

Stanisław Buda
Kraków

Mityczni bogowie a ludzie

Poniższa refleksja inspirowana jest niektórymi ideami przywoływanymi przez Wiesława Juszcza w jego książce *Pani na żurawiach*¹. Jego rozważania oparte są na interpretacji pewnych aspektów kultury i umysłowości starożytnych Greków, lecz prowadzą w stronę bardziej uniwersalnych ujęć. Tutaj interesuje nas głównie wątek dotyczący ontycznego statusu bóstw i wydarzeń mitycznych w odniesieniu do świata doświadczanego przez człowieka na co dzień.

Nawiązując m.in. do koncepcji Lucien Lévy-Bruhla i Waltera Friedricha Otta, autor broni integralnej, wręcz niepodzielnej, wizji rzeczywistości, towarzyszącej pierwotnemu doświadczaniu mitu. Przytoczmy kilka charakterystycznych passusów:

U podstaw realnego, „realnego” w najmocniejszym znaczeniu świata trwały przedustawnie „fenomeny pierwotne”: Natura i Duch, wzajemnie połączone i przenikające się [...], oraz z owego splecenia rodzący się widzialny kształt [...] bóstwa.²

[...] cała rzeczywistość, każdy przejaw istnienia, każda postać bytu jest „postacią”, czyli ujawnia swoją świętość.³

[Postać bóstwa, realnie dana, oraz mit, stanowią] dwie „formy” tego, co w swoiście pojętej sferze empirii objawia pełnię rzeczywistości najwyższej [...], owo „unaocznienie się” niewidzialnego w widzialnym, które dopiero dzięki temu można ogarnąć zmysłami [...].⁴

¹ W. Juszcza, *Pani na żurawiach*. Cz. I. *Realność bogów*, Aureus, Kraków 2002 (RB); cz. II. *Archeologia mitu*, t. 1-2, Aureus, Kraków 2012 (AM).

² RB, s. 67.

³ RB, s. 70.

⁴ RB, s. 146.

Nie próbując podtrzymywać wszystkich stwierdzeń Juszcza i nie polemizując z jego konkretnymi sformułowaniami, zarysujmy – niejako w sposób równoległy – własną koncepcję mitycznego statusu bogów i ludzi.

Przyjmijmy, że człowiek konstituuje znany mu bezpośrednio lub pośrednio świat, jako widzialny przejaw, ale i część rzeczywistości mitycznej. Jej zręby powstają w efekcie aktywności również integralnie do niej przynależących mocy duchowych – zwłaszcza mocy osobowych, które nazywamy bogami i sytuujemy w sferze nadprzyrodzonej. Dlaczego nadprzyrodzonej? Ponieważ nie mają oni własnych postaci, czyli nie ujawniają się w sposób bezpośredni – ani ludziom, ani sobie wzajemnie. Postać jest zmysłowym przejawem duchowej aktywności. Świat jest upostaciowaniem takiej aktywności – przede wszystkim aktywności bogów.

Próbując doprecyzować obraz tworzonego przez bogów świata, zbudujmy kilka modeli. Pierwszy z nich oprzyjmy na założeniu, że cokolwiek jest doświadczalne, zarówno dla człowieka, jak i dla bóstwa, musi zaistnieć w sferze zmysłowej. Możliwość doświadczania ograniczmy do dziedziny wzroku. O widoczności rzeczy decyduje wydobywające je z mroku, samo w sobie niewidzialne światło⁵. Jego źródłami są bogowie. Dopóki rzecz pozostaje poza zasięgiem światła, jej widzialna postać, a więc jej bycie, ma charakter czysto potencjalny. Przyjmując, że światło nie aktualizuje jedynie poznania rzeczy, ale ją samą, należy uznać, że pozostając w ciemnościach, jest ona właściwie niczym. Przy takich założeniach żadne światło nie jest w stanie wydobyć jej z mroku, bo tam jej po prostu nie ma. Niewidzialne światło nakierowane w ciemność nie natrafiałoby na żaden obiekt, który mogłoby rozświetlić. Efektem byłaby wszechogarniająca ciemność. Przyjmijmy tedy, że światło, którym promieniają bogowie, oświetla obiekty, już wydobyte z ciemności. Krótko: tym, co bogowie oświetlają, jest to, co jest już zawsze przez nich tak czy inaczej oświetlone. Takie ujęcie wiąże się z trzema postulatami: (1) wielości bogów-źródeł światła, (2) ich wzajemnego komunikowania się w celu koordynowania wzajemnych poczynań w operowaniu światłem oraz (3) dwóch nierozzerwalnych aspektów rzeczywistości, z których jeden stanowi niewidzialna aktywność bogów, zaś drugi – widzialne efekty tej aktywności, a właściwie ich dynamika. Zatrzymajmy się przy tych postulatach. Tym, co je łączy, jest supozycja, że wszelkie kształty, czy pełniej – postacie, wyłaniają się jako względnie

⁵ Odwoływanie się filozofii do metafor wykorzystujących opozycję światłość – ciemność ma bardzo starą tradycję. Opozycja ta wydaje się stać w bezpośrednim związku z zarodzią samego myślenia. Por. M. Rembierz, *Opozycja światłość-ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*, „Folia Philosophica” 2003, nr 21, s. 183-212. Pisze tam m.in.: „W argumentacji pierwszych filozofów wybija się związek między opozycyjnymi parami światłość – ciemność i granica – nieograniczone (kres – bezkres, określone – nieokreślone). Związek ten jest jednym ze źródeł kategorii metafizycznych i teoriopoznawczych. To Grecy wypromowali model świata, w którym światło współkonstruuje widzialny ład; sprawili, iż światło przenika dziedzinę myślenia: bez ich interpretacji działania światła i jego obrazu, bez ich rozumienia zmysłu wzroku i widzialności świata trudno dziś sobie wyobrazić to, co nosi miano myśli filozoficznej, teoretycznej” (s. 185). M. Rembierz, *Zmierch i mrok. O metaforyce i wartościowaniu doświadczeń egzystencjalnych w kręgu opozycji światłość-ciemność*, „Świat i Słowo”, 2013, nr 2 (21), s. 13-33.

sensowne, a upraszczając – jako względnie uporządkowane. Znaczy to, że ich porządek ma charakter dynamiczny: podlega stopniowaniu i ewoluuje w czasie. Pojedyncza postać jest zawsze elementem jakiegoś porządku, przy czym porządek o charakterze statycznym stanowi przejaw procesu porządkowania, a więc porządku porządkującego, *resp.* porządku porządkowania. Pojedyncze światło nie generuje żadnego porządku. Nawet zmieniając systematycznie jego natężenie, kierunek czy barwę, nie jest się w stanie uchwycić jawiącego się w tym świetle porządku dynamicznego, a zatem również statycznego. Dlaczego tak jest? Aby coś podlegało porządkowaniu, musi funkcjonować obiektywne kryterium większego porządku. Systematycznym zmianom światła generowanego przez pojedynczy podmiot odpowiadałyby wprawdzie pewne zmiany po stronie „przedmiotu”, jednak te drugie nie byłyby w żaden sposób wzajemnie pozytywnie skorelowane, tzn. ich korelacja nie podlegałaby żadnej obiektywnie wyskalowanej zmianie. Każdy pojedynczy obraz „przedmiotu” („przedmiotów”) byłby generowany wyłącznie z jednej perspektywy, a identyczne światło rzucane przez podmiot w jakichś odstępach czasu w ten sam dokładnie sposób, dawałoby zawsze ten sam efekt. Trzeba tedy przyjąć, że bogów jest więcej, a każdy z nich rzuca i modyfikuje światło z własnej perspektywy. Postrzegany przez pojedynczego boga obraz świata jest efektem aktywności wielu bogów. Żaden z nich nie ogląda świata wyłącznie z własnej perspektywy. Gdyby jednak poprzestać na statycznym modelu takiego wieloperspektywicznego operowania światłem, efekt nadal nie wykraczałby poza chaos, ewentualnie bezład. Nawet przy uwzględnieniu dokonywania przez każdego z bogów systematycznych zmian rzucanego przez nich światła, lecz nieskoordynowanych z analogiczną aktywnością pozostałych – efekt byłby ten sam. Na czym musiałaby polegać taka koordynacja, aby pojawiła się sensowna, podlegająca porządkowaniu postać (upostaciowanie) świata? Jeśli przyjmiemy, że każdy z bogów ma odmienną perspektywę i możliwości, to wzajemna koordynacja ich poczynań służy rozpoznawaniu przez nich własnego usytuowania w tym całościowym układzie, czyli wzrostowi ich samoświadomości. Porządkowanie ich aktywności zmierza ku pełniejszemu wykorzystaniu ich indywidualnych możliwości w tym całościowo rozumianym procesie. Przedmiotowym kryterium zaawansowania tego procesu jest stopień plastyczności jawiących się postaci, bogactwo wydobywanych treści. Bogowie starają się rozpoznać i w pełni wykorzystać swoje możliwości w tym względzie. Koniec końców dochodzi do sytuacji, w której każdy z nich już w pełni rozpoznał i potwierdził swoje znaczenie oraz rozpoznał znaczenie pozostałych bogów. Jeśli założymy, że mają dobrą pamięć, to ich aktywność będzie się wówczas ograniczać do podtrzymywania *status quo*. Upostaciowanie świata nie ulega już istotnym zmianom. Dialog bogów ma przeto charakter samoporządkujący, autoteliczny. Eksplorowanie przez nich własnych możliwości w konfrontacji z możliwościami innych to jakby rozpoznawanie własnego i powszechnego zrelatywizowania, fatum. Dlatego w miarę tego rozpoznawania prawdziwy dialog poczyna wygasać.

Kolejny model zakłada zrazu obecność nieuformowanej materii w postaci równomiernie rozproszonego w przestrzeni pyłu. Bogowie są zaś reprezentowani przez podmioty, które usytuowane w rozmaitych miejscach tej przestrzeni mogą powodować przemieszczanie się otaczającego ich pyłu poprzez dmuchanie węg. Nie wiedząc nic o swoim wzajemnym istnieniu, nie mają również orientacji w otaczającej ich przestrzeni. Każdego z nich otacza doskonale jednorodne, niewidzialne środowisko (pojedyncze cząsteczki pyłu są dla nich nierozróżnialne). Dopiero powstałe w wyniku ich aktywności rozmaite zagęszczenia pyłu mogą nieść ze sobą różnorodne informacje. Gdyby przyjąć istnienie tylko jednego podmiotu, podejmowana przez niego aktywność – wszystko jedno czy kierowana we wszystkie strony naraz, czy tylko w wybranym kierunku – nie przynosiłaby mu żadnej informacji zwrotnej. Jakiegokolwiek widoczne dla niego zagęszczenia pyłu mogą powstać dopiero wówczas, gdy pył ten przemieszcza się jednocześnie w różnych kierunkach. Dlaczego? Pojedyncze dmuchnięcie powoduje przemieszczenie się pyłu w ten sposób, że w miejsce jednych jego cząsteczek natychmiast napływają inne. Kiedy natomiast na przemieszczający się w danym kierunku pył poczynają napierać inne jego cząsteczki, wówczas pył lokalnie gęstnieje i, w efekcie skonstrastowania, cały staje się widoczny. Dalej sytuacja jest analogiczna jak w modelu poprzednim. Wzajemne komunikowanie się różnych podmiotów wymaga wzajemnej koordynacji poczynających aktywizujących otaczające ich środowisko. Każdy z nich usytuowany jest względem pozostałych w odmienny sposób. Zróznicowane są również ich możliwości, jeśli idzie o siłę i inne parametry ich działania. Powszechny dialog wygasa, kiedy wszyscy jego uczestnicy uświadamiają już sobie w pełni swoje wzajemne zrelatywizowanie. Ich aktywność ogranicza się teraz do podtrzymywania tej świadomości.

Ostatni model kształtowania się świata wykorzystuje analogie związane z szachownicą i poruszającymi się po niej figurami. Niech figury szachowe, reprezentujące bogów, samorzutnie poruszają się po szachownicy, odkrywając prawidłą wzajemnego przemieszczania się i własne znaczenie pośród innych figur w grze w szachy. Chodziłoby przede wszystkim o poznanie przez pojedyncze figury wszystkich reguł gry i podstaw jej strategii. Gdy figura próbuje wykonać ruch niezgodnie z przypisanym jej sposobem poruszania się, następuje automatyczne cofnięcie tego ruchu. Początkowo wszystkie figury poruszają się jednocześnie i chaotycznie, dopiero później niektóre z nich wstrzymują się czasowo od wykonywania ruchów, czekając na pojawienie się konfiguracji, umożliwiających im zdobycie nowych doświadczeń. Każda z figur uczy się rozróżniać wśród pozostałych te, które sprzyjają jej pozostawaniu na szachownicy, i te, które jej zagrażają. Pośród coraz bardziej rozbudowanych konfiguracji rozróżnia te, które są dla niej i dla sprzyjających jej figur bardziej i mniej bezpieczne. Z czasem ruch na szachownicy staje się coraz bardziej uporządkowany. Zaczyna przypominać symulację prawdziwej rozgrywki. Ponieważ pewnych sytuacji figury mogą doświadczyć tylko wtedy, gdy niektóre z nich zostaną już wyeliminowane z gry, dopuścmy

możliwość rozpoczynania wielu kolejnych gier od początku. W końcu, kiedy możliwość odkrycia jakiejś nierozpoznanej dotąd zasady gry jest już znikoma, ruch na szachownicy poczyna zamierać. Ewentualne przemieszczanie się figur stanowiłoby jedynie demonstrację ich znaczenia oraz reguł gry.

Jaki jest status człowieka w tak modelowanej rzeczywistości? Człowiek jest duchem mającym własną postać. Jego postać, tak jak cała reszta sfery zmysłowej, stanowi przejaw aktywności bogów. Człowiek staje się duchem wówczas, gdy jego postać zyskuje pośród innych autonomię, czyli staje się instrumentem jego świadomego, celowego działania. Modyfikuje ją i posługuje się nią, oddziałując na inne postaci, w tym na postaci innych ludzi. Musi ją jednak wpieryw rozpoznać jako swoją, utożsamić się z nią. Można uznać, że obejmująca własnego ducha i postać indywidualna ludzka samoświadomość powstaje i klaruje się w sposób analogiczny jak samoświadomość bogów – w procesie aktywności modyfikującej upostaciowany świat, w celu komunikowania się z innymi ludźmi. Sensem dialogu bogów jest dookreślenie i wykorzystanie przez każdego z nich swojego szczególnego znaczenia w procesie wzajemnego rozpoznawania się, w związku z czym kształtuje się widzialny porządek świata. A jaki jest sens dialogu ludzi z ludźmi? I czy przysłuchują mu się bogowie? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, powróćmy do pojawiającej się w naszych modelach sytuacji, kiedy to dialog bogów poczyna zamierać, bo żaden z nich nie ma już możliwości wniesienia doń czegoś istotnie nowego. Gdyby liczyć na ich dobrą pamięć, dialog w zasadzie powinien się zakończyć, więc świat widzialny – zniknąć. Jednakże pamięć jest częścią ich samoświadomości, której nośnikiem jest właśnie świat widzialny. Wraz z nim zniknęliby również bogowie. Dlatego sygnalizowaliśmy konieczność kontynuowania przez bogów pewnych działań podtrzymujących osiągniętą przez nich samoświadomość, a więc i całą sferę widzialną. Na czym mogłyby polegać te działania? Odpowiedź wymaga nakreślenia ni mniej, ni więcej jak mechanizmu samopodtrzymującej się rzeczywistości. W mechanizmie tym istotną funkcję posiadałby właśnie człowiek.

Pewną inspiracją będzie dla nas znowu kilka stwierdzeń W. Juszczaka:

Kult jest nieustannie ponawianym [...] aktem twórczym.⁶

Kult jest tworzeniem, jest aktem kreacji.⁷

[Nieporozumieniem jest] traktowanie kultu jako czynności mającej na celu wywołanie pożądanego skutku [„błąd celowości”, myślenie magiczne].⁸

Kult jako tworzenie jest naśladowaniem boskich działań.⁹

⁶ RB, s. 20.

⁷ RB, s. 134.

⁸ RB, s. 147.

⁹ RB, s. 149.

Prawdziwy mit jest nierozdzielnie związany z kultem. Dawno temu jest również jakimś teraz, to, co było, jest także żywym zdarzeniem. Tylko w owej podwójnej jedności „wtedy” i „teraz” wypełnia się prawdziwa istota mitu. Kult jest jego uobecnioną formą, odtworzeniem zdarzenia archetypowego, umieszczonego w przeszłości, lecz wiecznego w istocie.¹⁰

[Za W.F. Otto] Prawdziwe życie opowieści mitycznej] aktualizuje się w nieustannym jej powtarzaniu [...] i w kulcie.¹¹

Naszą propozycję naszkicujemy, ograniczając się w zasadzie tylko do kilku metaforycznych sugestii. W propozycji tej człowiek byłby ostatnim słowem bogów. Słowo to, z jednej strony, dopełniałoby cały poprzedzający je dialog, ale z drugiej – otwierałoby możliwość wręcz nieskończonej możliwości interpretacji tego dialogu. Człowiek stanowiłby dopełnienie dialogu bogów jako jego najbardziej zrelatywizowany element. Jako taki powinien on być ustosunkowany w sposób istotny względem wszystkich pozostałych elementów, czyli względem całego upostaciowanego świata. W zasadzie zawsze tak jest, jednakże całą treść tego odniesienia bogowie pozostawiają do uzupełnienia jemu samemu, a dokładniej – każdemu człowiekowi z osobna. Człowiek jest ostatnim miejscem, w którym może jeszcze wybrzmieć mowa bogów. Jest jednak nie tyle słowem, co raczej zamilknięciem, które umożliwia ich słowom ostateczne wybrzmienie i wsłuchanie się we wszystko, co zostało powiedziane. Nie mając żadnego przypisanego sobie wnętrza czy uposażenia, jest człowiek niejako „pustym miejscem”, które sam dopiero musi wypełnić, czyli ukonstytuować się względem wszystkiego, co już zostało dookreślone. Aby to uczynić, musi zyskać względem wszystkiego dystans – zarówno względem każdej rzeczy z osobna, jak i względem wszystkich razem. Ten ostatni postulat oznacza, że perspektywa, z której ujmuje on poszczególne fragmenty i aktualny stan dialogu bogów, nie jest względem tego dialogu neutralna. Musi ona pozwalać na wartościowanie wszystkiego, co się w świecie dzieje, przy czym kryterium, wedle którego dokonuje się ocen, nie może się odwoływać do jakiegokolwiek instancji wykraczającej poza świat; nie może też pretendować do obiektywności wynikającej z operowania jakąś koncepcją świata jako całości. Człowiek nie ocenia więc dialogu bogów pod kątem jego efektywności, w szczególności nie ocenia ich starań i zasług w tym względzie. Jedyna możliwa perspektywa wartościująca ma pozornie charakter skrajnie subiektywny: człowiek ujmuje wszystko, co się stało, i co się dzieje z własnego punktu widzenia. Nie chodzi jednak po prostu o to, czy coś było lub jest dla niego (dla jednostki, społeczności czy nawet całej ludzkości) korzystne. Takie ujęcie nie zapewniałoby konstytuowanemu przezeń światu odpowiedniej spójności. Świat nie byłby widzialnym przejawem porządkującego się dialogu. Na czym więc polegałby ów specyficznie ludzki, radykalnie różniący się od wszelkich innych możliwych, punkt widzenia?

¹⁰ AM, s. 39.

¹¹ AM, s. 50-51.

Jak można sądzić, człowiek nie pojawia się w świecie w sposób przypadkowy; co więcej – że choć jest on jego elementem skrajnie zrelatywizowanym, to jednak istotnym, koniecznym, konstytutywnym. Dlaczego konstytutywnym? Ponieważ – *nomen omen* – to on konstytuuje i systematycznie re-konstituuje perspektywę mityczną, co przedłuża trwanie upostaciowanego świata. Przedłuża, ponieważ podtrzymuje naszą pamięć o bogach i pamięć samych bogów. Bez tej perspektywy, ukazującej świat *in statu nascendi*, a jednocześnie jeszcze *in statu fieri*, bogowie i ludzie zatraciliby jego dynamiczny sens, bez którego wszelka próba jego synchronicznego ujęcia – również samego siebie – daje w efekcie bezformność, czyli chaos. Aby cisza, która zapada po zakończeniu dialogu bogów, mogła współbrzmieć wraz z nim, musi ona wydobywać i eksponować te jego wątki, które doprowadziły do jego zamilknięcia. Mityczna narracja winna tedy ogarniać cały ten dialog. Człowiek powinien doświadczać poszczególnych rzeczy jako jego rezultatów. Wszelkie nasze czynności powinny nie tylko utrzymywać się w ich ramach, ale też je podkreślać, wręcz eksponować (kult). Oczywiście, robimy to z naszego, ludzkiego punktu widzenia i wedle naszych miar. Dlatego mityczna narracja i stosowny do niej kult mają charakter antropomorficzny, zmetaforyzowany, symboliczny. Rekonstruujemy przebieg dialogu bogów w formie wielowątkowego, udratyzowanego ciągu wydarzeń, opatrując je nieprzystającymi do ich rzeczywistego charakteru kategoriami dobra i zła. W zasadzie każdy człowiek może to czynić na swój sposób, niemniej poszczególne społeczności starają się ujednoczyć swój przekaz i kult.

Nawiązując do zarysowanych przez nas trzech modeli światotwórczej aktywności bogów, zapytajmy, jak mógłby sytuować się w nich człowiek i jego odwołujący się do mitologii kult. W modelu pierwszym bogowie operują światłem, starając się wydobyć najbogatsze w treść kształty i porządkując przy tym swoje wzajemne relacje. Pośród jawiących się postaci, najmniej zrelatywizowaną wydaje się ta, która pełni rolę podstawową w ich wzajemnym orientowaniu. Można sądzić, że jest ona efektem aktywności jak najmniejszej liczby bogów, i jednocześnie, że determinuje ona aktywność jak największej ich ilości. Natomiast postać najbardziej zrelatywizowana byłaby efektem bezpośredniej lub pośredniej aktywności wszystkich bogów, ale nie determinowałaby dalszej aktywności żadnego z nich. Próbuując doprecyzować tę ostatnią, można sądzić, że powinna ona być postacią najbardziej czułą na wszelkie światło, tak czułą, że jakakolwiek jej treść jest postrzegalna dla bogów tylko w świetle odbijanym od innych postaci; dodajmy: od wszelkich innych postaci. Z drugiej strony, dla takich pojawiających się wtórnie postaci bogowie pozostają niewidoczni. Dialog bogów zmierza do wykrycia takich postaci, ponieważ ich obraz daje im całościową informację mówiącą zarazem o porządkowaniu świata i porządkowaniu relacji pośród nich samych. Załóżmy, że owe skrajnie zrelatywizowane postacie (ludzie) mają autonomię, umożliwiającą im samodzielne, przemyślane operowanie odbijanym przez siebie światłem (kult). Żeby odbijać światło każdej innej postaci w sposób sensowny, ludzie mu-

szą porządkować: po pierwsze – owe światła, po drugie – ich źródła, po trzecie – sposób ich odbijania. Można czynić to na różne sposoby, zawsze jednak tak, aby w rekonstruowanym przez siebie generalnym porządku stawania się świata znalazł się sens dla tejsze właśnie aktywności.

W drugim z modeli bogowie komunikują się, dmuchając w otaczający ich zewsząd pył. O swoim wzajemnym usytuowaniu i możliwościach wnioskuje, obserwując powstające w rezultacie ich interakcji obszary, na których pył ulega zagęszczeniu lub rozrzedzeniu. Aktywność ta zmierza do takiego zharmonizowania ich działań, przy którym widzialny kształt świata, czyli jego upostaciowanie, będzie adekwatnie oddawał znaczenie poszczególnych bogów. Analogicznie jak wcześniej, najmniej zrelatywizowana postać powstawałaby przy udziale jak najmniejszej liczby bogów, stymulując jednocześnie aktywność jak największej ich ilości. Natomiast postać najbardziej zrelatywizowana powstawałaby przy bezpośrednim lub pośrednim udziale wszystkich bogów, nie stymulując dalszej aktywności żadnego z nich. Postaci najbardziej zrelatywizowanej, dodatkowo pozostawionej własnemu samookreśleniu, odpowiadałyby w tym modelu obszary o zerowym skonstrastowaniu. Co należałoby przez to rozumieć? Chodziłoby, po pierwsze o takie, które nie wykazują zróżnicowania pomiędzy tonami jaśniejszymi i ciemniejszymi; po drugie zaś, ich jasność jest uśredniona w skali całego modelu, dokładniej – jest ona efektem uśrednionej gęstości przemieszczanego przez bogów w różne strony pyłu, przeto generalnie nie jest źródłem żadnych nowych zmian. Takie obszary wykazują więc analogiczną cechę, jak niewidoczny pył okalający bogów w sytuacji początkowej, czyli niepoddawany żadnym przemieszczeniom: są widoczne jedynie przez skonstrastowanie z obszarami o zagęszczeniu większym i mniejszym od średniej. Siłą rzeczy są więc odniesione do wszystkich pozostałych postaci, a ich bezpośrednim lub pośrednim źródłem jest aktywność każdego z bogów. Ta szczególna pozycja może być przez nie świadomie wykorzystana do własnej aktywności. Zachowując przypisaną im uśrednioną jasność (ciśnienie) na swoich obrzeżach i we własnych granicach, mogą ją jednak modyfikować w sposób dodatni i ujemny na wybranych podobszarach swego wnętrza. Takie uporządkowane fluktuacje mogłyby odzwierciedlać sens całościowej dynamiki zachodzących w przestrzeni procesów – analogicznie jak w modelu poprzednim.

W trzecim z zarysowanych wyżej modeli bogowie są abstrakcyjnymi figurami szachowymi, które podejmując kolejne, konkretne partie, rozpoznają reguły gry i własne znaczenie w ogólnie rozumianej grze; uczą się także podstawowych strategii i zasad taktycznych. Próbując odpowiedzieć, jak w tym modelu należy rozumieć postać, trzeba rozważyć, czy w jej definicji ograniczać się do konkretnej rozgrywki, czy też szukać jej ogólniejszego ujęcia. Ponieważ dopuszczamy wielość rozgrywek, właściwsze będzie to drugie podejście. Postacią będzie pewien układ figur na szachownicy, charakterystyczna, ograniczająca się do pewnych tylko figur sytuacja. Uczestniczące w niej figury stanowią zwykle pewien podzbiór wszystkich figur pozostających na szachownicy; wówczas współistnieje wiele postaci. Jednak

w pewnych sytuacjach, zwłaszcza pod koniec partii, możemy mieć do czynienia z jedną tylko postacią. Postać mogą współtworzyć figury jednego lub obydwu kolorów, a jedna i ta sama figura może uczestniczyć w różnych postaciach – również jeśli chodzi o aktualną sytuację na szachownicy. Dla naszych potrzeb dookreślimy postać jako układ figur, które w perspektywie kolejnego ruchu dowolnej z nich pozostają w bezpośrednim wzajemnym związku o charakterze taktycznym. Prościej – chodziłoby o te figury, na których potencjalny gracz winien skupić swoją szczególną uwagę, rozważając ruch jednej z nich. Wzajemne zrelatywizowanie kilku postaci zasadza się na tym, że mają one co najmniej jeden wspólny element – usytuowaną w określony sposób figurę. Przyjmijmy, że najmniejsze wewnętrzne zrelatywizowanie cechuje postaci złożone z możliwie najmniejszej ilości najbardziej istotnych figur. Natomiast zrelatywizowanie największe – postaci złożone z możliwie wielu, bardziej i mniej ważnych figur. Najmniejsze wzajemne zrelatywizowanie wykazują postaci mające minimalną liczbę wspólnych figur; największe zrelatywizowanie – postaci mające ich najwięcej. Łącząc te kryteria: najmniej zrelatywizowane są postaci złożone z najbardziej istotnych figur, które albo nie uczestniczą w innych postaciach, albo uczestniczą w minimalnej ich ilości; najbardziej zrelatywizowane są zaś postaci złożone z możliwie największej liczby figur uczestniczących w możliwie największej ilości innych postaci. W ujęciu ogólniejszym zrelatywizowanie figur może mieć charakter realny lub potencjalny. Dlatego za skrajnie zrelatywizowaną, a przy tym najmniej zdeteminowaną postać możemy uznać ustawienie bierek na szachownicy w pozycji wyjściowej w sytuacji, kiedy figury posiadały już dostateczną wiedzę o zasadach, strategiach i taktyce gry, krótko – o swoim w niej znaczeniu. Wówczas jednak ich motywacja do poszukiwania nieznanymi im jeszcze możliwości wyraźnie słabnie; podejmowanie przez nie kolejnych rozgrywek przestaje mieć dla nich sens. Aby ruch na szachownicy nie zamarł, inicjatywa gry musi teraz wychodzić od owej skrajnie zrelatywizowanej postaci, którą możemy utożsamić z fikcyjnym graczem. Celem kolejnych rozgrywek nie będzie już zdobywanie przez poszczególne figury wiedzy o ich roli w grze, lecz sama gra. Podejmując ją, gracz ożywia je i podtrzymuje ich pamięć o ich znaczeniu. Nasyca prawidła i zasady gry elementem rozgrywki, walki, dramatu. W ten sposób wykazuje ich sensowność i wpisuje się w sens stawania się świata.

Nasze ujęcie warto skonfrontować z innymi jeszcze tezami W. Juszcza. Pisze on m.in.:

Na początku jest mit. Istnieje, jak istnieją bogowie, których istnienia jest przejawem, „znakiem”.¹²

Ale nie jest to ten mit, o jakim myślimy, gdy myślimy o opowieści mitycznej [...].¹³

¹² RB, s. 133.

¹³ RB, s. 144.

Doświadczając go razem z obecnością bóstwa, stajemy w obliczu nienaruszalnej, wzniosłej teraźniejszości. W tym „miejscu”, w tym momencie rozpoczyna się wszystko. Dlatego nazwać to musimy doświadczeniem prafenomenu: „zjawiska”, którego żadnymi przyczynami wytłumaczyć nie sposób, a które tłumaczy się samo i zarazem tłumaczy wszystko, będąc przyczyną wszystkiego. Ład i samo istnienie międzyludzkich więzi, to, co określamy jako kulturę [...] konstituuje się dopiero dzięki owemu pierwotnemu fenomenowi. On też wyznacza drogę, na której napotykałyśmy, czy dzięki której dochodzimy do ogarnięcia całości tego, co rzeczywiste.¹⁴

Autor odróżnia dwa, a dokładniej trzy sposoby uobecniania się mitu. Pierwszy z nich ma charakter źródłowy, poprzedzał też w czasie dwa kolejne, po czym zaniknął. Ma więc charakter prehistoryczny i „nadludzki”, w tym sensie, że człowiek ani nie jest twórcą pra-mitu, ani nie może w żaden naturalny sposób wyjaśnić jego pojawienia się. Jest on przerastającym człowieka, zaskakującym go i zniewalającym objawieniem czegoś całkowicie obcego. Dopiero na gruncie takiego doświadczenia możliwa jest jakakolwiek sensowna aktywność ludzka, porządkowanie świata, wyjaśnianie. W odróżnieniu od dwóch pozostałych sposobów ludzkiego obcowania z mitem, tj. opowiadania go przez zbiorowość, a następnie utrwalenia go na piśmie, pra-mit obywateli się bez słów. Juszczak określa go jako niewysłowny, bezmowny, milczący czy skąpo wysławialny. Objawia się weń samo bóstwo.

[...] nic nie dorównuje witalnej mocy, zniewalającej sile owej pierwotnej epifanii boga-i-mitu, bóstwa [...] niejako spowitego w „niemą” jeszcze, jeszcze nie poddająca się werbalizacji opowieść o samym sobie, ale już w zagadkowy sposób zrozumiałą, otwartą dla nas w całym najgłębszym swym sensie.¹⁵

Doświadczenie to pociąga za sobą aktywność człowieka, starającego się je w jakiś sposób oswoić, ogarnąć, ubrać w słowa. Tak rodzi się ludzki język i związany z nim mit, z którym ludzie obcuja i który kulturywują przez całą historię. Mit wysłowiony i usystematyzowany, a wraz z nim kostniejący kult, oddalają nas jednak od bóstwa, przekreślając możliwość jego bezpośredniego doświadczania.

Zdaniem Juszczaka, mamy tu więc do czynienia z dwoma zasadniczymi sposobami obcowania z mitem i zarazem z dwoma jego znaczeniami czy wymiarami: pierwszy ma charakter źródłowy i absolutny, drugi antropologiczny. Jak właściwie mają się one do siebie? Po wydaniu pierwszego tomu książki, w trakcie jednej z dyskusji, Wojciech Michera podzielił się następującą wątpliwością:

[...] możemy powiedzieć: nasz „marny” świat jest światem w stanie „krytycznym”, bowiem zbiegli z niego bogowie. Kiedy jednak to nastąpiło to „krytyczne” wydarzenie? Czy był „realnie” taki czas, czas „początku”, gdy bogowie przebywali z nami na ziemi (nawet nie w dosłownej, ale złagodzonej postaci: gdy było możliwe lub choćby łatwiejsze „pradoświadczenie prafenomenów”)? Czy też bogowie – jak sądzę – byli „zbiegli-już-zawsze”?¹⁶

¹⁴ RB, s. 145.

¹⁵ RB, s. 144.

¹⁶ Rozmowa o *Realności Bogów* Wiesława Juszczaka, „Konteksty” 2003, nr 3-4, s. 235.

W nieco ogólniejszym ujęciu możemy zapytać: dlaczego wspomniane pradoświadczanie czy objawienie zostało przez Juszczaaka określone jako mit? Dlaczego mają one charakter mityczny, a nie jedynie mitorodny? Powodem jest zapewne to, że właśnie akt i treść owego objawienia pojmowane są tu jako pełnia mitu. Prezentuje się on człowiekowi przez samych jego aktorów, czyli bogów, bez pośrednictwa jakichkolwiek językowych środków wyrazu i niejako w jednym rzucie, atemporalnie. Natomiast mit, który prezentują sobie wzajemnie ludzie, bez takich środków obejść się nie może. Stąd jego zapośredniczony, wtórny, osłabiony i przez swoją narracyjność zniekształcony charakter.

Chociaż więc [...] bogowie „nie mają historii”, objawiają się od razu w pełni swych dziejów. Kompletność „postaci” zawiera w sobie, poza zmysłowym „kształtem teofanii”, właśnie całość „dziejów” bóstwa, ujętą w jakby błysku pierwotnego mitu, którego treść, „zawartość”, będzie się odsłaniać powoli, stopniowo przechodząc w słowo, stając się coraz bardziej „wymowną”.¹⁷

Co nam daje do myślenia takie ujęcie? Czy rzeczywiście mit jest w swej istocie „boski”, podczas gdy nasza mitotwórcza aktywność jedynie partycypuje w tej jego naturze? Czy mityczna narracja musi się rodzić z jakiegoś szczególnego doświadczenia, zwłaszcza doświadczenia czegoś bezwzględnie innego, obcego, nadprzyrodzonego? Czy nie powstaje ze zwyczajnej ludzkiej potrzeby porządkowania i sensu? A jeśli impulsu do aktywności mitotwórczej faktycznie dostarcza doświadczenie bezwzględnie obcego, dlaczego mielibyśmy owo doświadczenie traktować jako mit *par excellence*?

Próbując wyjść w jakiejś mierze naprzeciw takiemu rozstrzygnięciu, zestawmy z naszej strony następujące przesłanki:

- (1) porządek jest czymś wtórnym względem zasad procesu porządkowania, a nade wszystko wobec porządkującego, które jest jego źródłem;
- (2) w modelu, który rozpatrujemy, porządkujące nie zajmuje wobec porządkowanego pozycji transcendentnej, ponieważ relacja pomiędzy nimi nie wykracza poza ramy jednej rzeczywistości;
- (3) wykraczanie porządkującego poza porządkowane ma więc charakter antysymetryczny, lecz względny;
- (4) porządkowanie całości rzeczywistości nie jest procesem intencyjnym; jest tylko efektem wtórnym, czy lepiej narzędziem, rozmaitych intencyjnych działań podejmowanych przez podmioty porządkujące (bogów);
- (5) człowiek nie jest jednym z podmiotów porządkujących rzeczywistość, natomiast zajmuje szczególną pozycję pośród tego, co porządkowane; polega ona na konieczności ustosunkowania się przezeń do wszystkiego, co porządkowane, w tym i do samego siebie;
- (6) owo ustosunkowanie wymaga od człowieka intencyjnego uporządkowania wszystkiego, do czego się ustosunkowuje (ukonstytuowania

¹⁷ RB, s. 144.

- świata); ów porządek musi mieć charakter diachroniczny i musi być nadal stającą się, wymagającą nieustannej aktywności człowieka historią, w przeciwnym razie aktywność ta nie wpisywałaby się w budowany przez niego sens (aby uzasadnić swoje szczególne miejsce w obrębie sfery naturalnej, człowiek musi się skonfrontować z jej całością; może to uczynić jedynie przez nadanie jej dynamicznej formy, w której znajdzie się poczesne miejsce dla podejmowanych przez siebie działań);
- (8) doświadczany przez nas świat stanowi dla sytuujących się poza nim bogów (sfera nadprzyrodzona) środowisko umożliwiające ich aktywność, ich wzajemne komunikowanie się; stanowi również potencjalne narzędzie naszej komunikacji z bogami;
 - (9) aby konstytuowanie świata miało charakter bezwzględny, człowiek musi się przy tym odwołać do domniemanego źródła porządku świata, którym jest aktywność bogów;
 - (10) aby konstytuowanie to miało sens, należy mieć na uwadze, iż jego efekty winny oddziaływać zwrotnie na bogów; nasze kultywowanie mitu winno stanowić dla bogów przekaz sensu, który decyduje o procesualnym charakterze postępującego za sprawą ich działań porządkowania się świata;
 - (11) nasze doświadczenie rzeczywistości bogów wynika – paradoksalnie – z wygaszania przez nich własnej aktywności, co daje efekt, który określiliśmy jako ich milknięcie; w naszej świadomości następuje wówczas rozszczępienie dwóch, nierozróżnianych dotąd, warstw rzeczywistości: sfery nadprzyrodzonej (bogowie) oraz dostępnej naszemu doświadczeniu sfery naturalnej;
 - (12) następująca wraz z zamilknięciem bogów aktywizacja człowieka ma na celu skonstruowanie sensownej wizji przełamującej wzajemną obcość sfery przyrodzonej i nadprzyrodzonej, a ponadto poczucie jego własnego wyobcowania względem jednej i drugiej;
 - (13) przełamać tę obcość może jedynie ewokowany przez owo rozwarstwienie mit, wywodzący poszczególne elementy sfery naturalnej z ich nadprzyrodzonego źródła; czyni to w sposób systematyczny, budując historię świata, począwszy od wydarzeń najbardziej fundamentalnych, których efekty są zrelatywizowane w stopniu najmniejszym, i przechodząc stopniowo do wydarzeń o coraz mniejszej wadze, dających efekty najbardziej zrelatywizowane; ta mityczna historia ma wymiar procesualny i zarazem aksjologiczny: poszczególne wydarzenia powiązane są relacjami współzależności i determinowania, lecz generalnie porządkuje je logika ścierania się pewnych fundamentalnych wartości, nadająca całemu procesowi dramatyczny charakter;
 - (14) uświadamiamy sobie ciężącą na nas odpowiedzialność za dalsze, niezakłócone jakimiś większymi katastrofami trwanie świata; nasz

przekaz ma uświadomić bogom aksjologiczny charakter ich działań, skłaniając ich do dalszej aktywności, która co najmniej zapobiegałaby destabilizacji aktualnego kształtu świata;

- (15) cała sfera naturalna jest narzędziem aktywności bogów, pełniąc rolę analogiczną jak język w dialogu; kiedy dialog zamiera, powstaje obawa, że język pójdzie w zapomnienie, a wraz z nim pamięć o tym, co zostało wypowiedziane; o czym jednak rozmawiać, jeśli wszystko, co ważne, zostało już wypowiedziane?
- (16) milknięcie bogów skutkuje ich dystansowaniem się względem sfery naturalnej, co umożliwi człowiekowi jej rekonstrukcję w formie mitycznej narracji; bogowie postrzegają tę narrację jako głos podmiotu względem nich neutralnego, ukazującego im świat w procesie tworzenia, który to proces ma z gruntu aksjologiczny charakter, a więc powinien być przez nich kontynuowany;
- (17) człowieka możemy utożsamić z owym rozziewem pomiędzy obydwoma wspomnianymi sferami; jeśli tak właśnie postrzega on swój ontyczny status, wówczas zręby wszelkiej treści, którą będzie się napełniał (a więc i pierwotne przesłanki jego aktywności), będą miały charakter mityczny.

Jak widać, nasze ujęcie nie prowadzi do uwypuklanej przez Juszcza tezy o „pierwotnej epifanii boga-i-mitu”. Nie prowadzi, przynajmniej w takim rozumieniu, jakoby to sami bogowie z własnej inicjatywy mieli w jakiś cudowny jednorazowy sposób objawić człowiekowi mityczny charakter rzeczywistości, które to doświadczenie uruchomiłoby całą naszą sensotwórczą i sensowną aktywność. Można natomiast sądzić, że odsłaniające przed człowiekiem radykalnie nowe perspektywy doświadczenie „boga-i-mitu” stało się możliwe wraz z pogłębioną refleksją i autorefleksją dokonywaną przez niego samego. Krótko: to nie owo doświadczenie było zaczątkiem naszego pogłębionego myślenia, lecz na odwrót – uruchomione już i pogłębiane myślenie odsłoniło przed nami, w sposób zgoła nieoczekiwany, swoje radykalnie nowe perspektywy, usposabiając nas jednocześnie do radykalnie nowego postrzegania zmysłowego świata.

Stanisław Buda

Mythical Gods and People

Abstract

The inspiration for the author's reflection on the mutual relation of mythical deities and people was a book by Wiesław Juszcza entitled *Pani na Żurawiach*. This article assumes that the world known to people is a visible manifestation, but also part of

mythical reality. The foundations of the latter arise as a result of the activity of spiritual powers, especially personal ones which we call gods. Gods are, like humans, an integral part of mythical reality. We situate them in the supernatural sphere, because they do not have their own characters, i.e. they do not reveal themselves directly – either to people or to each other. The character is a sensual manifestation of spiritual activity. The world is the manifestation of such activity – first of all, the activity of gods. Man is a ghost with his own character. His character, like all the rest of the sensual sphere, is a manifestation of the activity of gods. Man becomes a ghost when his character gains autonomy among others, which means that he becomes an instrument of his conscious, purposeful action. In the final part of the article, the author reflects on the mutual position of the two ways in which Wiesław Juszczak differentiated our communing with the myth and its two meanings or dimensions: the first would be the source and absolute one, the second – anthropological.

Keywords: myth, mitogenic activity, gods, character, experience.