

MARTA PLES
(Katowice)

ŚWIADOMOŚĆ MITYCZNA JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

*Nie musimy znać mitologii,
aby przeżywać wielkie motywy mitologiczne.*

Mircea Eliade¹

Mit i świadomość mityczna jako kwestie problematyczne

Pojęcie świadomości mitycznej, stanowiące centralne zagadnienie niniejszego artykułu, odsyła do fundującego je pojęcia mitu. Pytając o to, czym jest świadomość mityczna, nie sposób bowiem nie zadać pytania o to, czym właściwie jest mit. Pierwszym, bardzo ogólnym podziałem, jaki można zaproponować w odniesieniu do tej kwestii, jest podział na wąskie i szerokie rozumienie mitu. Zgodnie z wąskim rozumieniem, mit jest opowieścią znaną ze starożytnej mitologii (czyli zbioru mitycznych historii). Szerokie rozumienie tego pojęcia wykracza poza definiowanie mitu jako historii fabularnej. Mit jest tu pojmowany na przykład jako fikcyjne przeświadczenie obecne w danej zbiorowości. Tak definiując mit, często przyjmuje się podmiotową perspektywę, na gruncie której podstawowymi pojęciami, poddawany analizie, stają się „świadomość mityczna”, „wyobraźnia mityczna” lub „myślenie mityczne”².

Problem jest jednak o wiele bardziej skomplikowany i wymusza kolejne podziały. O tym, że mamy do czynienia z niezwykle złożoną kwestią, świadczy wie-

¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 26.

² Por. J. Niźnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, 22, s. 164–166.

łość i różnorodność odpowiedzi, udzielanych na pytanie o istotę i jego znaczenie dla człowieka, poczynawszy od starożytności³.

Także współczesne badania nad mitem potwierdzają, że mamy do czynienia z wieloaspektowym zjawiskiem kulturowym. W artykule *The Problem of Defining Myth*, Lauri Honko wymienia aż dwanaście współczesnych metod badania mitu. Zgodnie z jej podziałem, mit jest współcześnie rozpatrywany jako źródło kategorii poznawczych, forma ekspresji symbolicznej, projekcja podświadomości, światopogląd i element ułatwiający procesy adaptacyjne, zbiór reguł zachowań, zapewniający uprawomocnienie przywilejów i obowiązków, wskaźnik społecznego znaczenia, uprawomocnienie instytucji społecznych, odzwierciedlenie kultury i istniejącej na jej gruncie struktury społecznej, rezultat zdarzeń historycznych, sposób religijnej komunikacji, gatunek literacki, czy ośrodek struktury w badaniach nad językiem, strukturą i treścią mitów⁴. Należy podkreślić, że niektóre spośród wymienionych sposobów definiowania mitu pokrywają się ze sobą, co dodatkowo utrudnia jednoznaczne sklasyfikowanie metod i perspektyw badawczych przyjmowanych w odniesieniu do problemu mitu.

Inną klasyfikację, znacznie prostszą niż ta zaproponowana przez Lauri Honko, przedstawia Józef Niżnik. Wskazuje on na istnienie we współczesnej humanistyce trzech orientacji badawczych, z których każda stwarza inne perspektywy i zakłada inny sposób rozumienia mitu⁵.

Pierwsza, którą Niżnik określa mianem filologicznej, odnosi się do etymologii pojęcia mit (gr. *mythos* – słowo, mowa) i uznaje za konstytutywny związek mitu z mową, a jego sensu poszukuje najczęściej przez badanie fabuły. Zasadniczo wiąże się z wąskim rozumieniem mitu (jako opowieści), choć zdarza się również, że wychodzi poza nie, zawsze zachowując jednak przekonanie o związku mitu z językiem i słowem.

³ Stanisław Cichowicz pisze: „Możliwość filozofowania, które niepodzielnie jest zrośnięte z kulturą europejską, pojawiła się w tej samej chwili, w jakiej starożytni Grecy poczęli oceniać opowiadane przez siebie mity nie według autorytetu, którym cieszy się tradycja przywoływana przez opowiadającego, lecz podług krytycznego przyjęcia, z którym spotykają się one u słuchaczy. Odtąd ten, kto przekazuje mit, z góry godzi się na jego podważenie – oczekuje pytań i gotów jest na nie odpowiedzieć”. S. Cichowicz, *Roztrząsania bez rozbiórów*, Łódź 2003, s. 278. Konsekwencją procesu demityzacji, który dokonywał się wraz ze stopniowym odrzucaniem religijnej prawdy mitu, było pojawienie się wielu różnych sposobów interpretowania mitycznych opowieści oraz wykształcenie się różnorodnych postaw wobec tego tradycyjnego dziedzictwa. Odczytywano mity alegorycznie i symbolicznie, krytykowano je, za punkt wyjścia owej krytyki przyjmując wypracowane założenia filozoficzne, prowadzono historyczne i międzykulturowe badania porównawcze, interpretowano je psychologicznie (upatrując źródeł wiary w psychicznych potrzebach człowieka) czy, jak w interpretacji Euhemera, ujmowano mit w pełni racjonalistycznie, jako fikcję ubarwiającą opowiadane historie. Szerzej na ten temat m.in.: L. Honko, *The Problem of Defining Myth*. In: *Sacred narrative. Readings in the Theory of Myth*. Ed. A. Dundes, London 1984, p. 44–46.

⁴ Por. L. Honko, *The Problem of Defining Myth...*, wyd. cyt., s. 46–48.

⁵ Por. J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna...*, wyd. cyt., s. 164–166.

Dla drugiej orientacji, określonej jako antropologiczno-filozoficzna, najbardziej interesujący jest mit pojmowany jako żywy element kultury. Badacze przyjmujący tę perspektywę metodologiczną, badają mit zarówno jako zjawisko społeczne, jak i jako odbicie specyficznej struktury świadomości czy wyraz określonego stosunku do otaczającej rzeczywistości.

Trzecia orientacja – publicystyczna – ma źródło w potocznym sposobie rozumienia mitu jako fikcji, wynikającym z charakterystycznego dla zachodniej kultury procesu demityzacji. Zgodnie z tą perspektywą, mit jest szeroko rozpowszechnionym przekonaniem – najczęściej fałszywym, bądź po prostu niezweryfikowanym – głęboko zakorzenionym w danej społeczności. Z tej perspektywy można mówić na przykład o (wygasających) mitach Ameryki jako kraju niewyczerpanych możliwości czy wyższego wykształcenia jako gwarantującego lepsze perspektywy zawodowe.

Przywołane klasyfikacje, usiłujące uporządkować wielość definicji mitu oraz metod mających umożliwić określenie jego istoty i całościowe zbadanie, wskazują na złożoność podjętej kwestii oraz niejednoznaczność kluczowego pojęcia. Oprócz tego, wskazują także na inny istotny problem, z którym trzeba się zmierzyć, podejmując namysł nad zagadnieniem mitu. Stając w obliczu wielości definicji i stanowisk badawczych, można bowiem zadać pytanie o to, czy jesteśmy w ogóle w stanie dotrzeć do istoty mitu i w pełni odpowiedzieć na pytanie o jego naturę.

W obliczu wielości zarówno prób interpretacji poszczególnych opowieści mitycznych, jak i uchwycenia istoty mitu i mitycznego myślenia, postawienie takiego oto pytania wydaje się w pełni uzasadnione: Czy nie jest bowiem tak, jak pisze Hans-Georg Gadamer, że próbując uchwycić sens mitu skazani jesteśmy na poczucie bezradności i niemocy, jako że stajemy w obliczu czegoś, co nas przerasta? Autor *Prawdy i metody*, podejmując tę kwestię, pisze: „Mity to pramysli ludzkości. Jakkolwiek staramy się je pojęciowo zinterpretować, uchwycić ich pierwotny sens i głębię, to przecież nigdy nie udaje nam się dotrzeć do nieprzeniknionej rzeczywistości mitów i ich zawsze nęcącej tajemnicy. Jest tak, jakbyśmy słyszeli tylko samych siebie, postrzegali tylko symbole albo przebrania naszego świata, świata, który potrafimy objaśniać – a prawdziwy sens tych pradawnych tworów jakby uchodził niemy i niewytłumaczalny”⁶. Czyli, podejmując kolejne próby odczytania mitycznych historii, wciąż na nowo próbując je objaśnić, nie zbliżamy się ani o krok do uchwycenia ich ukrytych sensów, bo wymykają się one kategoriom, przy pomocy których chcemy je zinterpretować. W ujęciu Gadamera mity stanowią dla nas funkcję luster, w których nie możemy zobaczyć niczego więcej, ponad odbi-

⁶ H.-G. Gadamer, *Prometeusz i tragedia kultury*, tłum. M. Łukasiewicz. W: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 183.

cia naszych własnych myśli, słów i wartości leżących u podstaw kultury, w której żyjemy.

Równie niewiele nadziei na dotarcie do istoty mitu daje Karen Armstrong, gdy pisze: „Mit spogląda [...] w samo serce wielkiego milczenia”⁷. Według Armstrong, mit wyraża ludzkie dążenie, by zobrazować to, co niedyskursywne i co wymyka się kategoriom rozumu. O micie możemy zatem jedynie milczeć. Żadne słowa, pojęcia, klasyfikacje nie zbliżają nas do jego rozumienia i do uchwycenia jego sedna.

W tym sensie mit można określić mianem problemu *par excellence* filozoficznego, jeśli – za Nicolaiem Hartmannem – uznać, że istotą takiego problemu stanowi brak ostatecznego rozwiązania. Prawdziwych problemów filozoficznych, jak (za Immanuelem Kantem⁸) stwierdza Hartmann, nie można ani odrzucić, ani rozwiązać. Tkwi w nich bowiem irracjonalne *residuum*, przez które stają się dla nas nierozwiązywalne⁹. Wymykają się ludzkiemu poznaniu, wykraczając poza granice jego możliwości.

Chcąc konsekwentnie podążać za Hartmannem, należy uparcie drążyć te właśnie problemy, w obliczu których pozornie wydajemy się być skazani na porażkę. Na tym właśnie bowiem polega filozofowanie – na podejmowaniu przez kolejne pokolenia badaczy uporczywych prób przesunięcia granicy między tym, co poznawalne, a tym, co dla nas irracjonalne. Na oddzielaniu aporii sztucznych od naturalnych i dążeniu do osiągnięcia wnikliwego wglądu w badane problemy, takiego „[...] który oglądając się szeroko dookoła i postępując bardzo ostrożnie więcej widzi niż naiwne spoglądanie”¹⁰. Ponadto, jak podkreśla Hartmann, nie powinniśmy nigdy nieprzebadanego problemu z góry określać mianem niemożliwego do rozwiązania. Może się bowiem okazać, że postęp ludzkiej wiedzy lub nowa perspektywa, z jakiej dany problem nie był wcześniej analizowany, zbliży nas do rozwiązania lub ujawni te aspekty badanego zagadnienia, z istnienia których wcześniej nie zdawaliśmy sobie sprawy. Sprawdźmy, czy w przypadku badań nad mitem taką furtką, umożliwiającą nowe spojrzenie na analizowany problem, może być perspektywa

⁷ K. Armstrong, *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 7.

⁸ Formułując koncepcję problemów filozoficznych jako częściowo irracjonalnych i jednocześnie niemożliwych do usunięcia, Hartmann nawiązuje do Immanuela Kanta, następująco piszącego o istocie metafizycznych problemów w *Krytyce czystego rozumu*: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, A VII.

⁹ Por. N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*. W: tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*. *Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 84–85.

¹⁰ N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja...*, wyd. cyt., s. 83.

podmiotowa, pytająca o „świadomość mityczną”, „wyobrażnię mityczną”, „myślenie mityczne” i „logikę mitu”.

Po tym wstępnym nakreśleniu planu dalszych rozważań należy zaznaczyć, że pytanie o świadomość mityczną trudno przyporządkować do jednej teorii badawczej, a nawet do jednej dyscypliny naukowej. Można jednak spróbować wpisać je w przywołane wcześniej klasyfikacje metod badania i sposobów definiowania mitu. Gdy odwołamy się do podziału Lauri Honko, okaże się, że analizy mitycznego myślenia wiążą się z co najmniej dwiema perspektywami badawczymi. Występują zarówno w teoriach definiujących mit jako źródło kategorii poznawczych, w których mit postrzegany jest jako wyjaśnienie tajemniczego zjawiska i odpowiada na poznawcze potrzeby intelektu, dążącego do tworzenia pojęć i ustanawiania relacji między różnymi elementami świata, jak i w tych, pojmujących go jako formę ekspresji symbolicznej. W drugim przypadku mit stawiany jest na równi z innymi działaniami twórczymi człowieka, takimi jak muzyka czy poezja. Tak pojmowany mit może być postrzegany jako projekcja ludzkiego umysłu czy symboliczna struktura świata.

Zgodnie natomiast z klasyfikacją Józefa Niżnika, wszelkie badania nad mitycznym myśleniem – zarówno te, odnoszące się do starożytnych mitologii, jak i te, skoncentrowane na formach mitycznego myślenia występujących we współczesnej kulturze – można określić mianem rozważań antropologiczno-filozoficznych. Ich celem jest bowiem uchwycenie mitu jako żywego elementu danej kultury oraz jako ważnego aspektu obecnego w niej sposobu myślenia.

Spółeczeństwa pierwotne a prawa logiki

Podmiotowy – skoncentrowany wokół pojęć „świadomość”, „myślenie” i „logika” – sposób myślenia o micie, obecny jest w wielu odmianach na gruncie antropologii kulturowej. Jest ściśle związany z klasycznym problemem, przed którym stają antropolodzy reprezentujący niemal wszystkie szkoły i nurty badawcze: problemem relacji między magią, religią i nauką.

Bronisław Malinowski, w klasycznej już pracy pod znaczącym tytułem: *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, podkreśla: „[...] tezę niniejszej pracy jest, że pomiędzy słowem greckim *mythos*, sakralnymi opowieściami plemienia a moralnością, organizacją a nawet działalnością społeczną tych ludzi istnieje bardzo bliski związek”¹¹. Klasyczna antropologia, której jednym z reprezentantów jest

¹¹ B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, tłum. T. Świącka. W: tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 471.

Malinowski, pytając o strukturę pierwotnych społeczności i o podstawy badanych przez siebie kultur, stawia jednocześnie pytanie o charakterystyczny dla ich przedstawicieli sposób myślenia: o świecie, stosunkach międzyludzkich, relacji między człowiekiem a przyrodą. Charakterystykę wizji świata, determinującej (lub współkonstruującej) badaną kulturę, w dużej mierze umożliwia badanie jej mitologii. Jak bowiem pisze dalej Malinowski: „Mit [...] nie jest w rzeczywistości częścią opowieści, bezcelowym upustem nic nie znaczących wymysłów, lecz niezmiernie ważną, silnie oddziaływającą siłą kulturową”¹². Prowadząc badania zgodne z duchem tej tezy, antropolodzy różnych szkół i nurtów spirali się co do znaczenia tej siły, a także charakteru mitotwórczej świadomości.

I tak na przykład w najsłynniejszym dziele, jakie stworzyła *armchair anthropology* (antropologia gabinetowa) – *Złotej gałęzi* Jamesa George’a Frazera – czytamy o wynioskowanych przez Frazera ze zwyczajów i mitów różnych kultur całego świata zasadach logiki, ukrytych pod powierzchnią pozornie irracjonalnych zwyczajów i przeświadczeń. W jednym z rozdziałów książki, zatytułowanym: *Co zawdzięczamy człowiekowi dzikiemu*, zastanawiając się nad funkcją magicznego myślenia w pierwotnych społeczeństwach, Frazer stwierdza: „Nam filozofia ta może się wydać prymitywna i fałszywa, ale byłoby niesprawiedliwością odmawiać jej logicznej konsekwencji [...] Błąd systemu – a jest to błąd fatalny – nie leży w rozumowaniu, lecz w przesłankach, w koncepcji istoty życia, a nie we wnioskach, które z tej koncepcji się wyciąga”¹³. Nie odmawia myśleniu, obecnemu w opowieściach mitycznych oraz magicznych rytuałach, logiki – zaznacza jednak, że oparte jest ono na błędnych podstawach. Frazer, zgodnie z założeniami ewolucjonistycznej teorii kultury uznaje, że magia, religia i nauka są kolejno następującymi po sobie etapami w rozwoju ludzkości. Jednym z elementów tego rozwoju jest przemiana sposobów myślenia, przechodzącego ewolucję od najprostszych, do coraz bardziej złożonych i coraz lepiej ujmujących rzeczywistość form.

Zupełnie inną koncepcję przedstawia w książce *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* Lucien Lévy-Bruhl, określający myślenie człowieka pierwotnego mianem prelogicznego. Francuski antropolog zaznacza, że umysłowość człowieka pierwotnego znacznie różni się od racjonalizmu człowieka zachodniej cywilizacji współczesnej – sposób myślenia ludów pierwotnych opiera się na innych prawach, nie zawsze zrozumiałych dla ludzi posługujących się racjonalnymi zasadami myślenia. Pisze: „Mity, obrzędy żałobne, praktyki rolnicze, magia sympatyczna w społeczeństwach pierwotnych (*inférieures*) nie wynikają, jak się zdaje z potrzeby racjonalnego wyjaśnienia – odpowiadają one potrzebom i uczuciom

¹² Tamże, s. 472.

¹³ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1971, s. 316.

zbiorowym bardziej nagłym, potężnym i głębokim, niż ta pierwsza”¹⁴. Z kolei Edward Evans-Pritchard, pisząc o Nuerach z południowego Sudanu, podkreślał – stając w opozycji zarówno do tezy ewolucjonizmu, jak i Lévy-Bruhla – że ich myślenie ma charakter symboliczny, metaforyczny i poetycki, co nie znaczy wcale, że mamy do czynienia z myśleniem przedracjonalnym¹⁵.

Przykłady pokazujące, w jaki sposób antropologia kulturowa podejmuje temat myślenia mitycznego oraz jakimi metodami analizuje jego mechanizmy oraz funkcje, można mnożyć. Nie sposób wymienić wszystkich, którzy – na gruncie ewolucjonizmu, szkoły francuskiej, funkcjonalizmu brytyjskiego czy związanego z Franzem Boasem amerykańskiego kulturalizmu – ten problem podejmowali. Warto jednak podkreślić, że mamy tu do czynienia z wielością i różnorodnością rozwiązań, co stanowi konsekwencję przyjmowania odmiennych założeń oraz metod badawczych.

Wielość rozwiązań, jakich dostarcza klasyczna antropologia w odpowiedzi na pytanie o istotę mitycznego myślenia, wskazuje na fundamentalną trudność, przed jaką stają badacze dawnych kultur. Trudność ta polega na (nie)możliwości odtworzenia sposobu myślenia, fundującego opowieści mityczne, przy jednoczesnym braku znajomości towarzyszących im wierzeń i rytuałów oraz zrekonstruowania zasad logiki ludów pierwotnych bez przeniknięcia jej kulturowego kontekstu.

Inna dyskusyjna kwestia wiąże się z badaniami dotyczącymi zarówno dawnych kultur, jak i tych żyjących, ale odmiennych od naszej. Można powtórzyć za Ludwigiem Wittgensteinem, który podczas lektury *Złotej gałęzi* notował: „Już sama myśl, by wyjaśniać zwyczaj – dajmy na to, zwyczaj zabijania króla-kapłana – wydaje mi się chybiona. Wszystko, co robi Frazer, to uczynienie go zrozumiałym dla ludzi myślących tak samo, jak on”¹⁶. Nawiązując do tych słów Wittgensteina, można przedstawić wątpliwość, co do możliwości rozszyfrowania reguł myślenia, leżących u podstaw obcych kultur, przy pomocy schematów wypracowanych na gruncie zachodniego sposobu myślenia.

Ku strukturze mitycznego myślenia

W drugiej połowie dwudziestego wieku, nową perspektywę badawczą i nową metodę, mającą zagwarantować dotarcie do istoty mitycznego myślenia, przyniósł strukturalizm. Tutaj zagadnienie mitycznego myślenia stawiane jest z całą mocą.

¹⁴ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 42.

¹⁵ Por. R. Delière, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczeńska, Warszawa 2011, s. 199.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 12.

Pisząc o aplikacji metody strukturalistycznej do opowieści mitycznych, Claude Lévi-Strauss pisze wprost, że odkrycie struktury mitycznego myślenia jest celem jego badań: „Stosując systematycznie tę metodę analizy strukturalnej, dochodzi się do uporządkowania wszystkich znanych wariantów danego mitu w jedną serię, stanowiącą swego rodzaju grupę permutacji; warianty umieszczone na przeciwległych biegunach tej serii mają względem siebie strukturę symetryczną, lecz odwróconą. Wprowadza się tedy zarys porządku do czegoś, co pierwotnie było tylko chaosem, i zyskuje się tę dodatkową korzyść, iż wydobywa się na jaw pewne operacje logiczne tkwiące u podstaw myślenia mitycznego”¹⁷. Wyodrębnianie podstawowych jednostek konstytutywnych mitu – mitemów, oraz analiza zachodzących między nimi relacji i układów, jakie tworzą, prowadzi do wykazania ukrytej pod pozornym chaosem, wewnętrznej struktury mitu. U podstaw metody Lévi-Straussa – mimo całej odmienności od wcześniejszych koncepcji antropologicznych – także leży przekonanie, zgodnie z którym pod wielością detali, pod metaforycznymi obrazami i symbolami, należy szukać zasad mitycznego myślenia i reguł myślenia, rządzących mitem. Wszak zgodnie z tą koncepcją „[...] mit jest jedną z kategorii umysłu ludzkiego, jednym ze środków wyrazu”¹⁸.

Lévi-Strauss nie uważa mitu i mitotwórczej świadomości za przejaw niższej, prostszej czy wcześniejszej od zachodniego racjonalizmu logiki. Zwraca uwagę na to, że logika z pozoru zupełnie odmienna od logiki współczesnego człowieka zachodniej cywilizacji, także jest rezultatem operacji wykonywanych przez ludzki intelekt. Wykluczanie tego, co inne, także w tym przypadku, nieuchronnie prowadzi do zubożenia. W *Antropologii strukturalnej*, pisząc o błędach wcześniejszych, wypracowanych na gruncie antropologii koncepcji, Lévi-Strauss pisze: „Należało poszerzyć ramy naszej logiki, by włączyć do niej operacje umysłowe, na pozór różne od naszych, ale w równym co one stopniu dokonywane przez intelekt. Zamiast tego usiłowano je sprowadzić do bezkształtnych i niewysławialnych uczuć”¹⁹. Z kolei w innym miejscu stwierdza: „Być może, iż odkryjemy pewnego dnia, że ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i w myśleniu naukowym i że człowiek zawsze myślał równie dobrze”²⁰. Być może okaże się wtedy – zakłada Lévi-Strauss – że różnica między mitycznym a racjonalnym sposobem myślenia wynika z różnicy poznawanych przedmiotów, a nie leżących u podstaw tych sposobów myślenia zasad logiki²¹.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*. W: tenże, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 202.

¹⁸ R. Deliège, *Historia antropologii...*, wyd. cyt., s. 233.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, wyd. cyt., s. 186.

²⁰ Tamże, s. 208.

²¹ Por. tamże.

Warto zwrócić uwagę, że strukturalizm nie opiera się w swych analizach na jednej wersji danego mitu. Bada wszystkie znane wersje, uznając je za równoważne. Mit Edypa w wersji Sofoklesa jest równie interesującym i znaczącym materiałem do badań, co w wersji Freuda²². Ten aspekt strukturalizmu jest swoistym – i nie jedynym! – pomostem między badaniem świadomości mitycznej ludów pierwotnych i człowieka współczesnego. Nie jedynym – bo można uznać Lévi-Straussa za patrona analiz zakładających, że we współczesnych zachodnich społeczeństwach także mamy do czynienia z mitami oraz mityczną świadomością. Takie badania prowadziło kolejne pokolenie francuskich antropologów: Roland Barthes, Georges Bataille, Michel Leris, Roger Caillois. Ci badacze, związani z czasopiśmem „Documents”, inspirowali się w swoich badaniach właśnie uwagami Lévi-Straussa. Autor *Myśli nieoswojonej*, choć sam nie podejmuje tego tropu, sygnalizuje w swoich pracach, by spojrzeć na swoją kulturę tak, jak patrzy się na kultury „egzotyczne”, „dzikie”. Chodzi o to, by spojrzeć na to, co zwyczajnie i bliskie, jako na rzeczywistość nieoczywistą²³.

Świadomość mityczna w koncepcjach filozoficznych

Problem świadomości mitycznej – rozumianej zarówno jako antyteza zachodniego racjonalizmu, jak i jako nieusuwalny element ludzkiej umysłowości występujący w każdym momencie dziejów i na każdym etapie rozwoju ludzkości – choć wypływa z klasycznych problemów stawianych na gruncie antropologii kulturowej, nie należy wyłącznie do domeny antropologii. Przyjrzyjmy się dwóm filozoficznym próbom analizy tej kwestii.

Jedną z filozoficznych koncepcji mitu, w których pytanie o świadomość mityczną ujawnia się z całą mocą, jest koncepcja Ernsta Cassirera. Podmiotowa perspektywa, przyjęta w badaniach nad mitem (a właściwie – nad całą kulturą) wynika z przeniesienia Kantowskiego aprioryzmu na obszar refleksji nad kulturą. Cassirerowska filozofia form symbolicznych, inspirowana Kantowską krytyką rozumu, ma być badaniem kulturotwórczej świadomości. Człowiek, którego autor *Filozofii form symbolicznych* określa mianem *animal symbolicum*, jako jedyny potrafi myśleć symbolicznie – czyli w sposób uniwersalny i abstrakcyjny. Analiza stworzonych przez człowieka systemów symbolicznych (najważniejsze to język,

²² Por. tamże, s. 195.

²³ Por. D. Czaja, *O sztuce zdziwienia i głupstwach popkultury*. W: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 7–tp 15.

nauka, mit, później filozof dołącza także religię, sztukę i historię), jest interesująca co najmniej z dwóch powodów: z jednej strony, każdy z wytworów ludzkiej świadomości, określanych przez Cassirera mianem form symbolicznych, składa się na jedyną, nieuchronną ludzką rzeczywistość, z drugiej natomiast jest źródłem wiedzy o duchu człowieka. W *Eseju o człowieku* czytamy: „Zasada symbolizmu ze swą uniwersalnością, prawdziwością i możliwością powszechnego zastosowania jest magicznym słowem, jest owym »Sezamie, otwórz się!« dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury”²⁴. Pytanie o mit – jako jeden z systemów symbolicznych – jest zatem dla Cassirera w pierwszym okresie jego twórczości pytaniem o funkcje mitotwórczego myślenia, które początkowo pojmuje on jako rudymetarną formę świadomości, stanowiącą podłoże, na którym wykształciły się inne formy opisu rzeczywistości.

Z kolei w późniejszym okresie swojej twórczości, Cassirer uznaje, że poszczególne formy kultury – w tym myślenie mityczne – współistnieją, tworząc strukturę ludzkiego świata. Ta druga perspektywa przenika ostatnią książkę napisaną przez Ernsta Cassirera – *Mit państwa*. Zawarte w niej rozważania wypływają w dużej mierze z emocjonalnego zaangażowania samego Cassirera i muszą być rozpatrywane w świetle wydarzeń lat trzydziestych i czterdziestych dwudziestego wieku. Rozgoryczenie niemieckiego filozofa przejawia się między innymi w ujęciu mitu jako mrocznej siły, ukrytej pod racjonalnym aspektem ludzkiego życia, zawsze gotowej, by wyjść na powierzchnię: „We wszystkich krytycznych momentach społecznego życia człowieka siły racjonalne, opierające się presji dawnych koncepcji mitycznych tracą swoją pewność siebie. W tych chwilach powraca na nowo epoka mitu. Mit bowiem nie został naprawdę pokonany i opanowany. Trwa, stale obecny, kryjąc się w mrokach, czekając swojej godziny i odpowiedniej okazji, przyczajony w cieniu”²⁵. Tak pojęty mit, będąc nieredukowalnym elementem kultury, jest jednocześnie stale w niej obecnym zagrożeniem dla człowieczeństwa.

Pojęcia „świadomość mityczna” używa także Leszek Kołakowski, definiujący mit jako energię znaczeniową, płynącą ku wszystkim dziedzinom naszego życia²⁶. Mit nadaje naszemu życiu i całemu światu wartość i sens. Zapewnia ich ciągłość. Daje fundament, ostateczne uprawomocnienie i uzasadnienie tego, co przypadkowe. Poszukując sensu, nieuchronnie natykamy się na mity lub je tworzymy. Nie jesteśmy ich świadomi, tak jak nieświadomi jesteśmy mitotwórczej aktywności naszego myślenia.

²⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 83.

²⁵ E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 310.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 133.

Kołąkowski pisze: „Świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. Jeśli obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest także w każdym rozumieniu historii jako sensownej”²⁷. Świadomość mityczna występuje w każdej kulturze u boku myślenia racjonalnego. Leży u jej podstaw i, choć nie jesteśmy jej świadomi, determinuje nasz sposób postrzegania świata. Ujawnienie zarówno świadomości mitycznej – tak jak i mitu – nieodłącznie wiąże się z demityzacją, czyli destrukcją fundamentalnej funkcji mitu i mitycznego myślenia, jaką jest usensowianie tego, co faktycznie dane.

Zarówno Kołąkowski, jak i Cassirer, rozpatrując problem świadomości mitycznej, podkreślają fakt jej obecności we współczesnej kulturze. Akcentują, że świadomość mityczna nie znika wraz z postępem kultury. Filozofowie różnią się jednak w ocenie jej znaczenia dla współczesnego człowieka. Kołąkowski podkreśla, że człowiek, żyjący we współczesnym świecie, równie mocno jak członek pierwotnej społeczności, potrzebuje ugruntowania i ostatecznego uzasadnienia świata, w którym żyje – z tej potrzeby rodzą się mity, zapewniające ciągłość i nadające sens rzeczywistości. Jak bowiem wyraźnie stwierdza Kołąkowski: „[...] widoczne jest, iż we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”²⁸. Z kolei Cassirer pojmuje mit najpierw jako podłoże, na bazie którego ludzkość wytwarza inne elementy kultury, by następnie uznać go za zagrożenie, ukrywające się pod powierzchnią racjonalizmu zachodniej cywilizacji.

W obydwu tych koncepcjach wyraźnie widoczne jest przeciwstawianie mitycznego myślenia zasadom rozumu. To, co mityczne, współlistnieje z tym, co racjonalne, te dwa nieredukowalne elementy współkonstruują kulturę, spełniając jednak inne funkcje i odpowiadając na inne ludzkie potrzeby. Kołąkowski wskazuje tu przede wszystkim potrzebę odnalezienia ostatecznego sensu tego, co dane. Z kolei Cassirer, nawiązując do Edmonda Douglasa, określa mit jako *le désir collectif personifié* – uosobione pragnienie zbiorowe. Obydwaj filozofowie w swoich analizach pokazują, że mit ma źródło w ludzkiej emocjonalności i w irracjonalnych potrzebach wspólnoty, która je tworzy – tak dzisiaj, jak i w starożytności.

²⁷ Tamże, s. 37.

²⁸ Tamże, s. 16.

Czy świadomość mityczna jest poznawalna?

Celem niniejszego artykułu nie było wyczerpanie podjętego tematu – takie zamierzenie, wymagałoby bowiem znacznie szerszych ram – a jedynie zwrócenie uwagi na podmiotową perspektywę badań nad mitem, scharakteryzowanie jej głównych cech oraz wskazanie związanych z nią trudności.

Pierwsza trudność jest wspólna dla wszystkich metod badania mitu i wynika z wcześniej sygnalizowanego, problematycznego charakteru kluczowego pojęcia mitu. W przypadku zagadnienia świadomości mitycznej, na nieostre pojęcie mitu nakładają się równie trudno definiowalne pojęcia mitotwórczej świadomości oraz mitycznego myślenia i logiki mitu. Może zatem wydawać się, że analizy problemu świadomości mitycznej nie tylko nie przybliżają nas do ustalenia istoty mitu, ale jeszcze dodatkowo całą sprawę komplikują. Na tę trudność wskazuje wielość rozmaitych rozwiązań, przyjmowanych na gruncie podmiotowego myślenia o micie. Przyjęte rozwiązanie zależy od leżących u podstaw danej koncepcji założeń i wytycznych metodologicznych, co jasno pokazują spory prowadzone wewnątrz antropologii kulturowej.

Kolejny problem także wynika ze specyfiki badanego przedmiotu. Mit jest zjawiskiem wieloaspektowym, można go badać z rozmaitych perspektyw, stymuluje do badań interdyscyplinarnych. Nie inaczej jest z pojęciem świadomości mitycznej. Oprócz przywołanych tu analiz antropologicznych i filozoficznych, można dodać także między innymi perspektywę religioznawczą, psychologiczną czy socjologiczną. Należy także raz jeszcze powtórzyć, że problem mitycznej świadomości można sformułować zarówno w odniesieniu do kultur archaicznych, jak i współczesnych, zarówno do prostych wspólnot, jak i do społeczeństw wysoko rozwiniętych. Pozorne zawężenie obszaru tematycznego nie prowadzi zatem wcale do uproszczenia podjętego problemu. A nawet więcej: podmiotowa refleksja nad mitem pozwala wskazać nowe problemy, ukazujące większą złożoność analizowanego zagadnienia. Wymusza na przykład postawienie pytań o relację między myśleniem mitycznym a poznaniem naukowym oraz innymi zjawiskami kulturowymi (na przykład literaturą, religią czy sztuką), o logiczność mitu czy o ludzkie potrzeby, z których rodzą się mity.

Kolejna wątpliwość dotyczy metody, która mogłaby umożliwić dotarcie do istoty mitycznego myślenia. Można bowiem zadać następujące pytania: Czy dotarcie do logiki mitu jest w ogóle możliwe? Czy przykładanie racjonalnych kategorii, wytworzonych w kulturze logosu do *mythos* nie jest – jak pisze Karen Armstrong – równie bezsensowne jak jedzenie zupy widelcem?²⁹ Pytanie o metodę badania mitu jest problematyczne niezależnie od tego, jaką przyjmujemy perspektywę,

²⁹ Por. K. Armstrong, *Krótką historia mitu...*, wyd. cyt., s. 110.

jednak w przypadku analiz podmiotowych ujawnia się szczególnie wyraźnie. Czy da się w ogóle postawić pytanie: jak możliwe jest myślenie mityczne? Czy możliwe jest w ogóle postawienie pytania o struktury i zasady logiki mitu? A może brniemy w ślepą uliczkę, próbując połączyć elementy należące do różnych porządków i przystępując do analiz mitu i świadomości mitycznej nie dysponując adekwatnymi narzędziami?

Niewątpliwie podejmując próby określenia istoty mitu i mitycznej świadomości, stajemy w obliczu problemu, który – niezależnie od tego, jaką perspektywę badawczą przyjmiemy – wymyka się ostatecznym rozwiązaniom. Bo, jak o rozmaitych sposobach dotarcia do ostatecznego sensu mitów pisze Roger Caillois: „[...] próby egzegezy prawie zawsze okazywały się zawodne: jak w wypadku Troi czas obala jeden po drugim gmachy interpretacyjne, pozostawiając jedynie pokłady ruin”³⁰. Stając wobec mitu, stajemy bowiem wobec tego, co irracjonalne, co wymyka się intelektualnym kategoriom i schematom.

Przywołując raz jeszcze Nicolaia Hartmanna, którego definicja problemu filozoficznego była w przedstawionych rozważaniach istotnym punktem odniesienia, należy jednak wyraźnie powiedzieć, że: „Praca nad pytaniami, na które nie ma ostatecznej odpowiedzi, bynajmniej nie jest daremna. Błędem jest mniemanie, że tylko »rozwiązania« posuwają wiedzę naprzód – nieunikniony błąd każdego początkującego i adepta”³¹. Podejmując tematy częściowo irracjonalne, wymykające się poznaniu, takie jak problem mitu, należy pamiętać, że nie tylko ostateczne rozstrzygnięcia badanych kwestii poszerzają naszą wiedzę. Czasem sama świadomość problematycznego charakteru zagadnienia jest bowiem bardziej znacząca dla dalszego rozwoju wiedzy, niż spekulatywne rozwiązanie, jedynie pozornie przybliżające do poznania prawdy.

Summary

The article *Mythical consciousness as a philosophical problem* is an attempt to analyze the subjective reflection of a myth that is concentrated on such notions as: “mythical consciousness”, “mythical imagination”, “mythical thought” or “logic of myth”. The analysis shows the main theses and problems of subjective reflection of the myth, based on philosophical theories (E. Cassirer, L. Kołakowski) and also on the concepts which developed in the area of the cultural anthropology (B. Malinowski, L. Lévy-Bruhl, J.G. Frazer, C. Lévi-Strauss).

³⁰ R. Caillois, *Funkcja mitu*. W: tenże, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 19.

³¹ N. Hartmann, *Systematyczna prezentacja...*, wyd. cyt., s. 79.

Bibliografia

- Armstrong K., *Krótką historia mitu*, tłum. I. Kania, Kraków 2005.
- Caillois R., *Funkcja mitu*. W: tenże, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 19–34.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Cassirer E., *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006.
- Cichowicz S., *Roztrząsania bez rozbiorów*, Łódź 2003.
- Czaja D., *O sztuce zdziwienia i głupstwach popkultury*. W: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 7–15.
- Deliège R., *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2011.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, t. 1, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1971.
- Gadamer H.-G., *Prometeusz i tragedia kultury*, tłum. M. Łukasiewicz. W: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 183–197.
- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Honko L., *The Problem of Defining Myth*. In: *Sacred narrative. Readings in the Theory of Myth*, Ed. A. Dundes, London 1984, s. 41–52.
- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*. W: tenże, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 185–208.
- Malinowski B., *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, tłum. T. Święcka. W: tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 469–522.
- Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3, s. 163–174.
- Wittgenstein L., *Uwagi o Złotej gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998.
-

Marta Ples jest adiunktem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach