

**MIT** (gr. μῦθος [mythos] – opowiadanie, fikcja, bajka, mowa) – opowieść tzw. tradycyjna (bez autora) o ostatecznych przyczynach rzeczy i sensie ludzkiego życia; treść (fabuła) dzieła sztuki, wszelka fikcja literacka; redukcjonistyczna i nierealizowalna wizja, narzędzie propagandy społecznej (ideologia, utopia).

**MIT A KULTURA.** Opowieści o początkach (przyczynach) wszystkiego – bogów, świata-kosmosu, człowieka i przyrody, rodów, miast i państw, wojen, podróży, kultów, praw i obyczajów – oraz o wiecznym porządku świata (praczasie) czy „świętej historii” (ἱερός λόγος [hierós logos]) i przeznaczeniu człowieka są trwałym składnikiem cywilizacji i kultur. M. był historycznie pierwszym sposobem ujęcia ludzkiego doświadczenia i nadania mu postaci użytecznej światopoglądowo wizji świata i celu życia człowieka. Jest on opowieścią metaforyczną, a jego formą poznawczą porządkującą i uogólniającą treści doświadczenia, nadającą tym treściom jedność wizji, jest poezja (sztuka).

Pozycja poznawcza m. i jego rola w kulturze zależy od tego, czy określona cywilizacja, niezależnie od jej usytuowania geograficznego i historycznego, rozporządza tzw. teorią aspektu i odróżnia od siebie poznanie teoretyczne (naukowe), praktyczne (moralnościowe), pojetyczne (wytwórcze) i religijne (prorockie, mistyczne). Poznanie pojetyczne (gr. ποιῆν [poiéin] – tworzyć, wytwarzać) leży u podstaw sztuki i ma charakter wytwórczy, a w przypadku sztuk literackich – mitotwórczy. W cywilizacjach pozbawionych świadomości aspektu poznanie poetyckie i m. stanowią fundament życia społecznego.

**MIT JAKO PRZEDMIOT POZNANIA NAUKOWEGO.** M. jest przedmiotem wielu nauk, a ex definitione filologii klasycznej, której przedmiotem materialnym jest kultura starożytnej Grecji i Rzymu. Filologia określa m. jako opowieść tzw. tradycyjną (anonimową, „bez autora”) o znaczeniu społecznym, roszczącą sobie prawo do powszechnej obowiązywalności i ahistoryczności (G. S. Kirk, W. Burkert, J. N. Bremmer, P. Graf, K. Dowden, M. Winiarczyk). Wiele pytań nastęrcza filologom kwestia klasyfikacji m. i związany z nią problem stosunku m. do literackich form podawczych. Nawiązuje się do podziału Platona, który wyróżnił m. „większe” – o treści doniosłej poznawczo i egzystencjalnie, oraz m. „mniejsze” – dydaktyczno-zabawowe „opowieści starych kobiet”, piastunek dzieci (*Resp.*, 377 C).

Toczy się spór, czy z m. związać wyłącznie opowieści „wysokie” i wyłączyć go z literatury, czy też potraktować jako jeden z gatunków literackich, a nawet włączyć w jego zakres wszelkie formy literackie, tworzące światy fikcyjne. W sporze tym uwzględnia się: 1) m. „goniczne” – o powstaniu bogów, o pochodzeniu człowieka i zwierząt oraz o przyczynach ładu w świecie; 2) cykle heroiczne (np. o Heraklesie, Jazonie, Tezeuszu); 3) epepeje; 4) legendy ajtiologiczne – o przyczynach zjawisk przyrodniczych i wydarzeń społecznych; 5) baśnie ludowe, anegdoty, legendy i bajki. Na kanwie powyższych zagadnień rozważa się kwestię ahistoryczności czy historyczności m., czyli stałości jego form i treści.

Problemem m. zajmują się: historia, nauki o literaturze, nauki społeczne (socjologia, etnologia, kulturoznawstwo, religioznawstwo), a także teologia i filozofia. Obowiązek rozstrzygnięcia problemu m. w aspekcie rzeczowym spoczywa na filozofii.

W filozofii nowożytnej i współczesnej dominuje tradycja idealizmu, która swe systemy myślowe dopełnia fikcjami-m. lub traktuje m. jako swoiste a priori antropologiczne, przejaw tzw. praświadomości (podświadomości, świadomości zbiorowej) i wyraz pozaracjonalnych (w znaczeniu: pozanaukowych) sfer życia ludzkiego, anonimową formę zachowań zbiorowych. Ujęcie to jest nieobce naukom szczegółowym i niektórym nurtom teologii. Jest ono konsekwencją generalizacji i ekstrapolacji przekraczających kompetencje poznawcze tych nauk, a przede wszystkim jest owocem silnego oddziaływania idealizmu filozoficznego na współczesną kulturę, co przyczynia się do jej powtórnej mitologizacji. Wyjaśnienie problemu m. wymaga proporcjonalnego uwzględnienia historycznego i rzeczowego aspektu m.; przywołania konkurujących tradycji filozoficznych realizmu i idealizmu; określenia kompetencji poznawczych nauk podejmujących zagadnienie m.; uwzględnienia specyfiki kultury starożytnej Grecji i Rzymu oraz kultury chrześcijańskiej, a także myślowych źródeł tzw. demitologizacji chrześcijaństwa czy dechrystianizacji kultury Europy na rzecz powrotu do tradycji mitologicznej.

OD MITU DO LOGOSU. Historycznie pierwsza refleksja nad m. miała miejsce już w starożytnej Grecji, a uprawiali ją poeci, humaniści i filozofowie. Pierwotnie słowa μῦθος [mythos] i λόγος [logos] oznaczały słowo, mowę lub

opowieść i używane były zamiennie, jednak wraz z rozwojem nauki, pojawieniem się opozycji prawda – fałsz i koniecznością uporządkowania terminologii technicznej, zaczęto wiązać prawdę (ἀλήθεια [alétheia]) z λόγοι [lógoi], a fałsz (ψεύδος [pséudos]) z μῦθοι [mýthoi] (Pindar, Herodot, Tukidydes, Protagoras, Sokrates). Jednak zarazem odkryto (np. Platon), że także filozoficzne λόγοι mogą być fałszywe czy mitopodobne (μυθώδεις τῶν λόγων [mythódeis ton logon]), a niektóre mity mogą być wysoce prawdopodobne, dzięki czemu są przydatne w polityce i pedagogii społecznej (tamże, 376 E, 522 A). Odkrycie to stało się przyczyną ambiwalentnej postawy pierwszych filozofów wobec m. oraz postawiło gr. kulturę przed kwestią prawdy oraz problemem odmian i kryteriów oceny poznania ludzkiego, zwł. poznania naukowego. Od rozstrzygnięcia tych zagadnień zależało (i nadal zależy) właściwe postawienie i rozwiązanie zagadnienia m. i jego roli w kulturze.

Humaniści gr. uprawiali logografię (mitografię) lub mitozofię (mitoteologię), zbierali i klasyfikowali oraz interpretowali m., doszukując się w nich śladów rzeczywistych wydarzeń bądź ukrytego, egzystencjalnie doniosłego sensu. Historycy widzieli w m. źródło informacji o prehistorii (chronologie, genealogie) lub traktowali je jako uogólnienia i wykładnie faktów historycznych. Doskonaląca się krytyka (κριτικὴ τέχνη [kritiké techne]) respektowała m. w roli świadka tradycji i twórcy kultury, lecz konsekwentnie eliminowała z jego zawartości wątki fantastyczne, pozostające w kolizji z naturalnym doświadczeniem (Tukidydes, Herodot) oraz desakralizowała m., kwestionując jego naiwną „teologię” i roszczenia kultowe (Hekatajos z Miletu, Hellanikos z Mityleny, Herodoros z Heraklei). W podobnym tonie wypowiadali się poeci (np. Arystofanes), krytycy tragedii (np. słynny Zoilos z Amfipolis), a zwł. filozofowie (Anaksymander, Ksenofanes, Heraklit, Platon). Okres inkubacji filozofii w kulturze starożytnej Grecji, określanej jako przejście od m. do logosu (W. Jaeger, W. Nestle), trwał stulecia, a sama filozofia – jako swoista racjonalizacja m. – była wewnętrznie zróżnicowana i nierzadko zmieszana z m. Dotyczyło to zarówno poetyckiej formy podawczej (wierszowanej), jak i sposobu wyjaśniania, w którym argumenty naukowe, oparte na doświadczeniu i rozumie, spotykały się z m. Po m. sięgnęła tradycja idealizmu oraz filozofie poznawczo minimalistyczne (humanistyczne,

praktyczne), dla których jest on źródłem symbolicznej heurezy kwestii religijnych oraz etycznych.

Przykładem zmieszania nauki z m. jest myśl klasyka idealizmu – Platona. Platon był świadom, że pomiędzy poezją a filozofią toczy się spór o prymat w kulturze. Sam doceniał kulturotwórczą rolę m., przyznawał, że Homer i Hezjod są twórcami Hellady, lecz piętnował poetów-mędrców czy „boskich aoidów” (θέσπεις αοιδοί [théspeis aoidói]) za to, że ich wyjaśnienia dotyczące bogów są skażone antropomorfizmem i antropopatyzmem. Myśl tę rzucił Ksenofanes: „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa” (Diels-Kranz 11 B 11). Platon podkreślał, że takie m. są fałszywe i moralnie szkodliwe (*Resp.*, 376 D – 402 E, 595 A – 607 B). Poeci są naiwni i „kłamia”, dlatego ich miejsce powinni zająć filozofowie. Jednocześnie w zgodzie z całą tradycją gr. przyznawał, że twórczość poetycka i m. są niezbędne w życiu społecznym, tworzą bowiem wzorce i ideały (παραδείγματα [paradéigmata]), które pociągają do czynów szlachetnych i są kryteriami oceny zachowań społecznych. Jednak z uwagi na to, że poeci i aoidowie nie rozumieją własnych opowieści, tworzą je bowiem i przekazują pod wpływem „boskiego szału” (ἐνθουσιασμός [enthousiasmós], πνεῦμα θεοῦ [pnéuma theoû], μανία [manía]) bądź irracjonalnych poruszeń (ἄτη [ate], θυμός [thymós]), wymagał, aby w doskonałym państwie krytykami (cenzorami), a nawet twórcami m. byli filozofowie (tamże, 337 D, 607 A; *Soph.*, 219 A, 265 B, 267 A; *Leg.*, 660 A; *Ion*, 536 A–B). Jednocześnie Platon doskonalił formę podawczą filozofii – dialog, jej metodę i rodzaje argumentacji, lecz wbrew tym dążeniom – w trudnych momentach analizy filozoficznej nie stronił od m., np. w koncepcji metempsychozy czy idealnego państwa.

Uczeń Platona – Arystoteles, realista i odkrywca teorii aspektu, wyróżniającej poznanie teoretyczne, praktyczne i poetyczne, kontynuował odmitologizowanie filozofii, a m. wiązał z poznaniem poetycznym i sztuką (tragedią). Stagiryta uderzył w politeizm i antropomorfizm m. o bogach. Choć ironizował, że „subtelności mitologiczne nie zasługują na poważne badanie”, to jednak przyznał, że twórcy m. są w pewnym sensie filozofami, ponieważ chcą poznać przyczyny świata. Podkreślał, że choć czas m. się kończy, nie należy m. lekceważyć i traktować jako reliktu historycznego (*Met.*, 984 a – 987

a, 1000 a, 1074 b). W nawiązaniu do krytyki m. religijnych Arystoteles mówił o ἡ θεολογική [he theologiké] – filozoficznej teorii Boga. Słowo „teologia”, już w sensie technicznym, wprowadził Platon i związał je z filozofią. Podstawą jego nauki o Bogu jest noetyczno-epidetyczna analiza zawartości idei Boga, a jej owoce Platon wyraził w postaci dyrektyw ideowych adresowanych do poetów i krytyków poezji (*Resp.*, 337 A – 383 C). Wg Arystotelesa teologia jest najważniejszą nauką teoretyczną (W. Jaeger), ale jej przedmiotem nie jest idea Boga, lecz realna rzeczywistość, dla której filozofia poszukuje ostatecznych (pierwszych) przyczyn: Bóg-Absolut jest przyczyną ruchu (zmiany) oraz racjonalności (celowości) świata, a także przedmiotem jego pożądania, ale nic o świecie nie wie (*Met.*, 1072 a 14 – 1072 a 26; *De an.*, 415 a 26 – 415 b 7). Myśli Platona i Arystotelesa, każda na swój sposób, podważają roszczenia poznawcze mitologicznej „teologii”, a tym samym prowadzą do demitologizacji zagadnienia Boga-Absolutu. Zagadnienie to wchodzi w zakres kompetencji poznania naukowego i staje się centralnym problemem filozofii. Nie pozostaje to bez wpływu na pozostałe wątki mitologii gr., głównie na wątki antropologiczne.

Arystoteles wiązał m. z poezją; m. są fabułą tragedii. Poznanie poetyckie wyrasta z ludzkiego doświadczenia, uogólnia ważne treści tego doświadczenia i ujmuje je w opowieść-m. Kierowana przez to poznanie sztuka naśladuje celowość natury (τέχνη μίμειται τὴν φύσιν [techne mímetai ten physin]), a jej wytwory, w sztukach literackich, mity, wzbudzają oczyszczające przeżycie egzystencjalne (κάθαρσις [kátharsis]). To poznawczo ważne przeżycie poszerza wiedzę człowieka o określony i obiektywny, przedmiotowo dany (jako prawdopodobny i możliwy) układ rzeczy i związaną z nim konieczność (nieuchronność). Opowieści mityczne (np. m. Edypa) odsłaniają w sposób obrazowy wspólnotę natury ludzkiej w jej zmaganiu się z losem, z tzw. tragicznym (niezawinionym) zbłądzeniem (ἁμαρτία [hamartía]).

Podobnie jak inni krytycy m., Arystoteles był świadom różnorodności m. i ich różnej wartości poznawczej i kulturowej. Swoją uwagę skupiał na m. – mówiąc językiem Platona – „wysokich”, opowiadanych publicznie i wystawianych w teatrach podczas poetyckich agonów i świąt religijnych. Podkreślał, że dla dobra poezji nie jest ważne, czy m. traktuje o rzeczach zmyślonych, czy rzeczywistych, w obu przypadkach bowiem poeta jest

naśladowcą tych rzeczy, które przedstawia, a zarazem twórcą fabuły. Nie jest także istotne, czy fabułą tragedii jest m. tradycyjny (m. „bez autora”), czy aktualnie powstały, ale wymowa m. musi być uniwersalna i ponadhistoryczna. Arystoteles przestrzegał młodych poetów goniących za oryginalnością i sławą przed pokusą naruszania treści m. tradycyjnych i wypaczania ich wymowy poznawczej; takie postępowanie odcina kulturę od tradycji i jej paradygmatycznych doświadczeń (*Poet.*, 1453 b).

MIT A KULTURA CHRZEŚCJAŃSKA. Okres hellenistyczny epoki starożytnej cechuje się minimalizmem filozoficznym (stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm), eklektyzmem i wzrostem zainteresowań humanistycznych (Aleksandria, Pergamon, Rzym). Filozofia i literacko-retoryczna kultura tego okresu sięgały po m. gr. (kalki, adaptacje), ale tworzyły również własne m. i mitologie (Seneka). Sytuacja zmieniła się wraz z rozprzestrzenieniem się kultury chrześcijańskiej. Jej twórcy musieli uporać się z mitologiczną (pogańską) tradycją gr.-rzymską oraz ugruntować poznawczo nową wizję świata i człowieka, wizję inspirowaną przez objawienie judeo-chrześcijańskie.

Krytyka m. i mitologii demaskuje fantastyczność teogonii, kosmogonii i antropogonii, a także fatalizm i pesymizm antropologiczny. Jednak autorzy chrześcijańscy przyznawali, że m. poetyckie o bogach są wyrazem naturalnej religijności człowieka, formą praobjawienia (Boecjusz, Klemens Aleksandryjski, Laktancjusz, Arnobiusz, św. Augustyn). Jednocześnie rzecznicy chrześcijaństwa stanęli przed problemem interpretacji Pisma Świętego, ujawnienia doniosłości poznawczej zawartej w nim nauki, wyrażonej w wizjach prorockich oraz przypowieściach i przenośniach, w jakich przemawiał Chrystus i jego uczniowie-apostołowie.

Problem interpretacji wiąże się ściśle z filozofią, ponieważ dostarcza ona nie tylko narzędzi analitycznych, lecz także świadczy o tym, że rozum ludzki osiąga wiedzę o Bogu-Absolucie, a więc że rozum (filozofia) i wiara (objawienie Boże) nie wykluczają się, lecz dopełniają. Już w początkach refleksji nad Boskim objawieniem przyświecała ojcom Kościoła myśl, że chrześcijaństwo jest filozofią i że Chrystus jest prawdziwym filozofem. Nie chodziło o zawłaszczenie słowa „filozofia”, lecz o zgodność Objawienia z myślą gr. filozofów (np. Orygenes widział analogię do myśli Epikteta). Ponadto, powiązanie Objawienia z filozofią dostarcza argumentów przeciwko

tym, którzy głoszą, że w chrześcijaństwie nie ma nic ponad to, co odkryła myśl gr. (np. Celsus, Porfiriusz). Pozwala także rozprawić się z niebezpieczeństwem irracjonalizmu (fideizmu) w łonie kultury chrześcijańskiej, który wyraża się w hasle „credo quia absurdum” i którego źródłem jest aprioryczne uprzedzenie do filozoficznej myśli pogan (np. Tacjan, Tertulian).

Zwolennicy współpracy rozumu z wiarą byli świadomi, że oba stanowiska prowadzą do mitologizacji chrześcijaństwa, ale stali przed dylematem – jaka filozofia? Odpowiedzią na to pytanie jest tzw. filozofia chrześcijańska, która nawiązuje do intuicji Greków (głównie Platona i Arystotelesa) o jedności filozofii i teologii, i która czerpie z bogatego dorobku filozofii, choć głównie z Platona, kierując się kryterium: „crede ut intelligas” czy „fides quaerens intellectum” (św. Augustyn, Boecjusz, Jan Szkot Eriugena, św. Anzelm z Canterbury) i zgodnie z dewizą, że każdy pogląd filozoficzny zgodny (niesprzeczny!) z rozumem i objawieniem Bożym jest „własnością chrześcijan” (Justyn Męczennik).

W XIII stuleciu św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu rozróżnili poznanie naturalne i poznanie „z wiary”, którego podstawą i uzasadnieniem jest Boże objawienie, tym samym odróżniając teologię naturalną, czyli filozofię Boga-Absolutu, od teologii biblijnej. Ta ostatnia jest nauką wyjaśniającą Boże objawienie, ustalającą kanon (depozyt) wiary i dyscyplinującą kult religijny i moralne życie chrześcijanina. Akwinata ugruntował teologię w realizmie poznawczym i tzw. egzystencjalnej teorii bytu, a podejmując kwestie teologiczne wyjaśniał, co stanowi istotę poznania prorockiego i poetyckiego oraz jak należy interpretować wypowiedzi przenośne i odczytywać ich sens. Jednocześnie pokazał, że błędne tezy filozoficzne zniekształcają interpretację treści objawionych, co owocuje mitologizacją (ideologizacją) chrześcijaństwa.

MITOLOGICZNA ANTROPOLOGIA A CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA.  
Objawienie Boże zmieniło radykalnie obraz Boga, świata i człowieka, a zwł. obraz wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Kultura mitologiczna głosiła tzw. losową koncepcję człowieka, uznającą, że człowiek jest funkcją anonimowych lub upostaciowanych sił kosmologicznych. Koncepcję tę, pomimo trafnej krytyki m. i niewątpliwych osiągnięć poznawczych w refleksji nad człowiekiem, odziedziczyła kultura tworzona

przez filozoficzne λόγοι. Dotyczy to zarówno tradycji idealizmu, jak i realizmu. Stało się tak, ponieważ filozofia gr. nie rozstrzygnęła kwestii ostatecznego celu (przeznaczenia) życia ludzkiego, co wynikało z braku odpowiedzi na poznawczo pierwotne i egzystencjalnie kluczowe pytanie: Kim jest Bóg? (É. Gilson). Najwięksi z myślicieli gr. – Platon i Arystoteles – zbudowali zręby filozoficznej teorii Absolutu (θεολογία [theologia]), stanowiącej zwieńczenie wyjaśniania filozoficznego, ale najłabszym ogniwem ich myśli był problem związku Demiurga czy Nieporuszonego Poruszyciela z człowiekiem, czyli wątek antropologiczny teorii Absolutu. M. dawały w tym względzie rozwiązania, ale były to rozwiązania naiwne i pesymistyczne. Teologia Platona głosi, że „bóg jest prosty, niezmienny i nie oszukuje ani we śnie, ani na jawie” (*Resp.*, 337 D, 377 A – 383 C), ale z tego stwierdzenia nic dla człowieka nie wynika. Platon miał nadzieję, że istnieje jakiś transcendentny cel życia ludzkiego, jak o tym zaświadczają mity (*Gor.*, 523 A – 525 A, 526 D – 527 E; *Resp.*, 614 B – 621 B). Przyznawał, że logos tych m. jest piękny, ale słowami swojego porte parole – Sokratesa – oznajmiał, że prawdziwy filozof powinien chcieć umrzeć, bo „poeci kłamią”, a rozum ludzki jest bezsilny wobec kwestii najważniejszych dla człowieka. Można jedynie żywić nadzieję, że po śmierci pozna się pełną prawdę (*Apol. Socr.*, 40 A – 42 A).

Arystoteles bronił tradycji mitologicznej przed atakami filozofów i humanistów, lecz celem tej obrony było wyłącznie dobro poezji (tragedii). W odpowiedzi na zarzuty, że poeci przedstawiają rzeczy niemożliwe, sprzeczne z rozumem, pospolite, niezgodne z rzeczywistością i chybione artystycznie, Stagiryta przyznał, że największym błędem w sztuce jest nieznanomość istoty sztuki, ale dodawał, że w sztuce dopuszczalny jest błąd zamierzony (*licentia poetica*), jeśli dzięki niemu sztuka osiąga swój cel właściwy. Taka perspektywa pozwala odeprzeć większość stawianych poezji zarzutów. Poeta powinien jednak unikać mówienia o rzeczach sprzecznych z rozumem i „cudownych”, czyli rozwiązujących węzeł tragiczny za pomocą interwencji bogów (zasada „*deus ex machina*”). Podobnym błędem jest zawiązywanie akcji tragedii za pomocą m. o bogach, ponieważ m. tego rodzaju nie należą do fabuły tragedii. Poeta może opowiadać o rzeczach realnych, domniemanych lub postulowanych (idealnych), natomiast „wiedza” o bogach „nie odpowiada [...] prawdopodobnie ani temu, »co być powinno«, ani temu, »co jest«, gdyż



zapewne słuszny jest w tej materii pogląd Ksenofanesa” (*Poet.*, 1454 b 5, 1460 a 5 – 1461 b 25). Ksenofanes twierdził, że „o bogach mamy tylko mniemanie”.

Chrześcijańska wizja Boga pozwala ująć człowieka integralnie, z zaakcentowaniem jego transcendencji, a tym samym optymistycznie, ponieważ sens ludzkiego cierpienia i jego zbawczej roli wyjaśnia w analogii do cierpienia Chrystusa-Boga. Symbolem gr. antropologii, zarówno mitologicznej, jak i filozoficznej, jest tragiczna postać króla Edypa. W micie Edypa Grecy – słowami Arystotelesa – ujęli ludzkie cierpienie w ramy pojęcia „złędzenia” (*ἀμαρτία*). Złędzenie tragiczne nie jest skutkiem zwykłego błędu poznawczego czy niekorzystnego zbiegu okoliczności, lecz jest manifestacją tzw. winy niezawinionej. Bohater m. błędzi, czyli nieświadomie wyrządza zło i ponosi konsekwencje własnych czynów. Dzieje się tak dlatego, że jest igraszką w ręku „okrutnych, lecz sprawiedliwych bogów”, bogów, których szczęściem jest nieszczęście człowieka, bądź dlatego, że podlega woli upostaciowanego losu-przeznaczenia (*Ananke, Mojry, Daimon*). Fatalizm pociąga za sobą pesymistyczne przeświadczenie, że jedynym rozwiązaniem problemu cierpienia jest śmierć (*Homer, Hezjod, Herodot*). Można jedynie mieć nadzieję – jak o tym świadczą m. heroiczne – że cierpienie oczyszcza z win zawinionych oraz uszlachetnia cierpiących niesprawiedliwie (*Ajschylos*). Platon co prawda przywoływał m. optymistyczne, które zawierają obietnicę nagrody za życie cnotliwe, sprawiedliwe i mądre „mądrością bogów”, ale był świadom, że filozoficzne domniemania o nieśmiertelności duszy, i to zaledwie jej części rozumnej (*νοῦς [noús]*), są mitopodobne (*Resp.*, 490 B, 518 E, 608 D). Nadzieję na coś więcej niż nieśmiertelność części duszy podważa także Arystoteles: „[...] sam jeden tylko umysł jest w stanie istnieć po oddzieleniu od duszy jako istota wieczna” (*De an.*, 431 b). Z uwagi na przepaść pomiędzy antropologią gr. i rzymską a chrześcijańską stawia się pod rozwagę kwestię przydatności poznawczej pogańskich m. religijnych (wyjawszy ich wartość historyczną i filologiczną) dla kultury chrześcijańskiej (*A. J. Festugière*).

Kultura chrześcijańska, zwł. spory trynitologiczne i chrystologiczne, inspiruje filozoficzną teorię człowieka. Człowiek jest bytem osobowym (*persona*), czyli rozumnym i wolnym podmiotem, który aktualizuje swoje osobowe możliwości w polu kultury (*Boecjusz, Tomasz z Akwinu*). Kultura jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie oraz wyrazem (ekspresją) woli

doskonalenia świata. Doświadczenie i wiedza wyrażają się w nauce, moralności, sztuce oraz religii. W ten sposób chrześcijaństwo dopełnia arystotelesowską teorię aspektu (θεωρία [theoría], πράξις [praxis], ποιήσις [póiesis]) o niewyróżniony dotychczas aspekt życia ludzkiego: religio. Religijność jest jedną z możliwości osobowego życia człowieka, jest cnotą społeczną, której istotę określa „oddanie czci temu, komu ta cześć się należy” (Tomasz z Akwinu). Dzieje kultury ludzkiej pokazują, że naturalna religijność człowieka znalazła pierwszy wyraz w m. – obrazowych przedstawieniach Boga. W kulturach przednaukowych, pozbawionych świadomości aspektu, poznanie poetyckie (metaforyczne), jest jedynym sposobem zorganizowania i wyrażenia doświadczenia, a tworzone przez nie m. pełnią rolę protofilozofii i prototeologii, a zarazem są podstawą praktyki życiowej.

M. o bogach wyrażają naturalną religijność człowieka, ale ich fatalizm i pesymizm oraz destrukcyjny wpływ na życie społeczne pozostają w sprzeczności z osobowym obliczem natury ludzkiej. Tę rozbieżność dostrzegli już niektórzy gr. poeci, a uwyraźnili filozofowie. Kultura starożytna podjęła trud poznania „oblicza prawdziwego Boga”, lecz problemu tego nie rozstrzygnęła. Kiedy w łonie kultury starożytnej narodziła się filozofia, jej pierwsi myśliciele, do Platona włącznie, posługiwali się opozycją: prawda – fałsz, co w teorii wiedzy odpowiada podziałowi na ἐπιστήμη [episteme] i δόξα [doksá], i dlatego – z konieczności – wiązali m. z fałszem i kłamstwem. Z tym rozstrzygnięciem koliduje popularny pogląd o nadnaturalnym pochodzeniu poezji. Konflikt filozofii z tradycją jest źródłem ambiwalentnej postawy filozofów wobec m. Tradycja głosi, że poetyckie uniesienie ma boski charakter (ἐνθουσιασμός, πνεῦμα θεοῦ), a analiza wielu m. dowodzi, iż są one brzemienne poznawczo, np. m. Antyfony, w którym wyraża się nieobca filozofom myśl o istnieniu i nadrzędnej obowiązywalności prawa Boskiego. Dlatego pierwsi filozofowie chcieli zdetronizować m., ale też przyznawali, że jest w nim wiele mądrości (Demokryt, Platon).

Opinia ta nie była obca Arystotelesowi, ale jego dystans do m. o bogach jest zdecydowany: m. są przekąźnikami tradycji, lecz poznaniu filozoficznemu są obce. W filozofii miejsce bogów – poetyckich personifikacji przyczyn rzeczy – zajęła natura (φύσις [physis]) (*Met.*, 1003 a 18–19). Powinny być także obce poezji (tragedii), której właściwym tworzywem są m., by tak rzec,

antropologiczne. Stagiryta – bogatszy o teorię aspektu i dzięki temu bliski pojęcia fikcji – podkreślał, że kto pisze m., ten niczego nie dowodzi, lecz jedynie wytwarza obraz czegoś (tamże, 1000 a 5–23, 1078 b 15–33). Mówi co prawda o kłamstwie poetyckim, ale sztuka jest dla niego naśladowaniem natury, czyli celowym i świadomym wytwarzaniem, a w sztukach literackich wytwarzaniem światów fikcyjnych: „Sztuka powstaje, gdy z wielu doświadczeń zrodzi się jedno ogólne ujęcie rzeczy” (tamże, 981 a 5). M., jako wytwór poznania poetyckiego i fabuła tragedii, wyraża to, co ogólne, ale jako możliwe lub prawdopodobne (wiarygodne), jest zatem przyporządkowany do rzeczywistości i prawdy, lecz w sposób pośredni, wymaga więc – jak pokazują instytucje religijnych wyroczni oraz poczynania humanistów – interpretacji. W *Poetyce* Stagiryta skoncentrował się na naturze poezji i sztuki teatralnej, a także – broniąc poezji przed zarzutami fałszu i kłamstwa – oczyścił tragedię z m. o bogach (*Poet.*, 1148 b 5–15, 1450 a 5, 1451 b 5–30; *An. post.*, 100 a 6), ale nie zajął się wykładaniem sensu m. tragicznych (choć wykładnia taka jest suponowana w teorii katharsis), ani samą sztuką interpretacji (możliwe, że poruszał te kwestie w zaginionym dziele, cyt. przez starożytnych pisarzy jako „Problemy”, „Trudności” bądź „Badania homeryckie”).

WYPOWIEDZI PRZENOŚNE A PRAWDA, FAŁSZ, KŁAMSTWO I OPINIA. Autorzy chrześcijańscy, skoncentrowani na treści Pisma Świętego, podjęli problem interpretacji lub analizy hermeneutycznej (interpretatio; ἑρμηνεία [hermenéia]), czyli metody wyjaśniania sensu wypowiedzi przerośnych – wizji prorockich, przypowieści, metafor – pretendujących do roli pośrednika poznawczego (interpres) pomiędzy człowiekiem a oznaczaną przez nie rzeczywistością. Przede wszystkim odróżniają prawdę, fałsz i kłamstwo (mendacium) od fikcji (fictio), w zakresie fikcji umieszczając wszelkie wypowiedzi obrazowe i przerośne (św. Augustyn, Izydor z Sewilli).

Na kanwie tego wyróżnienia i w nawiązaniu do tradycji, problem prawdy, fałszu, kłamstwa i opinii oraz pozycji poznawczej obrazów i metafor wyjaśniał św. Tomasz z Akwinu. W zakresie prawdy wymieniał: a) prawdę bytową – „to, co jest”; b) prawdę poznawczą – zgodność sądu z rzeczą; c) prawdę ontologiczną – zgodność rzeczy z jej idea. Nie istnieje fałsz bytowy, a fałsze poznawczy i ontologiczny „wywodzą się z niepodobieństwa” sądu z rzeczą oraz rzeczy z idea, czyli z jakimś jej obrazem (intelektualnym,

zmysłowym, wyobrazeniowym). Prawda i przerośnia „wywodzą się z podobieństwa”: prawda przez zrównanie sądu z rzeczą, a przerośnia przez obraz, w którym ujmuje się i wyraża – jak określił Arystoteles – „podobieństwo w rzeczach niepodobnych” (*Poet.*, 1459 a 5). Twórca przerośni może błędnie rozpoznać rzecz lub użyć niewłaściwych metafor, popełni wówczas błąd poznawczy lub błąd w sztuce, jednak – „nie kłamie ten, kto czyni coś lub mówi w sposób obrazowy. Wszelką bowiem wypowiedź należy odnieść do tego, co ona wyraża. Figury zaś i obrazy wyrażają to, co mają oznaczać tym ludziom, którzy powinni zrozumieć ich sens” (*S. th.*, II–II, q. 110, a. 3, ad 6). Wypowiedź przerośna może być narzędziem kłamstwa, kłamstwo jednak jest rozmyślnym wprowadzeniem w błąd, świadomym posłużeniem się obrazem niepodobnym do oznaczanej nim rzeczy, zatem: „[...] nie każde zmyślenie jest kłamstwem, lecz tylko takie, które niczego nie oznacza; kiedy zaś coś oznacza, wówczas nie jest kłamstwem, ale przerośnym wypowiedzeniem prawdy (figura veritatis)” (tamże, q. 111, a. 1, resp.). Kto posługuje się wypowiedziami przerośnymi, „nie twierdzi, że tak jest w rzeczywistości; podaje je jako obraz czegoś, o czym coś się stwierdza” (tamże; zob. *De ver.*, a. 1–4, 10).

Powyższe wyjaśnienia odniósł Akwinata do Pisma Świętego i zawartej w nim nauki. Biblia jest świadkiem objawienia Bożego, została napisana „w duchu proroczym” i dlatego należy ją odczytywać w kontekście wiary (*fides*). Wiara jest aktem rozumu pobudzonego (przymuszonego) przez wolę do uznania czegoś za prawdę; w akcie wiary (*credo*) wola kieruje rozumem do poznania i uznania prawdy najwyższej – celu życia człowieka (*S. th.*, II–II, q. 2, a. 20). Prawdę tę rozum poznaje aspektywnie na gruncie nauki (filozoficznej teorii Absolutu) oraz dzięki poznaniu naprzyrodzonemu, którego świadectwem jest Pismo Święte. Rozum jest światłem wiary, lecz jej pewność opiera się na powadze Księgi (tamże, q. 111, a. 3).

Prowadząc rozważania nad istotą wiary Tomasz z Akwinu skontrastował wiarę, wiedzę naukową (*scientia*) i opinię (*mniemanie*). Wiara przewyższa naukę odniesieniem do prawdy najwyższej, ale „nie dorównuje nauce z powodu braku bezpośredniego oglądu prawdy”, a także „z braku pewności płynącej ze zrozumienia pierwszych zasad”. Opinię natomiast przewyższa „mocnym uznaniem” (*firma inhaesio*) poznanych prawd, wszelka opinia jest

bowiem nierozstrzygalna pod względem prawdziwości, jest skażona nieusuwalną wątpliwością dotyczącą tego, która z zawartych w niej możliwości jest prawdziwa (tamże, I–II, q. 67, a. 3). Z tego powodu: „Nie godzi się utrzymywać, że Ewangelia lub jakakolwiek inna kanoniczna księga Pisma św. głosiła fałsz lub że pisarze biblijni skłámali”, a jeśli jakaś ich wypowiedź „wydaje się kłámstwem, należy ją rozumieć jako przenośnię lub prorocstwo” (tamże, II–II, q. 110, a. 3).

POZNANIE POETYCKIE A POZNANIE PROROCKIE. Dystansując się od tradycji pogańskiej (mitologicznej), autorzy chrześcijańscy odróżnili poznanie prorockie i poznanie poetyckie. Oba rodzaje poznania charakteryzuje pośredniość ujęcia (widzenia) właściwych im przedmiotów i dlatego oba wyrażają się w obrazach-metaforach. Czym jest metafora i jakie są jej funkcje poznawcze?

Kultura ludzka ma charakter znakowy, a rozmaite rodzaje znaków i sposobów znakowania oddają naczelne aspekty poznawania i przeżywania świata. Przedmiot ludzkiego poznania – realnie i aktualnie istniejący świat bytów-konkretów – jest analogiczny. Bytujące konkrety są wewnętrznie złożone i podobne do innych bytów, a podobieństwa te – wewnątrzbytowe i międzybytowe – są ujmowane i wyrażane w języku dziedziczącym analogiczność bytu i poznania. Wśród odmian analogii (transcendentalna, proporcjonalności, atrybucji) wyróżnia się analogię metaforyczną. Metafora powstaje wtedy, gdy jakąś nazwę, dla danego przedmiotu właściwą, przenosi się z jednego przedmiotu na inny, a przeniesienia tego dokonuje się z uwagi na jakościowe i dynamiczne podobieństwo pomiędzy tymi przedmiotami, podobieństwo dostrzeżone i wyrażone przez poznającego i przeżywającego człowieka. W poznaniu metaforycznym rozumienie określonych stanów rzeczy (zachodzącego pomiędzy rzeczami podobieństwa) jest mediowane przez psychikę człowieka, np. w wypowiedzi „Jan jest odważny jak lew” wspólna jakość w niepodobnych rzeczach – odwaga Jana i odwaga lwa – wzbudza podobne przeżycie poznawczo-emocjonalne i to właśnie przeżycie jest racją przeniesienia nazwy „odwaga” z lwa na Jana. Wyrażenie to oznacza określony stan rzeczy, a tym samym znaczy coś (ma sens). Dzięki temu analogia metaforyczna pogłębia rozumienie świata, ujmując i wyrażając takie proporcje-relacje, które są obce poznaniu informacyjnemu; ponadto humanizuje

rozumienie świata i komunikację międzyludzką, wzbogacając ją o przeżycia poznawczo-emocjonalne innych osób (M. A. Krapiec).

Poznanie prorockie jest nacechowane względną biernością, ponieważ ujmuje ono swój przedmiot „jedynie w jakichś podobieństwach według oświecenia Bożego światła” (tamże, q. 173). Sprawy Boże przekraczają możliwości poznawcze człowieka, dlatego ich forma podawcza (metafora) uwzględnia pojemność poznawczą adresata. Ludzkie poznanie, także poznanie prorockie, dokonuje się przez przyjmowanie (*acceptio*) lub reprezentowanie rzeczy (*repraesentatio rerum*) oraz sąd o rzeczach prezentowanych (*iudicium de rebus praesentibus*). W poznaniu prorockim obrazy-reprezentacje mają charakter zmysłowy, wyobrazeniowy lub intelektualny. Obrazy te Bóg wraża w umysł proroka, który podlega wewnętrznemu oświeceniu (*interius illuminatio*) do wydawania sądów i dlatego „widzi on w duchu znaczenie obrazów i siłą umysłu je rozumie” (tamże, q. 2). Poznanie to wyklucza fałsz, kłamstwo i opinię, ale podlega wyjaśnianiu teologicznemu. Przemawia za tym autorytet Chrystusa, który objaśniał sens prorockich objawień swoim uczniom, a ponadto intensywność poznania prorockiego i zróżnicowanie co do znaczenia, fakt pośredniczenia proroka w komunikowaniu treści objawionych, a także ich bogactwo treściowe, które ujawnia się wraz z historycznym doświadczeniem Kościoła. Ponadto, metafory biblijne są uwarunkowane kontekstami natury, kultury i języka, w których zostały wyrażone, co wymaga rozległych studiów historycznych, filologicznych i filozoficznych. Praca teologa ma charakter integralny i dokonuje się w określonych ramach instytucjonalnych (*magisterium* Kościoła, urząd papieża, tradycja, posługa wiernym), co zabezpiecza ją przed błędnymi interpretacjami i odstępstwem od depozytu wiary. Zawarte w depozycie wiary dogmaty (prawdy wiary) posiadają sens zbawczy.

Poznanie poetyckie natomiast, właściwe dla sztuk literackich, jest poznaniem przyrodzonym (naturalnym) i zadany, czyli aktualizowanym wyłącznie przez samego człowieka. Wyrasta ono z naturalnego uzdolnienia (*ingenium*), wrodzonego talentu do tworzenia i używania metafor, ale jest poznaniem wytwórczym, naśladowującym celowość natury, dobierającym tworzywa i środki, które zagwarantują osiągnięcie zamierzonego celu. Swoim zakresem ogarnia ono całość ludzkiego doświadczenia, wszystkie aspekty

osobowego życia człowieka: poznanie, miłość, wolność oraz religijność. Manifestuje się w nim transcendencja człowieka nad światem i tworamii kultury, co wyraża się w podejmowaniu pytań fundamentalnych, przekraczających swą doniosłością doczesny wymiar bytowania, powszechnych dla rodzaju ludzkiego i kluczowych w ludzkim życiu. Dlatego od historycznych początków namysłu nad genezą sztuki podejmującej ważne egzystencjalnie kwestie głoszone, że „w poetę bóg wstępuje”, że ogarnia go „boski szal” (ἐνθουσιασμός, πνεῦμα θεοῦ) lub – już w łonie kultury chrześcijańskiej – że jest w nim „iskra boża” (scintilla della divinità) czy „pieczęć boża” (segno di Dio), a jego dzieła są cudowne (mirabilia). Zdaniem Akwinaty tego rodzaju „przypadki prorocze” są wyrazem naturalnej skłonności (aptitudo naturalis) człowieka do przyjęcia działania Boga przez świat materialny, a także są manifestacją możliwości uległości (potentia oboedientialis) do przyjęcia aktu wyższego rzędu, wykraczającego poza naturę, a pochodzącego od Boga jako znak Jego opatrności (tamże, q. 85, a. 1, q. 93, a. 1, q. 94, a. 4, q. 96, a. 1).

Poznanie poetyckie jest jedną z dróg, dzięki której człowiek pokonuje nadmiar doświadczenia i niedomiar (brak) rozumienia, ale jest ono uwarunkowane cywilizacyjnie, kulturowo oraz wyraża osobowość hic et nunc człowieka, sposób jego pojmowania i osądzania świata oraz sensu ludzkiego życia. Uwarunkowania te narażają poznanie na błąd, fałsz lub opinię. Poeta tworzy w przeświadczeniu prawdy – nie kłamie, ale może popaść w fałsz materialny (tamże, q. 110). Ucieleśni ideę dzieła, lecz jego dzieło rozminie się z realnym światem i zamiast, zgodnie z celem sztuki, doskonalić świat przez usuwanie braków – braki te pomnoży. Nie każdy fakt kulturowy jest więc faktem realnie kulturotwórczym. Dostrzegli to już pierwsi krytycy m. i zarazem odkrywcy poznania humanistycznego. Przedmiotem nauk humanistycznych jest człowiek historyczny i jego wytwory, a jego metodę tworzą: a) opis faktu i kontekstu jego powstania; b) dotarcie do przyczyn (racji) jego powstania; c) ocena jego pozycji w dorobku kulturowym człowieka. Humanistyka zajmuje się głównie tropieniem arcydzieł, czyli dzieł wzorcowych artystycznie i uniwersalnych poznawczo, zawierających poetycki zapis doświadczeń doniosłych egzystencjalnie.

KONTEKSTY POZNAWCZE MITU. Przywołane wyjaśnienia każą wyróżnić kilka ważnych aspektów problemu m.: 1) m. jest literacką formą podawczą, jest opowieścią przenośną (metaforyczną), zamierzonym upodobnieniem zmyślenia do prawdy, fikcji do rzeczywistości, zawierającym obraz świata i jego ocenę. W tym sensie m. są opowieści o Edypie, Hamlecie, Don Kichocie czy Wołodyjowskim; 2) m. jest historycznie pierwszą formą ujęcia ludzkiego doświadczenia, jest rodzajem protofilozofii i prototeologii; pełnił istotne funkcje światopoglądowe u progu kultury Europy; 3) historycznie pierwsze m., czyli m. „bez autora” cechuje determinizm i fatalizm oraz pesymizm antropologiczny. Zawarty w nich obraz świata i człowieka jest błędny i niesprawdzalny (wyraża opinie), dlatego m. tego rodzaju są dokumentem historycznym o początkach refleksji nad światem. Tak spojrzeli na nie pierwsi gr. humaniści i filozofowie, dlatego podjęli trud demitologizacji wiedzy o świecie i oczyszczenia kultury ze szkodliwych poznawczo i moralnie wyobrażeń dotyczących przyczyn świata i sensu życia ludzkiego. Jednocześnie m. dały początek tradycji kulturowej Europy, współtworzą więc tę tradycję, a tym samym przekraczają własną historyczność. Jak dowodził Arystoteles, dzieła Homera i Hezjoda czy sięgających po m. tragików gr. – Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa są zapisem doświadczenia ludzkiego jako ludzkiego, dlatego poznajemy je i przeżywamy pod kątem wspólnoty (jedności) natury ludzkiej w jej zmaganiu się z zagadką świata i pytaniem o ostateczny cel życia człowieka. Postęp poznawczy, na który wpłynęło odkrycie nauki, a zwł. wyróżnienie aspektów poznawczych (θεωρία, πράξις, ποίησις, religio), doprowadził do detronizacji m. i jego naiwnych, choć wyrażających realne doświadczenie wyjaśnień, ale zarazem oddał m. sprawiedliwość, wiążąc go z poznaniem poetycznym i sztuką.

IDEALIZM FILOZOFICZNY I MITOLOGIZACJA KULTURY. Filozoficzna tradycja realistyczna rozstrzygnęła problem m., ale od czasów nowożytnych rozpoczął się proces remitologizacji kultury Europy. U podstaw tego procesu legła filozofia tzw. krytyczna i idealizm poznawczy. Tradycja ta opowiada się za tzw. krytycznym punktem wyjścia w filozofii (nauce); za jego koniecznością mają przemawiać: zawodność poznania naturalnego (spontanicznego), jego wielorakie uwarunkowania i uwikłanie w rozmaite nieświadome założenia. Krytyka poznania ma je uwolnić od różnych „idoli” (F. Bacon) i zarazem



odstąpić wiarygodne źródło wiedzy oraz (lub) kryterium oceny wiedzy o świecie. Spór w łonie idealizmu wyłonił 2 zróżnicowane wewnętrznie, przeciwstawne sobie nurty: racjonalizm oraz irracjonalizm (kryptoracjonalizm). Oba nurty różni stosunek do wspólnego dla nich założenia teoriopoznawczego, jakim jest opozycja ἐπιστήμη – δόξα, czyli λόγος – μῦθος. Racjonalizm opowiada się po stronie rozumu-logosu jako autonomicznego i autarkicznego (samowystarczalnego) źródła i kryterium wiedzy prawdziwej. Głosi zarazem, że „wiedza jest gwoździem” (Th. Hobbes), jej ostateczną miarą jest zatem użyteczność (pragmatyzm, utylitaryzm), co – analogicznie do myśli Platona – wymusza przywołanie tzw. użytecznych fikcji, czyli μῦθοι. Są one konieczne już na etapie badań podstawowych (Kartezjusz, H. Vaihinger, K. R. Popper) oraz w filozofii praktycznej, gdzie przybierają postać rozmaitych ideologii, np. scjentyzmu czy kultu postępowości, oraz utopii, czyli mitycznych wyobrażeń idealnych państw i społeczności. Racjonalizm nowożytny jest bardziej neoplatoński, dlatego wiąże się z nim deterministyczna i fatalistyczna myśl o nieuchronności (konieczności) dojrzałych procesów kosmologicznych i społecznych na kanwie której pojawia się zamysł przebudowy (modernizacji) świata i życia ludzkiego. Sama wizja przebudowy, czyli utopia ujęta w ramy rozmaitych historiozofii, ideologii i technologii społecznych zależy od tego, czy jej kontekstem ideowym będzie racjonalizm spekulatywny (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel), ejdetyczny (E. Husserl), krytyczny (I. Kant), pozytywistyczno-scjentyistyczny (A. Comte) czy jakiś ich mariaż (K. Marks, P. Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead).

Irracjonalizm głosi, że nie rozum, lecz zmysły (sensualizm), wola (woluntaryzm), uczucia (emotywizm), pozaracjonalna intuicja (intuicjonizm ekstazy) bądź „ślepy” akt wiary (fideizm epistemiczny lub teologiczny) są źródłem i (lub) kryterium wiedzy prawdziwej i użytecznej. Rozum jest poznawczo wtórny, przydatny na etapie porządkowania i wyrażania pierwotnych treści-idei. Dlatego zwolennicy irracjonalizmu utrzymują, że μῦθος jest pierwotną formą bycia (zakorzenienia) w świecie, a odejście od m. ku logosowi i technice prowadzi na manowce cywilizacyjne (G. Vico w polemice z Kartezjuszem, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, M. Heidegger) lub że wszelka działalność ludzka ma charakter mitotwórczy, a dzieje Europy dowodzą, że tradycja apollińska (tj. racjonalistyczna) wyczerpała się ideowo i że czas na

tradycję dionizyjską, dla której świat jest polem eksperymentu nadczłowieka wyposażonego w wolę mocy (F. W. Nietzsche polemizujący z G. W. F. Heglem), bądź że sytuację człowieka w świecie adekwatnie oddają pesymistyczne m. Prometeusza i Syzyfa (J.-P. Sarte, A. Camus). Głosi się także, że m. są ekspresją tzw. świadomości mitycznej (praświadości), której zawartością są przedświadome instynkty i pragnienia oraz praobrazy (Z. Freud, W. Wundt, C. G. Jung) lub że są one formą źródłowego doświadczenia sfery tzw. sacrum (R. Otto, M. Eliade) bądź depozytem pierwotnych, historycznie powtarzalnych i dlatego uniwersalnych paradygmatów i ideałów (wartości), co nadaje im normatywny charakter, a przynajmniej „daje do myślenia” (P. Ricoeur, K. Jaspers). Utrzymuje się również, że „wszystko jest mitem” – nauka, moralność, sztuka, religia – a tworzone przez człowieka m. mogą mieć dobre lub złe konsekwencje (L. Kołakowski).

Idealizm nowożytny i współczesny działa w kontekście kultury chrześcijańskiej, musi więc odnieść się do problemu Boga, religii i jej miejsca w kulturze, a ponieważ porusza się myślowo w ramach opozycji λόγος – μῦθος, dlatego może tę problematykę po platońsku racjonalizować bądź przesuwać ją do sfery m.; może mieć do niej stosunek pozytywny, nawiązując do idei filozofii chrześcijańskiej, lub negatywny, opowiadając się za ateizmem czy antyteizmem. Każde z tych rozwiązań zależy całkowicie od apriorycznych założeń systemowych. I tak, noetyczna analiza idei Boga ukazuje Go jako Wielkiego Zegarmistrza (Mikołaj z Kuzy, Giordano Bruno, J. Kepler, Galileusz), a zarazem jako element panlogicznego systemu myślowego (Kartezjusz, G. W. Leibniz, Hegel, Whitehead). Z kolei racjonalizm krytyczny, który jest reakcją na racjonalizm spekulatywny (dogmatyczny), eliminuje problem Boga z zakresu przedmiotu filozofii (rozumu) i czyni Go kwestią wiary (B. Pascal, Kant, S. Kierkegaard). Natomiast racjonalizm spekulatywny powiązany z pozytywizmem (scjentyzmem) i utopizmem społecznym głosi, że religia jest już zdezaktualizowanym etapem dziejów ludzkich (Comte), chrześcijaństwo jest postacią „fałszywej świadomości” i reakcyjnym m., prowadzącym do alienacji społecznej (Marks). Wieszczy się tzw. śmierć Boga na rzecz „nadczłowieka” (Nietzsche), nieuchronne „odbóstwienie” świata (M. Weber), śmierć religii chrześcijańskiej i konieczność powrotu do gr. m. (Sartre) i tragicznej religijności gr. (Heidegger). Pokłosem idealizmu w odniesieniu do

problemu Boga i religii są więc deizm, fideizm, a ostatecznie ateizm, dla którego religia jest szkodliwym m. i który domaga się ateizacji i dechrystianizacji kultury Europy. Pod wpływem filozofii idealistycznych w niektórych nurtach teologii chrześcijańskiej postuluje się demitologizację chrześcijaństwa, czyli potraktowania go jako m., w którym nie chodzi o prawdę historyczną, lecz o egzystencjalną doniosłość jego zasad moralnych dla człowieka (R. C. Bultmann).

Zróznicowany, lecz także oparty na projekcji systemowej jest stosunek tradycji idealizmu do sztuki, zwł. do sztuk tzw. pięknych, stanowiących domenę m. (fikcji). I tak, racjonalizm chce w niej widzieć: a) składnik procesów dziejowych, który po wypełnieniu swej funkcji dozna „śmierci” (Hegel); b) ważny element ideologii przebudowy świata (Marks); c) domenę bezinteresownego, czyli apoznawczego i apraktycznego przeżycia estetycznego (Kant, E. Bullough); d) pozbawioną znaczenia (Sinnlos) sferę doznań psychicznych (R. Carnap). Irracjonalizm natomiast widzi w sztuce i jej m.: a) źródłową formę doświadczenia (H. Bergson, B. Croce, Th. Adorno); b) dziedzinę absolutnej wolności i kreatywności (Nietzsche); c) narzędzie manifestowania absurdalności otaczającego świata i życia ludzkiego (Camus).

Meandry myślowe idealizmu i różnorodność jego odmian, wyrażającą się niekończącym się korowodem „izmów”, dowodzą, że idealizm prowadzi nieuchronnie do mitologizacji (ideologizacji) filozofii, do zamiany filozofii na pseudofilozofię. Przyczyną tego stanu rzeczy jest błędne założenie przyjęte w punkcie wyjścia filozofii. Otóż zanegowanie wiarygodności poznania naturalnego (mylonego przez filozofów krytycznych z wiedzą potoczną – δόξα) prowadzi do oderwania poznania od realnego świata i do zamiany poznania (wyjaśniania) na myślenie o świecie za pomocą treści-idei wyodrębnionych z doświadczenia. Tymczasem myślenie nie jest czynnością poznawczą, lecz podstawą sztuki, rozpiętej od logiki do poezji. Konsekwencją zamiany poznania na myślenie jest tzw. pojetyzacja filozofii – staje się ona sztuką układania i wyrażania określonych idei wg przyjętego a priori kryterium, czyli staje się ideologią lub ideozofią (przekonanie takie głoszą m.in. M. A. Krapiec i J. Maritain).

Spór o kryterium krytyki poznania podzielił tradycję idealizmu na racjonalizm i irracjonalizm. Racjonalizm opiera się na systemowej logice

(niesprzeczności), stosuje metody noetyczno-ejdetyczne i konstrukcyjne, irracjonalizm (kryptoracjonalizm) natomiast preferuje literacką wieloznaczność (a nawet absurdalność) oraz metody medytacyjno-ekspresyjne. Oba nurty wyrażają się w systemach myślowych i quasi-poetyckich wizjach pozostających w nieusuwalnym konflikcie z realnym światem i naturalnym doświadczeniem. Z tej racji idealizm nieustannie ukrytycznia (przezwyjęcza) własne redukcjonizmy, czego konsekwencją są kolejne pseudofilozoficzne „izmy”. Współcześnie jest to tzw. postmodernizm, który skupia wszystkie odmiany irracjonalizmu, a ideowo dookreśla się w opozycji do modernizmu. Modernizm jest dziełem racjonalizmu, czyli – mówiąc językiem postmodernizmu – kultu Logosu i jego „wielkich narracji” czy „filozofii wyrokujących”, które w życiu społecznym przekładają się na totalitaryzm cywilizacyjny (komunizm, nazizm, faszyzm) i monizm kulturowy. Receptą na uzdrowienie kultury Zachodu ma być inna „wielka narracja”, którą mają tworzyć kult m. i dyskurs retoryczno-literacki, wsparty metodą tzw. dekonstrukcji (czynnością demaskowania fałszywych m. Logosu), a w życiu społecznym utopia liberalno-anarchistyczna (J. Derrida, J.-F. Lyotard, R. Rorty, U. Eco, G. Vattimo).

MITY WSPÓŁCZEŚNIE. Idealizm filozoficzny pojetyzuje poznanie, odrywa myśl ludzką od realnego świata i wypełnia ją operacją na znakach-ideach, czego nieuniknioną konsekwencją są systemy myślowe niewyjaśniające rzeczywistości, lecz projektujące jej rozmaite obrazy i modele. M. filozoficzny (pseudofilozofia) powstaje wtedy, kiedy przedmiotem wyjaśniania nie jest realna rzeczywistość dana w naturalnym doświadczeniu, lecz są nim podmiotowe konstrukcje myślowe (dane refleksji – idee).

Akceptacja idealizmu oznacza rezygnację z teorii aspektu, a tym samym cofnięcie kultury na pozycje przedfilozoficzne bądź na pozycje platońskiego racjonalizmu.

Irracjonalizm skazuje kulturę na m., natomiast racjonalizm nie potrafi wyjaśnić problemu m., a ponieważ jego wizje są redukcjonistyczne, dlatego – jak dowodzi przykład Platona – są one dopełniane przez filozoficzne m., utopie i ideologie. Nie brakuje ich w kulturze Europy, a przybywa ich wraz z dominacją filozofii krytycznej i idealizmu. Współcześnie są to np. m. kosmiczne: m. Big-Bangu – samostwórczego wybuchu dającego początek

świata, m. powszechnej (sprzecznościowej) ewolucji – niebyt wytwarza byt; m. tanatologiczne: m. „śmierci” Boga i religii chrześcijańskiej, czyli m. wyczerpania się idei Boga i religii (idee te nie generują kultury), m. „śmierci” człowieka – odrzucenia natury ludzkiej, m. „śmierci” filozofii w postfilozofii (postmodernizmie) i sztuki w antysztuce; m. społeczne: m. „walki klas” – samooczyszczania się życia społecznego, m. postępu – walki nowego ze starym, m. demokracji – o prawdzie i dobru rozstrzyga większość głosów, m. „wolnego rynku” – samoregulacji w życiu gospodarczym, m. konsumpcjonizmu – wyzwolenia człowieka przez dobra materialne; m. „oniryczne”: m. podświadomości-snu – nieświadome determinuje świadome, m. seksualności – siły znoszącej naturalne różnice płciowe.

MIT I MITOLOGIA. Pojęcie m. jest pojęciem analogicznym. M. można ujmować jako gatunek literacki lub fabułę sztuki literackiej i wyjaśniać na gruncie nauk humanistycznych, bądź ujmować jako sposób poetyckiego „wyjaśniania” świata, a więc brać pod uwagę zawarty w nim obraz świata w aspekcie jego prawdziwości, czyli zgodności z realnym światem. Wspólnym założeniem myślowym tradycyjnych m. gr. oraz wszelkiego rodzaju m. pseudofilozoficznych jest determinizm kosmologiczny i losowa (fatalistyczna) koncepcja człowieka. M. gr. powstały na etapie przednaukowym kultury, a zawarte w nich poetyckie wizje pełniły rolę protonauki. Dlatego m. stały się przedmiotem krytyki naukowej, humanistycznej i filozoficznej. Do dziś sięga się po m. gr. w celu zilustrowania początków refleksji nad światem. Natomiast dorobek filozofii jest przedmiotem historii filozofii oraz teorii filozofii (metafilozofii), które ów dorobek porządkują; opierając się na uniwersalnych i neutralnych kryteriach poznania naukowego rozpoznają przyczyny błędów (np. błędu zamiany poznania naukowego na poetyckie) oraz oceniają ich konsekwencje systemowe i praktyczne, dotyczące wpływu filozofii na ludzką kulturę – a jest to wpływ realny. Pierwsi krytycy m., którzy zdemaskowali ich determinizm i fatalizm, nazwali je szkodliwymi społecznie „pięknymi kłamstwami”. Do dziś tego rodzaju m. – rozpowszechniane przez filozofię idealistyczną – darzy się epitetami: „eleganckie kłamstwa”, „opinie w szacie niewzruszonej prawdy”, „narzędzia panowania nad człowiekiem”, a ich konsekwencje społeczne określa się mianem „postępowego barbarzyństwa” (F. Koneczny, J. M. Bocheński, J. Mirewicz, Th. Suvet, H. I. Schiller, A. Bloom).

Derywatem słowa „mit” jest nazwa „mitologia”, za pomocą której oznacza się: 1) kulturę przednaukową (Platon); 2) zbiór m. danej kultury (np. mitologia gr., fińska Kalewala czy hinduska Mahabharata); 3) treść m.; 4) dział nauk kulturoznawczych i religiologicznych zajmujący się m., 5) składnik jakiejś doktryny wykraczający poza doświadczenie (ideologia) i dotyczący przyszłości (utopia).

L. Preller, *Griechische Mythologie*, I–II, L 1854, I–V, B 1894–1926<sup>4</sup>, Hi 1995–2002; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Lo 1912, Pri 1991; W. Jaeger, *Paideia*, I, B 1934, 1959<sup>4</sup> (*Paideia*, I, Wwa 1962, 2001); W. Nestle, *Vom M. zum Logos*, St 1940, 1942<sup>2</sup>; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Bas 1945, 1968<sup>2</sup>; G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Ox 1949; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Be 1951; F. Buffière, *Les m. d'Homère et la pensée grecque*, P 1956; Ch. M. Bowra, *The Greek Experience*, Lo 1957; J. Mirewicz, *M. współczesne*, R 1968; A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, P 1969; G. S. Kirk, *M. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, C 1970; G. F. McLean, *M. and Philosophy*, Wa 1971; L. Kołakowski, *Obecność m.*, P 1972, Wwa 2003; I. G. Barbour, *M., Models and Paradigms*, NY 1974 (*M., modele, paradygmaty*, Kr 1984); *M. in Indo-European Antiquity*, Be 1974; H. Podbielski, *Nowe teorie m.*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, Lb 1978, 7–42; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Be 1979; W. Burkert, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, w: *Les études classiques au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, G 1980, 159–199; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, P 1981; P. Graf, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Mn 1985, 1987<sup>2</sup>; K. Hübner, *Die Wahrheit des M.*, Mn 1985; *Interpretations of Greek Mythology*, Lo 1987; *Approaches to Greek M.*, Bal 1990; C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, La 1990, 1996<sup>2</sup>; *M. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual. Geschichte und Rationalität*, Tr 1990; K. Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, Lo 1992; M. Kurdziałek, *Jedność filozofii i teologii*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lb 1992, 55–70; R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of*

*Mythology*, C 1994; W. Langauer, *Religijność starożytnych Greków*, Wwa 1994; M. Winiarczyk, *M. w Grecji antycznej*, *Meander* 52 (1997) z. 5, 418–435; Krapiec Dz XXI; W. Dłubacz, *U źródeł filozofii. Od m. do logosu*, *RF* 50 (2002) z. 2, 123–138.

*Henryk Kiereś*