

WSTĘP

„Dziki nie rozgranicza między sobą a rzeczami tego świata [...]. Przypisuje mowę ludzką i uczucia słońcu i księżycowi, gwiazdom i wiatrom, podobnie jak zwierzętom, ptakom i rybom” – pisał Andrew Lang w *Myth, Ritual and Religion*¹. Odbiciem takiej „wyobraźni animistycznej” miały być bajki, które, podobnie jak mity, stanowiłyby przeżytki pierwotnego sposobu myślenia. O ile mity odnosiły się tu do odległej przeszłości ludzkości i jej wysiłku zrozumienia otaczającej „dzikich” rzeczywistości, to bajki uważano za tę dziedzinę folkloru, którą wyznaczają wymysł i fałszywość treści. W ujęciu ewolucjonistycznej teorii przeżytków mity przeobraziły się w filozofię, podczas gdy bajki funkcjonują we współczesnej cywilizacji jako literatura piękna. Zdaniem Williama Bascoma to przekonanie ma długą tradycję, sięgającą korzeniami koncepcji braci Grimm. Ich dziełem są trzy wielkie zbiory tekstów i prób ich interpretacji: najbardziej znany, *Kinder und Hausmärchen* z lat 1812–1815, był zbiorem bajek; *Deutsche Sagen* z lat 1816–1818 dotyczył legend, a *Deutsche Mythologie* z 1835 roku – mitów i prób scalenia ich w jednolitą mitologię². Bracia Grimm usiłowali tym samym spisać i uporządkować całokształt tekstów folkloru. Ich wysiłki zostały doprecyzowane definicyjnie przez Carla von Sydowa i Ericha Bethego³, którzy ustalili kategorie *Mythen*, *Sagen* i *Märchen*. Spory badaczy budziło jedynie pytanie, czy mit wywo-

¹ A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, t. I, London – New York 1899, s. 58.

² W. Bascom, *The Forms of Folklore*, [w:] *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, red. A. Dundes, Berkeley 1984, s. 28–29.

³ E. Bethe, *Mythus – Sage – Märchen*, Leipzig 1905.

dzi się z bajki, która jako produkt „czystej wyobraźni” stanowi załączek narracji, czy też bajka z mitu.

Czy rzeczywiście da się dokonać takiego rozróżnienia? Materiały antropologów z początku ubiegłego wieku, jak teksty Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego, wskazują na świadomość odrębności: mity „właściwe” (*adaoks* Tsimshian i *tlagu* Tlingitów) dotyczą czasów tworzenia, kiedy świat był niezróżnicowany, a ludzie mogli się przejawiać np. w zwierzęcych kształtach, natomiast pozostałe opowieści (*malesk* Tsimshian i *ch'kallnik* Tlingitów) są bajkami lub „legendami”, gdyż dzieją się w późniejszym – „historycznym” – okresie. Malinowski podaje, że dla Trobriandczyków *kukwanebu* – opowiadane przy ognisku bajki o erotycznym i żartobliwym charakterze – mają „wąski kontekst społeczny”; legendy, czyli *libwogwo*, wchodzą dużo głębiej w życie plemienne społeczności; mity zaś, *lili'u*, są głębokim uzasadnieniem całej kultury. Zarówno terminologia Tsimshian i Trobriandczyków, jak i, dla przykładu, Czukczy (*pynnył* versus *tymnył*), Eskimosów Nunamiut (*koliagtuaq* – *unipquaq*), nowogwinejskich Daribi (*namu po* – *po page*), Zuni (*chimiky'ana'kowa* – *telapnaawe*), Fulanów (*tindi* – *tali*), Jorubów (*itan* – *alo*) czy Fonów (*ehwenoch* – *enecho*) uwzględnia takie podziały. Jak pisze Martha Beckwith: „Podobnie w Ameryce Północnej, Mandanowie, Hidatsa i Arikara rozróżniają trzy klasy opowieści, odpowiednio bliskie podziałowi na mity, legendy i bajki”⁴.

Jak jednak zauważa Eleazar Mielecinski: „Tylko nader umownie można te formy odnosić do mitów lub bajek”⁵. Próby porównania gatunków folkloru odbywały się bez analiz kontekstualnych, skali diachronicznej czy choćby wskazywania także na różnice. Patrząc ze współczesnej perspektywy, można stwierdzić, że w zasadzie sto lat prób folklorystów, antropologów i mitoznawców dążących do wyraźnego oddzielenia od siebie tych kategorii w skali uniwersalnej nie doprowadziło do wyróżnienia kryteriów, które można by uznać za zadowalające. Zarówno mit, jak i bajka bazują na tym samym sposobie interpretacji świata, tym samym myśleniu i układach symbolicznych. Zwykle wskazywana przez badaczy dystynkcja odwołuje się do stosunku do *sacrum* (i rytuału), nie tkwi

⁴ M. W. Beckwith, *Folklore in America. Its Scope and Method*, New York 1931, s. 30.

⁵ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 324.

natomiast w samej strukturze czy treści. Świadczy o tym to, że mity jednych społeczności stają się bez przeszkód bajkami w innych. Boas uważa, że mit i bajkę łączy funkcja objaśniania świata. Mit różni jednak od bajki to, że wyjaśnia on tylko świat przyrody i rozgrywa się w czasie, który poprzedza współczesny porządek świata. Susan Langer stwierdza, że bajce brak odpowiedzialności, czyli jej treść jest niczym innym jak „formą ujmowania własnych pragnień jako rzeczywistości”⁶. Ma ona ludzkich, a nie nadludzkich bohaterów i brak jej nastroju powagi. Władimir Propp za podstawową cechę bajki uznaje jej niewiarygodność (podczas gdy w mit się w pełni wierzy): nawet sam narrator nie wierzy w prawdziwość przedstawianej sytuacji, stąd np. określenia typu „baju, baju, będzie w raju”⁷. Teza ta została skrytykowana przez Georges’a Dumézila, a za nim Algirdas’a J. Greimasa: wiarę można stopniować i zawieszać, te same narracje opowiedane w kontekście sakralnym są mitami, a opowiedane wieczorami dzieciom przed zaśnięciem (niekoniecznie w wersji złagodzonej i pozbawionej znaczeń symbolicznych) – bajkami. Dlatego Jack Zipes w pierwszym zdaniu swojego *Słownika Bajek*⁸ pisze: „Nie ma czegoś takiego jak bajka”. Do pesymizmu skłania go zasadniczy brak zgody badaczy co do natury i cech wyróżniających bajki, wreszcie przekonanie, że „bajkowość” zależy nie tylko od szeregu cech strukturalnych czy fabularnych, ale także od kontekstu performatywnego.

Kolejna z propozycji Proppa, by określać bajkę na podstawie cech strukturalnych, takich jak pozycja i możliwości bohatera, stopień niezwykłości, wprowadzenie i zakończenie narracji, następstwo odpowiednich modusów działania itd., w tym kontekście wydaje się także rozwiązaniem pozornym. Niemniej jednak zgadzam się z Pauliną Wójcikowską-Wantuch, autorką tekstu poświęconego *Kaściejowi i Jagdzie Mariny Wiszniewieckiej*, że jego opracowanie gramatyki bajkowej umożliwia aplikację

⁶ S. Langer, *Nowy sens filozofii: rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, Warszawa 1976, s. 269.

⁷ W. Propp, *Nie tylko bajka*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 2000, s. 41. Warto, za Marią Tatar, zwrócić uwagę na to, że mimo iż obecność cudowności czy czarodziejskości sprawia, że narracja bajkowa jest niewiarygodna – w bajkę się nie wierzy – to jednak postacie protagonistów akceptują cudowność w całości (M. Tatar, *The Hard Fact of the Grimms’ Fairy Tales*, Princeton 2003, s. 3–38).

⁸ J. Zipes, *The Oxford Companion to Fairy-Tales*, Oxford 2000, s. XV.

wyników do znacznie ogólniejszych badań – nie tylko do analizy bajki magicznej, ale do wszelkich struktur narracyjnych. Charakterystyczne jest to, że podobną do autorki strategią wykorzystania schematów Proppa do ustalenia niejako poziomu „bajkowości” utworu literackiego posłużył się w tym numerze „Ex Nihilo” również Przemysław Zańko, przeprowadzając analizę *Wrońca* Jacka Dukaja. Oba wspomniane artykuły traktują epizodyczną konstrukcję tekstów jako jeden z istotnych wyróżników narracji bajkowej. Oznaczałoby to, że współczesne „bajki” zachowują narracyjny charakter, w przeciwieństwie do mitologii współczesności.

Jednak, jeśli zanika oralność jako podstawa wypowiedzi, wraz z performatywnością jako warunkiem odbioru, pozostaje jedynie gra formą, zabawa autorów w „bajkopisarstwo”. Opisany przez Annę Wrońską przypadek ideologicznego wykorzystania bajkowej formy dla wprowadzenia komunistycznej wizji świata (*Bajka w służbie ideologii komunistycznej. Przypadek Jewgienija Piermiaka*) jest sytuacją graniczną, kiedy bajka już przestaje być elementem tradycji, ale ciągle jeszcze zachowuje swą formę i pochodną od niej siłę oddziaływania na młodych odbiorców, którą wykorzystują mitotwórcy. W jej imię pozbawiają autorów swobody kreatywnej, oferując w zamian totalny model rzeczywistości, zbliżony w swym charakterze do ludowego.

Jest niezmiernie ciekawe, jak w sytuacjach transformacji fabularno-strukturalnych zmieniać się będzie poczucie cudowności, zaczarowanie właściwe tradycyjnym narracjom bajkowym. Jeśli wierzyć Maxowi Weberowi, we współczesnym społeczeństwie zachodnim, opartym na racjonalizacji rzeczywistości, ekonomii kapitalistycznej i biurokratycznym charyzmacie, nie ma możliwości utrzymania tradycyjnych form myślenia. Jednak postmoderniści uważają za możliwe powtórne zaczarowanie (*re-enchantment*) nie tyle w sensie powrotu do magicznego świata, co obdarzenie wartościami czarodziejskimi elementów twardej racjonalnej rzeczywistości, takich jak „katedry handlowe”, wiara w oczyszczenie przez zakupy itp.⁹ Swoistym komentarzem do tych nowych form czarodziejskości wydaje się opisana przez Piotra Sterczewskiego *The Path*,

⁹ G. Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks 2005, s. 56.

przewrotna antygra w Czerwonego Kapturka, kreująca własną poetykę, odległą od standardowo rozumianych gier komputerowych. Choć obca jest mi perspektywa uznawania za bajkowy każdego tekstu współczesnej kultury, w którym pojawiają się postacie z tradycyjnych bajek (bo co wówczas zrobić z produkcjami pornograficznymi wykorzystującymi Królową Śnieżkę, krasnoludki, św. Mikołaja i Bóg wie co jeszcze), w tym przypadku czarodziejskość i poczucie cudowności chyba jeszcze w znacznym stopniu występują.

Zebrane w tym numerze „Ex Nihilo” teksty borykają się z przedstawionymi problemami, szukając bajek odpowiednich dla nowych czasów i pokazując sposoby transformacji treści, struktury, wreszcie prezentowanego modelu świata i etosu. Myślę, że warto przyjrzeć się tym tekstom bliżej.

dr hab. Andrzej Szyjewski, prof. UJ