

MAREK WOŹNIAK

Lublin

## MIT HISTORYCZNY JAKO PRZEDMIOT I NARZĘDZIE BADAŃ

Abstract

Marek Woźniak, *Historical Myth as an Object and Instrument of Historical Investigations*.

Author proves that historical myth we can perceive as some kind of structuralization of experiencing world and history, as an instrument or device which historians use for ordering the material and imaginations.

W książce *Jak się pisze i rozumie historię* J. Topolski zwraca uwagę na fakt, iż: „krytyka epistemologii, jaka dokonana się na gruncie postmodernizmu [...] otworzyła drogę do zajęcia się wszelkimi nieepistemologicznymi formami kontaktu z rzeczywistością. Na miejsce koncepcji poznawania świata jako dochodzenia do prawdy (w rozumieniu klasycznym), postmodernizm zaproponował zrazu interpretację poznania naukowego (nie tylko zresztą naukowego) jako konstruowania obrazu rzeczywistości (także przeszłej) w postaci jej reprezentowania przez narrację (modele, teorie), które odbywa się bez pojęcia prawdy”<sup>1</sup>. Mit historyczny postrzegany jako wiedza odzwierciedlająca w jakiś sposób rzeczywistość, znalazł się w takiej perspektywie w centrum zainteresowania wielu badaczy, w tym także historyków i teoretyków historii, szczególnie w kontekście problemu statusu wiedzy dostarczanej przez historyków oraz charakteru budowanej przez nich narracji. W niniejszym artykule wychodzimy z założenia, że refleksje nad mitem historycznym czy też jego konkretyzacją (ilustracją) — np. mitem rewolucji — mogą być pretekstem do pokazania, iż historiografię możemy potraktować jako zapis doświadczania świata. Z tak postawionego problemu wyrasta program badawczy dla metodologów czy historyków historiografii. Jest bowiem oczywiste, iż poszukując pewnych poprzedzających badanie założeń — np. podejmując się prób rekonstrukcji światoołgądu — znajdujących najczęściej swoją genezę w szeroko rozumianej kulturze (właściwej badaczowi), przekraczamy próg „czystej metodologii w kierunku odkrywania istoty samej kultury poznającej”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa 1996, s. 234.

<sup>2</sup> J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] *Świat Historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 375–377.

Przekładając to na konkretne cele, można powiedzieć, że z jednej strony zadaniem, które stawiamy przed sobą, są próby ukazania, że mit historyczny rozumiany jako kategoria analizy narracji historycznej pozwala pokazać, iż historycy w różny — właściwy dla danej szkoły czy paradygmatu — sposób doświadczają tych samych wydarzeń (zjawisk), a różnice w tym doświadczaniu są szczególnie widoczne na poziomie perswadowanych „obrazów” (wizerunków) przeszłości/rzeczywistości. Z drugiej zaś strony, sądzimy, iż refleksje nad mitem dają możliwość ujawnienia pewnych kulturowych elementów różnicujących doświadczenie — rozumianych tu jako sterujące procesem badawczym przeświadczenia, determinujące „pryzmat” postrzegania dziejów, a przez to ich obraz zawarty w narracji — leżących u podstaw praktyki badawczej historyków. Zanim przejdziemy do przedstawienia najbardziej interesujących konsekwencji proponowanej perspektywy patrzenia na mit historyczny, przyjrzyjmy się spotykanym w literaturze przedmiotu sposobom konceptualizowania tej kategorii.

B. Szacka<sup>3</sup> wyodrębnia trzy zasadnicze ujęcia mitu:

1. przedmiotowe — określenia eksponujące zarówno treść, jak i formę mitu;
2. funkcjonalne — akcentujące funkcje, jakie pełni mit w społeczeństwie;
3. podmiotowe — uwaga w tym ujęciu skupia się na podmiocie myślącym<sup>4</sup>.

Z punktu widzenia historyka szczególnego znaczenia nabierają poglądy charakteryzujące mit jako regulator życia społecznego. W takim kontekście zdaniem H. Samsnowicza można wyodrębnić stanowiska, w których mity:

- obejmowały normy aktów rytualnych, organizacji społecznej plemienia, jego działań praktycznych i moralnych (Malinowski)<sup>5</sup>;
- funkcjonowały jako pośrednik *sacrum*, wyrażający prawdę w inny sposób, niż czyni to refleksja naukowa (Eliade)<sup>6</sup>;

<sup>3</sup> B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej*, red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki, Warszawa 1985, s. 479–482.

<sup>4</sup> Jak zauważa J. Niźnik, podmiotowe ujęcie problematyki mitu, w którym na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie myślenia mitycznego, „pozwala na poszukiwanie istoty mitu nie tylko przez badania jego różnych przejawów, ale również poprzez analizę struktury i społecznej funkcji mitycznego myślenia”, J. Niźnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” XXII, 1978 nr 3, s. 168. Swego rodzaju próbą odpowiedzi na pytanie stawiane na gruncie ujęcia ‘podmiotowego’ o to, skąd się biorą mity, są (mogą być) rozważania prowadzone z perspektywy konstruktywizmu lub/i neopsychoanalizy.

<sup>5</sup> Sam B. Malinowski pisze, iż mit „nie jest wyjaśnieniem zaspokajającym potrzebę zainteresowań naukowych, ale narracją, w której zmartwychwstaje pradawna rzeczywistość, narracją opowiadaną dla zaspokojenia głębokich potrzeb religijnych, uzasadnienia dążeń moralnych [...], wyjaśnienia twierdzeń czy nawet wymogów praktycznych. W kulturze pierwotnej mit jest nieodzowny: wyraża, wzbogaca i kodyfikuje wierzenia; chroni i wzmacnia moralność; [...] zawiera reguły, którymi człowiek powinien się kierować. Mit jest żywotnym składnikiem cywilizacji ludzkiej; nie jest czezym opowiadaniem, ale aktywną, stale działającą siłą”, B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, „Dziela” t. VII, Warszawa 1990, s. 303.

<sup>6</sup> Mit w ujęciu M. Eliadego jest przede wszystkim historią: świętą, prawdziwą bądź fikcyjną, wyjaśniającą świat. W najszerszym znaczeniu jego zdaniem mit: „opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie początków. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonania Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość, bądź rzeczywistość globalna — Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment. Tak więc zawsze jest to opowieść o stworzeniu. [...] Bohaterowie mitów to Istoty Nadnaturalne. [...] Mity ujawniają

- stanowią czystą fikcję, natomiast realne są ich funkcje społeczne (Kłoskowska);
- stanowią czynniki integrujące społeczności (Durkheim);
- funkcjonują jako obiegowy stereotyp kształtowany przez pragnienia (socjologia);
- determinują określenie norm społecznych przez rytuał pozwalający na skuteczne zachowanie człowieka w świecie, rytuał związany z magią (antropologia)<sup>7</sup>.

W nieco innym kontekście możemy spotkać się z pojmowaniem mitów jako:

- przejawu uniwersalnej zasady myślenia (Levi-Strauss)<sup>8</sup>;
- pewnych sposobów porozumienia, sposobem znaczenia, formą (Barthes);
- zespołem wyobrażeń — formą społecznej świadomości (Biernat);
- przekazem takiego zespołu przekonań, które tworzą trzon, istotny składnik jakiegoś funkcjonującego społecznie światopoglądu (Kotowa)<sup>9</sup>.

Jest oczywiste, iż przedstawiony wyżej katalog stanowisk stanowi jedynie niewielki fragment dyskusji prowadzonych na gruncie różnych dyscyplin nad zjawiskiem mitu<sup>10</sup>. Ale też nie było naszym zadaniem odtworzenie stanu badań nad tym fenomenem, a jedynie zasygnalizowanie skali problemu, wszechstronności ujęć oraz zasadniczych płaszczyzn sporu. Z naszego punktu widzenia najistotniejszym elementem mitu historycznego jest bowiem jego dążenie do strukturalizacji, do nadawania sensu rzeczywistości (dziejom). W zaproponowanej przez F. Nietzschego dyrektywie — „Nie poznawać, lecz schematyzować, narzucić chaosowi tyle re-

---

ich twórczą działalność i pouczają o świętości [...] tego, co jest jej rezultatem”, M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 9. Podstawową funkcją tak postrzeganego mitu jest przedstawienie ‘pouczających modeli’ czynności, wychowania, sztuki czy wiedzy, *ibidem*, s. 13.

<sup>7</sup> Por. H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, Gdańsk 1997, s. 7.

<sup>8</sup> J. Campbell w *Potędze mitu* zauważa, że mimo tego, iż każdy mit ma swój własny zestaw sygnałów, w rzeczywistości jednak we wszystkich mitach uniwersalny temat jest podejmowany i przedstawiany nieco inaczej, w zależności od rozłożenia akcentów: „Gdy czytam mity — wszystko jedno jakie — spotykam te same obrazy, mówiące o tych samych problemach.” W różnych czasach występują w różnym przebraniu: „jak gdyby ta sama sztuka przenoszona była z jednego miejsca w inne, w którym aktorzy przywdziewają lokalne stroje”, por. J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 1994, s. 32, 71.

<sup>9</sup> „W micie — pisze J. Topolski — znajduje zawsze odzwierciedlenie jakaś nie odpowiadająca faktycznemu przebiegowi zdarzeń czy stanowi rzeczy fabuła lub idea, która funkcjonuje jako pewna forma, a zarazem składnik świadomości społecznej”; por. J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 47.

<sup>10</sup> Literatura przedmiotu jest oczywiście szeroka, zadziwia jednak, jak wiele różnych dyscyplin wykazywało zainteresowanie mitem. Tytułem przykładu wskażmy jedynie ważniejsze pozycje autorów polskich: M. Głowiński, *Mity przebrane*, Kraków 1994; T. Biernat, *Mit polityczny*, Warszawa 1989, B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, M. Czerwiński, *Mity, prawda fikcja*, Wrocław 1964, M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1975, J. Tazbir, *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Warszawa 1991; J. Niżnik, *Mit...*; M. Jaskólski, *Historia i mit historyczny w doktrynie politycznej*, „Historyka” XIV, 1984, T. Dajczner, *Egzystencjalny charakter mitu*, „Studia Theologica Varsaviensia” I, 15, 1977, J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi, Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy XIX i XX w.*, Poznań 1991, A. F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów*, „Przegląd Humanistyczny” 1996 nr 1, J. Maternicki, *Mitologizacja i demitologizacja historii. Z rozważań nad charakterem i społeczną funkcją historiografii i edukacji historycznej*, „Przegląd humanistyczny” 1989 nr 3, H. Imbs, *Mit jako fakt kulturowy*, Pamiętnik XIII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich, Warszawa 1986, W. Wrzosek, *Mit i metafora*, [w:] *Metodologiczne problemy badań nad dziejami myśli historycznej*, red. J. Maternicki, Warszawa 1990.

gularności i form, ile to czyni zadość naszej potrzebie praktycznej” — wyraża się naszym zdaniem zasadniczy program towarzyszący powstawaniu mitów (także historycznych)<sup>11</sup>. W takiej perspektywie, gdy uznamy mit za narzędzie badania pewnej „rzeczywistości” — stanowi ją dla nas narracja historyczna oraz sam proces jej tworzenia — okazać się może, iż możemy nie tylko próbować identyfikować kulturowe podłoże badań historycznych, ale jednocześnie wskazywać podobieństwa między różnymi „kulturowymi” elementami obecnymi w historiografii poprzez „odkrycie”, iż są one wyrazem tego samego sposobu myślenia<sup>12</sup>. E. Mielecinski zauważył bowiem, iż mitotwórstwo jest najstarszą formą, swego rodzaju językiem symbolicznym, w którego terminach człowiek modelował, klasyfikował i interpretował świat, społeczeństwo oraz siebie samego, przy czym: „zdrowy rozsądek — jak pisze — w kulturach pierwotnych nie przekracza w zasadzie empirii, wskutek czego mitologia staje się totalnie panującym sposobem globalnej konceptualizacji”<sup>13</sup>. W innym miejscu stwierdza, iż jedną z ważniejszych właściwości mitów jest przetwarzanie ogólnych przedstawień w konkretną zmysłową formę. Jego zdaniem, uzasadnione wydaje się być potraktowanie mitów jako instrumentu organizacji materiału i sposobu wyrażenia pewnych trwałych wzorców kultury<sup>14</sup>. Skłania się zatem Mielecinski do takiego rozumienia mitów, które charakteryzując mit, określa go — podobnie zresztą jak myślenie naukowe — jako świadomy akt myśli i poznania, objaśniający określony obiekt za pomocą wszystkich uprzednio danych cech, stanowiących dla świadomości — za pośrednictwem słowa lub obrazu słownego — jedność. Mitologia nie ogranicza się tu do zaspokojenia jedynie ciekawości człowieka, jej dążenia poznawcze są bowiem podporządkowane harmonizującemu i porządkującemu ukierunkowaniu. Owe dążenia zorientowane są na takie widzenie świata, w którym nie ma miejsca na nieuporządkowanie — „Przekształcenie chaosu w kosmos stanowi podstawowy sens mitologii”

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, [w:] *Dziela*, t. 12, Warszawa 1905–12, s. 305. Gdybyśmy jednak byli zwolennikami znacznie ‘mocniejszego’ stanowiska, wtedy program ów moglibyśmy odnieść w zasadzie także do przedsięwzięcia badania przeszłości przez historyków w ogóle.

<sup>12</sup> Zdaniem J. Niżnika pokrewieństwo takie polega również na tym, iż „wszystkie takie zjawiska mają zdolność zaspokajania tych samych potrzeb.”; J. Niżnik, *Mit...*, s. 170.

<sup>13</sup> E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 201.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 13. Nieco dalej pisze: „Bezpośrednim materiałem jest dla logiki pierwotnej postrzeganie zmysłowe na poziomie elementarnym, które umożliwia — na gruncie podobieństw i różnic cech zmysłowych — przebieg procesu uogólniania bez odchodzenia od konkretności”, *ibidem*, s. 204. W tym kontekście interesujące jest pytanie czy taki sposób organizowania danych empirycznych, źródłowych, może też charakteryzować historyka? Dalsze analizy Mielecinskiego w jakiś sposób sugerują odpowiedź pozytywną. Pisze bowiem, iż „uogólnienie naukowe oparte jest na zasadzie logicznej hierarchii od konkretności do abstrakcji i od przyczyn do skutków, podczas gdy uogólnienie w myśleniu mitologicznym operuje kategoriami konkretnymi i osobowymi [...]. Pojęciu prawa naukowego przeciwstawiane są konkretne obrazy osobowe i pojedyncze zdarzenia, zasadzie naukowej — „początek” w czasie, zaś procesowi przyczynowo-skutkowemu — materialna metamorfoza.”, *ibidem*, s. 206–207. Co więcej, twierdzi dalej, że logika mitologiczna ma charakter metaforyczny, symboliczny i posługuje się niezbędnym zasobem środków znajdujących się „pod ręką”, występujących bądź jako materiał, bądź jako instrument, *ibidem*, s. 207. Trudno chyba o bardziej trafną opinię charakteryzującą narrację historyczną w jej najbardziej klasycznej wersji.

— co, jak się wydaje, równie dobrze mogłoby oddawać sens uprawiania historiografii w jej tradycyjnym kształcie<sup>15</sup>.

Na zakończenie tego wątku jeszcze raz podkreślmy, iż wśród ogromnej liczby propozycji konceptualizacji mitu czy może szerszej zjawiska mitologizacji, niezależnie od pełnionych przezeń funkcji oraz stosowanych strategii mitologizacji, jednym z podstawowych projektów jest ten, który traktuje mit jako element „porządkowania” dostępnych poznaniu danych empirycznych. Jednakże w refleksji historyków polskich koncepcja ta poza nielicznymi wyjątkami (J. Topolski, J. Pomorski, W. Wrzosek, R. Stobiecki, E. Domańska) nigdy nie zdobyła sobie uznania, a w ramach dyskusji toczącej się między historykami na temat relacji: mit — historia (także treść dyscypliny naukowej), problem najczęściej sprowadzał się — pomijając w tym miejscu zagadnienie przenikania mitów do historiografii — do wskazywania opozycji prawda–fałsz oraz przyporządkowaniu tej pierwszej cechy badaniom historycznym, a tej drugiej właściwości mitom. Przyjrzyjmy się zatem bliżej pewnym aspektom dyskusji prowadzonych w celu identyfikacji związków między mitem a historiografią.

<sup>15</sup> E. Mielecinski, *Poetyka...*, s. 151, 209. W. Wrzosek zauważa, iż opozycja: historia tradycyjna (klasyczna) a historia nowoczesna (nie-klasyczna) generalnie odnosi się do dyskusji — „gry” — między historiografią zainteresowaną tym co jednostkowe, indywidualne, niepowtarzalne, oraz tą kładącą akcent na to, co ponadjednostkowe, zbiorowe, masowe, powtarzalne. Niewspółmierność ‘obrazów dostarczanych przez obie jest wynikiem także pojawienia się (w jej wersji nie-klasycznej) prób przeciwstawienia się ‘tradycyjnym idolom: polityce, jednostce, chronologii’ (charakterystycznej dla wersji klasycznej) — por. W. Wrzosek, *Stosunek jednostkowe–społeczne jako dylemat współczesnej historiografii*, [w:] *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 1993–95, s. 57–58. Nieco inaczej problem ujmuje J. Pomorski, który zastanawia się nad różnymi wymiarami (naukoznawczym, metodologicznym, ontologicznym i wewnątrzhistorycznym) relacji zachodzących na „styku osi historia klasyczna (tradycyjna) — historia teoretyczna (naukowa). Zauważa m.in., iż „obydwie opozycyjne kategorie: ‘naukowość’ i ‘tradycyjność’, należąc do gatunku pojęć subiektywno-podmiotowych, są zrelatywizowane do określonych subiektywnych wyobrażeń o praktyce badawczej historyków i o kryteriach naukowości”. Z tego m.in. powodu podstawowe różnice między tymi dwoma modelami nauki (historycznej) jego zdaniem sprowadzają się do kwestii procedur badawczych, pomija zaś rozważania pod względem koncepcji przedmiotu poznania: „Porównanie następuje w warstwie metodologiczno-epistemologicznej, a nie dotyka warstwy ontologicznej”; por. J. Pomorski, *Historyk i metodologia*, Lublin 1991, s. 111–115. My zaś skłaniamy się ku takiemu rozróżnieniu, które nie sprowadza się do opozycji: historiografia zdarzeniowa/opisowa (tradycyjna, klasyczna) — historiografia problemowa (nie-klasyczna, teoretyczna, naukowa) — obie bowiem są podatne na określone postacie mitu — ale raczej takie, które szczególnie mocny nacisk kładzie na pełnione funkcje i zaspokajane potrzeby. Dlatego też pojęcie „historia tradycyjna” odnosić się będzie to tego typu pisarstwa historycznego, dla którego zasadniczymi wartościami wiedzy historycznej (prócz takich „kwalifikatorów” wiedzy jak obiektywizm czy prawda) stają się „legitymizacje” określonych „wizji świata i człowieka” (ideologii). Dużego znaczenia w takim kontekście nabiera propozycja Wrzoska, w której za właściwą dla tradycyjnej historiografii wskazuje perspektywę „bezpośredniej antropomorfizacji”, czyli „poprzez przeniesienie kategorii podmiotowego, działaniowego widzenia świata, w rzeczywistość opisywaną”, W. Wrzosek, *Stosunek jednostkowe–społeczne...*, s. 58. Najogólniej oznacza to, że kategorie obecne w potocznym myśleniu ulegają obiektywizacji, a w ten sposób postrzegane są nie jako kategorie myślenia, ale jako „konkretne składowe światła”. W tym sensie antropomorfizacja (perspektywa bezpośredniej antropomorfizacji) jest procesem „myślowego ujmowania świata oglądanego w obiektywie antropomorfizujących pojęć. Użytkownik nie jest w stanie wyjść poza nie, bowiem [...] są w sposób milczący uznane za pewne i prawdziwe. Prawdziwość tę uwiarygodnia i uzasadnia codzienna praktyka działania jednostki.” (*ibidem*, s. 59).

\* \* \*

M. Eliade na kartach *Historii wierzeń i idei religijnych* zauważa, iż to nie historia stwarza mity ale, że to mity stanowią „rzeczywiste źródło dziejów”<sup>16</sup>. Mit w jego opinii jest wszystkim po trochu: „poetyckim opowiadaniem; prymitywnym wyjaśnianiem świata i filozofią w zarodku”. Mit, choć może oznaczać historię prawdziwą, wartościową przez to, że jest „brzemenna w znaczenia i pouczająca”, przez profesjonalnych historyków najczęściej bywa utożsamiany z fikcją bądź iluzją. Z naszej perspektywy jednak jedną z ważniejszych funkcji spełnianych przez mity — wskazanych w poprzednim fragmencie — było dostarczanie wzorców i nadawanie sensu rzeczywistości (dziejom) oraz ludzkiej egzystencji. Nieprzypadkowo chyba historiografia aspiruje do pełnienia podobnych zadań, przejmując niejako te funkcje, które wcześniej realizowane były w mitologiach. M. Eliade pisze wręcz, że historiografia to nie tylko wysiłek zachowania pamięci o „wydarzeniach współczesnych oraz pragnienie poznania, najdokładniej jak to możliwe, przeszłości rodzaju ludzkiego. [...] Można by powiedzieć, że Tytus Liwiusz i Plutarch dostarczali wzorców życia obywatelskiego i moralnego, że w procesie edukacji europejskich elit odgrywali tę samą rolę, jaką pełniły mity w społecznościach tradycyjnych”<sup>17</sup>. Ze swej strony musimy dodać, iż w naszym przekonaniu funkcje spełniane przez historiografię — abstrahując od sposobów postępowania badawczego oraz stawiania w ciągu XX wieku coraz to nowych zadań przed historykami — na przestrzeni wielu stuleci nie uległy jakiejś radykalnej zmianie i w zasadzie pozostały aktualne po dziś dzień. Co więcej, podobnie jak mit, historiografia pełni w kulturze nie tylko rolę poznawczą, ale także próbuje ustanowić pewien całościowy system, formułując porządkujące i wyjaśniające dzieje terminy. Podobne ujęcie nie jest zresztą niczym szczególnie odkrywczym. S. Filipowicz twierdzi, że myśl mityczna przetrwała przede wszystkim w historiografii wbrew temu, że narodziny świadomości historycznej stworzyły dla niej alternatywę. Historiografia — pisze — odziedziczyła typowe aspiracje mitów. Podobnie jak one, traktuje wiedzę o przeszłości jako wartość, chce ją ocalić przed zapomnieniem. Konstytuuje poczucie rzeczywistości, a także podobnie jak mity, stwarza wzory, które powinny być zapamiętane<sup>18</sup>. „Historyk tworzy mity. Tworzy je zapatrzony nie tyle w przeszłość, co w teraźniejszość, instruowany przez tę ostatnią w sprawie treści i celów mitotwórstwa. [...] Mechanizmy procesu mitologizacji wiążą się z autentycznym przeżywaniem chwili obecnej, jej trosk i nadziei, ubranych na ogół w szaty bądź utopii, bądź mitu historycznego”. Mity stanowią zatem — jak sugeruje H. Samsonowicz —

<sup>16</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. XIX.

<sup>17</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 135. Na pytanie, czym właściwie jest mit, Eliade odpowiada: „W obiegowym języku XIX wieku mit oznaczał wszystko to, co odbiegało od «rzeczywistości»”. Z czasem jednak zaczęto „poznawać i rozumieć wartość mitu taką, jaką została ona wypracowana przez społeczeństwa „prymitywne” i archaiczne, to znaczy przez grupy ludzkie, w których mit jest fundamentem życia społecznego i kultury. [...] Innymi słowy, mit jest historią prawdziwą, która zdarzyła się na początku czasu i służy za wzorec zachowań ludzkich. [...] powoli przestano się upierać przy fakcie, że mit opowiada o rzeczach niemożliwych i nieprawdopodobnych [...]. Próbowano włączyć mit do ogólnej historii myśli, uznając go za formę par excellence myślenia kolektywnego”, M. Eliade, *Mity współczesnego świata*, „Znak”, 1988, nr 9, s. 43.

<sup>18</sup> S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 26–27.

historyczne (także te tworzone przez historyków) wizje przeszłości, odpowiadające bieżącym potrzebom<sup>19</sup>.

J. Topolski z kolei zauważył, że źródłami mitów w historiografii są przede wszystkim: psychologia twórczości naukowej, ideologia oraz dwa elementy w pewien sposób ze sobą związane, tzn. manipulacja i cenzura. Uformowany obraz przeszłości ma być dzięki nim zgodny z życzeniami ośrodka władzy (Kościół, partia, państwo). Cenzura, poprzez upowszechnianie fragmentarycznych wycinków rzeczywistości dziejowej, zapewnia szeroką recepcję pożądaných mitów historycznych, a przez to opanowanie umysłów wspólnoty. Propagowane — choćby za pośrednictwem narracji historycznej — „obrazy przeszłości” mają przekonywać w sposób pozalogiczny — perswazyjnie, retorycznie. Tym bardziej skuteczne może być takie posługiwanie się odpowiednio spreparowanym mitem, im mniejszą daje się możliwość społecznej falsyfikacji danego obrazu rzeczywistości dziejowej przez odwołanie do innych obrazów. Stąd też ograniczenie czy likwidacja innych źródeł informacji lub komunikatów stać się może ostatecznym czynnikiem ugruntowania się w świadomości społecznej jednego tylko, pożądanego przez osoby mitologizujące pewne zjawiska, zafałszowanego obrazu rzeczywistości, który nie tylko utrwała się w umysłach wspólnoty, ale również aktywizuje ją, kierując jej działaniami. Zdaniem J. Topolskiego bowiem: „Wraz z biegiem historii w coraz większym stopniu skutki ludzkich działań, czyli to co człowiek [...] tworzył, zaczynało się stawać zbiorem obiektywnych warunków dalszych działań [...]. Pojawiła się obok presji przyrodniczej, również presja procesu historycznego określająca zbiór możliwych do podjęcia działań”<sup>20</sup>. Człowiek, wyposażony w możliwość świadomej refleksji, rozpoczął tworzenie własnej historii: tworzył mity objaśniające świat oraz utrzymywał pewne typy zachowań. Aby jakiś fakt mógł wpłynąć na bieg rzeczy, konieczne stało się uprzednie przeniknięcie wiedzy o tym fakcie do świadomości działających. Jeżeli jednak wiedza ta została zdeformowana, zmitologizowana, to utrwalaony obraz świata i zakodowane działania sprzyjają realizacji celów pożądaných przez „mitotwórców”.

Niezależnie jednak od takich intuicji historycy, kiedy obiektem ich zainteresowania stawał się mit, zazwyczaj ustawiali w opozycji do siebie dwa pojęcia: historia i mit. Takie opozycyjne usytuowanie narzucało oczywiście natychmiast określone wartościowanie oraz determinowało postawę, którą należało przyjąć w sytuacji, gdy historyk „wchodził w kontakt z mitem”. Prowadzona z tej perspektywy refleksja dotycząca funkcji projektowanych dla obu tych obszarów „wysiłku intelektualnego” generalnie starała się wyraźnie funkcje te sobie przeciwstawić<sup>21</sup>. Spróbujmy teraz przyjrzeć się najbardziej

<sup>19</sup> H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”...*, s. 71.

<sup>20</sup> J. Topolski, *Jak się pisze...*, s. 267–270, Patrz także: J. Topolski, *Wolność...*, s. 5.

<sup>21</sup> Także zdaniem P. Burke historycy najczęściej posługują się terminem ‘mit’ w odniesieniu do opowieści opartych na fikcji, w odróżnieniu od ich własnych opowieści, czyli ‘historii’, P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa 2000, s. 127. Dla B. Malinowskiego — zdaniem Burke’a — „mity” były „opowieściami” pełniącymi funkcje społeczne: „Sugerował, że mit jest relacją z przeszłości, która służy jako «statut» dla teraźniejszości. Znaczy to, że opowiadanie spełnia funkcję polegającą na uzasadnianiu istnienia danej instytucji i przedłużania jej istnienia”, *ibidem*, s. 128. W jego opinii podobne funkcje pełniła m.in. „wigowska interpretacja historii”, obecna w Wielkiej Brytanii w XIX i początkach XX w. Uzasadniano w niej istnienie brytyjskiego systemu politycznego poprzez: „pisanie historii pod kątem protestantów i wigów,

charakterystycznym poglądom — odwołując się m.in. do badań dwu niezwykle wpływowych historyków historiografii A. F. Grabskiego oraz J. Maternickiego — napotkanym w powojennej historiografii polskiej w sytuacji, gdy obiektem jej zainteresowania stawał się mit (historyczny) pojmowany już nie jako opowieść fikcyjna, ale jako składnik świadomości historycznej.

\* \* \*

A. F. Grabski zauważył, iż „historię historiografii można [...] ująć jako dzieje wielowiekowego tworzenia mitów i walki o wyzwalanie się z nich”, pod warunkiem że mit będziemy postrzegali jako pewną formę świadomości społecznej oraz konstruktywny moment kultury ludzkiej. W takim przypadku za mit możemy uważać: „wszelką opowieść, każde przedstawienie, wszelką ideę wraz z towarzyszącymi jej obrazami, szeroko rozpowszechnioną i upowszechnioną, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, która nadaje grupie (społecznej) jednocześnie spójność kulturową i koherencję moralną (reguły zachowania, sens Historii)”. Definicja ta jest nie tylko odpowiedzią na pytanie o to, czym jest mit dla jej autora, ale także wskazuje jednocześnie podstawowe funkcje mitu. Zdaniem Grabskiego, zarówno mit, jak i historia opisują przeszłość/dzieje, ale czynią to na dwa sposoby: „mit w kategoriach [...] wiecznego czasu teraźniejszego, historia zaś w kategoriach czasu przeszłego, choć nie zawsze uważanego za ostatecznie dokonany”<sup>22</sup>. Rozpatrując stosunek historii i mitu do kategorii prawdy<sup>23</sup>, Grabski stwierdza, że historia dąży do ustalenia prawdy, prawdy określonego czasu, czasu przeszłego, mit natomiast prawdę głosi, traktuje ją ponadczasowo, czas jest powtarzalny — „wieczny czas teraźniejszości”. Mit jest w ten sposób próbą zatrzymania w czasie i przekazania kolejnym pokoleniom pewnych wartości, przeważnie uznanych za ponadczasowe, których: „próby urzeczywistnienia podjęto w przeszłości i które to próby stały się podstawą przekazu mitycznego”<sup>24</sup>.

chwalenie tych rewolucji, które zakończyły się pomyślnie i podkreślanie pewnych aspektów postępu w przeszłości”, *ibidem*, s. 128. Widać w tym fragmencie wyraźnie nie tylko, na jakie elementy mitu zwraca uwagę sam Burke, ale przede wszystkim to, w jaki sposób historycy mogą wykorzystać historię (przeszłość), aby nadać jej pożądaną kształt, często swoją opowieść mityczną „ubierając w kostium” historii (nauki).

<sup>22</sup> A. F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1, s. 1–2.

<sup>23</sup> A. F. Grabski, *Historiografia — mitotwórstwo — mitoburstwo*, [w:] *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1996, s. 29–63.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 29–30. Tytułem przykładu w historiografii marksistowskiej, zdaniem Grabskiego, możemy spotkać mity państwowe — interpretowane w kategoriach klasowych — legitymujące realizację projektu państwa jakiejś klasy; por. A. F. Grabski, *Historiografia...*, s. 48. Za jeden z takich mitów można uznać jego zdaniem ‘mit pierwotnej idylli’, według którego „w przeszłości miał jakoby istnieć sprawiedliwy, pozbawiony klasowego antagonizmu stan stosunków społecznych”; A. F. Grabski, *Czy historiografię...*, s. 15. W narracjach odnoszących się do rewolucji październikowej opierał się na nim inny „mit klasowy” — „mit rewolucji” — obejmujący przeświadczenie, że owe „idylliczne stosunki można przywrócić, kiedy obali się na drodze rewolucji niesprawiedliwy system”. On zaś narzucił obraz postrzegania przyszłości świata społecznego, „który uznaje rewolucje za jedyną przyszłość społeczeństwa, a priori wykluczając możliwość innych wariantów jego zmiany”, *ibidem*, s. 15. Jednakże, jak zauważa nieco dalej, to refleksja społeczna europejskiego średniowiecza zaproponowała „bogatą paletę



Ostatecznie jednak historycy — jak postuluje Grabski — powinni zająć stanowisko, w którym głosiliby, iż „nie było i nie ma takiego dziejopisarstwa, które byłoby w zupełności wolne od mitów, różne są tylko: stopień ich obecności oraz miejsce, jakie zajmują w strukturze wiedzy historycznej. Problem nie polega więc dziś na [...] szukaniu odpowiedzi na pytanie o obecność czy nieobecność mitu w dziejopisarstwie, ale — na pytanie, gdzie się on w nim znajduje oraz jak tam, gdzie to stwierdzimy, funkcjonuje”<sup>25</sup>.

W próbach odpowiedzi na tak postawione pytanie Grabski formułuje propozycję postrzegania wiedzy historycznej (treści niesionej przez historiografię) jako pewnej — wertykalnej — struktury, w której wyróżnia konkretne poziomy. Najbardziej podstawowy spośród nich — „w znaczeniu najgłębiej zakorzeniony w strukturze rzeczywistości społecznej” — określa mianem „kulturowego poziomu wiedzy historycznej”. Jest to możliwe, jeśli przyjmiemy, iż „najgłębszymi strukturami”, w ramach których uprawia się refleksję historyczną — także historiografię — są systemy kultury, które „wytwarzają i narzucają określone sposoby postrzegania zmienności rzeczywistości społecznej”. W ten sposób — zdaniem Grabskiego — strukturalny poziom wiedzy historycznej okazuje się obszarem szczególnie podatnym na różnego rodzaju mitotwórstwo, w czym od najdawniejszych czasów niezwykle istotny udział miała historiografia, także przez fakt, iż obejmuje jednocześnie tę sferę rzeczywistości, do której organizowania od wieków pretendują ideologia i polityka. Jak zauważa nieco dalej — mitologizacji podlega nie tylko jeden poziom wiedzy historycznej: staje się ona widoczna także na poziomie opisującym struktury społeczne, pretendującym do „udzielenia odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości: jak i dokąd toczy się ten świat? Mity różnych poziomów nie funkcjonują od siebie niezależnie, łączą się w całość, wzajemnie się warunkują i wzajem na siebie oddziałują”. Znajdują się także — zdaniem Grabskiego — w jej sferze powierzchniowej, a mianowicie na poziomie wydarzeniowym:

Tutaj ich osnową są konkretne, indywidualne zaszczości (fakty) historyczne. [...] By indywidualny fakt przekształcił się w mit wydarzeniowy, należy przypisać do niego wartości przekraczające ramy czasu, w którym się on wydarzył. Mit wydarzeniowy rozpatruje bowiem będące jego podstawą wydarzenie w ahistorycznym czasie powtarzalnym.

I dalej: „Pretendując do głoszenia prawdy ogólniejszej niż prawda indywidualnego faktu, wydarzeniowy mit historyczny doskonale obywa się bez weryfikacji tej ostatniej”<sup>26</sup>.

Podsumowując ten wątek, musimy dodać, iż zdaniem A. F. Grabskiego historiografia nie zdołała wypracować takich metod analizy struktur „świata społecznego”, które byłyby wolne od elementów „zmitologizowania”, zresztą głównie dlatego, że nie można się od nich uwolnić, podobnie jak nie sposób jest się wyzwolnić z więzi mitów kulturowych.

---

strukturalnych mitów klasowych, których wspólną cechą było dostarczanie nadprzyrodzonej legitymacji dla aktualnie panujących stosunków społecznych”, *ibidem*, s. 13. Warto w tym miejscu podkreślić, iż posługując się mitem dla takowej interpretacji, prócz „legitymizacji” (oraz szeregu innych funkcji takich mitów, tj. integracyjne itp.), jednocześnie projektowano i narzucano swego rodzaju społeczną wiarę (w sensie religijnym) w boską kreację owych stosunków, czyli tym samym ich nienaruszalność i trwałość.

<sup>25</sup> A. F. Grabski, *Czy historiografię...*, s. 2.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 5–17.

Były one bowiem również „własnymi mitami samych historyków [...], historiografia zarówno je aktywnie kreowała, jak też — kiedy się zdezaktualizowały — zwalczała, po to, by je zastąpić nowymi”<sup>27</sup>.

Podobne poglądy na temat relacji między mitem a historiografią reprezentuje także drugi z będących w tej części rozważań obiektem naszego zainteresowania badaczy, a mianowicie J. Maternicki. W jego opinii każda epoka ma swoje mity: „Wyrastają one z naturalnych potrzeb człowieka: potrzeby posiadania całościowego i sensownego [...] obrazu świata, potrzeby widzenia tego świata jako bytu ciągłego oraz potrzeby wiary w trwałość wartości ludzkich”. Z wyobrazeniami mitologicznymi — podkreśla — „związana jest silna, jednostkowa lub zbiorowa wiara w jego prawdziwość, dzięki czemu mit funkcjonuje jako czynnik określający postawy i zachowania danej jednostki czy zbiorowości oraz rzutu na sposób postrzegania przez nie rzeczywistości”. Mit historyczny stanowi dla J. Maternickiego przekaz „określonych wartości, pragnień i nadziei, mówi nie tyle o tym, co było, ile — jak być powinno. W ten sposób przyobleka w kostium historyczny ponadczasowe wzorce zachowań, przyjęte i uświęcone przez jego nosicieli.” Stąd też za jedną z najważniejszych cech wyobrażeń mitycznych uznawana jest ich normatywność: „narzucają one określone wzorce postępowania, stanowią więc istotny składnik struktur motywacyjnych działań ludzkich, zarówno gdy chodzi o postępowanie jednostek, jak też poszczególnych grup społecznych”. Maternicki wychodzi zatem na przeciw funkcjonalnej teorii mitu, prezentowanej przez B. Malinowskiego, według której (generalnie) mit ma być dostarczycielem wzorów działania i myślenia. Jednocześnie jednak konsekwencją oparcia się na tej teorii, jest również uznanie mitu za trwale obecny oraz stale odnawiany składnik każdej kultury: „każda przemiana historyczna — pisze Maternicki — stwarza swoją własną mitologię”<sup>28</sup>.

Prowadzona w ostatnich latach przez historyków (głównie metodologów i historyków historiografii) refleksja nad mitem, w znacznym stopniu oparta jest na przedstawionych wyżej ustaleniach. Rezygnuje się właściwie z kategorycznego przeciwstawiania sobie mitu i historii (nauki), a tym samym i „walki z mitem”, na rzecz odkrywania związków między mitem i historiografią oraz mechanizmów mitologizacji dziejów. I tak zdaniem E. Domańskiej historia i mit stanowią specyficzne podejścia do przeszłości. Uważa ona, iż mit jest takim samym rodzajem dyskursu jak nauka:

Oba — pisze — za punkty odniesienia mają ten sam świat, jakkolwiek każdy z nich określa go inaczej. Mit nie jest „patologią świadomości”. Mit komplementuje historię, a nie stoi w opozycji do niej; wprowadza nas w „porządek symboliczny” [...], podczas gdy historia w istocie „kastruje” sferę „rzeczywistości psychicznej” kultury [...], wypychając je do zony atawistycznych czy prymitywnych impulsów.<sup>29</sup>

W opinii Domańskiej mit funkcjonuje w świadomości historyka jako paradygmat badawczy i jest artykułowany poprzez metaforę. Oba te narzędzia są przez historyka wykorzystywane zarówno przy budowie narracji, jak i własnego obrazu przeszłości:

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>28</sup> J. Maternicki, *Mitologizacja i demitologizacja historii. Z rozważań nad charakterem i społeczną funkcją historiografii i edukacji historycznej*, „Przegląd Humanistyczny”, 1989, nr 3, s. 7–10.

<sup>29</sup> E. Domańska, *Mikrohistorie*, Poznań 1999, s. 253.

„są instrumentami jej obrazowania i przedstawiania”<sup>30</sup>. Metafora jej zdaniem to element mitu służący jego uzewnętrznianiu się zarówno na płaszczyźnie języka (słowa-klucze)<sup>31</sup>, ale także obecny w głębszej warstwie teoretycznej jako „składnik mitycznego paradygmatu badawczego”.

Z kolei J. Pomorski uważa, że mit jest elementem strukturalizacji doświadczenia poprzez nadanie mu postaci narracyjnej. Historiografia, usiłując zmierzyć się z przeszłością, konstruuje swoją jej wizję. Metafora, mit to elementy najbardziej podstawowej strukturalizacji doświadczenia świata. Mit w takiej perspektywie wytycza ogólne ramy myślenia o świecie, próbując jednocześnie uporządkować naszą wiedzę o nim. Metafora zaś „służy mitowi” do „uchwycenia świata”: realizuje nie tylko funkcje strukturalne, jednocześnie bowiem stanowi podstawę postrzegania i konkretyzowania obrazów przeszłości; zarówno w sferze treści, jak i języka wpływa na realizowaną przez daną narrację (historyczną) wizję przeszłej rzeczywistości. Zgodnie z powyższym przyjmowane jest założenie, że odmienne postacie mitu „używają” do opisu świata (dziejów) różnych „metafor”<sup>32</sup>.

Ostatnie wreszcie propozycje, o których warto wspomnieć — w tym miejscu jedynie sygnalizując proponowane rozwiązania — to ujęcia, w których mit<sup>33</sup> traktowany jest jako:

<sup>30</sup> Zdaniem Domańskiej, obraz przeszłości w narracji historycznej nie jest „kopią przeszłości, ale jej przedstawieniem, owocem twórczego wysiłku historyka, jest «naśladownictwem» minionych wydarzeń”, E. Domańska, *Metafora — mit — mimesis*, „Historyka” XXII, 1992, s. 36.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 36–37. Przy powstawaniu mitów — jak zauważa K. J. Brozi — często pojawiają się „słowa — wartości organizujące mapę historycznego myślenia w kategoriach sloganów np. Średniowiecze — okres zabobonów, mroków”. Zdaniem Broziego, niewiele mają wspólnego z prawdą; „są przeważnie myślowym skutkiem mitologizacji historii, traktowanej jako instrument politycznie dominującej ideologii, stąd też rozłożenie akcentów historycznie uzasadnia jej domniemaną słuszność”, K. J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji*, Lublin 1995, s. 59.

<sup>32</sup> Por. J. Pomorski, „W poszukiwaniu istoty historiografii”, referat wygłoszony na Zjeździe Historyków, Wrocław 1999. Podobną koncepcją mitu posługuje się A. Van den Braembussche, choć w jego przypadku na pierwszy plan wysuwają się pełnione przezeń funkcje. Mity w jego przekonaniu są strategiami radzenia sobie z nieakceptowanymi elementami przeszłości (lub samą przeszłością; jak sam pisze: „to cope with an otherwise indigestible past”). W takiej perspektywie mitologizacja nie polega jedynie na „poprawianiu” czy „reinterpretowaniu” rzeczywistości historycznej w celu uczynienia jej wizerunku, zgodnym z powszechnym (panującym) standardem — ta strategia jest kwalifikowana jako cognitive type of repression — ale raczej na prostym wykreowaniu innej (nowej) przeszłości, por. A. Van den Braembussche, *The Silenced Past. On the nature of historical taboos*, [w:] *Świat historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 108–110.

<sup>33</sup> Musimy jednak przyznać, iż świadomie dopuszczamy się tu swego rodzaju „przemocy” wobec propozycji W. Wrzosa i R. Stobieckiego, gdyż obaj wskazane przez nas treści rezerwują dla pojęcia metafory, nie zaś dla mitu. Jednakże — jak przekonuje W. Wrzosek — pewne „fundamentalne dla danej kultury kategorie myślenia o świecie i człowieku” możemy nazywać w zależności od zakładanej przez nas tradycji (perspektywy) „archetypami”, „paradygmatami symbolicznymi”, „metaforami” czy wreszcie „mitami fundamentalnymi”. Wszystkie one jednakże — jak przekonuje nas dalej W. Wrzosek — „fundują poczucie ładu oraz stwarzają poczucie bezpieczeństwa aksjologicznego jednostki”, W. Wrzosek, *Stosunek jednostkowe-społeczne...*, s. 59–60. Chcielibyśmy zatem, aby popelniane przez nas nadużycie — dla pojęcia metafory przeznaczylśmy bowiem nieco inne zadania/treści — zostało potraktowane jako świadome skorzystanie ze wskazanych nam alternatyw.

- konstytutywna cecha kultury, grupy ludzkiej, jej mentalnego stosunku do świata, która organizuje widzenie świata, orientuje działania w niej podejmowane, jednocześnie symbolizuje ją, wyraża wobec innych światów, konstytuuje jej tożsamość (W. Wrzosek);
- uniwersalny schemat interpretacyjny (R. Stobiecki)<sup>34</sup>.

Upraszczając nieco problem, możemy zauważyć, iż klasyfikacja historii w ramach szeroko rozumianej nauki, w odróżnieniu od mitu z nauką nic wspólnego niemającego, ostatecznie ustępuje miejsca przekonaniu o niemożliwości radykalnego oddzielenia — przynajmniej na gruncie historiografii — mitu od nauki. Stąd wyrasta zaś przekonanie o konieczności podejmowania prób identyfikacji podobieństw i różnic między tymi dwoma sposobami podejścia do przeszłości — ale i rodzajami poznania — które ostatecznie zostaje przez J. Topolskiego wyrażone formułą, głoszącą, iż „mit jest nieodłączny od nauki, tak jak jest nieodłączny od kultury i ludzkiego myślenia”.

\* \* \*

Reasumując dotychczasowe rozważania, musimy podkreślić, iż mit najczęściej uważany jest za pewną całość świadomościową lub narracyjną, kryjącą w sobie specyficzny sposób myślenia o rzeczywistości<sup>35</sup>. Myślenie to cechuje dogmatyzm w pojmowaniu świata. Mit jest „wiedzą” niepoddawaną krytyce, odzwierciedlającą na swój sposób rzeczywistość. Jedną z najbardziej eksponowanych w literaturze funkcji mitu — charakterystyczną także dla historiografii — jest jego dążenie do zapewnienia poczucia ładu i sensu w rzeczywistości, dążenie do ukazania świata (przeszłości) jako koherentnego. Z drugiej jednak strony możemy zaobserwować swego rodzaju przejście od postrzegania mitu jako pewnej „opowieści” do mitu jako swego rodzaju elementu sterowania praktyką badawczą, co — jak podkreślał J. Topolski — nabrało szczególnego charakteru na gruncie historiografii. W tym drugim sposobie rozumienia, staje się mit tym składnikiem procesu badań historycznych, który determinuje działania historyka. Takie pojmowanie mitu sugeruje także, na co zwraca uwagę min. konstruktywizm czy neopsychologia, iż wszelka działalność poznawcza człowieka (historyka), każde jego myślowe czy językowe wyobrażenie (opis) świata (przeszłości) jest pochodną swego rodzaju „bagażu” społecznego czy kulturowego, z którego nie sposób się uwolnić czy zrezyg-

<sup>34</sup> Najbogatszą — o czym więcej w: *Między modernizmem i postmodernizmem czyli mit historyczny w ujęciu Jerzego Topolskiego*, [w:] *Światopoglądy historiograficzne*, red. J. Pomorski, Lublin 2002 — ale przez to często nieprecyzyjną paletę propozycji pojmowania mitu zaproponował jednak J. Topolski. W jego siatce pojęciowej możemy rozumieć mit m.in. jako: zakorzenione, o mniej czy bardziej uniwersalnym charakterze, sposoby myślenia o rzeczywistości wtłaczające to myślenie w określone tory; osadzone w świadomości (czy nieświadomości) struktury, mechanizmy, pryzmaty, punkty widzenia; pewne całości narracyjne, oparte na specyficznym sposobie myślenia, będące pewnym sposobem pojmowania świata niezbędnym dla jego zrozumienia. Tak rozumiane sterują tak badaniem, jak i konstruowaniem tekstu; są również niezbędne do zrozumienia ‘produkcji’ narracji historycznej.

<sup>35</sup> Mit pojmowany na sposób kulturoznawczy, jak pisze B. Kotowa, stanowi „przekaz takiego zespołu przekonań, które tworzą trzon, istotny składnik jakiegoś funkcjonującego społecznie światopoglądu”, B. Kotowa, *Postmodernistyczna demityzacja poznania*, [w:] *Mity. Historia i struktura mityfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1997, s. 44.

nować<sup>36</sup>. Elementy tych przeświadczeń składają się tak na określoną „wizję świata i człowieka”, z którą historyk przystępuje do badania, jak i na stosowanie określonych schematów czy procedur badawczych. Niezależnie jednak od tego, jak będziemy rozumieli mit, pozostaje problem, w jaki sposób mit istnieje i funkcjonuje w historiografii, skoro jest on uniwersalnym składnikiem naszej kultury i społeczeństwa, czy kategoria mitu może być użyteczna do opisu rzeczywistości lub/i do opisu praktyki badawczej historyków?

Generalnie możemy zauważyć co najmniej trzy postawy historyków wobec mitu. Charakterystyczne dla postawy pierwszej jest traktowanie mitu jako „fikcyjnej opowieści” na temat własnej przeszłości, „opowieści” nieznajdującej oparcia w faktach, a jednak obecnej w historycznych „obrazach” przeszłości. W postawie tej zasadniczy wątek rozważań jest kierowany ku próbom przypisania mitowi określonych funkcji społecznych, a zatem traktowaniu go jako potencjalnego „narzędzia” (ideologicznego), wykorzystywanego na polu życia społecznego. W postawie drugiej mit historyczny jest tym rodzajem wiedzy, którą możemy odnaleźć na różnych poziomach świadomości (oraz narracji) historycznej, dla której najczęściej przywoływanym terminem jest „wizja świata i człowieka”, sterująca postępowaniem badawczym historyka<sup>37</sup>. Postawa trzecia wreszcie nadaje mitowi zupełnie nowy status: z jednej strony zaciera ustanowione wcześniej bariery między mitem a historią (Domańska), z drugiej zaś traktuje mit jako narzędzie strukturalizacji „doświadczenia” świata/dziejów (Pomorski).

Dodać trzeba, że w sposobie konceptualizacji mitu zawarte są pewne determinanty określające charakter podejmowanych w tym temacie rozważań. I tak w sytuacji gdy:

1. mit postrzegany jest jako „opowieść” nie znajdująca pokrycia w „faktach” — i przeciwstawiany w ten sposób (naukowemu) dyskursowi powstającemu w warsztacie

---

<sup>36</sup> W opinii P. Burkego powinniśmy definiować mit nie tylko w kategoriach pełnionych funkcji, ale także w kategoriach „powracających elementów fabuły”: „Jung nazwał je archetypami i wyjaśnił, że stanowiły produkt nieświadomości zbiorowej”. Jego zdaniem musimy być świadomi, że wszelkie przekazy zawierają elementy archetypu, stereotypu lub mitu: „uczestnicy drugiej wojny światowej opisywali swoje doświadczenia, posługując się obrazami zaczerpniętymi (świadomie lub nieświadomie) z opisów uczestników pierwszej wojny światowej. Prawdziwe zdarzenie jest często zapamiętywane — a być może nawet przeżywane — w kategoriach innego wydarzenia.”, P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa 2000, s. 129. Nie ma oczywiście wątpliwości, iż opisy historyków nie są w tym względzie żadnym wyjątkiem. Powraca tu zresztą, poruszony przez Barthesa w *Mitologiach*, wątek możliwości opisu ‘nieznanego’ w znanych kategoriach, i na co zwraca uwagę także F. Furet. Podobną opinię w kwestii ‘powracających elementów fabuły’ zdaje się wyrażać m.in. M. Czerwiński, który zauważa, iż „obok trwania wzorów przekazywanych jako takie, spotykamy się jeszcze z repetycją pewnych struktur (np. wiele przykładów myślenia magicznego, tworzenia licznych mitów), które nie korzystają z gotowych wzorów, lecz są spontanicznie odtwarzane w coraz innym kształcie, pod wpływem nowych okoliczności i w funkcji częstokroć odbiegającej od archaicznych analogów. Wypadki takie nie świadczą o trwałości konkretnych wzorów, świadczą natomiast o stałej aktualności określonych reakcji w określonych sytuacjach egzystencjalnych (np. konieczność rozstrzygnięć w obliczu niewiadomego, uruchamiająca wyobraźnię mityczną) [...]. Człowiek współczesny nie tylko więc posługuje się jeszcze elementami kultur pierwotnych, lecz analogicznie do nich rozwiązuje wiele spraw, działając jako twórca oryginalny”, M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1975, s. 24.

<sup>37</sup> Często te dwie postawy próbuje się łączyć. Czynią tak np. J. Tazbir czy H. Samsonowicz, por. J. Tazbir, *Mity i stereotypy...*; H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”...*

historyka (Samsonowicz, Tazbir) — zasadniczy akcent kładziony jest na analizę pełniomych przez mit funkcji;

2. postawa druga — wyrosła generalnie z koncepcji mitu fundamentalnego J. Topolskiego (Wrzosek, Stobiecki) — werbalizuje mit w kategoriach szeroko rozumianej „wizji świata i człowieka”. Mit stanowi pewien rodzaj wiedzy, której obecność możemy odnaleźć na różnych poziomach pisarstwa historycznego, a podstawowy wątek rozważań dotyczy szeroko rozumianej kategorii „sterowania”;

3. w trzecim wreszcie sposobie konceptualizowania mitu — tzn. wtedy, gdy jest traktowany jako narzędzie „porządkowania doświadczeń” i nadawania sensu rzeczywistości/dziejom (E. Cassirer, R. Barthes, ale także Pomorski i Domańska) — nacisk przesuwany jest na treść i formę mitu.

Prócz wskazanego wyżej rozłożenia akcentów w kierunku konkretnych problemów badawczych można przypuszczać, że określona konceptualizacja zjawiska jest także wynikiem zakładanego „ideału nauki”. Zaprezentowane postawy — rozumienie mitu — pociągają zatem za sobą przypisanie określonej kwalifikacji (wartości/statusu) wiedzy, dostarczanej przez historiografię. W przypadku postawy pierwszej aktualna pozostaje opozycja: mit–nauka. W ten sposób właściwym zadaniem historyka jest „śledzenie mitów” i „walka z nimi”: historiografia w takiej perspektywie pozostaje dyscypliną, na gruncie której możliwe jest odwołanie do takich pojęć-wartości, jak obiektywizm czy prawda (jako zgodność sądów z rzeczywistością). Dwie pozostałe postawy rezygnują z tak kategorycznych rozstrzygnięć, proponując w zamian dużo bardziej „elastyczne” stanowiska: z ich perspektywy nie jest możliwe pozbycie się mitów z historiografii (nauki). W pewnym sensie najdobitniej wyraża to Barthes kiedy twierdzi, iż każda (społeczno-kulturowa) próba „naturalizacji”<sup>38</sup> pojęć, schematów czy rzeczywistości może być uznana za próbę mitologizacji! Podejście pierwsze stawia zatem przed historykiem zadania związane z „identyfikacją mitu na polu nauki”, pozostałe zaś ograniczają się do sugerowania, iż jedyną możliwością dostępną badaczom jest rozpoznawanie pewnego rodzaju prze(d)sądów (elementów związanych np. z kulturą czy też samym procesem poznawczym), które determinują kreowanie i generowanie mitów historycznych. Warto przy tym podkreślić, iż związana z postawą pierwszą „walka z mitem” sprowadza się zazwyczaj do wskazania pewnych konkretnych przypadków nie-potwierdzających ustanowionego (naszkicowanego) przez określony mit historyczny „obrazu” rzeczywistości/dziejów. Pozostałe dwa sposoby konceptualizowania mitu nie tylko wykluczają — lub może nie są nią zainteresowane — efektywną „walkę z mitem”, ale wydaje się, iż negują jej celowość. Odrzucenie mitów funkcjonujących we współczesnej im kulturze, może prowadzić potencjalnie do negacji funkcjonujących w jej obrębie wyobrażeń czy pojęć, a przez to do zaniku wewnątrzkulturowej komunikacji. Zaniku porozumienia dodajmy opartego na podobnych zasadach, jak to ma miejsce w przypadku prób nawiązania „dialogu” między różnymi kulturami (typu: źródło historyczne-historyk). Generalizując, można powiedzieć, iż w stosunku historyków do mitu (historycznego) ujawnia się zatem określone wartościowanie — postrzeganie — własnej dyscypliny i realizowanych w jej obrębie zadań. Lub odwrotnie: konsekwencją określonej postawy w sto-

<sup>38</sup> W przypadku historiografii właściwszym — tzn. lepiej oddającym „istotę” pracy historyka — terminem byłaby ‘obiektywizacja’.

sunku do statusu poznania historycznego i uzyskanej w jego trakcie wiedzy jest przyjęcie określonego sposobu rozumienia mitu historycznego.

Mit historyczny postrzegany jako strukturalizacja doświadczania świata/dziejów, jako skuteczne narzędzie ich porządkowania, wytycza jednocześnie ogólne ramy myślenia o rzeczywistości (dziejach), zmierzając jednocześnie do nowego odczytania — reinterpretacji — całej przeszłości i czasami przewiduje przyszły bieg dziejów. Trzeba jednak podkreślić, że w naszym przekonaniu historyk nie tyle tworzy mity, gdyż mit staje się mitem w procesie przyswajania „opowieści”, ile jedynie wykorzystuje — świadomie bądź nie — proponowaną przez mit „strukturalizację doświadczeń”. Wynika z tego, że narracja historyczna jest jedynie „przestrzenią”, która potencjalnie daje się organizować na fundamencie proponowanego przez mit schematu. W tym sensie naszym zadaniem nie jest poszukiwanie mitu (np. rewolucji) w historiografii, ale raczej narzucanej przezeń strukturalizacji. Historyk — świadomie bądź nie — ulega, jak sądzimy, proponowanej przez jego własną kulturę określonej „strukturalizacji doświadczeń”. Perspektywa taka pozwala traktować mit nie tylko jako narzędzie porządkowania i hierarchizacji danych źródłowych czy jako fundamentalny dla każdej kultury projekt o charakterze ontologiczno-aksjologicznym. Jednocześnie bowiem — w wymiarze epistemologicznym — staje się wygodnym narzędziem badania tej rzeczywistości, którą kreuje narracja historyczna<sup>39</sup>. Pozwala mianowicie na próby identyfikacji kulturowego podłoża badań historycznych oraz wskazywanie podobieństw między obecnymi w narracji elementami kulturowymi poprzez stwierdzenie, iż są one wyrazem podobnego sposobu myślenia. Jeśli zatem przyjmiemy założenie, iż mit „oswaja” dzieje — „porządkuje dane” — używając do tego pewnego zestawu podstawowych kategorii — „światooglądu” — za pośrednictwem których „doświadczamy” świat/dzieje a jednocześnie poprzez które wyrażamy swoje „doświadczanie”, to obecne w danej szkole historycznej — danym paradygmacie — podstawowe założenia natury ontologicznej, epistemologicznej czy aksjologicznej możemy śledzić przez analizę tych kategorii.

Mit w przyjętej przez nas perspektywie stanowi zatem pewien punkt widzenia, który pozwala nadawać konkretny kształt wcześniej bezkształtnej masie faktów, punkt widzenia korespondujący — dodajmy — z pewnymi politycznymi, ideologicznymi czy też społecznymi przekonaniem. Będąca wynikiem przyjęcia określonego punktu widzenia „wizja świata”, nie tylko czyni przeszłość zrozumiałą, ale dostarcza także środków jej oceny. Oparty na niej koherentny system pojęć — pozwalający konstruować całościowy wizerunek świata — jest nierozzerwalnie związany z kulturą. Proponowana przezeń „strukturalizacja doświadczeń” staje się mechanizmem nadawania przez kulturę sensu przeszłości. W ten sposób historiografia staje się dyscypliną uprawomocniającą określone wizerunki przeszłości, przestaje zatem realizować okre-

---

<sup>39</sup> Postrzegany w ten sposób staje się jednocześnie narzędziem i przedmiotem badań. W przekonaniu M. Foucaulta sytuacja taka — używana kategoria jest zarazem instrumentem i przedmiotem — jest uzasadniona, gdy pojęcie „zakreśla pole, z którego jednocześnie wynika”, „pozwala wyodrębnić dziedzinę analizy, będąc jednocześnie czymś, co ujawnia się, gdy je porównać”, „nie jest pojęciem po prostu obecnym w dyskursie historyka, lecz rzeczą, której ten dyskurs w skrytości wymaga”, M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 2002, s. 12.

ślone cele epistemologiczne, skupiając się raczej na osiągnięciu pewnych celów pragmatycznych lub perswadowaniu określonych wartości.

Fundamentalną cechą tak rozumianego mitu jest fakt, iż w „globalnym” obrazie świata próbuje pogodzić tak wiele „doświadczeń” jak to tylko możliwe. W ten sposób okazuje się mit elementem pewnego „systemu wyjaśniającego”, którego twierdzenia są alternatywne ale i równie wartościowe jak te, które są produktem zachodniej cywilizacji (nauki)<sup>40</sup>. Mit historyczny — nierozzerwalnie jak sądzimy związany z historiografią — „wyjaśnia” dzięki zdolności do — jak powiedziałby H. White — przetwarzania „materiału kronik” w „opowieści” powstałe na drodze „fabularyzacji” czyli „kodowaniu faktów”. Zdaniem White’a bowiem zespoły odnotowanych wydarzeń historycznych nie układają się w „historię” same z siebie: „opowieść” jest możliwa jedynie dzięki dostępnym punktom widzenia czy też strategiom opisu. Dzięki technikom fabularyzacji możliwe są — różniące się między sobą — obrazy tych samych sekwencji wydarzeń, a przez to także odmienne sposoby ich interpretowania i nadawania im określonych znaczeń. W konsekwencji „ocena trafności” dokonanej przez historyka opisu przeszłości nie zależy wyłącznie od treści faktograficznej, gdyż znaczenie poszczególnych faktów ujawnia się w ramach nałożonej na źródła i uporządkowanej — nie przez chronologiczne następstwo faktów, ale reguły „opowiadania” — serii wydarzeń<sup>41</sup>.

Zakładamy przy tym za J. Pomorskim, iż historiografia — społeczna epistemologia — jest kreatorem społecznej ontologii:

Zawierając w sobie określone wizje świata i człowieka — rezultat podwójnie zapośredniczonego doświadczenia świata: przez kulturę przekazów źródłowych i przez kulturę środowiska historycznego — transmituje je dalej, perswadując w społecznym odbiorze dany światopogląd publiczności czytającej. Wpływa tym samym [...] na sam proces społecznego tworzenia rzeczywistości. Przykładowo wykreowana epistemologicznie przez

<sup>40</sup> Innymi słowy mity są opowieściami, w których wyraża się jakiś aspekt porządku kosmicznego — jak powiedziałyby I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984. Stanowią dla danej społeczności narzędzia „służące aktualnemu organizowaniu doświadczeń”. Są elementami określającymi człowiekowi jego „tożsamość i strukturę sensu, w której uczestniczy”, *ibidem*, s. 10. Są narzędziami wyobraźni, służące raczej organizowaniu doświadczenia niż opisywaniu świata. Stąd też przy analizie mitów nie należy pytać o ich prawdziwość czy fałszywość ale o funkcje społeczne jakie spełniają. Jako „wyobrażenia organizujące” — akcentujące wybrane elementy „rzeczywistości” — narzucają strukturę i sposób interpretacji danych. W przekonaniu Barboura mity są złożonymi formami narracyjnymi, które m.in.: podają sposoby organizowania doświadczenia — dostarczają wizji podstawowych struktur „rzeczywistości” przejawiających się w określonych wydarzeniach historycznych. Przedstawiony w mitach porządek ma potrójną strukturę: występuje w nich stan idealny — „źródło, podstawa i cel życia”; stan aktualny — „w którym człowiek oddalił się od stanu idealnego wskutek jakiegoś błędu bądź uchybienia (grzech, niewiedza); oraz moc zbawcza — która przywraca stan idealny, *ibidem*, s. 29–30. Taka (szeroka) definicja mitu obejmuje zatem także świeckie doktryny filozoficzne (historiozoficzne) — jak się przekonamy — również te składające się na „wizję świata i człowieka” historyków. Odpowiedź na pytanie o status epistemologiczny mitów musi łączyć w sobie dwa elementy. Po pierwsze można powiedzieć za Barbourem, iż pierwotnie stanowiły one ten rodzaj wiedzy, której dostarczaniem zajęła się z czasem nauka. Po drugie, mimo że te pierwotne funkcje mitów zostały później zastąpione przez „współczesne nauki szczegółowe”, *ibidem*, s. 37, nie znaczy to jednak, że proponowane przez mity „fundamentalne struktury rzeczywistości” nie mają wpływu na jej „naukowy obraz”.

<sup>41</sup> Por. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 78–104.



historyka spiskowa wizja dziejów w pewnych okolicznościach staje się przepowiednią samorealizującą się, a metaforyczny kozioł ofiarny przemienia się w siłę sprawczą rewolucji społecznych.

Równie istotne w tym kontekście jest przekonanie, iż tworzenie historii — „wytwarzanie historii działaniami ludzkimi” — przebiega w różnych światach: „Te same doświadczenia są odmiennie doświadczane i utrwalane, nie istnieją poza tymi światami”. Jest to — jak podkreśla J. Pomorski — rezultat faktu, iż „doświadczamy świata” nie w sposób dowolny, ale „społecznie-kulturowo zrygoryzowany, zgodnie z kodem kulturowym, właściwym danej wspólnoty”. Historiografia poznawczo jest zatem metadoświadczeniem: „jest interpretacją [...] czyjś doświadczenia świata”. Dla metodologa lub historyka historiografii jest zdaniem sprawy z tego, jak „współcześni radzili sobie poznawczo z własną przeszłością, jest zapisem ich subiektywno-społecznego doświadczania świata”. Wynika stąd m.in., że historiografia jest nie tyle źródłem poznania odmiennych (od historyka) kultur (badanych), ale raczej „źródłem do poznania samej kultury poznającej”<sup>42</sup>.

W takim kontekście musimy zauważyć, iż mit pojmowany jako narzędzie „porządkowania” świata/dziejów staje się instrumentem, który pozwala operacjonalizować czy racjonalizować dane zawarte w historiografii (zainteresowanej np. dziejami rewolucji październikowej). Przykładowo analizując mit rewolucji, można, przynajmniej pośrednio, ukazać strukturę tworzonej przez historyka narracji, ale także wskazać na te elementy strukturalizacji, jakiej dokonuje historyk, które tkwią już w samym jego „doświadczaniu” świata.

Mit historyczny w ten sposób staje się elementem, w którym wyraża się określony stosunek do rzeczywistości lub też do określonego sposobu postrzegania rzeczywistości: jest narzędziem wykorzystywanym w procesach organizowania poznania (historycznego). Stanowi jednocześnie pewną całość świadomościową lub/i narracyjną, w której kryje się określony sposób myślenia o rzeczywistości (dziejach). Z perspektywy praktyki badawczej historyków jego najbardziej charakterystyczną cechą jest dążenie do zapewnienia poczucia ładu i sensu w rzeczywistości (historycznej), dążenie do ukazania świata (przeszłości) jako koherentnego. Pojmowany tak, będąc jednocześnie uniwersalnym składnikiem wszelkiej kultury i każdego społeczeństwa, jest z pewnością kategorią użyteczną nie tylko do opisu rzeczywistości (jak czyni np. R. Barthes), ale także do opisu praktyki badawczej historyków (jak zdaje się czynić J. Topolski).

Z takiego punktu widzenia, w przypadku historiografii, gdy przeszłość jest strukturalizowana przez proponowany przez mit schemat, przedmiot badania staje się pretekstem do perswazji pewnej wizji świata i człowieka (dziejów) oraz zespołu kategorii (światooglądu) użytych do jej oswojenia/narratywizacji, wywodzących się z pewnej tradycji i dostępnych w jej obrębie. Historiografia jest w ten sposób zainteresowana raczej wyjaśnieniem lub też legitymizacją teraźniejszości niż tego, co miało miejsce w prze-

---

<sup>42</sup> J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] *Świat historii*, Poznań 1998, s. 375–377.

szości<sup>43</sup>. Wynika to z faktu, iż mit historyczny za przedmiot swoich „opowieści” uważa raczej genezę zjawisk, niżli same zjawiska — dotarcie do źródeł zjawiska traktowane jest jako jego wyjaśnienie! W konsekwencji historiografia staje się dyscypliną uprawomocniającą — jak to zostało powiedziane wcześniej — określone wizerunki przeszłości, skupiając się na osiągnięciu pewnych celów pragmatycznych lub perswadowaniu wartości. Historiografia staje się zatem wygodnym narzędziem — pasem transmisyjnym — perswadowania nie tylko określonych obrazów przeszłości (świata), ale i pożądaných działań podejmowanych w oparciu o sugerowane wartości. Mit historyczny funkcjonujący w obrębie tak rozumianej historiografii, staje się w ten sposób quasi-naukową formą ujmowania perswadowanych treści. Wydaje się bowiem, iż — podobnie jak literatura — znacznie lepiej niż dyskurs naukowy, nadaje się nie tylko do narzucania określonych wartości, ale przede wszystkim do mobilizowania i uwalniania pewnych emocji. Historiografia kiedy jest nastawiona na perswazję określonych wartości (światooglądów), jest dużo bardziej skuteczna wtedy, gdy uzyskana w trakcie badania wiedza przekazywana jest w formie proponowanej przez mit. Realizując pośrednio wyznaczone cele poznawcze, przede wszystkim jednak spełnia funkcje przypisywane zazwyczaj mitom<sup>44</sup>. W ten sposób — jak pisze E. Domańska — „mit komplementuje historię”.

W przypadku mitu rewolucji musimy jednakże wskazać na co najmniej jego dwa wymiary. W wymiarze pierwszym (powierzchniowym) — wykreowanym na gruncie pisarstwa historycznego zainteresowanego np. rewolucją październikową — stanowi on określony jej obraz, którego wartością nadrzędną jest opis, wyjaśnienie i nadanie znaczenia konkretnemu wydarzeniu. Jest zatem „opowieścią”: 1. wprowadzającą nową periodyzację dziejów powszechnych, 2. określającą ich przyszłe kierunki rozwoju, 3. fundującą nowe „uniwersum symboliczne”, oraz 4. legitymizującą ustanowiony na jej podstawie „Nowy Ład”. Natomiast w wymiarze drugim (głębokim) — w tym przypadku na historiografię patrzymy jak na określoną dyscyplinę naukową — mit „rewolucji” oparty na konstytuujących go kategoriach/pojęciach, stał się swego rodzaju totalizującym schematem interpretacyjnym wykorzystywanym do „oswojenia” świata/historii: fundamentem „Nowej Świadomości”, „Nowego Człowieka”; schematem nadającym/narzucającym nowy sens rzeczywistości i dziejom.

Niezwykle ważna z punktu widzenia historiografii zainteresowanej rewolucją — przede wszystkim w kontekście kreowania mitu rewolucji — jest przy tym pozycja, jaką historyk zajmuje wobec opisywanych wydarzeń, a zatem perspektywy, z punktu widzenia której łączy poszczególne „fakty” składające się na pewną całość, określaną jako „rewolucja” oraz ich rolę w „procesie historycznym”. Punkt widzenia proponowany

<sup>43</sup> Zdaniem H. Samsonowicza: „Historyk tworzy mity. Tworzy je zapatrzony nie tyle w przeszłość, co w teraźniejszość, instruowany przez tę ostatnią w sprawie treści i celów mitotwórstwa. [...] Mechanizmy procesu mitologizacji wiążą się z autentycznym przeżywaniem chwili obecnej, jej trosk i nadziei, ubranych na ogół w szaty bądź utopii, bądź mitu historycznego”, H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”* ..., s. 71.

<sup>44</sup> Mity historyczne generalnie, a mit rewolucji w szczególności, odpowiadając na określone zapotrzebowanie spełniają określone funkcje, z których na pierwszy plan wysuwają się m.in.: tworzenie, dostarczanie i podtrzymywanie wzorca pojmowania świata; wyjaśnianie zmienności świata i rzeczy w świecie, jak również celowości tych procesów i ich efektów.

przez B. Uspienskiego<sup>45</sup> — historyk patrzy z terażniejszości w przeszłość — powoduje, że znaczenie przeszłości nadaje przyszłość.

Mówiąc dosłownie — pewnym elementom przeszłości nadaje się inny status, poprzez przypisanie im szczególnego wpływu na terażniejszość. Kwestionuje się alternatywne drogi rozwoju i tworzy się uporządkowany „obraz rzeczywistości”, rządzonej prawami związków przyczynowo-skutkowych. Oczywiście perspektywa taka umożliwiła poza nadaniem określonego znaczenia koncepcji „konieczności historycznych”, także generowanie w sobie możliwości przypisania niezwyklej wartości jakiemuś wydarzeniu (rewolucji). W konsekwencji — wpisując je w „konieczny” i „obiektywny” charakter procesu historycznego — strategia taka staje się elementem „mitologizacji” tego wydarzenia. I nie ma innej drogi na uniknięcie tego rodzaju „schematu”, jak potraktowanie „wiedzy” będącej jego wynikiem, jako aktualnej jedynie dla danej terażniejszości. Z kolei perspektywa J. Łotmana<sup>46</sup> — historyk patrzy z przeszłości w przyszłość (w tym i na własną terażniejszość) — nie tylko ustanawia nowy obszar badań historycznych — niezrealizowane drogi — ale przede wszystkim dezaktualizuje znaczenie „konieczności historycznej”, czyli podstawowego składnika nie tylko mitu (rewolucji), ale także narzędzia „zawłaszczania” pamięci i wyobraźni historycznej. Niestety, dopuszczając już na wstępie możliwość spekulacji — historie alternatywne — również ta propozycja, „obniża” wartość wiedzy dostarczanej przez historyków.

Z powyższego wynika oczywisty — jak się wydaje — wniosek: mitologizacja przeszłości (mit historyczny) jest w pewnym sensie konsekwencją statusu i wartości wiedzy produkowanej przez historyków. W efekcie ewentualny program demitologizacji jest możliwy jedynie w wypadku rezygnacji z modernistycznego programu (nauk przyrodniczych), narzuconego naukom humanistycznym. Nie rezygnacji z dostarczania — niezwykle ważnej z punktu widzenia funkcjonowania społeczeństwa — wiedzy o przeszłości, ale raczej z nadawania jej rangi „obiektywnej” (a więc naukowej), „obowiązującej” (a więc wiecznej) „prawdy”.

#### HISTORICAL MYTH AS AN OBJECT AND INSTRUMENT OF HISTORICAL INVESTIGATIONS

##### Summary

Author perceives historical myth as kind of structuralization of experiencing world and history, as an instrument or device which historians use for ordering the material and imaginations. In this way historical narration is a 'potential space' for the scheme that is proposed by the myth (e.g. of revolution). From this point of view historical myth we can use when we try to deal with the problem of some cultural prejudices which determinate historian's work.

The main idea of the article was to take note of the 'cultural' dimension in historical writing. The author try to show that differences in 'experiencing of the world' — which are result some differences in cultural experiencing — have an influence on describing the past by historians. In other words author

<sup>45</sup> B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, Gdańsk 1998.

<sup>46</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.

claims that differences in experience of the past, determinate the pictures which are given by historians. In this way historiography is a record (a way) how someone (historian) experiences the world and the past. The historical myth is a device we can use to identify cultural premises by showing that they represent the same way of thinking. By presenting different attitudes in relation to historical myth author take note of the fact that this reflects fundamental conviction to the point of relation between history and science. When historian firmly contrasts history (is understood as a science) and myth (myth is perceived as untruth or false story) he, in the same time, expresses his "ideal of science". In this attitude one of the most important historian's tasks is searching and fighting with the myth. On the other hand some of historians (like Topolski or Pomorski) think that it is impossible to separate (to throw out) myth from historiography in the same way as it is unlikely to throw it out from culture. In their opinion every attempts head towards "naturalization" (or objectivization) some concepts can be regarded as a "mythologization".

In conclusion author suggests that "de-mythologization" is possible only when we'll resign from modern program [natural sciences] imposed humanities.