

Maciej CZEREMSKI

RELIGIA – MIT – UTOPIA Antropologiczno-kognitywny model relacji

Badacze utopii wskazują, że niemożność osiągnięcia zakładanego celu nie musi oznaczać braku wpływu danej idei na aktualną rzeczywistość. Jako swoisty ideał, bez względu na swój nierealny charakter, utopia może w sposób istotny wpływać na rozwój wydarzeń. Utopią nie jest zatem każda dowolna fantazja, a jedynie taki zbiór wyobrażeń, w którym choćby implicite i przez negację obecne są także elementy i struktury świata rzeczywistego.

Kategorie „religia”, „mit” i „utopia” często omawiane są łącznie. Te trzy terminy tworzą jednak rozmaite konfiguracje: bywają utożsamiane lub przeciwstawiane, włączane nawzajem w swoje zakresy – tworzą wówczas układy hierarchiczne – lub ukazywane jako częściowo nakładające się na siebie równorzędne zbiory. Niniejszy artykuł przedstawia argumenty na rzecz tezy, że mit i utopia to względnie rozłączne tryby myślenia będące dwoma różnymi sposobami przekształcania uznawanej za prawdziwą koncepcji rzeczywistości¹. „Religia” stanowi natomiast kategorię z innego poziomu logicznego, nadrzędnego zarówno względem mitu, jak i utopii, nie jest przy tym prostą sumą mitu i utopii. Pomijając nawet to, że nie sposób sprowadzić religii wyłącznie do wymiaru doktrynalnego czy – szerzej – wyobrazeniowego, należy zauważyć, iż struktura owych wyobrażeń nie ogranicza się wyłącznie do form mitycznych czy utopijnych. Z drugiej strony, myślenie mityczne i utopijne występuje zarówno w obszarze wyobrażeń religijnych, jak i poza nim. Przedstawiona tu propozycja zakłada zatem, że formy myślenia mitycznego i utopijnego stanowią możliwe komponenty wyobrażeń religijnych. Choć nie jest to jedyny sposób funkcjonowania tych form myślenia, w sytuacji ukonstytuowania się takiej właśnie konfiguracji pełnią one w strukturze religii przeciwstawne funkcje. Ze względu na swoje cechy mit pełni w strukturze wyobrażeń religijnych funkcję stabilizującą rzeczywistość społeczno-psychologiczną, a utopia – przeciwnie – pełni funkcję dynamizującą, skłania do rozwoju istniejącej sytuacji społeczno-psychologicznej i do jej transgresji.

Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie pewnego modelu relacji zachodzących między trzema tytułowymi zjawiskami. Ze względu na ich specyfikę wiąże się to z szeregiem problemów teoretyczno-metodologicznych.

¹ Rozwijam tu koncepcję, którą opracowałem wspólnie z Jakubem Sadowskim. Zob. M. Czereński, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Libron, Kraków 2012.

Każdy z elementów układu religia–mit–utopia jest bowiem – jeśli można to tak wyrazić – definicyjnym horrorem. Wziąwszy pod uwagę fakt, że w tle rozważań dotyczących religii, mitu i utopii muszą się pojawiać również takie kategorie, jak na przykład „kultura”, trudno byłoby wymyślić zestaw terminów o bardziej rozmytych zakresach znaczeniowych. Sytuacja taka narzuca pewną logikę działania. Wbrew dobrym praktykom przyjętym w działalności naukowej w niniejszym artykule nie ma uzasadnień wyboru takiej a nie innej koncepcji rozumienia religii, mitu czy utopii (dokładniej ujmując, uzasadnienia te są wybiórcze – wyjaśniają, dlaczego A, a nie B, ale już nie tłumaczą, dlaczego A, a nie C). Artykuł przedstawia zatem jedynie pewne warianty pojmowania tych zjawisk, a następnie omawia wynikające z nich konsekwencje dotyczące sposobu, w jaki zjawiska te wchodzą ze sobą w interakcje. Akceptacja też niniejszego artykułu wymaga zatem zgody na posługiwanie się implikacjami wyprowadzonymi z przesłanek, które same w sobie nie są w nim w pełni uzasadniane. W skrócie należałoby więc powiedzieć, że przedstawiony tu model relacji zachodzących między religią, mitem i utopią wynika ze sposobu rozumienia tych zjawisk, a sposób ten, mimo istnienia wielu alternatywnych propozycji, nie jest obudowany w pełni zadowalającą argumentacją.

Zgodnie z zapowiedzią zawartą w tytule poszukiwany model ma charakter antropologiczno-kognitywny, to znaczy budowany jest w oparciu o podwójną charakterystykę tworzących go elementów. W pierwszym przypadku chodzi o analizę semiotycznych i funkcjonalnych aspektów religii, mitu i utopii. Ponadto w artykule zwraca się uwagę na mechanizmy poznawcze odpowiedzialne za formowanie wyobrażeń oraz zachowań o charakterze religijnym – to właśnie obecność tych mechanizmów w strukturze myślenia mitycznego i utopijnego pozwala wtórnie na określenie związków mitu i utopii z domeną religii (artykuł nie zajmuje się natomiast odrębnie kognitywnymi podstawami mitu i utopii). Opis tego rodzaju narzuca konieczność ustanowienia odniesienia między jego oboma poziomami. Odniesienie to przybiera w tym przypadku charakter podporządkowania semiotycznego i funkcjonalnego wymiaru analizowanych zjawisk generującym je procesom poznawczym. Oznacza to, że tam, gdzie analiza poziomu kognitywnego domaga się modyfikacji teorii poziomu semiotyczno-funkcjonalnego, modyfikacja taka jest podejmowana.

RELIGIA

Za punkt wyjścia przyjętego dalej sposobu rozumienia zjawiska religii posłuży często stosowana w antropologii definicja zaproponowana przez Clifforda Geertza. Jej popularność wynika z kilku przyczyn. Po pierwsze, z historycznego punktu widzenia jest ona udaną próbą przełamania pewnej

bezradności charakteryzującej postawę antropologii wobec zjawiska religii w połowie dwudziestego wieku. Po drugie, definicja ta jest dobrze umocowana w tradycji filozoficznej, Geertz nawiązuje bowiem wprost do koncepcji Susanne Langer (w tle zatem pozostają Ernst Cassirer i sam Immanuel Kant)². Przede wszystkim jednak w centrum swoich rozważań Geertz stawia symbol, czyli zjawisko specyfikowane ze względu na cechy formalne, a nie merytoryczne (symbol w tym ujęciu to coś, co znaczy coś innego), dzięki temu nadając definicji religii cechy uniwersalności. Religią jest zatem według Geertza „(1) system symboli (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”³.

Komentując ową definicję w oparciu o szczegółowe uwagi samego Geertza, trzeba powiedzieć, że definicja ta ma charakter zdecydowanie antysubstancjalny⁴. Zgodnie z nią bowiem system symboli tworzących religię odróżnia od układów symbolicznych innego typu suma efektu, którym jest wpływ na ludzkie zachowania i właściwości, czy też warunków, dzięki którym to, co symboliczne może oddziaływać na rzeczywistość. Nie ma tu natomiast mowy o jakichś określonych rodzajach treści. Kluczową własnością systemu symboli o cechach religii jest to, że wyraża się w nim najbardziej ogólna koncepcja rzeczywistości. Taka koncepcja, która obejmuje nawet sytuacje graniczne będące czynnikami potencjalnego chaosu: intelektualną konsternację, egzystencjalne cierpienie i etyczny paradoks. Zawarta w systemie symboli religijnych perspektywa musi zatem różnić się od codziennej perspektywy zdroworozsądkowej. Poprzez ukazanie tych samych wydarzeń w innej skali ma ona bowiem odkrywać ład, którego brakuje w wąskim widzeniu elementów świata w ich codziennym oglądzie. Religia w takim ujęciu ma zatem nadawać sens temu, co w innych okolicznościach wydaje się pozbawione sensu. Musi jednak czynić to w sposób pewny. Informacja zawarta w symbolach religijnych musi być traktowana jako prawdziwa (tym religia różni się od najbardziej nawet ogólnych opisów artystycznych) i niepodlegająca krytyce (tym różni się religia od nauki, charakteryzującej się poznawczym sceptycyzmem).

Warto zwrócić uwagę na to, że w definicji Geertza nie pojawia się żaden z terminów powszechnie występujących w innych popularnych definicjach religii („Bóg”, „nadprzyrodzoność”, „sacrum” czy „transcendencja”), które to terminy zawsze okazywały się kłopotliwe przy próbach interkulturowej charakterystyki

² Zob. S.K. L a n g e r, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A.H. Bogucka-Eisler, PIW, Warszawa 1976.

³ C. G e e r t z, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 112.

⁴ Por. tamże, s. 109-150.

zjawiska religii. Definicja Geertza – jak zresztą każda inna definicja religii – nie jest jednak pozbawiona wad; to, co wydaje się jej siłą, może być również uznane za jej słabość. Krytyka płynie przy tym z dwóch stron: Dla jednych definicja Geertza jest zbyt wąska i swoim zakresem obejmuje jedynie pewne typy systemów religijnych. Tego rodzaju zastrzeżenia zgłaszają przede wszystkim skrajnie relatywistyczni badacze proveniencji postmodernistycznej. Dla innych definicja Geertza jest zbyt szeroka i – z racji pomijania aspektu substancjalnego – obejmuje swoim zakresem także funkcjonalne odpowiedniki religii, które jednak religią nie są. Uwagi te formułują między innymi badacze o nastawieniu kognitywnym.

Czołowym przedstawicielem krytyków pierwszego rodzaju jest Talal Asad. Ten brytyjski badacz zauważa, że o ile wczesna antropologia rozwijana w ramach szkoły ewolucjonistycznej traktowała religię jak prymitywną, załączkową formę przede wszystkim nauki, ale też sztuki czy prawa, o tyle wraz z odrzuceniem paradygmatu ewolucjonistycznego antropologowie zaczęli postrzegać religię jako autonomiczną i nieredukowalną do innych form ludzkiej działalności przestrzeni wierzeń i praktyk⁵. W efekcie uformowało się przekonanie, że religia to coś izolowanego od kontekstu kulturowo-historycznego, a na tej podstawie ufundowane zostało z kolei przeświadczenie, że w zjawisku, jakim jest religia, występują takie bądź inne niezmienniki. Według Asada teza ta jest całkowicie nieuprawomocniona. Traktowanie religii jako zjawiska izolowanego ma być wynikiem przyjęcia perspektywy współczesnego świata zachodniego, w którym religia jest zjawiskiem sprywatyzowanym. Wystarczy jednak przyrzeć się islamowi albo zmienić epokę i spojrzeć na chrześcijaństwo czasów średniowiecza, aby ze względu na związki zachodzące między religią a polityką odrzucić tezę o braku uwarunkowania tej pierwszej. W konsekwencji nie ma także podstaw, by sądzić, że w religii istnieją jakiegokolwiek niezmienniki niezależne od kulturowego kontekstu. Ostatecznie Asad dochodzi zatem do wniosku, że kategoria uniwersalnego zjawiska, jakim miałyby być religia, jest konstruktem stworzonym przez badaczy. Najlepszym przykładem takiego nadużycia okazuje się właśnie definicja Geertza, w której na plan pierwszy wysunięta została kwestia przekonań, co – według Asada – samo w sobie stanowi produkt kulturowego uwarunkowania i jako takie jest dalekie od uniwersalnej trafności.

Zarzut ten wydaje się słuszny. Jak pokazuje Stanley Tambiah, w starożytności religia była raczej pozbawionym spekulatywnego charakteru odczuciem zależności i oddania, jakie człowiek żywił wobec sacrum, oraz wynikającym z tego odczucia działaniem⁶. Subiektywna wiara staje się częścią zjawiska religii dopiero

⁵ Por. T. A s a d, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 27-54.

⁶ Por. S. J. T a m b i a h, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, tłum. B. Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 11-46.

w średniowieczu, jest ona jednak w tym okresie wtórna wobec społecznego wymiaru religii w postaci instytucjonalnego Kościoła. Koncepcja religii jako systemu idei kształtujących wiarę (czyli doktryny) pojawia się dopiero w siedemnastym wieku, wraz z pomysłem „religii naturalnej”. Definicja Geertza wydaje się zatem naukową parafrazą tego kulturowo wykształconego przekonania i jako taka nie może pretendować do miana powszechnej. Nie oznacza to jednak, że w ślad za Asadem należy zrezygnować z prób znalezienia uniwersalnych, interkulturowych cech religii⁷. Odrzucając nihilizm cechujący podejście Asada, trzeba zatem poszukać innych stałych jej cech. Jednocześnie jednak – i tu pojawia się krytyka definicji Geertza drugiego rodzaju – cechy te powinny być właściwe tylko religii.

Reprezentujący nurt religioznawstwa kognitywnego Ilkka Pyysiäinen, odnosząc się do tego problemu, powtarza najpierw zarzuty Asada⁸. Zamiast stosować w badaniu religii schematy znane z własnej tradycji kulturowej, należy wyjść od studiowania powtarzających się w różnych kulturach sposobów kwalifikowania konkretnych fenomenów jako religijnych. Przez fenomeny należy przy tym rozumieć – dochodząc do istoty kognitywnego podejścia do religii – produkty procesów mentalnych. Religia z tej perspektywy jest bowiem postrzegana jako specyficzna konfiguracja niespecyficznych (wytwarzanych w innych celach) efektów działania ludzkiego umysłu. Dla religioznawców kognitywnych, podobnie jak dla Geertza, kluczowym zadaniem jest zatem usunięcie metodologicznie kłopotliwych komponentów substancjalnych religii, te bowiem są kulturowo zróżnicowane. Zamiast jednak, tak jak Geertz, zająć się wyłącznie funkcjonalną charakterystyką interesującego ich zjawiska, dokonują oni redukcji komponentów religii do wytwarzających je mechanizmów mentalnych, te bowiem są uniwersalne⁹.

Takiej redukcji poddana zostaje przede wszystkim kategoria nadprzyrodzoności, w religioznawstwie kognitywnym uznawana za odczucie powstające poprzez nałożenie na siebie efektów działania kilku modułów ludzkiego umysłu. Nałożenie, które z kolei jest możliwe dzięki specyficznej wyłącznie dla gatunku ludzkiego kognitywnej płynności pozwalającej na łączenie kompetencji porządkujących odmienne wymiary rzeczywistości¹⁰. W ujęciu Pascala Boyera efektem owej płynności są między innymi tak zwane wyobrażenia kontrintuicyjne, czyli konstrukty myślowe posiadające zarówno cechy typowe dla swojego rodzaju (kategorii ontologicznej typu obiekt, zwierzę czy człowiek),

⁷ Por. B. S a l e r, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Berghahn Books, New York 2000, s. 95-102.

⁸ Por. I. P y y s i ä i n e n, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden–Boston 2003, s. 1-5.

⁹ Por. tamże, s. 25-53.

¹⁰ Por. S. M i t h e n, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Phoenix, London 1998, s. 171-210.

jak i cechy z nim sprzeczne (na przykład mówiące drzewo czy niewidzialny człowiek)¹¹. Tego typu kontrintuicyjne twory występują powszechnie w ludzkich kulturach. Części wyobrażeń kontrintuicyjnych przypisana jednak zostaje także intencjonalność – tendencja wynikająca ze skądinąd adaptacyjnie uzasadnionej hipertrofii systemu wykrywania obiektów żywych. Jeżeli z kolei taki kontrintuicyjny agens będzie podejrzewany o posiadanie nielimitowanego dostępu do informacji społecznie strategicznych oraz o to, że na podstawie tej wiedzy ocenia on ludzkie postępowanie pod kątem moralnym (co jest efektem adaptacji do życia w grupie), a w konsekwencji karze bądź nagradza (co jest efektem ciągłego działania systemu wykrywania wzorców), to „zwykłe” wyobrażenie kontrintuicyjne (takie jak myszka Miki czy Spider-Man) zamieni się w wyobrażenie nadprzyrodzone. Według religioznawców kognitywnych postulowana obecność nadprzyrodzonego kontrintuicyjnego agensa zdecydowanie stanowi czynnik kluczowy w ustalaniu tego, co religijne. Tylko w ten sposób można na przykład odróżnić rytuał od wszelkich innych form intencjonalnych działań¹².

Aprobowując konieczność korekt tez Geertza zgodnie z przedstawioną powyżej argumentacją, można zatem przyjąć, że religia to system powiązanych ze sobą praktyk społecznych i opisujących ogólny porządek świata przekonań, w którym to porządku istotne miejsce odgrywają kontrintuicyjne agenty rozpoznawane jako czynnik nadprzyrodzony, przy czym przekonania te traktowane są jako prawdziwe i niepodważalne. Takie rozumienie religii pozostaje bardzo bliskie definicji zaproponowanej przez Scotta Atrana, według którego „religia jest (1) kosztownym i trudnym do podważenia zaangażowaniem społecznym (2) względem kontradycyjnego i kontrintuicyjnego świata nadprzyrodzonych istot sprawczych (agensów), (3) które panują nad ludzkimi lękami egzystencjalnymi, takimi jak śmierć czy stanie się ofiarą oszustwa”¹³.

MIT

Omawiając możliwe sposoby rozumienia terminu „mit”, Lauri Honko wymienia ich aż dwanaście¹⁴. Mit może być zatem rozumiany jako: (1) źródło

¹¹ Por. P. B o y e r, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maczkowiak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 61-93.

¹² Por. R. N. M c C a u l e y, E. T. L a w s o n, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 23-26; E. T. L a w s o n, R. N. M c C a u l e y, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 123-136.

¹³ S. A t r a n, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Nomos, Kraków 2013, s. 11.

¹⁴ Zob. L. H o n k o, *The Problem of Defining Myth*, w: *The Myth of the State*, red. H. Biezais, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972, s. 7-19.

kategorii poznawczych, (2) forma ekspresji symbolicznej, (3) projekcja podświadomości, (4) czynnik integracyjny w procesie adaptacji życiowej człowieka (światopogląd), (5) wzór zachowania, (6) narzędzie legitymizacji instytucji społecznych, (7) wyznacznik ważności społecznej, (8) zwierciadło kultury czy struktury społecznej, (9) wynik sytuacji historycznej, (10) typ religijnej komunikacji, (11) gatunek religijny, (12) przeказnik struktury. Wymienione sposoby rozumienia mitu modulowane są dodatkowo ze względu na zastosowany paradygmat badawczy. Mit rozpatruje się bowiem przynajmniej z czterech różnych perspektyw: historycznej, psychologicznej, socjologicznej i strukturalnej. Nic więc dziwnego, że stosowane współcześnie definicje mitu mające uchwycić wielowymiarowość tego zjawiska są zazwyczaj wieloaspektowe i złożone, a także opatrzone obszernymi komentarzami¹⁵. Przykładem może być definicja zaproponowana przez Ewę Nowicką: „Mit jest opowieścią narracyjną, posługującą się symbolami i obrazami, ignorującą zasady logiki formalnej, dla opowiadających i odbiorców absolutnie prawdziwą, dosłowną, operującą swoistym poczuciem czasu i przestrzeni, mówiącą o sprawach wielkiej wagi (subiektywnej i obiektywnej) dla jednostki i zbiorowości, ignorującą problemy zbiorowości obcych. Tak rozumiany mit w postaci czystej występuje w społeczeństwie określanym modelowo jako sakralne, a w kulturze społeczeństw rozwiniętych posiada pewne analogie, z których najbliższa jest ideologia”¹⁶.

Rozwijając wybrane punkty powyższej definicji, można – podobnie jak w przypadku omawiania cech religii – zacząć od doprecyzowania funkcjonalnych aspektów mitu. Według klasycznego opracowania Josepha Campbella zbiór mitów danej kultury, jego mitologia, pełni cztery podstawowe funkcje (nie wszystkie funkcje muszą jednak występować równocześnie w pojedynczym micie)¹⁷. Pierwsza funkcja, metafizyczna, polega na oswojaniu ludzkiej sytuacji egzystencjalnej, która w tajemniczym i nie do końca dającym się poznać świecie musi być nacechowana lękiem i niepewnością. W najbardziej radykalnej postaci funkcja ta sprawia, że mit wydaje się zapisem mistycznego doznania *coincidentia oppositorum*. W ten sposób likwidacji (lub przynajmniej zawieszeniu) ulegają wszelkie związane z wielością zjawisk sprzeczności, a zastępuje je poczucie komplementarności i pełni. Druga funkcja mitologii, kosmologiczna, to opisanie poszczególnych elementów rzeczywistości i zachodzących między nimi relacji objawiające jej prawdziwy kształt. Chodzi tu zarówno o relacje przestrzenne, quasi-geograficzne, jak i o zależności diachro-

¹⁵ Por. W.G. D o t y, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa 2000, s. 33-87.

¹⁶ E. N o w i c k a, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, t. 28, nr 3, s. 96.

¹⁷ Por. J. C a m p b e l l, *The Mythic Dimension: Selected Essays 1959-1987*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1997, s. 180-186.

niczne, quasi-historyczne (charakterystyczne dla mitu jest przy tym wyraźne akcentowanie, że te pierwsze relacje są pochodną tych drugich). Trzecia funkcja, socjologiczna, związana jest z wyznaczaniem norm życia społecznego. Mit stabilizuje struktury społeczne, ukazuje je bowiem jako naturalne i konieczne (pomimo że w rzeczywistości są one historyczne i ideologiczne). W konsekwencji takiej „naturalizacji” na rzecz danej formy ładu społecznego działać będą nie tylko jego najwięksi beneficjenci, ale także jednostki przez ów system wykorzystywane, czyli takie, które zyskałyby najwięcej na jego odrzuceniu. Ostatnia funkcja, psychologiczna, polega na wspomaganiu indywidualnego rozwoju psychicznego. W tym aspekcie mity można zatem traktować jako zapis typowych, a przez to uniwersalnych etapów, z jakich składa się ludzkie życie. Dzięki ich narracyjnemu opracowaniu „użytkownik” mitu wie, jeszcze zanim sam znajdzie się na danym etapie, jakie możliwości i pokusy są z nim związane (mit często posługuje się przypadkami negatywnymi). Istotne jest, że wszystkie cztery funkcje wzajemnie na siebie wpływają i en bloc mity potraktować można jako środek synchronizowania wszystkich opracowywanych w nich obszarów: życia jednostki, społeczeństwa, świata i kosmosu.

Przechodząc do formalnych aspektów mitu, należy zauważyć, że użyte przez Nowicką określenie „opowieść narracyjna” często traktowane jest jako jedyna uniwersalna cecha mitu¹⁸. Określenie to należy jednak rozumieć w specyficzny sposób. Mit z całą pewnością jest narracją, nie oznacza to jednak, że jest wyłącznie narracją. Narracja pełni w tym przypadku funkcję ekspresji i termin „mit” w szerokim znaczeniu odnosi się także do zbioru wyrażanych w narracjach przekonań. W konsekwencji przez mitologię należy rozumieć nie tyle zbiór wszelkich mitów danej kultury, ile pewien rodzaj światopoglądu. Dopiero z takiej perspektywy sensowne stają się rozważania nad specyfiką zasad logicznych charakteryzujących myślenie mitologiczne. Nie da się ich bowiem ograniczyć jedynie do kwestii właściwej dla mitu poetyki (nie negując, że taka rzeczywistość istnieje¹⁹). Problem ten jest zresztą kluczowy dla zrozumienia specyfiki zjawiska. To właśnie odmiennosc zasad skojarzeniowych wymykających się klasycznie pojmowanej logice sprawia, że mit wydaje się zjawiskiem aż tak bardzo egzotycznym.

Kwestie mitologii starano się opracowywać na wiele różnych sposobów²⁰. Próbując dokonać ich krótkiej syntezy, powiedzieć można – za Eleazarem

¹⁸ Por. R.A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 4-6.

¹⁹ Por. J. Bierhorst, *Czerwony labędź. Mity i opowiadania Indian amerykańskich*, tłum. L. Marjańska, PIW, Warszawa 1984, s. 12-17.

²⁰ Zob. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, *Mythical Thought*, tłum. R. Manheim, Yale University Press, New Haven-London 1960; L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe

Mieletinskim – że myślenie mityczne charakteryzuje się swoistą nieostrością²¹. Nie odróżnia ono w sposób wyraźny podmiotu od przedmiotu, tego, co realne, od tego, co idealne, obiektu od jego atrybutów, jedności i wielości, tego, co statyczne, od tego, co dynamiczne. Myślenie mityczne przecenia natomiast wszelkie zależności czasowo-przestrzenne, traktując je jako wystarczającą podstawę do kojarzenia obiektów. Sankcjonuje ono zatem asocjacje uchodzące w klasycznej logice za ewidentne błędy (post hoc ergo propter hoc i iuxta hoc ergo propter hoc). W myśleniu mitycznym istotne okazują się także elementy emocjonalne, które pozwalają łączyć obiekty wyłącznie na podstawie wspólnych odczuć towarzyszących ich oglądowi. Być może najważniejszą cechą myślenia mitycznego jest jednak opisane przez Claude’a Lévi-Straussa zjawisko bricolage’u, czyli wyrażania kategorii abstrakcyjnych za pomocą konkretnych obiektów²². Zamiast terminów odnoszących się do samej kategorii w micie obecne są zatem nazwy jej wybranych elementów, które jednak na zasadzie metonimii mogą reprezentować całą kategorię. W efekcie mit charakteryzuje swoista „logika konkretności”, w której obiekty, zjawiska przyrody czy gatunki zwierząt stają się operatorami wartości abstrakcyjnych. Teorię bricolage’u uznać można za doprecyzowanie ogólnego przekonania o symbolicznym charakterze mitu. Ma ona tę zaletę, że wyjaśnia szeroko rozpowszechnione przekonanie o konieczności interpretacji opowieści mitycznych. Ich treść dana wprost wydaje się bowiem naiwna i niespójna. Koherencję zawartych w mitach sensów przywraca dopiero odpowiednie ich odczytanie.

Zastanawiając się nad „naturalnym” środowiskiem funkcjonowania mitów, Nowicka mówi o „społeczeństwach sakralnych”, które to określenie najprawdopodobniej uznać można za równoznaczne ze „społecznościami tradycyjnymi”. Wydaje się, że prototypowe formy mitu rzeczywiście związane są właśnie z nimi i że omówione wyżej cechy myślenia mitycznego wynikają z mentalnego sposobu funkcjonowania członków owych społeczności (to, co mityczne, równa się więc temu, co tradycyjne)²³. Ukształtowany w społecznościach tradycyjnych mit występuje jednak powszechnie także poza ich granicami²⁴. O ile wymienione tu funkcjonalno-formalne aspekty mitu wydają się względnie stabilne, to treść mitów wraz wędrówką tej formy między społecz-

PWN, Warszawa 1992; C. Lévy - Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001; B. Uspienski, J. Łotman, *Mit – imię – kultura*, w: B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 63-80.

²¹ Por. E. Mieletinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 203n.

²² Por. Lévy - Strauss, dz. cyt., s. 32-39.

²³ Por. Mieletinski, dz. cyt., s. 201.

²⁴ Zob. M. Czeremski, *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu*, w: M. Czeremski, K. Dominas, M. Napiórkowski, *Mit pod lupą II*, Libron, Kraków 2013, s. 9-46.

nościami poszczególnych typów ulega znacznej modyfikacji. W efekcie nie da się wskazać jakiegoś stabilnego obszaru tematycznego mitów czy typowych mitycznych wątków. W społecznościach tradycyjnych podstawową formą mitów są opowieści kosmogoniczne opowiadające o przejściu z chaosu w nomos. W opowieściach tych powracają takie tematy, jak kosmiczna katastrofa czy ustanowienie norm kultury. We współczesnych społecznościach nowożytnych zakres tematyczny mitów ulega jednak niemal całkowitej zmianie. Mitami mogą być opowieści o zbieraczach nakrętek czy porywaczach nerek²⁵.

Podsumowując, w dalszej części artykułu termin „mit” stosowany będzie w znaczeniu opowieści ramowej – nadającej porządek sposobowi, w jaki człowiek postrzega świat, społeczeństwo i samego siebie. Opowieść ta jest środkiem wyrazu pewnego światopoglądu, który cechuje się specyficznymi sposobami kojarzenia, a zwłaszcza logiką konkretności. O byciu mitem przesądza sposób organizowania jego treści oraz ich funkcja, a nie rodzaj tych treści.

UTOPIA

W triadzie religia–mit–utopia ostatni jej człon jest w pewnym sensie terminem najmniej kłopotliwym. Oczywiście i w jego przypadku nie brak sprzecznych stanowisk i pewnych kontrowersji. Wydaje się jednak, że zaproponowana przez Karla Mannheima definicja utopii jest znacznie bardziej popularna i wywołuje znacznie mniej sprzeciwów niż jakakolwiek z istniejących definicji religii czy mitu. Mannheim pisze: „Utopijną jest taka świadomość, która nie pokrywa się z otaczającą ją «rzeczywistością». Ta objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera. Nie każdą jednak niezgodną, transcendentną, konkretną i tym samym «obcą rzeczywistości» orientację będziemy uważać za utopijną. Utopijną będziemy nazywać taką «transcendentną wobec rzeczywistości» orientację, która przechodząc do działania, jednocześnie częściowo lub całkowicie rozsadzać będzie istniejącą w danym czasie porządek bytu”²⁶.

W konsekwencji przyjęcia takiego stanowiska nie da się wskazać – podobnie jak nie można było tego uczynić w przypadku mitu – jakiegoś zbioru treści czy poglądów, które byłyby utopijne same z siebie²⁷. O utopijnym cha-

²⁵ Zob. M. N a p i ó r k o w s k i, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

²⁶ Zob. K. M a n n h e i m, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 159.

²⁷ Por. J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Sic!, Warszawa 2000, s. 45.

rakterze decyduje bowiem kontekst wygłaszania danego poglądu, a nie jego treść. Cechą dystynktywną utopii jest jej nieadekwatność do istniejącego stanu rzeczy. Wraz ze zmianą sytuacji taka nieadekwatność może jednak zanikać – zgodnie z regułą, że to, co wcześniej było niemożliwe, w miarę upływu czasu staje się przynajmniej prawdopodobne. Ze względu na nieprzewidywalność przyszłości nie da się wskazać żadnego, nawet pozornie najbardziej absurdalnego przekonania, które w jakichś hipotetycznych warunkach nie mogłoby się okazać możliwe do zrealizowania. Status utopii jest więc zawsze statusem tymczasowym. Równocześnie jednak w zadanych koordynatach czasowo-przestrzennych utopia jawi się jako utopia właśnie dlatego, że nie mieści się w ich ramach. Utopia nie jest bowiem najbardziej doskonałym sposobem realizacji danego planu w ramach istniejących reguł gry²⁸. W założeniu ma ona być doskonalsza niż najdoskonalszy efekt wykorzystania istniejących zasad właśnie dlatego, że ich nie uwzględnia. Utopia wygrywa z rzeczywistością, bo nie obowiązują jej właściwe rzeczywistości ograniczenia.

Jakakolwiek funkcjonalna użyteczność niemożliwego do zrealizowania eksperymentu myślowego może wydać się wątpliwa. Badacze utopii wskazują jednak, że niemożność osiągnięcia zakładanego celu nie musi oznaczać braku wpływu danej idei na aktualną rzeczywistość. Jako swoisty ideał, bez względu na swój nierealny charakter, utopia może w sposób istotny wpływać na rozwój wydarzeń²⁹. Dzieje się tak – jak zauważa Jakub Sadowski – ponieważ w każdej utopii wyróżnić można dwa bieguny³⁰. Jednym jest idealny i niemożliwy do zrealizowania wzorzec, drugim zaś – aktualny stan rzeczy, który domaga się naprawy zgodnej z owym niemożliwym wzorcem. Utopią nie jest zatem każda dowolna fantazja, a jedynie taki zbiór wyobrażeń, w którym choćby implicite i przez negację obecne są także elementy i struktury świata rzeczywistego. W efekcie utopia, podobnie jak mit, powinna być odczytywana nie wprost, lecz z zastosowaniem pewnych narzędzi interpretacyjnych³¹. W nierealnych obrazach ukazywanych przez utopię można bowiem odnaleźć jak najbardziej realne pragnienia i oczekiwania. Skupione w utopijnej soczewce mają one istotną moc sprawczą.

Zastanawiając się nad warunkami powstawania utopii, zauważyć można pewną zbieżność z warunkami powstawania mitów. Jedna i druga forma szcze-

²⁸ Zob. J. S a d o w s k i, *Utopia: bezczelna próba nowej definicji*, „Obóz. Problemy narodów byłego obozu komunistycznego” 2006, nr 45-46, s. 9-16.

²⁹ Por. J. J. W i a t r, *Czy zmierzch ery ideologii? Problemy polityki i ideologii w świecie współczesnym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 235.

³⁰ Zob. S a d o w s k i, dz. cyt. Por. t e n ż e, *Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej*, Wydawnictwo Egis, Kraków 2009, s. 81n.

³¹ Por. F. J a m e s o n, *Utopia as Method, or the Uses of the Future*, w: *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, red. M.D. Gordin, H. Tilley, G. Prakash, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 25n.

gólnie chętnie wykorzystywana jest w sytuacjach kryzysowych³². Jak jednak stwierdza Jerzy Szacki, utopia nie może pojawić się w warunkach, w których nie istnieje możliwość dokonywania światopoglądowych wyborów³³. Nie ma zatem miejsca dla utopii tam, gdzie wszystko to, co nie jest istniejącym aktualnie nomosem, postrzegane bywa jako chaos. Mówiąc wprost – utopia nie może pojawiać się w społecznościach tradycyjnych, które niejako z definicji są antypluralistyczne. Utopia jest zatem praktycznie nieobecna w mateczniku mitów. W konsekwencji w układzie diachronicznym musi być postrzegana jako twór późniejszy. Przekłada się to na pewne jej cechy specyficzne. Pomimo że – podobnie jak w przypadku mitów – jej „wyzwalaczem” są sytuacje kryzysowe, utopia związana jest już z kulturą indywidualistyczną. Najczęściej zatem da się wskazać jej autora (podczas gdy mit, jako typowa forma folklorystyczna, jest tworem anonimowym). Autorytet indywidualności jest jednak mniejszy niż autorytet mądrości zbiorowej, stąd też wynika skłonność utopii do zwiększającego ów autorytet pseudonaukowego języka i raczej intelektualistycznej niż emocjonalnej argumentacji.

Zgodnie z przyjętym tu sposobem rozumowania można zatem powiedzieć, że utopia jest opowieścią, w której wyraża się krytyka istniejącego porządku rzeczy. Krytyka ta jest przy tym tak radykalna, że koncepcje ukazywane jako opozycja aktualnego stanu świata są przerysowane do tego stopnia, iż w danym momencie historycznym nie istnieje możliwość wprowadzenia ich w życie. Jednocześnie jednak utopijne wyobrażenia, aby pełnić funkcje motywacyjne, muszą zachowywać łączność z krytykowaną rzeczywistością. Krytyka tego rodzaju możliwa jest tylko w warunkach pluralizmu światopoglądowego.

MODEL INTERAKCJI

Dysponując charakterystyką elementów poszukiwanego modelu, można przystąpić do prób opisanego zachodzących między nimi relacji. W perspektywie przyjętych tu sposobów rozumienia religii, mitu i utopii wyraźnie widać, że przy zachowaniu pewnych warunków mit może pełnić funkcję składnika doktrynalnego wymiaru religii. Jedną z charakterystycznych cech religii jest bowiem „formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia”, czyli realizowanie tej samej funkcji, którą pełnią mity. W obu przypadkach chodzi zresztą o „totalne” opisanie rzeczywistości – w taki sposób, by opis ten obejmował także egzystencjalne stany graniczne. W obu też niezbędne jest założenie całkowitej i niepodważalnej prawdziwości takiego opisu. Co więcej, w jednym i w dru-

³² Por. T. B i e r n a t, *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989, s. 317n.

³³ Por. J. S z a c k i, *Utopie*, Iskry, Warszawa 1968, s. 27.

gim przypadku akcentowany jest związek pomiędzy kosmologią i porządkiem ludzkich działań. Podążając wyłącznie za Geertzem, należałoby wręcz uznać, że mit obligatoryjnie przynależy do sfery religii. Przyjęty tu sposób rozumienia mitu spełnia bowiem jednocześnie wszystkie warunki uznania go za system symboli religijnych. Wraz z kognitywną korektą założeń Geertza, kluczową dla rozstrzygnięcia religijnego statusu mitu, problemem staje się jednak obecność kontrintuicyjnych agensów rozpoznawanych jako czynniki nadprzyrodzone (w opozycji do „zwykłych” kontrintuicyjnych agensów, takich jak Myszka Miki czy Spider-Man). W konsekwencji za religijne mogą zostać uznane jedynie te systemy mitologiczne, w których występują postacie będące agensami opisanego tutaj typu. Z całą pewnością dotyczy to mitów społeczności tradycyjnych. W przedstawianych w tych mitach obrazach rzeczywistości wyobrażenia kontrintuicyjne odgrywają rolę kluczową. Poza obszarem społeczności tradycyjnych istnieją jednak także liczne formy mitów zdesakralizowanych. Zachowują one definicyjne cechy mitu, a nawet mogą w nich występować kontrintuicyjne agensy. Agensy te nie są jednak rozpoznawane jako nadprzyrodzone (nie przynajmniej im bowiem na przykład nielimitowanego dostępu do informacji strategicznych). Na mocy przyjętych wcześniej założeń mity tego typu nie mogą pełnić funkcji elementu doktryny religijnej.

Z drugiej strony jednak należy zauważyć, że system symboli religijnych nie musi mieć charakteru mitycznego. Ma go jedynie wtedy, gdy zorganizowany jest z zastosowaniem charakterystycznych dla mitu zasad asocjacyjnych (charakteryzuje się mito-logiką i mito-poetyką). Pytaniem otwartym pozostaje, czy religia może w ogóle obyć się bez komponentu mitologicznego. Z pewnych względów wydaje się to mało prawdopodobne (religia bez komponentu mitologicznego najprawdopodobniej nie mogłaby pełnić opisanych tu funkcji). Z całą pewnością jednak korpus doktrynalny danego systemu religijnego nie musi być w całości mitologiczny. Tworzące go symbole mogą być bowiem organizowane przy użyciu niemitologicznych zasad skojarzeniowych, a w efekcie będą także pozbawione cech mito-poetyki. Przykładem takich składowych doktryn religijnych są racjonalizujące materiały mityczny opracowania teologiczne i prawne.

Podsumowując, mit – o ile występują w nim kontrintuicyjne agensy z nielimitowanym dostępem do informacji społecznie strategicznych, na podstawie których oceniają one ludzkie postęпки pod kątem moralnym i w efekcie karzą bądź nagradzają – może pełnić funkcję doktryny religijnej bądź jej elementu. W sytuacji nieobecności kontrintuicyjnego agensa o cechach nadprzyrodzonych mit pozostaje natomiast mitem świeckim. Religia z kolei najprawdopodobniej potrzebuje obecności elementów mitycznych w swojej doktrynie, nie musi ona jednak być mityczna w całości. Mit wydaje się zatem zjawiskiem relatywnie autonomicznym wobec religii. Jako pewien charakterystyczny zbiór sposobów

porządkowania rzeczywistości i kulturowych funkcji jest jednak obecny między innymi w wierzeniach poszczególnych systemów religijnych.

Relacja między religią a utopią jest pod wieloma względami podobna do relacji religia–mit: w pewnych warunkach utopia może stać się częścią doktryny religijnej. Dzieje się tak dlatego, że – wbrew pozorom – także utopia stanowi środek wyrażania ogólnej koncepcji rzeczywistości (choć czyni to w sposób negatywny). Inaczej niż w przypadku mitu, którego jedną z cech definicyjnych jest prawdziwość, warunek sine qua non nadania utopii cech religijnych stanowi uznanie jej za możliwą do zrealizowania. Utopia traktowana w kategoriach fikcji nie może – zgodnie z przyjętym sposobem rozumienia religii – pełnić funkcji elementu doktryny. Skoro jednak cechą samej utopii jest to, że jej realizacja rozsądza istniejący porządek bytu, to jedyną możliwością pogodzenia tych sprzecznych tendencji jest akceptacja przekonania o możliwości zmiany reguł rządzących rzeczywistością. Drugim warunkiem, który utopia musi spełnić, by stać się elementem doktryny religijnej, jest – podobnie jak w przypadku mitu – konieczność wystąpienia w opisywanym porządku świata kontrintuicyjnych, nadprzyrodzonych agensów. Także utopia okazuje się zatem zjawiskiem relatywnie autonomicznym wobec religii, jednocześnie jednak utopia posiada cechy, które przy wystąpieniu warunków dodatkowych pozwalają na uczynienie z niej elementu doktryny religijnej.

Analogia relacji zachodzących między religią a mitem i religią a utopią sugeruje, że same zjawiska mitu i utopii powinny charakteryzować pewne pokrewieństwo. Wrażenie to pogłębiane jest przez podobieństwo układów tematycznych obu form. W utopii mogą występować wszak te same koncepcje czy postacie, które występują w micie, co ewidentnie świadczy o możliwości interakcji między utopią a mitem. Jak jednak powiedziano powyżej, treść nie jest wyznacznikiem ani form mitycznych, ani utopijnych. Podobnie rzecz ma się z innymi zachodzącymi między nimi podobieństwami – są one niespecyficzne, co oznacza, że mit i utopia dzielą je z szeregiem innych wytworów kulturowych. O micie i utopii można na przykład powiedzieć, że są narracjami, to samo stwierdzenie jest jednak prawdziwe także w odniesieniu do bajki czy filmu. Ograniczając się natomiast do treści konstytutywnej obu terminów, trzeba zauważyć, że ich desygnaty są przeciwieństwami. Zarówno mit, jak i utopia odnoszą się do rzeczywistości, każde z tych zjawisk czyni to jednak na własny sposób. Mit stanowi symboliczne opisanie rzeczywistości istniejącej. Dostarcza uzasadnień dla jej kształtu i legitymizuje nawet najbardziej nieprzyjemne jej aspekty. W ten sposób mit działa jako stabilizator status quo. W pewnym uproszczeniu komunikat mitu mówi bowiem o konieczności pogodzenia się z istniejącym stanem rzeczy, gdyż nie ma dlań żadnej alternatywy. Istnieje tylko on i chaos. Odwrotnie rzecz ma się z utopią, która krytykując istniejący stan rzeczy, domaga się jego radykalnej przebudowy. Nie ma przy tym zna-

czenia, że świat ukazywany w utopii jest światem nierealnym. Istotne jest to, że w utopiach oprócz chaosu istnieją także światy alternatywne wobec świata „tu-i-teraz”. Ich komunikat brzmi zatem: nie musi być tak, jak jest.

Ta przeciwstawność oddziaływań mitycznych i utopijnych jest szczególnie interesująca z punktu widzenia roli, jaką zjawiska te pełnią w strukturze religii. Badacze, którzy analizują przekonania religijne pod kątem ich adaptatywności, zwracają uwagę, że można wyodrębnić dwa typy takich przekonań³⁴. Przekonania pierwszego typu mają charakter dogmatyczny i stabilizujący, drugiego – ewangeliczny i dynamiczny. Typy te są przy tym kulturowym odpowiednikiem dwóch strategii doboru znanych z biologii³⁵. Tak zwany dobór typu K premiuje wszelkie strategie pozwalające wygrywać konkurencję toczącą się w ramach stabilnego, znanego habitatu. Chodzi tu na przykład o zwiększanie zdolności do jego eksploracji czy – poprzez ochronę – uniemożliwienie dokonywania eksploracji innym gatunkom. Dobór typu r premiuje z kolei wszelkie zdolności związane z odkrywaniem nowych habitatów, ich szybkim zasiedlaniem i szybkim wykorzystaniem ich zasobów (zanim znikną lub zanim pojawią się konkurenci), czyli – generalnie – umiejętności przydatne do ekspansji. W tym momencie można już bez trudu zauważyć, że obecność elementów mitycznych w systemie wierzeń nadaje religii charakter dogmatyczny i stabilizujący, sprzyja zatem strategii typu K. Wprowadzanie elementów utopijnych natomiast nadaje religii cechy ewangeliczne i dynamiczne, sprzyja więc strategii odwrotnej – typu r. W czystej postaci strategie te są raczej typami idealnymi i w rzeczywistości większość systemów religijnych stosuje strategie mieszane. W większości systemów wierzeniowych można zatem odnaleźć zarówno komponent mityczny, jak i utopijny. Ich wzajemne proporcje oraz zmiany w rozłożeniu akcentów zachodzące w historii poszczególnych wyznań pozwalają religiom dostosowywać się do zmieniających się warunków zewnętrznych. Ostatecznie zatem mit i utopia to elementy zaadaptowane przez religię jako mechanizmy regulacyjne wspomagające ją w zachowaniu systemowej homeostazy.

³⁴ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988, s. 216n.

³⁵ Por. Tenze, *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński, Zys i S-ka, Poznań 2000, s. 62-64.