

JOLANTA ŁUGOWSKA
Uniwersytet Wrocławski

Dopóki mamy twarze C.S. Lewisa jako świadek współczesnej lektury i recepcji mitu

Niezwykłość ostatniej w dorobku pisarskim C.S. Lewisa powieści *Dopóki mamy twarze* — osobliwej próby reinterpretacji sensów zawartych w słynnej starożytnej opowieści o Amorze i Psyche — polega, jak się zdaje, przede wszystkim na wyjątkowo głębokim związku interesującego nas utworu nie tylko z głównym nurtem twórczości literackiej tego autora, ale również z jego biografią duchową, jej swoistą logiką i konsekwencją w podejmowaniu i rozstrzyganiu intelektualnych i światopoglądowych dylematów. Jednym z narzędzi służących budowaniu światopoglądowego dyskursu okazał się przy tym w twórczości Lewisa mit, którego ontologiczny status i artystyczne walory stanowiły dla pisarza niemal przez całe jego dojrzałe życie przedmiot refleksji oraz ożywionych dyskusji, prowadzonych z przyjaciółmi tworzącymi wraz z nim słynne w Oksfordzie towarzyskie koło Inklingów. Wspomina o tym Humphrey Carpenter:

Lewis zawsze doceniał siłę mitu. Jedną z jego pierwszych ulubionych lektur był przecież skandynawski mit o umierającym bogu Balderze. Dzięki Barfieldowi zrozumiał znaczenie mitologii w historii języka i literatury. Nadal jednak nie wierzył w mity, mimo że tak je lubił. Opowieści te były wprawdzie piękne i poruszające, ale (jak twierdził) całkowicie nieprawdziwe. Jak powiedział Tolkienowi, mity są „bezwartościowymi kłamstwami, chociaż zaprawionymi słodyczą”¹.

Swoistym przełomem w myśleniu autora *Opowieści z Narnii* o micie okazała się, jak uważają biografowie, jego słynna dysputa z Tolkienem, w czasie której siłą argumentacji przyjaciela, przyszłego twórcy *Władcy Pierścieni*, sprawiła, że Lewis przyjął jego punkt widzenia, dzieląc przekonanie, że „mity nie są kłamstwami”, a opowiadający je człowiek jako — jak go określa Tolkien — „podkreator” kierujący się w swej twórczości zasadą *imitatio Dei* „w istocie współtworzy Boże dzieło i przekazuje nam drobny, rozszczępiony refleks prawdziwego świata; tak więc pogańskie mity [...] zawsze zawierają odrobinę prawdy”². Ta niezwykle

¹ H. Carpenter, *Inklingowie. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele*, przeł. Z.A. Królicki, Poznań 1999, s. 63.

² *Ibidem*, s. 64–65.

istotna dla Lewisa rozmowa, oceniana przez Carpentera i innych biografów Lewisa jako przełomowa i decydująca o kształcie jego późniejszej twórczości, odbyła się 19 września 1931 r. — autor miał wtedy 33 lata i znajdował się na początku swej drogi twórczej. Natomiast gdy w 1956 r. opublikował inspirowaną antycznym mitem powieść *Dopóki mamy twarze* (*Till We Have Faces*), był już pisarzem znanym i cenionym, autorem między innymi adresowanej do młodego odbiorcy septologii *Opowieści z Narnii* (1950–1956), głośnej trylogii fantastycznonaukowej: *Milcząca planeta* (1938), *Perelandra* (1943), *Ta ohydna siła* (1945), a także popularnych esejów o tematyce religijnej — *Problem cierpienia* (1940), *Listy starego diabła do młodego* (1942), *Cudy* (1947), czy *Zaskoczony radością* (1955). Zamysł reinterpretacji starej opowieści o Amorze i Psyche z jej najbardziej znaną wersją literacką stworzoną przez Apulejusza, jak stwierdza sam autor, żył w jego umyśle „już od czasów studenckich, krzepnąc i konkretyzując się z biegiem lat; można powiedzieć zatem, że pracował nad nią całe swoje życie”³. Istotne wydaje się też, że tej najsłynniejszej, jak powie Lutz Roehrich, bajki starożytności nie traktuje Lewis, podobnie jak czyni to wielu uczonych zajmujących się tym wątkiem (między innymi słynny polski romanista Edward Porębowicz), jako dzieła „autorskiego” twórcy *Metamorfóz*, zakładając, że dokonał on w istocie jedynie własnej, w swoisty sposób synkretycznej, redakcji, a także szczególnego typu interpretacji wątku funkcjonującego wcześniej w realiach starożytnej kultury. Jak zatem stwierdza Lewis:

Nic nie było bardziej odległe od moich zamiarów — niż odtworzenie osobiwego charakteru *Metamorfóz* — tego dziwnego połączenia pikarejskiej opowieści, komicznej narracji przepełnionej grozą, mistagogicznej rozprawy, pornografii i eksperymentu stylistycznego. Apulejusz był oczywiście geniuszem, ale dla mojej książki jest on źródłem, a nie autorytetem czy wzorem (D, 358).

Co więc było, mówiąc „pozytywnie”, zamierzeniem i intencją autorską Lewisa? Wstępnie zaryzykować można tezę, że mamy tu do czynienia z próbą odczytania historii Amora i Psyche nie jako jednej z szeregu archaicznych opowieści o prawdopodobnie ludowej genealogii, znanej w różnych kulturach i tradycjach etnicznych, lecz jako mitu *sensu stricto*, rozumianego jako historia święta, zakładająca zawsze akt wiary⁴, będąca istotnym komponentem życia religijnego⁵, której wartość i swoista siła „o wiele bardziej polega na czynach

³ C.S. Lewis, *Dopóki mamy twarze. Mit opowiedziany na nowo*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2010, s. 359. Cytaty z tego wydania oznaczane są w dalszej części artykułu skrótem (D, numer strony). O fascynacji Lewisa mitem o Amorze i Psyche wspomina również H. Carpenter, *op. cit.*, s. 310–311.

⁴ Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 164 nn.

⁵ Por. „W ścisłym związku z przekonaniem o absolutnej prawdziwości opowieści pozostaje zjawisko sakralizacji mitu i częste łączenie go z rytuałem [...]. Te z kolei cechy pozwalają określić mit jako świętą historię”. Zob. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 244.

niż na samych obrazach czy przedstawieniach”⁶. Istotnym dopełnieniem tak rozumianego mitu, jego, powiedzieć można — drugą połową jest więc rytuał będący w istocie reaktualizacją mitu — a równocześnie potwierdzeniem ważności jego sakralnego przesłania i swoistej siły modelującej, co sprawia, że staje się on w określonej kulturze wzorcem powtarzalnych, a zarazem znaczących czynności ludzkich⁷. W konsekwencji więc podtytułu powieści: „mit opowiedziany na nowo”, nie należałoby rozumieć, kierując się oczywistymi konotacjami użytych w nim słów, jako dawnej historii usytuowanej w nowych dekoracjach i umieszczonej w czasach współczesnych autorowi (tak postępuje między innymi Maria Kuncewiczowa wpisująca średniowieczną opowieść o Tristanie i Izoldzie w realia powojenne⁸), jest to bowiem raczej zapowiedź poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak mit działa, w jaki sposób modeluje ludzką psychikę, stając się dla niej wzorcem i układem odniesienia, a zarazem intelektualnym i etycznym wyzwaniem. „Na nowo” oznaczać więc tu może: „z nowej perspektywy” i punktu widzenia określonego przez spojrzenie człowieka żyjącego w XX w., w realiach cywilizacji zachodnioeuropejskiej, dysponującego właściwymi dla tego typu kultury wiedzą, doświadczeniem, swoistymi strategiami poznawania i osławiania świata, a także typem wrażliwości, wyrażającym się między innymi w jego stosunku do sfery *sacrum*. Pamiętać przy tym warto, że pytanie to zadaje (i próbuje na nie odpowiedzieć) pisarz, a zarazem uczony — profesor Oksfordu, twórca fikcyjnych fabuł, a zarazem apologeta chrześcijański, wreszcie człowiek „z krwi i kości” o powikłanej, dramatycznej biografii⁹ — przypomnijmy w tym miejscu, że powieść swą dedykuje autor żonie Joy Davidman zmarłej po trzyletnim zaledwie okresie małżeństwa z pisarzem w roku 1960. To specyficzne połączenie ról, a zarazem, powiedzieć można, autorskich kompetencji decyduje o złożoności czy wręcz wielostylowości powieściowej narracji łączącej epicką relację o zdarzeniach składających się na fabułę utworu z intelektualnie przenikliwym komentarzem do nich, z szerszą refleksją na temat kulturowych kontekstów prezentowanych zdarzeń, a nawet z elementami fundamentalnej polemiki między wyrazicielami odmiennych światopoglądów i systemów wartości. Takie połączenie różnych sposobów artystycznego mówienia — od „zwykłej” epickiej narracji do stylistyki etnologicznej rozprawy oraz filozoficznego eseju — umożliwia w omawianej powieści niezwykle interesująca koncepcja narratora, w której odnajdziemy swoiste uzasadnienie osobliwej sztuki opowiadania zre-

⁶ *Ibidem*, s. 170.

⁷ Por. M. Eliade, *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, rozdz. *Czas święty i mity*.

⁸ M. Kuncewiczowa, *Tristan 1946*, Warszawa 1979.

⁹ Biografia Lewisa stała się przedmiotem zainteresowania wielu znawców i komentatorów jego twórczości; zob. przede wszystkim W.J. Randolph, *Radość. Teologia C.S. Lewisa*, przeł. K. Mądel, Kraków 1995; D.C. Downing, *Podróż w głąb szafy*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2005; H. Carpenter, *op. cit.*

alizowanej w utworze. „Apulejuszowska” fabuła „zreferowana” więc tu zostaje przez jedną z *dramatis personae* — starszą siostrę Psyche, w wersji tradycyjnej będącą typowym schwarzcharakterem, główną przyczyną nieszczęść tytułowej bohaterki. W powieści Lewisa Orual — królewska córka, a po śmierci swego ojca, władcy Glome, także królowa tej krainy — snuje więc opowieść o wydarzeniach, które miały miejsce przed laty, w czasach jej młodości, a waloryzację poszczególnych składników tej relacji wyznacza epicki dystans motywowany wiekiem i świadomością zbliżającej się śmierci protagonistki. Jaka jest Orual? Pod względem fizjonomicznym stanowi swoistą opozycję wobec Psyche, która urodą swą przewyższa zwykłe śmiertelniczki — jest więc zewnętrznie mało pociągająca, a także „niewystarczająco kobieca”, by wzbudzić zainteresowanie mężczyzn. Przewyższa natomiast swą piękną siostrę pod względem intelektualnym, o czym wspomina już w dziele „prototypowym” Apulejusz, określając Psyche jako „nawiniutką taką a wrażliwą okrutnie”¹⁰. Jest więc Orual, powiedzieć można, kobietą wykształconą, a nawet „wyzwoloną”, dorównującą mężczyznom zarówno w dysputach na tematy wagi państwowej, jak i w bitewnych potyczkach — udaje się jej przecież opanować w doskonałym stopniu sztukę szermierki. Jej nauczycielem i mentorem jest grecki niewolnik zwany Lisem, wprowadzający przez swe nauki umysł „podopiecznej” w stan utrzymującego się przez niemal całe jej życie poznawczego dysonansu polegającego na stałej konfrontacji różnych filozofii i modeli światopoglądowych, co w dramatyczny sposób wyraża wyznanie Orual: „Nie mogłam się jednak zdecydować, gdzie leży prawda — w przesadach Glome, czy w mądrości Greków. Byłam dzieckiem Glome, ale i wychowanką Lisa. Pojęłam, że przez wiele lat moje życie podążało dwiema różnymi drogami, które nigdy nie miały się przeciąć” (D, 179). Wiedza wsączana w chłonny umysł Orual przez jej greckiego nauczyciela to apologia rozumu, zaczerpnięte od Demokryta umiławanie wiedzy „prawdziwej”, której dostarczyć może jedynie intelekt, w odróżnieniu od subiektywnego w istocie poznania zmysłowego; wiedzy odrzucającej spekulacje na temat siły kosmicznej kierującej światem na rzecz szukania bliższych przyczyn obserwowanych zjawisk. Nietrudno się domyślić, że przez ową figurę „Greka” wprowadza do swej powieści Lewis fascynującą go problematykę materialistycznego światopoglądu skonfrontowanego ze światopoglądem religijnym, co stanie się w strukturze powieści niezwykle ważną opozycją wyzwalającą fabularne napięcie w referowaniu (rekonstruowaniu) mitycznej opowieści¹¹. Stwierdzić przy tym trzeba, że w konstrukcji głównego wątku utworu

¹⁰ Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1976, s. 104.

¹¹ Uwzględniając przy interpretacji powieści możliwe aluzje i nawiązania o charakterze autobiograficznym, warto zwrócić uwagę na podobieństwo między greckim mentorem Orual a tutorem Lewisa Williamem Kirkpatrickiem — emerytowanym nauczycielem, z którym przyszły pisarz spędził trzy lata swego życia, przygotowując się pod jego kierunkiem do podjęcia studiów na Oksfordzie. „Był to okres pasjonujących i pełnych satysfakcji studiów, podczas których pogłębił również znajomość języków. Uczył się zarówno języków klasycznych (łaciny i greki), jak i no-

pozostaje Lewis wierny Apulejuszowi — nie wprowadza więc fabularnych innowacji, nie amplifikuje starożytnej opowieści własnymi dodatkami; zasadnicza różnica między powieścią a jej literackim „źródłem” polega zaś na tym, że zdarzenia, w jakich uczestniczą bohaterowie, okazują się dla nich przedmiotem głębokiej refleksji, wyzwalają intelektualną aktywność wyrażoną w monologach wewnętrznych, a także w toczonych przez nich dysputach, dzięki którym przeżywane przez bohaterów-rezonerów rozterki poznawcze przeniesione zostają niejako na wyższy poziom uogólnionej refleksji o charakterze antropologicznym, obejmującej przede wszystkim kwestie wartości, nadrzędnych sensów ludzkiego istnienia, problematyki wiedzy i wiary.

Dzieje miłości Amora i Psyche stają się podstawą powieściowej fabuły rozgrywającej się w bliżej nie określonej barbarzyńskiej przeszłości, w starożytnej krainie Glome, gdzie czci się boginię Ungit, oddając jej krwawe ofiary, rytm życia jej mieszkańców podporządkowany jest cyklicznie powtarzanym religijnym rytuałom.

[Świątynia Ungit] przypomina kształtem owalne jajo. Głazy są tak stare, że nikt nie wie, kto je ułożył, czy też kto i jakim sposobem zwiózł na to miejsce [...]. Dach kryty sitowiem nie leży poziomo, lecz jest nieco wypukły, tak że cała budowla przypomina krągły garb, a może bardziej ogromnego ślimaka leżącego pośród pól. Ma być to kształt święty, a kapłani twierdzą, że przypomina on, albo w tajemniczy sposób, naprawdę jest jajem, z którego wykuł się cały świat, lub też łonem, w którym kiedyś spoczywał. Co roku wiosną zamyka się w niej jednego z kapłanów, który ma wywalczyć sobie — albo raczej udawać walkę o wyjście przez zachodnią bramę. Jego zwycięstwo oznacza narodziny nowego roku (D, 114).

Przytoczony fragment personalnej narracji uczennicy greckiego mędrca wydaje się charakterystyczny dla zastosowanego w powieści stylu opowiadania, którego zasadniczym komponentem jest poznawczy dystans, wyrażający się tu w zobiektywizowanym tonie „etnologicznej” relacji przy jednoczesnym zawieszeniu własnego sądu oraz posłużeniu się opiniami „innych” (to „kapłani mówią”, że „ma” być to kształt święty, a nie — bezdyskusyjnie „jest”). Ów dystans wobec ogólnie przyjętych mniemań i wierzeń przybiera jednak w powieści formy znacznie bardziej dramatyczne, wyrażając się w coraz dalej idącej „podejrzliwości” wobec tego, co innych napawa bogobojnym lękiem, w zakwestionowaniu podstaw zbiorowego konsensusu, przyjmującym wreszcie formę spektakularnego oskarżenia kierowanego przeciw bogom, którego przedmiotem są krzywdy i cierpienia, jakich z ich powodów doznawać musi człowiek. Adresatem tych rozważań zapisanych „po grecku” — a więc w języku refleksji naukowej — ma być Grek: „Być może pewnego dnia przybędzie do tego pałacu jakiś grecki podróżnik i odczyta tę księgę, a później opowie o niej w swej krainie, gdzie nawet

wożytnych (francuskiego i niemieckiego). [...] Stary preceptor [...] deklarował się jako ateista i wolnomyśliciel. Ta zdecydowana postawa wobec wiary oraz niezliczona ilość ksiąg na temat oświeceniowej filozofii, z którymi Jack zachłannie się zapoznawał, sprawiły, że młody uczeń z dumą i przekonaniem przyjął racjonalistyczny i ateistyczny światopogląd”. Zob. P. Gulisano, *C.S. Lewis. Od Narnii do Ewangelii*, przeł. J. Skoczylas, Poznań 2006, s. 36–37.

o samych bogach można rozmawiać z wielką swobodą” (D, 9). Postaci przywołanego „Greka” nie należy oczywiście postrzegać w kategoriach wyłącznie etnicznych, greckość jako synonim „uczoności” wyzwolonej z religijnych ograniczeń skonkretyzowana tu bowiem zostaje i niejako uobecniona w literackiej figurze człowieka „oświeconego” mogącego towarzyszyć narratorce w jej poznawczych rozterkach. Do jego osądu, a zarazem rozeznania w prezentowanych przez siebie kwestiach w znaczący sposób odwołuje się więc ona w węzłowych momentach opowiadania szukając w nim wsparcia, czy chociażby tylko zrozumienia.

Jak już zostało wspomniane, losy głównych bohaterów utworu Lewisa układają się we wzór zaczerpnięty z Apulejuszowskiej opowieści. Psyche swą niezwykłą urodą, jak również tajemniczymi kompetencjami (przypisuje się jej także moc uzdrawiania chorych) obraża boginię Ungit, która mści się na całej społeczności Glome, zsyłając na nią różnego rodzaju nieszczęścia i klęski. Kapłani podejmują więc decyzję o konieczności złożenia zagniewanej bogini ofiary, a ma być nią sama Psyche oddana Bestii, która „jest w niewiadomy sposób samą Ungit albo też jej synem, Bogiem Góry” (D, 61). Decyzję tę kapłan Ungit przekazuje królowi, szczegółowo ją motywując poprzez opis różnego rodzaju zapowiedzi i swoistych precedensów oraz wyjaśniając sens i istotę ofiary, którą stanowić ma współżycie istoty ludzkiej z boską, zakończone pożarciem osoby ofiarowanej, bo jak konkluduje strażnik boskich tajemnic, „kochanie i pożeranie jest jednym i tym samym” (D, 62). Oświadczenie kapłana budzi gwałtowny opór ze strony słuchaczy, którzy darzyli Psyche szczególną miłością. Ujawnia się on przy tym nie tylko w sferze emocjonalnej, ale również, co zdecydowanie ważniejsze — intelektualnej, wyrażając się w gwałtownej polemice, w której głównymi adwersarzami okazują się Kapłan i Lis. Polemika ta szybko przekształca się w fundamentalny spór o charakterze światopoglądowym, którego przedmiotem są sposoby dochodzenia do prawdy, reguły poprawnego myślenia, wiarygodność formułowanych sądów. Dochodzi więc do konfrontacji dwu opozycyjnych stanowisk reprezentowanych z jednej strony przez depozytariusza mądrości opartej na logice i wierności danym empirycznym, z drugiej zaś przez wyraziciela innej logiki i osobliwego sposobu dochodzenia do prawdy, w której przestają obowiązywać „klasyczne” zasady myślenia, między innymi systemowości i wewnętrznej niesprzeczności formułowanych sądów.

Czyż nie widzisz, panie — rzekł Lis — że Kapłan bredzi? Oto cień jest dla niego zwierzęciem, a także boginią, która jest i bogiem, zaś kochanie oznacza pożeranie. Przecież sześciolatek szczeniak gadałby bardziej do rzeczy. Przed chwilą ofiara tej ohydnej ceremonii miała być Przeklętym, najnikczemniejszą istotą tej ziemi, składaną za karę. Teraz okazuje się najdoskonalszą istotą — całkowicie nieskazitelną — którą bóg poślubia w nagrodę. Zapytaj go, jak to wytłumaczyć. Jedno przeczy drugiemu (D, 63).

Odpowiedź udzieloną przez Kapłana streścić można w przypisywanej Tertulianowi słynnej formule *credo, quia absurdum*:

Królu, param się sprawami boskimi już od trzech pokoleń i wiem, że oślepiają one nasz umysł, mieszając się ze sobą jak sprzeczne wiry, a wszystko cokolwiek możemy powiedzieć o nich w sposób jasny, dalekie jest od prawdy. Miejsca święte otacza ciemność. Przynoszą one życiodajną moc, ale nie wiedzę i słowa, którymi możemy je ogarnąć. Święta mądrość nie jest jasna i rzadka jak woda, ale gęsta i ciemna jak krew. Dlaczego Przekłety nie mógłby być jednocześnie istotą najbardziej doskonałą i najbardziej nikczemną? (D, 63–64)

W wypowiedzi tej zdają się też pobrzmiewać echa prowadzonych przez Rudolpha Otto rozważań nad kategorią *numinosum* oparta na szczególnej wewnętrznej ambiwalencji popychającej człowieka do ucieczki przed tym, co święte, a zarazem zniewalającej do poddania się jego magnetycznej sile¹². Być może swoistego wyjaśnienia dla fenomenu światopoglądowej dysputy włączonej w fabułę powieści szukać by też należało w biografii Lewisa — intelektualisty wprawionego w tego rodzaju agonach, co zdaje się potwierdzać jego udział w działalności *Socratic Club* — chrześcijańskiego klubu dyskusyjnego zorganizowanego przy jego znacznym współudziale, który w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. przygotowywał dla pracowników i studentów Oksfordu cieszące się dużym zainteresowaniem, anonowane przez wielkie jasnozielone plakaty, dysputy między mówcami reprezentującymi różne światopoglądy — apologetów chrześcijaństwa oraz zwolenników postawy ateistycznej, także wątpiących i poszukujących własnej drogi. Autor *Opowieści z Narnii* często brał w nich udział, odnosząc sukcesy tak olśniewające, że z biegiem czasu coraz trudniej było organizatorom znaleźć dla niego godnego oponenta. Jak wspomina Michael Coren: „Niektórzy obserwatorzy tych starannie zaplanowanych starć byli zdumieni, a nawet zaniepokojeni agresywnością Lewisa podczas debat. Posługiwał się inteligencją oraz intelektem, ale wykorzystywał też narzędzia retoryczne i kąśliwy dowcip”¹³.

Druga odsłona tego ludzko-boskiego dramatu, tym razem z Orual w roli głównej, następuje już po ceremonii oddania Psyche na pożarcie Bestii, gdy pomna powinności pogrzebana szczątków siostry (zapoznała się wszakże ze słynną tragedią Sofoklesa), udaje się bohaterka na miejsce, gdzie nastąpiło ofiarowanie, a następnie decyduje się przekroczyć rzekę oddzielającą „zwykłą”, na co dzień przez mieszkańców Glome przemierzaną przestrzeń świecką od „niezwykłej”, sakralnej, należącej do bogów, budzącej u śmiertelników lęk i trwogę. Tam spotyka ona Psyche, która opowiada wstrząsającą i z punktu widzenia osoby myślącej „racjonalnie” niewiarygodną historię o cudownym przeniesieniu jej do pałacu, w którym co noc odwiedza ją boski małżonek i o niezwykłym szczęściu, które stało się jej udziałem. Zasadnicza różnica między sposobem ujęcia przez Lewisa tego węzłowego w strukturze fabularnej motywu w stosunku do wersji „Apulejuszowej” polega na tym, że Orual w trakcie spotkania z Psyche nie w i d z i cudownego pałacu — dowiadyuje

¹² R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.

¹³ M. Coren, *Lewis. Człowiek, który stworzył Narnię*, przeł. A. Sylwanowicz, Poznań 2005, s. 60.

się o nim jedynie z opowiadania siostry, a dolina, w której się znajduje, pozostaje dla niej miejscem przerażającym, „pełnym boskości i tego co święte nie dla śmiertelników”, a zarazem porażającym jakąś „odrażającą niezgodnością, zgrzytaniem dwóch istniejących obok siebie światów, przypominających dwa kawałki tej samej kości” (D, 145). Nie widząc pałacu, a równocześnie próbując przedłużyć czas spotkania z siostrą, podejmuje swego rodzaju grę, udając, że wierzy w realność świata, w którym znajduje się Psyche, że pije więc prawdziwe wino, nie zaś wodę podaną przez siostrę we własnych dłoniach, oraz je wspaniałe miodowe ciastka, nie zaś zebrane przez nią jagody. Gra kończy się dramatyczną konfrontacją prawdy „zmysłów” wyrażanej przez Orual i „duchowej” prawdy Psyche.

Przestań! Przestań natychmiast! Nic tu nie ma [...] — Dobrze, zatem go poczuj, jeśli nie możesz zobaczyć! — krzyczała. — No dotknij go. Uderz! Rozbij sobie o niego głowę! Tutaj ... Próbowала chwycić moje ręce, ale udało mi się je wyszarpnąć. — Przestań! Przestań wreszcie! Mówię do ciebie! Nic takiego tu nie ma! Udajesz! Próbujesz wmówić sobie to, w co pragniesz uwierzyć! (D, 142).

Opowieść Psyche, gdy odsunięta została możliwość wyjaśnienia jej w kategoriach żartu czy intelektualnie kontrolowanego „wyobrażania sobie”, zostaje więc oceniona przez Orual jako wytwór chorej wyobraźni, czy wręcz objaw choroby psychicznej. Zgodnie z odnotowaną już tendencją do specyficznego nasycania opowieści pierwiastkami dyskursywnymi, „rozpoznanie” Orual skonfrontowane zostaje z przemyśleniami i opiniami dwu bliskich jej mężczyzn — nauczyciela Lisa oraz Bardii — dowódcy królewskich wojsk towarzyszącego bohaterce w jej wyprawie do boskiej doliny — miejsca pobytu Psyche. Bardia, którego na myśl o bogach ogarnia święta trwoga, a w zwykłym życiu kieruje się prostą, żołnierską zasadą „niemieszania” się w sprawy istot pozaziemskich, licząc na to, że nie będą one wówczas nadmiernie ingerować w jego życie, radzi oczywiście zachować powściągliwość. Natomiast Lis — skrajny racjonalista, skłaniający się do tego, co jasne i oczywiste — zachęcający Orual do zawierzenia własnemu rozumowi i wsłuchania się w prawa natury, zagadkę Psyche wyjaśnia w sposób zupełnie trywialny: przywiązaną do pala ofiarnego dziewczynę uwolnił więc z pęt, jego zdaniem, nie bóg, lecz człowiek, jeden z wyjętych spod prawa włóczęgów czy złodziei, który znalazł schronienie w nie odwiedzanej przez mieszkańców Glome dolinie, zwodząc nieświadomą niczego Psyche, która najprawdopodobniej straciła rozum, być może odurzana przez niego trującymi specyfikami. W tej sytuacji decyduje się więc Orual działać bardziej zdecydowanie — zmusić Psyche do zdemaskowania odwiedzającego ją nocą nieznanego mężczyzny (czy może potwora?), co wiąże się z przekroczeniem męzowskiego zakazu oglądania go podczas ich spowitych mrokiem spotkań, do czego posłuży znany z *Metamorfoz* kaganek z oliwą. Do podjęcia tej decyzji dojrzewa Orual po dramatycznych zmaganiach wewnętrznych, przechowując w swej pamięci tajemnicze zdarzenie, o którym nie zdecydowała się jednak opowiedzieć żadnemu ze swych interlokutorów. Oto po rozstaniu z Psyche,

kończącym ich pierwsze spotkanie, przez krótką chwilę widziała pałac, o którym opowiadała jej wcześniej siostra, lecz wizja ta nie pomogła jej wydobyć się ze stanu wewnętrznego rozdarcia i niepewności, przeciwnie, była poddawana wielokrotnym próbom „zdrowego rozsądku” („cóż bowiem niezwykłego w tym, że ktoś w rozpacz [...] uroi sobie to, co wypełniało jego myśli przez wiele godzin?” (D, 159)) wiodącym Orual do podejrzenia, że takie cuda to tylko szyderstwo bogów mamiących człowieka w jego dramatycznych próbach dotarcia do prawdy: „Dają ci w prezencie łąmigłówkę, a potem nie pozwalają sprawdzić, czy nie jest jedynie przywidzeniem” (D, 159). W świetle „prawdy wydarzeń” prezentowanych w opowieści staje się więc ostatecznie Orual sprawczynią nieszczęścia wygnanej na tułaczkę Psyche — niewiara bohaterki w istnienie boskiego małżonka decyduje przy tym nie tylko o losie siostry, ale również o swoim własnym, co zapowiada skierowany do niej karzący i napominający głos boga: „Niewiasto, poznasz siebie i własny znój. Ty również będziesz Psyche” (D, 203).

Ta zaskakująca wypowiedź, którą zinterpretować można jako przekleństwo, a zarazem prefigurację dalszych losów Orual, uruchamia jednak także szczególnego rodzaju mechanizm „przeniesienia” historii opowiadanej dotąd przez jedną z jej bohaterek z zachowaniem własnej perspektywy i punktu widzenia na inny poziom znaczeń oraz uczynienie z tej historii swego rodzaju fabularnego wzorca, którego istotą jest odtwarzalność i powtarzalność. Ale przejście od jednostkowej historii do mitu *sensu stricto*, rozumianego jako historia sakralna, wymaga jeszcze rytuału uobecniającego i aktualizującego świętą opowieść i do tego też punktu zmierza narracja. Orual jako królowa Glome, kobieta w zaawansowanym już wieku, wędrując wraz ze swą siostrą po okolicznych krainach, trafia wreszcie do świątyni nieznanej sobie bogini, która, jak dowiaduje się od kapłana, dostąpiła tego zaszczytu niedawno, wcześniej bowiem, jak wielu innych bogów, była śmiertelniczką. Za drobny datek obiecuje też kapłan przedstawić niespodziewanej słuchaczce świętą opowieść, w której ku swemu zdziwieniu, rozpoznaje ona historię Psyche sprzęgniętą ze swymi własnymi losami, co więcej dowiaduje się, że ta opowieść jest cyklicznie przypominana i odtwarzana w ceremonii zasłaniania i odsłaniania posągu bogini, „Święta opowieść mówi o świętych rzeczach [...] o tym, co robimy w Świątyni. Wiosną i latem jest boginią. Kiedy nadchodzi pora żniw, nocą wnosimy do świątyni lampę i bóg znika. Wtedy ponownie nakładamy zasłonę. Całą zimę tuła się i cierpi; płacząc i płacząc...” (D, 286). W opisie tym nietrudno dopatrzeć się interesujących zbieżności z mitem o porwaniu Persefony (Kory) przez Plutona (Hadesa). Należał on do najważniejszych opowieści zawartych w mitologii greckiej, wyjaśniał ważną dla wszystkich religii antycznego świata kwestię wegetacji roślin oraz cyklu pór roku i łączył ją z problematyką życia pozagrobowego oraz świata podziemnego¹⁴. Stał się też integralną częścią misterii eleuzyńskich — jednego z najważniejszych obrzędów w greckim życiu

¹⁴ Zob. M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978, s. 68–69.

religijnym¹⁵. Dla Orual opowieść Kapłana potrafiącego, jej zdaniem, jedynie wyrecytować „wszeptaną” w jego uszy przez bogów opowieść, niezdolnego do odróżnienia historii precedensowej od kultu oznacza jednak tylko swoisty dowód przywłaszczenia sobie przez bogów jej własnej historii i — co może ważniejsze — wypaczenia jej sensu i intencji, którymi się kierowała, tak brutalnie ingerując w życie Psyche. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że wersja „kapłańska” wydaje się zaskakująco bliska „lekcji” Apulejusza, zgodnie z którą do pałacu Psyche udają się dwie siostry, a ich występki przeciwko szczęściu najmłodszej motywowany jest zwykłą, prymitywną zazdrością, w pełni skądinąd zrozumiałą, gdyż dane im było na własne oczy zapoznać się ze skarbami znajdującymi się w jej posiadaniu. W tym fragmencie opowieści Kapłana oburzenie Orual budzi więc podwójne, powiedzieć można, przekłamanie: po pierwsze, przypisanie współsprawstwa czynu, który okazał się początkiem nieszczęść Psyche, ich średniej siostrze o imieniu Rediwal — złośliwej, głupiej i bezmyślnej, która w rozsiewanych przez siebie plotkach wyczerpała właściwie rolę „szkodzenia” Psyche już na początku opowieści, nie mając żadnego udziału w zasadniczej części referowanej historii, a po drugie przypisanie *dramatis personae* intencji i motywacji ich działań niezgodnych z wewnętrzną prawdą opowieści.

Zazdrosna! Ja, zazdrosna o Psyche? Oburzyła mnie nie tylko nikczemność tego kłamstwa, ile jego płytkość. Bogowie najwyraźniej byli ograniczeni jak najędźśniejsi z ludzi. Najłatwiejsze, najbardziej odpowiednie i najprostsze było dla nich skrojenie tej historii na miarę tępej, ograniczonej namiętności przytułków żebraczych, świątynnych zamtużów, niewolników i dzieci (D, 284–285).

Zapoznanie się przez Orual z absurdalną, z jej punktu widzenia, wersją własnej historii, której autorstwo przypisuje ona bogom, staje się jednak w jej duchowej biografii punktem zwrotnym, zmuszając ją niejako do reinterpretacji roli, jaką odegrała w historii Psyche, powiedzieć można — do opowiedzenia tej historii sobie i przewidywanemu słuchaczowi na nowo. Głównym przedmiotem jej przemyśleń, a także niezwykle snów i wstrząsających wizji jest więc rodzaj uczucia, jakim naprawdę darzyła najmłodszą siostrę. Ten kierunek autorefleksji inspirowany jest również przez wydarzenia z planu „realnego” opowieści, a więc przez spotkanie z dawnym kochankiem Rediwal, zmuszające Orual do ponownego przemyślenia swego stosunku do średniej siostry, nade wszystko jednak przez śmierć Bardii, wiernie towarzyszącego jej i wspierającego ją we wszelkich poczynaniach. Dochodzi więc do niezwykle ważnego spotkania i zasadniczej rozmowy (ten chwyt fundamentalnej dysputy pojawił się już kilkakrotnie w fabule interesującej nas powieści) z Ansit — żoną Bardii, kobietą pod każdym względem zwyczajną, skromną, oddaną rodzinie. To z jej ust jednak pada najpoważniejsze oskarżenie:

¹⁵ Zob. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 218.

Zaczynam sądzić, że nic nie wiesz o miłości. Albo nie tak: ty znasz tylko miłość władców a nie zwykłych ludzi. Jeśli pochodzisz od bogów, to i kochasz jak oni. Jak Ciebie Bestii. Mówią, że miłość i pożeranie są jednym i tym samym, prawda? (D, 305)

Orual zmuszona jest wreszcie stawić czoła „ciemnej” stronie własnej biografii, przyznać, że to, co uważała za miłość, w porządku historii mitycznej usprawiedliwiającą bezceremonialne ingerowanie w życie innych osób, przede wszystkim Psyche, było w istocie formą egoizmu, a ponadto instrumentem władzy i zniewolenia, a nawet narzędziem tortur — uczuciem i postawą nieodróżnialną niekiedy od nienawiści.

Czy nienawidziłam go [Bardie]? Myślę, że tak. Miłość może okazać się w dziewięciu dziesiątych nienawiścią, lecz wciąż nazywać się miłością (D, 307).

W jednej ze wstrząsających scen wizyjnych odnajduje więc w krwiożerczej bogini Ungit swą własną twarz:

To ja byłam tym pożerającym wszystko potworem, monstrualnym, ale bezpłodnym łonem. Glome było siecią, a ja napuchniętym pajakiem, przykucniętym w jej środku, obżartym ukradzionym życiem innych ludzi (D, 318).

Miłość, jej różne odcienie, fascynacje i dewiacje stają się tedy w interpretacji Lewisa istotnym składnikiem ogólnej wymowy frapującego go mitu, tematem obecnym także w jego twórczości eseistycznej. W wydanych w roku 1960 *Czterech miłościach* wraca więc autor do ważnej w porządku opowieści o Orual i Psyche metafory wzajemnego „zjadania się” kochanków, podkreślając jej straszną niekiedy prawdę, porażającą wręcz dosłowność, mówi też o niebezpieczeństwach „ubóstwienia” ludzkiej miłości.

Możemy obdarzyć nasze ludzkie miłości tym bezgranicznym oddaniem, jakie winniśmy tylko Bogu. Wówczas stają się bogami; wówczas stają się demonami. Wówczas zniszczą nas, a również same siebie. Bo przyrodzone miłości, którym pozwolono stać się bogami, przestają być miłościami. Tak się je w dalszym ciągu nazywa, ale mogą stać się skomplikowanymi formami nienawiści¹⁶.

Dobiegająca końca swych dni Orual, przystępując do spisywania kolejnej, niedokończonej, bo przerwanej przez śmierć, wersji opowiadania o własnych losach, przestaje więc wadzić się z bogami, uznaje też własne winy, zaskoczona przez nowy, nieznany sobie wcześniej, rodzaj uczucia, nazwany przez Lewisa w innym miejscu Radością. Co ciekawe, literacką formę do jego wyrażenia odnajduje pisarz po raz kolejny w dziele Apulejusza. Jednym z trudnych zadań powierzonych Psyche przez Wenus jest, jak pamiętamy z lektury *Metamorfoz*, zdobycie przez nią drogocennego runa niezwykle owiec, które pod wpływem słonecznego żaru wpadają w dziki szal, tratując wszystko, co znajdują na własnej drodze. Bohaterce ostrzeżonej przez czuwającego nad nią Erosa udaje się jednak zdobyć runo, przy jednoczesnym zapewnieniu sobie bezpieczeństwa —

¹⁶ C.S. Lewis, *Cztery miłości*, przeł. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1968, s. 13.

unika ona ataku groźnych zwierząt, spokojnie czekając, aż opuszczą one boską łąkę. W jednej ze scen wizyjnych powieści Lewisa zadanie to wykonać ma Orual (zgodnie z przepowiednią karzącego boga — „I ty zostaniesz Psyche”). Tu jednak konfrontacja bohaterki z cudownym, a zarazem groźnym stadem przebiega zupełnie inaczej:

Przechadzałam się po świętej darni z lekkim i radosnym sercem. Lecz złote barany ruszyły prosto na mnie. Im bardziej się zbliżały, tym bardziej zwartą tworzyły grupę, aż wreszcie stały się litą, żywą ścianą czystego złota. Uderzyły we mnie swoimi kręconymi rogami ze straszliwą siłą, powaliły na ziemię i stratowały kopytami. Nie zrobiły tego ze złości. Przebiegły po mnie uniesione radością; może mnie nie widziały; pewnie nawet nie istniałam w ich głowach. Rozumiałam to dobrze. Powaliły mnie i stratowały, ponieważ powodowała nimi radość. Boska Natura rani nas, a czasami nawet niszczy po prostu dlatego, że taka już jest (D, 325–326).

Czytelnik septologii narnijskiej łatwo odkryje podobieństwo tej sceny do opisanych w *Opowieściach z Narnii* spotkań dzieci z Aslanem, którym to zdarzeniom towarzyszy niezwykle istotny element dynamizmu, gwałtownego pędu, swoistego zatracenia się w ruchu, radosnej ekstazy połączonej z doznaniem o charakterze sensualnym — bohaterowie mogą zanurzyć dłonie w jedwabistej miękkiej, złocistej sierści Wielkiego Lwa, poczuć jego oddech, usłyszeć szczególny głos, przechodzący niekiedy w ryk — jest bowiem Aslan zwierzęciem dzikim i nieprzewidywalnym, pojawiającym się kiedy chce i jak chce¹⁷. *Dopóki mamy twarze* jest jednak powieścią adresowaną do czytelnika dorosłego ukazującą nie tylko dziecięcą radość płynącą z faktu bycia wierzącym, ale i, jak powiada autor, „zamęt jaki w życiu ludzkim powoduje powołanie albo wiara” (D, 359).

¹⁷ Zob. J. Ługowska, *Dzieci w krainie Aslana. Problem inicjacji religijnej w „Opowieściach z Narnii” C.S. Lewisa*, [w:] *Dzieciństwo i sacrum*, t. 2, red. J. Papużyńska, G. Leszczyński, Warszawa 2000.