

Mirosław Gołuński

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
w Bydgoszczy

Dekonstrukcja mitu jako (ponowna) mitologizacja (Parnicki i Hegel)

I

Problem, który poruszam w niniejszym szkicu jest o wiele szerszy i poważniejszy niż można by sądzić. Wydaje się bowiem, że to jedna z tych kwestii, które znajdują się u podstaw ludzkiego poznania. I choć wiele wskazuje, że problem ten został już rozpoznany, spotyka się go na tyle często, że nie sposób przejść obok niego obojętnie. W nauce różnie jest nazywany. Najbliższym do opisanie tego zjawiska pojęciem byłaby „ślepa plamka”, odwołująca się do metafory z zakresu fizjologii postrzegania. Polega ona na tym, że badając jakikolwiek przedmiot z wybranej przez nas perspektywy, właśnie ta nam najbliższa staje się dla nas „przezroczysta”, a co za tym idzie nie uwzględniamy jej w toku pracy, przez co staje się ową ślepą plamką w polu naszego widzenia.

Dla prowadzonych tutaj rozważań interesujące są daleko idące konsekwencje tego zjawiska, dające zwłaszcza w naukach humanistycznych rezultaty czasami długo niedostrzegane zarówno przez jej autorów, jak i przez interpretatorów. To zresztą jeden z najpoważniejszych zarzutów, jakie naukom humanistycznym stawiają nauki ścisłe. Inna sprawa, czy te ostatnie są od tego aby na pewno wolne?

Wprowadzone przez mnie pojęcie mitu będę używał przede wszystkim w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, odwołuję się do podstawowego jego znaczenia, które Mircea Eliade ujmuje w lakonicznej definicji: „Mit przedstawia

świętą i *prawdziwą* historię (opowieść), a także stanowi przykładowy model dla wszystkich znaczących przejawów ludzkiej aktywności”¹. I te opowieści, znaczące również dla Lévi-Straussa², są tutaj najistotniejsze. Po drugie, są to dla mnie idee i sposoby myślenia, które wynikają z naszych przekonań i uroszczeń czy „prze(d)sądów”, jak to definiuje Hans-George Gadamer³. Przy tym interesuje mnie, w jaki sposób dokonywane są zabiegi dekonstruowania mitów pierwszego rodzaju w celu uczynienia z nich mitów drugiego rodzaju.

Dwa przywołane w tytule szkicu przykłady znacznie się między sobą różnią, choć zachodzi między nimi swoista paralela. Różnią się, ponieważ Parnicki jest pisarzem i analizowany przez mnie przykład pochodzi z jednej z jego powieści, Hegel zaś to filozof, a co za tym idzie, jego tekstom przyznajemy zupełnie inny status epistemologiczny. Różnią się również tym, że bohaterowie Parnickiego dokonują opisywanych tu zabiegów świadomie, Hegel zaś – jak sądzę – tego absolutnie nie zauważył (choćby dlatego, że ten autokrytyczny sposób myślenia był wówczas praktycznie nieobecny w refleksji filozoficznej)⁴. Jednocześnie obaj odwołują się do historii, Parnicki wszak to jeden z najwybitniejszych twórców powieści historycznej – i to nie tylko w Polsce, natomiast jednym z najważniejszych dzieł niemieckiego filozofa są *Wykłady z filozofii dziejów*. O związkach między tymi twórcami pisała w wysmienitym tekście Dorota Heck⁵. Niniejszy szkic jest jedynie skromną głosą do tego artykułu, poruszającą jednak zagadnienie, o którym D. Heck się nie wypowiada. Ośmielony tekstem badaczki, na nich dwóch skupię swoją uwagę⁶.

¹ „Myth represents a sacred and true story, and constitutes the exemplary model for all significant human activities”, zob. M. Eliade, *Foreword*, w: B. Feldman & R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology. 1680–1860*, Bloomington/London 1972, s. XV.

² C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 189.

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.

⁴ Jedynym filozofem, u którego ślady tego typu autokrytycznego myślenia rozpoznałem, jest Giambattista Vico (G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, b.m.w. 1966), ale znaczenie jego myśli w czasach i kręgach bliskich Heglowi było praktycznie nierozpoznane, choć, jak zauważa Isaah Berlin, nie był on obcy wczesnoromantycznej myśli niemieckiej. Por. I. Berlin, *Mag północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Mertai, Warszawa 2000.

⁵ D. Heck, *Czy Parnicki mógł inspirować się heglizmem? Wstępne rozpoznanie*, w: *Inspiracje Parnickiego. Materiały z konferencji historycznoliterackiej „Inspiracje Parnickiego”, Katowice 2–3 grudnia 1999*, Katowice 2000.

⁶ Mam oczywiście świadomość, że warto między te dwie postacie wprowadzić przedstawiciela nauk historycznych, gdyż moje refleksje są w pewnym sensie rozwinięciem modelu

II

W pierwszej części powieści *Nowa baśń* Teodor Parnicki w modelowy sposób ukazuje proces dekonstrukcji opowieści mitycznej, która w wypowiedziach bohaterów natychmiast staje się nowym mitem, mającym służyć ściśle prywatnym celom mitotwórców⁷. By opisać ten proces, należy przybliżyć nieco treść utworu.

Jednym z głównych wątków *Robotników wezwanych o jedenastej* jest próba odpowiedzi na pytanie o tożsamość ojca tego, który w przyszłości zostanie św. Stanisławem ze Szczepanowa. Podstawowa wersja głosi, że po zdobyciu Kijowa, księżniczkę Predslawę, matkę Stanisława, zgwałcił Bolesław Chrobry. Czy jednak to on jest ojcem przyszłego arcybiskupa krakowskiego? Własną wersję wydarzeń podaje Łukasz Żydzieta, wówczas czternastolatek, który przebywał w Kijowie. W czasie trwania akcji powieści pełni funkcję biskupa kijowskiego. Według niego pierwszym, który cielesnie zbliżył się do księżniczki, uprzedzając polskiego księcia, był biskup krakowski Aron. Hipoteza ta jest mało prawdopodobna, ponieważ Aron był mnichem i zasłynął z cnotliwego życia. Łukasz robi wiele, by swoją wersję uprawdopodobnić. Zasadniczym zabiegiem staje się próba podważenia tożsamości tego pochodzącego z Irlandii mnicha⁸.

Interesująca nas część powieści rozgrywa się w ostatnią noc życia Arona w roku 1059. Z toczonych przez niego i jego dwóch interlokutorów rozmów, a byli nimi wspomniani Stanisław ze Szczepanowa oraz Łukasz Żydzieta, wyłania się obraz życia umierającego hierarchy. Szczególnie sporne okazuje się kilka lat z jego życia, o których nic nie wiadomo. Aron zaginął. Wyłowiony po jakimś czasie z Kanału La Manche twierdził, że stracił pamięć. Te właśnie lata, mniej więcej między 1022, z którego pochodzi ostatnia informa-

zaproponowanego przez Haydna White'a w *Metahistory* (H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore and London 1973). Dlatego też niniejszy tekst jest jedynie częścią zaplanowanego eseju, w którego skład wejdą jeszcze części poświęcone Lelewelowi i Derridzie.

⁷ Analizowany tu fragment powieści Parnickiego był już przedmiotem mojego zainteresowania, ale w zupełnie innym kontekście, niezwiązanym z proponowaną tutaj problematyką. Por. M. Gołuński, *Wiecznie powracające słowo. Mit walijski w „Robotnikach wezwanych o jedenastej” Teodora Parnickiego*, w: *Mity słowa, mity ciała*, red. L. Wiśniewska i M. Gołuński przy współpracy A. Stempki, Bydgoszcz 2007.

⁸ Aron to postać historyczna, choć jego irlandzkie korzenie są tylko domniemane, na co zwraca uwagę Jerzy Strzelczyk: J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 421 i n. Galijskie pochodzenie Arona było oczywiste dla historyków XIX-wiecznych. Por. J. Lelewel, *Polska wieków średnich czyli Joachima Lelewela w dziejach narodowych polskich postrzeżenia*, t. 4, Poznań 1851, s. 405.

cja o Aronie opuszczającym Pireus [NB1, 78]⁹ a momentem wyłowienia go w roku 1028 [NB1, 176] są przedmiotem sporów i domysłów.

Podczas tej nocy, Łukasz, powołując się na baśń (bohaterowie Parnickiego bardzo rzadko używają słowa mit) irlandzką, choć również częściowo cymbryjską (czyli walijską) [NB1, 65], opowiada mityczną wersję historii Irlandii. Zgodnie z nią około roku 1016¹⁰ pojawia się w Irlandii uzurpator, który podaje się za syna króla Mareduda¹¹ i zgłasza pretensje do tronu. Ma on na imię „Pwyl, lubo powieści innych chcą utożsamiać samozwańca owego nie z Pwylem samym, co z Pwyła synem; miał zaś ten syn na imię coś jakby Prdr... Predr... Prydr... a może i Pryderi...” [NB1, 66]. W dalszym ciągu swej narracji Łukasz stwierdza, że samozwaniec po początkowych sukcesach musiał stanąć do walki z Wenedyczykami, czego jednak bardzo się obawiał i w związku z tym:

[...] królestwa pozaziemskiego władcę, zowiącego się Araun (co – mówią znawcy w Kambrii – odmianą jest tylko błędną imienia Aron), na pomoc sobie wezwał. Zamienili się osobowościami; istotnie stanął do boju przeciwko Wenedyczykom rzekomy już tylko Mareduda syn, lecz także i Pwyla, Pryderi czy Peredur (byliście łaskawi oświecić mnie) względnie sam Pwyl rzekomo, tak czy owak, naprawdę Aron. Nie oparł się przerażeniu przecież także i on; do bitwy stanąwszy, z pola bitwy uciekł haniebnie, powiadają. Znikli bez wieści, jakby się pod ziemię zapadli... [NB1, 67]

⁹ Dla uproszczenia lektury cytaty z powieści Parnickiego zaznaczam skrótem tytułu, numerami tomu i strony ze wskazanego tu wydania: T. Parnicki, *Nowa baśń*, t. 1, w: *Robotnicy wezwani o jedenastej...*, Warszawa 1972 (dalej: NB1).

¹⁰ Rok wystąpienia samozwańca ustaliłem na podstawie stwierdzenia Łukasza: „Król Brian nie żył wtedy od dwu co najmniej lat, poległ był w bitwie zwycięskiej, jaką stoczył z Duńczykami czy Norwegami nad Dublinem miastem panującymi naonczas” [NB1, 66]. W. Lipoński, *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 2001, s. 304 i n.; por. J. O’Beirne Ranelagh, *Historia Irlandii*, przeł. K. Baczyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2003, s. 40 i n. Historyczny król Brian Boru poległ w bitwie pod Clantarf w 1014 roku, w której zresztą zwyciężył, a zabili go wikingscy maruderzy. Bitwa ta miała duże znaczenie dla celtyckości Irlandii, gdyż powstrzymała na zawsze napór wikingów. Jednak po śmierci króla Briana i jego dwóch najstarszych synów zaczął się w Irlandii okres zawieruchy i choć można wskazać kolejnych władców, to jednak żaden nie sprawował faktycznej władzy nad krajem i zapewne możliwe były liczne wystąpienia różnego rodzaju uzurpatorów. Por. L. de Paor, *Wiek wojen z Wikingami (IX i X wiek)*, w: *Historia Irlandii*, red. T. W. Moody i F. X. Martin, przeł. M. Goraj-Bryll i E. Bryll, Poznań 1998, s. 103 i n.; tamże, B. Ó Cuív, *Irlandia w XI i XII wieku (około 1000–1169)*, s. 113 i n.; S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, Wrocław 1977, s. 81 i n.

¹¹ Trudno dociec, kim był przywołany przez Łukasza Żydziętę Maredud. Być może jest to zniekształcenie imienia króla Leinsteru, które brzmiało Máel Mórda. Władca ten w bitwie pod Clantarf stanął po stronie wikingów i prawdopodobnie poległ, podobnie jak król Brian. Por. L. de Paor, dz. cyt., s. 105 i n. oraz 417.

A zapadli się pod ziemię, ponieważ królestwo Arona było „poza ziemią, czyli poza ziemią powierzchnią. Że zaś nic nie wiadomo tym, by latać był władny, nie mogło to być królestwo w niebie, a jeśli nie będąc w niebie i na ziemi także nie było, oczywiście: – pod ziemią znajdowało się” [NB1, 67]. Powstaje pytanie, kto rządzi w podziemiu, skoro – jak mimochodem zauważa Łukasz – zamienili się rolami tylko na rok. Według ludu są dwie możliwości, albo jeden drugiego zamordował, albo – ponieważ obaj byli tchórzami – podzielili się nim [zob. NB1, 68].

Dotąd Chazar relacjonował opowieści zasłyszane. W dalszym ciągu swojego wywodu podejmuje interpretację zasłyszanej historii:

Czy nie mniemacie, iż raczej jednak królestwo pozaziemskie Arona z baśni owej jest to niebo, ale nie podziemie, w tym mianowicie sensie, że poprzez przeistoczenie powrotne mowy wyobraźni w prawdy mowę, czy mowy niedorzecznej w rozsądną, objawiłby się Aron ten nam w majestacie, owszem, władcy, więc pomazańca, ale władcy niebios, w sensie włodarza świętych darów, więc nieba – czyli – szczęśliwości pośmiertnej, jakiej siedzibą niebo jest – dawcy; innymi słowy: byłby to kapłan wysokiego stopnia; powiedzielibyśmy biskup; przecież biorąc pod rozwagę osobliwości szczególne staroceltyckiego obyczaju kościelnego [...] bliższy prawdy byłby domysł, że nie biskup, tylko opat klasztorny raczej. [NB1, 68]

Przeprowadziwszy wywód utożsamiający Arauna z chrześcijańskim biskupem, w analogiczny sposób Łukasz udowadnia, że Aron i Pwyl byli braćmi, i to bliźniakami, bo inaczej nie byłaby możliwa tak dokładna zamiana osobowości [zob. NB1, 69].

Wreszcie, co było celem całej rozprawy, Chazar stara się udowodnić, że umierający biskup tak naprawdę nie jest tym, za kogo się podaje, ale Pwy-lem, samozwańczym królem irlandzkim. Istotna okaże się również uwaga, że celtyccy hierarchowie kościelni mogli w tamtych czasach się żenić [NB1, 69], ponieważ mężczyźni zamienili się nie tylko władzą i bogactwem, ale również rodzinami, o czym w wypowiedzi Łukasz nie wspomina, ale jest to istotny element mitycznej opowieści, na której się opiera.

W swej relacji Chazar połączył co najmniej dwie opowieści z Mabi-gnion. Mit o Pwyłu i Arawnie¹² przedstawia się następująco: Pwyl – pan Dyfned – w czasie polowania oddalił się od swoich ludzi i upolował jelenia

¹² Arawn – to ortograficzny zapis tego imienia, choć wokalizacja – zgodnie z moimi ustaleniami – jest zbliżona do zapisu Parnickiego: [araun]. Por. S. Czarnowski, *Literatury celtyckie*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*, Warszawa 1956, s. 66.

o czerwonych uszach, na którego mógł polować tylko król lub bóg; przywłaszczył sobie łup innego myśliwego, którego sforę tworzyły dziwne stworzenia o śnieżnobiałej sierści i czerwonych uszach, co zdradza ich pochodzenie z innego świata. Tym oszukanym myśliwym był Arawn, władca Annwn (w jednym źródle, zapewne przez omyłkę, pada stwierdzenie, że Pwyl był panem Arawn¹³). Jako zadośćuczynienie Pwyl musiał (w innej wersji proponował) na rok (lub rok i jeden dzień) przyjąć postać (dokonać metamorfozy – to motyw rozpowszechniony w mitologii celtyckiej) władcy królestwa z tamtego świata, a następnie zabić w bitwie wroga Arawna, Hafgana. Warunkiem dodatkowym było to, że nie wolno mu było obcować z żoną władcy krainy umarłych – ten motyw nie pojawia się w opowiadaniu Łukasza, ale ze względu na motywację, którymi kieruje się bohater, jest bardzo ważny. Pwyll wywiązuje się z umowy i po roku bohaterowie wracają na swoje miejsca. Od tego czasu żyją w wielkiej przyjaźni, którą po śmierci Pwylla kontynuuje jego syn Pryderi. Pwyll otrzymał nawet przydomek „Pana Tamtego Świata”, co wskazuje na jego ubóstwienie¹⁴.

Warto porównać dwie przedstawione powyżej narracje. Choć sam mit o Pwyllu nie wszystko tłumaczy, to jednak podstawowe wydarzenia stają się czytelne. Oczywiście jest i – jak już odnotowałem – sam Łukasz tego nie ukrywa, że wersja Chazara jest przetworzeniem opowieści mitycznej w poszukiwaniu jej historycznego, a w tym przypadku wręcz jednostkowego sensu.

Już w starożytności uważano za Euhemerem, że opowieści o herosach i bogach to uwznioślone historie życia realnych władców o wcale nie boskim pochodzeniu, ale w opowieściach tych nie doszukiwano się aż tak głębokich przekształceń, jak można to zobaczyć choćby na przykładach odnotowanych przez Pauzanasza, który na pewno do tego nurtu się zaliczał¹⁵.

Historycznie rzecz ujmując, *Mabinogi* powstały w X wieku, a ich pisana wersja dopiero pod koniec XII, a nawet w XIII stuleciu¹⁶. To ważna informacja, ponieważ oznacza, że uhistorycznianie dokonywane konsekwentnie przez

¹³ Tamże, s. 66.

¹⁴ Rekonstrukcja na podstawie: M. J. Green, *Mity celtyckie*, przeł. J. Kolczyńska, Warszawa 2001, s. 34 i n.; J. i C. Matthews, *Mitologia Wysp Brytyjskich*, przeł. Z. Ziółkowska, Poznań 1997, s. 173; hasła: Metamorfoza i Pwyll, w: S. i P. F. Botheroyd, *Słownik mitologii celtyckiej*, przeł. P. Latko, Katowice 1998, s. 262 i n. oraz 325 i n.; W. P. Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, przeł. T. Rybowski, Wrocław 1977, s. 257 i n.

¹⁵ Pauzanasz, *Wędrowki po Helladzie*. Ks. VIII, w: *U stóp boga Apollona z Pauzanasza Wędrowki po Helladzie. Księgi VIII, IX i X*, przeł. J. Niemiejska-Pliszczyńska, Wrocław 2005, s. 30, 38 i n.

¹⁶ M. J. Green, dz. cyt., s. 14; T. M. Lebiecki, *Od graala do Świętego Graala. Reinterpretacja procesu chrystianizacji legendy*, Opole 2006, s. 24.

Łukasza można uzasadnić czasową korelacją między przywoływanymi przez niego wydarzeniami a walijską opowieścią.

Zestawmy teraz wydarzenia. Pojawia się dwóch bohaterów, Pwyll (lub jego syn Pryderi) oraz Arawn-Aron. Pierwszą niezgodność Łukasz uznał za pozorną, wskazując na drobne zmiany fonetyczne. Współcześnie takie gry językowe są szeroko stosowane przy rekonstrukcjach opartych na źródłach pisanych, w których przejęzyczenia były na porządku dziennym. Tyle że w tej nowoczesności jest swoista archaiczność, ponieważ zostają utożsamione imiona wywodzące się nie tylko z różnych kulturowych, ale również różnych rodzin językowych. Możemy założyć, że to właśnie Łukasz „chciał” tej zgodności, co było tym łatwiejsze, że już w starożytności dochodziło do takich kontaminacji. Wszak Aron jest imieniem biblijnym, Arawn zaś należy do tradycji celtyckiej i nawet powszechne w średniowieczu przekonanie o zamiłowaniu Celtów do imion biblijnych¹⁷ nie może tego do końca tłumaczyć. Skoro już to podstawowe założenie wzbudza wątpliwości i sugeruje jakąś świadomą strategię narracyjną, kolejnym punktem należy przyjrzyć się bardzo uważnie.

Kto, gdzie i dlaczego walczy? Mamy tu do czynienia z całkowicie odwrotnym przedstawieniem mitu. W wersji biskupa kijowskiego to nie Pwyll(l) zabija wroga Arawna na tamtym świecie, ale Arawn staje do walki na ziemi w zastępstwie ziemianina. Miranda Green uważa, że oryginalny mit wprowadza wśród innych stałych elementów i ten, że występuje w nim „konieczność zatrudniania śmiertelników przez istoty z tamtego świata do wypełniania w ich imieniu pewnych zadań”¹⁸. Jego interpretacja nie jest więc zupełnie nieuprawniona, ale posługując się nową opowieścią, Łukasz zmienia korpus mitu, tworząc w ten sposób nową opowieść, choć zastrzega się, że dokonuje zabiegu odwrotnego, czyli demitologizacji („przeistoczenie powrotne mowy wyobraźni w prawdy mowę” – *NB1*, 68).

Najważniejsze jednak pytanie wynikające z pierwszej części opowieści Łukasza brzmi: dlaczego do takiej zamiany w ogóle doszło, a przede wszystkim, jak było możliwe, że nikt się w niej nie zorientował, skoro racjonalistyczny i chrześcijański umysł Chazara odrzucił możliwość metamorfozy? Odpowiedź, którą daje Łukasz jest jasna: bo byli braćmi bliźniakami. I po raz kolejny, jeżeli spojrzeć na tę kwestię z perspektywy mitycznej, nie ma w tym nic dziwnego. Bliźniaki mające różne – ludzkie i boskie – pochodzenie, są w mitologiach różnych części świata bardzo rozpowszechnione,

¹⁷ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 421 i n.

¹⁸ M. J. Green, dz. cyt., s. 35.

by wspomnieć tylko Kastora i Polluksa czy Heraklesa i jego brata narodzonych z Alkmeny.

Łukasz po raz kolejny nie poprzestaje jednak na mitycznych rozwiązaniach, ale dokonuje ich demitologizacji. Zaczyna od kolejnego odwrócenia. Wychodząc od „jakby zapadnięcia pod ziemię” [NB1, 67], które notabene ujmując w formie potocznego wyrażania i przez składniową strukturę „jakby...” podważa jej wiarygodność, sugerując metaforyczną wymowę tego zwrotu, kilkoma prostymi zabiegami retorycznymi przesuwając „tamten świat” z podziemi poza ziemię, a w konsekwencji – do nieba. Araun czy – jak chce Chazar – Aron wznosi się na osi wertykalnej, zmieniając miejsce swojego funkcjonowania, przechodząc ze sfery ziemskiej chtonicznej do solarnej, czyli niebiańskiej. Interesujące, że po raz kolejny bohater mieści się w rzeczywistości wyznaczanej przez przedchrześcijańskie mitologie. Dobrym przykładem może być tutaj choćby Apollo, z natury bóg solarny, który jednak niemal znalazł się w Tartarze, a więc miejscu od słońca najodleglejszym, wreszcie przez jakiś czas był opiekunem owiec u człowieka, zabił węża, za którego pośrednictwem kapłanki w Delfach mogły później wieszczyć. Wąż zaś ściśle wiąże się z ziemią, bóstwami chtonicznymi i wegetatywnymi, zwłaszcza żeńskimi¹⁹. Ta część wywodu Łukasza jest etapem dokonującego się w duchu jak najbardziej chrześcijańskim ostatecznego obalenia mitu. Otóż stwierdza on, że musi chodzić o wysokiego rangą kapłana, ponieważ oni są ziemskimi włodarzami „królestwa nie z tego świata” [NB1, 68], co jest aluzją do *Ewangelii wg św. Jana* [J, 18, 36]. Dalej powołuje się na historyczną niezwykłość Irlandii, w której na skutek specyficznego układu urbanistycznego i politycznego, a dokładniej braku dużych aglomeracji miejskich i pokrywaniu się biskupstw z terytoriami klanowymi, często biskupami zostawali opaci najsilniejszych na danym obszarze klasztorów²⁰.

Z odrębności kościoła iryjskiego również wyciąga wniosek na temat zamiany rodzin, jaka miałyby nastąpić między braćmi, ponieważ w kościele tym o wiele później niż w innych częściach Europy przyjęto zasadę bezżenności księży. W tej drobnej z pozoru wzmiance można jednak dostrzec jedną z podstawowych cech strategii stosowanej przez Łukasza. Celem całej opowieści było – jak już wspomniałem – podważenie tożsamości biskupa Arona, ale wkomponowano je w osiągnięcie czegoś jeszcze istotniejszego dla intrygi snutej w ostatnią noc życia biskupa krakowskiego, a mianowicie przekonanie trzeciego uczestnika dyskusji, Stanisława, że jest on dzieckiem Predsławy,

¹⁹ R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1974, s. 80 i n.

²⁰ J. Strzelczyk, dz. cyt., s. 141.

kijowskiej księżniczki i właśnie Arona, a nie – jak sam podejrzewał – Bolesława Chrobrego, który zgwałcił Rusinkę po zdobyciu Kijowa. Dlatego też Łukasz, przywołując mit o Pwyllu, pomija bardzo ważny dla kultury celtyckiej, jak i tego mitu element umowy między bohaterami, w myśl której żaden z nich nie może obcować z żoną drugiego. To przemilczenie wydaje się bardzo znaczące, ponieważ gdyby biskup kijowski ten aspekt wprowadził, cała jego konstrukcja myślowa straciłaby sens.

Łukasz w przytoczonych fragmentach kreuje na nowo fragment irlandzkiej *Mabinogion* zgodnie ze swoimi potrzebami. Można by powiedzieć, że niczym grecki tragik tworzy kolejną oboczną wersję mitu. Jego zadaniem jest obalenie tego mitu poprzez euhemeryzację, ponieważ zakłada, że będzie to najprostsza droga do wytkniętego przez siebie celu. Czyli we własnym mniemaniu, a przede wszystkim próbując do tego przekonać interlokutorów, nie tylko nie tworzy kolejnej opowieści, ale daje jedyną prawdziwą wykładnię zasłyszanego mitu. Proces ten jednak na tym się nie kończy.

Jak już wspomniałem, Łukasz dokonuje kontaminacji dwóch walijskich opowieści, które wiąże postać syna Pwylla, Pryderiego. W swoim opowiadaniu kilkakrotnie Chazar podkreśla, że nie jest pewny, kto tak naprawdę zamienił się osobowością z Aronem, a jednocześnie stwierdza, że uważa się on za syna Mareduda [NB1, 65]. W historii Irlandii pojawia się postać zwana Máel Mórda, brzmieniem zbliżona do powieściowego Mareduda²¹. Z kolei w micie pojawia się niezwykła postać Manawydana ap Llera, który został ojczymem Pryderiego, ponieważ po wspólnej wyprawie wojennej ten drugi namówił go do ślubu ze swoją matką, Riannon, wtedy już wdową po Pwyllu. Co dla prowadzonych tu analiz interesujące, rycerze zaprzyjaźnili się, biorąc udział w wielkiej bitwie, w której poległ jeden z kultowych bohaterów, Brân²², imię fonetycznie bardzo zbliżone do imienia króla Briana, od którego zaczęła się opowieść Łukasza. A w *Mabinogionie* tak Pryderi zwraca się do swego przyszłego ojczyma: „Wszak kuzyn, monarcha, Wyspą Mocy włada i chociaż ukrzywdził cię nynie, mimo iżżeś dziedzictwa jego nie pożądał, to i tak jesteś przecie jednym z Trzech wodzów na Dobra nie Łasych”²³. Zbieżność między narracją biskupa kijowskiego a przywoływanymi tu elementami opowieści walijskich jest tak sugestywna, że można postawić tezę, iż pozostają one ze sobą w ścisłym związku.

²¹ Por. przypis 11.

²² M. J. Green, dz. cyt., s. 37 i n.; hasło: Pryderi, w: S. i P. F. Botheroyd, *Słownik mitologii celtyckiej*, s. 316 i n.; *Mabinogion. Pani na źródłach jako też inne historie z pradawnej Walii rodem*, przeł. E. Nogiej i A. Nowak, Kraków 1997, s. 3 i n.

²³ *Mabinogion...*, s. 3.

Pryderi nie występuje w walijskich mitach jako zamieniający się rolami z Arawnem, ale gra samodzielną rolę heroicznego przodka. Poza tym – co ma związek z prowadzoną tu interpretacją – zostaje porwany (znika) w trzecim dniu życia i odnajduje się dopiero po czterech latach, gdyż ludzie, którym go podrzucono, zauważają jego podobieństwo do ojca²⁴. Ta część jego losów przypomina zniknięcie Arona i choć nie można tu wykazać bezpośrednich związków, to pojawia się kolejna poszlaka wzmacniająca powiązania między walijskimi mitami a istotnym znaczeniem, które zawiera w swej opowieści Chazar.

Trzecia gałąź Mabinogionu przynosi również inny element świadczący o tym, że Łukaszowi nie jest ona obca i dość swobodnie wkomponowuje ją do swojej opowieści. Nigdzie w opowieści o Pwylu i Arawnie nie pojawia się motyw znikania, którego wykorzystanie analizowałem wcześniej. Za to jest on jednym z ważnych ogniw opowieści o Pryderim i Manawydanie. Oto wkrótce po ślubie z Riannon, wszyscy udali się do dziedzicznych ziem Pryderiego, w Dyfed. Towarzyszy im również małżonka młodego rycerza, Cigfy. Tam są świadkami zniknięcia mieszkańców całej krainy²⁵. Odnalezienie zaginionych i przywrócenie ich światu to główny *quest* tej opowieści. Jak widać, zniknięcie to ma strukturalny – choć zapewne przypadkowy – związek z losami Arona.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że Łukasz Żydzieta dokonuje bardzo skomplikowanych zabiegów, by przekonać rozmówców do swoich koncepcji. Jego działanie jest kilkupoziomowe i dobrze, by nie rzec aż za dobrze zakorzenione w tradycyjnych narracjach. A przecież służy przekonaniu Stanisława, że nie jest tym, za kogo sam siebie uważa, a więc próbuje wpoić mu kolejny mit na temat własnego pochodzenia. I właśnie ten proces jest tutaj dla mnie najbardziej interesujący, ponieważ pisarz umożliwił nam przyjrzenie się temu procesowi niejako *in statu nascendi*, o ile oczywiście wykonało się pracę dodatkową w postaci pozapowieściowego sprawdzenia informacji i opowieści, którymi posługuje się bohater. Parnicki umieścił akcję swojej powieści w wieku XI, a więc epoce, w której w ogóle nie zastanawiano się nad problemami, które obnaża. Pokazuje jednak znaczący proces interpretowania historii, który tak naprawdę zachodził w dziejach ludzkości od zawsze. Samoświadomość bohatera jest w tym wypadku anachronizmem, ponieważ człowiek naszego kręgu kulturowego zdobył ją dopiero w minionym stuleciu, a i tak często ulega iluzjom własnych narracji przekonany o ich prawdziwości. Takim właśnie złudzeniom zdaje się ulegać Hegel.

²⁴ M. J. Green, dz. cyt., s. 36.

²⁵ *Mabinogion...*, s. 6; M. J. Green, dz. cyt., s. 38.

III

O ile Parnicki (a zapewne i jego bohaterowie) jest świadom opisanego powyżej procesu, sprawa z Heglem jest o wiele bardziej złożona. Jako materiał badawczy wybrałem bardzo charakterystyczny dla myśli autora *Fenomenologii ducha* rozdział z jego *Wykładów z filozofii dziejów*, zatytułowany *Pierwiastki ducha rzymskiego*²⁶. Rozdział ten jest wprowadzeniem do części poświęconej Cesarstwu Rzymskiemu. W niniejszych rozważaniach mniej interesuje mnie filozofia niemieckiego myśliciela, a zdecydowanie bardziej metoda, którą bezwiednie przyjmuje.

Filozof rozpoczyna od przedstawienia mocno zmytyzowanej historii powstania Rzymu założonego przez potomków wygnańców z Troi. Pada tu słowo „podanie” [H2, 102] sugerujące, że jest to raczej legenda czy też – jak dziś to określamy – mit założycielski²⁷. Ta część opowieści zostaje potraktowana raczej alegorycznie, ale inaczej jest z pewnymi jej elementami:

Historyczny jest również fakt, że w nowo powstałym państwie brak było zupełnie kobiet i że państwa sąsiednie nie chciały wchodzić z nim w *connubia*; obie te okoliczności charakteryzują Rzym jako gniazdo zbójckie, z którym inne państwa nie chciały utrzymywać żadnych stosunków. Nie przyjmowały też zaproszeń na uroczystości religijne i jedni tylko Rabinowie, prosty lud rolniczy, którym rządziła, jak mówi Liwiusz, *tristis atque tetrica superstitio*, zjawiali się na nich po części pod wpływem zabobonu, po części z obawy. Porwanie Sabinek należy do powszechnie uznanych faktów historycznych. Już tu przejawia się ów niezwykle charakterystyczny rys, że młode państwo posługuje się religią jako środkiem dla swoich celów. [H2, 103–104]

Tego typu poglądy na historię, a więc dopatrywanie się w mitach bezpośredniego przekazu o faktach historycznych, w początkach XIX wieku były naturalne i powszechne, toteż nie one są tutaj istotne. O wiele ważniejsze są wnioski, jakie z tej opowieści wysnuwa Hegel, uzasadniając w swoim wywodzie zbójckie pochodzenie Rzymian i rolę religii w tworzeniu państwa. I jedno, i drugie założenie nie jest oczywiście przypadkowe. Pierwsze ma ścisły związek z poglądami filozofa na rolę państwa i istotną rolę

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grawowski, A. Landman, Kraków 1958, s. 102–122. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania i są oznaczone literą H, numerem tomu i strony.

²⁷ W innym tłumaczeniu odnośny fragment zaczyna się od słów „Opowiadają, jakoby” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleniarczyk, Warszawa 2003, s. 332), co wskazuje na podobne znaczenie.

Prus w pochodzie dziejów²⁸. Nie sędzę jednak, by autor *Fenomenologii ducha* zdawał sobie sprawę, że jego interpretacja natychmiast kreuje nowy mit, tworząc z Rzymian lud wojowników, odwołując się do znanych z innych mitów tego typu sytuacji. Druga sytuacja jest nieco bardziej złożona, choć sam filozof ujawnia ją kilka stron dalej, opisując spór o prawa plebejuszy z patrycjuszami: „Kiedy zaś doprowadzili [plebejusze] do oddzielenia praw politycznych od *sacra* i zdobyli prawa również dla siebie, nie stali się przez to bardziej winni występnego świętokradztwa niż na przykład protestanci, którzy dokonali wyzwolenia politycznej władzy państwowej i obronili wolność sumienia” [H2, 106]. To porównanie jest nie tylko znaczące, ale wręcz dekonstruuje, by użyć pojęcia stworzonego przez Derridę. Hegel przedstawia walkę patrycjuszy i plebejuszy w czytelnej analogii do rywalizacji kojarzonego z arystokratyzmem katolicyzmu z mieszczańskim (plebejskim) protestantyzmem (przekonanie o tego typu rywalizacji podzielać będzie jeszcze blisko sto lat później Max Weber²⁹). Nieukrywający swoich luterkańskich przekonań filozof z oczywistych względów staje po stronie plebejuszy, kształtując „ducha rzymskiego” i w tym przypadku na podobieństwo pruskich rozwiązań, które wszak wyłoniły się właśnie z wojen religijnych XVII wieku.

Oto jak myśliciel opisuje religię Rzymian:

Religia rzymska jest więc całkowicie prozaiczną religią ograniczoności, celowości, pożytku. Bóstwa jej są zupełnie prozaiczne. Są to stany, uczucia, pożyteczne umiejętności, którym sucha wyobraźnia rzymska nadała moc potęg samoistnych i przeciwstawia je sobie. Są to bądź abstrakcje, które mogą stać się tylko zimnymi alegoriami, bądź stany, co do których przypuszcza się, że przynoszą korzyści lub szkody i w tej całej ich ograniczoności stają się przedmiotem kultu. [H2, 116]

Jakaż to interpretacja mitologii rzymskiej? Bardzo wąska i bardzo konkretna: to tak naprawdę stoicka wizja mitologii rzymskiej, której odzwierciedlenie znajdujemy choćby w *Fedrze* Seneki³⁰. Hegel wybiera w swej interpre-

²⁸ Mówi o tym sam Hegel w zakończeniu swego dzieła [H2, 336], ale zwraca też na to uwagę zarówno Tadeusz Kroński (T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grawski, A. Landman, Kraków 1958, s. XIV), jak i w swej książce o filozofii niemieckiego myśliciela Zbigniew Kuderowicz (Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1973, s. 226 i n.).

²⁹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk i H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 53 i n.

³⁰ W tej właśnie tragedii Seneki wspomina się i Dianę, i Wenus; nie tylko nie występują one w sztuce, ale można je traktować jako swoiste alegorie. Piastunka uważa nawet, że zarówno Wenera (Wenus), jak i jej syn, Amor, są tylko wytworami ludzkiego umysłu (Seneka, *Fedra*, przeł. A. Świderkówna, Wrocław 2006, s. 20).

tacji tradycję szacowną, ale bardzo jednostronną, powstałą w konkretnym momencie historycznym, odzwierciedlającą „światopogląd tzw. wyższych warstw epoki wczesnego pryncypatu, [związany z] [p]lesymizmem wynikającym z beznadziejnej sytuacji [, jaką] były ogarnięte te warstwy”³¹. Dlaczego właśnie w tym kierunku poszła interpretacja filozofa? Z jednej strony to świadoma dekonstrukcja pogańskiej – dla Hegla – religii, z drugiej zaś włączenie tej mitologii w konstruowaną przez myśliciela filozofię dziejów. I w tym właśnie miejscu widoczny jest problem będący przedmiotem mego zainteresowania: ukazanie w nowym świetle rozumienia rzymskiego mitu płynnie przechodzi w nową jakość, która wykorzystuje go do stworzenia nowego mitu, włączając go w tworzoną strukturę.

Reprezentatywny może być tutaj fragment dotyczący stosunku Rzymian do widowisk: „Za najbardziej hańbiące ze wszystkich czynów Nerona uważane były jego występy w publicznym teatrze w charakterze śpiewaka, cytarzysty i zapaśnika. Skoro więc Rzymianie brali udział w igrzyskach tylko jako widzowie, były one dla nich czymś obcym i nie uczestniczyli w nich duchowo” [H2, 119]. Sylogizm pojawiający się w tym fragmencie może wręcz szokować: miano za złe Neronowi branie udziału w przedstawieniach, *ergo* Rzymianie nie uczestniczyli duchowo w igrzyskach. Uproszczenie jest tutaj aż nadto widoczne, gdyż po raz kolejny Hegel uznaje za Rzymian tylko ich elity (wtedy gdy jest to wygodne, bo przecież mówiąc o walce plebejuszy z patrycjatem zajmował zgoła inne stanowisko), a jednocześnie uznaje brak uczestnictwa zaangażowanego za przejaw obcości. Wydaje się, że po raz kolejny filozof pomyślał tu jako osoba głęboko wierząca, gdyż niechęć chrześcijaństwa, a Kościołów protestanckich w szczególności do aktorów i teatru są powszechnie znane. Przyjął więc *a priori*, że lud, któremu powierzył doniosłą rolę w dziejach, powinien być jak najbardziej podobny do luterkańskiego ludu niemieckiego, który dziejów tych miałby być zwieńczeniem. Dzisiejsza antropologia patrzy na to zupełnie inaczej, a widz uważany jest za pełnoprawnego współuczestnika każdego typu widowiska³². W tym samym akapicie Hegel przedstawia Rzymian jako tych, którzy „organizowali [...] okrutną rzeczywistość cierpień cielesnych, i tylko widok potoków płynącej krwi, rżenie konających i wydawanie ostatniego tchnienia były dla nich interesującym widowiskiem” [H2, 119–120]. Postawa taka stawała się coraz popularniejsza wraz

³¹ W. Strzelecki, *Wstęp w: Seneka, Fedra*, przeł. A. Świderkówna, Wrocław 2006, s. XXXV.

³² Wydaje się, że do rzymskich igrzysk na pewnym poziomie podobne są dzisiejsze widowiska piłkarskie. A w nich rola widza jest ściśle określona, jak to zauważa Hermann Bausinger (H. Bausinger, *Małe święta na co dzień; piłka nożna*, przeł. W. Dudzik z zespołem, w: *Antropologia widowiska. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. L. Kolankiewicz, Warszawa 2005, s. 271 i n.).

z postępem dekadencji społeczeństwa rzymskiego. Nie interesowały ich natomiast cierpienia duszy wywołane sprzecznościami życia [H2, 119]. Znamienne, że nie zauważa dość ważnej kwestii, jaką był udział widzów w decyzji o życiu i śmierci, jeśli przegrany gladiator nie poległ od razu. Wniknięcie, czym kierował się w takim momencie lud, mogłoby być kłopotliwe dla koncepcji prezentowanej przez niemieckiego filozofa.

Nie jest moim celem podważanie zasług Hegla na polu filozofii ani zajmowanie jakiegokolwiek stanowiska w sporze o jego rolę³³. Spór o miejsce niemieckiego filozofa między racjonalizmem a irracjonalizmem kreśli w swej skądinąd bardzo tendencyjnej książce Karol Bał³⁴. Interesuje mnie złudzenie, któremu ulega się w procesie recepcji tej filozofii. Myśliciel kreuje swoje interpretacje tak, by stanowiły część większej całości, przetwarza zastane opowieści, tworząc z nich nowy mit. Można by rzec, odwołując się do języka Parnickiego, że staje się mitotwórcą. Charakterystyczna jest tutaj jego opinia o założycielu Rzymu: „Aczkolwiek podania o nim [Romulusie] przekazane mają charakter raczej mityczny, to jednak zawierają tylko to, co zgadza się z naturą opisanego wyżej ducha rzymskiego” [H2, 123 – podkr. M.G.]. Autor *Wykładów z historii filozofii* wyraża w tym miejscu przekonanie, że jego interpretacja jest jedyną właściwą w odniesieniu do tej mitologii.

Nie jest łatwo skrótowo oddać koncepcję Hegla dotyczącą „pierwiastka rzymskiego”. Przywołane powyżej fragmenty odnoszące się do religii rzymskiej są jedynie częścią tej kreacji. Spróbuję zatem tytułem próby wskazać te fragmenty mitu, które stanowią istotny problem dla koncepcji „pierwiastka ducha rzymskiego”. Zacząć wypada od samych narodzin bliźniąt. Ich dziewiczka matka poczęła ich ze stosunku z bogiem, co wszak – jak zauważa Michael Grant – stanowi stały motyw w opowieściach o bohaterach kultowych³⁵. Problem powinien stanowić również fakt, że nawet Plutarch przyznaje, iż podanie o Romulusie i Remusie zostało zaczerpnięte z tekstu nieznanego pisarza greckiego³⁶, a przecież duch rzymski i grecki wedle filozofa różnią się w sposób zdecydowany [np. H2, 119], przy czym Plutarcha znał Hegel z całą pewnością. Cudowne ocalenie dzieci, walka między bliźniakami i zabójstwo jednego z braci, wreszcie założenie miasta przez jednego z nich to motywy tak bardzo rozpowszechnione w mitologiach różnych krajów, że uznanie ich

³³ O sile jego oddziaływania świadczy nie tylko ogromna bibliografia prac jemu poświęconych, ale również inspiracje, które są widoczne nawet w najnowszych koncepcjach filozoficznych, choćby u Francisca Fukuyamy (F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieruń, M. Wichrowski, Kraków 2009).

³⁴ K. Bał, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973, s. 9–10.

³⁵ M. Grant, *Mity rzymskie*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 122.

³⁶ Tamże, s. 122.

za specyficzne dla ducha rzymskiego byłoby dużym nadużyciem. Owszem, pewną rolę w micie pełni „zbójecki” okres w życiu bliźniaków³⁷, ale pomijając widoczną powtarzalność motywu w obrębie genealogii rzymskiej (tak jak Sabinki zostały porwane przez wojów Eneasza w czasie świętym, tak bracia z powodu swych rozbojów zostali uprowadzeni w czasie *luperkaliów*), i ten motyw należy do dobrze znanych fragmentów „życiorysów” bohaterów kultowych, takich jak Tezeusz, Herkules, czy w pewnym sensie nawet Odyseusz, a już na pewno jego syn Telemach. Trudno też odnaleźć specyficzne cechy rzymskości w wierze we wróżby, choćby widziane przez Romulusa dwanaście sępów³⁸, zwłaszcza że sam Hegel ubolewał nad tymi praktykami u potomków Eneasza. Przy tym zauważa, że wszelkie „zabobony” znajdowały się w rękach patrycjuszy, którzy wykorzystywali je „dla własnych celów i przeciwko ludowi” [H2, 120]³⁹.

Nawet tak krótka analiza jednego z konstytutywnych dla świadomości Rzymian mitów w zderzeniu z ich heglowską interpretacją pozwala ujawnić interesujące mnie tu procesy. Romulus nie jest już rzymskim, ale heglowskim bohaterem kultowym, interpretowanym nawet nie w rozumieniu epoki, ale w indywidualnej, twórczej refleksji Hegla. O ile w odniesieniu do literatury takie zjawisko jest czymś całkowicie naturalnym i – jak to starałem się wykazać w innym tekście⁴⁰ – przez samych pisarzy w dużym stopniu uświadamianym, o tyle w obrębie filozofii i to stanowiącej System, musi zastanawiać. Wydaje się, że nie ma w tym przypadku, ale przedstawiony przykład raczej stanowi regułę, w którą dałoby się wpisać nie tylko wiele innych miejsc z tegoż *Wykładu z filozofii dziejów*⁴¹, ale także u niemal każdego innego myśliciela.

³⁷ Tamże, s. 131.

³⁸ Tamże, s. 133.

³⁹ Po raz kolejny takie postawienie sprawy wskazywać może na odwołania do katolicyzmu, który był oskarżany przez Kościoły protestanckie o trzymanie ludu w „zabobonach” za pomocą nieracjonalnych elementów wiary. Choć nigdzie nie znalazłem na to potwierdzenia, jest możliwe, że Hegel milcząco zakładał, iż Kościół rzymski jest spadkobiercą starożytnego Rzymu nie tylko w sensie formalnym, ale także że przeniknęły doń analizowane tutaj „pierwiastki ducha rzymskiego”.

⁴⁰ M. Gołuński, *Postać Hipolita wobec wartości (w dramatach Seneki, Racine’a i Sarah Kane)*, w: *Przemiany mitów i wartości*, red. L. Wiśniewska i M. Gołuński, Bydgoszcz 2010.

⁴¹ Szczególnie widoczne jest to np. w przypadku bardzo skrótowo potraktowanego Cesarstwa Bizantyjskiego, które Hegel traktuje jak swego rodzaju ślepy korytarz w ewolucji ducha, by użyć nieco anachronicznej – w tym przypadku – metafory darwinowskiej, interpretując jej losy w sposób absolutnie niehistoryczny, ale opierając się na rozpowszechnionych na Zachodzie mitach o potwornościach, do jakich miało dochodzić w historii Konstantynopola, jakby Zachód od takich zachowań był zupełnie wolny, a w Bizancjum stanowiły one podstawę działania cesarstwa [H2, 182–192].

IV

Konkluzje wynikające z przedstawionych tutaj rozważań są dwójakiego rodzaju. Pierwsze odnoszą się do relacji między literaturą a innymi dziedzinami piśmiennictwa, w tym przypadku filozofii. Okazuje się, że mimo rozpowszechnionego przekonania, iż to z pomocą filozofii w sposób pełniejszy odczytujemy dzieło literackie, ma ono swoją odwrotną stronę. Przedstawiony w literaturze mechanizm, ukazany przez wybitnego twórcę, może stać się narzędziem w analizie tekstu filozoficznego. Warto przypomnieć, że powieść Parnickiego powstała kilka lat przed pierwszymi wystąpieniami Derridy, a więc uprzedziła samo pojęcie dekonstrukcji, choć bez wątplenia właśnie ta metoda pozwoliła pełniej opisać zabiegi pisarza. Oczywiście nie oznacza to, że w jakikolwiek sposób zostaje podważona istota Hegłowskiej myśli, ale proces, który można za pomocą literatury w tym wypadku opisać, jest propozycją metodologiczną, wartą – jak sądzę – uwagi.

Drugie dotyczą rzecz jasna samej dekonstrukcji i mityzacji. Przedstawiony tu proces zachodzi na wielu planach i choć poza literaturą pokazałem go jedynie w odniesieniu do historiozofii, nie oznacza, że należy go traktować tak wąsko. Bez trudu podobne procesy można rozpoznać w obrębie zarówno historii, jak i antropologii⁴² czy filozofii współczesnej⁴³. Stąd właśnie wzięła się podjęta powyżej próba opisanie tego potocznego, a tak często niezauważanego zjawiska. Zapewne nigdy nie zdołamy się takim procesom wymknąć, ale mając ich świadomość, możemy uczynić choćby niewielki krok ku obiektywizmowi, do którego mimo jego nieziszczalności zmierzać jednak należy.

⁴² Podobny proces ukazuje Jacques Derrida w odniesieniu do myśli Lévi-Straussa, ale warto byłoby również zastanowić się, czy dokonana tam dekonstrukcja nie jest również kolejną mityzacją (J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Filozofia i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004).

⁴³ Podobnych zabiegów, choć na innych tekstach Hegla, dokonuje przywołany przed chwilą Derrida, dokonując ich dekonstrukcji, jednak nie dostrzegam w nich świadomości procesu dalszej mityzacji, który starałem się w powyższym eseju opisać (por. J. Derrida, *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, w: tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993).

The Deconstruction of the Myth as a (Re-)mythologization (Parnicki and Hegel)

Summary

In the paper the author discusses the problem of self-mythologization as a consequence of the results of previous demythologization of the text of history. In the first part the phenomenon is described on the example of the novel by Teodor Parnicki, *Nowa baśń* part I, in which the process of self-mythologization is consciously created by the writer. The second part of the article discusses Hegel's *Wykłady z filozofii dziejów* (*Lectures on the Philosophy of History*). In this case analogous, but at this time unconscious, processes, which the German philosopher underwent, are observed. In both cases it is a process, in the result of which the deconstructors of myths create new myths, in fact, immediately, because irrespective of their assurances they do not aim at objectivity, but they build narrations which are originally supposed to realize their own goals.