

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Nauk Społecznych, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

## Mity jako integralna część kultury

Pytanie o miejsce mitów w kulturze zostało postawione, gdy uświadomiono sobie, że mit to w gruncie rzeczy nie rzeczywistość, a rzeczywistość to nie mit. Stało się to w czasach starożytnych za sprawą tych filozofów, którzy – z jednej strony – odmawiali rozpowszechnionym mitom prawa obywatelstwa w realnym świecie, z drugiej zaś kreowali i upowszechniali nowe lub przynajmniej istotnie zmodyfikowane stare mity. Takie podejście do mitów zostało zachowane również wówczas, gdy przeprowadzono gruntowne analizy naukowe dotyczące ich powstawania i funkcjonowania w kulturze, uznając tym samym, że stanowią one jej integralną część. Warto przyrzeć się dochodzeniu do tego generalnego przekonania.

### 1. Tradycje starożytne

Pojęcie *mitu* wywodzi się z greckiego *mýthos*, oznaczającego zarówno „słowo”, jak i „legendę”. Stanisław Stabryła, autor obszernego dzieła o mitologii greckiej, podkreśla jednak, że „mitologia grecka nie była baśnią, chociaż posiadała niewątpliwie pewne rysy baśniowe. (...) w tym cudownym świecie mitu zdarzały się wprawdzie morderstwa, kradzieże, zdrady, gwałty i uwiedzenia, ale były czymś niezwykle rzadkim i jakby nie należały do właściwego porządku owej mitologicznej rzeczywistości”<sup>1</sup>. Należało natomiast do niego ukazywanie tego, co w świecie „piękne, dobre i szlachetne, wzbudzanie w nas podziwu i tęsknoty

---

<sup>1</sup> Por. S. Stabryła, *Mitologia dla dorosłych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 1995, s. 5 nn.

za tym odległym czasem, kiedy bogowie obcowali z ludźmi, a nieulekli bohaterowie dokonywali wspaniałych czynów”. Mity greckie generalnie odwoływały się do innego świata niż ten, który był udziałem zwyczajnych ludzi – jeśli nawet nie lepszego, to takiego, który stanowił lub przynajmniej mógł stanowić obiekt pożądania tych, którzy znajdowali się poza nim i przyglądali mu się z zainteresowaniem. W gronie tym znajdowali się również starożytni filozofowie greccy. Oni jednak – w odróżnieniu od wszystkich pozostałych – mieli pewną świadomość granicy między mitami a rzeczywistością, niektórzy z nich poszukiwali sposobu przekroczenia tej granicy i intelektualnego wkroczenia w świat, który był dla nich nie tylko intelektualnie pociągający, ale także obiecujący coś więcej niż można było zdobyć w świecie znajdującym się na wyciągnięcie ręki – jeśli tak można powiedzieć o czymś, co stanowi codzienną rzeczywistość.

Dla tych filozofów nie było niczego bardziej godnego zabiegów niż mądrość – owa grecka *sophia*, której umiłowanie (gr. *phileo*) stało się ich znakiem rozpoznawczym. Warto przypomnieć, że starożytni myśliciele termin *sophia* kojarzyli najpierw ze „zręcznością, sprawności i biegłością”, a dopiero później z „rozumieniem, wiedzą, pojmowaniem”, to znaczy najpierw z mądrością wyrażającą się w działaniu („*sophoi* określano przedstawicieli poszczególnych zawodów, takich jak: artysta, budowniczy, jasnowidz, wódz, sternik, lekarz”), a dopiero później z mądrością wyrażającą się w myśleniu<sup>2</sup>. Cytowany tutaj autor zwraca również uwagę, że w miarę upływu czasu owa *sophia* w coraz większym stopniu łączyła się z tym, co boskie, oznaczając „ostatecznie wiedzę przekazaną przez boskie moce dla coraz lepszego dostrzegania i rozumienia boskiego porządku”. Zanim jednak doszło do tej teizacji, przez dłuższy czas filozofowie starożytni próbowali sobie sami poradzić – odwołując się przede wszystkim do swoich zdolności poznawczych – z tym trudnym do intelektualnego ogarnięcia i zagospodarowania świata.

Żaden z nich nie poszedł w tej próbie tak daleko jak Platon (ok. 428-347 p.n.e.). Jednak nawet ten wielki filozof i jeden z największych intelektualistów, jacy pojawili się w kulturze zachodniej, musiał w końcu przyjąć, że mamy do czynienia nie z jednym, lecz co najmniej z dwoma rodzajami mądrości – pierwsza z nich zorientowana jest na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe (duchowe), natomiast druga na to, co względne i po części umysłowe, a po części zmysłowe (cielesne). W każdym razie o występowaniu u Platona takich dwóch rodzajów mądrości mówią znawcy jego filozofii<sup>3</sup>. Te dwa typy mądrości są u Platona ze

<sup>2</sup> „We wcześniejszym znaczeniu *sophia* to umiejętność połączona z tymi praktycznymi zastosowaniami, które wymagają jednocześnie ogromnej wiedzy, a co za tym idzie, prawdziwa wiedza okazuje się ostatecznie umiejętnością, a prawdziwa umiejętność jest zdolnością wydobywania na świat prawdziwej jakości, przy czym skuteczność jest miarą umiejętności oraz wiedzy jako mądrości (...). Mądry jest ten, któremu wszystko się udaje”. Por. R. Elberfeld, *Was ist Philosophie? Programmatistische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam, Stuttgart 2006, s. 19 nn.

<sup>3</sup> Giovanni Reale interpretuje te dwa typy mądrości jako przeciwstawienie *mitu* i *logosu*. Ten pierwszy przez Hegla był przedstawiany jako „skażony formami zmysłowymi” [„Dlatego mit

sobą powiązane i shierarchizowane, przy czym generalnie pozycję nadrzędną zajmuje u niego mądrość zorientowana na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe, a co możemy nazwać – w zależności od kontekstu – mądrością *Logosu* (dla filozofów greckich termin ten oznaczał m.in. argument, ocenę, miarę, propozycję, zasadę i rozum) lub mądrością *Nous* (ten z kolei termin oznaczał dla nich m.in. zasadę i inteligencję).

W kulturze rzymskiej niejednen z greckich mitów nadal cieszył się sporą popularnością, a występujący w nich bogowie i herosi stali się obiektami kultów religijnych – tyle tylko, że zmienili imiona z greckich na rzymskie. I tak, grecki Zeus stał się rzymskim Jowiszem, grecka Hera stała się rzymską Juno itd. Do tego licznego grona mitologicznych postaci doszły również postacie wywodzące się z mitologii rodzimej, w szczególności z etruskiej. Maria Jaczynowska w swojej monografii poświęconej religiom świata rzymskiego pisze, że „spośród panteonu etruskiego największy wpływ na Rzym i całą Italię wywarła triada Tinia, Uni i Menrva, która zyskała ogromne znaczenie dzięki zbudowaniu w Rzymie przez Tarkwiniusza świątyni kapitolinińskiej dla Jowisza, Junony i Minerwy. (...) Prawie jednocześnie w 495 r. zbudowano pod Adwentem świątynię dla Merkurego, boga handlu, który miał być rzymskim odpowiednikiem Hermesa. (...) Boginią czczoną szczególnie łącznie z Merkurym była Fortuna, której znaczenie wzrosło znacznie po jej identyfikacji z hellenistyczną Tyche”<sup>4</sup>. Ta mieszanka rodzimych i hellenistycznych kultów i wierzeń doprowadziła do „powstania nowego typu religijności”, to znaczy religijności politeistycznej i synkretycznej, bogatej nie tylko w boskie, półboskie oraz w inne mniej lub bardziej nadzwyczajne postacie, ale także w ogromnie zróżnicowane praktyki religijne lub quasi-religijne. Prowadziło to do zacierania granicy między tym, co mityczne, oraz tym, co rzeczywiste, a także niejednokrotnie do brania tego, co mityczne za bardziej rzeczywiste niż sama rzeczywista rzeczywistość.

Jednym z ówczesnych Rzymian świadomych tego niebezpieczeństwa był Marek Tulliusz Ciceron (wł. Cicero, 106-43 p.n.e.), sławny rzymski polityk (pełniący m.in. funkcje pretora, senatora i namiestnika Cylicji), orator i filozof<sup>5</sup>.

---

u Platona (...) miałby mieć wartość negatywną”], natomiast przez Heideggera jako „najbardziej autentyczny wyraz metafizyki platońskiej”, bowiem „Logos dominuje wprawdzie w teorii idei, ale zdolny jest tylko ująć *byt*, nie potrafi natomiast wyjaśnić *życia*: mit przychodzi z pomocą właśnie dla wytłumaczenia życia, w pewnym sensie przewyższa logos i staje się mito-logią”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, KUL, Lublin 2005, s. 65 nn.

<sup>4</sup> Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, PWN, Warszawa 1987, s. 38 i in.

<sup>5</sup> Jako filozof był i jest łączony z Nową Akademią Platonią, w której scholarchami byli najpierw Filon z Tessalskiej Laryssy (jego nauk słuchał w 87 r.), a później jego uczeń – Antioch z Askalonu. Ciceron słuchał również wykładów epikurejczyka Fedrusa oraz stoika Diodota. Zdaniem Sextusa Empiryka, obaj przedstawiciele „filozofii akademickiej „dogmatyzowali”, to znaczy „przyznawali w ogóle wyższość jednemu wyobrażeniu nad innym na podstawie wiary” lub też – co na to samo mu wychodzi – „wyrokowali na podstawie rzeczy niejawnych o rzeczach jawnych”. Sextus Empirikus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, PAU, Kraków 1931, s. 44.

Swoim wątpliwościom i zastrzeżeniom wobec wierzeń i praktyk rzymskich dawał wyraz w różnych rozprawach – w sposób najpełniejszy w napisanej w formie dialogu rozprawie *O naturze bogów*. Pierwszą z postawionych przez niego kwestii jest w niej samo istnienie bogów. Według niego, jest wprawdzie „wielce prawdopodobne”, że bogowie istnieją, a w każdym razie do tego osądu skłaniają się „wszyscy, wiedzeni przez naturę”, to jednak filozofowie greccy, z których osądem powinien się liczyć każdy kierujący się rozumem, zajmowali w tej sprawie różne stanowiska, np. „Protagoras miał co do tego wątpliwości, a Diagoras z Melos i cynareik Teodor uważali, że bogów nie ma wcale”.

Kwestią dyskusyjną jest nie tylko samo istnienie bogów, ale także to, czy zajmują się oni sprawami ludzkimi.

Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli zaś pogląd ich jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić mamy względem bogów w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. (...) Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczej, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikłaby najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość. Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy<sup>6</sup>.

Wymowa tych i podobnych uwag jest wprawdzie dwuznaczna, niemniej Cynceron nie pozostawia czytelnikowi tej rozprawy wątpliwości, że za istnieniem bogów nie przemawia ani ich nadzwyczajna moc, ani też żadne inne ich nadzwyczajne zdolności, lecz takie zwyczajne potrzeby ludzkie, jak potrzeba cnotliwości. Potrzeba ta ma swoje uzasadnienie w jeszcze bardziej prozaicznych potrzebach spokoju i pokoju między ludźmi i to pokoju w świecie ziemskim. Wejście w głębsze pokłady rozważań Cyncerona przekonuje, że jest to u niego jedna z niewielu kwestii bezdyskusyjnych. Inne – takie jak odróżnienie „postępków cnotliwych od pożytecznych” (przeciwstawiane jest tutaj stanowisko stoików stanowisku perypatetyków), ujmowanie i przedstawianie przez Platona boga („w *Timaiosie* jest twórcą i budowniczym świata”) czy „stoickiej Pronoi – wieszczki staruszce, którą po łacinie można nazywać *Providentia*, czyli *Opatrznością*” itd. – „są to dziwotwory i urojenia filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”.

Można zaryzykować twierdzenie, że tego typu uwagami Cynceron dokonuje demitologizacji zarówno tych dawniejszych, jak i młodszej daty mitów. Czy w to miejsce proponuje jakieś inne mity? I tak, i nie – trudno byłoby bowiem za taki

<sup>6</sup> Por. Cynceron, *O naturze bogów*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, PWN, Warszawa 1960, s. 8 nn.

uznać mit mędrca (filozofa), który dystansuje się zarówno od pospolitych „dziwotworów i rojeń”, jak i od „dziwotworów i rojeń” tych filozofów, którzy pod hasłem „wyzwalania się od zabobonu” sami mogli być zabobonni i głosili poglądy szkodliwe dla człowieka, czego przykładem jest dla niego Epikur, który „odbierając bogom nieśmiertelnym życziwość i łaskawość, rzeczywiście wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej”. „O ileż lepiej postępują stoicy (...) Uważają mianowicie, że wszyscy mędracy, choćby się nie znali, są przyjaciółmi; albowiem nie ma nic godniejszego miłości i kto ją posiadzie, będzie przez nas kochany, gdziekolwiek się znajdzie. Ileż złego natomiast wyrządzacie wy, którzy przysługi i życziwość zaliczacie do słabości”<sup>7</sup>. Stoicy postępowali i lepiej, i mądrzej, co oczywiście nie znaczy, że nie tworzyli i nie kultywowali żadnych „dziwotworów i rojeń”. Bliżsi jednak byli niż Epikur zrozumienia rzeczywistych potrzeb dusz ludzkich.

Jest to typowy dla Cyserona typ narracji i argumentacji. Nie można nawet powiedzieć, że po tych zestawieniach różnych „za” i „przeciw” nie wiadomo, czego można się spodziewać na końcu, bo wiadomo – będą to stwierdzenia z kolejnymi znakami zapytania, tyle tylko, że z mniejszą liczbą niewiadomych niż na początku rozważań. Krótko mówiąc, jest to mit mądrości, której dewizę stanowi najpierw stawianie znaków zapytania, a później stopniowe ich uchylanie – jednak bez nadziei na to, że w końcu ostatni z nich zostanie definitywnie uchylony.

W późniejszym czasie podejmowano oczywiście próby demitologizowania różnych mitów greckich i rzymskich, w tym mitu kreowanego i upowszechnianego przez Cyserona, oraz mitu samego Cyserona, który w międzyczasie wyrósł na postać heroiczną. Pojawia się ona m.in. w *Państwie Bożym* św. Aureliusza Augustyna (354-430) – rozprawie uznawanej za *opus magnum* tego wpływowego filozofa i chrześcijańskiego teologa. Cyseron jest tam oczywiście przedstawiany jako poganin i to poganin myślący się w wielu sprawach, ale jednocześnie jako ten, na którego błędach można się sporo nauczyć, bowiem dobrze znał kulturę zarówno starożytnej Grecji, jak Rzymu, w tym wierzenia i praktyki religijne. Już w pierwszej ze wzmianek na jego temat, w rozdziale IX *Księgi II*, jest on traktowany jako znawca jednej i drugiej kultury – w tym przypadku „swobody poetyckiej, której Grecy, idąc za zdaniem bogów, nie myśleli ograniczać”, natomiast Rzymianie „powściągali”, a przynajmniej nakazywali powściągać, a tych, którzy temu nakazowi nie byli posłuszni, stawiali przed sądem<sup>8</sup>. Ten wątek związku między sztuką i religią jest kontynuowany w kilku następnych rozdziałach tej *Księgi*, a w XIII ponownie jest przywoływany Cyseron jako znawca tego problemu.

W *Księdze III* tego dzieła najpierw (w rozdziale XV) pojawia się jako jeden z tych niewielu Rzymian, który raczej sceptycznie zapatrywał się na rozpowszechnione mniemanie o „przyjęciu Romulusa do grona bogów”. Problem tkwi jednak

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 71 nn.

<sup>8</sup> Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Antyk, Kęty 2002, s. 70 nn.



w owym „raczej”, bowiem twierdzenie, że „na takie mniemanie nie zasłużył sobie nikt ze śmiertelnych, nie wsławiwszy się przedtem wybitnymi czynami”, opiera się, jego zdaniem, na fałszywym założeniu, że ktoś ze śmiertelnych może jednak dołączyć do grona bogów. W *Księdze IV* Cyceron najpierw jest doceniany za występowanie „przeciw bajdom poetów” i upominany za niewystępowanie przeciwko tym „urządzeniom przodków”, którzy organizowali igrzyska publiczne ku czci bogów. Są to już nie „bajdy”, tylko „obrzydlistwa” i „paskudztwa” (bo w „igrzyskach tych najbezwstydniejsze błazny opiewały i odgrywały rolę Jowisza, niszczyciela wszelkiej wstydlivości”). Nieco dalej dowiadujemy się, że „Cyceron, sam augur, szydzi sobie z wieszczbiarstwa i z tych ludzi, co sprawy swoje urządzają podług tego, co im kruk czy sroka wykrzyczy. No, ale ten akademik dowodzący, że wszystko jest niepewne, nie zasługuje na jakąkolwiek powagę w tych rzeczach”, bowiem „zaliczywszy zabobony do fizycznych i filozoficznych wyników przyrody, gorszy się jednak z posągów i baśni” i – co gorsza – „bojąc się narazić przyzwyczajeniom obywateli, chwali religię przodków i chce ją odróżnić od zabobonu, ale nie wie wcale, jak sobie z tym poradzić”. W konsekwencji „piętnuje Cyceron i siebie samego, bo choć nie wiem jak wymownie chce tu być wolnomyślicielem, musiał jednak te posągi mieć we czci i o tym, co tak jawnie w rozprawie głosi, aniby pisać nie śmiał w publicznym do ludu przemówieniu”<sup>9</sup>. Ten krótki rozdział *XXX Księgi IV* dobrze pokazuje, że wizerunek Cycerona jest budowany zarówno z przypisywanych mu poglądów, jak i cech charakteru (takich jak skłonność do szyderstwa na piśmie, ale oportunistu w wystąpieniach przed ludem), a także takich funkcji, które stawiają pod wielkim znakiem zapytania jego kwalifikacje intelektualne i moralne. Nietrudno odpowiedzieć na pytanie, o co generalnie chodzi Cyceronowi w tym augustyńskim „za” i „przeciw”. Z jego wywodów jasno bowiem wynika, że podjął on próbę demitologizacji niektórych rzymskich wierzeń i praktyk religijnych, a nawet odnotował w tym zakresie pewne sukcesy, lecz nie wystarczy to do uznania go za człowieka prawdziwej mądrości i religijności. Ta znajduje oczywiście swój wyraz w *Państwie Bożym* oraz w myśleniu i postępowaniu tych, którzy są obywatelami tego państwa.

## 2. Tradycje nowożytne

Pominięcie tradycji średniowiecznych nie wynika z przekonania, że w wiekach średnich nie pojawiło się nic interesującego w zakresie mitologizacji i demitologizacji, lecz z uznania, że procesy te toczyły się wówczas innym torem niż ten, który wyznaczali i propagowali starożytni filozofowie. Krótko rzecz ujmując, była to mitologizacja chrześcijańska, kreowana w opozycji do pogańskiej, przez którą rozumiano wszystko to, co pojawiło się przed chrześcijaństwem i uznawane było

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 175 nn.

bądź jako mity fałszywe, bądź nie całkiem prawdziwe. To, co im przeciwstawiano, było traktowane przez wiele stuleci nie jako mitologia, lecz coś z lepszego świata, a w każdym razie świata bardziej rzeczywistego niż ta rzeczywistość, która jest udziałem zwyczajnych ludzi w ich zwyczajnym życiu. Poruszanie się w tej skomplikowanej strukturze średniowiecznych demitologizacji i mitologizacji chrześcijańskich wymaga specjalistycznych kwalifikacji – m.in. takich, jakie posiadali i posiadają judaїści, bibliści oraz historycy wierzeń i praktyk chrześcijańskich. Niestety, takich kwalifikacji nie posiadam. Odnotuję zatem jedynie kilka faktów, które zdają się być bezdyskusyjne i powszechnie znane.

Po pierwsze, w Średniowieczu doszło do wykreowania wiary w jednego Boga, w jeden autentyczny przekaz Mądrości, w jeden Urząd Nauczycielski tej Mądrości, w jedną autentyczną Tradycję oraz w jeden Kościół powszechny, skupiający tych wszystkich, którzy wierzą w tego Boga, w tę Mądrość, w nieomylność tego Urzędu oraz w wartość tej Tradycji. Jeśli nawet nie wszystko to było jednym wielkim mitem, to z całą pewnością było postrzegane i przedstawiane jak mit przez tych, którzy z różnych względów demonstrowali swoją opozycję wobec tych jedności. Po drugie, w wiekach średnich doszło do rozszerzenia formuły boskiego namiestnictwa na tych, którzy wprawdzie czuli się sługami chrześcijańskiego Boga, ale nie zawsze i nie pod każdym względem sługami Kościoła i jego ziemskich zwierzchników – o czym świadczą m.in. mające wówczas miejsce spory między cesarzami i królami oraz papieżami i biskupami. Po trzecie, doszło wówczas do upowszechnienia wśród prostych ludzi takiej wiary i takich praktyk religijnych, które stanowiły swoistą mieszankę pogaństwa i chrześcijaństwa, przy czym wskazanie, gdzie się kończy pierwsze z nich i zaczyna drugie w wielu przypadkach jest niemożliwe, a nawet nie zawsze potrzebne, bowiem symbioza ta została zaakceptowana zarówno przez owych ludzi, jak i przez kościelną i świecką zwierzchność<sup>10</sup>. Nie była jednak jej skłonna zaakceptować stosunkowo nieliczna, ale – jak się później okazało – wpływowa grupa tych demaskatorów, którzy odważnie i skutecznie odstawiali mechanizmy i sposoby tej mitologizacji.

Pojawili się oni już w schyłkowym okresie Odrodzenia, czego potwierdzeniem są takie nazwiska, jak Erazm z Rotterdamu (1469-1536) oraz Niccolò Machiavelli (1469-1527). Pierwszy z nich w swojej *Pochwale głupoty* dokonywał demitologizacji m.in. rozpowszechnionego wówczas i bronionego przez Kościół mitu jaki stanowiła wiara w nieomylność Urzędu Nauczycielskiego i sprawujących ten urząd teologów. Stwierdza tam m.in., że są wśród nich ludzie „o tak niewydarzonych zdolnościach i rozumie, że nie nadają się do żadnych zajęć umysłowych (...); oni to (...) wyuczyszy się kilku formułek Aleksandra Galla [autora podręcznika gramatyki łacińskiej – Z. D.], liznęli do tego coś niecoś

<sup>10</sup> Por. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorców u Germanów*, PWN, Warszawa 1968; J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.*, Znak, Kraków 1990.

z najniedorzeczniejszej sofistyki; następnie zapamiętali dziesięć przesłanek z Arystotelesa, których także nie zrozumieli; wreszcie wykuli ze Szkota czy Ockhama tyleż samo kwestii (...), wyśmiewają księgi greckie, hebrajskie, a nawet łacińskie, a będąc głupszy od każdego wieprza i nie mając nawet zdrowego rozsądku uważają, że siedzą na stolicy wszelkiej mądrości. Wszystkich sądzą, potępiają, wydają wyroki, o niczym nie wątpią, przy niczym się nie wahają, wszystko wiedzą”<sup>11</sup>.

Z kolei Machiavelli dokonywał demitologizacji innego rozpowszechnionego wówczas mitu, jakim była wiara w sprawiedliwość i dobroć władców. W *Księciu* napisał, że „książę (...) nie może postrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii”. Natomiast w innych partiach tego dzieła pojawiają się sugestie, że sztuka rządzenia nie polega na byciu dobrym, lecz przeciwnie – na byciu niedobrym; „człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobroci, paść koniecznie musi między ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się lub nie posługiwał dobrocią”<sup>12</sup>. Nie ma to oczywiście wiele wspólnego z dobrocią, o której od wieków mówił Kościół i w którą wierzyła spora część chrześcijan. Stąd dzieło to trafiło (w 1559 r.) na kościelny indeks ksiąg zakazanych. Wprawdzie nie została na nim umieszczona *Pochwała głupoty* Erazma z Rotterdamu, ale w 1571 r. została sporządzona przez katolickich cenzorów długa lista tych fragmentów jego dzieł, które zostały uznane za „wątpliwe” i miały być wykreślane z każdego następnego ich wydania.

W XVII i XVIII stuleciu do demitologizacji świata wykreowanego przez chrześcijaństwo włączyli się oświeceni filozofowie i autorzy dzieł sytuujących się między literaturą a filozofią. We Włoszech był to Pietro Giannone (1676-1748), autor *Historii politycznej Królestwa Neapolu*. Zawierało ono nie tylko zarys historii Neapolu, ale także próbę zdjęcia z duchowieństwa aureoli bezinteresowności i pomocniczości<sup>13</sup>. Giannone później napisał jeszcze *Trzy królestwa* – dzieło tak skrajnie antyklerykalne, że przed inkwizycyjnym sądem i więzieniem nie była go w stanie uchronić nawet przychylność austriackiego cesarza Karola VI. W Anglii do tego grona demistyfikatorów należeli Anthony Collins (1676-1729), autor m.in. *Discours of the Grunds and Reasons of the Cristian Religion* (w którym kwestionował profetyczny charakter Starego Testamentu i postulował naturalistyczne wyjaśnianie zawartych w nim prorocत्व), oraz John Toland (1670-1722), autor *Christianity Not Mysteroius* (w którym

<sup>11</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Zakład im. Ossolińskich, PAN, Wrocław 1953, s. 197 nn.

<sup>12</sup> Por. N. Machiavelli, *Księżę*, w: *Wybór pism*, PIW, Warszawa 1972, s. 157 nn.

<sup>13</sup> Por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia, Milano 1969, s. 92 nn.



w naturalistyczny sposób tłumaczył chrześcijańskie tajemnice i cuda). Później przedsięwzięcie to realizowali angielscy oświeceni, których Gertrude Himmelfarb nazywała „radykałnymi dysydentami”<sup>14</sup>. W Niemczech do najbardziej radykalnych demistyfikatorów należeli Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) i Johann Christian Edelman (1698-1767). Pierwszy z nich był autorem *Apologii albo pisma w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*, w której dowodził, że święte księgi chrześcijaństwa nie są takie święte (skoro tyle jest w nich sprzeczności i niejasności), a biblijni prorocy pod niejednym względem przypominają zwykłych ludzi (z ich skłonnością do mściwości). Natomiast Edelman jest autorem rozprawy zatytułowanej *Mojżesz z odkrytym obliczem*. Jej głównymi bohaterami są utożsamiany z chrześcijańską ciemnotą Ślepowit oraz reprezentujący oświecony rozum Światłomił, a tematem prowadzonej przez nich dyskusji są nie tylko występujące w Biblii sprzeczności, niejasności i zwyczajne niedorzeczności, ale także dokonywane na niej upiększające zabiegi różnych tłumaczy i interpretatorów.

Żaden z oświeconych autorów tych demaskatorskich dzieł nie przyczynił się w większym stopniu do demitologizacji chrześcijańskich mitów niż Wolter (Voltaire, 1694-1778). Bo też i żaden inny nie zyskał wówczas takiego rozgłosu i takiego wpływu na swoich współczesnych niż ten francuski filozof. Był bez wątpienia człowiekiem utalentowanym i bez reszty zaangażowanym w tropienie chrześcijańskiego fanatyzmu, okrucieństwa, niesprawiedliwości, głupoty oraz wielu jeszcze innych jego „grzechów głównych”<sup>15</sup>. Już pierwsze z jego

<sup>14</sup> Należeli do nich Richard Price (1723-1791), Joseph Priestley (1733-1804), Thomas Paine (1737-1809) i William Godwin (1756-1836). „Ci radykałowie należeli bardziej do historii francuskiego i amerykańskiego Oświecenia aniżeli brytyjskiego. Paine spędził większość dorosłego życia w Ameryce i we Francji, był członkiem nie brytyjskiego parlamentu, lecz francuskiego Konwentu Narodowego. Nawet po uwięzieniu podczas jakobińskiego terroru i odebraniu mu francuskiego obywatelstwa pozostał we Francji, a później wyjechał nie do Anglii, lecz do Ameryki, gdzie zmarł. Priestley został uhonorowany we francuskim Zgromadzeniu Narodowym, jednak wybrał życie nie we Francji, lecz w Ameryce, gdzie zmarł. Price i Godwin spędzili całe życie w Anglii, jako gorliwi sympatycy Rewolucji Francuskiej”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Random House, New York 2004, s. 94 nn.

<sup>15</sup> „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowisko wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire’a w 1726 roku (...) zarzuca mu, iż »głosił deizm w gotowalniach młodych szlachciców«, a Stary Testament nazywał »nagromadzeniem opowieści i bajek«, apostołów – »naiwnymi, łatwowiernymi idiotami«, a ojców kościoła – »szarlatanami i oszustami«. Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. Por. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 402 nn. W. Weilscheld pisze, że Voltaire „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem, a także z przedstawicielami władzy świeckiej. (...) Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed truci-

filozoficznych dzieł, *Listy o Anglikach*, przyniosło mu sławę i uznanie w środowiskach oświeconych i oczywiście wywołało wielkie oburzenie w środowiskach religijnych – nie tylko zresztą w Anglii, którą przedstawiał jako kraj dziwacznych sekt, ale także w jego rodzimej Francji, która – jego zdaniem – była krajem pod niejednym względem zacofanym<sup>16</sup>. Później napisał jeszcze wiele różnych dzieł, w tym *Traktat o tolerancji*, w którym nie tylko demaskował niesprawiedliwości kontrolowanego przez Kościół ówczesnego wymiaru sprawiedliwości, ale także demitologizował takie mity, jak – według niego – mit Jezusa, syna bożego. Przedstawia go tam jako prawowiernego Żyda („Urodził się Izraelitą, żył niezmiennie jako Izraelita”)<sup>17</sup>. Jeśli już miał się czymś różnić od innych Izraelitów, to przede wszystkim tym, że nauczał tolerancji (Izraelitów przedstawia tam jako lud wyjątkowo nietolerancyjny, a ich prawa jako szczególnie okrutne)<sup>18</sup>.

W XIX stuleciu pojawiła się grupa demistyfikatorów, która za swój cel uznała wykazanie, że w gruncie rzeczy każda religia i każda z dotychczasowych form religijności odwołuje się do jakichś mitów i funduje jakieś mity – rzecz jasna, jedne bardziej, inne mniej szkodliwe. Taką postacią sztandarową dla nich był i pozostaje do dzisiaj Ludwik Andreas Feuerbach (1804-1872). Swoją próbę demistyfikacji przedstawił w dwóch dziełach: *O istocie chrześcijaństwa* i *Wykładach o istocie religii*. W pierwszym z nich podjął m.in. polemikę z tzw. filozofią religii pozytywnej, stwierdzając, że jest to taka filozofia, która „na wzór naszej chrześcijańskiej mitologii (...) wszystkie bajeczki historii przyjmuje za fakt rzeczywisty” i „wszystkie artykuły wiary uznaje bez zastrzeżeń za logiczno-metafizyczne prawdy”<sup>19</sup>. Chodzi mu zwłaszcza o taką „spekulatywną filozofię religii”, która „poświęca religię filozofii” – w odróżnieniu od niej „chrześcijańska mitologia” ma „poświęcać filozofię religii”. „Pierwsza z nich czyni z religii igraszkę spekulatywnej swawoli, druga z rozumu igraszkę jakiegoś fantastycznego materializmu religijnego”. W pierwszym przypadku

---

zną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Por. W. Weischeld, *Die philosophische Hintertreppe, Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1973, s. 152 nn.

<sup>16</sup> Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, PIW, Warszawa 1953.

<sup>17</sup> „Był rzeczywiście uległy zakonowi Mojżeszowemu od swego dzieciństwa aż do swej śmierci. Obrzezano go ósmego dnia jak wszystkich innych chłopców. Jeżeli później został ochrzczony w Jordanie, była to uświęcona ceremonia u Żydów, tak samo jak u wszystkich ludów Wschodu”. Por. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, PIW, Warszawa 1956, s. 76 nn.

<sup>18</sup> G. Himmelfarb pisze, że „starożytny judaizm napełniał Woltera nawet większą grozą niż chrześcijaństwo. Stary Testament nie był dla niego niczym innym niż kroniką okrucieństwa, barbarzyństwa i przesądu. (...) Wiele jego zapisków w *Słowniku filozoficznym* dotyczy zarówno współczesnych, jak i starożytnych Żydów. Zarzucał im, w klasycznej modzie na antysemityzm, materializm, chciwość, barbarzyństwo, nieludzkość i lichwiarstwo”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity...*, s. 156 nn.

<sup>19</sup> Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa 1959, s. 3 nn.

jest to polemika przede wszystkim ze „spekulatywną filozofią religii” Hegla, natomiast w drugim – z chrześcijańską wiarą, a dokładniej z kryjącym się za tą wiarą specyficznym rozumem i specyficzną rozumnością. W załączonych do tej polemiki wnioskach końcowych Feuerbach stwierdza, że „treść i przedmiot religii [każdej religii – Z. D.] są na wskroś ludzkie, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka”.

W *Wykładach o istocie religii* (traktowanych przez niego jako „objaśnienia i uzupełnienia do *Istoty chrześcijaństwa*”) dopowiada to, czego nie chciał lub z różnych względów nie mógł wcześniej wyraźnie powiedzieć, to znaczy, że to nie jakiś bóg (pisany przez niego z małej litery) stworzył człowieka, lecz człowiek stworzył boga, w tym oczywiście chrześcijańskiego boga („Bóg chrześcijański powstał tak samo w człowieku i z człowieka jak bóg pogański”). Wskazał tam również podstawowe przyczyny tworzenia przez ludzi bogów – mają je stanowić poczucie zależności oraz uczucie strachu przed czymś, czego nie sposób do końca ogarnąć umysłem: „Wyjaśnienie źródła religii przez uczucie strachu potwierdza się przede wszystkim w doświadczeniu; mianowicie prawie wszystkie ludy pierwotne, a w każdym razie większość, uważają za przedmiot religii głównie takie zjawiska albo skutki działania przyrody, które budzą strach i grozę”. Owo odwołanie do religii i religijności ludów pierwotnych stanowi punkt wyjścia do sformułowania generalnej tezy, że „najstarszą lub pierwotną religią człowieka była religia natury”. Religia ta – poza wszystkim innym – miała być bardziej racjonalna niż późniejsze religie pogańskie oraz chrześcijańska<sup>20</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Feuerbach, demitologizując religię chrześcijańską, jednocześnie mitologizuje religie natury, i nie tylko te religie, bo również naturalny rozum, naturalną miłość (człowieka do człowieka), naturalną moralność oraz naturalne sakramenty, np. sakrament wody, która „przypomina nam o naszym wspólnym z roślinami i zwierzętami pochodzeniu”. Wszystko to podnosi on do rangi świętości i postuluje modlenie się do nich, tak jakby to były w gruncie rzeczy jedyne świętości godne szacunku i pożądania rozumnego człowieka. W żadnym innym miejscu owa sakralizacja nie jest tak ostentacyjna jak w sformułowanym w zakończeniu rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* apelu-modlitwie o „nadanie znaczenia czegoś *niepospolitego* życiu jako *takiemu*”.

<sup>20</sup> Feuerbach stara się to pokazać m.in. na przykładzie „najbardziej paradoksalnego składnika tej pierwotnej religii”, to znaczy kultu zwierząt; jest on paradoksalny, ale racjonalny (a przynajmniej dający się racjonalnie wytłumaczyć), bowiem w tym kulcie człowiek „obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swojego życia. I tak myśliwy ceni tylko te zwierzęta, które mu służą do polowania, rolnik zaś te, które mu pomagają w uprawie ziemi; a zatem myśliwy ceni w zwierzęciu tylko jego naturę łowiecką, która jest jego własną naturą, rolnik tylko ekonomiczność, która jest jego własną duszą i jego praktycznym bóstwem”. Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, PWN, Warszawa 1981, s. 59 nn.

### 3. Próby naukowego ujęcia mitów

Próby takie były podejmowane zanim jeszcze doszło do wyodrębnienia się dyscyplin naukowych dysponujących odpowiednim zapleczem teoretycznym oraz odpowiednimi narzędziami badawczymi do przeprowadzenia naukowej analizy mitów i procesów mitologizacji. Jednak dopiero w momencie pojawienia się socjologii, etnologii i antropologii kulturowej oraz świeckiego religioznawstwa dokonał się w tym zakresie znaczący postęp naukowy. Podstawy tych dyscyplin były wypracowywane przez takich uczonych, jak Émile Durkheim (1858-1917), autor m.in. *Zasad metody socjologicznej* oraz *Elementarnych form życia religijnego*. W pierwszym z tych dzieł dowodził on m.in., że mity należą do faktów społecznych, a fakty społeczne to nie materialne rzeczy, lecz „wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”<sup>21</sup>. Dowodził tam również, że „fundamentalne wyobrażenia i rytualne postawy (...) wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie”; a co za tym idzie – one właśnie powinny stanowić część bazową badań nad kulturą, w tym nad funkcjonującymi w niej mitami. Wyniki takich badań – zarówno własnych, jak i innych badaczy kultury – przedstawił w *Elementarnych formach życia religijnego*<sup>22</sup>.

Znaczący udział w wypracowaniu teoretycznych i praktycznych podstaw naukowych badań nad mitami i procesami mitologizacji i demitologizacji ma również Max Weber (1864-1920). Podobnie jak Durkheim, traktował mity jako fakty społeczne, ale w jego badaniach pierwszoplanową rolę odgrywają nie „elementarne formy życia społecznego”, lecz te formy, które wiążą się z tymi działaniami społecznymi i które prowadziły w kulturze świata zachodniego do pojawienia się kolejnych form racjonalności i racjonalizacji<sup>23</sup>. To przesunięcie punktów ważności sprawia, że w Weberowskich analizach mity się wprawdzie pojawiają, ale raczej na drugim planie – m.in. na planie „dróg zbawienia i ich

<sup>21</sup> Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 41 nn.

<sup>22</sup> „Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. Por. E. Tarkowska, Wstęp do wydania polskiego *Elementarnych form życia religijnego*, PWN, Warszawa 1990, s. XVII nn.

<sup>23</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 17 nn.

wpływu na sposób życia”<sup>24</sup>. Trzeba jednak przypomnieć, że Weber jest autorem jednego z bardziej nośnych określeń w zakresie demitologizacji kultury świata zachodniego – „odczarowywanie świata”. Najpierw oczywiście ten świat musiał być „zaczarowywany”. Weber nie tylko wskazał, skąd się to „zaczarowywanie” brało (z „pierwotnie zorientowanego na ten świat religijnie lub magicznie motywowanego działania wspólnotowego”), ale także jakie przybierało formy (jedną z jego form była i jest wiara w duchy), jakie pełni społeczne funkcje, jakie towarzyszą mu praktyki kultowe itd. Na końcu tego długiego procesu historycznego pojawiają się takie „religie wysoko rozwiniętych kultur”, jak „asceetyczne formy protestantyzmu”, które miały „położyć rzeczywiście kres magii, poszukiwaniu zbawienia poza światem i intelektualistycznej kontemplacyjnej »iluminacji« jako jego najwyższej formie i stworzyły religijne motywy poszukiwania zbawienia właśnie w zatrudnieniu w wewnątrzświatowym »zawodzie« (...), w metodycznie zracjonalizowanym wykonywaniu zawodu”, wspierając tym samym największą z potęg współczesnego świata, tj. kapitalizm<sup>25</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Weber demitologizując niejednen z dawnych mitów (poprzez pokazanie jego ziemskiego, społecznego wymiaru), jednocześnie kreował nowe mity, w tym mit etyki protestanckiej i pozostającego z nim w wyraźnych związkach ekspansywnego ducha protestanckiego kapitalizmu – bo wyraźnie widać, że wiodącą rolę we współczesnym świecie odgrywają nie tylko kraje protestanckie, ale także katolickie, a nawet te, w których – tak jak w Japonii – chrześcijan jest niewiele<sup>26</sup>.

Ze wskazań teoretycznych oraz osiągnięć praktycznych tych i innych uczonych korzystał Mircea Eliade (1907-1986)<sup>27</sup>. Jest on autorem koncepcji nazywanej „morfologią sacrum”. Głównymi kategoriami są w niej pojęcia mitu, *sacrum* oraz *profanum*. Kategorią wyjściową jest pierwsze z nich. Eliade sytuuje mity między nieświadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Jednak mit „daje się uchwycić jako mit jedynie wtedy, gdy objawia, że coś się w pełni objawiło”. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich jak sny) mity różnią się m.in. tym, że: 1. stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2. „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu”; 3. „odsłaniają fundamentalne struktury

<sup>24</sup> Analizuje on tam m.in. „mit zbawiciela” oraz „mity soteriologiczne”, to znaczy „mity o walczącym lub cierpiącym, stającym się człowiekiem czy też schodzącym na ziemię albo zstępującym do królestwa zmarłych Bogu w ich różnorodnych formach”. Por. tamże, s. 429 nn.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 480.

<sup>26</sup> Szerzej zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 31 nn.

<sup>27</sup> Ważnym źródłem inspiracji jest dla Eliadego również rozprawa Rudolfa Otta pt. *Świętość*, w której autor poddał analizie różne formy doświadczenia religijnego i „wyłuskał istotne cechy tego przerażającego i irracjonalnego doświadczenia”. Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 5 nn.



rzeczywistości i różne sposoby bycia-w-świecie”; 4. oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się »rzeczywistości« ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”<sup>28</sup>. Od tak pojmowanego i przedstawianego mitu do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze (...) implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia-w-świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Od tak pojmowanego „wejścia w *sacrum* świata” odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – jego *profanum*, stanowiące drugą z podstawowych form „bycia-w-świecie”, „drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii”<sup>29</sup>.

To odwołanie do historii okazuje się w ujęciu Eliadego konieczne zarówno dla zrozumienia mitów, jak i *sacrum* oraz *profanum*, bowiem wszystko to, co się w nich objawia, zawsze objawia się w określonym czasie i przestrzeni. W tym, co się objawia, można jednak znaleźć nie tylko elementy zmienne, ale także stałe („w pewnej mierze znoszące Czas i Przestrzeń”), takie jak powtarzający się we wszystkich mitach mit kosmogoniczny („opowiadając o tym, w jaki sposób Świat został stworzony, odsłania on zarazem wynurzenie się owej pełnej rzeczywistości, jaką jest Kosmos i jego porządek ontologiczny”). Stąd przyjmuje się, że zadaniem uczonego typu eliadowskiego jest zarówno usytuowanie tego, co się objawia w określonym miejscu i czasie, jak i „wyłuskanie” z tego, co się objawia, jego ponadczasowego „jądra”. Wynika z tego, że nie można zrozumieć ani *sacrum*, ani *profanum* bez odwołania się do historii kultury i poznania tego, jak jedno i drugie przejawiało się w przeszłości, jak się wzajemnie warunkowało oraz jak się zmieniały te „dwie formy bycia-w-świecie”, „począwszy od społeczności archaicznych”, a skończywszy na „świadomości nowożytnej”<sup>30</sup>.

Szczegółową analizę funkcjonowania mitów w kulturze zawiera rozprawa pt. *Mity, sny i misteria*. Eliade wychodzi od polemiki ze spopularyzowanym w epoce Oświecenia i pozytywizmu poglądem, że mit jest bajką. Pogląd ten nazywa przesądem i sytuuje go w długiej tradycji tych przesądów, które zapoczątkowała „chrześcijańska polemika skierowana przeciwko światu pogańskiemu”. Postuluje tam – podobnie jak Durkheim – analizę funkcjonowania mitu w tych „pierwotnych i archaicznych grupach ludzkich, dla których mit stanowił

<sup>28</sup> Por. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 6 nn.

<sup>29</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 9 nn.

<sup>30</sup> „Te sposoby bycia-w-świecie zajmują nie tylko historię religii i socjologię, stanowią przedmiot nie tylko studiów historycznych, socjologicznych i etnologicznych: święty i świecki sposób bycia są uwarunkowane przez różne stanowiska, jakie zajął człowiek w Kosmosie, przeto obchodzą każdego filozofa i badacza, który pragnie zgłębić wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji”. Tamże, s. 10.

i stanowi fundament kultury i życia społecznego”. Tam bowiem najwyraźniej widać, że

mit stanowi wyraz *prawdy absolutnej*, ponieważ opowiada on *historię świętą*, to znaczy mówi o ponadludzkiem objawieniu, które miało miejsce na przestrzeni Wielkiego Czasu, w świętym czasie początków (...). Inaczej mówiąc, mit jest historią prawdziwą, która zdarzyła się na początku Czasu i służy za model zachowań ludzkich. *Naśladując* wzorcowe czyny boga, bohatera mitycznego czy po prostu opowiadając o ich przygodach, człowiek społeczeństw archaicznych odrywa się od czasu świeckiego i w magiczny sposób łączy się z Wielkim Czasem, czasem świętym<sup>31</sup>.

Taka jest natura każdego mitu, w tym mitów współczesnego świata, które stanowią jedynie modyfikację i adaptację do aktualnych potrzeb. Podawane przez Eliadego przykłady współczesnych mitów mają świadczyć o tym, że funkcjonując w różnych realiach społecznych, politycznych i kulturowych, odwołują się do różnych tradycji oraz operują różną perspektywą czasową, ale w każdym z nich chodzi o to samo – o prawdę absolutną, Wielki Czas, model zachowań ludzkich i świętość, różnie pojmowaną i nazywaną, co widać wyraźnie wówczas, gdy np. zestawia się mitologię komunizmu z mitologią stworzoną przez narodo- wy socjalizm<sup>32</sup>. W drugim rozdziale tej rozprawy Eliade szczegółowo analizuje „mit dobrego dzikusa”, wykazując, że stanowi on „radykałnie zsekularyzowaną rewaloryzację dużo starszego mitu: mitu ziemskiego Raju i jego mieszkańców w bajecznych czasach, które poprzedzały Historię”<sup>33</sup>.

### Kilka uwag ogólnych

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że każda demitologizacja stanowi wstęp do artykułowania i upowszechnienia jakiegoś nowego lub istotnie zmodyfikowanego mitu, przy czym można się spodziewać, że po jakimś czasie zostanie on również zdemitologizowany i zastąpiony innym. Nasuwa się zatem pytanie: czy ten trwale wpisany w kulturę zachodniego świata proces wykazuje, czy też nie wykazuje jakichś stałych tendencji, np. czy można tutaj

<sup>31</sup> Por. M. Eliade, *Mity, sny...*, s. 15 nn.

<sup>32</sup> „(...) w porównaniu z wielkością i śmiałym optymizmem mitu komunistycznego, wydaje się ona osobiście niepozorna, i to nie tylko ze względu na ograniczenia wynikające z samego mitu rasistowskiego (...), ale przede wszystkim ze względu na fundamentalny pesymizm mitologii germańskiej”. Tamże, s. 19.

<sup>33</sup> „Ów dobry dzikus, którego porównywano z wzorcami klasycznej Starożytności, a nawet z motywami biblijnymi był starym znajomym. Mityczne wyobrażenia »naturalnego człowieka« – człowieka poza historią i cywilizacją – nigdy nie zostało całkowicie zatarte. W Średniowieczu stopiło się z wyobrażeniem rajy ziemskiego, który skusił tylu żądnych przygód żeglarzy. (...) Mit dobrego dzikusa zastąpił tylko mit Złotego Wieku, to znaczy mit *doskonałości początków*, i był jego kontynuacją”. Tamże, s. 37. Por. również: A. Lovejoy, G. Boas, *Documentary History of Primitivism and related Ideas in Antiquity*, The J. Hopkins Press, Oxford – Baltimore 1935.

mówić o postępującej racjonalizacji mitów i mitologizacji? Max Weber zapewne odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. Jego odpowiedź związana jest jednak ze specyficznym rozumieniem przez niego racjonalności i racjonalizacji. Krótko mówiąc, jej racje determinujące wyznaczają takie działania, które są zorientowane „na przeszłe, obecne lub oczekiwane w przyszłości zachowania innych ludzi”, racje wyjaśniające wyznaczają takie „struktury sensu, których rozumienie uznajemy za wyjaśnienie faktycznego przebiegu działania”, racje uzasadniające wyznaczają wszystko to, co przyczynia się do zwiększenia lub przynajmniej zachowania efektywności działania, natomiast racje wystarczające wyznaczają wszystko to, co sprawia, że jednostka lub zbiorowość podejmuje to działanie oraz ma poczucie lub przekonanie, że działanie to jest sensowne, czyli: celowo racjonalne, wartościowo racjonalne, afektywnie racjonalne i tradycyjnie racjonalne itd.<sup>34</sup> W swojej analizie procesów społecznych, do których zaliczane są procesy mitologizacji i demitologizacji, Weber wyodrębnia jeszcze inne racje, np. historyczne, polityczne, gospodarcze i religijne. Wszystkie one stanowią jednak pochodną tych racji, dla których kategorią bazową jest pojęcie działania społecznego. W sumie stanowi to dosyć skomplikowaną strukturę racji i następstwa racji. Wprawdzie na samym jej szczycie pojawia się kapitalizm i wspierająca go etyka ascetycznego protestantyzmu jako racje wyjaśniające globalny sens wszystkich procesów społecznych, to jednak takie ich ujmowanie i przedstawianie albo samo okazuje się mitologizacją świata kapitalistycznego, albo przynajmniej przyczynia się do jego mitologizacji.

Innego rodzaju perspektywę dla procesów mitologizacji i demitologizacji nakreślił Mircea Eliade. Wprawdzie on również uznaje te procesy za integralną część kultury, ale ich racji determinujących, wyjaśniających i uzasadniających poszukuje raczej w świecie wewnętrznym niż zewnętrznym człowieka, w tym w głębokich pokładach jego podświadomości i nieświadomości. Owymi racjami okazują się m.in. takie ludzkie pragnienia, jak pragnienie przekroczenia nieprzekraczalnego, zrozumienia tego, co nie jest i nie może być do końca zrozumiałe, czy znalezienia się w miejscu i w czasie, które są poza miejscem i czasem (w zwykłym tego słowa znaczeniu). Odpowiadając na pytanie, czy jest to, czy też nie jest racjonalne, Eliade zmierza do pokazania i wykazania, że w gruncie rzeczy nie o racjonalność tutaj chodzi, lecz o elementarne ludzkie potrzeby egzystencjalne, a rozpatrywanie ich w kategoriach racjonalności i irracjonalności może wprawdzie ułatwiać uczone ich rozumienie, ale może także prowadzić do ich transformacji i deformacji. Przykładem są dla niego solarne hierofanie, które za sprawą „dłuższego procesu erozji racjonalistycznej” przestały pełnić te funkcje, które pełniły pierwotnie. Ich racjonalizacja (zapożyczona przez filozofów starożytnych) nie tylko prowadzi do ich istotnych

<sup>34</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 18 nn.

transformacji i deformacji, ale również do osłabienia siły oddziaływania kultów lunarnych na mentalność ludzką<sup>35</sup>. Według Eliadego, w kultach solarnych społeczności archaicznych więcej było spontaniczności, żywiołowości, zmysłowości i tajemniczości niż w ich współczesnych odpowiednikach, w których więcej jest racjonalistycznego uporządkowania, rygoryzmu i spekulatywizmu. Można oczywiście zarzucić Eliademu, że odwołując się w opisie i wyjaśnianiu mitów do sfery nieświadomości i podświadomości, sam otwiera furtkę różnym formom spekulatywizmu. Zapewne w jakiejś mierze zgodziłby się on z trafnością tego spostrzeżenia. W jego przekonaniu istnieją jednak sposoby ograniczenia tego spekulatywizmu do takich granic, które są i powinny być akceptowalne przez nauki o kulturze symbolicznej. Jednym z nich jest odwołanie się do badań historycznych. W swoim obszernym i bogato dokumentowanym materiałem faktograficznym *Traktacie o historii religii* pokazał, jak takie badania powinny być prowadzone (generalnie powinny to być badania porównawcze), na jakie natrafiają problemy (jednym z nich jest problem selekcji ogromnie zróżnicowanego materiału) oraz jaką wartość mają formułowane w nich wnioski ogólne (mają wartość generalizacji historycznych, to znaczy twierdzeń o ograniczonej czasowo i przestrzennie ważności).

---

<sup>35</sup> Wprawdzie „nikt nie będzie utrzymywał, że człowiek współczesny jest odporny *ipso facto* na hierofanie lunarne” (faktem jest bowiem, że w jego „dziennym reżimie ducha» panuje symbolika solarna”), niemniej symbolika ta jest w znacznej mierze „produktem wnioskowania rozumowego, co nie znaczy oczywiście, że każdy racjonalny element hierofanii solarnych jest sztuczny lub jest pochodzenia późniejszego”. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000, s. 145 nn. Por. również: I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Almquist & Wiksell, Upsala 1943, s. 21 nn.