

KS. ZYGMUNT KŁYSZ

KONCEPCJA MITU R. BULTMANNA WOBEC NAJNOWSZYCH OSIĄGNIĘĆ RELIGIOZNAWCZYCH

Treść: I. Pojęcie mitu w teologicznym systemie R. Bultmanna. II. Teoria mitu M. Eliade. III. Mit a religioznawstwo współczesne w debacie rzymskiego sympozjum. IV. Konfrontacja i analiza bultmannowskiej i religioznawczej wizji mitu.

Badania nad mitem zapoczątkowane w XVII, kontynuowane w XIX, a rozwinięte w XX w. rzuciły na skomplikowane i tajemnicze zjawisko nowe światło. Racjonalizm XIX w. mianem mitu określał to wszystko, co nie mieściło się w ramach rzeczywistości empirycznej, a jego genezę widział w wyobraźni człowieka stojącego na niskim szczeblu psychicznego życia, który w ten prymitywny sposób wyrażał własne przeżycia i uczucia. Negatywne rozumienie pojęcia mitu zadecydowało, że w języku potocznym określa się mit do dziś w tamtych przestarzałych już kategoriach. Badania bowiem nad mitem prowadzone w XX w. skorygowały w wielu punktach dotychczasowe poglądy na to zjawisko, upatrując w nim elementy pozytywne i twórcze. Ta rewaloryzacja mitu jest wynikiem badań rozwiniętych w XX w. nauk religioznawczych, a zwłaszcza historii i fenomenologii religii¹.

¹ Por. R. Caillos, *Le mythe et l'homme*, Les Essais, Paris 1938, 15–16; R. Marlé, *Mythos*, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1963, 2, 193–201; G. Stählin, *Mythos*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1942, 4, 771–803.

Równolegle do procesu poznawania zjawiska mitu i w miarę ustalonych osiągnięć w tej dziedzinie wielu egzegetów próbuje stosować interpretację mityczną w tłumaczeniu tekstów biblijnych². Zwłaszcza współczesny teolog i egzegeta R. Bultmann często odwołuje się do pojęcia mitu, w wypracowanej przez siebie metodzie egzegetycznej, traktując to pojęcie jako jeden z elementów składowych nowotestamentalnego przekazu³. Ten stan rzeczy nasuwa potrzebę konfrontacji bultmannowskiego poglądu na mit z najnowszymi osiągnięciami religioznawstwa w tej dziedzinie.

Stąd powstaje zagadnienie, czy i o ile da się utrzymać koncepcja mitu profesora z Marburga w świetle dzisiejszych badań religioznawczych, których osiągnięcia znalazły swój znamienny wyraz w badaniach specjalistycznych M. Eliade. Badania te stanowiły odskocznnię dla sympozjum naukowego, które na temat mitu i jego stosunku do wiary odbyło się w Rzymie od 6 do 12 stycznia 1966 r. i zgromadziło szereg uczonych zainteresowanych problematyką mitu⁴.

Celem prawidłowego zestawienia poglądów R. Bultmanna a z wynikami religioznawstwa doby dzisiejszej w kwestii najbardziej poprawnego ujęcia zjawiska mitu, należy zastosować metodę analityczno-porównawczą. Wymaga to w pierwszym etapie przeanalizowania proponowanych koncepcji mitu: R. Bultmanna (I), M. Eliade (II) i uczestników rzymskiego sympozjum (III), w drugim zaś porównawczego zestawienia bultmannowskiej koncepcji mitu z osiągnięciami reli-

² Historyczny rys interpretacji Biblii przy zastosowaniu idei mitu podaje R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 41—44.

³ „Catégorie classique, peut-on dire, de l'exégèse critique et de l'histoire des religions, le mythe a toujours été aussi une catégorie essentielle de l'exégèse de Bultmann”. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, dz. cyt., 44.

⁴ Wygłoszone podczas sympozjum referaty opublikowano pt. *Mythe et Foi*, Actes du Colloque organisé par Le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophique de Rome (Rome, 6—12 Janvier 1966), Paris 1966.

gionawstwa. Zestawienie to pozwoli nam, jeśli nie rozwinąć, to przynajmniej zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie, jaka jest wartość krytyczna bultmannowskiej idei mitu.

I. POJĘCIE MITU W TEOLOGICZNYM SYSTEMIE R. BULTMANN A

Chociaż krytyczna interpretacja mitu stanowi konstytutywny element w egzegetycznej metodzie R. Bultmanna, to jednak profesor z Marburga nie sprecyzował dokładnie poglądu na to kluczowe w jego systemie zagadnienie. We wszystkich bowiem swoich pracach odnosi się do mitu jako rzeczywistości dostatecznie znanej dzięki badaniom religioznawczym i dlatego nie wymagającej specjalnego wyjaśnienia. Dopiero interwencja krytyków skłoniła go do większych uściśleń i dokładniejszych wypowiedzi na temat teorii mitu⁵.

Dlatego też dla możliwie pełnego ujęcia poglądu Bultmanna na mit należy wziąć pod uwagę zarówno jego teoretyczne refleksje na temat mitu, jak i konsekwencje płynące z zastosowania koncepcji mitu do egzegezy Nowego Testamentu.

Bultmann, jak sam zaznacza, posługuje się pojęciem mitu zaczerpniętym z nauk religioznawczych, które według niego stwierdzają, że w przeszłości człowieka istniał etap charakteryzujący się mitycznym sposobem myślenia. Mityczny zaś sposób myślenia polega na tym, że człowiek pojmuje to co nie jest światowe, lecz boskie na sposób ludzki, to co jest transcendentne jako ziemskie; transcendencję Boga rozumie tylko jako oddalenie przestrzenne, a kult traktuje jako środek do pozyskania sobie sił pozanaturalnych⁶. Tego rodzaju

Por. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, dz. cyt., 48.

⁶ „Vom Mythos ist hier... in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der

nastawienie umysłu jest źródłem mitów, czyli wypowiedzi o rzeczywistości pozazjawiskowej i jej ingerencji do otaczającego nas świata. Mityczny sposób myślenia, wyjaśnia Bultmann, jest przeciwstawny we wszystkim rozumowaniu o charakterze naukowym⁷.

Przykładem mitycznego sposobu myślenia, zdaniem Bultmanna, są wypowiedzi Nowego Testamentu dotyczące: świata empirycznego, osobowego życia ludzkiego i rzeczywistości transcendentnej.

Kosmos w ujęciu Nowego Testamentu jest podobny do trzypiętrowej budowli, w której najwyższą część stanowi niebo, środkową ziemia, a najniższą piekło. Niebo występuje jako przybytek szczęścia, mieszkanie Boga i aniołów-duchów dobrych. Piekło jest miejscem cierpień, siedzibą szatana, księcia demonów — duchów złych. Królestwo Boga i królestwo szatana prowadzą ze sobą walkę, w którą wmieszana jest ziemia. Ziemia bowiem usytuowana między niebem a piekłem stanowi teren, na którym królestwo boże walczy z mocami ciemności. Cokolwiek dzieje się na ziemi nie jest wynikiem procesów naturalnych, rezultatem ludzkiego działania, lecz skutkiem sił pozanaturalnych. Stąd cuda nie należą do rzadkości, gdyż siły transcendentne wykorzystują sferę zjawiskową dla osiągnięcia własnych celów.

Wobec walki nieba z szatanem człowiek nie pozostaje obojętny. Uplasowany wpośród ścierających się ze sobą sił jest od nich całkowicie uzależniony. Moce transcendentne, mając wpływ na jego rozum, wolę i działanie, wciągają go w swoje rozgrywki. Bóg kieruje człowiekiem, podtrzymując go w toczonych walce, szatan zaś podsuwa człowiekowi złe myśli, a demony mogą go opętać. W tej sytuacji człowiek jest tylko bier-

zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden". R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Mythos*, Hamburg 1948, 1 (BNT) 22.

⁷ Por. R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, 4 (BPE) 133.

nym ogniwem w łańcuchu zdarzeń, którym początek i cel nadają siły pozaziemskie. One decydują o losach człowieka i one tworzą historię. Przebieg dziejów ludzkości nie wynika z naturalnych warunków, lecz ich początek, rozwój i kres zależą od potęg pozaświatowych. Obecną rzeczywistość kształtuje szatan, stąd w świecie panuje grzech i śmierć. Panowanie zaś mocy piekielnych zakończy się kosmiczną katastrofą, wtedy przyjdzie zwycięski sędzia, nastąpi zmartwychwstanie, odbędzie się sąd i zostanie wydany definitywny wyrok⁸.

W ramach takiego poglądu na świat i na człowieka jako osobę mieści się specyficzne dla mitu rozumienie rzeczywistości Boga i jego stosunku do sfery empirycznej.

Gdy nastąpiła pełnia czasu, Bóg zesłał na ziemię swego Syna. Odwieczny byt boży ukazuje się w postaci ludzkiej. Swoją śmiercią na krzyżu wynagradza Ojcu za grzechy świata. Śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego stanowi początek zwycięstwa nad szatanem, które w pełni dokona się podczas paruzji. Tymczasem Zmartwychwstały zstępuje do piekieł, wstępuje do nieba, tam zasiada po prawicy Boga i zostaje Panem i Królem wszechrzeczy. Tak wyniesiony Syn Boży powróci, by wskrzesić umarłych, dokonać sądu i ostatecznie zatriumfować nad mocami piekielnymi. Wszystko to nastąpi już wkrótce, Paweł nawet spodziewał się, że jeszcze za swego życia będzie świadkiem wydarzeń związanych z ponownym przyjściem Chrystusa. Paruzja Syna Bożego spełni oczekiwania tych, którzy należą do Kościoła, a przez sakramenty i godne życie łączą się z Chrystusem. Więź z Chrystusem czyni ich dziećmi Boga, a synostwo boże zapewnia im zmartwychwstanie i zbawienie⁹.

Mityczne ujęcie świata empirycznego, osobowości ludzkiej i transcendencji, zawarte w Nowym Testamencie, pozostaje, stwierdza Bultmann, w rażącej sprzeczności z naukowym rozumieniem zarówno sfery zjawiskowej jak i pozazjawiskowej¹⁰.

⁸ Por. BNT, dz. cyt., 15.

⁹ Por. BNT, dz. cyt., 16—17.

¹⁰ Por. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie, Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, 4 (BJM) 157.

Mysł bowiem naukowa definitywnie obaliła mityczny, wyżej nakreślony, obraz wszechświata. Dziś nikt poważnie nie upiera się przy trzypiętrowej wizji kosmosu. Jeśli nie podziela się mitycznego obrazu świata, to nie można przypisywać formułom: „zstąpił do piekieł”, lub „wstąpił na niebiosy” charakteru przedmiotowego, na którym opierają się te wyrażenia.

Niebo, w sensie dawnym, podobnie jak i piekło, nic nie znaczą dla człowieka znającego naukowy obraz świata. Nikt nie wyobraża sobie Boga jako bytu istniejącego nad nami, a historię o wniebowstąpieniu lub zstąpieniu do piekieł należy uważać za przestarzałą¹¹. Tak samo anachronizmem wobec współczesnej wizji kosmosu jest oczekiwanie na Syna Bożego przychodzącego w obłokach i człowiek nie może się spodziewać, że wstąpi w chmury, by go spotkać¹². Zresztą o mitycznym charakterze eschatologii przesądził fakt, że nie miała ona miejsca, mimo że w tak krótkiej przyszłości jej się spodziewano. Historia toczy się dalej i nic nie wskazuje na jej zagładę, a chociaż pewne prawa sygnalizują możliwość kosmicznej katastrofy, to jej ewentualne zaistnienie będzie skutkiem procesów naturalnych, a nie wynikiem sił pozaempirycznych¹³.

W naukowym obrazie świata nie ma miejsca na istnienie duchów dobrych i złych, a przypisywane im działanie człowiek odkrył w prawach natury i potędze przyrody. Ciała niebieskie nie są już istotami demonicznymi ujarzmiającymi człowieka, lecz ściśle posłusznymi prawom kosmosu elementami wszechświata. Jeżeli wywierają wpływ na ludzi, to według ściśle określonych praw, a nie wskutek świadomej decyzji woli. Wydarzenia natomiast uchodzące dla mentalności mitycznej za cudowne tłumaczą się przyczynami naturalnymi, np. wpływem sugestii. Człowiek posługujący się zdobyczami techniki i osią-

¹¹ Por. BNT, dz. cyt., 18; „Der moderne Mensch kann diese mythologischen Vorstellungen von Himmel und Hölle nicht mehr annehmen; denn für das wissenschaftliche Denken hat ein Reden von „oben“ und „unten“ im Universum jede Bedeutung verloren...” BJM, dz. cyt., 18.

¹² Por. BJM, dz. cyt., 144.

¹³ Por. BNT, dz. cyt., 19; BJM, dz. cyt., 143.

gnięciami nauki nie widzi możliwości jakiegokolwiek ingerencji sił pozanaturalnych w rzeczywistość empiryczną¹⁴.

Myśl naukowa, ujmując odmiennie naturę świata, również inaczej patrzy na życie człowieka jako osoby. Niezależnie od poglądów na istotę natury ludzkiej — czy jest ona materią, czy jednością duszy i ciała, nauka widzi człowieka jako byt wyłącznie naturalny i tłumaczy wszystkie przejawy życia osobowego na płaszczyźnie empirycznej. Struktura osoby ludzkiej jest tak autonomiczna, że nie dopuszcza możliwości przyjęcia ingerencji sił pozanaturalnych. Dlatego ani woda chrzcielna, ani Eucharystia, stwierdza Bultmann, nie mogą przekazywać takich energii, które wpływałyby na akty życia osobowego¹⁵.

Tymczasem dla myśli mitycznej przejawy życia osobowego są wypadkową ścierających się na terenie duszy ludzkiej sił dobrych i złych, ale zawsze nadnaturalnych. W takim kontekście mogła być zrozumiała nauka o sakramentach, lecz stała się ona absolutnie nieprzydatną człowiekowi, który wie, że jest strukturą wewnątrznie zamkniętą, nie przyjmującą żadnych interwencji spoza płaszczyzny zjawiskowej¹⁶. Mit we wszystkich swoich sformułowaniach, stwierdza Bultmann, okazuje się przeciwstawny zdaniom naukowym. Np. mityczny sposób myślenia, który znalazł swój wyraz w nowotestamentalnym przekazie, traktując grzech jako przyczynę śmierci. Tymczasem taki pogląd jest sprzeczny z zasadami moralnymi jako krzywdzący, zanim bowiem człowiek uświadomi sobie zło, już jest skazany na śmierć. Tak samo krzywdą byłaby śmierć potomstwa za grzechy przodków, gdyż karę za popełnione zło ponosi tylko osoba grzesznika. Dzisiaj zresztą nie potrzeba odwoływać się w tłumaczeniu zjawiska śmierci do czynników nadnaturalnych,

¹⁴ Por. BNT, dz. cyt., 18—19; „Die Weltanschauung der Schrift ist mythologisch und daher für den modernen Menschen nicht annehmbar, dessen Denken von der Naturwissenschaft her geformt wird und deshalb nicht mehr mythologisch ist... Niemand rechnet mit einem direkten Eingreifen transzendenter Mächte”. BJM, dz. cyt., 157.

¹⁵ Por. BNT, dz. cyt., 20; BJM, dz. cyt., 158.

¹⁶ Por. BNT, dz. cyt., 20.

ponieważ myśl naukowa wykazała, że śmierć jest zwykłym i koniecznym etapem w procesie rozwojowym organizmu.

Ta sama radykalna sprzeczność, jaka zachodzi między mitycznym a naukowym pojmowaniem świata empirycznego, ma miejsce w rozumieniu sfery transcendentnej. Mityczny sposób myślenia wypracował doktrynę o zadośćuczynieniu zastępczym Chrystusa: Syn Boży staje się człowiekiem i pokutuje za ludzkie winy. Tego rodzaju idea może się ostać tylko w ramach prymitywnych pojęć grzechu, Boga i usprawiedliwienia. Grzech bowiem dla mentalności naukowej nie jest tylko zewnętrznym przekroczeniem prawa, ale osobistym moralnym złem, za które może odpokutować tylko podmiot grzechu. Poza tym małą wartość ma ofiarowanie się na śmierć przez istotę odwieczną i świadomą, że trzeciego dnia zmartwychwstanie¹⁷.

W ujęciu zatem Bultmanna zjawisko mitu, które przejawia się również w przekazie Nowego Testamentu, nie przedstawia obiektywnie ani rzeczywistości empirycznej, ani transcendentnej. Dlatego też treść mityczna stoi w istotnym konflikcie z naukowymi poglądami na zjawiskową i pozazjawiskową sferę bytowania. Cechą charakterystyczną myśli naukowej w ujmowaniu rzeczywistości empirycznej jest zasada determinizmu wraz z niezmiennymi prawami, dzięki którym w wielości i złożoności poszczególnych elementów wszechświata dostrzegamy jedność i całość. Nauka odrzuca samą ideę jakiegokolwiek ingerencji sfery pozanaturalnej w zjawiskową¹⁸.

Tymczasem mit zakłada, że świat nie stanowi zamkniętej całości, a zjawiska podlegają woli istot pozanaturalnych. Przed wszystkim w mitologii osobowość ludzką kształtują obce siły

¹⁷ Por. BNT, dz. cyt., 21—22; „Solche Vorstellungen sind offensichtlich mythologisch... besonders die Vorstellungen des präexistenten Gottesohnes, der in menschlicher Verkleidung in die Welt herabsteigt, um die Menschheit zu erlösen... und niemand würde zögern diese Lehre „mythologisch“ zu nennen”. BJM, dz. cyt., 145.

¹⁸ Por. J. Myśków, *Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny względem najstarszej apologii chrześcijaństwa*, Studia Warmińskie 5 (1968) 250—254.

do tego stopnia, że człowiek przestaje być panem siebie i świata, a we wszystkim zależy od czynników pozaempirycznych.

Mityczne rozumienie świata zjawiskowego rzutuje na koncepcję Boga. Rzeczywistość transcendentna w mitycznym ujęciu różni się od sfery zjawiskowej tylko ilościowo, tj. stopniem posiadanych doskonałości. Dlatego też mity mówią o Bogu jak o człowieku stojącym poza ludzkimi wymiarami, który jednak jak inni ludzie cierpi, myśli, czuje i kocha, tylko bardziej intensywnie. Wkracza w ziemski porządek przyczynowy, ingeruje w przebieg ludzkiej historii i powoduje cudowne wydarzenia. Człowiek zaś przy pomocy środków materialnych, tj. kultu religijnego, może nawiązać z Bogiem kontakt i zapewnić sobie udział w dobrach transcendentnych. Mityczna koncepcja Boga, stwierdza Bultmann, zawiera wiele elementów prymitywizmu i barbarzyństwa w stosunku do naukowego pojęcia, gdzie transcendentna różni się jakościowo od empirii i nie daje się ująć w ramy rzeczywistości, w której żyje człowiek¹⁹.

Jakkolwiek w mitologii, stwierdza Bultmann, zawierają się wypowiedzi o świecie i o Bogu, to jednak zasadniczym celem mitu jest ukazanie sensu ludzkiej egzystencji²⁰. Dyspozycje zaś do podejmowania refleksji nad sensem istnienia stwarzają w człowieku jego egzystencjalne doznania. W sferze empirycznej człowiek napotyka niemal wszędzie tajemnicze i zagadkowe, a czasem wrogie zjawiska. W związku z tym powstaje w człowieku poczucie lęku, zależności i niemocy. Świadomość tę potęguje przekonanie o istnieniu rzeczywistości transcendentnej. Synteza więc negatywnych, egzystencjalnych doświadczeń i świadomość istnienia Bóstwa stanowią genetyczne podłoże specyficznej postawy człowieka, która we wszystkim widzi bezpośrednie działanie sił pozanaturalnych i nie próbuje szukać środków zaradczych dla poprawy swej egzystencji w zamkniętej rzeczywistości kierowanej prawami natury. Idea całkowitej zależności od sił pozanaturalnych ma decydujący wpływ na rozumienie świata empirycznego i transcendentnego. Człowiek

¹⁹ Por. BJM, dz. cyt., 146—147.

²⁰ Por. BNT, dz. cyt., 24.

nie odbiera otaczającej go rzeczywistości zgodnie z jej faktycznym stanem, lecz obiektywizuje własne przeżycia, tworząc w ten sposób fikcyjny obraz zarówno sfery zjawiskowej jak i pozazjawiskowej²¹. Dlatego też mit, rozwiązując podstawowe zagadnienie ludzkiej egzystencji, mówi w sposób błędny o Bogu, człowieku i otaczającym go świecie.

Na podstawie przeprowadzonej analizy bultmannowskich wypowiedzi o micie zarówno teoretycznych jak i w konkretnym zastosowaniu do interpretacji Nowego Testamentu, można już naszkicować syntetyczny obraz koncepcji mitu zawartej w tych wypowiedziach.

Mit, w ujęciu Bultmanna, wypowiada się o sensie istnienia świata, a szczególnie człowieka. Przesłanki, przy pomocy których mit wyprowadza swoje wnioski, zawierają twierdzenia zarówno o rzeczywistości zjawiskowej jak i transcendentnej. Wszelkie jednak mityczne sformułowania mają charakter wyłącznie subiektywny i iluzoryczny. Mit bowiem genetycznie związany jest z człowiekiem stojącym na niskim szczeblu rozwoju intelektualnego i wyraża tylko jego osobiste przeżycia. Kryterium oceny tych treści przeżyciowych stanowią osiągnięcia naukowe, które całkowicie kolidują z przekazem zawartym w micie. Stąd treść mityczna, według Bultmanna, nie może współistnieć w tym samym podmiocie, jakim jest człowiek o umysłowości naukowej. Zdobycie się na ewentualną ofiarę ze swego rozumu, by uwierzyć w mitologiczną treść, powoduje wewnętrzne rozdarcie i chorobliwe rozdwojenie osobowości²².

II. TEORIA MITU M. ELIADE

Według M. Eliade wypracowane w XIX w. teorie tłumaczące zjawisko mitu charakteryzują się tym, że traktują mit

²¹ „Dieses primitivwissenschaftliche, und damit auch objektivierende Denken ist in der Tat aller Mythologie eigen... Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits...” BPE, dz. cyt., 134.

²² Por. BNT, dz. cyt., 19.

jako wyraz prymitywizmu myślowego lub naiwną fabułą o fantastycznych tworach wyobraźni. Utożsamienie mitu z bezprzedmiotowym i iluzorycznym wyrazem ducha ludzkiego wynika, zdaniem Eliade, z zastosowania niewłaściwej metody do badania omawianego zjawiska. Metoda ta polega na zestawieniu przekazu mitycznego z wynikami poznania zmysłowego lub rozumowego. Człowiek bowiem XIX w., przekonany, że wyczerpująco poznaje całą rzeczywistość poprzez współczesne sobie nauki ścisłe i dzięki swojej filozofii, wszystko co było obce jego osiągnięciom uznawał za bezwartościowe i fikcyjne. Dlatego też jako kryterium wartościowania wypowiedzi mitycznych stosował jedynie własne zdobycze naukowe, dla których treść mitu okazuje się nieuchwytną. Na tej podstawie zredukowano w XIX w. zjawisko mitu wyłącznie do przejawów prymitywizmu w myśleniu lub wytworu wyobraźni ludzkiej²³.

Eliade, analizując powyższą metodę interpretacji mitu, zauważa, że nie ukazuje ona rzeczywistości w jej aspekcie całościowym, dlatego zarzuca ją na rzecz metody fenomenologicznej. Ten sposób interpretacji wymaga przede wszystkim opisu zjawiska obserwowanego, jak mówi Eliade, w jego własnych warunkach istnienia²⁴. Dopiero na dalszym etapie, dla bardziej wnikliwej oceny, należy spojrzeć na mit pod kątem widzenia jego ładunku intelektualnego, uczuciowego, lub siły wyobraźni.

Zgodnie z przyjętą metodą postępowania Eliade dociera do autentycznej postaci mitu, obserwuje jego elementy konstytutywne, zawartą w nim treść i spełnioną przezeń funkcję. Na podstawie zaś materiału zebranego z różnorodnych tradycji kulturowych podejmuje próbę interpretacji mitu.

Zjawisko to, zdaniem Eliade, w oryginalnej formie jest dostępne badaniom, ponieważ w swej postaci pierwotnej zach-

²³ M. Eliade, *Die Mythen der modernen Welt, Mythen Träume und Mysterien*, Salzburg 1961. 1—40; M. Eliade, *Traité d'Historie des Religions*, Paris 1959 (EHR) 11.

²⁴ „une phénomene religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité...” EHR, dz. cyt., 11.

wało się w tych społecznościach ludzkich, które trwają w tzw. atmosferze żyjącego mitu. Specyfika żyjącego mitu polega na tym, że mityczny przekaz stanowi motyw i równocześnie model dla wszystkich czynności człowieka, zarówno religijnych jak i świeckich²⁵. Szukając środowisk ludzkich, w których mit spełniałby funkcję wzoru i uzasadnienia dla działania człowieka, Eliade obserwuje życie ludów pierwotnych, analizuje wielkie cywilizacje, np. indyjską, grecką i zauważa, że w przekonaniu jednostki ludzkiej kierującej się w swoich czynach podaniami mitycznymi, mit posiada szczególną wartość, gdyż traktuje się go przede wszystkim jako historię bezwzględnie prawdziwą i świętą. Mit bowiem przekazuje działanie istot nadnaturalnych, które miało miejsce w czasie przedhistorycznym (*in illo tempore*), tj. w czasie stwarzania, a które ustanowiło istniejącą obecnie rzeczywistość empiryczną, a więc porządek moralny, społeczny oraz ład fizyczny.

Istotami działającymi w mitach są byty nadnaturalne, które dały się poznać poprzez swoje czyny dokonane w czasie przedhistorycznym. Mity, ponieważ objawiają twórcze i nadnaturalne działanie istot pozaziemskich, referują wydarzenia spełnione pod wpływem sił świętych, stanowią dla człowieka trwającego w atmosferze żywego mitu historię prawdziwą i świętą²⁶. Funkcja mitu nie ogranicza się jednak do zaznajomienia człowieka z transcendentną genezą świata. Eliade uważa, że przekaz mityczny zawiera rozwiązanie zagadnień, które bezpośrednio dotyczą istoty ludzkiej, gdyż wskazują przyczynę jej sposobu istnienia, otwierają przed nią tajemnicę pochodzenia rzeczy i celu wszelkiego bytowania. Mit bowiem mówi nie tylko o początku świata i wszystkiego, co w nim istnieje, lecz przekazuje wydarzenia, których skutkiem jest obecny sposób egzystencji ludzkiej. Człowiek umiera, bo w przedhistorycznym czasie stwarzania stało się coś, co za-

²⁵ „Notre recherche portera en premier lieu sur les sociétés où le mythe est... „vivant”, en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine...”, M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1966, 10.

²⁶ Por. tamże, 15, 24.

decydowało o jego śmiertelności. Nadnaturalne wydarzenia z czasu przedhistorycznego w ujęciu mitycznym zadecydowały o aktualnym sposobie istnienia świata, a przede wszystkim człowieka ²⁷.

Mit, dając znajomość pochodzenia i sposobu zaistnienia rzeczy, pozwala człowiekowi panować nad światem empirycznym. Treścią bowiem mitu jest czynność, która stała się przyczyną jakiegoś zjawiska; mit przekazuje twórczy czyn istoty pozaziemskiej, który trwa nieprzerwanie, dokonuje się zawsze, ponieważ spełniony jest w czasie świętym, tj. bezupływowym, wiecznym, gdzie nic nie podlega przemijaniu. Twórczy czyn Boga, człowiek na podstawie relacji mitycznej, może powtórzyć jako tzw. czynność rytualną, która nie jest tylko zwykłym powtórzeniem dzieł istot pozaziemskich, lecz żywym uobecnieniem wydarzeń mitycznych (*reactualisation*). Czynność rytualna, ponieważ jej modelem i motywem jest działanie Boże, nabiera cech jakościowo różnych od zwykłej czynności ludzkiej. W przekonaniu człowieka trwającego w atmosferze żywego mitu, ryt zyskuje moc twórczą, właściwą siłom pozaempirycznym, przenosi się w trwanie sakralne, ponadhistoryczne, staje się dziełem równocześnie boskim i ludzkim, a tym samym zapewnia człowiekowi udział w twórczym panowaniu nad światem ²⁸.

Mimo że czynności mityczne stanowią jedyny wzór dla działania ludzkiego, a możliwie częste ich uobecnianie w rytach człowiek pierwotny uważa za najważniejsze swoje zadanie ²⁹,

²⁷ „Le mythe lui apprend les „histoires” primordiales qui l'ont constitué existentiellement, et tout ce qui a rapport à son existence et à son propre mode d'exister dans le Cosmos le concerne directement”. Tamże, 23, 21—25.

²⁸ „Chaque fois qu'on répète le rite on imite le geste archétypal du dieu ou de l'ancêtre, le geste qui a eu lieu à l'origine des temps, c'est-à-dire dans un temps mythique”. HR, dz. cyt., 337, 333—348; M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., 24, 25—32; M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris 1949, 44—53.

²⁹ Por. G. Van der Leew, *La structure de la mentalité primitive*, Paris 1932, 105.

to jednak nikt nie paraliżuje aktywności inwencji i wysiłku ludzkiego, skierowanych do ulepszenia warunków życia materialnego człowieka. Etnologia, stwierdza Eliade, nie zna takiej społeczności ludzkiej, która nie zmieniałaby warunków swego bytowania, a zmiany te w najgłębszej swojej motywacji nie byłyby inspirowane przesłankami mitycznymi³⁰.

Wysoką rangę modelu i uzasadnienia dla czynności ludzkich mit czerpie z przekonania człowieka pierwotnego, że przekaz mityczny jest historią absolutnie prawdziwą i świętą³¹. Eliade podkreśla fakt, że człowiek trwający w atmosferze żywego mitu ma bardzo wyraźnie sprecyzowane kryteria, według których odróżnia treść mityczną od wszelkich innych wypowiedzi. Człowiek pierwotny wie, że istnieją opowiadania fałszywe, a nawet historie prawdziwe, które jednak nie mogą być nazwane mitami. Chociaż wszystkie opowiadania referują wydarzenia przeszłe, to jednak między mitem a każdym innym opowiadaniem zachodzi zasadnicza różnica. Treść mityczna mówi tylko o czynach istot nadnaturalnych, podczas gdy w opowiadaniach niemitycznych występują siły naturalne. Cokolwiek dzieje się w mitcie, dotyczy bezpośrednio najbardziej istotnych dla człowieka zagadnień, wpływa na jego sposób istnienia i postępowania, natomiast wydarzenia z opowiadań niemitycznych nie mają wpływu na istniejący porządek rzeczy. Mit posiada tak ważną w treści funkcję, ponieważ otrzymali go przodkowie bezpośrednio ze świata transcendentnego i dlatego człowiek pierwotny zachowuje przekaz mityczny szczególnie troskliwie, a ujawnia go tylko w sposób uroczysty, np. przy inicjacji. Tymczasem inne opowiadania, które nie mają takiego znaczenia jak mit, przekazywane są bez ograniczeń, ich źródło jest zazwyczaj znane i autor nie jest postacią

³⁰ M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., 173.

³¹ „Rappelons que, pour chacun de ces individus, pour l'Australien aussi bien que pour le Chinois, l'Hindou et le paysan européen, les mythes sont vrais, parce qu'ils sont sacrés, parce qu'ils parlent des Etres et des événements sacrés”. M. Eliade, *Images et symboles*, Paris 1963, 76, 73—77.

anonimową. Świadomość człowieka trwającego w atmosferze żywego mitu o istnieniu opowiadań fałszywych, a nawet prawdziwych, nie posiadających jednak specyficznych cech mitu, wskazuje, stwierdza Eliade, na odrębny i oryginalny charakter tego zjawiska ³².

Bezpośrednia obserwacja empirycznych przejawów mitu w wierzeniach ludów pierwotnych, przeprowadzona przez Eliade, pozwala sprecyzować następujące charakterystyczne cechy tego zjawiska:

1. Mit jest opowiadaniem anonimowego pochodzenia, referującym czyny istot nadnaturalnych dokonane w czasie przedhistorycznym ³³.

2. Mit objawia transcendentną genezę świata, człowieka i życia i w jej świetle podaje wyłączną i jednoznaczną interpretację całej rzeczywistości empirycznej.

3. Mit, poprzez czynności rytualne, wprowadza człowieka w rzeczywistość sakralną i nadaje ludzkiemu życiu pozanaturalną formę bytowania.

4. Mit, w przekonaniu człowieka pierwotnego, referuje wyłącznie faktyczne, nigdy zaś fikcyjne wydarzenia.

Ustalone przy pomocy metody empirycznej, w zróżnicowanych czasowo i przestrzennie środowiskach ludzkich, zasadnicze właściwości mitu Eliade poddaje analizie w celu wyspecyfikowania jego konstytutywnych elementów, funkcji i genezy.

Treść każdego mitu, zauważa Eliade, stanowią wypowiedzi dotyczące równocześnie świata empirycznego i transcendentnego. Sfera zjawiskowa w mitach nie jest masą rzuconych beładnie, martwych, nic nie mówiących składników Kosmosu, lecz cały świat, każdy jego element swoją strukturą i sposobem

³² M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., 18—20.

³³ Por. G. Van der Leew, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948, 404—409.

istnienia przemawia do człowieka, kierując jego uwagę ostatecznie na bytowanie transcendentne. Wszystkie bowiem zjawiska naturalne, a szczególnie najbardziej fascynujące, np. pięknem, potęgą, w mitach objawiają tajemnicę bóstwa. Każde z nich posiada nadnaturalną genezę, jest skutkiem odrębnej czynności mocy sakralnej i stanowi refleks transcendentnego wzorca. Dlatego też w przekazie mitycznym rzeczywistość otaczająca człowieka jest konkretnym obrazem sfery pozaempirycznej³⁴.

W mitach, stwierdza Eliade, zawierają się jednak sugestie, wskazujące na zupełną odrębność bóstwa od świata. Byt transcendentny, w przeciwieństwie do ziemi, która otrzymała swoje istnienie i panujące w niej prawa, swego istnienia i bogactwa doskonałości nie zawdzięcza nikomu. Jest więc rzeczywistością jedynie realną istniejącą i najwyższą wartością. W mitach transcendencia utożsamia się z osobową istotą najwyższą³⁵.

Analizując wypowiedzi mityczne o świecie transcendentnym i empirycznym, Eliade dochodzi do wniosku, że w mitach przejawia się szczególna troska o wyeksponowanie możliwie dokładnie obrazu istoty nadnaturalnej³⁶. Zauważa przy tym Eliade, że mit jest niezwykle zaborczy wobec człowieka, całą bowiem jego osobowość kieruje ku transcendencji jako jedynej w swoim rodzaju wartości. Świat zaś materialny ujmuje tak, by wskazać możliwość realnego kontaktu z Bóstwem. W przekazie mitycznym świat jest otwarty na transcendencję, ponieważ ona stanowi jego genezę i ostateczny cel. W tej sytuacji człowiek, kształtując swoją postawę etyczną zgodnie z wzorcowymi dyrektywami mitu, wchodzi w rzeczywistość transcendentną i rozwija swoją egzystencję jednocześnie w dwu płaszczyznach: naturalnej i pozanaturalnej.

³⁴ Nawiązując do tego stwierdzenia, L. Beirnert wykazuje, że również w. chrześcijaństwie, podobnie jak dla mitycznej mentalności, elementy naturalne, np. woda i jej działanie, oznaczają rzeczywistość nadprzyrodzoną. L. Beirnert, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien, Experience chrétienne et Psychologie*, Paris 1964, 353—389.

³⁵ Por. M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., 171—175.

³⁶ Por. EHR, dz. cyt., 363—365.

Na podstawie uwypuklonych przez Eliade charakterystycznych cech mitu zjawisko to można określić jako kompozycję dwóch integralnie zespolonych ze sobą elementów konstytutywnych: naczelnego, który stanowi idea Bóstwa, i podrzędnego, którym jest zjawisko naturalne obrazujące właściwości Bytu transcendentnego.

Pojęcie Bóstwa zawarte w przekazie mitycznym, zdaniem Eliade, odpowiada pojęciu Bytu najwyższego, wypracowanemu drogą dyskursywnego myślenia. Mityczny Byt transcendentny jest nieskończenie doskonały, w jakiś sposób jest Stwórcą świata, światem a szczególnie człowiekiem opiekuje się i rządzi oraz stanowi źródło moralności³⁷. Co więcej, stwierdza Eliade, niektóre właściwości transcendencji, np. współistnienie przeciwnych sobie przymiotów w łonie tego samego Bóstwa, mit ujawnia w sposób o wiele głębszy, aniżeli to potrafi uczynić racjonalne poznanie³⁸.

Trafne określenie istotnych cech Bóstwa, zgodne z wynikami rozumowych dociekań, jednocześnie zaś prymitywizm myślenia właściwy człowiekowi pierwotnemu, wskazują na niewystarczalność elementów subiektywnych, które mogłyby stanowić wyłączną genezę mitu. Zjawisko mitu daje się wyjaśnić w sposób wystarczający jedynie przez przyjęcie hipotezy pierwotnego objawienia. Na odcinku etnologii hipotezę pierwotnego objawienia wysunął Schmidt na podstawie gruntownych badań nad gromadzonym przez szereg lat materiałem religioznawczym³⁹. W świetle takiego założenia mit jest wynikiem bezpośredniego kontaktu człowieka z Bóstwem. Treść religijnego doświadczenia stanowi wspólną właściwość

³⁷ Por. EHR, dz. cyt., 15—42.

³⁸ „...il est juste de dire que le mythe révèle, plus profondément qu'il ne serait possible à l'expérience rationaliste elle-même de le révéler, la structure même de la divinité... Qu'une telle expérience mythique ne soit pas aberrante, nous en avons la preuve dans le fait qu'elle s'intègre à peu près universellement dans l'expérience religieuse de l'humanité...” Tamże, 357.

³⁹ Wyniki tych badań streszcza uczeń Schmidt'a W. Koppers, *Primitive Man and his World Picture*, London 1952, 182.

ludzi wszystkich czasów i wszystkich szerokości geograficznych⁴⁰.

Przybliżając rzeczywistość transcendentną, a więc dziedzinę niedostępną poznawczym możliwościom człowieka pierwotnego, mit objawia świat pozanaturalny, spełnia więc wobec jednostki ludzkiej funkcję poznawczą⁴¹. Nie zaspokaja natomiast ciekawości naukowej, wprawdzie wypowiada się o świecie empirycznym, ale tylko o tyle, o ile ten służy mitycznemu przekazowi jako narzędzie spełnienia jego celu, jakim jest zaspokojenie religijnej potrzeby człowieka przez ukazanie transcendentnej rzeczywistości⁴².

Mit nie jest dziecinny i zwodniczym wytworem mentalności pierwotnego człowieka, stwierdza Eliade, ale wyrazem rozumienia sposobu egzystencji ludzkiej w świecie⁴³. Przy czym mityczne pojmowanie sensu wszelkiego bytowania nie jest tylko refleksem psychizmu danej jednostki, lecz stanowi korelat ogólnoludzki, który tkwi w najgłębszej warstwie świadomości człowieka. Mimo bowiem rozwoju naukowego myślenia osoba ludzka nie może pozbyć się pewnych przejawów świadczących o działaniu w niej mentalności mitycznej. Ilustracją tego faktu, według Eliade, jest powszechne u człowieka, niezależnie od jego wyrobienia intelektualnego, przekonanie, że przyszłość stworzy lepsze warunki bytowania ludzkości. Z tą różnicą, że człowiek religijny osiągnięcie absolutnej doskonałości widzi w świecie transcendentnym, a przyjmujący monizm materialistyczny oczekuje jej w świecie empirycznym⁴⁴. Tak więc istnienie przejawów mitycznego myślenia,

⁴⁰ Por. Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka, O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, 190—191.

⁴¹ Por. EHR, dz. cyt., 366—369.

⁴² Por. M. Eliade, *Aspects du mythe*, dz. cyt., 175—178.

⁴³ „...der Mythos nicht die kindische und irrige Erfindung einer „primitiven“ Menschheit ist, sondern Ausdruck einer Weise des In-der-Welt-seins...” M. Eliade, *Die Mythen der modernen Welt*, dz. cyt., 21.

⁴⁴ Por. EHR, dz. cyt., 369—370.

obok innych jego form, np. myślenia naukowego, potwierdza szczególnie charakter zjawiska mitu, umysłowość zaś mityczną utożsamia ze stanem świadomości ludzkiej, a nie tylko z przejściowym etapem na drodze rozwojowej człowieka ⁴⁵.

III. MIT A RELIGIOZNAWSTWO WSPÓŁCZESNE W DEBACIE RZYMSKIEGO SYMPOZJUM

Empiryczne przejawy mitycznego myślenia stanowią pozycję wyjściową dla wypowiedzi na temat problematyki mitu, wygłoszonych podczas rzymskiego sympozjum. Wydaje się, że dla biorących w nim udział dyskutantów, podobnie jak dla M. Eliade, materiał empiryczny nagromadzony przy pomocy metody fenomenologicznej, jest odskocznią poszukiwań zmierzających do wykrycia zarówno genezy mitu, jego najgłębszej treści i spełnianej przezeń funkcji. Chociaż ujawniona w referatach metoda i zasadnicze osiągnięcia wydają się pokrywać z wynikami badań M. Eliade, jednak w pewnych szczegółach uzupełniają myśli słynnego historyka religii, rzucając nowe światło na tak obficie nagromadzony materiał badawczy. Uczestniczący bowiem w kolokwium na temat mitu przedstawiciele filozofii, teologii, historii, psychologii, mieli możliwość bardziej wszechstronnego i dogłębnego spojrzenia na złożone i skomplikowane w swej strukturze zjawisko, ponieważ każdy z nich obserwował badaną rzeczywistość z własnej pozycji specjalistycznej ⁴⁶. Tym bardziej wydaje się rzeczą słuszną przeprowadzenie odrębnej analizy wyników rzymskiego sympozjum, ponieważ jego zadaniem było uzgodnienie rozumienia idei mitu w celu jednoznacznego posługiwania się tym pojęciem ⁴⁷.

⁴⁵ „...les mythes se dégradent, mais ils ne disparaissent jamais... les mythes viennent de trop loin: ils font partie de l'être humain...”
M. Eliade, *Images et symboles*, dz. cyt., 30—31.

⁴⁶ Por. *Mythe et Foi*, dz. cyt., 9.

⁴⁷ Por. E. Castelli, *Mythe et Foi*, dz. cyt., 11—16.

Wśród prób dotarcia do istoty mitu, jako najbardziej wyczerpująca wydaje się być refleksja nad tym zjawiskiem przeprowadzona przez psychologa A. Vergote'a. Autor ten, w odróżnieniu od innych referentów, przedstawił pełną interpretację mitu, podczas gdy pozostali zwracają uwagę tylko na niektóre elementy tego zjawiska, albo mówią o micie ubocznie, w związku z pojęciem wiary, które również stanowiło przedmiot dyskusji rzymskiego kolokwium. Dlatego wystąpienie Vergote'a może uchodzić za najbardziej podstawowe ujęcie mitu w debacie. Vergote bowiem próbuje wydobyć ontologiczną i religijną naturę mitycznego języka oraz uchwycić moment, w którym mit ulega degradacji, stając się bezprzedmiotową relacją lub religijnym wierzeniem⁴⁸.

Podobnie jak Eliade, Vergote przyjmuje, że najwłaściwszą drogą do poznania istoty mitu jest bezpośredni „ogląd” tego zjawiska, bez wszelkich, nawet ukrytych założeń filozoficznych⁴⁹. W celu odtworzenia możliwie obiektywnego obrazu mitu Vergote zwraca uwagę przede wszystkim na poznanie, poprzez obserwację psychologii człowieka w mitycznym sposobie myślenia. Eliade natomiast dla osiągnięcia tego samego celu opiera się w pierwszym rzędzie na zjawiskowych elementach mitu w wierzeniach religijnych⁵⁰. Zgodnie z przyjętą metodą Vergote ukazuje najpierw psychologiczną sylwetkę człowieka o mentalności mitycznej, a następnie poddaje analizie istniejące mity, by wydobyć zasadniczą ich treść i właściwą im funkcję. Dopiero w oparciu o ten materiał przeprowadza krytykę pewnych, według niego, niedostatecznie uzasadnionych teorii mitu i przedstawia własną interpretację tego zjawiska.

⁴⁸ Por. A. Vergote, *Mythe, Croyance alienée et Foi theologale, Mythe et Foi*, dz. cyt., 162.

⁴⁹ Por. tamże, 164.

⁵⁰ Idąc więc za współczesną klasyfikacją kierunków badań nad mitem, która rozróżnia teorię fenomenologiczną, psychoanalityczną i egzystencjalną, poszukiwania Eliade mieszczą się w ramach interpretacji fenomenologicznej, a Vergote'a — psychoanalitycznej. Por. G. Van Riet, *Mythe et Verité*, *Revue Philosophie de Louvain* 66 (1960) 15—81.

Człowiek o mitycznym sposobie myślenia, zauważa Vergote, rozróżnia dwie sfery bytu: sakralną i świecką (*sacrum* — *profanum*). Sfera transcendentna — *sacrum* stanowi, według niego, rzeczywistość nieskończenie doskonałą, istnieje wiecznie, i nie przemija, podczas gdy sfera materialna — *profanum*, jest niedoskonałą i ograniczoną w swoim trwaniu⁵¹.

Mimo że *sacrum* i *profanum* ostro kontrastują ze sobą właściwościami i zdecydowanie wyodrębniają się jako zupełnie różne, to jednak mentalność mityczna dostrzega w rzeczywistości świeckiej pewne przejawy nastawienia, a nawet gravitacji w kierunku bytu sakralnego. Mityczna idea dopatrująca się w *profanum* ciężenia ku *sacrum* ma swoją podstawę w specyficznym rozumieniu genezy *profanum*. Badania nad mentalnością mityczną wskazują, że ujmuje ona genezę świata w sensie transcendentnym, tj. wiąże tę genezę z przyczyną pozaempiryczną. Zgodnie z tym sposobem rozumienia, pierwotna i jedyna rzeczywistość — *sacrum*, staje się przyczyną *profanum* przez oddzielenie go od własnego, doskonałego istnienia. Źródła więc ontologicznej różnicy między *sacrum* a *profanum* stanowi różnicowanie tych dwu sfer w konkretnym istnieniu. Pierwotna, najdalej posunięta jedność dwu obecnie różnych sfer pozostawiła, według relacji mitów, w rzeczywistości empirycznej jakby tęsknotę, która przejawia się w naturalnej tendencji *profanum* do odzyskania utraconego stanu.

W szczególnie zaś sposób potrzebę przywrócenia pierwotnej, integralnej jedności z *sacrum*, odczuwa człowiek jako istota rozumna. Toteż jednostka ludzka ma największe możliwości w realizowaniu naturalnego procesu, zmierzającego do osiągnięcia wspólnoty w istnieniu sfery świeckiej i sakralnej. Wykonując bowiem czynności rytualne człowiek nadaje im charakter sakralny i włącza *profanum* w domenę *sacrum*. Tym samym zaś przyspiesza i uintensyfikuje akcję, która zaciera ontologiczną różnicę między dwoma sferami konkretnej rze-

⁵¹ Por. R. Otto, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris 1949, 93.

czywistości. Stąd wyeliminowanie trwania w pojęciu świeckim i przekształcenie go w trwanie sakralne stanowi główną troskę człowieka o mitycznej mentalności. Zewnętrznym przejawem stopnia jego zaangażowania się w proces sakralizacji świata są rozbudowane i zróżnicowane rytę oraz czynności religijne⁵².

Zdaniem Vergote'a tak nakreślona sylwetka psychologiczna kształtuje się pod wpływem sacrum i profanum. Świadomość bowiem istnienia dwu różnych sfer bytowania przenika wszystkie elementy życia psychicznego, a więc intelekt, wyobraźnię, uczucia, a tym samym wyciska swoje piętno na całym życiu jednostki ludzkiej tak dalece, że synonimem takiej osoby staje się określenie: człowiek o mitycznym sposobie myślenia.

Tymczasem idea sacrum-profanum stanowi również główny temat i przewodnią myśl mitu. Analizując opowiadania mityczne, stwierdza Vergote, zauważa się w nich także eucharystyczne wyeksponowanie pojęć sacrum i profanum.

Te dwie sfery rzeczywistości oraz ich wzajemny stosunek stanowią zasadniczą i najgłębszą treść mitów. Jednakże mit, zajmując się profanum tj. sferą empiryczną, nie interesuje się sposobem działania świata, nie wyjaśnia żadnych konkretnych zachodzących w nim zjawisk, lecz wykrywa jego najgłębszą istotę. Podaje bowiem pierwszą przyczynę i podstawową rację istnienia rzeczywistości empirycznej⁵³. Ukazywanie zaś jakiegokolwiek bytu w powiązaniu z jego genetycznym źródłem i ostatecznym przeznaczeniem stanowi zadanie ontologii. Mit więc pełni funkcję ontologiczną, gdyż podaje przyczynę i sens wszelkiego bytowania empirycznego.

W odróżnieniu jednak od innych systemów ontologicznych mit odznacza się rysem irracjonalnym, tzn. w jego treści brak wszelkich śladów rozumowania i refleksji nad otaczającą człowieka rzeczywistością. Znamienny jest przy tym fakt, że człowiek o mitycznej mentalności z uległością przyjmuje mity

⁵² Por. A. Vergote, dz. cyt., 165, 179.

⁵³ Por. tamże, 182.

ze względu na ich, jak sądzi, transcendentne pochodzenie. Autorytatywny charakter mitu jest tak daleki, że według niego kształtuje się całe życie ludzkie zarówno w płaszczyźnie myślenia, jak i działania⁵⁴.

Pojęcia więc *sacrum* i *profanum*, wnioskuje Vergote, stanowią istotny czynnik kształtowania mitycznej osobowości i są zasadniczą treścią opowiadań mitycznych.

Wobec tego powstaje zagadnienie, jaki jest obiektywny stosunek między człowiekiem a mitem. Innymi słowy, czy mit jest wynikiem określonej formy myślenia, czy może przeciwnie, stanowi przyczynę mitycznej formacji ludzkiej osobowości.

Próbę rozwiązania nasuwającego się problemu podejmują, sygnalizuje Vergote, następujące teorie: przednaukowego myślenia, symbolu i alegorii. Teoria przednaukowego myślenia dopatruje się w micie religijnej wizji świata, której podstawą jest prymitywizm myślowy człowieka i jego nieznamość obiektywnej rzeczywistości. W świetle jednak tej koncepcji nie ma wyjaśnienia fakt, że główne myśli i zasadnicze wypowiedzi mityczne nie są, jak wskazują jego zjawiskowe przejawy, rezultatem jakiegokolwiek rozumowania, które mogłoby stanowić przedmiot oceny z punktu widzenia poprawności logicznej. Wobec tego nie ma wystarczającego uzasadnienia hipoteza, że wyłączną genezę mitu stanowi prymitywna czy wręcz nielogiczna forma myślenia. Podobnie jak teoria przednaukowego myślenia, zjawiska mitu nie tłumaczą wystarczająco hipotezy symbolu i alegorii. Teoria symbolu pojmuje mit jako wyraz stanów uczuciowych, widzi w micie tylko sposób słownego sformułowania wewnętrznych osobistych przeżyć człowieka. W ramach zaś interpretacji alegorycznej mit ukazuje się jako obrazowe ujęcie niezwykłych wydarzeń z życia bądź wybitnych jednostek, bądź dziejów społeczności ludzkich.

Powiązanie jednak genezy mitu wyłącznie z uczuciem lub wyobraźnią nie wyjaśnia jego ontologicznej funkcji i autory-

⁵⁴ Por. tamże, 165.

tatywnego charakteru. Obserwacja bowiem przejawów mitycznej mentalności pozwala stwierdzić, że mity mówią tylko o ściśle określonej dziedzinie oraz wywierają charakterystyczną presję na człowieka. Mit referuje tylko czynności, które uwarunkowały zaistnienie świata i które zakończą jego bytowanie w czasie eschatologicznym. Podając wiedzę o genezie i ostatecznym przeznaczeniu sfery zjawiskowej mit, zagrażając sankcjami, zmusza człowieka do realizacji podawanych mu wzorów. Czynności związane z początkiem świata należy przedłużać w czasie historycznym, by podtrzymać istnienie świata empirycznego. Równocześnie zaś człowiek ma przyspieszać nadejście czasów ostatecznych przez wykonywanie czynności, które nastąpią w eschatologii świata.

Hipotezy jednak symbolu i alegorii, zreferowane przez Vergote'a, pozostawiają otwarte zagadnienia, dlaczego człowiek niektóre tylko swoje przeżycia, lub pewne wydarzenia, przenosi w czasy ostateczne, i drugie, co decyduje o tym, że sformułowane w języku mitycznym osobiste doświadczenie konkretnej jednostki powoduje tak dalekie konsekwencje w życiu praktycznym całej społeczności ludzkich⁵⁵.

Zasygnalizowane próby interpretacji mitu podobne są w tym, że widzą genezę tego zjawiska wyłącznie w określonej formie myślenia. Różnią się zaś tylko wyakcentowaniem roli czynnika intelektualnego, uczuciowego, względnie wyobraźni w procesie powstawania mitu. Sprowadzenie jednak omawianego zjawiska jedynie do wytworu psychizmu ludzkiego nie tłumaczy wszystkich cech mitu poznanych przy pomocy metody eksperymentalnej.

Vergote zatem, podobnie jak Eliade, wykazuje nieprzydatność wypracowanych w XIX w. teorii mitu wobec osiągnięć współczesnego religioznawstwa w tym zakresie.

W obecnym stanie badań nad mitem, w oparciu o stwierdzone empirycznie jego elementy zjawiskowe, najbardziej uzasadniony jest pogląd, że mit stanowi odrębny i oryginalny

⁵⁵ Por. tamże, 163—164.

fenomen w znanej nam rzeczywistości. Poszczególne cechy mitu, stwierdza Vergote, dostępne poprzez swoje empiryczne przejawy, pozwalają sprowadzić to zjawisko do słownego wyrażenia określonej treści wierzeniowej w formie narracyjnej. Opowiadania mitycznego nie da się przy tym powiązać genetycznie z refleksją świadomości zarówno jednostkowej jak i zbiorowej.

Specyficzna dla mitu niezależność w genezie od czynników subiektywnych występuje wyraźnie w porównaniu roli, jaką spełnia człowiek wobec wypowiedzi mitycznych i wobec wszelkich innych treści komunikowanych w sformułowaniach słownych. Zdanie sformułowane przez człowieka wyraża jego ustosunkowanie się do jakiegoś elementu istniejącego w świecie. Człowiek poznaje przedmioty bądź bezpośrednio przy pomocy zmysłów, bądź pośrednio na drodze wyobraźniowej i na podstawie posiadanego obrazu określonej rzeczy wydaje o niej sąd swój. W wypowiedziach tych przejawia człowiek inicjatywę poznania i ustosunkowania się do konkretnej rzeczywistości⁵⁶.

Tymczasem, jak wskazuje psychologiczny profil człowieka pierwotnego, jego rola wobec mitu sprowadza się wyłącznie do biernej akceptacji przeżywanego treści. Człowiek bowiem nie ma ani wyobraźniowej, ani tym bardziej zmysłowego oglądu rzeczywistości, o której mówi mit. Udział jego osoby polega tylko na przyjęciu treści mitycznych i wiernym podporządkowaniu im swojego życia. Mit zaś okazuje się bardzo operatywny w opanowaniu ludzkiej świadomości, gdyż przenika całą osobowość, a więc intelekt, uczucia i wyobraźnię jednostki.

Bierne jednak poddanie się działaniu treści mitycznych, podkreśla Vergote, nie wynika z osobistej, świadomej decyzji człowieka. Zanim bowiem ten stanie się zdolny do życia osobowego, do podjęcia jakichkolwiek świadomych aktów, mit dzięki swojej dynamice już opanuje jego funkcję jaźniową

⁵⁶ Por. tamże, 166.

i stanie się w nim motorem działania. Autonomia mitu wobec ludzkiej świadomości, zdaniem Vergote'a, jest tak daleka, że zjawisko to nie tylko nie znajduje w niej swego źródła, lecz wyprzedza ją i daje impuls do osobowego działania.

Ukazując pierwotny charakter treści mitycznych i ich dynamiczną funkcję w stosunku do świadomości ludzkiej, autor posługuje się następującym porównaniem: zestawia funkcję mitu ze znaczeniem światła, które otrzymał człowiek znajdujący się w ciemnym i nieznanym pomieszczeniu. Promienie świetlne, choć nikłe, umożliwiają mu orientację w jego położeniu, a w konsekwencji opanowanie sytuacji.

Badanie osobowości uformowanej na treści mitycznej prowadzi do wniosku, że mit pełni funkcję jakby światła, w którego blasku ukazuje się cała rzeczywistość, ale tylko w swym aspekcie ostatecznego przeznaczenia⁵⁷. Pierwszych pojęć, stwierdza Vergote, dotyczących sensu istnienia świata empirycznego oraz celu życia ludzkiego człowiek nie zdobywa indywidualnie, drogą osobistego wysiłku myślowego, nie wyraża ich nawet własną konstrukcją słowną, lecz otrzymuje w gotowej postaci tak pod względem treści, jak i w formie jej słownego wyrazu.

W tym też znaczeniu można mówić, że mit jest niezależny od człowieka, jest pierwszym językiem, który wyprzedza i warunkuje osobowe życie⁵⁸.

Inspiracyjny charakter mitu znajduje swój refleks w różnych kierunkach działania ludzkiego, najbardziej jednak jego znaczenie ujawnia się w dziedzinie religii. Mit, ukazując sferę transcendentną, jej właściwości i stosunek do świata empirycznego, stanowi dla mentalności prymitywnej jedyne źródło

⁵⁷ „...le mythe est un récit toujours fait de destinées ultimes...” Tamże, 179.

⁵⁸ „Le récit mythique est donc bien un univers de discours qui subsiste par lui-meme. Il n'est pas la parole de l'homme sur les choses, mais le langage premier qui advient à l'homme et lui permet de parler des choses. Le mythe est l'épiphanie de la lumière originaire, qui ouvre l'espace-temps où les choses se manifestent dans leur essence, et où l'homme se rend présent au monde”. Tamże, 166.

wiedzy o Bóstwie i stąd ma podstawowe znaczenie w życiu religijnym. Religijny charakter mitu jest stosunkowo łatwo uchwytny, ponieważ wszystkie inne nurty swego działania człowiek zabarwia własną indywidualnością, utrudniając rozróżnienie w nich wpływu treści mitycznych od osobistego wkładu. Natomiast dziedzina religii, ponieważ jej przedmiotem w pojęciu mitycznym jest rzeczywistość absolutnie transcendentna, stanowi teren najmniej podatny na ingerencję człowieka i pozostaje pod wyłącznym wpływem mitycznego przekazu. Dlatego też rys religijny, obok narracyjnego, stanowi stosunkowo najłatwiej dostrzegalny rys tego zjawiska⁵⁹.

Ogólny zarys fenomenologicznego obrazu mitu należy, zdaniem Vergote'a, zróżnicować ze zjawiskami pseudoobiektywnej relacji i religijnego wierzenia. Istniejące bowiem zbieżności w aspekcie empirycznym między tymi zjawiskami mogą zacierać oryginalny i odrębny charakter mitu oraz sprowadzać go na płaszczyznę obcych mu elementów sfery empirycznej. Procesowi degradacji mitu do poziomu bezprzedmiotowej relacji sprzyjają zarówno jego pewne właściwości, jak i postawa umysłowa współczesnego człowieka.

Powierzchowna bowiem obserwacja zatrzymuje się na narratywnym i religijnym aspekcie mitu, jako najbardziej uchwytnych, lecz nie podstawowych cechach tego zjawiska. Poprzez stanie jednak tylko na tych dwu rysach powoduje rozumienie mitu w sensie realistycznym, jakoby opowiadanie mityczne wyrażało obiektywną historię, tj. spełnioną w empirycznej przestrzeni i czasie. Zarysowana w ten sposób wizja mitu nie może się oprzeć umysłowości o nastawieniu refleksyjnym. Tego rodzaju mentalność wszelkie relacje poddaje krytycznej analizie i jeżeli zreferowane wydarzenie nie zostanie zweryfikowane, traktuje je jako niebyłe, a samą relację uważa za subiektywny wytwór. Mit rozumiany realistycznie zawsze jest skazany na degradację do poziomu pseudoobiektywnego opowiadania, ponieważ, jak wskazują współczesne badania reli-

⁵⁹ Por. tamże, 167.

gnozawcze, przedmiot jego relacji stanowi sfera transcendentna, a więc spoza przestrzeni i czasu⁶⁰.

Przyczynę zatem, według Vergote'a, utożsamiania mitu z bezprzedmiotowym opowiadaniem stanowi nieznanostwo jego struktury i zastosowanie niewłaściwej metody w jego ocenie. Przed niebezpieczeństwem realistycznego rozumienia mitu, człowieka pierwotnego chroniła głęboka świadomość transcendencji Bóstwa, które tylko ze względu na ludzi, według jego mniemania, objawia się poprzez elementy zjawiskowe, różni się jednak zasadniczo od wszystkiego, co ziemskie i nie może być rozumiane na wzór świata widzialnego. Współczesny zaś człowiek tylko poprzez dogłębną obserwację zjawiskowych elementów mitu może dotrzeć do jego oryginalnego charakteru i obiektywnie ocenić to zjawisko⁶¹.

Mniej drastycznym, choć również nieuzasadnionym stopniem degradacji mitu jest ustawienie go na jednej płaszczyźnie z wierzeniem religijnym. Badania nad religijnością człowieka wskazują, że w tej dziedzinie życia ludzkiego ważną rolę spełnia tkwiąca w człowieku potrzeba pełnej łączności z rzeczywistością absolutnie doskonałą, żywą i osobową. Człowiek bowiem, nie znajdując odpowiednika dla swych idei, pragnień i uczuć, ani w obrębie własnej osobowości, ani w dostępnym mu świecie zjawiskowym, wychodzi poza sferę empiryczną i kieruje się ku Transcendencji. Transcendencja zaś ukazuje mu się jako absolutne dobro, w którym może on znaleźć zaspokojenie swych psychicznych potrzeb. Widząc te możliwości, człowiek całą swoją jaźnią przylega do nieskończonego bytu w celu nawiązania z nim osobowego kontaktu⁶².

Obydwa zjawiska (mit i wierzenie) charakteryzuje wspólny dla nich rys religijny i dynamika angażująca całą osobowość podmiotu, zachodzi jednak między nimi zasadnicza różnica. W wierzeniu religijnym przejawia się życie osobowe, np. refleksja, decyzja. Stąd wartość treści wierzeniowej zależy od

⁶⁰ Por. tamże, 187.

⁶¹ Por. tamże, 168—196.

⁶² W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961, 1, 192.

poziomu osobowego życia jednostki ludzkiej. Tymczasem treść mityczna, wyprzedzając życie osobowe, jest uzależniona od psychizmu poszczególnego człowieka i dlatego może być uważana za wyższą od treści wierzeniowej zabarwionej elementami subiektywnymi⁶³.

W zarysowanym przez Vergote'a obrazie mitu i po zestawieniu go z podobnymi mu zjawiskami, występują wyraźnie jego następujące elementy składowe:

1. Mit jest opowiadaniem, którego treść ogranicza się do świata transcendentnego jako pierwszej przyczyny i ostatecznego celu wszelkiego bytowania.

2. Opowiadań mitycznych nie da się powiązać z refleksyjną świadomością człowieka jako ich wyłącznej genezy.

3. Treść mityczna należy do elementów wrodzonych psychice ludzkiej.

IV. KONFRONTACJA I ANALIZA BULTMANNOWSKIEJ I RELIGIOZNAWCZEJ WIZJI MITU

Dokonana wyżej analiza wyników badań współczesnego religioznawstwa nad zjawiskiem mitu stanowi podstawę do oceny krytycznej wartości pojęcia mitu R. Bultmanna. W tym celu należy najpierw zestawić obydwie wizje mitu, dla wykrycia zachodzących między nimi podobieństw i różnic, co pozwoli na możliwie obiektywną ocenę bultmannowskiej koncepcji mitu.

Rozumienie myśli Bultmanna na zawężonym odcinku problematyki mitu nie jest łatwe⁶⁴. Wydaje się, na podstawie tekstów o kontrastowości treści mitycznych w stosunku do osiągnięć współczesnych nauk, że u genezy mitu, według Bultmanna, leży nieznanomość zarówno świata zjawiskowego jak

⁶³ Por. A. Vergote, dz. cyt., 170—172.

⁶⁴ Por. R. Merlé, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 62; G. Miegge, *L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Paris 1958, 83.

i rzeczywistości transcendentnej⁶⁵. Charakter bowiem mityczny przysługuje wszystkim tym treściom, które są w konflikcie z naukami przyrodniczymi, filozoficznymi, względnie z teologią dzisiejszego człowieka. W zestawieniu z naukami szczegółowymi mit okazuje się przednaukową wizją rzeczywistości empirycznej. Dla filozofii zaś egzystencjalnej mit jest wyrazem dekadencji myśli, która obiektywizuje i nadaje realne istnienie swoim subiektywnym wytworom. Natomiast w oczach człowieka wierzącego mit stanowi wyraz zapoznania prawdziwego charakteru objawienia, które jest wydarzeniem i wezwaniem⁶⁶.

Powyższe rozumowanie Bultmanna, które poprzedza jego wniosek o subiektywnej genezie mitu, wprowadza pewne uproszczenie do problematyki bardziej skomplikowanej, niż się to na pozór wydaje. Prawdą jest bowiem, że wizja mityczna jest zupełnie obca mentalności człowieka nastawionego wyłącznie na empirię, względnie na poznanie czysto dyskursywne, na którym bazują różne kierunki filozoficzne, lecz prawdą jest także, co mocno podkreślają współcześni religioznawcy, a czego, jak się wydaje, nie zauważa Bultmann, że mit odznacza się wysokim walorem poznawczym, gdyż porusza i rozwiązuje zagadnienia wymagające wyrobionej, a nawet wręcz subtelnej myśli. Wskazywany zaś przez Bultmanna konflikt, jaki powstaje przy zetknięciu się treści mitu z naukami szczegółowymi, lub z pewnymi systemami filozoficznymi, okazuje się tylko pozorny. Przy rozwiązaniu zaś możliwej trudności, która faktycznie jest tylko nieporozumieniem, należy brać pod uwagę następujące fakty: religioznawstwo współczesne stwierdza, że mit w swej najgłębszej treści dotyczy rzeczywistości transcendentnej, a więc takiej, która wymyka się badaniom empirycznym, w dyskursywnym zaś poznaniu jest niedostępna tym systemom, które w swoich założeniach wyłączają możliwość poznania sfery pozazjawiskowej.

⁶⁵ Por. H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964, 131.

⁶⁶ Por. A. Vergote, dz. cyt., 163.

W świetle tych faktów nie ma miejsca i nie zachodzi realny antagonizm między przekazem mitycznym a osiągnięciami naukowymi. Natomiast walor poznawczy mitu jest tym elementem, który ciągle jeszcze utrzymuje przed religioznawstwem w tajemnicy genezę tego zjawiska. Niektórzy współcześni przedstawiciele nauk religioznawczych (szkoła Eliade), wskazując na niewystarczalność elementów subiektywnych jako wyłącznej genezy mitu, rozwiązanie tego problemu widzą w przyjęciu hipotezy pierwotnego objawienia.

Tak więc, konfrontując pogląd Bultmanna na genezę mitu ze stanowiskiem współczesnego religioznawstwa w tym zakresie, dają się zauważyć wyraźne rozbieżności. Bultmann, wiążąc źródło mitu wyłącznie z prymitywizmem myślowym, reprezentuje tradycyjne stanowisko, którego nie podzielają współczesne nauki religioznawcze. Te bowiem, albo nie wypowiadają się o genezie omawianego zjawiska, albo dopatrują się w nim przejawu ingerencji sił pozanaturalnych.

Stanowisko Bultmanna w kwestii genezy mitu rzutuje na odczytanie i rozumienie jego treści. W mitach, według Bultmanna, przejawia się jednakowe zainteresowanie światem transcendentnym i empirycznym. Zarówno bowiem rzeczywistość naturalna, jak i nadnaturalna, stanowi przedmiot wypowiedzi i twierdzeń mitu. Treść mityczna jednak nie podaje obiektywnego pojęcia, ani o sferze zjawiskowej, ani pozazjawiskowej, lecz zawiera fikcyjny obraz przedmiotu swych zainteresowań. Mimo wyraźnie subiektywnego charakteru, w przekazie mitycznym zawarty jest pewien czynnik niezależny od człowieka, obiektywny, pochodzący z bożego objawienia⁶⁷.

Zestawiając zreferowaną przez Bultmanna zasadniczą treść mitów z poglądem współczesnego religioznawstwa na to zagadnienie, dają się zauważyć elementy zbieżne. Dzisiejsze bowiem nauki religioznawcze, podobnie jak Bultmann, wyróż-

⁶⁷ Por. G. Hasenbüttl, *Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm*, Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1968, 160—167.

nią w mitycznym przekazie wypowiedzi dotyczące sfery transcendentnej i zjawiskowej. Niektórzy zaś religioznawcy, tak samo jak Bultmann, dopatrują się w mitach elementu pozaempirycznego.

Zachodzące jednak podobieństwo między Bultmannem a obecnym religioznawstwem w rozumieniu mitycznego języka nie sięga, jak się wydaje, do istotnej treści mitu. Współczesne religioznawstwo, stwierdzając, że w przekazie mitycznym mieszczą się wypowiedzi o świecie zjawiskowym i pozazjawiskowym, wyróżnia, w przeciwieństwie do Bultmanna, główny i podrzędny przedmiot mitycznych zainteresowań. Głównym przedmiotem wypowiedzi mitycznych jest rzeczywistość transcendentna i empiryczna, ale tylko w aspekcie religijnym. Zasadniczo mit wypowiada się o transcendencji i ukazuje tylko jej właściwości. Nie zamierza natomiast mit, jak sądzi Bultmann, dać wyczerpującego poglądu na świat zjawiskowy. Twierdzenia bowiem zawarte w mitach, dotyczące sfery empirycznej, mają charakter religijny, gdyż ograniczają się wyłącznie do ukazania w perspektywie transcendentnej genezy i ostatecznego celu świata zjawiskowego.

W ujęciu dzisiejszych badań religioznawczych mit interesuje się rzeczywistością empiryczną, ale tylko drugorzędnie, tj. w oparciu o właściwości zjawisk empirycznych, przez porównanie, ukazuje cechy sfery transcendentnej⁶⁸. Nie wdaje się przy tym dla osiągnięcia swego celu w naukową, w dzisiejszym znaczeniu, interpretację zjawisk, lecz posługuje się takim ich obrazem, jaki wyrabia sobie o nich człowiek na podstawie popularnej obserwacji.

Bultmann zaś, nie uwzględniając różnicy, z jaką mit traktuje sferę zjawiskową i pozazjawiskową, ustawia na jednej płaszczyźnie wypowiedzi mityczne dotyczące zarówno świata empirycznego, jak i transcendentnego i analizuje je w świetle dzisiejszych osiągnięć naukowych.

⁶⁸ Por. R. Guardini, *Le mythe et la vérité de la Révélation*, *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 167—168.

Tymczasem tylko wypowiedzi związane z głównym przedmiotem zainteresowań mitu zawierają oryginalną treść poznawczą, roszczą pretensję do obiektywnego ukazania rzeczywistości transcendentnej i stanowią specyficzny element mitycznego przekazu. Stąd wyłącznie one mogą być przedmiotem krytycznej analizy dla wyświetlenia poznawczej wartości mitycznego przekazu. Wydaje się, że na ocenę wartości poznawczej mitycznych twierdzeń Bultmanna głównie wpłynęło przeprowadzone przez niego porównanie mitycznych wypowiedzi o świecie zjawiskowym z osiągnięciami nauk przyrodniczych. Konfrontacja ta, błędna w założeniach⁶⁹, w konsekwencji prowadzi do wniosku o iluzorycznym i bezprzedmiotowym charakterze mitu.

Zasygnalizowany, wspólny Bultmannowi i niektórym współczesnym szkołom religioznawczym pogląd na transcendentne elementy w przekazie mitycznym w szczegółach wykazuje jednak rozbieżności. W ujęciu bowiem Bultmanna czynnik transcendentny ulega w micie transformacji, staje się jednym z elementów świata zjawiskowego i traci oryginalny charakter⁷⁰. W swój subiektywny obraz świata zjawiskowego, stwierdza Bultmann, człowiek włącza treść objawioną i tym samym zmienia jej prawdziwy sens. W ujęciu natomiast religioznawczym w micie element transcendentny pozostaje nienaruszony, a jego integralne zespolenie z empirią umożliwia poznanie sfery, którą człowiek pierwotny uważa za absolutnie inną, tj. transcendentną. Wydaje się, że najbardziej wyraźnie dostrzeżona różnica w pojmowaniu treści mitu między Bultmannem a religioznawstwem występuje w traktowaniu przekazu nowotestamentalnego. Bultmann w zakres treści mitycznych wprowadza opis wydarzeń, które według Nowego Testamentu miały się dokonać w empirycznej rzeczywistości. Tymczasem we współczesnym religioznawstwie terminem mit określa się

⁶⁹ Por. W. Miziołek, *Egzystencjalne rozumienie kerygmatu chrześcijańskiego u R. Bultmanna a dogmat*, CTh 25 (1954) 122.

⁷⁰ Por. W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, CTh 25 (1954) 76.

treści dotyczące świata pozazjawiskowego, który bytuje w sferze nie mieszczącej się w empirycznej przestrzeni lub historycznym czasie.

Twierdzenie o bezprzedmiotowym i fikcyjnym charakterze przekazu mitycznego stanowi dla Bultmanna podstawową przesłankę w ocenie przydatności mitu dla człowieka. Mit, jako rezultat niekrytycznej postawy umysłu ludzkiego odwołującej się dla wytłumaczenia jakichkolwiek zjawisk empirycznych do interwencji sił pozanaturalnych, powoduje jednokierunkowe, wyłącznie religijne nastawienie i zainteresowanie. Człowiek bowiem pod wpływem mitycznej idei angażuje i mobilizuje wszystkie swoje siły w celu pozyskania względów mocy nadnaturalnych poprzez czynności religijne. Odbija się to jednak ujemnie na kształtowaniu osobowości człowieka. Świadomość bowiem zupełnej zależności od sił transcendentnych powoduje przerosty w życiu religijnym, ustawiając je w płaszczyźnie bezdusznego rytualizmu, z drugiej zaś strony tłumi wszelką inicjatywę twórczą jednostki w życiu indywidualnym, jak i społecznym.

Otóż tak sformułowany wniosek i przesłanki, na których się on opiera, budzą poważne zastrzeżenia. W świetle przeanalizowanych wypowiedzi współczesnych religioznawców mityczna dynamika i motywacja nie tylko nie wpływa destruktywnie na rozwój osobowości człowieka, jak sądzi Bultmann, lecz stanowi konieczny czynnik, który prowadzi jednostkę ludzką do samodzielnego, w pełni osobowego życia.

Krańcowo różna, przeprowadzona przez Bultmanna ocena przydatności mitu, jest uzależniona od specyficznego ujęcia treści tego zjawiska. Przekreślając wartość poznawczą mitu, Bultmann konsekwentnie nie dopatruje się w nim jakiegokolwiek pozytywnej funkcji.

Mimo że Bultmann negatywnie ocenia przydatność mitu, to jednak charakteryzując jego funkcję, trafnie zauważa w mieście rys dynamiczny, wzorcowy i religijny. Specyficzna dla zjawiska mitu jego władczą siłą w stosunku do osobowości, zdaniem Bultmanna i współczesnego religioznawstwa, przejawia się w psychologicznej strukturze człowieka o mitycznej

mentalności, którą kształtuje całkowicie i wyłącznie treść mityczna. Stąd wszystkie czynności ludzkie, a szczególnie religijne, są inspirowane przesłankami mitycznymi.

Bultmannowska koncepcja mitu, przeanalizowana w oparciu o współczesne osiągnięcia religioznawcze, uwydatnia swoje trafne spostrzeżenia oraz zasadnicze braki zarówno merytoryczne jak i metodyczne.

Pod względem merytorycznym idea mitu w ujęciu Bultmanna, mimo wielu elementów pozytywnych, przy głębszej analizie, ukazuje wyraźne niedociągnięcia, które ostatecznie oddzielają ją od dzisiejszej, religioznawczej interpretacji tego zjawiska⁷¹. Przyczynę zaś niepełnej, fragmentarycznie odtworzonej wizji mitu stanowi metoda, jaką Bultmann posługuje się w badaniach tego zjawiska.

Za pozycję wyjściową bowiem bierze pojęcie abstrakcyjne (mit, nauka, historia) i nie uwzględnia przy tym faktu, że umowny charakter tych pojęć nie jest sprawą bezsporną i ogólnie przyjętą, jak również, że mogą one kryć w sobie bogatszą treść niż jej pierwotne sformułowania słowne. Stąd tego rodzaju metoda naraża na niebezpieczeństwo zubożenia zarówno pojęć, jak i rzeczywistości przez nie oznaczonej. Faktycznie zastosowanie powyższej, wyłącznie intelektualistycznej metody odbiło się ujemnie na przedstawionej, bultmannowskiej teorii mitu. Tymczasem nowoczesne kierunki religioznawcze, mając na uwadze, że aprioryczne podejście do mitu nie daje do niego bezpośredniego dostępu, stosują w swych badaniach nad tym zjawiskiem metodę fenomenologiczną. Do budowy metody fenomenologicznej wchodzi, oprócz elementu opisowego, element krytyczny. Taka koordynacja tych dwóch elementów, doświadczalnego i pojęciowego, gdzie zebrany na drodze bezpośredniej obserwacji materiał empiryczny stanowi przedmiot refleksji, przyczynia się do wyświetlenia nowych aspektów w zagadnieniu i do rozbudowy nowoczesnej teorii mitu.

*

⁷¹ Por. H. Bouillard, dz. cyt., 132.

Przeprowadzona dotąd analiza bultmannowskiej koncepcji mitu pozwala na próbę jej krytycznej oceny.

W klasycznych wypowiedziach Bultmanna o micie zjawisko to oznacza każde sformułowanie słowne, które sferę transcendentną włącza w zjawiskową. Wyrażenie zaś w kategoriach ludzkiego języka rzeczywistości Boga stanowi tylko projekcję subiektywnych refleksji, a nie korelat rzeczywistości transcendentnej.

Bultmann więc widzi w micie jedynie rzeczywistość subiektywną, czyli przeżyciową. Geneza mitu sprowadza się ostatecznie do poznania religijnego, z którym człowiek styka się z rzeczywistością transcendentną, chociaż pozbawioną charakteru obiektywnego, a treść mitu oznacza ukazanie rzeczywistości niehistorycznej w postaci historycznej⁷². Czynniki transcendentny powoduje tylko w człowieku dyspozycję stworzenia mitu, lecz nie stanowi jego elementu genetycznego.

Otóż tak sformułowane wnioski nie dają się obecnie uzasadnić krytycznie. Nauki religioznawcze bowiem, w oparciu o rozbudowaną bazę obserwacyjną, na podstawie indukcji dochodzą do wprost przeciwnych wniosków. Zaobserwowane przejawy mitu każą ciągle poszukiwać właściwej genezy: tego zjawiska, a nawet zdają się wskazywać, że wykracza ona poza płaszczyznę rzeczywistości empirycznej. Można więc powiedzieć, że problematyka genezy mitu rozpatrywana jedynie w oparciu o sferę empiryczną stanowi kwestię otwartą, jak długo pozostajemy wyłącznie na płaszczyźnie zjawiskowej. Jednoznaczny charakter tej odpowiedzi otrzymuje się przez uwzględnienie waloru poznawczego w micie. Analiza tego rysu w powiązaniu z całością zaobserwowanej rzeczywistości, w której tkwi człowiek o mitycznym sposobie myślenia, wskazuje na pozaempiryczną genezę mitu.

W świetle takich wyników bultmannowska koncepcja mitu ukazuje wyraźnie swoje powiązanie z poglądami XVIII i XIX w.

⁷² Por. O. Cullmann, *Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament*, Numen 1 (1954) 124.

na mit, których nie dzielają omówione, współczesne szkoły religioznawcze⁷³.

Wartościowanie jednak refleksji Bultmanna na temat problematyki mitu nie może pretendować do oceny wyczerpującej. Z jednej strony bowiem Bultmann, jak zresztą podkreślają to wybitni krytycy, posługuje się takim sposobem wyrażania, który utrudnia 'odczytanie i rozumienie jego myśli. Równocześnie zaś współczesne pojęcie mitu, które stanowi kryterium oceny bultmannowskich sugestii o micie, nie jest jeszcze dostatecznie sprecyzowane, w wielu punktach wymaga pogłębienia i wyjaśnienia kwestii spornych. Niemniej jednak przy konfrontacji bultmannowskiej wizji mitu z nowoczesnym obrazem tego zjawiska wystąpiły wyraźnie między nimi zbieżności i różnice.

Krytycy na ogół zgodnie podkreślają trafną dla problematyki mitu obserwację Bultmanna, że pojęcia, jakie człowiek formuje o Bogu, i szata słowna, w jakiej je wyraża, są zawsze zgodne z formami myślenia i z poziomem kultury danej jednostki w kontekście epoki, z której ona wyrasta. Stąd żadnej wypowiedzi o transcendencji, a więc i wypowiedzi mitycznej, nie można brać w izolacji od tych integralnych czynników.

Należy sądzić, że dogłębna i szczegółowa analiza bultmannowskiej koncepcji mitu w oparciu o szerszy materiał krytyczny, który uwzględniałby całość najnowszych osiągnięć badawczych nad mitem, mogłaby wyświetlić nowe aspekty w tej skomplikowanej problematyce. W tym celu szczególnie należałoby uwzględnić współczesne, egzystencjalne próby interpretacji mitu, ponieważ Bultmann w kategoriach filozofii egzystencjalnej ujmuje cały swój system teologiczny. Analiza tego kierunku badań nad mitem wykracza poza ramy niniejszego studium.

⁷³ „(Bultmann) a adopté celle (la conception de mythe) qui était usuelle au XVIIIe et au XIX siècles, et qui, insistant sur l'opposition du mythe à la science, mettait l'accent sur le caractère fictif et illusoire du mythe". H. Bouillard, dz. cyt., 131.

Conception R. Bultmann's Myth before the latest religious Achievements.

Summary

R. Bultmann in applied by himself of biblical exegesis often appeals to concept of the myth in mind of slogan demythologisation of New Testament Books. Because a head position of myth in Bultmann's exegesis inquiry rise the question what critics value has the Bultmann's conception of myth, in comparison with present day opinions of the religionship particular position have the researches about myth leading by M. Eliade, the historian of religion. His achievements are also the base of the reports pronounced during symposium in Rome (12—16 January 1966) on the subject of the myth. Especially the appearance of Vergote's appearance on mentioned symposium clear up new aspects in question of myth transmission. Also for this Eliade's research about the myth formulated during Rome's symposium views on this phenomenon, may be the criterion of the estimation of the idea Bultmann's myth. For enforce this estimation in first chapter was made reanalyse concept of Bultmann's myth. In his approach myth is expression of sense of human existence, it has genetic association with psychism of man, as exclusive product of mental primitivism. Chapter two has recult Eliade's researches, who find that myth reveals ultimate supernatural purpose of all existence. Mythic propagate can't be however taken only from the human subjectivism, because his high cognitive worth and universal character. All the attributes of the myth can explain by admission of hypothesis of initial revelation. In chapter three are represented Vergote's views, in his approach to myth contains forestall reflective consciousness of man and is his inborn propriety.

Based on the results of researches of contemporary religionship about myth in Eliade's approach and his school and Rome's symposium (Vergote) in chapter four has been done an verification Bultmann's declaration about myth. As result of made comparison come out that the Bultmann's view in question of genesis of myth, its contents and function, correct in some points, virtually however deviates from views of present day religionship in this sphere. Than Bultmann in his exegesis system used outdated idea of myth with which don't agree the present day religionship schools.