

# Małkiewicz, Andrzej

---

## Rola mitu w myśleniu historycznym : w 500-lecie odkrycia Nowego Świata

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 39/1, 127-136

---

1994

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Andrzej Małkiewicz*  
(Lublin)

## ROLA MITU W MYŚLENIU HISTORYCZNYM W 500-LECIE ODKRYCIA NOWEGO ŚWIATA

Historyk znajduje się na pewnym gruncie dopóki mówi o faktach jednostkowych. Wielu badaczy stara się też na tym poprzestać, uprawiając badania z lilipuciej perspektywy<sup>1</sup>. Słusznie zatem formułuje się wobec tej grupy uczonych stwierdzenie, że ich historia jest nauką idiograficzną.

Ale zarówno oczekiwania społeczne, jak i własne zainteresowania zmuszają historyków do objęcia refleksją szerszych problemów, do podejmowania prób uogólnień, do uprawiania historii nomotetycznej – generalizującej i wyjaśniającej. Jednakowoż podstawą wszelkich generalizacji, takich jak np. pojęcia renesansu czy rewolucji nie są bynajmniej dostępne badaczom śladów przeszłości, ale wiedza teoretyczna, czyli – jak to nazywają historycy – wiedza pozaźródłowa, którą czerpią oni z koncepcji filozoficznych, religijnych, socjologicznych, ekonomicznych, często z wiedzy potocznej, ze „zdrowego rozsądku”, z własnych przemyśleń opartych o doświadczenie życiowe.

Takim źródłem wiedzy o mechanizmach przeszłości jest także częstokroć mit. Historia uprawiana na sposób scjentyistyczny, historia zarażona pozytywizmem usiłowała odżegnać się od związków z mitem. W imię wąsko pojętej naukowości eliminowano mity z myślenia o dziejach. Np. usunięto z historii Polski dzieje poprzedników Mieszka I, oferując w miejsce zapewne legendarnych losów wcześniejszych władców równie, a może bardziej jeszcze nierzeczywisty obraz narodzin Polski w latach 60-tych X wieku jakby z niczego, bez żadnej genezy. A więc emancypacja od mitu przywiodła jedynie ku innym złudzeniom.

Okazało się wręcz, że usiłowania, by „unaukować” historię, oczyścić ją z warstwy mitycznej wiodły do zanegowania historii jako nauki, zamieniały ją w antykwaryczne gromadzenie faktów pozbawionych sensu. Dopiero bowiem mit pozwala przezwyciężyć przypadkowość jednostkowych zdarzeń, ułożyć z nich całość obdarzoną określonym ładem.

Mam tu na myśli mit w znaczeniu szerokim, a więc pogląd, uważany za prawdziwy przez członków jakiejś grupy, chociaż nie ma on podstaw empirycznych lub racjonalnych, jest dowolnym konstruktem, którego autora, czy też autorów najczęściej nie znamy. Szczególną rolę w kulturze odgrywają mity religijne, ale nie wyczerpują one bynajmniej całego bogactwa mitologii. Obok nich można wymienić np. mity nacjonalistyczne, seksualne, etc.

Jak starał się pokazać Leszek Kołakowski, mit jest trwałym składnikiem kultury, obecny jest nie tylko w religii i sztuce, ale także w filozofii, nauce czy też prawodawstwie<sup>2</sup>. „Kto odrzuca mity, odrzuca kulturę” – napisał Józef Kozielecki<sup>3</sup> i słowa te doskonale pasują do nauki o dziejach.

Mity odznaczają się znaczną trwałością, większość znanych mitów wywodzi się z czasów przedhistorycznych, ale możemy też obserwować w dziejach narodziny nowych, a zwłaszcza przemiany funkcji poszczególnych mitów, które zachowując pewne niezmiennie elementy, uwikłane są w coraz to nowe, odmienne odniesienia.

Mity posiadają znaczną wartość użytkową, „stanowią media, przez które zbiorowość wywiera nacisk integracyjny na swoich uczestników”<sup>4</sup>, często służą jako uzasadnienie tradycyjnych lub nowych praktyk albo instytucji. Jednak ta funkcja instrumentalna jest pochodna wobec funkcji podstawowej: nadają one światu sens, budują ład poznawczy, określają wartości. W odróżnieniu od filozoficznych prób budowania sensu i opisywania porządku mity nie czynią tego w sposób apodyktyczny, ale poprzez ukazywanie obrazów, wzorców, poprzez metafory. Zresztą, jest to różnica głównie formy, nie zaś treści, filozofia często i chętnie posługuje się mitem.

Dziś historycy nie tylko zaczynają uświadamiać sobie filozoficzne bądź mityczne uwarunkowania swych przekonań, ale zaczynają też jawnie przyznawać się do nich, przez co ich samowiedza metodologiczna staje się jakby głębsza. Zamiast odrzucać mity usiłują uprawiać świadomą refleksję nad nimi, jedne odrzucają, inne akceptują. Przykłady takich mitów historycznych to mit postępu, sprawiedliwości społecznej, a w historii Polski – mit autochtoniczności Słowian na ziemiach między Odrą a Bugiem, mit powstańcy XIX w., któremu przeciwstawia się mit pracy organicznej itd.

W odniesieniu do mitów nie znajdują zastosowania kategorie prawdy i fałszu. „Nie mamy do czynienia z przyporządkowaniem sądu do sytuacji, którą opisuje, ale z przyporządkowaniem potrzeby do obszaru, który ją zaspokaja”. Dopiero w zwyrodniałej postaci mit przekształca się w doktrynę, „tj. twór wymagający i poszukujący dowodu”<sup>5</sup>.

Rodzi to trudność. Jeśli narracja historyczna jest koniunkcją zdań, to, jak wiadomo z logiki, koniunkcja jest prawdziwa tylko wtedy, gdy prawdziwe są wszystkie jej zdania składowe. Wobec istotnej roli mitu w tej narracji okazuje się, że jako całość nie może ona być uznana za prawdziwą ani nieprawdziwą. Według Petera Munza historycy nie tyle mówią jak to rzeczywiście było, ile kopiują sposób mówienia o przeszłości przyjęty w społeczności historyków<sup>6</sup>. Oczywiście, każdy z nich do dotychczasowego obrazu dziejów dodaje coś nowego, ale nie wykraczającego poza podstawowy trzon przyjętych poglądów. Kryterium prawdziwości obowiązującym w środowisku historyków byłaby w takim razie zgodność z tradycją naukową, co nie odbiega przecież drastycznie od praktyki w innych dyscyplinach wiedzy, w których kryterium takim jest paradygmat. Na ile trzon poglądów na dzieje zasługuje

na miano paradygmatu, to odrębne zagadnienie, którego nie chciałbym w tym miejscu rozwijać.

Nieco szerzej traktują te uwarunkowania Michael Foucault i Hayden White, których zdaniem narracja historyczna jest całością odzwierciedlającą kody kulturowe społeczeństwa, w obrębie którego jest tworzona i do którego jest adresowana<sup>7</sup>. Między wspomnianymi koncepcjami nie zachodzi, jak się zdaje, zasadnicza sprzeczność, możemy więc potraktować je łącznie.

Zgodność z tradycją lub z kodami kulturowymi nie może być oczywiście odnoszona do poszczególnych zdań, a tylko do tekstu jako całości. Również inne koncepcje metodologiczne kładą nacisk na konieczność całościowego traktowania narracji historycznej. Dotyczy to zwłaszcza Jerzego Topolskiego, który w licznych pracach wskazuje, że podstawowym zadaniem historyka jest budowanie modeli minionej rzeczywistości, prawdziwość poszczególnych zdań lub jej brak nie decyduje o prawdziwości samego modelu. Z kolei truizmem jest stwierdzenie, że budowanie modeli nie polega na gromadzeniu faktów i analizowaniu korelacji pomiędzy nimi, ale na nakładaniu na fakty empiryczne, wydarzenia dziejowe pewnej pozaźródłowej koncepcji przeszłości. Mity są jednym z ważnych czynników kształtujących takie koncepcje.

Poprzez mit nawiązany zostaje związek pomiędzy przeszłością a przyszłością. Same fakty historyczne nie dostarczają żadnej podstawy dla przewidywań dotyczących przyszłości. Fakty zorganizowane poprzez mit nie tylko dają taką podstawę, ale, co więcej, obligują do określonego postępowania, dostarczają kryteriów wartościowania działań i postaw, nakładają obowiązki. Poprzez mit historia kształtuje teraźniejszość i przyszłość, inaczej zaś mówiąc, kształtowane przez mity wyobrażenia o przeszłości wywierają przemożny wpływ na zachowania ludzi, określają ich wyobrażenia i pragnienia.

Szczególnie interesujące są narodziny mitu pierwotnego stanu ludzkości. Okazał się on zadziwiająco płodny w badaniach powszechnodziejowych, a także w odniesieniu do antropologii kulturowej: większość rozważań nad historią powszechną, ale także nad naturą człowieka chętnie odwołuje się do stanu nazywanego niegdyś „stanem natury” bądź „dzikości”, w którym ludzie nie znali jeszcze cywilizacji, byli wolni od jej zniekształcającego wpływu. Widoczne jest w nich zarazem przekonanie, tak oczywiste, że częstokroć zaniedbuje się wyraźne jego wyartykułowanie, że między społeczeństwami „pierwotnymi” a „cywilizowanymi” zachodzi głęboka jakościowa różnica, że oddziela je od siebie jakby przepaść.

Spółeczności, które miałyby być bliskie stanu pierwotnego, stały się obiektem intensywnych badań, czego najlepszym przykładem może być działalność Bronisława Malinowskiego wśród Triobriandczyków. Stan pierwotny zainspirował też filozofów i ideologów, którzy jak J. J. Rousseau, a później K. Marks i F. Engels przypisali ludziom pierwotnym brak prywatnej własności i władzy państwowej, życie w szczęściu, choć w biedzie, a w ślad za tym marksiści uznali, że pierwotna organizacja społeczna, którą nazwali „wspólnotą pierwotną”, antycypuje przyszły komunizm. Tak więc mit społeczeństw pierwotnych okazał się niezwykle owocny, choć nie ma pewności, czy wszystkie owoce były zdrowe.

Jego narodziny ściśle wiążą się z dokonaniem przed 500 laty odkryciem Ameryki.

Starożytni Grecy, Rzymianie, a także ludzie Średniowiecza nie jeszcze o „stanie natury” nie wiedzieli, choć stykali się często ze społecznościami, które badacze żyjący w późniejszych epokach chętnie by zakwalifikowali do tej kategorii. Jednak przed okryciem Nowego Świata nie dzielono ludzi na „dzikich” i „cywilizowanych”, ale na Greków i „barbarzyńców”, na obywateli rzymskich i nie-obywateli, później zaś na chrześcijan i pogan, natomiast niewiele interesowały różnice poziomu rozwoju kulturowego tych ostatnich<sup>8</sup>. W rozważaniach historyczno-filozoficznych pisano o różnych szczeblach rozwoju ludzkości, ale nie próbowano ich wiązać z żadnymi aktualnie istniejącymi społecznościami.

Trzeba też zwrócić uwagę, że dla ludzi Średniowiecza wzorcem wiedzy o świecie była *Biblia*<sup>9</sup>, w której, jak sądzili, opisane jest wszystko, co wiedzieć warto, choć często w sposób metaforyczny, wymagający niekiedy złożonych interpretacji. Nawet gdy pojawiały się zjawiska zgola w *Biblii* nieobecne, umiano uruchomić „procedury uzgadniania”. A więc, gdy do Europy dotarli Tatarzy, uznano, że jest to jeden ze wzmiankowanych w *Piśmie św. ludów Goga i Magoga*<sup>10</sup>. I wszystko pasowało.

Jednak *Biblia* mówiła o trzech kontynentach – Azji, Europie i Afryce i żadnym sposobem nie dało się wywieść z niej istnienia Nowego Świata i jego mieszkańców. Odkrycie Kolumba odsłoniło więc bijącą w oczy anomalie wobec dotychczasowej wiedzy, postawiło Europejczyków przed koniecznością samodzielnego, tym razem, zrozumienia ujranej tam rzeczywistości, bez jakichkolwiek wskazówek w wiedzy dotychczasowej.

Nim to uczynili, początkowo usiłowali do opisu nowej rzeczywistości używać starych kategorii. Trzeba też podkreślić, że wszelkie opisy powstające w pierwszych wiekach po odkryciu Nowego Świata podporządkowane były celom praktycznym, utylitarnym, poznanie nie było celem, a tylko narzędziem umożliwiającym konkretne działania, albo też miało dostarczyć im usprawiedliwienia.

To ostatnie było pilnie potrzebne. Odkrycie Ameryki – „co dla jednych (Europejczyków) było odkryciem połączonym z wielką ideą ewangelizacji pogan, dla innych (tubylców) stało się początkiem klęski, totalnego niemal wyniszczenia”<sup>11</sup>.

W pierwszych latach zastanawiano się, czy mieszkańcy Ameryki w ogóle są ludźmi, czy posiadają dusze. Gdyby nie posiadali, byłoby to znakomitym usprawiedliwieniem ludobójstwa, gwałtów i rabunków, których dopuszczali się europejscy zdobywcy, a które tak przejmująco opisał Bartolome Las Casas<sup>12</sup>.

Tę wątpliwość Kościół szybko rozproszył, papież Paweł III w 1537 r. orzekł, że Indianie mają dusze i przysługują im wszelkie prawa ludzkie<sup>13</sup>. Za tym stwierdzeniem niewiele nastąpiło w praktyce. Przeciwnie, Synod w Meksyku w 1555 r. zabronił kształcenia i wyświęcania Indian na księży<sup>14</sup>. Równocześnie aż do XIX w. do Ameryki posyłano znikomą liczbę księży i tylko nieco więcej zakonników, papieże uwikłani w walki z reformacją niewiele interesowali się odległą krainą. Trzeba jednak dodać, że generalnie Kościół stosował wobec Indian postępowanie znacznie liberalniejsze niż świeccy zdobywcy. Kapłani wielokrotnie brali ich w obronę przed kolonizatorami.

Tymczasem konkwistadorzy łatwo znaleźli nowe usprawiedliwienie dla swych zbrodni, mianowicie zaczęli przedstawiać Indian jako „czcicieli szatana” (tubylcy – jak pisano – *adoran en efecto los demonios*<sup>15</sup>), a więc w pełni jakoby zasługiwali

na los, który ich spotykał. Pogląd ten znajdował oparcie w pewnych elementach kultów indiańskich przypominających zdobywcom elementy chrześcijańskiej ikonografii „złych duchów”.

Niektórzy europejscy filozofowie nieświadomie dostarczali dodatkowych argumentów usprawiedliwiających wyniszczanie. T. Hobbes, opisując pierwotny stan „*bellum omnium contra omnes*”, przypisywał go Indianom. W *Lewiatanie* pisał: „wiele jest miejsc, gdzie ludzie żyją w takiej wojnie nawet i teraz. Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu [...], żyją jak zwierzęta”<sup>16</sup>.

Równocześnie zaś w pierwszych opisach społeczności Nowego Świata mechanicznie zaczęto stosować kategorie ukształtowane w średniowiecznej, feudalnej Europie, a więc pisano o królach, wasalach, szlachcie – takiej terminologii używa np. wzmiankowany Las Casas. Ten naiwnie europocentryczny mit „feudalizmu w Ameryce” okazał się nadzwyczaj żywotny – bo zwalniał od myślenia. Jeszcze w latach 30-tych XX w. J. W. Stalin orzekł, że w Meksyku i Peru przed przybyciem Europejczyków panował feudalizm – a kto w to wątpi jest trockistą i należy go pociągnąć do odpowiedzialności.

Jednak już wkrótce po odkryciu Ameryki pojawiło się odmienne spojrzenie. Wielu ludzi Nowy Świat fascynował, skłonni byli postrzegać go w sposób wyidealizowany. W eseju *O kanibalach* Michel de Montaigne opisując plemiona późniejszej Brazylii stwierdził z emfazą:

”Wszystkie rzeczy, powiada Platon, są dziełem albo natury, albo trafu, albo sztuki: największe i najpiękniejsze dziełem pierwszej albo drugiego; najlichsze i najmniej doskonale ostatniej.

Owe narody wydają mi się przeto o tyle barbarzyńskie, iż bardzo niewiele kształtowały się modłą ludzkiego dowcipu i pozostają bardzo blisko naturalnej prostoty. Rządzą nimi jeszcze prawa naturalne, bardzo mało zbędkarcone naszymi; a objawia się to w takiej czystości, że nieraz mnie żal bierze, iż wiadomość o tym nie przeniknęła wcześniej, w czasie kiedy byli ludzie lepiej od nas zdolni to osądzić. Żal mi, iż Likurg i Platon nie znali ich, zdaje mi się bowiem, że to co poznajemy z doświadczenia w tych narodach, przewyższa nie tylko wszystkie malowidła, jakimi poezja upiększyła wiek złoty [...], ale zgoła pojęcia, a nawet i pragnienia filozofii. [...] Jest to naród [...], w którym nie ma żadnego handlu, żadnej znajomości nauk, cyfr, żadnej nazwy urzędnika ani politycznej władzy, żadnej służebności, bogactwa ani ubóstwa, żadnych kontraktów, dziedziczenia, działów, żadnych pojęć jak jeno wywczasy, żadnego poszanowania krewieństwa prócz wspólnoty plemienia, żadnej odzieży, żadnego rolnictwa, metalu, użytku wina ani zboża”<sup>17</sup>.

W tym wyidealizowanym i w dużej mierze nieprawdziwym obrazie Indian po raz pierwszy zostały tak wyraźnie wyartykułowane elementy rodzącego się mitu stanu natury. Widać już tutaj, że mit ten spełnia trzy funkcje: jest narzędziem pozwalającym zaklasyfikować pewne ludy żyjące współcześnie, dostarcza wizji początkowego etapu dziejów ludzkości, daje podstawy do wartościowania, odnoszonego zarówno do przeszłości, teraźniejszości na odległych kontynentach, jak i aktualnych stosunków europejskich. Wszystkie one są jednak zarysowane zaledwie w formie załączkowej, pełne ukształtowanie mitu stało się udziałem dopiero zakonu jezuitów, który właśnie w czasach Montaigne’a wkraczał do Ameryki.

Zakon jezuitów, podejmując (od 1553 r.) wielką akcję misyjną w Ameryce musiał przeciwstawić się poglądom usprawiedliwiającym ludobójstwo, odbierały one bowiem sens działaniom misyjnym, a przede wszystkim groziły unicestwieniem potencjalnych wiernych, zanim jeszcze zostaną nawróceni. Przeciwno mitom przedstawiającym Indian w jak najgorszym świetle, wytoczono opinie o wiele pochlebniejsze, przedstawiające ich jako „ludzi natury”, nieczesutych cywilizacją, a także legendę, w zasadzie niepochlebnią, ale pozwalającą przynajmniej na podjęcie pewnej dyskusji, zaczęto mianowicie głosić, iż Indianie są ateistami. „Prawdę mówiąc, żadna znajomość jakiegoś boga nie została tym ludziom przekazana przez ich ojców, tak, że przed naszym pojawieniem się w ich kraju mieli tylko licze bajki o początku świata” – pisał w 1648 r. jezuita Lallemand<sup>18</sup>.

Jako ateści Indianie byli – zdaniem Towarzystwa Jezusowego – podatni na akcję misyjną: nie trzeba było zwalczać ich dotychczasowych wierzeń, wystarczyło objaśnić im prawdy wiary katolickiej. I rzeczywiście, jezuita osiągnęli znaczne sukcesy w nawracaniu, a zorganizowane przez nich „redukcje” paragwajskie stały się prawdziwymi twierdzami religii chrześcijańskiej i źródłem słusznej dumy zakonu. Inne zakony również podejmowały podobne wysiłki, osiągając także pewne sukcesy. Przykładem mogą być franciszkańskie redukcje w Kalifornii (których śladem jest nazwa San Francisco). Nikt jednak nie podejmował akcji z równym rozmachem i uzasadnieniem ideologicznym. W rezultacie właśnie „redukcje” jezuickie stały się solą w oku korony hiszpańskiej, która, choć arcykatolicka, nie mogła ścierpieć innych niż własne sukcesów w nawracaniu. A ponieważ nie brakło jezuitom i innych wrogów, wokół „redukcji” rozgorzała najpierw burzliwa dyskusja, a później, po kasacie zakonu, zostały unicestwione<sup>19</sup>. Zanim jednak do tego doszło, zaszły zdarzenia o znaczeniu wykraczającym poza stosunki jezuicko-indiańsko-hiszpańskie.

Jezuici nie tylko tworzyli i upowszechniali mity o Indianach, ale podjęli poważne badania nad ich kulturą. Aby uwiarygodnić propagowany przez siebie, wyidealizowany obraz „dzikich”, zgromadzili i w latach 1610–1791 opublikowali 73 tomy relacji o ich życiu – dzieło na owe czasy imponujące, stwarzające dobre podstawy późniejszego rozwoju etnologii (niektóre tomy do dziś są wznawiane). Jezuita J. J. F. Lafitau był autorem pierwszej próby systematycznego opisu społeczeństwa pierwotnego, pt. *Obyczaje amerykańskich dzikich w porównaniu z obyczajami czasów pierwotnych*, opublikowanej w 1724 r.<sup>20</sup> Książka oparta była na obserwacjach etnograficznych zgromadzonych w czasie akcji misyjnych u Huronów i Irokezów. Zostały one skonfrontowane z informacjami z literatury antycznej o ludach pierwotnych starożytnej Europy i z opisami zawartymi w *Biblii*, autor wyciągnął wniosek o ich wspólnym pochodzeniu „d'une même tige”<sup>21</sup>.

Publikacje te były czytane w Europie, a zwłaszcza we Francji, gdzie spór jezuitów z jansenistami budził żywe zainteresowanie dla twórczości obu stron. W rezultacie, wyidealizowany obraz Indian – prostych, dobrych, a zarazem bezbożnych – stał się jednym z obiegowych mitów Oświecenia. Wiara w dobroć i szczęśliwość „ludzi natury”, czy to współczesnych Indian, czy też żyjących u zarania dziejów, stała się powszechnym przesądem, chętnie eksploatowanym w literaturze pięknej i w pamfletach politycznych. Przypomnijmy choćby postać Hurona w *Prostaczk* Woltera.

Jego funkcja była jednak poważniejsza, sięgnęła teorii społecznej. Filozofowie Oświecenia, nie bez wpływu lektury opracowań jezuitów, skonstruowali pojęcie „przedspołecznego” czyli przedpaństwowego stanu ludzkości i ideę „umowy społecznej”, dzięki której dopiero powstało państwo.

Źródła inspiracji są tu dość oczywiste. Czołowi ideolodzy Oświecenia byli wszak najzdolniejszymi spośród wychowanków szkół jezuitów (Wolter – Collège Louis le Grand; Diderot – seminarium w Langres). Choć obnosili się później ze swym antyklerykalizmem, manifestowali niechęć do dawnych nauczycieli, to jednak przez lata nauki przesiąknęli wielu treściami, chociażby później nadawali im odmienny sens.

Dla oświeconych racjonalistów mit „dobrego dzikusa” stał się wygodnym narzędziem walki ideologicznej przeciw feudalizmowi i despotyzmowi królewskiemu, a mit ateizmu wykorzystany został do walki przeciwko Kościołowi. Jak pisze meksykański filozof i historyk L. Sea – indiańska „Ameryka stanowiła utopię Europy, świat idealny, według którego powinien zostać przebudowany stary świat zachodni”<sup>22</sup>. Oczywiście, źródłem inspiracji dla ludzi Oświecenia nie byli bynajmniej autentyczni Indianie, których ani nie znano, ani specjalnie się o nich nie troszczono, ale „Indianie” z jezuitów mitów. Skoro byli oni ateistami, widocznie ateizm jest stanem dla człowieka „naturalnym”. Skoro nie znali organizacji państwowej, widocznie państwo jest bytem historycznym, powołanym przez ludzi w drodze umowy; nie może sobie zatem rościć pretensji do ponadnaturalnego pochodzenia, a zwłaszcza do sprawowania władzy inaczej niż z upoważnienia obywateli.

W ten sposób, jak widzimy, mit odbył długą wędrówkę i zaczął pełnić funkcje zgoła nieoczekiwane dla jego twórców. Sam zaś zakon jezuitów, m.in. ze względu na „błędy”, jakie miał popełnić w akcji misyjnej, nazbyt życzliwie traktując potencjalnych katechumenów, został rozwiązany. Decyzja ta przyniosła załamanie akcji misyjnej na wszystkich kontynentach. Ale to już zupełnie inna historia.

Mity, by posłużyć się określeniem Leszka Kołakowskiego, „wyprzedzają rzeczywistość empiryczną i czas empiryczny, nadają im sens spójny i stwarzają pozaczasowy, wyjęty z realnego stawania paradygmat – taki iż należy mu w realnym stawaniu do r ó w n a ć [...] Funkcją świadomości mitycznej jest nade wszystko rozbudzanie poczucia obligacji s w i a d o m o ś c i d ł u ż n i e t w a wobec bytu”<sup>23</sup>. Taką też funkcję pełniły mity stworzone przez jezuitów. Obligowały do działalności misyjnej, do nawracania i cywilizowania ludzi pierwotnych, do stawania w ich obronie przeciw eksterminacji. Filozofowie Oświecenia radykalnie zmienili tę obligację, kierując ją ku Europejczykom, nacelowując na walkę z despotyzmem, a także z religią, później zaś te same mity posłużyły dla „naukowej” legitymizacji innego despotyzmu, stały się ważnym elementem marksistowskiej wizji świata.

Przykład ten ilustruje, jak zmienne mogą być funkcje mitu, jak niebezpieczna jest działalność mitotwórcza, ale także – jak bardzo nasze wyobrażenia o najważniejszych problemach dziejowych, do których z pewnością zalicza się zagadnienie epoki pierwotnej, zależne są od mitów i ich interpretacji, a nie tylko od wiedzy faktograficznej.



## Przypisy

<sup>1</sup> Historycy to zdaniem P. A. Sorokina „the Liliputian facts finders” (*Social and Cultural Dynamics*, T. 4 New York 1941 s. 421) – zob. M. Wichrowski: *Pitirim A. Sorokin, wartości w supersystemach społeczno-kulturowych*. W: Z. J. Czarnecki, S. Symotiuik (red.): *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*. Lublin 1990 s. 156; J. Pomorski: *Historyk i metodologia*. Lublin 1991 s. 121.

<sup>2</sup> L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Paryż 1972 – o mitach w historii zwłaszcza s. 35–38.

<sup>3</sup> J. Koziński: *Myśli o człowieku spisane u kresu długiej podróży*. „Kultura i Społeczeństwo” 1987 nr 3 s. 128.

<sup>4</sup> L. Kołakowski, dz.cyt. s. 120.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, dz.cyt. s. 12.

<sup>6</sup> P. Munz: *The Shapes of Time, a New Look at the Philosophy of History*. Middletown 1978 s. 123; zob. J. Pomorski, dz.cyt. 132.

<sup>7</sup> Zob. J. Pomorski, dz.cyt. s. 135.

<sup>8</sup> J. Strzelczyk: *Mongolowie a Europa. Stolica Apostolska wobec problemu mongolskiego do połowy XIII wieku*. W: *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*. Poznań 1993 s. 43–45.

<sup>9</sup> Spełniała ona zatem rolę zbliżoną do późniejszych paradygmatów, choć oczywiście analogia jest dość odległa.

<sup>10</sup> J. Strzelczyk, dz.cyt. s. 56–57.

<sup>11</sup> L. Balter SAC: *Śłuża «Communio» na rzecz chrześcijańskiej Europy*. „Communio” 1990 nr 6 s. 7. Na temat eksterminacji Indian istnieje bogata literatura. Zob. m.in. Aztek-Anonim: *Zdobycie Meksyku*. Wrocław 1959; M. Leon-Portilla (red.): *Zmierzch Azteków*. Warszawa 1967; F. de Vitoria: *O Indianach*. Warszawa 1954 i literatura w dalszych przypisach.

<sup>12</sup> B. de Las Casas: *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*. Poznań 1988.

<sup>13</sup> B. Kumor: *Historia Kościoła*. Cz. 5, Lublin 1984 s. 190.

<sup>14</sup> Tamże Cz. 6. Lublin 1985 s. 96 – zakaz ten uchylono dopiero w 1772 r. na synodzie w Limie.

<sup>15</sup> Cyt. za: A. Posern-Zieliński: *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*. Wrocław 1974 s. 76.

<sup>16</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 s. 111.

<sup>17</sup> M. de Montaigne: *Próby*. T. 1. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1985 s. 311–312.

<sup>18</sup> Cyt. na podst.: G. Cocchiara: *Dzieje folklorystyki w Europie*. Warszawa 1971 s. 36.

<sup>19</sup> Spór o redukcje stał się źródłem jeszcze jednego mitu, nie tak już fundamentalnego. Mianowicie w walce polemicznej przeciw jezuitom oskarżono ich o próbę utworzenia w Paragwaju państwa zakonnego niezależnego od Hiszpanii. Ten wyspany z palca zarzut okazał się niezwykle żywotny. Spopularyzował go François Chateaubriand książką *Le génie du christianisme* (Paris 1802). Do dziś pozostaje on obecny w potocznych wyobrażeniach, choć badania najbardziej rzetelnych historyków wykazały, że choć redukcje cieszyły się znaczną autonomią, to jednak nie było żadnych usiłowań zespolenia ich w jedną całość polityczną, ani tym bardziej wyemancypowania spod władzy królewskiej. Zob. M. Fassbinder: *Der «Jesuitenstaat» in Paraguay*. Halle (Saale) 1926; M. Barthel: *The Jesuits. History and Legend of the Society of Jesus*. New York 1984 s. 199–207. Co więcej, w literaturze marksistowskiej eksperyment paragwajski uznano za pierwszą próbę zbudowania państwa komunistycznego, oczywiście nieudaną, bo opartą na niewłaściwych założeniach ideologicznych.

<sup>20</sup> J. J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages Americains, compares aux moeurs de premiers temps*. Paris 1724.

<sup>21</sup> Tamże t. 1 s. 19.

<sup>22</sup> L. Zea: *Przyczynek do filozofii dziejów Ameryki*. „Studia Filozoficzne” 1987 nr 12 s. 7.

<sup>23</sup> L. Kołakowski, dz.cyt. s. 95.

