

Anna Szóstak

UNIwersytet Zielonogórski
e-mail: annaszostak01@tlen.pl
 <https://orcid.org/0000-0001-6357-1212>

Sekwencyjność jako istota czasu mitycznego w *Prawieku i innych czasach* Olgi Tokarczuk w perspektywie uwarunkowań społeczno-kulturowych

Abstract

Sequentiality as the Essence of Mythical Time in Olga Tokarczuk's *Primeval and Other Times* from a Socio-Cultural Perspective

The article offers a reinterpretation of Tokarczuk's canonical novel as a literary polemic with culturally entrenched models of mythical temporality. The author advances the thesis that Tokarczuk not only engages in a dialogue with long-established representations of human existence as embedded either in the time of eternal return (characteristic of ancient mythologies) or in the linear time oriented towards an eschatological horizon (typical of monotheistic religions), but also creates an original myth of time endowed with an individual and singular character. This form of time, divided into segments or sequences, reveals its agential potential: it becomes a space of decision-making, choice, and tangible influence over the course of events. Such a perspective enables a renewed reading of canonical mythical narratives, including the myth of Kore and Demeter and the cyclical rhythms of nature associated with it, as well as religious quests for the meaning of existence. At the same time, it foregrounds human agency and readiness to transcend the established cultural, religious, and social constraints, as well as to cross the boundaries that are not only physical but, above all, mental.

Key words: *Primeval and Other Times*, cultural concepts of time, renewed myth

Słowa kluczowe: *Prawiek i inne czasy*, kulturowe koncepcje czasu, odnowiony mit

Ludzie na jawie potrzebują sensu,
ponieważ są więźniami czasu.

Tokarczuk 2005: 254

Na temat osadzenia *Prawieku i innych czasów*, a także pozostałych książek Olgi Tokarczuk w uniwersum odniesień i sensów mitycznych napisano już bardzo wiele (zob. m.in. Fedak-Mazur 2001; Legeżyńska 2002). Bezpośrednie i niebezpośrednie związki z opowieściami, które stanowią fundamenty naszej kultury, wydają mi się jednak w kilku co najmniej przypadkach znacznie bardziej pogłębione i ambitne. W *Prawieku i innych czasach* wykraczają one zdecydowanie poza kulturowy recykling realizujący się m.in. poprzez aktualizujące zabiegi renarracji i reinterpretacji dawnych przekazów. Mamy tu bowiem do czynienia z próbą stworzenia wzorca nowego mitu, który zarówno strukturalnie, jak i ideowo adekwatniej i trafniej będzie się wpisywał i odczytywał współczesne potrzeby, oczekiwania, lęki, wrażliwość i systemy wartości. Oczywiście są i podobieństwa, które stanowią warunek brzegowy rozpoznawalności, trwałości i ciągłości mitycznego schematu. Punktem wyjścia jest tu niewątpliwie odwołanie do drążącej ludzkość od jej zarania chęci zrozumienia swego miejsca i roli w czasoprzestrzeni – od rozmyślań pierwszych filozofów, poprzez mity i religie, aż po dwudziestowieczne teorie fizyków kwantowych nierzadko inspirowanych fantastycznymi światami przedstawionymi literatury i jej rojeniami o niezwyklej naturze oraz źródłach kategorii czasu. Niezależnie od tego, jak bardzo różnią się one od siebie, łączy je jedno pragnienie: znaleźć porządek, rytm, wzór, ośwoić nieprzewidywalne, groźne i chaotyczne żywioły, w tym śmierć, by finalnie uzyskać złudzenie kontroli, wpływu, przewidywalności, sprowadzając się do fundamentalnych pytań, jakie podpowiada dziedzicowi Popielskiemu stary rabin: „Dokąd zmierzamy? Co jest celem czasu?” (Tokarczuk 2005: 88). Mircea Eliade te ontologiczne dylematy przekłada i tłumaczy na język symboli, mitów i obrzędów, które towarzyszą ludzkości od początku jej kulturowych doświadczeń i „wyrażają [...] złożony system spójnych twierdzeń o ostatecznej rzeczywistości rzeczy, system, który, jak można sądzić – stanowi metafizykę” (Eliade 1998: 12). Kluczową rolę odgrywa w nich pojęcie czasu, a Tokarczuk, czego dowodem jest powieść *Prawiek i inne czasy*, doskonale rozumie, że „Czas jako treść subiektywnie doznawana i konceptualizowana jest ważną kategorią psychologiczną, a zatem i socjologiczną” (Zajączkowski 1988: 6), „Właściwa danej społeczności koncepcja jest immanentnym elementem jej kultury [...]” (Zajączkowski 1988: 6), przede wszystkim zaś, że czas jest „naturalnym aspektem ludzkiego życiowego, egzystencjalnego doświadczenia, tak niewątpliwym, że nie jesteśmy w stanie go od naszego istnienia oddzielić. Jesteśmy w czasie, ale sami też jesteśmy czasem” (Buczyńska-Garewicz 2003: 11). Przy wszystkich różnicach dzielących odmienne systemy kulturowe i posługując się uogólnieniem – można wskazać na dwie zasadnicze koncepcje postrzegania czasu – kołową

i linearną. Pierwsza, wywodząca się ze starożytnego Egiptu i przejęta przez cywilizację hellenistyczną, zakłada, że wszystko ciągle się powtarza i trwa w niekończącym się Teraz, by zatoczyć koło i rozpocząć na nowo w miejscu, które jest końcem i początkiem zarazem. Druga, charakterystyczna m.in. dla chrześcijaństwa, uznaje wprawdzie upływ czasu mierzony chronologią wydarzeń, ale jednocześnie nie jest zorientowana na teraźniejszość, gdyż zostaje ona unieważniona na rzecz wieczności, na którą się czeka jako na spełnienie obietnicy boga o życiu wiecznym, bowiem „Dla Boga, jak i dla człowieka, na mocy jedyności historii Zbawienia, czas i wieczność jednoczy coraz ściślejsza relacja liniowa” (Pattaro 1988: 300).

Obie zostają w *Prawieku i innych czasach* poddane krytycznej wivisekcji i *de facto* zakwestionowane. I tak przestaje wystarczać zarówno mityczna koncepcja czasu koła obiecująca przezwyciężenie nieuchronności przemijania oraz śmierci poprzez pociechę powrotu w nieustannym odnawianiu się natury i odradzaniu w fizycznych ciałach kolejnych pokoleń, jak i linearny – od teraźniejszości do wieczności – czas wiary. Bolesnie przekonują się o tym dziedzic Popielski, podejmując skazaną od początku na klęskę grę na planszy „w formie wielkiego kolistego labiryntu” (Tokarczuk 2005: 89) i gubiąc w jego meandrach, z których nie potrafi znaleźć wyjścia, oraz Izydor pragnący nadać życiu cel w perspektywie wieczności i szukający klucza do zrozumienia boskiej Tajemnicy w symbolice liczb i prawidłowościach matematycznych. Oba te przypadki są dowodem na to, że stare mity, wierzenia i symbole przestają się sprawdzać, stając się bezproduktywnym błędzeniem i dreptaniem w miejscu, by bez rezultatu powrócić do punktu wyjścia – nie przynoszą ani odpowiedzi, ani ukojenia egzystencjalnych lęków. W powieści odnajdziemy jednak również wskazanie na sposób wyjścia, znalezienie remedium na zmieniające się wyzwania rzeczywistości, które – tak jak dawniej – upominają się o swoją mityczną wykładnię, gdyż tylko ona może objaśnić świat i pomóc odnaleźć sensy i znaczenia: „Mity odślaniają struktury rzeczywistości i różne sposoby bycia w świecie, dlatego właśnie są wzorcowym modelem zachowań ludzkich: objawiają historie p r a w d z i w e, odwołując się do r z e c z y w i s t o ś c i” (Eliade 1999: 7). I to właśnie robi Tokarczuk, podejmując w swojej powieści udaną próbę przebudowania struktury mitu na potrzeby dzisiejszego świata. To semantyczne przesunięcie punktu ciężkości pokazuje nawiązująca do modelowego ujęcia tej koncepcji historia mitycznego dramatu matki i córki w jednej z najbardziej znanych i popularnych opowieści, która jednak w *Prawieku i innych czasach* nie tłumaczy i nie dotyczy wyłącznie cyklicznych zjawisk oraz prawidłowości środowiska naturalnego. Demeter i Persefona (Kora), której kult „był związany z wiarą w odradzanie się życia po śmierci” (Dutsch 1992: 41), a u Tokarczuk Kłoska i Ruta, odsyłają tu także do symboliki odwiecznych boskich sił natury (następstwo i cykliczność pór roku), ale też ujawniają determinizmy kulturowego dziedzictwa człowieka oraz uwarunkowania społecznych ról przypisywanych kobietom i mężczyznom.

Mityczne rozumienie czasu – i to kolejne miejsce wspólne starego i nowego mitu – oparte jest na sprzężeniu zwrotnym w spojrzeniu na naturę i kulturę, co sprawia, że ta pierwsza zaczyna podlegać zasadom i rygorom naszego świata – ludzkim potrzebom, dążeniom, tęsknotom, ta druga zaś – szuka w pierwszej znaczeń i sensów wykraczających poza biologiczne ograniczenia. W pierwotnym micie nie są one konkurencyjne wobec siebie, raczej uzupełniają się wzajemnie, dopasowują, próbują osiągnąć konsensus, co bezpośrednio wynika z pradawnego rodowodu mitycznych narracji:

Archaicznej proveniencji myślenia mitologicznego nie wyklucza nawet to, że jego elementy – jako elementy myślenia konkretnego, obrazowo-zmysłowego, słabo oddzielonego od sfery emocjonalnej, skierowanego na godne naśladowania zsakralizowane „wzorce” – można odnaleźć również w społeczeństwach o bardzo rozwiniętej cywilizacji (Mielecinski 1981: 206).

W wizji pisarki kluczową rolę odgrywać będą – i to jest teza, którą postaram się udowodnić – pojęcia sekwencji i sekwencyjności, podziału czasu na odcinki, co sugeruje zmianę optyki, zachęca do spojrzenia na rzeczywistość nie jak na coś, co ma być niezmiennie, nieuchronne, trwałe i powtarzać się bez końca, coś, z czym trzeba się pogodzić – ale jako na proces, zmienność, następstwo zdarzeń, uzupełnianie się sprzeczności, koincydencję i współwystępowanie przeciwieństw. I, co ważne – zaplanowany i celowy, a nie tylko losowy, ruch do przodu w różnych kierunkach, ale po linii prostej, nie po okręgu, który zawsze zaprowadzi do punktu wyjścia. Trwanie, ale i pojawianie się nowych idei i zjawisk, powtarzalność, ale też dzieanie się, rozwój i następowanie po sobie zdarzeń, czas jabłoni i czas grusz:

W roku jabłoni drzewa ciągną z ziemi kwaśne wody podziemnych rzek, które mają moc zmiany i ruchu. W tych wodach jest potrzeba parcia, wzrastania i rozprzestrzeniania się.

W roku grusz jest zupełnie inaczej. Czas grusz to wysysanie z minerałów słodkich soków, to powolne i łagodne łączenie ich w liściach z promieniami słońca. Drzewa zatrzymują się w swoim wzroście i smakują słodycz życia. Bez ruchu, bez rozwoju. Sad wydaje się wtedy niezmienny. [...]

Lata jabłoni rodzą nowe pomysły. Ludzie wydeptują nowe ścieżki. [...] Podejmują ważne decyzje i zaczynają robić to, czego nigdy do tej pory nie robili. Powstają nowe idee. [...]

W roku grusz nie wydarza się nic nowego. To, co już się zaczęło – trwa. [...] Ludzie myślą o budowie nowych domów, a nawet całych miast. Rysują plany, mierzą ziemię, ale nie biorą się do roboty (Tokarczuk 2005: 212–214).

Sekuencja wyznacza porządek takiego czasu mitycznego, który – w odróżnieniu od nieprzewidywalności i bezwzględności czasu fizykalnego i odpowiadającego mu, łagodzącego jego wszechwładzę mitycznego czasu wiecznego powrotu – daje nadzieję jeszcze tu i teraz, w perspektywie doczesnej i ziemskiej. Koncepcję kołowych, powtarzalnych cykli natury, do jakich człowiek zmuszony jest się dostosowywać, wypracowując kompromisy pozwalające mu zachować iluzję sprawczości, uzupełnia Tokarczuk odnowioną ideą kultury przełamującej schematy, proponującej nowe rozwiązania i interpretacje, formułującej własne znaczenia i nakładającej je na to, co nie jest jej domeną.

Sekuencyjny czas mityczny pozwala wierzyć, że kolejne rozdanie, nowy wycinek z całości danego człowiekowi czasu, przyniesie odmianę losu, że po nocy nastanie dzień, że zło przeminie lub przynajmniej cofnie się na chwilę, a jego miejsce w sposób naturalny zajmie dobro, bo taki jest porządek rzeczy, ale taki jest również – inaczej niż w przypadku czasu koła – wybór: walka o siebie, decydowanie, sprawczość. Ruta, w odróżnieniu od swojej mitycznej poprzedniczki Kory – ma szansę i wolę wyrwania się z zakłętego, zapętlonego koła swoich przeznaczeń – mitycznych i społecznych. A to oznacza rzucenie wyzwania temu, co dotąd wydawało się nieuniknione, odrzucenie predestynacji. W koncepcji czasu koła dominuje bierne poddanie się losowi (boskim wyrokom, fatum itp.), zgoda na to, co przynosi. Tokarczuk chce jednak – jak sądzę – widzieć czas jako coś, na co można mieć wpływ, dostrzega jego wymiar czynny, dynamiczny, bo życie to ruch, to taniec, w którym poszczególne odcinki-sekuencje to nie wyłącznie powtarzalne i będące częścią odwiecznego kodu układy kroków, ale też posuwanie się do przodu w wybranym przez siebie kierunku – jako skutek świadomie podejmowanych decyzji.

W tak interpretowanym miecie również człowiek uzyskuje podmiotowość i wpływ na to, co się wydarza w jego życiu, wyrwa się z zapętlonego determinizmu koła czasu, w którym jest tylko bezwolną częścią nawracających przemian, gdzie ratunek przed bólem przemijania i śmierci daje wyłącznie świadomość trwania w następujących po sobie cyklach/generacjach. Życie zaś widziane jako taniec, a nie statyczna przestrzeń wpisana w koło domykających się cykli, to ruch, działanie się, uczenie się i powtarzanie układu (sekuencji) kroków po to, by iść naprzód, decydować o sobie, nawet jeśli utrudniają to zewnętrzne warunki i okoliczności, „bo nic tak nie leczy smutku, jak działanie” (Tokarczuk 2005: 39), o czym dziedzic przekonuje się wówczas, kiedy czerpie satysfakcję z poczucia sprawczości, odpowiadając na wyzwania diametralnie zmieniających się okoliczności historycznych:

W osiemnastym roku wiele było do zrobienia [...]. Cały październik dziedzic powoli rozpędzał się do czynu społecznego, aż w listopadzie opuściła go melancholia i znalazł się po drugiej stronie. Teraz dla odmiany prawie wcale nie spał i nie miał czasu jeść. Kursował po kraju, odwiedził Kraków i zobaczył go jak

obudzoną ze snu księżniczkę. Organizował wybory do pierwszego sejmku, był założycielem kilku towarzystw, dwóch partii i Małopolskiego Związku Posiadaczy Stawów Rybnych (Tokarczuk 2005: 39).

Dozorował pracę małego zakładu, w którym sprowadzona z Zachodu prasa wyrzucała z siebie plastikowe spody do sandałów. Początkowo robił to niechętnie, ale potem całe przedsięwzięcie wciągnęło go i, jak to z dziedzicem bywało – pochłonęło całkowicie (Tokarczuk 2005: 261).

W tym działaniu-tańcu człowiek, ale i ludzkość, wprowadzie wciąż gubi rytm, myli się, potyka, upada, wątpi, ale też nieustannie podnosi się, ryzykuje i walczy o siebie, szukając własnego sensu i znaczenia, a nie tylko dążąc do harmonii, bezpieczeństwa i pewności. Ten sens nie oznacza spokoju, jaki daje reguła, miarowość i powtarzalność, ale przede wszystkim wyraża wiarę, że można zmienić to, co wydaje się niemożliwe do zmiany i co tak dręczy dziedzica: „Uporczywe, ślepe odradzanie się. Nie-ludzka machina życia” (Tokarczuk 2005: 40).

Człowiek zawsze potrzebował i pragnął nadziei, wyjścia poza ograniczenia, jakie narzucał czas, a tę nadzieję dawały mu religie i wierzenia:

Czas cykliczny wyjaśnia i interpretuje zmiany w aspekcie kulturowym – neutralizuje znaczenie zmiany i dostarcza poczucia stabilności. Jest związany z rolniczym rytmem zasiewu i zbiorów oraz z cyklicznością faz księżycowych, a co za tym idzie: z „wiecznym teraz” obrzędów religijnych (Fedak-Mazur 2001: 43).

Jednocześnie jednak tak pojmowany czas zamykał ludzi w hermetycznej urojonej przestrzeni mentalnego więzienia dogmatów i doktryn, premiując postawy bierne, postuszeństwo i podporządkowanie, każąc – w zamian za wątpliwe poczucie bezpieczeństwa – pogodzić się z tym, co nazywają one przeznaczeniem, boską wolą czy fatum:

Dziedzic Popielski tracił wiarę. Nie przestawał wierzyć w Boga, ale Bóg i cała reszta stawały się jakieś bez wyrazu, płaskie, jak ryciny w jego Biblii. Wszystko było w porządku, gdy z szaf pachniało lawendą, gdy siedział przy swoim biurku [...], a wieczorem dłonie żony rozmasowywały mu zmęczone plecy. Ale kiedy tylko wychodził, wyjeżdżał gdzieś poza dom, choćby do Jeszkotli na brudny rynek czy do okolicznych wsi, wręcz tracił fizyczną odporność na świat. Widział rozsypujące się domy, spróchniałe płoty, wytarte przez czas kamienie, którymi wybrukowano główną ulicę, i myślał: „Urodziłem się za późno, świat ma się ku końcowi. Już po wszystkim. [...] Było pusto i beznadziejnie. I znikąd pomocy. Wracał do pałacu i chował się w swoim gabinecie – to na jakiś czas zatrzymywało świat w jego rozpadzie. Świat jednak rozpadł się i tak. Dziedzic

uświadomił to sobie wtedy, gdy zobaczył swoje piwnice po powrocie z pośpiesznej ucieczki przed kozakami. Wszystko w nich było zniszczone, potłuczone, posiekane, spalone, rozdeptane i rozlane. [...] Położył się potem na łóżku w swoim splądrowanym domu i rozmyślał: „Skąd się bierze na świecie zło? Dlaczego Bóg pozwala na zło, przecież jest dobry? A może Bóg nie jest dobry?” (Tokarczuk 2005: 38–39).

Te same egzystencjalno-metafizyczne lęki, wspólne dla całej ludzkości, lecz dla wrażliwych jednostek szczególnie dojmujące, dręczą Izydora, który zadaje sobie podobne pytania: „dlaczego odeszła Ruta, dlaczego zachorowała i umarła matka, dlaczego umarł ojciec, dlaczego na wojnie zabijano ludzi i zwierzęta, dlaczego Bóg pozwala na zło i cierpienie” (Tokarczuk 2005: 228).

Popielski, decydując się na grę, w której przecież też zdaje się po części na element losowy, rzuca wyzwanie nie tyle bogu, ile właśnie poczuciu bezsilności, bezproduktywności biernego czekania na interwencję sił wyższych przynoszącą upragnioną odmianę sytuacji na lepsze, a przede wszystkim – nadającą życiu znaczenie.

Samopoczucie dziedzica, choć może odosobnione w swej skrajnej postaci, jest również, jak się wydaje, artikulacją problemu niewyrażanego wprost i bezpośrednio przez innych mieszkańców Prawieku, którzy czują, że ich mały świat tylko pozornie jest wysepką niezmienności i spokoju na wzburzonym oceanie rzeczywistości, faktycznie zaś – miejscem, które nie tylko nie gwarantuje bezpieczeństwa, ale samo stanowi rodzaj pułapki, z jakiej nie można się wyrwać, więzi – przede wszystkim mentalnie, co intuicyjnie rozumieją outsiderki – Kłoska i Ruta:

– Tu jest granica Prawieku – powiedziała Ruta i wyciągnęła przed siebie rękę. Izidor nie zrozumiał. –Tutaj kończy się Prawiek, dalej już nic nie ma. – Jak to nie ma? A Wola, a Taszów, a Kielce? – Nie ma żadnych Kielc, a Wola i Taszów należą do Prawieku. Tutaj się wszystko kończy. Izidor roześmiał się i okręcił na pięcie. – Co ty za bzdury opowiadasz? Przecież niektórzy ludzie jeżdżą do Kielc. [...] Mój ojciec był w Rosji. – Wszystkim im tak się tylko wydawało. Wyruszają w podróż, dochodzą do granicy i tutaj nieruchomią. Chyba im się śni, że jadą dalej, że są Kielce i Rosja. [...] Najbardziej mnie przeraża, że nie można stąd wyjść (Tokarczuk 2005: 127–129).

Struktura społeczna (odziedziczona po feudalizmie i poddaństwie) oraz system przekonań, zwłaszcza religia, świadomie utrwalają te granice, tę służącą im bierność i zastany stan rzeczy, pograżając w marazmie, niechęci do zmian, bezczynności, stagnacji i bezruchu, które przynoszą katastrofę za każdym razem, kiedy ta utopijna wizja styka się z brutalnością realiów (obie światowe wojny) i zmianami, jakie zachodzą

niezależnie od woli tych, którzy chcieliby zatrzymać czas, zakonserwować go jak owada w bursztynie:

- Pamiętasz, jak kiedyś dawno temu, pokazałam ci granicę?
Skinął głową.
 - Mieliśmy ją kiedyś zbadać. Ja czasem nie wierzę w tę granicę. Wpuściła obcych...
 - Z punktu widzenia nauki taka granica jest niemożliwa.
- Ruta roześmiała się i chwyciła Izydora za rękę. Pociągnęła go między niskie sosny (Tokarczuk 2005: 190–191).

Idylliczna na pierwszy rzut kraina, strzeżona, nieprzypadkowo, przez chrześcijańskie postacie aniołów, *de facto* funduje swoją domenę na izolacji, budowaniu poczucia zagrożenia i strachu przed demonizowanym zewnętrzem, którego pożądanie ma przynieść groźne lub wręcz nieodwracalne konsekwencje. To świat granic i murów budowanych w umyśle, gdzie archaniołowie to nie anioły stróże, ale strażnicy więzienia, którzy nie są w stanie obronić przed faktycznym zagrożeniem z zewnątrz, lecz skutecznie utrudniają wydostanie się poza wyznaczone terytorium. I tak północna granica to droga, która jest „ruchliwa i niebezpieczna, rodzi bowiem niepokój podróży” (Tokarczuk 2005: 5), południowa – miasteczko, opisywane jako „groźne, ponieważ rodzi pragnienie posiadania i bycia posiadany” (Tokarczuk 2005: 5), zachodnia – pałac, włości dziedzica, mogą przynieść „popadnięcie w pychę” (Tokarczuk 2005: 6), na wschodzie zaś płynąca i ginąca w oddali rzeka grozi niebezpiecznym fantazjowaniem o tym, co dla tak pojętej wizji rzeczywistości najgroźniejsze – swobodą i niezależnością myślenia, imaginacją i wyobraźnią, które określane są jako „głupota, która bierze się z chęci mędrkowania” (Tokarczuk 2005: 6). Sami zaś aniołowie opiekunowie właściwie nie interesują się losem ludzi, żyjąc w odrębnej własnej czasoprzestrzeni, w której życie pojedynczego człowieka nie jest wyjątkowe i nie ma większego znaczenia:

Wracając myślami do innych światów, anioł z trudem skupiał uwagę na świecie Misi, który podobny był do świata innych ludzi i zwierząt, był ciemny i pełen cierpienia niby mętny, zarośnięty rzęsą staw (Tokarczuk 2005: 14).

Ruta widzi Prawiek jako świat odrębny, wydzielony i zamknięty, od początku jednak domyśla się, że – choć dla tych, co z niego pochodzą, jest środkiem świata, w którym wszystko się rozpoczyna – nie jest on oddzielnym uniwersum, odizolowaną wyspą, ale częścią znacznie większej całości, czuje, że łączy go z tym, co poza nim, subtelna, choćby nawet niewidoczna, jak grzybnia – sieć zależności i powiązań tworząca cały żyjący wszechświat. To wyzwalamąca świadomość, która pozwoli jej rzucić wyzwanie

losowi i przetłamać zniewalające schematy. Ten daleki i obcy świat nie musi być bowiem wcale wrogi i groźny, może być pociągający i piękny, co przeczuwa także Izydor i co przejawia się w jego podświadomej tęsknocie za nim, realizującej się w postaci jego pocztowej pasji:

Układał znaczki na gazecie i przyglądał się im godzinami. Były na nich zwierzęta i dalekie kraje, kamienie szlachetne i ryby z dalekich mórz, statki i samoloty, sławni ludzie i wydarzenia historyczne (Tokarczuk 2005: 239).

Ta zmiana optyki z bliskiej na daleką, perspektywiczną, sięgającą poza horyzont, wymaga także niedogmatycznego czytania mitu, opowiedzenia go na nowo, możliwości dokonania wyboru jednej z jego wersji-sekwencji, jak w grze dziedzica. W tym ujęciu w mitycznej opowieści o bogu stwarzającym świat, to nie stwórca, ale człowiek decyduje o własnym losie i życiu, świadomy podejmowanego ryzyka:

„[...] Boska miłość, jak każda inna, bywa uciążliwa. Człowiek zaś dojrzał i postanowił uwolnić się od natrętnego kochanka. »Pozwól mi odejść – powiedział. – Daj mi poznać świat na mój własny sposób i zaopatrz mnie na drogę«.
»Nie poradzisz sobie beze mnie – rzekł Bóg człowiekowi. – Nie odchodź«.
»Daj spokój« – powiedział człowiek, a Bóg z żalem przychylił mu gałąź jabłoni. Bóg został sam i tęsknił. Śniło mu się, że to on wygnał człowieka z raju, tak bardzo bolała go myśl, iż został porzucony.
»Wróć do mnie. Świat jest straszny i może cię zabić. Spójrz na trzęsienia ziemi, na wybuchy wulkanów, na pożary i potopy« – grzmiał z deszczowych chmur.
»Daj spokój, poradzę sobie« – odpowiedział mu człowiek i poszedł” (Tokarczuk 2005: 184–185).

To zewnątrz jest pełne niebezpieczeństw, ale może być i jest źródłem wiedzy i doznań, obietnicą rozwoju, samopoznania oraz samorealizacji, wytyczaniem nowych i przesuwaniem starych granic i ograniczeń: „Człowiek uczy się od świata, uczy się od zdarzeń, uczy się wiedzy o świecie i samym sobie, odbija się w zdarzeniach, określa swoje granice, możliwości, nadaje sobie nazwy” (Tokarczuk 2005: 129). Odcięcie od niego oznacza więc zastój, zatrzymanie się w miejscu, regres, a za nim gnuśność, które stają się rodzajem reakcji obronnej, próbą zachowania raz ustalonego porządku, ale i ucieczką od rzeczywistości:

Nie chodź do wsi, bo narobisz sobie kłopotów – mówiła Kłoska do córki. – Czasem myślę, że oni tam wszyscy są pijani – tacy ociężali i powolni. Ożywiają się tylko wtedy, gdy dzieje się coś złego (Tokarczuk 2005: 120).

Ten porządek wyznacza z jednej strony natura i jej niezmiennie prawa, z drugiej kultura – próbująca te prawa imitować i kodyfikować, by dać odpór nicości i nieprzewidywalności, jakiej człowiek chciałby za wszelką cenę uniknąć. Tworzenie opowieści – mitów, religii, społecznych kanonów i struktur z ich zasadami, regułami i normami wydaje się powiększać domenę sprawczości i ładu. Te obietnice, zarówno jeśli idzie o naturę, jak i kulturę mają jednak swoją cenę. W pierwszym przypadku osiągnięcie spełnienia możliwe jest – jak u Leśmiana w *Topielcu zieleni* – poprzez rezygnację z własnego ja, zgodę na pochłonięcie przez leśność, zieloność, błękitność uniwersum, co jednak równoznaczne jest z wyrzeczeniem się prawa do podmiotowości, do świadomości następstwa zdarzeń, do – mniej lub bardziej czynnego i przytomnego – uczestnictwa w odcinkowych sekwencjach czasu, przynoszących nie tylko, nieuniknione w ludzkim życiu – cierpienie i śmierć, ale też – nadzieję na odmianę, poprawę losu, przychylność zmiennej fortuny. Tego rodzaju łagodzącego zespolenia i jedności, przy jednoczesnym wyłączeniu z czasoprzestrzeni, doznaje Kłoska po pierwszym porodzie, kiedy na świat przychodzi martwe dziecko:

Wszystko wokół Kłoski było jednym ciałem i ona sama była częścią tego wielkiego ciała – ogromne, wszechmocne, niewyobrażalnie potężne. W każdym ruchu, w każdym dźwięku przejawiała się jego potęga, która sama wolą stwarza coś z niczego i przemienia coś w nicość. [...] Widziała siłę, która przenika wszystko, rozumiała jej działanie. Widziała zarysy innych światów i innych czasów, rozpostarte nad i pod naszymi. Widziała też rzeczy, których nie można nazwać słowami (Tokarczuk 2005: 24–25).

Takiego powrotu, a raczej *regressum at uterum*, bo za cenę zatrąty samoświadomości i mimowolnego przyjęcia narzuconych reguł gry, doświadcza też Zły Człowiek, który za sprawą odwróconego boskiego aktu stworzenia – pomimo popełnionych zbrodni – powraca do stanu przedustawnej w rozumieniu leibnizowskim harmonii i specyficznej niewinności poza ludzką jurysdykcją i ludzkimi kategoriami dobra i zła, a przede wszystkim – czasu:

[...] uciekał sam przed sobą, aż znalazł ukojenie w lesie. Łaził po tym lesie i w końcu zabłądził. [...] Wtedy okazało się, że wrócił do miejsca, z którego wyruszył – w sam środek wielkiego lasu. Czwartego dnia zwątpił więc w strony świata. Przestał ufać swojemu rozumowi. Szóstego dnia zapomniał, skąd pochodzi i po co przyszedł do lasu, a siódmego dnia – jak się nazywa. I od tej pory stawał się podobny do zwierząt w lesie. Żywił się jagodami i grzybami, a potem zaczął polować na małe zwierzęta. Każdy następny dzień wymazywał z jego pamięci coraz większe fragmenty – umysł Złego Człowieka stawał się coraz bardziej głądki. [...] To zapomnianie trwało wiele lat i w końcu Zły Człowiek nie był

już podobny do tamtego mężczyzny, który przyszedł do lasu. Zły Człowiek nie był sobą i zapomniał, co to znaczy być sobą (Tokarczuk 2005: 26–27).

W naturze otwarcie nowego cyklu możliwe jest tylko po zmianie stanu skupienia – w sensie dosłownym, czyli po powrocie po śmierci do zasobu, jakim dysponuje wszechświat, lub przekształceniu w inną formę, niepamiętającą siebie sprzed przemiany. To czas, a raczej beczas wiecznego trwania – dany naturze oraz istotom i bytom pozaludzkim, jak topielec Pluszcz, który

Oglądał spod wody zmieniające się pory roku, wędrówki słońca i księżyca. Spod wody widział deszcz, opadające jesienią liście, tańce letnich ważek, kąpiących się ludzi, pomarańczowe nóżki dzikich kaczek. Czasem coś go budziło z tego snu-nie-snu, czasem nie. Nie zastanawiał się nad tym. Trwał (Tokarczuk 2005: 92).

W świecie ludzkim ciągle jest wybór – Genowefa, oszukując samą siebie i w imię wierności kulturowym normom, które w rzeczywistości łamie (jej relacja z Elim, mimo odmowy fizycznego kontaktu, nosi wszystkie znamiona zdrady małżeńskiej, bo to ona uwiodła żydowskiego chłopca), rezygnuje ze spełnienia się w miłości i szczęścia, co przypłaca wewnętrznym rozdarciem i psychosomatyczną chorobą, ale już Ruta decyduje się wyjść poza schemat, wybiera decydowanie o sobie i niezależność (podobna próba podjęta przez Jagnę z *Chłopów* jest nieudana i kończy się napiętnowaniem i karą jako przestrogą dla innych przed wyjściem poza tradycyjne struktury):

Ruta podeszła do granicy Prawieku, odwróciła się, stanęła twarzą do północy i odnalazła w sobie to uczucie, które pozwala przejść przez wszelkie granice, zamknięcia i bramy. Chwilę pieściła je w sobie. Zamieć rozpętała się na dobre i Ruta weszła w nią od początku do końca (Tokarczuk 2005: 220).

Wszystkie bohaterki *Prawieku* żyją – na ogół nie zdając sobie z tego sprawy – w patriarchalnym, opresyjnym, „prawiecznym” systemie, w którym społeczne funkcje kobiety są ściśle sprecyzowane – ich droga życiowa ma być drogą dobrego zamążpójścia, podporządkowania się woli męża, bycia matką, służenia rodzinie. O tę niewiedzę i utrzymywanie się takiego modelu kobiecości starannie dba też Kościół katolicki:

W Jeshkotelach koszyki ze święconką stawia się na bocznym ołtarzu Matki Boskiej Jeshkotelowskiej. To kobieta powinna zajmować się jedzeniem – zarówno jego przyrządzaniem, jak i błogosławieniem. Bóg-mężczyzna ma ważniejsze sprawy na głowie: wojny, kataklizmy, podboje i dalekie wyprawy. Kobiety zajmują się jedzeniem (Tokarczuk 2005: 107).

To dlatego kobiety z Prawieku tak nie lubią żyjącej poza tym systemem norm Kłoski, która sama decyduje o swoim losie. To dlatego Misia Niebieska rezygnuje z nauki w szkole i matury, by wyjść za mąż za Pawła Boskiego, którego intencje wyczuwa od początku kochając córkę nad życie ojciec dziewczyny:

„Jakie naiwne są kobiety” – myślał Michał. Miał wrażenie, że jego Misia została, jak rzecz, wpisana w życiowe, ambitne plany Pawła Boskiego. Z całkowitym wyrachowaniem: przez to, że była jedyną córką, praktycznie jedynaczką, bo przecież Izidor się nie liczył. Że będzie miała piękny posag, że jest z zamożniejszej rodziny, że jest tak inna, elegancka, pięknie ubrana, delikatna (Tokarczuk 2005: 105).

Zdanie Michała to jednak wyjątek, presja jest powszechna, organiczna i systemowa, gdyż wywiera ją nie tylko rodzina, społeczeństwo, zwłaszcza na wsiach, często również dziś, sukces życiowy młodej dziewczyny jednoznacznie wiążąc ze znalezieniem bogatego, bo już niekoniecznie dobrego męża, ale przede wszystkim religia i kultura – nawet w baśniach w taki właśnie sposób kreująca losy młodych bohaterek, których historie kończą się *nomen omen* sakramentalnym „Żyli długo i szczęśliwie”. Tak myślą również one same, jak nieatrakcyjna Stasia Boska, która ucieczkę od przemocowego ojca wyobraża sobie jako znalezienie eliksiru piękności, który magicznie sprawi, że „Zobaczy ją na Gościńcu jakiś lekarz albo mecenas z Kielc, obsypie prezentami i pokocha jak księżniczkę” (Tokarczuk 2005: 113–114). Ruta początkowo też podąża tą ścieżką, utożsamiając zamążpójście i opuszczenie matki z wyższym statusem i dobrobytem, jakiego wcześniej nie zaznała, ale Tokarczuk przewrotnie prowadzi ją i nas czytelników dalej, poza to finalne złudne baśniowo-mityczne sformułowanie. Małżeństwo córki Kłoski to podręcznikowy przykład patologii typowych dla patriarchy – od potraktowania Ruty jak towaru, przedmiotu transakcji i własności („[...] Ukleja nie chciał jej miłości – chciał nad nią władzy” (Tokarczuk 2005: 207)), przez dominację i przemoc ekonomiczną, słowną i seksualną, aż po brutalną agresję fizyczną. W tym systemie nie ma miejsca na zróżnicowanie, świadomość własnej wyjątkowości i niepowtarzalności, prawa do poszukiwania cudu indywidualnego istnienia i sensu w danym człowiekowi raz tylko ziemskim istnieniu. Podświadomie tęskni za tym powielając pokoleniowe tradycyjne wzorce Misia:

W sadzie myślała o tym, że nie da się zatrzymać kwitnienia drzew i że płatki nieuchronnie się osypią, liście zaś z czasem zbrązowieją, a potem opadną. Nie pocieszała jej myśl, że w przyszłym roku znowu będzie tak samo, bo wiedziała, że to nieprawda. W przyszłym roku drzewa będą inne – większe, ich gałęzie masywniejsze, inna będzie trawa, inne owoce. Nigdy nie powtórzy się ta

kwitnąca gałąź. „Nigdy nie powtórzy się to wieszanie prania – myślała. – Nigdy nie powtórzę się ja” (Tokarczuk 2005: 210).

Patriarchat genetycznie związany z religiami monoteistycznymi przez stulecia budował i wpałał kulturę przemocy wobec wszystkiego, co uznawał za stojące w hierarchii bytów niżej od władczej męskości osobowego boga. Od samego początku więc nieodłącznie było z nim związane wywieranie nacisku i oczekiwanie podległości i podporządkowania zarówno wobec natury utożsamianej z płodnymi mocami kobiecości, jak i w ogóle pierwiastka żeńskiego, wszak według mitycznego biblijnego przekazu Ewa stworzona została z żebra Adama po to, by mu służyć. Proboszcz z Prawieku, któremu rzeka zalewała co roku łąki, nie może pogodzić się z jej samowolą, postrzega ją jako niepokorny, zbuntowany byt, którego nienawidzi, bo nie ma nad nim kontroli, i który trzeba ujarzmić:

Późna wiosna była dla księdza proboszcza najbardziej znenawidzoną porą roku. Około Świętego Jana Czarna b e z c z e l n i e [podkr. – A.S.] zalewała jego łąki. Ksiądz był z natury porywczy i drażliwy na punkcie swojej godności, gdy więc widział, jak coś tak mało konkretnego i rozlazłego, tak nijakiego i bezmyślnego, tak nieuchwytnego i tchórzliwego zabiera jego łąki, ogarniał go gniew.

[...]

Grzmiał przez dwie niedziele z ambony, że rzeka niszczy dary boże, i nawoływał do solidarnego przeciwstawienia się żywiołowi w następującym porządku: z każdej zagrody jeden mężczyzna dwa dni w tygodniu będzie nosić ziemię i usypywać wał (Tokarczuk 2005: 50–52).

Proboszcz nie znosi natury, podobnie jak inni mężczyźni traktuje ją czysto użytkowo i służebnie, a więc zupełnie inaczej niż Kłoska czy Ruta, Florentynka ucłowieczająca swoje zwierzęta („Florentynka zawsze odnosiła się do zwierząt z szacunkiem, jak do ludzi. [...] mówiła „psowie” i „kotowie”, jak Malakowie czy Chlipałowie” (Tokarczuk 2005: 60)), ożywiona postać Matki Boskiej Jeszkotłowskiej pilnującej psa Florentynki i broniącej go przed agresją kościelnego, czy wreszcie Bożyca – kobiece wcielenie Boga, jakie wymyślił i do jakiego modli się Izydor. W *Prawieku i innych czasach* pierwiastek żeński równoważy męski, jest niezbędny – jak w tanecznym układzie, by przywracać harmonię i ład, dopełniać obrazu wszechogarniającej całości, która ostatecznie nie ma cech ani żeńskich, ani męskich, jest – jak w wyobrażeniu Izzydora – pierwotną tworzącą siłą składającą się na *coincidencia oppositorum*, połączenie wzajemnie się uzupełniających przeciwieństw, za pomocą którego można opisać i zrozumieć świat:

Któregoś dnia, gdy Izydor wpatrywał się w swój kawałek nieba, doznał olśnienia. Zrozumiał, że Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Poznał to, gdy wypowiedział słowo „Boże”. W tym słowie znajdowało się rozwiązanie problemu płci Boga. „Boże” brzmiało tak samo jak „słońce”, jak „powietrze”, jak „miejsce”, jak „pole”, jak morze”, jak „zboże”, jak „zimne”, „ciepłe”... [...] Miało w sobie wszystkie cechy, przymioty, które są obecne w świecie, i przyjmowało postać każdej rzeczy, każdego zdarzenia, każdego czasu (Tokarczuk 2005: 232).

Powieść Tokarczuk to także obraz polskiej wsi na przestrzeni całego niemal wieku XX, zamkniętej w stereotypach, uprzedzeniach, dotkniętej boleśnie historią, ale niewiele się zmieniającej, jeśli chodzi o sposób myślenia, widzenia świata i miejsca w nim człowieka. To także jednak polemika z jej wizją reymontowską, na zawsze wpisującą wieś w cykliczny, zbiorowy, powtarzalny i sprzężony z porami roku kalendarz rolniczy i liturgiczny. Ten rok, a właściwie rok po roku przez kilka dekad XX wieku, jest u Olgi Tokarczuk zupełnie inny – rozbity na kilkadziesiąt odcinków – jednostek czasu indywidualnego, pojedynczego, poszczególnego wyrwa się z fizykalno-biologicznego mitycznego koła niezmiennych powtórek i układa w sekwencję zdarzeń składających się na konkretne istnienia i byty, z naprzemiennym nieregularnym następstwem tego, co przynosi czas – raz dobrego i korzystnego, innym – niepomysłnego lub złego, lecz zawsze z perspektywą wybiegającą do przodu, w przyszłość: „Czas płynął i dziedziczka w swoich modlitwach zostawiała trochę miejsca, żeby podziękować mu, że płynie, że się porusza, a tym samym wprowadza zmiany w życiu ludzi” (Tokarczuk 2005: 265).

Spojrzenie na czas przez pryzmat tak interpretowanego mitu pozwala nie tylko zaakceptować nieuchronne (jak w przypadku mitycznego koła), ale też za każdym razem wciąż na nowo obdarowuje nadzieją, że światło zawsze w końcu pojawi się po ciemności i mroku, a aktywność, planowanie i działanie, w odróżnieniu od pasywnego czekania na interwencję sił wyższych, dają człowiekowi satysfakcję skuteczności i kierowania się w sekwencyjnym tańcu życia i czasu – w wybraną, a nie przypadkową stronę. W taki sposób widzą to te kobiety, które spoglądając w czas, który ma nadejść, dostrzegają możliwości, jakie przed nimi roztacza, które mają odwagę przekraczać niewidzialną granicę, przełamywać stereotypy i schematy, wychodzić poza ciasne i ograniczające ramy tradycji i kulturowych schematów, tak jak Ruta („Ruta umiała ją przejść” (Tokarczuk 2005: 270)) czy choćby tak jak córka Popielskiego, i inaczej niż zasiedziała, uwięziona w nich, zmęczona wieloma porodami Misia:

– Wszystko będzie dobrze – powiedziała panienka Popielska. – Świat jest teraz inny niż kiedyś. Lepszy, większy, jaśniejszy. Są szczepionki przeciw chorobom, nie ma wojen, ludzie żyją dłużej... Ty też tak myślisz?

Misia zajrzała do szklanki z fusami i pokręciła głową (Tokarczuk 2005: 261).

Zamknięcie w kołowym cyklu czasu mitycznego sprawiło, że jej istnienie, wpisane w krąg powinności, sprowadzone do wypełniania biologicznych i kulturowych ról, w których nie znalazła szczęścia, mimo miłości do dzieci, „jej myśli, słowa, zdarzenia, w których brała udział, zwyczajne jak jej życie [...] podszyte [było] ciemnością i smutkiem: że świat nie jest człowiekowi przyjazny, i jedyne, co da się zrobić, to znaleźć dla siebie i bliskich muszlę i tam trwać aż do uwolnienia” (Tokarczuk 2005: 283–284).

Podsumowując – sekwencja to u Tokarczuk zdecydowanie coś więcej niż porządkująca formuła strukturalna czy genologiczna, obejmująca jako jednostka kompozycji zamknięty dramaturgicznie fragment akcji, jak w filmach i serialach, czy powtarzalna melodia kolejnych wersów, jak w chrześcijańskich pieśniach. Sekwencyjność to próba stworzenia nowej siatki pojęć opisujących istotę rzeczywistości, próba dotarcia do jej sedna, nawet przy założeniu, że poznanie i roszfrowanie zagadki życia leży poza zasięgiem naszego dociekliwego i upartego gatunku. Tę sekwencyjność, jak układ powtarzających się ruchów w tańcu, wytwarza zarówno natura, jak i kultura, co znakomicie uwidacznia mityczna opowieść o Korze i Demeter. Tokarczuk nadaje jej nowy sens, pozwalając zwyciężyć nie powtarzalnej kołowej cykliczności natury i presji kulturowych schematów, ale zmiennej, a przez to twórczej, podlegającej ludzkiej woli – sekwencyjności czasu ludzkiego mierzonego następstwem zdarzeń, na które człowiek chce uzyskać i uzyskuje wpływ. Czas kołowy oznacza zgodę na los, na powrót do punktu wyjścia, by zacząć kolejny cykl, który będzie przebiegał tak jak poprzedni, według ustalonych społecznych reguł. W tym modelu kobiety są bierne, poddają się temu, co przynosi im życie. Mężczyźni przynajmniej próbują wpłynąć na przebieg tego, co się wydarzy, planują zmiany życiowego *status quo* (jak ambitny Paweł Boski, który nie chce powtarzać drogi życiowej ojca i robi wszystko, by wyjść poza ograniczenia rodzinnego domu, ale od swojej córki oczekuje jedynie urodzenia synów), bo kultura – także jednak w ramach systemu – pozwala im realizować indywidualne ambicje i zamierzenia. W modelu sekwencyjnym jest inaczej – kobiety są w nim aktywne, podejmują samodzielne decyzje (jak Kłoska i Ruta), które pozwalają im się wyrwać z kulturowo-religijnych przeznaczeń, zmieniają i odwracają tradycyjny bieg zdarzeń, stawiając czynny opór i nie dając się porwać wirowi kolistego kręgu społeczno-biologicznych uwarunkowań, jak Ruta wybierająca ucieczkę od schematu i wolność.

Tokarczuk, jeśli będziemy czytać *Prawiek i inne czasy* jako odnowiony mit, nie postrzega życia ani jako gry (projekt Popielskiego ponosi całkowitą klęskę), w której decyduje losowość, ani jako matematycznie uporządkowanego ciągu znaków, którego istota pozostaje ukryta (daremne wysiłki Izydora), ale jako splot okoliczności i zdarzeń – jako taniec, w którym sekwencji kroków uczymy się wciąż na nowo, dostosowując się do muzyki, jaką gra nam rzeczywistość, ale też tę rzeczywistość kształtując i tworząc. Główną determinantą losu pozostaje niezmiennie czas, jednak

w takim ujęciu możliwe jest uzyskanie wpływu, jeśli nie na to, co ów los przynosi, to chociaż po części na to, co nazywamy sensem, bo w mocy ludzkiej, a nie nadprzyrodzonej leży nadanie życiu kierunku i znaczenia.

Bibliografia podmiotowa

Tokarczuk Olga (2005): *Prawiek i inne czasy*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Bibliografia przedmiotowa

Buczyńska-Garewicz Hanna (2003): *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków.

Dutsch Dorota (1992): *Demeter i Persefona*. W: *Mit, człowiek, literatura*. Wstęp S. Stabryła. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 41–78.

Eliade Mircea (1998): *Mit wiecznego powrotu*. Tłum. K. Kocjan. Wydawnictwo KR, Warszawa.

Eliade Mircea (1999): *Mity, sny i misteria*. Tłum. K. Kocjan. Wydawnictwo KR, Warszawa.

Fedak-Mazur Jolanta (2001): *Mity i schematy wyobraźni. O powieści Olgi Tokarczuk „Prawiek i inne czasy”*. W: *Światy nowej prozy*. Red. S. Jaworski. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków, s. 31–60.

Legeżyńska Anna (2002): *Młynek do kawy i inne modele kosmosu*. W: *Eadem: Krytyk jako domokrążca. Lektury literatury z lat 90*. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 142–147.

Mieletinski Eleazar (1981): *Poetyka mitu*. Tłum. J. Dancygier. Przedmowa M.R. Mayenowa. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Pattaro Germano (1988): *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*. W: *Czas w kulturze*. Wybór i wstęp A. Zajączkowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 291–330.

Zajączkowski Andrzej (1988): *Wstęp*. W: *Czas w kulturze*. Wybór i wstęp A. Zajączkowski. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Abstract

La sequenzialità come essenza del tempo mitico in *Nella quiete del tempo* di Olga Tokarczuk nella prospettiva socio-culturale

Il presente articolo propone una rilettura del romanzo ormai canonico di Olga Tokarczuk *Nella quiete del tempo* come una polemica letteraria con modelli culturalmente radicati di temporalità mitica. L'autrice sostiene la tesi secondo cui Tokarczuk non solo instaura un dialogo con rappresentazioni di lunga tradizione dell'esistenza umana, concepita ora come inscritta nel tempo dell'eterno ritorno (caratteristico delle mitologie antiche), ora nel tempo lineare orientato verso un orizzonte escatologico (tipico delle religioni monoteistiche), ma elabora anche un mito originale del tempo dotato di un carattere individuale e singolare. Questa forma di tempo, articolata in segmenti o sequenze, rivela il proprio potenziale agente, trasformandosi in uno spazio di decisione, di scelta e di influenza concreta sul corso degli eventi. Tale prospettiva consente una nuova interpretazione delle narrazioni mitiche canoniche, tra cui il mito di Kore e Demetra e i cicli naturali ad esso associati, così come delle ricerche religiose di senso dell'esistenza. Al contempo, essa mette in luce l'agire umano e la disponibilità a oltrepassare vincoli culturali, religiosi e sociali consolidati, nonché a varcare confini non solo fisici, ma soprattutto mentali.

Parole chiave: *Nella quiete del tempo*, concezioni culturali del tempo, mito rinnovato