

JÓZEF NIŻNIK

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

MIT JAKO KATEGORIA METODOLOGICZNA *

Zagadnienie mitu od dawna stanowi niewyczerpane rezerwy problemów dla humanistyki. Nigdy jednak zainteresowanie mitem nie było zjawiskiem równie zdumiewającym, co obecnie. Zwykle przyznawano bowiem, że pełnił on istotne funkcje w społeczeństwach dawnych i tak zwanych społeczeństwach prymitywnych. Ostatnio natomiast — z różnym nasileniem od lat kilkudziesięciu — obserwujemy próby rewalforyzacji mitu, zmierzające do przyznania mu istotnego miejsca również w kulturze współczesnej. Argumentacja, z jaką w związku z tym można się spotkać, bywa rozmaita. Różne są także rozumienia pojęcia „mitu”. W konsekwencji wydaje się, że współczesna ekspansja tej problematyki jest w większym stopniu wyrazem tęsknoty humanistów do elementu mitycznego w kulturze niż rezultatem jego rzeczywistego przetrwania w formach dotychczas znanych. Dzisiejszych przedstawicieli humanistyki mniej interesują takie czy inne przykłady mitów, jak na przykład znane pod tą nazwą opowieści występujące w kulturach starożytnych bądź prymitywnych, bardziej natomiast interesuje pełniona przez nie funkcja. Tym, co ich rzeczywiście fascynuje, są specyficzne potrzeby zaspokajane właśnie przez mity. Jakkolwiek występujące nie zawsze w tej postaci, którą odnotowali w swoich badaniach etnologowie bądź badacze starożytności, rozmaite zjawiska zwracają uwagę swym pokrewieństwem ze sferą mitu, poznaną w tamtych kontekstach kulturowych. Pokrewieństwo to polega z jednej strony na tożsamości funkcji, z drugiej zaś na podobieństwie struktur logicznych demonstrowanych przez owe zjawiska. Ponieważ jednak mity są zjawiskiem poznanym przede wszystkim w kontekście kultur starożytnych lub tak zwanych kultur prymitywnych, ich funkcjonowanie w czasach zafascynowania nauką jest równie atrakcyjnym tematem, co niepokojącym problemem.

Wydaje się wszakże, wbrew entuzjastom jednostronnie rozumianego postępu, że to nie odkrywanie mitu w naszych czasach, lecz właśnie postrzeganie człowieka jako istoty rozwijającej się wyłącznie w duchu bezwarunkowego racjonalizmu i dyskursywności prowadzi do zafałszowania obrazu istoty ludzkiej. Gdy stało się oczywiste, że rozwojowi naszej kultury w sferze cywilizacyjno-technicznej towarzyszy stosunkowo niewielki postęp w dziedzinie samowiedzy człowieka, uwaga badaczy skierowała się na te formy ludzkiej świadomości i na te elementy kultury, w których zachowały swoje znaczenie uczucia, przeświadczenia, wiara, podporządkowanie się wzorom i myślenie według niedyskursywnych zasad. Mity stały się wtedy przedmiotem szczególnego zainteresowania, ponieważ z jednej strony odpowiadają takim warunkom, z dru-

* Fragmenty większej całości.

giej zaś — są zjawiskiem dostatecznie autonomicznym. Zainteresowanie problematyką mitu jest więc zarówno wyrazem kryzysu wiedzy o człowieku, jak i nadziei na wyjście z owego kryzysu choćby za cenę ustępstw w stronę tego, co niedyskursywne czy nawet nieracjonalne.

Jakkolwiek teksty poświęcone tej problematyce stanowią przykłady ujęć bardzo różnorodnych, często noszą one cechy beztroski, jeśli chodzi o wyjaśnienie sensu, w jakim występuje w nich pojęcie mitu. Większość autorów, mimo że ich analizy wykraczają zwykle poza fabularne przykłady mitu, definiuje mity jako określonego typu opowieści, których najlepszym przykładem są opowieści znane z mitologii starożytnych. Takie podejście nazwijmy „tradycyjnym”.

Literatura problemu ujawnia bezradność, jaka cechuje specjalistów podejmujących zagadnienie mitu, w nadziei na wyjaśnienie niektórych zjawisk kultury współczesnej. Zasadnicza trudność, na którą autorzy ci natrafiają, polega na tym, że dostrzegają oni związek tych zjawisk z mitami rozumianymi „tradycyjnie”, lecz nie potrafią określić, na czym ten związek polega. W rezultacie, w trakcie argumentacji odchodzą od wyjściowego rozumienia mitu, jako pewnej całości fabularnej, posługując się dalej pojęciem szerszym, ale za to bardziej użytecznym dla ich celów.

Biorąc pod uwagę faktyczny przedmiot zainteresowania, w literaturze poświęconej mitowi można wyróżnić trzy zasadnicze orientacje. Nazwijmy je orientacją filologiczną, orientacją filozoficzno-antropologiczną i orientacją publicystyczną. Każdą z nich cechuje inne ujęcie problematyki i oczywiście każda z nich stwarza odmienne perspektywy teoretyczne. Wydaje się, że większość z licznych definicji mitu można — przynajmniej w przybliżeniu — zakwalifikować do jednej z tych orientacji.

Autorzy o orientacji filologicznej nie tracą z pola widzenia etymologii. Ponieważ greckie *mythos* oznacza między innymi „słowo” lub „mowę” — za konstytutywny uważają oni związek mitu z mową, a jego sensu poszukują poprzez badanie fabuły. Nawet wtedy, gdy porzucają wąskie rozumienie „mitu”, w którym pojęcie to oznacza określonego typu opowieści, zachowują przekonanie, że istota tego zjawiska jest rezultatem jego związku z językiem. Roland Barthes pisze:

„Czym jest dzisiaj mit? Udzielę zaraz pierwszej, prostej bardzo odpowiedzi która doskonale zgadza się z etymologią: mit jest słowem”¹.

Dla Paula Valéry „«mit», to nazwa dla wszystkiego, co istnieje czy trwa, na tyle, na ile przyczyną jest wypowiedź”².

W kręgu problemów, które podejmują autorzy tej orientacji znalazły się takie zagadnienia, jak źródła tragedii greckiej upatrywane w mitologii, rola mitu w literaturze, do której zresztą w gruncie rzeczy weszła mitologia starożytnej Grecji, czy też mityczny aspekt sztuki w ogóle. Ujęcie to jest, wydaje się, najbardziej systematyczne, materiałem dlań są przecież najczęściej mity dobrze znane, skostniałe w dokumenty literackie³.

¹ Roland Barthes, *Le mythe aujourd'hui*, w: *Mit i znak*. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1970, s. 25.

² Zob.: Harry Levin, *Some Meanings of Myth*. „Deadalus”, 1959, Spring, s. 224.

³ Przegląd prac autorów o takiej orientacji przynosi „Pamiętnik Literacki” nr 2, 1969. Znajdujemy tam m.in. takie prace, jak: Johna Hollowaya *Pojęcie mitu w literaturze*, Northropa Frye'a *Mit, fikcja i przemieszczenie*, albo Roberta Wei-

Bogatsza w konsekwencje teoretyczne i bardziej obiecująca, jeśli chodzi o możliwość nowych hipotez, choć niekiedy również bardziej ryzykowna, jest orientacja filozoficzno-antropologiczna. Reprezentantów tej orientacji interesuje mit żywy, tak jak funkcjonuje on, czy też funkcjonował w społeczeństwach prymitywnych jako element codziennego życia. Przy takim ujęciu problemem najistotniejszym staje się społeczna funkcja mitu. Dąży się do jej określenia, traktując mity nie tylko jako zjawisko społeczne, ale również jako ekspresję określonego stosunku do świata, jako odzwierciedlenie specyficznej struktury świadomości. Uważa się, że są one wyrazem charakterystycznej, odrębnej logiki, która staje się właściwym przedmiotem badania. Orientacja filozoficzno-antropologiczna skłania też do postawienia pytania o współczesne losy tej sfery życia społecznego i kultury, którą mity wyznaczały w społeczeństwach prymitywnych. Mimo istotnych rozbieżności w odpowiedziach na typowe dla niej pytania do przedstawicieli tej orientacji można zaliczyć tak różnych badaczy, jak E. Tylor, F. Boas, B. Malinowski i C. Kluckhohn — z jednej strony oraz E. Cassirer, C. Lévi-Strauss i M. Eliade — z drugiej.

Przyczyną najliczniejszych nieporozumień w obrębie problematyki mitu jest ujęcie, które zasada się na analizie potocznego zastosowania tego słowa. W języku potocznym pojęcie mitu oznacza przekonanie, będące oczywistą fikcją zakorzoną jednak w opinii społecznej, fikcją, która bądź odpowiada życzeniom osób, które ją podtrzymują dając jej wiarę, bądź interesom osób, które ją rozpowszechniają. Właśnie w przypadku takiego ujęcia mówimy o orientacji publicystycznej. Jej wyrazem jest na przykład tytuł książki Wiktora Osiatyńskiego — *W kręgu mitu amerykańskiego*. Charakterystyczne, że przed wpływem takiego rozumienia pojęcia mitu nie ustrzegli się niektórzy z autorów, mający sprezygowane ambicje teoretyczne, jak David Bidney czy nawet Roland Barthes, który przecież stworzył jedną z bardziej złożonych interpretacji mitu⁴. Zresztą proponowany tu podział ma charakter przybliżony i niektóre ze znanych prac poświęconych problematyce mitu trudno zakwalifikować jednoznacznie do którejs z orientacji. Często mamy do czynienia z krzyżowaniem się zakresów problematyki typowej dla różnych ujęć. Wyraźnie jednak widać, że niewolnicze trzymanie się wąskiego rozumienia zjawisk mitu — do czego wielu skłania samo pojęcie o znaczeniu na pozór ustalonym — przy chęci ogarnięcia zjawisk szerszego zasięgu prowadzi do zamazywania intencji autorów w najlepszych nawet tekstach poświęconych problematyce mitu.

W dalszych rozważaniach będzie mnie interesować to podejście do zagadnienia mitu, które nazwałem orientacją filozoficzno-antropologiczną. Podejście takie jest źródłem licznych problemów o różnym stopniu ogólności. Warto je przynajmniej zasygnalizować, choć nie będą one przedmiotem bardziej szczegółowych rozważań. Zasadniczym problemem jest sam zakres pojęcia mitu. Nie sposób ograniczać się na gruncie tej orientacji do fabularnych przykładów mitu, jak to najczęściej robią

manna *Literaturoznawstwo a mitologia*. Natomiast Davida Daichesa, który dostrzega pokrewieństwo mitu i poezji w ich warstwie symbolicznej, trudno zakwalifikować jednoznacznie do orientacji filologicznej. (Por.: David Daiches, *Mit, metafora, poezja*, w zbiorze prac tegoż autora pt. *Krytyk i jego mity*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976, ss. 272—298).

⁴ Roland Barthes, op. cit., s. 46 i in. Z kolei o teorii mitu D. Bidneya pisał w „Euhemerze” jeszcze w 1958 r. W. Wesołowski. „Euhemer” nr 1, 1958, ss. 57—62.

przedstawiciele orientacji filologicznej. Z drugiej strony na etapie rozważań wstępnych trudno sformułować uzasadnienie dla rozszerzenia zakresu pojęcia. Jakkolwiek szeroka definicja mitu jest, wydaje się, warunkiem postępu w zajmującej nas problematyce, to niekiedy tylko decydowano się na bardziej arbitralny krok w tej sprawie. Jasno sformułował swój postulat w tej materii Mark Schörer pisząc, że „definicja mitu [...] musi być zarówno szeroka, jak i swobodna, jako że mit działa w sposób uniwersalny i różnorodny”⁵.

Konieczność szerokiego pojmowania mitu wynika też z prac niektórych marksistów, jak na przykład A. Gułygi czy Ernesto de Martino⁶. Innego przykładu dostarcza MacIver⁷. W każdym przypadku korzyści natury metodologicznej, przez co rozumem możliwość objęcia refleksją posługującą się pojęciem mitu zjawisk uważanych dotąd za zupełnie odrębne, okupuje się pewną płynnością znaczenia mitu.

Kolejnym zagadnieniem, które rodzi ujęcie filozoficzno-antropologiczne, jest zagadnienie zasadności wykorzystywania badań i wyników antropologii kulturowej do analiz dotyczących kultury współczesnej. Reguły myślenia mitycznego rekonstruuje się przecież na podstawie danych zebranych przez etnologów. Jakkolwiek sprawa ta ciągle jeszcze budzi namiętne spory, trzeba jasno powiedzieć, że przychylając się do tego ujęcia należy równocześnie zgodzić się na wykorzystanie rezultatów antropologii w badaniach kultury współczesnej. Sądzę zresztą, że problematyka mitu jest dziedziną, w której ta możliwość sprawdza się bardzo dobrze. Rezultaty antropologii kulturowej stanowią nieodzowne oparcie także w rozważaniach na temat występowania elementów mitycznych w świadomości człowieka współczesnego. Do sprawy tej powrócę jeszcze w dalszych częściach artykułu.

Jakkolwiek spostrzeżenie współczesnej obecności mitu nie jest niczym nowym, jego konstatacja z trudem zdobywa sobie miejsce wśród tez humanistyki; każdorazowo zdaje się być rewelacją — ale też każdorazowo wymaga od nowa uzasadnienia. Tak rozumiana „idea mitu” została również w Polsce przedstawiona jeszcze w 1946 r. przez Bogdana Suchodolskiego⁸, co wcale nie przeszkodziło żywej recepcji pozycji wydanych w Polsce ostatnio, odkrywających naszemu czytelnikowi ten problem powtórnie⁹. Sytuacja ta jest rezultatem tego, że w każdym przypadku pewne istotne kwestie pozostają nie rozstrzygnięte, co czyni problem stale otwartym.

Poszukując rozwiązania uniwersalnego i kompleksowego warto zwrócić uwagę na filozofię form symbolicznych Ernesta Cassirera¹⁰. Wychodząc z nurtu marburskiego neokantyzmu Cassirer stworzył koncepcję oryginalną. Obiecującymi wydają się zwłaszcza jej walory metodolo-

⁵ Mark Schörer, *The Necessity of Myth*. „Deadalus”, 1959, Spring, s. 359.

⁶ A. Gułyga, *Пути мифотворчества и нуми искусства*. „Новый мир”, 5/1969; Ernesto de Martino, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty teoretyczno-polityczne”, 7—9, 1959. Przegląd radzieckich dyskusji dotyczących mitu przynosi „Euhemer” nr 1, 1960, ss. 62—67.

⁷ R. M. MacIver, *The Web of Government*. New York 1965.

⁸ B. Suchodolski, *Idea mitu*. „Nauka i Sztuka”, 2/1946.

⁹ Mam na myśli tłumaczenie prac C. Lévi-Straussa, M. Eliadego, R. Caillois'a i innych, a także książki autorów polskich, jak np. Marcina Czerwińskiego, *Magia, mit i fikcja*. Warszawa 1975 (wyd. 2).

¹⁰ Jedną z pierwszych prac w Polsce, poświęconych Cassirera koncepcji mitu, był artykuł H. Buczyńskiej, *Cassirer o myśleniu mitycznym*, opublikowany w „Euhemerze” nr 5, 1961.

giczne. Zasadniczym problemem związanym z wykorzystaniem tej koncepcji okazały się natomiast różnego typu ograniczenia, dające się odsonić w refleksji krytycznej i to zarówno takiej, która przyjmuje za punkt odniesienia filozofię z gruntu odmienną, na przykład marksizm, jak i takiej, która spełnia wymagania krytyki immanentnej.

W filozofii Cassirera znajdujemy zmodyfikowaną, nawet kantowską ideę aprioryzmu. Autor *Filozofii form symbolicznych*, pragnąc uwzględnić w swojej teorii historyczny charakter przemian świadomości, zrywa z koncepcją apriorycznych kategorii poznania, funkcjonujących niezmiennie. Kantowskie formy oglądu — czas i przestrzeń — stają się modalnymi komponentami form symbolicznych, ewoluujących historycznie i prowadzących do zupełnie odrębnych obrazów świata. Filozofia Hegla była na tyle atrakcyjna dla Cassirera — neokantysty, że niektórzy z krytyków skłonni są przypisać jej zasadniczy wpływ na ukształtowanie się jego teorii¹¹. O tym, że tak nie było, świadczy między innymi jednostronność Cassirera w ujmowaniu zagadnień kultury, jednostronność, która jest dziedzictwem kantowskim. Cassirer pragnie wyjaśnić zasadnicze problemy kultury odwołując się w gruncie rzeczy jedynie do formalnych reguł myślenia. Jest to oczywiście niewystarczające. Jak słusznie zauważa Bogdan Suchodolski:

„...jeśli nawet w świadomości współczesnej akceptuje się swoistość i autonomiczność bogatego świata wyobrażeń, jeśli nie traktuje się go wcale jako szkodliwego złudzenia lub urojenia, lecz jako świadectwo sił twórczych człowieka — to jednak zasadnicza problematyka wyznaczana jest zawsze przez pytanie o charakter i sens tych powiązań, jakie w różnorodnej postaci zachodzą między światem symbolicznym i światem materialno-społecznym”¹².

Z drugiej strony obok badań zmierzających do jak najpełniejszego wyjaśnienia społecznego, klasowego uwarunkowania świadomości odczuwa się w dalszym ciągu potrzebę badania również jej struktury immanentnej. Filozofia Cassirera, jeśli pamiętać o jej ograniczeniach, stanowi godny uwagi przykład takiego badania. Rzuca się w oczy pokrewieństwo społecznego strukturalizmu z formalizmem Cassirera. Wskazanie na to pokrewieństwo czyni możliwym ujawnienie fałszywości empiryzmu metodologicznego, jaki skłonni są przypisywać sobie strukturaliści, będąc w istocie metodologicznymi idealistami¹³. Najistotniejsza sugestia, jaką możemy wynieść z teorii mitu Cassirera, sprowadza się do tego, aby pojęciem mitu oznaczać formy ekspresji określonego stosunku do rzeczywistości czy też określonego „sposobu widzenia” rzeczywistości. Pojęcie mitu stało się wtórne w stosunku do takich pojęć, jak „myślenie mityczne” i „świadomość mityczna”. Te ostatnie pojęcia oznaczają natomiast pewien, dokładnie zresztą określony sposób patrzenia na świat i reakcji na niektóre sytuacje kulturowe.

Mity w wąskim sensie, artykułowane w postaci opowieści mitycznych i związanych z nimi obrzędów, są przy proponowanym rozumieniu mitu najbardziej przejrzystym, ale nie jedynym, przejawem myślenia mi-

¹¹ Por.: Donald F. Verene, *Kant, Hegel and Cassirer: The Origin of the Philosophy of Symbolic Forms*. „Journal of the History of Ideas” nr 1, January—March 1969, t. XXX.

¹² B. Suchodolski, *Przedmowa do Eseju o człowieku E. Cassirera*. Warszawa 1971, s. 16.

¹³ Por.: J. Niżnik, *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss*. „Człowiek i Światopogląd”, 5/1972.

tycznego. Stanowią one wszakże jego „czysty” przypadek. Właśnie badania nad mitem w społeczeństwach prymitywnych umożliwiły charakterystykę myślenia mitycznego¹⁴. Są, jak się wydaje, dwa powody, dla których Cassirer, podobnie jak wielu innych autorów zajmujących się mitem, sięgnął do materiału etnologicznego. Pierwszy powód — to spostrzeżenie, że w tych społeczeństwach nie zagrożony przez naukę mit funkcjonuje w swojej najlepiej znanej formie, to znaczy jako związana z obrzędem opowieść.

Istotniejszy jest jednak powód drugi, mianowicie ten, że tak zwane kultury prymitywne stanowią dla przedstawiciela kultury europejskiej dziedzinę, do której posiada się konieczny w pracy badawczej dystans. Wiadomo, że wtedy, gdy badacz znajduje się na zewnątrz społeczeństwa, które jest przedmiotem jego zainteresowania, może znacznie łatwiej dostrzec i z zachowaniem właściwych proporcji ocenić interesujące go fakty. (Dlatego prawdopodobnie mity funkcjonujące do dzisiaj w naszej kulturze są nie dostrzegane przez ulegających im ludzi — co jest zresztą warunkiem żywotności tych mitów). Właśnie w rezultacie badania zjawiska mitu w tej jego najprostszej formie było możliwe odkrycie, że to nie poszczególne opowieści, lecz wyrażany przez nie sposób myślenia jest istotą danego zjawiska kultury.

Podmiotowe ujęcie problematyki mitu, przy którym na plan pierwszy wysuwa się zagadnienie myślenia mitycznego, obfituje w doniosłe konsekwencje teoretyczne. Pozwala mianowicie na poszukiwanie istoty mitu nie tylko poprzez badania jego różnorodnych przejawów, ale również poprzez analizę struktury i społecznej funkcji mitycznego myślenia. Dalszą szansą, którą niesie ze sobą to odwrócenie perspektywy teoretycznej, jest możliwość odkrycia mitu i w tych zjawiskach kultury, w których był on dotąd nie dostrzegany, mimo że zjawiska te stanowią również przejawy funkcjonowania takiego myślenia. Podmiotowy charakter teorii Cassirera przesądza też sprawę, jeśli chodzi o aspekt, w którym takie zjawiska badamy. Pokażę to obecnie skrótkowo na przykładzie zagadnienia tradycji. Tradycja w sensie podmiotowym to zasadniczo wyobrażenia przeszłości, które rzutują na mechanizmy ludzkich działań i przeżyć, a także określają spojrzenie na rzeczywistość teraźniejszą. Dlatego bez względu na to, czy w sensie przedmiotowym, to znaczy w odniesieniu do faktów, których wyobrażenia te dotyczą, jest to tradycja „prawdziwa” czy zupełnie zmyślona, w sensie podmiotowym ma ona mityczny charakter. Tradycja jest mitem z uwagi na mechanizmy jej oddziaływania i reakcje, jakie wywołuje u człowieka.

Chcę jednak zwrócić uwagę na to, że przy takim rozumieniu „mitu”, jakie wynika, jak sądzę, z filozofii form symbolicznych i jakie propo-

¹⁴ Podstawą prawomocności dla zabiegu polegającego na formułowaniu pewnych ogólniejszych problemów kultury opierając się na badaniach społeczeństw dokładnie określonych — może być koncepcja antropologii, którą Lévi-Strauss wyjaśnia następująco: „Czym więc jest antropologia? Ograniczmy się chwilowo do powiedzenia, że wywodzi się ona z pewnego poglądu na świat lub z pewnego oryginalnego sposobu stawiania problemów, zostały one odkryte przy okazji badania zjawisk społecznych, niekoniecznie prostszych (jak się to często przypuszcza) niż te, których widownią jest społeczeństwo obserwatora, odsłaniających natomiast — z powodu wielkich różnic, jakie okazują przy porównaniu z tymi ostatnimi — pewne ogólne własności życia społecznego, stanowiące przedmiot badań antropologa”. (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, ss. 444—445).

nuję w tej pracy, jest to pojęcie neutralne, o charakterze opisowym, a więc pozbawione jakiegokolwiek kwalifikacji aksjologicznej¹⁵.

Tak pojmowany mit jest nieodzowny w każdej kulturze. Należy go jednak szukać pod różnymi postaciami. Podobnie można też rozumieć przekonanie Cassirera, iż mit jest uniwersalnym elementem kultury jako aprioryczna forma symboliczna. To, co rozumiem przez mit, może jednak być człowiekowi zarówno pomocne, jak i w pewnych przypadkach zwracać się przeciwko niemu — tak jak bywa to z nauką. Właśnie przypadkiem mitu antyhumanistycznego zajął się Cassirer w swojej książce *The Myth of the State*.

Przeprowadzone przez Cassirera analizy funkcjonowania mitów w społeczeństwach „prymitywnych” umożliwiają wydobyć szeregu cech mitu i myślenia mitycznego, których wyrazem są przede wszystkim: dążenie do koherencji w obrazie świata, dowodowe funkcjonowanie precedensu oraz myślenie według zasad *pars pro toto* i *post hoc, ergo propter hoc*. Wymienione cechy są dla myślenia mitycznego najbardziej charakterystyczne. Dalsze reguły są już od nich pochodne. W ten sposób zasada *pars pro toto* jest podstawą złożonych zabiegów magicznych, a reguła *post hoc, ergo propter hoc* gwarantuje obraz świata o oczekiwanej harmonii. Występowanie nawet jednej z wymienionych cech może być symptomem myślenia mitycznego, ponieważ tylko w zwartej strukturze specyficznej logiki mitu mogą one w ogóle przetrwać. W konsekwencji jednak cechą świadomości mitycznej jest możliwość współegzystencji ze światopoglądem naukowym. Jest ona bowiem ukierunkowana na określone elementy rzeczywistości i w stosunku do tych elementów człowiek nie jest w stanie respektować wymagań myślenia dyskursywnego, choć w ogóle nie są mu one obce. Mit narzuca bowiem

¹⁵ Przykład takiego rozumienia mitu, które nie pociąga za sobą żadnej kwalifikacji aksjologicznej, ani nie daje się określić w logicznych kategoriach prawdy i fałszu, znajdujemy w książce R. M. MacIvera *The Web of Government*. MacIver przeciwstawia „mity” — „technikom”. Chodzi mu mianowicie o odróżnienie tego zespołu sądów o rzeczywistości i tej sfery kontaktów ze światem zewnętrznym, które odnoszą się do jego warstwy fizyczno-materialnej, od tych sądów o rzeczywistości, które odnoszą się do jego warstwy społecznej, od sfery wartości. W znacznym zakresie jest więc MacIver bliski intuicjom sugerowanym w danej pracy. „Przez mity rozumiemy utrzymywane przez ludzi przekonania i poglądy, które są nasycone wartościami [„value — impregnated”], według których lub dla których ludzie żyją. Każdemu społeczeństwu zapewnia jedność system mityczny, zespół dominujących form myślenia, który przesądza i podtrzymuje całą jego aktywność. Wszystkie relacje społeczne, sam kształt ludzkiego społeczeństwa mają mityczny rodowód i przez mit są podtrzymywane [...] Każda cywilizacja, każdy okres, każdy naród mają charakterystyczny dla siebie zespół mitów. W nim kryją się tajemnice jedności i ciągłości społeczeństw, a jego zmiany tworzą wewnętrzną historię każdego społeczeństwa. Człowiek — gdziekolwiek by się nie udawał i z czymkolwiek by się nie spotykał — oplata się własną siecią mitu, jak gąsienica motyla, która tworzy swój kokon. Każda jednostka przedzie własny wariant w obrębie większej sieci całej grupy. Mit pośredniczy między człowiekiem i przyrodą; pod osłoną swego mitu człowiek postrzega i doświadcza świat. W obrębie tego mitu jest u siebie, w swoim świecie”. (R. M. MacIver, op. cit., s. 4). Tak rozumiane mity są niezależne od „technicznego” spojrzenia na świat. „Techniki inżynierskie są stosunkowo niezależne od mitów użytkownika mostu, a nie zależą też od celów przedsiębiorstwa, które podejmuje budowę mostu, czy władz publicznych, które o tym zdecydowały”. (R. M. MacIver, op. cit., s. 9).

własną logikę¹⁶. Kategorią mitu obejmujemy oczywiście w ten sposób również zjawiska i fakty społeczno-kulturowe, które posiadają już własny status teoretyczny i którym przypisuje się pewną autonomię. Wydaje się jednak, że próba ich interpretacji przy pomocy tak rozumianej kategorii mitu nie musi prowadzić do zakwestionowania dotychczasowej o nich wiedzy, a może nawet być pomocną w odkryciu dotąd nie dostrzeganych mechanizmów ich społecznego funkcjonowania.

Posługując się pojęciem mitu jako ideą o przeznaczeniu metodologicznym nie oczekujemy łatwego wyodrębnienia tej kategorii spośród zjawisk życia społecznego, ani tym bardziej poczucia jej odrębności. Metodologiczny charakter pojęcia mitu proponowanego w tej pracy polega między innymi na tym, że dopiero przy jego użyciu jesteśmy w stanie zidentyfikować szereg zjawisk kulturowych i dostrzec ich pokrewieństwo, odkrywając, że są one wyrazem tego samego sposobu myślenia, który rozpoznajemy jako typowy dla świadomości mitycznej. Pokrewieństwo to polega również na tym, że wszystkie takie zjawiska mają zdolność zaspokajania tych samych potrzeb.

Obecnie wskażę kilka przykładów refleksji obejmującej obszar, na którym może znaleźć zastosowanie proponowane pojęcie mitu. Przykłady te upewniają, że nie jest to problem we współczesnej humanistyce drugorzędny, choć, jak mówiłem, niekoniecznie bywa podejmowany przy użyciu tego samego pojęcia. Posłużę się wypowiedziami Rogera Caillois'a, Mircea Eliadego i Ericha Fromma.

„Jest rzeczą dowiedzioną — pisze Caillois — że w wielu cywilizacjach mity stanowiły odpowiedź na potrzeby ludzkie tak istotne, iż śmieszne byłoby przypuszczenie, że potrzeby te przestały istnieć. Co jednak zaspokaja je w społeczeństwie współczesnym i co pełni w nich rolę mitów?”¹⁷

Autor tych słów, posługując się pojęciem mitu w sposób równie szeroki, jak sugeruję to w tym artykule, choć skonstruowanym na podstawie przesłanek naturalistycznych, zwraca uwagę rozłożeniem akcentów, jeśli chodzi o charakterystykę mitów. Podkreśla mianowicie społeczną funkcję i związek mitu ze zbiorowością¹⁸. Jak powiada, mit stanowi „uzasadnienie, podstawę, bodziec istnienia i działania pewnej społeczności, ludu, cechu czy tajnego stowarzyszenia”¹⁹.

Godne uwagi są również prace Mircea Eliadego podejmujące w sposób oryginalny interesującą nas problematykę. W jego koncepcji pojęciem wyjściowym jest *sacrum*. Dlatego też związany z sakralną częścią rzeczywistości mit jest podporządkowany podziałowi na to, co święte,

¹⁶ „Przekonania mityczne, to nie tylko przekonania narzucone nam przez grupę społeczną, nieuzasadnione czy irracjonalne: to przekonania, które umiemy izolować od naszej wiedzy o rzeczywistości, przekonania, do których zazwyczaj nie przykładamy kryteriów zaczerpniętych z doświadczenia. Przekonanie takie może współistnieć ze znajomością faktów, które mu przeczą. Nawyki do pewnych sądów pozostają, chociaż w chwilach krytycznego myślenia jesteśmy zmuszeni z tych sądów zrezygnować”. (Stanisław Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: *Dziela*, t. II. Warszawa 1966, s. 139; por. także tegoż autora: *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dziela*, t. III. Warszawa 1967, ss. 68—69).

¹⁷ Roger Caillois, *Paris, mythe moderne*, w: *Le mythe et l'homme*. Gallimard. 1972, s. 150. Tłumaczenie polskie: R. Caillois, *Odpowiedzialność i styl*. Warszawa 1967, s. 101.

¹⁸ „Punktem wyjścia w rozpatrywaniu problemu mitów jest — co zawsze będę podkreślał — ich społeczna funkcja i społeczne oddziaływanie”. (R. Caillois, *La mante religieuse*, w: *Le mythe et l'homme*, cyt. wyd., s. 123.

¹⁹ Tamże, *Paris, mythe moderne*, s. 102.

i na to, co świeckie. W ślad za tym kształtuje się również pogląd Eliadego na stosunek mitu i religii. Jego zdaniem mit zawsze stanowi przejaw myśli religijnej albo przynajmniej jest wyrazem ludzkiej postawy wobec *sacrum*. Jest to więc opinia odmienna od tej, zgodnie z którą religia jest przejawem myślenia mitycznego. Wydaje się jednak, że stanowisko Eliadego jest raczej rezultatem rozszerzenia pojęcia *sacrum* niż jakiejś zasadniczej różnicy w rozumieniu mitu w stosunku do tego, które zostało przyjęte w tej pracy. W każdym razie wnikliwe analizy Eliadego, jakie znajdujemy w traktacie o historii religii czy w innych jego pracach, stanowią niewątpliwie poparcie dla ustaleń Cassirera, dotyczących myślenia mitycznego.

Obecność mitu w naszych czasach nie ulega wątpliwości i dla autora traktatu.

„Zapomina się — pisze Eliade — że życie człowieka współczesnego roi się od mitów na wpół zapomnianych, od zdegradowanych hierafonii, od wytartych symboli. Nieustająca desakralizacja człowieka współczesnego wypaczyła treść jego życia duchowego nie niszcząc jednak wzorów jego wyobraźni: w strefach wymykających się kontroli trwa i żyje cała zdegradowana mitologia”²⁰.

Nieco dalej czytamy znowu:

„Uważam za rzecz bardzo ważną odnalezienie mitologii oraz teologii przyuczajonej w najbardziej nawet «nijakim» życiu człowieka współczesnego: od niego tylko zależy, aby wrócił ku źródłom i na nowo odkrył głębsze znaczenie wszystkich tych wypłowiałych obrazów i zdegradowanych mitów”²¹.

Erich Fromm ujętą przeze mnie w kategoriach mitu problematykę rozważa przy użyciu pojęcia religii. Sformułowana przez niego definicja religii, jak również funkcje, które jej przypisuje, mają charakter uniwersalnego i nieodzownego elementu kultury. Religią jest, według Fromma, „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”²².

Potrzebę jakiegoś systemu orientacji i przedmiotu czci uważa Fromm za podstawową i niewyzbywalną. Religia umożliwia, jego zdaniem, zaspokojenie naturalnej potrzeby jedności, zniesienie poczucia odrębności. W ten sposób służy przywróceniu, przynajmniej w części, tej pierwotnej jedności człowieka i natury, jedności, która została zerwana z chwilą uzyskania świadomości przez człowieka. Są dwie drogi, którymi postępuje się religia w realizacji tego celu. Pierwsza zmierza w kierunku „jedności regresywnej”, do uzyskania łączności z naturą poprzez powrót do pierwotnych, naturalnych więzów dzięki mityczno-obrzędowym zabiegom. Druga natomiast polega na ingerencji w rozwój człowieka, tego mianowicie typu, aby poprzez doskonalenie specyficznie ludzkich cech osiągnąć nową harmonię z naturą i z drugim człowiekiem²³. Pominę szczegółową charakterystykę religii i doświadczenia

²⁰ M. Eliade, *Images et Symboles*. Tłum. polskie — *Sacrum. Mit — historia*, s. 39.

²¹ Tamże, s. 40.

²² E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, w: *Szkice z psychologii religii*. Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 134.

²³ E. Fromm, *Psychoanaliza i buddyzm* Dzen. Tamże, ss. 231—232.

religijnego, jakie znajdujemy w pracach Fromma, a zajmę się jedynie jej aspektem rytualnym, ponieważ w danym punkcie ta koncepcja religii jest szczególnie bliska proponowanej koncepcji mitu. Oto co pisze E. Fromm na ten temat:

„Rytuał jest — mówiąc po prostu — czynnością spełnianą wraz z innymi ludźmi i wyrażającą wspólne dążenie wyrastające ze wspólnych wartości [...] Podobnie jak symboliczny język, który spotykamy w snach i mitach, jest szczególną formą wyrażania myśli i uczuć przez obrazy doświadczenia zmysłowego, tak rytuał jest symbolicznym wyrażeniem myśli i uczuć za pomocą określonych czynności”²⁴.

Zdaniem Fromma, pojawienie się rytuału zależy od istnienia szeregu podzielanych wspólnych wartości, bowiem racją istnienia rytuału jest możliwość wspólnej czci dla wspólnych ideałów²⁵. Jakie jednak są źródła tak intensywnej, według Fromma, potrzeby czci? Tutaj wracamy do pytania o miejsce mitu w naszych czasach.

„Udajemy, że nasze życie jest oparte na trwałej podstawie, i nie chcemy dojrzeć cieni niepokoju, lęku i pomieszania, jakie nigdy nas nie opuszczają” — pisze Fromm. — „Dla niektórych ludzi odpowiedzią na te problemy jest powrót do religii, pojętej nie jako akt wiary, lecz mającej na celu ucieczkę od nieznośnej wątpliwości. Podejmują oni tę decyzję nie z pobożności, lecz w poszukiwaniu bezpieczeństwa”²⁶.

Wiemy już, że właśnie funkcją mitu jest między innymi zapewnienie poczucia ładu i sensu w rzeczywistości. Typową jego cechą jest dążenie do koherencji świata. Fromm ma na myśli te same funkcje przypisywane, w innej terminologii, religii. Można jednakże wskazać na pewne różnice. Wyraziłem przekonanie, że mit jest podstawą dla wartości²⁷, według Fromma natomiast, rytuał wyrasta na gruncie już istniejących wartości. Ta rozbieżność jest jednak pozorna. Trudno bowiem kwestionować, że rytuał służy nie tyle wyrażaniu pewnego stosunku do wartości, co ich ugruntowaniu, artykulacji i uobecniению. W rezultacie swojego społecznego charakteru rytuał jest narzędziem wcielania wartości w społeczną rzeczywistość. Poza tym fakt pojawienia się w kontekście pewnych wartości rytuału dowodzi, jak sądzę, tego, że owe wartości od początku miały oparcie w mitycznych strukturach myślenia, a rytuał stanowi następnie tylko nieodzowne uzupełnienie form ich artykulacji.

Te uwagi mają ilustrować fakt, że obszar spraw ludzkich, które proponuję objąć pojęciem mitu, znajduje się od dawna w centrum zainteresowania współczesnych przedstawicieli humanistyki. Równocześnie jednak, co charakterystyczne, ci, którzy byliby mi najbliżsi pod względem sposobu ujęcia tej problematyki, w swoich pracach analizują jedynie jej wycinki. Stąd brak zarówno prób kompleksowego potraktowania kwestii współczesnych form myślenia mitycznego, jak i ogólnego terminu, którego miejsce zajmują rozmaite pojęcia, jak rytuał, religia, przesąd i inne. Zastosowanie konkretnego pojęcia ukierunkowuje

²⁴ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*. Tamże, ss. 196—197.

²⁵ Tamże, ss. 197—198.

²⁶ Tamże, s. 121.

²⁷ Józef Niżnik, *Świadomość potoczna i potrzeba mitu*. „Człowiek i Światopogląd”, 1/1974.

następnie badaczy, w związku z czym każdy zajmuje się odmiennym aspektem interesującego mnie zagadnienia.

Sprawa ta jest jeszcze bardziej skomplikowana w przypadku C. Lévi-Straussa. Jego książki należą do najgłośniejszych prac poświęconych współcześnie problematyce mitu. Są one zresztą równie głośne, co dyskusyjne. Jakkolwiek książki Lévi-Straussa prawie powszechnie są uznane za oryginalny wkład do badań nad mitem, to równocześnie brak jest zgody w ich ocenie i interpretacji.

Stanowisko Lévi-Straussa w interesującej mnie kwestii jest niejednoznaczne. Kładzie on duży nacisk na wykazanie, że logika myślenia mitycznego jest „równie wymagająca, co ta, na której opiera się myślenie pozytywne, i w istocie mało od niej różna”²⁸. Pogląd taki może być również podstawą do wyjaśnienia występowania mitu w naszych czasach, choć owo wyjaśnienie zmierzałoby w zupełnie innym kierunku, niż to sugeruje argumentacja wspomnianych wyżej autorów. Zauważmy jednak, że badania Lévi-Straussa koncentrują się na komunikacyjnej roli mitu, przy czym komunikacja ta dokonuje się na poziomie zbiorowości. W świetle prac Lévi-Straussa funkcja mitu nie dotyczy świadomości jednostkowej. Jakkolwiek obejmuje ona sferę relacji jednostka—zbiorowość — rola mitu jest tu wyłącznie formalna²⁹. Czy więc Lévi-Strauss nie dostrzegł problematyki, dla której proponowałem wyżej pojęcie mitu? Wyjaśnienie tej kwestii jest dość nieoczekiwane. Swoje uwagi o myśleniu mitycznym Lévi-Strauss formułował przy użyciu różnych pojęć, ponieważ pojęcie mitu zyskało w jego pracach charakter terminu „technicznego” pozostając nazwą dla opowieści mitycznych. Mówił, co prawda, o „myśli mitycznej”, przeciwstawianej myśli pozytywnej³⁰, ale rozróżniał także „porządki przeżyte i porządki pomyślane”, przy czym twierdził, że „porządki pomyślane” odpowiadają dziedzinie mitu i religii³¹. Obszerną charakterystykę myślenia mitycznego znajdujemy też w istocie w ramach opisu „myśli nieoswojonej”, czyli myśli człowieka „dzikiego”. Zafascynowany analizą opowieści mitycznych, pochłonięty ich interpretacją nie mógł sobie Lévi-Strauss poradzić inaczej ze zjawiskami, które przypominały mity w formach myślenia nie będąc fabularnymi przykładami mitu. Jednocześnie był świadom takich zjawisk, a jego wypowiedź o współistnieniu myśli nieoswojonej i myśli „cywilizowanej” należy do najcelniejszych wypowiedzi sformułowanych na ten temat w literaturze przedmiotu³².

*

W powyższych rozważaniach pragnąłem zilustrować tezę, że przy pomocy pojęć mitu i mitycznego myślenia zagadnienia, które zaprzętają badaczy w rozproszeniu na różne kwestie, mogą znaleźć wspólny mianownik o dużych walorach poznawczych.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 313.

²⁹ J. Niżnik, *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu*. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss. „Człowiek i Światopogląd”, 5/1972.

³⁰ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 313.

³¹ Tamże, s. 409.

³² C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*. Warszawa 1969, s. 329.

„Mit” ma więc nadrzędny, metodologiczny charakter jako kryptonim wspólnoty różnych nieuchronnych zjawisk, które są rezultatem specyficznego sposobu myślenia, w których istotną rolę odgrywa sfera naszego życia emocjonalnego i które są mocno powiązane ze sferą wartości. Chcę z naciskiem podkreślić, że nieodzowność tak rozumianego mitu nie oznacza, że koniecznymi są te zjawiska kultury, które można obecnie wskazać jako wyraz myślenia mitycznego. Teza ta odnosi się przede wszystkim do specyficznego, „mitycznego” myślenia. Choć więc takie lub inne formy ekspresji tego myślenia są również nieodzowne, to mogą one ulegać zmianie; w miejsce jednych, przemijających, jak w niektórych społeczeństwach religia, mogą pojawić się formy inne.