


Barbara Tomalak  <https://orcid.org/0000-0001-5197-5033>
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
btomalak@ath.bielsko.pl

Mityzacja i mitologizacja. O książce Doroty Siwor *Tropy mitu i rytuału*

Mythicising and Mythologising: On Dorota Siwor's book, *Traces of Myth and Ritual*

Abstract: The author discusses the issues touched upon in the book penned by Dorota Siwor, *Traces of Myth and Ritual. On Polish Contemporary Prose – Not Only the Latest* such as myth, mythologising and mythicising the presented world in the analysed books. She presents them in the context of research theories concerning myth, also, analysing the interpretative conceptions proposed by Siwor. She emphasises the quality of the publication, author's erudition and the freedom in the selection of threads and motifs, which create a multidimensional space for combinatorial game suggesting potential Fullness, Jung's *coniunctio oppositorum* – the union of form and matter, the imagined and real-world, culture and nature. She also indicates the fields on which polemics and criticism of the selection of the theories applied are possible.

Keywords: myth, mythicising, mythologising, Polish contemporary literature

Streszczenie: Autorka omawia zagadnienia poruszane w książce Doroty Siwor *Tropy mitu i rytuału. O polskiej prozie współczesnej – nie tylko najnowszej*, takie jak mit, mityzacja i mitologizacja świata przedstawionego badanych książek. Prezentuje je w kontekście teorii badawczych dotyczących mitu, analizuje również koncepcje interpretacyjne Siwor. Podkreśla walory publikacji, erudycję autorki i jej swobodę w doborze wątków i motywów, układających się w wielowymiarową przestrzeń gry kombinatorycznej będącej sugestią potencjalnej Całości, Jungowskiego *coniunctio oppositorum* – zjednoczenia formy i materii, świata wyobrażonego i świata realnego, kultury i natury. Zaznacza także możliwe pola polemiki i krytyki doboru wykorzystywanych teorii.

Słowa kluczowe: mit, mityzacja, mitologizacja, polska literatura współczesna

Książka Doroty Siwor *Tropy mitu i rytuału. O polskiej prozie współczesnej – nie tylko najnowszej*¹ jest dziełem szczególnym, przede wszystkim z powodu niezwykle rozległej wiedzy autorki. Istotne są również kompetencje Siwor w praktyce analitycznej. Monografia dotyczy mitu, mityzacji i mitologizacji świata przedstawionego badanych książek, problematyki pojawiającej się dość powszechnie we współczesnym literaturoznawstwie – co zapewne wiąże się z reaktywacją mitu spowodowaną jego wzmożoną obecnością w kulturze za sprawą literatury (a także filmu i gier komputerowych) *fantasy*, o której mówi się, że jest współczesnym mitem².

Wydaje się, co wynika również z mojej własnej pracy badawczej (prezentującej mit w strukturze głębokiej tekstu w dziełach tak różnych, jak wiersz, poemat, opowiadanie, powieść i dramat³), że mit, jak pisze Northrop Frye, „zawsze stanowił i stanowi nadal integralny element literatury”⁴, a co za tym idzie, literatura może i powinna być czytana poprzez mit – jak czyni to w swojej książce Siwor. Współczesna poetyka, rozumiana jako instrumentarium badawcze literatury, pomalą wyczerpuje swe możliwości operacyjne, wobec czego, jak pisze o tym Seweryna Wysłouch, potrzebne są nowe kategorie analityczne, takie jak fantazmat i epifania, a przede wszystkim metafora i symbol, gdyż są to kategorie umożliwiające przykład intersemiotyczny i tym samym otwierają się na całokształt uniwersum kulturowego⁵. Siwor w swojej książce często odwołuje się do symboliki, w szczególności do symbolu archetypowego, na przykład chodzi jej o „możliwość odczytywania fabuły i postaci bohaterów przez pryzmat utrwalonej w kulturze symboliki” (s. 126). O związku mitu z symbolem pisze Paul Ricoeur, definiując mit jako „rodzaj symbolu (...) rozwiniętego w formie opowieści artykułującej się w czasie i w przestrzeni”⁶. Andrzej Szyjewski stwierdza, że mit można definiować nie tylko i nie przede wszystkim (co najczęściej jest praktykowane) jako narrację, ale jako sposób kojarzenia oparty na symbolach⁷, a według Wojciecha Burszty symbol oddaje istotę funkcjonowania człowieka w kulturze⁸. Odpowiada to w zupełności definiowaniu mitu jako formy świadomości⁹, zgodnie z koncepcją Ernsta Cassirera, który mit, pierwszą i naj-

¹ D. Siwor, *Tropy mitu i rytuału. O polskiej prozie współczesnej – nie tylko najnowszej*, Kraków 2019. W dalszej części artykułu cytaty z książki podawać będę z numerem strony w nawiasie.

² Zob. J. Wołyńska, *Fantastyka jako forma współczesnej mitologii* [w:] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002.

³ Por. B. Tomalak, *Śladami mitu*, Bielsko-Biała 2012.

⁴ Zob. N. Frye, *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.

⁵ S. Wysłouch, *Literatura i semiotyka*, Warszawa 2001.

⁶ Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., Warszawa 1975, s. 65.

⁷ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 79.

⁸ W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 116.

⁹ Zob. R. Tomicki, hasło „Mit” [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.

dawniejszą formę symboliczną, uważał za podstawowy poziom obiektywizacji, czyli procesualnego doświadczania obiektywnej rzeczywistości przez człowieka.

Wobec powyższego oczywiste wydaje się, że mit, podobnie jak inne kategorie wymienione przez Wysłouchową, powinien być narzędziem badawczym w pracy literaturoznawcy. Jest to nie tylko postulat odnowienia warsztatu, ale i uwzględnienia integralności kultury.

Powrót do mitu uwarunkowany jest w kulturze wieloma czynnikami. Zasadniczym z nich jest poszukiwanie sensu ludzkiej egzystencji – potrzeba, według Andrzeja Wiercińskiego, specyficznie ludzka. Załamanie się tradycyjnego religijnego światopoglądu we współczesnym, zlaicyzowanym świecie spowodowało kryzys wiary w sens czegokolwiek, stąd odwołanie się do mitu, bo, jak pisze Leszek Kołakowski: „Mit bowiem – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata (...), może tworzyć poczucie oswojenia bytu”¹⁰. Co symptomatyczne, amerykański psychiatra i psychoterapeuta Rollo May za tytułował swoją książkę *Błaganie o mit* i wyjaśnia:

Mity są narracyjnymi wzorami nadającymi ludzkiej egzystencji znaczenie. (...) Dobry stan zdrowia psychicznego jest zależny od zdolności tworzenia mitów, a rozsądny terapeuta wspomaga ten proces. I doprawdy, narodziny i rozwój psychoterapii w naszej epoce spowodowane zostały przez rozpad wcześniejszych mitów. (...) Mity są naszą autointerpretacją własnego wewnętrznego „ja” w relacji do świata zewnętrznego¹¹.

„Mity są kluczami do duchowych możliwości ludzkiego życia”¹² – pisze z kolei Joseph Campbell, religioznawca.

Siwor ten właśnie aspekt mitu: autointerpretację, budowanie sensu, czyni przedmiotem swoich badań literackich – „sens i własne miejsce w świecie” traktowane są w jej książce wręcz nadmiarowo. Przywołajmy kilka cytatów. W odniesieniu do „widzenia wewnętrznego” Siwor pisze:

jest równoznaczne z zyskaniem pełni wiedzy o sobie samym i świecie, z rozumieniem podszewki widzialnego, tej sfery, która racjonalnemu myśleniu się wymyka. ‘Widzenie wewnętrzne’ staje się synonimem możliwości odkrycia sensu własnego istnienia i sensu porządku świata w ogóle (s. 40).

Skojarzenie z wierszem Czesława Miłosza jest oczywiste:

– Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata.
Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca.

¹⁰ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2009, s. 122.

¹¹ R. May, *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, Poznań 1997, s. 13–18.

¹² J. Campbell, *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2007, s. 22.

Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie.
 Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało.
 Co było niepojęte, będzie pojęte.

– A jeśli nie ma podszewki świata?¹³

W innym miejscu Siwor pyta: „czy też może raczej w samej naturze niewyraźnego leży migotliwość sensu, niestabilność znaczeń, przymus błędzenia. Jest to także pytanie o cel i sens mityzacji we współczesnej prozie” (s. 68). I jeszcze jeden cytat:

Końcowa nauka płynąca z tekstu poematu [*Świat. Poema naiwne* Miłosza – dop. B.T.] może być więc traktowana jako wezwanie do przejścia odrodziennej i ocalającej drogi w poszukiwaniu źródeł sensu bądź też być wyrazem wątplenia w moc sprawczą archaicznego rytuału i płynącego zeń ratunku (s. 220).

To znamienne, że autorka definiuje mit jako dążenie do Pełni, do Całkowitości, rozumianej – nie całkiem ściśle – jako Jungowskie *coincidentio oppositorum* („Koncepcja świata jako jedni opozycji, która odsyła do tajemnicy Pełni”, s. 67), gdyż Carl Gustaw Jung definiował Pełnię trochę inaczej niż pozwalające na ukonstytuowanie jaźni *coniunctio*, w dodatku odmawiając jej doskonałości¹⁴. Jednakże nie jest to konstatacja bezwarunkowo sytuująca mit na drodze do Ładu i terapeutycznie oddziałującego Porządku, Siwor zwraca bowiem uwagę na ambiwalencję posługiwania się mitem i towarzyszące temu niebezpieczeństwa:

Twórcy najnowszej prozy demonstrują bezradność wobec rzeczywistości – bezradność zarówno swoich bohaterów, jak i własną. Odwołanie do mitycznej wizji świata służy wyeksponowaniu niemożności całościowego ujęcia i opisu, a co za tym idzie, rozpoznawania dookolnego świata, jego sensu i własnego w nim miejsca (s. 30).

Siwor zauważa również:

skoro (...) można dostrzec w konstrukcji świata przedstawionego mityzowanie, to w konsekwencji powinien się pojawić obraz jednoznacznie idealnej przestrzeni, a jej mieszkańcy wzorowo odnajdywaliby się w otaczającym ich świecie, pojmując sens własnego i dookolnego bytu (s. 82).

¹³ C. Miłosz, *Sens* [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1036.

¹⁴ Zob. C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 101.

Tymczasem nic takiego się nie dzieje, jest natomiast „rozpad, schyłek”. Siwor cytuje też autora analizowanego dzieła, Andrzeja Stasiuka: „rozpierducha”, „kra-ina recyklingu”, „korozja”, „erozja”.

Ta niekonsekwencja – rozdziew między postulowanym ideałem mityzacji świata przedstawionego („mitu Całości, porządku i harmonii pomiędzy światem a człowiekiem”) a rzeczywistością jawi się Dorocie Siwor jako „pęknięcie”. Pojawia się „wątpliwość co do przydatności mitu nie tylko jako formuły ujmującej egzystencjalną sytuację człowieka, lecz także jako określonego sposobu kreacji świata w literackim tekście” (s. 29). Siwor rozważa wobec tego możliwość „zużycia się strategii mityzacyjnej, koniec przydatności mitu” i formułuje hipotezę cykliczności powrotów do mitu, ponownie definiując mit jako „tęsknotę za utraconą Całością” (s. 30), a więc coś, od czego ludzkość nie odstąpi. W rozumowaniu tym widać rozminięcie się z antropologiczną definicją mitu i z pojmowaniem go jako zjawisko religijne, zatem z natury swej ambiwalentne.

Józef Niżnik wyróżnia trzy zasadnicze orientacje dotyczące funkcjonowania mitu w kulturze: filologiczną, filozoficzno-antropologiczną i publicystyczną¹⁵, ta ostatnia definiuje mit jako wyobrażenie fałszywe, konfabulację w rozumieniu potocznym i naszych rozważań nie dotyczy. Orientacja filologiczna wskazuje na związek mitu ze słowem. Tak właśnie podchodzi do mitu Siwor: „najważniejsze rozgrywa się wszak nie w fabule, a w samym procesie opowiadania, w ujmowaniu wydarzeń w słowie” (s. 60). I w innym miejscu: „Prymaryny charakter kreowania świata w języku wiąże się (...) z tożsamością słowa i sensu, bowiem tylko przez nazywanie człowiek może docierać do sedna rzeczy, może rzeczywistość pojmować” (s. 75). Orientacja filozoficzno-antropologiczna natomiast, jak zauważa Niżnik, wymaga posłużenia się wynikami badań antropologicznych w kulturze współczesnej. W takim ujęciu mit odnosi się zarówno do świadomości, która ma – zgodnie z wykładnią Charlesa Sandersa Peirce’a – charakter znakowy, jak i do nieświadomości, o której nie da się tego powiedzieć, bo jest źródłem bardzo mało rozpoznanych procesów zachodzących w ludzkiej psychice. I tu dochodzimy do pojęcia nieświadomości, czyli całokształtu zjawisk psychicznych, które nie są świadomie percypowane i których świadomość nie postrzega. Dla Junga częścią struktury nieświadomości jest archetyp, forma dana *a priori*, dwubiegunowa, konstruktywna i destruktywna zarazem, co istotne dla naszych rozważań, bo tłumaczy tak niepokojącą Dorotę Siwor ambiwalencję mitycznych konstrukcji, raz dążących do ładu i Całkowitości, raz objawiających nicość, rozpad, schyłek, „pęknięcie”. Jung definiuje archetyp jako wzorzec zachowań psychologicznie koniecznych w sytuacjach typowych (to jedna z wielu jego definicji archetypu), dostępny świadomości poprzez obrazy – symbole archetypowe. Związek archetypu z mitem określa w ten sposób, że mit jest opowieścią o zetknięciu się z archetypem, jest czymś w rodzaju metafory dla funkcjonowania archetypu. Napięcie między

¹⁵ J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3.

biegunami wyznacza dynamikę stanowiącą o procesualnym charakterze zarówno samego archetypu, jak i nieświadomości w ogóle:

jasno pojąłem, że nieświadomość jest procesem i że odniesienie 'ja' do treści nieświadomych wywołuje właściwą przemianę czy też rozwój psyche. W indywidualnym przypadku można ten proces śledzić w snach i fantazjach. W świecie zbiorowości został on zapisany przede wszystkim w różnych systemach religijnych oraz w przemianie ich symboli¹⁶.

Tu interesować nas będą dwie kwestie: interpretowanie mitu jako sposobu kojarzenia opartego na symbolach oraz związek mitu ze światopoglądem religijnym, pozwalający zakwalifikować go jako zjawisko religijne.

Symptomatyczne, że podobnie związek między mitem a symbolem archetypowym wygląda w przytoczonej powyżej koncepcji Ricoeura, dla którego mit jest narracyjnym rozwinięciem symbolu. Można wskazywać na możliwość odwrócenia tej sytuacji: symbol rozwijamy w mit, mit zwijamy, dochodząc ponownie do symbolu, który jest jego początkiem. Współczesnemu zainteresowaniu mitem, baśnią, magią towarzyszy powrót do trochę już zapomnianej psychologii analitycznej, w swoim czasie eksploatowanej przez literaturoznawstwo w tak zwanej krytyce archetypowo-mitograficznej. Teoria archetypów Junga podlega obecnie reaktywacji na Zachodzie, poprzez nowe odkrycia w badaniach neurobiologów i fizyków nad kwantowym wymiarem świadomości.

Siwor do koncepcji Junga czy też Sigmunda Freuda odwołuje się w swojej pracy oszczędnie, bardziej widoczna jest inspiracja psychoanalizą w strukturze głębokiej jej tekstu, natomiast na jego powierzchni dostrzegamy mit i baśń, magię, rytuał, odniesienia do mentalnej podróży w głąb własnej świadomości, motywy archetypowe i topiczne. Przykładem może być niewyartykułowana, ale czytelnie wskazana postać trickstera: „Jedną z cech charakterystycznych ludowego uniwersum jest przekonanie o współlistnieniu i przenikaniu się świata żywych i zmarłych. Żebracy stanowili kategorię postaci mediacyjnych, pośredniczących pomiędzy oboma sferami” (s. 37). Siwor odwołuje się nawet do Jungowskiej synchronii akazualnej, też nienazwanej, ale opisanej w sposób niebudzący wątpliwości: „tak jakby jej [Marty – dop. B.T.] wypowiedź była komentarzem do poprzedniej opowieści – choć w planie realnym w żaden sposób te postacie ani wydarzenia nie łączą się” (s. 64). Symptomatyczne, że ta ostatnia kwestia odnosi się do twórczości Olgi Tokarczuk (*Dom dzienny, dom nocny*), która w swoich tekstach niejednokrotnie korzysta z dokonań psychoanalizy Junga. Trickster według Junga jest zarówno postacią mityczną, jak i uewnętrznionym doświadczeniem psychicznym, jest mediatorem między sferami, pośrednikiem, który jak Hermes przeprowadza dusze do świata zmarłych.

¹⁶ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 249–250.

Natomiast synchronia akazualna, koncepcja opracowana przez Junga i Wolfganga Pauliego, niemieckiego fizyka noblistę, mówi o tym, że pewne zdarzenia we Wszechświecie nie podlegają prawom wynikania, czyli nie tworzą związków przyczynowo-skutkowych, tylko łączą się ze sobą na zasadzie styczności w czasie i przestrzeni¹⁷. Mówiąc o prozie Tadeusza Nowaka, Siwor odwołuje się do Jungowskiego archetypu Starego Mędrca:

starzec jest przekazicielem historii i tradycji, jej strażnikiem. (...) Nakładają się na siebie dwa plany: realistyczny (...) oraz mityczny, w którym dziadek Jakub staje się wcieleniem archetypu Starego Mędrca, spełnia istotną funkcję gwaranta ciągłości owego zamkniętego świata (s. 39).

Symboli archetypowych wskazanych przez Siwor w badanych tekstach mamy więcej. Takimi są zapewne motyw Księgi w prozie Brunona Schulza albo w *Podróży ludzi Księgi* Tokarczuk (udowodnienie, że mamy w tym wypadku do czynienia z symbolem archetypowym, zajęłoby sporo miejsca, ale jest jak najbardziej możliwe) i kilkakrotnie wzmiankowane motywy arkadyjskie czy też rajskie.

Całość pracy Doroty Siwor jest w sposób naturalny pogrupowana tematycznie na trzy części. Pierwsza z nich, zatytułowana *Centrum i peryferia – w poszukiwaniu porządku świata*, wskazuje na ukształtowanie dzieła literackiego wedle klucza mityzacji świata przedstawionego. Autorka definiuje mityzację kilkakrotnie, również w dwóch kolejnych częściach zatytułowanych *Pejzaże dzieciństwa – w poszukiwaniu źródeł* i *Pejzaże wewnętrzne – w poszukiwaniu siebie*, jako rodzaj strategii narracyjnej upodabniającej świat przedstawiony do rzeczywistości mitu. Opisuje mit w odwołaniu do koncepcji Mircei Eliadego i Gerardusa van der Leeuva, zatem można przyjąć, że jednak nie do końca traktuje ten termin w kategoriach *stricte* literaturoznawczych i nieobce jest jej sięgnięcie do antropologii religii. Autorka wypowiada się na temat mitu i mityzacji po wielokroć, istotnym wyznacznikiem mityzacji świata przedstawionego jest dla niej jego sakralizacja, ujęta zgodnie z (nieprzywołaną, ale *implicite* obecną) definicją mitu sformułowaną przez Wiercińskiego: „Mit religijny jest to opowiadanie o czynach bóstw, ludzi i innych tworów animizowanych, przedstawiające w sposób symboliczny określoną część **religijnego modelu świata** [podkr. B. T.]”¹⁸. Istotne w tej definicji nie będzie oczywiście odwołanie do „opowieści o czynach”, bo jest to zawężenie naszego oglądu do treści antropologicznych i folklorystycznych. Interesować nas będzie religijny model świata, przedstawiony w sposób symboliczny – i adekwatny do niego światopogląd. Ta sakralizacja przestrzeni często przybiera w wywodach Siwor formę opozycji binarnych, na przykład *sacrum–profanum*, dobro–zło (często utożsamiane z historią), natura–kultura, jasność–ciemność, męskie–żeńskie, Chaos–Kosmos.

¹⁷ Zob. C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

¹⁸ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 111.

W najbardziej oczywisty sposób Siwor, obserwując badaną literaturę, odwołuje się do wyróżników mityzacji świata przedstawionego zgodnych z wykładnią Eliadego, a dotyczących czasu i przestrzeni. Czas w tej koncepcji jest cyklem, wiecznym powrotem zjawisk: „tym samym rzeczywistość wskakuje niejako na swoje miejsce, wraca do początku opowieści, zatacza krąg” (s. 42). Przestrzeń jest niejednorodna, zawiera święte centrum, tak jak dzieje się to w prozie Nowaka czy w *Prawieku* Tokarczuk.

Innym dowodem mityzacji świata przedstawionego jest zaprezentowana w analizach osoba bohatera, którego udziałem stają się ryty heroiczne: „Młody bohater w powieściach Tadeusza Nowaka doświadcza swoistych prób, musi podejmować decyzje na miarę mitycznych bohaterów, rozstrzygające o losach całej wspólnoty” (s. 25). Jest to także bohater poddający się inicjacji w dorosłość, dojrzewający:

Podobnie jak w przypadku mitycznych bohaterów droga życiowa człowieka wiedzie ku rozpoznaniu własnego miejsca w świecie, sensu i porządku istnienia. Służą temu opowieści i rytuały, tradycyjne obrzędy i przedmioty przekazywane przez przodków. Bohater znajduje się w momencie szczególnym: przestaje być dzieckiem, ale nie jest jeszcze dorosłym. Powtarza uniwersalny los człowieka, musi opuścić idealny świat (synonim raju) nie tylko w sensie przestrzennym, lecz także pożegnać się z czasem dzieciństwa utożsamionego ze stanem bezgrzesznym. Dominantę stanowi zatem sytuacja graniczna, wyznacza ona obecność schematu inicjacyjnego (s. 24–25).

O pożegnaniu się z dzieciństwem i inicjacji w dorosłość pisze Joseph Campbell, dostrzegając doniosłość i dramatyczność tego zjawiska: „Wszystkie pierwotne rytuały inicjacyjne zakorzenione są w mitologii i wiążą się z zabiciem dziecięcego ja i powołaniem do istnienia człowieka dorosłego”¹⁹.

Inicjacja w dorosłość i nie tylko w dorosłość, bo dotyczy także rozwoju duchowego, wewnętrznego dojrzewania, wyobrażana jest – realistycznie i symbolicznie – poprzez podróż. Siwor do motywu podróży odwołuje się w swojej książce wielokrotnie, nawet w tytułach rozdziałów (na przykład *Podróż do źródeł sensu. Schemat inicjacyjny w twórczości Czesława Miłosza i jej interpretacjach*, s. 207), a wzmiankowane również często rytmy przejścia czyni tematem innego rozdziału (*Schemat rite de passage a literatura – rozważania o prozie polskiej lat dziewięćdziesiątych*, s. 224). To motyw *stricte* mityczny: „Jest pewien typ mitu, który można by nazwać pogonią za wizją, poszukiwaniem najwyższego dobra, jakiejś wizji, przybierającej taką samą formę w każdej mitologii”²⁰. Pojawia się też, zaledwie zasygnalizowana, biografia szamańska, obecna w rytach inicjacyjnych, zwłaszcza tam, gdzie mowa o podróży mentalnej, wtajemniczeniu (Siwor zwraca uwagę na motyw Tajemnicy w badanych tekstach), a także o relacji ze

¹⁹ J. Campbell, dz. cyt., s. 157.

²⁰ Tamże, s. 148.

zwierzętami czy o szaleństwie („Pomyleni byłiby pośrednikami między człowiekiem a transcendencją?” s. 165). W całości szamańską postacią jest bohaterka *Anny In w grobowcach świata* Tokarczuk, choć Siwor tak tego nie określa, lecz tylko sugeruje w swojej interpretacji. Za prototyp wędrowki *Anny In* do królestwa zmarłych, w którym panuje jej siostra Ereszkigal, można uznać lot szamański. To misja herosa kulturowego. Zejście bogini do świata zmarłych ma charakter rytu inicjacyjnego, świadczy o tym jego wielostopniowość – przechodzenie kolejno przez siedem bram, połączone z ogołoceniem: w każdej bramie *Inanna* musi zostawić jakąś część swego stroju i boskich atrybutów. Inicjacyjna śmierć stanowi najważniejsze, kulminacyjne doświadczenie szamańskiego transu. Jest też sięgnięciem po najwyższą mądrość, jakkolwiek *Wierciński* twierdzi, że: „Chociaż wędrowanie przez Świat Podziemny ma podstawowe znaczenie, ponieważ stanowi główną fazę inicjacji, to jednak najwyższą mądrość uzyskuje się w niebiosach”²¹. Tak właśnie dzieje się w przypadku *Anny In* – to w siedzibie „Ojców”, od *Enkiego-Księgowego* bogini dostaje prawa „me”, wykładnię wszelkiej wiedzy, prawa i moralności. „Me” to nagroda za pokonanie śmierci: „Więc można tam wejść i wyjść. (...) Udało ci się to, co niemożliwe”²². Ale ta inicjacyjna podróż nie jest do końca udana – bez pomocy z zewnątrz *Inanna* nie zdołałaby wrócić do świata żywych. O szamańskim charakterze tego doświadczenia świadczą także strój bohaterki, szamańska, „rogata” czapka, liczne amulety, tatuaż, czy też ozdoby zoomorficzne, tak zwane *dobronie*.

Nie zgadzam się z *Dorotą Siwor*, gdy pisze o nawiązaniach w treści tej powieści do osoby *Matki Boskiej*. Elementów maryjnych w kreacji *Anny In...* nie widzę, sama bohaterka raczej jest figurą *Chrystusa*: „Jeśli wyjdzie stamtąd żywa, bez względu na cenę, będzie to znaczyło, że wygrała, że złamała srogie prawo ojców. Poszła drogą ludzi, stała się jak oni, przetarła im drogę”²³. *Anna In*, spędzając trzy dni w państwie zmarłych, by potem *zmartwychwstać*, czyni to co *Chrystus*, powtarzając nie tylko „pójście drogą ludzi”, ale i teologię zstąpienia do *Otchłani*. Jako *heros kulturowy* otwiera przed ludzkością szansę na przezwycięzenie śmierci. Jako kobieta łamie monopol mężczyzn na dokonywanie *bohaterskich czynów*. W tej powieści nie mamy do czynienia z „niezamierzoną degradacją mitu” (s. 98), jak pisze *Siwor*, lecz z obrazoburczą polemiką z patriarchalnymi monoteizmami basenu *Morza Śródziemnego*: *judaizmem* i *chrześcijaństwem*. Ciekawe, że *Siwor* demonstrowe swój krytyczny stosunek do *prozy Tokarczuk* („Tyle że wybrany przez *pisarkę* sposób realizacji niweczy skutek ze względu na dosłowność przekazywanych treści, nachalność wręcz w sugerowaniu znaczeń”, s. 98), aczkolwiek w stosunku do innych autorów (a zajmuje się w swojej książce głównie *pisarzami mężczyznami*) nigdzie indziej nie pozwala sobie na ujawnienie osobistego stosunku do analizowanych dzieł.

²¹ A. *Wierciński*, dz. cyt., s. 143.

²² O. *Tokarczuk*, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006, s. 180–181.

²³ Tamże, s. 107.

Kolejny istotny problem, wymagający skupienia się na zamyśle analitycznym pracy Siwor, wiąże się z wielokrotnie przywoływanymi przez nią w książce *Tropy mitu i rytuału* terminami mityzacja i mitologizacja. Podaję za autorką (a ona za Tomaszem Mizerkiewiczem) raz jeszcze definicję mityzacji, która „polega na konstruowaniu świata przedstawionego utworu na podobieństwo opowieści sakralnej” (s. 147–148, przypis 15), a mitologizacja (za Rolandem Barthes'em) „oznacza opisanie rzeczywistości w sposób symboliczny, nadanie jej sensu pożądanego z punktu widzenia autora przekazu” (s. 148, przypis 15). Można przyjąć, że mityzacja to kreacja mitu w literaturze, świadoma czy też mimowolna – czy zatem nie jest zasadne przypuszczenie, że proces ten zachodzi niezależnie od intencji piszącego? Czy obecność mitu w strukturze głębokiej nie stanowi immanentnej cechy tekstu? I to każdego tekstu (jeśli tylko jest on odpowiednio duży, żeby dało się to pokazać), co byłoby zgodne z wykładnią Northropa Frye'a, który wszakże pisał o micie, że stanowi on kategorią przedliteracką, że jest wręcz matrycą dla literatury²⁴. Nie przypuszczam zatem, że obecność mitu w tekście zależy od historycznie uwarunkowanej mityzacyjnej strategii autorskiej, „która się zużywa”, „ma charakter cykliczny” czy podlega okresowej „niezamierzonej degradacji”. Innymi słowy: autor nie „mityzuje” tekstu. Tekst zawiera mit immanentnie, w swojej strukturze głębokiej, i jest to do pokazania w procesie dogłębnej analizy albo i nie jest, gdy tekst się takiej analizie poddaje z trudem lub w ogóle, na przykład wtedy, gdy mamy do czynienia z wyrwanym z kontekstu fragmentem.

Jeszcze inaczej wygląda kwestia mitologizacji, którą Maciej Czeremski definiuje jako:

proces czynienia czegoś mitem bądź proces nadawania czemuś cech mitu. (...) może oznaczać proces przekształcania czegoś w mit (...), mitologizacja może oznaczać [również – dop. B.T.] proces czynienia czegoś fragmentem mitu. (...) termin ten można stosować [także – dop. B.T.] do opisania procesu inkorporowania mitu w strukturę czegoś innego. W pierwszym przypadku chodzi zatem o transformację nie-mitu w mit. (...) W drugim przypadku chodzi o uczynienie nie-mitu elementem mitu. W trzecim przypadku odwrotnie, chodzi o wbudowanie mitu w to, co jest nie-mitem²⁵.

To właśnie mitologizacja jest tym terminem, który zakłada intencjonalność autora (i badacza) w posługiwaniu się mitem w tekście dzieła – „nadanie jej sensu pożądanego z punktu widzenia autora przekazu” – i z tym właśnie mamy przede wszystkim do czynienia w książce Siwor.

²⁴ Zob. N. Frye, *Archetypy literatury*, tłum. A. Bejska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976.

²⁵ M. Czeremski, *Problemy z mitologizacją kultury* [w:] *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, red. W. Charchalis, B. Trocha, Zielona Góra 2015, s. 22.

Bibliografia

- Burszta W., *Antropologia kultury*, Poznań 1998.
- Campbell J., *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2007.
- Czeremski M., *Problemy z mitologizacją kultury* [w:] *Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej*, red. W. Charchalis, B. Trocha, Zielona Góra 2015.
- Frye N., *Archetypy literatury*, tłum. A. Bejska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976.
- Frye N., *Mit, fikcja i przemieszczenie*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 2.
- Jung C.G., *Psychologia przeniesienia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2009.
- May R., *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, Poznań 1997.
- Miłosz C., *Sens* [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, z. 3.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz i in., Warszawa 1975.
- Siwor D., *Tropy mitu i rytuału. O polskiej prozie współczesnej – nie tylko najnowszej*, Kraków 2019.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Tokarczuk O., *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006.
- Tomalak B., *Śladami mitu*, Bielsko-Biała 2012.
- Tomicki R., *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004.
- Wołyńska J., *Fantastyka jako forma współczesnej mitologii* [w:] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002.
- Wyśłouch S., *Literatura i semiotyka*, Warszawa 2001.