

Część I

„Etnografia Polska”, t. XX: 1976 z. 1

LECH MRÓZ

MIT I MYŚLENIE MITYCZNE *

„Chwalimy rozum, a największe
rzeczy zawdzięczamy przesądom”

A. Verri

Problem mitu jest jednym z najczęściej chyba poruszanych zagadnień w humanistyce, zarówno przez antropologów, etnologów, socjologów, jak i psychologów, lingwistów, literaturoznawców itd. Jest to jednocześnie jedno z najbardziej trudnych i kontrowersyjnych zjawisk, o granicach płynnych, niemożliwych — jak do tej pory — do zakreslenia, tak z uwagi na istotę, treść, jak i charakter, mechanizm powstawania, cele, trwałość. Istnieje szereg teorii mitoznawczych, wśród których można znaleźć około 500 prób sprecyzowania, co należy rozumieć przez mit. Bowiem w obrębie teorii i szkół zajmujących się mitem istnieje jeszcze wiele dalszych, szczegółowych już podziałów i wariantów różnicujących je dalej i zacieśniających nie tylko możliwości zrozumienia i granice mitu, ale także granice pomiędzy szkołami i kierunkami. Czasami teorie te zwalczają się, ale często jedynie z różnych punktów ujmują zjawisko. Nie ma jednak, mimo ponad dwusetletniej już historii badań, teorii na tyle pełnej bądź uniwersalnej, by można było powiedzieć, że przybliżyła zjawisko poznaniu w sposób zasadniczy i że wiedza o micie i myśleniu mitycznym stała się bardziej dostępna, mniej dyskusyjna. Możemy nawet zaryzykować twierdzenie, że ostatnie dziesiątki lat sytuację skomplikowały. Rozbudowany wprawdzie został aparat pojęciowy, rozwinęły się techniki badawcze, powstały nowe dyscypliny naukowe, jednakże w taki sam sposób jak rozwijała się myśl mitoznawcza, rozszerzała się świadomość głębokości zjawiska i szerokości jego zakresu, złożoności jego form; powstawały nowe rodzaje mitów — jako wynik różnego rodzaju potrzeb społecznych.

Mimo że tradycja badań mitoznawczych sięga niezbyt głęboko, sam problem mitu dostrzegany był na wiele wieków wcześniej, i tak na dobrą sprawę Platońskie stwierdzenia, że: mitu nie może zastąpić żadna inna

* Artykuł ten nie przedstawia zamkniętego zespołu hipotez, jest sprawozdaniem z pewnego etapu prac nad mitem, przedstawieniem nurtujących autora wątpliwości. Niezbyt duża popularność tematu w literaturze polskiej powoduje, że autor uważa za wskazane przedstawienie tego artykułu, choć nie stanowi on całości zamkniętej.

funkcja ludzka, jak „rozum” czy „nauka”, że z chwilą, gdy mit obumiera, zajmuje jego miejsce inny, czy że mit jest wyrazem zasadniczych potrzeb ducha, są jednymi z nielicznych stwierdzeń, jakie nie budzą wątpliwości, jakie uznawane są przez różne szkoły i orientacje badawcze. Te tezy, jakie znajdujemy u współczesnych badaczy, możemy — przynajmniej w części — znaleźć i u Platona. Platon przestrzega przed tłumieniem mitu — uwolnienie od niego może być równoznaczne ze stłumieniem żywotnej funkcji ludzkiej. Zdaniem Platona „mit spełnia podstawową funkcję w życiu człowieka i dlatego mity będą tworzone bez względu na to, co ktoś o tym myśli. Nie możemy przewyciężyć mitu, możemy go tylko zrozumieć, rzeczywistym niebezpieczeństwem dla duszy nie są przodkowie, są nim natomiast oświeceni współcześni, którzy nie tylko nadużywają mitu, ale, nadęci złudną nauką, w ogóle utracili prawdę zawartą w micie”¹. Późniejsze próby badawcze wielu zajmujących się mitem, rozważania szkół astralno-babilońskich, solarnych czy nawet sporej liczby innych, wydają się cofnięciem wstecz w stosunku do Platona. Badając szczegóły, dążąc do znalezienia przyczyny uniwersalnej, zatracili ich zwolennicy szerokie pojmowanie problemu, przeoczyli rozległość zjawiska. Właściwie dopiero przemyślenia badaczy z ostatnich kilku dziesiątków lat pozwoliły niejako powtórnie odkryć prawdy znane Platonowi, a do niektórych z nich docieramy dopiero aktualnie.

Rozwój i przemiany, jakie w ciągu ostatnich lat nastąpiły w naukach społecznych, biologii, psychologii, w technice — w myśleniu, pozwoliły dostrzec, że — wbrew pozorom — mit i potrzeba myślenia ideowego, „irracjonalnego”, nie są zjawiskami znajdującymi się w regresie czy obumierającymi. Zmienia się po prostu ich forma, rodzaj oddziaływania, mechanizm powstawania — ale trudno byłoby z całym przekonaniem stwierdzić, że jest to zjawisko, które za kilka czy kilkadziesiąt następnych lat zaginie.

Spostrzeżenie, że powstają coraz nowe mity — mity okresu dynamicznie rozwijającej się techniki, stało się dodatkowym utrudnieniem dla mitoznawstwa, zarówno z uwagi na nieadekwatność czy niepełność dotychczasowych określeń mitu — jako wypracowanych głównie w odniesieniu do tzw. mitów plemiennych czy archaicznych i na podstawie błędnych założeń wiążących mit z przeszłością i czasami minionymi, wiarą pojmowaną jako przesąd, a w najlepszym przypadku jako religia — jak i przez fakt niedostateczności metod badawczych, nie potrafiących określić jednoznacznie również tych współczesnych zjawisk i ich granic. Dochodzimy więc do podstawowego pytania, problemu tej pracy, od którego należy rozpocząć nasze rozważania: czym jest mit i czy można bardzo współcześnie wyrosłe jego formy zaliczyć do tych samych ram i kategorii

¹ E. Veogelin, *Ordo and History*, Louisiana 1957, t. III, s. 186, za: Z. A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973, s. 177.

myślenia, co owe datujące się sprzed kilkudziesięciu czy kilkuset lat? Czy zatem zjawisko mitu należałoby ograniczyć do kultur plemiennych i systemów religijnych — co, jak sędzę, byłoby niesłuszne, aczkolwiek wielu badaczy wypowiada się w tym duchu — czy też należałoby zakres tego pojęcia pozostawić otwarty i uznać, że zjawisko mitu, mityzacji, myślenia mitycznego nie skończyło się wraz z minionymi wiekami, istnieje nadal, acz w zmodyfikowanej formie, dostosowanej do czasów współczesnej techniki, systemów komunikacji, gospodarki, światopoglądu — zatem, że jest to integralna czy nawet immanentna cecha psychiki ludzkiej, stały czynnik egzystencji człowieka.

Historia badań mitoznawczych, jak wspomniano, dość długą już ma tradycję. Pomińmy jednak dokładniejszą prezentację tych dawnych teorii — z ubiegłych wieków czy nawet początków ubiegłego stulecia, dziś już historycznych — jako że informacje o nich znaleźć można w podręcznikach, a zajmijmy się poglądami ostatnich kilkudziesięciu lat, z całą zresztą świadomością, że na myśli zawarte w pracach współczesnych, na zawarte tam hipotezy, składają się również przemyślenia wypracowane w ciągu wielu poprzednich dziesięcioleci, tym bardziej że we współczesnym mitoznawstwie dominują nadal prace i kierunki zajmujące się analizą mitu w jego tradycyjnej formie, badanie zaś współczesnych zjawisk pozostaje właściwie marginesem.

Sposób podejścia do zagadnienia mitu, podstawy badawcze pozwalają wydzielić kilka ukierunkowań mitoznawczych. Do najważniejszych we współczesnej nauce należy zaliczyć teorie psychoanalityczne, funkcjonalne i pochodne od funkcjonalizmu, szkołę mitu i rytuału, teorie socjo-psychologiczne, egzystencjalistyczne, fenomenologiczne, ewolucjonistyczne, strukturalistyczne dawne (szkoła czeska i rosyjska) i współczesnego strukturalizmu. Zagadnienie mitu, a zwłaszcza jego archaicznych form, było i jest niejednokrotnie przedmiotem przemyśleń czy rozważań etnologów i antropologów — wiele prac i hipotez jest ich dziełem. Oczywiście pozostają one w bezpośrednim związku z prądami panującymi w innych naukach — filozofii, socjologii, psychologii, bądź to w zakresie analizy mitu jako takiego, bądź dla uzyskania informacji o danej społeczności, jej kulturze, historii, normach etyczno-prawnych. Ten zespół teorii nie tworzy wprawdzie jakiegoś zwartego systemu z uwagi na odmienne, często kontrowersyjne interpretacje, ale sposób podejścia do zagadnienia posiada pewne wspólne cechy wynikające z samej dyscypliny, przedmiotu jej zainteresowań, rodzaju prowadzonych badań. Wydzielić można teorie pochodne od ewolucjonizmu i następców Tylora (np. ewolucjonistyczne pojmowanie mitu znalazło odbicie i kontynuację we współczesnym marksizmie i u części religioznawców radzieckich), teorie historyczne, które także w swoisty sposób interpretowały zjawiska mitu, dalej takie, którym początek dały przemyślenia Malinowskiego i innych funkcjonalistów itd. Pogląd prezentowany przez Malinowskiego pozostaje w bliskim związku z jedną z naj-

bardziej znanych współcześnie szkół mitoznawczych, szkołą mitu i rytuału, której wybitnym wyrazicielem jest O. James. Mimo opierania się na szerokim materiale, w tym i na pracach Malinowskiego, nie przedstawił ten kierunek tak interesujących rozwiązań czy propozycji metodologicznych w porównaniu do innych wymienionych tutaj, ulegając zbyt przy tym wizji utylitaryzmu w religii i wywyższeniu chrześcijaństwa, przez pryzmat którego oceniane są czasami inne systemy. By być dokładnym — nie można mówić o jakimś jednym kierunku antropologicznym w mitoznawstwie, niemniej — mimo zróżnicowania — teorie antropologiczne charakteryzują się szeregiem cech wspólnych. Wspólne dla większości chyba hipotez antropologicznych jest ograniczenie mitu do jego dawniejszych, archaicznych form — „mit odnosi się do społeczności prymitywnych”; to zdanie wypowiedziane przez Malinowskiego² jest dość symptomatyczne dla większości przemyśleń i wypowiedzi etnologów i antropologów na temat mitu. Podobnie zresztą współczesne teorie strukturalistyczne zajmują się w zasadzie tą znaną, tradycyjną formą mitu, rozwijając metody badawcze, ale nie poszerzając ram tradycyjnie przypisywanych mitowi. Jedynie strukturaliści, nie będący etnologami, bariery te przekraczają — jak np. Barthes³. Wymaga uwidocznienia także postać C. Lévi-Straussa. Dla niego mit stanowi ważny materiał badawczy i przedmiot licznych prac. Strukturalne analizy i poszukiwanie mitemów — podstawowych jednostek, z jakich zbudowany jest każdy mit zdaniem Lévi-Straussa dostarczają interesujących informacji na temat powszechności wątków mitycznych i samych kultur.

Innym wyraźnie różniącym się zespołem teorii mitoznawczych są teorie psychoanalityczne. Zbieżność wizji zawartej we śnie, w wizjach osób z zaburzeniami psychicznymi i w przekazie mitycznym sprawiła, że mit znalazł się w obszarze zainteresowań psychoanalityków. I znów, jak w przypadku teorii antropologicznych, istnieją zasadnicze czasem rozbieżności interpretacyjne pomiędzy przedstawicielami poszczególnych kierunków psychoanalitycznych, ale wspólne ramy metodologiczne, kierunek nauki, pozwalają teorie te zestawić razem. Pomijając wypowiedzi mniej znaczące, na czoło wybijają się cztery, najbardziej zresztą znane, nazwiska: Freuda, Fromma, Junga, Kerenyiego. Hipotezy Freuda jako zbyt jednostronne niewielką — jak sądzę — posiadają wartość dla współczesnego mitoznawstwa. Natomiast głębokie, wielostronne analizy Fromma i Junga na stałe weszły do nauki o micie jako wyraz jeszcze jednego ciekawego punktu widzenia; jest to zwrócenie uwagi — po raz pierwszy zresztą w tak wyraźny sposób — na rolę psychiki i nieświadomych działań człowieka w procesie mitotwórczym i na relację między mitem a jednostką i jej psychiką.

² B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 458.

³ R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1970.

Teorie psychoanalityczne i sposób interpretacji mitu, jego funkcji i roli, wywarły wpływ na szereg innych orientacji i teorii mitoznawczych; także na etnologię i teorie powstałe w obrębie nauk antropologicznych. Późniejszy rozwój biologii, psychologii, nauk o człowieku potwierdził wagę wielu spostrzeżeń i odkryć psychoanalityków. Dlatego sądzę, że przy współczesnych rozważaniach nad mitem nie można pominąć tych odkryć. Właśnie dlatego, że — na co zwraca uwagę współczesna nauka — zaspokojenie potrzeb psychiki jest tak ważne i tak istotna jest jej rola w naszym życiu i działaniu.

Zasługa psychoanalityków dla badań mitu polega zresztą także na zwróceniu uwagi na symbolikę zawartą w przekazie mitycznym, na symboliczny sposób kodowania informacji przekazywanej za pośrednictwem mitu; temu ostatniemu zagadnieniu specjalnie wiele uwagi poświęcił Fromm. Problem symboliki mitu jest zresztą jedną z bardziej kontrowersyjnych płaszczyzn dyskusji, zwłaszcza między antropologami a psychoanalitykami. Najbardziej wyraźnie uwidacznia się to chyba przy zestawieniu zupełnie przeciwstawnych hipotez Fromma i Malinowskiego, który uważał, że rola symbolu w przekazie mitycznym jest niewielka bądź prawie żadna.

Jednakże odsłonięcie tej symbolicznej zasłony dla zrozumienia treści mitu nie zawsze jest możliwe. Fromm wyjaśnia to: „trudno nam zrozumieć język mitu, bo język, jakim są one mówione, język symboliczny został zapomniany”⁴. Istotnie sposób myślenia i wyrażania zmienia się nawet w obrębie życia jednego pokolenia, na przestrzeni wielu wieków zmiany te są najprawdopodobniej ogromne. Ma więc chyba rację Fromm zwracając uwagę na trudność czy w ogóle niemożność zrozumienia symbolicznej wymowy dawnych mitów i języka, jakim zostały zakodowane.

Analizując mit w świetle jego symbolicznej formy należy uważać, by nie popaść w skrajność, nie wypaczać zawartych w nim myśli, w analizowanie samych symboli i przekształcanie analizy mitu w rozważania o samych symbolach, zmieniając tym samym relację człowiek — symbol — zakodowana treść kulturowa w badanie stosunków i zależności między symbolami. Poza tym warto pamiętać, że to, co nam w tej chwili wydaje się przekazem symbolicznym, może wynikać z prerafinowania naszego myślenia, bowiem to, co uważamy za język symboliczny, może być zwykłym logicznym, bezpośrednim sposobem wyrażania się i formułowania myśli. Na przykład z naszego europejskiego punktu widzenia zasady budowania myśli i wypowiedzania ich przez szereg narodów Wschodu — ten przykład jako skrajny wyraźnie uwidocznia różnicę, o jaką chodzi — jest przesycony rozwiniętą symboliką, zawoalowany rozbudowanym kodem. Patrząc jednak od strony tamtejszej kultury, jest to po prostu inny od naszego, ale nie mniej precyzyjny sposób formułowania myśli. Tak więc niejednakowa będzie wymowa symbolu, niejednakowy zakres tego pojęcia

⁴ E. Fromm, *Zapomniany język*, Warszawa 1972, s. 29.

dla każdej z obu kultur. Co dla nas jest niewątpliwym symbolem, może nim nie być dla przedstawiciela innej kultury i odwrotnie. Bowiem interpretacja myśli wyrażonych wprost jako symbolicznych może doprowadzić do zupełnie fałszywych wniosków, tak dotyczących treści przekazu mitycznego, jak i samej kultury i społeczności, która go wytworzyła.

W grupie współczesnych teorii mitoznawczych osobną pozycję zajmują teorie fenomenologiczne, ich przedstawicielami najbardziej chyba známymi są Cassirer, a zwłaszcza Eliade — dla którego mit stanowi ważny przedmiot rozważań. Powyższe zaszeregowanie jest bardzo uproszczone, jako że coraz bardziej zaznaczają się integracyjne tendencje w nauce; stąd zarówno u jednego, jak i u drugiego z wymienionych uczonych dostrzec można wpływy różnych dyscyplin czy kierunków naukowych i związki z różnymi postawami ideowymi powodujące, że określenie „fenomenologiczne” jest pewnym uproszczeniem, bowiem myśli wymienionych uczonych, a zwłaszcza Eliadego (ahistoryczny strukturalizm), dalekie są od pierwowzoru fenomenologicznej filozofii. Eliade jest zresztą tym, który jako jeden z pierwszych mit zaczął widzieć w znacznie szerszych ramach niż dotychczas — nawet niż psychologiczne teorie mitu. Mit najczęściej traktowany był jako pewien rezultat, efekt określonych procesów i sytuacji w kulturze i jako taki rozpatrywany, często niezależnie od wtórnego oddziaływania na kulturę. Eliade spojrział na mit przede wszystkim od drugiej strony — nie jako na rezultat, ale czynnik sprawczy, uświęcający regulator zasad życia, zachowania, jedzenia, seksu, etyki, praw, idei, egzystencji — norm obowiązujących w danej kulturze. Mit według Eliadego jest przeciwstawieniem tego, co świeckie, temu, co święte; jest wytyczną do przedłużenia trwania i do realizacji świętości⁵. Zastrzeżenia może budzić samo ideologiczne założenie Eliadego, podkreślające tak silnie ową uświęcającą absolutną doskonałość jako cel każdego mitu. Dążenie do stanu wzorcowego i spełnienia idei jest niewątpliwie świątecznym odejściem od codzienności, swego rodzaju wywyższeniem ponad przeciętność codziennej biologicznej egzystencji — do tego zagadnienia powrócimy jeszcze w dalszej części rozważań; tutaj ograniczymy się do podkreślenia wagi spostrzeżenia Eliadego dla współczesnego mitoznawstwa. Dla ścisłości należy dopowiedzieć, że koncepcja Eliadego miała swoich prekursorów. Znaczniejszym wśród nich był Konrad T. Preuss: „mity należy pojmować jako akty wiary, które udzielają wszelkiemu pozornie pradowemu dzianiu się bezwarunkowej siły sprawczej w terażniejszości”⁶ — mit udziela terażniejszości charakteru pradowości, jest oparciem dla tradycji. Te jego stwierdzenia znalazły potem odbicie i znaczne rozbudowanie w pracach Otta i właśnie Eliadego.

⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970; *Mitovi i mass-media*, „Mogućnosti”, Split 1970, nr 3-4.

⁶ K. T. Preuss, *Die Religion*, [w:] *Lehrbuch der Völkerkunde* 1937, s. 68.

Podobnie ważne są także przemyslenia Cassirera. Tak jak psychoanalizyści, a zwłaszcza Fromm, zwraca Cassirer uwagę na symboliczną, a czasami alegoryczną wymowę mitu i języka, jakim jest on wyrażony. Ważniejsze jednak jest uwypuklenie przez niego roli czynnika zaangażowania psychicznego w micie: „wyobrażenia mityczna implikuje zawsze akt wiary. Bez wiary w rzeczywistość swego przedmiotu mit straciłby podstawę, na której się opiera”⁷.

Przedmiotem zainteresowań religioznawców czy etnografów marksistowskich jest także dość często mit. Można by tu wymienić szereg badaczy zarówno radzieckich, polskich, jak i z innych krajów europejskich. Mimo istotnego i niewątpliwego wkładu, jaki marksizm posiada w badaniach nad mitem — między innymi przez zwrócenie uwagi na współzależność świadomości i mitu, jako jednej z jej form, od warunków ekonomicznych oraz dzięki wprowadzeniu klasyfikacji zjawisk związanych z religią, mitem i magią, dokonaniu krytycznej oceny dotychczasowych teorii mitoznawczych i pokazaniu ich słabych punktów — pozostaje szereg wątpliwości i niejasności nie pozwalających również, jak do tej pory, uczynić z teorii marksistowskich w tej dziedzinie teorii w pełni wyczerpujących i jedynych.

Idee Tylora i Morgana wywarły znaczny wpływ — jak wiadomo — na stwierdzenia Marksa dotyczące rozwoju cywilizacji ludzkiej, historii kultury itd. Ewolucjonizm stał się zasadą przyjętą i kontynuowaną w marksizmie. Tym samym i Tylorowska interpretacja mitu pozostawała — na dłuższy czas — wzorcem dla całego kierunku. Późniejsze korekty dotyczyły w zasadzie szczegółów; zrab pozostał ten sam, a było nim traktowanie mitu jako pozostałości i produktu pewnego minionego etapu w dziejach ludzkości, wyniku pierwotnej wiary. Współczesne marksistowskie mitoznawstwo — jeszcze do niedawna — nie potrafiło przekroczyć w sposób zasadniczy Tylorowskiego kanonu nobilitowanego przez Marksa — dla którego notabene ta sprawa jest dalekim marginesem rzeczy i problemów stanowiących istotę jego przemyśleń. Rozważania idą w kierunku szczegółów, ale nie przekroczenia zasad. Ponieważ jednak spostrzeżenia innych kierunków religioznawczych i rozwój i osiągnięcia współczesnej humanistyki wprowadzają coraz więcej zmian w stosunku do XIX-wiecznego poziomu wiedzy, w tym i widzeniu mitu, i ponieważ powszechne już dosyć jest uświadamianie sobie, że procesy mitotwórcze mają miejsce także aktualnie, a nie tylko w zamierzonych systemach wierzeniowych, stąd i we współczesnym religioznawstwie marksistowskim zauważyć można odbicie i innych, czasami w założeniu opozycyjnych kierunków. Trend ten widoczny jest najbardziej u religioznawców-marksistów włoskich; bardziej niż u uczonych ze wschodniej Europy.

⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 142.

Szczególnie od kilku lat w mitoznawstwie marksistowskim wyraźnie zaczynają zachodzić zmiany. I coraz więcej ukazuje się interesujących prac. Dynamicznie rozwijający się ośrodek semiologicznych badań w Tartu w ZSRR, dysponujący zespołem wybitnych uczonych, nadał poważny ton badaniom mitoznawczym dostrzegając w micie ważny przekaz informujący o kulturze i procesach w niej zachodzących.

Tym, co łączy poprzednio wspomniane ukierunkowania rozważań mitoznawczych z marksizmem, jest między innymi podkreślenie roli czynnika wiary jako warunku koniecznego istnienia mitu; tego zdania jest wielu badaczy — Francjew, Anisimow, Tokariew, Szachnowicz⁸. Tyle że zakres pojęcia „wiary” różni marksizm od wspomnianych wyżej kierunków. U marksistowskich badaczy określenie to stosowane jest niemal wymienienie z terminami: wierzenie, religia, wiara w Boga. Myśliciele wcześniej wymienieni termin ten rozumieją znacznie szerzej — jako wszelkie zaangażowanie psychiczne zarówno religią, jak jakąkolwiek dowolną ideą, którą się wyznaje i do której się dąży jako do pożądanej i ocenianej wysoko w kategoriach wartości.

Uproszczeniem jest skłonność do wartościowania i ustalania schematów i odnoszenie np. mitu archaicznego, plemiennego do faktów całkowicie pozaracjonalnych. To, co dla nas jest pozaracjonalne, mogło bowiem być racjonalne dla określonej kultury, tyle że nie w rozumieniu naszej logiki i naszego myślenia przedmiotowego. Nawet bowiem jeśli określony zabieg magiczny czy mit z nim związany nie przyczyniał się bezpośrednio do realizacji zamierzenia, to oddziaływanie na psychikę i zaspokojenie potrzeb wewnętrznych człowieka i jego niepokojów powoduje, że nie można mitu nazywać niecelowym. Złudne może się okazać podkreślanie poziomu i doskonałości dzisiejszej wiedzy i akcentowanie przy tym naiwności, niedoskonałości wiedzy plemiennej; to przecież dwie zupełnie różne płaszczyzny. A poza tym rozszerzyła się wiedza racjonalna, ale i świadomość niewiedzy. Świat przestał być zamknięty granicami obszaru plemiennego, kraju, kontynentu lub nawet kuli ziemskiej, czy zaś stosunek dzisiejszej wiedzy do niewiedzy jest inny, niż było to dawniej, tego nie wiemy i nie jest pewne, czy kiedykolwiek wiedzieć będziemy.

Mówiąc nie o marksizmie, ale o teoriach marksistowskich podkreślam tym samym fakt, że poszczególni przedstawiciele tego kierunku różne czasami prezentują poglądy, mimo wspólnej podstawy ich zasad ideowych.

To, co zostało wyżej powiedziane, dotyczy — niezależnie od postawy naukowej i ideowej — badaczy mitu i przejawów myślenia mitycznego w ich dawnych formach plemiennych. Po prostu istnieje tradycja badań tych mitów i łatwiejsza jest ocena ich granic i mitycznego ładunku. Zna-

⁸ A. Anisimow, *Wierzenia ludów północy*, Warszawa 1971; J. P. Francjew, *U istokow religii i swobodomyslija*, Moskwa—Leningrad 1959; M. I. Szachnowicz, *Pierwobytnaja mifologija i filozofija*, Leningrad 1971; S. A. Tokariew, *Czto takoje mifologija*, „Woprosy Istorii Religii i Ateizma”, 1962, nr 10.

cznie trudniej, choćby z braku dystansu i należytej perspektywy spojrzenia, jest ustalać granice i analizować współczesne formy mitu i przejawy myślenia mitycznego. Dopiero po uchwyceniu wzorca i struktury mitów, archetypu wszystkich mitów — używając określenia Junga — do czego materiał archaiczny jest dobrym przykładem, łatwiej będzie analizować współczesne zjawiska mitotwórstwa, tyle że — jak do tej pory — ustalenie tego archetypu mitów nadal jest tylko przybliżone. A poza tym trudności w zajęciu stanowiska „stojącego z boku” obserwatora własnej kultury i społeczności i prowadzenia analizy obiektywnej bez ulegania takim czy innym wpływom powodują, że mit współczesny i współczesne tendencje mitotwórcze są marginesem teorii mitoznawczych, obszarem, na jaki wkracza się niechętnie.

Rzadko jeszcze, ale stopniowo coraz częściej, przedmiotem badań stają się współczesne formy i nowe rodzaje mitu i myślenia mitycznego. Są to, jak w przypadku prac Barthesa, Dorflesa, Sorrela, MacLuhana czy Morina, analizy i uwagi na temat nowo powstających mitów oraz zasad ich tworzenia się wynikających ze współczesnych prądów w kulturze masowej, oddziaływania telewizji i innych środków masowego przekazu, bądź — jak w przypadku van Liera — futurystycznej wizji przyszłego społeczeństwa o zanikającej aż do całkowitego obumarcia roli mitu i myślenia mitycznego⁹.

Podstawowym, w większości chyba prac stawianym pytaniem jest: „co to jest mit?” W zależności od okresu historycznego, rodzaju prezentowanej wiedzy czy idei różne są próby odpowiedzi, tę wszakże mającą wadę, że są niemal z zasady nieprecyzyjne lub sztucznie zawężone i że roszczać sobie prawo do wyłącznej prawdziwości stają się często fałszywe przez zbyt jednostronne spojrzenie. Nie ułatwiają zrozumienia także rozważania nad granicami i zasięgiem mitu i relacją mitu do innych form przekazu — takich jak legenda, bajka, stereotyp — proponowanych przez różnych autorów w historii badań mitoznawczych. Ten stan rzeczy świadczy o trudnościach, jakie wiążą się z podejmowaniem zagadnień mitu, a niemożność ustalenia w miarę jednoznacznych kryteriów klasyfikacyjnych dla mitu i form myślenia mitycznego widoczna jest nawet w pracach, które ukazały się w latach zupełnie niedawnych. Aczkolwiek trzeba zauważyć, że coraz częściej obserwuje się w pracach dotyczących mitu, zwłaszcza tych najnowszych, wyjście poza utarte schematy i wzbogacenie ich również o elementy współczesnego tworzenia mitu. Współczesne formy mitu istniejące w dzisiejszych społeczeństwach i coraz częściej uświadamiany sobie bardzo szeroki zakres i powszechność myślenia mitycznego

⁹ R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970; *Mythologies*, Paris 1970; G. Dorfles, *Człowiek zwielokrotniony*, Warszawa 1973; H. van Lier, *Nowy wiek*, Warszawa 1970; M. MacLuhan, *Understanding Media: the Extensions of Man*, New York 1964; *La Galaxie Gutenberg*, Paris 1967; E. Morin, *Duch czasu*, Kraków 1965; G. Sorrell, *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, Paris 1935.

oraz trudności z ustaleniem relacji dawnych do nowo powstających form mitu powodują, że próby definicji nie są zbyt częste i rozumowanie prowadzone jest w pewnym sensie z odwołaniem się do intuicji czytelnika.

Niezależnie od rodzaju teorii, od jej ideologiczno-naukowego ukierunkowania, zauważyć łatwo, że są pewne powszechniki charakterystyczne dla mitu i myślenia mitycznego przewijające się we wszystkich rozważaniach — integralna część ogólnej dzisiejszej wiedzy o micie. Nie wdając się w szczegółowe analizy pozwolę sobie tylko na kilka z tych teorii zwrócić uwagę. Na te najważniejsze, które pomocne będą w dalszej części rozważań.

Mit ze względu na jego oddziaływanie na psychikę, a pośrednio na sferę zachowań, bywa przez różnych autorów interpretowany bardzo różnie: jako wyobrażenie mistyczne, rodzaj przesądu bądź jako zbiór praw i norm społecznych, a czasami także jako przekaz historyczny. Mit poprzez oddziaływanie na sferę podświadomości czy w ogóle psychiki wpływa i kieruje postępowaniem i jest psychicznym stabilizatorem łagodzącym skutki stanów frustracji lub raczej nie dopuszczającym, przeciwstawiającym się, uprzedzającym frustrację — rodzajem psychicznej obrony jednostki i społeczności. Mit jest często inspiracją do działania czy wręcz siłą motoryczną niektórych poczynąń, ekwiwalentem działania (jak określił to Caillois¹⁰), albo nawet — rozwijając tę myśl — przedłużeniem możliwości działania; mit pełni na ogół silne role integrujące określonej społeczności. Charakteryzuje się swoistym poczuciem czasu i przestrzeni, płynnością i zatarciem różnic realnego — nierealnego, świeckiego — sakralnego, duchowego — materialnego; a czasem nawet jest ideą postępu czy rewolucyjnej zmiany, gdyż przez mit (i zawartą w nim ideę) właśnie można złamać lub też przekroczyć pewne reguły społeczne utrwalone w tradycji. I generalnie, co wynika choćby z powyższych kilku zdań, mit jest zjawiskiem społecznym działającym jedynie w kategoriach społecznych — ale czy tylko? Od tego problemu jako istotnego czy nawet podstawowego dla współczesnych badań mitoznawczych rozpoczniemy dalsze nasze rozważania.

Sumując — spory opozycyjnych kierunków i szkół mitoznawczych w niemałej ilości przypadków o tyle nie mają sensu, że są po prostu jedynie różnymi spojrzeniami, a hipotezy przez nie prezentowane nie wykluczają się wzajemnie. Jak wiele zjawisk, tak i mit rozpatrywać można w różnych kategoriach czy z różnych punktów widzenia, z różnych stron oświetlać go, a uzyskane w ten sposób spostrzeżenia mogą być jeśli nawet nie uniwersalne, to prawdziwe. Ważne jednak, może nawet podstawowe dla naszych rozważań, jest uświadomienie sobie, że mit nie jest jednorazowym tworem wyobraźni, ale sposobem myślenia; tym samym najważniejszy jest nie określony produkt myślenia mitycznego, wyrażony w ta-

¹⁰ R. Caillois, *Żywioł i ład*, Warszawa 1973, s. 27.

kiej lub innej formie dawnej czy nowej, ale sam proces myślenia, jego przyczyny i rezultaty — przejaw ukrytego dążenia tkwiącego w człowieku. Stanowisko oparte na konjunktywnym ujęciu różnych, często nawet opozycyjnych hipotez, może być uznane za pewnego rodzaju eklektyzm. We współczesnej nauce niejednokrotnie jednak trzeba godzić się na takie rozwiązanie, w wielu bowiem sytuacjach ono właśnie okazuje się słuszne. Podobnie i w przypadku zjawisk tworzenia mitu i jego oddziaływania. Jednostronne, upatrujące określonej przyczyny hipotezy okazują się na ogół tylko w wąskim zakresie prawdziwe, a zjawisko ma wielość przyczyn inspirujących, i to przyczyn częstokroć przeciwstawnych — zwłaszcza jeśli dotyczy ono człowieka i społeczeństwa. Dlatego łączenie różnych stanowisk — choć oczywiście nie wszystkich — wydaje mi się właśnie w odniesieniu do mitu całkowicie uzasadnione.

Przechodząc do próby określenia mitu i potrzeby myślenia mitycznego sądzę, że należy wypunktować te cechy, które zdają się być najistotniejsze. Przede wszystkim oczywiste jest, że przyczyną myślenia mitycznego i tworzenia mitów jest potrzeba zaspokojenia psychicznych, wewnętrznych potrzeb człowieka. Przekroczenie codzienności ku momentom szczególnym, odświeżnym, ukierunkowanie i nadanie sensu istnieniu — sam bowiem biologiczny byt nie zaspokaja psychicznych potrzeb człowieka. Dosadnie określił to A. Moreno: mit ujawnia potrzebę wzniesienia się ponad nędzę kondycji ¹¹, są to więc „nasiąknięte wartościami przekonania, które człowiek żywi, dzięki którym i dla których żyje [...] każde społeczeństwo jest spojęne przez system mitów, kompleks dominujących form myślowych, które określają i utrzymują jego aktywność” ¹² — i z tym sformułowaniem MacIvera można także zgodzić się chyba bez zastrzeżeń. Mit jest jednocześnie próbą przekroczenia przypadkowości losu i ukierunkowania go, odnalezieniem siebie, określeniem w nieokreśloności świata. Mit organizuje człowiekowi kosmos i świat, jest osadzeniem siebie we wszechświecie — tak w sensie czasu, jak i przestrzeni. Jest przedłużeniem trwania nie tylko w przyszłość, ale i w przeszłość (mit pochodzenia); a przez sam fakt swego powszechnego charakteru jest czynnikiem organizującym społeczności ludzkie. Mit jest właśnie wyrazem biologicznie określonej społecznej natury człowieka i jego potrzeb jednoczenia się, grupowania, czemu między innymi służy idea zawarta w micie, i dlatego mimo upływu czasu myślenie mityczne — właśnie dla wielości potrzeb, jakie zaspokaja — musi istnieć nadal. Poświęćmy zresztą temu zagadnieniu jeszcze nieco uwagi.

Zastanówmy się, czy mit jest zanikającym rodzajem świadomości, czy też może tylko zmieniają się jego formy i wyraz jako wynik nowych układów społecznych i innego rodzaju realiów kulturowych; zatem czy

¹¹ Moreno, *op. cit.*, s. 174.

¹² R. M. MacIver, *The Web of Government*, New York 1965, s. 4.

można mówić o micie dzisiejszym i myśleniu mitycznym jako kategorii żywej, ciągle jeszcze związanej z człowiekiem i jego psychiką. Zaczniemy od ważnego pytania, czy tylko społeczna akceptacja predysponuje określone zmistyfikowane wyobrażenia do tego, by były uznane za mit, czy też za mit można uważać jego zindywidualizowaną formę będącą jednostkowym sposobem myślenia, i dalej, czy za mit można uważać wizje schizofreniczne lub powstające w wyniku działania środków narkotycznych. Sądzę, że wszystkie wymienione formy wchodzą w zakres pojęcia myślenia mitycznego, tyle że konieczne jest uściślenie określeń, uporządkowanie, które pozwoliłoby jednocząc w sobie różne formy mitycznego myślenia tak je jednocześnie poklasyfikować, by wyraźnie widoczny był zakres i siła oddziaływania zawartego w danym przekazie mitycznym. Dlatego tak ważna jest nie treść czy forma określonego przekazu mitycznego, lecz jego semantyczna wymowa i funkcja — jako wytworu psychiki człowieka wpływającego tak na jego zindywidualizowane działanie, jak i szerokie, społeczne. Jeśli tak podejść do myślenia mitycznego, to zarówno szeroko społecznie uznane i oddziaływające jego formy, jak i te mające ściśle lokalny czy wręcz jednostkowy charakter są *sui generis* mitami. Zawarte są tu również współczesne przejawy mitycznego myślenia, jak kult gwiazd filmowych, idee polityczne, mity techniki itp., mające tak inny zakres działania w porównaniu do mitów plemiennych. Opierając się na tym założeniu w dalszych rozważaniach pojęcie „myślenie mityczne” będę rozumiał w jego szerokim zakresie — zarówno w formie tradycyjnej (plemiennej), jak i w jego współczesnych, acz zmienionych kontynuantach. Należy jednak poczynić pewne uściślenia dla ułatwienia orientacji w tym trudnym problemie. Nie jest na pewno błędem czy przypadkiem, że tak powszechnie podkreślany jest przez mitoznawców akt społecznej akceptacji mitu i jego jednocząca, organizująca społeczności siła. Bo choć indywidualnie istniejące w psychice wielu osobników wyobrażenia mityczne są niewątpliwie przejawami myślenia mitycznego, to jednak nobilitację czyniącą z nich mity uzyskują tylko poprzez społeczną akceptację¹³. Nie jest istotne przy tym, czy termin społeczna akceptacja dotyczy jednej określonej grupy plemiennej, klasy czy warstwy społecznej, narodu, partii politycznej, stowarzyszenia religijnego czy sekty. Liczebność grupy trudna byłaby do określenia — zarówno jej górna, jak przede wszystkim dolna granica — ale istotne jest, że dopiero gdy w wyniku myślenia mitycznego nie jednostka, lecz grupa zaczyna w określony sposób myśleć i działać, można mówić o micie; nie przeszkadza to jednak, że twórcą idei może być określony poje-

¹³ Problem, czy mit zawsze ma społeczny charakter, czy też może być mitem jednostki — czyli problem granicy mitu, jest jednym z trudniejszych. Autor świadom jest wątpliwości, jakie budzić może przyjęte przez niego założenie jako mogące być pewnym uproszczeniem, ale nie chciałby roztrząsać granicznych czy dyskusyjnych przypadków, by nie zaciemniać toku rozważań.

dyncezy osobnik, dopiero jednak, gdy jego wizja i sposób myślenia po-
ciągnie dalszych, mamy do czynienia z mitem. Wtedy bowiem dochodzą
do głosu społeczne prawidła regulujące życie, czyli uruchomione zostają
siły, jakie nie istnieją w jednostce — społeczność nie jest przecież tylko
zbiorem jednostek. Tym samym te dzieła sztuki, dzieła literackie —
które są niewątpliwym przejawem myślenia mitycznego, mitem być nie
muszą; mogą stać się nim, jego inspiracją, hasłem, jeśli potrafią dopro-
wadzić do ukształtowania na swojej bazie idei lub staną się takiej idei
symbolem. Tak więc jakikolwiek jednostkowy przejaw myślenia mity-
cznego, czy nawet indywidualna interpretacja mitu (społecznego, istnie-
jącego obiektywnie), różni się od mitu zasięgiem, społecznym uznaniem
i zakresem zjawisk — które mogą istnieć tylko wtedy, gdy uruchomione
zostają sytuacje wynikające z kontaktów międzyosobniczych. Chociaż
strukturą wewnętrzną, jakością i rodzajem oddziaływania na jednostkę
nie różnią się lub mogą się nie różnić.

Istota i siła oddziaływania mitu i myślenia mitycznego polega na
tym, że mit jest ucieczką od zmaterializowanej codzienności do sfer
nieracjonalistycznych — co zresztą wyżej zostało zasygnalizowane —
jest drugim odświeżającym światem zaspokajającym tak potrzeby indywi-
dualne, jak i społecznych kontaktów. Dopóki więc będzie wśród ludzi
istniała potrzeba szukania wzorów i idei, wartości takich jak dobro,
sprawiedliwość, miłość, a nawet zaspokajania ambicji i chęć dominacji —
dopóty będą istniały przesłanki do myślenia mitycznego. Myślenie mi-
tyczne jest bowiem myśleniem ideał, jest dążeniem i możliwością odna-
lezenia siebie wobec innych jednostek i społeczności, wobec kosmosu;
znalezieniem wartości i sensu egzystencji. Niezależnie od tego, czy dą-
żenie to realizowane jest aktywnie czy pasywnie. Tkwi w tym stwier-
dzeniu może paradoks, przynajmniej pozorny, ale zarówno uczestniczenie
w realizacji mitu poprzez działanie aktywne, jak i pozornie pasywne,
poprzez czekanie (np. na mającą przyjść zmianę, kataklizm, co zgodnie
z tezą mitu winno przynieść spełnienie idei) jest moim zdaniem dąże-
niem. Czekanie mimo niezaangażowania własnej aktywności fizycznej
nie jest czynnikiem obojętnym w sensie motorycznym, skraca bowiem
czas, nawet jeśli jego wielkość jest nieokreślona.

Potrzeby wzniesienia się ponad codzienność, znalezienia idei nie prze-
stały być aktualne. Współcześnie możemy obserwować zaspokajanie ich
drogą tworzenia nowych idei politycznych, sekt religijnych itd., a przede
wszystkim tworzenia zupełnie nowych gatunkowo mitów. Przykładem
może być postać popularnego przed kilkunastu laty aktora Jamesa Deana
czy nawet wcześniej Rudolfa Valentino. Dean stał się symbolem nurtu-
jących społeczeństwo amerykańskie, a zwłaszcza młodzież, problemów —
odtwarzane na ekranie postaci uderzały w newralgiczne punkty konflik-
tów wewnętrznych współczesnego mu pokolenia młodzieży, ale dopiero
śmierć uczyniła zeń bohatera, odrealniła go przenosząc w kategorie inne-

go czasu; wtedy stał się symbolem, wyrazem mitu, a skoro tak, zaczęły obowiązywać zasady, jakie towarzyszą mitowi. Tym można wytłumaczyć sobie, że: „w wielu domach amerykańskich dniem i nocą płoną świece przed wizerunkiem bohatera [...] Tysiące amerykańskich chłopców i dziewcząt odwiedza cmentarz w Fairmont. Grób co dzień pokrywają świeże kwiaty. Rozbity Porsche jest relikwią. Ocalono jego szczątki przed rozebraniem przez wielbicieli zmarłego, ale i dziś za 35 centów każdy może wsunąć się na pocięty fotel i ująć kierownicę, na której spoczywały dłonie bohatera”¹⁴. Każdy, spełniając rytuał, może wziąć udział w micie, przybliżyć się do wzorca, znaleźć się w polu siły jego oddziaływania. By to nastąpiło, by doszło do wywyższenia na piedestał bohatera, ważne jest — jak sądzę — odrealnienie idola, pozbawienie postaci ludzkiej cech jednostkowych, uczynienie z niej wzorca reprezentującego cechy ogólne, idealne. Na takiej właśnie zasadzie tworzą się postaci bohaterów, jakich oglądać możemy na pomnikach nawet współcześnie stawianych. Bohaterami stają się, wchodzą na pomnik dopiero po utraceniu cech jednostkowych, gdy urastają do rangi symbolu, wyrazu idei.

Dlatego chyba można zacytować tu jako prawdziwe zdanie Kimballa Younga, że: nie ma różnicy między mitem człowieka pierwotnego a cywilizowanego, obydwa są określonymi interpretacjami wydarzeń (mających rozwiązać jakiś kryzys czy problem społeczny)¹⁵. Powszechność wzorów idei myślenia mitycznego powoduje, że można mówić o powszechnej potrzebie mitu — zarówno w sensie społecznym, jak jednostkowym.

Według niektórych myślicieli mity współczesne nie posiadają tak silnych zdolności jednoczących społeczności, a zatem wyłamanie się z ich ram nie pociąga tak surowych sankcji, jak w przypadku archaicznej czy plemiennnej formy mitu. Dyskusyjne jest jednak, czy istotnie dzisiejsza forma mitu ma mniejszy wydźwięk społeczny i czy bardziej nastawiona jest na jednostkę. Być może tak, z uwagi na większą potrzebę niezależności i znalezienia siebie, swojego „ja” wobec unifikujących tendencji kultury masowej oraz z uwagi na rozwój nauki. Ale możliwe też, że jest to po prostu nowo wyrastająca gałąź myślenia mitycznego przy istniejącej nadal, niezanikającej jego roli społecznej. Wątpliwości mogą wynikać także z faktu, że właściwie dopiero współcześnie poznajemy jednostkowe formy myślenia mitycznego; jego dawne jednostkowe wyrazy są właściwie mało znane, przetrwały najczęściej te, które zostały społecznie usankcjonowane. Stąd fałszem może być mniemanie, że indywidualizacja myślenia mitycznego jest cechą współczesności; wniosek ten może płynąć po prostu z braku danych.

Ewolucja treści mitu plemiennego odbywała się — zdaniem wielu uczonych — na drodze indywidualnych objawień wizjonerskich, które z czasem uzyskiwały społeczną akceptację. Współczesne mity nie na innej chyba two-

¹⁴ S. Grzelecki, *Dlaczego właśnie James Dean?*, Łódź 1958, s. 6.

¹⁵ K. Young, *Handbook of Social Psychology*, London 1948, s. 196.

rzają się i zmieniają zasadzie, tyle że rodzaj objawień może nosić inny charakter. Dzisiejszy ruch hipisowski czy niektóre ideologie polityczne mają przecież ten sam charakter. Prawda, że nie pozostają one w oderwaniu od określonych sytuacji ekonomicznych, społecznych, psychicznych i są wynikiem splotu wielu czynników, ale też jakakolwiek ewolucja mitu plemiennego również, jak sądzę, możliwa była tylko w wyniku określonych przemian i układów społecznych, w wyniku pewnych potrzeb. Plemienny wizjoner był po prostu prekursorem zmian, kimś, kto pierwszy może dostrzegł potrzebę przekroczenia mitu dawnego w wyniku jego nieadekwatności do sytuacji, podnoszących się głosów krytyki czy niezadowolenia. Wydaje się to tym bardziej oczywiste, że gdyby proponowana zmiana i nowa zewoluowana forma idei była nieracjonalnym w danych układach kulturowych wybrykiem, nie uzyskałaby najprawdopodobniej społecznej akceptacji. Niezależnie bowiem od tego, jak dzisiaj będziemy oceniali pewne idee czy formy myślenia mitycznego, jak np. ideę zbawienia, ziemi obiecanej czy nawet narodu wybranego, z punktu widzenia danej kultury zaspokajała ona określone aktualne potrzeby psychiczne, wprowadzając ład i poczucie stabilności. Nawet jeśli stosunkowo szybko okazywało się, że z perspektywy czasu i ogólnoludzkich potrzeb był to — jak np. w przypadku mitu rasistowskiego — mit „zdegenerowany”.

Szaman czy czarownik jest kimś mogącym w przekonaniu współplemieńców urealnić mit, zbliżyć do mitycznego bohatera, ideału, dobra czy pełnego szczęścia, ale współczesny lider polityczny próbuje przecież często, w sposób może nieświadomy, wykorzystać ten sam mechanizm i stanąć na pozycji wtajemniczonego. Różnica więc polega tylko na tym, że inne są środki, jakimi próbują mit urealnić, od innego bowiem zależą poziomu techniki, organizacji społecznej i świadomości, ale mechanizm pozostaje ten sam czy podobny. Różnica między mitem plemiennym, religijnym a pewnymi formami ideologii politycznych jest — patrząc od strony sposobu i rodzaju myślenia — często praktycznie żadna bądź niewielka, co uwidocznia się zwłaszcza w momentach przełomowych, takich jak rewolucje. Pierwsze objawienie nowej idei bliskie jest objawieniu w sensie religijnym i nie różni się ani sposobem myślenia, ani przekazem jej głosicieli, jednakowo transcendentny nosząc charakter (np. współczesne ruchy południowoamerykańskie).

Oczywiście możemy także dostrzec szereg różnic pomiędzy archaiczną i współczesną formą myślenia mitycznego i sposobami wyrażania go. To wynik odmiennych układów, innych warunków życia, zmiany pojęcia czasu, który w tych dawniejszych formach mitu był kategorią bardziej uniwersalną, bardziej elastyczną — rozciągliwą czy ściągniętą — a który dziś stał się bardziej realny, wymierny czy może mniej elastyczny. Zasadnicza różnica jest różnicą szaty, oprawy zewnętrznej.

Jedną z częstych wątpliwości związanych z rozważaniami nad mitem jest granica między mitem i baśnią bądź legendą czy — z drugiej stro-

ny — mitem i fantazją literacką lub nawet pewnym rodzajem stereotypu¹⁶. Wszystkie z wymienionych form bazują na tym samym sposobie myślenia, ale wyraźnie różni je ładunek emocjonalny; podczas gdy mit jest pewną ideą celu, tamte często nie wskazują na inny cel poza sobą, a ich możliwość oddziaływania społecznego jest czymś wtórnym. Mit, tak jak bajka czy fantazja naukowa, może zawierać pouczenia moralne, zasady postępowania, ale w micie nie są one celem, a jedynie ramami jednoczącymi w poszukiwaniu czegoś wyższego. Podobnie zresztą trudna do określenia jest w odniesieniu do współczesności granica między mitem i wyrosłą z idei politycznej propagandą. Świadome tworzenie mitów w postaci np. haseł politycznych stanowi rodzaj wysoko rozwiniętej metody socjotechnicznej pomocnej w kierowaniu procesami społecznymi — ale jeśli nastąpi społeczna akceptacja haseł, to można chyba zaliczyć ten rodzaj idei także do mitu. Wspomniany rodzaj mitotwórczej działalności jako narzucone oddziaływanie na sferę psychiki nie jest jednak, zdaniem niektórych współczesnych myślicieli, właściwym myśleniem mitycznym. Dorfles nazywa to pozornymi mitami, van Lier nawet namiastką mitów¹⁷. Rodzi się jednak wątpliwość — dlaczego? Jest to przecież także niewątpliwym przejaw myślenia mitycznego. Mit, nawet stworzony sztucznie i np. sankcjonujący określony układ społeczny, jakość egzystencji, jeżeli znajdzie wewnątrz zaangażowanych wyznawców, którzy stosują się doń i uczynili z niego normę organizującą ich życie, to jest mitem takim samym jak inne, choć sztucznie stworzonym. A poza tym nie jesteśmy w stanie dziś określić, czy wicie z klasycznych plemiennych form mitu nie zostało zapoczątkowanych w taki właśnie sposób. To, co wyżej zostało powiedziane o roli szamanów i wizjonerów w micie plemiennym, nakazywałoby sprzeciwienie się mniemaniu Dorflesa i van Liera. Nie znaczy to jednak, byśmy nie uświadamiali sobie granicy — choć płynnej — pomiędzy świadomym, sztucznie zbudowanym mitem a wizjonerskim objawieniem, spontanicznym i „naturalnym” — bo wynikającym z konieczności społecznej i aktualnej potrzeby.

Istotną cechą różniącą mit archaiczny i współczesne zjawiska mitotwórcze jest możliwość realizacji. Obie formy są fikcją, ale podczas gdy współczesny mit (przynajmniej w niektórych jego przejawach) ma szansę, choćby potencjalną, zrealizowania się¹⁸, to mit religijny i plemienny zawsze pozostaną ideą nieureczywistnioną, nie „staną się”; podobnie zresztą jak te rodzaje współczesnego mitu, które nie tylko ładunkiem ideowym,

¹⁶ Termin stereotyp można chyba stosować wymiennie z określeniem świadomość potoczna, patrz: J. Niżnik, *Świadomość potoczna i potrzeba mitu*, [w:] *Człowiek i światopogląd*, Warszawa 1974, nr 1.

¹⁷ Dorfles, *op. cit.*, s. 56; van Lier, *op. cit.*, s. 108.

¹⁸ Możliwość zrealizowania zagraża istnieniu mitu — mit zrealizowany upada, zamiera, tym samym najbardziej żywotne są mity odległe, u podłoża których leży idea i wartość powszechna.

ale i realiami pozostają w sferze abstrakcji. Spełnienie mitu plemiennego, tak jak i religijnego, może nastąpić tylko poza światem realnym, w sferze psychiki (nawet pewne szczególne przypadki realizowania mitu w wyniku specjalnie przedsięwziętych działań, np. pod wpływem środków halucynogennych, są w danym momencie poza realnością dla przeżywającego). Zawsze więc ten rodzaj mitu pozostanie faktyczną fikcją; ale może w tym właśnie tkwi jego siła? Rodzi się więc pytanie, czy możliwość urzeczywistnienia mitu jest w ogóle ważna. Być może możliwość „stania się”, realizacji, nie ma znaczenia, może po prostu ważne jest dążenie, cel, idea. Może mit musi być fikcją, żeby być mitem, możliwość zaś realizacji zabija go i jego mityczny ładunek. Jak się wydaje, płaszczyzna realizacji nie ma na to nawet wpływu. Większość mitów plemiennych, ale także współczesne, sytuuje cel w świecie nierealnym i tam tylko może nastąpić osiągnięcie idei¹⁹. Jednakże obserwować można było tak dawniej, jak i teraz, że próbę osiągnięcia mitu przenoszono na płaszczyznę ziemską, realną. Ruchliwość duchowa („pionowa”) zamieniana była na poziomą; tak realizowany był mit raj, szczęśliwych wysp, który stał się inspiracją części odkryć geograficznych; tak też odbywa się realizacja niektórych mitów profetyckich — poszukiwanie sprawiedliwości, własnego kraju, utraconych czy nowych norm, które potrafią znów zorganizować społeczność, odbywa się przez zmianę miejsca. Nie ma to jednak, jak się zdaje, znaczenia dla wymagań stawianych przed mitem i potrzeb, jakie powinien spełniać.

Z mitem często związany jest obrzęd, podtrzymujący go, zbliżający do ideału, ale nie można nawet powiedzieć, że współczesny mit oderwany jest bardziej od rytuału czy symbolicznego kodu, a jedynie może, że inne są jego formy. Także współcześnie możemy stwierdzić — obserwując oprawę towarzyszącą ważnym momentom w życiu stowarzyszeń politycznych i religijnych — fakty tworzenia wraz z mitami nowego rytuału i obrzędowości, nowych form rytualnej realizacji mitów. Trudno powiedzieć, czy jest to pozostałość jeszcze dawnej symboliki i sposobu przedstawiania, uzewewnętrzniania mitu, czy też immanentna cecha myślenia i wyrażania się, ale kontynuacja wzorca archaicznego jest tu widoczna.

Rozszerzenie horyzontów współczesnego człowieka, rosnący poziom wiedzy nie wyjaśniły wszystkiego. Po prostu przesunęły się granice kosmosu, ale podstawowy problem niepokoju żyjącego i zdającego sobie sprawę ze swego kresu organizmu pozostał nie mniej aktualny. Jeśli więc tworzenie mitów jest pewną formą ucieczki i pozbycia się lęku, potrzebą zagłuszenia niepokoju czy znalezienia idei życia, to tak dawniej, jak i obecnie istnieją szanse dla tworzenia mitów, istnieje potrzeba myślenia mitycznego.

¹⁹ Należy dla jasności dodać, że istnieje pewna dość bogata kategoria mitów plemiennych, które nie wyznaczały celu czy idei — mity o pochodzeniu i o przodku plemiennym, choć sądzę, że zawsze zawierają jakieś wskazówki postępowania dla żyjących.

Tak samo aktualna jest integrująca rola mitu — przykładem czego mogą być idee polityczne, mity społeczności więźniarskich, hipisowskich, nowe sekty religijne — jak też ukryte w nim możliwości działania, przekroczenia własnej kondycji. Mechanizmy obronne psychiki powodują często uruchomienie zdolności mitotwórczych, przedłużających niejako życie poza granice możliwości, ułatwiających swobodne poruszanie się w przestrzeni nie ograniczonej. Jak w przypadku społeczności więźniarskich myślenie mityczne umożliwia przekroczenie murów więzienia, tak potrzeba wyzwolenia spod swoistej bariery, jaką jest technizacja współczesnego życia, zagęszczenie w miastach, wszechobecność środków masowego przekazu i propagandy powodują, że znane od stuleci mity raj, szczęśliwej wyspy, życia w naturze nie przestały być aktualne.

Najwyraźniejszą może cechą różniącą mity plemienne i współczesne jest większa indywidualizacja tych ostatnich, zwiększona rola przejawów indywidualnego myślenia mitycznego czy indywidualnej interpretacji i przeżywania mitu. Ale, być może, jest to po prostu tylko częstsze indywidualne przeżywanie powszechnego społecznego mitu, dzięki, między innymi, dynamicznemu rozwojowi środków masowego przekazu. Zmiany mitu uzależnione są od ewolucji wartości i potrzeb społecznych i chyba właśnie dlatego dochodzi obecnie częściej do indywidualizacji mitu, bowiem i pojęcie wartości zmierza częściej — jak się wydaje — ku jednostkowym celom.

Rozwój techniki spowodował i inne jeszcze przewartościowania w myśleniu mitycznym i organizacji mitu. Upadła rola świątłych starców — jako plemiennej kroniki pamięci i nośnika treści mitycznych. We współczesnym micie rolę przekąźnika przejęły środki techniczne kierowane przez ludzi stosunkowo młodych, a czcigodny starzec stał się — jak określił to Morin — emerytowanym staruszkiem²⁰.

Współcześni badacze podkreślają — zastanawiając się nad nowymi formami mitu i porównując je do dawnych — że mity dzisiejsze stosunkowo szybko demityzują się i że znacznie krótszy jest okres ich trwania. Nie wydaje się to jednak niczym dziwnym. Pojęcie czasu zmieniło w ogóle swą wartość, inny jest bowiem rytm życia. Długość trwania wzorców mitycznych w kulturach plemiennych, czy w ogóle w czasach minionych, rozumiała jest w świetle historii, powolności przemian, względnej stabilności. Jeśli dla porównania uświadomić sobie zmiany, jakie dokonały się na przestrzeni 75 lat tego wieku czy choćby tylko 30 lat, jakie minęły od wojny, zrozumiałe się staje, że czas trwania wielu mitów musi być różny. W miejsce zdezaktualizowanych powstają nowe rodzaje mitu, ale sama idea myślenia mitycznego, jego potrzeba, jest trwała i istnieje nadal.

Dotknęliśmy tutaj sprawy trwałości mitu — istotnym czynnikiem jest ten poruszony wyżej, wynikający z tempa zmian historycznych, ale należy

²⁰ Morin, *op. cit.*, s. 151.

także uświadomić sobie, że sama idea zawarta w micie decyduje często o jego trwałości. Są mity, których cel usytuowany jest odległe, dotyczy wyższych wartości i ten, mimo zmian, stale jest aktualny, stale się do niego dąży. Ale istnieje też kategoria mitów, których idea nie jest powszechnie akceptowana i które na przestrzeni stosunkowo niedługiej historii zostają ocenione negatywnie i jako takie odrzucone (tak jest np. ze wspomnianym mitem „zdegenerowanym”, rasistowskim). Co wcale nie znaczy, że siła oddziaływania mitu musi być uzależniona od czasu jego istnienia — nawet wśród tych zdyskwalifikowanych mitów znajdują się takie, których oddziaływanie było duże.

Jest oczywiste, że istnieje współzależność między mitem a kulturą. Mit uzależniony jest od kultury i nie istnieje poza jej realiami i wartościami, wyrażony jest w jej kategoriach, choć treści jego są często powszechnie ludzkie. Każda kultura, każdy system uzasadnia i sankcjonuje swoje istnienie przy pomocy mitów. „Każda przemiana historyczna posiada własną mitologię”²¹, „każda epoka ma swój własny typ mitów, wiek nauki także stworzył swe własne, świeckie mity racjonalizacji”²².

Mit jest potrzebny, by nadać sens i kierunek działaniu. Widoczne jest to najbardziej w krytycznych momentach, kiedy istnieje konieczność stworzenia mitu, by znaleźć energię i cel do działania, do przeciwstawienia się siłom naruszającym równowagę. Im poważniejsza jest groźba naruszenia równowagi kulturowej czy zagłady, tym bardziej zdeterminowaną, fantastyczną formę musi mieć mit, by przeciwstawić się niebezpieczeństwu agresji i unicestwienia osobowości kulturowej. Ilustracją mogą być ruchy rewolucyjne, ruchy protestu społecznego (millenarystyczne) i religijne — szukające w micie możliwości przetrwania i zwycięstwa nad siłami zagrażającymi istnieniu danej społeczności. Wtedy to często dochodzi do wybuchów i nasilenia mistycyzmu — swojego rodzaju „superrealizacji” mitu.

Niezależnie od czasu, od tego, czy dotyczy to społeczności plemiennych, czy społeczeństwa dzisiejszego — niejednakowo rozłożona jest, jak sądzę, potrzeba posiadania mitu, a zatem i jego oddziaływania. Zawsze istniała i istnieje część społeczeństwa z wielu względów bardziej potrzebująca mitów i podatna na nie i taka, której potrzeby myślenia mitycznego są mniejsze. Można zaryzykować przypuszczenie, że potrzeba i „zagęszczenie” myślenia mitycznego pozostaje w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do zaspokojonych potrzeb (ekonomicznych, psychicznych) i rozwoju świadomości. Najmniej rozwinięte potrzeby myślenia mitycznego dostrzec można — jak się wydaje — na średnich poziomach społecznych, gdzie przybierają po prostu formę powtarzanego, a nie przeżywanego stereotypu, czyli myślenia potocznego. A najbardziej uwidaczniają się w sy-

²¹ Malinowski, *op. cit.*, s. 521.

²² D. Bidney, *The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution*, „American Anthropologist”, 1950, t. 52, nr 1.

tuacjach trudnych, peryferycznych, w społecznościach zagrożonych, społecznościach plemiennych; lub gdy — jak w przypadku sporej części współczesnych społeczeństw — istnieje potrzeba zrównoważenia w kategoriach psychicznych rozwoju techniki, kultury masowej i wynikających stąd uzależnień czy też gdy zaistnieje potrzeba znalezienia rewolucyjnego bodźca do zmiany w społecznościach o dużym zróżnicowaniu klasowym.

Ujmując w kategoriach skrajnych, mit jest opozycją rozumu. Poszukiwanie mitu, poddawanie się mu jest szukaniem opieki, wartości, drogowskazów, ale zarazem ucieczką od wolności, jaką daje indywidualne myślenie i rozum — jak mówi L. Kołakowski. Poszukiwanie wolności i rozum są zarazem zanegowaniem mitu — „Akt nieposłuszeństwa [wobec mitu] jako akt wolności jest początkiem rozumu”²³. Człowiek się uczłowiecza, dokonął wyboru, jest wolny, ale — sam, gdyż wolność łączy się z utratą bezpieczeństwa. I w tym stwierdzeniu Fromma uwidacznia się paradoks i sens ludzkiej egzystencji i działania — permanentnego poszukiwania swojego „ja” i wolności drogą rozumu i permanentnego ulegania mitowi, dającego poczucie bezpieczeństwa, oparcie w grupie i społeczności, wyznaczającego cel i wartości powszechne, obiektywne — a to jest odejściem od „ja”, odejściem od wolności. Szukamy indywidualności, rozumu i racjonalnego myślenia, ale biologicznie określani jesteśmy jako istoty społeczne; potrzebujemy więc mitu. Tym samym stwierdzić można, że mit jest dialektycznym dopełnieniem myślenia racjonalnego.

Upadek mitu i myślenia mitycznego może nastąpić na drodze zwycięstwa rozumu, mówi van Lier w swoich rozważaniach na temat nowego społeczeństwa okresu rewolucyjnie rozwijającej się techniki. Ale dodaje zarazem: „Jak długo istnieją ludzie żyjący w społeczeństwie, tak długo będą się rodzić i odradzać fermenty mitologiczne”²⁴ — a trudno przypuścić, by kiedykolwiek miało być inaczej — ukazując tym samym utopijność zawartą w obrazie, jaki przedstawiać będzie jego zdaniem przyszłe społeczeństwo. Podkreślił po prostu ów paradoks, jaki wyżej został przedstawiony. Czy można więc mówić o rozumie i myśleniu racjonalnym, jakie kiedyś miałoby w pełni zapanować, skoro istnieje człowiek ze swoją psychiką i jej potrzebami, tak często będącymi w opozycji wobec rozumu — człowiek bowiem, od kiedy istnieje, pożąda czegoś więcej, ucieka od rzeczywistości. Potrzeba czynnika pozaracjonalnego jest, być może, potrzebą bardzo niedzisiejszą, ale, jak wskazuje historia, a również współczesna rzeczywistość nie przeczy temu, jest ona cechą czysto ludzką, powszechną.

Państwowe Muzeum Etnograficzne
w Warszawie
ul. Kredytowa 1
00-056 Warszawa

²³ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 51.

²⁴ van Lier, *op. cit.*, s. 108.

Lech Mróz

THE MYTH AND MYTHICAL THINKING

A Summary

Like many years ago, the problem of myth again gives rise to many controversies. The boundaries of the myth, its manner of influence, its inner contents and language are still argued upon and differently interpreted by various schools and trends in the human studies. In recent years the boundaries of the myth have been broadened by the emergence of new myths and rapid broadcasting of ideas by the mass media, thereby making research even more complex and difficult.

Most experts agree that myths provide the framework determining the course of human actions, the values and the meaning of life. An analysis of both the older and more recent forms of mythmaking reveals that old tribal myths, as well as contemporary ones, perhaps identified with certain political and religious ideas, refer to the same field of concepts, and by committing human emotions and faith they make their impact on the human psyche. Like in a tribal myth prescribing certain rites to attain the goal at hand, in a modern myth the ritual aspect is also important, like e.g. with certain political ideas.

The myth, by its impact and by its social acceptance, deprives individual action of a part of its significance; this is remarkable for the newly emerging myths, too. An individual transgressing the limits sanctioned by the myth risks to be rejected by his group and refused the safety of belonging.

Therein lies the paradox of the strivings of contemporary man. By developing reason and rationalist thinking he denies the myth and the strictures imposed by it; he strives towards freedom and recovery of his own self. But at the same time, afraid of himself and his solitude, he seeks for universal standards and values reuniting him with the group; he needs the conceptual order and the safety offered by the myth, although it involves the abandonment of the self, the melting into the group and becoming one among many.

Although reason is continually developed, man seeks for a myth. Perhaps the growth of science and rationalist thinking might bring a potential opportunity for a liberation from the myth, but we can doubt if this is ever possible because of the biological nature of man as a social species. It is hard to foresee the psychological and social processes that are going to occur in tens of years ahead, but nothing seems to indicate that the universal way of thinking represented by the mythical thought should be on its wane or disappear altogether. What is evolving, are its forms and contents which change together with life itself, its inner rhythm and outer aspects.

Translated by Piotr Graff