

Zapiski, wypisy, dopiski (2) (rozbieganie lektury)

Uwagi te należą do cyklu „wybrzydzań” podczas czytania i myślenia nad różnymi tekstami słynnych badaczy, nad propozycjami zamieszczonymi w równie słynnych publikacjach. Należą one do zapisków, notatek, wypisów i dopisków i nie zawsze tytułowe „rozbieganie” zostaje przeprowadzone do końca – nagość tego, co się czasem wyłania w owym procesie, bywa tak porażająca, że nieraz lepiej pozostawić to choćby w skromnym negliżu: szkieleł nagiej prawdy nieco bardziej przyzwoicie prezentuje się w koronkach stylistyki analizowanego autora, niż wtedy, gdy go tych szat całkowicie pozbawimy.

Powyższy wstęp ma usprawiedliwić przede wszystkim swoistą „fragmentaryczność” oglądu. Nie będę tu bowiem analizował całości „rozbieganego” tekstu. Przywołam jedynie jego urywki, bo nie chodzi mi o pełną logikę argumentacji cytowanego autora, ale o logikę i precyzję używanych pojęć, o jasność i jednoznaczność sformułowań. Jak się zresztą – mam nadzieję – okaże, także logika całego wywodu wówczas, z konieczności, szwankuje.

W poniższym fragmencie „rozbiegania” chciałbym się zatrzymać nad urywkami polskiego tłumaczenia esejów Rolanda Barthes’a wydanego w serii Biblioteki Krytyki Współczesnej już dość dawno, w roku 1970¹, ale do dziś przyciągającego uwagę (młodych?) badaczy nie tylko sławą samego nazwiska autora, nie tylko wywoławczymi hasłami tytułu *Mit i znak*, lecz także i – kto wie, czy nie przede wszystkim – legendą o interdyscyplinarnym charakterze rozważań. Nazwany przez Jana Błońskiego „kardynałem strukturalizmu”², Barthes, jak stwierdza Błoński, pracuje na styku socjologii, semiologii, teorii i historii literatury oraz przemawia – metodologicznie, jak to powiadają – językami marksizmu, fenomenologii i psychoanalizy.

Ten „interdyscyplinarny” charakter wywodów Barthes’a zniechęciłby nas może przed powrotem, zwłaszcza analitycznym, do polskiego wyboru jego prac, wyboru dość reprezentatywnego z książek *Mitologie*, *O Racinie*, *Eseje krytyczne*, oraz z rozproszonych po czasopiśmie wypowiedzi (ostatnia chyba z 1967 roku). Ale gdy czyta się w starych recenzjach z okresu najpiękniejszego rozkwitu polskiego strukturalizmu o francuskim badaczu, że jest to „błyskotliwy strukturalista nie zamykający się w sterylnych konstrukcjach teoretycznych”³, to ciekawość bierze, jak tej sterylności Barthes uniknął i na czym owa błyskotliwość polega.

¹ R. Barthes, *Mit i znak*, tłum. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatariewicz, wyb. i wstęp J. Błoński, Warszawa 1970.

² J. Błoński, Wstęp [w:] R. Barthes, *Mit i znak*, op. cit., s. 5. Szkoda tylko, że nie wiadomo, o jaki strukturalizm tu chodził

³ A. Z. Makowiecki, *Strukturalizm błyskotliwy*, „Kultura” 1971, nr 19.

Roland Barthes, „Od nauki do literatury”

Andrzej Z. Makowiecki, pisząc recenzję z edycji esejów Barthes’a, stwierdził (co znaczy: zrozumiał), co następuje:

„Mówiąc »krytyka« ma (...) Barthes na myśli także to wszystko, co nazywamy »nauką o literaturze«. Tej ostatniej bowiem nie ma – powiada krytyk. To wszystko, z czym mamy obecnie do czynienia, jest formą krytyki literackiej rozróżniającej jedynie dzieła historyczne i współczesne. Tak więc Barthes kwestionuje walor naukowy tzw. »wiedzy o literaturze«⁴.

Pomińmy brak rozróżnień w tej recenzji między „krytyką”, „nauką” i „wiedzą”. Spójrzmy, jak to jest u Barthes’a:

„Francuskie uczelnie mają oficjalny wykaz nauk (...) – które stanowią uznany przedmiot nauczania (...). Tak więc charakter ludzkiej wiedzy wyznaczany jest bezpośrednio przez instytucję (...)” (s. 315).

Czyli na wstępie rozważań Barthes również nie odróżnia nauki od wiedzy. Dalej autor pyta, co naukę określa (naukę czy nauki? – bo Barthes nie może się jakby zdecydować, o czym mówi). Odpowiedź jest wyjątkowo i zaskakująco prosta: „Nauką jest to, czego się naucza” (s. 315).

Otóż nie zaskakuje nas tu przede wszystkim sposób definiowania pojęć, ale to, że przytoczone stwierdzenie nie jest wcale prawdą! Nauką jest bowiem takie działanie ludzkie, które systematycznie prowadzi do poznania określonego zakresu zjawisk – poprzez wyjaśniający i sprawdzalny opis ich istoty – występujących między nimi mechanizmów i zachodzących w ramach tego zakresu procesów – opis, który umożliwia także przewidywanie nieznanych dotąd mechanizmów, procesów lub zjawisk do tej samej dziedziny należących. Działanie takie prowadzi do powstania wiedzy na temat danego zakresu zjawisk, czyli do szeregu stwierdzeń o zjawiskach, mechanizmach i procesach zachodzących w danym zakresie zjawisk. Stwierdzenia te pretendują do ustalenia cząstkowej przynajmniej prawdy o tych zjawiskach. W konsekwencji nauki się nie naucza, naucza się wiedzy. Naukę natomiast można „uprawiać” (lub „tworzyć”, z braku lepszych słów na określenie wspomnianych działań). Naukę stanowi właściwe zadawanie pytań temu, co stanowi jej przedmiot (i w tym określeniu najważniejsze jest słowo „właściwe”). A wiedza to nic innego jak zbiór odpowiedzi na owe pytania.

„Literatura ma wszystkie cechy wtórne nauki” – powiada dalej Barthes. „Jej treść jest tożsama z treścią nauki – niewątpliwie nie ma takiego tematu naukowego, który nie byłby w jakimś momencie tematem literatury powszechnej” (s. 315–316).

Czyż istnieje poemat o funkcjach stylistycznych składni w powieści poetyckiej wczesnego romantyzmu? Czy istnieje powieść o epigramatyce Brodzińskiego w kontekście tradycji gatunku? Czy może zaistnieć wiersz o zmianach struktury mięśnia sercowego pod wpływem elektrod rozrusznika? Jak głośno trzeba wyrazić rozjuszenie, by skala absurdu takich stwierdzeń dotarła do uczonych (i nie tylko) wielbicieli Barthes’a⁵? A wszakże

⁴ Ibidem.

⁵ Do zauroczenia Barthes’em przynajmniej się między innymi Zadie Smith (patrz wywiad z pisarką J. Jarniewiczą i A. Pokojkiewiczą w „TP” Magazyn Literacki z 16.12.2012, s. 10), która mówi, że rozczytywała się w teorii literatury krytyków francuskich, chociaż była to „teoria swego rodzaju impotencji” („niemożnością jest pisanie”). Uważała Barthes’a za geniusza, „ale świadomość teoretyczna nie pozwalała mu (...) na akceptację ludzkiej głupoty (...)” – powiada Smith. Coś niebywałego!

cały czas mowa tu jeszcze o literaturze i nauce (jakiej? jakich?), a nie o badaniu literatury.

Ustalając dalej, że nauka traktuje język instrumentalnie („dla nauki język to tylko narzędzie (...) podporządkowane materii nauki”), a dla literatury język jest jej bytem, że nie tyle potrzebuje ona języka, ile w nim po prostu jest (s. 316–317), Roland Barthes wpada sam w pułapkę swych pierwotnych stwierdzeń:

„Nauka naucza, czyli wypowiada siebie, wyklada się – literatura dokonuje się raczej, niż siebie przekazuje (naucza się tylko jej historii). Nauka siebie wypowiada – literatura siebie pisze; pierwsza idzie za głosem – druga prowadzi ręką; inne ciało – a więc także inne potrzeby – kryją się za jedną i drugą” (s. 317).

Nie mylimy się – czytamy to dokładnie! Nauka kojarzy się Barthes’owi tylko z wykładaniem w audytorium; jest z natury oralna! A literatura odwrotnie – jest manualna! Czyż ta droga myślowa filozofa nas nie zadziwia? Andrzej Z. Makowiecki ma jednak jakieś podstawy, by ocenić, że Barthes jest autorem „błyskotliwych analiz dających się może kwestionować na gruncie puryzmu metodologicznego, ale bez reszty urzekających precyzją gry intelektualnej”⁶. Już wiemy więc, jak Barthes unika zamknięcia się w „sterylnych konstrukcjach teoretycznych”!

Dobrze, czytamy dalej: podczas gdy literatura „przyjmuje na siebie swój język”, „nauka go wymija, udając, że traktuje go czysto instrumentalnie” (s. 319). Czy więc użycie języka w nauce jest instrumentalne, czy to tylko pozór? Ponieważ naszemu krytykowi podoba się literatura, a nieufnie traktuje poczynania nauki, stąd też wysuwa dalsze, dość nieoczekiwane, postulaty wobec strukturalizmu (bliżej co prawda nieokreślonego, ale wyraźnie traktowanego jako sposób na naukowe badanie literatury!). Powinien on, według Barthes’a, pozbyć się metajęzyka: „znieść wywodzące się z logiki rozróżnienie, które (...) każe (...) nauce być metajęzykiem”. Ma to oznaczać „rezygnację z iluzorycznego uprzywilejowania, jakie nauka wiąże z posiadaniem języka-niewolnika”. Tak więc „pozostaje strukturaliście przekształcić się w pisarza” (s. 320). Czy oznacza to, że groziłaby mu wówczas utrata precyzji i ścisłości? Ależ nie! „Obiektywność i ścisłość (...) to przymioty z zasady (...) niezbędne w czasie pracy (...), ale niepodobna ich przenieść do wypowiedzi” (s. 320). Niepodobna chyba dlatego, jak rozumiem tu autora, że „każde wypowiedzenie zakłada swój podmiot”, a więc – mimo gramatyki zwrotów bezosobowych, które „oznaczają (...) formy urojeń” – zakłada subiektywność. Na skutek tego „obiektywność na poziomie wypowiedzi (...) jest takim samym urojeniem jak inne”. Jak tu więc pogodzić atrybuty naukowca w czasie pracy z subiektywnością jego wypowiedzi? Czy oznacza to, że jego subiektywizm nacechowany jest obiektywnością i ścisłością? Jeśli o to chodziło (w co wątpię), to nie mamy się o co spierać. Ale tak w ogóle trzeba by było najpierw odróżnić „subiektywną” krytykę literacką od „obiektywnej” nauki o literaturze.

⁶ Ibidem.

Roland Barthes, „Okolice mitu”

Zacznijmy od zebrania cytatów. Spróbujmy zobaczyć, jak sam autor odpowiada na własne przecieź, inicjalne w jego rozważaniach, pytanie: „czym jest dzisiaj mit?” (s. 25). Otóż:

1. „mit jest słowem”; to budzi natychmiast szereg pytań, które potem będą się jeszcze dalej mnożyć. Ale przede wszystkim: czy każdym słowem, czy jakimś szczególnym? czy jednym słowem, czy jakąś ich ilością? Autor próbuje na jedno z tych pytań niemal natychmiast odpowiedzieć: „nie obojętnie jakim słowem: zaraz się przekonamy, że język potrzebuje szczególnych warunków, aby stać się mitem”. Tak więc nie słowo, lecz cały język może być mitem? A więc:

2. „mit jest/bywa językiem”. Lecz to daleko nie koniec, okazuje się, że „trzeba (...) podkreślić, że (3.) mit jest systemem porozumienia, (4.) przekazem”. Oto otworzył się worek pojęć: jeśli mit jest językiem, to oczywiście jest systemem, ale nie może chyba być jednocześnie przekazem czy słowem, skoro słowo jest w dość oczywisty sposób elementem języka (czyli systemu). Natomiast, jeśli mit jest przekazem, to może – w ramach lingwistycznej terminologii – jest wypowiedzią, czyli użyciem słów w systemie danego języka? Nadal jednak pozostaje pytanie, czy mit to system (*langue*) czy jego jednostkowe użycie (*parole*)?

Za chwilę jednak pojawi się następna komplikacja. Barthes powie:

5. „mit (...) jest sposobem znaczenia, (6.) formą” (s. 25). Nie sposób sensownie odnieść tych sugestii do poprzednich czterech określeń; pochodzą one, jak się zdaje, z całkowicie innego zakresu terminologicznego⁷, ale nie dowiemy się tak łatwo, na czym ten „sposób znaczenia” polega i co autor ma na myśli, mówiąc o „formie”⁸ (czy to znaczy na przykład, według starego myślenia o literaturze, że mit nie jest „treścią”?). Nie możemy się uwolnić od wrażenia swoistego bałaganu myślowego: przed chwilą autor zastrzegł się, że „mit nie może być przedmiotem, pojęciem czy ideą” (s. 25), choć za chwilę mówić będzie o „mitycznych przedmiotach” i niczego nie wyjaśnia tutaj przypis, że stara się on „definiować rzeczy, a nie słowa” (czyżby więc mit miał być jednak „rzeczą”, „przedmiotem”?).

I wreszcie dochodzi do ostatnich już na cytowanej 25 stronie stwierdzeń: 7. „wszystko, co należy do mowy, może być mitem” i 8. „[czy] wszystko więc może być mitem? Sądzę, że tak (...)”. Zauważmy mimochodem, że oba te zdania nie znaczą tego samego, że (7) stanowi szczególny przypadek (8). Ale jednak zdania te odpowiadają w jakiś sposób na szereg naszych dotychczasowych wątpliwości: okazuje się, że zaferowany nam worek pojęć nie ma dna, pomieścić on może cały świat („świat podsuwa nieskończenie wiele mitycznych możliwości”). Skoro rozważając pojęcie mitu, mówimy o wszystkim, to zapewne nie wiemy, o czym mówimy.

Jan Błóński napisał: „Myśl Barthes’a biegła szlakiem kapryśnym i nieraz sobie samej zaprzeczająca (...)” (s. 5). I rzeczywiście, ostrożne czytanie jednej tylko strony odstoniło

⁷ Brzmi to trochę jak język filozofii!

⁸ Czy „forma”, na przykład, to sposób istnienia?

strategię eseju: zamiast naukowej „sterylnej konstrukcji teoretycznej” dostaliśmy rzadki przykład myślowego nieporządku. Co się dziwić dekonstrukcjonistom, feministom, historycznym materialistom czy też materialistycznym historykom, czy też jeszcze innym –istom, jeśli tutaj „błyskotliwy strukturalista” potrafi ofiarować czytelnikom takie oto kwiatki:

„(...) mitu nie określa ani jego przedmiot, ani jego materia (...): strzała, którą człowiek pierwotny wyzywa przeciwnika, także jest słowem” (s. 26).

I tak bez końca: strzała to mit (bo jest słowem), fotografia i artykuł w gazecie to mity (bo są słowami) i „nie znaczy to, że należy traktować mowę mityczną jak język” (s. 27). Mimo że to wszystko słowa.

Jak się ostatecznie okazuje, trzy strony, którym się przyglądaliśmy, zostały poświęcone po prostu argumentacji, że „mitem zajmować się winna (...) semiologia” (a więc pewnie taka nauka, która zajmuje się wszystkim!).

Obrońca tego sposobu pisania i argumentacji powiedziałby pewnie, że nie ma tu podstaw do krytyki: Barthes po prostu wykorzystuje do końca podstawowy mechanizm języka, z którego wszyscy korzystamy, używa języka metaforycznie, konsekwentnie metaforycznie. Powiedziałbym, do samego końca metaforycznie. Cały problem polega na tym, że jeśli znajdzie się pełne trzy strony tego rodzaju „wnioskowań”, tego typu rozumowania, tego typu „ustaleń” pojęciowych, to niezwykle trudno autorowi zawierzyć, zaufać, że w dalszych swych rozważaniach potrafi powiedzieć coś sensownego. Mało tego: przypuszczając, że dalej powiedział, być może, coś bardzo sensownego i odkrywczego, zaczynamy podejrzewać, że i pod przytoczonymi tu fragmentami kryje się coś niezwykle głębokiego i rewolucjonizującego naukę (jaką? którą?). Inaczej mówiąc, zostaje podważone nasze zaufanie nie tylko do autora, lecz także do nas samych, do naszych własnych możliwości rozumienia dyskursu odkrywczego i logicznego rozumowania. Pułapka to szczególnie, zwłaszcza dla czytelników mało doświadczonych, zbyt niepewnych własnego rozumienia rzeczywistości, między innymi, mimo większego nieco doświadczenia, i dla niżej podpisanego.

Więc, co z tym mitem?

Tak, jak spróbowaliśmy wbrew Rolandowi Barthes’owi określić, co pojmujemy przez działanie naukowe, tak spróbujemy może teraz sformułować parę określeń, które pozwoliłyby się nam uwolnić od błędnego koła Barthes’owej retoryki w sprawach mitu.

Przyjmijmy może, że mit to pewien popularny w kulturze danego okresu schemat fabularny, często zrealizowany w konkretnej opowieści, który zawsze jest ściśle związany z problematyką ważną dla owej kultury, najczęściej z problematyką o charakterze kosmogonicznym, historiozoficznym, epistemologicznym lub aksjologicznym⁹. Popularność

⁹ Dla naszych celów literaturoznawczych przypomnieć też można określenie Alana W. Watts’a, przytoczone przez Philipa Wheelwrighta w szkicu *The Semantic Approach to Myth* (*Myth. A Symposium*, ed. by Thomas A. Sebeok, Bloomington 1965, Indiana UP, s. 154): „Mit można zdefiniować jako zbiór opowieści – niektórych bez wątpienia prawdziwych, innych fantastycznych – które z różnych powodów ludzie uważają za prezentację ukrytego znaczenia wszechświata i ludzkiego życia” („Myth is to be defined as a complex of stories – some no doubt fact, and some fantasy – which, for various reasons, human beings regard as demonstrations of the inner meaning of the universe and of human life”).

takiego schematu jest wprost proporcjonalna do doniosłości owej problematyki w danej kulturze. „Rozumiejące wyjaśnienie świata rzeczy jest dziełem mitu”, powiada Leszek Kołakowski (*Obecność mitu*, 1966)¹⁰. Tak więc mit – żeby tu postawić kropkę nad „i” – to zjawisko w istocie swej kulturowe, niezależnie od jego pojawiania się w literaturze czy w innych sztukach.

Mit jest zjawiskiem systemowym, i to w wielorakim znaczeniu tego słowa. Po pierwsze, jeśli zrealizowany zostaje w konkretnej opowieści, uzyskuje on często status wypowiedzi literackiej (tekstu literackiego) i ujawnia wewnętrzne uporządkowania superkoduwe¹¹. W takim wypadku systemowość mitu polega na systemowości superkodu.

Po drugie, mit jest efektem i wyrazem określonego sposobu rozumienia świata w danej kulturze, czyli należy do jakiegoś jej systemu (politycznego, społecznego, filozoficznego, literackiego itp. – trudno tu być bardziej precyzyjnym w sytuacji braku prawdziwie konsekwentnej refleksji teoretycznej nad mechanizmami kultury). Dla badacza literatury ważne jest, że mit jest jakby „dwuznaczny”: jest opowieścią i zarazem odniesieniem do kulturowej wizji świata (do systemu) – funkcjonuje więc niby jako swoista alegoria, jest historią, która coś znaczy (lub ma coś znaczyć w przekonaniu odbiorców; rzadko kiedy wiadomo precyzyjnie co). Opowieść jednostkowa podkreśla swoje sensy jak najbardziej ogólne; ale jawi się ona tym mniej jako quasi-alegoryczna, im bardziej jest artystyczna, a mniej dydaktyczna, wyjaśniająca, kulturowa.

Po trzecie wreszcie, mit może (choć nie musi) być częścią mitologii, czyli zbioru takich schematów fabularnych o podobnej funkcji, zbioru opowieści funkcjonujących właśnie jako system, w którym zakodowano kulturowy model świata, mniej lub bardziej pełny, mniej lub bardziej skomplikowany. O ile pojedynczy mit może ujawniać się jako paradygmat w sensie literackiego superkodu, o tyle mitologia ukazać się może nie jako system znakowy (nie wiem, czy kiedykolwiek bywa ona systemem znaków!), lecz jako – o nieba! – system znaczący. Byłby to więc, ku naszemu zdumieniu, paradygmat, który funkcjonuje jako syntagma! Czyli podobnie, jak to jest z superkodem tekstu: kod, który jest zarazem, a nawet przede wszystkim, wypowiedzią, z tą tylko różnicą, że w wypadku superkodu dany jest zjawiskowo tekst, a w wypadku mitologii zbiór mitów może być jedynie realizacją pewnego paradygmatu znaczącego, który nie bywa w pełni zjawiskowo obecny. Bliższą charakterystykę takiego syndygmatu (ang. *syndigm*) próbowałem zasygnalizować w propozycji zatytułowanej *Who wins at chess*¹².

Mit można oczywiście zapisać w różnych wariantach (przykładem mogłyby tu być rozmaite wersje opowieści o Ahaswerze). Co więcej, można także zapisaną już opowieść – tekst literacki – przemienić w mit, czyli sprawić, że jej schemat fabularny

¹⁰ Można podejrzewać, że takie wyjaśnienie potrzebuje dostępnego dla wszystkich i zrozumiałego dla wszystkich płaszcza opowieści – okrycia fabułą.

¹¹ Czyli uporządkowania „wtórnego systemu modelującego” (J. Lotman) albo inaczej „idiolektu” (U. Eco).

¹² Zob. A. Zgorzelski, *Who wins at chess?* [w:] *Systems. Genres. Conventions*, Lublin 1999, PASE Studies and Monographs, v.7, s. 21–37.

zdobędzie szeroką popularność w ramach danej kultury. Tak na przykład w kulturze uniwersyteckiego kampusu odczytano i spopularyzowano trytomową opowieść Tolkiena o pierścieniu Saurona. Wydaje się, że jej „mityczność” związana była ściśle z podświadomą w tej kulturze tęsknotą za tym, by działania małej i szarej istoty (człowieka) były w stanie przeciwstawić się potężnym siłom burzącym naturalny porządek świata. Tak sformułowana tęsknota jest oczywiście tylko bardziej rozwiniętym aspektem jednego z najstarszych w kulturze schematów fabularnych: walki dobra ze złem. Znamienne jest, że przekonanie o prawdziwości opowieści Tolkienowskiej – przeciw „fantastycznej” – decydujące o jej popularności, a więc i „mityczności”, mogło się ujawnić w tym środowisku pokoleniowym, w którym, zgodnie z Mickiewiczowskim apelem, odżywa od czasu do czasu wiara w możliwość „ruszenia z posad bryły świata”.

Można podejrzewać, że budowanie repertuarów mitycznych, formowanie mitologii, odczytywanie opowieści literackich jako mitów – wszystkie te działania mechanizmów kulturowych służą jako swoista pamięć, jako utrwalanie w tej pamięci (niezależnie od społecznej czy indywidualnej świadomości sensu tego, co jest utrwalane) zrozumienia porządku uniwersum, które dostępne jest dla danej epoki. Narastanie takiego zapisu, formowanie takiej „mitologii” można na przykład prześledzić wyraźnie w ewolucji legend arturiańskich – w mitycznym zapisie wizji świata dominującej w kulturze średniowiecznego rycerstwa, która znalazła swój najpełniejszy wyraz w dziele Thomasa Malory’ego¹⁵.

W sposób oczywisty rodzaj i cechy powstających w kulturze mitów charakteryzują też macierzystą ich kulturę, a stopień „mityczności” takich schematów fabularnych, które mitami się stają (czytaj: stopień ich popularności!) objawia też zakres nacechowanej przez nie kultury. Przywołany mit Tolkienowskiego Śródziemia określał pewne cechy – powiedzieliśmy – kultury zarówno pokoleniowej, jak i środowiskowej.

Czasami mityzacja, na przykład perypetii losowych księżnej Diany, zatacza kręgi szersze, obejmuje naród. Byliśmy oto świadkami przeobrażania się tych perypetii w mityczny schemat fabularny, w taką „historię”, która – tragicznie transponując baśniową fabułę Kopciuszka i spełniając całkowicie reguły melodramatycznego Harlequina – poświadczają wizję świata, którą w oglądzie badacza sztuki nazwałoby się po prostu kiczem. Tego rodzaju mityzacja też odpowiednio nacechowuje kulturę, w której się dokonuje.

To, co powiedziano tu o micie nie wyczerpuje nawet teoretycznych choćby tylko zagadnień ze zjawiskiem tym związanych. Mit jest bowiem zbyt uplątany w historię intelektualnych rozważań nad nim, a także w historię społeczno-kulturowych przemian, aby do końca dał się określić w tak szkieletowych wyróżnieniach. Wydaje się wszakże, że nawet skrótowe i nieco może upraszczające określenie mitu jako schematu

¹⁵ Bardzo ciekawe kulturowo jest odrodzenie legend arturiańskich w takich powieściach dwudziestowiecznych, jak na przykład *The Once and Future King* T. H. White’a, *The Mists of Avalon* Marion Zimmer Bradley, *The Crystal Cave*, *The Hollow Hills*, *The Last Enchantment* Mary Stewart, *The Winter King*, *Enemy of God*, *Excalibur* Bernarda Cornwella i in. Wizja świata rodem z owych legend podlega w tych tekstach znamienym modyfikacjom pod wpływem dwudziestowiecznej kultury (patrz na przykład feminizm powieści M. Z. Bradley czy przedstawienie chrześcijaństwa w trylogii B. Cornwella).

fabularnego wyklucza przynajmniej jedno: nie sposób mówić – jak robi to Barthes¹⁴ – ani o „francuskiej imperialności” (s. 47), ani o „befsztyku” lub „frytkach” jako mitach czy znakach („befsztyk współuczestniczy w mitologii krwi” – s. 68; „frytka, jak befsztyk, jest pełną nostalgii patriotką”¹⁵ – s. 70).



Piotr Mitzner, *Romans rycerski*

¹⁴ Barthes „czyta” nieraz nie mity, lecz symptomy. Tak samo beztrzęsio mówi o mitach, jak mówi o nauce; rozumie przez te terminy to, co rozumie człowiek „z ulicy”, nie jak uczone: „nauka to to, czego nauczają”, „mit to to słowne, co nie istnieje”.

¹⁵ Wyobrażam sobie, jak łatwo byłoby Barthes’owi pisać o „bigosie” jako o znaku (lub micie!) „polskiego patriotyzmu”!