

**UNIWERSALNE OPOZYCJE
I PUŁAPKI UNIWERSALNOŚCI**

WOJCIECH GUTOWSKI

Projekt przedstawiony w książce Lidii Wiśniewskiej* należy do rzadko dziś spotykanych całościowych ujęć wiedzy o kulturze. Autorka pragnie znaleźć kluczowy instrument (nadrzędną dziedzinę wiedzy, regułę organizującą, wzorzec itp.), który scala wielość (powiedzmy raczej: całość!) heterogenicznych tekstów, zjawisk, poglądów oraz pozwala przejść z poziomu opisu zjawisk cząstkowych (partykularnych) na najwyższe piętro refleksji metakulturowych. Powstaje pytanie, czy przyjęcie tak uniwersalistycznej perspektywy – na granicy nowoczesności – w nadziei na zbudowanie wiedzy totalnej jest uprawnione i możliwe, czy nie kusi uproszczeniami, czy nie grozi redukcją? Tego rodzaju pytania towarzyszą bezustannie podczas lektury omawianej książki.

W tym wypadku owym kluczem (dziedziną wiedzy najbardziej sprawną) rozpoznającym mechanizmy kultury mają być badania porównawcze. Nie jest to nowy pomysł. Mottem do omawianej książki mogłyby stać się słowa François Josta: „Komparatystyka jest powołana [...] do ponownego przeistoczenia *Diversitas* w *Universitas*”¹, zawarte w artykule o tytule wprawdzie skromniejszym niż „totalna” formuła Wiśniewskiej, ale bardziej adekwatnym do rzeczywistości: *Komparatystyka literacka jako filozofia literatury*². Jednak bydgoska badaczka, jakby na przekór tytułowi programowego artykułu R. Etiemble’a *Porównanie to jeszcze nie dowód*³, namiętnie oddaje się porównywaniu wszelkiego rodzaju tekstów kultury z przyjętą przez siebie matrycą.

Pierwsza część książki, w zamyśle autorki metodologiczna (*Mity i paradygmaty w sferze sakralnej i zdesakralizowanej*), mająca wskazać repertuar uniwersalnych reguł rządzących zjawiskami kultury, jest – w kontekście współczesnej wiedzy kulturoznawczej i antropologicznej – dość arbitralnym zestawem terminów i kategorii, których znaczenia i funkcje nie podlegają dla autorki żadnej dyskusji,

* Lidia Wiśniewska, *Między Bogiem a naturą. Komparatystyka jako filozofia kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2009, s. 431.

¹ F. Jost, *Komparatystyka literacka jako filozofia literatury*, przeł. R. Gręda [w zbiorze:] *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, pod red. H. Janaszek-Ivaničkovej, Warszawa 1997, s. 61.

² Niestety, nie wiemy jaki jest stosunek autorki omawianej książki do klasycznych propozycji Josta (zob. m.in. *Introduction to Comparative Literature*, 1974; *Essais de littérature comparée*, 1978).

³ R. Etiemble, *Porównanie to jeszcze nie dowód. Przedmiot, metody, programy*, przeł. W. Błońska, „Pamiętnik Literacki” LIX: 1969, z. 3–4.

nie są naznaczone polisemią i niedookreśleniem, funkcjonują w „mocnym” dyskursie niedialogowego wykładu. Za kategorie najważniejsze, słowa-klucze swej rozprawy Wiśniewska przyjmuje: kulturę, mit i paradygmat. Mimo że – zwłaszcza dwa pierwsze terminy – są intelektualnymi żetonami, które bez indywidualnej redefinicji mogą znaczyć wszystko, autorka nie dostrzega jakichkolwiek problemów z ich stosowaniem we współczesnej humanistyce. Zwłaszcza „kultura” jawi się tu jako termin samozrozumiały, a zarazem „bez granic”, obejmuje i „chaos”, i naturę (którą nazywa się tu „kontrkulturą” [sic! s. 12], zresztą nie wyprowadzając dalej z tego mianowania żadnych konsekwencji)⁴.

Autorka pomija wielogłosową dyskusję jaka toczy się wokół stosowalności np. terminu „mit” choćby w badaniach literackich⁵, a przede wszystkim nie odróżnia „mitu” w znaczeniu religioznawczym od „mitu” w perspektywie filozoficznej, która pozwala śledzić jego obecność w różnych pozareligijnych fenomenach rzeczywistości i sferach ludzkiej aktywności⁶. W książce Wiśniewskiej mit został przejęty z refleksji Mircei Eliadego chyba głównie dlatego, że ta genealogia pozwala autorce stworzyć dogodną opozycję binarną, łatwo, by nie rzec schematycznie, modelującą kulturę. Mianowicie autorka wyróżnia jako struktury meta-mityczne: mit archaiczny (wyróżniony czasem kolistym, „kołowością” [sic! s. 46 i n.], dynamiką, nieodróżnicowaną energetycznością) oraz mit nowoczesny (implikujący czas liniowy, statyczny, hierarchiczny porządek). Autorka traktuje depozyt Eliadego jako rezerwuar niekwestionowanej wiedzy naukowej, przyjmuje „fenomenologiczną opcję” lektury dzieła autora *Aspektów mitu*, a przecież nie sposób, zwłaszcza odwołując się do generalistów myśli Eliadego, nie dostrzec mitotwórczego charakteru tej refleksji (walor autentycznej sakralności przyznany jest przede wszystkim mitom archaicznym)⁷. Ale to „zapomnienie” jest, jak się wydaje, ce-

⁴ O „granicach” kultury zob. uwagi J. Lotmana i B. Uspieńskiego w artykule *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno [w zbiorze:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1975.

⁵ Zwraca uwagę pominięciu propozycji: H. Markiewiczza (*Literatura a mity* [w:] *Literatura i jego sąsiedztwo*, Warszawa 1989); E. Kuźmy (m.in. *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980; *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 4); M. Głowińskiego (*Mity przebrane*, Kraków 1994). Oczywiście dla autorki wyzwaniem (niepodjętym) są ujęcia traktujące mit jako generatora świata powieści XX wieku, zob. m.in. E. Mieleński, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981; J. I. White, *Mythology in Modern Novel. A Study of Prefigurative Techniques*, Princeton 1971.

⁶ „Nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem [...], lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do rzeczywistości zasadniczo niezdołnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia.” L. Kołowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994.

⁷ Zob. znamienne dla Eliadego charakterystykę chrześcijaństwa, religii uwikłanej w historię: „Chrześcijaństwo okazuje się bezsprzecznie religią „człowieka upadłego”, i to o tyle, o ile człowiek nowożytny jest nieodwracalnie włączony w historię i postęp, o ile zarówno historia, jak i postęp są upadkiem implikującym ostateczne porzucenie raju archetypów i powtarzania”. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 176. Na temat metafizycznych oraz ezote-

lowe, pozwala bowiem, operując opozycją wspomnianych meta-mitów, zbudować równie „uniwersalną”, co schematyczną – a przy tym swoiście zabezpieczoną przed falsyfikacją – wizję kultury.

Całą książkę, zarówno część metodologiczno-kulturoznawczą, jak i literaturoznawczą wypełniają serie omówień, streszczeń, analiz, rozważań, dywagacji, mające przekonać czytelnika o funkcjonalności zastosowania i mocy wyjaśniającej owych dwóch mitów. Zanim przejdę do omówienia efektów tych poczynąń jeszcze słów kilka o terminach wyjściowych.

Zdumienie budzi potraktowanie „paradygmatu” jako „zdesakralizowanego odpowiednika mitu” (s. 9). Trudno się zgodzić z podobną linią transformacji i światopoglądowym nacechowaniem neutralnego terminu. Jest oczywiste, że mity i paradygmaty odnoszą się do odmiennych stylów modelowania świata („mit” wiąże się z apriorycznym przywołaniem prawd *ab origine*, „paradygmat” wyróżnia specyfikę jednej lub wielu dziedzin wiedzy w określonej formacji historycznej), a zarazem mogą ujmować te same treści (np. religijne). Autorka zapomina, iż „paradygmat” pełni przecież ważną funkcję organizującą refleksję (czy trzeba to przypominać?) nie tylko w naukach ścisłych i w świeckiej humanistyce, ale również w teologii, w badaniu świadomości religijnej⁸. Oczywiście, gdy ułatwimy sobie – jak czyni autorka – refleksję, przyjmując, że „mityczność jest podstawowym sposobem przejawiania się religijności” (s. 34), wówczas znikają wszelkie dylematy doświadczenia religijnego, przeżyć mistycznych, napięcia między mocą wewnętrznego doznania a niemocą językowego wyrażenia, a więc problemy tych ambiwalentnych fenomenów sacrum, które (jakkolwiek mogą być nacechowane mitycznie) nie muszą odwoływać się do „tekstu mitu”, natomiast często są rozpoznawane jako składniki paradygmatów duchowości, religijności, wiary.

Autorka dostrzega wprawdzie rozmaite formy syntezy obu rodzajów mitów w konkretnych tekstach kultury, ale wyraźnie rozdziela perspektywę *sacrum* i perspektywę zdesakralizowaną. Jest to jednak niekonsekwentne, bo przecież w intencjach Wiśniewskiej – zgodnie z przesłaniem Eliadego – właśnie w perspektywie zdesakralizowanej „kompromituje się”, by tak rzec, mit nowoczesny, „liniowy”, logocentryczny, z dominantą postaci Boga, a reaktualizuje się mit archaiczny, „kołowy”, odwołujący się do religii Natury. Używając tego schematyzującego a zarazem dość pokrętnego języka, możemy powiedzieć, że paradygmat kolistości, wiecznego powrotu przemyca mit Natury na miejsce (destruowanego) mitu Boga.

Zdumiewa omnipotencja poznawcza autorki, która – niczym ów negatywny bohater jej narracji, Bóg z mitu nowoczesnego – z poczuciem „absolutnej świado-

rycznych i okultystycznych korzeni myśli Eliadego zob. m.in. prace: D. Dubuissona (*Mythologies de XX siècle*, Lille 1993; *L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1995, nr 106–107) i W. Stoczkowskiego (*Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu* [rozd. 11: *Nauki osobliwe*], Warszawa 2005).

⁸ Zob. I. Barbour, *Mity – Modele – Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, zwłaszcza rozdz. VI. *Paradygmaty w nauce*, VII. *Paradygmaty w religii*, VIII. *Paradygmat chrześcijański*.

mości” i niepodważalnych kompetencji swobodnie porusza się po dziejach matematyki, fizyki, biologii (mózgu), psychologii, filozofii kultury, antropologii, wśród reguł dyskursów naukowych i literackich. Oczywiście na blisko stu stronach (s. 68–165) nie sposób dokonać opisu uniwersum myśli w diachronicznym i synchronicznym przekroju. Otrzymujemy zwięźle ułożoną antologię głosów, które przyświadczają lejtmotywowi wywodów autorki. Zarysy wiedzy przedstawione w tej „antologii” kreślone są nader grubymi kreskami: w refleksji nad paradygmatami w fizyce „zderza się” Newtona i Kartezjusza z Ilyą Prigoginem i Fritjofem Caprą, argumentów na dwuaspektowe funkcjonowanie mózgu (zgodnie z binarną opozycją mitów) dostarczyć mają zreferowane książki Johna Z. Younga (zob. s. 86 i n.), dualistyczny obraz kultury potwierdza propedeutyka myśli Friedricha Nietzschego i Michaiła Bachtina (s. 101–127), na gruncie historii kultury Wiśniewska znajduje uzasadnienie swych tez w opozycji: matriarchat – patriarchat (referuje poglądy Jacoba J. Bachofena, zob. s. 129–136), a w historii sztuki jako egzemplifikację napięcia między „kołowością” a „linearnością” dostarcza przyjęta za Heinrichem Wölfflinem przemienność między prądami klasycznymi i romantycznymi (s. 139–150), w dyskursie naukowym ścierają się style „attycki” i „azjański” (wg poglądów Haydena White’a), a światy literackie wypełnia dualizm statycznej homofonii i dynamicznej polifonii (wg Bachtina). W ten sposób uzyskujemy „naduporządkowany” obraz kultury, w którym uwagę czytelnika ma przykuwać niepodważalna konstanta: współobecność (w formie antynomii, przenikania lub komplementarności) dwóch paradygmatów – linearnego i kołowego.

Podstawę wizji opartej na paradygmacie linearnym stanowi przekonanie, iż jednorazowo stworzony świat istnieje w zamkniętej formie, na wzór niezależnego Bytu, który go stwarza. W wizji opartej na paradygmacie kołowym tworzenie trwa, a postać świata ulega nieustannym metamorfozom konstytuującym bycie (s. 82).

Znamienne, że podobna charakterystyka obu modeli powraca wielokrotnie, jest nużącym lejtmotywem wywodów (m.in. s. 27, 94, 100, 101, 118, 121–122, 133, 164 itd., itp.), jakby ich celem było „wbijanie” do głowy czytelnika nadrzędnej prawdy o „dwoiparadygmatyczności człowieka” (s. 101).

Niekiedy Lidia Wiśniewska zdaje się być nieco zaniepokojona schematyzmem swego postępowania, groźbą szufladkowania konkretnych tekstów, dlatego kilkakrotnie podkreśla niemożność oddzielenia składników obu metamytów, a w zakończeniu rozdz. II.1 (*Łączność oraz rozdzielność mitów (i paradygmatów) w perspektywie sacrum*) wskazuje *expressis verbis*: „niemożliwe okazuje się absolutne wyeliminowanie przeciwnego mitu czy paradygmatu”, co każe mówić o „dwumitycznym i dwuparadygmatycznym wymiarze kultury” (s. 67)⁹. Wszakże dominujący w monografii „twardy” styl dyskursu programowo scjencyjnego, pozbawionego śladów *esprit*, wyraża tęsknotę za apodyktyczną jednoznacznością, której

⁹ Por. też: „Przywoływane paradygmaty stanowią wobec siebie nie tylko opozycję, ale i – w stosunku do wieloaspektowej rzeczywistości – spełniają swoją rolę dopiero we wzajemnej komplementarnej łączności, umożliwiając dzięki temu kompleksowość oglądu” (s. 83).

niekiedy nie sposób ukryć: „w *Odysei*, w sposób niezwykle wyrazisty zadekretowane zostaje przejście od linearności do kołowości” (s. 46, podkr. moje WG).

Tak skonstruowany dyskurs jest, powiedzmy wprost, dowodzeniem oczywistości, bo dualizm „statycznego” i „dynamicznego” należy do „najoczywistszych oczywistości”, wszakże otwiera szereg skomplikowanych problemów, tu zapoznanych. Przecież funkcja metaopisu kultury nie może ograniczać się do wyjawienia jako głębokiego, ukrytego sensu projektów kulturowych najbardziej ogólnego dualizmu mitów/paradygmatów¹⁰, raczej w konkretnych tekstach należy odczytywać niepowtarzalną dramaturgię konkretyzującą i reinterpreterującą owe archemity w różnorodnych kontekstach. Natomiast autorka łączy naiwny detektywizm, „odkrywanie” oczywistości z redukcjonizmem. Otrzymujemy w rezultacie dyptyk cech dystynktywnych, uniwersalny klucz, pozwalający łatwo oznakować wszelkie teksty kultury (oznakować, a nie zrozumieć, bowiem autorka daleka jest od postępowania hermeneutycznego, rozmaite dziedziny kultury są dla niej przede wszystkim materiałem testującym przyjęte założenia).

Według autorki paradygmat linearny (mit nowoczesny) – implikuje figurę statycznego Boga monoteizmu (nieruchomego poruszyciela), statyczny, hierarchiczny porządek, mechanistyczną wizję wszechświata (s. 74), wspomaganą racjonalizmem, wiedzą abstrakcyjną, akcentuje tożsamość osoby (*principium individuationis*), dominantę logosu, ruch ku górze (transcendencja), myślenie „dienne”, apollinijskość (s. 111), czas perspektywny, historyczny, kulturę oficjalną (logocentryczną), kulturę „monologu” (homofoniczną).

Paradygmat kołowy (mit archaiczny) natomiast kojarzy się z mitem Natury, Boginią-matką lub/i symboliką kobiecości, dynamiką, nieodróżnicowaną energetycznością, chaosem jako wyrazem kreatywności Natury (s. 78–79), implikuje nieodróżnicowanie bytów, łączenie wszystkiego z wszystkim (*coincidentia oppositorum*), dominantę uczucia, ruch w głębie (nieświadomość), myślenie „nocne”, dionizyjskość (s. 111), wieczny powrót, kulturę ludową (akcentującą znaczenie „dołu materialno-cieleśnego”), kulturę „dialogu” (polifoniczną).

Ta enumeracja cech i zjawisk, powracająca w różnych wariantach, w różnych sferach opisywanej rzeczywistości, wzmacnia piętno redukcjonizmu. Oczywiście im bardziej złożoną rzeczywistość usiłuje się zmieścić w prokrustowym łożu uniwersalnej opozycji, tym wyrazistsze są symplifikacje i rażące selekcje. Brak tu miejsca na szczegółową polemikę, należałoby napisać osobną książkę (zupełnie zresztą niepotrzebną, bo mowa tu ciągle o oczywistościach). Na pierwszy rzut oka anachroniczne okazuje się przeciwstawienie statycznego Boga energetycznej Naturze – dość wspomnieć o działaniowym obrazie Boga Alfreda N. Whiteheada, o romantycznej ewolucji przyrody i historii – również „historii świętej” (z nieodłączną „rewolucją z Ducha” J. Słowackiego), o chrystocentrycznej kosmologii i antropologii Pierre’a Teiharda de Chardin, o „ewolucji twórczej” Henri Bergsona,

¹⁰ Jest to obiekcja często wysuwana wobec badań mitograficznych oraz inspirowanych klasyczną psychoanalizą.

o współlistnieniu „kosmowitalności” i obiektywnej hierarchii wartości w myśli Maxa Schelera itp. Pominięto zupełnie niepasujący do super-opozycji mitów obszerny zespół idei manichejsko-gnostyckich, czy pochodny odeń, tak istotny dla świadomości nowożytnej (i fundamentalny dla wyobraźni nowoczesnej, vide: Czesław Miłosz), obraz Natury niszczącej, pożerającej (*naturae devorans*).

Niektóre poglądy traktowane są bezrefleksyjnie, stąd już blisko do piekła symplifikacji. Podam tylko dwa znamienne przykłady. Słowem-kluczem książki (występuje nagminnie, prawie na każdej stronie) jest zdecydowanie nadużywany termin *coincidentia oppositorum*, posiadający bogatą tradycję stosowania w filozofii, mistyce, literaturze. Otóż autorka używa go (jako wyróżnik paradygmatu „kołowego”) na oznaczenie współwystępowania wszelkich przeciwstawnych bytów, czy to w relacji antynomicznej, kolizyjnej, czy we wzajemnym przenikaniu się, czy w substancjalnym utożsamieniu, lub w anihilacji tożsamości przez powrót do Prajedni. Oczywiście termin ów ma tylko przejrzysty sens w odniesieniu do sytuacji i obrazów oksymoronicznych (np. „czarny płomień”), nie ma on zastosowania ani do opozycyjnych, biegunowych napięć (konfliktów, antynomii), ani do chaotycznego przemieszania bytów, do ontologicznego miszmaszu, ani do dynamicznych ontologii stawania się, które wymykają się kategoriom bytu i niebytu, istnienia i nieistnienia¹¹.

Niekiedy naiwność badaczki polega na bezkrytycznym akceptowaniu („cytowaniu”) prawd „zadekretowanych” w paradygmacie nowoczesnej humanistyki. Tak jest np. z Bachtinowską polifonią, która – np. w twórczości Dostojewskiego – jakkolwiek odkrywa zdynamizowany świat otwartego dialogu, nastawionego na cudze słowo, to przecież – czego się zwykle nie zauważa – nie może zatrzeć wyraźnej hierarchii aksjologicznej postaw bohaterów. Ten ostatni przykład wskazuje na supersymlifikację charakterystyczną dla omawianej książki. Otóż jest tak, że decyzją autorki każda kategoria czy zjawisko, nacechowane dynamiką lub statyką, „otwartością” lub „zamknięciem”, może być włączone do repertuaru cech paradygmatu linearnego bądź kołowego. Tym samym cechy te, wyselekcjonowane z odmiennych kontekstów, wydają się być ekwiwalentne, np. Natura automatycznie niejako „przekłada się” na dynamikę, dalej na nieświadomość, *coincidentiae oppositorum* itd. Skomplikowane związki między powyższymi – przywołanymi tu przykładowo – kategoriami, układające się w różnorodne wieloznaczne konfiguracje w konkretnych tekstach kultury zostają zunifikowane i spetryfikowane w modelowej charakterystyce mitu/paradygmatu.

Ta charakterystyka, z założenia redukcyjna, implikuje nadrzędną opozycję, ujawniającą najistotniejszy, antropologiczno-filozoficzny podtekst wywodów. Wprowadzona została dyskretnie, niemniej ona właśnie decyduje o relacjach między obu mitami oraz o ich nierównorzędnym znaczeniu. Mianowicie zróżnicowanie obu mitów/paradygmatów zostaje „tu powiązane bezpośrednio z płcią” (s. 93). Mężczyzna jest „wzorcowym antropologicznym wcieleniem paradygmatu

¹¹ Zob. A. Przybysławski, *Coincidentia oppositorum*, Gdańsk 2004, s. 56–59.

linearnego” (s. 90), natomiast znamienne dla kobiecej umysłowości „obrazy czasu i przestrzeni” łączą ją z „paradygmatem kołowym” (s. 91). Wszakże pozycja obu płci nie jest równorzędna, podobnie jak nierównorzędne są pozycje dwóch mitów:

Kobieca zdolność do integracji pozwala ustanawiać jedność sprzeczności [...] to łączy się jednocześnie z poznawaniem (opartym na emocjach i rozsądku) zdolnym do wiązania ze sobą różnorodność danych, co pozwala uzyskać pełny obraz rzeczywistości takiej, jaka ona jest, a nie – jaką należy (zgodnie z Boskimi uzurpacjami mężczyzny) ustanowić (s. 93) [podkr. moje WG].

Jak widać, dwuparadygmatyczna diagnoza kultury nosi stygmat feminizmu, demaskuje uroszczenia linearnego fallokracyzmu, ale, o dziwo, mimo wieloperspektywiczności (a więc i relatywności poznawczej) implikowanej przez paradygmat kołowy/mit Natury, tenże niespodziewanie prowadzi do odkrycia... obiektywnej Pełni Prawdy (autorka w tym skoku myślowym nie dostrzega sprzeczności!). Rozumowanie autorki rozwija się w ramach jakiejś para-hegloowskiej Super-Wielkiej Narracji, wedle której mit archaiczny wyparty przez mit nowoczesny powraca jako niezbywalna (i odrodzieńcza, bo przywracająca Pełnię w miejsce jednostronnego maskulinizmu) konstanta kultury – dzięki Eliademu w religioznawstwie, dzięki Wiśniewskiej, bardziej powszechnie, w myśli kulturoznawczej (zob. s. 372–373). Tak totalny maksymalizm ambicji naukowych można próbować realizować jedynie wówczas, gdy „zapominamy” o najbliższych kontekstach własnych „odkryć”. Wielki trud wydobywania konstant mito-paradygmatycznych okaże się syzyfowy, gdy uświadomimy sobie, że inni powiedzieli to precyzyjniej i w dyskursie bardziej komunikatywnym, otwartym właśnie, pozbawionym uciążliwych dygresji i monotonna myślowych „lejtmotywów”¹².

Ograniczone rozmiary recenzji nie pozwalają mi szczegółowo ustosunkować się do części literaturoznawczej książki (*Porównawcza metoda mityczno-paradygmatyczna wobec literatury*). Podejrzewam wszakże, że dokładna charakterystyka interpretacji Wiśniewskiej byłaby redundancją i mimowolnie wpadałaby w styl rozprawy, w której króluje „powtarzanie powtarzalnego”. Dobrane teksty oczywiście potwierdzają wyjściowe założenie, wedle którego postacie literackie odgrywają role wyznaczone przez mity/paradygmaty, tyle że w literaturze przednowoczesnej silniej bohaterzy identyfikują się z mitycznymi wzorami (don Juan Tirso de Moliny) lub traktują je jako wymienne maski (don Juan – Sganarel w wersji Moliere), zaś w nowoczesności – następuje tak ulubiona przez Wiśniewską unifikacja – postacie są jakby personifikacjami atrybutów wspomnianych mitów

¹² Literatura podejmująca dylematy „odkrywane” w książce Wiśniewskiej jest olbrzymia. Przywołam dwa przykłady szczególnie inspirujące: J. Prokopiuk, *Paradygmat wyobraźni*, „Literatura na Świecie” 1982, z. 3–4; C. Paglia, *Seksualne osoby. Sztuka i dekadencja od Nefertiti do Emily Dickinson*, przekł. M. Kuźniak, M. Zapędowska, Poznań 2006. Książka Paglii jest znakomitym przykładem wnikliwego rozpoznania form kultury Zachodu (ze szczególnym uwzględnieniem literatury) przy zastosowaniu opozycji binarnej, szczególnie bliskiej dwumitycznej koncepcji Wiśniewskiej: „dionizyjskie” – „apollinijskie”.

i „składają się” na Super-Postać, która jest zarazem Postacią Świata (S. Beckett, *Czekając na Godota*) lub miejscem nieustannej oscylacji, przemienności mitów/paradygmatów (W. Gombrowicz, *Pamiętnik z okresu dojrzewania*). W ogóle, w literaturze nowoczesnej, jak chce autorka, dominuje wszystko dopuszczająca płynność („rzeczywistość [...] jest „i tym, i tym” jednocześnie lub „ani tym, ani tym” wyłącznie”, s. 359), co zarazem jest złe (bo zaciera wyrazistość paradygmatów), ale i dobre (bo pozwala na ich syntezę, czyli wzmacnia Kobiecą Pełnię).

Dla zobrazowania „otwartej” (bez granic), unifikującej praktyki analitycznej autorki przywołajmy próbkę komparatystycznej interpretacji poematu B. Leśmiana (*Nieznana podróż Sindbada-Żeglarza*) i prozy poetyckiej Ch. Baudelaire’a (*Tyrs*):

Oba paradygmaty wiążą się u Leśmiana niemal tak ściśle jak elementy Baudelaire’owskiego tyrsu i zadekretowanie przewagi któregoś z nich byłoby trudne. Ten spłot statyki i dynamiki, jaki obrazuje u Baudelaire’a zetknięcie suchego, twardego kija, reprezentującego męskość oraz kobiecych, roślinnych pętl i spiral (przy czym nie jest oczywiste, czy te drugie składają hołd pierwszemu, czy pierwszy jest tylko dla tych drugich, bowiem nie można tyrsu „kroić i dzielić”) – u Leśmiana nie pociąga za sobą jednak po prostu rozdzielenia przeciwieństw pomiędzy kobietę a mężczyznę, co eliminuje z rozważań prostą antynomię (i dopełnianie się płci). Wręcz odwrotnie – kobiety reprezentują tu obie możliwości, tj. każdy z mitów i paradygmatów – stając się w gruncie rzeczy raczej reprezentacjami skomplikowania świata niż po prostu płciowości. Podobnie mężczyzna wydaje się raczej reprezentantem w ogóle człowieczeństwa zawieszzonego między Bogiem a Naturą niż – biologicznego przyporządkowania (s. 359).

W tym przydługim cytacie znakomicie uwidacznia się efekt metody stosowanej przez badaczkę: jeśli nie można zadekretować sytuacji literackiej jako ilustracji mitu/paradygmatu (redukcja), można tak wyinterpretować obecność swej matrycy w tekście literackim, by każdy mógł być kimkolwiek (unifikacja), mógł przyjąć „postawę jednocześnie kwestionowania i akceptowania każdego z paradygmatów” (s. 359).

W ten sposób komparatystyka Wiśniewskiej jest swoiście zabezpieczona przed falsyfikacją, ale zarazem przez homogenizującą „uniwersalność” stawia pod znakiem zapytania swą interpretacyjną użyteczność. Tym bardziej że autorka w całej pracy konsekwentnie stosuje unik, ucieka od współczesnych dylematów komparatystyki jako obecności literatury pośród tekstów kultury¹³. Woli pisać o biologii mózgu, aplikacjach liniowych i kołowych paradygmatów w poezji Leśmiana i Różewicza niż konfrontować własne projekty z aktualnymi problemami literaturoznawstwa w zakresie np. krytyki mitograficznej czy poetyki intertekstualnej¹⁴.

¹³ Na przykład brak odniesień do propozycji, wymagających reakcji literaturoznawców, zawartych w tomie *Badania porównawcze. Dyskusja o metodzie*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Izabelin 1998.

¹⁴ Ta ostatnia wydaje się mieć rzeczywiste kompetencje do integrującego ujęcia (bez redukcji i unifikacji) najróżnorodniejszych zjawisk kultury w odmiennych sytuacjach komunikacyjnych i historycznych formacjach: „Poetyka intertekstualna [...] tradycje ma filologiczno-literackie, perspektywy zaś przede wszystkim kulturowe oraz interdyscyplinarne. Są to perspektywy zaskakująco rozległe. A wynikają z faktu, że poetyka intertekstualna okazała się jedyną teorią zdolną do analitycznego

Jak niezamierzona autoironia brzmi konkluzja książki Lidii Wiśniewskiej, w której, nie bacząc na pominięcie najważniejszych propozycji kulturowej teorii literatury, autorka obwieszcza swą propozycję jako znaczące novum:

Jest to także komparatystyka, która [...] [umożliwia] przejście od tekstów literackich do tekstów kultury, w dużej mierze podlegających takiej samej prawidłowości „rewolucji”, czyli przechodzenia między paradygmatami (i mitami) (s. 403).

A może jest tak, że autorka, epatująca interdyscyplinarną erudycją, a zarazem przyjmująca postawę *splendid isolation* wobec współczesnej wiedzy teoretycznoliterackiej, nie zauważyła, iż jej monografia mimowolnie eksponuje trzy najważniejsze zagrożenia na jakie, zdaniem Ryszarda Nycza, wystawiony jest współczesny dyskurs literaturoznawczy:

Mit powszechnej dostępności wiedzy humanistycznej (i pokusy amatorszczyzny); iluzję esencjalizmu (i roszczenia do „metastatusu”); utopię interdyscyplinarności (i nadzieję osiągnięcia tą drogą zintegrowanej w pełni wiedzy ogólnej)¹⁵.

obsługiwania aż trzech światów ludzkiego działania: świata sztuki, świata ludzkiego doświadczenia i świata wirtualnej cyberprzestrzeni”. R. Nycz, *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, [w zbiorze:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M. P. Markowskiego i R. Nycza, Kraków 2002, s. 174.

¹⁵ R. Nycz, *Wprowadzenie. Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego* [w zbiorze:] *Kulturowa teoria literatury*, s. 33.