

Mirosław Gołuński*

Dekonstrukcja mitycznych narracji założycielskich.

Przypadek *Ciemnego Edenu* Chrisa Becketta

The Deconstruction of Mythical Founding Narratives.

A study of Chris Beckett's "Dark Eden"

The text *The Deconstruction of Mythical Founding Narratives. A study of Chris Beckett's "Dark Eden"* brings up a critic of the novel which in a way deconstructs three main Old Testament narratives of the Judaic-Greek-Christianity culture: exile from Eden, the history of Moses, and the return to the Promised Land. The author step by step demonstrates how Beckett performs the deconstruction and what are the implications for the mythological reading of the Bible, the arousing problem of narration, and its philosophical or anthropological nature.

mit, Biblia, Chris Beckett, narracja, dekonstrukcja, postpostmodernizm

* **Mirosław Gołuński** — adiunkt w Katedrze Literatury Powszechnej i Komparatystyki Instytutu Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy
Kontakt: m.golunski@ukw.edu.pl

Punkt wyjścia

Od kilkudziesięciu lat zaproponowana przez Derridę forma filozofii praktycznej, jaką jest dekonstrukcja, świeci triumfy nie tylko na uniwersytetach. Przeniknęła również do szerszego obiegu kulturowego, oddziałując na całe pokolenie jej uczestników i twórców. Tym, co ukonstytuowało dekonstrukcję jako pewien sposób filozofowania, jest jej wywrotowość wobec wszystkich istniejących przed nią form myślenia. Siła dekonstrukcji leży w destabilizowaniu nienaruszalnych, wydawałoby się, tekstów naszej kultury – filozoficznych, literackich czy generalnie wszystkich tych, które związane są z pismem. Pismo bowiem, którego dwuznaczne – ozdowieńcze i trucicielskie – działanie odkrył Derrida w tekście Platona¹, stało się tym, co dla dekonstrukcji najważniejsze. Można by wręcz powiedzieć, że myśl francuskiego filozofa jest pismocentryczna, w odróżnieniu od logocentryczności wcześniejszej filozofii. Tak bowiem pisze o niej Jonathan Culler:

Derrida zajmuje się takimi elementami dzieł czy zbioru dzieł, które poprzedni krytycy uznali za nieistotne. Wskazując, że zepchnięcie określonych elementów na margines było warunkiem ustanowienia hierarchii, które inaczej mogłyby one zachwiać, podejmuje się zarazem polemikę z poprzednimi odczytaniem, które oddzielając w jakimś tekście elementy istotne od marginesowych, nadały mu pewną jednoznaczność, obalaną wszakże przez owe elementy uważane za marginesowe².

Dekonstrukcja więc zajmuje się tym, co napisane, rozumianym w sposób niebezpośredni, a więc wydobywając to, co za tym słowem się kryje. Innymi słowy, odwołuje się do czasu po przejściu od opowieści *in statu nascendi* do jej alegorycznej (metaforycznej) interpretacji³. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, głównym celem wywrotowej działalności tej filozofii jest teologia, którą zgodnie ze swymi założeniami dekonstruuje jej wła-

¹ Jacques Derrida, *Farmakon*, przeł. B. Banasiak, w: tegoż, *Pismo filozofii*, wybór B. Banasiak, Kraków: interesse 1992, s. 7 i n.

² Jonathan Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M. B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, pod red. R. Nycza, Gdańsk Słowo/obraz/terytoria 2000, s. 70-71.

³ Barbara Tomalak, *Śladami mitu*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej 2012, s. 12 i n. Na odsunięcie się teologii od właściwego sposobu czytania Biblii wskazywał już Spinoza, co w swym artykule wydobywa i analizuje Mateusz Janik (Mateusz Janik, *Niedokończony projekt filozofii immanencji: dwuznaczny stosunek Spinozy do teologii*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsektularnej*, pod red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowskiego, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2013, s. 226 i n.

snym językiem⁴. Konsekwencje punktu dojścia (o ile taki w dekonstrukcji w ogóle istnieje) lapidarnie wyraża Michał Paweł Markowski: „staramy się wytrzymać niepewność związaną z utratą centrum”⁵. Centrum rozumianego na wiele sposobów, choć podstawowym będzie rzecz jasna utrata Absolutu. Nawet jeśli dekonstrukcja nie jest ani pierwszą filozofią, która nad ową utratą się pochyla, ani nie robi tego w sposób najbardziej przekonujący, to bez wątpienia należy do tych, które wyciągają z niej najdalej idące konsekwencje, z których sprawozdanie zdaje w swej książce Anna Burzyńska⁶.

Ten krótki ekskurs miał za zadanie ustanowić pewien negatywny punkt odniesienia. Chodziło mi bowiem o wskazanie tych elementów konstytuujących dekonstrukcję, których w odniesieniu do najnowszej literatury użyć już nie można. Brian McHale zwrócił uwagę na znamienne dla powieści postmodernistycznej przesunięcie akcentu z epistemologii ku ontologii, wskazując przy tym na fantastykę, jako zwiastującą tę zmianę⁷. Ta właśnie konwencja w ostatnich latach wydaje się posuwać krok dalej i powraca do epistemologicznej przezroczystości opowiadanych historii. Ma to związek z postępującą wizualizacją kultury (zwłaszcza popularnej), na którą antropologia zareagowała zwrotem ikonicznym (*iconic turn*)⁸. Niemniej dziejąca się na naszych oczach zmiana jest jeszcze trudna do rozpoznania, ponieważ dwa tysiące lat dominacji innego sposobu czytania, wspartego niemal obsesyjnym alfabetyzmem ostatnich lat dwustu, ze wszystkimi jego konsekwencjami (od oświeceniowego zafascynowania filologicznością aż po strukturalizm i hermeneutykę, również w pismo głęboko uwikłane) sprawia, że trudno jest nam zmienić tak głęboko zakorzenioną optykę.

Początkowy ekskurs miał jednak również pewne aspekty pozytywne, gdyż jego zadaniem było wskazanie zarówno na utratę centrum, jak i działanie dekonstrukcji od wewnątrz systemu – po partyzancku i wywrotowo, jak można by to metaforycznie określić za Spivak. Nie mam ambicji, by przy pomocy poniższych analiz zdekonstruować dekonstrukcję, gdyż wielokrotnie już próbowano to robić. Zadanie, które przed sobą postawiłem, jest daleko skromniejsze i ściślej związane z (mówiąc metaforycznie) wywro-

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *Nowy historyzm: zaangażowanie polityczne i krytyka postmodernistyczna*, przeł. A. Górny, w: *Strategie postkolonialne*, pod red. S. Harasym, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2011, s. 211.

⁵ Michał Paweł Markowski, *Efekt Inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków: Homini 2003, s. 105.

⁶ Anna Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas 2013.

⁷ Brian McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012, s. 47 i n.

⁸ Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2012, s. 390-451.

towymi działaniami powieści, która zostanie poddana analizie. Ukazując bowiem utratę centrum, Chris Beckett⁹ dekonstruuje biblijne opowieści nie poprzez propozycje teologiczne, ale ściśle narracyjne zabiegi, co jednocześnie uwalnia go od konieczności udzielania odpowiedzi na pytania wyrastające z założeń, które przyjął, odnosząc się do innych z kolei problemów. Mówiąc o dekonstrukcji, nie chcę w tym miejscu uczynić z niej narzędzia analitycznego do badania aporetycznych sensów w powieści Becketta, ale raczej wykazać, jak sama powieść staje się tekstem dekonstrukcyjnie nadpisanym ponad narracją biblijną.

Uchwycenie dekonstrukcji w *Ciemnym Edenie*¹⁰ wymaga typowo komparatystycznej lektury równoległej powieści i kolejnych partii biblijnego Pięcioksięgu. Obie traktuję jako narracje (odpowiednio: literacką i mitologiczną), nie nadając im znaczeń teologicznych, a jedynie odwołując się do kategorii mitoznawczych, wypracowanych na terenie antropologii, ze szczególnym uwzględnieniem szerokiej definicji mitu, wypracowanej przez Mirceę Eliadego¹¹. Powieść Becketta poddaje procesowi dekonstrukcji trzy narracje, ściśle powiązane ze sobą zarówno w powieści, jak i w Starym Testamencie: wygnanie z Raju, postać Mojżesza jako herosa kulturowego oraz wiarę w możliwość powrotu do Raju, którego erzacem byłaby Ziemia Obiecana.

Zanim rozpocznę ukazywanie mechanizmów dekonstrukcji w *Ciemnym Edenie*, chciałbym zwrócić uwagę na specyficzny sposób ukształtowania powieściowej narracji. Pisarz zrezygnował z odautorskiego narratora, przedstawienie całej historii powierzając pierwszoosobowym opowieściom uczestników wydarzeń. Uzyskana w ten sposób wielość narracyjnych punktów widzenia skupiona jest generalnie wokół najważniejszych bohaterów. Są nimi: John Czerwoniuch (buntownik, reformator, którego czyny nieodwracalnie destabilizują zadekretowaną przez Pierwszych Rodziców rzeczywistość), Tina Kolczak (główna postać kobieca, surowo oceniająca poczynania Johna, która jednocześnie konsekwentnie go popiera), Jeff Czerwoniuch (kuzyn Johna, niepełnosprawny wy-

⁹ Nie mając podstaw, by wątpić w prawdziwość jego nazwiska, należy odnotować jego przynależność do znacznego szeregu Becket(t)ów, również opisujących przemiany w obszarze religijności. Począwszy od św. Tomasza, ofiary królewskiego gniewu, ale i bez wątpienia gorliwego chrześcijanina, poprzez Samuela – nie tylko twórcę teatru absurdu, ale również obsesyjnego czytelnika Biblii, zwłaszcza Nowego Testamentu, aż po Chrisa właśnie, który powraca do starotestamentowych źródeł, by je podważyć.

¹⁰ Chris Beckett, *Ciemny Eden*, przeł. W. Próchniewicz, Warszawa: Wydawnictwo MAG 2014. Wszystkie cytaty z powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami „CE” i numerem strony. Pierwsze wydanie powieści w języku angielskim ukazało się w roku 2012, a w 2013 otrzymała Nagrodę Arthura C. Clarke’a (CE, okładka).

¹¹ „Myth represents a sacred and true story, and constitutes the exemplary model for all significant human activities”. Mircea Eliade, *Foreword*. [w:] B. Feldman & R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology. 1680 – 1860*, Bloomington/London: Indiana University Press 1972, s. XV.

nalazca, faktyczny, choć nieformalny zastępca Johna), Garry (brat Jeffa, rezoner Johna, zapatrzony w niego „wyznawca”). Pozostali narratorzy pojawiają się rzadziej, a ich wypowiedzi pełnią funkcję uzupełnień narracyjnych (np. Sue – matka Jeffa i Garry’ego, relacjonująca wydarzenia w Rodzinie po odejściu młodych pod wodzą Johna). Taka forma przekazu pełni w utworze kilka funkcji. Spośród nich najbardziej będą mnie interesowały dwie: homogeniczność i odsunięcie.

Rezygnacja z wyjaśniania czytelnikowi niezwykłości i anomalii planety, na której rozgrywa się akcja powieści, kreuje homogeniczność i samozwrotność tego świata. Poznając go niejako „od środka”, jedynie za pośrednictwem przekazów osób w nim żyjących, z jednej strony odbiorca zmuszony jest dokonać wypełnienia Ingardenowskich miejsc niedookreślenia, rekonstruując obraz świata przedstawionego, a z drugiej umacnia się założony efekt obcości¹². I ten właśnie efekt obcości, wzmocniony specyficznymi anomaliami językowymi, jest dobrym punktem wyjścia dla prześledzenia dokonanych w powieści zabiegów dekonstrukcyjnych.

Kolejną konsekwencję przyjętego trybu narracyjnego stanowi rozsuniecie między doświadczeniami świata czytelnika i bohaterów. To świadomie zaaplikowane odsunięcie również ma dwojakie konsekwencje. Z jednej strony narracja staje się implicytywnie metaforyczna¹³, z drugiej zaś podejmowane przez bohaterów działania i towarzyszące temu myśli (refleksje) stają się w naturalny sposób jednowymiarowe, przystając do siebie nie w sposób abstrakcyjny, ale absolutnie konkretny, odsyłając do przedfilozoficznego rozumienia języka¹⁴.

Takie wstępne spojrzenie na językowe ukształtowanie narracji mogłoby sugerować dramatyczną interpretację utworu, umożliwiając wykorzystanie w pełni myśli Derridy jako metodologicznego wzorca interpretacyjnego¹⁵. Tak jednak nie jest, ponieważ bohaterowie Becketta nie odczuwają dwupoziomowości własnego języka (i dopiero pod

¹² Obcy i obcość w literaturze fantastycznej stała się ostatnio kategorią istotną (czemu z wielu względów trudno się dziwić). W polskim literaturoznawstwie zwrócił na to uwagę i w analizach w interesujący sposób rozwinął Krzysztof M. Maj. Por. Krzysztof M. Maj, *Ksenologia i ksenotypografia Bernharda Waldenfensa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej (Orson Scott Card, Neil Gaiman, George R. R. Martin)*, „Hybris” nr 27/2014, <http://www.magazynhybris.com/images/teksty/27/06.Maj.pdf>.

¹³ Mieke Bal, *Tekst, słowa i inne znaki*, przeł. A. Magnuszewska, M. Rura, A. Szymil, w: *tejsze, Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. A. Szwańkowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012, 48 i n.

¹⁴ Tadeusz Bartoś, *Religijny język na nowe czasy*, w: *Deus otiosus...* dz. cyt., s. 315-336.

¹⁵ Szczególnie z tekstu poświęconego dekonstrukcji słynnego monologu Julii na balkonie z tragedii Szekspira. Por. Jacques Derrida, *Niewczesne aforyzmy*, przeł. M. P. Markowski, w: „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 5-23.

koniec powieści zaczynają dostrzegać rozdźwięk między słowem a myślą¹⁶), a ich narracje naśladują język niemetaforyczny, pozostający na ogół w ścisłym związku z rzeczą¹⁷ (np. dla opisanego aktu seksualnego bohaterowie używają słowa „ślizganko” – w ich systemie myślowo-językowym nie jest to już jednak metafora, nawet jeśli w ten sposób zostało wprowadzone przez Pierwszych Rodziców). Swój język traktują jako dany im przez założycieli, którzy przenieśli go z Ziemi, lecz na skutek używania w warunkach nieznamości przedmiotowych ekwiwalentów słów i braku stabilnego słownika następują zniekształcenia (pyr-ont, Sekret Tarka, Lon Downik, itp.), oddalającego od językowego pierwowzoru, choć po stu sześćdziesięciu trzech latach wciąż zachowujące formy, z których da się odczytać znaczenie pierwotne¹⁸.

Tommy i Gella a *Księga Rodzaju* – I dekonstrukcja (po wygnaniu z Raju)

Punktem wyjścia opowieści przedstawionej w *Ciemnym Edenie* stało się zdarzenie umiejscowione około stu sześćdziesięciu lat przed właściwą akcją powieści. Wtedy to na bezsłonecznej planecie wylądowała piątka kosmonautów: czterech mężczyzn i kobieta, Angela¹⁹. Ze względu na uszkodzenia pojazdów, którymi przybyli (zarówno statku głównego, „Buntownika”, jak i lądownika), kobieta decyduje się pozostać na planecie, a wraz z nią jeden z mężczyzn, Tommy. Pozostali postanawiają wrócić i obiecują sprowadzić pomoc. Sto sześćdziesiąt lat później potomkowie Pierwszej Pary wciąż oczekują tej pomocy.

Nazwanie przez Michaela (jednego z pozostałych astronautów) planety Edenem niesie ze sobą kilka znaczeń zarówno dla narracji, jak i jej interpretacji. Po pierwsze, odwołanie do biblijnego raju nasuwa skojarzenie z miejscem wiecznej szczęśliwości –

¹⁶ Właściwie tylko w jednym momencie Tina-narratorka odczuwa dwupoziomowość odniesienia języka do sytuacji. W przełomowej chwili odgrywania jednego z wytworzonych przez społeczność rytuałów-przedstawieli pojawia się u niej świadomość, że poza recytowanym schematem wypowiediane przez nich słowa, a zwłaszcza gesty, znaczą zdecydowanie więcej i to w odniesieniu do nich samych (CE, 218-221).

¹⁷ W kilku miejscach tekstu zdarzają się potknięcia. Zwyczajowo słowo „zabić” oddawane jest przez „zrobić” – ale dwukrotnie bohaterowie używają słowa podstawowego – i nie jest to niczym uzasadnione. O zmienności relacji słowo-rzecz patrz. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria 2006, s. 29 i n.

¹⁸ Pamiętając o angielskim pierwowzorze, nie można wykluczyć, że zniekształcenia są spetryfikowaną formą wymowy używanej przez pierwszą, przybyłą z Ziemi, parę rodziców wspólnoty (Tommy’ego i Angellę). Dla bohaterów wymowa pierwszej pary ma charakter archetypiczny i pod jej wpływem ukształtowała się ich własna.

¹⁹ Nawiązanie do „anioła” w jej imieniu jest aż nadto widoczne dla czytelnika, lecz kompletnie nierozpoznawane przez powieściowe postacie.

jednak panujące na planecie warunki uchodzić mogą za rajskie jedynie w mocno ograniczonym, niepozbawionym ironii znaczeniu. Po drugie, przyjęcie takiej nazwy wiąże się z wyznaczeniem Pierwszym Rodzicom biblijnego zadania zaludniania świata, które jednak przestanie być rozumiane w ten sposób, gdyż nie przekazali oni sensu teologicznej interpretacji swoim dziedzicom lub były one dla nich nieważne – nazwa „Eden” jest więc semantycznie pusta. Po trzecie wreszcie, rajska nazwa stanowi punkt wyjścia działań dekonstrukcyjnych, będących przedmiotem namysłu w niniejszym tekście.

Angela w narracjach powieściowych postaci nienawidziła tego miejsca, tęskniła do Ziemi, która jawiła się jej jako „raj utracony” (podkreśla to rytualnie odtwarzana narracja o zagubieniu przez nią pierścienia, podarowanego przez jej biologicznych rodziców, który odnajduje John i wykorzystuje w swoich rewolucyjnych działaniach – CE, 216-221). Paradoksalnie więc Eden nie jest nowym rajem, ale miejscem, do którego Pierwsi Rodzice trafili po wygnaniu. Taką interpretację wzmacnia powtarzana przez następne pokolenia udramatyzowana narracja, z której jednoznacznie wynika, że Angela należała do kosmicznej policji i próbowała wraz z partnerem (Michaelem) zatrzymać „Buntownika”, którego załoga przekroczyła wydane im przez ziemskie władze zakazy. Na skutek zbliżenia się do miejsca w kosmosie, które można zidentyfikować jako punkt o zagęszczonej grawitacji²⁰, oddział pościgowy musiał dołączyć do uciekinierów, gdyż jego pojazd uległ uszkodzeniu. Niestety, „Buntownik” sam nie był w stanie oddalić się od niebezpieczeństwa, ale zdołał ominąć je i przetrwać (CE, 104-107). Zawarta w tym opisie aluzja do biblijnego wygnania z Raju jest widoczna – tak można również odczytywać nakaz Geli i Tommy’ego, by ich potomkowie czekali na pojazd z Ziemi, który zabierze zarówno żywych, jak i kości umarłych (CE, 114)²¹. Ich pragnienia stały się pierwszym, *quasi*-religijnie teleologicznym sposobem myślenia, organizującym życie ich następców. Dlatego przedstawiona w *Ciemnym Edenie* historia na nowo opowiada ten fragment mitu biblijnego, który w tekście Starego Testamentu zajmuje bardzo niewiele miejsca (zaledwie trzy rozdziały w Księdze Wyjścia, w których mówi się zresztą tylko o synach – Rdz,

²⁰ Zwany w powieści Dziurą (The Hole).

²¹ Podkreśla ją również uwaga Johna, że nie doszłoby do wygnania, „gdyby tylko ludzie z Wielkiej Łodzi Kosmicznej posłuchali – tak mieliśmy myśleć” (CE, 107). Refleksja bohatera jest kolejnym w powieści sygnałem, że nie zgadza się on z utwierdzaną na wszelkie dostępne sposoby narracją, ponieważ owo „tak mieliśmy myśleć” jest zwróceniem się przeciwko niej, choć – na co wskażę poniżej – on również wewnątrz tej narracji się znajduje. Po dekonstrukcji nie da się już inaczej rozbijać wielkich narracji, aniżeli z ich wnętrza, na co zwracają uwagę i Anna Burzyńska (Anna Burzyńska, dz. cyt., s. 205 i n.), i Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak, *Wywiad dla „Radical Philosophy”*, przeł. A. Górny, w: *też*, dz. cyt. s. 176).

3-5, przy czym wspomina się jedynie, że Ewa urodziła więcej synów i córek, poza Kainem, Ablem i Setem)²².

Angela i Tommy stanowią więc Pierwszą Parę. I tak jak w przypadku biblijnego archetypu, podejmują się przedłużenia gatunku w oczekiwaniu na przybycie ekipy ratunkowej, która zabierze ich potomków z powrotem na Ziemię, z ich perspektywy będącą faktycznym Rajem. *Ciemny Eden* nie stanowi jednak wyłącznie renarracji archetypicznej opowieści, ponieważ Beckett patrzy na nią z perspektywy współczesnej, „odczarowanej” cywilizacji. Podejmuje się zadania dopisania tej części, którą biblijni autorzy pominieli, odwołując się do ustaleń antropologicznych i filozoficznych ostatniego półtora wieku. Przede wszystkim mniej więcej sześć pokoleń po lądowaniu na Edenie, wśród kolonistów panuje (jeszcze) matriarchat, który jako pierwotną formę sprawowania rządów wśród ludzi wskazali Johann Jakob Bachofen²³ i Sigmund Freud²⁴. Pierwszy z nich tworzy swoją teorię w iście XIX-wieczny sposób, reinterpreterując przekazy mityczne, drugi zaś buduje model, odwołując się bardziej do konstrukcji psychicznych niż do faktów. Wersja powieściowa pokazuje praktyczny wymiar teorii pierwotnego matriarchatu: kobiety rządzą, ponieważ w społeczności, w której wszyscy są spokrewnieni, tylko pochodzenie ze strony matki jest pewne, skoro nie ma de facto żadnych norm ograniczających współżycie. Konsekwencją nieuniknionego kazirodztwa są genetyczne anomalie, w powieści sprowadzone do dwóch głównych wad, opisywanych jako „nietopyszczkowość” i problemy z chodzeniem, oraz dużej śmiertelności noworodków. W mitycznej rzeczywistości Księgi Rodzaju problem ten nie istnieje, wyliczając jedynie kolejno męskich potomków Adama:

Oto lista potomków Adama. Kiedy Bóg stworzył człowieka, uczynił go na swoje podobieństwo. Stworzył mężczyznę i kobietę, pobłogosławił ich i nazwał ludźmi wtedy, kiedy ich stworzył. Adam liczył sto trzydzieści lat, gdy urodził mu się [syn] bardzo podobny do niego; dał mu na imię Set. Po urodzeniu się Seta żył Adam jeszcze osiemset lat; miał jeszcze synów i córki. Kiedy Adam umierał, liczba lat całego jego życia wynosiła dziewięćset trzydzieści. (Rdz. 5, 1-5)

Na Edenie mówi się jedynie o matkach, ojciec na ogół jest jedynie domniemany.

²² Wszystkie odwołania do tekstu biblijnego oraz cytaty pochodzą z następującego wydania: *Biblia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginału*, T. I, pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, Poznań: Święty Wojciech 2009.

²³ Johann Jakob Bachofen, *Matriarchiat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2007.

²⁴ Paweł Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa: Instytut Kultury 1996, s. 45 i n.

Oczekiwanie na grupę ratunkową, które zwłaszcza dla Angeli równało się zbawczemu powrotowi na wytęsknioną Ziemię, wywołuje kolejne konsekwencje, które, nawiązując do różnych aspektów biblijnych narracji, dokonują ich specyficznej dekonstrukcji.

To właśnie Angela buduje z kamieni krąg, który staje się z czasem *axis mundi* mieszkańców planety. Ma on ich trzymać na miejscu, by się nie rozpraszała, czekając na przybycie pojazdu. Trudno nie zauważyć związku tej minibudowli z wieżą Babel:

Cała ziemia używała wtedy jednej mowy, czyli tych samych wyrazów. Gdy [ludzie] nadciągnęli ze wschodu, natrafili na nizinę w ziemi Szinear i tam się osiedlili. Potem powiedzieli sobie: Do dzieła! Naróbmy cegieł i wypalmy je w ogniu! I tak cegła zastępowała im kamień, a smoła zaprawę murarską. Rzekli też: - Do dzieła! Zbudujmy sobie miasto z wieżą, której szczyt dosięgnie nieba! Tak zdobędziemy sobie rozgłos, abyśmy nie musieli rozpraszać się po całej ziemi. (Rdz. 11, 1-4)

Głównym zadaniem kręgu miało być wskazanie ekspedycji ratunkowej, gdzie przebywają mieszkańcy. Nikomu z nich nie przychodzi jednak do głowy, że tej budowli z kosmosu zwyczajnie zobaczyć się nie da. Jej funkcja wydaje się przede wszystkim rytualna²⁵ i konsolidująca. To przy niej odbywają się wszystkie uroczystości, jakie cyklicznie obchodzone są przez Rodzinę. To właśnie jego rozbitcie przez Johna Czerwoniucha uwidoczni kryzys społeczności, który zaowocuje nie tylko rozbitciem jedności Rodziny (wygnanie Johna), ale również zakończeniem matriarchatu i rewolucyjnym przejęciem władzy przez mężczyzn – na czele grupy faktycznie, choć w czasie trwania powieściowej narracji jeszcze nie formalnie, stanie mężczyzna, David Czerwoniuch, podporządkowując sobie młodych mężczyzn, a następnie całą Rodzinę – to oczywiście wariacja na temat kolejnych faz rozwoju ludzkości według Freuda²⁶.

Najważniejszym wydarzeniem konsolidującym społeczność miała być w założeniu Rocznicą²⁷, w której udział bierze cała społeczność, gromadząc się na Okrągłej Polanie przy kręgu Angeli. Jej podstawową funkcją jest odmierzanie czasu. Eden nie ma słoń-

²⁵ O czym świadczy nakaz, jacy Najstarsi wydają Johnowi po upolowaniu przez niego lamparta – musi rytualnie obejść krąg (CE, 35), ale jedynie obejść, gdyż do jego pustego wnętrza wchodzić nie wolno nikomu. Nie wspomina on w tym momencie Pierwszych Rodziców, więc mamy do czynienia jedynie z rytuałem, który nie zawiera jeszcze (właśnie: „jeszcze” a nie „już”) żadnej religijno-mitycznej treści.

²⁶ Paweł Dybel, dz. cyt., s. 60 i n.

²⁷ W angielskim oryginale, którego fragmenty związane właśnie z Rocznicą (w wersji elektronicznej) udostępnił mi Autor, również mamy do czynienia z językowym zniekształceniem (Tina mówi o „AnyVirsry”).

ca, co sprawia, że nie ma na nim również pór roku. Pierwsi Rodzice przyjęli założenie, że będą liczyć czas i w ten sposób odliczać kolejne lata pobytu na planecie. Stwarza to pewne problemy, ponieważ, zwłaszcza wśród młodszych mieszkańców, przyjął się zwyczaj, by liczyć czas „lonami”, a więc okresami dziewięciomiesięcznych ciąży, a nie pełnymi latami, których wyliczenie jest bardzo trudne. Stąd Najstarsi spierają się, kiedy kolejna Rocznicą wypada (CE, 33-34). Liczenie ziemskimi latami jest nieekonomiczne i w coraz większym stopniu staje się jedynie rytuałem, podczas gdy na co dzień używa się nowego sposobu liczenia czasu. W ten sposób wyłania się, obok czasu zwykłego, czas święty, natomiast poddawany działaniom dekonstrukcyjnym. Skąd bowiem można wiedzieć, ile lat naprawdę żyli Angela i Tommy? Według jakiego czasu to liczono? To oczywiście pytanie również pod adresem powyżej zacytowanej narracji biblijnej – według jakiej miary mierzono czas życia Adama i jego pierwszych potomków?

Początkiem Rocznicą jest rodzaj spisu powszechnego, który można by równie dobrze przedstawić tak:

Jahwe powiedział do Mojżesza: „Policzcie całą społeczność synów Izraela według ich rodów i rodzin, licząc imiona wszystkich mężczyzn głowa po głowie, od lat dwudziestu wzwyż, wszystkich zdolnych w Izraelu do boju. Ty i Aron dokonacie przeglądu ich zastępów. Niech przy tej czynności będzie wam pomocny jeden przedstawiciel z każdego pokolenia, głowa każdego rodu.(...)” (Lb. 1, 1-4)

Tyle że zamiast imion Mojżesza i Arona należałoby wprowadzić imię Caroline, przywódczyni całej Rodziny i jej „Sekret-Tarki”, dokonującej wpisów. Na Edenie panuje równość płci – liczy się mieszkańców obu płci, a dzieci osobno (CE, 64). Również tutaj mamy do czynienia z podziałem na mniejsze klany (choć póki co jest ich osiem, a nie dwanaście), które żyją obok siebie, a łączą się tylko podczas Rocznicą, gdyż mają różne godziny snu i czuwania, co ułatwia organizację pracy. Po sześciu pokoleniach pozostaje przy życiu ponad pięćset osób, zrodzonych z dwojga założycieli.

W czasie Rocznicą głos należy do Najstarszych. Podczas święta odtwarzają oni sakralną narrację o tym, jak było *in illo tempore*, w jaki sposób ludzie znaleźli się na Edenie. Do nich też należy przede wszystkim opowiadanie, jak było na Ziemi. Przy tej okazji pokazują również przedmioty, które z Ziemi pochodzą, a tutaj pełnią funkcję najświętszych artefaktów, o które się troszczą, zazdrośnie strzegąc (CE, 36-39).

Wreszcie w ostatnim dniu (wstaniu) Rocznic, kiedy omówiono już najważniejsze dla wspólnoty sprawy i podjęto w gronie przywódców poszczególnych grup wiążące dla Rodziny decyzje, odgrywane jest wielkie przedstawienie. Członkowie jednego z klanów wcielają się w piątkę astronautów i odtwarzają wspomnianą wcześniej, a dotyczącą *in illo tempore* narrację, w którą włączają się z czasem wszyscy Edeńczycy, przeżywając ją przede wszystkim emocjonalnie. Funkcjonuje to bez wątpienia jako Eliadowska narracja o początkach²⁸, systematycznie odtwarzana i powtarzana, by jednoczyć grupę i nadawać teleologiczny sens jej istnieniu. W samych rytuałach nie ma jeszcze elementów metafizycznych. Dla wszystkich uczestników jest to literalne powtórzenie wydarzeń, które w ich rozumieniu naprawdę miały miejsce. Trudno więc powiedzieć, że mamy już do czynienia z euhemeryzowanym mitem. Powieść wskazuje, że proces odbywa się w przeciwną stronę, od historii do mitu, co jest ilustracją zjawisk rozpoznanych m. in. przez Georges Dumézila²⁹. Oczywiście dla narracji rzymskich, o których pisze francuski uczoney, podstawą była funkcjonująca wcześniej mitologia, zaś w świecie Edenu widać zaledwie zaczątki tego procesu. Jego konsekwencje można sobie jednak wyobrazić, jeśli zwrócimy uwagę na zmiany, jakie w zaszły w przekazywanych ustnie ziemskich narracjach:

Powiesić go na kolczaku, jak się wiesza skórę do suszenia – powiedział David. – Nadziać na kolce, niech się spali. Jak Hitler Jezusa [...] Mówią, że Jezus był starostą grupy Żydów – powiedział. – Nawet pasuje, jak się zastanowić, nasz Mleczny John też jest niewyżyty, jedyne, co potrafi, to robić mleczko dla bab (CE, 133).

Proces mityzacji został tu ukazany wręcz modelowo. Poza oczywistym przekłamaniami – Hitler zabijający Jezusa – łączy różne elementy zmytyzowanego wyobrażenia o świecie Ziemi z rzeczywistością własnego. Spalenie, które proponuje przyszły męski przywódca Edenian, to z jednej strony nawiązanie do holocaustu, z drugiej zaś odwołanie do bardzo gorących drzew kolczakowych, rosnących na Edenie i pompujących gorącą wodę z wnętrza ziemi, a przy tym oświetlających teren wokół siebie.

W świecie Edenu pojawiają się również załączki wyobrażeń metafizycznych. Na razie jeszcze nie można ich bezpośrednio tak nazwać, a wprowadzająca je bohaterka została ukazana jako osoba co najmniej niewiarygodna: „Ta okropna Lucy Czerwoniuch łą-

²⁸ Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł J. Wierusz Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 416 i n.

²⁹ George Dumézil, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History*, transl. A. Aronowicz, J. Bryson, Berkeley: University of California Press 1980.

ziła od grupy do grupy i tym swoim kłamliwym, rozmarzonym głosem gadała, że usłyszała głos samej Angeli, matki nas wszystkich, że Angela obiecała jej pomoc w wybraniu z dnia strumienia właściwych kamieni (...)" (CE, 147). Lucy jeszcze kilkakrotnie będzie twierdziła, że otrzymała informacje od Matki albo zmarłych (nazywanych Ludźmi-Cieniami), ale z czasem okaże się, że za każdym razem były one fałszywe. Łatwo dostrzec, że swoje „wizje” dostosowuje ona do sytuacji i są one koniunkturalnie obliczone na przypodobanie się Davidowi, ponieważ on i Lucy należą do jednego klanu.

Archetypowa narracja mitycznych początków zostaje w *Ciemnym Edenie* zdekonstruowana na kilku poziomach. Dzięki jednopoziomowości języka, co – jak zauważyłem na początku – jest poprawnym metodologicznie powrotem do rozumienia narracji biblijnej³⁰, możemy obserwować narodziny mitycznej narracji o początkach. Beckett starotestamentową opowieść czyni ramą dla pisanej przez siebie opowieści. Odwołuje się do różnych jej fragmentów, reinterpreterując je poprzez umieszczenie w innym kontekście i dodanie innych elementów. Interesuje go samo kształtowanie historii, odtwarza procesy towarzyszące powstawaniu ludzkiej wspólnoty i z całą bezwzględnością obnaża łatwość, z jaką przekształcają się one w mit.

John Czerwoniuch jako nowy Mojżesz – II dekonstrukcja (heros cywilizacyjny)

Narracja mityczna potrzebuje bohatera kulturowego. Jego opisu podjął się w przededniu drugiej wojny światowej Lord Raglan w tekście zatytułowanym w polskiej wersji *Bohater tradycyjny*³¹. Należący do angielskiej szkoły rytualistycznej uczony, niezależnie od ustaleń Władimira Proppa dotyczących bajki magicznej³², stworzył złożoną z ponad dwudziestu elementów strukturę, w którą wpisać można postacie większości herosów, z jakimi mamy do czynienia w mitach. Od tego czasu, oczywiście, badania nad strukturami mitycznych postaci zostały rozwinięte (między innymi za sprawą Claude Lévy-Straussa³³, Edmunda Leacha³⁴, Josepha Cambella³⁵, Eleazara Mielietńskiego³⁶ i

³⁰ Tadeusz Bartoś, dz. cyt.

³¹ Lord Raglan, *Bohater tradycyjny*, przeł. I. Sieradzki, w: „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 253-268.

³² Władimir Propp, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.

³³ Claude Lévy-Strauss, *Struktura mitów*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: KR 2000, s. 185-208.

³⁴ Edmund Leach, Alain D. Aycock, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*. Przekł. M. Buchowski, H. Burszta, W. J. Burszta. Poznań 1998.

³⁵ Joseph Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Zysk i S-ka 1997.

wielu innych), a w interesującym mnie tutaj obszarze fantastyki w niezwykle interesujący sposób wykorzystwała je Marta Kładź-Kocot³⁷. Wyróżnienie Lorda Raglana związane jest z faktem, że wśród „bohaterów tradycyjnych” umieścił on także biblijnego Mojżesza³⁸. Zauważył on również, że nie każdy heros realizuje wszystkie punkty opracowanego przez niego modelu. Podobnie rzecz się ma zarówno z Mojżeszem, jak i, będącą w moim przekonaniu dekonstrukcją tej postaci, historią działań Johna Czerwoniucha³⁹. Warto przypomnieć, że jednej z pierwszych prób euhemeryzacji tej postaci w duchu psychoanalitycznej, pomyślanej historii dokonał Sigmund Freud⁴⁰, od którego interpretacji wyszedł w swym tekście Derrida⁴¹.

Nie jest moim zadaniem wykazywanie paradygmatycznych związków bohatera *Ciemnego Edenu* z biblijnym pierwowzorem, niemniej należy zwrócić uwagę na związki, jakie zachodzą między dotyczącymi ich narracjami. John wyróżnia się na tle grupy. Co nie jest zbyt częste w Rodzinie, został właściwie odrzucony przez matkę i wychowany przez ciotkę. Szybko znalazł się w przekraczających – swobodne przeciw – normy erotyczne relacjach ze starościaną ich grupy, Bellą. Nie było bowiem w społeczności Ciemnego Edenu dobrze widziane, by starsza kobieta miała kochankę i to pochodzącego z własnej grupy. Można się w tym doszukiwać pewnych związków z początkami historii Mojżesza, gdy został on wydobyty z Nilu i adoptowany przez egipską księżniczkę (Wj, 2, 1-10).

³⁶ Eleazar Mielecinski, *Pochodzenie eposu bohatera. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków: Nomos 2009.

³⁷ Marta Kładź-Kocot, *Dwa bieguny mitopoetyki. Archetypowe narracje w twórczości Johna Ronalda Reuela Tolkiena i Stanisława Lema*, Bydgoszcz: Epigram 2012, s. 197-298.

³⁸ Lord Raglan, *op. cit.*, s. 253.

³⁹ Dekonstrukcja nie oznacza, rzecz jasna, że John jest anty-herosem, ani w ujęciu rozumianym powszechnie przez literaturoznawców i antropologów, ani w specyficznej interpretacji tego terminu nadawanej przez Bogdana Trochę (Bogdan Trocha, *Dekonstrukcja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego 2009). W liczącej ponad trzysta stron monografii poświęconej mitowi w *fantasy*, badacz typologii herosa poświęcił zaledwie cztery strony (Tamże, s. 254-258), co samo w sobie jest zastanawiające. Wyróżnia w niej herosów bez jakiegokolwiek ujęcia teoretycznego, mieszając kategorie opisowe (bohater-dziecko), antropologiczne (heros kulturowy), socjologiczne (heros-król), a nawet genderowe (heros-kobieta z jedynie kwantytatywną uwagą, że jest to rzadki przypadek). Całość wyводу kończy z punktu widzenia antropologiczno-literaturoznawczego niezrozumiała nota głosząca, że do kategorii postaci anty-heroicznych zalicza się: „morderców, złodziei, mścicieli czy złych magów oraz demonów destruktorów” (Tamże, s. 258). Badacz, jak można wnioskować, uznaje, że anty-bohater jest po prostu postacią negatywną, co nie ma żadnego uzasadnienia w literaturze przedmiotu. Jest to tym bardziej zadziwiające, że choć w książce wielokrotnie przywołuje opisaną przez Lévy-Straussa postać *trickstera*, nie włącza jej do typologii herosa, co czyni np. Eleazar Mielecinski (por. Eleazar Mielecinski, *Pochodzenie eposu bohatera. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków: Nomos 2009).

⁴⁰ Sigmund Freud, *Mojżesz i monoteizm*, przeł. J. Doktor, [w:] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Życie Jezusa*, Sigmund Freud, *Mojżesz i monoteizm*, przedmowa Z. Rosińska, Warszawa: Czytelnik 1995.

⁴¹ Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. E. Prenovic, „Diacritisc” summer 1995, s. 9-63.

John jest postacią o dużej samoświadomości. Swoje przywódcze miejsce w grupie zdobywa już na początku powieści, samodzielnie zabijając lamparta, jedyne drapieżnika, realnie zagrażającego Edenianom. Kolejne jego poczynania, w konsekwencji prowadzące do rozbicia jedności grupy, podyktowane są troską o jej dobrostan. Jako pierwszy dostrzega, że rosnąca liczna mieszkańców oznacza kurczące się zasoby pożywienia, bez których grupa nie przetrwa. Jako rozwiązanie tego problemu proponuje podjęcie próby przejścia przez Wielkie Ciemno – góry otaczające dolinę, w której zamieszkali. Kluczowy problem stanowi brak słońca. Natura na planecie poradziła sobie z tym problemem, zarówno roślinom, jak i części zwierząt przekazując zdolność świecenia. Światło w dolinie zapewniają właśnie drzewa. Poza doliną z pewnością istnieje życie, gdyż kozły, będące podstawą mięsnej diety Edenian, a także dostarczycielami skór i innych produktów, przychodzą z Wielkiego Ciemna, oświetlając sobie drogę światłem z rogu na czole. Rada Johna zostaje odrzucona z pobudek ideologicznych – skoro Angela kazała tu czekać na ratunek, to nie wolno się rozchodzić (CE, 91). Wiara w ratunek bowiem staje się proto-religią. A dokładniej wiara w powrót na Ziemię – powrót do rajy Pierwszych Rodziców.

Za zniszczenie Kręgu Angeli John zostaje wydalony z grupy. Wkrótce dołącza do niego grupa równie młodych jak on kolonizatorów, gotowych zaryzykować zmianę. Oczywiście, David żądał dla Johna wyroku śmierci, ale ponieważ nigdy dotąd człowiek nie zabił człowieka na Edenie (w najbardziej podstawowym sensie byłoby to zabójstwo w rodzinie, wszak wszyscy mają wspólnych przodków), wniosek upada.

John nie zna historii o Mojżeszu, ale wie, że jedyną ich szansą jest przejście przez Wielkie Ciemno, tak jak jedyną szansą Izraelitów był marsz przez pustynię ku Ziemi Obiecanej. Tyle że tutaj nie ma Boga, który dawałby herosowi wskazówki. Wobec tego co nastąpi, jest on tak samo bezbronny, jak wszyscy jego towarzysze. Cały czas pilnie pracuje, by przygotować przejście. Mieszkańcy Edenu potrzebują przede wszystkim strojów, które sprawią, że nie zamarzną. W tym sensie John, zgodnie z rolą herosa kulturowego, da ludziom coś nowego. Nie jest sam. Ważną rolę odegra jego niepełnosprawny kuzyn, Jeff, który wie, że nie będzie w stanie przejść na własnych nogach przez Ciemno. Dlatego, pamiętając o ziemskich koniach, o których opowiadali Najstarsi, dokonuje udanej próby ujarznienia kozła. Jeff jednak będzie pełnił znacznie ważniejszą rolę. W przeciwieństwie do nastawionego na działania Johna-Mojżesza, pchanego jednak nie boskim, ale własnym imperatywem, jego kuzyn to osoba introwertyczna, obserwator, a z czasem

niejako zastępca krewniaka – pełniący przy jego boku rolę Arona – i podobnie jak biblijny bohater, nigdy nie wystąpi przeciwko przywódcy, choć w różnych momentach niektórzy spośród wędrowców będą tego od niego oczekiwali (Wj, 32).

Kluczowym impulsem do wyprawy (czy raczej w tym przypadku ucieczki) staje się wydarzenie, które znamy również z Biblii: „W owym czasie, gdy Mojżesz już dorósł, poszedł raz do swoich rodaków i widział ich niewolniczą pracę. Wtem zobaczył, że pewien Egipcjanin bije jakiegoś Hebrajczyka, jego rodaka. Rozejrzał się wtedy na wszystkie strony, a spostrzegłszy, że nie ma nikogo, zabił tego Egipcjanina i zagrzebał go w piasku” (Wj, 2, 11-12). John wraz z przyjaciółmi zabija trzech ludzi Davida, stając w obronie Tiny (próbowali ją zgwałcić, demonstrując przy tym kierunek zmian zachodzących w grupie) i Jeffa (ciężko pobitego – przy czym oprawcy zabili również jego ukochanego kozła) (CE, 206-209). W obu przypadkach zabójstwo podyktowane było obroną zagrożonych „swoich” i popędliwością Johna, który zabił pierwszy. Koledzy musieli również zabić, by choć na jakiś czas ukryć zbrodnię.

Po biblijnym zabójstwie: „Ale i faraon usłyszał o tej sprawie i starał się zabić Mojżesza. Mojżesz uciekł więc od faraona i podążył do ziemi Midian, zatrzymał się tam przy jakiejś studni” (Wj, 2,15). John również zbiera swoją liczącą około dwudziestu członków grupę (wobec ponad pięciuset tworzących rodzinę), dwa pozostałe kozły, mające oświetlić drogę, zapasy żywności i skór, i wyrusza w Wielkie Ciemno.

Podróż przez Wielkie Ciemno nie trwa czterdzieści lat, ale spotykają ich tam różnorodne doświadczenia: atak lampartów, którego skutkiem jest śmierć jednej z uciekinerek, liczne narzekania przerażonych członków grupy (Lb, 13-14), napotkanie pojedynczego drzewa – oazy, które jednak daje tylko chwilę wypoczynku. Kiedy gubią drogę ratuje ich Jeff, podążający na ostatnim kozle, wreszcie rozbijają obóz w pierwszej nieco większej kotlinie (CE, 222-254). Tam dochodzi do ostrej scysji między Johnem, a tworzącym drugą frakcję Mehmetem. W ostatecznej rozgrywce John sięga po broń, reagując podobnie jak biblijni Izraelici, zwracający się do Mojżesza z pretensjami:

Czy mało tego, że wywiodłeś nas z ziemi mlekiem i miodem płynącej, aby wytracić nas na pustyni? Jeszcze chcesz do woli rządzić nami? Przecież nie wprowadziłeś nas do ziemi mlekiem i miodem płynącej ani nie dałeś nam w posiadanie pól i winnic. Czy chcesz tym ludziom zaślepić oczy? (Lb, 16, 13-14)

John ruszy dalej, a Mehmet z kilkoma przyjaciółmi zostanie w połowie drogi. Tu jednak nie ma Jahwe, który pokarałby zdrajców. Mehmet niebawem wyprawi się do Rodziny i opowie o zabójstwie ludzi Davida (w którym nie brał udziału), a także o tym, że z drugiej strony Wielkiego Ciemna jest życie. Gdy okaże się, że możliwy do zamieszkania świat Edenu jest znacznie większy niż przypuszczano, twierdząca dotąd coś przeciwnego, a mająca „kontakt” z Ludźmi-Cieniami (zmarłymi) Lucy zreinterpretuje własne wypowiedzi, by pasowały do nowego kontekstu i nie podważały jej roli przekaźnika treści potencjalnie metafizycznych.

John zaś razem ze swoimi ludźmi dotrze do kolejnej doliny oświetlonej przez drzewa, ale okaże się ona tak wielka, że niemal nie sposób jej przebyć. Poinformowani o zdradzie Mehmeta (przydała się tutaj wymowność i urok osobisty Jeffa-Arona), staną się oni pierwszymi na Edenie koczownikami (poniekąd realizując model Kainowy), wędrując dalej nieustannie i dokonując kolejnych odkryć.

Istotą dekonstrukcji biblijnego wzorca są reinterpretacyjne przekształcenia postaci Johna w stosunku do jego pierwowzoru – Mojżesza. Nie chodzi tylko o rozmnożenie perspektyw narracyjnych i psychologizację (wszak oglądamy Johna nie tylko z jego własnego punktu widzenia, ale także oczami Tiny czy Jeffa), ale również o pozbawienie misji Czerwoniucha metafizycznej sankcji. Na poziomie narracji to z jednej strony niezaspokajalna potrzeba wędrówki i wytyczania nowych celów, z drugiej zaś ucieczka przed zemstą (nieistotne, słuszną czy nie) grupy. Ale o ile w biblijnym przekazie ścigający Mojżesza i jego lud zginą w odmętach Morza Czerwonego (albo utoną w błotach Morza Trzciny), tu nic takiego się nie wydarzy. Nie następuje także moment dotarcia do Ziemi Obiecanej, a nowa rodzina Johna skazana jest na wieczną tułaczkę. Chris Beckett wykorzystuje opowieść biblijną by, rozpinając swoją narrację na tym paradygmatycznym wzorcu, stworzyć inną, pozbawioną metafizycznych konotacji wersję tej historii⁴².

⁴² Jak zauważa Lord Raglan: „... opowieść o tradycyjnym bohaterze nie jest opowieścią o rzeczywistym wydarzeniu z życia rzeczywistego człowieka, ale epizodem rytualnym w dziejach postaci rytualnej” (Lord Raglan, dz. cyt., s. 259). Siła dekonstrukcji powieści Becketta polega na tym, że mimo oddalenia nie możemy jednak uciec od fikcyjności przedstawionych wydarzeń. To sprawia, że mimo jednorodności narracji, czytamy tekst (również tutaj) metaforycznie, czego świadomość nie może nam zniknąć z pola widzenia. John Czerwoniuch realizuje sześć elementów z paradygmatu Raglana, co biorąc pod uwagę, że spośród pominiętych ostatnie pięć dotyczy jego pośmiertnych losów, a trzy ojca, którego tożsamości John nie może być wszak pewien, daje niemal połowę pozostałych punktów, co wprowadza Johna w rolę „bohatera tradycyjnego” (Tamże, s. 253-254).

Kluczowym punktem strategii zastosowanej przez autora jest odnalezienie, a następnie wykorzystanie przez Johna artefaktu (CE, 64, 218-221) i związana z tym samoświadomość bohatera, który zdaje sobie sprawę, że uczestniczy w tworzeniu mitu.

Artefaktem jest pierścień Angeli, będący prezentem od rodziców, a więc pochodzący z „innego” świata. John go nie dostaje, lecz przypadkiem znajduje, a następnie wykorzystuje, świadomie wchodząc w rolę Lucy-prorokini, gdy stwierdza, że Pierwsza Matka mu go dała. I on, i czytelnik, doskonale wiedzą jak było. Nie ma istot metafizycznych, jest za to retoryczne zastosowanie przekonania o ich istnieniu, dzięki któremu bohater jeszcze raz zapanuje nad grupą, by uczyniła to, czego on chce (CE, 218-221). Metafizyka zostaje zatem ufundowana na pierwotnym kłamstwie.

Po odejściu od Rodziny i zgromadzeniu grupy młodych uciekinierów, przywódcy dawnej grupy pod wodzą Caroline przychodzą, by zawrzeć porozumienie z Johnem. Obie strony odgrywają swoisty spektakl, a John w pewnym momencie stwierdza, że zostanie on włączony w ten, który odgrywany jest podczas Rocznicy przez Rodzinę (CE, 201). Tak bowiem tworzy się tradycja *in illo tempore*. Johna zaś wyróżnia to, że ma tego świadomość.

Przedstawiona powyżej narracja wychodzi od biblijnego źródła, ale jednocześnie go od środka dekonstruuje, zmieniając podstawowe koordynaty interpretacyjne. Podobnie jak w przypadku poprzedniej, przy pomocy nowej wiedzy (antropologia, psychologia, etc.) odziera starotestamentową narrację z przerośni, jednocześnie pokazując, na czym polega jej nowa paradygmatyczność. Znowu mamy do czynienia z powrotnym przejściem od *logos* do *mythos*, do czego przyjdzie jeszcze powrócić.

Jest tylko Eden – nie ma powrotu do Raju – III dekonstrukcja (teizm)

Życie mieszkańców Edenu określa oczekiwanie na pomoc z Ziemi. To dlatego nie chcą odejść z doliny, mimo że zaczyna w niej brakować pożywienia. To w imię tego oczekiwania petryfikują wzorce zachowań – w końcu po co coś zmieniać, jeśli wszystko jest chwilowe, bo Trójka, która wyruszyła po pomoc, wkrótce przybędzie. Pierwsi Rodzice przekazali swoim potomkom wiarę w rychły powrót na Ziemię – czyli do Raju. Tej myśli podporządkowane są kolejne Rocznice, w rytualnej formie odtwarzające to, co wydarzyło się, zanim zaczęto je obchodzić, czyli właśnie *in illo tempore*, jak mityczne po-

czątki określa Mircea Eliade⁴³. Ta wiara w rychły powrót nie nawiązuje już do starotestamentowych prapoczątków ludzkości, ale do nowotestamentowej obietnicy rychłego powrotu Jezusa, której efektem był silny millenaryzm pierwotnego chrześcijaństwa. Można powiedzieć, że w ten sposób, co pośrednio wskazywałem już wcześniej, w świecie Edenu rodzi się wiara, gdyż o zinstytucjonalizowanej religii oczywiście nie ma jeszcze mowy. Rodzina jest jeszcze na etapie niewolniczego powtarzania (i powolnego zniekształcania) założycielskich narracji, które – jak można sobie wyobrazić – z czasem zaczynają przekształcać się w kult przodków, według wielu religioznawców pierwszy etap religijnego wtajemniczenia ludzkości.

Pokazanie opisywanego tu procesu stanowi jego dekonstrukcję, obnażając dość proste procesy psychologicznego programowania, odzierające wiarę z nimbu tajemniczości i sakralności. Beckett poszedł jednak dalej. Grupa uciekinierów odnajduje w czasie swej wędrówki po wielkiej dolinie świecących drzew wrak lądownika (CE, 318-321, 330-333). Zwłaszcza druga część tego wydarzenia, opisana z perspektywy Johna Czeroniucha, ma kluczowe znaczenie nie tylko dla dekonstrukcji biblijnego mitu, ale, z racji umiejscowienia w zakończeniu, także dla interpretacji całej powieści.

Po odkryciu szczątków lądownika i szkieletów trójki astronautów, John, jako przywódca, uznał, że musi coś powiedzieć:

– Więc... - zacząłem. – Więc teraz wiemy, jak skończyła się historia Trzech Towarzyszy. Po tylu latach. Po tylu... łonach i po tylu... pokoleniach.

Mówiłem, nie wiedząc, co będę mówił, ale coś mi się w te myśli wkładało. Trochę tak, jak kiedy zauważa się lamparta w lesie. Na początku się nie wie, czy to naprawdę lampart, czy tylko poletko kwiatów, a potem jesteś już pewien, że to lampart, ale jeszcze właściwie nie widzisz jego kształtu. I nagle go widzisz widzisz.

– I to znaczy, prawda, że oni... To znaczy, że oni nigdy nie dotarli na *Buntownika*. A to z kolei znaczy, że...

Na serce Geli, przecież to znaczy...

Spojrzałem po ich twarzach. Widziałem, że do niektórych zaczyna docierać: do Geli, Tiny, Dixy, tych bystrzejszych i silniejszych. Wziętem głęboki oddech i postarałem się opanować głos.

– A to znaczy, że *Buntownik* nigdy z Edenu nie odleciał. Myśl... myślę, że on musi gdzieś tu być na niebie, za wysoko, żebyśmy go zobaczyli. Przez tyle czasu wyobrażaliśmy sobie, że on jest gdzieś daleko po drugiej stronie Gwiezdnego Wiru, tymczasem on jest tutaj. A to znaczy...

⁴³ Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 28 i n.

- A to znaczy, że oni nigdy po nas nie przylecą! - zawyła Lucy Londyn. - Nigdy, nigdy, nigdy!

I zaraz wszyscy się rozplakali [...]

- To prawda - powiedziałem. - To znaczy, że musimy zrezygnować z myśli, że czekamy na ludzi z Ziemi, żeby po nas przylecieli i zabrali nas z powrotem na... na...

Trzy razy próbowałem wykrztusić te słowa, tak były smutne smutne [...]

- ... do tego miejsca, gdzie z nieba pada światło, jasne jak w środku białyca, gdzie się dobrze widzi, podczas gdy my jesteśmy ślepi i gdzie znajdują się na tych wszystkich rzeczach, które nam tak ciężko ciężko objąć myślą. [...] Ale posłuchajcie mnie teraz. Od znalezienia tej łodzi nic nam się nie stało. Nadal mamy siebie nawzajem [...] Nic się nie zmieniło, poza jedną rzeczą - i to w pewnym sensie dobrze. Teraz wiemy na pewno, że musimy po prostu działać i nie oglądać się na żadną Ziemię. [...] Zawsze wiedzieliśmy, że nawet jeśli któregoś wstania Ziemia przyleci, pewnie nie będzie to za naszego życia. Przecież dlatego właśnie Tommy i Angela postanowili tutaj zostać, prawda? Ale zawsze w głębi serca mieliśmy nadzieję, że Ziemia przybędzie szybko i zabierze nas od naszych wszystkich smutków i problemów, nawet jeśli to zupełnie nieprawdopodobne, nawet jeśli wiemy [...], że Ziemia ma własne trudne trudne problemy. Nic nie mogliśmy na to poradzić. Nie oddaliśmy się w pełni Edenowi, bo cały czas marzyliśmy o tym innym świecie, pełnym światła. Ale teraz możemy być tutaj naprawdę (CE, 329-331).

W tym nieco dłuższym cytacie zawierają się wszystkie istotne elementy dokonywanej przez Chrisa Becketta dekonstrukcji.

Nie jest przecież przypadkiem, że kosmonautów było właśnie trzech (i to o różnych odcieniach skóry - Mehmet, który najbardziej podobał się Angeli, był Turkiem). To odsyła do Trzech Króli, którzy w świecie *Ciemnego Edenu* mieli przybyć na Ziemię z dobrą nowiną o tym, że powstała gdzieś ludzka kolonia, a następnie zstąpić z kosmosu i zabrać tych mieszkańców Edenu, którzy będą wówczas żyli (wspomina się w powieści również o tym, że zostaną zabrane kości zmarłych - a więc i oni mieliby dostąpić „zbawienia”). John wykląda swojej grupie konsekwencje faktu, że zyskali właśnie nową wiedzę - „zbawienie” okazało się niemożliwe. Wiara w możliwość powrotu, zauważa przytomnie, nie pozwalała im się zakorzenić na nowej ziemi. Dopiero teraz mogą żyć. Ostatnie zdanie często wypowiadał Jeff, co wszyscy traktowali jako świadectwo jego głupoty - do tego momentu John również. Teraz jednak uświadomił sobie, że to właśnie Jeff miał rację.

Przytoczona scena dokonuje absolutnej dekonstrukcji wiary jako takiej. O ile do tego momentu wiara w powrót na Ziemię była napędem życia Rodziny - co potwierdza w swej wypowiedzi również John, a co - dodajmy - najdłużej powstrzymywało go przed

odejściem w Wielkie Ciemno – teraz muszą sobie zacząć radzić sami. To podważenie wiary z perspektywy jej wnętrza – gdyż trudno nie zauważyć chrześcijańskich aluzji w wierze Edenian – i przy pomocy tej wiary. Tak daleko w swym podważaniu metafizyki nie odważył się pójść nawet Derrida, który w *Religii* zdaje się godzić na istnienie pewnych form nawet instytucjonalnej metafizyki⁴⁴.

W dalszym ciągu tej sceny pada propozycja, by pochować szczątki trójki astronautów. John nie pozostawia wątpliwości:

– Nie ma czasu na zbieranie kamieni [...]. A zresztą, pamiętacie czemu, chowaliśmy ludzi pod kamieniami? Żeby Ziemia mogła ich znaleźć i zabrać do domu. A to już... [...] No właśnie o tym mówiliśmy przed chwilą. To się nie wydarzy. Prawda? [...]

– Może po prostu trzeba ich stamtąd wyciągnąć i położyć tutaj – powiedziała Janny.

– Co takiego? – odpowiedziała Gela. – Żeby banda Davida mogła ich znaleźć i zanieść Lucy Lu, żeby się śliniła do tych kości? (CE, 332)

Ostatecznie oddadzą szczątki niedalekiej wodzie.

Dialog ten kończy dzieło dekonstrukcji wiary. Nie tylko dlatego, że nie ma już powodu, by dbać o szczątki⁴⁵, ale chodzi również o to, by nie dać pozostałym członkom Rodziny, którzy – zakładają – nie rozumieją, jakie znaczenie ma znalezienie wraku lądowca, okazji do rozwijania metafizyki. Wskazanie Lucy Lu, która jakoby ma kontakt z wyobrażonymi Ludźmi Cieniami, a okresowo nawet z pierwszą Angelą, jest tutaj nieprzypadkowe.

Beckett zdekonstruował nie tylko metafizykę, ale również wszelkie przejawy religijnego kultu. Doszedł do miejsca, w którym jego bohaterowie biorą na siebie pełną odpowiedzialność za swoje poczynania, gdyż pozbywszy się jakichkolwiek zewnętrznych nacisków „są naprawdę”. Mogli o tym zdecydować dopiero wraz z przełamaniem wiary w możliwość powrotu.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: Jacques Derrida, Gianni Vattimo i inni, *Religia. Seminarium na Capri...*, M. Kowalska, E. Łukaszyk i inni, Warszawa 1999, s. 7-98.

⁴⁵ Antropolodzy są przekonani, że dbanie o ciała umarłych właściwe wszystkim społeczeństwom i kulturom świadczy o ich wierze w życie pozagrobowe. Jean-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1991.

Logos a mythos – nowa dekonstrukcja

W dostępnych mi anglojęzycznych krótszych i dłuższych recenzjach *Ciemnego Edenu* zauważa się przede wszystkim związku tej powieści z utopiami i dystopiami⁴⁶ (do tego typu inspiracji przyznaje się również sam pisarz⁴⁷). Na teologiczne koneksje dzieła, które najbardziej mnie tutaj interesowały, zwraca uwagę m.in. recenzent „The Guardian”⁴⁸. Przywołując te pierwsze rozpoznania⁴⁹, chciałem dookreślić własne stanowisko, wskazując, że choć nie jest ono oczywiście jedynym możliwym, zostało jednak uzasadnione nie tylko tekstowo, ale również krytycznie.

Nie mam wątpliwości, podobnie jak wspomniany przed chwilą recenzent, że *Ciemny Eden* to literacko-filozoficzny eksperyment, odwołujący się do ustaleń mitoznawczych. Przeprowadzona w nim dekonstrukcja podstawowych mitów biblijnych, którą tutaj starałem się prześledzić, prowadzi do kilku istotnych wniosków natury zarówno ogólnej, jak i jednostkowej.

Pierwszy z nich dotyczy umiejscowienia powieści Chrisa Becketta w pejzażu współczesnej literatury, ale przede wszystkim myśli. O ile klasyfikacja samego tekstu nie sprawia problemu w zakresie konwencji (określiłbym ją jako socjologiczną SF⁵⁰), o tyle jej miejsce w porządku historyczno-literackim nie jest już takie oczywiste. Obowiązujące aktualnie rozróżnienie modernizm-postmodernizm i ulokowanie, zgodnie z ustaleniami McHale’a, literatury fantastycznej po stronie postmodernizmu⁵¹, wydaje się w tym wypadku niewystarczające. Beckett idzie bowiem dalej, specyficzny sposób ukształtowania toku narracyjnego pozwala mu uwolnić się od myślenia o religii wyłącznie jako o relacjach ideologicznych, które lapidarnie podsumował w swych wykładach Michel Foucault: „tak długo jak ludzie bardziej dbają o zbawienie w innym świecie niż o to, co dzieje się po tej stronie, tak długo, jak pragną być zbawieni, zachowują się spokojnie i łatwiej

⁴⁶ *Shaviro.com*, w: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1201> [ostatni dostęp: 04.01.2015].

⁴⁷ *Upcoming4me.com*, w: <http://upcoming4me.com/news/book-news/the-story-behind-dark-eden-by-chris-beckcett> [ostatni dostęp: 04.01.2015].

⁴⁸ *TheGuardian.com*, w: <http://www.theguardian.com/books/2012/jan/13/science-fiction-fiction?news-feed=true> [ostatni dostęp: 04.01.2015].

⁴⁹ W przeprowadzonej w grudniu 2014 roku prywatnej rozmowie Chris Beckett przyznał, że nie zna jeszcze żadnego naukowego tekstu poświęconego jego powieści.

⁵⁰ Dominika Oramus, *O pomieszaniu gatunków. Science fiction a postmodernizm*, Warszawa: Trio 2010, s. 134 i n.

⁵¹ Brian McHale, dz. cyt., s. 47 i n.

nimi rządzić”⁵². *Ciemny Eden* to w tym sensie opowieść o przekraczaniu ideologii, bliska propozycjom Alaina Badiou⁵³, o którym mówi się jako o postpostmoderniście.

Druga kwestia dotyczy relacji między znaczeniem a sposobem narracji wykorzystanym w *Ciemnym Edenie*. Jeszcze w *Poetyce* Arystotelesa nie ma rozdziwisku między *logosem* a *mythosem*, choć – jak wskazałem we wstępnej części tekstu – to od Platona datuje się radykalny, idealistyczny rozdziwisk między tym, co widoczne, a tym co prawdziwe, czego najdobitniejszy opis stanowi słynna jaskinia filozofów. W analizowanej tu powieści bohaterowie nie znają ani Platona, ani w najmniejszym stopniu nie rozdzielają słowa od rzeczy. W ostatniej części wręcz chcą od takiej możliwości uciec, oddając szkielety astronautów wodzie, by nie prowokować Rodziny do dalszej eskalacji metafizyki. Gdy John użył Pierścienia Angeli i powiedział, że spotkał pramatkę, to miał świadomość, że nie jest to prawda i gdy wytyka mu to Tina, przekłada swoje doświadczenie na znany im język, unikając jakichkolwiek transcendentnych konotacji (CE, 210). W świecie wykreowanym przez Becketta, słowo i opowieść na nowo są ze sobą ściśle związane – bohaterowie (i narratorzy) nie mogą poza tę wspólnotę wyjść, ponieważ nie mają po temu środków językowych. Rytuały cyklicznie powtarzane w czasie Rocznic nie są niczym innym niż powtórzeniem wydarzeń, które według nich (i w powieściowej narracji) miały miejsce *in illo tempore*. W tym aspekcie to już nawet nie jest dekonstrukcja, zwłaszcza fenomenologicznych⁵⁴ czy jungowskich⁵⁵, a nawet strukturalistycznych⁵⁶ narracji na temat mitów, ale przywrócenie ich pierwotnego, przedplatońskiego, a więc zbliżonego do faktycznego, znaczenia.

Wprowadziwszy tak pierwotną perspektywę ontologiczną, autor *Ciemnego Edenu* mógł dokonać swej radykalnej dekonstrukcji metafizycznej interpretacji trzech podstawowych mitów biblijnych. Powieść okazuje się w tej perspektywie daleko idącym eksperymentem, dotyczącym podstaw naszej kultury. Trzeba przy tym zauważyć, że w kla-

⁵² Michel Foucault, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN 2014, s. 92.

⁵³ Alain Badiou, *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

⁵⁴ Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza 1997.

⁵⁵ Carl Gustaw Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przeł. R. Reszka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2012, Carl Gustaw Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1993.

⁵⁶ Claude Lévy-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2010. Zdekonstruowane zresztą, choć w perspektywie analizowanej tu powieści nie dość konsekwentnie przez Derridę. Por. Jacques Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 483-504.

sycznej literaturze SF związki z mitologiami pojawiają się rzadko⁵⁷, a ich deskrypcja to na ogół zajęcie skomplikowane i czasochłonne⁵⁸.

Powieść Chrisa Becketta to doskonały przykład wykorzystania, uważanej powszechnie za popkulturową, konwencji *science-fiction* do opracowania problematyki w dużej mierze filozoficznej. Oczywiście, nie jest to rzecz nowa ani w odniesieniu do konwencji gatunkowych literatury popularnej (powieść kryminalna wykorzystywana jako rama przez Fiodora Dostojewskiego), ani nawet w odniesieniu do SF (choćby Stanisław Lem). Innowacją stanowi w moim przekonaniu dotknięcie zagadnienia absolutnie podstawowego, jakim jest nowe spojrzenie na język narracji. Nie dlatego, by w popkulturze takiej formy nie stosowano (w słabych powieściach to raczej norma⁵⁹), ale świadomy nad nią autorski namysł, wybór takiego właśnie ukształtowania medium przekazu, poprzez odwołanie i dekonstrukcję podstawowych narracji odnoszący się do filozoficznych sporów naszych czasów.

Bibliografia:

1. Bachmann-Medick, Doris, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2012
2. Bachofen, Johan Jacob, *Matriarchiat. Studium na temat ginajkokracji świata starożytnego podług natury religijnej i prawnej*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2007
3. Badiou, Alain, *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010
4. Bał, Mieke, Narratologia. *Wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. A. Szwańskiet al., Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012
5. Beckett Chris, <http://upcoming4.me/news/book-news/the-story-behind-dark-eden-by-chris-beckcett>
6. Beckett, Chris, *Ciemny Eden*, przeł. W. Próchniewicz, Warszawa: Wydawnictwo MAG, 2014

⁵⁷ Co nie znaczy, że ich nie ma. Por. Farah Mendelsohn, *Religion and science fiction*, w: *The Cambridge Companion to Science Fiction*, ed. E. James and F. Mendelsohn, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 264-275.

⁵⁸ Jak ukazuje to Marta Kładź-Kocot, zestawiając narracje mityczne u Lema i Tolkiena. Por. Marta Kładź-Kocot, dz. cyt., s. 299 i n.

⁵⁹ Wynikająca, zwłaszcza u młodszych pisarzy, z niskiej samoświadomości warsztatowej i słabości intelektualnej ich samych, co przekłada się w konsekwencji na tworzone przez nich narracje.

7. *Biblia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, T. I, pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, Poznań: Święty Wojciech 2009
8. Burzyńska, Anna, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas 2013
9. Campbell, Joseph, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Zysk i S-ka 1997
10. Culler, Jonathan, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M. B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, pod red. R. Nycza, Gdańsk Słowo/obraz/terytoria 2000
11. Derrida, Jacques, *Niewczesne aforyzmy*, przeł. M. P. Markowski, w: „Literatura na Świecie” 1998 nr 11-12, s. 5-23
12. Derrida, Jacques, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. E. Prenovic, “Diacritisc” summer 1995, s. 9-63
13. Derrida, Jacques, *Pismo filozofii*, wybór i przekł. B. Banasiak, Kraków: interesse 1992
14. Derrida, Jacques, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004
15. Derrida, Jacques, Vattimo, Gianni i inni, *Religia. Seminarium na Capri...*, M. Kowalska, E. Łukaszyk i inni, Warszawa 1999
16. *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, pod red. A. Bielik-Robson i M. A. Sosnowskiego, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2013
17. Dumézil, George, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History*, transl. A. Aronowicz, J. Bryson, Barkley: University of California Press 1980
18. Dybel, Paweł, *Freudasen o kulturze*, Warszawa: Instytut Kultury 1996\
19. Eliade, Mircea, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998
20. Mircea Eliade, *Foreword*. [w:] B. Feldman & R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology. 1680 – 1860*, Bloomington/London: Indiana University Press 1972
21. Eliade, Mircea, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz Kowalski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000
22. Foucault, Michel, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN 2014
23. Foucault, Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Ko-mendant, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria 2006

24. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Życie Jezusa*, Freud, Sigmund, *Mojżesz i monoteizm*, przedmowa Z. Rosińska, Warszawa: Czytelnik 1995
25. <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1201>
26. <http://www.theguardian.com/books/2012/jan/13/science-fiction-fiction?newsfeed=true>
27. Jung, Carl Gustaw, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1993
28. Jung, Carl Gustaw, *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, przeł. R. Reszka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2012,
29. Kładź-Kocot, Marta, *Dwa bieguny mitopoetyki. Archetypowe narracje w twórczości Johna Ronalda Reuela Tolkiena i Stanisława Lema*, Bydgoszcz: Epigram 2012
30. Leach, Edmund, Aycock, Alain D., *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*. Przekł. M. Buchowski, H. Burszta, W. J. Burszta. Poznań 1998
31. Lévy-Strauss, Claude, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: KR 2000
32. Lévy-Strauss, Claude, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2010
33. Maj, Krzysztof M., *Ksenologia i ksenotypografia Bernharda Waldenfensa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej (Orson Scott Card, Neil Gaiman, George R. R. Martin)*, „Hybris” nr 27/2014, <http://www.magazynhybris.com/images/teksty/27/06.Maj.pdf>.
34. Markowski, Michał Paweł, *Efekt Inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków: Homini 2003
35. McHale, Brian, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2012
36. Mioletinski, Eleazar, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków: Nomos 2009
37. Oramus, Dominika, *O pomieszaniu gatunków. Science fiction a postmodernizm*, Warszawa: Trio 2010
38. Propp, Władimir, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa: Książka i Wiedza, 1976
39. Raglan, Lord, *Bohater tradycyjny*, przeł. I. Sieradzki, w: „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 253-268

40. Spivak, GayatriChakravorty, *Strategie postkolonialne*, pod red. S. Harasym, przeł. A. Górny et al., Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2011
41. The Cambridge Companion to Science Fiction, ed. E. James and F. Mendelsohn, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
42. Thomas, Jean-Vincent, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1991
43. Tomalak, Barbara, *Śladami mitu*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej 2012
44. Trocha, Bogdan, *Dekonstrukcja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego 2009
45. Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza 1997