

Barbara Tomalak

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
btomalak@ath.bielsko.pl

Odśnianie mitu

[Anna Szóstak, *Odśniony mitu. Metafizyczne źródła myślenia mitycznego w wybranych projektach ideowych literatury polskiej XX i XXI wieku*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2018, ss. 258.]

Praca Anny Szóstak jest istotnym wkładem w dość powszechnie pojawiające się obecnie rozważania dotyczące mitu jako kategorii badawczej w literaturoznawstwie i ogólnie w kulturze. Wystarczy wymienić tylko kilka spośród wielu tytułów, aby potwierdzić zainteresowanie polskich badaczy problematyką mitu: *Mit jako kategoria metodologiczna* Józefa Niźnika („Kultura i Społeczeństwo”, 1978, nr 3); *Mit literacki. Od mitu rzeczywistości do zmiany substancji poetyckiej* Bożeny Tokarz (1983); *Kategoria mitu w badaniach literackich* Erazma Kuźmy („Pamiętnik Literacki”, 1986, z. 4); *Mit dzieciństwa w sztuce młodopolskiej* (Joanna Papuzińska red., 1992); *Mit – eros – sacrum. Sytuacje młodopolskie* Wojciecha Gutowskiego (1999); *Stylizacje mityczne w prozie polskiej po 1968 roku* Tomasza Mizerkiewicza (2001); *Logos i mythos w kulturze XX wieku* (S. Wyśłouch, B. Kaniewska, M. Brzóstowicz-Klajn red., 2003); *Literackie drogi wobec mitu* (Lidia Wiśniewska red., 2006); *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej* Łukasza Trzczińskiego (2006); *Śladami mitu* Barbary Tomalak (2012). Wymienieni autorzy oraz autorzy rozdziałów w pracach zbiorowych to przede wszystkim literaturoznawcy, umieszczający wszakże mit jako kategorię metodologiczną w kontekście szeroko rozumianej antropologii kultury, przy czym toczy się debata i polemika (gdyż zdania są

podzielone) nad zasadnością posługiwania się mitem jako instrumentem w warsztacie badawczym literaturoznawcy. Wyraźnie widoczne jest przewartościowanie – z upływem lat (i przyrostem prac antropologicznych, religijnych, filozoficznych i socjologicznych poświęconych mitowi) zaznacza się coraz dobitniej istotna rola mitu we współczesnych badaniach nad literaturą. Jest to zgodne z opinią Seweryny Wysłouch, która zauważyła, że instrumentarium poetyki opisowej wyczerpało swój potencjał badawczy i potrzebne są nowe kategorie analityczne, takie jak np. fantazmat i epifania (a więc równie dobrze może to być i mit), a także zwraca uwagę na istotne znaczenie symbolu jako intersemiotycznej, a więc najbardziej uniwersalnej kategorii badawczej¹. Mit, według religioznawcy Andrzeja Szyjewskiego, to nie tyle narracja, co „sposoby kojarzenia oparte na symbolach”². Według antropologa kultury Wojciecha Burszty „Symbol oddaje istotę funkcjonowania człowieka w kulturze”³. Pokrywa się to zresztą z definiowaniem mitu jako formy świadomości⁴, a przede wszystkim z koncepcją filozofa kultury Ernsta Cassirera, który mit definiował jako formę symboliczną – pierwszy poziom obiektywizacji, czyli procesualnego doświadczania obiektywnej rzeczywistości przez człowieka.

Zatem podjęcie próby udowodnienia, że mit powinien być narzędziem pracy dla literaturoznawcy, z istotnych powodów staje się dość oczywiste: jest to niezbędne w sytuacji odejścia od jednorodności metodologicznej w kierunku interdyscyplinarnej perspektywy badawczej, uwarunkowanej wielością podejść, w sytuacji zacierania się różnic między dyscyplinami i metodami badań. Z drugiej strony potrzebne jest nowe spojrzenie na literaturę, zgodne z duchem epoki, która przeobraża się w chwili obecnej niesłychanie szybko i musi to być spojrzenie komplementarne, uwzględniające zanegowanie w XX wieku, wieku wielkich totalitaryzmów i wielkich wojen, wartości wyznawanych przez cywilizację Zachodu, w tym nauki, techniki i religii. W tej sytuacji potrzebne jest redefiniowanie (po raz kolejny w dziejach) istoty człowieczeństwa i perspektyw jego rozwoju w przyszłości.

Na podstawie trochę już zapomnianej krytyki archetypowo-mitograficznej wyrasta ponownie zainteresowanie psychologią analityczną i teorią archetypów Carla Gustava Junga, spowodowane nowymi odkryciami w badaniach nad kwantowym wymiarem świadomości (neurofizjologia

¹ S. Wysłouch, *Literatura i semiotyka*, Warszawa 2001.

² A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 79.

³ W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 116.

⁴ Zob. Ryszard Tomicki, hasło „mit” [w:] *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.

współpracuje tutaj ze współczesną fizyką) – w szczególności chodzi tu o utożsamienie Jungowskich archetypów ze strukturami neurognostycznymi zlokalizowanymi w mózgu⁵. Na gruncie nowego paradygmatu poznawczego (Andrzej Wierciński nazywa go systemizmem, inni badacze – paradygmatem kulturowym), po wielu latach dominowania światopoglądu ukształtowanego w oparciu o paradygmat mechanistyczny, będący rezultatem zdominowania ludzkiego myślenia przez rozwój nauki i techniki, powracają, specyficznie ludzkie (według Wiercińskiego) potrzeby uogólnionego poznania świata oraz sensu jego istnienia oraz w ogóle sensu ludzkiego życia. Nauka na te pytania nie znajduje odpowiedzi, potrzebne jest zatem szukanie ich w szeroko rozumianej kulturze. W tej sytuacji słowa często cytowanego przez Annę Szóstak Leszka Kołakowskiego: „Mit bowiem – religijny lub filozoficzny – ma moc zniesienia obojętności świata [...] może tworzyć poczucie oswojenia bytu”⁶ wytyczając kierunek, w którym zdaje się podążać współczesna humanistyka. Tym bardziej, że kontynuatorzy koncepcji Junga, czyli przedstawiciele tak zwanej psychologii humanistycznej (a obok niej psychologii transpersonalnej S. Grofa i A. Masłowa) zweryfikowali tradycyjny sposób myślenia o istocie doświadczenia religijnego, wiążąc je ze stanami zmienionej świadomości – a zatem ze sferą archetypów, sytuowanych przez Junga w nieświadomości zbiorowej, a zatem z mitem, który jest narracyjnym rozwinięciem symbolu archetypowego (C. G. Jung, P. Ricoeur, L. Dupré). Narasta potrzeba doświadczenia religijnego, przeobrażającego jednostkę i dającego jej możliwość spojrzenia na rzeczywistość w nowy sposób. Stąd pojawiają się prace psychoanalityków, głoszące że: „Mity są narracyjnymi wzorami, nadającymi ludzkiej egzystencji znaczenie [...] potrzeba mitów lub błaganie o mity będą obecne wszędzie tam, gdzie istnieją osoby zwące siebie ludźmi”⁷. Podobne stanowisko zajmują religioznawcy: „Mity są kluczami do duchowych możliwości ludzkiego życia”⁸.

Praca Anny Szóstak w bardzo spójny sposób, mimo pewnej rozpiętości czasowej w powstawaniu kolejnych rozdziałów książki (od 2013 do 2016), wpisuje się w powyższe rozważania na temat mitu i zasadności zajmowania się nim w kontekście analiz literackich. Jest odpowiedzią na potrzebę znalezienia nowych metod pracy z tekstem, otwierających możliwości uzupełnienia innego podejścia do dzieła literackiego niż tradycyjna analiza i inter-

⁵Zob. np. A. Stevens, *Archetype. A natural history of the self*, London 1982; Ch. D. Laughlin, *Archetypes, neurognosis and the quantum sea*, „Journal of Scientific Exploration”, 10/1996.

⁶L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2009, s. 122.

⁷R. May, *Błaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1997, s. 13, 17.

⁸J. Campbell, *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2007, s. 22.

pretacja, w dodatku Autorka wykazuje dobre rozeznanie w filozofii religii i antropologii religii, co pozwala jej na wzbogacenie warsztatu badawczego o tak pożądaną interdyscyplinarność metodologiczną.

Tytuł recenzowanej pracy sugeruje, że myślenie mityczne oraz sam mit jako kategoria badawcza odniesione zostały do przedstawionej w „sposób symboliczny określonej części religijnego modelu świata” – jak definiuje mit Andrzej Wierciński⁹. W tym kontekście pojęcie metafizyki, rozumianej jako wymiar transcendentny – szeroko ujmowane *sacrum*, staje się w pracy bardzo istotne. Autorka przyjmuje tutaj ściśle naukową perspektywę (odwołuje się nawet do fizyki kwantowej), zasadniczo jednak definiując metafizykę jako dyscyplinę filozoficzną, niekoniecznie związaną ze światopoglądem religijnym i wiarą w antropomorfizowanego boga. Jednocześnie Autorka nie rezygnuje z czegoś, co jawi się jako ważne w rozumianej duchowo kulturze: z prób zgłębienia tego, co nazywa „tajemnicą istnienia” (pisaną często, dla podkreślenia doniosłości tego terminu, jako „Tajemnica”). Autorka, wskazując na transcendentny wymiar w przekraczaniu granic poznania, w dążeniu do określenia nadrzędnego sensu ludzkiej egzystencji, w zbliżaniu się do „tajemnicy”, zauważa oczywiście religijny aspekt opisywanych pojęć, ale zarazem rozumie je znacznie szerzej i definiuje poprzez funkcje, jakie pełnią: kreowanie wizji świata transgresyjnej, wykraczającej poza wszelkie ograniczenia *ratio*, kodyfikowanie sensów i wartości, scalanie bytu w wielkim *coniunctio oppositorum*, w odwiecznej tęsknocie za ładem i harmonią. Problem „tajemnicy” jest tu kluczowy, bowiem Autorka we wszystkich zawartych w pracy analizach metodą kolejnych przybliżeń usiłuje do niej dotrzeć, ale tego celu nie osiąga, unikając trywialnych (bo inne są niemożliwe) odpowiedzi, które unicestwiłyby „tajemnicę” jako egzystencjalną potrzebę ludzkiej duchowości. Warto w tym miejscu zacytować Carla Gustava Junga, który w swej ostatniej pracy pisze następująco o tajemnicy: „Jest rzeczą ważną, byśmy mieli jakąś tajemnicę i przeczucie czegoś niepoznawalnego. Nasze życie przeniknięte jest wtedy czymś ponadosobowym, numinotycznym. [...] Człowiek musi czuć, że żyje w świecie, który pod pewnym względem jest tajemniczy, że w świecie tym dzieją się – i mogą być doświadczane – rzeczy, które nie doczekają się wyjaśnienia [...] albowiem wtedy tylko życie jest pełne”¹⁰). Podobny jest sens wypowiedzi Barbary Skargi (patronującej, razem z Leszkiem Kołakowskim, teoretycznej, wstępnej części pracy), indagowanej przez dziennikarzy na okoliczność jej laickiego światopoglądu w odniesieniu do transcendencji:

⁹ A. Wierciński, *Magia i religia*, Kraków 2004, s. 111.

¹⁰ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 418.

„...a dlaczego transcendentja musi być związana z wiarą? Transcendentja to jest coś poza nami. Co to jest, tego ja nie wiem”¹¹.

Istotne dla Autorki jest powiązanie mitu z metafizyką i wskazanie, że metafizyka pełni w ludzkim doświadczaniu rzeczywistości – zmysłowym i pozazmysłowym – podobną rolę jak mit. „Mit ma bowiem metafizyczne źródła [...]” (książka, s. 10). Obnażając w swoich analizach metafizyczne korzenie literatury Autorka sięga do źródeł literatury w ogóle (Northrop Frye odwołuje się do mitu jako kategorii przedliterackiej). Uniwersalność takiego przekazu wydaje się oczywista. Innym kluczowym dla recenzowanej pracy pojęciem jest zestawienie *logos* – *mythos*. To także sytuuje pracę w obrębie paradygmatu kulturowego, uzasadniając sięganie po filozoficzne konteksty dla przedstawionych treści. Mimo obfitości prac poświęconych mitowi temat bynajmniej nie został wyczerpany. *Logos*, termin wprowadzony do filozofii przez Heraklita, tradycyjnie przeciwstawiany jest mitowi jako odnoszący się do rozumu, do – w uproszczeniu – myślenia logicznego, natomiast *mythos*, mit jest rozumiany jako nienaukowa (przednaukowa) forma postrzegania świata, kojarzona z myśleniem magicznym. W kulturze (od czasów Arystotelesa i Platona) i – ściślej – w literaturze przyjęło się uważać te dwie kategorie za opozycyjne, deprecjonując przy tym mit jako przekaz irracjonalny, a nawet fałszywy, „wyspany z palca”. Anna Szóstak w swojej pracy traktuje oba terminy komplementarnie, przywołując Jungowskie pojęcie *coniunctio oppositorum*. Jest to zatem w jej ujęciu dualizm w doświadczaniu rzeczywistości, dwa dopełniające się wzajemnie aspekty patrzenia na świat, synteza rozumu i człowieczeństwa, droga do prawdziwej mądrości („Logos prawdziwy”), do myślenia postformalnego, właściwego epoce przeżywającej kryzys związany z upadkiem paradygmatu mechanistycznego. Autorka dostrzega ten kryzys w analizowanych tekstach. I tak na przykład w drugiej części pracy, zatytułowanej *Wobec świata i historii: projekt aksjologiczny*, w rozdziale poświęconym trylogii Andrzeja Struga pisze o moralnym (podszytym metafizyką) charakterze ludzkiej cywilizacji, przeciwstawiając go technicznej zagładzie, krytykując prowadzący do chaosu, nie rozwiązujący problemów ludzkości postęp cywilizacyjny. Mamy tu ciekawy ogląd historii, „wpisanej w mechanistyczną wizję świata” (książka, s. 16) i potrzebę sformułowania, w obliczu wojny, kryzysu i chaosu, nowego, „humanistycznego” paradygmatu. Inne istotne spostrzeżenie, uczynione w tym rozdziale, to przeciwstawienie chaosu wojennego sztuce. Anna Szóstak poprzez analizę prozy Struga potwierdza opinię Campbella, że „jeżeli artyście udało się trafić na właściwy rytm, masz

¹¹ Fragment wywiadu rzeki *Innego końca świata nie będzie*, Kraków 2007.

odczucie promieniowania, zostajesz pochwycony przez estetyczne wzruszenie. To jest epifania¹². Temat wojny i rewolucji jako mechanizmów destrukcji, wyzwających chaos, a zarazem ich sakralizacja (przelanie krwi w celu odnowienia świata – syndrom ofiarnczy?), poszukiwanie mitu początku, odnowy po katastrofie unicestwiającej świat, próba sformułowania metafizycznej racji dla tego procesu są przedstawione w drugim rozdziale części pierwszej, poświęconym twórczości Aleksandra Wata. Jest tu również mowa o mitycznym (religijnym) charakterze ideologii politycznych i spojrzenie na historię zarazem z perspektywy jednostki, jak i uniwersalnych praw rządzących światem – formułowanie mitu założycielskiego na ruinach starego ładu. Do problemu myślenia o świecie w kategoriach mitu (mit jako „struktura świadomości”, mit jako „światopogląd”) Autorka powraca w rozdziałach poświęconych Skamandrytom i Julianowi Tuwimowi. Tu również pojawia się apokaliptyczna wizja dziejów, wiosna jako metafora odnowy po kryzysie wojny i rewolucji. Mitowi miasta, postępu, cywilizacji, przez Autorkę określanemu jako „zdegradowany mit”, przeciwstawiony zostaje ekstatyczny mit natury, mit arkadyjski, „niekończący się cykl egzystencji”. Społeczeństwo nie może funkcjonować bez metafizyki, bez więzi z *sacrum* i poeta zostaje przedstawiony jako pośrednik między ludźmi a transcendencją, jako szaman, czerpiący swą poezję z baśni, mitów i snów. Tak pojmowana poezja zawiera w sobie „ziarenko absolutu” i jest częścią mitu odnowy (jak mity roślinnej), współtworzącego świat po katastrofie wojny. Podobnie w rozdziale poświęconym poezji Wisławy Szymborskiej i Tadeusza Nowaka Autorka ujmuje doktryny polityczne jako mity zapowiadające narodziny nowego ładu, Złotej Ery – „idea staje się rodzajem religii”. Pojawia się obrazowanie kosmiczne: symbolika słońca i nieba, Ziemia – matka, czujący wszechświat, którego człowiek jest częścią. Z sakralizacją przestrzeni i czasu (unieważnienie linearności historii) mamy do czynienia w rozdziale dotyczącym twórczości Pawła Huelle, pojawiają się też symbole jaźni: tunel, stary szałas, podziemna rzeka. Z kolei w następnym rozdziale przedstawiona została kosmogonia Terry’ego Pratchetta. Symptomatyczny jest tu tytuł: *Porządek chaosu...* Miasto („współczesna metropolis”) bez końca odnawia się i odradza w kolejnych cyklach – to prawo metamorfozy, które rządzi mitem. Chaos jest tu istotą bytu, warunkuje zmianę i ruch, daje potencjalne możliwości rozwoju. Symbolem tej zmienności jest rzeka.

Podsumowując tę część pracy należy stwierdzić, że mimo takiej różnorodności przywołanych tekstów w rzeczywistości cały czas sytuujemy się

¹²J. Campbell, *Potęga mitu...*, s. 249.

w obrębie kosmogonii, która jest cyklem przeobrażeń, wiecznym powrotem zjawisk, ujmowanym – z racji doświadczenia pokoleniowego twórców żyjących w okresie wojen i rewolucji w XX wieku – jako czas przełomu, w którym jedna era się kończy i zaczyna nowa. Stąd potrzeba przewartościowań i wykreowania nowego człowieka w nowym paradygmacie kulturowym.

Druga część recenzowanej pracy, zatytułowana *Wobec siebie i natury: projekt ontologiczny*, w całości dotyczy współczesnej poezji polskiej: twórczości Czesława Miłosza, Wisławy Szymborskiej, Tadeusza Różewicza, Władysława Sebyły, Jerzego Lieberta, Jarosława Iwaszkiewicza. Ukazane są tutaj jednostkowe doświadczenia i obrachunki z rzeczywistością wymienionych poetów, którzy nie odwołują się już (lub robią to w niewielkim stopniu) do doświadczenia pokoleniowego, lecz próbują na własną rękę zgłębić tajemnicę istnienia, odnosząc się do ludzkiej potrzeby metafizyki (np. Miłosz, *Druga przestrzeń*) i mitu oraz do możliwości przekroczenia granic czasu i przestrzeni, wyjścia poza pułapkę materii w kierunku nieuwarunkowanego istnienia. Mamy tu jedność przeciwieństw, manicheizm (mit eschatologiczny: miejsce i istota zła w obrębie rzeczywistości) i panteizm w postrzeganiu Absolutu oraz metafizykę płci i kosmiczny wymiar Erosa w poezji Miłosza, tęsknotę za poczuciem jedności w otaczającym człowieka świecie, eksponowanie przemijalności i kruchości istnienia, mit wiecznego powrotu i życie, które jest wędrówką, uchylenie bezwyjątkowości fizycznych praw (niematerialny wymiar egzystencji) u Szymborskiej, fascynację przemijaniem i spojrzenie na byt z perspektywy naszej śmiertelności u Różewicza, panteizm postrzegany przez pryzmat wizji kosmicznego, oceanicznego bezmiaru, ewoluującą symbolikę wody („metafizyczna podszewka rzeczywistości”) – w tym dualizm tego archetypowego symbolu, wyrażającego zarówno zagładę, jak i odnowę oraz zanurzenie jako symbol powrotu do początków świata (w głąb jaźni?) u Sebyły, niezwykle ciekawą, niejednoznaczną identyfikację aksjologiczną Boga, opisanie wątpliwości związanych z transcendentną perspektywą istnienia, słowa-zaklęcia, magię, panteizm i animizm w koncepcji *mythos* oraz obrachunki z cierpieniem i śmiercią u Lieberta i na koniec wykraczającą poza światopogląd religijny duchowość, animizację i antropomorfizację świata przyrody, dostrzeżenie przez pryzmat mitu (w cyklach wegetacji roślinnej, w samoodnawianiu się życia) celowości i uporządkowania wszechświata, a w nim człowieka (czego świadomość pozwala przewyciężyć przemijanie i lęk w obliczu nadchodzącej śmierci) u Iwaszkiewicza. W omawianych wierszach wspólny mianownik stanowią niezgoda na upływ czasu i próba poszukiwania wy-

zwolnienia z ograniczeń fizyczności, głęboka potrzeba mitu, który pozwala wpisać ludzką egzystencję w porządek kosmiczny, tęsknota za sensem, ła-dem i Pełnią – połączeniem przeciwieństw *logos* i *mythos* w jakimś własnym wyobrażeniu transcendencji, zakorzenionej jednak w realnym świecie. Jest to zarazem wykraczanie poza tradycyjnie rozumianą religijność (wiera w Boga nie unicestwienia bólu przemijania) w kierunku będącego tajemnicą Absolutu, który wiąże się z panteizmem i paradygmatem animistycznym. U podstaw takich duchowych poszukiwań najczęściej tkwi prastary mit wegetacyjny, dopuszczający swoiście rozumianą nieśmiertelność, czyli cykliczne zanurzenie się w pierwotnym niezróżnicowaniu, ale jest też fascynacja życiem codziennym, szukanie w nim ziaren Absolutu, boskość „tu i teraz”. Ta poezja zawiera także filozoficzną refleksję nad światem, a w jej ramach potrzebę odrodzenia się metafizyki i świadomości mitycznej, dających możliwość zgłębienia tajemnicy bytu, czyli to, czego nie umożliwiała nam nauka i współczesny chaos światopoglądowy, będący rezultatem zagubienia się człowieka w obliczu triumfującego postępu technicznego. Anna Szóstak zwraca też uwagę na pojawiające się licznie w badanych wierszach, odsyłające do mitu symbole archetypowe, np. chmury i lustro u Szymborskiej, wodę u Sebyły, powietrze (także gołębia, łanię, koguta) u Lieberta, drzewo (Drzewo Kosmiczne) u Iwaszkiewicza. Ostatnia część pracy, *Wobec formy i języka: projekt epistemologiczny*, to tylko dwa rozdziały, poświęcone wierszom Krystyny Miłobędzkiej i prozie Magdaleny Tulli. Analiza eksponuje związek słowa z Tajemnicą, językowe epifanie i odkrywanie (zawłaszczanie?) świata poprzez nazywanie. Tu także mamy obcowanie z tajemnicą poprzez ponadzmysłowy sens słów i symbole, które otwierają się na wymiar transcendentny. Ale jest to obcowanie obciążone błędem, pożądanie całościowego sensu, który jedynie prześwituje poprzez materię, nie dając się uchwycić, bo słowa są ułomnym narzędziem poznania. W dodatku nazwy nie posiadające desygnatów w rzeczywistości kreują nowe byty, świat iluzji, labirynt, w którym błądzi człowiek, choć jednocześnie taka wyobrażona kreacja czyni go podobnym Bogu. W obu badanych tekstach pojawia się uniwersalna symbolika Drzewa Kosmicznego (u Tulli miasta są jabłkami na drzewie świata), brak osobowego Boga i zarazem próba ujawnienia metafizycznej głębi świata, tajemnica ponadludzkiego ładu i harmonii w kontekście jednostkowego przemijania i zarazem ciągłości istnienia.

Praca Anny Szóstak zasługuje na szczególne uznanie, gdyż antropologiczny wykład teorii mitu przekłada ona na obraz świata i człowieka w literaturze, niejako udowadniając w ten sposób możliwość praktycznego odniesienia teorii i zasadność jej obecności w ludzkim życiu. Całość od-

zwierciedla duchowy niepokój współczesnego człowieka i jego egzystencjalne poszukiwania wartości pozwalających nadać życiu sens – w obliczu kryzysu paradygmatu mechanistycznego, katastrof politycznych unicestwiających stary ład i wymuszających kreację nowego, i wreszcie wobec jednostkowej niemożności pogodzenia się z przemijaniem. To, że ten kryzys przybiera katastrofalne rozmiary, widać najlepiej w sytuacji powszechnego zwrotu (mówią o tym wszystkie analizowane, a tak różne teksty) ku mitowi. To zejście na niższy, bardziej archaiczny poziom percepcji (zstępowanie w głąb własnej jaźni) i dzieje się tak zazwyczaj w obliczu wielkiego, zbiorowego zagrożenia (C. G. Jung, E. Cassirer). Tak więc recenzowana praca mogłaby w pewnym sensie stać się podstawą diagnozy dla psychoanalityka, a nawet socjologa. Inną jej wartością jest przybliżenie problematyki mitu i metafizyki (liczne publikacje na ten temat nie wyczerpują jej) czytelnikowi, który ma tylko potoczne – a więc z gruntu mylne – wyobrażenie o znaczeniu tych pojęć. Tu atutem pracy jest piękny, a zarazem jasny i klarowny język, jakim została napisana i również jej przejrzysty podział na części. Należy jeszcze podkreślić wkład Autorki we wzbogacenie warsztatu metodologicznego literaturoznawcy o narzędzia badawcze niestosowane zazwyczaj w analizie i interpretacji. Przedstawione w pracy odczytania analizowanych tekstów są odkrywcze (mnie szczególnie podobał się rozdział poświęcony Liebertowi) i odbiegają od stereotypowego odbioru tych przecież wszechstronnie już opisanych dzieł. Ważne jest także i to, że Autorka, zachowując spójność prezentowanych analiz, jednocześnie uczyniła swoją pracę otwartą w tym sensie, że wszystkie jej części można by było dowolnie poszerzać o inne teksty. Jest to jednak zbyt duże, rozmiar pracy zupełnie wystarcza, aby analizy pozwoliły wykazać interesujące zbieżności, a dobrane przykłady dzieł wydają się być reprezentatywne dla literatury polskiej (wyjątkiem jest twórczość Pratchetta).

Jest jedno zastrzeżenie, jakie pragnę na koniec przedstawić. Brakuje mi dokładniejszej charakterystyki mitu i metafizyki we wstępnej części pracy. Autorka wprawdzie przybliżyła te pojęcia w toku kolejnych analiz, ale nie wprowadzony w problematykę odbiorca będzie miał z tym problem, szczególnie wobec powszechnego braku precyzji terminologicznej odnoszącej się do mitu i zbyt zazwyczaj szerokiego zakresu definiowania metafizyki.

Reasumując: praca Anny Szóstak jest dziełem bardzo wartościowym, potrzebnym literaturoznawcom, a także zwykłym czytelnikom, zainteresowanym kulturą w jej duchowym wymiarze.

Versions of Myth

The article is a review of the book *Versions of Myth. Metaphysical Sources of Mythical Thought in Selected Ideological Projects of Polish Literature in 20th and 21st century* (edited by A. Szóstak, Zielona Góra 2018).

Anna Szóstak's work deserves particular recognition, since she translates anthropological explanations of the theory of myth to the image of the world and the human being in literature, in a sense proving this way the possibility of applying theory in practice and justifying its presence in human life. The work as a whole reflects the spiritual unease of the contemporary humanity and our existential search for values allowing us to endow life with meaning – in the face of the crisis of the mechanistic paradigm, political catastrophes annihilating the old order and forcing the creation of a new one, and finally in the face of our individual inability to come to terms with transience. The fact that this crisis is taking on catastrophic proportion is testified by the common turn towards myth (all the texts analysed by the author – however different – confirm this constatation). This is a descent to a lower, more archaic level of perception (descending into one's own self) and this is what usually happens in the face of a great, collective threat (C. G. Jung, E. Cassirer). The reviewed work may thus in a sense become a basis for a diagnosis by a psychoanalyst or even a sociologist. Another of its merits is bringing the notions of myth and metaphysics closer to a reader whose idea of these is superficial, and therefore by definition erroneous (numerous publications do not exhaust the topics).

Keywords: myth, metaphysics, symbol, cosmogony, anthropology

Słowa kluczowe: mit, symbol metafizyczny, kosmogonia, antropologia