

Marek Szulakiewicz

Emerytowany Profesor
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
e-mail: mszulak@umk.pl
ORCID: 0000-0003-4987-2603

18 (2025) 4: 511–533

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.025>

Myślenie mityczne – dawniej i dzisiaj

Mythical Thinking – In the Past and Today

Streszczenie. Pytanie o mit od dawna stanowi niewyczerpane rezerwy problemów dla filozofii, socjologii i antropologii. W kulturze współczesnej obserwujemy próby odnowienia myślenia mitycznego i przyznania jemu istotnego miejsca w budowie światopoglądu. Trzeba zapytać zatem o to, jakie są podstawy takiej obecności? Dlaczego ono powraca, mimo przemian świata sztucznej inteligencji? Artykuł jest próbą analizy obecności myślenia mitycznego we współczesnej kulturze. Wskazuje się, że powrót ten zbiega się również z powrotem religii. Podkreśla się trzy okoliczności jego powrotu: utrata normatywnej mocy naszego świata; przeracjonalizowanie naszej kultury i próby jej ujednolicenia; zwrot ikoniczny, czyli wzmocnienie obrazowego i emocjonalnego wymiaru naszej kultury. W artykule poddaje się też analizie teorię myślenia mitycznego, jego relację z religią i nauką.

Abstract. The question about myth has long been an inexhaustible reservoir of philosophical, sociological and anthropological problems. In the modern culture one can observe attempts to renew mythical thinking and to create an important place for it. We should therefore inquire into the bases of such a presence. Why is mythical thinking returning to our culture despite the changes in the contemporary world, especially the changes concerning the AI? The present paper is an attempt to analyze the presence of mythical thinking in the modern culture. It points towards the fact that returning of mythical thinking coincides with the return of religion. There are three circumstances of this return that are worth highlighting: the loss of the normative potency of our world; over-rationalization and over-unification of our culture; and the iconic turn, that is, strengthening of the visual and emotional dimension of our culture. The paper also analyzes a theory of mythical thinking and its relations with religion and science.

Słowa kluczowe: myślenie mityczne, religia, nauka, logos mityczny

Keywords: mythical thinking, religion, science, mythical logos

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 (Lévi-Strauss, 2000, 208).

C. Lévi-Strauss

Pytanie o mit od dawna stanowi niewyczerpane rezerwy problemów dla filozofii, socjologii i antropologii. Nigdy jednak zainteresowanie mitem nie było zjawiskiem równie zdumiewającym, co obecnie. Jeszcze nie tak dawno, w okresie dominacji pozytywistycznego światopoglądu naukowego, uznawany był on za szkodliwą dla człowieka i kultury iluzję. Zwykle przyznawano bowiem, że mit pełnił istotne funkcje regulujące w społeczeństwach dawnych i tak zwanych społeczeństwach prymitywnych, czy też niepiśmiennych, jak zalecał mówić Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 2020, 48). Wraz z postępem nauki oczekiwano jednak jego degradacji. Jakby wbrew temu obserwujemy próby odnowienia myślenia mitycznego, i przyznania jemu istotnego miejsca również w kulturze dzisiejszej, kulturze światów wirtualnych i transhumanizmu. Coraz częściej się twierdzi, że sam mit jest efektem sposobów działania ludzkiego umysłu, a nie wytworem jakichś gorszych, nienaukowych kultur (Czeremski, 2021, 17). To znaczy, nie tylko jest on składnikiem każdego światopoglądu, lecz również każdego myślenia, pomagając ujawnić i wydobyć zbiorową podświadomość (Jung). Zmienia się jego forma, mechanizmy powstawania i sposoby oddziaływania, lecz wcale nie zostaje usunięty przez naukę. Wszystko to dzieje się również w świecie, w którym akcent pada na skuteczność, praktyczność bycia i działań. Wydaje się, że im bardziej człowiek koncentruje się na praktyczności życia, tym bardziej sięga do zasobów mitycznego myślenia, szukając w nim nie tyle sposobów rozwiązania praktycznych problemów, ile jakiegoś rozładowania napięcia, wynikającego z jego trudów. Niekiedy jest to związane z czytelnym zapotrzebowaniem na jakieś alternatywne doświadczenia i alternatywną rzeczywistość. Porównując na przykład archaiczne mity ze współczesną obecnością myślenia mitycznego można sądzić, że przybierają one dzisiaj bardziej indywidualistyczny charakter, bardziej dotyczą jednostki i jej spraw, niż wymiaru społecznego. Dzisiaj wydaje się też, że powrót do takiego myślenia jest głęboko zakorzeniony w samej kulturze indywidualizmu, która pragnie idei w świecie zdominowanym przez praktykę. Podobnie jak człowiek Homera nie żył wyłącznie w kategoriach mitycznych, tak i my dzisiaj nie myślimy wyłącznie w kategoriach naukowych i praktycznych. Do mitów plemiennych i archaicznych dołączane są mity współczesne, inspirowane rozwojem techniki. Trzeba zapytać zatem o to, jakie są podstawy takiej obecno-

ści mitu? Dlaczego mit powraca, mimo przemian świata sztucznej inteligencji? Czym w ogóle jest myślenie mityczne?

Wszystkie te pytania są istotne jeszcze z jednego powodu. Łatwo dostrzec, że powrót myślenia mitycznego nie jest jedynym ważnym powrotem w naszej kulturze. Nie pozostaje już wątpliwości, że powraca również religia. Dostrzegając to zjawisko w kulturze współczesnej, trzeba stwierdzić, że czas udawanej obojętności człowieka wobec problemów religijnych powoli przemija. Człowiek zdał sobie sprawę, że „nie można pogrzebać Wszechmocnego bez jednoczesnego pochówku ludzkości” (Eagleton, 2014, 158). Zbyt dobrze doświadczyliśmy, że Bóg zastąpiony czymś innym, zamiast przynosić wolność, humanizm i tolerancję, zamiast umacniać godność człowieka, stawał się szybko jeszcze większym despotą i niszczycielem tej godności. To wszystko stoi u podstaw powrotu religii. Można zatem sądzić, że przyszłość naszej kultury określona jest trzema wymiarami: jest to powracająca religia, wzmocnione myślenie mityczne i nadal rozwijająca się nauka. Czy można jednak wszystkie je pogodzić w idei spójnego obrazu świata? Odpowiedź na to pytanie kryje się we właściwych relacjach między religią i mitem oraz między nauką i mitem. Trzecia z tych relacji (nauka i religia) jest mniej interesująca, ze względu na coraz częstsze przekonania, że mają one odrębne kompetencje, których nie należy wzajemnie zawłaszczać. Wystarczy w niej nauczyć się respektować różnice, które określają każdy z tych obszarów.

1. Powrót myślenia mitycznego

Najpierw należy podkreślić, że powrót do mitu nie polega na tym, że zatracamy się w różnych mitologiach i dawnych opowieściach. Nie jest to zatem jakiś kolejny „zwrot”, w takim znaczeniu, jak mówi się o „zwrocie lingwistycznym”, „zwrocie obrazowym” itp. Nie jest to też powrót „przeciwko czemuś”. Chociaż oczywiście jest wiele współczesnych przejawów mityczności, do których należy kult gwiazd filmowych, idee polityczne, mity techniki, mity o wszechmocy nauki itp. Jednak człowiek współczesny chętnie przyjmuje nie tyle te opowieści, będące odniesieniem do przeszłości, lecz samo myślenie mityczne, które potrafi łączyć indywidualne preferencje ze społeczną akceptacją. Nadmierny indywidualizm współczesnego człowieka z jednej strony, z drugiej zaś tęsknota za wspólnotą, znajdują w miecie łatwe zjednoczenie i spełnienie. Jednostka i określona grupa zaczynają tym samym w miarę jednakowo myśleć i działać, odnajdując w miecie drogę do przyszłości. Tworzenie mitów i dzisiaj jest też pewną formą pozbycia

się lęku, zagłuszenia niepokojów czy poszukiwania idei życia. Można powiedzieć, że każda epoka ma własny rodzaj mitów. Dzisiejszy wiek nauki także stworzył swe własne mity, a nawet własne podstawy tej mityzacji.

Argumentacja o powrocie myślenia mitycznego, z jaką w związku z tym można się spotkać, bywa rozmaita. Pierwsza dotyczy utraty normatywnej mocy naszego świata, działania i samego istnienia. Gubimy źródła znaczeń, sensów i wartości. Nasza współczesna kultura ma kłopoty z uzasadnieniem, doprowadzając do rozszczelnienia relacji bytu i uprawomocnienia. Mimo podejmowania wielu prób, wiemy już, że nie można administracyjnie wytworzyć sensu, lecz musi mieć on podstawy niezależne od woli człowieka. Leszek Kołakowski podkreślał w tej sprawie bardzo wyraźnie, „...byśmy nie próbowali nigdy wyprowadzać reguł powinności albo wyznaczników dobra i zła z tego, co ludzie faktycznie, stosownie do doświadczenia, czynią” (Kołakowski, 1983, 133). Szybkość zmian kulturowych, osłabienie dotychczasowych kryteriów usensownienia świata (Bóg, tradycja) ujawniają stan niepewności i zagubienia człowieka. Żyjemy w świecie kryzysu uzasadnień, gdy człowiek często wie, „co czynić”, wie nawet „jak czynić”, nie potrafi jednak znaleźć dla tego uzasadnienia, nie wie „dlaczego czynić”. Jeśli jednak brakuje takiego uzasadnienia, jeśli brakuje odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, albo też wszystko zależy od woli człowieka, osłabiane są moce istnienia. Paradoksalnie, myślenie mityczne oferuje tu jakąś pomoc w tych sprawach, przywracając orientację działania i wzory zachowań. Jednocześnie umacnia ono przeświadczenie o konieczności posiadania jakiegoś ładu moralnego. Dostrzegł to już Bronisław Malinowski, który napisał:

Przekonałem się bowiem, przebywając w atmosferze jakby żyjącego mitu, że mitów nie opowiada się wówczas, gdy pojawiają się pytania „dlaczego” [...]. Mit działa jako uzasadnienie pewnego ładu moralnego i społecznego, jak precedens, na którym musi być oparte życie współczesne, jeśli ma być dobre i skuteczne (Malinowski, 1938, 18).

Dlatego właśnie powrót do takiego myślenia stał się stałą tendencją współczesnej kultury. Im mocniejsze staje się pytanie o „dlaczego”, tym chętniej wraca się do myślenia mitycznego, w którym nie ma takiego problemu. Można powiedzieć, że mit zagłusza niebezpieczne pytanie „dlaczego?”. Jean-François Lyotard wskazywał w tej sprawie dwa wielkie modele uprawomocnienia: narrację mitu, charakterystyczną dla starożytności i średniowiecza oraz narrację nauki, charakterystyczną dla nowożytności (Lyotard, 1998, 85). Jeśli jednak ta druga

zostaje osłabiona, czy też nie spełnia oczekiwań i wyostreza pytanie o „dlaczego?”, w sposób naturalny powraca się do pierwszej.

Nie tylko jednak kłopoty z uprawomocnieniem prowadzą do odnowienia myślenia mitycznego. Ku temu myśleniu prowadzi również zjawisko przeracjonalizowania naszej kultury i próby jej ujednolicenia. Związane jest ono z rozbudową i umocnieniem pewnego modelu racjonalności, który można nazwać modelem Kartezjańskim. W modelu tym uznaje się, że prawdziwa racjonalność wyrasta tylko w kręgu kultury człowieka Zachodu i metody naukowej, natomiast przedstawiciele kultur pierwotnych wydają się być z gruntu irracjonalni, ulegając temu, co nielogiczne, przypadkowe, arbitralne i niekrytyczne. Model ten był nie tylko opresyjny wobec innych kultur, lecz również niebezpieczny w kręgu samej kultury Zachodu. Domagano się w nim poważnego potraktowania tylko tego, co jest efektem takiej racjonalności, i usunięcia wszystkiego, co pozostaje w jakiejś z nią kolizji, a nawet sprzeczności. W rezultacie oznaczało to intensyfikację procesów wyłączania tych wszystkich elementów, które były nośnikami sensów, lecz pozostawały często w sprzeczności z takim modelem racjonalności. Do nich należały między innymi religia i mit. Jednak takie przeracjonalizowanie i próby ujednolicenia dokonywały się niejako w centrum kultury. Na jej poboczach, często odrzucane i krytykowane, niezwykle umacniało się myślenie mityczne, z którym człowiek wiązał cały świat sensów. Jego powrót można zatem odczytać jako bunt wobec błędnej koncepcji racjonalności. Dopiero od pewnego czasu obserwujemy przejścia od paradygmatu Kartezjańskiego do kontekstualnych teorii racjonalności. W tym pierwszym, w wielu obszarach nadal mocnym, wszechwładza jednej uniwersalnej racjonalności oznaczała wykluczenie i eliminację innych nastawień wobec świata, jako śmiesznych i prymitywnych. Wydawało się, że Kartezjański rozum jest w stanie ująć całość i zrozumieć wszystko. Musi też być uwrażliwiony na podobieństwa, lekceważąc różnice. W tym drugim zaś wiadomo już, że – jak podkreślał Leszek Kołakowski – „Co to jest całość, tego rozum nie wie i wiedzieć nie może” (Kołakowski, 2009, 207). Ta druga idea racjonalności broni kulturę przed homogenizacją i stwarza szanse na odzyskanie innych wymiarów oglądu świata. Wśród nich jest również myślenie mityczne. Wiadomo już, że tak jak ludzkość nie może istnieć bez wewnętrznej różnorodności, tak samo racjonalność ma różne oblicza, myślenie mityczne zaś mieści się w takiej kontekstualnej racjonalności.

Kultura współczesna coraz bardziej też dostrzega, że rozwój i postęp wcale nie polega na ujednoliceniu, lecz na wydobywaniu i trosce o różnorodność. Rozwój może się dokonać tylko przez różnice. Stąd też sięganie po myślenie

mityczne jest rezultatem troski o taką różnorodność. Można to dostrzec wraz z ciągłym rozszerzaniem zainteresowania się myśleniem mitycznym. Jeszcze nie tak dawno zainteresowanie to było domeną pobocza humanistyki i badaczy, którzy – dostrzegając niebezpieczeństwo takiego przeracjonalizowania – szukali właśnie w micie możliwości przebudowy kultury. Był to zatem wyraz niezgody na ograniczający racjonalizm i jakieś tęsknoty humanistów do elementu nieracjonalnego w kulturze. Stąd humanistyka ożywiała dawne pojęcia: *sensus communis* i *phronesis*, w których koncentrowano się nie na Kartezjańskiej racjonalności, lecz na praktycznym poznaniu i umiejętności wglądu w naturę rzeczy. Już w starożytności wiedziano, że ta wiedza, *phronesis*, nie istnieje na sposób teoretyczny, lecz dopiero w sytuacji działania, czyli w praktycznej naszej obecności w świecie. Coraz częściej dostrzegało się, że to, co jest ważne dla życia, nie może zamykać się w granicach takiej teoretycznej i uprzedmiotowiającej racjonalności, gdyż zostaje wtedy przez nią zniewolone i pozbawione mocy. Można sądzić, że ta sytuacja, zarezerwowana w przeszłości tylko dla badaczy humanistów, dotyczy współcześnie coraz więcej ludzi i wkracza też do samej nauki. Człowiek współczesny kieruje się ku tym formom aktywności, w których zachowały swoje znaczenia działania przekraczające Kartezjańską racjonalność. Są to uczucia, przeświadczenia, wiara, podporządkowanie się wzorom i myślenie według niedyskursywnych zasad, myślenie według wartości itp. Wśród nich istotną rolę odgrywa również myślenie mityczne. Każdy konkretny mit jest bowiem wyrazem myślenia mitycznego, a nie odwrotnie. To znaczy wśród naszych sposobów myślenia o sobie i świecie, jest również myślenie mityczne, które łączy racjonalność z wyobraźnią. W każdym konkretnym micie wyraża się to myślenie, będące formą ekspresji, określonym stosunkiem do rzeczywistości, czy też określonym „sposobem widzenia” rzeczywistości. Należy tu przypomnieć przekonanie Cassirera, iż mit jest uniwersalnym elementem kultury jako aprioryczna forma symboliczna. W tym sensie jest jakąś formą *phronesis*, wiedzy praktycznej, której nie da się zapomnieć (Arystoteles). Oznacza to, że usunięcie takiego myślenia jest złudą. Jeśli mity są formą aprioryczną, to mogą być tylko „przysłonięte” czymś innym. I bardzo długo takie właśnie były – zasłonięte przeracjonalizowaną kulturą, czy też Kartezjańską ideą racjonalności. Tymczasem nie są one sprawą przypadku, czy też jakąś (przestarzałą) postacią kultury, lecz tkwią głęboko w naszym myśleniu i doświadczaniu świata.

Trzecim wreszcie powodem powrotu myślenia mitycznego jest pewien specyficzny charakter współczesnej kultury. Już tu trzeba podkreślić, że myślenie takie ma wymiar obrazowy i emocjonalny, dlatego znakomicie współgra z kulturą

przesyconą obrazami. Współczesny zwrot „ku obrazom”, jest ważnym przeobrażeniem naszej kultury. Można go traktować nawet jako zmianę paradygmatu, w którym z większym szacunkiem i powagą traktuje się niewerbalną reprezentację świata, niż dotychczasowe próby opisu słownego i myślenia pojęciowego. Można powiedzieć, że gdy kultura pisma, czy też kultura znaku, zmienia się w kulturę obrazu, niejako automatycznie odnawia się myślenie mityczne. Trzeba zapytać jednak, co takiego popycha obrazową kulturę ku myśleniu mitycznemu? „Obraz – podkreśla Jean-Jacques Wunenburger – jest zawsze przedstawieniem wtórnym, z góry zakładającym jakąś rzeczywistość, której ma być obrazem” (Wunenburger, 2011, 81). Nie istnieje on przez siebie, lecz odsyła i jest podobny do czegoś innego. A to znaczy, że zawiera tylko podobieństwo do oryginału, nosząc w sobie jakąś degradację bytu. I wszystko to wielorako oddziałuje na odzyskanie mitów. Po pierwsze, obraz przełamuje dotychczasowe myślenie o bycie, w którym był on niepowtarzalnym i niekopiowalnym przedmiotem. Zezwala niejako na to, że można go powtórzyć nieskończenie wiele razy oraz wykonać kopię. Po drugie, obrazy umykają przed naszym panowaniem, nosząc coś własnego, co przekształca dotychczasowy przedmiot poznania w świat otwarty i całościowy. Do tych wszystkich zmian bezużyteczny staje się werbalizm i myślenie pojęciowe, gdyż w nich stale pojawia się jednoznacznie określony przedmiot i pomijana całość. Dlatego doświadczanie świata i jego rozumienie przez obrazy zastępuje dotychczasową jego reprezentację przez teksty, pojęcia i ich interpretację (Bachmann-Medick, 2012, 390–451). Ma to też niezwykle doniosłe znaczenie dla samego mitu i sposobu jego obecności. Wtedy bowiem, gdy pojawiał się on w kontekście słownej opowieści, musiał poddawać się deszywacji. Tak właśnie w związku ze słowno-opowieściową obecnością mitu czynił na przykład C. Lévi-Strauss, który odnajdywał w nim szersze niż dotychczas pole znaczeń i sensów. Mit należało odczytać, zinterpretować. Jednak w tym wszystkim umykało to, że się mitem żyje i się w nim uczestniczy. Ten wymiar bardzo mocno pojawia się dopiero wtedy, gdy mit ujawnia swą niedyskursywność w kulturze obrazów. Mit wyrażony w obrazie ukazuje, że jego orientacja nie jest teoretyczna, lecz egzystencjalno-praktyczna. Można powiedzieć, że obraz współtworzy mit, jednak może to być dostrzeżone dopiero w kulturze obrazu. Dopiero taka kultura pozwala ująć aktywność, dynamizm mitu, a nie tylko jego treściowość i znaczeniowość. To znaczy, zwrot ikoniczny w naszej kulturze, będący osłabieniem paradygmatu semiotyczno-lingwistycznego, w sposób naturalny odnawia myślenie mityczne.

Można zatem powiedzieć, że kłopoty człowieka z uprawomocnieniem swych działań i swego bycia w świecie, ucieczka od przeracjonalizowania kultury oraz

zwrot ikoniczny wyznaczają najważniejsze przyczyny powrotu myślenia mitycznego we współczesnej kulturze. Trzeba teraz zapytać, czym się charakteryzuje takie myślenie? Nie wystarczy tu powiedzieć, że mit uruchamia „obrazoaktywne” czynności myślowe. Lecz trzeba zaraz dodać, że obrazy również umacniają takie myślenie. Dwojakię ukierunkowania oznaczają, że powoli porządek językowy, tekstowy i sensowny staje się porządkiem obrazowym i emocjonalnym. Dotychczasowy zaś *logos*, będący sensem wyartykułowanym, zmienia się w *logos* niemy, zakorzeniony w obrazowej rzeczywistości. Czym zatem jest myślenie mityczne?

2. Teoria myślenia mitycznego współczesnej kultury

Analizując dowolną mitologię łatwo ulec pokusie takich tez, w których mit byłby uznawany za jakąś formę ucieczki od zmaterializowanej i codziennej rzeczywistości, do świata wymyślnego, bajkowego i irracjonalnego. W takim opisie z góry przeciwstawia się codzienność życia, bajkowości mitu. Tymczasem takie przeciwstawienie jest niewłaściwe. Mit nie jest nastawiony przeciwko codziennemu, materialnemu światu. Stanowi on jego dopełnienie. Przypomnieć należy, że w znanych nam kulturach zazwyczaj funkcjonowały obok siebie dwa sposoby myślenia i uczestnictwa człowieka w świecie, którym Grecy nadali nazwy *logos* i *mýthos*. Systemy te uzupełniały się i odnosiły do różnych obszarów naszego bytowania. Pierwszy pomagał człowiekowi w praktycznym funkcjonowaniu w rzeczywistości, pomagał przetrwać w niekorzystnym i obcym środowisku. To dzięki niemu możliwe było opanowanie i oswojenie przyrody, to dzięki niemu człowiek mógł zaspokajać swe potrzeby, a jednocześnie rozbudowywać ten świat potrzeb. W tej postawie uczył się traktowania świata wyłącznie jako przedmiotu, manipulowania nim i podporządkowania sobie. Cały świat został w nim zredukowany do tego, co zmienne i co jest „tu i teraz”. Współczesna nauka jest najmocniejszym wyrazem tej właśnie postawy.

Mimo tak wielkiej roli ten pierwszy system miał jednak słabe strony: nie potrafił wskazać sensu tych działań, nie potrafił udzielić odpowiedzi na pytania „po co?” i „dlaczego?”, nie potrafił przeciwdziałać zwątpieniu i rozpacz. Można powiedzieć, że nawet wzmacniał te wszystkie pytania. I tu pomocny był system drugi – *mýthos*. Ugruntowywał on w człowieku pytanie o rację i sens naszego działania i istnienia w świecie, ujawniał sferę tego, co nie podlega ludzkiej manipulacji i którą nie możemy rozporządzać. System ten nie tylko wyzwalał człowieka ku innym sposobom doświadczania świata i siebie samego, nie tylko

był sposobem nadawania sensu i porządku, ale też rozbijał granice uprzedmiotowienia, wskazując, że przedmiotowe traktowanie świata uniemożliwia wydobycie zeń odpowiedzi na te ważne pytania o racje i sens. Pisał R. May: „Mity jednoczą antynomie życia: świadomość i nieświadomość, to, co historyczne, i to, co teraźniejsze, to, co indywidualne, i to, co społeczne. Są ujęte w formy narracyjne i przekazywane z pokolenia na pokolenie” (May, 1997, 23). Pomagają one połączyć zmienność, codzienność, konkretność z tym, co jest trwałe, uniwersalne, absolutne. Dzięki nim wiemy, że świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy.

Wszystko to pozwala ująć myślenie mityczne wcale nie jako przeciwstawne rozumowi, nauce, codzienności, lecz jako ważną formę dopełnienia naszej obecności w świecie. Uczestniczenie w istnieniu zawsze oznaczało uznawanie, że świat aktualnych doświadczeń i wiedzy, mieści się w „czymś” większym, nieodgadnionym, nierozporządzanym przez nas, słowem: jest zakorzeniony w czymś szerszym, niż horyzont naszego dzisiejszego doświadczenia. W tym sensie myślenie mityczne odsyła zawsze do jakiegoś „zdarzenia pierwotnego” (Eliade) i „oswaja rzeczywistość” (Blumenberg). Rodzące się wraz z tą postawą doświadczenie wyzwalało człowieka z przedmiotowego i przewidywalnego świata, i prowadziło ku nieskończoności. I chociaż mamy w nim do czynienia z iluzjami, alienacją, hipostazami ludzkich życzeń, to jednak tkwi też w nim realna, przemieniająca moc. Doświadczenie świata nie jest tu jakąś intelektualną ciekawością. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy czymś więcej i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Nie jesteśmy spełnieni i skończeni w obecnej sytuacji swego istnienia. Samo codzienne doświadczenie skończoności i przedmiotowości rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W ten sposób myślenie mityczne pokonuje skończoność i przemijalność, i odkrywa nieskończoność i wieczność, najpierw samego człowieka, a później świata.

Można powiedzieć, że w tych doświadczeniach ujawniają się też dwa uzupełniające się wymiary naszego bytowania. Pierwszy (*logos*), wskazujący na spełnienie człowieka, jego ograniczenie do świata i skierowanie ku teraźniejszości. I drugi (*mythos*), wskazujący na niegotowość człowieka, jego otwartość, nieokreśloność i nieskończoność. Tylko te dwa wymiary bytowania razem tworzą jakieś korzystne napięcie między tym, co jest i tym, co może być. I tylko te dwa wymiary są korzystne dla rozwoju człowieka i jego istnienia. Myślenie mityczne jest dopełnieniem myślenia racjonalnego. Dlatego negacja jednego z nich pozostawia niebezpieczną pustkę i zaburza harmonię istnienia. Jednak oświeceniowe próby jego wykluczenie i usunięcia ze świata człowieka, oznaczały wyraźne uznanie

tych wymiarów za wzajemnie się znoszące. Próby tej eliminacji z naszego życia, kultury i świata to złożony proces, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczucia tajemniczości istnienia i spychanie całej tej sfery na marginesy życia. Powszechne stało się myślenie, w którym świat został zredukowany do istnienia przedmiotowego, a to znaczy uznania, że jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów, i nic więcej.

3. Mitologia, czyli mityczny *logos*

Dzisiaj te wszystkie procesy usuwania myślenia mitycznego wskazywane są jako niebezpieczne dla naszego istnienia oraz jako próby jego podporządkowania człowiekowi. Można zatem powiedzieć, że zainteresowanie mitem jest zarówno wyrazem kryzysu obecności człowieka w świecie, jak i stwarza nadzieję na wyjście z tego kryzysu, choćby za cenę ustępstw w stronę tego, co niedyskursywne czy nawet nieracjonalne. Mit bowiem, nawet w swym najczarniejszym scenariuszu (np. mit Syzyfa) umacnia wolę istnienia i działania, broniąc przed jednowymiarowym doświadczaniem rzeczywistości i uczy myślenia ideami. W samym słowie „mitologia” zawiera się bardziej przekonanie, że w mitach zawiera się również jakiś *logos*, niż to, że jest to „nauka o micie”. Mitem zajmuje się „mitoznawstwo”, „mitologia” zaś jest nosicielem mitów, mitycznego *logosu*. Jest rzeczą oczywistą, że stanowi on też odpowiedź na istotne potrzeby ludzkie, bo do nich należy pragnienie idei, potrzeba dobra, piękna i prawdy. Uznając jednak tę tezę nie byłoby właściwe przypuszczenie, że potrzeby te przestały istnieć. Logika myślenia mitycznego jest „...równie wymagająca, co ta, na której opiera się myślenie pozytywne, i w istocie mało od niej różna” (Lévi-Strauss, 2000, 208). Związana jest ona zarówno z treścią mitu, jak też z jego formą, czyli z symbolem. Jeszcze niedawne odrzucenie mitu było wyrazem tego, że kultura miała kłopoty z tym językiem, a nie z samym mitem. Pisał przed laty E. Fromm: „...trudno nam zrozumieć język mitu, bo język, jakim są one mówione, język symboliczny został zapomniany” (Fromm, 1972, 29). Sam mit bowiem nie jest chwilowym tworem wyobraźni, lecz sposobem myślenia. A to znaczy, że najważniejszy nie jest w nim sam rezultat, czyli jego treść, lecz to wszystko, co stanowi jego przyczynę. Zrozumieć mit można dopiero wtedy, gdy zrozumie się to myślenie, czyli mityczny *logos*, który jest inny, niż „*logos* poznania”. Obydwa odnoszą się do prawdy. Pierwszy jednak (*logos* poznania) jest takim odniesieniem do prawdy, którą można wykryć i udowodnić. Drugi zaś (*logos* mityczny) ma na wzglę-

dzie prawdę uczestnictwa, czyli taką, która żyje i działa razem z nami i w nas. Ważniejsze zatem niż sama treść, czy też formy jego wyrazu, jest jego wymowa i funkcja. Trzeba zapytać zatem, co w tym myśleniu jest tak istotnego, że potrafi ono być dopełnieniem myślenia racjonalnego w kulturze współczesnej? Czym jest mityczny *logos* dzisiaj, teraz, dla nas?

Łatwo dostrzec, że wskazane powyżej współczesne przyczyny powrotu do myślenia mitycznego pomijają wcześniejsze jego związanie z historiami powstania świata, działalnościami istot ponadnaturalnych, świat sakralny, bohaterów czy herosów. Mit w czasach współczesnych stał się sprawą codzienności, wtargnął do życia publicznego i problemów dzisiejszych społeczeństw. Słowa w tych mitach, które dawniej tworzyły tylko fabułę opowieści, nie spełniają już tylko funkcji teoretycznej, lecz mają służyć oddziaływaniu na rzeczywistość, a nawet umożliwić panowanie nad nią, jak jest najczęściej na przykład w mitach politycznych. Ich efektem ma być wywieranie wpływu na zwolenników lub przeciwników danej opcji politycznej. Sięga się tu do myślenia mitycznego nie z powodu jakichś sentymentów, i nie z powodu „poznanej prawdy”, lecz z przyczyn czysto praktycznych: są one skuteczniejsze od racjonalnej argumentacji i lepiej oddziałują na ludzi, niż racjonalne argumenty. Można też sądzić, że mityzacja współczesnej kultury dotyczy również pokładanej przez wielu nadziei i szans na przywrócenie przez mit ponownej integralności ze światem, którą człowiek utracił na skutek źle pojętej (redukcyjnej) racjonalności. I chociaż z treści mitów współczesnych często usuwany jest czas mityczny, sfera sacrum, osłabiana jest emocjonalność, to jednak samo myślenie mityczne pozostaje w miarę trwałe. Potwierdza się dawna teza Eliadego: „wydaje się nieprawdopodobne, aby jakieś społeczeństwo mogło obyć się bez mitu” (Eliade, 1994, 22).

Często wskazuje się, że podstawą dawnego myślenia mitycznego były trzy cechy, w których prezentowała się obecność świata, człowieka i *logos* mitu (Westermann, 1999, 212). Po pierwsze, mity były opowieściami, o wątku trzymającym w napięciu, ogarniając sobą mowę i słuchacza, i przepełnionymi wartościami. Po drugie, najważniejszą rolę odgrywało w nich zmodyfikowane pojęcie czasu. Myślenie mityczne zwracało się do przeszłości, takiej jednak, która była czasem pozahistorycznym. „To, co w mnie się dzieje – podkreślał Kołakowski – dzieje się zawsze teraz” (Kołakowski, 2000, 223). Mity opowiadały o czasach w przeszłości, które były bardzo różne od teraźniejszości, „kiedy bogowie byli jeszcze ludźmi”. O czasach zatem, w których prawa obecnej rzeczywistości jeszcze nie obowiązywały; to, co się wydarzyło, wydarzyło się poza granicami przestrzeni i czasu, tożsamości osobistej, przyczynowości, w których człowiek mógł stać się

zwierzęciem lub zwierzę mogło stać się człowiekiem. Cechą mitycznego logosu jest zatem niehistoryczność. Po trzecie, cechą szczególną opowieści mitycznej było przekraczanie jakiejś granicy. Mit był dlatego pomocny konkretnemu człowiekowi, że był najpierw pomocny społeczności, ludowi, grupie. Jeśli przedstawiał być pomocny takiemu konkretnemu człowiekowi, to dlatego, że wcześniej został odrzucony przez wspólnotę. *Logos* mitu był więc uniwersalistyczny, a nie konkretny. Wydaje się, że te trzy cechy myślenia mitycznego obowiązują również w kulturze współczesnej. Jednak najistotniejszą jego cechą jest dzisiaj utwierdzanie człowieka o możliwości osiągnięcia celu, sukcesu, krótszą drogą niż ta, którą wskazuje tradycja, nauka i zdrowy rozsądek. Szczególnie dotyczy to współczesnych mitów, w których „droga na skróty” staje się ważna i kusząca. Razem z tym mit umożliwia pewnego rodzaju totalizujące spojrzenie na świat. Niejako z góry zakłada się w nim, że jeśli nie rozumie się wszystkiego, to nie rozumie się też niczego: wszystko albo nic. Pisał Lévi-Strauss: „/...jeśli staramy się czytać mit tak, jak czytamy powieść lub artykuł w gazecie, to jest linijka po linijce, od lewa do prawa, nie pojmujemy mitu, ponieważ powinniśmy pojmować go jako całość i rozumieć, że podstawowe znaczenie mitu nie opiera się na sekwencji zdarzeń /.../” (Lévi-Strauss, 2020, 82).

4. Myślenie mityczne i funkcja symboliczna

Biorąc pod uwagę te wszystkie cechy myślenia mitycznego można powiedzieć, że również dzisiaj człowiek staje na jego drodze wtedy, gdy doznawany przez niego świat traci swój przedmiotowy, konkretny charakter i ujawnia wymiar symboliczny. W tym sensie „mit niczego nie ukrywa i niczego nie uwidacznia – mit deformuje” (Barthes, 1970, 48). Hans Blumenberg podkreślał, że mit jest opowieścią, w której znaczenie świata odkrywa się drogą okrężną, a to znaczy nie bezpośrednio. Symbol należy do naszych, ludzkich sposobów kontaktu z rzeczywistością, w którym nie odtwarza się biernie świata, lecz nadaje mu określony sens. Mit zaliczyć można zatem do tego samego sposobu realizacji funkcji symbolicznej, co język, sztuka, religia (Cassirer). W każdej z nich realizuje się nadawanie światu sensu. Oczywiście inne są symbole języka, sztuki czy religii. Łączy je jednak konieczność odniesienia do rzeczywistości, czyli uwzględnienia treści empirycznych. W każdej z nich w jakiś sposób organizowane są dane doświadczenia. Funkcja symboliczna mitu jest jednak szczególna. Myślenie mityczne w swej funkcji symbolicznej nie jest w żaden sposób skrępowane na-

ocznością i danymi doświadczenia. Łatwo to dostrzec w najczęstszych mitach współczesnego świata, choćby w „micie równości”, w którym za wszelką cenę chce się pominąć to, że ludzie różnią się między sobą wiekiem, płcią, wrażliwością, siłą, inteligencją, uzdolnieniami, usposobieniem, pracowitością, uczciwością itp. Taki mit zasłania jedyny fundament równości, jakim jest godność człowieka i stwarza złudzenie usunięcia nierówności wynikających z cech wrodzonych, czy też wynikających z procesów socjalizacji.

Jeśli zestawiamy ze sobą na przykład symbolizm religii z symbolizmem mitu łatwo dostrzec, że w tym pierwszym ujawnia się odróżnienie sfery sakralnej, której dotyczy symbol i – niepoddającej się jemu – sfery profanicznej. W symbolach religijnych jest zawsze jakiś „materiał dla symboli”, naocznosc, doświadczenie. Można powiedzieć, że religijna funkcja symboliczna związana jest z jakimś faktem, czy też po prostu z istniejącą rzeczywistością. I właśnie dlatego religia nie wypełnia sobą całego odbioru świata, pozostawiając „miejsca niedookreślone”. W sztuce (i religii) jest zawsze jakaś rzeczywistość, która pozostaje tylko „materiałem” dla symbolu i można dzięki temu poza nie wykroczyć. Dostrzec to można wtedy, gdy formuje się pytanie o to, czego jest to symbol. Pytanie o to można z łatwością sformułować na przykład wobec symbolu religijnego, w którym pojawia się nadzieja (i możliwość) wykroczenia poza symbole. Inaczej jest z mitem – nie potrzebuje się w nim faktu, czy też rzeczywistości, lecz mocnego odniesienia do jakiegoś praświata. W mitycznym myśleniu symbolami nie można też sformułować pytania o to, z symbolem czego mamy do czynienia. Wśród faktów nie istnieje nic takiego, co mogłoby świadczyć na przykład na rzecz mitu Syzyfa. Mit ten jest zamknięty, szczelnie wypełniony, dlatego trudno wykroczyć z takiego myślenia. Można go tylko w całości przyjąć lub w całości odrzucić. Wszystko to łatwo można zaobserwować w wielu współczesnych mitach, które wytwarzają sens na różne sposoby. Odwołuje się w nich do rzeczywistości (np. w micie demokracji), lecz takiej, która nie istnieje realnie. Sytuacja ta bezpośrednio przekłada się na trwałość mitu. Jeśli spojrzymy na przykład na symbolizm w sztuce (ale też w religii), to stwarza on możliwość zastąpienia jakiegoś konkretnego wymiaru estetycznego innym wymiarem, jednej religii inną. Jednego mitu nie można jednak zastąpić innym mitem, i nie można też powrócić do dawnych mitów. Dlatego możliwy jest (i to się dzieje) powrót myślenia mitycznego, lecz nie jest możliwe odnowienie dawnych mitów. Niemniej – jak to podkreślał A. N. Whitehead – „ludzkość musi znaleźć symbol, aby wyrazić siebie” (Whitehead, 1990, 12). Czy takie myślenie może współistnieć ze światopoglądem naukowym i z religią? Spójrzmy najpierw na związek myślenia mitycznego z religią.

5. Myślenie mityczne a religia – relacja dawna i współczesna

W łączności greckiego mitu i logosu ważny był kierunek ich rozwoju. O ile mit zwracał się wstecz, ku prawzorom i utraconym rajom, o tyle *logos* wskazywał przyszłość, ukierunkowywał ku nowemu i uczył kontroli nad otoczeniem. Przywykło się sądzić, że nauka jest spadkobierczynią *logosu*, religia zaś spadkobierczynią mitu. Jednak obok tych elementów różnicujących mit i religię, jest przynajmniej jeden element spajający, który jest szczególnie ważny w czasie współczesnego odrodzenia religii i powrotu myślenia mitycznego. Ujawnia się on w greckim pojęciu mitu (*mythos*), które oznaczało między innymi „słowo” lub „mowę”, i w którym akcentowany był jego związek z mówieniem, opowieścią, fabułą. Roland Barthes pisał: „Czym jest dzisiaj mit? Udzielę zaraz pierwszej, prostej bardzo odpowiedzi, która doskonale zgadza się z etymologią: mit jest słowem” (Barthes, 1970, 25). W tym określeniu można odczytać niezwykłą zbieżność mitu i religii. Ta ostatnia również związana jest ze słowem, jako początkiem. I nie chodzi tu o „moment czasowy” ani o słowo-dźwięk, lecz o treść słowa, myśl, sens i czyn. Słowo biblijne (*dābār*) sprawia to, co oznacza. Dlatego również chrześcijanie, szukając i odnajdując Boga, krocą drogą Jego Słowa, które zostało ofiarowane w księgach Pisma, ale też w Słowie wcielonym. W tej religijnej idei człowiek jest niejako w nie wkomponowany jako odpowiadający, zdolny do przyjmowania i odpowiadania (K. Barth). Jeśli jednak mit jest „słowem mówionym”, a także jest ono obecne w religii jako „słowo czyn”, to właśnie ono może sprawić, że mit i religia nie muszą być skierowane przeciwko sobie. Mit wyrażony w słowie jest symbolem, który został rozwinięty werbalnie i jako taki dostarcza pewnego wzorca pojmowania świata. Wzorzec ten utwierdza się opowieściami. Przypomina on o utraconym stanie idealnym, zachęca do pokonania aktualnych przeszkód i przywracania utraconej doskonałości. To samo jednak czyni religia, akcentując jednocześnie w słowie „wydarzeniowy charakter”. Tak samo również jak religia mit ożywia pozaracjonalne sposoby interpretacji rzeczywistości, dostarczając człowiekowi mocy do przetrwania. Przez słowo zatem, zarówno w religii jak i w micie, wszystko to, co zewnętrzne, inne, transcendentne, Boskie, leżące „po tamtej stronie” wdzierza się w rzeczywistość dnia codziennego. Szczególnie w micie widoczne jest, jak przestaje istnieć opozycja „Boskie-ludzkie”, „ziemskie-transcendentne”, „zewnętrzne-wewnętrzne”. W dziejach naszej kultury toczył się nawet swoisty spór o to, czy to mit doprowadził do rozwoju religii, czy może odwrotnie, jakaś pierwotna religia przekształciła się w mit. Jeśli jednak

działo się to ostatnie, to czy było to uwstecznieniem kultury, czy też wyrazem jej rozwoju? Mircea Eliade wskazywał ten drugi pogląd i podkreślał, że mit stanowi przejaw pierwotnego doświadczenia religijnego. Była to więc opinia odmienna od tej najczęściej przyjmowanej, zgodnie z którą religia jest przejawem myślenia mitycznego, które było czymś pierwotnym w kulturze. Idąc jednak tropem Eliadego, a nie tezy o pierwotności mitu, można stwierdzić, że są sytuacje, w których doświadczenie religijne może przekształcić się w myślenie mityczne. Czy mity mogą być jednak zagrożeniem dla religii i dla symboli religijnych?

Religia jest relacją człowieka do rzeczywistości transcendentnej, która może być określona wieloma czynnikami. Może być ona wykreowana przez rozum (słowo), stać się przestrzenią uczucia, czy też być zdominowana przez obrazy. Badania religioznawców nad przeszłością mitów w Grecji jednoznacznie potwierdzają, że poprzedzała je niezwykle rozbudowana religia, o bogatym świecie transcendentnym i rozbudowanym wymiarze rytualno-kultycznym (Gruppe, 1906, 757)¹. Jednak gdy pojawia się mitologia, starożytni Grecy tracą taką religię. Mitologia wypełnia dotychczasowe jej pole, przebudowując świat transcendentny i wymiar rytualno-kultyczny. Bogowie stają się bardziej ludzcy, tracąc swój demoniczny wymiar, kult zaś przemienia się we wspólną zabawę i wspólną koegzystencję. Łatwo też dostrzec, że przekształcenie tej pierwotnej religii w mitologię, odbyło się tam za sprawą słowa, które pozostawało poza bogatym światem religijnym. Pierwotna religia nie była religią słowa, lecz rezultatem lęku wobec niebezpieczeństw i tajemniczości świata. Można powiedzieć, że w czasie, gdy nie było jeszcze mitologii, Grecy mieli pierwotną religię i (niejako obok tego) bardzo rozbudowany „świat słowa”. W przeciwieństwie do pisma (o czym wiedział Platon), świat żywego słowa, opowiadanego i słuchanego, pozwalał samodzielnie doświadczać świata i był gwarantem autentyczności (Castoldi, 2023, 7). Określał on wartości, osłabiając jednocześnie religijny wymiar rytualno-kultyczny do tego stopnia, że obok trwogi przed bogami pojawiała się drwina i ironia. I to właśnie ten świat słowa mówionego, który Walter J. Ong nazywał „cudownym światem” (Ong, 1992, 28), przekształcił pierwotny świat religii, pełnej demonów i zjaw,

¹ Autor ukazuje trzy etapy rozwoju religii przed powstaniem mitologii w starożytnej Grecji: od wiary w demony, przez fetyszyzm, aż po przemianę religii pod wpływem sztuki i poezji, której szczytem byli Homer i Hezjod. Podkreślić należy, że w języku greckim nie ma dokładnego odpowiednika dla pojęcia religia. Greka zna takie terminy, jak: *nómos* (religijnie uzasadniony porządek), *eusébeia* (pobożność), *theon timé*, *aidós* (bojaźń boża), *deisidaimonia* (lęk przed bogami, przesąd).

w mitologię. Można powiedzieć, że jak długo słowo pozostaje wewnątrz religii, jak długo różnego rodzaju opowieści, poezja i pieśni, są częścią doświadczenia religijnego, tak długo w jakiś sposób chroni się ona (religia) przed przekształceniem w mitologię. Mit nie jest wtedy również groźny dla doświadczenia religijnego. Tak było w Biblii i w religii Żydów. Wewnętrzne wobec religii Słowo chroniło w Biblii przed dominacją emocji w przedstawieniach rzeczywistości i tym samym przed jej deformowaniem. W starożytnej Grecji było inaczej: zewnętrzne wobec religii słowo przemieniało pierwotną demoniczną religię w mitologię, która z łatwością ją zastępowała.

Przypadek starożytnej Grecji, gdzie demoniczna religia pierwotna, pod wpływem zewnętrznego poetyckiego słowa, przemienia się w pełną wrażliwości mitologię, należy chyba do nielicznych. Można powiedzieć, że dzięki „cudownemu światu słowa mówionego” (Ong) mit zastąpił tamtą religię z korzyścią dla człowieka i kultury. Wszystko się zmienia, jeśli w kulturze osłabiana jest rola słowa i umacniają się elementy uczucia i obrazu. Mit inaczej wkracza do religii, gdy koncentruje się wokół obrazów i uczuć. Inna jest też religia, gdy określają ją stany emocjonalne i wizje obrazowe. Przypominając na przykład pomysł Schleiermacha, aby religię łączyć tylko z uczuciem, wyraźnie dostrzec można, że Bóg, jako przedmiot takiego uczucia religijnego, staje się dowolną formą, zależną od nastroju i okoliczności. Sam Schleiermacher podkreślał, że wielość i dowolność przedstawień Boga, gdy religia jest tylko uczuciem, wskazuje, że właściwie nie ma konieczności, aby Bóg był w niej obecny. Dowolność takiego obrazu usuwa tę konieczność. Jeśli zatem mit wkracza do religii przez obrazy i uczucia, to zaczyna on negatywnie na nią oddziaływać, staje się groźny dla doświadczenia religijnego. Taki mit zaczyna umacniać zbędność Boga w religii i zacierać różnicę między Bogiem a idolem. Przez takie mity religia staje się narzędziem idolatrii.

Konfrontacja religii z mitem wyrażonym przez obraz nie jest nowym doświadczeniem w naszych dziejach. Nowa jest tylko współczesna skala tej konfrontacji. „Pewną wersję zwrotu obrazowego można byłoby również odnaleźć w świecie antycznym – wskazywał W. J. T. Mitchell – gdy Izraelici „odwrócili się” od prawa, które Mojżesz przyniósł z Góry Synaj i wzniesli złotego cielca jako swego idola” (Mitchell, 2012, 156). Już wtedy religia przegrywała z obrazowo wyrażonym mitem. Religia ma bowiem skierować człowieka do Boga, jeśli jednak czyni to przez mityczne obrazy (a nie przez słowo) traci samą siebie, osiągając stan, który B. Welte nazwał „bezistociem religii”. Jest to „...zjawisko, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy religia odchodzi od swej istoty czy traci swą istotę, ale zachowuje formę religii” (Welte, 1996, 242). Sytuacja ta umacnia idolatrię,

w której zawsze pojawiają się obrazowe przedmioty czci, które przysłaniają Boga. I jest to niejako śmiertelne zagrożenie religijności, gdyż formę religii może przybrać nawet kult konsumpcji w świątyniach centrów handlowych. Dlaczego jednak religia związana z werbalnym, opisowym, fabularnym mitem chroni się przed obrazową idolatrią? Odpowiedź na to pytanie jest szczególnie ważna w kulturze współczesnej, przepełnionej obrazami i jednocześnie wzywającej religię do powrotu. Czy ten powrót uda się uchronić przed podporządkowaniem religii mitycznej kulturze obrazowej i idolatrii?

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Odo Marquard podkreślał: „Niebezpieczny jest zawsze monomit, i co najmniej on: nie są natomiast niebezpieczne polimity. Trzeba mieć możliwość posiadania wielu mitów – wielu historii: od tego wszystko zależy; kto – wspólnie z innymi ludźmi – ma i mieć może tylko jeden mit – tylko jedną jedyną historię – ten źle na tym wychodzi. Stąd wniosek: strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność” (Marquard, 1994, 102). Umacniać jednak taką polimityczność można tylko przez słowo. W przeciwieństwie do obrazu pozostaje ono zawsze niewypełnione, pozostawiające niedookreśloność. Dlatego jest w stanie chronić przed monomitycznością. Razem z tym jest w stanie utrzymywać religię w „istotowej” postaci (Welte), w której najmniej zagraża jej idolatria. Inaczej jest z mitem związanym z obrazem, gdy zamiast słowa i jego wielorakiej opowieści pojawia się monomityczny obraz. „Bałwochwalstwo nie odnosi się tylko do fałszywych kultów pogańskich. Pozostaje stałą pokusą wiary – czytamy w Katechizmie – Polega na ubóstwieniu tego, co nie jest Bogiem. Ma ono miejsce zawsze wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga, bez względu na to, czy chodzi o innych bogów czy o demony (np. satanizm), o władzę, o przyjemność, rasę, przodków, państwo, pieniądze itd.” (Katechizm, 2002, nr 2113). Oczywiście ani sam zwrot do mitu, ani wykorzystanie obrazów nie muszą jeszcze prowadzić do stworzenia idolatrii i bałwochwalstwa. Dzieje się tak dopiero wtedy, gdy wraz z obrazowym mitem pojawia się zaciemnienie rozumu i poddanie go wyobraźni. Słusznie podkreślał Wittgenstein: „Reguła życia przyodziwia się w obrazy. A obrazy te mogą służyć jedynie do opisanego, co powinniśmy czynić, lecz nie do tego by to uzasadnić” (Wittgenstein, 2000, 53). Obrazy nie potrafią uzasadnić. Może to uczynić tylko słowo.

6. Myślenie mityczne i nauka – wczoraj i dzisiaj

Próba zestawienia mitu i nauki może budzić naturalne kontrowersje. Dotychczas z perspektywy nauki obowiązywały w tej konfrontacji proste zasady. Istotą nauki było myślenie, które można nazwać antymityczne. Była ona dumna z takiego sposobu wyjaśniania zjawisk, w którym droga postępowania wiodła od analiz poszczególnych przypadków i posuwanie się krok po kroku, chcąc wyjaśnić poszczególne zjawiska. Taką postawę dostrzec można już u Bacona, Kartezjusza i później w samej idei nauki nowożytnej. Jeśli mit był uznawany za nośnika fałszywych przekonań, wymysł, pseudowiedzę, to nauka w sposób naturalny powinna się bronić przed najmniejszymi próbami takich spotkań i konfrontacji. Jeśli mit jest przepełniony wartościami, to postawa naukowa ma ich unikać. Nie znaczy to oczywiście, że uczeni nie mogą posiadać poglądów moralnych, religijnych czy politycznych. Znaczy to tylko, że nie mogą z założenia angażować wartości do swych badań. Dlatego nie należy się dziwić stwierdzeniom uczonego: „moją etyką jest moja metodologia” (Amsterdamski, 1994, 129). W przeciwieństwie też do dynamicznego i analitycznego myślenia naukowego, myślenie mityczne jest statyczne i holistyczne. Nie pozwala na odosobnione rozważanie poszczególnych zjawisk, lecz uznaje tylko całościowe zrozumienie wszechświata. Jednak przyjęcie przez naukę takiego myślenia mitycznego musiałoby oznaczać z jednej strony, że nie ma stopniowego postępu w wiedzy, a z drugiej zaś, że nie można niczego wyjaśnić, dopóki nie zrozumie się wszystkiego. W myśleniu mitycznym bowiem, zamiast empirii i analizy, wykorzystuje się „sceny mówione” (lub inaczej: „obrazy”) zapożyczone z doświadczenia.

Wszystko to, i wiele więcej, czyniło każdą próbę konfrontacji mitu i nauki za bezsensowną i niepotrzebną. Trzeba jednak stwierdzić, że w nauce współczesnej radykalnie zmienia się dotychczasowy i nieprzejednany stosunek do mitu. Zmiana osłabiająca ten radykalizm, który dotychczas kazał odrzucać mit z perspektywy nauki, dotyczy dwu elementów. Pierwszy związany jest ze zmianą obecności nauki w kulturze, drugi z przemianami samych badań naukowych. Nie jest już żadną tajemnicą, że proces badawczy jest kształtowany przez czynniki społeczne, kulturowe, ekonomiczne czy polityczne. Dobór problemów, finansowanie badań czy interpretacja wyników często zależą od kontekstu społecznego, kulturowych nastrojów, okoliczności itp. W ten sposób kryteria pragmatyczne nauki (np. „nauka dla biznesu”) stają się ważniejsze niż epistemiczne i poszukiwanie prawdy. Im bardziej nauka wyznaczana jest przez te wszystkie okoliczności

rynku, im bardziej stanowi jego element, tym bardziej też ulega mitycznym tendencjom kultury i sama je tworzy. Wszystkie wskazane powyżej elementy kultury, które uaktualniają myślenie mityczne (kryzys legitymizacji, ucieczka od przeracjonalizowania, zwrot ikoniczny), w sposób bezpośredni oddziałują na obecność mitu w nauce i jej mityzacją. Można powiedzieć, że im bardziej nauka staje się zależna od kontekstu społecznego, politycznego i kulturowego, im bardziej zaczyna o niej decydować rynek, tym bardziej też ulega tendencjom myślenia mitycznego. Obrazowo mówiąc, mit, wróżbiarstwo i astrologia nie wypierają jeszcze tradycyjnych postaw biologa, chemika czy astronoma, lecz jeśli fundusze przydziela świat zakażony tymi tendencjami, to badacz, chcąc, czy nie chcąc, tendencjom tym w jakiś sposób ulega. Przekłada się to na konkretne elementy mityzacji samej nauki: mit jej nieomyślności, mit nauki jako jedynej drogi do prawdy, mit nauki obiektywnej itp.

O zmianie relacji nauki i mitu decyduje jednak nie tylko uzależnienie badań naukowych od rynku, kontekstu społecznego i politycznego. O takiej zmianie przesądzają również wyraźne przekształcenia istoty badania naukowego, które dostrzega się we współczesnej nauce. Dotychczasowe odrzucenie tej konfrontacji z mitem sugerowało, że sama nauka pozbawiona jest wiedzy niepewnej i tylko trzyma się faktów i empirii. Dumą nauki nie było tylko to, że jej osiągnięcia mają tak wielkie zastosowania praktyczne, lecz również to, że potrafiła wyzwolić się od kaprysów badaczy, przypadkowości i osobistych uczuć oraz postawić na doświadczenie. Racjonalność nauki, skoncentrowana na poszukiwaniu prawdy, wydawała się mieć wartość powszechną i uczyła nie ufać niczemu, czego nie da się wyjaśnić w granicach metody badań. Postawa badacza była zatem w założeniu odmienna od mitu, którego pole wyznacza najczęściej uczucie, posiadające tylko wartość prywatną. Wydaje się tu, że mit przyjmuje wszystko, cokolwiek człowiek jest w stanie sobie wyobrazić i wymyśleć, nauka zaś związana jest z krytycyzmem i empirią. Coraz bardziej jednak przekonujemy się, że tak nie jest ani z mitem, ani tym bardziej z postępowaniem naukowym. „Mity – pisali Adorno i Horkheimer – które padły ofiarą oświecenia, same już były jego produktem” (Horkheimer, Adorno, 2023, 19). Dzisiaj nie pozostaje wątpliwości, że nauka konstruuje świat przedmiotów, tworzy teorie i opisy. Żeby jednak to uczynić potrzebuje pojęć, które przekraczają te opisy. Paul Tillich podkreślał, że w tych działaniach „... wchodzi ona w nową sytuację mityczną i sama staje się mitotwórcza – pojęcia takie jak ewolucja, wola mocy, życie itp. mają charakter mityczny” (Tillich, 1990, 159). W ten sposób obserwacja, empiria, doświadczenie nie wydają się już ostatecznym źródłem wiedzy o świecie. Nie jest prawdą, że w nauce przyjmuje

się tylko to, co zostało empirycznie udowodnione. Odwołując się do historii można przypomnieć na przykład Davida Hume'a, i jego wyraźne podkreślenie, że w takim powoływaniu się na empirię nie możemy iść *in infinitum* i ostatecznie musimy uznać, że przekonaniu temu „brak wszelkiej podstawy” (Hume, 2001, 49). A to znaczy, że u podstaw metody empirycznej musi być coś innego, niż empiria, a nauka, oprócz niekwestionowalnego obszaru *episteme*, zawiera niezwykle rozbudowany, choć ukrywany, obszar *doxy*, czyli mniemań, przesądów i iluzji. Współcześnie nie ma się już wątpliwości, że empiria „podpiera” się czymś, co z nią nie ma nic wspólnego. Chcąc ułożyć spójny obraz empirycznego doświadczenia nauka przyjmuje bowiem hipotezy, które nie są dziełem empirii. Czyli wyjaśniając empirycznie doświadczany świat, zakłada się elementy spoza tej empirii (np. ciemna materia), osobisty niczym nieuwarunkowany osąd, który wynika z osobistych odczuć i upodobań badaczy. Tymczasem w takim wnioskowaniu ukryta jest jeszcze wyobraźnia badacza. To od niej właśnie, będącej tajnym dodatkiem do indukcji, zależy sformułowanie hipotezy, którą należy przetestować za pomocą eksperymentów (McGrath, 2016, 144).

Sam mit w kontekście nauki może być określony jako racjonalność wzbogaconą o wyobraźnię. Charakteryzuje się on pewną formą „myślenia całościowego” i jakościowego, które wcale nie są obce nauce. Odwrotnie, nauka współczesna otwarcie ma to na uwadze. Celem mitu i nauki nie jest wyłączenie nas ze świata, lecz umożliwianie intensywniejszego w nim uczestnictwa. Nie są to zatem tylko zjawiska społeczne i kulturowe, lecz również ukazujące nasz stosunek do świata. W każdej z nich odzwierciedla się jednak specyficzna struktura świadomości. Mit umożliwia głębokie zakorzenienie się człowieka w świecie i nie daje nad tym światem panowania. Nauka jest zawsze płytkim zakorzenieniem, lecz umożliwieniem władzy nad światem.

Zakończenie

I na koniec należy przypomnieć trzy dziedziny, które wydają się określać światopogląd współczesnego człowieka kultury Zachodu. Jest to powracająca religia, rozwijające się myślenie mityczne i ciągle umacniająca się nauka. Są to dziedziny, nad którymi mamy niewielką kontrolę, gdyż tworzą one (przywołując pojęcie Gadamera) „horyzont oddziaływań”, który „towarzyszy w marszu i zaprasza do dalszego posuwania się naprzód” (Gadamer, 2007, 342). Najważniejsze w nich jest odpowiednie kształtowanie relacji między religią i mitem oraz mitem i nauką.

W tej pierwszej troski wymaga zachowanie czystości religii, w tej drugiej zaś chodzi o czystość nauki. Właśnie w konfrontacji z mitem religia może stać się domeną idolatrii. I właśnie w konfrontacji z mitem nauka może zapomnieć, że powołaniem człowieka jest tylko dążenie do prawdy, która zawsze przekracza jego samego, a nie jest wiara w jej absolutne posiadanie. Nie jest niczym zaskakującym, że interpretacja świata, próby jego oglądu i zrozumienia zakorzenione są w antropologii. Świat, w którym żyjemy, jest naszym ludzkim światem. Mit, nauka i religia poszerzają pole możliwości człowieka, lecz błędem byłoby, gdyby czyniły to przeciwko sobie. A jeszcze większym, gdyby każdy z nich doprowadzał do zafałszowań obszarów sąsiednich. Wtedy ani mit, ani religia, ani nauka nie byłyby sobą. Często wraz z odnowionym myśleniem mitycznym odtwarzane są archaiczne warstwy kultury i próbuje się zrozumieć współczesność przez dawne mity. Wyraźnie można dostrzec, że na przykład patronami dzisiejszej humanistyki stają się Narcyz, Hermes, Hestia, Eros, Mnemosyne. Przez nie właśnie sięga się do pradawnych symboli i znaczeń, i czyni to po to, aby zrozumieć współczesność. Jeśli mówimy „nadeszła wiosna”, to przecież wypowiadamy zdanie z obszaru mitycznego, tak jak powiedzieliby Grecy o powrocie na ziemię Persefony, córki Demeter. A kiedy mówimy, że czujemy się tu jak w domu, doświadczamy, że jesteśmy częścią naszego otoczenia, obszaru językowego i kulturowego z jego historią.

Całe nasze życie jest pełne przykładów czasem mocnego, mitycznego doświadczania świata. Bardzo często doświadczamy dzisiaj swoistego rewanżu irracjonalności i powrót wielu ludzi do parapsychologii, paramedycyny, wróżbiarstwa, magii itp. Ten rewanż jest tym łatwiejszy, im mocniejsza była instrumentalna racjonalność, w której jednostka stała się tylko zbiorem danych, rejestrem, bezwolną i bezkrytyczną masą, tracąc myślenie według wartości i ograniczając się do myślenia według zysku. Czerpanie z mitu kształtuje tożsamość wielu ludzi, pomaga odnaleźć się w skomplikowanej rzeczywistości, wskazując na proste odpowiedzi i schematy działania w skomplikowanej rzeczywistości. W tym wszystkim należy jednak zachować racjonalistyczny optymizm, wyrażający się w tym, że mit pozostanie mitem, religia religią a nauka nauką. Twórcą teorii „racjonalistycznego optymizmu” był Popper. Wyrasta ona z założenia, że „stojąc w obliczu prawdy, każdy musi ją rozpoznać” (Popper, 1999, 580). Można do tego dodać, że nie jest ważne, gdzie jesteś, w centrum nauki, centrum religii, w centrum sztuki, filozofii czy mitu; jeśli w obliczu prawdy stoisz, prawdę i sens rozpoznasz. Popper podkreślił nawet, że prawda jawi się sama, gdy nie jest rozmyślnie tłumiona. Przyjmując racjonalistyczny optymizm nie akcentuje się już nawet konieczności poszukiwania prawdy, lecz wymaga pierwotnego nań ukie-

runkowania. Takie ukierunkowanie oznacza konieczność troski o to wszystko, co utrzymuje nas jako „stojących w obliczu prawdy”. I może to być tak samo myślenie mityczne, jak też religia czy nauka.

Bibliografia

- Amsterdamski, Stefan. 1994. „Nauka a wartości.” W *Tertium non datur? Szkice i polemiki*. Warszawa: PWN.
- Bachmann-Medick, Doris. 2012. *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłumaczenie Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Barthes, Roland. 1970. *Mit i znak. Eseje*. Tłumaczenie Jan Błoński. Warszawa: PiW.
- Castoldi, Alberto. 2023. *Bibliofolia, czyli szaleństwo czytania*. Tłumaczenie Joanna Ugniewska. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Czeremski, Marcin. 2021. *Mit w umyśle. Ewolucyjno-kognitywne podstawy form mitycznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eagleton, Terry. 2014. *Kultura a śmierć Boga*. Tłumaczenie Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.
- Eliade, Mircea. 1994. *Mity, sny, misteria*. Tłumaczenie Krzysztof Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fromm, Erich. 1972. *Zapomniany język*. Tłumaczenie Józef Marzęcki, Warszawa: PIW.
- Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłumaczenie Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gruppe, Otto. 1906. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. Bd. 2. München: Oskar Beck.
- Horkheimer, Max. Adorno, Theodor. W. 2023. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Tłumaczyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hume, David. 2001. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłumacz Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski. Warszawa: De Agostini.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 2002. Poznań.
- Kołąkowski, Leszek. 1983. *Kant i zagrożenie cywilizacji, tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Wszechnica Społeczno-Polityczna.
- Kołąkowski, Leszek. 2000. *Kultura i fetysze. Eseje*, Warszawa: PWN.
- Kołąkowski, Leszek. 2009. *O rozumie i innych sprawach*. W Leszek Kołąkowski. *Czy pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*. Kraków: Znak.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Antropologia strukturalna*. Tłumaczenie Krzysztof Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, Claude. 2020. *Mit i znaczenie*. Tłumaczenie Monika Eccles, Rafał Wiśniewski. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

- Malinowski, Bronisław. 1938. *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*. Tłumaczenie Adam Waligórski, Józef Chałasiński. Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego.
- Liotard, Jean-Francois. 1998. *Nota o uprawomocnieniu*. Tłumaczenie Jacek Migasiński. W Bronisław Malinowski, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Marquard, Odo. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Tłumaczenie Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- May, Rolo. 1997. *Błaganie o mit*. Tłumaczenie Beata Moderska, Tadeusz Zysk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- McGrath, Alister. 2016. *Patrząc szerzej. Dialog teologii i nauki*. Tłumaczenie Eliza Litak, Poznań: W drodze.
- Mitchell, Thomas W. J. 2012. *Piśmienność wizualna czy wizualność piśmienna?*. *Teksty Drugie*, nr 1/2.
- Ong, Walter J. 1992. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Tłumaczenie Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Popper, Karl R. 1999. *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Tłumaczenie Stefan Amsterdamski. Warszawa: PWN.
- Tillich, Paul. 1990. „Symbol religijny.” Tłumaczenie Maria-Bożenna Fedewicz. W *Symbole i symbolika*, wybrał i wstępem opatrzył Mirosław Głowiński. Warszawa: Czytelnik.
- Welte, Bernhard. 1996. *Filozofia religii*. Tłumaczenie Grzegorz Sowiński, Kraków: Znak.
- Westermann, Claus. 1999. „Die Gliederung der Mythen.” W *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*, Hrsg Otto Kaiser. Berlin: Walter de Gruyter.
- Whitehead, Alfred North. 1990. „Funkcje symbolizmu.” Tłumaczenie Grażyna Borkowska. W *Symbole i symbolika*, wybrał i wstępem opatrzył Michał Głowiński. Warszawa: Czytelnik.
- Wittgenstein, Ludwig. 2000. *Uwagi różne*. Tłumaczenie Małgorzata Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2011. *Filozofia obrazów*. Tłumaczenie Tomasz Stróżyński. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.