

3. R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

Pamiętnik Literacki CVII, 2016, z. 1, PL ISSN 0031-0514

STANISŁAW JASIONOWICZ Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków

W POSZUKIWANIU PORZĄDKÓW KULTURY: MITY, PARADYGMATY, WIZJE ŚWIATA

Lidia Wiśniewska, *MIEDZY BOGIEM A NATURĄ. KOMPARATYSTYKA JAKO FILOZOFIA KULTURY*. (Recenzenci: Bogusław Bakula, Joanna Ślósarska). Bydgoszcz 2009. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, ss. 438.

Książka Lidii Wiśniewskiej to przedsięwzięcie wyjątkowo ambitne, zarówno ze względu na zakres, jak i na wagę podejmowanych w niej problemów. Już sam tytuł wskazuje na skalę projektu, podtytuł zaś: *Komparatystyka jako filozofia kultury*, sytuuje pracę w centrum debaty na temat miejsca humanistyki w tworzeniu aktualnej wizji świata.

Praca składa się z czterech części, a ściślej: z dwóch części analitycznych, poprzedzonych obszernym wprowadzeniem, gdzie zostały jasno wyłożone zamysł i zasadnicze tezy książki, oraz z części IV, będącej rodzajem poszerzonej konkluzji, w której autorka szkicuje projekt komparatystyki jako perspektywy badawczej pozwalającej odsłaniać i śledzić mechanizmy współistnienia mnogich sensów kultury.

We wprowadzeniu Wiśniewska uznaje kategorię mitu za najbardziej operatywną w jej myśleniu o kulturze, stwierdzając, że mity Boga i Natury są „nośnikami dwu podstawowych sakralnych figur kultury”, a następnie, iż „towarzyszą im ich zdesakralizowane pochodne, odpowiedzialne za reprezentowanie dwu podstawowych wizji czasu i dwu podstawowych wizji przestrzeni” (s. 15), określane tu jako paradygmaty. Treści te (mity oraz paradygmaty) odzwierciedlają, zdaniem autorki, zasadnicze, „wewnętrzne” i „zewnętrzne”, aspekty funkcjonowania człowieka w obszarze kultury. Umieszczenie u podstaw komparatystyki kulturowej dwóch wielkich mitycznych i paradygmatycznych wzorców nie oznacza jednak wyłącznie – jak podkreśla Wiśniewska – wydobywania z tekstów kultury ich dychotomicznego charakteru, lecz przede wszystkim służy ukazaniu dynamizmu zachodzących pomiędzy nimi oddziaływań („zależności, przenikań, relacji i antynomii, związanych z ich współwystępowaniem – co także porównanie czyni gestem dynamizującym i różnicującym, nie tylko jednoczącym i ustatyczniającym”, s. 16). Tej ostatniej idei podporządkowana jest właściwie treść całej książki.

Na narzucające się pytanie o ewolucyjny charakter relacji mity-paradygmaty, jak też, z drugiej strony, o przyczyny trwałości mitycznych (a więc sakralnych) podstaw kultury autorka odpowiada, że niezależnie od świadomości istnienia elementów „przygodności” w treści mitycznych wyobrażeń mają one wymiar aprioryczny (s. 15)¹. Wiśniewska buduje swoją koncepcję oglądu treści kulturowych na napięciu między wizją Boga, „stanowiącego stały punkt, od którego wszystko wychodzi i ku któremu zmierza”, a figurą (i pojęciem) Natury, połączonej ciągiem skojarzeń z Boginią Matką, Wielką Boginią, Astarte, Isztar, Izy-

¹ Autorka odwołuje się tu do poglądów wyrażonych przez A. Motycką (*O potrzebie mitologizacji*. W zb.: *Kultura w czasach globalizacji*. Red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kremplny. Warszawa 2004), chociaż można odnieść wrażenie, że nie w pełni podziela jej sposób rozumienia aprioryczności mitu.

da – „właściwą dla mitu archaicznego obecnością Bogini lub wielości bogów” (s. 22). Owe dwa nurty mityczności – chciałoby się rzec: dwa „supermity” – uwarunkowane są na poziomie biologii faktem istnienia dwu płci, natomiast rozpatrywane na poziomie kulturowym realizują na przestrzeni dziejów ludzkości rozmaite warianty interakcji między tymi porządkami.

„Bóstwo, w którym łączą się przeciwieństwa” – pisze Wiśniewska – „i bóstwa, które łączą się na zasadzie przeciwieństwa, stanowią podstawę wyróżnienia przestrzeni, zdeterminowanej przez zasadę *coincidentia oppositorum* (której wyjściowym przejawem jest dwoistość wewnętrzna, np. androgyniczna, i zewnętrzna, tj. sobowótowa, co w obu przypadkach sygnuje w rezultacie hybrydyczność), pozwalającą tworzyć (dynamiczną) całość na zasadzie równej wagi wszelakich składowych” (s. 23). Badaczka ukazuje napięcia między politeistyczną a monoteistyczną koncepcją kultury, z których pierwsza realizuje, jej zdaniem, „mit archaiczny”, a druga – „mit nowoczesny”. W ujęciu tym mit nowoczesny to mit Boga, „stanowiącego stały punkt, od którego wszystko wychodzi i ku któremu zmierza”, mit prowadzący do linearnej koncepcji czasu oraz do wizji przestrzeni opartej na zasadzie hierarchiczności (paradygmat linearny), mit archaiczny zaś określa nieukierunkowaną, „czystą energię” (s. 22) – dynamikę Natury, rządzonej przez prawo wiecznej metamorfozy i zasadę łączności przeciwieństw (paradygmat kołowy). Zarazem jednak oba mity (i paradygmaty) można uznać za sposoby odsłaniania przez człowieka odmiennych aspektów ontologicznych tej samej rzeczywistości, w której ramach podstawowe, konstytuujące ją jakości – czas i przestrzeń – wchodzą w złożone systemy relacji „międzyparadygmatycznych”.

Część II, zatytułowana *Mity i paradygmaty w sferze sakralnej i zdesakralizowanej*, ukazuje (w rozdziale 1) perspektywę *sacrum* jako „miejsca wspólnego” mitów i paradygmatów kultury, od jej najbardziej archaicznych przejawów literackich – od *Gilgamesza*, poprzez *Odyseję*, teksty Hezjoda i Owidiusza, aż po *Stary Testament*. „Punktem dojścia” rozważań autorki w pierwszym rozdziale tej części (noszącym tytuł: *Łączność oraz rozdzielność mitów (i paradygmatów) w perspektywie sacrum*) jest *Biblia*, której poświęcony został kilkustronicowy paragraf. Wiśniewska ukazuje w nim swego rodzaju „nieczystość” bezwarunkowego, wydawałoby się, zakotwiczenia *Starego Testamentu* w micie Boga – statycznego, jednorodnego, uniwersalnego, eksponując pewne treści Księgi (m.in. w *Przypowieściach Salomona*, *Mądrości Syracha* bądź *Pieśni nad Pieśniami*), które wymykają się jednoznacznie patriarchalnej koncepcji Boskiego i ludzkiego porządku. W przestrzeni kulturowej „niemożliwe okazuje się absolutne wyeliminowanie przeciwnego mitu czy paradygmatu” (s. 67). Również *Nowy Testament*, skomentowany zresztą bardzo oszczędnie, bo w jednym akapicie, komplikuje, zdaniem Wiśniewskiej, „czystość” tego mitu (i paradygmatu): poprzez zaistniałą tam relację Ojciec–Syn, a także dzięki obecności Ducha Świętego². Autorka nie wspomina wszakże ani słowem o roli figur kobiecych w ewangelicznym przekazie (w ich relacji z Chrystusem), nie mówiąc już o figurze Sofii, tak silnie obecnej w tradycji hellenistycznej, w gnozie, w prawosławiu czy w chrześcijańskiej ezoteryce.

W drugim rozdziale tej części, zatytułowanym *Łączność oraz rozdzielność (mitów i paradygmatów) w perspektywie zdesakralizowanej*, Wiśniewska analizuje przemiany, jakim podlegały wyróżnione przez nią mity i paradygmaty w zachodniej myśli naukowej i filozoficznej w XIX, a szczególnie w XX stuleciu. Także w tych sferach ludzkiej aktywności autorka do-

² Literatura dotycząca „politeistycznych” treści tradycji judeochrześcijańskiej jest bardzo bogata i należy żałować, że w tak niewielkim stopniu inspiruje ona autorkę. D. L. Miller zauważa w pracy *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses* (New York 1974, s. 19) co następuje: „można [...] wyznawać wiarę monoteistyczną, lecz zarazem politeistyczna teologia wydaje się konieczna dla wyrażenia zespołu doświadczeń, jakie powstają w żywej rzeczywistości takiej wiary”. Zob. też prace J. Hillmana czy H. Corbina (np. jego *Le Paradoxe du monothéisme*. Paris 1981).

strzeża paradygmaty i ujmuje je szkieletowo w perspektywie ewolucyjnej – od myślenia „newtonowskiego” (hierarchiczność, liniowość) ku nienewtonowskiemu, nieliniowemu, nieeuklidesowemu pojmowaniu rzeczywistości³. Czerpie inspirację m.in. z wyników prac prowadzonych w ciągu XX wieku na terenie nauk podstawowych i eksperymentalnych przez biologów, fizyków czy matematyków (jak I. Prigogine, D. Bohm, H. Poincaré), poświadczających, że nie da się już utrzymać mechaniczycznej, statycznej, „linearnej” wizji świata. Po Einsteinie i Bohrze, w obliczu myślowych konsekwencji tak silnie inspirującej także wielu humanistów zasady nieoznaczoności Heisenberga, również badania kultury przestały być dziedziną „wiedzy pewnej”. Wszelako, zauważa autorka, odnosząc się do prac Prigogine’a i Stengers, „niestabilność »układów chaotycznych« nie podważa możliwości istnienia stabilności strukturalnej”, a „lokalne procesy – nieliniowe, pogmatwane i nieprzewidywalne – w długich okresach mogą jednak okazać się uporządkowane” (s. 78). Zamiast jawnych występują więc porządki „ukryte”, kształtujące rzeczywistość psychofizyczną, w jakiej porusza się człowiek, których wykrywanie możliwe jest wtedy, gdy przekroczona zostaje „jednowymiarowa” wizja świata.

W podsumowaniu tej części analiz autorka stwierdza: „Podjęcie wyboru dotyczącego powiązania z jednym lub drugim paradygmatem (mitem) – na jakimkolwiek poziomie – zdaje się owocować koniecznością podejmowania go na każdym innym. [...] wyjście z poziomu kultury, świata psychicznego, biologicznego lub fizycznego owocowało powtarzaniem dokonanego w pierwszym ruchu wyboru i poniekąd – sprawdzaniem jego konsekwencji w różnych obszarach” (s. 164). Stwierdzenie to wskazywałoby na dalekosiężne skutki zawierzenia jednemu z dwóch „supermitów” (Boga lub Natury). Jednakże w ujęciu Wiśniewskiej to właśnie istnienie opozycji „pozwała połączyć to, co wygląda na nieporównywalne” (s. 164).

Część III (*Porównawcza metoda mityczno-paradygmatyczna wobec literatury*) poświęconą jest zagadnieniu współistnienia mitów i paradygmatów w „świecie zewnętrznym” i w „świecie wewnętrznym” – na przykładzie wybranych tekstów literackich z XVII oraz XX wieku. Autorka wykorzystuje wypracowane przez siebie kategorie, testując w pierwszej kolejności ich operatywność w analizach dramatów Tirsza de Moliny i Moliera (w rozdziale *Współistnienie mitów i paradygmatów w świecie zewnętrznym*), a następnie Samuela Becketta i Witolda Gombrowicza (w rozdziale *Mity i paradygmaty w świecie wewnętrznym*). Rozpatrując figurę Don Juana w wersjach Tirsza de Moliny i Moliera ukazuje, w pierwszym przypadku, swego rodzaju „igranie” mitami Boga i Natury przez Don Juana, w drugim zaś – parę bohaterów (pana i sługę) jako reprezentantów dwóch mitów: Don Juan jest piewą mitu Natury, a Sganarel to „zwoleńnik” mitu Boga. Jeszcze bardziej interesujące jest dla Wiśniewskiej to, że Don Juan Moliny, wprawdzie uznany za godnego potępienia z powodu niezgodności jego działań z prawem Boskim, porusza się w przestrzeni pomiędzy oboma „supermitami”; u Moliera zaś – zarówno uwodzicielem, jak i jego sługą powodują oba mity jednocześnie, co zdaje się wskazywać nie tyle na niemożność dokonania przez bohaterów wyboru pomiędzy nimi, ile na prawdopodobieństwo współwystępowania treści przynależnych do każdego z nich. W komedii Moliera, jak stwierdza badaczka, i uwodzicielem, i sługą rządzą dwa mity – wtedy, gdy, potykając się, sługa oświadcza, iż dusza rządzi ciałem, jak i wtedy, kiedy Don Juan, wypowiadając znamiennej deklarację swej zależności od Natury, przyznaje jednocześnie, że to dusza kieruje jego postępowaniem.

Ciekawie przedstawiają się kolejne, obszernie analizy, zawarte w paragrafach: *Cztery postacie jednej Postaci w „Czekając na Godota” Samuela Becketta oraz Gombrowicza przygody i zdarzenia między mitami i paradygmatami*. Vladimir, Estragon, Pozzo i Lucky ze

³ Tu także ujawniają się trudności, związane z ustaleniem „momentu” oddzielenia się paradygmatu od mitu. Autorka jest ich świadoma i daje temu wyraz m.in. poprzez częste korzystanie z nawiasów, kiedy zestawia jeden z drugim, np. w tytułach rozdziałów.

słynnej sztuki Becketta, rozpatrywani zarówno jako pary postaci, jak i pojedynczo, w relacji z pozostałymi bohaterami, realizują, zdaniem Wiśniewskiej, warianty interakcji pomiędzy materializmem i duchowością oraz formami cielesności. Tak więc Vladimir, reprezentując dominację duchowości nad cielesnością, i Estragon, wpisując się w mit Natury, konstytuują w ten sposób modelowo paradygmat linearny, tj. hierarchię duszy i ciała; w drugim przypadku równie modelowo rysują się dwa przejścia ustanawiające paradygmat kołowy: Lucky przechodzi od bycia „aniołem”, a więc: czystą duchowością, realizującą się w kulturze (sztuka, filozofia, nauka), ku narzuconej mu pozycji „ścierwa” (rozkład pośmiertny), nędznika (brak wartości), bydłaka (zezwierzęcenie), gdy tymczasem Pozzo – niewątpliwie materialista i hedonista, grający na różnych polach rolę duchowości: pana, poety itd. – ostatecznie ku niej się kieruje. Odniesić można wrażenie, że obie pary bohaterów zmierzają do wymienienia się w końcu paradygmatami (zob. s. 284–285).

Z kolei *Zdarzenia na brygu Banbury* oraz *Przygody Gombrowicza* to przykłady przeplatania się – a może nawet bardziej: tworzenia się swoistego „pomiędzy” (s. 289) – paradygmatów. W pierwszym z analizowanych tekstów świadomość, ów „pasażer na okręcie ciała”, poszukuje swojego miejsca między „pokładem” rozumu (Boga?) a „podpokładziem” Natury. W *Przygodach* zaś „Gombrowicza interesuje [...] raczej, jak świat [...] oraz człowiek jednocześnie oscylują między mitami [...] lub jak [...] usiłują je godzić” (s. 339), nigdy nie osiągając stanu trwałej (a zatem, poniekąd, „martwej”) stabilności, lecz ujawniając się jako rodzaj dynamicznej symbiozy.

Zarówno więc pary bohaterów sztuki Becketta, jak i postaci występujące we wczesnych opowiadaniach Gombrowicza to, zdaniem Wiśniewskiej, ujęcia pojedynczych Postaci (*alter ego* autorów?), odzwierciedlające różne aspekty ich „wewnętrzności” – nigdy nie pogodzone ze sobą, lecz wciąż gotowe do kolejnych konfrontacji lub metamorfoz.

Także seksualny wymiar dualizmu, czy może raczej: dychotomiczny wymiar płciowości, nie mógł umknąć badaczce, tak wyraźnie zafascynowanej przejawami dychotomii na wszelkich poziomach oglądu treści kulturowych. Dwoistość płci, jako istotny, kulturotwórczy aspekt człowieczeństwa, wywołuje pytanie o możliwość pogodzenia przeciwieństw (bez negacji ich istotowej odrębności) lub skłania do ich zatarcia w nieustannej „grze różnic”, podważającej samą zasadę trwałego przeciwieństwa. To kolejne linie napięć, jakie kreśli książka Wiśniewskiej. Cielesność i seksualność odzwierciedlają w wieku XX w sposób szczególnie odwieczną dialektykę mitów Boga i Natury. Przeplatanie się tych mitów oraz ich paradygmatycznych rozwinięć w *Nieznanej podróży Sindbada-Zęglarza* Bolesława Leśmiana oraz w Różewiczowskim poemacie *Regio* jest przedmiotem rozdziału 3 (*Przejścia między mitami i paradygmatami w utworach Leśmiana i Różewicza*). Analiza *Nieznanej podróży* prowadzi badaczkę do wniosku, iż antynomiczny świat Leśmianowskiej, modernistycznej poetyki zbudowany jest na podłożu głębszej, kompleksowej wizji, kwestionującej dychotomię poprzez ukazanie nierozstrzygalności dwóch przedstawionych tam wariantów kobiecości. Z kolei w opublikowanym w roku 1969 poemacie Tadeusza Różewicza dostrzega ona zarówno współistnienie różnych paradygmatów na poziomie indywidualnym, psychologicznym (przeżywania własnej płciowości), jak też ich współwystępowanie w kulturze, i to nie tylko w ramach kultury zachodniej, lecz także w jej konfrontacji z kulturą Wschodu.

Fascynacja Wiśniewskiej dychotomicznym charakterem kulturowych wzorców nie jest, jak się wydaje, inspirowana filozofią strukturalizmu, chociaż częste podkreślanie „dwubiegunowego” wymiaru funkcjonujących w kulturze wyobrażeń to ważny dla niej postulat badawczy. Jej wrażliwość chyba jest bliższa perspektywa zakładająca, iż w dziełach kultury współwystępują treści, które, jakkolwiek głęboko zakorzenione w dualistycznych kategoriach, czerpią swą zasadniczą moc z sytuacji przekraczania dychotomii. Taką płaszczyznę oglądu zdaje się zapewniać ujęcie omawianych w książce treści kulturowych na gruncie psychologicznym. Wiśniewska uznaje, iż nieświadomość związana jest zasadniczo z regułą

„*coincidentia oppositorum*” jako szansą przekraczania dychotomii, podczas gdy świadomość oznacza rozróżnianie i rozszczepianie (relacje) podmiotu i przedmiotu (zob. s. 335)⁴.

Autorka, odwołująca się w przebiegu całej pracy do „mitu Boga”, zgodziłaby się prawdopodobnie z poglądem Davida L. Millera, który przekonuje, że „śmierć Boga” – rozumiana jako klęska domniemanej „jednowymiarowości” religii monoteistycznych, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa – doprowadziła, poprzez etap ciemności i braku nadziei, do odrodzenia się idei politeizmu jako pluralizmu wartości⁵. W mocy pozostają jednak pytania o kierunki tej tendencji: czy chodzi o postulowany przez Paula Ricoeura „spójny pluralizm hermeneutyk”, czy raczej o „pluralizm rozproszony” Gianniego Vattima? Podnoszona przez Wiśniewską teza, iż nieprzerwana oscylacja pomiędzy mitami (i paradygmatami) jest sednem kulturowego losu człowieka, przypomina współczesnym badaczom zjawisk kulturowych (w tym – literaturoznawcom) o konieczności wychodzenia poza „tu i teraz” obowiązującego paradygmatu, aby dać świadectwo roli wyobraźni, nie dość jeszcze docenionego narzędzia humanistyki XXI wieku.

„Jeśli mit nowoczesny poprowadzi w kierunku zagłady – jedyna nadzieja w micie archaicznym” – pisze badaczka w konkluzji analizy poematu Różewicza (s. 370). Stwierdzenie to, wypowiedziane w szczególnym kontekście interpretacyjnym, wydaje się jednocześnie nie wyrażoną wprost, lecz nasuwającą się w świetle przeprowadzonych analiz diagnozą obecnego stanu kultury zachodniej. „Zwycięstwo Natury”, o którym mówi Wiśniewska, byłoby jednak nie tylko prostą konsekwencją antynomicznej wizji procesu kulturowego, ale częścią „odwiecznego” rytmu, swoistej gry między nieokiełznaną Naturą a poszukującym stabilności „mitem Boga”. Wolno więc uznać, że pary te są przejawem swoistej „dialektyki w działaniu”, wytwarzającej rodzaj „twórczego napięcia interpretacyjnego”. Napięcie to powoduje, iż dynamizm zderzania się (i współistnienia) przeciwieństw prowadzić może do konstruktywnych, a nie wyłącznie destrukcyjnych rozwiązań. W takim ujęciu dialektykę relacji Bóg–Natura można by uważać za dynamizm wyższego rzędu w stosunku do mnogości zawartej w samym tylko „micie Natury”. Z drugiej strony, dynamizm politeistycznej wizji świata może być odpowiedzią na pasywny aspekt monoteizmu i na odwrót: „stabilność” monoteistycznej wizji świata „domaga się” swej pluralistycznej przeciwwagi.

Konsekwencją postrzegania kultury jako dynamiki napięć powstających wskutek oddziaływania na siebie jej przeciwstawnych treści jest poszukiwanie jakiegoś „*tertium comparationis*” (jedno z ulubionych sformułowań autorki). To również istota perspektywy komparatystycznej – rozumianej jako próba znalezienia owego szczególnego „pomiędzy”, ujawniającego się tylko wtedy, gdy umysł badacza obejmuje szerszy niż uprzednio obszar oglądu, gdy z naturą nie analizowane obiekty kultury w przestrzeni pozwalającej godzić ich z pozoru całkowicie niewspółmierne cechy⁶.

Postulat komparatystyki interdyscyplinarnej, wysunięty we wprowadzeniu (s. 30) i rozwinięty w części IV (*Komparatystyka jako filozofia kultury*), jawi się Wiśniewskiej jako szansa. Wszyscy przywołani przez nią autorzy, m.in. Nietzsche, Bachtin, Eliade, a także Gianni Vattimo, Victor Turner czy Gilbert Durand, dostrzegają, każdy na swój sposób, konieczność uwzględnienia w badaniach kultury jej sprzecznych treści, występujących zarówno na poziomie jednostki, zanurzonej w swoim egzystencjalnym „tu i teraz” w konkretnym „momen-

⁴ Zauważmy, że dla Junga „*coincidentia oppositorum*” to raczej szczególna synteza świadomości i nieświadomości.

⁵ Miller, *op. cit.*

⁶ Także dostrzegany przez Nietzschego fakt współistnienia w kulturze europejskiej – przynajmniej od czasów Grecji klasycznej – przeciwstawnych (na pewnym poziomie oglądu) mitów i paradygmatów oraz prace Bachtina dostarczają autorce kolejnych argumentów w tej mierze.

cie kulturowym”, jak i w perspektywie całych kultur, a nawet w wymiarze międzykulturowym, zmierzającym nieodwołalnie ku antropologii. Dostrzeżenie zbieżności pomiędzy fundamentalnymi treściami kultury na licznych jej poziomach prowadzi do projektu komparatystyki, rozumianej jako wspólna płaszczyzna dla badań humanistycznych.

Szkoda, że Wiśniewska nie wprowadza żadnej kategorii badawczej, która pozwoliłaby usytuować odmienne mity i paradygmaty na tle jakiejś wiążącej je „superstruktury”. Być może, za taką „kategorię wiążącą” dałoby się uznać twórczą wyobraźnię – rozumianą zarazem jako zasadnicza funkcja ludzkiego umysłu oraz swoista przestrzeń – będąca konglomeratem sprzecznych tendencji. W swojej pracy autorka nie odniosła się szerzej do perspektywy antropologicznej ani do prac amerykańskich kontynuatorów Junga, jak James Hillman czy Michael Vannoy Adams, co pozwoliłoby uznać „supermity” Boga i Natury oraz wywodzące się z nich paradygmaty za przejawy swoistego, dynamicznego, lecz spójnego porządku wyobraźniowego. Wyróżnienie przez nią mitów Boga i Natury wraz z ich wyobraźniowo-mitycznymi i intelektualno-paradygmatycznymi atrybutami przypomina zresztą koncepcję struktur wyobraźni Duranda⁷. Zaproponowana przez francuskiego socjologa i antropologa koncepcja wyobraźni, która realizuje – na poziomie indywidualnej *psyche*, w „życiu” poszczególnych kultur, a w konsekwencji: całej ludzkości – dwa przeciwstawne „ustroje” wyobrażeń, przy czym pierwszy z nich nazywany jest „Porządkiem Dziennym”, drugi zaś „Porządkiem Nocnym”. Tym wielkim sferom wyobraźni odpowiadają z kolei dwie struktury wyobraźniowe: „heroiczna” (dychotomiczna) i „mistyczna” (niedychotomiczna), oraz trzecia, będąca rodzajem syntezy dwóch pierwszych, określana zresztą przez samego Duranda mianem „syntetycznej”⁸.

Poszukiwanie nowej płaszczyzny, na której można by umieścić rozmaite zjawiska kulturowe, nie musi oznaczać przyjęcia jakiejś Wielkiej Humanistycznej Teorii Unifikacji. Próba wypracowania nowego języka humanistyki, który byłby w stanie lepiej opisać jej mnogie, współczesne doświadczenie, jest jednak niewypowiedzianym lejtmotywyem książki. Czy komparatystyka to aktualne *tertium comparationis* dylematów współczesnej kultury? Książka Wiśniewskiej jest ważnym głosem w trwającej od lat dyskusji na temat stylów myślenia o kulturze zachodniej w okresie podważania – używając terminologii autorki – dominującego w niej „paradygmatu linearnego” humanistyki. Można odnieść wrażenie, że poza wszystkim książka stanowi przejaw troski o kształt humanistyki, przesyconej dziś duchem mnogości, lecz nie zawsze zdolnej pogodzić go z przekonaniem na temat istnienia nieredukowalnych, fundamentalnych treści, warunkujących wszelkie ludzkie doświadczenie.

Uznanie perspektywy porównawczej za kluczowy wymiar współczesnej myśli humanistycznej to istotny, wymagający dalszych rozważań oraz metodologicznych uściśleń postulat badawczy. Wiśniewska podąża drogą, której celem jest redefinicja zadań stojących dziś przed myśleniem humanistycznym. To właśnie pomiędzy statyką „jedynej” prawdy a dynamizmem „porozumienia przeciwieństw” powstaje przestrzeń, w której rozgrywa się rzeczywiste życie człowieka.

Książka Lidii Wiśniewskiej to inspirująca propozycja intelektualna, zachęcająca do refleksji, dalszych uściśleń i twórczych polemik. Jej konkluzje nie prowadzą do zmniejszenia napięcia pomiędzy przeciwstawionymi w niej mitami i paradygmatami. Odwrotnie, istotną wartością pracy jest wykazanie niezbywalnego charakteru występujących pomiędzy nimi

⁷ G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Wyd. 11. Paris 1992.

⁸ Co więcej, inspirujący się pracami antropologa Gilberta Duranda psychiatra Yves Durand dostrzeża, dzięki swym badaniom eksperymentalnym, dwie „wersje” struktury syntetycznej: diachroniczną i synchroniczną (inaczej: „postępową” i „cykliczną”), a to zdaje się odpowiadać zaproponowanym przez Wiśniewską pojęciom „paradygmatu linearnego” i „kołowego”. Zob. Y. Durand, *L'Exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*. Paris 1988.

różnic. Lecz jeszcze ważniejszy jej walor stanowi zawarta w niej sugestia, iż świadomość tego rozdzielenia nie musi być odczuwana jako dramat „albo-albo”, wynik przyjęcia zasady wyłączonego środka. Linia oddzielająca mity, paradygmaty czy wizje świata jest jednocześnie znakiem istniejącego pomiędzy nimi związku. Wszak to właśnie absolutne zwycięstwo któregośkolwiek z mitów (czy paradygmatów) oznaczałoby klęskę człowieka i jego kultury.

Abstract

STANISŁAW JASIONOWICZ Pedagogical University, Cracow

IN SEARCH FOR THE ORDERS OF CULTURE: MYTHS, PARADIGMS, WORLD VISIONS

The review discusses Lidia Wiśniewska's book *Między Bogiem a Naturą. Komparatystyka jako wizja kultury* (*Between God and Nature. Comparative Studies as a Vision of Culture*). It touches upon the problems referring to the current debate over the future of the humanities, and especially to the questions about the research tools which allow for adequate depictions of cultural matters both in diachronic and in synchronic perspective. The author offers investigation of human creations of the West as symptoms of two separate though interacting mythical and paradigmatic patterns which she calls myth of God and myth of Nature. Analysing selected literary texts from various epochs, the author shows the dynamics of tensions between the distinguished myths and paradigms. Conclusions drawn from the analyses lead the researcher to the concept of comparative studies understood as a philosophy of cultural processes.