

Kalniuk, Tomasz

Mityczne środowisko życia kulturowego : rzecz o irracjonalizmie w micie i graniczności w kulturze mitycznej

Rocznik Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu 1, 49-63

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Kalniuk
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Mityczne środowisko życia kulturowego. Rzecz o irracjonalizmie w micie i graniczności w kulturze mitycznej

Prawa mitu i zasada irracjonalnej możliwości w kulturze mitycznej

Spójeczno-kulturowy kształt kultury ludowej, chłopskiej czy – bardziej strukturalnie ujmując – kultury typu ludowego¹, to rzeczywistość mitycznej petyfikacji². Mityczna strukturalizacja życia zakłada współzależność bądź sferyczną jednorodność³ rzeczywistości, wskutek czego zasadą organizacji świata jest wzajemne przenikanie się jego podstruktur. Człowiek w tym świecie jest przez niego określany i podobnie sam świat, na zasadzie sympatycznej familiarnej zażyłości, jest antropomorfizowany obecnością człowieka.

Kto żyje w micie i mitem, ten w zasadzie nie żyje jako samodzielna i wyodrębniona jednostka, gdyż proces indywiduuacji „ja” jeszcze się nie dokonał. Można zadać więc przewrotne pytanie, kto więc tak naprawdę żyje? Żyje człowiek zdeterminowany pochodzeniem grupy zogniskowanej wokół mitycznej idei o charakterze magicznym, religijnym, czy jak dzieje się to w kulturze ludo-

¹ Dla potrzeb tego artykułu proponuję traktowanie tych uczonych określeń jako bliskoznaczne, a przy tym wykazujące powinowactwo z kulturami tradycyjnymi.

² Zob. tekst Krzysztofa Piątkowskiego *Estetyka współczesnego banału*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, (red.) W. Burszta, Poznań 1996.

³ Na temat mitycznej kondycji i form życia, por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, (tłum.) A. Staniewska, Warszawa 1998.

wej – magiczno-religijnym. Człowiek w myśleniu mitycznym, co uwidacznia się też dobrze w jego ludowym wariacie, to przede wszystkim grupa. Skoro zaś jednostka nie została wyodrębniona ze swojej grupy i jej zawdzięcza swój charakter, to jego jądrem będzie podkreślane, także na planie etymologicznym, człowieczeństwo przeciwstawiane nie-człowieczeństwu.

Człowieczeństwo zapośredniczone mitycznie przez grupę ma wyraźnie ograniczony czasoprzestrzennie charakter. To grupa decyduje o tym, kto, kiedy, gdzie i w jaki sposób może się przemieszczać, by nie naruszać ładu i grupy, i świata. Ta ograniczoność w sytuacji mitycznej wewnątrzgrupowej jednorodności odgrywa decydującą rolę w identyfikacji i samoidentyfikacji. Pozwala bowiem na różnicowanie i na odróżnianie innych ludzi, grup sąsiedzkich czy grup w ogóle, spoza których człowieczeństwo z reguły uznawane jest za słabsze albo nieistniejące w stosunku do własnego. Celnie zauważył tę paradoksalną zależność w swoim *Koźle ofiarnym* Renè Girard, kiedy wnioskowo, że:

wbrew wszystkiemu, co się mówi, to nie różnica staje się przyczyną obsesji prześladowców, lecz jest nią właśnie jej przemilczane przeciwieństwo: zatarcie się różnicy⁴.

Nie jest więc to przemoc prymitywnego kolektywu, lecz, cokolwiek brzmi to paradoksalnie, sprawa kultury.

Kultury tradycyjne, zdaniem francuskiego antropologa, *unikają (...) bezpośrednio wzajemności*⁵. Dlaczego, moglibyśmy zapytać, skoro jawi się ona jako niezbędna w utrzymaniu siebie na mocy odróżnienia? Wiedząc o towarzyszących sytuacjom kryzysowym napięciach, „uczestnicy kultury”, w opinii uczonego, zdają sobie sprawę z kosztów kulturowej „złej wymiany” – wymiany ciosów, które co prawda się zdarzają, ale które bynajmniej nie są stale pożądane. Świadomość mityczna nie jest bezrozumna ani bezkrytyczna. Ważniejsze wydaje się podkreślanie swojej odrębności, okresowo tylko manifestowane przemocą mieszczącą się wówczas w *spectrum* spraw kultury i myśli, a nie tylko atawizmu, jak to już sygnalizowano. To nie przemoc skierowana ku czemuś czy komuś w pierwszym rzędzie, lecz egoizm, postawa zatrzymywania uwagi na sobie, okazuje się istotnym, zdaniem L. Gumplowicza⁶, więzadłem kulturowej *swojskości* konsolidującym grupę przeciwstawiającą siebie *innym* – ob-

⁴ R. Girard, *Koźle ofiarny*, (tłum) M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 35 i n.

⁵ R. Girard, *op. cit.*, s. 23.

⁶ L. Gumplowicz [za:] S. Węglarz, *Chłopi jako obcy. Prolegomena*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, (red.) W. J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa 1994, s. 78.

cym⁷. Mit tego nie usprawiedliwia, nie tłumaczy, lecz zwyczajnie, bezprecedensowo to organizuje, wskutek czego w społecznościach tradycyjnych właściwym i naturalnym staje się etnocentryzm z możliwymi niepokojami i starciami⁸.

Partycypacja mityczna pozwala nie liczyć się z logicznymi faktami⁹, które kazałyby na przykład uwzględniać samoistość *innych* i reprezentowanych przez nich wartości. W myśleniu mitycznym nie tak bowiem istotną rolę odgrywają fakty, co znaczenia przydawane zdarzeniom pełniącym rolę faktów. Te wyobrażenia o sobie, zakorzenione w doświadczeniu grupowym na mocy „mityczno-mistycznej” partycypacji, wyobrażnia mityczna czyni wyobrażeniem o charakterze uniwersalnym. Częstokroć posługuje się przy tym nacechowaniem ujemnym, określającym „coś”, „kogoś” jako inne niż własne; dzięki czemu także nieznanne staje się bliższe i częściowo przynajmniej udomowione i nazwane.

Siła przekonania o znacznej wartości własnej grupy nader często jest, jak stwierdza w *Megalomanii narodowej* Jan Stanisław Bystroń, wprost proporcjonalna do pejoratywnej oceny innych grup. *Inni, obcy* (i *obcy*) umieszczani są w związku z tym na granicach lub w bezpośredniej bliskości granic własnego świata. To własne środkowe położenie uchodziło za właściwe grupie, która przekonana (w uniwersalizmie) o swojej najwyższej wartości, rościła sobie prawo do górowania nad obszarem rozciągającym się dookoła niej¹⁰. Stąd logicznie wynika, mająca kolosalne znaczenie dla życia w społeczności tradycyjnej, dychotomia *swój – obcy* w jej różnych inwariantach. To ona, a nie szczegółowe fakty w znacznym stopniu definiuje – mityzuje kulturową rzeczywistość. *Swojskie*, czyli *nasze*, sytuuje się w opozycji do tego, co *obce*, czyli *nie-nasze*, decydując o życiu i śmierci, dobru i złu itd. Binarna opozycja i jej permutacje są istotne już to jako zasadnicze w konstrukcji mitycznego (ludowego, tradycyjnego) świata, już to jako narzędzie poznawcze tegoż świata. Świadomość różnic decyduje o istnieniu grupy¹¹, a jednocześnie jest praktyką badawczą, w której binarność pełni funkcję „pojęcia bazowego”, z czym zetkniemy się w etnografii podejmującej

⁷ Obcy jako *inny* nie zaadoptowany do kultury własnej.

⁸ Por. E. Nowicka, *Religia a obcość*, Kraków 1991, s. 15 i n.

⁹ Zob. L. Léwy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, (tłum.) B Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992.

¹⁰ Por. J. S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935, s. 12.

¹¹ Por. J. Obrębski, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, (1936), t. 4, z. 1-2.

próby badania tego, co *inne*. Opozycja *swój – obcy* będzie więc, jak to ujmuje Roch Sulima¹², zarazem kategorią opisu i kategorią bytu, występującą w modelach naukowych i etnomodelach.

Znajomość i posiadanie tak istotnego, obiektywnego narzędzia badawczego, aczkolwiek niezbędne, wydają się jednak niewystarczające w analizie zjawisk kultury. Równie istotny, na co zwracał uwagę choćby Florian Znaniecki, jest – częstokroć subiektywny – „współczynnik humanistyczny”¹³. Trudno byłoby mówić o *swojskości* oraz *obcości* bez odwołania się do ich przeżywania i doświadczania. A kategorie te nie są już tak arbitralne, aby po ich uwzględnieniu wyrokować z niezachwianą pewnością, co do statusu *własnego* i *obcego*. Poza obiektywnymi granicami sama graniczność, na której wznosi się porządek ludowego świata, wnosi kontekstowość i irracjonalną zmienność w pole doświadczenia, przez fakt ten podlegając stopniowości. Wziąwszy to pod uwagę, mielibyśmy do czynienia z *obcymi* w obrębie irracjonalizmu kultury własnej¹⁴. Wydaje się to możliwe w *przejsiowym* charakterze mitycznego całokształtu, a więc i w percepcji rzeczywistości.

Światopogląd mityczny przy całej swej intelektualnej (racjonalnej) „niedojrzałości”¹⁵ buduje w oparciu o emocjonalną powagę (powagę przydaną odczuciu) koherentny system poznawczy. Bliskość uczuciowej, zobiektywizowanej projekcji i percepcji w micie czyni dyskursywne, oddalone i wydzielone jednym, wspólnym. Bowiem mityczność zasadza się na odczuciu naturalnej jedności umożliwiającej alchemiczne przechodzenie jednego w drugie. Ale nie ma tu, jak wiadomo, dowolności, są natomiast wszystko regulujące, uświęcone tradycją czynności obrzędowe o zadziwiających możliwościach dopuszczających połączenia. Granice tabu utrzymują świat już to na skorupie żółwia, już to na skrzy-

12 Por. R. Sulima, *Chłopi i mity europejskie*, „Regiony”, (1987), nr 2-4 (48).

13 Zob. W. Olszewski, *Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939*, Wyd. UMK, Toruń 2007, s. 35-78.

14 Byłby to więc, podobnie jak mówiliśmy o *obcym* jako *innym* niezaadaptowanym, *inny* wyobcowany.

15 Klasycy antropologii w osobach É. Durkheima i M. Maussa ujmowali światopogląd mityczny jako moment wyjściowy w rozwoju jednostki przyrównywany ze względu na podobieństwo cech do dziecięctwa. Por. É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, (tłum.) M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 711. W podobnym tonie pisała M. Douglas. Jej zdaniem niezróżnicowanie elementów rzeczywistości u dawnych społeczeństwach przypomina *niepewne wysiłki opanowania otoczenia przez dziecko*. Por. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, (tłum.) M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 124 i n.

zowanych wielorybach (jak chcą polskie wątki wyobraźni ludowej)¹⁶; jest to jednak świat unoszący się na wodzie, a zatem już wyłoniony, cudowny (czy cudaczny), ale nie chaotyczny i pogrążony w chaosie. Uzgadniającym i równoważącym „jądrem” jest permanentne w kulturze ludowej przeświadczenie o sakralności świata i wyczulenie na *sacrum* znajdujące się u podstaw wpływającej z jego megapotencji różnorodności.

W kulturze mitycznej (również w kulturze typu ludowego) system komunikacyjny, mający zapewnić koherentność *uniwersum*, sam ze swej istoty wykazuje znamiona władzowe, będąc zarazem językiem magicznego działania i religijnej waloryzacji światopoglądowej. Kultura ludowa w swej mityczności potwierdza to, okazując się być typem kultury magiczno-religijnej. Obecna w niej sfera religijna nie jest dominującą, lecz koegzystuje z nie do końca zdegradowanym myśleniem magicznym¹⁷. Wartościowanie religijne, choć religia posiada swoją (względną) autonomię, współgra tu z właściwym magii przeświadczeniem o zawartym już w podejmowanych działaniach wymiarze normatywnym. Bliskość naukowo przeciwstawianych sobie sfer – magicznej i religijnej – to ważna cecha mitycznego systemu kultury typu ludowego, której poszczególne sfery wyrażają zasadę *zapośredniczonej autonomii*. Mariaż w kulturze typu ludowego (owe mylące dowolnością możliwości mitycznych połączeń) paradoksalnie zachowuje, a nawet generuje opozycje bazowe w doświadczaniu rzeczywistości:

Z irracjonalizmu myślenia kultury ludowej (mówi w podobnym kontekście w wywiadzie Wojciech Burszta, wtrącenie moje – T.K.) płynie racja wynikająca z innego poglądu na świat. Człowiek żyje w łączności z całością świata i pozostaje wystawiony na działanie przeciwstawnych sił. Z tego wynika **najważniejsze** (podkreślenie moje – T.K) dla kultury ludowej myślenie opozycjami: dobro – zło, jasny – ciemny itp.¹⁸.

Solidarnościowe doświadczenie mityczne grupy nie usuwa odczuć wrogości czy zagrożenia. To, że mit czyni świat, a więc złożoną rzeczywistość znaczeniowo sensowną (w myśl tego, co wyżej zostało ustalone, trudno powiedzieć, że zrozumiałą), nie oznacza bynajmniej, iż jest ona wolna od niewiadomych i niebezpieczeństw. Zagrożenia istnieją, podobnie jak istnieją *inni* obcy czy obcy potencjalni

¹⁶ Por. O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 7, Wrocław – Poznań 1962-1963, s. 4.

¹⁷ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 95.

¹⁸ S. A. Wisłocki, *Kultura ludowa czyli łączność człowieka z... kosmosem*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu...*, s. 51.

wśród *innych* swoich, pomimo odgórnego zaznajomienia uczuciowego jednoczącego rzeczywistości w skali mikro i makro. Różnice są, a co więcej, wydają się konieczne. One pozwalają na niezbędną ontologicznie praktykę nomizacyjną. Jednostka funkcjonuje nie tylko w grupie, lecz dzięki niej. To w dużej mierze przez obecność znaczących *innych* zyskuje własną, mityczną świadomość (samo) istnienia. W przeciwnym wypadku subiektywizacja skazywałaby jednostkę na poważną dysfunkcję i bezwład utonięcia w wodach (subiektywnego) chaosu nie-kultury¹⁹.

„Drudzy” kształtują znaczące „ja” i wyposażają je w aparaturę pojęciową porządkowania rzeczywistości w zgodzie z interesem grupy (który, w rozpatrywanym tu kontekście społeczeństw mitycznych, jest jednocześnie interesem sprzężonej z tą grupą jednostki). Realność świata, zdaniem niektórych, możliwa jest tylko dzięki społecznemu ukonstytuowaniu, choć różny może być kształt i charakter społecznych wyobrażeń i przekonań. Mityczna realność zasadzać się będzie na mitycznym światopoglądzie, który dla zaistnienia swojego jednoczącego wydzźwięku potrzebuje różnic dostarczanych obecnością twarzy „drugiego”. Komunikacyjna więź leżeć będzie zatem u podstaw istnienia pojmanego (czy bardziej odczuwanego przez umysł mityczny) jako ożywiona relacja. W sytuacji jej zaniku, co nie jest bynajmniej równoznaczne z niewypowiedaniem słów czy niedziałaniem, ale też (może nawet mocniej) z działaniem nieodpowiednim, społecznie nieakceptowanym, może wydarzyć się nieszczęście zakłócające naturalny bieg życia. Strzec przed nim ma m.in. cała gama rytualnych zachowań i tabu składających się na język mitu.

Sakronormatywny charakter kultury mitycznej

Desygnacja w ludowym świecie jest sakralna, a więc także religijna, (a z czasem tylko religijna), bo to religia zajmuje się przede wszystkim porządkiem *sacrum*. Szukając i nadając światu znaczenia, co jest zabiegiem koniecznym, człowiek mityczny sięga do bogactwa rezerwuaru religijnego, który ma silny wpływ na funkcjonowanie „jego świata”. Nie tylko zatem na poziomie nominalnym, ale i funkcjonalnym odzwierciedla się zaangażowanie religii. Co może wynikać z fundamentalnej dla życia w ogóle roli przypisywanej w społeczeństwach przednowoczesnych społecznemu właśnie wymiarowi.

¹⁹ Por. P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, (tłum.) J. Niżnik, Warszawa 1983.

Zdaniem autorów *Społecznego tworzenia rzeczywistości*, sama już możliwość obiektywizacji, dokonująca się na fundamencie społecznym, zawiera jakieś podstawy religijne. Przekraczając sferę biologizmu, człowiek transcenduje bowiem swoją naturę, co jest przecież domeną religii. W przypadku człowieka mitycznego i religii naturalnej (czy też religii z domieszką magii w wersji ludowego świata) koniecznym w zasadzie jest bycie religijnym. Jednostka mityczna jest bowiem społeczna, z kolei natura (także ta społeczna) jest uduchowiona. Człowiek mityczny przez nią określany w zasadzie w niej, a nie ją transcenduje. Częściowa zatem transcendencja, nadbudowująca naturę (w jej fragmentach bądź w całości) głębszym duchowym wymiarem, w *swojskim* przecież świecie sytuuje zarazem jednostkę wobec *nieznanego, innego* ucieleśniającego transcendencję w pobliżu. Natura jest domem konkretnej żyjącej w grupie jednostki, jest jednakowoż ta sama natura domem *innej* społeczności²⁰.

Odpowiedniego kontekstu szeregującego rzeczy i zjawiska jako „te” bądź „nie te” dostarcza irracjonalizm myślenia tradycyjnego²¹, stanowiącego część całej ludowej (mitycznej) filozofii życia²². Przestrzeń duchowa, w ujęciu tej (przedfilozoficznej) myśli, nosi pewne podobieństwa do przestrzeni społeczno-kulturowej jeszcze nie wyodrębnionej, jak sama jednostka. Duch nader często się w kulturze ludowej materializuje, naturalizuje, przy czym nie jest jednak opanowany, zneutralizowany tak, by móc nim w pełni świadomie rozporządzać. Pozostaje *innym* w sympatycznej więzi pozwalającej na podejmowanie kontaktu z nim (działania magiczne), ale i uleganie mu (afirmacja religijna). Wpisuje się tym sposobem w przestrzeń pośrednią, a jako taką właśnie widziała kultura ludowa ziemię, tj. w ogóle życie²³. Świadomość mityczna nie dokonała jeszcze wy-

²⁰ Tu z konieczności pojawiają się problemy odpowiedniej terminologii; trudno mówić bowiem o nadnaturze i istotach nieziemskich w naturze czy o nadmysłowości w kontekście postrzeżenia mitycznego. W związku z czym proponuję niosący ryzyko niejasności i często oskarżany termin *innego*.

²¹ Opozycja binarna w archaicznej dychotomii klas logicznie nieściślych ma charakter komunikatywny; stale zachodzi w niej kontakt pomiędzy „tym” a „tamnym” światem. Zwraca na to uwagę J.S. Wasilewski w swoim tekście; por. idem, *Podawać – Znaleźć – Zgubić – Zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska”, (1980), t. 24, z. 1, s. 287.

²² Por. J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 332.

²³ *Kiedy ziemia stworzona dorosła* (a była jak ciasto – T.K) *przed próg nieba, Bóg światła rzekł do niej: „Ziemi, świecie ziemski, ty będziesz dla duchów schodami do nieba”* (podkr. – T.K.). Zob. O. Kolberg, *op. cit.*, s. 3-4.

jaławiającej do postaci samej teorii, jako czystej formy umysłowej, obiektywizacji świata wrażeń, w tym tych także o proveniencji religijnej. Wobec czego, co trudne dla ponowożytnego scjentyzmu, uczyniła wywiedzioną z *pośredniości* „nie-do-określoność” uprawnioną w kontekście własnego świata kategorią poznawczą. Wydaje się być ona kategorią równie mocną i pewną (w sensie właściwą) co pozostałe, ze względu na niestabilny byt omawianego przez siebie świata (rzeczy raz są takie, a raz inne) o specyficznej i silnej proveniencji religijnej.

Atencja, z jaką odnoszono się do sfery religijnej (będącej aktywnym nominatorem pomagającym w istnieniu magiczno-religijnym), skłaniała do respektowania porządkowanego (nigdy jednak do końca uporządkowanego) przez nią *sacrum* i groźnych sytuacji niezdefiniowanego: *numinosum*. Niepoznawalne, numinotyczne było stałym towarzyszem obcującego z nim z konieczności bądź z wyboru człowieka. Wrażliwy mitycznie i żyjący wrażeniami uczestnik mitu, także religijność²⁴ przeżywał wrażeniowo²⁵, odczuwając wobec niego (tj. wobec *sacrum*) lęk i fascynację zarazem. Monada *sacrum* przybierała więc schematycznie, w konsekwencji jego aktualizacji, postać triady: *fascinatum* – *sacrum* – *tremendum*. Budząca strach sama natura i „niewyjaśniona” natura zjawisk znajdowała swoje (para)religijne odzwierciedlenie; wszak była uduchowiona, również w postaci religijnego strachu czy czegoś na kształt religii strachu²⁶. Bliski przecież naturze (także naturze człowieka) strach jako pierwotna, emocjonalna reakcja stanowił istotny element konstrukcji religii i komponent pierwotnego doświadczenia religijnego. Zwraca na to uwagę w swoim klasycznym już studium Rudolf Otto. Autor utożsamia wręcz somatyczną reakcję powstałą w wyniku zetknięcia z *numinosum*, a więc lęk ze *sacrum* jako takim. Z poziomu emocjonalnej reakcji wyprowadza następnie różne stopnie sakralnego natężenia. W konsekwencji gradacja przebiega od, moglibyśmy powiedzieć, nieokiełznanego, wywołującego „gęsią skórę” czarnego lęku do lekkiego i jasnego dreszczyku emocji. Nie znaczy to bynajmniej, że sfera *sacrum* jest jednoznacznie demoniczna, ciemna. Jest ona potężna, porażająca i przygniatająca, przynajmniej w pewnych swych obszarach

²⁴ Por. szerzej o zmysłowej religijności: J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997, s. 30.

²⁵ Por. na ten temat: A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość mirakularna*, „Konteksty”, (1990), nr 1.

²⁶ Wymownym tego przykładem są etnograficzne obserwacje Ruth Benedict na temat społeczeństwa Dobuańczyków. Zob. R. Benedict, *Wzory kultury*, (tłum.) J. Prokopiuk, Warszawa 1999.

i formach manifestacji, które z kolei podlegają stopniowej racjonalizacji i oswojeniu. Nieociosane *numinosum* lęku ewoluuje do, już zaledwie, „strasznych figur” współtworzących świadomość mityczną. Ta ewolucyjna sublimacja odgranicza święte od świeckiego (które wydaje się jednak w kulturze tradycyjnej wciąż niepozabawione pierwiastka świętości), rozwijając tym samym coraz bardziej sferę religii. W niej prymitywne, a towarzyszące świętości drżenie zostaje zastąpione nabożną bojaźnią²⁷. Numinotyczna zarazem fascynacja i strach, towarzyszące kontaktom z *sacrum*, kształtuje taki ich przebieg i rodzaj, w którym bądź to dominuje czynnik asekuracyjny, bądź apotropeiczny. Tam gdzie intencjonalnie wychodzi się w stronę *nieznanego*, co przybiera postać rytuału, konieczne wydaje się zachowanie bezpieczeństwa (asekuracja modelująca). Z kolei zdarzyć się może samoczynny, nieoczekiwany, a często również niepożądany kontakt z *nieoswojonym*. Przed nim należy się zabezpieczyć i odeprzeć, aby nie utrwaliło ono niosącego ze sobą „świętecznego nieporządku” (apotropeizacja porządkująca)²⁸.

Pomimo że faktycznie da się rejestrować (takie czy inne) obcowanie z *sacrum*, urabiając je religijnie, nazywając i praktykując rytuały, to wciąż potencjalnie przynajmniej jego zasięg pozostaje nieodkryty. Bywa bowiem przecież, że obok szczególnych i wydzielonych w siatce czasoprzestrzennej partii cała natura staje się hierofanią *sacrum*: *Mój dom jest przecież domem duchów! Sacrum* wplątane w ludzką rzeczywistość nie jest jej dodatkiem, ono ją konstytuuje, także w ziemskim, pozornie profanicznym wymiarze. Czy zatem *sacrum* stanowi „amorficzną breję” nieporządku? I w tym wypadku, podobnie jak się to ma w mitycznej dopuszczalności połączeń, wydaje się, że tak nie jest. Jako takie nie odgrywałoby bowiem zasadniczej roli w kształtowaniu się porządku etyczno-moralnego, któremu samo nie jest podporządkowane jako „jądro” uzgadniające w micie. Dające moralny porządek amoralne *sacrum* musi być więc w sobie jakimś super(ponad)porządkiem. Takim widzi je na przykład Roger Caillois. *Sacrum* stanowi dla niego pierwotnie nieodróżnicowaną siłę, która w swym działaniu dopiero okazuje się być czystą bądź nieczystą: *Siła ta jako wirtualna jest wielo-*

²⁷ Przejmującym egzystencjalistycznym wyrazem zainteresowania tą płaszczyzną jest twórczość Sørensa Kierkegaarda. Zob. m in. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, (tłum.) J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995.

²⁸ Nawiązuję tu do religioznawczych ustaleń Pawła Zająca; zob. P. Zajac, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. Nadprzyrodzone w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków 2004, s. 93.

znaczna: aktualizując się – nabiera jednoznaczności²⁹. Święte i świeckie, podobnie jak naturalne i nienaturalne, choć wyodrębnione, to w konstrukcji tradycyjnego (w tym też ludowego) świata nie zostają sobie otwarcie przeciwstawione. Zespolecie, będące cechą mityczności, rzeczywistej niespójności (czy inaczej niespójności samej rzeczywistości), nie zakłada aktu unieważnienia czy świadomościowego wyparcia, lecz *trans-communitas*, „międzyświatowe braterstwo” w obrębie swojego świata³⁰. Jego zaistnienie jest możliwym dzięki granicznej mediacji; mediacji miejsc i osób wewnątrz grupy, na samej granicy oraz na zewnątrz. Bogactwo znaczeniowe ludowej (mitycznej) wyobraźni nie pominęło bowiem granic w procesie nominacji, czyniąc z nich już to szczeliny do *innych* wymiarów, już to same *inne* wymiary.

Nie-prosta graniczność w kulturze mitycznej

Graniczność stanowi znaczący element tradycyjnego konstruktów mitycznego (ludowego) świata. Wydaje się nawet fundamentalny i założycielski dla tego typu kultury, jeśli weźmie się pod uwagę całokształt jej „izolowanego”, a więc odgraniczzonego charakteru, oraz wewnętrzną gotowość utrzymywania opozycyjnych napięć tego co „tu” i tego co „tam”. Zewnętrzna *odmienność* wobec *innych* (ludzi i kultur traktowanych jako nie-ludzie i nie-kultury), miała także swoje wewnętrzne wydanie w postaci skaryfikacji obrzędowej i społecznej gradacji różnicującej składniki społeczeństwa³¹.

Tak jak dla zachowania siebie potrzebuje kultura tradycyjna, okresowej przynajmniej, konfrontacji z *innymi* spoza jej granic, tak też dla zachowania integralności potrzebuje wewnętrznych granic i odróżnień od tego, co nie jest normą (czy bardziej adekwatnie należałoby powiedzieć, co uchodzi za nie-normę).

²⁹ Por. R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, (tłum.) A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995, s. 37.

³⁰ Idei *communitas* sporo uwagi poświęcił Victor Turner; zob. V. Turner, *The ritual process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.

³¹ Popularny także w Polsce autor powieści *since fiction* Orson Scott Card, przywiązany na swój mormoński sposób do tradycyjnego modelu życia, zastanawiając się nad zjawiskami społecznymi, pisze: *Skoro przetrwanie ludzkiej społeczności polega na zdolności przystosowawczej, to nie umacnia jej jeden zestaw cech. Dlatego życie społeczne powinno promować różnorodność, nie wąski zakres cech* (podkr. moje – T.K.). Por. O. S Card, *Pierwsze spotkanie w świecie Endera*, (tłum.) M. Mazan, Warszawa 2003, s. 46.

Szczególne zadanie przypadło na tym polu instytucji „kozła ofiarnego”, dzięki której kultura rozwija się jako ta właściwa.

Kultura żyjąca w micie wykazuje zapotrzebowanie na „kozła ofiarnego” uosabiającego *nie-do-określone, odmienne, anormalne...* Przez niego może obcować z *innym*, z *sacrum*, używając go w zależności od kontekstu, bądź to jako pomocnika łączącego z mocą, bądź jako wroga winnego zaistniałym nieszczęściom. Nosi więc w sobie „kozioł ofiarny”, utrzymywany jako „swój obcy” w kulturze tradycyjnej społeczności, dwubiegunowy potencjał owej energii – *sacrum*, o której pisał Caillois. Potencjalnie przynajmniej czyni go to bogiem albo demonem; figurą ryzykowną, co prawda, ale i tak opłacalną, bo pragmatyczną dla mitycznej świadomości. Stąd też wynikać będzie tabuiczny lęk, który być może jest w swej istocie odstrasżającym, negatywnie chroniącym „odmieńców” przejawem szacunku i czci im okazywanej, ze względu na przenoszony przez nich powiew „zaświatów”?

Obcy przez swój nieokreślony, niejednoznaczny, niezrozumiały charakter **niesie wraz z zagrożeniem ogromny potencjał i niewyczerpany wręcz zasób możliwości**³² (podkreślenie moje – T.K.).

Wpisuje się bowiem idealnie w strukturę *sacrum* z jego jednoczesnością *tremendum et fascinosum*³³. Lękowy szacunek wobec „kozła ofiarnego” wydaje się być czymś więcej aniżeli tylko prostą formą naturalnej ochrony przed niebezpieczeństwem. Wyraża raczej ogólne numinotyczne nastawienie człowieka mitycznego wobec *nieznanego* i *nie-do-określonego*. Przynosi jednocześnie większe poczucie kontroli i możliwości działania za sprawą przeniesienia *numinosum* do świata międzyludzkich interakcji. Ryzyko nieobliczalnego, choć wciąż istnieje, to jednak zmniejsza się spowodowane do funkcjonującej w porządku grupy niezwykłej jednostki. Zachodzi tu społeczno-religijna sublimacja. Przetransferowuje ona *nieznane* i budzące w człowieku nieokreślony lęk ze świata na *innego*, który ponosi odtąd ciężar *nieznanego*, sam pozostając w grupie, poniekąd przynajmniej, rozpoznany. Łatwiej mimo wszystko wydaje się przebywać z podobnym sobie (choć *innym* oczywiście w osobie „kozła”) niż z ożywioną i władającą tajemniczym językiem naturą (do tego oddelegowani są tylko wybitni: kapłani, szamani).

³² Por. P. Zając, *op. cit.*, s. 44.

³³ Dobrego studium analizy wizerunku *obcego* dostarcza lektura *Portretów „obcego”* Zbigniewa Benedyktowicza, zob. idem, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 121-192.

Istotny i niebezpieczny próg przejścia od natury do kultury przyjmuje graniczną postać w osobie *innego*. „Kozioł ofiarny” jako ów *inny*, który jednakowoż nie przestaje być wciąż niezadomowionym – *obcym*, staje się uprawną rolą kultury. Nieobliczalna natura dzięki ucieleśnieniu w nim wyraża się na sposób mitycznej kultury; kultury wyrosłej z natury i jeszcze z niej niewyabstrahowanej. Graniczność amortyzuje radykalizm *obcości* przez *inności*, co upłynnia komunikowanie stanowiące przecież warunek *sine qua non* istnienia tegoż świata. Antropocentryczne ześrodkowanie natury skupiające jej superpotencjał w człowieku – *innym*, pozbawia ją tylko demonicznego charakteru. A taki posiada *obcość* izolowana, nie-zinternalizowana jeszcze do postaci treści świadomości mitycznej.

Miejsca i istoty „graniczne” skracają trudny dystans między światami, stając się osobliwie wydzielonymi przestrzeniami *pomiędzy*. Utrzymanie statusu *neutrum* na ich obszarze wiąże się z opieczętowaniem restrykcjami groźącymi za nieprzestrzeganie wytkniętych zasad. Ale negatywny wydzźwięk zakazu – tabu, na co zwraca uwagę Jerzy Sławomir Wasilewski, ma w istocie pozytywną wymowę w kulturze mitycznej. Porządkuje bowiem i usposabia do stałych, choć realizowanych w cyklu obrzędowym kontaktów z porządkiem rajskim: „Zakazy można traktować”, pisze w *Tabu a paradygmaty etnologii* autor, „jako sposób odczyniania niedoskonałości świata”³⁴. Odtworzenie doskonałej rajskiej rzeczywistości wolnej od jakiegokolwiek braku, zepsucia czy skazy wymaga paradoksalnie szczególnego podkreślenia ich obecności przez zakaz. Normatywny zakaz, grupowy ostracyzm czy lęk chronią tajemnicę boskości, regulują dynamizm siły *sacrum*. Czynią możliwym nieodłączny dla kultur tradycyjnych, a zawsze niebezpieczny kontakt zabezpieczonym (o pełnym bezpieczeństwie trudno mówić).

Znajomość mitycznego formularza, posiadanie odpowiednich figur i zabiegów magicznych ożywiają pamięć *innego* wymiaru – prapoczątku. Jego „prześwitywanie” uwidacznia się zwłaszcza w wyodrębnionej kategorii *innego*. Innego miejsca, czasu, osoby czy stanu granicznego, dzięki którym dokonuje się wstrzymanie, *stasis*, poprzedzające (i następujące po) wejście (i wyjście) *kinesis*, w *sacrum* stanu pierwotnego³⁵. Ta „magia” może się wydarzać przez konstytutywny fakt graniczności, świadomości liminalności zachodzącej w świecie.

³⁴ Por. J. S. Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii: część II.*, „Etnografia Polska”, (1989), t. 34, z. 1-2, s. 8.

³⁵ Nawiązuje tu w dalszym ciągu do ustaleń J.S. Wasilewskiego i jego koncepcji wahadłowego

W kulturach tradycyjnych zauważyć można nastawienie na towarzyszące granicom napięcia; są one tam celowo podtrzymywane, co pozwala zdefiniować ten typ kultury mianem permanentnej gotowości granicznej. Sama bowiem kultura typu ludowego jest rezultatem przecięcia i koegzystencji na granicy magii oraz religii. Poprzecinany jest jej świat i światopogląd, o czym była mowa. Bez tego nacechowania granicnością i dowartościowania graniczności niemożliwym byłoby przechodzenie *pomiędzy*. Zachodziłoby natomiast popadanie czy upadanie w kierunku niebytu, anomii *poza* kojarzonych z tym co *nieznane*, obce. Ocalenie przynosi scalająca pamięć mityczna. Dopóki owo nieodróżnicowanie *sacrum* jest w pamięci danej społeczności, jej kultura odznacza się niezwykłą zdolnością łączenia w spójny, koherentny system elementów z różnych systemów. Soczewka mitu zdolna jest skupić w sobie i połączyć ze strumieniem pierwotnego *sacrum* rozproszoną w świecie wielość jego manifestacji w postaci wszelkiego zróżnicowania.

Literatura

- **Benedict Ruth**, *Wzory kultury*, (tłum.) J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1999.
- **Benedyktowicz Zbignew**, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wyd. UJ, Kraków 2000.
- **Berger Peter, Luckmann Thomas**, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, (tłum.) J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- **Buber Martin**, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, (wybrał, tłum. i wstęp) J. Doktór, PAX, Warszawa 1992.
- **Buchowski Michał**, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wyd. UAM, Poznań 1986.
- **Burszta Józef**, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- **Bystron Jan Stanisław**, *Kultura ludowa*, Wyd. Trzaska, E. Michalski, Warszawa 1947.
- **Bystron Jan Stanisław**, *Megalomania narodowa*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1995.

ruchu charakteryzującego obrzędy przejścia.

- **Caillois Roger**, *Człowiek i sacrum*, (tłum.) A. Tatarkiewicz, E. Burska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995.
- **Card Orson Scot**, *Pierwsze spotkanie w świecie Endera*, (tłum.) M. Mazan, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- **Gennep Arnold van**, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, (tłum.) B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- **Girard Rene**, *Kozioł ofiarny*, (tłum.) M. Goszczyńska, Wyd. Łódzkie, Łódź 1987.
- **Hemka Andrzej, Olędzki Jacek**, *Wrażliwość mirakularna*, „Konteksty”, (1990), nr 1.
- **Kierkegaard Soren**, *Bojaźń i drżenie*, (tłum.) J. Iwaszkiewicz, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- **Kolberg Oskar**, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Polskie Wyd. Muzyczne, Wrocław-Poznań 1962-1963.
- **Lévy-Bruhl Lucian**, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, (tłum.) B. Szwarzman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992.
- *Religia a obcość*, (red.) Ewa Nowicka, Nomos, Kraków 1991.
- **Obrebski Józef**, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, (1936), t. 4, z. 1-2.
- **Olszewski Wojciech**, *Tożsamość kulturowa Kresów w humanistycznym nurcie polskiej myśli etnologicznej do roku 1939*, Wyd. UMK, Toruń 2007.
- **Otto Rudolf**, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, (tłum.) B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.
- *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności: studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*, (red.) W. J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- **Stomma Ludwik**, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, PAX, Warszawa 1986.
- **Sulima Roch**, *Chłopi i mity europejskie*, „Regiony”, (1987), nr 2-4 (48).
- **Tokarska-Bakir Joanna**, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wyd. Leopoldinum, Wrocław 1997.

- **Turner Vincent**, *The ritual process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co., Chicago 1969.
- **Wasilewski Jerzy Sławomir**, *Tabu a paradygmaty etnologii: część I*, „Etnografia Polska”, (1989), t. 34, z. 1-2.
- **Wasilewski Jerzy Sławomir**, *Podawać – Znaleźć – Zgubić – Zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*, „Etnografia Polska”, (1980), t. 24, z.1.
- **Zajac Paweł**, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. Nadprzyrodzone w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Nomos, Kraków 2004.

Summary

Tomasz Kalniuk

(Nicolas Copernicus University in Toruń)

The mythical milieu of cultural life. On irrationalism in a myth and frontier character in mythical culture

The social-cultural shape of folk culture, that of peasants or, in a more structural view, the culture of a folk type, constitutes the reality of mythical petrification. The mythical structuralisation of life, in turn, assumes mutual interdependence, or the spherical homogeneousness of reality, from which it results that the principle of the organization of the world is the mutual permeating of its substructures.

Becoming as one, being a feature of mythical character, does not assume the act of rendering void or conscious denial, or *trans-communitas*, „inter-world brotherhood” within the confines of one’s own world. Its coming to exist is possible thanks to frontier mediation; mediation of places and persons within a group, on the very frontier, and outside a group. It is so because the richness of meanings within folk (mythical) imagination has not omitted frontiers in the process of nomination of the world, rendering them either interspaces leading to *other* dimensions, or the *other* dimensions themselves. The frontier character constitutes a significant element of the traditional mythical (folk) construct of the world. It even seems that it is of foundational and establishing character for this type of culture, due to which fact we may define this type with the name of permanent frontier readiness.