

Maria Boużyk

Potrzeba mitu?

Człowiek w Kulturze 2, 71-93

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Boużyk

Potrzeba mitu?

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 71-93

Od jakiegoś czasu terminem niezwykle popularnym i nośnym stało się pojęcie mitu. Do niego sięga dziennikarz i naukowiec, a także każdy, kto chce określić jakiś pogląd czy teorię jako niewiarygodną, nie popartą dowodami lub w pewnym stopniu nieracjonalną. Obiegowy kontekst, w którym umieszcza się również mit, to sfera uproszczonego myślenia. Naukowy sposób poznania rzeczywistości wydaje się często zbyt hermetyczny i skomplikowany, by przeciętny człowiek, bez przygotowania fachowego, chciał podjąć jego trud. Znacznie prostsze okazuje się kupienie w księgarni książki na temat astrologii, przeczytanie w tygodniku czy gazecie horoskopu lub porady (zazwyczaj podanej tak, by sprawiała wrażenie, że jest skierowana specjalnie do danego czytelnika, że rozwiązuje tylko jego konkretny problem). Znamienną jest obecność takiej postawy nie tylko w środowiskach ludzi niewykształconych. Myślenie w kategoriach mitu wydaje się robić nieustanną karierę.

Źródła tego zjawiska można szukać tak w samym człowieku (w jego konstrukcji bytowej i psychicznej), jak i w sytuacji kulturowej obecnej epoki. Współczesność kształtowała swoje oblicze w dużej mierze pod wpływem dynamicznie rozwijającej się nauki i techniki. One zdominowały perspektywę poznawczą, sposób myślenia i działania. W wytworzonej nowej formie kultury (w kulturze naukowo-technicznej) **m i t o w i s p r z y j a ł a** i sama koncepcja nauki (wyznaczając granice naukowego poznania), i jej tendencja do ścisłej specjalizacji (prowadząca do stanu, w którym człowiek wysycił swoje intelektualne zapotrzebowania działając tylko na wąskim polu jakiegóś

naukowej dziedziny), i nasilające się zainteresowanie mitem jako przedmiotem badań naukowych (zdecydowanie zwiększające popularność terminu).

Antymetafizyczne stanowisko postkantowskie i postpozytywistyczne zamykało przed nauką pewną sferę dociekań. Stwarzało dogodną sytuację do podziału rzeczywistości i ludzkich nad nią przemyśleń na obszar naukowy i pozanaukowy.

Akcentowanie precyzji, fachowości oraz nieustanne rozrastanie i rozczłonkowanie się nauk kształtowało wyraźny model naukowca-specjalisty, mistrza w określonej, bardzo wąskiej dziedzinie. Nie ma obecnie człowieka, który w sposób wyczerpujący ogarnąłby całość naukowych osiągnięć, który nie byłby dyletantem przynajmniej w jakimś temacie. To zupełnie zrozumiałe zjawisko skłania jednak do polaryzacji spojrzenia na świat, wydzielenia w nim tego, co się wie i co jest przysłowiową „czarną magią”. Oczywiście przy wyjaśnianiu problemu z dziedziny nieznaney można odwołać się do fachowości innego specjalisty, nie zawsze jednak jest na to czas czy odpowiednia predyspozycja i motywacja. Nie zawsze też krąg pytań, w które wpędzi człowieka ciekawość, poddaje się wysoko wyspecjalizowanym metodom badawczym. By uniknąć zagrożenia, jakie wywołuje nieznanie, czasem sięga się po mit, w który nie bardzo się wierzy, ale który w pewnym stopniu zadowala i uspokaja.

Odsuwając na bok te pytania, na które mit odpowiada jako alternatywa nauki, a analizę motywacji popychających wtedy człowieka w mit zamykając słowami: „opieszałość”, „intelektualne lenistwo”, „nie sprzyjające warunki obiektywne” (np. dysproporcja krótkiego czasu ludzkiego życia i ogromu osiągnięć naukowych), należy przywrócić się pytaniom i motywacjom, które w sposób naturalny sprzyjają mitowi. Ogólnie mówiąc, chodzi o wskazanie na sytuację egzystencjalną człowieka, na pewne fakty, które są dane każdemu w bezpośrednim poznaniu, a które szkicują niezmiennie od lat ten sam scenariusz ludzkiej doli.

Człowiek ciągle doznaje tajemnicy swego istnienia. Doświadcza z jednej strony ograniczeń i zagrożeń własnego życia, a z drugiej pragnienia przełamania konieczności losowych. Czas znaczy ludz-

kie życie dwoma punktami: narodzinami i śmiercią. One otwierają i zamykają ciąg ludzkich sukcesów, radości, smutków, porażek i cierpień. One rozpoczynają i kończą rozgrywane się w człowieku dramatyczne zmaganie, by nie ulec przemijaniu, destrukcji, by nie stać się tylko przeszłością. Człowiek sprzeciwia się czasowi wyłaniając z siebie świadome i wolne działanie w aktach poznania, miłości, twórczości nakierowanych na przyszłość i doskonalenie.

Poczucie własnej wyjątkowości (bycie osobą), zmieszane z doznawaną przygodnością i ograniczeniami, unaczynia potrzebę umocnienia chroniącego przed różnymi formami zła (ze śmiercią jako złem największym włącznie). W poszukiwaniu jakichś form zabezpieczenia człowiek najpierw zwraca się ku najbliższemu otoczeniu i w ujarzmieniu przyrody, w rzeczach, które tworzy i zdobywa, w ludziach, których sobie zjednuje lub podporządkowuje, stara się zobaczyć swoją moc. Stwarza to realne wzmocnienie osobowego życia jednostki, bo człowiek, by istnieć, musi mieć wokół siebie tak rzeczy, jak i ludzi, szczególnie rodzinę, która od pierwszego momentu afirmuje go i kocha, uczy sztuki godnego życia, miłości, poznawania i bycia z innymi. Oczywiście ta forma umocnienia nie ma siły maksymalnej. Przyroda jest bezwzględna, rzeczy niszczą się, ludzie odchodzą, umierają. Pytania o sens życia, źródło istnienia, o rzeczywiste wartości, cele, o wymiar danej nadziei stają się coraz bardziej naglące. Człowiek obawia się pustki, samotności, cierpienia, śmierci. Chce pewnych gwarancji.

Interpretacja tego powszechnego doświadczenia egzystencjalnego okazuje się niezmiernie trudna i tak jak długa jest historia ludzkości, tak długa jest historia podejmowanych prób rozwiązań i obecnych w nich błędów. Błąd, a więc bardziej tworzenie niż odczytywanie zawartej w ludzkim doświadczeniu odpowiedzi, jest niczym innym tylko mitem, fikcją, braniem nierzeczywistego za rzeczywiste.

W wyjaśnieniu zagadki istnienia i uzyskaniu pełnej prawdy o człowieku może pomóc metafizyka, zajmująca się ostatecznościowym wyjaśnieniem bytu, a także Objawienie nadprzyrodzone, którego indywidualna akceptacja rodzi postawę religijną.

Metafizyka, w charakterystyczny dla niej sposób, zbiera wszystkie znaki zapytania, w jakich żyje i porusza się człowiek. Każde „dla-

czego?" znajduje swoją obiektywną podstawę w bycie (w rzeczywistości), w jego złożonej strukturze i warunkujących ją czynnikach, z których najbardziej fundamentalnymi okazują się istota (czynnik treściowy) i akt istnienia, gdyż dzięki nim coś staje się bytem (czymś rzeczywiście istniejącym). Złożenie z istoty i z istnienia jest podstawą innych złożań bytowych przejawiających się w podzielności bytu, ruchu, przemianach materii, w pluralizmie jednostek, w ich dynamizmie, a moment realnej nietożsamości czynników tego złożenia, inaczej nazywany przygodnością bytową, stanowi ostateczną rację do zapytania „*dlaczego?*” w odniesieniu do bytu konkretnego. Istnienie realnego bytu jest zagadkowe. Nie pochodzi „samo z siebie” ani też z istoty bytu. Żaden czynnik wewnętrzny go nie tłumaczy. Z konieczności musi więc być odniesione do racji zewnętrznej. Jednym słowem, wskazuje na istnienie Bytu, który *jest* na mocy siebie samego. Byt ten na obszarze metafizyki nazywa się Absolutem, Czystym Istnieniem, Przyczyną Sprawczą, Bytem Pierwszym, Bytem Koniecznym, Osobą.

Przyjęcie istnienia racji dla tego, co samo z siebie jej nie posiada, oczywiście nie wyjaśnia wszystkiego. Nadal pozostają takie sfery rzeczywistości, które trudno ująć czytelnie myślą. Niemniej świat przestaje być absurdalny. Jego obecność i on sam (jedność, odrębność, prawdziwość, dobroć, piękno bytu) stają się zrozumiałe. Afirmacja Absolutu okazuje się realną odpowiedzią na zasadnicze „*dlaczego?*” wyłaniające się z poznania świata.

Do tych uwag na temat ogólnego rozumienia rzeczywistości, pogłębiona refleksja metafizyczna w zakresie antropologii filozoficznej dodaje uwagi na temat specyfiki bytu ludzkiego. Pokazuje człowieka jako byt materialno-duchowy. osobowy, doświadczający swej bytowej jedności i podmiotowości, mający pewne dyspozycje, które urzeczywistniają się w kontakcie ze światem i innymi osobami. Pokazuje go jako ten, który realizuje siebie poprzez zgodne ze swą potencjalnością działania, który rozwija się i osiąga pełnię w granicach swojej natury.

Największym skarbem człowieka okazują się jego zdolności poznawcze i wolitywne. Człowiek może poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, i wszystko pokochać. Możliwości w tym względzie

ma nieograniczone. One też wyznaczają jego perspektywy. Zaczyna z prawd częściowych uzyskanych w drodze poznania rzeczy materialnych ani żadna miłość dobra względnego, chociażby nim była najbardziej kochająca i kochana osoba, w pełni nie zaktualizuje ludzkiej potencjalności w tych dziedzinach. Naturalnym kresem, maksimum w poznaniu i w miłości, staje się dopiero osobowy Absolut — Pełnia Prawdy i Dobra.

Oczywiście uznanie Go za cel życia dokonuje się w sposób wolny, świadomy i jest sprawą niezwykle trudną, gdyż On nigdy nie ukazuje się człowiekowi z całkowitą wyrazistością. Dopiero moment śmierci stwarza właściwie okazję do ostatecznej decyzji. Będąc dopełnieniem, a nie przerwaniem życia osobowego, śmierć zaspokaja potrzebę konkretnego i niepowątpiewalnego poznania rzeczywistej racji bytu (świata i człowieka). Wszystkie egzystencjalne pytania, w które uwikłane jest ludzkie poznanie, znajdują swoją odpowiedź, gdy Bóg pojawia się przed ludzkim intelektem w końcowym akcie poznawczym. W chwili śmierci następuje totalna konfrontacja ludzkich pragnień i decyzji z konkretnym i nieskończonym dobrem. Wraz z ustaniem czysto biologicznych funkcji powstają więc dogodne warunki do pełnego wypowiedzenia się w wolności i w miłości, warunki nieograniczone i niedeterminowane przez ciało. Śmierć, jako moment ważnego i bardzo aktywnego przeżycia, nadaje ostateczne uzasadnienie ludzkiemu istnieniu i decydująco konstytuuje osobowość człowieka. Bez szans doskonałego rozwinięcia aktów poznania i miłości, a więc bez realnej i konkretnej możliwości utrwalenia tego, co przez całe życie jawiło się jako transcendujące materię, sam człowiek stałby się dla siebie niezrozumiały, a owe akty miłości i poznania trzeba by uznać za monsturalny wybryk natury¹.

Mimo że fakt śmierci jest kluczem do największej ludzkiej tajemnicy i mimo że nie wymaga specjalnego przygotowania naukowego ani wyjaśnienia, bo jest naturalnie dany każdemu człowiekowi, to nie powstrzyma on ludzkiego pragnienia do wcześniejszego jej rozwią-

¹ Interpretacja aktu śmierci opracowana na podstawie koncepcji śmierci według M. A. Krapca przedstawionej w jego pracy *Ja — człowiek*. Lublin 1986, s. 391—425.

zania. Człowiek nigdy nie poniecha zamiaru rozwikłania zagadki swego istnienia. Wysiłek, który realizuje poprzez metafizyczne analizy, okazuje się niczym innym jak próbą odpowiedzi na najbardziej podstawowe doświadczenie. Jest to wysiłek o tyle cenny, że realizowany drogą przyrodzonych możliwości, a jego rezultat: prawda o świecie i człowieku, posiada również wartość osłonową przed różnymi formami mitologizowania ludzkich celów i hierarchii wartości.

Człowiek oczywiście ulega pomyłkom, błędzi. Historia filozofii dostarcza na to wiele przykładów. Dana jest jednak jeszcze inna droga poznania prawdy: Objawienie nadprzyrodzone, którego akceptacja przez wiarę umieszcza ludzkie życie w wymiarze religijnym. Również tą drogą człowiek uzyskuje pełną afirmację swojej osoby, potwierdzenie własnej godności i nienadrzędnego charakteru. Dostaje właściwą, bo zgodną z ludzkimi celami i przeznaczeniem, hierarchię wartości, która ustala prymat ducha nad materią, osoby nad społecznością, moralności nad techniką. Wraz z religią człowiek może spokojnie spojrzeć na fakt śmierci. Ukazana jest mu nadzieja na życie wieczne, a jego istnienie, przedstawione w kategoriach miłości, przestaje być sprowadzone do bezdusznych przypadków czy biologicznych konieczności.

Zarówno więc religia jak i metafizyka stwarzają dogodną płaszczyznę do podjęcia myśli, którą rodzą niepokoje egzystencjalne. Obydwie, każda na swój sposób, są odpowiedzią na podstawowe ludzkie doświadczenie, przy czym jedna nosi znamię naukowej ciekawości, druga — osobowego zaufania i zawierzenia. Jakkolwiek obie wydają się niezastąpione, ich realna i pozytywna wartość okazuje się nie zawsze oczywista. Religia często musi konkurować z mitem, zaś metafizyka nieustannie dowodzić swojej naukowej tożsamości.

Stan ten wiąże się z popularnym i modnym od pewnego czasu modelem nowoczesności. Model ów ukształtowały różne dziewiętnasto- i dwudziestowieczne teorie i ideologie, wspierane specyficzną koncepcją nauki i pozornie potwierdzane jej rozwojem, który łudząco wskazywał na rychłe rozwiązanie wszystkich ludzkich problemów. Krytycyzm Kanta i pozytywizm Comte'a sprzyjały wygaszeniu zainteresowań metafizyką realistyczną, a więc i racjonalnym typem po-

znania fundamentalnych prawd o świecie i człowieku. Redukowały w ogóle pojęcie poznania do poznania naukowego, które znowu utożsamiały z pojęciem poznania wypracowanym na terenie fizyki Newtona. „Poznać” znaczyło „wyrzucić zaobserwowaną między danymi faktami relację w terminach relacji matematycznych”. Pewne pytania wykluczono na zawsze z nauki. Uznano, że dociekanie przyczyn i celów nie ma sensu z naukowego punktu widzenia. Tym posunięciem podcięto korzenie wszelkiej spekulacji metafizycznej, którą coraz częściej zaczęto zresztą łączyć ze sferami zbliżonymi do religii, tę zaś ze sferą moralności, sztuki, mitu. Znamienne, że religia objawiona i refleksja metafizyczna, stanowiące u swego zarania wyraźną opozycję w stosunku do wszelkich religii fałszywych (mitologii), w wieku dwudziestym same zostały przyłączone do typu myślenia o zdecydowanie mitologizującym charakterze, które początkowo oceniano negatywnie, a z biegiem lat stopniowo dowartościowano.

Praktyczne docenianie psycho-socjo-kulturowe problemów, których dotyka religia i metafizyka, nie zmieniło jednak faktu oceny statusu metafizyki i religii. Metafizyka nadal często jest usuwana spoza nauki i ustawiana obok religii jako jeszcze jedna próba odpowiedzi na pytania bez odpowiedzi — próba, która musi być choćby pozornie wypełniona, by jej terapeutyczne zalety mogły być ujawnione. Otoczona więc mgłą niepewności, łączona bardziej z pragnieniami niż z rzeczywistością, metafizyka, podobnie jak religia, dla wielu osób nie podsuwa realnych wytycznych w rozwiązywaniu wielu równie niemożliwych do sprawdzenia odpowiedzi, które mają niezaprzeczalnie kompensacyjną wartość dla ludzkiej psychiki, ale wykraczając w swych ustaleniach poza naukę, dają się zaakceptować jedynie jako swego rodzaju mit. Metafizyka i religia nie są więc często rozważane w kategoriach wartościowych źródeł poznania, ale żarliwości wiary owocującej zbawiennymi iluzjami.

Wobec tak mglistej świadomości różnic metafizyki, religii i mitu mniej zaskakująca wydaje się być postawa przeciętnego współczesnego człowieka, który widzi je jako równorzędne i równouprawnione alternatywy i jak gdyby z założenia zgadza się na życie w jakimś mieście.

Sprawy światopoglądowe, zawierające rozstrzygnięcia zagadnień sensu życia, ostatecznego celu działania, hierarchii dóbr, są kształtowane pod wpływem dość różnorodnych czynników. Na pewno nie małą rolę odgrywają pewne skłonności. Jedni mają zacięcie do racjonalnego analizowania, z natury podejrzliwi starają się w podstawowych wyborach zminimalizować działanie nastrojów, popędów, przyzwyczajzeń. Inni, bardziej romantyczni i mniej dokładni, łatwiej zadawalają się podawanymi im prawdami, ufają uznanym przez siebie autorytetom.

Niewątpliwie na dziedzinę światopoglądu również oddziałują dominujące trendy i mody epoki. Mówi się „człowiek XX wieku” mając na myśli nie tyle przestrzeń czasową, na którą przypada jakieś ludzkie życie, ile pewien schemat cech, wartości, celów, który człowiek tych czasów powinien reprezentować. Z jednej strony obowiązujący obecnie stereotyp ukazuje człowieka jako uosobienie sukcesu, istotę, która siłą swej woli i rozumu wkracza w coraz bardziej skomplikowane zagadki natury, tworzy coraz wspanialszą technikę i coraz wygodniejsze warunki bytowania. Z drugiej strony ten sam stereotyp rysuje istotę słabą i bezradną, uwikłaną w konflikty i problemy, nadal śmiertelną i cierpiącą. Prezentuje istotę, która szuka pocieszenia i zapomnienia w różnych pasjach, ideologiach, mitach, która zatraca się w narkotykach i alkoholu.

Ów model oddaje klimat współczesnej epoki i obecnych w niej dwóch przeciwstawnych typów myślenia: racjonalnego i irracjonalnego, obu źródłowo związanych z popularną od przeszło stu lat postawą pronaukową.

Moda na naukowość i postępowość wyrosła z ogromnego zaufania, którym obdarzano naukę: jej obiektywność i możliwości. Rozwój rozmaitych naukowych dziedzin, gromadzenie różnorodnej wiedzy: historycznej, biologicznej, chemicznej, fizycznej, psychologicznej, socjologicznej oraz prometejskie ideologie wyzwalające człowieka z więzów i ograniczeń sprzyjały kreśleniu niezmiernie obiecujących wizji przyszłej ludzkiej szczęśliwości i potwierdzały pozycję nauki.

Nauka rzeczywiście dużo zmieniła w ludzkim życiu. Inaczej się teraz mieszka, pokonuje przestrzenie. W krótkim czasie można prze-

kazać wiadomość czy zobaczyć, co dzieje się w najodleglejszym zakątku Ziemi. Człowiek ma do swojej dyspozycji rozmaite narzędzia ułatwiające pracę. Dostarcza mu się nowych form rozrywek zapewniających relaks i wyrwywających z nudy. Medycyna czuwa nad ludzkim zdrowiem, stara się ulżyć w cierpieniach fizycznych. Naukowcy ciągle wyjaśniają nowe aspekty rzeczywistości. Wszystko również wskazuje, że jeśli ów progres badawczy się utrzyma, to można liczyć na więcej: na wytłumaczenie, czym jest cały świat zjawisk.

Współczesna nauka jednak na wstępie zakreśliła krąg swych zainteresowań. Uczony więc nigdy nie zapytał, „dlaczego coś się dzieje”, lecz pozostał przy pytaniu, „jak się dzieje”. Ocenianie nie w kategoriach przyczyn, ale relacji przesunęło poza nawias naukowych rozważań zespół pytań metafizycznych. Stworzyło również uzasadnienie dla drugiego obok nauki (i jej równorzędnego) sposobu myślenia.

Początkowo ta równorzędność nie była zupełnie oczywista. Istnieli myśliciele, którzy potępiali wszystko, co odbiegało od nauki, oraz tacy, którzy z równą żarliwością jak ich oponenti bronili stanowiska widzącego szansę odrodzenia człowieka i kultury w siłach pozaracjonalnych lub niecałkowicie racjonalnych. Ostatecznie zgodzono się, że są one nieodłączną częścią człowieka, że wykluczyć je, to zataić część złożonej prawdy o nim i o kulturze. Skoncentrowano wiele wysiłku: na badaniu miejsc, momentów, w których te siły się ujawniają; na ustalaniu jakościowych i funkcjonalnych różnic ich wytworów w stosunku do nauki.

W ten sposób właśnie zaczęto mówić o dwóch pniach kultury: racjonalnym, znajdującym swój wyraz w myśli naukowo-technicznej, oraz pozaracjonalnym, ujawniającym się w sztuce, religii, micie. W rzeczywistości było to tylko potwierdzenie faktu koniecznego uwzględnienia, w analizach antropologiczno-kulturowych, podstawowego ludzkiego doświadczenia o charakterze egzystencjalnym. Po próbie wyleczenia człowieka z religijno-metafizycznych miraży nastąpił powrót do zagadnień, które przedtem skrupulatnie usuwano. Zostały zaakceptowane jako niezbywalne ludziom i kulturze. W ich rozwiązaniu pozostawiono jednak człowieka samego. Nauka nie

wkracza bowiem w rejony jej niedostępne. Podjęcie przez nią pytań egzystencjalnych rodzi rozmaite pomyłki lub, co najwyżej, twierdzenie o tajemniczości wszechświata. Wprawdzie naturalną pomocą są metafizyka i religia, i wprawdzie sięga się do nich, ale ciąży nad tym ciągle naukowa diagnoza nieracjonalnej mrzonki. Współczesnemu człowiekowi najczęściej towarzyszy więc przekonanie (nie zawsze wyraźnie uświadomione), że niezależnie od pomocy, po którą sięgnie, sformułowana odpowiedź zawsze będzie uwikłana w mit. Po wielu wiekach racjonalnego zmagania się z rzeczywistością człowiek powraca do mitu, od którego wyrwał się poprzez filozofię.

Swoistemu procesowi remitologizacji, który daje się zaobserwować od około dziewięćdziesięciu lat, towarzyszy zdecydowany wzrost znaczenia, a nawet szacunku, przypisywanego mitowi. Przedtem był on zazwyczaj określany jako prymitywna, zdegenerowana i uwłaczająca człowiekowi, bo przynosząca szkodę, forma myślenia. Coś z tego rozumienia mitu zostało i dziś, gdy podkreśla się jego oddalenie od rzeczywistości, niewielki związek z racjonalną, w pełni świadomą myślą. Jednak mit niewątpliwie znalazł się na zupełnie nowej pozycji i zawdzięcza to sytuacji, którą zrodziła sama nauka. Tej wyżej opisanej, owocującej podziałem kultury na dwa równorzędne pnie: naukowy i pozanaukowy, oraz tej, która wiązała się z popularyzacją samego terminu w wyniku różnorodnych badań nad mitem jako pewnym wytworem ludzkiej działalności czy pewnym typem myślenia.

Istnieje ogromna literatura na temat mitu, mitologii, mitycznej interpretacji. Spotyka się prace bardzo sugestywne i błyskotliwe, jak również sprzeczne i nużące. Piszą ludzie rozmaitych profesji: socjologowie, psychologowie, kulturoznawcy, lingwiści, teologowie, filozofowie. Tworzą rozmaite definicje mitu zależnie od interesującego ich kierunku badań. Można powiedzieć, że określenia te odsłaniają różne aspekty tego samego fenomenu. Wspólne jest im jednak rozumienie mitu jako klucza do interpretacji człowieka i kultury oraz przeciwstawianie go nauce ze względu na właściwą mu: nielogiczność, alogiczność, irracjonalność, ujawniającą się skłonność do nieróżnicowania, np. ciał-właściwości, rzeczy-obrazów, tego, co realne czy ide-

aine, również ze względu na brak zaangażowania świadomej myśli, bądź niepełne reflektowanie.

W badaniach dominowały i dominują podejścia: semantyczne, genetyczne, funkcjonalne, strukturalne, porównawcze. Mówiło się i mówi o charakterze symbolicznym mitu (np. E. Cassirer, E.W. Count, M. Eliade, J. Campbell, S.K. Langer, P. Ricoeur), o jego metaforyczności (np. C. Lévi-Strauss), o tym, że stanowi wyraz stanów psychicznych (Z. Freud, CG. Jung, J. Campbell) i społecznych (np. G. Sorel, E. Dürkheim). Mit wiązany jest źródłowo z rytuałem (np. J.G. Frazer, A. Van Gennep, E. Cassirer) bądź z indywidualnymi (np. Z. Freud) lub zbiorowymi (np. E. Dürkheim, CG. Jung, C. Lévi-Strauss) wyobrażeniami. Wskazuje się na jego ważne funkcje poznawcze i pozapoznawcze. Dostrzega się jego rolę kompensująco-regulującą (np. F. Boas, B. Malinowski, L. Lévy-Brühl, E. Cassirer, H. Bergson, M. Eliade, P. Ricoeur). Mit ma sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, podtrzymywać tradycję i kulturę. Dane mu mogą być również pewne własności poznawcze. Doceniali je szczególnie: H. Bergson, F. Nietzsche, E. Cassirer, F. Boas, H.M. Urban, C. Lévi-Strauss, choć wywoływało to często protest ze strony etnologów i etnografów, np. L. Lévy-Bruhla, B. Malinowskiego, J.G. Frazera. H. Bergson mówił o wyobraźni mitotwórczej jako sprzeciwiającej się niszczącej sile rozumu. E. Cassirer uważał, że mit ma strukturę pojęciowo-spostrzeżeniową. Nie jest tylko masą niezorganizowanych i pomieszanych idei, ale syntezą organizującą świat doświadczenia. C. Lévi-Strauss widział w nim czynność w pełni logiczną, która mimo swej konkretności i powiązań z bezpośrednimi doznaniemmi zdolna jest do uogólnień, klasyfikacji i analiz. Tacy myśliciele jak: R. Otto, M. Eliade, P. Tillich podkreślali znaczenie mitu w poznaniu religijnym, w ujawnianiu i przybliżaniu *sacrum*. Przy czym, analizując mit jako formę myślenia, nie akcentowali w nim roli wyobraźni, nieświadomości, uczuć, intelektu, lecz intuicję, doskonale, ich zdaniem, dostosowaną do chwywania rzeczywistości niedostępnych i transcendentnych. Mit miał oddawać więc w formie intuicyjnej tajemnicę. Posługując się obrazami, symbolami i opowiadaniem o bogatej skali

aine, również ze względu na brak zaangażowania świadomej myśli, bądź niepełne reflektowanie.

W badaniach dominowały i dominują podejścia: semantyczne, genetyczne, funkcjonalne, strukturalne, porównawcze. Mówiło się i mówi o charakterze symbolicznym mitu (np. E. Cassirer, E.W. Count, M. Eliade, J. Campbell, S.K. Langer, P. Ricoeur), o jego metaforyczności (np. C. Lévi-Strauss), o tym, że stanowi wyraz stanów psychicznych (Z. Freud, C.G. Jung, J. Campbell) i społecznych (np. G. Sorel, E. Dürkheim). Mit wiązany jest źródłowo z rytuałem (np. J.G. Frazer, A. Van Gennep, E. Cassirer) bądź z indywidualnymi (np. Z. Freud) lub zbiorowymi (np. E. Dürkheim, C.G. Jung, C. Lévi-Strauss) wyobrażeniami. Wskazuje się na jego ważne funkcje poznawcze i pozapoznawcze. Dostrzega się jego rolę kompensująco-regulującą (np. F. Boas, B. Malinowski, L. Lévy-Bruhl, E. Cassirer, H. Bergson, M. Eliade, P. Ricoeur). Mit ma sprzyjać harmonii społecznej, równowadze psychicznej, sankcjonować prawo, obrzędy, wyznaczać pole moralności, podtrzymywać tradycję i kulturę. Dane mu mogą być również pewne własności poznawcze. Doceniali je szczególnie: H. Bergson, F. Nietzsche, E. Cassirer, F. Boas, H.M. Urban, C. Lévi-Strauss, choć wywoływało to często protest ze strony etnologów i etnografów, np. L. Lévy-Bruhla, B. Malinowskiego, J.G. Frazera. H. Bergson mówił o wyobraźni mitotwórczej jako sprzeciwiającej się niszczącej sile rozumu. E. Cassirer uważał, że mit ma strukturę pojęciowo-spostrzeżeniową. Nie jest tylko masą niezorganizowanych i pomieszanych idei, ale syntezą organizującą świat doświadczenia. C. Lévi-Strauss widział w nim czynność w pełni logiczną, która mimo swej konkretności i powiązań z bezpośrednimi doznaniemmi zdolna jest do uogólnień, klasyfikacji i analiz. Tacy myśliciele jak: R. Otto, M. Eliade, P. Tillich podkreślali znaczenie mitu w poznaniu religijnym, w ujawnianiu i przybliżaniu *sacrum*. Przy czym, analizując mit jako formę myślenia, nie akcentowali w nim roli wyobraźni, nieświadomości, uczuć, intelektu, lecz intuicję, doskonale, ich zdaniem, dostosowaną do chwywania rzeczywistości niedostępnych i transcendentalnych. Mit miał oddawać więc w formie intuicyjnej tajemnicę. Posługując się obrazami, symbolami i opowiadaniem o bogatej skali

Współczesne badania uwzględniają też wyjątkową rolę mitu w genezie literatury, podkreślają ich wspólną metaforyczną, obrazową, symboliczną naturę. Zainteresowaniem cieszy się twórczość takich mistrzów jak: A. Dante, J. Milton, W. Blake, R. Wagner czy dwudziestowiecznych pisarzy mitologizujących typu: F. Kafka, J. Joyce, T. Mann. W.B. Yeats, W. Faulkner. D.H. Lawrence, H. Melville.

Dużo się mówi o relacjach mitu i historii (np. P. Ricoeur). Z jednej strony podkreślana jest ich odrębność, bo mit ma opowiadać o początkach wszystkiego, o tym, co dziwi człowieka, co go przerasta, czego się obawia, a historia tylko o przeszłych zdarzeniach. Z drugiej jednak strony nie wyklucza się różnych między nimi związków (same źródła historii w mitcie nie są tu wyjątkiem). Historia niekoniecznie musi zastępować mit. Są społeczności, w których istnieją one równoległe i wtedy relacja mit-historia rozpatrywana musi być w perspektywie klasyfikacji różnego rodzaju opowiadań, które owa społeczność wytworzyła w danym momencie.

Wszystkie opisane wyżej analizy i badania spowodowały, że w dwudziestym wieku mit stał się jednym z centralnych pojęć psychologii, socjologii, teorii kultury i zaczął wchodzić coraz częściej do potocznego słownika. Przy tym jego obiegowe znaczenie zazwyczaj utożsamiane jest z kłamstwem, iluzją, podaniem, wiarą, umownością, fantastyką, sakralizowaniem i dogmatycznym wyrażaniem społecznych obyczajów. Ogólnie mówiąc, o ile etnografia dziewiętnastowieczna widziała w mitach tylko „przeżytki” oraz naiwny, przednia ukowy obraz świata, to wiek dwudziesty udowodnił, że mity w społecznościach pierwotnych, ściśle wiążąc się z magią i obrzędem, funkcjonują jako narzędzia podtrzymywania porządku społecznego; że mitologizowanie jest swoistym językiem symbolicznym, poprzez który człowiek wyrażał i interpretował świat, siebie, społeczność; że myślenie mitologiczne odznacza się specyficzną logiką i psychologią, a jego cechy znajdują wyraźne analogie w innych wytworach ludzkich związanych nie tylko z czasami archaicznymi. Jednym słowem, mit jako typowy, dominujący sposób myślenia charakterystyczny jest dla kultur pierwotnych, niemniej jego występowanie ujawnia się w kulturze współczesnej, gdzie zaznacza swoją obecność

szczególnie w literaturze i sztuce, dziedzinach związanych z nim genetycznie i istotowo (metaforyczność). Na plan pierwszy badacze dwudziestowieczni najczęściej wydobywają funkcję pragmatyczną mitu lub, jak psychoanalicy, jego aspekt podświadomościowy. Stworzona swego rodzaju apologetyka mitu była wykorzystywana przez różne ruchy społeczno-polityczne (nazizm, komunizm, kolonializm). Powodowało to utożsamienie mitu ze społeczną demagogią oraz wszczęcie analiz nad wszelkiego typu mitami ideologicznymi. Zajęto się też ujawnianiem mitów funkcjonujących w codziennym życiu.

Temat mitu spopularyzowany, na tak szeroką skalę, w ciągu ostatnich dziewięćdziesięciu lat był wszakże przedmiotem badań już dużo wcześniej: w pozytywizmie, w romantyzmie i oświeceniu. Na swój też sposób każdy z tych okresów odzywa się we współczesnych sformułowaniach problemu mitu.

Oświecenie, które należy w ogóle uznać za początek nowożytnych studiów nad mitem, jakkolwiek zdominowane raczej tendencjami bliskimi dziewiętnastowiecznym nurtom naturalistyczno-ewolucjonistycznym zwróciło jednak uwagę na aspekt psychologiczny i wagę społeczno-polityczną mitologizowania. J.F. Lafitau (krytykowany przez Voltaire'a i D. Diderota) sądził, że mit jest rozwinięciem naturalnej religijnej dyspozycji człowieka. D. Hume, B. Fontenelle źródeł mitu szukali w zaspokojeniu ludzkich potrzeb i uciszeniu lęków. Mit uważano za zgrabne i wygodne kłamstwo w utrzymywaniu władzy i przywilejów (Voltaire, D. Diderot, B. Fontenelle). Poza tym, mimo swej zdecydowanej jednostronności w podejściu do zagadnienia mitu, oświecenie zdobyło się na wydanie niezmiernie wszechstronnej pracy, która w sposób doskonały antycypowała przyszłe drogi rozwoju badań nad mitem. *Nauka Nowa* J.B. Vico, bo o nią chodzi, zapowiadała tak herderowską, jak i romantyczną poetyzację mitu, analizę związków mitu i języka poetyckiego M. Mullera (a nawet E. Cassirera), teorię przeżytków angielskiej etnologii i „szkoły historycznej” w folklorystyce, a w pewnym sensie — teorię „wyobrażeń zbiorowych” E. Dürkheima i prelogizm L. Lévy-Bruhla.

Vico stanowił rzeczywisty wyjątek wśród myślicieli swojej epoki. Jako jedyny widział pozytywną wartość mitu. Mówił o jego poetyc-

kości, wzniosłości, symboliczności, metaforyczności, wadze w badaniach nad językiem, kulturą, człowiekiem. Dostrzegał jego rolę poznawczą. Dowodził, że zanim nabrał charakteru czysto retorycznego, stając się ozdobnikiem tekstu, był swego rodzaju tłumaczeniem, pojęciowaniem, klasyfikowaniem rzeczywistości.

Mimo olbrzymiego znaczenia dzieła Vico, oświecenie w sumie oceniało mit negatywnie i dopiero romantyzm przyniósł w tym względzie odmianę. Charakterystyczne dla myśli romantycznej przychylnie nastawienie do całej sfery ludzkiej działalności pozanaukowej czyni ją w pewnym stopniu pokrewną do współczesnych tendencji interpretacyjnych kultury. Doceniając nie tylko racjonalne zdolności człowieka, ale również obszar: emocji, fantazji, irracjonalnych przeżyć, romantyzm zdecydowanie dowartościował mit. Widział w nim formę myśli, która wraca (F.W. Schelling), przekształca się (G.W. Hegel) i trwa (bracia Grimm). Kontynuacją mitu miała być sztuka, fantastyka ludowa. Akcentowano: wyjątkowość mitu, jego poznawczą izomorficzność w stosunku do rzeczywistości, jednorodność i całościowość oglądu (Hegel). Rozważano związki mitu z religią, sztuką (Schelling, Hegel). F.E. Schleiermacher doszukiwał się w micie nawet wyrazu poznawczego wobec Niepoznawalnego. Mit interpretowany był symbolicznie i jako typ specyficznej postawy myślowej.

Druga połowa XIX i przełom XIX-XX wieku również żywo zajmowały się mitem i współczesność nawiązywała bezpośrednio do tych badań, choćby w formie krytyki. Rozwinięta wtedy, w zakresie lingwistyki i etnografii, metoda porównawcza sprzyjała interpretacjom semantycznym i kulturowym mitu.

Ewolucjonistyczna teoria E.B. Tylora i A. Langa, zbijana później przez rytuałizm, funkcjonalizm i prelogizm dwudziestowieczny, z jednej strony widziała w micie naiwny sposób tłumaczenia świata, a z drugiej — pierwotnie żywą myśl (zwyczaj), która po pewnym czasie przeżyła się i skostniała w formie mitu (teoria przeżytków).

Nawiązująca do romantycznego symbolizmu naturalistyczna szkoła M. Mullera, prowadząc badania nad językiem, koncentrowała się nad rozpracowaniem mechanizmu semantycznego zjawiska mitu. Mit był

utożsamiany z błędem, omyłką, chorobą języka, przekłamaniami powstałym w wyniku zapomnienia pierwotnego znaczenia.

Otwarta pod koniec dziewiętnastego wieku przez H. Wundta pracownia psychologiczna zajmowała się badaniami nad wyobraźnią twórczą człowieka na drodze analizy takich wytworów, jak: mowa, religia, prawo, mit, społeczeństwo, historia. W powstawaniu mitów podkreślana była rola stanów emocjonalnych, marzeń sennych, a także łańcuchów skojarzeń. Nawiązała do tego szkoła psychoanalityczna, która oczywiście w odróżnieniu od teorii Wundta łączyła mit z głębokimi warstwami nieświadomości lub podświadomości człowieka.

Zagadnienie mitu pojawiło się także wielokrotnie w złożonej i kontrowersyjnej twórczości F.W. Nietzschego. Można powiedzieć, że twórczość ta była w pewnym sensie prekursorką dwudziestowiecznej apologetyki mitu. Nietzscheańskie przekonanie o całkowitej iluzoryczności kategorii filozoficznych i logicznych, przeciwstawienie woli poznania i mitu utraconego, wreszcie zwrot do mitotwórstwa jako niezbędnego środka odnowy kultury i człowieka można odnaleźć u wielu współczesnych myślicieli.

Nowożytna myśl zajmuje się więc mitem już blisko trzysta lat, ale sam temat mitu jako przedmiotu badań zrodził się jeszcze wcześniej. Okres antyku był nieustannym dialogiem mitologicznej i filozoficznej koncepcji świata, człowieka, boga.

Pierwotne naukowe podejście do mitu miało charakter niezmiernie krytyczny. Negatywnie oceniano aspekt poznawczy i pragmatyczny mitu. Wskazywano na jego nielogiczność i amoralność (Ksenofanes, Heraklit, Platon, Arystoteles). Mit przedstawiany był jako swego rodzaju bajka, zmyślenie, fabuła, coś nierzeczywistego i fałszywego. Do mitu podchodzono więc raczej w sposób dosłowny, widząc w nim zagrożenie dla rozwiązań naukowych.

Oczywiście pojawiały się również alegoryczne interpretacje mitu. Sofiści, stoicy bronili mitu widząc w nim przenośnię ukrywającą treści moralne i metafizyczne. Dyskutowano też stronę genetyczną mitu. Sofiści, epikurejczycy zwracali uwagę na źródła społeczne tego zjawiska. Mit miał sprzyjać utrzymaniu władzy i przywilejów. Euhe-mer dopatrywał się w nim zniekształconej rzeczywistości historycz-

nej, pewnej prawdy już przetworzonej, czegoś na kształt legendy, podania.

Przed wszystkim doszukiwano się jednak przyczyn antropologicznych mitu. Dostrzegano jego funkcje regulujące i kompensujące (Demokryt, Prodikos), czyli umieszczano w obszarze ludzkich potrzeb. Łączono mitologię z naturalną, wrodzoną skłonnością człowieka (Ksenofont).

Problematyka antropologiczna w ogóle dominowała od pewnego momentu w filozofii starożytnej. Pierwsze pełne jej opracowanie dał Platon. W ramach jego systemu zostało też opracowane zagadnienie mitu. Rozwijając trzyczęściową koncepcję duszy, widział mit jako odpowiedź na ludzkie obawy i nadzieje wypływające z irracjonalnych stanów ludzkiej psychiki. Za stany te odpowiedzialnymi czynił dusze: pożądlivą i popędlivą, a więc nie tę, która według niego miała skłonności do wyjaśniania, czym rzeczy są, jak coś się dzieje (czyli spekulatywną), ale te, które czują, że rzeczy są dobre albo złe, i które wyrażają się nie poprzez naukowe sądy teoretyczne, lecz przez odczucia wartościujące i przekonania. Właśnie dla owych części duszy mit (mit filozoficzny), zdaniem Platona, mógł stanowić doskonałą terapię. Traktując o honorze, zwycięstwach, przyjemnościach czekających na sprawiedliwych w życiu przyszłym, był apelem wyrażonym w zrozumiałym przez nie języku. Te obszary duszy ceniły bowiem szczególnie reputację, honor, zmysłowe zadowolenie. W ten sposób mit, gdy odpowiednio uformowany przez duszę rozumną, przekazywał im cenne prawdy naukowe w formie dla nich odpowiedniej.

Doceniając walory dydaktyczne i wychowawcze mitu, a także przenosząc koncepcję duszy na teren teorii społecznej (trzem częściom duszy odpowiadały stany społeczne: spekulatywnej — stan władców, walecznej — żołnierzy, a pożądliviej — rzemieślników), Platon rozwinął rozważania nad mitem w swoistą teorię ideologii. Mit odpowiednio kontrolowany przez filozofów powinien służyć stabilności państwa i pielęgnować właściwe wartości. Dotychczasowi twórcy mitów, poezji, muzyki zbyt często mieli trudności w odtwarzaniu godnego modelu postępowania. W swej niewiedzy operowali zazwyczaj terminami wywołującymi nadmierne zmysłowe zadowolenia.

Stąd niezbędne wydało się Platonowi nałożenie na nich cenzury rozumu i prawdy. Platon w sumie oparł więc życie idealnego państwa nie na filozofii, ale na filozoficznej mitologii, bo taki sposób postępowania wiązał się z oceną realnych możliwości przyswajania prawdy przez większość społeczeństwa. Masom, zdaniem Platona, dostępne raczej być mogło tylko wyobrażeniowe odbicie wiedzy. Mając to na uwadze nie zamierzał jednak udostępniać swoich przemyśleń filozoficznych tylko ograniczonemu gronu uczniów, a ludziom pozwolić żyć pod dominacją dość wątpliwej moralnie religii, którą sam pogardzał. Mit wydawał mu się dogodnym środkiem społecznej perswazji, propagowania osiągnięć nauki i przekazywania jedynej, właściwej, niepowątpiewalnej prawdy o świecie i człowieku. Nieskazitelnosc moralna filozofa, który miałby dostarczać materiału naukowego do opracowywania mitów, stanowiłaby gwarancję słuszności i rzetelności tego przedsięwzięcia.

Myśl starożytna, jak widać, wiele już o micie powiedziała i utożsamianie go z bajką, alegorią, legendą, ideologią czy niezupełnie racjonalną formą myślenia miało już swoje głębokie korzenie w filozofii antyku. Nauka współczesna oczywiście wiele wniosła nowego do badań nad mitem, wiele spraw opracowała i dopracowała, ale ogólny — genetyczno-funkcjonalny kierunek analiz zarysował się już wtedy. Współcześni badacze ciągle omawiają i będą omawiać zjawisko mitu. Organizowane są specjalne sympozja akademickie poświęcone mitowi. Mit staje się przedmiotem konfrontacji z różnymi dziedzinami typu teologia czy nawet fizyka. Wiele wysiłku jest wkładane, by powiązać język mitologiczny i strukturę mitu, tak z historycznymi i kulturowymi źródłami, np. matematyki i nauk przyrodniczych, jak ze współczesnym stanem całej nauki. Zjawisko mitu nasuwa nieustannie nowe i stare pytania. Naukowcy znowu zastanawiają się: czy mity rzeczywiście są wyjaśnieniem struktur prymitywnych kultur; czy kultura jest rozwinięciem mitu; czy mity dają się porównać do kulturowych paradygmatów: czy są podobne czy różne od ideologii; czy współczesny człowiek także ich potrzebuje, by dźwignąć sprawy dnia codziennego; czy mit jest konieczny dla zrozumienia świata w ogóle; czy jest przeciwny logosowi; czy jest tylko fikcją, czy też pierwszym

wyrazem świadomości, który czyni wszystkie dalsze myśli możliwymi. Ten zestaw pytań, nawet bez odpowiedzi, daje ogólne wyobrażenie o złożoności i wadze zagadnienia mitu.

Było wiele prób podania definicji mitu. Każdy badacz starał się stworzyć jakieś zadowalające go określenie. Ogólnie można przyjąć, że mit jest tworzeniem pewnych wizji, obrazów (bardziej lub mniej rozbudowanych i fabularyzowanych) mających status wyjaśniania typu nienaukowego. Mit (lub korpus mitów — mitologia) oznacza zespół pojęć, jakie człowiek ma o rzeczywistości tu i teraz, kulturowanych w danej społeczności i uznawanych przez nią za prawdziwe. Mit jest pewną czynnością poznawczą, a więc rozumną. Niemniej w dużej mierze korzysta z wyobraźni i uczuć. Do nich odwołuje się w momentach tworzenia i prezentacji. Mit przekonuje nie racjonalnym dowodem, lecz czerpie siłę perswazji z sugestywnych opisów wywołujących skojarzenia i nastawienia emocjonalne na tyle silne, by powodować jego akceptację bądź odrzucenie. Obecność mitu charakterystyczna jest nie tylko w czasach archaicznych. Mit ciągle towarzyszy człowiekowi. Można go nazwać bardziej marzycielską niż krytyczną postawą wobec świata. Mit dlatego łatwo daje się przekształcać w ideologię, zbiorowe szaleństwo, patologię społeczną. Źródłowo związany jest z podstawową sytuacją egzystencjalną człowieka. To sytuuje go w pewnym sensie na pozycjach bliskich metafizyce i religii.

Mit niewątpliwie rozpoczął ludzką drogę szukania ostatecznej siły, własności i dyspozycji bytu. Stanowił serię prób zrozumienia świata, wyjaśnienia życia i śmierci, przeznaczenia, natury bogów. Tworzył zazwyczaj cały system (mitologię) dający pewien uporządkowany układ myśli, który w tej chwili może nasuwać skojarzenie systemu filozoficznego. Jednak mimo tych nieznacznych podobieństw formalnych oraz wyraźnych zbieżności przedmiotowych, mających swe źródło w spontanicznym doświadczeniu istotowych elementów ludzkiego istnienia doznawanym przez każdego człowieka niezależnie od czasu i kręgu kultury, między filozofią, religią a mitem zachodzą zdecydowane różnice, które dałoby się może ogólnie wyrazić określeniem mitu jako „falsywej religii” czy „falsywej filozofii”.

O micie bowiem mówi się wtedy, gdy prawda jest nieznaną. Mit ma zastąpić prawdę. Często przy tym wypełnia w ludzkim życiu miejsce przynależne religii czy też wysyca ciekawość, którą mogłaby zaspokoić filozofia. Niewątpliwie istnieje więc jakiś związek mitu z błędem, fałszem, wynikającym z jego relacji do rzeczywistości. Mit stanowi niepełne, niejasne lub zniekształcone odczytywanie zagadki świata i człowieka albo zbudowanie całkowitej fikcji na ten temat. Tworzy zestaw poglądów, za którymi nie stoi ani prawda Objawiona, ani uzyskana na drodze rzetelnych naukowych analiz.

Jak filozofia, tak mit jest dziełem ludzkiego rozumu. Formuluje całości, schematy, uogólnienia, w których asymiluje i nadaje sens różnemu doświadczeniu. Jak religia jest formą społecznego myślenia i wiary. Chociaż uznawany indywidualnie, w gruncie rzeczy nie tworzy go jednostka, a nawet jeśli, to do jego społecznego funkcjonowania potrzebna jest grupowa jego akceptacja. Mit właśnie, jak religia, może promować kolektywne akcje, odzewy i w ogóle społeczne życie: łączyć grupę, udogadniać komunikację międzyludzką, pielęgnować obyczaje i popularne wartości, ustanawiać i akceptować formy społeczne, orientować społeczność i popychać ją w określonym kierunku. Będąc ludzkim wytworem, mit oczywiście nie jest mniej realny niż filozofia, nauka, sztuka, a jego wartość na płaszczyźnie psychospołeczno-kulturowej mogłaby się wydawać zbieżna z wartością religii na tej płaszczyźnie. W rzeczywistości mit nacechowany jest jednak ujemnie, a to ze względu na właściwe mu odciąganie człowieka od rzeczywistości, zaborczość wobec ludzkiego umysłu, którego jest tworem i który łatwo omamia. Mit stanowi faktyczne zagrożenie, bo stopniowo może wypełniać ludzkie zainteresowania, zastępować poszukiwanie prawdy i wpływać na osłabienie ludzkiej inteligencji i procesu samorealizacji człowieka.

Sprawa jest o tyle paląca, że mitowi sprzyja zaznaczający się od dłuższego czasu kryzys naukowej orientacji w świecie. Mimo nagromadzenia ogromnej wiedzy o naturze, kosmosie i człowieku, zagadka istnienia jest nadal przez naukę nie rozwiązana. Bolesność tego faktu ujawnia się szczególnie w sytuacjach granicznych ludzkiego życia iak: śmierć, choroba, cierpienie, konflikty, poczucie winy. Człowiek

musi sobie to jakoś wyjaśnić i właśnie mit często staje się sposobem na życie.

E. Gilson pisał: „Świat, który zgubił Boga chrześcijańskiego, nie może być tylko podobny do świata, który Go jeszcze nie znalazł. Zupełnie jak świat Talesa z Miletu i Platona, nasz świat dzisiejszy jest «pełen bogów». Jest ślepa Ewolucja, dalekowzrocza Ortogeneza, przyjazny Postęp i wielu innych, których bezpieczniej nie wymieniać po imieniu. Dlaczego niepotrzebnie urażać uczucia ludzi, którzy dziś oddają im cześć boską? Jest jednak bardzo ważne, by zdać sobie sprawę z tego, że ludzie dopóty będą się skazywać na życie coraz bardziej pod urokiem tej czy innej mitologii naukowej, społecznej lub politycznej, dopóki zdecydowanie nie wyegzorcyzmują tych pojęć, mających taki przemożny wpływ na życie współczesne. Miliony ludzi głodują i wykrwawiają się na śmierć, dlatego że dwie czy trzy pseudonaukowe czy pseudospołeczne ubóstwiane abstrakcje prowadzą obecnie wojnę. Bo gdy bogowie między sobą walczą, ludzie muszą umierać. Czyż nie można się wysilić, by zrozumieć, że ewolucja będzie w dużej mierze tym, co my sami z niej uczynimy? Że Postęp nie jest jakimś automatycznie samodedukującym się prawem, lecz czymś wytrwale wypracowanym przez ludzką wolę? Że Równość nie jest faktem aktualnie danym, lecz ideałem, do którego trzeba się progresywnie przybliżać środkami sprawiedliwości? Że Demokracja nie jest boginką — patronką tych czy innych społeczeństw, ale wspaniałą obietnicą, którą mają spełniać wszyscy przez stałą wolę przyjaźni tak silnej, by trwała z pokolenia w pokolenie”².

Zagrożenie mitologizacją myślenia jest czymś realnym. Do mitu potrafią nawoływać ludzie szczególnie odpowiedzialni za kulturę. Z ich wypowiedzi można wnioskować, że mit to rodzaj uniwersalnego *panaceum*, że dzięki niemu metafizyka zyskuje nowe życie, bo przywracane są do życia jej problemy, tzn. sprawa *arche*, istnienia, transcendencji, skończoności. Mit ma być nową drogą do starych problemów.

2. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, wyd. II. Warszawa 1982, s. 104.

Mity wcale nie przywracają problemów metafizyki, bo są to problemy nierozzerwalnie związane z człowiekiem. Mity mogą tylko uświadamiać niezbywalność metafizyki dla ich rozwiązania realnego i godnego człowieka. Metafizyka tworzy naturalny środek demitologizacji myślenia i jej sukcesy na tym polu mogą być mierzone stopniem przyswojenia i akceptacji głoszonych przez nią prawd w środowiskach wykraczających poza kręgi uniwersyteckie. Mity i mitologie oczywiście należy badać, ale nie po to, by uzdrowić metafizykę, ale po to, by zrozumieć ich implikacje na życie współczesnego człowieka. Trzeba więc z ostatecznością i koniecznością właściwą filozofii analizować naturę, przedmiot i funkcję mitycznego myślenia, a także uwzględnić złożoność sytuacji kulturowej, w której obecnie się żyje.

Niewątpliwie współczesny człowiek stawiany jest wobec spraw, które wyraźnie opierają się jego inwencyjnemu geniuszowi. By osiągnąć wewnętrzną integrację oraz orientację w kierunku nieznanego, nie musi jednak sięgać do środków wyobrażeniowo-uczuciowych, ale powinien podejmować trud krytycznego rozwiązywania każdego problemu, zrodzonego przez życie.

Maria Boużyk

ZUSAMMENFASSUNG

Die Notwendigkeit des Mythos

Es ist Ziel des Artikels, die Anwesenheit des Mythos in der zeitgenössischen Kultur zu erklären und diese Erscheinung zu bewerten. Der Mythos wird definiert als eine besondere Art der deformierten, entstellten Erkenntnis. Er erscheint in drei Elementen, die mit dieser Entstellung verbunden sind: im Element der „Welt“, im Element der „Erkenntnis“ und im Element der „Kultur“. Er entstammt der allgemein empfundenen, existentiellen Erfahrung und damit der Situation, in der der mensch versucht, sich mit der Welt erkenntnismässig in

Übereinstimmung zu bringen. Es zeigt sich, dass eine Interpretation dieser Erfahrung eine schwierige Sache ist. Seitens der Dinge ist nämlich allzu viel zu ergründen — die Wirklichkeit ist sehr mannigfaltig und für unseren Intellekt auch nicht ganz durchsichtig. Seitens des erkenntnissuchenden, mit dieser Fülle von Dingen befassten Intellekts, besteht immer die Gefahr eines erkenntnismässigen Reduktionismus, oder dass man der Wirklichkeit die eigenen Schemata für ihr Verstehen aufzwingt. Seitens der Kultur gibt es die Gefahr, dass die übernommenen Regeln, Moden und Interpretationen Einfluss auf das menschliche Erkennen gewinnen. Indem der Artikel sich den mythoschöpfenden Faktoren zuwendet, richtet er sein Hauptaugenmerk auf zwei Dinge, die das Antlitz des zwanzigsten Jahrhunderts geformt haben: die Entwicklung der Wissenschaft und Technik sowie die Richtung in der Philosophie, die auf die heute allgemein akzeptierte Vorstellung von Rationalität geantwortet hat.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich