

# Wejście

Bardzo proszę, zachęcam do wejścia. A drzwi otwieram do mojej Ojczyzny. Jest wprawdzie jedna i nasza wspólna, ale mieć ją możemy wyłącznie osobiście. Wolność i osobistość tego wyboru była i pozostaje czynnikiem decydującym o kształcie wspólnoty przynależności, jaką jest naród. W ten sposób Ojczyzna może być zarazem i moja, i nasza. Tak samo jak bywa równocześnie realna i wyobrażona. To uzasadnia zaproszenie do mojej przestrzeni, jaką w Ojczyźnie tworzę z innymi, ale dla siebie. Ojczyzna jest sumą niearytmetyczną przestrzeni międzyludzkich, moja stanowi więc część naszej. Nasza nie jest jednak sumą osobistych wyborów<sup>1</sup>. Dlatego zwracam uwagę zapraszanych na próg, bo to on nadaje wejściu osobny, indywidualny sens. Jego przestąpienie wymaga wysiłku. Zapraszając, mam zamiar poddać analizie przekroczenie, będące niezbędnym początkiem wszystkiego. To tu, na progu, „wszystko się zaczęło”, ale po jego przekroczeniu się nie kończy...

A teraz do rzeczy.

Najpierw moja deklaracja ideowa. Wszystko, co piszę, całe moje myślenie, wyrażone jest w kategoriach wyprowadzonych

---

<sup>1</sup> W kwestii rozumienia Ojczyzny zawsze kierowałem się stanowiskiem Ossowskiego, *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa 1984. Nie jest to równoznaczne ze zgodą na propozycje wielu jego kontynuatorów, zob. Anna Pawełczyńska, *O istocie narodowej tożsamości. Polacy wobec zagrożeń*, Polihymnia, Lublin 2010. Nie mijajcie tu na polemiki z autorami zajmującymi całkowicie odmienne stanowisko.

z ogólnej teorii systemów. Wymaga to przypomnienia, ponieważ rzecz nie jest szerzej znana<sup>2</sup>. Ujmuję społeczeństwo jako system, w którym wyróżniam organizację i strukturę, transformacje i tożsamość, centralny system kontroli i zachowanie systemu. System społeczny pozostaje w związkach ze środowiskiem i otoczeniem. Jako system społeczeństwo stara się utrzymać równowagę funkcjonalną i daje się opisać w kategoriach stanu systemu na podstawie analizy sprzężeń zwrotnych ze środowiskiem i z otoczeniem<sup>3</sup>. To schemat bardzo uproszczony, ale wydaje się użyteczny, zwłaszcza gdy chcemy zestawiać różne społeczeństwa w czasie i przestrzeni. Jestem więc zwolennikiem ujęcia kompleksowego<sup>4</sup>.

Państwo i społeczeństwo, naród i plemię, to wspólnoty-systemy tworzone przez ludzi, rozmaite w formie, oryginalne w postaci, zawsze związane z zasiedlonym terytorium. To znaczy z przestrzenią zagospodarowania. Jesteśmy nieustannie w obrębie, w jakichś granicach dziania się i działania. A to oznacza, że obok oczywistej relacji z otoczeniem występuje sprzężenie zwrotne ze środowiskiem, w nim zaś – praca i jej konsekwencje. Do tego wątku wracać będę wielokrotnie<sup>5</sup>. Z Ojczyzną natomiast jest inaczej. Chyba że zatrzymamy się na poziomie *Katechizmu* Bełzy (1910)! Zapraszam zatem do wejścia, nie określając na razie, czym jest moja Ojczyzna. Wystarczy zaznaczyć, że jako tworzywo wyobraźni nie da się Jej ująć systemowo. Projekcja tej Ojczyzny w rzeczywistości jest z kolei całkowicie realna zarówno w wymiarze fizycznym,

---

<sup>2</sup> Zob. Jan Kieniewicz, *The Stationary System in Kerala*, „Hemispheres” 1985, t. 1, s. 7–40; w rozwiniętej wersji idem, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003; aktualizacja i doprecyzowanie idem, *Szukając trzeciego wyjścia*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2021, s. 30 i n.

<sup>3</sup> Idem, *Wprowadzenie do historii cywilizacji...*, s. 44. Zob. idem, *What Kind of Identity Are We Searching for?*, w: *Debata Artes Liberales*, t. 9: *Syberia. Tradycja i modernizacja*, red. K.M. Wielecki, Artes Liberales, Warszawa 2015, s. 145–158.

<sup>4</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, Paris 2005.

<sup>5</sup> Kompleksowe ujęcie systemu społecznego przedstawione w: Jan Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji...* wymagałoby dziś wielu uściśleń i korekt.

jak i kulturowym. Toteż wyjaśnienie, że moją Ojczyzną jest Polska, okazuje się bezwartościowe, gdyż to świadomość „Polaka małego” sprzed ponad stu lat. Powiedzmy jednak, że nabierałem świadomości Ojczyzny od Norwida, a w próbach jej wyrażenia idę śladami wskazanymi przez Tischnera<sup>6</sup>. Jestem więc z tradycji romantycznej i pozytywistycznej zarazem, i z przekonaniem powtarzam za Tuwimem: „Jestem Polakiem, bo mi się tak podoba”<sup>7</sup>. Bo choć się nim urodziłem, mogłem nim nie zostać! Mój wybór nie był dramatyczny, ale nie dokonując go każdego dnia, nie byłbym Polakiem. Tak jak nie byłbym chrześcijaninem, nie potwierdzając tego wyborem dnia każdego. To mój codzienny milczący plebiscyt. Zaproszenie moje wiąże się zatem z chęcią wspólnego rozpoznania tej szczególnej właściwości bycia w Ojczyźnie, jaką są ojczyste mitologie. Wspólnego, podkreślam, bo mam na uwadze zaproszonych.

Może jednak zapyta się ktoś na progu, a czemu to do Ojczyzny przez mitologię? Odpowiem przewrotnie: „In fact, ours is a world of near-constant discontinuity”<sup>8</sup>, a mitologia służy właśnie zapewnieniu nam niezbędnego dla stabilizacji poczucia ciągłości. Przywołałem tę w końcu banalną opinię celowo, także dlatego, że reprezentuje obcy mi nurt optymistycznego myślenia o stanie obecnym, a zwłaszcza o perspektywach świata<sup>9</sup>. Świata bez mitologii. Wahający się wejść dopowie: i bez Ojczyzny, więc może

---

<sup>6</sup> Zob. Zbigniew Stawrowski, *Tischner o narodzie i Ojczyźnie*, w: *Maski i twarze patriotyzmu*, red. M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012, s. 11–28.

<sup>7</sup> Julian Tuwim, *My, Żydzi polscy*, „Nowa Polska” 1944, sierpień, s. 444–449, <http://readlist.pl/cykle/judaica/julian-tuwim-zydzi-polscy/> (dostęp: 19.08.2022). Zob. Marci Shore, *Nowoczesność jako źródło cierpienia*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 108.

<sup>8</sup> Richard Dobbs, James Manyika, Jonathan Woetzel, *No Ordinary Disruption. The Four Global Forces Breaking All the Trends*, Public Affairs, New York 2015, s. 3.

<sup>9</sup> Choć może powinniśmy nie tracić nadziei, jak wskazuje Nick Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, przeł. D. Konowrocka-Sawa, Helion Onepress, Gliwice 2021.

jednak nie... Zapewniam, że moja Ojczyzna nie jest programem uszczęśliwiania Idiotów<sup>10</sup>.

Co napisałem, może się wydać anachronizmem, refleksją spóźnioną o całą epokę. W wieku XX istniały jedynie rzeczywistości realna i wyobrażona. W chwili obecnej w to miejsce wchodzi cyfrowa rzeczywistość zaprojektowana. Wszelkie rozważania o człowieku i postczłowieku zdają się tracić sens, gdy kontrola nad obu postaciami rzeczywistości zostaje przejęta przez „myślące maszyny”. Wizja „kapitalizmu inwigilacji” zapewne budzi różne zastrzeżenia, ale nie ulega wątpliwości, że przedstawia jedno z wyjść prowadzących donikąd<sup>11</sup>. Wydaje się nawet, że ta droga skutecznie korzysta z zasłony w formie kryzysu ekologicznego. Zagrożenie klimatyczne jest bowiem bezpośrednio odczuwalne, ale przejęcie kontroli nad zachowaniami może okazać się przeszkodą dla znalezienia wyjścia<sup>12</sup>. Dlatego zwróciłem uwagę na mitologię, zawarty w opowieściach zbiór wyobrażeń i zachowań systemu społecznego na poziomie lokalnym, w bardzo konkretnej wspólnotcie, jaką tworzy naród. W jakiejś mierze jest to nawiązanie do koncepcji przestrzeni międzyludzkiej<sup>13</sup>, mity powstają i funkcjonują między ludźmi. Możliwe będzie rozpatrzenie roli mitologii w uniwersalnych próbach odwrócenia trendu degeneracji pracy<sup>14</sup>.

Inne konieczne zapewnienie: nie odwołuję się do Mitologii Greków i Rzymian. Jej obecność w kulturze polskiej jest bez-

---

<sup>10</sup> Przypominam tu wizję Dobrowolnego Upowszechniacza Porządku Absolutnego, Stanisław Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966, *Podróż dwudziesta czwarta*, s. 160–173. Była to satyra na kapitalizm i socjalizm, ale stała się niezwykle aktualna w świetle współczesnych utopii.

<sup>11</sup> Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. A. Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań 2020.

<sup>12</sup> Próbę sformułowania tego problemu podjąłem w: Jan Kieniewicz, *Szukając trzeciego wyjścia...*

<sup>13</sup> W ujęciu Piotra Sztompki, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Znak, Kraków 2016.

<sup>14</sup> Trafnie zwraca na to uwagę Kacper Pobłocki, *3 procent uderza do głowy*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Jutronauci” 2021, 26.12, s. 22–24.

dyskusyjna, ale moim zamiarem pozostaje rozważenie czegoś, co chcę traktować jako produkt wyłącznie polski. Tamta Wielka Mitologia jest Matką wszystkich innych, wytwarzanych przez społeczeństwa europejskie do dziś<sup>15</sup>. Nowoczesne mitologie narodowe formowały się jednak inaczej – i to nie tylko ze względu na wpływ chrześcijaństwa. Przede wszystkim z powodu dążenia ludzi nowoczesnych do wyprowadzenia własnych mitów poza dotychczasową sferę sacrum. Zastanowimy się zatem, czy nowoczesna mitologia z istoty swej kreuje kolejną sferę sacrum. Jedną z takich postaci byłaby sakralizacja Ojczyzny w mitologiach narodowych, a może raczej nacjonalistycznych<sup>16</sup>.

Tutaj jeszcze zaznaczę, że w moim podejściu do kwestii Ojczyzny i mitologii nie odwołuję się do terminologii związanej z badaniami psycho- i socjologicznymi, w szczególności do pojęcia *sensorium*<sup>17</sup>. Ten kierunek myślenia jest bardzo obiecujący, zwłaszcza w próbach odtwarzania fizycznego doświadczenia narodowych narracji i mitów. Ja jednak nie zajmuję się systemem odbierania świata przez zmysły, a jedynie okolicznościami formującymi procesy sterujące zachowaniami.

Tak więc w progu witam pytaniem: czy waszym zdaniem istnieje coś, co nazywa się, lub może dopiero powinno być nazwane, mitologią ojczystą? Najogólniej rzecz ujmując, wypadałoby potwierdzić<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Odsyłam do znakomitego dzieła Katarzyny Marciniak, *Mitologia grecka i rzymska. Spotkania ponad czasem*, PWN, Warszawa 2018 (wydanie nowe i rozszerzone).

<sup>16</sup> Andrew Lohrey, *Nationalism as Myth*, „ETC: A Review of General Semantics” 1986, t. 43, s. 15–26; Michalis N. Michael, *History, Myth And Nationalism. The Retrospective Force of National Roles within a Myth-Constructed Past*, w: *Nationalism in the Troubled Triangle. New Perspectives on South-East Europe*, red. A. Aktar, N. Kizilyürek, U. Özkirimli, Palgrave Macmillan, London 2010, s. 149–159.

<sup>17</sup> Geneviève Zubrzycki, *History and the National Sensorium. Making Sense of Polish Mythology*, „Qualitative Sociology” 2011, t. 34, s. 21–57; Norman Davies, *Polish Mythologies*, w: *Myths and Nationhood*, red. G.A. Hosking, G. Schöpflin, Routledge, London 1997, s. 141–157.

<sup>18</sup> Najlepszym przykładem służy Marcin Napiórkowski, *Mitologia współczesna*, PWN, Warszawa 2018.

Dalej jednakże pokazują się rozliczne trudności, z których najczęstsza polega na utożsamianiu mitów z legendami, podaniami, baśniami: słowem z wszelkim przekazem o świecie wyobrażonym<sup>19</sup>. Dzieje się tak pod przemożnym wpływem Mircei Eliadego, który ugruntował przekonanie, że mit utrwała uświęconą historię, prowadząc ludzi do przeżycia religijnego<sup>20</sup>. Mitologie jednak były i są nadal przede wszystkim zbiorami pojęć o człowieku w świecie, formatem kreującym kulturę. Tu moją drogę kształtował Aleksander Gieysztor, badacz błyskotliwy acz odporny na nowinki<sup>21</sup>. Za jego przykładem widzę obrzędy jako tropy prowadzące do mitów. To przyjmując, chcę sięgnąć dalej. Wobec nieograniczonej różnorodności definicji deklaram przekonanie o bliskości mego myślenia także do propozycji Paula Ricoeura<sup>22</sup>, by w tych rozważaniach pozwalać sobie na daleko idące rozbieżności. W istocie każda narracja może stać się mitem, choć niekoniecznie wedle woli autora. Nie każda z kolei opowieść nadająca sens życiu przyjmuje postać mitu: „Prawdziwy mit jest naszym zdaniem czymś w rodzaju stenograficznej relacji rytualnego mimu odgrywanego podczas publicznych uroczystości...”<sup>23</sup>. Można też powiedzieć na przykład:

Mit istnieje wówczas, kiedy wpływa na konkretne działania społeczne. Jednak nie występuje jako mit sam w sobie, ale jako konstrukt kulturowy,

<sup>19</sup> Jarosław Molenda, *Mity polskie*, Bellona, Warszawa 2016.

<sup>20</sup> Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatariewicz, PIW, Warszawa 1970.

<sup>21</sup> Aleksander Gieysztor, *La mythologie slave, le modèle trifonctionnel et la culture populaire*, w: *La Pologne au XV<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques à Bucarest. Études sur l'histoire de la culture de l'Europe Centrale-Orientale*, red. S. Bylina, Ossolineum, Wrocław 1980, s. 11–24. Zob. fundamentalne jego dzieło *Mitologia Słowian*, opracowanie na podstawie rękopisu A. Pieniądz, wstęp K. Modzelewski, posłowie L.R. Słupecki, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008. Zob. Maciej Bugajewski, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.

<sup>23</sup> Robert Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczowski, PIW, Warszawa 1967 (oryg. 1955), s. 22.

który społeczeństwo dostrzega. Wokół tego konstruktury tworzy się mit, a także wraz z upływem czasu jego wersje. Powstaje również cała mitologizacja. Obejmuje ona nie tylko sam proces mitu, ale jego zmianę, a także odbiór mitu przez społeczeństwo<sup>24</sup>.

Ale przyjmijmy ponadto, że mity stanowią „mechanizm obronny człowieka przeciwko różnorodnym zagrożeniom jego bytu oraz środek przywracający równowagę w stosunkach jednostki z przyrodą i społeczeństwem”<sup>25</sup>.

W kwestii mitów polskich najważniejszą chyba wypowiedź dawno temu dał Henryk Samsonowicz. To „dawno” jest znaczące, ponieważ zbiera doświadczenie życia, nie tylko akademickiego, sprzed zwrotu czwartego czerwca. Mit bowiem ma być łącznikiem „między generacjami ułatwiającym identyfikację grupy”<sup>26</sup>. Moim zamiarem jest więc szukanie tego łączenia, które bardzo różnie wyrażało się w minionych trzech stuleciach. Co więcej, bywało ono, a i jest obecnie, zagrożone. Trudno rozpoznać mity w pokoleniach niekształconych, czy jednak nie mamy do czynienia z tym samym właśnie w czasie powszechnego wykształcenia? Generacja Z, „dzieci urodzonych w sieci”, może mieć trudności w identyfikacji potrzeby więzi. Z kolei rewolucja, likwidując elity urodzenia, posiadania i wykształcenia, odwoływała się do tradycji sięgającej wieku XIX. Mity rewolucyjne – czy to w wydaniu chłopskim, czy robotniczym – wykreowali inteligenci, zarazem ideowo postępowi i etycznie wrażliwi.

Innymi słowy, wśród otchłani znaczeń czy interpretacji może nie warto szukać tych właściwych? Ważniejsze będzie zastanowienie

---

<sup>24</sup> Szymon Cyprian Czupryński, „Przemiany mitów i mitologizacja w warunkach tworzenia się społeczeństwa pluralistycznego na przykładzie mieszkańców Białegostoku”, praca doktorska na Wydziale Historyczno-Socjologicznym UWb, Białystok 2015, s. 5.

<sup>25</sup> Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984, s. 34.

<sup>26</sup> Henryk Samsonowicz, *Mity w świadomości historycznej Polaków*, w: *Oblicza polskości*, red. A. Kłosowska, Program Badań i Współtworzenia Filozofii Pokoju UW, Warszawa 1990, s. 153.

się nad trwałością zjawisk uznawanych czy interpretowanych jako mity. Nie mam na uwadze mitów założycielskich, to osobna kategoria. Szczególną rolę mitów widzę przede wszystkim w procesach obronnych związanych z dążeniem systemu społecznego do odzyskania stanu równowagi funkcjonalnej<sup>27</sup>. Interesuje mnie zarówno miejsce mitów w tym, co nazywam obroną tożsamości, jak i rola, jaką odgrywają one w dążeniach społeczeństw do znalezienia i przybrania tożsamości nowej<sup>28</sup>. Takie byłyby nie tyle założenia, ile uzasadnienia dla przedstawienia kilku mitów mających znaczenie w naszej przeszłości, a niewykluczone, że nadal obecnych. Chodzi mi jednak o coś więcej, czy może właśnie – o wiele mniej? Mam na uwadze nie same mity, ale mitologię, nie tylko zbiór mitów, ale także coś, co można by uznać za strukturę mitologizującą.

Mitologizacja dziejów ojczystych wydaje się tendencją odpowiadającą istotnym potrzebom społecznym. To rzecz niejako oczywista<sup>29</sup>. Nadając sens, mity umożliwiają ludziom współpracę na wielką skalę, ale też umacniają władzę. Mity ułatwiły przekroczenie poziomu współistnienia określonego liczbą Dunbara<sup>30</sup>. Dopiero wtedy mogły się ukształtować zasady i wzory mitologizacji. W społeczeństwach nowoczesnych i tych, które się formują obecnie (postnowoczesnych, przyszłościowych?), wygląda to całkiem inaczej. Być może zresztą już od dawna religia została zastąpiona na przykład nacjonalizmem:

The relationship between a myth-constructed past and nationalism is characterized by interdependence: since myth survives thanks to the spreading of national ideology, while, simultaneously, nationalism partly

---

<sup>27</sup> Zagadnienie to przedstawiłem w: Jan Kieniewicz, *Kerala. Od równowagi do zacofania*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1975, s. 161–165. Zob. Piotr Sztompka, *Kapitał społeczny...*, s. 22 i n.

<sup>28</sup> Podjąłem to zagadnienie w: Jan Kieniewicz, *Szukając trzeciego wyjścia...*

<sup>29</sup> Magdalena Reksć, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013.

<sup>30</sup> Robin Dunbar, *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center, Kraków 2016, rozdział 3.

survives thanks to the spreading of myth. In the framework of this interdependence therefore nationalism turns to the past, which it constructs – partly or even entirely – while, at the same time, the constructed past strengthens and renders for the public at large the indisputable ‘truths’ of nationalism<sup>31</sup>.

Mitami karmimy wyobraźnię i oswajamy trudne sytuacje. Nawet gdy werbalnie jesteśmy im przeciwni, gdy chcemy wierzyć w samodzielność naszego myślenia. Od razu też zaznaczę, że nie ubiegam się o oryginalność w kwestii powstawania mitów. To rzecz wielkiej wagi, ale w moich poszukiwaniach istotne jest działanie mitów, ich włączanie w struktury decyzyjne: w to, co określa się jako centralny ośrodek kontroli<sup>32</sup>. Toteż nie wchodzę głębiej w problematykę stereotypów w wyobraźni Polaków. Symbole, wzory, zasady postępowania, gdy ulegają mitologizacji, stają się trwałym zasobem kultur narodowych. Dlatego też moje zainteresowania, próby rekonstrukcji mitologii sięgają do opowieści – i to nie tylko bajek<sup>33</sup>.

To zasadniczy, choć niejedyny powód ograniczenia rozważań do czasów porobiorowych. W długim trwaniu Rzeczypospolitej mitologia ujawniała się jako zbiór kreujący i uzasadniający istnienie panującego stanu szlacheckiego. Zarazem ówczesna mitologia służyła procesowi składania państwa wolnych i równych obywateli. Była równorzędna czy równoległa w stosunku do idei politycznej wyrażonej koncepcją zgody wszystkich. Nie mam wrażenia, by mitologia szlachecka – a tak to ujmuję, by podkreślić, że sarmackość stanowiła tylko jej część – określała świadomość innych stanów. W każdym razie na biblijnym motywie synów Noego i rycerskiej tradycji nadbudowano legendę o Sarmatach. Był to sposób wyniesienia się także ponad innych europejskich potomków Jafeta.

Kolejnym powodem jest zmiana podmiotu. Otóż po utracie państwa odzyskanie Ojczyzny stało się zadaniem mającego powstać

<sup>31</sup> Michalis N. Michael, *History, Myth and Nationalism...*, abstract.

<sup>32</sup> Jan Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji...*, s. 39.

<sup>33</sup> Jack Zipes, *Fairy Tale as Myth. Myth as Fairy Tale*, UP of Kentucky, Lexington 1994. Dziękuję Kasi Marciniak za zwrócenie mej uwagi na tę książkę.

narodu polskiego. W postaci nowoczesnej miał on odejść od tradycji narodu politycznego, stać się projektem – kulturowego<sup>34</sup>. Losy narodu w wieku XX wprowadziły tu zasadnicze, choć niejednoznaczne korekty. To stało się podłożem nowych wariantów mitologii, w których musiało się znaleźć godne miejsce również dla potomków Chama. Zdaje się, że dla dokonania tej syntezy trzeba było wyeliminować z Ojczyzny potomków Sema. Ta tragiczna historia należy równocześnie do opowieści zmitologizowanych i zakłamanych<sup>35</sup>.

Tak więc mitologie są czymś więcej niż sumą mitów identyfikowanych w kulturze danego społeczeństwa. Mam na myśli nie tyle ich syntezę, jakby wartość dodaną przez związanie w całość, ile raczej składający je wzór. Jest to zbiór konstrukcji wyobrażonych, swego rodzaju matryca reprodukująca, a jednocześnie instrukcja składania części w całość. Instrukcja zmienna, wyrastająca z systemów wartości, ale także z przyjmowanych a priori założeń.

Łącząc wyobrażonymi konstrukcjami wiele mitów, mitologie stają się częścią tożsamości wspólnot. Narody uwzniośliły mitologie, uczyniły je niezbędnymi. Nacjonalizmy zdeprawowały mity i uwikłały je w zbrodnie. Odrzucenie mitologii nie wyeliminowało mitów, próby ich przejścia nie zawsze okazywały się skuteczne. Narastająca dzisiaj fala poprawności politycznej dodała im sprawczości, nowego uzasadnienia. Wynika to z troski o bezpieczeństwo, które choć różnie wyrażane w kolejnych generacjach, stało się także w Polsce nurtem dominującym. Dlaczego jednak za tą potrzebą idą historycy? Nie potrafię odpowiedzieć. Jedyną dla mnie drogą jest próba zmierzenia się z tym zjawiskiem. Próbowałem tego wielokrotnie, ostatnio w dwu projektach badawczych<sup>36</sup>. Mimo to miałem poczucie obracania się na obrzeżach zagadnienia.

<sup>34</sup> Przegląd tematyki daje Michał Masłowski, *Formowanie się narodu kulturowego w Polsce i w Europie Środkowej*, w: *Sploty kultury*, red. N. Dołowy-Rybińska i in., Wydawnictwa UW, Warszawa 2010, s. 382–398.

<sup>35</sup> Jan Kieniewicz, *Szukając trzeciego wyjścia...*, s. 142–143.

<sup>36</sup> Były to „Milcząca Inteligencja” w latach 2005–2009, zob. *Silent Intelligentia. A Study of Civilizational Oppression*, red. J. Kieniewicz, IBI Artes Liberales,