



Horyzonty Polityki  
2025, Vol. 16, N° 54



**ANNA CEGLARSKA**

<http://orcid.org/0000-0003-0868-6097>  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
[anna.ceglarska@uj.edu.pl](mailto:anna.ceglarska@uj.edu.pl)

DOI: 10.35765/HP.2715

## Mit jako narzędzie edukacji politycznej – kazu starożytnej Grecji

### *Streszczenie*

**CEL NAUKOWY:** Artykuł koncentruje się na wykazaniu specyfiki mitu greckiego jako ważnego elementu greckiej paidei służącego kształceniu postaw obywatelskich.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** Współczesne zainteresowanie mitem (Eliade, Malinowski, Durkheim, Dodds) najczęściej koncentruje się na analizach antropologicznych, kulturoznawczych czy literaturoznawczych, co prowadzi do upraszczającego traktowania mitu jako „opowieści fikcyjnej”, a przez to niemogącej konkurować z racjonalną wiedzą. To rozumienie nie przystaje do mitu greckiego, ignorując oryginalny kontekst kulturowy. W Grecji antycznej mit był elementem edukacji politycznej, dostarczającym wiedzy o typowym ludzkim działaniu (Arystoteles). Na drodze analizy stosunku do mitu w dziełach filozofów (Platon, Arystoteles) wykazane zostają podobieństwa między rolą mitu a założeniami współczesnej edukacji politycznej, kładącej nacisk na aktywność, zaangażowanie emocjonalne, współpracę. W artykule zastosowano hermeneutykę tekstów antycznych, wspartą analizą historyczno-filozoficzną.

**PROCES WYWODU:** W części pierwszej analizie została poddana poezja, jako składnik „filozofii spraw ludzkich”, a zarazem nośnik mitów i zawartej w nich wiedzy. W dalszej części dokonano rekonstrukcji rozumienia mitu w ujęciu antycznym. Ukazanie stosunku filozofów takich jak Platon i Arystoteles do mitu i mitotwórców pozwoliło nakreślić znaczenie mitu i jego roli w kształceniu kompetencji politycznych.

Sugerowane cytowanie: Ceglarska, A. (2025). Mit jako narzędzie edukacji politycznej – kazu starożytnej Grecji. *Horyzonty Polityki*, 16(54), 19–36. DOI: 10.35765/HP.2715.

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Właściwa interpretacja i ocena mitów greckich wymaga zrozumienia założeń ówczesnej poezji. W dobrym micie istotny był nie element fikcji, a zdolność uchwycenia specyfiki ludzkiego działania, która miała skłonić odbiorcę do namysłu i refleksji nad własnym postępowaniem, wyborami i relacjami społecznymi. Fikcja miała na celu abstrahowanie od konkretnych sytuacji oraz wzbudzanie emocji, a przez to zindywidualizowane oddziaływanie na osobę odbiorcy. Mit z uwagi na te zalety był uzupełnieniem filozoficznego *curriculum*.

---

---

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Należy na nowo ocenić rolę mitów w edukacji politycznej, traktując je jako ważne elementy rozwoju kompetencji społecznych, które wpływają na współczesne życie polityczne. Namysł nad mitem w jego klasycznym rozumieniu może wzbogacić nie tylko antropologię, psychologię czy literaturoznawstwo, ale również nauki społeczne, przede wszystkim polityczne i prawne.

---

---

**SŁOWA KLUCZOWE:**

Słowa kluczowe: mit, fabuła, nauka, prawda, polityka

*Abstract*

MYTH AS A TOOL FOR POLITICAL EDUCATION –  
THE CASE OF ANCIENT GREECE

**RESEARCH OBJECTIVE:** The article demonstrates the specificity of Greek myth as an important element of paideia.

---

---

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** Contemporary interest in myth (Eliade, Malinowski, Durkheim, Dodds) has concentrated on anthropological, cultural or literary analyses. This has led to a narrow view of myth as a “fictional story”, unable to compete with rational knowledge. However, this is incompatible with the original Greek context, where myth was a part of political education, providing insight into human action. By analysing the works of philosophers, parallels are drawn between the role of myth and modern political education, focusing on the importance of activity, emotional involvement and cooperation. The paper takes a hermeneutic approach, complemented by a historical-philosophical investigation.

---

---

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** First, poetry was examined as a component of the “philosophy of human affairs” and a vehicle for myths and the associated knowledge. Secondly, a reconstruction of the ancient conceptualisation of myth is presented. By analysing the attitudes of philosophers towards myth and its creators, it became possible to outline the significance of myth and its function in the development of political competence.

---

---

**RESEARCH RESULTS:** Proper interpretation and evaluation of Greek myths requires understanding the assumptions of the contemporary poetry. The essence of a myth was not fiction, but its ability to encapsulate the nuances of human action, to make the audience reflect on their behaviour, choices and relationships. Fiction was intended to abstract from concrete situations and to evoke emotions, thus having an individualising effect. Given these advantages, myth complemented the philosophical curriculum.

---

---

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:** The role of myths in political education requires reassessment, with greater recognition of their importance as elements influencing political life. Reflection on myth in its classical sense has the potential to enrich, among others, also the political and legal studies.

---

---

**KEYWORDS:**

myth, fable, science, truth, politics

## WSTĘP

Platon i Arystoteles stanowili raczej kulminację  
niż zaranie greckiej myśli filozoficznej  
(Arendt, 2005, s. 39)

Powyższy cytat zwraca uwagę na niezwykle istotny, acz nieraz pomijany aspekt: analizując europejskie dziedzictwo kulturowe i odwołując się do jego dorobku, nader często uznajemy, iż początek rozwoju nauki oraz naukowego myślenia o świecie, społeczeństwie czy państwie, wyznaczany jest poprzez rozwój filozofii, a w szczególności działalność słynnych filozofów: Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Jednakże koncentrując się wyłącznie na myśli filozoficznej – której waga i znaczenie dla dalszego rozwoju kultury europejskiej są niezaprzeczalne – częstokroć pomija się dorobek wcześniejszych wieków i źródeł niefilozoficznych, zwłaszcza szeroko pojętej literatury, traktując je ewentualnie jako wstęp do dzieł późniejszych myślicieli. Tymczasem, na co zwraca uwagę Arendt, wielcy filozofowie „złotego wieku” działali w świecie o ukształtowanych tradycjach i wartościach, w świecie różnorodnych relacji politycznych i ustrojowych, zaś wspomniane dzieła literackie miały udział w ich utrwalaniu, uświadamianiu, ale i ocenianiu.

Rozwijający się prężnie także na gruncie polskiej nauki nurt „prawa i literatury” (Jaworska-Biskup, 2022, s. 9–12; Kamień, Zajadło, & Zeidler, 2019; Kamień, 2024) coraz bardziej akcentuje konieczność uwzględniania takich „pozaprawnych” czy „pozafilozoficznych” źródeł w badaniach. Stanowią one bowiem zapis określonego doświadczenia kulturowego, które, choć nie zostało ujęte w „naukowe” (tj. filozoficzne) ramy, również może stanowić wartościowe źródło wiedzy o ówczesnych społeczeństwach. W szeroko rozumianej literaturze greckiej można odnaleźć wiele wzorców odnoszących się zarówno do sfery prawno-politycznej, moralnej, jak i społecznej, w tym wzajemnych relacji oraz indywidualnych przeżyć. Tym bardziej jest to istotne, ponieważ, jak zauważa Pierre Manent (2014, s. 34), w świecie greckim te sfery: czysta nauka, *episteme* oraz doświadczenie, czyli praktyka życia, były ze sobą powiązane. Dopiero Platon i w ślad za nim myśliciele nowożytni doprowadzili do ich rozgraniczenia, czyniąc z nauki przede wszystkim świadomą konstrukcję, oddzielając teorię od praktyki.

Eksponowanie roli filozofii pozostaje w zgodzie z tym trendem i kartezjańskim założeniem o dominacji rozumu nad emocjami. Dlatego we współczesnej edukacji politycznej nacisk jest kładziony głównie na elementy racjonalne, proceduralne aspekty procesu edukacji, wybór właściwego modelu czy pożądanego poziomu wiedzy teoretycznej (Frazer, 1999, s. 5), badania często opierają się na analizach socjologicznych, wykresach i statystykach (Delli Carpini & Keeter, 1996). Coraz częściej zwraca się jednak uwagę na konieczność aktywizacji społeczeństwa, zwiększenie jego świadomości politycznej i partycypacji w działaniach (Rosenstone & Hansen 1993; Flyvbjerg, 2001; Bøyum, 2018). Bernard Crick oraz Derek Heater (1977, s. 179–183) wprowadzili trudne do przetłumaczenia, acz obrazowe pojęcie *political literacy*, oznaczające pewne podstawowe kompetencje polityczne, w skład których wchodzi wiedza, ale również umiejętności, postawy oraz poczucie odpowiedzialności i wspólnego interesu (na temat trudności związanych z tłumaczeniem zob.: Miksa, 2023, 56–57). Kształtowanie i rozwijanie tego rodzaju umiejętności wymaga nie tylko wiedzy poznawczej, ale także pewnych cech, które dziś zbiorczo określamy mianem „kompetencji społecznych”: wchodzenia w relacje, współpracy, wyobraźni, dojrzałości emocjonalnej etc. Współcześnie dualizm rozum – emocje jest coraz częściej

kwestionowany (zob. m.in. Damasio, 2016). Na gruncie edukacji politycznej podpowiedzi, jak połączyć sferę racjonalności z emocjonalną, może dostarczyć holistycznie rozumiana kultura grecka. Grecki ideał *paidei* pozostaje modelowym wzorcem na rzecz edukacji poprzez partycypację w kulturze (Jaeger, 1986, s. XVII), kultura grecka zaś to, prócz filozofii, także sztuka, literatura i mity. Żeby jednak dostrzec wyjątkowość mitów i ich istotną rolę w edukacji politycznej, trzeba zrewidować dzisiejsze podejście i zrozumieć, jak „mit” postrzegali sami Grecy. Temu zagadnieniu poświęcona będzie pierwsza część niniejszego tekstu. Następnie skoncentruję się na roli poetów oraz platońskiej krytyce, co pozwoli zaobserwować, że wymierzona była ona nie w sam mit, a jego twórców. Przeprowadzona analiza pozwoli wyciągnąć wnioski odnośnie do roli mitu w życiu społecznym i edukacji politycznej.

## MIT W GRECJI

Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1982, 1181B) wyodrębnia „filozofię spraw ludzkich”, która dotyczy praktycznej działalności człowieka – jest to wiedza, którą należy opanować, jeśli chce się być aktywnym uczestnikiem życia społecznego, w tym politycznego. W ramach „filozofii spraw ludzkich” znajduje się, prócz etyki, polityki i ekonomii, także poetyka. Jest ona bowiem immanentnie związana właśnie z naturą ludzką i zakorzenionym w niej instynktem naśladowania, dzięki któremu człowiek zdobywa podstawy swojej wiedzy (Arystoteles, 2014, 1448B). Poezja dla Arystotelesa była bliska filozofii ze względu na pewną uniwersalność przedstawianych w jej ramach treści. Nie koncentrowała się na wydarzeniach, które miały miejsce (to było rolą historii), lecz na takich, które mogły się wydarzyć – były prawdopodobne. Nie była zatem dowolnym wytworem wyobraźni, lecz musiała spełniać określone warunki, pośród których istotną rolę odgrywał właśnie *mythos*, rozumiany jako „uporządkowany układ zdarzeń” (Arystoteles, 2014, 1450A).

Należy przy tym pamiętać, że w kulturze greckiej nie występuje żaden katalog obowiązujących mitów, nie mają one ustalonej ostatecznej, niezmiennej treści (Lengauer, 1994, s. 15). Wyznaczone przez poetów ramy nie były sztywne. Niejednokrotnie późniejsi twórcy

zmieniali przedstawiany bieg wydarzeń, modyfikując ich kolejność, charaktery bohaterów czy ich motywacje, by zaprezentować historie alternatywne. Wszystkie te zabiegi były jak najbardziej akceptowalne pod warunkiem zachowania prawdopodobieństwa – wiarygodne jest to, co jest możliwe (Arystoteles, 2014, 1451B). Istotę poezji stanowiło naśladowanie ludzkiego działania. Zmienne okoliczności, podobnie jak elementy fikcyjne, umożliwiały abstrahowanie od konkretnego przypadku i uogólnienie sytuacji. Fikcja nie zezwalała jednak na całkowitą dowolność. Arystoteles uważa Homera za najwybitniejszego z twórców nie tylko ze względu na jego doskonałość techniczną, umiejętność spójnego przedstawienia akcji czy wyrazistych postaci, ale także dlatego, że potrafi „przedstawić nawet zdarzenia niemożliwe jako prawdopodobne” (Arystoteles, 2014, 1460A) – tzn. zachować „wewnętrzną spójność” wydarzeń. Jego postacie postępują konsekwentnie i na sposób ludzki. Usunięcie elementów „niemożliwych” nie odmieni znacząco ich motywacji, wzajemnych relacji czy celów. Dobrą poezję, a taką była poezja Homera, cechuje wiarygodna fabuła, skoncentrowana na działaniach, a nie, z tego punktu widzenia drugorzędna, pomysłowość w kreowaniu świata przedstawionego. Jako przykład przeciwny Stagiryta podaje m.in. tragedię Eurypidesa *Orestes*, gdzie Menelaos, postać zwykle przedstawiana jako szlachetna, nabiera cech negatywnych. Arystoteles krytykuje przy tym nie tyle samą zmianę charakteru bohatera, ile fakt, iż nie ma ona większego wpływu na przebieg wydarzeń, a zatem – nie służy żadnemu celowi (Arystoteles, 2014, 1454A).

Osadzenie akcji w fikcyjnym (mitologicznym) środowisku może być dodatkową zaletą. Ułatwia bowiem koncentrację na działaniach bohaterów, jawnie abstrahując od realiów historycznych, a tym samym uczy podejmowania działania nawet w najbardziej niestandardowych sytuacjach i doświadczenia o wiele więcej, niż byłoby to udziałem w ramach zwykłego, codziennego życia. Bohater mitu może zatem być

zarazem sobą, człowiekiem żyjącym w określonych warunkach historycznych czy geograficznych, a jednocześnie wykracza daleko poza ten konkretny, stając się Każdym i Wszędzie (Tokarczuk, 2019, s. 5),

bowiem jego doświadczenie, przeżywane rozterki i emocje czy relacje, w które wchodzi niezależnie od czasu i przestrzeni, dają się uogólnić. Grecy ewidentnie mieli tego świadomość i nie traktowali

mitów jako narracji historycznej. Dlatego poezja stanowiła istotny element edukacji politycznej oraz „filozofii spraw ludzkich”. Zawierała się w niej bowiem wiedza o charakterze społecznym, umożliwiającą nie tyle opis rzeczywistości, ile zrozumienie skomplikowanego świata relacji międzyludzkich, niejednokrotnie nieprzewidywalnego i wymykającego się kontroli jednostki. Tak ujęta wiedza „mityczna” stanowi formę edukacji praktycznej, realnie wpływającej na kształtowanie postaw jednostek, ich dojrzałości emocjonalnej, poczucia odpowiedzialności, a także umiejętności wchodzenia w relacje i ich rozumienia. Te elementy, współcześnie określane mianem „kompetencji społecznych”, wpływają zaś w konsekwencji na kształtowanie świata politycznego. Stąd też grecki mit, najczęściej wyrażany właśnie poprzez poezję i dramaty, zasługuje na bardziej wnikliwą analizę, jako opowieść, która ma być „naśladowaniem nie ludzi, lecz działania (akcji) i życia” (Arystoteles, 2014, 1450A).

## FILOZOFIA I MIT

Dzięki filozofii przywykło się postrzegać myśl grecką jako skoncentrowaną na Prawdzie (*aletheia*) i wiedzy „naukowej” (*episteme*), które stawiane były ponad indywidualnymi opiniami (*doksai*) (Arendt, 2005, s. 48). Ten grecki sposób wydaje się ideałem, do którego dążyć powinna współczesna nauka, a może nawet dążyła, poprzez pozytywistyczne skoncentrowanie na faktach i próby zaadaptowania metodologii nauk przyrodniczych do społecznych. Wystarczy zwrócić uwagę, jak wielki nacisk kładziemy współcześnie na metodologię badań, nadal patrząc na nauki społeczne niemalże okiem przyrodnika – czy została zachowana właściwa procedura, czy komponenty były niczym nieskażone i czy obserwator nie ingerował w przebieg zdarzenia. Narracja indywidualna zostaje odsunięta na rzecz ogólnej, abstrakcyjnej, nieskażonej indywidualną opinią. Platońska prawda nie tylko stawiana jest ponad opiniami, ale stanowi, jak określiła to Arendt (2005, s. 42), wyraz tęsknoty za miernikami absolutnymi; takimi, które pozwalają osiągnąć niezawodność, nie podlegają dyskusji, nie można ich zmienić sztuką perswazji czy argumentacji.

Ten model metodologiczny jest jednak coraz częściej kwestionowany. Czysto racjonalna wiedza przyrodnicza nie wystarcza bowiem do

podjęcia dyskusji dotyczącej sfery relacji interpersonalnych, wartości czy świadomości ludzkiej (Salkever, 1981, s. 480; Flyvbjerg, 2012, s. 3). Stąd też coraz więcej uwagi poświęca się aspektom psychologicznym, emocjonalnym czy etycznym, wywierającym nie mniejszy wpływ na ludzkie działanie niż sam rozum. Podobnie jak filozofia w antyku, tak współczesne nauki społeczne wzorowane na przyrodniczych nie dostarczają wiedzy wystarczającej do aktywnego, indywidualnego zaangażowania. Prowadzi to jednak do pogłębiającej się przepaści pomiędzy naukami przyrodniczymi (racjonalnymi i dążącymi do uogólnień) a społecznymi (opartymi na „czynniku ludzkim” i coraz bardziej partykularnymi). Badania nad mitem często padają ofiarą tej dychotomii, gdy z jednej strony akcentowana jest „nieracjonalność” czy wręcz „prymitywność” mitu (Dodds, 2001), z drugiej – nacisk kładziony jest na aspekt psychologiczny i emocje odbiorcy (Dudek, 2013).

We współczesnej analizie mitu przywoływane są takie autorytety jak Bronisław Malinowski, Mircea Eliade, Leo Strauss, czy Émile Durkheim, lecz warto zwrócić uwagę, że ich badania koncentrują się przede wszystkim wokół mitów plemion tubylczych, zaś ta najbardziej nam znana i jedna z bardziej rozbudowanych mitologii – grecka – nie znajduje w ich pracach zbyt wiele miejsca. Oczywiście można tłumaczyć to dostępnością mitów plemiennych, tzn. możliwością bezpośredniej obserwacji, uczestnictwa w życiu badanych społeczności i poznawania ich kultury, podczas gdy mit grecki znany tylko z przekazów. Wydaje mi się jednak, że warto zastanowić się nad tym, dlaczego tenże mit grecki, *de facto* fundament współczesnej europejskiej kultury, pozostaje na uboczu. Przecież to właśnie mitologia grecka stanowiła kanwę tragedii i poezji, odwoływała się doń również filozofia – czasem pochlebnie, niejednokrotnie krytycznie, co jednak dość jednoznacznie sugeruje, że mity nie były zwykłymi „fałszywymi opowieściami”, godnymi zlekceważenia, lecz istotnym elementem kultury, wpływającym również na kształcenie i zachowanie obywateli (Platon, 2003, 378E). Antyczne powiązania pomiędzy filozofią i mitem czy też racjonalnym namysłem a przeżywanymi emocjami pozostają jednak niedoceniane. Z tego powodu zasadne wydaje mi się powrót do mitu antycznego, rozumianego jako zapis pewnego doświadczenia, relacji, wzajemnych wpływów.



## ROLA MITU

Należy jednak koniecznie zwrócić uwagę na stosunek starożytnych autorów, w tym i filozofów, wobec mitu. Przede wszystkim stałe nawiązania do tradycyjnych opowieści, obecne wszakże również w dziełach ich największego krytyka – Platona, sugerują, iż mit pozostawał istotnym elementem życia społecznego i kulturowego, w tym edukacji. Co więcej, choć niejednokrotnie filozofowie – ale także i poeci (Pindar) czy historycy (Herodot) – nie zgadzali się z przedstawionymi w mitach wydarzeniami lub narracją, nigdy ich nie deprecjonowali ani nie lekceważyli. Podstawowe rozumienie mitu oczywiście zawiera elementy fikcji: działanie sił nadnaturalnych, istnienie bogów i przerażających bestii, przygody herosów obdarzonych niezwykłymi zdolnościami. Ta sfera fikcyjna jest jednak pewną powłoką, czymś akcydentalnym, niestanowiącym o istocie mitu, jego roli i funkcji pełnionej w greckim społeczeństwie. Termin *mythos* jest bardzo niejednoznaczny: mógł oznaczać zarówno słowo, jak i ważną mowę, opowieść (niekoniecznie fałszywą) czy też fabułę rozumianą jako „uporządkowany układ zdarzeń” (Arystoteles, 2014, 1450A). Współcześnie z tego bogatego katalogu znaczeń wybraliśmy dla mitu definicję zdecydowanie najmniej korzystną.

Sam Sokrates, dyskutując w *Państwie* o kształceniu doskonałych strażników, sugeruje rozmówcy zastanowienie się nad sposobem tegoż kształcenia: „Więc proszę cię – tak jakbyśmy bajkę układali (μύθῳ μυθολογοῦντές) i mieli czas wolny (σχολήν), weźmy się do kształcenia tych ludzi” (Platon, 2003, 376D). Użyty w tłumaczeniu polski termin „bajka” jest mylący. W oryginale Sokrates używa wspomnianego terminu *mythos*, a opowieść, którą chce ułożyć, nie jest byle błahostką, lecz ma służyć edukowaniu najważniejszych ludzi w państwie, a ponadto filozof chce to czynić w wolnym czasie, który sprzyja rozważaniom filozoficznym. Właśnie ten „wolny czas”, poświęcony na układanie *mythos*, dodaje mu znaczenia. Wówczas bowiem filozof może działać swobodnie, bez presji, skupiając się wyłącznie na filozofii. Warto zwrócić uwagę, że greckim terminem na oznaczenie „czasu wolnego” w tym cytacie jest σχολή (skole). Zatem, jak zwraca uwagę J. Pieper (1952, s. 2), dzisiejsze miejsce edukacji – szkoła – ma swoje źródło w terminie oznaczającym czas poświęcony nauce, ale, inaczej niż współcześnie, będący czasem wolnym od obowiązków. To

właśnie w czasie wolnym odbywała się edukacja filozoficzna, wówczas uczniowie mogli podążać za swoimi nauczycielami, dyskutować z nimi i poszukiwać wiedzy, ponieważ czas ten nie był ograniczony żadnym konkretnym celem ani zależny od działalności innych osób (Owens, 1981, s. 713–723; Rose, 2016, s. 31–34). Sama sztuka snucia historii, tworzenia mitów, w tym o sprawiedliwości i pięknie, jest dużo bardziej szlachetnym spędzaniem czasu niż inne, bardziej przyziemne przyjemności (choć nie dorównuje czystemu namysłowi filozoficznemu – Platon, 2002, 276E). Wówczas bowiem rozmówcy mogą spokojnie dyskutować, roztrząsać jedną myśl po drugiej, zmieniać temat. Tymczasem ci, którzy czasem wolnym nie dysponują, muszą przemawiać szybko, konkretnie, a także nie dla samej sztuki dyskusji, lecz najczęściej po to, by przekonać audytorium. Sokrates podaje znamieny przykład – są to mówcy sądowi, ograniczeni klepsydrą, skargą i wolą zleceniodawcy. Taka „niewola” zmusza ich do „chodzenia na ukos (...) prędko się zaczynają chwytąć kłamstwa, krzywdy ludzkiej i zemsty” (Platon, 2005, 172E–173B). Tworzenie mitów w ujęciu Sokratesa nie jest zatem zadaniem trywialnym i pozbawionym większego znaczenia, lecz sposobem edukowania ludzi, w tym również potencjalnych przywódców. Co więcej, dotyczy ono spraw niebagatelnych i przebiega pod wpływem głębokiego namysłu, nie z potrzeby chwili czy indywidualnego interesu. Tak stworzony mit ma bowiem szansę przysłużyć się całej wspólnotie, skłaniając jej członków do rozważania rozmaitych alternatyw, dyskusowania o problemach oraz dalszego samorozwoju.

Podobnym tokiem myślenia podaży kilka wieków później Lukian z Samosaty, rzymski mówca i satyryk z II w. n.e. Jedno z najśłynniejszych dzieł Lukiana nosi tytuł *Prawdziwa historia*, a przedstawia opowieść zgoła fantastyczną: autor-protagonista między innymi wznosi się swym statkiem na Księżyc, trafia do trzewi ogromnego wieloryba oraz odwiedza krainę umarłych, gdzie poznaje bohaterów wojny trojańskiej. Lukian we wstępie wyjaśnia swój zamysł. Choć cała opowieść, niezależnie od swego tytułu, może być odbierana jako zbiór kłamstw, autor ma nadzieję, że „odświeży ona umysł”, ale czytelnik odnajdzie w niej prócz rozrywki również pożyteczną naukę (Lukian, 2006, s. 10). Historię Lukiana zatem również należy analizować w momencie, gdy rzeczywiście można poświęcić jej uwagę, bez jakiegokolwiek presji mogącej czytelnika rozproszyć lub

zmusić do pośpiesznych i powierzchownych wniosków. Co więcej, jest ona odpowiednia dla ludzi, którzy są w jakiś sposób uczeni, i ma im umożliwić wyjście poza utarte schematy myślowe, aby ich umysł mógł przygotować się do kolejnych zadań. Jest więc niczym regularne ćwiczenia fizyczne, mające jednak w konsekwencji przygotować zawodnika do udziału w igrzyskach, albo przeprowadzany w bezpiecznych warunkach trening umiejętności społecznych. Mit bowiem wzbudza emocje, uczy nieszablonowego myślenia, skłania do namysłu, oceny sytuacji i dywagacji na temat alternatywnych możliwości postępowania, a poprzez to przygotowuje do życia we wspólnocie. Stosunek Greków, w tym i filozofów, wobec mitu daleki jest zatem od lekceważenia.

## POECI I FILOZOFOWIE

Mit jest jednym z narzędzi kształtujących człowieka, a przyjęty jako prawda „się lubi przyczepiać tak, że później ani tego nie zmyjesz, ani nie przestawisz” (Platon, 2003, 378E). Niczym dzisiejsze media społecznościowe, ma wpływ na kształtowanie charakteru i poglądów, a przekonania, które może wpoić (zwłaszcza młodym ludziom – Platon, 2003, 378A), są tak ugruntowane, że nawet filozofom trudno je później zmienić. Sam Platon w swoim *kallipolis* nie sugerował usuwania mitów jako takich, lecz poetów – mitotwórców. Filozof musi się zmierzyć z mitem, jego treścią i przekazem, zastanowić się nad wiedzą, jaką tenże mit przekazuje, a wiedza ta jest dość istotna, dotyczy bowiem sfery relacji między obywatelami, członkami rodzin i społeczeństwa w całości (Platon, 2003, 378C–D). Dlatego zdaniem Platona mit powinien stanowić wyraz wartości i postaw pożądanych w społeczeństwie, tak by raczej uzupełniać filozofię, a nie stanowić jej alternatywę. Jego społeczne oddziaływanie jest niezaprzeczone, stąd powinien być tworzony przez „specjalistów” zgodnie z filozoficznymi wytycznymi, dzięki czemu może przybliżyć do Prawdy i wiedzy. Warto przy tym zwrócić uwagę, że dla filozofów nie sam mit jest fałszem. Istnieją także „prawdziwe” mity – platońska opowieść o Erze lub jaskini są ich przykładem (Platon, 2003, 614B–621B; 514A–517A).

Specjalnie miejsce w świadomości Greków zajmowali dwaj twórcy: Homer i Hezjod. Personalnie atakuje ich Platon, przez nich

pragnąc usunąć ze swego Państwa wszystkich poetów, jako kłamców i szkodników. Herodot (2007, II.53) uznaje ich zaś za pierwszych mitotwórców:

Hezjod i Homer (...) stworzyli Grekom teogonię, nadali bogom przydomki, przydzielili im kult i sztuki i określili ich postacie. Homer z Hezjodem dali Grecji bogów.

Eric Voegelin na tej podstawie wnioskuje, że Grecy mieli pełną świadomość, iż ich teologia nie była wielowiekowym, spontanicznym, cywilizacyjnym tworem, lecz powstała relatywnie niedawno, a stworzyły ją konkretne osoby, znane z imienia: Homer i Hezjod (Voegelin, 2013, s. 178). To intrygujące założenie może skłaniać do dalszych rozważań dotyczących roli, ale i zawartości treściowej mitów. Przede wszystkim kłóci się ono z dwoma współczesnymi i szeroko rozpowszechnionymi koncepcjami związanymi z mitami. Po pierwsze, z założeniem, że powstawały one w sposób spontaniczny, intuicyjny, w przeciwieństwie do mitów współczesnych, które niejednokrotnie są kreowane przez jakies ośrodki – polityków, media, celebrytów. Po drugie, z wyobrażeniem o wspólnotowej, społecznej kreacji mitów (Manent, 2014, s. 48–49). Jest w samym tym założeniu coś mitycznego – istnienie wspólnoty, która w jakiś nieświadomy, nieokreślony sposób będzie wytwarzała kolejne, mniej lub bardziej spójne ze sobą opowieści, dotyczące powstania świata, bogów, herosów, ludzi i ich relacji. Która bez żadnych wytycznych, ram czy koordynacji w niezwykle logiczny sposób przeprowadzi świat z chaosu w kosmos. Mitologia grecka jest bowiem o wiele bardziej rozbudowana niż jakikolwiek mit współczesny. Dlatego łatwiej postrzegać Homera czy Hezjoda raczej jako kronikarzy, którzy zebrali dotychczasowe, rozległe społeczne doświadczenie i przedstawili je światu. Ale jeśli tak, to czy zasługują oni – właśnie oni – na imienną krytykę ze strony filozofów? Gdyby jednak faktycznie byli mitotwórcami, którzy przedstawili opowieści o bogach i herosach w ostatecznej, utrwalonej formie, to zdaniem Platona „ludziom fałszywe mity ułożyli, opowiedzieli i opowiadają je dalej” (Platon, 2003, 377D). Stworzyli zatem niezwykle skuteczne narzędzie umożliwiające wpływanie na społeczeństwo, a co więcej – wypełnili je fałszywą treścią. Tym samym bliscy byłiby dzisiejszym twórcom tzw. fake newsów czy plotek, przekazując społeczeństwu informacje niesprawdzone lub wręcz

falszywe, ale poprzez zawarte w nich kontrowersje przyciągające uwagę i angażujące emocjonalnie. Tak rozumiane mity przedstawiałyby nie czystą, poetycką fikcję, ale zakłamaną wiedzę, wypaczoną i spisana przez poetów, którzy pragnąc poklasku, porzucają wymogi spójności fabularnej i charakterologicznej oraz prawdopodobieństwa zdarzeń.

## ZNACZENIE MITU

Podczas gdy Platon koncentruje się na zastosowaniu mitu jako narzędzia, którego treść winna nie zagrażać, lecz wspierać trudniejszą w przekazie i bardziej skomplikowaną wiedzę filozoficzną, jego uczeń Arystoteles dostrzega zalety samej warstwy treściowej dotychczasowych mitów. Również dla niego mit stanowi sposób przekazywania wiedzy, ale jest to wiedza, którą można by nazwać teoretyczno-eksperymentalną. Jest ona w stanie przekazać nam pewne doświadczenie działania, choć nie musimy bezpośrednio przeżyć konkretnej sytuacji. Mit to swoistego rodzaju gogle do wirtualnej rzeczywistości. Siedząc bezpiecznie w teatrze (czy współcześnie – na kanapie), mamy możliwość obserwowania, a czasem nawet, angażując się w wydarzenia, podejmowania decyzji wraz z bohaterami, uczestniczenia w przebiegu wydarzeń, wspólnego przeżywania i odczuwania. Co więcej, mity umożliwiają nam doświadczenie o wiele więcej, niż byłoby to naszym udziałem w ramach zwykłego, codziennego życia.

Mit grecki tym samym jest opowieścią łączącą w sobie dwa aspekty – teorię oraz doświadczenie. Nie daje wiedzy pewnej, wiedzy o faktach w świecie, bowiem odnosi się do innej sfery: relacji, prawdopodobnych związków przyczynowo-skutkowych oraz oddziaływania na siebie rozmaitych zdarzeń. Obrazuje on dobitnie fakt, że żadne wydarzenie nie istnieje w próżni, a jest efektem nawarstwiających się problemów, antagonizmów czy sojuszy. Tę rolę mitu dostrzegła i przedstawiła Olga Tokarczuk w swoim noblowskim przemówieniu (2019, s. 11):

Wydarzenia są faktami, ale doświadczenie jest czymś niewyraźalnie innym. (...) Doświadczenie jest faktem poddanym interpretacji i umieszczonym w pamięci. (...) Wierzę, że rolę takiej struktury pełni mit.

Istotą mitu jest relacja pomiędzy tymi dwoma elementami, rozdzielonymi współcześnie, a połączonymi w Grecji, gdzie teoria wynika z obserwacji i doświadczenia, zaś doświadczenie, pewien stan „zdziwienia światem” (Platon, 2005, 155D), o którym pisze Platon, stanowi przyczynę poszukiwania wiedzy i powstawania nauki. Dzisiejsze podziały szczególnie wyraźnie zaobserwować można w naukach prawnych: mamy przedmioty dogmatyczne, mamy też praktykę prawniczą. Ten, kto dogłębnie i na pamięć zna wszystkie przepisy w pewnej dziedzinie, niekoniecznie świetnie poradzi sobie, występując przed sądem. Ten, kto potrafi działać na bieżąco przed sądem, niejednokrotnie musi posiłkować się tekstami aktów prawnych, by zwerifikować swoje działania i możliwości. Współcześnie coraz częściej dostrzegamy redukcyjność takich binarnych podziałów. W edukacji kładziony jest nacisk na interdyscyplinarność, w ekonomii powstają teorie zrównoważonego rozwoju, w naukach społecznych poszukuje się sposobów na połączenie indywidualizmu z troską o dobro wspólne i nowych sposobów edukacji politycznej oraz obywatelskiej. Specyfika antycznego mitu polega na tym, iż dokonuje się w jego ramach pewna synteza. Może on bowiem przekazywać treści filozoficzne, racjonalne, ale także, „rozluźniając” umysł, ułatwiać zaangażowanie sfery emocjonalnej. Greckie *katharsis*, wywoływane najczęściej właśnie poprzez uczestniczenie w dramatyzowanym opowiadaniu mitów, miało doprowadzać nie tylko do przeżycia, ale i zrozumienia targających zarówno bohaterami, jak i odbiorcami emocji. Emocji, których najczęściej nie da się uniknąć w relacjach społecznych i które mają istotny wpływ na ich kształtowanie.

Jeśli to Homer i Hezjod dali ludziom mit, to tragicy byli jego interpretatorami i kontynuatorami starającymi się zrozumieć i wyjaśnić, ale nie fakty, nie wiedzę pewną, której w mitach szukał (i nie dostrzegał) Platon, a powody, związki i relacje społeczne. Dlatego też dramatopisarze z pewną swobodą podchodzili do tradycyjnych wątków, mieszając je i przekształcając, zupełnie w duchu nowożytnych nurtów alternatywnej, rozważających, „co by było gdyby...?”. Wystarczy wspomnieć tutaj tragedie Eurypidesa, który z lubością zmieniał dotychczas ustalony ciąg wydarzeń (*Herakles szalejący*) czy charaktery postaci (Menelaos w *Andromasze* i *Orestesie*)

Jednocześnie Grecy umiejętnie łączyli te quasi-historyczne rozważania z elementami nauk społecznych. Kiedy Edyp, przybywszy

do Kolonos (Sofokles, 2014, 220–291; 522–548), czy Tezeusz w *Hipolicie uwięzionym* (Eurypides, 2005, 817–1089; 1325–1461) opisują nieszczęścia, które ich spotkały, wygłaszają wręcz swoistego rodzaju mowy obrończe we własnej sprawie, powołując się na los, ale i nieprzychylność innych ludzi, złe rady czy nawet działanie w afekcie. W ostatecznym rachunku bohaterowie najczęściej zyskują ulaskawienie, przebaczenie, ale muszą uprzednio skonfrontować się z oskarżycielem, a często i samym sobą oraz swoją ofiarą. Nie istnieją jako atomy w próżni, nie są też „podmiotem zbiorowym”. Mity i ich interpretacje przenoszą nas na bardziej osobisty, jednostkowy wymiar greckiej kultury, gdzie nie ma Ateńczyków, Tebańczyków czy Spartan, a są Tezeusz, Edyp czy Menelaos. Poprzez takie ujęcie historii mit nie tylko nie traci na znaczeniu i wartości, ale przeciwnie, zyskuje, uwrażliwiając odbiorcę na potencjalne konsekwencje jego własnych, indywidualnych wyborów, których nie da się rozmyć w ramach „woli ludu” czy „wszystkich”.

## ZAKOŃCZENIE

Mit odnosi się do działania jednostki, zarówno w sferze wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Z jednej strony umożliwia tak pożądaną przez Sokratesa, dialog z samym sobą, to znaczy zastanowienie się nad własnym postępowaniem w sytuacji trudnej, ocenę swych możliwości, wystawienie się na próbę, lecz bez bezpośredniego zagrożenia. Z drugiej strony poprzez pewną uniwersalność oraz współprzeżywanie zdarzeń i odbiór w większym gronie mit ma działanie jednoczące, uwrażliwiające na własną sprawczość, na istotność podejmowanych decyzji i ich społeczne konsekwencje. Tym samym mit nie jest opowieścią o charakterze czysto teoretycznym, lecz sposobem edukacji praktycznej. Poprzez zaangażowanie odbiorcy umożliwia poznanie motywacji i dylematów, które pomimo umiejscowienia w innym czasie i przestrzeni po dziś dzień nie tracą aktualności, ponieważ dotyczą ludzkiej natury, sfery ludzkich relacji. Jak obrazowo ujęła to Tokarczuk (2019, s. 11): „Mit, jak wiadomo, nigdy się nie wydarzył, ale dzieje się zawsze”.

Co więcej, w przeciwieństwie do czysto racjonalnej, uniwersalnej wiedzy, odbiór poezji jest procesem zindywidualizowanym, w którym doświadczane emocje są unikalne dla jednostki. W ten sposób mit

pozwała zachować wolność, gdyż nie narzuca określonego sposobu postępowania, a jedynie ilustruje istotne elementy społecznej egzystencji i konsekwencje działań. Jednostka może jednak analizować i oceniać działania bohaterów oraz wybierać własny sposób postępowania, przyjmując pełną odpowiedzialność za swoje decyzje. Taki jest właśnie cel edukacji politycznej: wspieranie jednostek zdolnych do namysłu oraz do przyjęcia osobistej odpowiedzialności za społeczeństwo.

Dostrzeżenie tego indywidualnego i relacyjnego elementu w myśli greckiej umożliwia zbliżenie do siebie dwóch paradygmatów myślenia: mitycznego i filozoficzno-pozytywistycznego. Wiedza o faktach, o przypadkach jednostkowych, jest niezbędna do uogólnień, z drugiej strony to uogólnienia i prawdopodobieństwa umożliwiają namysł i przewidywanie przyszłości, a nawet więcej – wybór jej konkretnej wersji poprzez podjęcie określonego działania. Wnikliwa analiza mitów pozwala zaobserwować naturalne połączenie filozoficznego namysłu oraz emocjonalnego doświadczenia, które umożliwiały edukowanie świadomych, zdolnych do aktywnego współdziałania w sferze politycznej i społecznej obywateli.

Do zrozumienia mitu trzeba dojrzeć, a nawet posiadać już pewną wiedzę, umożliwiającą jego właściwą interpretację i ocenę. Podstawowe obawy Platona związane z mitami, dotyczą właśnie tego, że wypaczają one charaktery młodych ludzi, „bo młody człowiek nie potrafi ocenić, co jest przerośnią, a co nie” (Platon, 2003, 378D–E). Współcześnie problem z nauką właściwego rozumienia mitu potęguje, paradoksalnie, szeroki dostęp do informacji. Ich nadmiar uniemożliwia wiarygodną weryfikację pozostającej w obiegu społecznym wiedzy, przez co obniża się autorytet Prawdy. Cierpi na tym także fikcja, która „straciła zaufanie czytelników, odkąd kłamstwo stało się niebezpieczną bronią masowego rażenia” (Tokarczuk, 2019, s. 10). Gdy każdy może głosić „swoją” prawdę, czy istnieje dalsze zapotrzebowanie na fikcję? Czy może właśnie słuszną ścieżką jest dążenie do usunięcia komponentu fikcji, elementów fantastycznych, by odnaleźć ukryte pod nimi fakty? A może problemem są twórcy, którzy zamiast rzetelnie przedstawiać pozyskane informacje, ubarwiają je i modyfikują tak, by uzyskać jak największe zainteresowanie ze strony społeczeństwa? Pytania te są właściwie tożsame z tymi, które zadawał w swoich dziełach Platon, co dowodzi ciągłej aktualności dostrzeganych w Grecji problemów.



Rozumiany na sposób grecki mit może nadal (lub – ponownie) odgrywać niezwykle istotną rolę edukacyjną. Uwrażliwia on bowiem na skomplikowanie procesów decyzyjnych oraz na czynniki zmienne i niezależne od działającego – chociażby relacje i działania innych osób, również kształtujących sferę polityczną. Namysł nad tymi elementami może służyć kształtowaniu jednostek świadomych zarówno własnych potrzeb, jak i konieczności zaangażowania we wspólne sprawy, czyli partycypacji w życiu społeczno-politycznym. Mit ułatwia koncentrację na zagadnieniach, które, rozpatrywane od strony czysto intelektualnej, redukowane są jedynie do suchych faktów, a przez to pozbawiane prawdziwie ludzkiego wymiaru – emocji i zaangażowania.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2005). *Polityka jako obietnica*. W. Madej & M. Godyń (Tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arystoteles (1982). *Etyka nikomachejska*. D. Gromska (Tłum.). Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2014). *Poetyka*. H. Podbielski (Tłum.). Warszawa: PWN.
- Bøyum, S. (2018). The Democratic Duty to Educate Oneself. *Etikk i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 12(2), 129–141.
- Crick, B., & Heater, D. (1977). *Essays on Political Education*. London: Falmer Press.
- Damasio, A. (2016). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. M. Karpiński (Tłum.). Warszawa: Rebis.
- Delli Carpini, M., & Keeter, S. (1996). *What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven: Yale University Press.
- Dodds, E. (2001). *Grecy i irracjonalność*. J. Partyka (Tłum.). Bydgoszcz: Homini.
- Dudek, Z.W. (2013). *Psychologia mitów greckich*. Warszawa: Eneteia.
- Eurypides (2005). Hippolitos uwieńczony. W *Tragedie, tom I* (ss. 258–317). J. Łanowski (Tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazer, E. (1999). Introduction: The Idea of Political Education. *Oxford Review of Education*, 25(1/2), 5–22.
- Galston, A. (2004). Civic Education and Political Participation. *PS: Political Science and Politics*, 37(2), 263–266.
- Herodot (2007). *Dzieje*. S. Hammer (Tłum.). Warszawa: Czytelnik.

- Jaeger, W. (1986). *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. I.* Oxford: Basil Blackwell.
- Jaworska-Biskup, K. (2022). Prawo i literatura. Perspektywy i wyzwania. *Rocznik Komparatystyczny*, 13, 9–12.
- Kamień, J. (2024). *Prawo i literatura jako kierunek filozoficznoprawny.* Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kamień, J., Zajadło, J., & Zeidler, K. (Red.). (2019). *Prawo i literatura: parerga.* Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Lengauer, W. (1994). *Religijność starożytnych Greków.* Warszawa: PWN.
- Lukian (2006). Prawdziwa historia. W *Dialogi*, t. 1 (ss. 10–53). M.K. Bogucki (Tłum.). Wrocław: Ossolineum.
- Manent, P. (2014). *Przemiany rzeczy publicznej: od Aten do całej ludzkości.* Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Miksa, J. (2023). Przedmiot obywatelstwo (Citizenship) jako forma edukacji etycznej w Wielkiej Brytanii. *Acta Universitatis Lodziensis Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica*, 43, 45–74.
- Owens, J. (1981). Aristotle on Leisure. *Canadian Journal of Philosophy*, 11(4), 713–723.
- Pieper, J. (1952). *Leisure: The Basis of Culture.* London: Faber & Faber.
- Platon (2002). *Fajdros.* W. Witwicki (Tłum.). Kęty: Antyk.
- Platon (2003). *Państwo.* W. Witwicki (Tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Platon (2005). Teajtet. W *Dialogi*, t. 2. (ss. 323–430). W. Witwicki (Tłum.). Kęty: Antyk.
- Rose, J.L. (2016). *Free Time.* Princeton: Princeton University Press.
- Rosenstone, S.J., & Hansen, J.M. (1993). *Mobilization, Participation, and Democracy in America.* New York: Macmillan.
- Salkever, S.G. (1981). Aristotle's Social Science. *Political Theory*, 9(4), 479–508.
- Sofokles (2014). Edyp w Kolonos. W *Trylogia tebańska* (ss. 128–231). A. Libera (Tłum.). Warszawa: Wyd. SIC!.
- Tokarczuk, O. (2019). *Przemowa noblowska.* <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf> (dostęp: 10.09.2024).
- Voegelin, E. (2013). *Świat polis.* M.J. Czarnecki (Tłum.). Warszawa: Teologia Polityczna.

## Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>