

Tomasz R. SZYMCZYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Wielowymiarowość rozumienia pojęć *mythos* i *logos* z perspektywy zasady dziejów skutkujących Hansa-Georga Gadamera<sup>1</sup>

**Streszczenie:** Wyprowadzona przez twórcę hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera zasada dziejów skutkujących, pozostając w bezpośredniej relacji z jego figurą horyzontu, jego wykładnią m.in. takich pojęć jak rozumienie, tradycja, przesady-przedśady, stanowi w niniejszym artykule podstawę dla próby zastosowania zaleceń powyższej konstrukcji myślowej dla naświetlenia przemian, jakie dokonały się na osi czasu w obszarze rozumienia pojęć *mythos* i *logos*. W rezultacie na bardziej ogólnym poziomie wyłania się krytyczne ujęcie często obecnego współcześnie instrumentalnego traktowania zarówno pytań, jak i pojęć stanowiących zasadnicze aspekty płaszczyzny językowej. Natomiast na poziomie bardziej szczegółowym ukazuje się teza o swoiście poza-starogreckich źródłach opozycji mitu i rozumu w europejskiej kulturze nowożytnej.

**Słowa kluczowe:** mythos, logos, hermeneutyka, Hans-Georg Gadamer, hermeneutyka filozoficzna, zasada dziejów skutkujących, świadomość dziejów skutkujących, mit, wiedza, horyzont

### 1. Wprowadzenie

**P**odkreślenie wielowymiarowości rozumienia pojęć „mythos” i „logos” wiąże się z przekonaniem, iż znaczenie obu powyższych terminów stanowi swoistą podstawę dla szeregu koncepcji zrodzonych w antycznych Atenach. Te natomiast do dzisiaj pozostają fundamentami określeń stosowanych w szeroko rozumianym polu polityki. Tego rodzaju przeświadczenie należy przy tym ujmować wspólnie z tezą, że istotna większość z nich w procesie przemian historycznych podlegała – i nadal podlega – istotnym modyfikacjom. Jednocześnie ujawnia się tu określona specyfika nauk o człowieku, w przestrzeni których powyższe modyfikacje nie podlegają jednoznacznym ustaleniom w ramach danego punktu na osi czasu, lecz przeciwnie – i w tym

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi część szerszego badania poświęconego interpretacji relacyjnego wymiaru tożsamości chińskiej z perspektywy hermeneutycznej i napisany został w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki: *Unia Europejska wobec przyspieszonego rozwoju Chińskiej Republiki Ludowej*, 2013/11/B/HSS/03572.

kontekście odmiennie niż w przestrzeni nauk ścisłych – poszczególne ujęcia często funkcjonują niejako obok siebie.

Powyższa problematyka naświetlona została przez twórcę hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera (1900–2002), który w jej ramach wyprowadził zasadę dziejów skutkujących (niem.: *das Prinzip der Wirkungsgeschichte*; ang.: *the principle of history of effect*), która określana jest również jako świadomość dziejów skutkujących (niem.: *das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*), co w języku angielskim oddawane jest jako: *historically effected consciousness* lub *effective historical consciousness* (Gadamer, 1986, s. 305 i n.; Gadamer, 2006, s. 298 i n.; Gadamer, 2007, s. 412 i n.). W języku polskim funkcjonuje także pod nazwą „świadomości dziejów efektywnych”, „świadomości historycznych oddziaływań”, jak również „świadomości podległej historycznym oddziaływanom” (patrz przykładowo: Dehnel, Sierocka, 2003, s. 167–169).

Na wstępie rozważań na ten temat niemiecki filozof podkreśla: „Świadomość historyczna winna sobie uświadomić, że w rzekomej bezpośredniości, z jaką kieruje się ona ku dziełu lub przekazowi, współgra ciągle ta inna perspektywa, choćby nawet nierozpoznana i w związku z tym niekontrolowana. Gdy jakieś zjawisko historyczne usiłujemy zrozumieć z dystansu historycznego określającego całą naszą sytuację hermeneutyczną, zawsze podlegamy już skutkom dziejów skutkujących. Określają one z góry, co nam się ukazuje jako godne zbadania i jako przedmiot badania, i zapominamy niejako połowy tego, co rzeczywiste, a nawet więcej: zapominamy o całej prawdzie zjawiska, gdy samo bezpośrednie zjawisko bierzemy za całą prawdę” (Gadamer, 2007, s. 412–413; przekład nieznacznie zmieniony).

Wiąże się to przy tym z Gadamerowską koncepcją horyzontu, który używany już przez Friedricha Nietzschego<sup>2</sup> oraz Edmunda Husserla<sup>3</sup>, w ujęciu heidelberskiego filozofa przynosi w powyższym kontekście określony obraz relacji przeszłości i teraźniejszości: „Horyzont nie jest sztywną granicą, lecz czymś, co towarzyszy w marszu i co zaprasza do dalszego posuwania się naprzód” (Gadamer, 2007, s. 342). W dalszej części autor *Prawdy i metody* rozwija tę koncepcję stawiając pytanie: „Czy więc istnieją tu dwa różne od siebie horyzonty, jeden, w którym żyje rozumiejący, i drugi, zawsze historyczny, w który się on przenosi?”

---

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche (1844–1900) używa pojęcia horyzont w jego raczej potocznym sensie (przykładowo patrz: Nietzsche, 2010, §120, s. 53).

<sup>3</sup> Koncepcja „horyzontu” w wydaniu Edmunda Husserla (1859–1938) została zainspirowana terminem „obrzeży” (ang.: *fringes*) autorstwa amerykańskiego filozofa i psychologa, Williama Jamesa (1842–1910) (Gadamer, 2007, s. 343).

(Gadamer, 2007, s. 417). Filozof odpowiada na to pytanie podkreślając, że w rzeczywistości jakikolwiek horyzont nie może oznaczać czegoś zamkniętego: „Horyzont jest raczej czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty. Także więc horyzont przeszłości, w którym żyje wszelkie ludzkie życie i który istnieje w postaci przekazu, jest ciągle w ruchu. To nie świadomość historyczna wprawia w ruch zbiorczy horyzont. W niej ów ruch staje się tylko świadom samego siebie” (Gadamer, 2007, s. 417–418).

Tak skonstruowana perspektywa wiąże się bezpośrednio z kwestią wielowymiarowości pojęć ujętych jako wyzwania hermeneutyki, a węższej, sytuacji hermeneutycznej (Gadamer, 2007, s. 414). Sam termin hermeneutyka, odnoszący się w tym miejscu przede wszystkim do prac Gadamera, rozumiany jest tu jako sztuka rozumienia rozumienia, a zatem sztuka przekładu w szerokim tego słowa znaczeniu, czyli zarówno w optyce czasu jak i przestrzeni. Innymi słowy, w odniesieniu do wyzwań związanych z interpretacją kultury odległej oraz przeszłej, jak i w stosunku do problematyki, która powstaje w efekcie przekraczania przez określone pojęcia granic współlistniejących obecnie kulturowych obszarów językowych.

## 2. Wielowymiarowość pojęć jako wyzwania hermeneutyki

Jako interesujący przykład wskazujący na wielowymiarowość pojęć ukutych w polu rzeczywistości starożytnych Aten posłużyć może termin *politeia*<sup>4</sup> (gr.: *πολιτεία*). Jest to nie tylko pojęcie wywołujące szereg różnorodnych skojarzeń w poszczególnych kulturowych obszarach językowych, ale też konkretna nazwa jednego z najsłynniejszych dialogów Platona (427–347 p.n.e.), który w języku polskim ugruntował swoją obecność pod nazwą *Państwo*. Oryginalny tytuł greckiego dialogu – „*politeia*” funkcjonuje w przestrzeni języka angielskiego jako „*republika*” (ang.: *republic*), a w języku niemieckim – tak jak po polsku – jako „*państwo*” (niem.: *der Staat*) (Witwicki, 2003, s. 10). Kontrowersje na tym się jednak nie kończą. Grecka *πολιτεία* to nie tylko tytuł platońskiego dialogu, ale też jedno z kluczowych pojęć w pracy Arystotelesa (384–322 p.n.e.) pod tytułem *Polityka* (gr.: *Πολιτικά; Πολιτική*) (Aristoteles, 2008; Reale, 2001, s. 178).

---

<sup>4</sup> Obok zapisu „*politeia*” obecna jest w literaturze przedmiotu również formuła „*politea*” oraz „*politeja*”.

Tutaj brak jednoznaczności ulega dodatkowemu spotęgowaniu. Pozostawmy poza polem analizy szczegółowe konsekwencje niełączenia Platońskiego „państwa” z „politeią” Arystotelesa, które są rezultatem odmiennie tłumaczonych etykiet – i to nie tylko w języku polskim. Arystotelesowska politeia funkcjonuje po francusku jako rząd, względnie władza (fr.: *gouvernement*), a w anglojęzycznym obszarze kulturowym także jako konstytucja (ang.: *constitution*). W tym miejscu podkreślmy tylko, że w procesie przekładu z języka greckiego utworzyło się szereg aktualnych do dziś kontrowersji odnośnie Arystotelesowskiego pojęcia *πολιτεία* (Bates, 2003).

Dokonując w tym miejscu tylko pobieżnego zestawienia, ta sama politeia (gr.: *πολιτεία*) w procesie przechodzenia od greki do polskiego może przybrać najróżniejsze kształty: państwo, republika, reżym czy też reżym, ustrój. Z kolei po angielsku znajdujemy formułę republika (ang.: *republic*), rząd (ang.: *government*), konstytucja (ang.: *constitution*) oraz reżym (ang.: *regime*). Jak zostało już zasygnalizowane wcześniej, kulturowy obszar języka starożytnej Grecji ma dla nas fundamentalne znaczenie jako źródło większości pojęć współczesnej polityki i nauki o niej. Po przeciwległej stronie odnajdujemy dominujący dziś w świecie akademickim język angielski. Ta współczesna forma *lingua franca*, również nie pozostawia nas wolnych od wyzwań. Przykładowo, inny ważny dialog Platoński *Polityk* (gr.: *Πολιτικός – Politikos*) w wersji angielskiej funkcjonuje jako *Statesman*. Zasygnalizujmy także w tym miejscu funkcjonujący w języku angielskim podział o dużym ładunku znaczeniowym, którego nie odnajdziemy w innych współczesnych kulturowych obszarach językowych. Chodzi o różnice pomiędzy *politics*, *policy* oraz *polity*. Innym wyzwaniem dla polskiego przekładu są cieszące się współcześnie popularnością bliskoznaczne koncepcje *governance*, *governing* oraz *governmentality*, które jako polskie rządzenie i zarządzanie zdają się nie do końca oddawać ich właściwego ducha (por. Walters, Haahr, 2011).

Już choćby te jedynie wstępnie zarysowane kontrowersje ukazują ogrom wyzwań wiążących się z próbami odniesienia się do przytoczonych powyżej słów Hansa-Georga Gadamera w stosunku do dwóch pozostających w ścisłej relacji zagadnień. Z jednej strony nie wolno nam ignorować roli, jaką odgrywają takie pojęcia jak demokracja oraz inne kluczowe koncepcje ukute w realiach *polis* (gr.: *πόλις*) jako nośniki doświadczenia, a więc jako forma ekspresji naszego rozumienia świata. Z drugiej strony mamy do czynienia z pojęciami wyrosłymi w niejednokrotnie skrajnie odmiennych okolicznościach społeczno-politycznych,

w stosunku do których na dodatek mamy bardzo ograniczone możliwości wglądu. Odnoszą się one do świata odległego, co do którego dysponujemy tylko skrawkami wiedzy. W charakterystyczny sposób ujmuje to Robert A. Dahl: „Jaka była ta rzeczywistość? Tego, niestety, dobrze nie wiemy i zapewne nigdy wiedzieć nie będziemy. Dostępne są nam tylko strzępki świadectw” (Dahl, 1995, s. 32).

Innego typu wyzwaniem jest kwestia, iż nie jest to jednocześnie świat nam zupełnie obcy. Jako przykład można odnieść się do wspomnianego powyżej starogreckiego terminu *polis* (gr.: *πόλις*), który interpretowany jest często jako „państwo-miasto”, względnie „miasto-państwo”, co również pozostaje przedmiotem krytyki. Wynika ona z faktu, że w taki sposób skonstruowany przekład o wymiarze językowo-znaczeniowym wymija problem, iż utworzenie pojęcia „państwo” przypisuje się dopiero włoskiemu myślicielowi epoki odrodzenia – Niccolò Machiavellemu<sup>5</sup> (wł.: *lo stato*). Wydaje się zatem, że trafniejszym ujęciem pojęcia *polis* byłoby „miasto-wspólnota”, czy też – jak sugeruje David Held – „miasto-republika”. W tym miejscu można również dodać, iż jakkolwiek próba przekładu tego terminu niesie określone – mniej lub bardziej intencjonalne – aspekty perswazyjne, stąd być może zasadny okazuje się postulat, by pozostawić określenie *polis* w jego formie pierwotnej (Juchacz, 2001, s. 263 i n.; Held, 2010, s. 13).

Kultura zachodnia jest przy tym na wskroś przesiąknięta olbrzymią ilością tego rodzaju „drobiazgów”, które z antyku przedostały się do dzisiejszej rzeczywistości. Być może wywoła w nas pewne zdziwienie informacja, że powiedzenie o jednej jaskółce, która wiosny nie czyni, znajdziemy już u Arystotelesa (Arystoteles, 2002, 1098a, s. 89), a jeszcze wcześniej w bajce żyjącego w VI wieku p.n.e. Ezopa pt. *Młody utracjusz i jaskółka*<sup>6</sup>.

Przytoczmy inny, obecny w przestrzeni świadomości skutkująco-dziejowej przykład. W mowie potocznej nagminnie jest opatrzone posługiwa-

<sup>5</sup> Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469–1527).

<sup>6</sup> Znajdujące swe źródło w bajce Ezopa Arystotelesowe *Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie* (*Et. nik.* 1098a), które w języku starogreckim brzmiało *Μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ* (*Mia chelidon ear ou poiei*) przedostało się do wielu współczesnych języków europejskich w ich potocznym wymiarze, przy czym uobecnia się zarówno w formie mówiącej o wiosnie, jak i o lecie: (łac.): *Una hirundo non facit ver*, (niem.): *Eine Schwalbe macht keinen Frühling*, ale także (niem.): *Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer*, (ang.): *One swallow does not make a summer*, (fr.): *Une hirondelle ne fait pas le printemps*.

nie się formułą Kartezjusza<sup>7</sup> – *myślę, więc jestem*, którą filozof francuski sformułował w swoich *Principia philosophiae* (Descartes, 1960, §1; 7; 10; Tatarkiewicz, 1998, s. 48; Drozdowicz, 1991, s. 41–56).

Bez odpowiedniego naświetlenia kontekstu niewłaściwie rozumiemy również starszą o dwa tysiąclecia formułę Parmenidesa<sup>8</sup>, gdy ten wypowiada: „Tym samym jest bowiem myśleć i być” (cyt. za: Reale, 2000, s. 142, 494). Nie powinniśmy też utożsamiać Kartezjańskiego *cogito ergo sum* z podobnie na pierwszy rzut oka wyglądającymi słowami św. Augustyna<sup>9</sup>, co podkreśla Blaise Pascal<sup>10</sup>, stając w tym wypadku – dodajmy że wyjątkowo – w obronie Kartezjusza, któremu zarzucano zależność tej idei od starszych o dwanaście stuleci wypowiedzi biskupa z Hippony (Płuzański, 2001, s. 41). Pascal twierdzi, że powyższa formuła w ujęciu Kartezjusza „[...] tak się różni od tego samego zdania w innych dziełach, w których zostało napisane mimochodem, jak człowiek pełen życia i sił od nieboszczyka” (Pascal, b.d., s. 111; Pascal, 1962, s. 152).

Być może jednak świat pozanaukowy wykazuje się tu swego rodzaju osobliwym wglądem, gdyż funkcjonująca w konwencji pozaakademickiej interpretacja omawianego sformułowania wydaje się zbliżać do intencji przyświecającej akurat Pascalowi, kiedy to w ujęciu tego filozofa funkcja myślenia, odnosząc się do wymiaru etycznego, przenosi nas w obszar kwestii egzystencjalnych: „Człowiek jest tylko trzcina, najwładziejszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. [...] Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapamiętać. Silmy się tedy dobrze myśleć; oto zasada moralna” (Pascal, b.d., s. 144). Tu z kolei znaleźliśmy się nieoczekiwanie blisko intencji słów Platońskiego Sokratesa, gdy ten wyprowadza swoją słynną tezę, że „[...] bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” (Platon, 2007, 38a, s. 204).

W tym miejscu chodzi wyłącznie o prezentację przykładowego szkicu mozaiki, jaką mogą tworzyć porównania na przestrzeni dziejów myśli w konfrontacji z kształtem, w jakim przedostały się one do obszaru języka potocznego. I nawet jeśli i w tym wypadku z pewnością pozostaje więcej pytań niż jednoznacznych odpowiedzi (Gadamer, 1979b, s. 100), to zapewne o tego rodzaju – często nieuświadomione – powiązania chodzi Hansowi-Georgowi Gadamerowi, gdy podkreśla wagę relacji między

<sup>7</sup> René Descartes (1596–1650).

<sup>8</sup> Parmenides (ok. 515–ok. 440 p.n.e.).

<sup>9</sup> Św. Augustyn z Hippony [Aurelius Augustinus] (354–430).

<sup>10</sup> Blaise Pascal (1623–1662).

koncepcjami filozoficznymi i żywym językiem w polu często przywoływanego przez autora *Prawdy i metody* „odnowienia napięcia myśli” (Gadamer, 1979b, s. 104), w ramach którego zarysowuje się fundamentalne wyzwanie.

Polega ono krótko mówiąc na tym, by podczas prób interpretacji realiów antyku – tak zresztą jak i innych czasowo-przestrzennych obszarów kulturowych – dokładać wszelkich starań o pozostawanie w stanie gotowości względem ciągłych niebezpieczeństw związanych z permanentną – od tego czasu do dzisiaj – recepcją poszczególnych wątków starożytności. Te rozważania w kolejnych odsłonach często mówią nam więcej o dylematach, które nurtowały następujących po sobie interpretatorów oraz ich epoki, niż o samym bezpośrednim przedmiocie tego rodzaju interpretacji. W tym sensie zakłócają też możliwość prostego dotarcia do myśli oryginalnej w jej formie pierwszej. Podobne efekty wynikają także z drogi, jaką pokonuje określony tekst w ramach procesu przekładu z jednego języka na inny. W kolejnych przekroczeniach granic kulturowych obszarów językowych określona treść nieodmiennie podlegać musi mniejszym czy większym modyfikacjom znaczeniowym.

Zastanawiając się nad jednocześnie niezwykle ważną, jak i trudną kwestią przyjęcia adekwatnej strategii hermeneutycznej, Marian Wesoły podkreśla wagę procedury umożliwiającej uzgodnienie interpretacji historycznej z adaptacyjną (Wesoły, *Filozofia*). Nie może to być jednak sprawa bezproblemowa, choćby ze względu na fakt, że wszystko to na dodatek ma swoje źródła zarówno w próbach natury tak akademickiej, jak też potocznej. W tym miejscu Gadamer, z charakterystycznym dla niego unikalnym połączeniem optymizmu i wiedzy przyrównuje filozofię do sytuacji, w której z dźwięków dopiero można stworzyć muzykę. Upatruje on w zarysowanych tu trudnościach właściwy przedmiot uwagi: „Historia pojęć jest w stanie uwolnić wyrażenia filozoficzne ze scholastycznego skostnienia i odzyskać je dla wirtualności żywego języka. To zaś znaczy: przejść tam i z powrotem drogę między abstrakcyjnym pojęciem i słowem żywego języka” (Gadamer, 1979b, s. 105).

Jest to zagadnienie, do którego Gadamer wraca wielokrotnie przy różnych okazjach. Raz jeszcze twórca hermeneutyki filozoficznej chroni nas swoim autorytetem przed monopolizującymi tendencjami rozumu naukowego. Ponownie przypominając niemożliwe do odrzucenia powiązania między koncepcjami ukutymi w polu akademickim oraz żywym językiem: „Dobrym przykładem tego procesu jest napięcie istniejące od daw-

na między terminologią i żywym językiem. Nie tylko badacz, lecz przede wszystkim właśnie oddany kulturze laik wie, że wyrażenia fachowe są jakby nieporęczne. Posiadają coś w rodzaju specyficznego kształtu, który nie daje się włączyć w autentyczne życie języka. A jednak komunikatywna siła niejasnego w różnorodnym sensie mówienia wzbogaca zwięzłą przez jednoznaczność informatywność tych jednoznacznie zdefiniowanych wyrażen fachowych, które żywa komunikacja wprowadza w żywy język. Nauka może się oczywiście bronić przeciw takiemu zamąceniu swych własnych pojęć, ale «czystość» metodyczna da się osiągnąć tylko w ograniczonym zakresie – poprzedza ją całościowa perspektywa, zawarta w językowym związku ze światem” (Gadamer, 1979c, s. 110).

Próba zestawienia informacji na temat okresu, w którym kształtowały się kluczowe po dziś dzień pojęcia pola polityki zarówno w ujęciu akademickim, jak i pozaakademickim to zatem zasadniczo niemal wyłącznie rejestr kontrowersji towarzyszących w zasadzie każdej z kluczowych dla tego obszaru kwestii. Jedną grupę stanowią pytania o stopień wiarygodności posiadanych źródeł, drugą wyzwania powiązane z niezwykle fascynującą, ale też nie wolną od wieloznaczności wędrówką poszczególnych pojęć i ich rozumienia zarówno w czasie, jak i w przestrzeni kolejnych kulturowych obszarów językowych. Trzecia kategoria to problemy związane z jednoznacznością interpretacji określonych wyjaśnień, a w konsekwencji rozumienia poszczególnych stanowisk. Tu narzędzia metodologiczne, które są owocem współczesnych dociekań pomagają byśmy ze szczególną uwagą poddawali historyczne wypowiedzi takim próbom analizy, jak kwestia przekonań autorów tychże ekspresji w odniesieniu do wzajemnych relacji pomiędzy preskrypcją i deskrypcją. Takie uporządkowanie domaga się każdorazowego uwzględnienia szerokiej palety czynników, które możemy określić jako kontekst. Przykładowo, gdy przytaczamy zamieszczoną przez Tukidydesa<sup>11</sup> słynną mowę Peryklesa, z której miałyby wynikać czym dla Greków w 429 r. p.n.e. miałyby być demokracja (Tukidydes, 1988, II, 35–46, s. 106–114), to nie powinniśmy zapominać, że przemówienie nad mogiłami poległych w wojnie peloponeskiej bohaterów nieodmiennie wiąże się z dużą dozą patetyzmu.

W taki sposób wstępnie naświetlona problematyka nie pozostawia nic innego, jak tylko podjęcie próby „przejścia tam i z powrotem”, prześledzenia ewoluującej recepcji konceptów mitu i logosu na przestrzeni dzie-

---

<sup>11</sup> Tukidydes z Aten (ok. 460–ok. 400 p.n.e.).



jów. Zabieg ten wiąże się przy tym z postulatem, by w ramach tego, co Husserl określał jako horyzont intencjonalności (Gadamer, 1979a, s. 67), nie tracić z pola widzenia aktualnych wyzwań odnośnie pytań o adekwatne rozumienie pojęć, które stanowią ramy dla przedsięwziętych kierunków rozważań.

### 3. *Mythos* i *logos* – rozumienie pojęć z perspektywy zasady dziejów skutkujących

Zarówno znaczenie pojęcia „mit” (gr.: *μῦθος* – *mythos*), jak i „logos” (gr.: *λογος* – *logos*) tak w przypadku obu tych terminów potraktowanych osobno, jak i w ramach ich wspólnego zestawienia o charakterze bardziej lub mniej radykalnego kontrastu nie pozostaje wolne od kontrowersji. W najszerszym ujęciu – jak wskazuje Władysław Kopaliński – *mythos* po grecku to: „mowa, słowo, powiedzenie, rada, rozkaz, opowieść, legenda, mit” (Kopaliński, 1985, s. 699). Mit na przestrzeni czasu nabierał różnorodnych znaczeń, przy czym współcześnie równie mocno zaznacza swoją obecność w obszarze języka potocznego, jak i w ramach nauk humanistycznych i społecznych. Świadczy o tym – co podkreśla Elżbieta Tarkowska (Tarkowska, 1999, s. 249 i n.) – widoczna ekspansja, a w konsekwencji trwałe miejsce pojęcia „mit” wewnątrz kolejnych dyscyplin: filozofii, antropologii kulturowej, socjologii, naukach politycznych czy psychologii. Mit przebył drogę od określonych opowieści o bogach i herosach w baśniowo-mitycznym „dawno, dawno temu...” (niemierzalny wymiar czasu) i w równie baśniowo-mitycznym „za górami, za lasami...” (podobnie niemierzalny wymiar przestrzeni) do znacznie bardziej wyrafinowanych kształtów, w ramach których rozumiany może być z jednej strony jako pewna pojemna forma umożliwiająca ucieleśnienie podstawowych cech ludzkiego myślenia i zachowania (Mietelinski, 1981, s. 17). Ale też, z drugiej strony, unaocznilo się pejoratywne używanie pojęcia „mit”, gdzie rozumiany jest on jako fałsz, iluzja, bajka, propaganda czy stereotyp (Tarkowska, 1999, s. 249–252).

Wysoce skomplikowane okazuje się również źródłowe rozumienie pojęcia *logos*. Giovanni Reale podkreśla: „W języku greckim termin ten ma ogromnie szeroką gamę znaczeń i w żadnym języku nowożytnym nie ma adekwatnego odpowiednika. W zasadzie oznacza on to wszystko, co jest wyrazem rozumu i racjonalności (od słowa do mowy, myśli, rozumowania, relacji i proporcji liczbowej, definicji i tak dalej)” (Reale, 2001,

s. 113). Natomiast uznawany za pierwszego, o którym dzisiaj wiemy, że wprowadził *logos* jako termin w swoich naukach, jest Heraklit<sup>12</sup>, którego słowa przytoczone przez Diogenesa Laertiosa w przekładzie Ireny Krońskiej brzmią: „Choćbyś wszystkie przeszedł drogi, nie dotrzesz do granic duszy, tak głęboki jest jej *logos*” (Diogenes Laertios, 1982, s. 520)<sup>13</sup>.

Po Heraklicie odmiennie będzie ujmował *logos* Platon, inaczej stoicy, a następnie Filon z Aleksandrii, by pojęcie to nabrało jeszcze innego wymiaru u Plotyna (patrz szerzej: Reale, 2000, s. 100–101; Reale, 2005, s. 64–69; Reale, 2010, s. 331 i n.; Reale, 1999, s. 302 i n., 557 i n.). Podobnie można odnieść się do ewolucji podejścia do terminu mit (Reale, 2001, s. 134). Co jednak w kontekście niniejszych rozważań zasługuje na podkreślenie, to szczególna trudność związana z właściwym ujęciem zmian odnoszących się do wzajemnych relacji między *logos* i *mythos* w wyprowadzonej przez Gadamera perspektywie dziejów skutkujących. W tym sensie niezbędna wydaje się konfrontacja między ujmowaniem powyższej pary pojęć we współczesnym rozumieniu, jako pozostającej względem siebie raczej w jednoznacznej opozycji, w stosunku do tego jakimi informacjami na ten temat dysponujemy w odniesieniu do realiów antycznej Grecji.

Różnicę tę przejrzyście ujmuje Nicola Chiaromonte: „W języku greckim *mythos* i *logos* nie zostały sobie przeciwstawione: *mythos* oznacza bowiem wypowiedanie się potoczne, mówienie po to, żeby dać znać o czymś zwyczajnym i praktycznym, *logos* natomiast – rozwijanie dyskursu narzucającego sobie pewien porządek, stawiającego sobie za cel przekonanie kogoś do myśli oznajmionej już na początku rozmowy i będącej zarazem jej punktem dojścia. Ale mówienie pozbawione bez reszty swojej części mitu [...], w pełni ściśle i «racjonalne», jest chyba zjawiskiem dogłębnie niegreckim. Ani Heraklit, ani Platon nie twierdzą, że między *mythos* a *logos* zachodzi sprzeczność i antagonizm. Nie twierdzi tego nawet Arystoteles, choć przecież bardzo go pociągał wywód niepodważalnie obiektywny” (Chiaromonte, 1996, s. 29–30).

Tak wyprowadzony kontrast między antycznym wczoraj i naszym dziś niesie cały zestaw pytań, na które dopiero próby odpowiedzi mogą, choć przecież wyłącznie do pewnego stopnia, wypełnić przestrzeń znajdującą się między starożytnością a naszym o niej wyobrażeniem. Przede

<sup>12</sup> Heraklit z Efezu (ok. 540–ok. 475 p.n.e.).

<sup>13</sup> Należy w tym miejscu podkreślić, że Irena Krońska przekład zawierający słowo *logos* przytacza tutaj tylko w przypisie, oraz że słowo „dusza” w języku greckim to *ψυχή* – *psyché*.

wszystkim pojawia się pytanie do jakiego stopnia ogromna różnica między współczesnym rozumieniem pary *mythos-logos*, a antyczną interpretacją tego zagadnienia wpływa na współczesne ujęcia obszaru czasów starożytnej Grecji, który aktualnie przyporządkowalibyśmy jako polityczny. Tak jak trudno uniknąć – jak ujmuje to Paweł Dybel – owej: „[...] bolesnej konfrontacji, ścierania się ze sobą odmiennych przesądów badacza i świadectw przeszłości, które bada” (Dybel, 2004, s. 314), gdy zestawimy antyczne *psyché* (gr.: *ψυχή*) przede wszystkim ze współczesnym „dusza”, choć niekiedy także „rozum” (Reale, 2000, s. 339 i n.), tak tym bardziej na uwagę zasługują zależności między mitem (gr.: *mythos*) a rozumem (gr.: *logos*) w odniesieniu do pytania, czym dla Greków była-by religia, wiara, czy też z innego punktu widzenia „myśl niezależna od religii” (Chiaromonte, 1996, s. 31)?

Chiaromonte odnosi się do tego zagadnienia, przywołując obecną u Jeana-Pierre’a Vernanta dość powszechnie obowiązującą współcześnie tezę, która łączy rozwój *polis* ze stopniowym przejmowaniem przez „rozum” miejsca wcześniej zajmowanego przez „mit” (Vernant, 1969). Włoski myśliciel wyprowadza tu wątpliwość, która wydaje się być niezmiernie istotna w odniesieniu do współczesnego interpretowania starogreckiej polityki, czy też węższej, demokracji. Nie tylko stwierdza nierozzerwalność antycznej myśli z ówczesnymi wierzeniami oraz podkreśla daleko idącą odmienną zachodzącą między antycznym i współczesnym rozumieniem tego, co miałyby się kryć pod pojęciem „religia” czy „wiera”, ale też odnosi się do podstawowej przyczyny, która jego zdaniem leży u podstaw diametralnie odmiennego ujmowania pary *mythos-logos* wówczas i dziś: „Skąd [...] miałyby się tu pojawić sprzeczność? Mogłaby zachodzić, gdyby Grecy, podobnie jak współcześni, przeciwstawiali rozum jednostki rozumowi zbiorowości. Ale wydaje się, że Grecy, od Pitagorasa poczynając, byli w odróżnieniu od współczesnych dostatecznie mocno przeświadczeni, że rozum jest tylko jeden, a dochodzi do głosu właśnie wtedy, gdy ludzie ze sobą zwyczajnie rozmawiają; byli też nie mniej mocno przeświadczeni, że *mythos*, swobodne wypowiedzianie się, jest w każdej rozmowie elementem podstawowym, którego *logos* nie może się wyzbyć, jeśli nie ma okazać się jałowy” (Chiaromonte, 1996, s. 30).

Na najbardziej ogólnym poziomie zatem, chodzi o podkreślenie niebezpieczeństwa przyjmowania w ramach prób analizy czasów starożytnych określonych pojęć za nie budzące problemów interpretacyjnych. W celu zminimalizowania tego typu zagrożeń, można łącznie posłużyć

się koncepcją dziejowości rozumienia Gadamera oraz podkreślonym przez Lecha Trzcionkowskiego podejściem do historii myśli w jej powiązaniu z dziejami dyscypliny, jaką w tym kontekście jest nauka o antyku. Autor ów zwracając uwagę na fakt, że „starożytność” jako pojęcie chronologiczne także ma swoje dzieje, zaznacza, że choć rozróżnienie między łacińskim *antiqui* i *moderni* było obecne już w schyłkowej fazie starożytności, to bardzo długo wiązało się z ideą ciągłości, której zerwanie przypisuje się dopiero Francesco Petrarce<sup>14</sup>, który przeciwstawiał historię dawną, historii nowej. Ta druga rozpoczęła się przy tym w jego opinii od przyjęcia chrześcijaństwa przez cesarzy rzymskich (Trzcionkowski, 2011, s. 17–18).

Dalsze propozycje schematów periodyzacyjnych zawdzięczamy Giorgio Vasariemu<sup>15</sup>, który w XVI wieku swoje dzieje sztuki podzielił na okres starożytny, barbarzyński i nowy, a następnie, w XVII wieku profesorowi historii z Lipska, Christophowi Kellerowi<sup>16</sup>, autorowi podręcznika dziejów powszechnych, w którym odnajdziemy podział na starożytność, średniowiecze i nowożytność (Trzcionkowski, 2011, s. 18–19). Dopiero na takim tle odślania się właściwa perspektywa dla odnalezienia źródeł nowoczesnej koncepcji mitu, której autor, Christian Gottlob Heyne<sup>17</sup>, profesor filologii greckiej na Uniwersytecie w Getyndze, wyprowadza swoją teorię bajek, które „[...] woli określać mitami” (Graf, 2011, s. 151). Nowożytne mity (łac.: *mythi*) zatem – jak wskazuje Fritz Graf – to: „[...] termin Heynego, utworzony przez niego w uczonej łacinie, na podstawie słowa greckiego, które nie weszło jednak ani do łaciny starożytnej, ani do średniowiecznej. [...] Odtąd myśl europejska zajmuje się mitami, a nie «bajkami», i usiłuje czytać je w sposób symboliczny” (Graf, 2011, s. 151–153).

Graf podkreśla przy tym, że nowe podejście do konceptualizacji bajek (łac.: *fabulae*), a następnie mitów (łac.: *mythi*) w czasach Heinego wiązało się z problemami, których przyczyn należy upatrywać w odkryciu mitologii pozaeuropejskich w wyniku odkryć geograficznych (Graf, 2011, s. 152). Z tego punktu widzenia na uwagę zasługuje fakt, że nie doszło wówczas do powiązania nauk o antyku z naukami o odmiennych, pozaeuropejskich kulturach. Lech Trzcionkowski w powyższym kon-

---

<sup>14</sup> Szerzej na temat roli, jaką odegrał Francesco Petrarca (1304–1374) w odniesieniu do antyku pisze Marian Wesoły (Wesoły, 1997, s. 28).

<sup>15</sup> Giorgio Vasari (1511–1574).

<sup>16</sup> Christoph Keller [Christophorus Cellarius] (1638–1707).

<sup>17</sup> Christian Gottlob Heyne (1729–1812).

tekście podkreśla, że gdy w Niemczech „[...] w toku XIX wieku nauki historyczne stały się podstawą kształcenia wyższego [...]. Nauka greki i łaciny w gimnazjach oraz studia klasyczne na uniwersytetach stworzyły niebezpiecznie silne związki między badaniem antyku a wychowaniem elit państwa” (Trzcionkowski, 2011, s. 19–20). Jedną z konsekwencji takiego obrotu sprawy była ogólnie panująca niechęć do jakichkolwiek analiz porównawczych cywilizacji antycznej z ówczesnie dostępnymi materiałami etnologicznymi.

Jednocześnie konstytuują się wówczas dwie odmienne szkoły myślenia w filologii. Jedna, funkcjonująca wokół Gottfrieda Hermanna<sup>18</sup>, upatrywała swojego celu wyłącznie w wirtuozerii *stricte* językowej. Druga, na której czele stał August Boeckh<sup>19</sup> – ten, jak ujmuje Ludwig Landgrebe: „ostatni wielki encyklopedysta nauk filologiczno-historycznych” (Landgrebe, 1993, s. 195) – opowiadała się za wszechstronnym badaniem starożytnej cywilizacji, łącznie – jak dodaje Lech Trzcionkowski – „[...] z wykorzystaniem źródeł niepisanych” (Trzcionkowski, 2011, s. 20).

W celu próby powiązania tematyki wzajemnych związków między mitem i wiedzą, a zatem między *mythos* i *logos*, oddajmy głos Friedrichowi Nietzschemu na temat Sokratesa. W duchu hermeneutycznym nie rezygnując przy tym z przekładu jego słów na język polski autorstwa Leopolda Staffa: „[...] obraz umierającego Sokratesa, jako człowieka wyniesionego przez wiedzę i argumenty ponad obawę śmierci, jest tarczą herbową, która nad wchodową bramą wiedzy przypomina każdemu jej przeznaczenie, to jest ukazywanie istnienia jako dającego się pojąć i przeto usprawiedliwić: do czego, oczywiście, jeśli nie starczą argumenty, służyć też musi ostatecznie mit, który dopiero co określiłem jako nawet konieczną konsekwencję, ba, jako cel wiedzy” (Nietzsche, 1907, s. 104).

#### 4. Podsumowanie

Wprowadzona przez Hansa-Georga Gadamera zasada dziejów skutkujących – czy też koncepcja świadomości dziejów skutkujących – pozostaje w bezpośredniej relacji z Gadamerowską figurą horyzontu, jego wykładnią takich pojęć jak rozumienie, tradycja, przesady-przedsady (niem.: *Vor-urteile*), jak również opiera się na niezwykle ważnej dla całej hermeneutyki filozoficznej problematyce ontologii prawdy oraz statusu, który

<sup>18</sup> Johann Gottfried Jakob Hermann (1772–1848).

<sup>19</sup> August Boeckh (1785–1831).

w jej ramach przysługuje pytaniom (Szymczyński, 2013). Właśnie z tak zarysowanej perspektywy autor *Prawdy i metody* podkreśla: „Skutkująco-dziejowa świadomość stanowi raczej pewien moment uzyskiwania zrozumienia i [...] jest skutkująca już w dochodzeniu do trafnego pytania” (Gadamer, 2007, s. 414). Dodatkowo, filozof z Heidelbergu kontynuuje w powyższym kontekście zasadniczą myśl swojego wielkiego poprzednika, Wilhelma Diltheya (1833–1911) na temat historyczności wszystkich istot ludzkich, a więc także tych, które dokonują wglądów w przeszłość: „Myślenie rzeczywiście historyczne musi uwzględniać także własną dziejowość” (Gadamer, 2007, s. 411), co prowadzi go do konstatacji o jeszcze bardziej ogólnym charakterze: „Rozumienie jest zgodnie ze swą istotą procesem skutkująco-dziejowym” (Gadamer, 2007, s. 412).

Jednocześnie chodzi Gadamerowi o podkreślenie trudności, która polega na opieraniu się chęci zbyt szybkiego oraz zbyt jednoznacznego decydowania o zrozumiałości przedmiotu naszych dociekań: „Naiwność naszego rozumienia, z jaką stosujemy kryterium zrozumiałości, sprawia, że to, co inne, ukazuje się tak bardzo w terminach tego, co własne, iż wręcz nie jest już w ogóle wypowiedane w kategoriach tego, co własne, i tego, co inne” (Gadamer, 2007, s. 413). Pośród wielu innych możliwych wątków, przytoczone powyżej wypowiedzi kierują uwagę na przynajmniej dwa obszary problemowe. Chodzi o zbyt często współcześnie przyjmowane jako oczywiste swoiście instrumentalne traktowanie zarówno pytań, jak i pojęć stanowiących zasadnicze aspekty płaszczyzny językowej, która pozostaje przecież zawsze „ruchoma”, gdyż mieści się na osi czasu. Chodzi również o próbę aplikacji powyższych założeń o charakterze teoretycznym na gruncie określonego wglądu. Stąd zwrócenie uwagi na związki łączące początki procesu instytucjonalizacji poszczególnych dyscyplin naukowych w XVIII wieku ze współczesnymi poglądami na temat rozumienia pojęć *mythos* i *logos*, by w rezultacie uzyskać tezę o swoiście poza-starogreckich źródłach opozycji mitu i rozumienia w europejskiej kulturze nowożytnej.

### Bibliografia

- Arystoteles (2002), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles (2008), *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Bates C. A. (2003), *Aristotle's 'Best Regime': Kingship, Democracy, and Rule of Law*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- Chiaromonte N. (1996), *Lektury greckie*, w: N. Chiaromonte, *Granice duszy*, przeł. S. Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa.
- Dahl R. A. (1995), *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków–Warszawa.
- Dehnel P., Sierocka B. (2003), *Posłowie. Rozmowa, którą jesteśmy. Kilka uwag o hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Aletheia, Warszawa.
- Descartes R. (1960), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa.
- Diogenes Laertios (1982), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa.
- Drozdowicz Z. (1991), *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, UAM, Poznań.
- Dybel P. (2004), *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków.
- Gadamer H.-G. (1979a), *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybór, opracowanie i wstęp K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1979b), *Historia pojęć jako filozofia*, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybór, opracowanie i wstęp K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1979c), *Semantyka i hermeneutyka*, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wyb. K. Michalski, przeł. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1986), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, w: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. I, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Gadamer H.-G. (2006), *Truth and Method*, przeł. J. Weinsheimer, D. G. Marshall, Continuum, London–New York.
- Gadamer H.-G. (2007), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Graf F. (2011), *Pochodzenie pojęcia mitu*, przeł. E. Lubelska, w: *Antologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, WUW, Warszawa.
- Held D. (2010), *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Juchacz P. W. (2001), *Demokracja ateńska a współczesne koncepcje demokracji deliberatywnej. Glosa do teorii demokracji*, w: *Demokracja a filozofia*, red. P. W. Juchacz, R. Kozłowski, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań.
- Kopaliński W. (1985), *Mit*, w: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa.

- Landgrebe L. (1993), *Rozumienie w naukach o duchu*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przeł. G. Sowinski, WNPAT, Kraków.
- Mieletinski E. (1981), *Poetyka mitu*, PIW, Warszawa.
- Nietzsche F. (2010), *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków.
- Nietzsche F. (1907), *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa.
- Pascal B. (1962), *O geometrycznym sposobie myślenia*, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Pascal B. (b.d.), *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Platon (2007), *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi. Fajdros, Uczta, Menon, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, Timaios, Kritias*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa.
- Platon (2010), *Polityk*, w: Platon, *Uczta, Polityk, Sofista, Eutyfron*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Płużański T. (2001), *Pascal*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Reale G. (1999), *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki Cesarstwa*, t. IV, przeł. E. I. Zieliński, KUL, Lublin.
- Reale G. (2000), *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. I, przeł. E. I. Zieliński, KUL, Lublin.
- Reale G. (2001), *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, t. V, przeł. E. I. Zieliński, KUL, Lublin.
- Reale G. (2005), *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, KUL, Lublin.
- Reale G. (2010), *Historia filozofii starożytnej. Systemy epoki hellenistycznej*, t. III, przeł. E. I. Zieliński, KUL, Lublin.
- Szymczyński T. R. (2013), *Horyzonty sporu wokół istoty zjawiska deficytu demokratycznego w Unii Europejskiej*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Tarkowska E. (1999), *Mit*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. II, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1998), *Historia filozofii. Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Trzcionkowski L. (2011), *Antropologia i antyk grecki*, w: *Antologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, WUW, Warszawa.
- Tukidydes (1988), *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa.
- Vernant J.-P. (1969), *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, PWN, Warszawa.
- Walters W., Haahr J. H. (2011), *Rządzenie Europą. Dyskurs, zarządzanie i integracja europejska*, przeł. J. Grzymski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.



- Wesoły M. (1997), *Z Bizancjum do Italii, czyli odrodzenie greckiej filozofii*, w: *Europa Wschodu i Zachodu*, Poznań.
- Wesoły M., *Filozofia grecka na miarę naszych czasów i możliwości*, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=403>, 22.02.2016.
- Witwicki W. (2003), *Wstęp od tłumacza*, w: *Platon, Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.

---

**Multidimensionality of understanding of the *mythos* and *logos* concepts from the principle of history of effect perspective of Hans-Georg Gadamer**

**Summary**

The principle of history of effect, introduced by the initiator of philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, which maintains in direct relation to his idea of horizon and his interpretation of such concepts as understanding, tradition, prejudice/prejudgment, constitutes in this paper the basis for attempt of application of the recommendations of this thinking construct for elucidation of transformations that have taken place over time within the field of understanding of the *mythos* and *logos* concepts. As a result, on a more general level, appears a critical attitude towards often present nowadays instrumental treatment of questions as well as concepts, while these two constitute fundamental aspects of the linguistic dimension. Whereas, on a more detailed level, the thesis on a non-ancient Greek origins of the present in modern European culture opposition of myth and reason is advanced.

**Key words:** *mythos*, *logos*, hermeneutics, Hans-Georg Gadamer, philosophical hermeneutics, the principle of history of effect, historically effected consciousness, myth, knowledge, horizon

