

TADEUSZ DAJCZER

EGZYSTENCJALNY CHARAKTER MITU

Treść: Wstęp; I. Egzystencjalny sens symbolu; II. Mit jako symbol; III. Funkcja poznawczo-integracyjna mitu jako wykładnik jego egzystencjalnego charakteru; Uwagi końcowe.

WSTĘP

We współczesnym religioznawstwie powszechnie dominuje nurt rewaloryzacji mitu. Dziewiętnastowieczne teorie sprowadzały go do rodzaju fikcji wyobrazeniowej, uznawały za twór przednaukowego czy infantylnego myślenia. Złożyło się na to wiele przyczyn, m. in. niedostateczny stan ówczesnego poziomu badań mitoznawczych, mających do czynienia z formą mitu już zdegradowaną (mity u Hezjoda i Homera). Panujący w XIX w. panscentyzm skłaniał do ustawiania mitologii w relacji do ścisłości naukowej. Mit ukazywał się jako przednaukowy sposób myślenia, jako próba dania odpowiedzi ze strony człowieka pierwotnego na pytania dotyczące natury świata i człowieka (mity etiologiczne). Idea monolinearnego postępu z góry zakładała prymitywny czy nawet wprost „dziłki” charakter myślenia u ludów najstarszych oraz związany z tym rzekomy infantylizm przejawiający się w mitach.

Do współczesnej rewaloryzacji mitu przyczyniły się w dużej mierze odkrycia psychoanalizy oraz postęp nauk antropologicznych związany zwłaszcza z badaniem ludów plemiennych w terenie. W przeciwieństwie do dawnych szkół religioznawczych operujących mitem martwym w ramach klasycznych religii świata grecko-rzymskiego, współczesna antropologia religii — począwszy od B. Malinowskiego — ukazuje mit jako rzeczywistość żywą i przeżywaną. Psychoanaliza, złasz-

cza zaś prace K. G. Junga i jego szkoły, wskazały na zakorzenienie mitu w samych głębinach psychiki ludzkiej, skoro człowiek wszystkich czasów i miejsc wyrażał swe najbardziej podstawowe idee i doświadczenia witalne poprzez mityczne archetypy.

Badania przemian społecznych zachodzących w kulturach plemiennych ukazują zasadniczą i nieporównywalną rolę, jaką pełnił mit w życiu człowieka, tak że pozbawienie go świadomości mitycznej równało się jego całkowitemu zagubieniu lub nawet śmierci. Dlaczego jednak mit powiązany jest tak ściśle z ludzką egzystencją i dlaczego angażuje ją do tego stopnia, że człowiek kultur tradycyjnych nie widzi bez niego sensu swego istnienia? Na czym polega ten egzystencjalny charakter mitu oraz wiążąca się z tym specyficzność mitologicznego myślenia? Zagadnienia te dotychczas nie doczekały się gruntownego opracowania w świetle współczesnych badań religioznawczych. Próba dania odpowiedzi na nie stanowi przedmiot niniejszego studium. Staramy się w nim ukazać egzystencjalny charakter mitu poprzez wykazanie jego symbolicznej struktury. Stąd pierwsza część artykułu poświęcona została analizie symbolu oraz jego specyficznym właściwościom, druga zaś część omawia symboliczny sens mitu. Funkcja poznawczo-integracyjna mitu — jako przejaw jego egzystencjalnego charakteru — stanowi przedmiot ostatniej części.

I. EGZYSTENCJALNY SENS SYMBOLU

1. Symbol a znak

Nie istnieje ogólna zgodność poglądów co do natury, a w konsekwencji definicji znaku i symbolu. Różnica między tymi dwoma terminami, zwłaszcza w ujęciu popularnym, nie zawsze jest wyraźnie zaznaczona, używa się ich nawet czasami zamiennie. W kołach naukowych postuluje się obecnie z coraz większym naciskiem konieczność wyraźnego rozróżnienia obu tych pojęć.

Istotną cechą znaku z racji jego funkcji „rozpoznawczej”

jest jasność i czytelność; pokazuje rzeczywistość już znaną, pozwala ją rozpoznać. Symbol zaś przywołuje na myśl rzeczywistość nieznaną, o niejasno zarysowanych konturach, której nie można określić w sposób wyraźny i sprecyzowany. Stąd występuje charakterystyczna dla symbolu wieloznaczność. W przeciwieństwie do symboli, posiadających wewnętrzne podobieństwo z rzeczywistością symbolizowaną, znaki mają charakter czysto zewnętrzny i konwencjonalny; mogą stać się czytelne tylko dla kogoś, kto nauczył się ich języka. Mimo jednak konwencjonalnego charakteru znaku istnieje niejednokrotnie pewien logiczny związek między nim a desygnatem.

Czasami ten sam przedmiot może pełnić funkcję zarówno znaku, jak symbolu; może też zachodzić proces przechodzenia danego przedmiotu z jednej funkcji w drugą (zamieranie symbolu i stawanie się czystym znakiem). Widać to wyraźnie na przykładzie krzyża, który posiada właściwości powszechnego znaku rozpoznawczego, identyfikując dany przedmiot jako chrześcijański i który jednocześnie stanowi symbol o bogatej treści. Właściwością łączącą symbol ze znakiem jest zdolność oznaczania czegoś poza sobą, sposób jednak, w jaki się to dokonuje, jest w obu przypadkach zasadniczo różny. Przy znaku można mówić tylko o czysto zewnętrznej funkcji wskazywania lub rozpoznawania, sięgnięcie zaś do wewnętrznej treści tego, co oznaczane, stanowi domenę symbolu.¹

2. Poznawcza funkcja symbolu

Za P. Ricoeurem możemy przyjąć określenie symbolu jako „wszelką strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwszy, literalny określa ponadto inny sens pośredni, drugoplanowy, przedstawiony, który nie może być ujęty ina-

¹ Por. Th. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970 s. 14—18, 21—24; M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris 1973 s. 200 n.; P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbols. W: Religious Experience and Truth*, New York 1968 s. 4 n.

czej jak poprzez pierwszy".² Jego funkcja poznawcza — która utożsamia się z funkcją odkrywania tego wymiaru ludzkiego doświadczenia, jaki dostępny jest jedynie poznaniu symbolicznemu — nie odbywa się na płaszczyźnie pojęciowej, nie ma charakteru wyjaśniania rzeczywistości symbolizowanej. Wyzwała on intuicje, dostarczając analogicznych znaczeń powstających mniej lub bardziej spontanicznie w umyśle człowieka i przynoszących mu bezpośrednio uchwycenie rzeczywistości. Poznanie symboliczne nie tylko wyprzedza refleksję czy procesy konceptualizacji. W świetle psychologii głębi symbol może przekazywać swoją „informację” i spełniać swą funkcję poznawczą nawet wtedy, kiedy jego sens wymyka się świadomości. Funkcja poznawcza symbolu nie zacieśnia się więc do sfery świadomości, ale obejmuje totalność psychiki łącznie z głębinami życia nieświadomionego. Ma to ważne konsekwencje dla hermeneutyki. Wyjaśnienia dawane przez poszczególne jednostki odnośnie do sensu symbolu należącego do ich własnej tradycji mogą okazać się niewystarczające, skoro „informacja” symboli nie ogranicza się do znaczeń, których dana jednostka jest w pełni świadoma.

Symbol obejmuje w sobie dwie warstwy intencjonalne. Pierwsza zawierająca sens literalny, dosłowny, wskazuje na intencjonalność drugą wyrażającą sens symboliczny, który ukonstytuowany jest w sensie literalnym i tam się kryje, na mocy wiążącej obie warstwy więzi analogii. Funkcją symbolu jest objawiać rzeczywistość — niewyrażalną w inny sposób — która przekracza sens literalny symbolicznego znaku. U podstaw tej funkcji poznawczej leży relacja uczestnictwa, jaka zachodzi między symbolem i rzeczywistością symbolizowaną. Oznacza ona, że w symbolu obecne jest coś z tego, co symbolizowane, oraz że ta obecność może być przekazana tylko przez symbol. Należy przy tym zaznaczyć, że znak symbo-

² P. Ricoeur, *Le Conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 s. 16; zob. również tenże, *Finitude et culpabilité*, t. 2, Paris 1960 s. 324.

liczny nie może nigdy zbiegać się z rzeczą symbolizowaną.³

W przeciwieństwie do znaków symbole nie są stwarzane arbitralnie czy konwencjonalnie przez człowieka jako wytwór jego wyobraźni; ukazują się jako włączone w jego doświadczenie świata. Są nieodłączne od jego egzystencji w świecie, namzucając mu się z siłą, której nie może on ignorować. Są to przede wszystkim rzeczywistości kosmiczne, takie jak słońce, księżyc, woda, pory roku, które „przemawiają” do człowieka swymi strukturami, rytmemi, swym własnym sposobem istnienia.

Naturalny i wewnętrzny charakter symboli tłumaczy fakt powszechnego zasięgu podstawowej symboliki (ciemności, światła czy wody) niezależnie od szerokości geograficznej. U źródeł tej powszechności leży z jednej strony paralelizm procesów myślowych człowieka, z drugiej zaś obiektywna rzeczywistość samych symboli. Istnienie wspólnego układu symboli w różnych religiach pochodziłoby więc ze wspólnego ludziom doświadczenia świata oraz wspólnego sposobu odpowiadania na to doświadczenie.⁴

Nie istnieją obrazy symboliczne, które same z siebie byłyby w sposób naturalny nosicielami pewnych treści. Tym, który nadaje im odpowiedni głębszy sens, wynosząc do rangi symbolu, jest sam człowiek. Zachodzi ścisła odpowiedniość między wymiarem „kosmicznym” i „psychicznym” (lub onirycznym, czyli dotyczącym marzeń sennych) symbolu. Objawienie się *sacrum* w kosmosie i w ludzkiej *psyche* jest jedną i tą samą rzeczą. Natrafiamy tu na antropocentryczny sens symbolu. W ostatecznym rachunku funkcją symboliki nie jest objawienie świata człowiekowi, ale odkrywanie przez człowieka samego siebie poprzez załamanie się jego obrazu w strukturach kosmosu. *Kosmos* i *psyche* stanowią dwa odpowiadające sobie bieguny tej samej zasady symbolicznego wy-

³ Por. P. Tillich, art. cyt., s. 4; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, dz. cyt., s. 22 n.; H. Ott, *L'expression symbolique et la réalité de l'Inexprimable*. W: *Il sacro, studi e ricerche*, Roma 1974 s. 360 n.

⁴ Zob. Th. Fawcett, dz. cyt., s. 27 n.

razu: człowiek wyraża siebie wyrażając świat, odkrywa własną sakralność odkrywając sakralność świata.⁵

W przeciwieństwie do znaku istotną cechą charakterystyczną symbolu jest wieloznaczność, tj. zdolność wyrażania jednocześnie pewnej liczby znaczeń, właściwość przywoływania wciąż nowych odniesień i nowych intuicji. Symbolizm wody włączony w doświadczenie człowieka może wyrażać podstawowe zagrożenie dla ludzkiej egzystencji albo też przywoływać myśl o życiu, odrodzeniu czy oczyszczeniu. W licznych mitach kosmogonicznych woda symbolizuje pierwotny stan chaosu, z którego wyłonił się świat, w mitologii egipskiej natomiast wyraża przede wszystkim stwórcze i życiodajne moce. Czasami ten sam symbol może wyrażać całkowicie przeciwstawne treści. Chata i tunel symbolizują grób, ale również łono matki. Śmierć i powtórne narodziny mogą być wyrażone przez ten sam symbol niedźwiedzia, ponieważ zamiera on jesienią, a odradza się na wiosnę; przez symbol księżyca, którego now i pierwsza kwadra wyobrażają śmierć i odradzanie się życia; przez nagość, która jest cechą tak noworodka, jak i zwłok przygotowanych do pochowania.

Można wyróżnić w symbolice dwa zasadnicze poziomy. Pierwszy obejmuje podstawowe obrazy symboliczne, które sięgają głębin podświadomości. Symbol jest tu przekąźnikiem wartości powszechnych, ogólnoludzkich niezależnie od tradycji, w której występuje; w tym sensie przekracza historię. Poziom drugi stanowi dostosowanie się zasadniczej symboliki do konkretnej epoki i kultury. Wyraża się w symbolach będących wariantami w stosunku do poprzednich i wzbogacaniem ich o nowe wartości w ramach poszczególnych systemów kulturowych. Symbol drzewa kosmicznego — który w swojej zasadniczej strukturze objawia żywą, sakralną i niewyczerpaną rzeczywistość świata w jego wiecznym odradzaniu się — może jednocześnie lub sukcesywnie przybierać liczne warianty.

⁵ Por. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 18 nn.; M. Meslin, dz. cyt., s. 211 nn.; G. de Champeaux — S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1972 s. 239.

W pewnych kulturach przedstawia „obraz świata” albo *axis mundi*, może symbolizować centrum świata oraz filar podtrzymujący i łączący trzy strefy Kosmosu (Niebo, Ziemię i Podziemia), może też oznaczać kosmiczne odradzanie się i twórcze możliwości natury.

Obiektywne znaczenie zasadniczego symbolu lub jego wariantów może z kolei ulec „subiektywnym” modyfikacjom spowodowanym sytuacją psychologiczną podmiotu przeżywającego, który posługuje się nim dla wypowiedzenia określonej treści symbolicznej. Wieloznaczeniowość i wielowartościowość symbolu nie jest jednak nieograniczona, wyznaczona jest bowiem relacją uczestnictwa i więzią analogii, jakie istnieją między symbolem i rzeczywistością symbolizowaną.⁶

Znaczenie religijnych symboli wynika z faktu, że stanowią one pierwotny i bezpośredni język religii. W sposób pośredni i refleksyjny religia może wyrażać się poprzez kategorie teologiczne, filozoficzne czy artystyczne. Jednak jej spontanicznym i bezpośrednim sposobem samowrażania się pozostanie język symbolu.⁷

3. Integracyjna funkcja symbolu

W świetle psychologii głębi skuteczność symboli wypływa z ich zakorzenienia w archetypach, czyli nieświadomych i kolektywnych dyspozycjach (wspólny:h wszystkim ludziom) do wytworzenia wciąż tych samych przedstawień. Symbol stanowi uświadomioną manifestację archetypu jako powszechnej struktury nieświadomości w formie konkretnej, realizowaną pod wpływem czynników zewnętrznych. Jest on jedynie zewnętrzną szatą, pod którą archetyp staje się dostrzegalny.

⁶ Por. V. W. Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in „Rites de Passage”*. W: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion* (Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society), Washington 1964 s. 9; M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*. W: *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago-London 1966 s. 93 n. 106 n.; Th. Fawcett, dz. cyt., s. 28 n.; M. Meslin, dz. cyt., s. 212 n.

⁷ Zob. P. Tillich, art. cyt., s. 3.

Symbol przejawia dwa aspekty w ramach jednej rzeczywistości psychologicznej. Aspekt obiektywny to dane obiektywne świata, w którym rodzi się symbol, oraz kultury, w której się on rozwija. Subiektywny zaś jego charakter jest wyrazem reakcji człowieka ze wszystkimi elementami świadomymi i nieświadomymi połączonymi w tym samym akcie percepcji symbolicznego przedmiotu. Funkcja integracyjna symbolu polegałaby, według Junga, na scalaniu tego, co świadome i nieświadome, racjonalne i irracjonalne w człowieku. Myśli i uczucia, zmysły i intuicja powiązane razem partycypują w czynności symbolicznej wyrażającej totalność psychiki uformowanej z elementów świadomych i nieświadomych. Symbole pełnią, zdaniem Junga, ważną rolę w psychoterapii, przynosząc w efekcie równowagę psychiczną jednostki poprzez nieustanne realizowanie obrazów — archetypów. Pozwala to człowiekowi na „odkrywanie swej duszy”, na wewnętrzną integrację oraz realizowanie pełni swej istoty. Odnosi się to przede wszystkim do człowieka kultur tradycyjnych, który — w przeciwieństwie do człowieka współczesnego — żył w nieustannym powiązaniu ze światem symboli.⁸

⁸ *A une époque plus reculée, lorsque des concepts instinctifs se frayaient encore une voie jusqu'à l'esprit de l'homme, sa conscience pouvait assurément les intégrer en un ensemble psychique cohérent. Mais l'homme „civilisé” n'est plus capable de le faire. Sa conscience „éclairée” s'est privée des moyens d'assimiler les contributions complémentaires des instincts et de l'inconscient. Car ses moyens d'intégration étaient précisément les symboles numineux qu'un consentement commun tenait pour sacrés ... A mesure que la connaissance scientifique progressait, le monde s'est déshumanisé. L'homme se sent isolé dans le cosmos, car il n'est plus engagé dans la nature et a perdu sa participation affective inconsciente, avec ses phénomènes. Et les phénomènes naturels ont lentement perdu leurs implications symboliques. Le tonnerre n'est plus la voix irritée d'un dieu, ni l'éclair de son projectile vengeur. La rivière n'abrite plus d'esprit, l'arbre n'est plus le principe de vie d'un homme, et les cavernes ne sont plus habitées par des démons. Les pierres, les plantes, les animaux ne parlent plus à l'homme et l'homme ne s'adresse plus à eux en croyant qu'ils peuvent l'entendre. Son contact avec la natura a été rompu, et avec lui a disparu l'énergie affective profonde qu'engendraient ses relations symboliques.* C. G. Jung, *Essai d'exploration de l'inconscient*. W: *L'homme et ses symboles*, Paris 1964 s. 94 n. Por. J. Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, New York 1959 s. 129; M. Meslin, dz. cyt., s. 207—211. 220 n.

Obrazy symboliczne stanowią projekcje nieświadomych pragnień człowieka i jednocześnie są nosicielami określonej treści religijnej w ramach danej kultury. Ich funkcja integracyjna sięga jednak dalej niż scalanie elementów świadomości i nieświadomości wewnątrz danej psychiki. Łączą one jednostkę z grupą religijną poprzez wspólne doświadczanie symboli oraz umożliwiają uczestnictwo w rzeczywistości symbolizowanej.

Poznanie symboliczne jest nie tylko przedrefleksyjne i pozapojęciowe, ale posiada również właściwości wiążące. W świadomości człowieka tradycyjnego posługującego się symbolami świat nie ukazuje się jako „poszufladkowany” w sensie rozdzielania i różnicowania stosowanego przez współczesną wiedzę. Stanowi dla niego przede wszystkim wielką rzeczywistość jednorodną, która ogarnia wszystko, co istnieje, gigantyczny organizm, którego wszystkie elementy uczestniczą we wspólnym dla nich misterium życia. Pierwsze w porządku logicznym są nie rzeczy same w sobie, ale to, co działa w nich i sprawia, że tworzą organiczną jedność i w czym człowiek dostrzega *sacrum*. Misterium jedności i życia nie jest dostrzegalne wprost w rzeczach żyjących, będąc ukryte poza warstwą zjawiskową. Symbol jest tym, który pozwala przekroczyć bezpośrednią zjawiskowość rzeczy i dzięki swej przezroczystości osiągnąć samego jednoczącego misterium.⁹

Jeżeli symbol wyraża różne, a nawet przeciwstawne treści, przedstawiając dwoistość tkwiących w świecie antynomii (północ-południe, dzień-noc, światło-ciemność), to jednocześnie wiąże je specyficzną dla siebie dialektyką. Ukazuje zasadniczą ich jedność tkwiącą u samych podstaw bytu. Wiązący charakter symbolu przejawia się w tym, że włącza w siebie wszystkie poprzedzające i następujące po nim symbole; jeżeli rozdziela, to po to, by na nowo scalić, jeżeli zaś włącza w totalność, to w tym celu, aby ukazać jego charakter sakralny.¹⁰

⁹ Por. G. de Champeaux — S. Sterckx, dz. cyt., s. 240.

¹⁰ Por. M. N. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Paris 1964 s. 103.

Sama struktura symboliki wyraża się we właściwości wiązania. Różne poziomy rzeczywistości kosmicznej ukazują się z jednej strony jako powiązane między sobą, z drugiej zaś jako wiążące się z pewnymi modalnościami ludzkiej egzystencji. Symbolizm lunarny objawia komplementarny charakter życia i śmierci na wszystkich poziomach istnienia, „lunarne przeznaczenie” wszelkiej egzystencji. Przejawia się ono w nieustannym przechodzeniu każdej żywej istoty ze śmierci do życia i z życia do śmierci na wzór księżyca, który okresowo zamiera, aby na nowo ożyć po trzech dniach ciemności. W ramach symboliki lunarnej można mówić o pewnego rodzaju systemie powiązania symboli na różnych odpowiadających sobie płaszczyznach. Symbolizm nocy lub ciemności lunarnych ma swój odpowiednik na płaszczyźnie kosmologicznej w postaci nocy kosmicznej (stanu chaosu przed powstaniem świata), na poziomie antropologicznym wyobraża noc lub ciemności przed narodzeniem i wreszcie na płaszczyźnie „duchowej” przedstawia noc inicjacyjną symbolizowaną przez ciemności panujące w chacie, w której dokonuje się rytów inicjacji. Różne płaszczyzny kosmiczne łączą się tu wzajemnie, powiązane tym samym rytmem lunarnym, co sprawia, że świat ukazuje się jako wielka jedność i totalność, w której rządzi to samo pulsowanie życia. Mamy tu do czynienia z logiką powiązań symboli lub opartym na paralelizmach makro- i mikrokosmicznych prawie odpowiedniości, np. między stworzeniem w mitycznym przazisie i ładem istniejącym w naturze i społeczeństwie, między hierogamią nieba i ziemi oraz odpowiadającym jej związkami mężczyzny i kobiety, między ciałem ludzkim czy domem jako mikrokosmosem i światem ukazującym się jako makrokosmos. Symbolizm lunarny objawia człowiekowi jego własną „sytuację” i przeznaczenie integralnie włączone w „sytuację” i przeznaczenie powszechnego stawania się. Symbol pozwala człowiekowi odkryć jedność świata i jednocześnie odkryć samego siebie jako jego integralną częśćkę.¹¹

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Manifestation et Proclamation*. W: *Il sacro*, dz. cyt., s. 62 nn.; M. Eliade, art. cyt., s. 99 nn.

Symbol pełni funkcję scalania człowieka z całością kosmiczną. Przekłada ludzką sytuację na kategorie kosmologiczne, objawiając ciągłość istniejącą między strukturami ludzkiej egzystencji a strukturami kosmosu. Znaczy to, że jednostka nie czuje się odizolowana, ale uczestniczy w tym, co powszechne w świecie. Sytuacja człowieka przestaje być indywidualną, jednostkową, stając się przejawem powszechnego wzorca czy archetypu,¹² panującego w kosmosie. Dzięki symbolowi sytuacja inicjanta zamkniętego w chacie podczas rytów inicjacji staje się nieskończenie powtarzalna w różnych kontekstach kosmicznych. Chata inicjacyjna wyobraża łono matki, a jednocześnie wnętrzości mitycznego potwora, ciemności zaś panujące w chacie symbolizują nie tylko ciemności prenatalne, ale również noc kosmiczną, to co nieuformowane i nieukształtowane, stan chaosu przed pojawieniem się świata. Pozwala to przeżyć inicjantowi swój stan na poziomie wyższym od własnej sytuacji jednostkowej, tj. na płaszczyźnie mitycznej i kosmicznej.¹³

Właściwości wiążące symbolu stanowią o wprowadzeniu człowieka w uczestnictwo. Jeżeli symbol partycypuje w rzeczywistości symbolizowanej, to można mówić również i o drugim rodzaju uczestnictwa, tj. udziale człowieka poprzez symbol w tym, co symbolizowane. Doświadczenie symbolu prowadzi człowieka do egzystencjalnego doświadczenia tego, co niewyraźne.

Mówiąc o tego rodzaju uczestnictwie należy odróżnić dwie zasadnicze symboliki, teistyczną (*sacrum transcendentne*) i biokosmiczną lub misteryjną (*sacrum immanentne*). Symbol wyraża „komunię” i integrację, których sens zmienia się odpowiednio do danej symboliki. W teizmie jest ona wyrazem doświadczenia relacji międzyosobowych (Bóg-człowiek) w kosmosie i poza kosmosem, komunii moralnej, a nie fizycznej

¹² Termin „archetyp” użyty jest tu nie w sensie, jaki mu nadał C. G. Jung, jako struktury nieświadomości zbiorowej, ale w znaczeniu „wzorcowego modelu” lub „paradygmatu”. W tym drugim znaczeniu terminem tym posługuje się w swych pracach M. Eliade.

¹³ Zob. M. Eliade, art. cyt., s. 102 n.

(uczestnictwa). W ramach religii plemiennych symbolika teistyczna nie ukazuje natury Boga w swej istocie i funkcjach — człowiek pierwotny nie interesuje się bowiem teoretycznym zagadnieniem natury Boga — ale wyraża wyłącznie jego obecność doświadczaną przez człowieka oraz naturę tej obecności. Symbolika teistyczna jest przejawem wymiaru „wertykalnego” religii, w którym człowiek uświadamia sobie, że będąc scalony z jednością kosmiczną świata staje przed kimś, kto, według wyrażenia R. Otta, jest *ganz Andere*, kto nad nim panuje i ogarnia go zewsząd. Wymiar „horyzontalny” religii wyraża się w tym, co można nazwać biokosmizmem, czyli przeżyciem świata jako życia (*bios*) oraz powszechnej harmonii i porządku (*kosmos*), w którym człowiek uświadamia sobie swą solidarność z całością kosmiczną jako jej integralną część. Symbolika biokosmiczna wyraża przeżycie uczestnictwa człowieka (funkcja integracyjna) w strukturach sakralnych kosmosu.¹⁴

Relacja uczestnictwa człowieka w tym, co symbolizowane, prowadzi do wyjaśnienia zagadnienia skuteczności symbolu. Działając na płaszczyźnie podmiotowej, symbole posiadają siłę wywoływania odpowiedzi w człowieku. Potrafią kierować życiem ludzi, określając ich moralne zachowanie się. Należąc do struktury jaźni i sięgając do głębin ludzkiej podświadomości mają moc otwierania i wydobywania-duchowych możliwości człowieka oraz angażowania samej jego egzystencji.

4. Symbol jako wyraz relacji podmiotowej

G. Marcel i M. Buber rozróżniają dwa zasadnicze rodzaje doświadczenia świata, dwa sposoby pozostawania w łączności z otaczającą rzeczywistością, tj. przedmiotowy i podmiotowy.¹⁵ Pierwszy stanowi relację typu „ja — to” i wyraża się

¹⁴ Por. J. Goetz, *Cosmos. Symbolique cosmobiologique*, Rome 1969 s. 2 nn. 146—157; tenże, *Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs*, SMis 17 (1968) s. 25—28.

¹⁵ G. Marcel, *Being and Having*, London 1949; tenże, *Metaphysical Journal*, Chicago 1952; M. Buber, *Je et Tu*, Paris 1969.

w podejściu analitycznym, w chłodnym zajmowaniu się przedmiotem jako problemem do rozwiązania, w traktowaniu otaczającej rzeczywistości z pewnym dystansem i bez osobistego zaangażowania. Zachodzi tu manipulowanie, kontrolowanie przedmiotem, który jest zasadniczo bierny, „bezwładny”, czynnym natomiast jest podmiot. Do zakresu tego rodzaju relacji wchodzi m. in. techniczna i abstrakcyjna wiedza.

Drugi rodzaj doświadczenia charakteryzuje się postawą nieutilitarystycznego podejścia do rzeczywistości. Przedmiot przestaje być czymś, co może być w sposób chłodny, problemowy przebadane, czym można w dowolny sposób manipulować. Ściśle mówiąc, przestaje być przedmiotem jako takim, stając się podmiotem, tj. wchodząc z człowiekiem w relację typu „ja — ty”, która jest spotkaniem. Egzystencjalny charakter symboli przejawia się na płaszczyźnie podmiotu, a nie przedmiotu. Doznanie symboliczne wychodzi intuicyjnie z doświadczenia człowieka samego siebie jako podmiotu, ujmując podmiotowość, która istnieje w całej sferze bytu. Symbol jest przejawem relacji spotkania, dialogu między „ja” i „ty”. Rodzi się nie z doświadczenia przedmiotowego, ale z przeżycia obecności. Jakkolwiek przedmiot może stać się symbolem, o ile posiada moc wywołania w człowieku odpowiedzi na płaszczyźnie osobowej.

Kiedy G. Marcel czy M. Buber mówią o spotkaniu „ja — ty” z drzewem lub o odkrywaniu obecności w kwiecie, wskazują na ten rodzaj doświadczenia, w którym to, co nazywamy przedmiotem, przestaje być obojętne i bierne, ale „podejmuje inicjatywę” i objawia się człowiekowi, wywołując reakcję zdumienia. Odkrywanie w otaczającej rzeczywistości jej podmiotowego wymiaru ukazanego w pojęciu obecności nie jest przejawem pewnego rodzaju panpsychizmu. Chodzi tu tylko o stwierdzenie, że relacja spotkania „ja — ty” jest zasadniczo różna od sposobu, w jaki ujmujemy przedmiot poprzez analizę, abstrakcję czy zaszeregowanie w kategorie; zetknięcie się z drzewem lub kwiatem w relacji spotkania bardziej przypomina spotkanie osoby niż chłodne analizowanie przedmiotu.

Rozróżnienie między relacjami „ja — ty” i „ja — to” nie pokrywa się z podziałem na stosunek do osób i do rzeczy, ale stanowi rozróżnienie pomiędzy dwoma sposobami odnoszenia się człowieka do czegośkolwiek w ramach otaczającego świata. Relacja „ja — ty” jest w istocie swej religijna. Tam, gdzie *sacrum* wdziera się w *profanum*, w przecięciu się obu tych wymiarów dochodzi do relacji spotkania. W relacji tej nie jest to inna osoba lub rzecz jako taka, którą spotykamy, ale „Wieczne Ty” jako manifestujące się w danej rzeczy, osobie lub zjawisku.¹⁶

Dwojakie podejście człowieka do rzeczywistości można ująć za G. Marcellem również przy pomocy rozróżnienia, jakiego on dokonuje między problemem i tajemnicą. Ta ostatnia występuje tam, gdzie granica między podmiotem i przedmiotem załamuje się, gdzie człowiek nie może dojść do dystansu, tak charakterystycznego dla relacji problemowej, gdyż nie potrafi odseparować się całkowicie od tajemnicy, która go ogarnia i w którą czuje się sam wciągnięty. W relacji problemowej łączność z przedmiotem ogranicza się do tych jego wymiarów, które podlegają manipulowaniu i kontroli.¹⁷ Człowiek kultur plemiennych nie zna podejścia problemowego czy przedmiotowego do rzeczywistości, nie interesuje go, czym jest Bóg czy świat sam w sobie, ani jak opanować i podporządkować sobie naturę. Cała sfera bytu posiada dla niego jeden tylko wymiar, tj. podmiotowy; przeżywana jest jako teren tego, co tajemnicze, gdzie zatracą się dystans i granica między poznającym i poznawanym i gdzie człowiek doświadcza nieustannie obecności jakiegoś „ty”.

Idea animizmu, wprowadzona przez E. Tylora na określenie postawy człowieka kultur plemiennych, rzekomo przypisującego duszę wszystkim otaczającym rzeczom, nawet nieożywionym, jest trudna do przyjęcia w świetle współczesnych badań. Stanowi zbyt duże uproszczenie i niezrozumienie men-

¹⁶ Por. podmiotową relację „ja — ty” widoczną w postawie Franciszka z Asyżu („Bracie ogniu ...”).

¹⁷ Zob. G. Marcel, *Being and Having*, dz. cyt., s. 14. 117.

talności pierwotnej. W doświadczeniu człowieka plemiennego świat ukazuje się jako przepełniony życiem, którego on sam jest tylko częścią. To doświadczenie życia, które jest sakralne w swym źródle i w swych przejawach, leży u podstaw podmiotowego ujmowania otaczającego świata. Jakikolwiek zjawisko może w jakimkolwiek czasie stanąć przed człowiekiem jako obecność, czyli jako „ty” — życie stające wobec życia — objawiając swą indywidualność, swoje cechy i wolę oraz wciągając wszystkie władze człowieka w relację spotkania.

Analiza języka stanowi jeden z zasadniczych sposobów odkrywania struktur myślowych człowieka. Język ludów pierwotnych posiada stosunkowo ubogi zasób określeń przedmiotowych na rzecz bardzo rozbudowanych relacji obecnościowych. Nasze określenie przestrzenne „daleko stąd” posiada w języku Zulusów odpowiednik, który w sensie dosłownym znaczy: „tam gdzie ktoś krzyczy: o matko, zginąłem”.¹⁸ W relacji spotkania przedmiot daje się człowiekowi, objawia, uderza jako coś zdumiewającego. Inicjatywa jest przy przedmiocie, podczas gdy podmiot pozostaje zasadniczo bierny. W swym studium na temat religijności Indian Dakota W. Müller ukazuje patocentryczny charakter ich języka, tj. taki w którym dominują formy wyrażające sytuacje, postawy doznawania i biernej akceptacji, czyli cechy charakterystyczne dla relacji podmiotowej spotkania.¹⁹ Psychologia języka Dakota wyraża postawę Indian wobec otaczającego świata, w którym czynności i zdarzenia rozumiane są jako będące w relacji wzajemnego oddziaływania. Celem tworzenia słów jest uchwycenie wrażeń i poddanie się w ten sposób oddziaływaniu ze strony przedmiotu. Wskazuje na to pasywny charakter struk-

¹⁸ Zob. M. Buber, dz. cyt., s. 38 n.

¹⁹ W. Müller, *The „Passivity” of Language and the Experience of Nature. A Study in the Structure of the Primitive Mind*. W: *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London 1969 s. 228—239.

tur gramatycznych, w których *implicite* zawarta jest chęć nie-narzucania swej woli przedmiotowi.²⁰

Pojęcie bezosobowej siły nadprzyrodzonej *mana*, u ludów plemiennych, z jej odpowiednikami w innych kulturach: *brahma*, *dynamis* czy *charis*, należy rozumieć — według Buber — w sensie zjawisk, które człowiek uważa za obdarzone mocą oddziaływania, ponieważ poprzez relację obecnościową poruszają jego ciało i pozostawiają na nim emocjonalny obraz tego poruszenia.²¹

W stosunku do otaczającej rzeczywistości nie ma u Indian Dakota poczucia dystansu, które charakteryzuje przedmiotowe ujmowanie świata. Postawa wobec wszelkich zjawisk wyraża pewnego rodzaju szacunek i zdumienie. Przykładem tego może być zachowanie się ich przy zbieraniu dzikiej fasoli ziemnej, rosnącej w podobny sposób jak orzeszki arachidowe. Z powodu trudnych warunków zbierania wykorzystują pracę myszy polnej, która gromadzi tę fasolę w formie zapasów na zimę. Indianin uważałby jednak za podłość i niesprawiedliwość ograbić mysz z całego zapasu, nie pozostawiając ekwiwalentu. Przed czynnością wybierania fasoli musi uświadomić sobie prawa przysługujące wszystkim żywym istotom. Z pokorą i szacunkiem zbliża się do myszy polnej, prosząc o podzielenie się porcją swych zapasów: „Ty, która jesteś święta, proszę, zmiłuj się i pomóż mi. Jesteś mała, ale wystarczająco wielka na swe miejsce w świecie. I chociaż słaba, jesteś wystarczająco mocna do swej pracy, ponieważ Święty Wakontanka²² stale cię umacnia. Jesteś również mądrą, ponieważ mądrość świętości Bożej stale jest z tobą”.²³ Należy zaznaczyć, że tego rodzaju postawa nie jest przejawem panteizmu, ale stanowi wyraz religii ujętej jako spotkanie. Bóg przejawia swą wieczną obecność w świecie, w jego ustalonym porządku i har-

²⁰ W. Müller podkreśla bogactwo idiomatycznych wyrażań języka Dakota, ukazując posuniętą do najwyższego stopnia jego receptywność; art. cyt., s. 237.

²¹ M. B u b e r, dz. cyt., s. 40 n.

²² Nazwa Istoty Najwyższej.

²³ W. M ü l l e r, art. cyt., s. 235.

monii. Zwracając się do polnej myszy z pokorą i czią modli-
tewną, Indianin faktycznie zwraca się do Tego, który kryje się
za tym, jak i za wszelkim innym stworzeniem. W tej kon-
kretnej obecności manifestuje się bowiem obecność Najwyż-
szego „Ty”, każde poszczególne „ty” jest przebłyskiem, sym-
bolem Wiecznej Obecności.

Należy zaznaczyć, że podejście przedmiotowe w stosunku do
rzeczywistości, które człowiek ustala w kategoriach użytecz-
ności, nie jest niewłaściwą relacją. Jedynie w jej ramach moż-
liwe są manipulowanie i kontrolowanie środowiska i związanej
z nimi postęp techniczny. Niebezpieczeństwo powstaje dopie-
ro wtedy, gdy relacja przedmiotowa „ja — to” staje się wy-
łączną lub gdy zagraża umniejszeniem relacji obecnościowej.
Spotkanie „ja — ty” jest rodzajem doświadczenia, które jest
wspólne wszystkim ludziom. Współczesny człowiek w dużej
mierze utracił jednak zdolność rozumienia go i doznawania;
w konsekwencji świat przestał być dla niego źródłem prze-
żyć religijnych.

II. MIT JAKO SYMBOL

Jedną z pierwszych prób interpretacji natury mitu przed-
stawił grecki filozof Euhemer (4 w. przed Chr.). Postacie wy-
stępujące w mitologii są, według niego, realnie istniejącymi
osobistościami, wyniesionymi następnie przez cześć ludową
do rangi istot nadprzyrodzonych, mity zaś miały stanowić zde-
formowaną i zbeletryzowaną formę ich dziejów. Pewną pod-
stawę dla euhemeryzmu stanowił fakt upodobniania panują-
cych do herosów mitycznych czy oddawania im czci boskiej.
Można również dopatrzeć się pewnych śladów historii w posta-
ci zakamuflowanej w niektórych mitach. Hipoteza filologiczna
M. Müllera określiła mit jako patologiczny stan ducha ludz-
kiego niezdolnego do wyrażania idei abstrakcyjnych inaczej
jak poprzez metafory. W ujęciu A. Langa i jemu współ-
czesnych istotą mitu byłby jego charakter etiologiczny, wyra-
żający się usiłowaniem przed naukowego wyjaśnienia przyczyn
lub racji istnienia rzeczy.

Krytyczna jednak ocena mitu, zwłaszcza występującego w swej formie oryginalnej i pierwotnej w kulturach plemiennych, skłania do oderwania go zarówno od historii (euhemeryzm), jak alegorii i etiologii. Mit nie jest pewną formą wiedzy o świecie, skoro człowiek kultur plemiennych — jak wspominaliśmy wyżej — nie interesuje się czysto teoretycznym lub przedmiotowym poznaniem rzeczywistości. Rozdzielenie teorii od praktyki jest dziełem dopiero kultury greckiej. Analiza mitu wskazuje również na jego przynależność nie do kategorii znaku, ale symbolu. Występuje w nim charakterystyczna dla symboli wieloznaczności i wielowartościowości oraz zdolność do coraz to nowych zastosowań i wywoływania nowych intuicji. Mitu nie można interpretować alegorycznie poprzez odkrycie jakiegoś kodu, alegoria należy bowiem do kategorii znaku. Występuje w niej paralelna relacja jeden do jednego między dwiema dziedzinami mowy, tak że każdy element wewnątrz alegorii oznacza odpowiadający mu element w rzeczywistości. Z chwilą odkrycia kodu, a tym samym wyjaśnienia tego, o czym alegoria mówi w sposób ukryty, jej funkcja staje się zbędna.²⁴

Główne trudności w interpretacji mitu wynikają z jego metaforycznej struktury, która nie ujawnia tkwiącego w nim analogicznego sensu. Mit nie posługuje się nigdy porównaniem, ale przedstawia jak gdyby bezpośredni opis świata czy jego dziejów. Nasuwa to myśl interpretowania go w sensie wiedzy o świecie lub historii, grożąc niebezpieczeństwem rozumienia jego narracyjnej akcji w sensie dosłownym. Struktura metaforyczna jest jednak istotna dla języka mitu, gdyż w mitologicznym doświadczeniu świat ujmowany jest nie pośrednio, ale wprost i jako jeden, tak że nie rozróżnia się między symbolem i rzeczywistością symbolizowaną.²⁵ Wobec etiologicznych i alegoryzujących prób interpretacji należy stwierdzić, że mit nie opisuje (w sensie pojęciowo-intelektualnym)

²⁴ Por. Th. Fawcett, dz. cyt., s. 39—42.

²⁵ Tamże, s. 50 nn. 103.

i nie wyjaśnia, ale wyraża. To zaś, co wyraża, ujęte jest w formę symbolu.

W stosunku do języka symbolicznego pierwszego stopnia, o którym była mowa w pierwszej części naszych rozważań, mit stanowi symbol drugiego rzędu, bardziej rozbudowany, występujący w formie symbolicznej narracji. Ten moment dramatu wbudowany jest w ramy wyobraźniowego „modelu” służącego za tło dla rozgrywającej się akcji. Pełni on ważną funkcję stanowiąc wyobrażenie całości kosmicznej, w ramach której rozgrywa się dramat mitu. Model ten tworzy nierozdzielną jedność z narracją mitologiczną jako jego integralną część i nie może być rozumiany w sensie opisowym; dzieli z opowiadaniem mitologicznym jego analogiczno-symboliczny charakter. Morza, góry i rzeki oraz elementy flory i fauny występujące w micie nie należą do zakresu wiedzy geograficznej nawet w przypadku, gdy tradycja potrafi wskazać na ich ślady w ramach lokalnej struktury. Stanowią symboliczne wyobrażenia całości kosmicznej zgodnie z zasadą symboliki, że część może oznaczać lub zastępować całość.

Symboliczny charakter modeli mitycznych ukazuje ich funkcjonowanie w mentalności człowieka kultur tradycyjnych, a zarazem przedstawia sposób, w jaki człowiek doświadczał otaczającą go rzeczywistość. Nie potrafił on myśleć o świecie w kategoriach przedmiotowych, nie uwzględniając przede wszystkim swego miejsca w nim. Modele mityczne działają na płaszczyźnie relacji podmiotowej „ja — ty”, posiadając zdolność wywoływania osobowej odpowiedzi. Wyrażają aspekty rzeczywistości, tak jak doświadczał ich człowiek jako podmiot będący w relacji osobowej do świata. Stąd przedmioty czy zjawiska fizyczne występujące w mitologii obdarzone są charakterem osobowym, wszystko podniesione jest do rangi aktorów dramatu: wiatr, góry, rzeki, zwierzęta przemawiają, zachowują się i działają jak ludzie.

Życie stanowi zasadniczy motyw mitologii, ukazane jest w swym egzystencjalnym, a zarazem religijnym sensie jako przejaw immanentnej obecności *sacrum*. Wszystko, co istnieje

je, jest obdarzone życiem, doświadczane w swym wymiarze osobowym i jako takie wchodzi w relację spotkania „ja — ty”. Ten język mitu jest przejawem jednego z zasadniczych rysów religii plemiennych, w których wszystko w zasadzie ujmowane jest w kategoriach ludzkiego doświadczenia. Sprawia to, że mit jest nosicielem egzystencjalnych wartości oraz przedmiotem emocjonalnego przeżycia. Charakter osobowy modeli mitycznych wskazuje na egzystencjalny sens mitu, skoro poprzez podmiotowe ujmowanie świata wyraża rzeczywistość lub sytuacje, w których zaangażowana jest ludzka egzystencja.²⁶

III. FUNKCJA POZNAWCZO-INTEGRACYJNA MITU JAKO WYKŁADNIK JEGO EGZYSTENCJALNEGO CHARAKTERU

Mit, jak stwierdziliśmy powyżej, nie stanowi przedmiotowej wiedzy o świecie. Działa na płaszczyźnie relacji podmiotowej „ja — ty”, stąd jego funkcja poznawcza, posiadająca zdolność angażowania ludzkiej egzystencji, nie da się oddzielić od funkcji integracyjnej. Należy tu przede wszystkim podkreślić dynamiczny charakter języka mitycznego, przejawiający się w stylu oralnym. Mit istnieje tylko wtedy, gdy jest wypowiedzany, zapisany zaś oraz poddany analizie czy egzegezie staje się martwy. Nie da się go przełożyć na płaszczyznę literacką lub zastąpić inną, bardziej zrozumiałą formą wyrazu; jest przejawem doświadczenia, którego nie można przekazać inaczej. Ch. Kerényi i Cl. Lévy-Strauss zestawiają go w jego dynamizmie z muzyką. Zarówno muzyka jak mit stanowią wewnętrzne przeżycie i jako takie posiadają zdolność emocjonalnego angażowania człowieka, przenosząc go w inny świat istniejący poza czasem. W przypadku mitu jest to epoka początków, mitycznego pryncypium dawno minionego, a jednak przywoływanego na nowo *hic et nunc* w jego wiecznej obecności. Tak muzyka jak mit przekazują człowiekowi specjalną, egzystencjalną informację (*message*) o nim sa-

²⁶ Tamże, s. 75—81.

mym.²⁷ Mit nie jest dyskursywnym tworem umysłu, ale stanowi narrację przełożoną na modłę symbolu, żywą ekspresję człowieka przekazywaną innym do rozpoznania i ponownego „odegrania”. Stwarza szczególnego rodzaju interkomunikację między osobą recytującą z jednej strony, a uczestnikami z drugiej. J. Dournes pisze o „zjadaniu” słów mitu przez uczestniczących.²⁸

Dynamizm języka mitycznego posiada jeszcze inny aspekt. Jako rzeczywistość żywa i przeżywana mit nie jest nigdy czymś zakończonym, lecz za każdym razem dokonuje się na nowo. Każde opowiadanie mityczne stanowi reinterpretację poprzedniego. Jego sens jako rzeczywistości przeżywanej wyznaczony jest przez sposób, w jaki go doświadczają kolejne pokolenia. Mit pozostaje spójny i rozwijający się, ale nigdy nie wyczerpany w swej treści. Słowa i gesty mityczne nie tyle są obrazem, który się kontempluje, co przeżyciem, które jest odbierane i przejmowane jako działanie i które w swej formie przekazywanej i w czasie przekazywania żyje w obecnych. Jest to sposób istnienia mitu będącego „życiem” i akcją.²⁹

Co jest przedmiotem mitycznego przeżycia? Nie jest nim rzeczywistość świata sama w sobie. Mit jest antropocentryczny ze względu na podmiotowy charakter relacji, w ramach której występuje i działa. Różni się od poznania racjonalnego czy naukowego jako spontaniczna forma bycia w świecie. Jeżeli logos umieścilibyśmy na płaszczyźnie poznania pojęciowego, które podlega eksterioryzacji i zakłada przedział między pod-

²⁷ *Tout se passe comme si la musique et la mythologie n'avaient besoin du temps que pour lui infliger un démenti. L'une et l'autre sont, en effet, des machines à supprimer le temps ... La musique se vit en moi, je m'écoute à travers elle. Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants ... La musique et la mythologie confrontent l'homme à des objets virtuels dont l'ombre seule est actuelle, à des approximations conscientes ... de vérités inéluctablement inconscientes et qui leur son consécutive.* Cl. Lévy-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Paris 1964 s. 24 nn.

²⁸ J. Dournes, *L'homme et son mythe*, Paris 1968 s. 93.

²⁹ Tamże, s. 23—174 passim.

miotem a przedmiotem, *mythos* należałoby ustawić w dziedzinie doznań, które usuwają dystans podmiotowo-przedmiotowy. Mit objawia doświadczenie globalne otaczającego świata jako całości, wyraża relację integracji z kosmosem. Stanowi bezpośrednio ujęcie świata w relacji podmiotowej do człowieka, tak że przeżywa on siebie jako zintegrowanego z całością kosmiczną.³⁰

To scalenie człowieka ze światem dokonuje się dzięki temu, że mit ma charakter totalny. Mówi o wielu rzeczach, ale w taki sposób, że tworzą one model, który z racji na swój symboliczny charakter nie ma nic wspólnego z konkretnymi zjawiskami czy konkretnym kształtem świata. Model ten objawia aspekty rzeczywistości tak jak ukazują się świadomości człowieka. Przedstawia kosmos — stanowiący jedność organiczną wszystkich istot powiązanych wzajemnie więzami solidarności — w którym człowiek nie czuje się i nie jest nigdy sam.

Jest to model „partycypacyjny”, wprowadzający do uczestnictwa w świecie osobowych relacji. Uzdala on człowieka do myślenia o sobie i kosmosie w kategoriach podmiotowych oraz traktowania siebie jako istoty, której osobowość dopełnia się poprzez wejście w relacje podmiotowe spotkania ze wszystkim, co go otacza.³¹ Tylko czysty przypadek sprawił, jak mówią mity potopu ludów plemiennych, że ta relacja podmiotowa spotkania nie realizuje się obecnie w pełni. Był czas, kiedy nie tylko ludzie, ale wszystko, co istnieje, potrafiło „mówić”, kiedy istniało pełne i doskonałe scalenie tego, co nadprzyrodzone, przyrodzone i ludzkie. Obecnie pełny dialog spotkania może dokonywać się tylko w marzeniach sennych albo w ekstazy przeżyciach szamanów. Pełnia scalenia zakończyła się wraz z epoką mityczną i człowiek plemienny jest w pełni świadomy, że żyje już w innej epoce, w epoce pewnego

³⁰ Por. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris 1953 s. 244 nn.; J. Dournes, dz. cyt., s. 180 n.; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, dz. cyt., s. 128.

³¹ Por. Th. Fawcett, dz. cyt., s. 75 n. 82.

rozdarcia. Mit — żeby użyć wyrażenia M. Eliadego — jest wyrazem nostalgii za utraconą jednością. Jego funkcja scalająca polega na przywracaniu integralności przede wszystkim intencjonalnie. Wszystkie znaczące czynności ludzkie przepojone świadomością mityczną stają się wyrazem pragnienia człowieka, by odzyskać mocą symbolu to co zostało utracone.³²

Człowiek kultur plemiennych nie oddziela teorii od praktyki, nie oddziela poznania, które jest zawsze podmiotowe, od uczestnictwa. Mit, objawiając jedność strukturalną kosmosu, wprowadza jednocześnie człowieka w relację uczestnictwa w otaczającym świecie zarówno w jego wymiarze przestrzennym jak i czasowym. W doświadczeniu mitycznym przestrzeń ukazuje się jako niejednorodna. Posiada ona miejsca uprzywilejowane, stanowiące koncentrację *sacrum*, które człowiek mitu uważa za centrum świata i w których dokonuje swej „komunii” z *sacrum*. W wymiarze czasowym natomiast integracja człowieka z kosmosem wyraża się w posługiwaniu się wydarzeniami mitu jako prawzorem dla wszelkich czynności posiadających określony sens w tradycji kulturowej. Poprzez nieustanne reaktualizowanie mitycznego czasu następuje scalenie człowieka z rzeczywistością i czasem mitycznych „początków”, które w przeżyciu ludzkim ukazują się jako fundament otaczającej rzeczywistości.

Ujęcie mityczne świata ma charakter totalny w tym sensie, że integrując człowieka z rzeczywistością naturalną i nadnaturalną ukazuje mu jednocześnie sens i ukierunkowanie egzystencjalne oraz pozwala na praktyczne rozwiązanie jego witalnych problemów. Mit ułatwia człowiekowi głębokie uświadomienie sobie swojej pozycji ludzkiej oraz jej akceptację. Wyjaśnia mu własną sytuację nie jako przypadek odizolowany, ale jako będącą przejawem praw rządzących powszechnie w wielkiej całości kosmicznej. Człowiek w swej sytuacji nigdy nie jest sam, odnajduje ją wszędzie w otaczającym świecie

³² Por. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 158 n.

i ta świadomość, według psychoanalizy, dowartościowuje go ratuje przed neurozą.

Funkcją integracyjną mitu jest więc włączać człowieka w ramy wzorczej historii, która — nie będąc dokonaną w konkretnym czasie i przestrzeni — aktualizuje się nieustannie. W ten sposób doświadczenie człowieka odnajduje swój uniwersalny charakter i krystalizuje się w micie w formie „typu”, ukazuje wspólną strukturę istnienia, analogię sytuacji wyrażoną przez archetyp. Postać przodka czy herosa cywilizacyjnego staje się egzystencjalną strukturą, symbolem, który jest wyrażeniem syntetycznym pewnej kondycji istnienia. W micie człowiek odkrywa, akceptuje i wyraża strukturę swego sposobu istnienia jako przekraczającą własny przypadek, jako partycypującą w wymiarze, który go nieskończenie przekracza i który obejmuje swym zasięgiem całą rzeczywistość kosmiczną.³³

Postać mitycznego herosa cywilizacyjnego nie przedstawia typu idealnego człowieka czy nadczłowieka, jak dawniej sądzono, ale wyraża w sposób egzystencjalny aktualną kondycję ludzką, taką jaka została ukształtowana w wyniku jego twórczej działalności. Ścisłe mówiąc, nie ma w religiach plemiennych mitologii księżycy czy słońca. Ubóstwianie tych ciał niebieskich występuje dopiero w rozwiniętych systemach politeistycznych. Istnieją natomiast mity człowieka, który poprzez doświadczenie ich symbolicznych treści uświadamia sobie swą własną egzystencję.

Lunaryzm czy solaryzm mitologii polega na tym, że słońce i księżyc oraz zjawiska z nimi związane dostarczają motywów „naturystycznych”, poprzez które wyraża człowiek samego siebie. Symbolika lunarna mitu wypływa z drobiazgowej obserwacji oraz doświadczania przez człowieka zjawisk księżycowych, charakteryzujących się pewną ambiwalencją, dwoistym charakterem, dialektyczną zmiennością faz. Księżyc jasny oraz księżyc przyciemniony stanowią dwa stany pozostające w przeciwieństwie do siebie i triumfujące kolejno nad sobą, zwalczą-

³³ Por. H. Maurier, *Teologia del paganesimo*, Torino 1968 s. 64.

jące się, a jednak kojarzące się ze sobą i rodzące. W doświadczeniu człowieka nów ma z jednej strony sens tragiczny, ponieważ łączy się z ciemnością nocy bez gwiazd i zniknięciem księżyca błędzącego gdzieś w podziemiach, z drugiej zaś objawia stwórczy charakter, powodując okres deszczów i burz zapładniających ziemię. Księżyc jest symbolem ludzkiego życia, przemian i cyklicznych nawrotów, powiązanych z dualistycznymi przeciwieństwami istniejącymi w świecie (światło-ciemność, dzień-noc, ciepło-zimno), jak również z płodnością i okresowym odradzaniem się. Stąd mitologia lunarna obejmuje bogactwo symbolicznej treści wiążącej się ze zmiennością ludzkiego życia, z problematyką katastrof i burz w życiu tak pojedynczego człowieka, jak poszczególnych społeczności, z ideą narodzin i płodności, nieustannego przeplatania się i warunkowania życia i śmierci. Wyraża zmienność losów człowieka, czyli ideę ujętą w sposób syntetyczny w archetypie-symbolu, jakim jest postać herosa mitycznego i jego niestałych, często burzliwych losów, które jednak kończą się zawsze — podobnie jak w przypadku księżyca — zwycięstwem życia nad śmiercią.

Sam heros mityczny może mieć charakter lunarny bądź z racji swej „biografii”, bądź na mocy włączenia w dramat, w którym występuje jako zwycięzca albo też jako ofiara powtórców czy katastrof lunarnych. Obok herosa do scenerii lunarniej mogą wchodzić pewne zjawiska z nią związane, jak noc lub zwierzęta o cechach lunarnych. Są to zazwyczaj te, które zmieniają skórę, zapadają w sen zimowy, zamieszkują jamy czy nory albo wychodzą z nich tylko w nocy (niedźwiedź, wąż, zając, sowa), poza tym zwierzęta czarne, rogate, przypominające kształtem księżyc. Poprzez swój wyraźny optymizm oraz egzystencjalne zaangażowanie zmierzające do akceptacji aktualnej kondycji ludzkiej mitologia lunarna spełnia ważną rolę psychologiczną, przywracając równowagę psychiczną człowieka oraz zabezpieczając go przed egzystencjalną udręką.³⁴

³⁴ Por. J. Goetz, *Cosmos. Symbolique cosmobiologique*, dz. cyt., s. 30—33, passim; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 156—185.

W mitologii solarnej uwaga skierowana jest na człowieka w aspekcie dynamicznym, tj. na jego aktywność i skuteczność działania. W zakres ten wchodzi mity początków, np. ognia i roślin uprawnych, mity „technik” typu prometejskiego. Te ostatnie wyrażają sytuację ludzką w świecie, na ile realizuje się w niej rozwój i postęp człowieka. Zarówno mity stworzenia, jak i mity technik wyrażają pełną akceptację przez człowieka kondycji ludzkiej w sensie religijnym. W pierwszym wypadku dokonują tego w sposób bezwzględny jako całkowite podporządkowanie się transcendentnemu absolutowi osobowemu, który objawia się człowiekowi w świadomości moralnej. W drugim przypadku czynią to przynajmniej w sposób względny jako poddanie się prawu wszelkiej ludzkiej egzystencji, w którym cierpienie i śmierć zostają uznane za nieodzowny środek. Wariantem mitu stworzenia jest mit Bliźniąt (dwóch bliźniaczych kosmogonicznych demiurgów), wyrażający dwoistość kondycji ludzkiej, w której przeciwstawne aspekty powiązane są w nierozdzielną jedność i solidarność.³⁵

Mitologia lunarna podkreślająca zmienność oraz cykliczność życia i płodności kultywowana jest szczególnie u ludów praktykujących kulturę rolną. Zjawisko życia — wyniesione u ludów paleorolniczych do wartości absolutnej jako *sacrum* immanentne w całym kosmosie, zasada jego egzystencji i jego praw — stanowi centralny temat dla mitu początku roślin uprawnych. Postaramy się przeanalizować jego sens na przykładzie mitu Hainuwele z wyspy Ceram (Nowa Gwinea). W skrócie jego treść przedstawia się następująco.

W epoce mitycznej żył bezdzietny człowiek imieniem Ameta. Pewnego dnia podczas polowania na dzika znalazł orzech kokosowy, wsadził go do ziemi i wkrótce wyrosło z niego drzewo palmowe. Gdy pewnego razu zbierając orzechy skaleczył się, parę kropel krwi padło na pączki palmy, zmieszało się z nasieniem drzewa i powstała zeń postać ludzka, młoda dziewczyna, którą Ameta przyjął do siebie jako swą córkę. Nazwał

³⁵ Por. J. Goetz, dz. cyt., s. 50 n. 64 n.

ją Hainuwele, tj. gałązką palmy kokosowej. Kiedy Hainuwele dojrzała, dokonywała dziwnych rzeczy, które stały się przedmiotem zazdrości. Podczas święta Maro umieszczono ją w środku tańczących, którzy postanowili ją zabić. Dziewiątego dnia uroczystości zepchnęli ją do uprzednio przygotowanego dołu, który tańcząc zasypywali ziemią i ubijali nogami. Głośny śpiew tańczących zagłuszał krzyki dziewczyny. Następnego dnia ojciec dowiedział się dzięki wyroczni o losie córki. Odkopał jej ciało, podzielił na wiele części i pochował w różnych miejscach dookoła swego domu. Z zakopanych części ciała Hainuwale zaczęły wyrastać różne rośliny uprawne. Tymczasem Satene, rządząca wówczas ludźmi mitycznymi, rozgniewana na zabójców postawiła ich wobec próby. Kazała zbudować wielką bramę w kształcie dziewięciu spirali, analogicznych do formy tańca wykonywanego podczas święta Maro. Kto przeszedł przez bramę, pozostał człowiekiem, komu się to nie udało, stał się inną istotą: zwierzęciem, rośliną lub duchem. Satene odeszła do świata podziemi, przeznaczeniem zaś każdego stało się dojście do niej poprzez śmierć.³⁶

Sens mitów typu Hainuwele ukazuje wyraźnie, jak prazabójstwo dokonane przez przodków mitycznych aktualnej ludzkości kładzie kres jednej epoce, tj. mitycznego praczasu i inauguruje obecną epokę, zmieniając w zasadniczy sposób *modus* ludzkiego istnienia i nadając mu kształt, jaki ma do dzisiaj. Zapoczątkowało ono trzy zasadnicze elementy kondycji ludzkiej: konieczność odżywiania się, nieuchronność śmierci oraz wywodzącą się z tej ostatniej seksualność jako jedyny sposób zdolny zapewnić trwałość i ciągłość życia. W dramacie mitycznym istoty nadprzyrodzone nie umierają nigdy definitywnie, śmierć nie jest unicestwieniem, stanowi jedynie przejście w inną formę istnienia. Zabite „bóstwa-dema” — tak nazywa A. J e n s e n istoty mityczne typu Hainuwele — żyją nadal bądź w roślinach jadalnych wyrastających z ich zabitych ciał, bądź w domu zmarłych, który wyobrazają, bądź też w samym fałcie

³⁶ Zob. A. E. J e n s e n, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1965 s. 73—77.

śmierci, który jest formą uczestniczenia w ich własnym zgonie. Hainuwele żyje dalej w orzechu kokosowym i w roślinach jadalnych, które wyrosły z jej ciała.

Mit typu Hainuwele ukazuje kondycję człowieka jako istoty śmiertelnej, każe ją akceptować, a nawet czyni jeszcze więcej: nadaje jej szczególną wartość, podnosząc do rangi przyczyny, która rodzi życie. Śmierć ma charakter stwórczy, ponieważ nie ma życia bez śmierci, podobnie jak nie ma śmierci bez życia; to, co człowiekowi daje siły i życie, a mianowicie rośliny jadalne, zrodziło się ze śmierci. Jest ona również środkiem, by bóstwo-dema mogło być stale obecne w życiu człowieka. Pr zabójstwo ustaliło nierozzerwalną relację wspólnotową między bóstwem i ludźmi: człowiek żywiąc się roślinami zrodzonymi z ciała istoty nadludzkiej czerpie z samej substancji bóstwa, a poprzez śmierć osiąga je w królestwie podziemi.³⁷

Funkcja poznawcza mitu wiąże się ściśle z zagadnieniem jego prawdziwości. Należy stwierdzić za Malinowskim i Pettazzonim, że ludy plemienne ściśle rozróżniają „historie prawdziwe” od „historii fałszywych”, które uważane są za baśnie opowiadane w jakimkolwiek czasie i miejscu dla zwykłej rozrywki czy przyjemności.³⁸ Pierwsze stanowią historię sakralną przedstawiającą działalność stwórczą istot nadnaturalnych, dzięki której zaistniał świat, jego aktualne zorganizowanie lub poszczególne formy instytucjonalne. Te „prawdziwe” historie, z racji na swój charakter sakralny, recytowane są w określonym czasie i miejscu, często wobec określonego audytorium z wykluczeniem pewnej kategorii osób (obcy, nieinicjowani). Mogą być przekazywane tylko przez tych, którzy je sami na nowo przeżyli we śnie lub w wizji.³⁹ Tylko histo-

³⁷ Por. M. Eliade, *Myth and Reality*, New York — Evanston 1968 s. 99—108; tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970 s. 122; A. E. Jensen, dz. cyt., s. 77 nn.

³⁸ Zob. B. Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris 1968 s. 104—110; R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1967 s. 10—23.

³⁹ W świadomości człowieka plemiennego istnieje znak równości między czasem mitycznym z jednej strony a czasem snu i wizji z drugiej.

riom „prawdziwym” przysługuje miano autentycznych mitów. W przekonaniu ludzi plemiennych są one prawdziwe ze względu na swą treść — skoro obecna forma kosmosu i struktura społeczeństwa biorą z nich początek — oraz z racji na swą skuteczność. Mit nie jest zwykłym słowem; wypowiedziany w sposób uroczysty, podniesiony zostaje do rangi rytuału, od którego zależy właściwe funkcjonowanie świata. Mit jest uważany za prawdziwy, ponieważ stanowi „statut” plemienia, podstawę świata, który nie mógłby istnieć bez mitu. W tym sensie prawda mitu jest prawdą absolutną jako przejaw wiary i przekonań człowieka kultur mitycznych.

Prawdziwość mitu nie ogranicza się jednak do subiektywnej sfery wiary i przekonań. Należy odróżnić formę dramatyczną mitu od jego symbolicznej treści oraz prawdę symbolu, która występuje na płaszczyźnie podmiotowej relacji „ja — ty”, od prawdy przedmiotowej, historycznej. Warto przy tym zaznaczyć, że prawda podmiotowej relacji nie jest czysto subiektywna, skoro podmiotowość leży w samej sferze bytu; świat może „przemawiać” do człowieka, może mu coś objawiać.

Jak już parokrotnie wskazywaliśmy, człowiek kultur mitycznych nie interesuje się rzeczywistością samą w sobie. Mity teistyczne nie mówią nic, czym jest Bóg w swej naturze, wyrażają wyłącznie wewnętrzne doświadczenie Jego obecności i działania. Wskazuje na to wyraźny anikonizm (an-ikonizm = = brak wizualnych przedstawień) symboli teistycznych u ludów plemiennych. Prawda mitu jest prawdą egzystencjalną relacji podmiotowej wyrażającej sytuację człowieka w świecie, która będąc zawsze doświadczeniem żywym i dynamicznym nie mieści się na płaszczyźnie pojęciowej. Jest prawdą człowieka opowiadającego, który nie może jej uchwycić i przekazać inaczej, jak tylko na sposób mitu-symbolu. Przed wszelkim poznaniem spekulatywnym sformułowanym w kategoriach pojęć racjonalnych istnieje poznanie, które dokonuje się tylko poprzez uczestnictwo. Stanowi ono jedność z działaniem ludzkim, będąc w rzeczy samej partycypowaniem w rzeczywistości kosmosu. Tego rodzaju poznanie i związana z nim prawda

stanowią specyficzną domenę mitu.⁴⁰ Prawdziwe w mitie jest to, co przekazuje on na modłę symboliczną o aktualnej kondycji ludzkiej, tj. o człowieku jako istocie śmiertelnej, zróżnicowanej pod względem płci, skazanej na pracę, o człowieku jako istocie kulturowej itp. Nie ma to jednak charakteru teoretycznej spekulacji. Prawda mitu polega na tym, że wyraża on doświadczenie przeżywane przez człowieka w głębiach swej psychiki. Doświadczenie to objawia mu zasadniczy sens otaczającej rzeczywistości w relacji do jego egzystencjalnej sytuacji oraz miejsca w całości kosmicznej. „Prawdziwy” jest mit w swej funkcji wprowadzania człowieka w relację uczestnictwa oraz scalania go z rzeczywistością kosmiczną.⁴¹

Prawda mitu nie dotyczy formy udramatyzowanej wydarzeń, lecz odnosi się jedynie do jego treści symbolicznej. Istnieje jednak między tymi dwoma aspektami mitu ścisła zależność. Myślenie mityczne ujmuje rzeczywistość wprost, a nie pośrednio poprzez pojęcia czy rozumowanie dyskursywne. Nie różni między symbolem i tym co symbolizowane, ponieważ sens mitu dany jest w symbolu i poprzez symbol. Dla człowieka plemiennego treść duchowa mitu pozostaje zawsze wewnętrznie powiązana z żywym słowem i gestem, będąc zawsze doświadczeniem aktualnie przeżywanym. Mit sztucznie przeniesiony ze swego właściwego środowiska — w którym został ukształtowany, gdzie stanowił rzeczywistość żywą i przeżywaną — do innego, posiadającego inne doświadczenia witalne, przestaje być mitem autentycznym, staje się „fałszywą historią”.

Prawda mitu oraz jego normatywny charakter wiążą się konsekwentnie z pytaniem o stosunek mitu do zagadnień moralnych. Jak pogodzić prawdziwość mitu, na którym dana społeczność opiera swą egzystencję, z częstokroć niemoralnym lub

⁴⁰ Por. M. Leenhardt, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1971 s. 272 n.

⁴¹ Mit — jak zauważa G. Gusdorf — stanowi *un mode de vérité qui n'est pas établi en raison, mais plutôt reconnu comme une adhésion en laquelle se dévoile une spontanéité originaire de l'être dans le monde. Mythe et Métaphysique*, Paris 1953 s. 216.

wprost sprzecznym z obowiązującymi zasadami postępowaniem występujących w nim osobistości? Przeprowadzona powyżej analiza natury i funkcji mitu pozwala wyjaśnić to zagadnienie w oparciu o zasadniczy podział mitologii na teistyczną oraz kosmologiczną lub biokosmiczną. W mitach teistycznych (mity stworzenia) dominuje transcendencja zasady dobra. Istota Najwyższa posiada wyraźnie charakter transcendentny jako bóstwo solarne albo bóg niebios będący jednocześnie stwórcą, prawodawcą i strażnikiem moralności. Zło zaś, pojmowane jako normalny aspekt struktury świata, przypisywane jest w swym pochodzeniu przeciwnikowi Boga (*Trickner* w mitach północnoamerykańskich). W mitologii biokosmicznej natomiast, obejmującej m. in. mity herosów, występujące postacie przedstawiają nie transcendencję, ale immanencję bóstwa. Nie są to osoby czy czynności realne, ale symbole oznaczające porządek i struktury kosmosu wspólne wszystkim poziomom egzystencji: ludzkim, zwierzęcym, roślinnym czy zjawisk kosmicznych. Mają charakter syntetyzujący paralelizmy istniejące w świecie, a dostrzegane nie tyle wizją fizyczną, co psychiczną człowieka. Zagadnienie moralności w tej mitologii nie istnieje, chodzi w niej bowiem o wyrażenie, a nie osądzenie sytuacji człowieka w kosmosie. Zabicie Hainuwele, przekazane w micie, nie stanowi wzorca postawy moralnej czy religijnej człowieka, wyraża tylko kondycję powszechnego istnienia, która realizuje się w swych dwóch uwarunkowanych wzajemnie modalnościach, tj. życia i śmierci.

W mitologii klasycznej jesteśmy świadkami połączenia i przemieszania obu rodzajów mitu. Bóstwa niebios i ziemi o charakterze transcendentnym i mniej lub bardziej osobowym (teizm) występują często jednocześnie jako bóstwa niebieskie i wegetacyjne (biokosmizm) wyrażające immanencję *sacrum* oraz powszechne kondycje istnienia. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tradycją teistyczną, w której występujący bogowie nie przedstawiają problemu z punktu widzenia kanonów moralnych. W drugim przypadku, tj. tradycji biokosmicznej, postaci bogów i herosów oraz ich czyny nie mają

charakteru osobowego. Postępowanie ich, niejednokrotnie „nie-moralne”, włączone jest w akcję dramatyczną mitu, oddającą w sposób symboliczny pewne modalności istnienia w kosmosie.⁴² Porwania Persefony przez boga Hadesu oraz związanej z tym intrygi nie należy rozumieć dosłownie. Opis stanowi część fabuły mitycznej, która w sposób symboliczny wyraża cykliczność życia natury w postaci następujących po sobie pór roku. Pomieszczenie obu tradycji, teistycznej i biokosmicznej, oraz literalne rozumienie tej ostatniej przyczyniło się w głównej mierze do powstania ostrej reakcji krytycznej wobec mitologii ze strony myślicieli greckich oraz w konsekwencji do odrzucenia jej jako historii „fałszywej”.

UWAGI KOŃCOWE

W artykule staraliśmy się ukazać egzystencjalny charakter mitu jako wywodzący się z jego symbolicznej struktury. Podobnie jak symbol pierwszego rzędu, mit działa na płaszczyźnie relacji podmiotowej, posiada dzięki temu zdolność angażowania ludzkiej egzystencji. Specyficzność mitologicznego myślenia polega na tym, że mit stanowi rodzaj poznania, które dokonuje się wyłącznie poprzez uczestnictwo, stąd jego funkcja poznawcza jest nieodłączna od funkcji integracyjnej. Egzystencjalna wartość mitu wyraża się w tym, że ukazuje on rzeczywistość lub sytuacje, w których zaangażowana jest ludzka egzystencja. Odsłaniając strukturę rzeczywistości i pozwalając w niej uczestniczyć, mit wnosi tym samym sens do ludzkiej egzystencji. Pełni również rolę terapeutyczną. Pozwala człowiekowi uczestniczyć w rzeczywistości pryncypalnej, będąc wyrazem nostalgii — żeby użyć wyrażenia Eliadego — za czasem początków utraconym, a obecnie odzyskiwanym poprzez jego nieustanną reaktualizację.

Mit jako rzeczywistość żywa i przeżywana może podlegać,

⁴² Por. J. Goetz, *La péché chez les primitifs. Tabou et péché*. W: *Théologie du péché*, Tournai 1960 s. 129—133.

podobnie jak samo zjawisko religii, deformującym procesom historii. Ryt przybiera wtedy charakter magiczny, słowo staje się formułą, mit zostaje zdegradowany do rzędu pewnego rodzaju literatury. Do czynników doprowadzających do śmierci mitu należy bez wątpienia rozwój kultury pisanej, wypierającej styl oralny, organicznie związany z samą naturą mitu. W ramach jednak samej kultury tradycji ustnej można odkryć przyczyny degradacji i zaniku autentycznego mitu. Prawda mitu wiąże się wewnątrznie z faktem, że stanowi on jeden z organicznych elementów świata, leży u jego samych podstaw, tak że kosmos bez mitu nie tylko traci swój sens, ale również człowiek nie może w nim znaleźć swego miejsca. Wszelkie przemiany struktur społecznych i cywilizacyjnych, wszelkie trwałe przekształcenia zachodzące w życiu ludzkim powodują naruszenie całości kosmicznej, które w konsekwencji sprawia, że mit traci swą funkcję poznawczo-integracyjną, traci tym samym swój egzystencjalny charakter i jako taki przestaje mieć rację bytu i sens. Odarty ze swego właściwego charakteru i wewnątrznie obcy wobec nowych struktur, zostaje zepchnięty na margines życia. Przestaje być rzeczywistością żywą i przeżywaną, stając się czystym przedmiotem opowiadań, piękną, ale fałszywą historią. Traktowany jako twór wyobraźni literackiej przechodzi dalsze stadia degradacji. Staje się mitem poezji epickiej, którego przykładem może być *Iliada* Homera. Bogowie Olimpu przedstawiają tu personifikacje sił natury; postaci mityczne oraz ich czyny niejednokrotnie „nie-moralne” tracą swoje symboliczne znaczenie, rozumiane zaś w sensie dosłownym już w 6 w. przed Chr. stają się przedmiotem ostrej krytyki ze strony greckich myślicieli *Theagene*sa i *Ksenofane*sa. Antropomorfizm bogów home-ryckich wydaje się im nie do pogodzenia z ideałem bóstwa.

Kolejnym stadium ewolucji — widocznym na przykładzie *Odysei* — jest saga. Występuje tu wyraźny proces desakralizacji opowiadania mitycznego. Na pierwszy plan wysuwają się postaci herosów, podniesione do rangi istot półboskich, świat bogów natomiast schodzi na dalszy plan, stając się pra-

wie wyłącznie tłem akcji. Ostatnie stadium degradacji, w którym zakończony zostaje proces desakralizacji mitu, stanowi opowiadanie folklorystyczne, bajka lub baśń ludowa.⁴³

Existential Character of Myth

Summary

The author tries to solve the problem of the specificity of the mythological thinking as being derived from its existential — symbolic character.

The first part of the paper is dedicated to the analysis of the meaning of symbol which shares with sign the capacity to stand for something other than itself, but at the same time it radically differs from it by its natural, non-conventional and intrinsic character. The associations of the sign are with objective, empirical thinking, whereas the symbol is associated with the emotional and existential levels of human operation. Symbols do not denote things which are already known; their cognitive value consists in attempting to push forward the frontiers of knowledge and to get beyond the empirical to meaning and value. Religious symbols are the language of religion and the only way in which religion can express itself directly. Their integrative function consists in their capacity to open up a perspective through which the reality can be grasped as unity of things inter-related among themselves with the bond of solidarity, and it consists at the same time in disclosing to man his proper destiny as an integrating part of the Whole. The existential value of symbols appears in that they always aim at a reality or a situation in which human existence is engaged.

There are two primary modes of relating to an object: as a problem or an it, or as a presence or a thou. In the „I — Thou” encounter they are not objects with which man interact, but subjects which he meets. The „I — It” dimension is the relationship man establishes

⁴³ Por. L. Bouyer, *Il rito e l'uomo. Sacralità naturale e liturgia*, Brescia 1964 s. 123 n.; R. Pettazzoni, dz. cyt., s. 23; M. Meslin, dz. cyt., s. 235—240. Tego rodzaju ewolucję można zaobserwować również w innych dziedzinach. Dramat, będący pierwotnie przedstawieniem rytualnym, staje się z czasem pozbawionym wartości religijnych czysto świeckim aktem. W pewnych społeczeństwach plemiennych tzw. *bull-roarer*, sakralny instrument używany podczas ceremonii inicjacji, spada do rzędu zwykłej zabawki dla dzieci, tracąc całkowicie swój religijny charakter.

toward things in terms of usefulness, manipulation and control of his environment. The „I — Thou” relationship is essentially religious because it is eventually the eternal Thou who is encountered in every particular presence. Symbols operate at the level of the subject, they are born in and for an encounter between the I and the Thou.

Myth is neither a kind of allegory nor a prescientific explanation of the world. It belongs to the category of symbol. Its symbolic models attempt to present reality as man experiences it as a subject. The cognitive value of myth is inseparable from its integrative function. It does not cover the discursive, conceptual knowledge and it differs from it as the spontaneous form of the being in the world. It represents a kind of knowledge which can be accomplished only through participation. In the mythical view, physical phenomena are regarded as manifestations of personal activity and responded to in a personal way (the „I — Thou” encounter). The mythology provides the participator models which enable to think of the cosmos in such a way that man is able to see himself not as an alien in the world but as a fitting part of the whole.

The truth of myth is neither of objective nor historical kind. The man of ancient times took no interest in knowing about things in and by themselves, i.e. on the level of the objectivity. The truth of myth is the symbolic truth of the subjective relationship which expresses the existential situation of man in the cosmos.

In the conclusion, the process of the degradation of myth is analyzed. In consequence of a series of desintegrations and reintegrations of the organization of the world, myth loses its value as living and lived reality, it loses its integrative force and genuine religious character, and becomes a kind of literary fiction or even gets down to the level of mere fable or amusement.

T. Dajczer