

Logika mitu

Autor tekstu: **Marcin Punpur**

"Na początku był Chaos ... Z Chaosu wyłoniły się pierwsze mity: mit o stworzeniu świata i kosmosu, o początku i życiu bogów, o narodzinach i śmierci człowieka. Tak mit rozpoczął swe królowanie. Z krainy ciemności wydobywał strumień jasności, z nicości pełnię radości, ze skończoności sens wieczności. Tymczasem jednak tu i ówdzie głosy krytyki się rodziły i tak oto mitowi groziły: odejść precz, my się już chaosu nie boimy i sami sobie bez ciebie poradzimy! Niechęć do mitu nie słabła, dysputy wrzały, ataki wzbierały, a mity cierpiały. Słowem, mit zaczął być dyskryminowany. Wtenczas, człek pewien, przez mit wielce natchniony, ruszył do jego obrony. Rozprowiał, pouczał, namawiał, mity pod niebiosa wysławiał. Nic z tego, lud pozostał niewzruszony. A kiedy los mitu wydawał się przesądzony, wówczas Chaos powstał niczym nowo narodzony i zagrział wzburzony... Na początku był Chaos..."

Czym jest mit? Jakie pełni funkcje? Jakie są kryteria jego oceny? Czy można go określić moralnym? Czy współczesny człowiek w ogóle go potrzebuje? Odpowiedzi na te i pokrewne im pytania będą stanowić przedmiot niniejszej analizy. Analizy, która w swym zamierzeniu, będzie próbą obrony autonomii *mythosu* w formie przez nas proponowanej. W tym celu zbadamy złoty okres wytwórczości mitologicznej, następnie proces jej stopniowego odczarowywania, by wreszcie przejść do oceny jej statusu we współczesnej kulturze. Słowem zajmiemy się logiką mitu.

Tytuł tej pracy nie jest przypadkowy. Współgra ściśle z naszym planem. Postaramy się bowiem pokazać, że paradoksalnie mit posiada własną logikę. Paradoksalnie, gdyż myślenie dyskursywne (a także potoczne) kojarząc go ze zmysłem, fikcją, historią nieprawdziwą, naiwną wiarą, dziecinnym przesądem, czy po prostu zabobonem, takowej mu odmawia. Co więcej kryje się tu paradoks podwójny, albowiem myślenie dyskursywne, z jednej strony marginalizując mit, czerpie z jego zasobów (zazwyczaj nieświadomie) pełnymi garściami. Sytuacja nie tyle zasługująca na potępienie, co raczej wymagająca demaskacji.

Z genealogii mitu: społeczności pierwotne

Przyjrzyjmy się najpierw bliżej okolicznościom rozwoju mitu. Jak wiadomo, mit towarzyszył narodzinom każdej cywilizacji. Co więcej, można powiedzieć, że wręcz je zapładniał. Jego uniwersalność przejawiała się nie tylko w jego powszechnej obecności, lecz także w międzykulturowo zrozumiałych formach jego ekspresji. Każda kultura miała coś do powiedzenia na temat początku świata, narodzin człowieka, toposu bohatera, sensu ludzkiego życia, fenomenu śmierci. Ten ostatni archetyp uznaje się ponadto najczęściej za uniwersalne źródło działalności mitotwórczej. Śmierć bliskiej osoby: członka rodziny, plemienia, wcześniej naturalnie akceptowana i niekwestionowana, z czasem stała się podstawą roszczeń wobec sensowności świata. Świadomość śmiertelności zrodziła potrzebę jej usprawiedliwienia, potrzebę zrozumienia świata i odnalezienia w nim własnego miejsca. Mit wyszedł naprzeciw tej potrzebie i stał się środkiem jej kompensacji. Z jednej strony dążył do jej zaspokojenia, z drugiej wprowadzał w jej otoczenie aurę tajemniczości, nabożnego szacunku i liturgii. Trudno z dzisiejszej perspektywy zrozumieć siłę rezonansu jaki wywoływał w świadomości ówczesnych ludzi, nie ulega jednak wątpliwości, że stał się motorem napędzającym rozwój ich kultury. Ewolucja ta przebiegała oczywiście różnorodnie, będąc wynikiem wzajemnego oddziaływania środowiska i twórczości danego ludu. W zależności od natury tych zmiennych i charakteru ich relacji wykształciła się barwna mozaika kulturowa o złożonej mitologicznie strukturze. Nie będzie nas tu jednak interesowała ani odmienność, ani oryginalność tych konstrukcji, lecz ich wspólny rdzeń. Wiemy już, że rodzicielką mitu jest świadomość śmierci. Wiemy, że pobudza ona mityczną wyobraźnię i przyczynia się do powstania sakralnych narracji. Czas, by wyjawić wreszcie ich specyfikę. Leży ona w tym, że mity w swej istocie, nie odnoszą się wprost do empirycznej rzeczywistości, lecz jedynie w sposób pośredni, poprzez postulowanie innego wymiaru, próbują nadać jej odpowiedni sens. Ów wymiar ma święty (ze względu na uczestnictwo istot nadnaturalnych), transcendentalny (ahistoryczny, ponadczasowy), absolutnie prawdziwy (odnoszący się do „rzeczywistych faktów” [1]) charakter i stanowi tym samym fundament dla widzialnego świata. Jest to porządek tego co nieuwarunkowane, poprzez

który to, co uwarunkowane zyskuje na akceptacji. To dzięki niemu świat jest jaki jest, a człowiek może być tym kim jest. W podstawowym znaczeniu zatem mit konstytuuje tożsamości jednostki i kształtuje jej stosunek do rzeczywistości. Jak pisze L. Kołakowski, idzie tu „o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym czym jest teraz i do niczego nie odsyła”. [2] Funkcję tę, będziemy odtąd nazywać hermeneutyczną.

Nie mniej ważną funkcją mitu jest integracja, wzmocnienie więzi wspólnoty poprzez kodyfikację odpowiednich norm, wartości oraz wzorów zachowań. Mit konserwuje i chroni moralność danej wspólnoty, wytwarzając mechanizmy regulujące zachowanie jej członków. Idzie tu przede wszystkim o praktyczne systemy zakazów i nakazów: instytucje szamana, kategorie tabu, totemu, opowiadania o herosach czy poszczególne reguły magiczne. Weźmy dla przykładu tabu. Zgodnie z definicją jest to „zakaz podejmowania pewnych czynności wobec obiektów czy stanów rzeczy, co do których istnieje przekonanie co do ich sakralności lub nieczystości; złamanie tabu prowadzi do skażenia osoby, przez co zostaje ona narażona na sankcje o charakterze światopoglądowym i społecznym oraz sama staje się niebezpieczna dla otoczenia” [3]. Tabu są najczęściej objęte akty kazirodztwa, przemocy, zabijania, pedofilii. A zatem te, których złamanie, może w największym stopniu zagrozić integracji grupy. Nie mniej istotną rolę w samozachowaniu wspólnoty odgrywają opowieści o herosach. Według J. Campbella „(...) bohater jest mężczyzną lub kobietą, którzy potrafili pokonać swoje osobiste oraz lokalne, historyczne ograniczenia i stać się ogólnie przyjmowanymi, normalnymi ludzkimi postaciami. Wizje, idee i natchnienia kogoś takiego biorą się z pierwotnych źródeł ludzkiego życia i myśli. Stąd też mówią one nie o aktualnym, rozbitym społeczeństwie i psychice, lecz o niewyczerpanym źródle, w którym rodzi się społeczność. Heros zmarł jako człowiek swej epoki, ale jako człowiek wiecznie żywy — doskonały, niekonkretny, uniwersalny — właśnie się odrodził. Jego drugim ważnym zadaniem jest zatem powrót do nas w zmienionej postaci i nauczanie nas tego, czego nauczyło go nowe życie” [4]. Podstawową funkcją opowieści o bohaterze jest więc dostarczanie ideałów wzniosłego i godnego życia. *In concreto* przejawia się to w byciu wzorem i przykładem do naśladowania dla innych. W ten sposób opowieść o Buddzie stanowi nie tylko historyczny opis tego, co wydarzyło się księciu Siddharthcie, lecz jest przede wszystkim źródłem inspiracji i natchnienia dla przyszłych pokoleń. Nie trzeba jednak sięgać do innego kręgu kulturowego, by przekonać się o potędze mitu o bohaterze. Wydaje się, że w szczególności umysł grecki był pod wielkim wpływem opowieści o herosach. Mamy tu na przykład wspaniałych wojowników spod Troi: Achillesa i Hektora, wytrwałego Odyseusza z Odysei, niezwyciężonego Heraklesa, niepokornego Prometeusza, pomysłowego Dedala czy dzielnego Tezeusza, by wymienić jedynie tych najpopularniejszych. Wszyscy oni stanowią ucieleśnienie wyobrażeń ludu greckiego na temat tego, czym jest i czym powinna być ludzka egzystencja. Choć z pewnością nie każdy będzie zasługiwał na równy podziw, to bez wątpienia wszyscy będą źródłem silnych podnieć i inspiracji.

Partycypacja w czasie *sacrum* może pełnić również funkcję terapeutyczną. Przypominanie opowieści o tym jak powstał świat, człowiek wzmacnia i oczyszcza jednostkę. Dzięki różnym zabiegom "chory staje się symbolicznie współczesny dziełu Stworzenia Świata i nurza się w pierwotnej obfitości; przenikają go olbrzymie siły, które *in illo tempore* umożliwiły Stworzenie” [5]. Uczestnictwo w kosmogonii, umożliwiający bycie świadkiem świętej historii, jest zatem procesem uzdrawiającym. Obecny jest tutaj także motyw odrodzenia i odnowy. „Poprzez powrót do początków spodziewamy się ponownych narodzin” [6]. Spodziewamy się odzyskać równowagę i spokój wewnętrzny (którymi *notabene* nie zawsze odznaczają się bogowie). Za pewną formę terapii można uznać także procesy inicjacji. Młody człowiek jeszcze nie w pełni dojrzały (nie w pełni „zdrowy”) uczestniczy w różnych rytuałach i obrzędach stając się równoprawnym członkiem wspólnoty. Poprzez mit zyskuje uznanie reszty społeczeństwa i wkracza w nowy etap swojego życia. Poza tym „mit kosmogoniczny nie tylko sam w sobie ma wartość terapeutyczną, ale również stanowi pierwowzór wszelkiego tworzenia i czynu” [7]. Każdy kto tak jak bóg (bogowie) wprowadza porządek do chaosu, staje się bogu (bogom) podobny. Każdy, kto jak heros uczestniczy w walce, staje się herosowi podobny. To sprawia, że w zasadzie każdy akt może zyskać religijny wymiar. Nie tylko bowiem polowanie, walka, ale także uprawa roli, czy spożywanie posiłków, czynności z naszej perspektywy prozaiczne, mogą stanowić głębokie przeżycie duchowe.

Reasumując, można stwierdzić, że mit posiada następujące funkcje: hermeneutyczną, integrującą (względnie społeczną) oraz terapeutyczną. Nie każdy mit oczywiście będzie realizował te funkcje w równym stopniu. Wydaje się jednak, że każdy da się w oparciu o nie

scharakteryzować.

Świat odczarowany, świat zdemitologizowany?

Fenomen demitologizacji bywa zazwyczaj utożsamiany z procesem racjonalizacji, rozpoczętym w kulturze Zachodu przeszło 2500 lat temu. Za przełomowe momenty uznaje się tu przede wszystkim narodziny świadomości filozoficznej w starożytnej Grecji oraz powstanie nowoczesnej nauki w Europie nowożytnej [8]. Przyjrzyjmy się najpierw jego początkom w Antyku. Za pierwszych demitologów uważa się jońskich filozofów przyrody: Talesa, Anaksagorasa, Anaksymenesa, Heraklita. Tak dla przykładu Tales dowodząc, że nie może być życia bez wody, doszedł do wniosku, że wszystko wzięło z niej swój początek i także w niej znajduje kres. Co znamienne, wniosek ten nie wyprowadził, powołując się na transcendentalny wymiar *sacrum*, lecz odwołując wprost do empirycznej obserwacji. W ten sposób położył podwaliny pod naukę, ugruntowując jednocześnie nową metodę badań nad rzeczywistością. Metodę szukającą wyjaśnienia świata, nie w obszarze *mythosu*, lecz bezpośrednio w samej przyrodzie. Jakkolwiek Talesa można uznać za protoplastę nauki, nie oznacza to, że wyzbył się on całkowicie elementów archaicznych. Już samo postawienie problemu, w postaci *arche* - zasady, istoty, źródła bytu; ściśle przynależy do porządku mitycznego. Pytanie o *arche* bowiem, to pytanie o zasadę rzeczy, o substancję wyjętą z panowania czasu, (a więc transcendentalną), absolutnie prawdziwą i niezniszczalną. To pytanie o fundament rzeczywistości, a więc pytanie *sensu stricte* mityczne. Ponadto Tales nie negował istnienia bogów. Wprost przeciwnie twierdził, że w świecie jest co niemiara. Tak więc brak tu rozdziwisku pomiędzy działalnością naukową, a religijną. Pojawi się on znacznie później w okresie rewolucji naukowej, ale nawet wówczas nie będzie to opozycja nieunikniona (o czym w dalszej części). Jeśli Tales był prekursorem nauki to Ksenofanesa (obok Sofistów) możemy uznać za prekursora racjonalizmu. To on jako jeden z pierwszych *mythos* zestawia z *logosem*. Co istotne jednak Ksenofanes krytykuje twórców mitów przede wszystkim za antropomorfizm. Zarzuca on Homerowi i Hezjodowi, że „przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwa i wzajemne oszustwa” [9]. Ponadto zauważa, że: „gdyby woły, konie, lwy miały ręce i mogły nimi malować i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać” [10]. Jednakże tak jak Talesa tak i Ksenofanesa nie możemy uznać za całkowitego przeciwnika mitu. Nawet on bowiem twierdził: „jest jeden bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi” [11]. Ksenofanes zatem nie burzy wiary w mity, lecz jedynie podważa ich personifikujące tendencje. Podobnie jak inni racjoniści występuje raczej przeciw „swawoli i niemoralności bogów”, a nie przeciwko myśleniu mitycznemu w ogóle [12]. Przejście od *mythosu* do *logosu*, zapoczątkowane przez niego, nie jest więc końcem świata mitologicznego, lecz jedynie jego metamorfozą.

Racjonalistyczna krytyka mitu zainicjowała proces odchodzenia od „dosłownej” interpretacji na rzecz metaforycznej. Wiele zawdzięczamy w tym względzie Heraklitowi oraz Stoikom. Chryzyp sprowadził bogów greckich do zasad fizycznych i etycznych [13]. Także ojcowie Kościoła, a zwłaszcza Orygenes posługiwali się metodą alegoryczną w objaśnianiu zagadek Starego Testamentu [14]. W ten oto sposób mit przybrał formę poezji, stając się jednocześnie głównym źródłem jej inspiracji.

Chrześcijaństwo *notabene* przyniosło nagły zwrot akcji w procesie demityzacji. Warto więc poświęcić mu odrobinę uwagę. Tym bardziej, że rola, jaką odegrało była dość ambiwalentna. Z jednej strony bowiem korzystając z dorobku myśli racjonalistycznej, przypuściło bezpośredni atak na mitologię. Tu wielce skuteczna okazała się krytyka antropomorfizmu zapoczątkowana przez Ksenofanesa. Z drugiej strony natomiast będąc ciągle, choć w sposób zamaskowany, pod wpływem greckiej, a potem rzymskiej mitologii, stworzyło własną. Była to jednak mitologia z gruntu różna od tej spisanej przez Homera i Hezjoda. Po pierwsze jak wiadomo chrześcijaństwo stało w opozycji do greckiego politeizmu, próbując zredukować całą jego różnorodność i bogactwo do jednoosobowego Boga (w trzech postaciach, sic!). Zabieg dla Greka, poszukującego w innych kulturach odpowiedników własnych bogów, nie do przyjęcia. Nawet Ksenofanesowi obcy był ten sposób rozumowania. Jak pisze Reale: „Bóg, o którym mówi Ksenofanes jest bogiem-kosmosem, który w sposób naturalny zakłada istnienie innych bogów czy boskich bytów”. [15] Było to oczywiste, albowiem „żaden Grek

nigdy nie twierdził, że monoteizm jest antytezą politeizmu" [16].

Swoją drogą taki pogląd umożliwił tolerancję religijną. Godny podkreślenia jest fakt, że Grecy nigdy nie prowadzili wojen religijnych ani nie dyskryminowali ludzi ze względu na ich wyznanie. Skazanie Anaksagorasa czy Sokratesa nie było spowodowane ich ateizmem, lecz było podyktowane ich koneksjami politycznymi. Także później, prześladowania chrześcijan, praktykowane przez Rzymian nie były przejawem religijnej dyskryminacji, lecz wynikały z odmowy respektowania rzymskich kultów. Jak słusznie stwierdza B. Snell: „Rzymianie nigdy nie żądali od Chrześcijan by wyrzekli się własnych wierzeń, lecz jedynie by przestrzegali przepisane przez państwo praktyki i rytuały" [17]. Źródło ich odmowy nie leżało wyłącznie w woli buntu, lecz wynikało w istocie z charakteru ich religii. Chrześcijaństwo bowiem przyniosło obcy Grekom monopol na prawdę religijną i awersję do inności (*notabene* jakże dalekie od intencji jej założyciela). Wynikało to ze specyficznego stosunku Kościoła do *sacrum*.

Spróbujmy wyartykułować ten stosunek zestawiając go z wierzeniami Greków. Podczas, gdy chrześcijanie wierzyli w Boga, Grecy „żyli z bogami". Doświadczali ich tak jak praw przyrody. Byli oni dla nich czymś naturalnym i oczywistym. Grecy bogowie bowiem, nie byli umiejscowieni gdzieś w zaświatach, lecz obecni w świecie. Żyli obok ludzi i wchodzili z nimi w różnorakie stosunki. Jak pisze przy tym Snell stosunki te przybierały dość interesująca formę: „Były to stosunki oparte raczej na partnerstwie, aniżeli posłuszeństwie. Bogowie nie narzucali gniewnie woli ludziom, wymagając od nich bezwzględnego poddaństwa, lecz raczej stosowali techniki uwodzicielskie. Przykładem mogą być słowa Ateny, która zwraca się do Achillesa w ten oto sposób: 'podażaj za mną jeśli chcesz...'. Ingerencja bogów w świat ludzki niosła zazwyczaj ze sobą uwznioślenie jednostki, uczynienie jej wolną, silną, odważną i pewną siebie" [18]. Stąd owe poczucie bliskości i naturalności świata boskiego. Mieszkaniec polis, co podkreśla Snell, „nie traktował swych bogów z miłością i pokorą, które stały się typową postawą wobec Boga w świecie chrześcijańskim, lecz z szacunkiem i podziwem. Nawet, gdy się modlił to jego słowa, były wyrazem owego podziwu i dumy, a nie uniżoności. Poza tym u Homera najbliżsi bogu nie byli ludzie biedni i słabi, jak u Chrześcijan, lecz można by rzec najlepsi z najlepszych" [19].

Chrześcijaństwo zniszczyło ten szlachetny obraz wprowadzając dualizm świata i umieszczając Boga poza jego granicami. Brak Boga w świecie wymusił potrzebę jego uprawomocnienia w postaci wiary. Wiara obca doświadczeniu, postulując byt nadprzyrodzony, *ex definitione* niezdolna inaczej, musiała opatrzeć swój przedmiot mianem dogmatu. Za dogmat uznano więc stworzenie świata, człowieka, jak i wiele innych zupełnie nowych „mitów" (niepokalane poczęcie, zmartwychwstanie, wniebowzięcie itd.). Mit przestał być kwestią codziennego doświadczenia (tak jak w świecie greckim) i stał się przedmiotem wiary [20].

Najbardziej przełomowe okazało się jednak co innego. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa upowszechnił się i utrwalił wymóg racjonalnego uzasadnienia aktów wiary. Były to początki teologii scholastycznej. Jak się okaże później, jej narodziny będą oznaczały bankructwo działalności mitologicznej, w tym samego chrześcijaństwa. Poszukiwanie dowodów na istnienie Boga musiało skończyć się porażką, albowiem żaden dowód nie ma mocy wiążącej dla tego co poza światem. Dowodzenie zachowuje swą ważność jedynie w obrębie świata. To co ponad nim, wchodzi w obszar fideizmu. A zatem jest irracjonalne. W tym sensie najwłaściwszą postawą (choć jakże upośledzoną) pozostało tertuliańskie *credo quia absurdum*. Niemniej jednak należy odnotować, że teologia stała się destrukcyjną, nie tylko dla sfery *sacrum* opatentowanej przez Kościół, ale w ogóle dla całości obszaru mitologicznego. Jak zostało już powiedziane, człowiek pierwotny uznawał mit w sposób naturalny. Nie szukał dla niego specjalnego uzasadnienia, wystarczało, że w naturalny sposób zaspokajał jego potrzeby. „Odniesienie do mitu nie jest wiedzą, lecz aktem akceptacji totalnej i ufnej, a nie doświadczanej potrzeby usprawiedliwień" [21]. Scholastyka wyrzuciła ten porządek do góry nogami. Rację wyniosła ponad motywy, racjonalność ponad funkcjonalność. Z gruntu obca doświadczeniu, wprowadziła nakaz intelektualnej inwigilacji. Mitowi postawiono wówczas ultimatum, albo poda swe racje, albo stanie się dogmatem. Tak oto mit stanął na skraju przepaści.

Przejdźmy teraz do rewolucji naukowej. Dlaczego w ogóle rewolucja? Idzie tu o przełom dokonany w XVI-XVII wieku przede wszystkim przez Kopernika, Galileusza i Newtona. Przełom ten okazał się rewolucyjny, albowiem podważył podstawowe wyobrażenia na temat świata, z jednej strony oraz przyczynił się do narodzin nowoczesnej nauki z drugiej. Powstanie metody eksperymentalnej oraz zastosowanie matematyki na szeroką skalę przyniosły fundamentalne odkrycia. Ziemia przestała być centrum wszechświata (Kopernik), uznano zjawisko

bezwzględności (Galileusz), prawo powszechnego ciężenia, a także prawa ruchu leżące u podstaw mechaniki klasycznej (Newton). W ten sposób świat zyskał nowe oblicze, człowiek natomiast nową orientację. Odkrycia naukowe podważyły niektóre dogmaty religijne. Geocentryzm odchodził do lamusa, a z czasem podobny los, dzięki odkryciom Darwina, miał spotkać antropocentryzm. Kościół tracił na swym autorytecie. Nauka wprost przeciwnie zyskiwała na sile, a wraz z rozkwitem technologii stała się potęgą. Jak to się miało do mitu? Nijak! Mit, jak to pokazaliśmy na początku, pełni trzy funkcje: hermeneutyczną, integrującą oraz terapeutyczną. Nauka koliduje z mitem jedynie w pierwszym obszarze, dwóm pozostałym pozostawiając całkowitą autonomię. Tak jak mit dostarcza bowiem ogólnej wiedzy o świecie i zasobu technik służących jego opanowaniu (technologia). Zważywszy jednak, że mit od czasu krytyki racjonalistów nie pretenduje do dosłowności, a jedynie do symbolicznego wyjaśniania świata, nie może tu być mowy o konflikcie. Nauka nie podważa mitu, lecz jedynie jego patologiczną odmianę — dogmat. Twierdzenie o antagonizmie mitu i nauki to nieporozumienie powstałe na mocy utożsamienia mitu z dogmatem. Nieporozumienie, które w dużej mierze możemy przypisać Kościołowi.

W świetle powyższych rozważań wynika, że to nie nauka, lecz scholastyczna teologia ponosi winę za marginalizację mitu. Co się okaże zaraz, również rozpowszechniony pogląd przypisujący destrukcję mitu Oświeceniowi nie jest do końca prawdziwy.

Obecność mitu

Podczas gdy w poprzednich epokach idea odczarowania świata była wypowiediana jedynie pokątnie i z rezerwą, to w Oświeceniowi stała się sztandarem i urosła do rangi uniwersalnej wartości. Nie bez kozery okres ten nazwano wiekiem Rozumu. Rozum bowiem wraz z nauką miał stać się przewodnikiem ludzkości, jej motorem napędowym, siłą emancypacyjną, wyzwalającą od ciemnoty i przesądów. Miał on być światłem rozpraszającym mroki średniowiecza i zwiastunem nowych czasów wolności, równości i braterstwa. Czy oznaczało to jednak koniec mitu? Bynajmniej. Czym bowiem była owa deifikacja rozumu, postępu, techniki jak nie pochodną mitu? Czym była wiara w postęp jak nie mitem eschatologicznym właśnie? Nie był to z pewnością mit całkiem niewinny. To co prawda światło rozumu miało prowadzić ludzkość do krainy szczęścia, lecz czyż światło to z czasem nie stało się równie oślepiające jak te boskiej proveniencji? Wprawdzie pochod ten miał znaleźć spełnienie tu na ziemi, a nie w niebiosach, lecz czy nie towarzyszyła mu równie „anielska nietolerancja”? Wojny napoleońskie, czy kolonializm wydają się potwierdzać to przypuszczenie. Z pewnością kiedy Horkheimer i Adorno pisząc: "(...)oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia [22]" czy dalej lakonicznie stwierdzając "oświecenie jest totalitarne [23]", najwyraźniej przesadzają, niepotrzebnie radykalizując cały projekt rozumu (rozumu, który *notabene* chcieli na nowo rehabilitować). Trudno jednak z drugiej strony nie zgodzić się z ich diagnozą odnośnie mitycznej natury tej epoki. Za nimi można przyjąć, że walka z przesądem (mitem) w imię rozumu sama ufundowana była na mitycznych podstawach [24]. Wiara w Rozum nie podlega zakwestionowaniu, to wszystko inne jest kwestionowane w imię tej wiary. Otóż, jeśli w przeszłości rozum był jedynie w pewnej relacji do prawdy to w Oświeceniowi stał się jej tożsamy. „Mit Rozumu nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu" [25]. Wiara w Rozum zatem zostaje przyjęta nie dlatego, że jest racjonalna: „prawomocność środków dowodowych nie może być dowiedziona wcześniej, nim się ją przyjmie" [26], lecz na podstawie wartości jakie reprezentuje: wolność, równość i braterstwo. Wiara w Rozum ma sens, albowiem konstytuuje człowieczeństwo i czyni życie godnym ludzkiego miana. Rozum zatem jest wartością i jak każda wartość przynależy do porządku mitu. W tym sensie uznanie rozumu za jedyną gwarancję prawomocności mitu jest grą nieczystą, bo z gruntu niezdolną spełnić swych racjonalnych założeń. W obszarze mitu, w który Rozum nieuchronnie wkracza, nie następuje zderzenie racjonalnego z nieracjonalnym, jakby chciał tego Rozum, lecz jednej wartości (Rozumu) z innymi. Stosowanie dialektyki „racjonalne" "irracjonalne" w sferze mitu jest zatem nieuprawnione. Jedyne ustępstwo na jakie można tu pozwolić to uznanie odmienności w ramach samej racjonalności i mówienie o takim czy innym rozumie (a właściwie dyskursie).

Epoką, w której mit święcił, wszak prawdziwe, triumfy był romantyzm. Paradoksalnie to nie religia (przynajmniej na Zachodzie), lecz sztuka stała się dla niego ochronnym

przycółkiem. Wielcy poeci romantyzmu jak Goethe, Heine, Holderlin czerpali z mitu systematycznie i z żarliwością równą Grekom. Mit był dla tych poetów źródłem twórczej wyobraźni i przeciwwagą dla oświeceniowej apologii Rozumu. W szczególności idee prometeizmu i tytanizmu (kult bohaterów) odbiły się szerokim echem. W nurt ten wpisuje się także twórczość F. Nietzschego. Motywy apollonijskości, dionizyjskości, idea „nadczołowieka”, „woli mocy”, *amor fati*, postać Zaratustry, czy wprost odwołanie do „mitu wiecznego powrotu” same mówią o swym rodowodzie.

A zatem mimo że mit był dyskryminowany, nigdy nie uległ całkowitemu wyparci. Nie udało się mu jednak uniknąć poważnej deformacji. Totalitaryzmy ostatniego wieku stanowią tego dobitny przykład. Zarówno bowiem komunizm, jak i faszyzm należy uznać za mity. Co prawda wynaturzone, lecz ciągle mity. Komunizm jest niczym innym jak zeświecczonym mesjanizmem, w którym rola zbawcy przypada proletariatu a funkcję raju pełni ziemskie królestwo braterskiej wolności [27]. Faszyzm z kolei reprezentuje inny model. Opiera się na micie „aryjskości”: „'Aryjczyk' postrzegany był jako uosobienie zarazem 'pierwotnego' przodka, jak i szlacheckiego 'bohatera'. Posiadał on wszystkie te cechy, których wspomnienie wciąż prześladowało tych, którzy nie mogli pogodzić się z ideałem społeczeństw powstałych po rewolucjach 1789 i 1848. 'Aryjczyk' stanowił wzór, którego naśladowanie służyć miało odzyskaniu 'czystości' rasowej, siły fizycznej, szlacheckości i heroicznych obyczajów z czasów twórczych i chwalebnych początków” [28]. Co przyniosły te opowieści, nie trzeba chyba nikomu tłumaczyć. Czy oznacza to jednak, że mit jest niemoralny? Jak pokazuje historia był on często wykorzystywany do legitymizacji zbrodni i terroru. XX wiek nie jest tu wyjątkiem. Istnieją inne przykłady jak chociażby: kanibalizm, krwawe rytuały inicjacyjne, „łowienie głów”, wyprawy krzyżowe, polowanie na „czarownice” itp. Można powątpiewać, czy ciągle mamy tu do czynienia z mitami, czy ze zwykłymi aktami przemocy. Nie mniej jednak, trudno nie zgodzić się z Kołakowskim, gdy pisze: „mity w treści swojej nie mogą zawierać gwarancji przeciwko interpretacji, które uczynią z nich organy ucisku i despotyzmu” [29]. To prawda, mit nie daje gwarancji dobroci i moralności. Toteż niezbędna wydaje się kontrola nad nim: „mitologia może być społecznie płodna tylko wtedy, kiedy jest nieustannie podejrzana, stale otoczona czujnością, która udaremnia jej naturalną skłonność do przekształcania się w środek narkotyczny” [30]. Mit zatem wymaga krytyki. To od delikatnej równowagi pomiędzy nią a mitem zależy pomyślność ludzkości. Zbytni rozrost każdej z tych sfer prowadzi do patologii. Zarówno nieopanowana swawola mitu, jak i nachalny krytycyzm mogą stać się skutecznym hamulcem rozwoju cywilizacji.

Podkreślmy zatem: mit bywa niebezpieczny, wręcz destrukcyjny. Z drugiej strony jednak nie wydaje się, by jakkolwiek próba przewyciężenia jednego mitu mogłaby się obyć bez powołania na inny. Przywołajmy raz jeszcze totalitarny koszmar ostatniego wieku. Czy faszyzm, komunizm mogłyby upaść bez mitologicznej idei wolnego świata? Czy walka z niesprawiedliwością w dzisiejszym świecie byłaby możliwa bez mitologii praw człowieka? Bynajmniej. Czy jednak nie idziemy za daleko kreśląc granice mitu tak szerokim łukiem? Cóż, weźmy dla przykładu zapisy odnośnie do godności ludzkiej pochodzące z dwóch najważniejszych dokumentów prawnych w naszym kręgu kulturowym: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. oraz projektu konstytucji UE z 2004 r. Zgodnie z nimi: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw” [31], a także: „Godność osoby ludzkiej jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona.” [32] H. Sandkuhler posuwa się nawet do stwierdzenia, że godności przysługuje charakter absolutny [33]. Można odnieść wrażenie, że godność ludzka urasta tu do rangi swego rodzaju świętości czy wręcz tabu. Jego złamanie pociąga za sobą sankcje równie dotkliwe jak te w społecznościach archaicznych. Widzimy zatem, że od mitu nie ma ucieczki. Nie jest to jednak powód do rozpacz, albowiem mit wprawdzie może zostać wykorzystany jako środek terroru, przede wszystkim jednak stanowi obietnicę wyzwolenia. Pytanie wobec mitu nie powinno zatem brzmieć: „być albo nie być”, lecz „być albo nie być dla tego czy innego mitu”. Przy czym warto pamiętać, że manipulacja mitem ma swe granice. Jak stwierdza Kołakowski: „mitu prawie niepodobna skutecznie zaprogramować przy założeniu jego czysto instrumentalnej wartości; niepodobna go postanowić” [34]. Taka jest po prostu logika mitu.

W pracy tej postulowaliśmy, by rozpatrywać mit na podstawie jego funkcji, oceniać natomiast ze względu na jego skuteczność w zaspokajaniu potrzeb rodu ludzkiego. Czy dzisiaj jednakże mity są nam rzeczywiście potrzebne? Czy w świecie masowej propagandy, gdzie wszystko podlega procesowi komercjalizacji, mit jest w ogóle w stanie zachować jeszcze swoją autonomię? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na ostatnie pytanie, jednakże co do

pierwszego nie ma wątpliwości: współczesny świat potrzebuje mitów jak nigdy dotąd. Jesteśmy obecnie w fazie daleko posuniętej globalizacji i ten stan rzeczy wymaga od nas nowatorskiego podejścia. Jeśli mamy żyć dalej ze sobą, musimy się zjednoczyć. Nie wydaje się byśmy podołali temu zadaniu bez nowej mitologii. [35] Jak stwierdza Campbell: „jedyny mit, o jakim warto będzie myśleć w najbliższej przyszłości, to mit mówiący o całej planecie, nie tylko o tym mieście i o tym narodzie, ale o całej planecie o wszystkich co na niej żyją” [36]. Wymaga to oczywiście zmiany perspektywy: „kiedy patrzysz na Ziemię z Księżyca, nie widzisz żadnych podziałów między narodami czy państwami. To naprawdę mógłby być symbol nowej, przyszłej mitologii”. [37] Nie idzie przy tym o proces uniformizacji, lecz po prostu o podstawy harmonijnej współpracy. Globalizacja w pewnym sensie zaostrza jedynie stare problemy, jak niesprawiedliwość społeczną, biedę czy ubóstwo. Z drugiej strony jednak stawia nas przed zupełnie nowymi wyzwaniami, jak zniszczenie środowiska czy terroryzm. Rozwiązanie tych problemów, o ile możliwe, będzie przebiegało wzdłuż linii demarkacyjnych mitologii. Nie ma innej drogi. Wychodzi bowiem na to, że ludzkie życie bez mitu to nic innego jak mit właśnie.

Bibliografia:

1. Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Warszawa 1997.
2. Campbell J., *Potęga mitu*, I. Kania, Kraków 1994
3. Eliade M., *Aspekty mitu*, przeł. M. Mrówczyński, Warszawa 1998.
4. Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 1994.
5. Kołakowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
6. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. I, Lublin 1993.
7. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.
8. Snell B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zuer Entstehung des Europaischen Denkens Bei den Griechen, 8. unveranderte Auflage*, Gotingen 2000.

Przypisy:

- [1] Za M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. M. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 14.
- [2] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 18.
- [3] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 344.
- [4] J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Warszawa 1997, s. 28.
- [5] Eliade, dz. cyt., s. 31.
- [6] Eliade, dz. cyt., s. 36.
- [7] Tamże, s. 42.
- [8] Nie oznacza to jednak, że zjawiska te nie występowały w innych kulturach. Wszak zarówno na kontynencie azjatyckim, czy na Bliskim Wschodzie powstały zręby filozofii i nauki. Nie wydaje się jednak by osiągnęły one przynajmniej w zbliżonym stopniu poziom Zachodu. Idzie tu nie tyle o porównywanie konkretnych osiągnięć tych dziedzin w ramach różnych kultur, ile o ich destrukcyjny wpływ na mitologiczny światopogląd, a ten wydaje się być właśnie największy na Zachodzie.
- [9] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. I, Lublin 1993, s. 132.
- [10] Tamże, s. 131.
- [11] Tamże, s. 133.
- [12] Eliade, dz. cyt., s. 148.
- [13] Tamże, s. 153.
- [14] Tamże, s. 154. Swoją drogą, spory odnośnie do dosłownej interpretacji biblii w Kościele Katolickim toczą się po dziś dzień.
- [15] Reale, dz. cyt., s. 134.
- [16] Tamże, s. 135.

- [17] B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens Bei den Griechen*, 8. unveränderte Auflage, Gotingen 2000, s. 33.
- [18] Tamże, s. 37.
- [19] Tamże, s. 37.
- [20] Swoją drogą, nawet gdyby kultura grecka przetrwała nigdy zaakceptowałyby chrześcijańskiego aktu stworzenia *ex nihilo*. Zarówno dla mitologii greckiej, jak i w ogóle dla kultury antycznej był to motyw całkowicie egzotyczny. Jak zauważa Snell, "bogowie greccy przeobrażali świat, ewentualnie zmieniali jego kierunek, lecz nigdy nie tworzyli go z niczego". "W przeciwieństwie do chrześcijańskiego Boga, byli podporządkowani prawom kosmosu" (zresztą podobnie jak bóstwa indyjskie). Snell, dz. cyt., s. 34.
- [21] Kołakowski, dz. cyt., s. 72.
- [22] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 1994, s. 20.
- [23] Tamże, s. 22.
- [24] Stwierdzenie to nie ma na celu dyskredytacji oświeceniowego projektu, lecz jedynie demystyfikację jego pozornie antymitycznego charakteru.
- [25] Kołakowski, dz. cyt., s. 67.
- [26] Tamże, s. 67.
- [27] Przy czym nie imputuje tu Marksowi totalitaryzmu, lecz jedynie podkreślam mityczny charakter jego wizji.
- [28] Eliade, dz. cyt., s. 181.
- [29] Kołakowski, dz. cyt., s. 156-157.
- [30] Tamże, s. 157.
- [31] Zob. [Powszechna Deklaracja Praw Człowieka](#), Artykuł 1.
- [32] Zob. [artykuł II-61 Konstytucji UE, Część II: Karta Praw Podstawowych Unii](#).
- [33] Mowa tu oczywiście o absolutności nie w sensie metafizycznym lecz prawnym. Niemniej jednak podobieństwo do mitologicznych narracji jest nieodparte. Zob. H.J. Sandkuehler, *Menschliche Würde und Transformation moralischer Rechte in positives Recht*, s. 4.
- [34] Tamże, s. 156.
- [35] Nowej nie w sensie oryginalności jej źródeł, lecz nowej ze względu na interpretację. Mit bowiem najczęściej ewoluuje od jednej interpretacji do drugiej, rzadko pozwalając sobie na semantyczne skoki.
- [36] J. Campbell, *Potęga mitu*, I. Kania, Kraków 1994, s. 63.
- [37] Tamże, s. 65.

Marcin Punpur

Absolwent ekonomii i filozofii. Studiował w Olsztynie, Bremie i Bernie. Zainteresowania: filozofia kultury, religii i polityki.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 06-04-2007)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5337) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5337>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie

niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl