

JANUSZ BARAŃSKI
Uniwersytet Jagielloński

Mityczność *redivivus*

Zacznijmy od odwołania się do zaproszenia na konferencję, w którym stwierdza się między innymi, że mit, prawda, imaginacja „tracą wszelką operacyjną użyteczność, a z czasem stają się wygodnymi słowami wytrychami, które niewiele znaczą, ale za to nadają się znakomicie do najrozmaitszych manipulacji, pseudosporów, popisów wątpliwej mądrości itd.” Można wstępnie zaryzykować tezę, że chodzi tu przynajmniej o dwie rzeczy. Po pierwsze, i jest to przypadek łatwiejszy do odczytania w intencji tej wypowiedzi, że oto mamy do czynienia z potocznym posługiwaniem się pojęciami mitu i prawdy, gdzie pierwszy przeciwstawia się tej drugiej, gdzie w jego zawartości znaczeniowej pomieszczona jest treść odsyłająca do fałszu, zmyślenia, przekłamania, przesądu, zabobonu. Słowem, pojęcie mitu obraża tutaj elementarną racjonalność, logikę i empirycznie uchwytne zasady przyczynowości, wynikania, inkluzji/ekskluzji itd. To znaczenie mitu spotkamy w ujęciach potocznych, co znajduje trwały wyraz w tytułach prasowych czy popularno-naukowych. Niepostrzeżenie przenika także i do tych o aspiracjach naukowych, co szczególnie wyraża się przeciwstawieniem „mitu” i „rzeczywistości”, czyli — najprościej w tym rozumieniu — zmyślenia i prawdy (kilka tytułów wziętych z jednej z polskich bibliotek naukowych: *Kultura studencka — mit i rzeczywistość*, *Stalinizm polski — mit czy rzeczywistość*, *Szatan — mit czy rzeczywistość*).

Wydawałoby się, że potoczne rozumienie, tudzież spłycone posługiwanie się tą opozycją przez niektórych badaczy, to margines i rzecz niewarta uwagi. Nie oznacza to jednak, że pozbyliśmy się innych postaci redukcjonizmu, które nieubłagane te i inne pojęcia sprowadzają do pewnego zadekretowanego zakresu znaczeniowego, który raz na zawsze doprowadza stany rzeczy, zjawiska, przekonania, odczucia i uczucia do jakiejś postaci konceptualnej hibernacji. Szczęśliwie nie sposób raz na zawsze zadekretować i pojęcia mitu, które nie musi się wyrażać jedynie w rozumieniu Ernsta Cassirera, Carla Gustava Junga, Mircei Eliadego czy Leszka Kołakowskiego — by wymienić tylko kilka z brzegu klasycznych ujęć. Zresztą fakt funkcjonowania na rynku teoretycznym tych i innych podejść do mitu każe wnioskować o niedomkniętości możliwego zbioru ujęć. A zatem nadużyciem, i tu — po drugie — zapewne tkwi główna wprowadzająca krytyka w przytoczonym fragmencie zaproszenia na konferencję, jest bezceremonialne i mechaniczne posługiwanie się tymi i innymi klasycznymi koncepcjami mitu

odnośnie do zmieniającego się w czasie i przestrzeni krajobrazu kulturowego. Krótko — co było dobre do zrozumienia religii Sumerijczyków, niekoniecznie nadaje się do zrozumienia współczesnej polityki. Święta prawda, tylko że nie oznacza to zarazem, że dawniejsze ujęcia są kompletnie bezużyteczne. Do pewnego przynajmniej stopnia kumulatywny charakter nauki, potwierdzany opasłymi bibliografiami, które znajdziemy w rozprawach naukowych, każe brać pod uwagę możliwość adaptacji, po niezbędnych korektach, i tych starych ujęć. Okazują się one zresztą przydatne jako niezbędne relacyjne punkty odniesienia dla ewentualnych koncepcji nowych, konkurencyjnych.

Tak się składa, że wydarzenia sprzed miesiąca, związane z tragiczną katastrofą lotniczą*, podważają sceptycyzm wobec możliwości stosowania „starych” podejść do „nowych” zjawisk. Fakty i praktyki, które miały wówczas miejsce, doczekają się zapewne wielu rozpraw, które będą eksploatować pojęcie mitu. Lecz już dziś, na podstawie bardzo pobieżnej obserwacji, można stwierdzić, że rozgrywały się wówczas, a do pewnego stopnia rozgrywają się i po dziś dzień, mityczne scenariusze, których analogie znajdziemy w rozmaitych tradycjach i kręgach kulturowych wszystkich czasów. Zwrócili już na to uwagę niektórzy specjaliści z dziedziny, jak na przykład Joanna Tokarska-Bakir¹ czy Mirosław Pęczak². Oboje odwołali się do Turnerowskiego pojęcia *communitas*³, które — według nich — doskonale oddaje stan traumy będącej wówczas udziałem niemal całego społeczeństwa. *Communitas* to stan liminalności, rodzaj chaotycznej antystruktury niezbędnej do osiągnięcia strukturalnego *equilibrium*. Najczęściej odnosi się to do rytuałów przejścia, gdzie faza liminalna jest niezbędnym elementem osiągania określonych stopni czy pozycji w ludzkim lub pozaludzkim porządku.

Co wspólnego ma jednak *communitas* czy rytuał z mitem? Otóż bardzo wiele, a właściwie to są tym samym. Być może istnienie źródłowej tożsamości tych kategorii kulturowych nie jest powszechnie uznawane — przyzwyczajeni jesteśmy do względnie trwałych konceptualizacji, które wprowadzają porządek w nasze myślenie, nakazujący te pojęcia rozgraniczać. Zauważmy jednak, że te czy inne pojęcia są jedynie użytecznymi konwencjami, które pozwalają nam opleść wymykającą się nam nieustannie zmysłowo i umysłowo rzeczywistość. Jeśli chodzi o te tutaj dyskutowane, plus pojęcie magii, nasz rodzimy badacz, Jerzy Wasilewski, zwrócił kiedyś uwagę na to, że wszystkie te kategorie stanowią wierzchołki tego samego trójkąta kulturowego⁴. Dodajmy jednak, że praktyka kulturowa ukazuje coś więcej, a mianowicie pierwotną — w perspektywie emicznej — ich nierozróżnialność. I jedynie całościowe synkretyczne ujęcie

* Chodzi o katastrofę prezydenckiego samolotu 10 kwietnia 2010.

¹ J. Tokarska-Bakir, *Karnawał smutku*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 96.

² M. Pęczak, *Duch wspólnoty*, „Polityka” 2010, nr 17.

³ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005.

⁴ J.S. Wasilewski, *Podróż do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 218.

pozwała na uchwycenie pierwotnej i nieredukowalnej osobliwości kryjących się za nimi praktyk czy znaczeń kulturowych.

A zatem tam, gdzie jest *communitas*, szukać należy i elementów mitycznych, i magicznych, lecz i tam, gdzie magia, szukać należy i mitu, i rytuału, słowem — mamy przypadek kulturowej zasady przechodniości implikacji. Wiedza ta wprawdzie pozostaje poza zasięgiem niewtajemniczonych w tę problematykę, niemniej równolegle do wypowiedzi wymienionych specjalistów pojawiły się — odnośnie do dyskutowanych tutaj zdarzeń — opinie i diagnozy niespecjalistów: dziennikarzy, polityków czy rozmaitej maści celebrytów intelektu. Oto wraz z rozpoczęciem obrzędów żałobnych po owym tragicznym zdarzeniu pojawiły się natychmiast głosy o „mitologizacji” tragicznej katastrofy w pierwszym znaczeniu wskazanym na początku artykułu: kłamliwości, manipulacji, zafałszowania, przydawania nienależnych wartości i znaczeń. Komentatorzy, którzy sięgali po narzędzia z repertuaru Barthes’owskich mitologów-demistyfikatorów⁵, piętnowali porównywanie tragedii do mordu katyńskiego sprzed 70 lat, tragicznie zmarłego Prezydenta do premiera Władysława Sikorskiego lub prezydenta Gabriela Narutowicza, czy Prezydentowej do... królowej Jadwigi.

W rzeczy samej, jak wiadomo mit i wszelkie jego postaci i wcielenia sprowadzić można do kategorii błędu logicznego, kliszy, irracjonalnej wiary czy nawet ciemnogrodu, podobnie zresztą jak i do błogosławionej pierwotnej niewiedzy „dobrego dzikusa”. Te równie mito-magiczne określenia, mające retorycznie usankcjonować przewagę krytycznej argumentacji nad bezkrytyczną akceptacją, jawią się w istocie jako pokrewne do krytykowanej materii zaklęcia z porządku magii językowej, która służy zyskaniu epistemologicznej, a zatem i ontologicznej, w konsekwencji — politycznej przewagi. Wszelako prawomocność użytego tutaj racjonalistycznego oręża jest równa orężowi krytykowanemu, który posiada swą własną racjonalność, jednak z zupełnie innego porządku. Świadomość nieprzystawalności tych światów wykazywał już Lucien Lévy-Bruhl⁶, utrwalił na dobre Florian Znaniecki⁷, a ostatni głos w tej sprawie można by wskazać w krytyce postmodernistycznej rozmaitego autoramentu.

Albowiem przytoczone racjonalistyczne zaklęcia nijak nie wpływają na oczywiste fakty. Oprócz wskazanych wyrywkowo analogii historycznych, które ujawniały się w dyskursach owego żałobnego liminalnego tygodnia, można by dodać jeszcze: bezpośrednie lub pośrednie porównywanie tragicznie zmarłych do rozmaitych bohaterów historyczno-literackich (na przykład Prezydenta do pułkownika Wołodyjowskiego — jednemu z telewizyjnych wspomnień o Prezydencie towarzyszyła w tle muzyka z filmu *Przygody Pana Michała*); wskrzeszanie klimatów

⁵ R. Barthes, *Mit dzisiaj*, przeł. W. Błońska, [w:] *idem, Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 25–61.

⁶ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.

⁷ W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, przeł. M. Menelska, Warszawa 1976.

kresowych będących historiozoficznym dopełnieniem tragicznego zdarzenia z 10 kwietnia (cała seria „kresowych” filmów, ekranizacji rozmaitych utworów literackich, emitowanych w żałobnym tygodniu, z *Nad Niemnem* i *Znachorem* na czele). W ten oto sposób powrócił obraz Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, a ponadto — można by rzec — zawieszony został świecki czas linearny, ustanowiony natomiast odświętny niezróżnicowany czas wiecznego teraz, bez rozróżnień. Podobnie poprzez hasła typu „nie ma lewicy, nie ma prawicy — wszyscy jesteśmy jednością” ustanowiony został stan pierwotnej społecznej harmonii. Dalej: obecność liminalnych i apokaliptycznych zarazem tropów wyrażających się w wypowiedziach i tzw. zwykłych ludzi, i polityków, w rodzaju „kończy się jakaś epoka”, „już nigdy nie będzie tak, jak dawniej”; z drugiej strony liminalne i kosmogoniczne nastroje, którym nie oparli się tacy mentorzy, jak Piotr Sztompka, który w udzielonym „Przekroju”⁸ wywiadzie określił wypadek jako „daninę krwi” złożoną w służbie ojczyzny. Co więcej, pojawiło się i określenie „ofiara założycielska w relacji z Rosją” czy wskazywano na „rodzenie” się nowego świata, włącznie z powstającą na naszych oczach „nową legendą”; przeplatały się w tej perspektywie określenia: „ofiara”, „bohaterowie”, „polegli”, dało się i słyszeć głosy o ostatnim akcie polskiej mesjańskiej misji — „polegli” mieli odkupić współczesny świat, za sprawą ich śmierci ma nastać pokój nie tylko z „braćmi Rosjanami” (homilia kardynała Stanisława Dziwisza w trakcie ceremonii pogrzebowej pary prezydenckiej), lecz i Rosjan z całym światem. Ofiara nie poszła na marne — wszak cały świat mógł dzięki temu poznać prawdę o Katyniu, a w konsekwencji ciemną prawdę o „Carstwie Północy”. Dodajmy do tego inne kosmogoniczne atrybuty, jak liczne syreny, dzwonienie dzwonów (w szczególności dzwonu Zygmunta), metaliczne dźwięki żołnierskich trąbek czy intonowane w ciągu tych dni pieśni narodowe i patriotyczne.

Z kolei pochówkowi pary prezydenckiej na Wawelu, momentowi zamknięcia okresu pośmiertnego zawieszenia, towarzyszył — znów — cały panteon duchów, poczynając od Kazimierza Wielkiego, którego Zjazd Królów miał być analogią dla obecnego zjazdu żałobników — możliwych tego świata, z prezydentem Barackiem Obamą na czele — pośmiertna wiktoria „Nieśmiałego Wojownika”, jak Prezydenta określił w „Tygodniku Powszechnym” Piotr Zaremba⁹. Jak wiadomo, ów kolejny historyczny zjazd się właściwie nie odbył, lecz przynajmniej tegoż wojownika wspierały w trakcie ceremonii pogrzebowej historyczne grupy rekonstrukcyjne, które znosiły przez to — znów — historyczną linearność i nieodwracalność, wprowadzając stan mitycznego wiecznego teraz. Salutujący ułani generała Dąbrowskiego czy legionści Piłsudskiego stawali się aktorami i świadkami śmierci głowy państwa, idącej w ślad za potężnymi sarmackimi hetmanami, heroicznymi romantycznymi powstańcami i tragicznymi ofiarami katyńskiej kaźni. Śmierć ta ma być — powtarzali to nieustannie komentatorzy — ceną, jaką płacą

⁸ P. Sztompka, *Jacy wyjdziemy z tej tragedii*, „Przekrój” 2010, nr 16.

⁹ P. Zaremba, *Inteligentna dusza*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 16.

tragicznie zmarli, w szczególności głowa państwa, a i naród cały za nową jakość w relacjach między Polakami, między partiami politycznymi, między narodami.

Ta bardzo wyrwykowa i pobieżna charakterystyka narodowej mitologii, wypełniającej się poprzez teksty, gesty, akty strzeliste, zbiorową ekspiację, potępieńcze pomruki i płacz żałobników to niewątpliwie jaskrawy przejaw współczesnego mitu, który — jak się rzekło — wyczerpuje zarazem znamiona rytuału czy magii. Można by się bowiem jeszcze pokusić o przywołanie Eliadowskiej koncepcji mitu w akcji¹⁰, uzupełniającą Turnerowską *communitas*, Durkheimowskiego rozumienia *sacrum*, które jest wyrazem celebracji samej wspólnoty¹¹, czy Tambiahowskiego ujęcia magii, która jest przypadkiem myślenia *per analogiam*, tyle że nie z porządku przyczynowości, lecz perswazyjności i autoperswazyjności, w ramach której ludzkie grupy stwarzają swój świat i swój sens¹². Tysiączne tłumy gromadzące się przed pałacem prezydenckim i w innych miejscach publicznych, nieklamane łyzy, modlitwy, intonowane pieśni czy wpisy w księgach kondolencyjnych, w scenografii narodowej historii, idei i ideałów, wartości, znaków, herbów i emblematów, to obraz, którego opisanie i interpretacja nie może wyczerpać się w terminach Barthes'owskiej demistyfikacji, odbywa się tutaj bowiem stwarzanie świata przynajmniej w rozumieniu Hegłowskiej obiektywizacji. Świat ten jest jednak internalizowany i przeżywany w różnych proporcjach przez ludzkie masy, grupy i poszczególne jednostki — nie sposób zbagatelizować jego ontologicznej mocy. Obiektywna prawda demystyfikatorskich mitologów napotyka subiektywną prawdę konsumentów mitu i tym sposobem odwieczna epistemologiczna aporia znów musi zostać wzięta w nawias, jeśli — już z punktu widzenia badacza kultury — chcemy cokolwiek zrozumieć z kondycji ludzkiej.

A zatem rozważany tutaj przykład ostatniego tragicznego narodowego zdarzenia nie powinien budzić wątpliwości — kategoria mitu (i nie tylko mitu), wzięta z repertuaru krytycznie odczytanej klasyki, nie ważne już jakiej, okazuje się wciąż przydatna i — co więcej — niezbędna dla zrozumienia rzeczywistości kulturowej. Jego sensotwórcza rola ujawnia się z całą okazałością w okolicznościach takich jak omawiane. Wszelako zdarzenia tej miary i podobne mają charakter czasowo, przestrzennie i statystycznie ograniczony — z wyjątkiem może powszedniego kultu religijnego, którego wszak elementem jest i mit. A jednak i codzienność pozareligijna przenicowana jest mitopochodnymi treściami i logiką. Swego czasu liczne tego przykłady dał wspomniany Roland Barthes, a w jego ślady poszli inni tropiciele „mitów dzisiaj”. Nie miejsce tutaj na ich omawianie, dość tylko przypomnieć, że można je wskazać w polityce i ekonomii, literaturze i plastyce, dramacie i filmie, historii, w życiu rodziny i diskutowanych w tym

¹⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.

¹¹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

¹² S. Tambiah, *Magia, nauka, religia i zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007.

tekście sprawach o zasięgu narodowym. Rzec w tym jednak, że mit w tych wypadkach ujawnia się w postaci rozproszonej, rozmytej, ulotnej, poprzez pojedyncze ekspresje symboliczne, które wszak są w istocie takimi mitologicznymi narracjami w pigułce.

Sam Barthes ukuł więc pojęcie mityczności, które — jak powiadał — jest przypadkiem mitu, który jest jednak „nieciągly, już nie ujawnia się w wielkich opowieściach, lecz w samym »dyskursie«; jest raczej frazeologią, zbiorem zdań (stereotypów)”¹³. W tym oto sformułowaniu znajduje dookreślenie Ricoeurowska intuicja mitu wcielonego w symbol¹⁴, co może odsyłać tyleż do obrazu, idei, słowa, dalej związku frazeologicznego, figury retorycznej, poetyckiej, kliszy, stereotypu, przysłowia, hasła politycznego, reklamowego, formuły religijnej czy ideologicznej. Mit w tym ujęciu to jedynie abstrakt na użytek porządkujących potrzeb badaczy, nigdy nie istniejący w czystej formie, mogący ujawniać się i w postaci opowieści, i archaicznego światopoglądu, i uniwersalnej formy świadomości — jak w tym ostatnim wypadku widziałby go Kołakowski¹⁵. Oczywiście może rozwinąć się i w czytelną narrację. Nade wszystko występuje jednak w pewnym, silnie wszak ugruntowanym rozproszeniu, swoistych symboliczno-aksjologicznych ziaren, z których tylko trochę rozwijają się kielki mające kiedyś stać się prawdziwym lasem... symboli — jak u Turnera¹⁶, które składają się na rekonstruowany przez badacza pewien mityczny obraz świata.

Ów las wyrasta niezwykle szybko w takich chwilach i czasach, jak wcześniej opisane, znane nam wszystkim zdarzenia. To wtedy jest szczególny urodzaj na idee, które wyrastają z kulturowej gleby: Orzeł Biały, Matka Boska, Chrystus Król, Katyń, czapka krakuska, Wawel, złoty róg, Czarniecki, Dąbrowski, Solidarność, „legiony to rycerska nuta”, „Boże coś Polskę”, przedmurze chrześcijaństwa, „bracia Moskale”, „Polska mesjaszem narodów”, kresowe stаницe, okopy Trójcy Świętej, „nie rzucim ziemi”, „Jeszcze Polska nie zginęła” i niekończąca się litania innych znaczeń i ich treści układa się w czytelne ciągi syntagmatyczne i strukturalne homologie. Dla jednych będą one — jak poucza Barthes — przejawem ciemnogrodu, dla innych ekspresją chwały, co dowodzi istnienia nieustannej — jak to określa Umberto Eco — partyzantki semiologicznej i w interesującym nas przypadku¹⁷. Występują zresztą w rozmaitych reprezentacjach i konfiguracjach, przyjmują różne konotacje, angażują różnorodność procesów indukcji, dedukcji, abdukcji, słowem — praktyka kulturowa czyni je permanentnie polisemantycznymi i polidyskursywnymi. Niemniej są i będą w różnych postaciach pojawiać się w obrębie społecznych i jednostkowych osobowości, już to skrywając się w war-

¹³ R. Barthes, *Retoryka obrazu*, przeł. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 3, s. 63.

¹⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska et al., Warszawa 1985.

¹⁵ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 1986.

¹⁶ V. Turner, *Las symboli: aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006.

¹⁷ U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa 1996.

stwie nieświadomości, dając upust fundamentalnym archetypom, już to wyłaniając się „na zewnątrz”, jak w dyskutowanym w tym artykule wypadku, z całą okazałością odsłaniając dramat narodowej transgresji.

Dyskutowany tutaj wypadek jest — powtórzmy — szczególny, codzienność dominująca pomiędzy takimi a innymi niezwyklejmi interwałami nie jest już tak skora do posługiwania się eksplicytnymi manifestacjami symbolicznymi. One jednak są — tworzone przez nas samych i na nas zarazem oddziałujące, co w konsekwencji daje obraz nieustannego mitotwórstwa. Nie musi to odnosić się do wielkich narodowych spraw, może bowiem dotyczyć regionu, własnego miasta czy małej wioski, polityki, życia rodzinnego, pracy, miłości, sztuki, a nawet zdrowia. Wtedy obrazy i emblematy, pólśłówka i przysłowia, klisze, genealogie, gesty, wyglądy, a nawet atrybuty materialne stają się znaczącymi elementami w chaotycznej — wydawałoby się — układance, u podstaw której znajduje się zmienna, lecz na tyle logiczna struktura mityczna, że w obrębie poszczególnych światopoglądów, ideologii, wier i przekonań poszczególne jednostki — okazuje się — rozumieją się niemal bez słów. Niewiele trzeba bowiem do wzajemnego rozumienia się prawicowcom i lewicowcom, konserwatystom i postępowcom, harysom i góralom, miłośnikom Bacha i fanom Dody, wyznawcom etosu lekarskiego i krytykom lekarskich praktyk — poprzez owe Lévi-Straussowskie *odds and ends*¹⁸ cokolwiek bezwiednie przeżywają i konstruują swoje światy i są — jak nauczał Pierre Bourdieu¹⁹ — zarazem przez nie konstruowani.

Nie należy przy tym przeceniać wagi jakiegś stałej głębinowej struktury. Koncepcja Claude’a Lévi-Straussa domaga się uzupełnienia o element sprawczości, równie istotny w produkcji i konsumpcji mitu jako narzędzia stanowienia sensu. Dostrzegał to już w pewnym zakresie jeden z bardziej zasłużonych mitologów, Joseph Campbell²⁰, który obok funkcji metafizycznej, kosmologicznej i społecznej mitu, które z łatwością wskazałibyśmy w rozważanym wypadku narodowej mitologii ostatniej doby, podkreślał również istnienie jego funkcji psychologicznej — mit jako rodzaj drogowskazu dla jednostki. Poprzestał jednak na tak rozumianym aspekcie odtwórczym, tymczasem w równym stopniu należy mówić i o tym twórczym. Jednostka nie jest bowiem kulturowym naiwniakiem, jak wykazuje John Fiske, lecz twórcą trajektorii sensu, a Lévi-Straussowską *parole* należy odnosić nie tylko do jakichś postaci kulturowych socjolektów, lecz — nazwijmy to — personalektów. Sam Barthes zwrócił zresztą uwagę na ten fakt w późniejszych pracach, wskazując w obrębie swej tekstualistycznej teorii na istnienie dwóch rodzajów tekstów — czytelnych i pisalnych²¹. Pierwszy z nich adresowany jest do biernego odbiorcy, zdyscyplinowanego, który przyjmuje wpisane

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.

¹⁹ P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007.

²⁰ J. Campbell, *Potęga mitu: rozmowy Billa Mayersa z Josephem Campbellem*, przeł. I. Kania, Kraków 1994.

²¹ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997.

w tekst względnie trwałe znaczenia, zamknięty; drugi to tekst otwarty, który prowokuje niejako do napisania go na nowo, nadania mu nowych znaczeń. Fiske²² wprowadza jeszcze inną kategorię, tekstu wytwarzalnego (*producerly*), którego tekstowość jest zgoła umowna, bo dotyczy samych zindywidualizowanych praktyk kulturowych. Zagadnienie to wykracza już nieco poza rozważany tutaj aspekt mitotwórstwa, wynika z niego jednak logicznie i warto poświęcić mu uwagę przy nadarzającej się okazji.

²² J. Fiske, *Understanding Popular Culture*, London-New York 1989, s. 103 n.