

SIEGBERT PEETZ

## FILOZOFIA MITOLOGII

### 1. Uwaga wstępna

Filozofia mitologii – sprzeczność w sobie? Wydaje się przecież, że warunkiem istnienia filozofii od jej zarania jest właśnie wykluczenie mityczności. Sądzi się, że właściwym miejscem dyskusji wokół problemu mitu i mitologii są więc przede wszystkim takie nauki, jak etnologia, filologia, psychologia i psychoanaliza. Przeoczeniu ulega przy tym fakt, że mitologia jest również częścią filozofii wcale nie dopiero od opublikowania pracy Hansa Blumenberga *Arbeit am Mythos* (1979). Dzieło Blumenberga należy włączyć w długi szereg prób dyskursywnej refleksji nad mitem. Znakomitymi przykładami tej tendencji są mity Platona i najrozmaitsze formy alegorezy mitów w filozofii neoplatonizmu i renesansu. W opozycji do wszystkich tych prób pozostaje dzieło, które po raz pierwszy przyznaje mitowi swoistą realność w obrębie filozofii i wykorzystuje ją jako sposobność do rewizji pojęcia rozumu i tym samym filozofii jako całości: *Filozofia mitologii* Schellinga.

W dalszych czterech częściach rozważań przedstawię podstawowy zarys tego dzieła. W pierwszej zajmę się przekazem tekstu; w drugiej określeniem miejsca *Filozofii mitologii* w systemie myśli Schellingańskiej; w części trzeciej rozpatrzę podstawowe cechy jej treści; w czwartej aspekty jej recepcji.

### 2. Przekaz tekstu

*Philosophie der Mythologie* Schellinga wydał w dwóch tomach w 1856/57 r. jego syn Karl F. August na podstawie spuścizny rękopiśmiennej. Podstawą są wykłady, które Schelling rozpoczął w semestrze letnim 1821 r. w Erlangen i po-

wtarzał od 1828 r. w Monachium, a od 1842 r. w Berlinie. Wydanie to obejmuje następujące rozprawy, stanowiące odrębne całości:

1. *Historyczno-krytyczne Wprowadzenie do Filozofii mitologii* (SW XI, s. 1-252);
2. *Wprowadzenie filozoficzne do Filozofii mitologii, czyli przedstawienie czystej filozofii racjonalnej* (SW XI, s. 253-572);
3. *Monoteizm* (SW XII, s. 1-131);
4. *Mitologia* (SW XII, s. 133-674).

Wymienione rozprawy nie są datowane, ale w zasadzie stanowią odbicie stanu refleksji, jaki osiągnęły berlińskie przemyślenia Schellinga; dotyczy to zwłaszcza rozprawy wymienionej poniżej w punkcie 2. Ponadto należy wskazać na 6 zapisów wykładu o filozofii mitologii:

1. *La Philosophie de la Mythologie de Schelling*. D'après Ch. Secrétan (Munich 1835-36) et H.-F. Amiel (Berlin 1845-46). Publiée et annotée par L. Pareyson et M. Pagano (*Philosophica varia inedita vel rariora* 7). Milano 1991;
2. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841. Mit einer Einleitung von W. E. Ehrhardt hg. V. A. Roser u. H. Schulten. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996;
3. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*. Hrsg. v. K. Vieweg u. Chr. Danz unter Mitarbeit v. G. Apostolopoulou. München 1996.

Do publikacji przygotowywana jest ponadto pierwsza wersja *Filozofii mitologii* z 1828 i 1828/29 r. w zapisie Ernsta von Lasaulx. Do czasu przedłożenia edycji por. też już opublikowane przez Lasaulx streszczenie wykładów<sup>1</sup>.

### 3. Miejsce w systemie

#### 3.1 Rozum i wyobraźnia

„Zainteresowanie mitologią przenika wszystkie dzieła Schellinga. W młodzińskich pismach teologicznych jest ona pierwszym przedmiotem jego studiów, a w *Filozofii mitologii* i *Filozofii objawienia* ostatnim<sup>2</sup>. Właśnie dlatego, że Schelling ciągle analizuje zjawisko mitologii, ostateczny rezultat tego trudu, *Filozofia mitologii*, nadaje się jak żadna inna część jego filozofii, by uwydatnić zarówno cały rozwój Schellinga, jak w szczególności zasadniczy zwrot myślowy dokonujący się

<sup>1</sup> S. Peetz, *Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx*, Frankfurt/M. 1989, s. 348-354.

<sup>2</sup> A. Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, Berlin 1927, s. 23.

w fazie *Epok świata* (*Die Weltalter*, 1811-1827). Można go ująć wyraziście w następującej tezie: *Filozofia mitologii* Schellinga jest wynikiem inwersji określonej koncepcji mitologii rozumu w koncepcję rozumu mitologii<sup>3</sup>.

Tezę tę można objaśnić na przykładzie następujących dzieł, którymi będę się zajmował w kolejności ich powstawania: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792); *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793); *Philosophie der Kunst* (1802/3); *Die Weltalter* – druk I (1811); *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815); *Philosophie der Mythologie*.

Pierwsza interpretacja mitu, którą dał Schelling w związku ze swymi studiami teologicznymi w Tübinger Stift, ma charakter *racjonalistyczny*. W swej pracy magisterskiej z 1792 r. próbuje on dowieść, że opowieść o upadku w grzech pierworodny (Gen. 3) jest filozofemem w formie mitu. Paraleli do niego dopatruje się w treściowo pokrewnych mitach najstarszych ludów, zwłaszcza w opowieści o Prometeuszu i Pandorze. Brakującego tu jeszcze określenia pojęcia mitu dostarcza Schelling potem w artykule *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, opublikowanym w 1793 r. Artykuł ten jest skrótową prezentacją historyczno-racjonalistycznej teorii mitu, głoszonej przez filologa klasycznego Christiana Gottloba Heynego. Dla Heynego mit jest specyficzną formą języka, charakterystyczną dla dzieciństwa rodzaju ludzkiego. Forma ta jest wyrazem działalności ducha, ograniczającej się do stopnia wyobraźni. Heyne odróżnia – do czego odwołuje się w tytule swego artykułu – dwa typy mitów: mit historyczny i mit filozoficzny. Mit historyczny jest obrazową opowieścią, która donosi o rzeczywistych zdarzeniach; mit filozoficzny jest obrazową opowieścią, która przekazuje nauki, pretendujące do nowej prawdy. Badana przez Schellinga opowieść o upadku w grzech pierworodny reprezentuje typ mitu filozoficznego. Ponieważ tenże mit, jak i jego odpowiednik, tj. mit historyczny, wywodzi się z przekazu ustnego i może się obracać jedynie w granicach wyobraźni, jego sens musi być wydobyty przez osobną krytykę i przetłumaczony na pojęciowy język rozumu. W poszczególnych przypadkach obydwie typy mogą się krzyżować<sup>4</sup>. Z uwagi na dalszy rozwój Schellingiańskiej koncepcji mitologii ważny staje się związek rozumu i wyobraźni.

Ten związek określa drugą fazę zmagania Schellinga z fenomenem mitu, poczynając od *Filozofii sztuki* (1802/3). Inaczej niż w młodzieńczym artykule Schelling dokonuje tu *estetycznej* interpretacji mitu. Nie nawiązuje już do Heynego, lecz

<sup>3</sup> S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schelling Konzept der Rationalität*. Frankfurt/M. 1995, ss. 230n. i 311.

<sup>4</sup> W. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 37-53.

zdecydowanie do tzw. *Najstarszego programu systemu niemieckiego idealizmu*<sup>5</sup>. Jego autor (możliwe, że sam Schelling) domaga się nowej mitologii dla współczesnej świadomości, którą uważa za wyobcowaną od rozumu i wyobraźni. Ze stwierdzenia, że filozofia ducha jest filozofią estetyczną, wywodzi on postulat „mitologii rozumu”, która ze swej strony ma pozostawać „w służbie idei”. Mitologia zyskuje charakter poezji dydaktycznej, której zadaniem jest uczynić filozofię „mitologiczną”, tzn. nadać jej zmysłową naoczność. *Filozofia sztuki* Schellinga jest praktycznym wdrożeniem tej koncepcji. W ścisłym nawiązaniu do *Götterlehre* Karla Philippa Moritza Schelling pojmuje mitologię jako produkt nieskrępowanej wyobraźni, któremu przysługuje autonomia estetyczna. „Mitologia jest koniecznym warunkiem i pierwszym tworzywem wszelkiej sztuki”<sup>6</sup>. W mitologii idee są oglądane realnie jako bogowie. Wnosi je ona tym samym w realność przeciwną, co filozofia rozpoznaje w idealności pierwowzoru. Dla Schellinga, w tej fazie jego myślenia mitologia jest wytworem wyobraźni, kierującej się w swej produkcji ideami i tym samym podporządkowującej się oddzielnemu od niej rozumowi<sup>7</sup>. Jako „całość utworów poetyckich na temat bogów”<sup>8</sup> jest tożsama z poezją. Schelling daje więc tutaj czysto estetyczne określenie istoty mitologii, problematyczne z dwóch powodów: Po pierwsze, jego odpowiedź na pytanie o powstanie mitologii wymaga dalszych wyjaśnień. Z jednej strony bowiem mitologia ma być dziełem rodzaju, „o ile on sam stanowi indywiduum i jest jak jeden człowiek”<sup>9</sup>, z drugiej strony, odwrotnie, tę jedność rodzaju umożliwia dopiero sztuka<sup>10</sup>. Po drugie, nie zostaje uwzględniony religijny wymiar mitologii<sup>11</sup>.

Kolejnym tekstem, w którym Schelling – choć tylko *implicite* – nadal rozwija koncepcję mitologii rozumu, jest pierwsza wersja *Weltalter* z 1811 r. We wprowadzeniu do niej formułuje on postulat zbadania – drogą postępowania dialektyczno-refleksyjnego – pierwszej zasady, „tego, co prążywotne”, jako przygotowania do przyszłej opowieści o epokach świata, dla której momentem orientacyjnym miał

<sup>5</sup> Patrz: R. Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 150.

<sup>6</sup> J. W. F. Schelling, *Filozofia sztuki*. Tłumaczyła K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 71.

<sup>7</sup> Por. B. Barth, *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*. Freiburg/München 1991.

<sup>8</sup> J. W. Schelling, *Filozofia sztuki*, wyd. cyt., s. 71.

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>11</sup> Por. J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst” und „Philosophie der Mythologie”*, Meisenheim/Glan 1973, s. 81n.

być mit Platoński<sup>12</sup>. Perspektywicznym punktem zbieżności jest mitologia filozoficzna; tożsamość mitologii i poezji pozostaje nienaruszona.

### 3.2 Odkrycie pozytywności

Od tego rozumienia mitologii odwraca się Schelling wyraźnie po raz pierwszy w odczycie akademickim, charakteryzowanym jako dodatek do *Weltalter*, pt. *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815); początek trzeciej fazy zmagania Schellinga z fenomenem mitu. Teraz interpretuje on jego aspekt *religijny*. Dwie sprawy mają tu istotne znaczenie:

1. Teza o tożsamości mitologii i poezji zostaje wprawdzie jeszcze podtrzymana, ale zarazem wyraźnie osłabiona wskutek odniesienia mitologii do faktycznie istniejącej religii. A to w tym sensie, że ma ona być teraz subiektywno-poetyckim rozwiązaniem obiektywno-religijnej więzi, „wskutek czego liczni bogowie są jednym Bogiem”<sup>13</sup>. Ta monoteistyczna więź, utracona przez mitologię, ma być przywrócona „dzięki powadze nauk tajemnych”<sup>14</sup>.
2. Wraz z odkryciem religijnego wymiaru mitologii toruje sobie drogę zmiana rozumienia filozofii, która w rozprawie Schellinga jest uchwytna, między innymi jako zmiana metody. Główną tezę tej rozprawy, że znane i udokumentowane bóstwa z Samotraki tworzyły „szereg wstępujący od dołu jak liczby”<sup>15</sup>, rozwija on nie apriorycznie, ale historycznie na podstawie bogatego materiału filozoficznego i religioznawczego, uporządkowanego w odrębnym aparacie przypisów. Dzięki temu rozprawa Schellinga ma w polu historycznym ugruntować naukę o potencjach, a ponadto skupiając wywód wokół mitu o Cererze, dokumentować możliwość odniesienia jego filozofii przyrody do mitologii. Późna uwaga Schellinga: „Czym dla nas (idealistów) jest natura, tym dla Greka własny świat bogów, zrodzony bez udziału ich świadomości, jak dla nas przyroda”<sup>16</sup>, odnosi się już do tego kontekstu.

Rozprawa o bóstwach z Samotrake nie tylko podważa tezę o tożsamości mitologii i poezji głoszoną od czasu *Filozofii sztuki*, ale sprawia też, że cała dotychczasowa forma filozofowania Schellinga zaczyna kruszeć. Rozprawa ta jest pierwszym świadectwem tego, że w rezultacie konfrontacji z religijnym wymia-

<sup>12</sup> Por. S. Peetz, *Wytwórczość versus refleksyjność. W sprawie metodologicznego dylematu „Weltalter” Schellinga*, w niniejszym tomie.

<sup>13</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Karl F. August Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856-1861, (Cytowane dalej jako SW), t. VIII, s. 363.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 359.

<sup>16</sup> SW XI, s. 482.

rem mitologii filozofia Schellinga ewoluuje w ten sposób, iż odtąd poznanie swego przedmiotu będzie uznawać dopiero wtedy za całkowite, kiedy zintegruje ono w sobie również jego wymiar historyczny. Dowodzi tego późniejszy komentarz Schellinga do tej rozprawy, że stanowi ona „początek i przejście do wielu innych, które stawiają sobie następujący cel: z długotrwałych ciemności wydobyć na światło właściwy prasysem ludzkości, w zgodzie z rozwojem naukowym, jeśli to możliwe na drodze historycznej. Nieoddzielna bowiem od historii jest ta nauka, która dotarła do określonego punktu i niemal konieczne jest przejście jednej z nich w drugą”<sup>17</sup>.

Zapowiedzianych rozpraw Schelling nie napisał. Nie to wszakże jest powodem, dla którego taką doniosłość ma cytowana uwaga. Jest ona istotna dlatego, że pozwala odczytać przyczynę zmiany jego rozumienia mitologii: Argumentacja Schellinga kieruje się *przeciw Heglowi*. Chodzi mu o taką koncepcję historii, która z góry nie przypisuje rzeczywistości rozumowi, ale, odwrotnie, zakłada rozum w zetknięciu z samą rzeczywistością. Teraz systematyczną relewancję zyskuje stwierdzane już we wczesnym artykule o micie, konstytutywne dla mitu zwrotne powiązanie zawartej w nim nauki z historią<sup>18</sup>. Interpretacja mitu jako sedymentu realnego religijnego doświadczenia prowadzi Schellinga do nowego pojęcia *pozytywności*. Merytorycznie biorąc, służy mu ono do podobnego podważania Heglowskiej koncepcji logicznego przewyciężenia religii w idei, jak przedtem filozofia przyrody służyła mu do podważania logicznego zawładnięcia naturą przez podmiot u Fichtego.

Najważniejszą konsekwencją tego pojęcia jest zmiana określenia wzajemnego stosunku myślenia i bytu. Byt nie jest implikatem myślenia, lecz jego przesłanką, wyprzedzającą wszelkie myślenie. Myślenie ma odniesienie do bytu, ale nie jest z nim tożsame. Byt jest czymś więcej niż myślenie. W stosunku do problemu mitologii oznacza to, że mitologia nie jest wytworem autonomiczno-refleksyjnej podmiotowości, ale ma podstawę, która nie pozwala jej sobą dysponować. Zrozumiałwszy to, Schelling nie będzie już dążył do projektu nowej mitologii, która nauczając unaocznia idee filozofii, ale, przeciwnie, do tego, by te idee zidentyfikować jako takie w dawnej, już istniejącej mitologii i tym samym wykazać ich historyczną aktywność. Rozum nie musi przybierać postaci mitologicznej, ponieważ sama mitologia jest już rozumna; to właśnie ona wnosi ze sobą rozum. Tak oto Schelling odwrócił koncepcję mitologii rozumu (za jej późną formę uważał Heglowską *Naukę logiki*) w koncepcję rozumu mitologii.

<sup>17</sup> SW VIII, s. 423.

<sup>18</sup> Zob. niżej, s. X.

### 3.3 Filozofia negatywna i pozytywna

Realizacją tej koncepcji jest *Filozofia mitologii*. Schelling naszkicował ją po raz pierwszy w wykładach wygłaszanych w semestrze letnim 1821 r. w Erlangen. Nosił się też z zamiarem opublikowania ich u Cotty'ego w formie książkowej, do czego jednak nie doszło. Potem, w rozwiniętej formie, wygłaszał je wielokrotnie w Monachium od 1828 r. i na koniec w Berlinie od 1842 r. Na tle przedstawionego rozwoju miejsce, jakie wyznacza Schelling *Filozofii mitologii* w całym systemie, co teraz rozpatrzmy, wydaje się krokiem konsekwentnym. *Filozofia mitologii* jest częścią tak przez niego nazwanej filozofii *historycznej*, czyli *pozytywnej*. Należy ją wobec tego włączyć w ramy zasadniczego dla jego późnej filozofii (od 1827 r.) rozróżnienia między filozofią negatywną i pozytywną, przy czym w perspektywie systematycznej w Monachium większy nacisk padał na analizę filozofii pozytywnej, a w Berlinie – negatywnej.

W programowych wykładach monachijskich *System der Weltalter* z 1827/28 r. Schelling stawia *filozofię pozytywną* u boku dotychczasowej, zwanej przez niego *negatywną*, bynajmniej tej ostatniej nie deprecjonując. Nieodzowną potrzebę rozszerzenia filozofii upatrywał w tym, że filozofia negatywna nie może objąć swej zasady, kondensującej się w tzw. argumentie ontologicznym. Jeśli według niego istnienie Boga jest rozumiane jako konieczny implikat jego pojęcia i tym samym jest wyprowadzany czysto logicznie, to taka logika nie potrafi z dostateczną adekwatnością rozpoznać twórczej rzeczywistości Boga, manifestującej się historycznie w pogańskiej mitologii i chrześcijańskim objawieniu. Drogą logiki nie sposób zwłaszcza dowieść istnienia osobowego Boga-Stwórcy. Filozofia pozytywna próbuje uporać się z tym deficytem przez to, że wyprowadza ten dowód nie środkami logiki, czyli apriorycznie, ale metodą historyczną, pokazując jak Bóg realnie staje się przedmiotem świadomości w historycznych postaciach religii. Wynika stąd zmiana pozycji, ale nie likwidacja filozofii negatywnej. Raczej chodzi o przejście od filozofii negatywnej do pozytywnej w sposób taki, że filozofia logiczna zostaje uzupełniona przez filozofię historyczną i przejmuje w niej funkcję racjonalnego usprawiedliwiania<sup>19</sup>.

W napisanej w Berlinie rozprawie *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*<sup>20</sup> Schelling integruje te dwa typy filozofii, tworząc teorię dwóch dróg, i zarazem je usamodziel-

<sup>19</sup> Por. S. Peetz, *Einleitung*, w: F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Frankfurt/M. 1990 oraz S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schelling Konzept der Rationalität*, wyd. cyt.

<sup>20</sup> Por. A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*. Amsterdam/Atlanta 1992.

nia: celem filozofii negatywnej jest uzyskanie pierwszej zasady na drodze logicznej, celem filozofii pozytywnej jest realizacja pierwszej zasady na drodze historyczno-praktycznej. Filozofię negatywną, czyli *czysto racjonalną* dzieli z kolei na *czyste myślenie* i *pierwszą wiedzę* (*Wissenschaft*). Przyjmując za punkt wyjścia to, co skończone, czyste myślenie ma dialektycznie dochodzić do pierwszej zasady; wzorem metodycznym jest dialektyka hipotetyczna, jaką Platon rozwija w paraboli linii w *O państwie* oraz w *Fedonie*. Z kolei zadaniem pierwszej wiedzy jest wywodzenie implikatów pierwszej zasady, czyli wszystkiego tego, co jest teoretycznie do pomyslenia, jako tego, co z tej zasady wynika i co zatem można przedstawić jako możliwe. Za paradygmat takiej apriorycznej pierwszej wiedzy Schelling uznaje najwyraźniej swój system tożsamości, stworzony między 1801 i 1804 rokiem. Jeśli więc filozofia negatywna prowadzi ku pierwszej zasadzie, to filozofia pozytywna jako *najwyższa wiedza* wychodzi od pierwszej zasady i dąży do wykazania, że jest ona zasadą rzeczywistą. Czyni to w ten oto sposób, że historyczne formy świadomości Boga odnosi do odpowiednich form apriorycznych wiedzy rozumowej (*Vernunftwissenschaft*) oraz identyfikuje je jako potencje, tj. zrealizowane możliwości tej zasady.

Schelling rozróżnia trzy potencje, ewentualnie stadia rozwoju świadomości Boga: mitologię pogańską, objawienie chrześcijańskie oraz utożsamianą przez niego z filozofią pozytywną *religię filozoficzną*, która obejmuje filozoficznie mitologię i objawienie, nie kwestionując ich historycznej samodzielności, czyli pozytywności. W przeciwieństwie do Hegla, Schelling nie sądzi, iż filozofia znosi religię w pojęciu, ale że wprowadza jasność w jej samorozumienie. Doświadczenie religijne wymaga filozoficznego rozjaśnienia, choć jedno nie może zastępować drugiego.

Mitologia jest, zdaniem Schellinga, pierwszą formą historycznego rozwoju świadomości Boga – rozwoju, który wyprowadza poza siebie; jego *Filozofię mitologii* możemy zatem rozumieć tylko wtedy, kiedy traktujemy ją jako pierwszą część filozofii pozytywnej, tworzącą spójną całość z częścią drugą, czyli *Filozofią objawienia*.

Obecnie, po krótkim scharakteryzowaniu miejsca *Filozofii mitologii* w kontekście późnej filozofii Schellinga, trzeba nam zająć się bliżej materialnymi aspektami koncepcji mitologii.

#### 4. Podstawowe cechy

##### 4.1 Stosunek mitologii do prawdy i języka

Dla materialnego aspektu interpretacji Schellingiańskiej koncepcji mitologii istotne są przede wszystkim dwa teksty: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* oraz rozprawa *Der Monotheismus*<sup>21</sup>.

*Historisch-kritische Einleitung* (*Wprowadzenie historyczno-krytyczne do Filozofii mitologii*) jest bardzo ważne z dwóch powodów: Po pierwsze, tekst ten pozwala uchwycić konstelacyjne komponenty koncepcji mitologii; po drugie, właśnie dzięki określeniu mitu wyraźny kontur zyskuje nowe pojęcie pozytywności. Istotne są tu następujące aspekty:

1. Mit jest *autopoietyczny*. Nie jest idealną poezją o bogach i tym samym produktem poetyckiej subiektywności, ale dokonaniem autopoietycznej obiektywności. Nie tworzy się go, on sam siebie wytwarza. Wytwarzając zaś siebie, jest przyczyną samego siebie (*causa sui*) i tym samym ma strukturę organizmu.
2. Mit jest *prawdziwy*. Ponieważ, będąc przyczyną samego siebie, ma charakter organiczny, to stanowi on całkowitą zgodność ze sobą.
3. Mit jest *tautegoryczny* (wyrażenie, które Schelling zapożycza od Coleridge'a). Ponieważ jego prawda nie leży – alegorycznie – poza nim, ale w nim samym, nie oznacza on niczego innego, lecz to samo, mianowicie sam siebie.

Pojęcie pozytywności, przybliżane w powyższych tezach, zostaje w pełni rozwinięte we *Wprowadzeniu historyczno-krytycznym*. W krytyczno-dialektycznych rozważaniach Schelling dokonuje destrukcji wszystkich subiektywistycznych sposobów wyjaśniania rzeczywistości mitu.

Należy tu, po pierwsze, *poetycki* sposób wyjaśniania przyjęty przez Karla Philippa Moritza, do którego Schelling silnie nawiązywał jeszcze w *Filozofii sztuki*. Należy tu, po drugie, *alegoryczno-doktrynalny* sposób wyjaśniania. Z jego różnorodnymi wariantami Schelling rozprawia się ze szczególną starannością.

Jako pierwszy wariant alegoryczno-doktrynalnego wyjaśniania rozpatruje on wyjaśnianie historyczne, które o bogach mitologicznych utrzymuje, iż są oni tylko ludźmi wyniesionymi do godności bóstw, bądź powiada, że są oni poetyckimi personifikacjami nieosobowych przedmiotów. Jako drugi wariant rozpatruje wariant moralny, który w bogach widzi jedynie „symbole pojęć moralnych”<sup>22</sup>. Trzecim na koniec wariantem jest wariant fizyczny, dla Schellinga szczególnie inte-

<sup>21</sup> SW XI, s. 1-252 oraz SW XII, s. 1-131.

<sup>22</sup> SW XI, s. 28.

resujący z uwagi na odniesienie mitologii do natury. Jego przedstawicielami są klasyczni filologowie Christian Gottlob Heyne i Gottfried Hermann. Heyne upatruje w mitologii historię natury w alegorycznym przebraniu; treścią mitologii są zatem filozofemy o kształtowaniu się świata, przedstawiane przez filozofów celem oświecenia szerokich warstw. Imiona bogów oznaczają wtedy coś innego niż mówią. Są personifikacjami treści przyrodniczych i historycznych. (Por. omówiony wyżej artykuł Schellinga o mitach z 1793 r.) Ta sama perspektywa stanowi podstawę interpretacji mitów u Hermanna. On wszakże, idąc dalej niż Heyne, odnosi do przyrody nie tylko znaczenie, ale i etymologię imion bogów, próbując uchwycić w nich określenia sił natury. Tak np. Okeanos, „Szybkobiegacz”, miały oznaczać „wodę rozlewającą się nad wszystkim i wypełniającą wszystkie głębie”<sup>23</sup>.

Schelling nie kwestionuje, że takie badania w przypadkach szczegółowych mogą być pożyteczne i na różne sposoby podnosi zasługi obydwu badaczy. Tym wszakże, co krytykuje zarówno w alegorycznym sposobie wyjaśniania, jak w poetyckim wyjaśnianiu Karla Philippa Moritza, jest coś innego: przedstawiciele obydwu sposobów wyjaśniania nie wychodzą poza *horyzont subiektywności*. Pojmują bowiem mitologię generalnie jako *produkt fantazji*. Ta hipoteza implikuje jednak założenie, że twórcami mitologii są poszczególni poeci lub filozofowie – dla Schellinga nieakceptowalne dlatego, że, jak to wcześniej dostrzegał już Herder, nie wystarczy to, aby wyjaśnić faktyczną dominację i przemożny wpływ, jaki wywierała mitologia na świadomość całych ludów. Jej powstanie wymaga zatem wyjaśnienia, które potrafi sprostać tym swoistym realiom.

Ze stanowiska filozofii nie oznacza to nic innego, jak to, że właściwa mitowi *pozytywność* wymaga przekroczenia granic subiektywności. Schelling realizuje to rozszerzenie horyzontu filozofii w taki sposób, iż łączy powstanie mitologii z powstaniem *języka*. Podobnie jak język mitologia jest podstawą, z której równie pierwotnie wynikają poezja i filozofia: w mitologii są one jeszcze „ze sobą powiązane” i dlatego żadna z nich „właściwie nie może działać w sposób swobodny: mitologia byłaby zatem wytworem aktywności wolnych jako same w sobie, tutaj jednakże pozbawionych swobody, podobnie jak organiczność jest płodem powstawania zarazem swobodnego i koniecznego, i – o ile słowo wynalazek może mieć tutaj zastosowanie – niezamierzenie zamierzonego instynktownego wynalazku”<sup>24</sup>. Podobnie jak język, mitologia „nie jest w ogóle wytworem *naturalnym*, ale organicznym”<sup>25</sup>. Ma ona nie tylko strukturę *autopoiesis* (co stanowi odpowiedź na

<sup>23</sup> Tamże, s. 39.

<sup>24</sup> Tamże, s. 53.

<sup>25</sup> Tamże.

pytanie o jej powstanie, w *Filozofii sztuki* jeszcze otwarte); jej części, z uwagi na organiczny charakter, pozostają ze sobą także w obiektywnie-koniecznym, genetycznym związku i o tyle mają *relewancję prawdy*. Prawda z kolei, przyjąwszy taki fundament, określa się w sposób konieczny jako proces historycznego stania się. W kontekście filozofii pozytywnej konstytutywna dla prawdy zgodność z samą sobą okazuje się więc samowytwarzaniem (por. wyżej tezy 1 i 2). Dla mitologii wynika stąd bezpośredni wniosek, że nie odsyła ona alegorycznie do czegoś innego poza sobą jako do swojej prawdy, ale tautegorycznie do siebie samej jako z sobą tożsamej (por. teza 3).

Co się tyczy naszkicowanego samogenerowania mitologii, łączy się ono zdaniem Schellinga nie tylko z powstaniem języka – język określa on *en passant* jako „wyblakłą mitologię”<sup>26</sup> – ale zarazem z powstawaniem ludu. Ten bowiem nie konstituuje się przede wszystkim dzięki czynnikom geograficznym lub biologicznym, ale dzięki wspólnej świadomości, manifestującej się we wspólnocie języka. Powstanie mitologii, języka i ludów to przejaw powiązanych ze sobą równie pierwotnych momentów.

#### 4.2 Mitologia jako historia naturalna świadomości

Ten wynik wszakże nie rozwiązuje problemu mitologii jako całości. Wypada wyjaśnić, dlaczego mimo swej złożoności wyobrażenia mityczne różnych ludów wykazują paralelną strukturę toku rozwojowego. Ten stan rzeczy wykazał zwłaszcza Friedrich Creuzer w swym dziele *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* i wyjaśnił go za pomocą hipotezy, że mityczny politeizm jest wypaczeniem pierwotnego objawienia, będącego udziałem całej ludzkości. Pod względem treści, Schellingiańska koncepcja mitologii jest wynikiem sporu z hipotezą Creuzera, sporu zogniskowanego wokół pojęcia „mityczny politeizm”. Schelling zgadza się z Creuzerem w tym, że politeizm powoduje rozdzielenie ludów; że wskutek tego jedność ludów następująca po tym rozdzieleniu musiała mieć swą podstawę w świadomości jedności Boga; że z tego względu za przesłankę politeizmu należy przyjąć monoteizm. W odróżnieniu jednak od Creuzera, Schelling wskazuje na to, że jego dodatkowe założenie, iż ten początkowy monoteizm jest objawiony, musi pozostać problematyczne, bo możliwe są dwa rodzaje politeizmu, z których wynikają odmienne konsekwencje.

Pierwszym rodzajem jest politeizm *symultaniczny*, zgodnie z którym wielość bogów jest pojmowana tak oto, że liczni bogowie pospołu podlegają najwyższemu bóstwu, jak np. bogowie mitologii greckiej Zeusowi. Politeizm pierwszego rodzaju

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 52.

charakteryzuje się więc „tylko samym rozpadem pierwotnej jedności”<sup>27</sup>. Ważne jest, że ta jedność zostaje bez uszczerbku zachowana w podporządkowanej jej wielości.

Drugim rodzajem jest politeizm *sukcesywny*. W nim wielość bóstw jest wielobóstwem, które powstaje wskutek tego, że „większa liczba najwyższych i o tyle równych sobie bóstw następuje po sobie, nie mogąc ponownie rozwiązać się w wyższą jedność”<sup>28</sup>. Istotna różnica między tymi dwoma rodzajami politeizmu polega na tym, że w politeizmie sukcesywnym boska jedność zostaje rzeczywiście zniesiona, gdy najwyższe bóstwa prowadzą ze sobą walki. Właśnie o tym opowiada mitologia, np. w *Teogonii* Hezjoda. Politeizm sukcesywny implikuje zarazem inne pojęcie monoteizmu. Jeśli bowiem początkowo jedyny bóg jest tylko pierwszym bogiem w szeregu i jest tym jedynym bogiem tylko dopóty, dopóki nie pojawi się drugi, to jest on jedynym tylko względnie.

W zależności od tego, jaki rodzaj politeizmu weźmiemy za podstawę, inny musi być także rodzaj pramonoteizmu. Politeizmowi symultanicznemu odpowiada pramonoteizm absolutny, politeizmowi sukcesywnemu – pramonoteizm *względny*. Tylko ten ostatni jednak potrafi, zdaniem Schellinga, rzeczywiście wyjaśnić historyczny bieg mitologii, polegający w istocie na ciągu kolejnych najwyższych bóstw. Jeśli jednak pramonoteizm jest względny i ma tym samym charakter mitologiczny, oznacza to, że jego przejścia do politeizmu nie można sprowadzić do tego, iż początkowo czyste poznanie jednego Boga zostało zmaćcone przez dowolne wyobrażenia świadomości, jak to przyjmuje Creuzer. A zatem powodu przejścia do politeizmu należy raczej szukać w samym pramonoteizmie. Musi on sam z siebie wytwarzać politeizm w świadomości. Wynika stąd jednak, że mityczny politeizm nie jest dowolnym aktem fantazji, ale *procesem koniecznym*, który dokonał się w świadomości realnie. O ile proces ten rozgrywa się w świadomości, jest wprawdzie procesem subiektywnym; o ile jednak wyobrażenia narzucające się świadomości nie są ani jej wynalazkiem, ani nie są przyjęte dowolnie, są one obiektywne. *Nie są one zatem wytworem świadomości, a tylko wytwarzają się w świadomości*; są, jak powiada Schelling, „wytworami procesu niezależnego od myślenia i woli”, które „dla świadomości mu podporządkowanej mają niedwuznaczną i nieodpartą realność”<sup>29</sup>.

Wprowadzając do swojej filozofii pojęcie procesu oraz stosując je do fenomenu mitologii, Schelling realizuje nową koncepcję pozytywności, czyli wchodzi w świadomą opozycję do teorii Creuzera, która, jak się okazuje, jest związana

<sup>27</sup> Tamże, s. 122.

<sup>28</sup> Tamże, s. 121.

<sup>29</sup> Tamże, s. 194.

z subiektywistycznym modelem wyjaśniania. Za pomocą pojęcia procesu Schelling wydobywa zarówno autopoietyczny, jak realnie historyczny charakter mitologii. Podkreśla jej „bezwarunkową swoistość”. „Jest ona ruchem, któremu świadomość podlega *faktycznie* i który dzieje się naprawdę”<sup>30</sup>. A mianowicie tak, że ludy i indywidua nie są panami, a tylko „narzędziami tego procesu, którego nie ograniczają, któremu służą, nie rozumiejąc go. Nie od nich zależy, czy od tych wyobrażeń zechcą się uchylać, przyjmować je lub nie. Wyobrażenia te *nie pochodzą* bowiem z zewnątrz, są obecne w ludziach i jednostkach, choć nieświadomych tego, jak to się dzieje; pochodzą one bowiem z wnętrza samej świadomości, której się narzucają z nieodpartą siłą, nie dopuszczającą żadnych wątpliwości w ich prawdę”<sup>31</sup>.

Mitologia, jako fakt wydarzający się w świadomości, ale nie będący jej wytworem, z uwagi na konieczny charakter swego występowania jest przejawem natury w świadomości. Dokładniej mówiąc: *wyrazem produktywności przyrody na stopniu i w medium świadomości*. Wytwory produktywności przyrody na stopniu świadomości są jej historyczną rzeczywistością, a więc nie tylko jakimś jej nieistotnym przybraniem, od którego mogłaby abstrahować z zasady niezależna od niej pozaczasowa wykładnia. Jest raczej tak, że owa wykładnia, ewentualnie wyobrażenie spleta się nierozdzielnie z historią, bo „moment doktrynalny mitologii zawiera się właśnie w warstwie historycznej”<sup>32</sup>. W odniesieniu do mitologii oznacza to, że jest ona rzeczywiście wydarzającym się w świadomości *procesem teogonicznym*, jest nauką o bogach w postaci doświadczenia rzeczywistej *historii* bogów. Rzeczy, z którymi człowiek ma do czynienia w procesie teogonicznym, nie są zatem produktami autonomicznej refleksji, ale „mocami powstającymi we wnętrzu samej świadomości i nią powodującymi”<sup>33</sup>. Nie są to „potencje tylko *wyobrażone*”, ale „czyste twórcze potencje, których pierwotnym wytworem jest sama świadomość”<sup>34</sup>. Wynika stąd następujący wniosek: twórcze potencje przyrody są zarazem tymi samymi potencjami, które wytwarzają świadomość i oddziałują w niej w formie procesu mitologicznego.

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 197.

<sup>31</sup> Tamże, s. 194.

<sup>32</sup> Tamże, s. 198.

<sup>33</sup> Tamże, s. 207.

<sup>34</sup> Tamże.

### 4.3 Proces kosmologiczny i mitologiczny

Dalszym rozwinięciem tego toku myślowego jest rozprawa *Der Monotheismus*<sup>35</sup>. Skoro, jak to wyraźnie wskazuje *Historisch-kritische Einleitung*, mitologia jest przejawem produktywności przyrody w świadomości, wynika stąd wprost, że proces mitologiczny można przedstawić za pomocą metodycznego instrumentarium filozofii przyrody, czyli nauki o potencjach. Wymieniona rozprawa jest realizacją tego poglądu. W dalszym toku zarysujemy jej kontury i spróbujemy rzucić okiem na treść procesu mitologicznego, zgodnie z jego charakterystyką w rozprawie Schellinga *Die Mythologie*<sup>36</sup>.

Podstawową ideą rozprawy *Der Monotheismus* jest myśl, że Bóg jest Wszech-Jedyny, tzn. ten, który może być jednym i wieloma. Tylko w ten sposób można zintegrować z monoteizmem mitologiczny fenomen politeizmu. Schelling określa ten stosunek w ten sposób, że ogranicza jedność jako Jedyność do istoty Boga; co się zaś tyczy jego egzystencji, Bóg nie jest jednym i jedynym, ale wieloma. Monoteizm jest zatem ideą samoustanawianej wielości w Bogu, ewentualnie ideą możliwości aktualizowania potencjału istnienia (*potentia existendi*) pozostającego do jego swobodnej dyspozycji.

Bóg jako Bóg jest bezwarunkowy i nie potrzebuje urzeczywistnienia tego potencjału; fakt mitologii dowodzi jednak, że podjął on decyzję istnienia i tym samym podporządkowania się warunkom istnienia, tj. historycznego stopniowania się potencji. W ten sposób realizuje się proces tworzenia świata, którego celem jest samourzeczywistnienie boskiego ducha. Dzięki temu *procesowi kosmogonicznemu* powstaje świat *praeter Deum*, tj. jako stworzenie, w którym różne potencje rozwijają się pod panowaniem boskiej woli i kulminują w stworzeniu człowieka. Ten praczłowiek, wytwór potencji, a zarazem od nich wolny, bo w swej istocie będący wolą spoczywającą, jak Bóg, pozostaje z nim w bezpośredniej wzajemnej relacji, a tym samym zarazem w stosunku ambiwalentnej indyferencji. Jako wola spoczywająca ma on możliwość stosowania się lub nie do woli Boga. Ponieważ według Schellinga prawo świata, a więc prawda chce otwartości woli – dla niego jest ona tożsama z grecką *Nemesis*<sup>37</sup> – człowiek stoi wobec konieczności podjęcia decyzji, czyli uczynienia swoją istotą lub nie tego, co mu przypadło. Jak pokazuje starotestamentowa opowieść o grzechu pierworodnym, człowiek wybiera możliwość przeciwną, gdy własną wolę aktywizuje przeciw Bogu i tym samym wchodzi z nim w konkurencję. Ten pierwotny czyn świadomości kondensuje się dla Schellinga

<sup>35</sup> SW XII, s. 1-131.

<sup>36</sup> Tamże, s. 133-674.

<sup>37</sup> Por. Aristoteles, *Rhet.* I, 9, 1386 a 5 n.

w postaci Prometeusza, który stanowi dla niego prototyp filozoficznej (i nowoczesnej) świadomości i dlatego jest omawiany nie w kontekście mitologii, ale w *Filozoficznym wprowadzeniu do niej*<sup>38</sup>. Prometejski wyczyn kradzieży ognia, podobnie jak starotestamentowy grzech pierworodny, jest początkiem świata *extra Deum, historii*<sup>39</sup>. Świadomość bowiem przerywa wtedy zamknięty boski krąg natury, na nowo wywołuje ścieranie się potencji i wskutek tego popada pod ich sukcesywne panowanie. Ten proces, nazwany przez Schellinga *procesem mitologicznym*, jest wprawdzie z jednej strony następstwem opowiedzenia się człowieka za tym, co antyboskie; zarazem jednak jest to proces ustanawiającej Boga przyrody, ponieważ w obrębie tego procesu w odróżnieniu od człowieka stanu pierwotnego, wydarza się urzeczywistnienie Boga w świadomości, a zatem na podstawie wiedzy i woli. Dlatego Schelling mówi o *procesie teogonicznym*, który objął całą ludzkość i którego momenty „zostały jak różne role przydzielone różnym ludom”<sup>40</sup>. Ponieważ ten proces polega na ponownym wzbudzaniu potencji kosmogonicznych w ludzkiej świadomości, ich walka w świadomości ma strukturę korespondującą z przyrodą (jej historią): mitologia jest historią naturalną świadomości.

Schelling objaśnia proces mitologii szczegółowo w rozprawie *Die Mythologie*. Uwzględnia przy tym zwłaszcza mitologię egipską, indyjską i grecką. Mitologia każdego ludu reprezentuje konieczny moment tego procesu, który w całości prowadzi do poznania Boga w duchu i w prawdzie.

Niezależnie od swego szczególnego wkładu w ogólny proces poszczególne mitologie wykazują paralelną strukturę swego rozwoju, którą Schelling uwydatnia paradygmatycznie przez odniesienie do stopni mitologii greckiej. We wszystkich mitologiach zatem daje się stwierdzić stopniowe przechodzenie od relatywnego monoteizmu poprzez naukę o dwóch bóstwach do politeizmu. Reprezentantem pierwszego stopnia jest w mitologii greckiej panowanie Uranosa. Odpowiada mu religia astralna, którą Schelling wyjaśnia jednak inaczej, niż się przyjęło: w niej oddaje się cześć nie gwiazdom jako bóstwom, ale odwrotnie – bóstwom jako gwiazdom. To zaś oznacza, że boskość w pierwszej potencji nie jest predykatem, ale podmiotem przyrody i dlatego *przed ewentualnie ponad* nią. Wystąpienie drugiej potencji w świadomości objawia się początkowo w ten sposób, że pierwsza potencja przechodzi w bóstwo rodzaju żeńskiego: Uranos staje się Uranią; dochodzi teraz do oddawania czci gwiazdom jako bogom. Po Uranosie następuje Kronos,

<sup>38</sup> Por. SW XI, s. 481-489.

<sup>39</sup> Por. w tym kontekście: H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979. S. 625-632; X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Neapol 1984, s. 108n.; L. Procesi, *Le genesi della coscienza nella „Filosofia della mitologia” di Schelling*, Milano 1990, s. 109-112.

<sup>40</sup> SW XIII, s. 380.

którego panowanie odpowiada oporowi przyrody nieorganicznej przeciwko kielkującej przyrodzie organicznej i początkowo wprowadza dualizm bogów, który następnie znika z chwilą przejścia do Kybele, wielkiej matki bogów. Wyznacza ona początek wstępującej linii rozwoju przyrody organicznej. Analogicznie do tego procesu stopniowo rozbudowuje się politeizm pod panowaniem Zeusa, który łączy w sobie i zachowuje wszystkie trzy potencje. Podobne, choć mniej organiczne następstwo potencji obserwuje Schelling w mitologii egipskiej i indyjskiej (Tyfon, Ozyrys, Horus ewentualnie Brahma, Sziwa, Wisznu).

W kierunku przeciwnym niż ten sukcesywny politeizm rozwijają się greckie misteria. W opozycji do mitologii egzoterycznej misteria są ezoteryczne i w kulcie Dionizosa – prowadząc ku przyszłemu wyzwalamu Bogu – są świadectwem monoteizmu, będącego bezpośrednim przygotowaniem chrześcijaństwa (por. już w tym kontekście rozprawę Schellinga o bóstwach z Samotrake), ponieważ uwalniał wtajemniczonych w ten kult od konieczności procesu mitologicznego<sup>41</sup>. W ten sposób Schelling przyznaje mitologii rolę funkcjonalnie równą tej, jaką patrystyka przypisywała filozofii Platonijskiej. Dla Euzebiosza z Cezarei (ok. 263-339) jest ona – w piśmie *Praeparatio evangelica* – stopniem samoobjawienia boskiego logosu, które wraz z Prawem Mojżeszowym przygotowuje ludzkość do Prawa Ewangelii. W przeciwieństwie do Euzebiosza, który odmawiał mitologii charakteru prawa objawionego przez logos, Schelling rozciąga zakres działania boskiego logosu na mitologię i upatruje również w nim działania prawdy w uchwytnych postaciach. W *Starym Testamencie* i pogańskiej mitologii Chrystus jest już obecny jako oddziałująca naturalnymi drogami druga potencja, aby potem w chrześcijaństwie objawić się jako Chrystus: „Bez preegzystencji Chrystus nie jest Chrystusem. Istniał jako naturalna potencja, zanim pojawił się jako boska osobowość”<sup>42</sup>. To spięcie mitologii i Objawienia zarazem pokazuje jasno miejsce filozofii mitologii w systemie myśli Schellinga: Odstłania się ono od strony Filozofii objawienia, tworzącej drugą część filozofii pozytywnej i ją dopełnia. *Filozofia mitologii* rekonstruuje *historię świadomości* na stopniu przyrody, *Filozofia objawienia* czyni to samo na stopniu *wolności*.

Podsumowując, można stwierdzić, że w podejściu Schellinga do mitologii odbija się tok rozwoju jego filozofii: W pierwszej fazie, w której zajmowanie się mitologią pozostawało pod znakiem teologicznej egzegezy *Biblii* (1793/1794), nawiązywał do historyczno-alegorycznej alegorezy mitu. W drugiej fazie (od 1802 r.) w ramach swego systemu tożsamości i pierwszego projektu *Weltalter* ujmował mit jako wytwór estetycznej subiektywności. W trzeciej fazie, rozpoczynającej się od

<sup>41</sup> SW XIII, s. 442-459.

<sup>42</sup> SW XI, s. 249.

rozprawy o bóstwach z Samotrake (od 1815 r.) Schelling odkrywa nieredukowalnie religijny charakter mitu i formułuje, przyjmując ten punkt wyjścia, swój paradygmat pozytywności, z czego na koniec (od 1827 r.) wynika konieczność określenia stosunku nowej pozytywnej filozofii do filozofii negatywnej.

## 5. Recepcja

Na rozwój filozofii w XIX w. *Filozofia mitologii* Schellinga wywierała stosunkowo niewielki wpływ. Z szacunkiem traktowano ją w kręgu późnego romantyzmu monachijskiego, zwłaszcza w filozofii religii i historii Ernsta von Lasaulx<sup>43</sup>. Z życzliwym przyjęciem spotkała się ze strony współczesnej filologii klasycznej (Friedrich Creuzer, Friedrich Gottlieb Welcker) oraz orientalistyki (Antoine Isaac Silvestre de Sacy, Eugène Burnouf). Przeważa jednak krytyka i odrzucenie. Na polu badań nad mitologią daje się to odczuć już w dziele *Aglaophamus* Christiana Augusta Lobecka (1829). To samo dotyczy stanowiska berlińskich słuchaczy Schellinga. Głosem reprezentatywnym dla wielu przemówił Jacob Berckhardt. W liście do swego ucznia Alberta Brennera pisze, że podczas wykładów Schellinga miał wrażenie, „iż jakieś monstrum azjatyckiego boga przydreptało na dwunastu nogach i dwunastoma rękami ścigało sobie sześć kapeluszy z sześciu głów”<sup>44</sup>.

Pośmiertna publikacja *Filozofii mitologii*, którą przygotował K. F. A. Schelling w latach 1856/57, niewiele w tym względzie zmieniła. Inna była już sytuacja filozofii. Przedstawiciele szkoły heglowskiej zwrócili się generalnie przeciw rzekomo romantyczno-religijnej interpretacji mitu. Friedrich Theodor Vischer restytuował czysto estetyczną interpretację mitologii. David Friedrich Strauß domagał się radykalnego odmitologizowania chrześcijaństwa i odmawiał mitowi jakiegokolwiek waloru prawdziwości. Tak więc Schellingiańska koncepcja znalazła uznanie co najwyżej w ramach całościowych filozoficzno-historycznych prezentacjach jego myślenia. Zmiana oceny zaczęła się od *Filozofii form symbolicznych* (1923) Ernsta Cassirera, który w drugiej części dzieła podjął spór z *Filozofią mitologii* Schellinga. W rezultacie więcej uwagi zaczęły przyciągać te aspekty jego filozofii, które miały znaczenie dla teorii symbolu. Istotny wpływ, którego systematycznej doniosłości wciąż jeszcze nie oceniano w sposób wyważony, wywarła *Filozofia mitologii* Schellinga na myśl Martina Heideggera, zwłaszcza na jego ocenę stosunku języka i bytu.

<sup>43</sup> S. Peetz, *Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx*, wyd. cyt.

<sup>44</sup> J. Burchhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Hrsg. v. R. Marx, Stuttgart 1969, s. 297.

Badany przez Schellinga związek mitu i języka jest także przyczyną atrakcyjności jego koncepcji dla nowszych badań nad mitem. Wskazywano na koncepcyjne pokrewieństwo pojęcia mitu u Schellinga z jego ujęciem u Waltera F. Ottosa, ze strukturalistyczną koncepcją Claude Lévi-Straussa oraz z interpretacją mitu u Karla Kerényi'ego<sup>45</sup>.

W obszarze filozofii dyskusja dopiero się rozpoczęła. Prowokująco działa tu konflikt między mitem i autonomią<sup>46</sup>, a zwłaszcza teza Schellinga, że mit nie jest sprawą inwencji i wynalazku<sup>47</sup>; właśnie to pokazuje wyraźnie, na czym właściwie polega inspirujący urok *Filozofii mitologii*.

Z filozoficznego punktu widzenia – jak cała filozofia Schellinga od czasu pisma *O istocie wolności* – stawia ona sobie zadanie rewizji pojmowania racjonalności: Można uznać, że rozum jest wystarczająco określony wtedy, kiedy udaje się równolegle z momentem refleksyjnym wydobyć twórczo-kreatywny moment podmiotowości. To wszakże zakłada – jak pokazuje filozofia Schellinga – autonomizację wyobraźni w taki sposób, że nie jest już ona – wzorem Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia* – podporządkowana intelektowi i w tym sensie wobec niego „stosowana”, ale współdziała z intelektem jako samodzielna władza. Konsekwencją tego jest wypracowanie koncepcji rozumu poietycznego. W aspekcie *kulturalnym* oznacza to, że oświecenie i religia potrzebują siebie wzajemnie, nie roztapiając się w sobie. Oznacza, że przetrwanie oświecenia zależy od tego, czy i jak określi ono swój stosunek do religii; odwrotnie też, że religia potrzebuje oświecenia, jeśli chce dojść do adekwatnego rozumienia samej siebie.

Z języka niemieckiego przełożyła  
Krystyna Krzemieniowa

<sup>45</sup> Por. K.H. Volkman-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969, s. 128nn.; X. T. Tilliette, *La mythologie comprise.. L'interprétation schellingienne du paganisme*, wyd. cyt., s. 83; por. przypis 38.

<sup>46</sup> O. Marquard, *Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling*, w: M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München 1971, s. 265-294.

<sup>47</sup> Por. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, wyd. cyt., s. 165n.