

WIKTOR WERNER
Bydgoszcz

IDEA GENEZY, MIT GENEZY

Abstract

Wiktor Werner, *The Idea of Genesis, the Genesis Myth*.

In the article, Author tries to find connections between the way of thinking in traditional societies and methods of constructing narration in modern historiography.

Chciałbym na wstępie nawiązać do książki Marca Blocha *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*. Współtwórca szkoły „Annales” używa nawet sformułowania „obsesja genezy”. Komentując pracałożenia badawcze historyków dające się streścić zdaniem Ernesta Renana: „We wszystkich sprawach ludzkich przede wszystkim początki zasługują na zbadanie”¹, jednocześnie zauważa, że przekonanie, iż badając początki danego zjawiska historycznego możemy najlepiej poznać jego istotę, nie jest przekonaniem racjonalnym, lecz po prostu błędem. Błędem, który polega na pomieszaniu „rodowodu z wyjaśnianiem”². Zdaniem Blocha podanie rodowodu nie jest równoznaczne z wyjaśnieniem charakteru zjawiska historycznego, gdyż nie sposób wytłumaczyć go poza swoim czasem³. Bloch przytacza tutaj wschodnie przysłowie: „Ludzie podobniejsi są do swoich czasów niż do swoich ojców”⁴, w odniesieniu do takiego zjawiska jak feudalizm ma to oznaczać, że poznanie pochodzenia tego ustroju, kryjącego się w schyłku epoki starożytnej nie pozwoli nam na poznanie jego charakteru, gdyż: „Feudalizm europejski nie był archaicznym splotem przeżytków; rodził się w ciągu pewnego okresu naszej przeszłości z całokształtu warunków społecznych...”⁵, a więc należy, zdaniem cytowanego historyka, badać to zjawisko w całej krasie swych powiązań „strukturalnych”, a nie tylko jego pochodzenie. Marc Bloch dokonuje błyskotliwej krytyki historiografii tradycyjnej, nie zauważa jednak, że sam w dużej mierze ją kontynuuje. Świadczy o tym sam fakt wyboru wspomnianego arabskiego przysłowia,

¹ Cyt. za: M. Bloch, *Pochwała historii*, tłum. W. Jedlicka, Warszawa 1962, s. 54.

² Patrz: *ibidem*, s. 57.

³ *Ibidem*, s. 60.

⁴ *Ibidem*, s. 60.

⁵ *Ibidem*, s. 59.

traktującego przecież o człowieku, dla poparcia niewątpliwie słusznej tezy: zjawisko historyczne, tak jak człowiek, jest bardziej podobne do swoich czasów niż do rodziców (przyczyn, korzeni, etc.). Nie jestem w stanie ustalić, czy jest to zamierzona analogia merytoryczna czy wymóg retoryki. W pewnej perspektywie nie ma to jednak większego znaczenia. Zamierzam rozważać tutaj siłę oddziaływania idei genezy, a nie jej pochodzenie. Nie interesuje mnie, czy z psychiki bądź z kultury „przeszła” do języka, czy jako składowa języka „mówi” jego użytkownikiem⁶. Nawet jeżeli język narracji historycznej, którego używał Bloch, „wymusił” na nim tę metaforę, to jednak została ona zastosowana i konstruuje (niezależnie od intencji autora cytowanej pracy) myślenie o zjawisku historycznym w kryteriach jednostki ludzkiej.

Na temat antropomorfizacji zjawiska historycznego pisze w swoich rozważaniach nad metaforami w historiografii Wojciech Wrzosek: „Dodajmy, że także w tym sensie, iż potoczna wiedza o człowieku i świecie go otaczającym skłania do takich ujęć początków (powstania) zjawiska, w których niezbędne staje się wskazanie na wyprzedzające czasowo okoliczności, jakie przesądzają o jego zaistnieniu. Zjawisko musi mieć swoją genezę, tak jak człowiek ma rodziców — zdają się sądzić historycy i tak stylizują narrację, aby uczynić zadość temu przeświadczeniu. Narracja historyczna jest więźniem tak rozumianej genezy i staje się dla historyka, jak pisał Marc Bloch, swoistym fetyszem”⁷.

Dalej, jednak Wrzosek przytacza opinie, że metafora genezy jest niezbywalną składową myślenia historycznego. Poniekąd można powiedzieć, że metafora genezy jest także niezbywalną składową naszej kultury, a tym samym i jej języka. W takim razie choć wyjaśnianie charakteru danego zjawiska wyłącznie za pomocą podania jego genezy możemy uznać za niewystarczające, to trudno jednak wyobrazić sobie wyjaśnianie bez nakreślenia genezy. Pojęciu genezy „ulega” także, poniekąd, sam cytowany autor tłumacząc narracyjny charakter historiografii jej pochodzeniem, czyli literackimi korzeniami: „Historia historyzująca zawdzięcza beletrystyczną narracyjność swej odległej w czasie genezie. Wywodzi się bowiem z najstarszych dzieł literackich”⁸.

Istotny jest tutaj mechanizm: podanie genezy — usytuowanie zjawiska w świecie, co może oznaczać jego wyjaśnienie bądź legitymizację. Także jeżeli chcemy udowodnić „nieprawomocność” istnienia jakiegoś zjawiska — dajmy na to religii — uderzamy w genezę. Postępowanie to jest jaskrawo widoczne na gruncie materialistycznej i naturalistycznej krytyki religii. Wyraźnym przykładem mogą być prace historyków religii stosujących materializm historyczny⁹.

⁶ Na ten temat patrz w: U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. Adam Weinsberg, Paweł Bravo, Warszawa 1996, s. 11–23.

⁷ Zob. w: W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, Wrocław 1995, s. 42–43.

⁸ *Ibidem*, s. 117.

⁹ Ponownie chciałbym nawiązać tu do kwestii „człowiek mówi językiem czy język mówi człowiekiem”. Nie twierdzą, że teksty cytowanych historyków odzwierciedlają „prawdziwe” ich poglądy — nie ma to bowiem dla mnie żadnego znaczenia. Być może dyskurs, w którym dobrowolnie bądź z przymusu funkcjonowali, wymuszała na nich takie a nie inne wartościowanie. Istotne jest dla mnie uwikłanie, zarówno dyskursu materialistycznego, jak i stworzonych w jego obrębie tekstów, w metaforę genezy.

W pracy Włodzimierza Szafrąńskiego określenie okoliczności powstania religii pierwotnej zamienia się w atak na religię w ogóle:

„Niski stopień opanowania przyrody we wczesnych stadiach rozwojowych człowieka pierwotnego, zaspokajającego z trudem podstawowe potrzeby swojej egzystencji, jego całkowita zależność od przyrody, budzą w świadomości ludzkiej przeświadczenie o jej tajemniczej, wszechwładnej mocy, wyobrażenia mistyfikujące jej rzeczywisty charakter. [...] Reakcyjna rola religii polega na zachwaszczeniu świadomości irracjonalnymi wyobrażeniami, na deformacji realistycznego poznania ludzkiego oraz na paraliżowaniu woli walki z przytłaczającą człowieka, wrogą mu przyrodą, a także z uciemieniem społecznym. Religia pierwotna krępowała postęp, hamowała rozwój kultury, sprowadzając ją na manowce irracjonalizmu. Dla ówczesnego człowieka budującego i rozwijającego kulturę, religia była źródłem iluzji, fałszywej wiedzy o fikcyjnej sferze nadprzyrodzonej, podkopywała wiarę człowieka we własne siły i propagowała złudne wyobrażenia mocy nadprzyrodzonej szerząc obskurantyzm”¹⁰.

W sposób bardziej finezyjny podchodzi do problemu Henryk Chyliński w swojej pracy dotyczącej początków chrześcijaństwa: zamiast krytykować, „demistyfikować” postać Jezusa z Nazaretu poddaje w wątpliwość „oryginalność” i „wyjątkowość” jego nauk. Opierając się na świeżo wówczas odkrytych rękopisach z Qumran dowodzi, że na terytorium ówczesnej Syrii i Palestyny istniało wiele mesjanistycznych religii wywodzących się z judaizmu, lecz korzystających także z inspiracji greckich. Autor uważa to za dowód na uwarunkowanie powstania tych religii obiektywnymi czynnikami psychospołecznymi. Tym samym ma być to koronny argument za marksistowską koncepcją religii jako uwarunkowanego społecznie, fałszywego oglądu świata¹¹.

Bynajmniej nie tylko historycy stosujący materializm historyczny uwikłani są w metaforę genezy. Wiktor Niemczyk, ksiądz protestancki i chrześcijański historyk religii, w analogiczny sposób opisuje genezę religii niechrześcijańskich, mimowolnie bądź w sposób zamierzony negując ich „prawdziwość”: „Piorun ugodził w drzewo, niedaleko którego stał człowiek. Człowieka ogarnęło przerażenie. Ale i budzi się w nim myśl, że piorun ten pochodził od jakiejś mocy, obdarzonej wolą spowodowania takiego zjawiska. To jest bóg, który się objawia. Gdy przerażenie minie na skutek zniknięcia zjawiska, przestaje istnieć także ten bóg”¹².

Nie chciałbym tutaj polemizować z tymi poglądami, które wszakże diametralnie różnią się od moich. Zwracam jedynie uwagę na mechanizm erystyczny: uderzając w „korzenie”, uderzam w zjawisko. W myśleniu potocznym kryje się za tym przeświadczenie o tym, że skoro nikt nie wziął się z próżni, pochodzi się „oczywiście” od swoich rodziców, a tym samym dziedziczy się po nich swoją „substancję”. Obrażając rodziców jednostki, obrażam zatem jednostkę (i to dotkliwie). Przekonanie o tożsamości genezy

¹⁰ Por. w: W. Szafrąński, *Geneza religii i najdawniejsze jej dzieje*, Warszawa 1983. Por. także: W. Werner, *Problemy z usytuowaniem religii w dyskursie naukowym*, [w:] *Eliade, sacrum, historia*, Scripta Minores, Wydawnictwo UAM, w druku.

¹¹ Por. H. Chyliński, *Wykopaliska w Qumran a pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1961.

¹² Zob. w: W. Niemczyk, *Historia religii*, Warszawa 1986.

zjawiska z jego istotą i usytuowaniem w świecie nie jest bynajmniej ograniczone do myślenia potocznego, lecz występuje powszechnie w najróżniejszych dyskursach naszej kultury. Tożsamość ta przywodzi na myśl strukturę wielu mitów „początku”.

Idea początków (genezy) zajmuje centralne miejsce w systemie mitów większości kultur. Przy pewnym poziomie uogólnienia można nawet powiedzieć, że mit z zasady opowiada o wydarzeniach, które miały miejsce *in principio*, to znaczy u początków w chwili pierwotnej i pozaczasowej¹³. Inaczej mówiąc opowiada, w jaki sposób za sprawą dokonań istot nadnaturalnych: bogów bądź herosów, powstała aktualnie istniejąca rzeczywistość: „Najważniejszą cechą mitu jest to, że świadczy o prawdziwości minionej, zawsze obecnej, żywej rzeczywistości. Dla krajowca mit nie jest ani fikcyjnym opowiadaniem, ani rejestracją zamierchłej przeszłości; dowodzi istnienia ważniejszej rzeczywistości, która częściowo nadal żyje. Żyje ona w tym sensie, że pierwotne wydarzenia, prawo i moralność w niej zawarte nadal rządzą życiem społecznym tubylców”¹⁴.

Oznacza to, że choć mit opowiada o wydarzeniach, które miały miejsce w nieokreślonej (z punktu widzenia Europejczyka) praprzyszłości, w nieokreślonym miejscu, a nawet w nieokreślonej, „mitycznej” rzeczywistości, jest silnie skorelowany z aktualną rzeczywistością kultury, która jest nośnikiem mitu: „Mit uważany jest za historię świętą, a zatem „historię prawdziwą”, ponieważ odnosi się do faktów rzeczywistych. Mit kosmogoniczny jest „prawdziwy”, ponieważ dowodzi tego istnienia świata; mit pochodzenia śmierci jest również „prawdziwy”, ponieważ dowodzi tego śmiertelność człowieka”¹⁵.

Zatem jaką funkcję spełnia mit w kulturze? Po co jest przekazywany? Istnieje teoria mówiąca o tym, że jego zadaniem jest wyjaśnianie zjawisk, których społeczności tradycyjne nie potrafią pojąć w inny sposób niż mityczny. Mit w tym ujęciu pełniłby rolę „pranauki” w społeczności „prelogicznej”¹⁶. Z tą hipotezą polemizuje twórca szkoły funkcjonalistycznej w antropologii kulturowej — Bronisław Malinowski: „Musimy całkowicie odrzucić tę abstrakcyjną, choć zwięzłą opinię współczesnych badaczy mitów. Przyjęcie tej definicji doprowadziłoby bowiem do utworzenia wymyślonej nieistniejącej kategorii narracji, mianowicie mitu etiologicznego. Miałby się on odnosić do nieistniejącej potrzeby wyjaśniania, wiódłby bezowocny żywot jako «wysiłek intelektualny», pozostając poza kulturą i organizacją społeczną tubylców i poza ich zainteresowaniami pragmatycznymi. Całe to podejście wydaje się nam chybione, ponieważ mity traktowane są po prostu jako opowiadania, jako pierwotne gabinetowe wysiłki intelektualne, ponieważ wyrwane są ze swego kontekstu życia i badane z punktu widzenia formy, jaką przybierają na papierze, a nie z punktu widzenia funkcji, jakie pełnią w życiu”¹⁷.

¹³ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11. Tenże, *Obrazy i symbole*, tłum. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 65.

¹⁴ Zob. w: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, [w:] *Dziela*, t. VII, tłum. B. Leś i D. Praszalowicz, Warszawa 1990, s. 359.

¹⁵ Zob. w: Eliade, *Aspekty...*, s. 12.

¹⁶ Określenie Luciena Lévy-Bruhla.

¹⁷ Zob. w: B. Malinowski, *op. cit.*, s. 313.

Przyjrzyjmy się zatem roli, jaką Malinowski z perspektywy badacza terenowego, wyznacza mitowi w życiu badanych przez siebie kultur:

„Nic nie jest lepiej znane tubylcowi niż różne zawody wykonywane przez przedstawicieli płci męskiej i żeńskiej; niczego na ten temat nie trzeba wyjaśniać. Ale tego rodzaju różnice, chociaż znane, bywają niekiedy przykre, nieprzyjemne lub w jakiś sposób ograniczające, trzeba je więc uzasadnić, potwierdzić ich dawność i prawdziwość; krótko mówiąc — wykazać ich słuszność. Śmierć, niestety, nie jest ani niejasna, ani abstrakcyjna, ani też trudna do pojęcia dla żadnej istoty ludzkiej. [...]”

Mit, który usprawiedliwia wiarę w nieśmiertelność, w wieczną młodość, w życie pozagrobowe, nie jest wynikiem intelektualnej reakcji na coś nieodgadnionego, ale oczywistym aktem wiary. [...]

Opowiadania o pochodzeniu rytuałów i obyczajów też nie są relacjonowane tylko po to, by je wyjaśniać. One nigdy niczego nie wyjaśniają; zawsze tylko określają precedens, który stanowi o ideale rytuału i usprawiedliwia jego trwanie, a czasami daje też praktyczne wskazówki dotyczące procedury odprawiania go.”¹⁸

Można tu przytoczyć wiele przykładów, nie tylko zresztą z badawczego poletka etnografii, lecz również z historii religii:

W zapisanej po staroislandzku *Eddie poetyckiej* znajdziemy opowieść (mającą charakter mitu) o jednym z bogów — Heimdallu, który nazywa siebie imieniem Rig. Wędruje on po świecie ludzi odwiedzając trzy domostwa. W pierwszym — ubogiej chacie, goszczą go Ai i Edda, częstują boga *incognito*, razowcem i polewką. Udziela on im wielu rad, a po trzech dniach odchodzi. W dziewięć miesięcy później Edda rodzi syna Thraela:

Miało dziecko na rączkach pomarszczoną skórę,
Kalekie kostki [...]
Grube palce, brzydką twarz,
Krzywe plecy, długie pięty.

Chował się dobrze i rósł w siły,
Coraz więcej próbował swej mocy,
Wiklinę spletał, snopy wiązał,
Chrust nosił — całymi dniami.¹⁹

Opisywany chłopak był przodkiem niewolników. Następnie Rig znalazł się w domu Afiego i Ammy, którzy podczas przybycia boga zajmowali się pracami domowymi, byli starannie ubrani i uczesani (w przeciwieństwie do poprzedników), a podjęli gościa cielęcina. Gościna boga trwa tyle samo, a po dziewięciu miesiącach Amma rodzi Karla:

Chował się dobrze i rósł w siły,
Obuczał woły, strugał radło,
Dom budował, stodołę jako cieśla robił,
Wóz robotą kołodzieja — i pługiem orał.²⁰

¹⁸ *Ibidem*, s. 313.

¹⁹ Zob. w: *Edda poetycka*, tłum. A. Załuska-Stromberg, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 147.

²⁰ *Ibidem*, s. 149.

Jak łatwo się domyśleć, był praojcem wolnych chłopów. Na końcu Rig kieruje swe kroki do dworu Fadira i Modir. Gospodarze otaczają się przepychem i mają wyrafinowany gust. Raczą Riga jasnym, drobno pokrojonym chlebem i winem. Historia się oczywiście powtarza, a synem Modir jest Jarl:

Wyrastał Jarl dzielnie w grodzie,
Wymachiwał tarczą, zakładał cięciwy,
Napinał łuki, osadzał strzały,
Rzucał oszczepem, ćwiczył się franków lancą,
Konno jeździł, psami szczuł,
Mieczem śmigał, w pływaniu się doskonalił.²¹

Nad tym swoim potomkiem Rig roztoczył specjalną opiekę, nauczył go sztuki czytania runów i darował ziemie w dziedzictwo. Jarl był protoplastą wojowników i bardów.

Mamy tutaj, używając sformułowania Mircei Eliadego, opis „wtargnięcia sfery *sacrum* w obręb świata”²². Na tym wtargnięciu fundowany jest właśnie „znany” świat, za jego sprawą jest taki, „jakim go widzimy”.

Mircea Eliade, który badaczem terenowym nie był, a analizował mit z punktu widzenia historyka i fenomenologa religii, nie zaniedbując jednak uwzględniania w swoich teoriach wyników badań etnologów, podziela w zasadzie opinię Malinowskiego. Rozszerza jednak funkcję mitu na „dawanie” wzorca. Mit u Eliadego pełni właśnie funkcję wzorca, (w czym zawiera się opinia Malinowskiego dotycząca legitymizacji):

„Nawet te zachowania i czynności człowieka, które nie dotyczą bezpośrednio sfery *sacrum*, mają swoje wzorce w gestach Istot Nadnaturalnych.

[...]

Według mitycznych tradycji australijskiego plemienia Karadjeri, wszystkie zwyczaje i zachowania ustanowione zostały w Czasach Snu przez dwie Istoty Nadnaturalne, Bagadjimbiri (na przykład sposób prażenia pewnych ziaren lub polowanie na zwierzyńcę za pomocą kija, specjalna pozycja, jaką należy przyjąć przy oddawaniu moczu, itd.)”²³.

Istotne jest także to, że w wielu wierzeniach znajomość pochodzenia danego zjawiska, a tym samym jego istoty (nierzadko ucieleśnionej w imieniu), daje władzę nad tym zjawiskiem.

Podsumowując rozważania na temat mitu, można powiedzieć, że za pomocą przywołania genezy danego zjawiska mit sytuuje je w rzeczywistości, jednocześnie nadając mu sens, legitymizując i wyjaśniając (oczywiście nie w aspekcie intelektualnym, pseudonaukowym, lecz mistycznym). Zjawiskiem tym najczęściej jest w mitach człowiek i to, co się najściślej z nim wiąże (płciowość, kultura, śmiertelność).

Widać tutaj podobieństwo pomiędzy myśleniem mitycznym i strukturą narracyjną mitu a myśleniem historycznym, zdominowanym me-

²¹ *Ibidem*, s. 151.

²² Eliade, *Aspekty...*, s. 12.

²³ *Ibidem*, s. 13.

taforą genezy i strukturą genetycznego przedstawiania oraz wyjaśniania zjawisk historycznych. Podobieństwo to „samo w sobie” niewiele nam mówi. Należy jeszcze wykazać lub przynajmniej sensownie postawić hipotezę o zależności pomiędzy świadomością mityczną a historyczną oraz określić (choćaby w przybliżeniu) na podstawie czego ta zależność mogłaby istnieć.

Widzę tu dwa tropy, którymi mogę podążyć. Trop, który nazwę funkcjonalnym, oraz trop genetyczny. Drugi z nich zakłada, że nauka wywodzi się z mitycznego oglądu świata i zawiera w sobie elementy struktur mitycznych. Pogląd ten reprezentuje chociażby James Frazer, na gruncie antropologii wyznaje go także Max Weber, autor koncepcji dwóch „odczarowań świata”. Z punktu widzenia filozofa jego zwolennikiem jest Ernst Cassirer, którego cytuję za pośrednictwem polskiego rzeczownika omawianej tezy — Jerzego Kmity:

„Otóż Cassirer w związku z wymienioną formą formą symboliczną [czyli mitem — W.W] [...] zauważa, że tkwi w nas — gdy tworzymy swą rzeczywistość w ramach pozamitycznych form symbolicznych — jakaś pozostałość myślenia mitycznego, której nie da się bezkarnie usunąć.”²⁴ Tę pozostałość nazywa Cassirer „starszym pokładem”, na którym ufundowane są wszystkie współczesne dziedziny kultury, w tym: nauka, sztuka, filozofia i religia.

Koncepcja ta, choć szeroko reprezentowana i to przez takich „gigantów” myśli, zawiera założenie pewnej liniowości: przechodzenia mitu w inne formy kultury bądź wyłaniania się z mitu religii, filozofii i nauki, w następstwie jego odczarowywania lub „demistyfikacji”. Nie tłumaczy wobec tego zjawiska koegzystencji myślenia mitycznego i naukowego zarówno w naszej kulturze, jak i w kulturach tradycyjnych. Koegzystencji, która nie wykazuje żadnych śladów „wypierania” jednej postawy wobec świata przez drugą ani nawet uwiadu jednej z nich na korzyść rozszerzania się drugiej.

Na ten temat pisze Bronisław Malinowski: „Tak więc przy budowie czółna empiryczna znajomość materiału, technologii, pewnych zasad stabilności i hydrodynamiki, występuje w towarzystwie i ścisłym związku z magią, przy czym żadna nie jest skażona drugą. Krajowcy wiedzą na przykład doskonale o tym, że im większa jest rozpiętość wysięgnika, tym większa jest stabilność, ale tym mniejsza odporność na naciski. Potrafią wyraźnie wytłumaczyć, dlaczego rozpiętości tej dają pewien tradycyjny wymiar, określony ułamkiem długości całej łodzi z wydrążonego pnia”²⁵.

Podobnie sprawa wygląda z działalnością rolniczą czy raczej ogrodniczą Melanezyjczyków, którzy łączą wiedzę na temat gleby i metod pielęgnowania roślin oraz zwalczania szkodników z wiedzą magiczną. Eliade wspomina z kolei o tym, jak na Timorze, gdy kielkuje pole ryżowe, krajowcy, doskonale znający się na uprawie ryżu, wędrują tam, by deklamować mit pochodzenia ryżu. Ma to, niezależnie od włożonej w uprawę pracy i znajomości praktycznych metod, pokazać roślinie jej pochodzenie i zachęcić ją, by wzeszła tak dorodna i gęsta, jak wtedy, gdy pojawiła się „pierwszy raz”²⁶.

²⁴ Zob. w: J. Kmity, *Dziedzictwo magii w nauce*, [w:] *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976.

²⁵ Zob. w: B. Malinowski, *op. cit.*, s. 383.

²⁶ M. Eliade, *Aspekty...*, s. 21.

Metoda „genetyczna”, o której tu piszę, jest wreszcie, jak sama nazwa wskazuje, ukłonem wobec wszechobecnej metafory genezy. Usiłuje bowiem wyjaśnić uwarunkowanie fetyszyzacji pojęcia genezy pochodzeniem myślenia historycznego (związanego tutaj z mitem).

Trop funkcjonalny, który chciałbym poddać pod dyskusję, zakłada, że ustalanie mitycznych „korzeni” nauki w ogóle, a historii w szczególności, nie jest korzystne poznawczo, gdyż niewiele wnosi do refleksji nad nauką. Natomiast ciekawe jest określenie, jakie funkcje mityczne w naszej kulturze spełnia nauka, na jakich warunkach oraz jakie są tego konsekwencje?

Mircea Eliade twierdzi, że: „tak jak człowiek współczesny uważa się za istotę ukonstytuowaną przez Historię, tak człowiek należący do społeczności archaicznych postrzega siebie jako rezultat pewnych wydarzeń mitycznych”²⁷.

Formuluje on także hipotezę określającą, w jakich okolicznościach doszło do przejścia przez opowieści świeckie „fałszywe” „ukorzeniającej” funkcji opowieści świętych *par excellence* prawdziwych²⁸.

Teza Eliadego zakłada koegzystencję w ramach jednej kultury świeckiej wiedzy o przeszłości oraz sakralnej wiedzy o przeszłości mitycznej, jest to *nota bene*, potwierdzone przez Malinowskiego w odniesieniu do obserwowanych przez niego kultur²⁹. W warunkach kultury greckiej, jak twierdzi Eliade, „doszło” do utożsamienia wiedzy mitycznej z fałszem, czyli do „zamiany ról”³⁰.

Nas jednak nie zainteresuje geneza tego wydarzenia (jak widać nawet taki znawca mitów jak Eliade nie uporał się z uwarunkowaniem przez mit genezy), lecz poprzestaniemy na stwierdzeniu, że w naszej kulturze zarówno historiografia jak i mityczne systemy odniesienia (takie jak religia, parapsychologia, okultyzm) spełniają równolegle tę samą funkcję: ukorzeniają jednostkę w świecie. Mówią mu, „skąd przyszedł”, „kim jest” oraz sugerują „dokąd zmierza” czy dokąd „ma zmierzać”.

Nie chciałbym tutaj spekulować, czy historiografia ma prawo odpowiadać na te pytania, czy realizowanie przez nią funkcji mitycznych jest uzurpacją, chciałbym natomiast zastanowić się nad tym, w jaki sposób to czyni? W przypadku mitu „wystarczy” podać genezę zjawiska, historia jednak mitem nie jest i dysponuje zupełnie innym instrumentarium pojęciowym i innym rodzajem myślenia. Naśladowanie przez nią mitycznych mechanizmów wyjaśniania może doprowadzić do metafizycznych, dogmatycznych sporów na temat „jednej prawdziwej przyczyny”, np. rozbiorów Polski w XVIII wieku. Z drugiej jednak strony nie można lekceważyć zawodowego kunsztu historyków, którzy, nawet jeżeli stosują taką metodę wyjaśniania zjawisk, czynią to nierzadko w sposób niezwykle umiejętny. Przykładem tu mogą być nie tylko wspomniani polscy historycy szkoły krakowskiej i warszawskiej, lecz także historycy-moderniści z Fernandem Braudelem na czele.

²⁷ *Ibidem*, s. 17.

²⁸ Por. tenże, *Obrazy i symbole*, Warszawa 1998, *W poszukiwaniu istoty i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

²⁹ B. Malinowski, *op. cit.*, s. 309.

³⁰ M. Eliade, *W poszukiwaniu...*

Na konflikt historiografii globalnej, antyzdarzeniowej z historiografią tradycyjną, narodową, partykularną i polityczną można bowiem spojrzeć także w aspekcie walki dwóch mitów.

Mit narodowy ukorzeniał jednostkę jako przedstawiciela konkretnej nacji, partykularnej kultury, obywatela konkretnego państwa, budował jego świadomość w opozycji względem obcego — wrogiego i zdradliwego sąsiada i wewnętrznego wroga — agenta obcych. W kreowaniu tej świadomości miała niemały udział nowożytna historiografia narodowa, która choć deklarowała pisanie „jak rzeczywiście było”, stosowała tu odpowiedni filtr polityczny i narodowy. Nie na darmo Otto von Bismarck powiedział, że wojnę z Austrią wygrał wiejski nauczyciel. Nauka historii była ważnym elementem w wychowywaniu rekruta; już wojny rewolucyjne i napoleońskie wykazały, że żołnierz, który „wie”, za co się bije, bije się lepiej. Stąd historiografia tradycyjna zajmowała (i zajmuje) ważne miejsce na uczelniach państwowych i w systemie edukacji powszechnej. Jeśli człowiek „widzi” swoją genezę w historii swojego państwa, to już w znacznym stopniu utożsamiał się z nim, gdyż struktura mityczna powoduje, iż utożsamiamy się ze swoją genezą.

Można jednakże człowiekowi zaproponować inną genezę — czyni to historiografia nieklasyczna. Dostrzega korzenie jednostki w procesach globalnych: ekonomicznych, społecznych i religijnych. Przykładem sztandarowej pracy, fundującej „nową genezę”, jest *Morze Śródziemne* Fernanda Braudela i historyków skupionych wokół pisma „Annales”³¹.

Nowy sposób usytuowania człowieka proponuje także historia regionalna, mikrohistoria, ostatnio coraz bardziej popularna w jednoczącej się Europie, jeszcze inaczej „ukorzenia” nas antropologia historyczna i historia mentalności. Coraz więcej szkół i dyskursów ideologicznych, wspomaganych współczesną technologią środków masowego przekazu, „walczy o duszę” współczesnego człowieka, mówi mu, „skąd przyszedł”, „kim jest” i sugeruje „dokąd ma zmierzać”, w kierunku partykularyzmu, zamknięcia się na „obcych” bądź „barbarzyńców”, lub przeciwnie — w stronę niedookreślonej globalności i kosmopolityzmu. Nie jest to bynajmniej aktywność jednostronna, odbiorca „tekstów” domaga się od ich twórców, by powiedzieli mu, kim jest, z czym ma się identyfikować, do czego dążyć. Wierzy, że rozwiązanie jest jedno, „prawdziwe” i wykluczające istnienie alternatywnych.

Należy zadać sobie jednak pytanie, czy pod właściwy adres kieruje te pytania? Czy historiografia, bądź jakkolwiek inna dziedzina wiedzy, czy opcja ideologiczna jest w stanie na nie odpowiedzieć? W jaki sposób?

Wspomagany przez mityczną strukturę warunkującą ludzkie myślenie historyk, o ile nie jest „głosem wołającego na pustyni”, lecz włącza się w dyskurs ideologiczny, który wyposaży go w potężne środki współczesnego przekazu informacji, ma nieradko w rękach prawdziwy „rząd dusz”. Czy jest tego świadomy? Jak go wykorzystuje?

W „Roku 1984” George’a Orwella, można przeczytać następującą kwestię: „Kto ma władzę nad teraźniejszością, ma ją nad przeszłością, kto ma władzę nad przeszłością

³¹ F. Braudel, *Morze Śródziemne*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, B. Kruchta, A. Szymanski, Warszawa 1994.

— rządzi przyszłością.” Jest to bardzo niepokojące. Warto zwrócić uwagę na pieczołowitość z jaką systemy totalitarne zabezpieczały „właściwą” linię historiografii, oraz to, z jaką gorliwością zwalczały opozycyjne systemy mitycznego ukorzenia człowieka: w przypadku komunizmu była to religia i do 1956 roku psychoanaliza (sic).

Być może nie ma nic złego w tym, że historiografia spełnia funkcje mityczne, lecz nie jest chyba właściwe, że uzurpuje sobie prawo do wyłączności; odsyłając mit do lamusa fałszu, błędu bądź subiektywizmu. Zaprzęgając klasyczne pojęcie prawdy do rydwanu historiografii uzyskujemy niebezpieczne połączenie religii z władzą. Prawda nadaje narracji historycznej prawo wyłączności do sytuowania człowieka w świecie, władza wyposaża ją w środki rozpowszechniania „jedynej prawdziwej” prawdy, a niezrędko również dyktuje historykom, jak ta prawda powinna brzmieć. Gdy religia (tutaj w przebraniu nauki) i polityka siedzą na jednym wozie, wszystko się może wydarzyć³².

THE IDEA OF GENESIS, THE GENESIS MYTH

Summary

In the first part of the article Author presents the similiarity between the images of the world one can find in myths, and in modern critical historical historiography. In myths, the origin of all objects establish their nature. In historiography most of phenomena are explained by their genesis.

The second part of the article focuses on the question of influence of historiography. Historiography, considered as description of History, can be powerfull when it can tell people something about their roots. It can even make people identify with their historical roots. According to Eliade, historical identity is as important for modern historical man as religious identity was for the old religious man. Thus historiography in modern culture plays the role of a myth. The main difference between the myth and historiography lies in the fact that historiography can show people many alternative roots. It can present mental, cultural roots as well as political or military. Historiography in the modern world can play the role of the peaceful myth of love as well as the hateful myth of war.

³² Por. F. Herbert, *Diuna*, tłum. M. Marszał, Warszawa 1985.