

Weronika Chabińska

Mit jako kluczowy element filozofii Friedricha W.J. Schellinga

Słowa kluczowe: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, mit, mitologia, filozofia sztuki, filozofia objawienia, filozofia mitologii, proces mitologiczny

Pomimo że Friedrich W.J. von Schelling całe życie zajmował się problematyką mitologiczną, co miało bezpośredni wpływ na kształt jego myśli filozoficznej, obecnie niewielu łączy jego nazwisko z badaniami nad tym zagadnieniem, a jeśli już łączy, to głównie z filozofią objawienia, czyli z ostatnim okresem jego twórczości, a właściwie działalności filozoficznej. A przecież zainteresowanie Schellinga mitologią towarzyszyło mu od samego początku kariery naukowej, czego wyrazem była wydana w 1792 roku praca magisterska poświęcona zagadnieniu grzechu pierworodnego. Od tej pory mit stanie się nieodłącznym elementem filozofii Schellinga. Wieloletnie badania nad mitologią zostaną zebrane i podsumowane w *Filozofii mitologii* oraz *Filozofii objawienia*¹. Jak zauważa R. Panasiuk: „Można nawet powiedzieć, że od refleksji nad sensem przekazów mitycznych rozpoczyna [Schelling — W.Ch.] swoją działalność filozoficzną i na niej ją kończy”². Okazuje się jednak, że mitologia (głównie mitologia grecka), która w dużym stopniu zaważyła na kształcie systemu filozoficznego,

¹ Zarówno *Filozofia mitologii*, jak i *Filozofia objawienia* zostały wydane po śmierci autora przez jego syna Karla F. Augusta. Od tego czasu wchodzi one w skład *Sämtliche Werke*.

² R. P a n a s i u k: *Schelling*. Warszawa 1987, s. 119.

jaki zaproponował Schelling, często podczas analizy jego poglądów filozoficznych bywa pomijana, a w najlepszym przypadku niedoceniana. Dzieje się tak niejako wbrew twierdzeniu, iż „pojęcie mitu posiada kluczowe znaczenie w całości światopoglądu Schellinga”³. Warto zwrócić uwagę na fakt, że kwestie związane z mitologią odnoszą się w dziełach Schellinga zarówno do filozofii przyrody, filozofii tożsamości, jak i Schellingiańskiej historiozofii oraz teorii sztuki, nie mówiąc już o zagadnieniach teologicznych. Co istotne, we wszystkich wymienionych tu dziedzinach mit nie był mało znaczącym dodatkiem do przedstawionej przez Schellinga teorii, lecz odgrywał w niej bardzo ważną (nierzadko wręcz zasadniczą) rolę.

Owo zainteresowanie Schellinga opowieściami mitycznymi wydaje się nieprzypadkowe. Wraz z nastaniem oświecenia zrodziło się w Niemczech zaciekawienie mitem, mitologią, które swój punkt kulminacyjny osiągnęło w dobie romantyzmu. W rezultacie mitologia zaczęła pociągać nie tylko badaczy literatury, filologów, lecz także poetów i pisarzy. Jak pisze K. Krzemieniowa, „Znajomość mitologii antycznej była w ówczesnych Niemczech integralnym elementem kultury warstw oświeconych. Mitologia dostarczała argumentów w sporach o początek ludzkości, o naturę, historię, sztukę”⁴. Punktem wyjścia badań nad mitem stała się dobrze już znana mitologia grecka, od niej zaś badacze przeszli do analizowania innych mitologii (między innymi celtyckiej, hinduskiej, irańskiej). Wśród uczonych wzrosło także zainteresowanie opowieściami mającymi źródło w rodzimym folklorze. Należy wspomnieć, że wachlarz zaprezentowanych wówczas teorii dotyczących mitu był wyjątkowo szeroki. Schelling miał się wyróżniać spośród ówczesnych badaczy mitologii tym, że nie podzielał dość powszechnej opinii o potrzebie „demitologizacji” mitów.

Z upływem lat poglądy Schellinga dotyczące mitu ulegały częstym, mniej lub bardziej znaczącym, zmianom. Dwie z nich jednak okazały się na tyle istotne, że obecnie można mówić o trzech etapach rozumienia i interpretacji mitu zawartych w twórczości Schellinga⁵. Nie powinno to zaskakiwać, wszak autor *Systemu idealizmu transcenden-*

³ A. Orłowski: *Mit i historia w filozofii identyczności F.W.J. Schellinga*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, T. 13, s. 91.

⁴ K. Krzemieniowa: *Wstęp*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1983, s. 31.

⁵ Podstawę niniejszych rozważań będzie stanowić, zaproponowany przez S. Peetza, podział na trzy podstawowe interpretacje mitu, czyli (w kolejności historycznej) na interpretację o charakterze racjonalnym, estetycznym i religijnym, które można wydobyć z dorobku twórczego F.W.J. Schellinga. Zob. S. Peetz: *Filozofia mitologii*. Przeł. K. Krzemieniowa. W: K. Krzemieniowa: *Studia z filozofii Schellinga*. Białystok 2000.

talnego znany jest z licznych przeobrażeń swego stanowiska filozoficznego. Rzecz jasna, zmiany, które zachodziły w filozofii, musiały wpływać na sposób ujmowania pojęcia mitu. Mogło być i odwrotnie, tak przynajmniej sugeruje A. Orłowski, twierdząc, iż to właśnie zagadnienie mitu, będące w rozważaniach Schellinga stałym, wciąż powracającym problem, nadawało ewolucji jego filozofii charakter ciągły⁶. Jakkolwiek by było, związek między mitem i filozofią oraz ich wzajemna zależność zdają się bezdyskusyjne.

1.

Pierwszym tekstem Schellinga świadczącym o jego zainteresowaniu mitologią była praca, na której podstawie uzyskał on magisterium z filozofii. W zatytułowanej *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens* pracy magisterskiej, poświęconej Księdze Rodzaju, Schelling analizował problem grzechu pierworodnego. Wbrew zaleceniom swojego nauczyciela Schnurrera zastosował w niej pojęcie mitu do opowieści biblijnych. Taki sposób posługiwania się pojęciem mitu był charakterystyczny dla oświeceniowych interpretacji mitu, czyli interpretacji racjonalistycznych, których autorami byli między innymi Lessing, Herder, Heyne, Kant. Jak tłumaczy A. Orłowski: „Schelling, podobnie jak inni myśliciele okresu oświecenia, doszukiwał się w biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym poetyckiego i symbolicznego wyrazu pewnej prawdy filozoficznej”⁷. Ponadto „próbuję on [Schelling — W.Ch.] dowieść, że opowieść o upadku w grzech pierworodny jest filozofemem w formie mitu”⁸. Starał się on również wykazać istnienie paraleli między prawdami filozoficznymi, które zawarte są w przypowieści o grzechu pierworodnym, i prawdami, choć przekazanymi za pomocą innej symboliki, w micie o Prometeuszu i Pandorze, czy też w Platońskim micie o upadku duszy. Doszedł do wniosku, że mitologie, bo nie tylko mitologia grecka (a tę cenił najbardziej), dostarczają ludziom pewnych prawd, choć prawdy te w zależności od kultury danego na przykład plemienia miały być przekazywane za pomocą charakterystycznych

⁶ Zob. A. Orłowski: *Mit i historia...*, s. 91.

⁷ Ibidem, s. 92.

⁸ S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 111.

dla danej grupy, często niesprowadzających się do siebie, symboli. Uznał więc, że celem wszelkich mitologii jest przekazywanie uniwersalnych prawd o świecie. Znalazł zatem element wspólny wszystkich mitologii, który, co ważne, wykraczał poza samą treść wchodzących w skład mitologii mitów. Jego zdaniem, owa prawda mogła być zarówno prawdą historyczną, jak i prawdą filozoficzną. Ta druga, w zależności od zastosowanej formy opowieści mitycznej, występowała w micie bezpośrednio (było to obrazowe przedstawienie jakiejś idei, łatwe do odczytania) lub pośrednio (w formie symbolicznej). W wydanym w 1793 roku artykule: *O mitach, sagach historycznych i prawdach filozoficznych dawnego świata* (*Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*) Schelling podsumował swe dotychczasowe przemyślenia dotyczące opowieści biblijnych, opowieści mitologicznych, mitologii itp.⁹ Zdefiniował w nim także po raz pierwszy pojęcie mitu, utożsamiając go z opowieścią o treści historycznej przekazywanej w formie tradycji ustnej¹⁰. Cały artykuł opierał się na teorii przedstawionej przez Ch.G. Heynego¹¹, według którego mit był dziecięcym okresem w rozwoju rozumności człowieka, a wyobrażenia stanowiła pierwszą postać ludzkiej racjonalności. Nawiązując do tej myśli, Schelling przyjął, że mit jest sposobem przejawiania się rozumu za pomocą symboli. Ponieważ rozum nie był człowiekowi dany jako taki (niezmienny), lecz całe tysiąclecia podlegał ciągłemu rozwojowi, przeto musiał istnieć czas, w którym rozum znajdował się w stadium „dzieciństwa”, nie był więc w pełni rozwinięty. Należy dodać, że mit jako wyraz nierozwiniętego jeszcze rozumu ludzkiego ma w koncepcji Schellinga charakter pozytywny. Zwraca na to uwagę P. Dehnel: „[...] mit jako dyskurs posługujący się obrazem i symbolem nie jest sam w sobie fałszywy, wprawdzie nie przedstawia świata adekwatnie, ale ma znaczenie pozytywne jako etap w rozwoju racjo-

⁹ „W tej wczesnej, pochodzącej z okresu studiów w Instytucie Tybińskim rozprawie Schelling kreślił barwny, poetycki obraz ludzkości całkowicie zanurzonej w prawdziwym oceanie mitu, w źródłowej, mitycznej jedności utopijnego złotego wieku”. K. Filutowska: *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F.W.J. Schellinga w latach 1800–1811*. Wrocław 2007, s. 130.

¹⁰ „Otóż według Schellinga ta najstarsza, mityczna wiedza wszystkich ludów jest »córką uszu i opowieści«, co oznacza, iż opiera się ona całkowicie na przekazie ustnym”. Ibidem.

¹¹ Taki pogląd głosi zarówno S. Peetz w przytaczanym artykule *Filozofia mitologii*, jak i P. Dehnel we wstępie do *Filozofii objawienia*. (P. Dehnel: *Wstęp*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia: ujęcie pierwotne*. T. 1. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002). S. Peetz pisze nawet, że artykuł ten jest skrótną prezentacją teorii Heynego. Natomiast według A. Orłowskiego artykuł ten opiera się na poglądach Herdera. Należy dodać, że Heyne był uczniem Herdera.

nalności człowieka”¹². Ludzkość u swego zarania posługiwała się mitem, by wyjaśnić otaczający ją świat. Nie mogła zrobić tego w inny sposób, gdyż nierozwinięty w pełni rozum nie dawał jej takiej możliwości. Schelling uznał, za Heynem, że to wyobraźnia¹³ stanowiła naczelną siłę mitotwórczą wśród plemion pierwotnych. Jednakże mit nie może, jego zdaniem, być wytworem „świadomej i zamierzonej indywidualnej twórczości artystycznej”¹⁴. Wręcz przeciwnie, ma on charakter nieświadomy i kolektywny. Dzieli więc Schelling mity na mity pierwotne, które są niezamierzone i nieświadome, oraz mity przekształcone, czyli wytwory świadomości artystycznej. Takie podejście do zagadnienia mitu wykracza już poza racjonalno-oświeceniowe jego interpretacje¹⁵. Wydaje się, że owa racjonalna wykładnia pojęcia mitu nie była nazbyt bliska światopoglądowi Schellinga. Dlatego też wyjątkowo szybko zmienił swe stanowisko w tej kwestii, w konsekwencji odrzucając teorię Heynego, do której grona zwolenników i propagatorów do niedawna należał¹⁶.

2.

Nowy sposób patrzenia na problematykę mitologiczną jest ściśle związany z kształtującą się w owym czasie Schellingiańską teorią sztuki¹⁷. Załączki drugiego typu interpretacji pojęcia mitu widoczne są już w dziele zatytułowanym *Systemprogramm* (choć przypisywanie

¹² P. Dehnel: *Wstęp...*, s. 82.

¹³ Pojęcie wyobraźni powraca także w późniejszych fazach interpretacji mitologii i stanowi ważny element filozofii Schellinga.

¹⁴ A. Orłowski: *Mit i historia...*, s. 94.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 95.

¹⁶ Wiadomości na temat pierwszej „fazy” interpretacji pojęcia mitu zostały zaczerpnięte z artykułu A. Orłowskiego *Mit i historia w filozofii identyczności F.W.J. Schellinga* oraz ze *Wstępu do Filozofii objawienia* P. Dehnela. (Oba wydania cytowane).

¹⁷ R. Panasiuk pisze, iż Schelling zajął się filozofią sztuki „przede wszystkim ze względów »systemowych«” (P. Panasiuk: *Schelling...*, s. 72). Jego zdaniem, Schelling miał ulec w tym względzie panującemu wówczas przeświadczeniu, aktualnemu przynajmniej od czasów Kanta, że refleksja nad fenomenem artystycznym powinna syntetyzować i zamykać całość rozważań filozoficznych. Niezależnie od tego, jaki był powód zainteresowania się Schellinga teorią sztuki, praca nad tym zagadnieniem spowodowała spore zmiany w jego podejściu do kwestii mitu i mitologii.

autorstwa tego tekstu Schellingowi jest sprawą sporną) z przełomu 1795 i 1796 roku. Ten rodzaj interpretacji można określić mianem estetycznego i odnaleźć go również w innych tekstach z tamtego okresu, na przykład w *Systemie idealizmu transcendentального* (*System des transzendentalen Idealismus*) z roku 1800, w pracy tej Schelling przypisywał mitologii rolę pośrednika między nauką i poezją, pisząc: „[...] co zaś się stanie ogniwem pośredniczącym w tym powrocie nauk do poezji, nietrudno w ogólnym zarysie powiedzieć, takie bowiem ogniwo pośrednie, zanim jeszcze dokonało się owo, jak się teraz wydaje, nieodwracalne rozdzielenie, istniało w postaci mitologii”¹⁸. Ponadto uznał, że filozofia i sztuka powinny się zjednoczyć, ponieważ sztuka stanowi dla filozofa wartość najwyższą i „otwiera przed nim najświętsze sanktuarium, gdzie w wiecznym i pierwotnym zespoleniu jakby jednym płomieniem goreje to, co w przyrodzie i historii uległo rozdzieleniu, a co w życiu i działaniu, podobnie zresztą jak w myśleniu, samemu sobie wiecznie musi się wymykać”¹⁹. Są one (owe załączki) obecne także w ósmym i dziewiątym wykładzie *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* z 1802 roku. Wynika z tego, że estetyczna interpretacja mitu zrodziła się bardzo wcześniej, bo już przed 1800 rokiem. Zatem fragmenty pochodzące z *Filozofii sztuki* (z lat 1802—1805²⁰), dotyczące mitologii, są rezultatem kilkuletnich przemyśleń Schellinga nad ową problematyką. Należy dodać, że *System idealizmu transcendentального* i *Filozofię sztuki* dzieli przejście ich autora od filozofii transcendentальной do filozofii tożsamości²¹. Zaowocowało to wprowadzeniem wielu, czasem dość istotnych, zmian także w zagadnieniach związanych z mitologią. Filozofia przeradza się teraz w jedną i niepodzielną, jest „wiernym ob-

¹⁸ F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentального*. Przeł. K. Krzemięniowa. Warszawa 1979, s. 368—369.

¹⁹ Ibidem, s. 367.

²⁰ Warto wspomnieć, że *Filozofia sztuki* została wydana dopiero po śmierci jej autora, bo w 1859 roku. Przygotowaniem do niej były wykłady wygłaszane w Jenie w semestrze letnim 1802/1803, a powtórzone w Würzburgu w 1804 i 1805 roku. W tamtym czasie poglądy Schellinga na temat sztuki były przekazywane ustnie bądź też w postaci notatek wykonanych w trakcie tychże wykładów. Dla ułatwienia poglądy Schellinga związane z teorią sztuki będą omawiane łącznie jako *Filozofia sztuki*.

²¹ „W literaturze przedmiotu można zetknąć się z analizami, które włączają napisany w 1800 roku *System idealizmu transcendentального* do filozofii tożsamości. Jest to być może nie do końca słuszne, wzięwszy pod uwagę procesualny, a nie odbiciowy sposób ujęcia rzeczywistości empirycznej w tym dziele, jednakże faktem jest, iż problemy rozważane przez Schellinga w tym czasie, w tym także kwestia relacji przyrody i sztuki, pozwalałyby tutaj stworzyć jakąś paralelę”. K. Filutowska: *System i opowieść...*, s. 139.

razem uniwersum”, a także „totalnością wszystkich potencji”, zatem nie musi się posilkować sztuką, która jest „tylko” potencją (choć nadal odgrywa bardzo ważną rolę w całości teorii). W rezultacie korelacja zachodząca między filozofią i sztuką przedstawiona w *Filozofii sztuki* wygląda następująco: „[...] filozofia jest bezpośrednią prezentacją boskości, sztuka zaś jest bezpośrednio tylko prezentacją indyferencji²² jako takiej (dzieje się tak dlatego, że tylko indyferencja stanowi o odbiciowości. Absolutna tożsamość to prawzór)”²³. Założona współzależność filozofii i sztuki ma bezpośredni wpływ na sposób ujmowania, zaprezentowanej w *Sytemie idealizmu transcendentalnego*, roli mitologii. Mitologia będąca do niedawna pośredniczką między nauką i poezją teraz pośredniczy między światem idei i dziełem (wytworem) sztuki²⁴.

Jeśli pierwszy przedstawiony przez Schellinga sposób interpretacji mitu charakteryzowało odniesienie do teorii Heynego, to drugi, związany z *Filozofią sztuki* (tak zwana estetyczna interpretacja pojęcia mitu), zrodził się w wyniku dysputy, jaką Schelling prowadził z braćmi Schlegel oraz K.P. Moritzem. Jej przedmiotem była właśnie mitologia. Praca Moritza zatytułowana *Gotterlehre* stanowiła dla Schellinga główne źródło wiedzy na temat świata bogów (głównie greckich). W *Filozofii sztuki* można odnaleźć bardzo pozytywne wypowiedzi pod adresem Moritza, podkreślające jego wielką zasługę w badaniach nad mitem, którą — według autora tekstu — było „przedstawienie mitologii w jej poetyckiej absolutności”²⁵. Nie dziwi więc, że Schelling uznał mitologię za absolutną poezję, która jest „koniecznym warunkiem i pierwszym tworzywem wszelkiej sztuki”²⁶; a dokładniej: sztuki prawdziwej. Ta zaś dla Schellinga była tego rodzaju przedstawieniem, w którym to, co ogólne, jest zarazem tym, co szczególne, i na odwrót. Mitologia jest tym, co umożliwia wytworom sztuki ich istnienie i rozwój. Według Schellinga: „Całość poetyckich utworów na temat bogów, gdy osiągają one pełną obiektywność, czyli niezależną poetycką egzystencję, tworzy mitologię”²⁷.

²² „Indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne, jako indyferencja prezentuje się w świecie idealnym poprzez sztukę”. F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 44.

²³ Ibidem.

²⁴ Zwraca na to uwagę Panasiuk, pisząc: „Osobliwością Schellingiańskiej filozofii sztuki jest wprowadzenie mitologii jako sfery pośredniej między światem idei a rzeczywistością stworzoną przez artystę”. Zob. R. Panasiuk: *Schelling...*, s. 82–83.

²⁵ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 79.

²⁶ Ibidem, s. 71.

²⁷ Ibidem.

W okresie filozofii tożsamości Schelling rozbudował ontologiczną koncepcję idei, nawiązując tym samym do tradycji platońskiej (niektórzy badacze doszukują się w niej bezpośrednich nawiązań do Plotyna²⁸). Założył, że idee pośredniczą między absolutem i światem przedmiotów jednostkowych. Dopiero dzięki nim możliwe staje się odnoszenie pojedynczych rzeczy do absolutu. Teorię idei postanowił zastosować w refleksji nad sztuką. Przyjął, że celem sztuki jest konstruowanie w sferze rzeczywistości wiedzy o absolutie, analogicznie do tego, jak filozofia tworzy wiedzę o nim w sferze myśli²⁹. „*Trzem potencjom świata realnego oraz idealnego — pisał Schelling — odpowiadają trzy idee (idea, mając boski charakter, także nie należy w sposób szczególny ani do świata realnego, ani do idealnego) — prawda, dobro, piękno [...]*”³⁰. Schelling wyróżnia zatem trzy idee: ideę prawdy, ideę dobra i ideę piękna. Są one różnymi sposobami rozważań nad absolutem, a właściwie sposobem jego przejawiania się. Idea jest tożsamością tego, co ogólne, i tego, co szczególne, pojęcia i rzeczy. Jest „przedstawieniem absolutu w absolutnej indyferencji tego, co ogólne, i tego, co szczególne, w tym, *co ogólne*”³¹. Według autora *Filozofii sztuki* przedmiotem filozofii są idee jako rzeczywistości subiektywne, przedmiotem sztuki są idee zobiektywizowane jako bogowie mitologii. Bo jak pisał Schelling: „Idee w filozofii i bogowie w sztuce stanowią jedno i to samo [...]”³². Wynika z tego, że bogowie mitologiczni są ideami filozoficznymi, ale oglądanymi realnie. Piękno, które jest sposobem wyrażania się absolutu w sztuce, podobnie jak prawda jest zespoleniem tego, co realne, i tego, co idealne, ale w od-

²⁸ Warto dodać, że tak jak filozofia platońska i neoplatońska znacząco wpłynęła na idealizm niemiecki, tak też model interpretacji filozofii neoplatońskiej zaproponowany przez idealistów niemieckich (zrodzony w duchu idealizmu niemieckiego) na długi czas określił sposób „patrzenia” na myśl neoplatońską. Zwraca na to uwagę A. Woszczyk, pisząc: „Podkreślenia wymaga fakt, że publikacje pierwszych przekładów dzieł neoplatońskich na języki nowożytne zbiegły się w czasie z krystalizacją systemów Schellinga i Hegla, co w znacznej mierze przyczyniło się do ukształtowania określonego klucza interpretacyjnego filozofii neoplatońskiej. Idealiści niemieccy odnajdowali w neoplatonizmie własnych prekursorów, ale tym samym przesądzali o kontekście rozumienia swych filozoficznych antenatów”. A. W o s z c z y k: *Problem „hen” i „aoristos dyas” w „Enneadach” Plotyna*. Katowice 2007, s. 16—17). Do Plotyna Schelling odwoływał się w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* odnośnie do zagadnienia dobra i zła w świecie. Zob. F.W.J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Przeł. B. Baran. Kraków 2003, s. 69.

²⁹ Zob. A. Orłowski: *Mit i historia...*, s. 98.

³⁰ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 45.

³¹ Ibidem, s. 72.

³² Ibidem, s. 66.

różnieniu od niej „wchodzi w skończoność i staje się dostępne naoczności *in concreto*”³³. Schelling uznawał, że w postaciach mitycznych „przejawia się absolut w świecie realnym i tyle tylko one znaczą”³⁴ (nie mają innych treści znaczeniowych od tych, którymi są). Doskonale podsumowanie omawianych właśnie kwestii, można znaleźć w książce R. Panasiuka, w pełni poświęconej życiu i twórczości F.W.J. Schellinga, w której autor tłumaczy, że „platonizująca tendencja filozofii sztuki wyraża się w stanowisku, że piękno jest zmysłową formą istnienia prawdy. Idee, o ile ujmuje je filozof, dane mu są w swojej bezpośredniej, pojęciowej postaci, jako prawzorcy. Artysta uprzytamnia je sobie i innym pod postacią kopii tych prawzorców, kopii istniejących jako przedmioty piękne”³⁵. Schelling stwierdza, że idee są realne i mogą być oglądane jako bogowie (świat idei to w świecie realnym świat bogów). Bogowie (świat bogów) stanowi tworywo dla wszelkiej poezji. W procesie powstawania poezji dochodzi do połączenia tego, co absolutne, i tego, co szczególne w świecie realnym. Rodzi się mitologia. Prawdziwa mitologia ma charakter uniwersalny, nieskończony, nie jest zamierzona, ale też nie jest niezamierzona (wskutek czego pozbawiona znaczenia), nie może być zatem dziełem ani jednego człowieka, ani rodzaju, gatunku (traktowanego jako zbiór jednostek).

W estetycznej fazie interpretacji mitu bardzo ważnymi pojęciami stają się: symbol, schemat i alegoria, które w teorii Schellinga nabierają swoistego znaczenia. Mianowicie wyrażają one trzy różne sposoby ujmowania relacji między tym, co szczegółowe, a tym, co ogólne. Alegoria jest zatem dla Schellinga „indyferencją tego, co ogólne, i tego, co szczególne, w ten sposób jednak, że to, co szczególne, oznacza tu coś ogólnego lub jest postrzegane jako coś ogólnego”³⁶, odwrotnie niż schemat, który także jest indyferencją tego, co ogólne, i tego, co szczególne, ale to, co ogólne, oznacza coś szczególnego. Natomiast symboliczność, tak jak rozumie ją Schelling, to synteza ich obu (alegorii i schematu), „kiedy ani to, co ogólne, nie oznacza tego, co szczególne, ani to, co szczególne, nie oznacza tego, co ogólne, ale stanowią pospołu absolutną jedność”³⁷. Dlatego też alegoria mieści się, choć tylko potencjalnie, w zakresie pojęcia symbolu. Dzięki swej symbolicznej formie mit łączy w sobie przedstawienie alegoryczne i schematyczne. Nie może być więc sprowadzony wyłącznie do alegorii. Mitologie,

³³ Ibidem, s. 45.

³⁴ A. Orłowski: *Mit i historia...*, s. 98.

³⁵ R. Panasiuk: *Schelling...*, s. 80–81.

³⁶ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 75.

³⁷ Ibidem, s. 73.

a wśród nich mitologia grecka, która stanowiła dla niego swoistego rodzaju wzór, mają charakter symboliczny, nie zaś alegoryczny. Schelling pisał: „Świat postaci mitologicznych jest światem symbolicznym”³⁸. W tym miejscu nawiązuje do poglądów Moritza, który jako jeden z pierwszych wszedł w polemikę z alegorycznymi interpretacjami mitologii³⁹. Warto przypomnieć, że takowa (alegoryczna) wykładnia mitu była charakterystyczna dla okresu oświecenia, a jej autorstwo przypisywano wspomnianemu wcześniej Heynemu. W *Filozofii sztuki* Schelling bardzo krytycznie wypowiada się o swoim byłym mentorze. Uważa jego koncepcję za bezduszną. Píše nawet, że interpretacja alegoryczna jest to „najbrutalniejszy sposób niszczenia poetyckości Homera”⁴⁰. Tworów mitologicznych nie można traktować jako zamierzonych, ponieważ nie „zostały wynalezione, aby coś znaczyć”, dlatego nie mają one charakteru alegorii⁴¹. Jak widać, Schelling całkowicie odciął się (można powiedzieć, ponownie) od swego wcześniejszego stanowiska. Co więcej, to właśnie w alegorii upatrywał końca greckiego mitu (miała nim być alegoria o Amorze i Psyche). Zatem mitologia kończy się wraz z wkroczeniem alegorii. W konsekwencji „mitologię w ogóle, a zwłaszcza wszelką poezję mitologiczną trzeba pojmować nie schematycznie ani alegorycznie, a tylko symbolicznie”⁴², pamiętając oczywiście o tym, co Schelling rozumie pod pojęciem symboliczności. Według Schellinga poezja, w odróżnieniu od sztuki, nie jest alegoryczna, dlatego mitologię można utożsamiać z poezją.

Przemyślenia Schellinga na temat symbolu staną się w przyszłości źródłem inspiracji dla wielu, bardzo różnych, teorii symbolu, wśród których znajdzie się między innymi E. Cassirera koncepcja form symbolicznych. Trzeba zaznaczyć, że Schellingańskie pojęcie symbolu wyróżnia się na tle pozostałych, choćby sformułowanych przez Creuzera, Bachofena, Junga, tym, że wywodzi się ono z refleksji nad sztuką. Zwraca na to uwagę K. Krzemieniowa, która w tej kwestii odnosi się do poglądów D. Jähniga⁴³.

W *Filozofii sztuki* wiele uwagi poświęcił Schelling porównaniu mitologii greckiej i religii chrześcijańskiej, co miało mu umożliwić lep-

³⁸ K. Krzemieniowa: *Wstęp*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 36.

³⁹ Zob. ibidem, s. 31.

⁴⁰ F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 76.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 78.

⁴³ Zob. K. Krzemieniowa: *Wstęp*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 37.

sze wyrażenie różnicy między poezją antyczną (poezja antyczna związana jest z mitologią) a nowożytną (poezja nowożytna ma swe źródło w chrześcijaństwie). Uważał on bowiem, że wyłącznie porównanie pozwala ukazać charakterystyczne cechy danej poezji. Pisał nawet, że Platon z pewnością nie odrzuciłby poezji, jeśli dane by mu było spojrzeć na nią z takiej właśnie perspektywy. Według Schellinga opowieści mityczne wchodzące w skład mitologii greckiej charakteryzuje, po pierwsze, skończoność. Dla mitologii greckiej charakterystyczna jest bowiem jedność tego, co nieskończone, i tego, co skończone. Zawiera ona nakaz przedstawienia tego, co nieskończone, w tym, co skończone. Skończoność i nieskończoność są z sobą tożsame, ową tożsamość wyraża forma mitu w tym, co szczególne. Schelling uważa, że w odniesieniu do mitologii greckiej można mówić o symbolice nieskończoności. Wynika z tego druga cecha mitologii greckiej — jej realność, gdyż to, co nieskończone (świat idei, prawzorów), wyrażone jest przez to, co skończone. Kolejną, bardzo ważną jej właściwością jest wyjątkowa bliskość sztuki i świata przyrody. W sferze sztuki mitologia grecka przywraca samą przyrodę. Uniwersum oglądane jest jako przyroda, a następnie wyrażane za pomocą tego, co skończone. Sztuka ma charakter w całości symboliczny, czyli to, co skończone, prezentuje tożsamość uniwersum i tożsamości tego, co skończone. Religia ma w tym wypadku fundament w mitologii⁴⁴.

W odróżnieniu od mitologii greckiej, jedną z cech, jakie przypisuje Schelling chrześcijaństwu, jest nieskończoność. Wiąże się to bezpośrednio z odejściem człowieka nowożytnego (a dokładniej: średnowiecznego i nowożytnego) od świata przyrody. Według autora *Filozofii sztuki* człowiek nowożytny odwrócił się od tego, co skończone, na rzecz świata idei (uniwersum; tego, co nieskończone). Zatem, jak tworzywem mitologii greckiej była przyroda, tak tworzywem mitologii chrześcijańskiej jest powszechny ogląd uniwersum jako historii, opatrności. Jak mitologia grecka odnosi uniwersum do przyrody, tak religia chrześcijańska odnosi je do moralności. Owo „oderwanie się” człowieka od przyrody było początkiem świata nowożytnego (religii i poezji), początkiem całkiem innego sposobu myślenia o świecie i człowieku. W chrześcijaństwie nie ma tożsamości uniwersum i tego, co skończone. W chrześcijaństwie to, co skończone, i to, co nieskoń-

⁴⁴ W estetycznej fazie interpretacji mitu Schelling nie dostrzega jego aspektu religijnego (Dehnel). Na tym etapie jego myśli nie zostaje uwzględniony religijny wymiar mitologii (Peetz). Sam Schelling wyjaśnia: „Mitologia grecka nie była jako taka religią; samą w sobie należy ją rozumieć jako poezję”. F.W.J. Schelling: *Filozofia sztuki...*, s. 129. Wypada dodać, że mimo iż Schelling nie analizuje mitu w kontekście religijnym, nie znaczy to jednak, że w ogóle nie zauważa jego związku z religią.

czone, są sobie przeciwstawione (choć jednocześnie zawarta jest w nim także pretensja, by owo przeciwstawienie znieść), z tego powodu to, co skończone, jest w nim zawsze traktowane jako przejściowe (historyczne). Zdaniem Schellinga, cechuje je nakierowanie na to, co nieskończone. Chrześcijaństwo dąży do tego, by to, co skończone, „wprowadzić” w nieskończoność. W związku z tym zostaje mu przypisana następna cecha — idealność. Bezpośrednie zwrócenie się ku światu idei jest tym, co uzasadnia idealistyczną właściwość chrześcijaństwa. To, co skończone, nie ma w religii chrześcijańskiej zbyt dużej wartości, nabiera jej dopiero wtedy, gdy zaczyna oznaczać to, co nieskończone. W ten sposób to, co skończone, staje się alegorią tego, co nieskończone. Chrześcijaństwo nie jest symboliczne, lecz alegoryczne. Według Schellinga zapowiedź wymienionych cech charakterystycznych dla religii chrześcijańskiej (dla poezji nowożytnej) można znaleźć w idealistycznych elementach świata antycznego — misteriach. Są one bowiem ogniwem łączącym mitologię grecką i religię chrześcijańską. To dzięki nim nastąpiło płynne przejście od jednej do drugiej, co pozwoliło Schellingowi założyć, że możliwe jest kolejne przejście: od religii chrześcijańskiej do mitologii rozumu.

Porównanie mitologii greckiej i religii chrześcijańskiej miało ułatwić wydobycie cech znamionujących tę drugą. Według Schellinga wynik tej analizy dawał podstawy pod nową (przyszłą) mitologię, jaką miała być mitologia rozumu, oraz pod odpowiadającą jej sztukę. Źródłem nowej mitologii, za której utworzeniem opowiada się Schelling, miało być właśnie chrześcijaństwo, jeżeli będzie ono symboliczne albo da się jako takie zinterpretować. Dlatego też chrześcijaństwo, jako konieczny element nowej mitologii i poezji, musi wprawdzie zostać poddane pewnej modyfikacji. Ponieważ, zdaniem Schellinga, prawdziwa mitologia nie może pomijać tego, co skończone, przeto drugim elementem niezbędnym do stworzenia owej mitologii jest przyroda. Należy więc do idealistycznej mitologii chrześcijańskiej dodać przyrodę (osadzić mitologię w przyrodzie). Najlepiej, gdyby przyroda była utożsamiona z Schellingianą filozofią przyrody czy — jak pisze Schelling — spekulatywną fizyką. W niej właśnie zawarte są symbole do budowy przyszłej mitologii. Co ważne, uwzględnienie przyrody nie może się wiązać z powrotem do mitologii greckiej (postaci mitologiczne nie mogą symbolizować idei filozoficznych). W konsekwencji musi dojść do połączenia przyrody i historii, co w przyszłości doprowadzi do zniesienia owego przeciwieństwa mitologii greckiej i religii chrześcijańskiej. Schelling nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób się to stanie.

W związku z tym, że świat nowożytny cechuje indywidualizm w sztuce, a religia chrześcijańska nie stworzyła, zdaniem Schellinga

powszechnie uznawanego mitu — do czasu zapanowania nowej mitologii wybitne jednostki, poeci powinni tworzyć własne mity. Według Schellinga, w czasach nowożytnych zdołało już kilku poetów, pisarzy stworzyć własną mitologię, na przykład Dante, Goethe (którego szczególnie sobie cenił), Shakespeare.

3.

Ostatni, ale i najdłuższy, bo trwający pięćdziesiąt lat (od wydanej w 1804 roku *Philosophie und Religion* do śmierci filozofa w 1854 roku), okres w twórczości Schellinga związany jest z religijną interpretacją mitu. Późna filozofia Schellinga (tak ów okres jest obecnie nazywany) zawiera rozważania na temat filozofii mitologii i filozofii objawienia, których wyrazem jest *Filozofia mitologii* i *Filozofia objawienia*⁴⁵. Ze zrozumiałych względów w niniejszym artykule zostaną omówione te poglądy Schellinga, które odnoszą się do filozofii mitologii oraz te dotyczące filozofii objawienia⁴⁶, których pominięcie jest niemożliwe ze względu na ścisły związek między jedną i drugą filozofią. Jak bowiem zaznacza S. Peetz, „*Filozofię mitologii możemy [...] rozumieć tylko wtedy, kiedy traktujemy ją jako pierwszą część filozofii pozytywnej, tworzącą spójną całość z częścią drugą, czyli Filozofią objawienia*”⁴⁷.

⁴⁵ S. Peetz pisze, że późna filozofia Schellinga to okres od 1827 roku do śmierci autora *Filozofii mitologii* w 1854 roku. Zob. S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 115.

⁴⁶ Schelling po roku 1812, czyli po wydaniu *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, przestał publikować. R. Panasiuk pisze, że Schelling nie opublikował nic od 1809 roku (R. Panasiuk: *Schelling...*, s. 109), a swą filozofię przybliżał innym w trakcie uniwersyteckich wykładów. Dlatego też dotąd źródłem wiedzy na temat późnej filozofii Schellinga są notatki, które sporządził bądź sam autor, bądź też jego słuchacze podczas wykładów wygłoszonych w Stuttgarcie (1810—1812), Erlangen (1820), Monachium (1827—1841), w Berlinie (1841—1846). Zob. P. Dehnel: *Wstęp*. W: F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 8. Po śmierci Schellinga jego syn Karl zajął się połączeniem wszystkich dostępnych mu, pochodzących z różnych źródeł, notatek w jedną spójną całość. W ten sposób teksty zatytułowane *Filozofia mitologii* i *Filozofia objawienia* weszły w skład *Sämtliche Werke*. Problem związany z usystematyzowaniem notatek szczegółowo omawia P. Dehnel we wstępie do *Filozofii objawienia*. P. Dehnel: *Wstęp...*, s. 6—15.

⁴⁷ S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 116.

„Początek trzeciej fazy zmagania Schellinga z fenomenem mitu”⁴⁸, czyli religijna interpretacja mitu (lub inaczej — interpretacja religijnego aspektu mitu), wiąże się z tekstem *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815), dodatkiem do *Die Weltalter*. Po pierwsze, w tekście tym słabnie tożsamość mitologii i poezji, a mitologia zostaje przypisana do rzeczywiście istniejącej religii. Po drugie, nowy sposób patrzenia na zagadnienie mitu wpływa także na kształt filozofii Schellinga. Najważniejszą zmianą pod względem filozoficznym jest odrzucenie tożsamości bytu i myślenia oraz przyjęcie, że byt poprzedza myślenie i stanowi jego przesłankę.

Teorię zawartą w *Filozofii mitologii* przedstawił Schelling po raz pierwszy podczas wykładów wygłoszonych w Erlangen, następnie powtórzył w Monachium, a pod koniec życia — także w Berlinie. Późna filozofia Schellinga skupia się przede wszystkim wokół podziału filozofii na: pozytywną i negatywną⁴⁹. *Filozofia mitologii* włącza się w tak przyjęty podział jako część filozofii pozytywnej. Koncepcja podziału filozofii na filozofię pozytywną (historyczną) i filozofię negatywną wiąże się z próbą określenia przez Schellinga granic możliwości rozumu⁵⁰. Filozofię negatywną utożsamiał Schelling z filozofią czysto racjonalną, która, jego zdaniem, nie mówi o bycie realnym, lecz o bycie możliwym. Schelling krytykował racjonalistyczne, ale także własne (bo pochodzące z czasów filozofii tożsamości), przeświadczenie, iż pojęcie bytu i sam byt są identyczne. Jak już powiedziano, Schelling doszedł do wniosku, że byt poprzedza wszelkie myślenie. Z tego powodu rozum potrafi dociec tylko, jaki dany byt jest, ale już nie tego, że dany byt istnieje. „Rozum zna tylko »co« (*quid*, *Was*), czyli istotę rzeczy, nigdy »że« (*quod*, *Dass*), że istnieje”⁵¹. Zatem granicą dla rozumu nieprzekraczalną jest istnienie. Filozofia negatywna, czysto racjonalna, poznaje samą rzecz, ale nie dociera do istnienia tej rzeczy, czyli do jej „że” (że istnieje). Mamy tu do czynienia z poznaniem pojęciowym. Trzeba zaznaczyć, że nazwa „filozofia negatywna”, nie ma dla Schellinga znaczenia pejoratywnego, pokazuje tylko, że filozofia czysto racjonalna jest ograniczona możliwościami

⁴⁸ Ibidem, s. 113.

⁴⁹ „The topic [philosophy of religious mythology — W.Ch.] had fascinated him [Schelling — W.Ch.] since his earliest years, while still a student at the Tübingen Seminary. But it was in Berlin, at the end of his long career, that he formulated his ideas in terms of system comprising two complementary branches: the so-called »positive« and »negative« philosophies”. E.A. Beach: *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*. New York 1994, s. 11.

⁵⁰ Zob. R. Panasik: *Schelling...*, s. 109.

⁵¹ Ibidem, s. 111.

ludzkiego rozumu. Natomiast filozofia pozytywna, w której skład wchodzi filozofia mitologii i filozofia objawienia, mówi o istnieniu rzeczy. Do niej zaś dociera ona za pośrednictwem doświadczenia⁵². Dopiero takie poznanie — poznanie rzeczywiste — ma kontakt z egzystencją.

Według Panasiuka filozofia negatywna nie jest też „wstępem” do filozofii pozytywnej. Innego zdania jest S. Peetz⁵³, który tłumaczy, że można mówić o przejściu od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej, ale tylko pod warunkiem, że owo przejście zostaje potraktowane jako uzupełnienie filozofii logicznej filozofią historyczną i „przejmuje w niej funkcję racjonalnego usprawiedliwienia”⁵⁴. Obaj jednak zgadzają się co do tego, że przyjęty przez Schellinga podział miał na celu otwarcie drogi religii chrześcijańskiej i zawartego w niej Objawienia. Ukazanie granic poznania pojęciowego i jednocześnie przyjęcie innego niż czysto racjonalny sposobu poznania w konsekwencji prowadziło do „stworzenia” miejsca Bogu (Panasjuk). Filozofia negatywna, prowadząca do pierwszej zasady, dawała podstawę filozofii pozytywnej, która od pierwszej zasady wychodziła, by wykazać, że jest to zasada rzeczywista (Peetz).

Z dwóch tekstów: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* oraz *Der Monotheismus* można wydobyć podstawowe założenia religijnej interpretacji pojęcia mitu. Po pierwsze, mitologię uznaje Schelling za religię⁵⁵, choć jak pamiętamy, jeszcze w *Filozofii sztuki* pisał, że mitologia jako taka religią nie była. Po drugie, w związku z uznaniem religijnego aspektu mitu Schelling zerwał z pojmowaniem mitologii jako „absolutnej poezji”. Zrezygnował zatem z estetycznej interpretacji mitu, a co za tym idzie — z koncepcji K. Moritza, która stanowiła podwaliny *Filozofii sztuki*. Zdaniem Schellinga, mitologia rozumiana jako poezja musiałaby być wytworem czyjejś (konkretnej) wyobraźni, fantazji, a to nadawałoby jej subiektywny charakter. Subiektywności mitu nie można było już dłużej podtrzymywać, gdyż mit został związany z bytem, a więc, podobnie

⁵² Doświadczenie jest punktem wyjścia filozofii pozytywnej. Zatem filozofia pozytywna jest dla Schellinga empiryczna, kwestia ta okazuje się jednak bardziej skomplikowana, zwłaszcza że sam Schelling określa swoją filozofię mianem „empiryzmu metafizycznego”. Kwestię tę omawia R. Panasiuk. Zob. R. P a n a s i u k: *Schelling...*, s. 111.

⁵³ Por. S. P e e t z: *Filozofia mitologii...*, s. 116.

⁵⁴ Ibidem, s. 115.

⁵⁵ Jednakże w *Filozofii objawienia* odnajdujemy następującą myśl; „[...] trzeba uznać istnienie relacji między mitologią i objawieniem już z tego względu, że religia mitologiczna jest przecież też religią”. F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 13.

jak ten drugi, „wykraczał poza myślenie”. Mit nie mógł być zatem wytworem rozumu ludzkiego. Przy tym założeniu mit z subiektywnego stawał się dla Schellinga autopoietyczny (nie miał żadnej zewnętrznej przyczyny). Znaczyło to, mniej więcej tyle, że mit wytwarza sam siebie, jest przyczyną samego siebie, nie jest stworzony przez człowieka. Dzięki temu otrzymał on strukturę organizmu. „Siły, czyli potencje występujące w zakładanym procesie, nie były wyobrażone, ale prawdziwe, obiektywne, teogoniczne, były to te same moce, które działają również w przyrodzie. Wynika stąd jasno związek, w jakim wyobrażenia mitologiczne, przy całej ich pozornej nonsensowności, pozostają z przyrodą i jej przejawami”⁵⁶. Po trzecie, mit jako przyczyna samego siebie jest prawdziwy, czyli stanowi zgodność z sobą samym. Ponadto Schelling uznał mit za tautegoryczny (prawda leży w nim samym)⁵⁷. Mit jest prawdą, przekazuje tylko tyle, ile jest zawarte w jego treści. Mit ugruntowany jest w świadomości absolutnej — w Bogu. Jeśli odniesie się go do absolutu (absolutnej świadomości), to stanowi jeden z etapów jego rozwoju. Tak więc mitologia stanowi jeden z etapów procesu dochodzenia ludzkości do religii objawionej. „Proces mitologii jest odradzaniem się religijnej świadomości, a zatem niczym innym jak wytwarzającym religię procesem, w którym świadomość jest pozostawiona własnemu naturalnym siłom; jest to więc proces naturalny”⁵⁸. Zatem opowieści o bogach są tylko opowieściami o bogach, niczym więcej. Zdaniem Schellinga, „proces kreacji bogów w mitach jest tylko replikacją czy odbiciem w ludzkiej świadomości rzeczywistego procesu powstawania bogów, świata i człowieka”⁵⁹. A rolą filozofii mitologii ma być odkrywanie i ukazywanie elementów tegoż procesu. Mit jako taki jest więc tworem anonimowym, a także koniecznym. Jak podsumowuje Schelling: „Również te mitologiczne wyobrażenia mogą być pomyślane, nie są wymyślonymi, wyfantazjowanymi, powstałymi przez przypadkowe zamieszanie produktami. Trzeba je uznać za konieczne wytwory wypartej poza siebie i tylko przypadkowo znów do siebie dochodzącej ludzkiej świadomości”⁶⁰.

W *Filozofii mitologii* Schelling wprowadza koncepcję trzech stadiów rozwoju świadomości Boga, inaczej zwanych potencjami, a następnie rozwija ją w *Filozofii objawienia*. Owe trzy historyczne stadia rozwoju świadomości Boga to: mitologia pogańska, Objawienie chrze-

⁵⁶ Ibidem, s. 244.

⁵⁷ Zob. S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 117.

⁵⁸ F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 9.

⁵⁹ R. Panasiuk: *Schelling...*, s. 120.

⁶⁰ F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 244.

ścijańskie, religia filozoficzna (mitologia i objawienie jako historycznie samodzielne). Koncepcja ta ściśle wiąże się z kwestią upadku człowieka, z zerwaniem jego bezpośredniej relacji z Bogiem oraz z próbą powrotu do stanu „pierwotnego”.

Bóg, czy też duch absolutny, jest, zdaniem Schellinga, jednością trzech potencji. To właśnie dzięki potencjom Bóg mógł ustanowić proces stworzenia świata, gdyż jak pisze Schelling: „Proces ten wszczynany jest przez *universio*, czyli napięcie potencji”⁶¹. W związku z tym każdy wytwór w świecie jest wspólnym dziełem trzech potencji. Zdaniem Schellinga, należy jednak odróżnić potencje obecne w Bogu (ich boskość) od tych poza nim, czyli od tak zwanych sił kosmicznych czy też demiurgicznych, które uczestniczyły w tworzeniu świata. Proces stworzenia zapoczątkowany przez napięcie potencji postępuje stopniowo. Najwyższym dziełem tegoż procesu jest człowiek. Człowiekowi jako ostatniemu wytworowi procesu stworzenia zostaje przypisane „szczególne zadanie”. Mianowicie, to dzięki niemu zasada, która wyzwala proces stworzenia, ma powrócić „do siebie” (a właściwie do Boga). Schelling tłumaczył bowiem: „[...] w ostatnim dziele stworzenia zatem owa zasada będąca poza sobą, sprowadzona znów do samej siebie, jest z tego względu zasadą, która samą siebie ma, posiada i dlatego jest sobie świadoma”⁶². Dlatego też proces stworzenia jest traktowany także jako proces „dochodzenia do siebie”, czy też nabywania świadomości samego siebie. Rolą człowieka jest uświadomienie sobie przebiegu całego procesu stworzenia, wszystkich jego stopni. Taką możliwość właśnie otrzymał człowiek — ostatnie z dzieł (wytworów) świata, które jednocześnie jest świadome samo siebie. Dopiero gdy człowiek uświadomi sobie wszystkie etapy procesu stworzenia, wtedy „zostanie spełniony cel Stwórcy”.

Uświadomienie sobie wszystkich stopni procesu stworzenia prowadzi człowieka do świadomości finalnej, stanowiącej ugruntowanie dla „doskonałej nauki”⁶³, do której zmierza filozofia. Mimo iż doskonałej nauki (doskonałej świadomości) nie odnajduje człowiek w swojej świa-

⁶¹ Ibidem, s. 135.

⁶² Ibidem, s. 136.

⁶³ Potencja początku (pierwsza potencja, zasada stworzenia świata), nazywana także „ślepyim bytem” lub „ślepyim istnieniem”, jest dla Schellinga mądrością. Jest ona tym, co doskonałe, jest początkiem, środkiem i końcem, jest świadomością. Jest wiedzą, która wyzwala proces stworzenia. Na początku była ukryta w Bogu jako jego możliwość, następnie „wyszła” z Boga, by powrócić do niego jako wiedza. Zostaje ona nazwana mądrością, ponieważ jej przeznaczeniem jest stać się „wiedzącym o sobie stanem pierwotnym, rozumem ruchu”. Zob. F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 143—144.

domości, nie świadczy to o jej pominięciu w zamyśle Boga. Doskonała nauka wiąże się z zagadnieniem świadomości pierwotnej, w której człowiek „uczestniczył” przed upadkiem. Według autora *Filozofii objawienia* „Właśnie dlatego zmagamy się i dążymy do owej doskonałej nauki, że ma ona być *w nas*. Już Platon naucza, podając jako przekaz z dawnej epoki, że wszelka nauka jest pamięcią, a zwłaszcza filozofia jest tylko do ponownego uprzytomnienia. W tej najwyższej nauce dążymy tylko tam, gdzie człowiek (nie *jakiś* człowiek, ale człowiek, który żyje wciąż w nas wszystkich) był już raz kiedyś”⁶⁴. Należy bowiem dodać, że stosunek człowieka do Boga był „wpierw”, „na początku” stosunkiem bezpośrednim, czy też, jak pisał Schelling, stosunkiem „nadprzyrodzonym”. Dlatego: „Stan człowieka pierwotnego nie wymagał objawienia; człowiek pierwotny był jakby połączony z boską świadomością, ba, można by powiedzieć, że pierwotną świadomością był sam boski byt. Z tego wewnętrznego ścisłego połączenia z Bogiem człowiek musiał najpierw wypaść, by objawienie stało się konieczne i możliwe”⁶⁵. A zatem kiedy Schelling pisał o człowieku jako najwyższym stworzeniu, miał na myśli człowieka pierwotnego, człowieka „w swym pierwotnym istnieniu”, czy też praczłowieka, który przebywał w raju. To człowiek „nie konkretny, ale człowiek w ogóle, żyjący w nas wszystkich”⁶⁶. Raj zaś rozumiał Schelling jako przebywanie owego człowieka między potencjami, od których był on w tamtym czasie wolny. Człowiek został „wyniesiony do wolności” i z tej wolności „skorzystał”. Zapragnął on kierować potencjami, chciał panować nad nimi „jako Bóg” — jak pisze Schelling — co doprowadziło go do upadku, do „wypadnięcia ze ścisłego połączenia z Bogiem”. Owo wypadnięcie spowodowało, że stosunek człowieka do Boga stał się z „nadprzyrodzonego” stosunkiem naturalnym. Stracił swoje „uprzywilejowane” miejsce, jakie miał wśród pozostałych dzieł procesu stworzenia i niejako do nich dołączył. „Wyrzucenie” z raju oznaczało bowiem oddanie się pod władanie potencji. Wiazało się to z utratą pierwotnej świadomości, w której trzy potencje tworzyły jedność i tak właśnie człowiek je postrzegał. Ale gdy człowiek dołączył do pozostałych wytworów procesu stworzenia, owe potencje jawią mu się każda z osobna, dlatego też nie może odnaleźć jedności w przyrodzie.

Mimo że dopiero Objawienie może przywrócić ten pierwotny stosunek, to człowieka „od zawsze” charakteryzował „pęd do odzyskania owej pierwotnej świadomości”⁶⁷. Aczkolwiek według Schellinga wszel-

⁶⁴ Ibidem, s. 137.

⁶⁵ Ibidem, s. 10.

⁶⁶ Ibidem, s. 233.

⁶⁷ Ibidem, s. 236.

kie wcześniejsze próby były niewłaściwe, gdyż tylko prawdziwa filozofia może „ponownie scalić rozdartą świadomość”. Co ważne, owo pobudzenie do scalenia świadomości (nowa zasada) przyczyniło się do nowego napięcia potencji, które doprowadziło do „zrodzenia się” procesu teogonicznego. Pierwszym jego etapem jest proces mitologiczny. Należy jednak dodać, że do owego napięcia doprowadził nie Bóg, lecz człowiek. Schelling wyjaśnia, że „proces, który rozpoczął się od wzbudzenia napięcia świadomości, był więc dlatego procesem całkowicie pozaboskim, procesem wyłącznie naturalnym”⁶⁸. Toteż religia powstaje w sposób naturalny, bez udziału Boga, „jest wytwarzana przez rekonstruowaną świadomość”⁶⁹. Tym sposobem „dotarliśmy więc do punktu, w którym odkrywamy proces w ludzkiej świadomości, w którym Bóg nie bierze udziału, tzn. Bóg jako taki, czyli kiedy to potencje przejawiają się tylko jako potencje, inaczej mówiąc, kiedy można je traktować tylko jako siły kosmiczne. Jest to proces, który poznaliśmy jako proces mitologii [...]”⁷⁰. Mitologia jest zatem jednym z etapów „odradzania się religijnej świadomości”, pierwszą potencją, czyli pierwszym stadium historycznego rozwoju świadomości Boga, i jako taka, nierozzerwalnie wiąże się z Objawieniem chrześcijańskim.

Źródłem procesu mitologicznego nie jest Bóg, lecz zasada, która leży u podstaw przyrody, zasada rozpoczynająca proces tworzenia świata. Zasada ta jest potencją oderwaną od Boga, a zatem potencją naturalną; przy czym choć była ona „przed Bogiem”, tak naprawdę wywodzi się od Boga i do niego wraca. Schelling nazywał ową pierwszą zasadę także wolą, wolą stworzenia świata i opisywał w następujący sposób: „Ta wola początku, jeśli nie łagodzi jej inna wola, jest tym, co poprzedza Stwórcę; tym, czego żaden człowiek *nie może zobaczyć i przeżyć*, ponieważ ono w swym bycie rzeczywiście trawi wszystko, co konkretne — jest ono *prius* przyrody, obecnością, jak mówi człowiek orientalny. Z *prius* musiało stać się *posterius*, aby stworzenie mogło znieść jego widok, mogło w nie spojrzeć. Owo niszczące wszystko *prius* nie jest widzialne; widzialne staje się dopiero, kiedy staje się niewidzialne i przybiera zewnętrzną formę stworzenia, która ukazuje się oczom. Jest to niewidzialne widzialne, widzialne niewidzialne, za co musimy uznać całą przyrodę”⁷¹. Ponieważ to człowiek wzbudził po raz kolejny napięcie w potencjach, chcąc odzyskać „pierwotną świadomość”, dlatego też jego „świadomość po-

⁶⁸ Ibidem, s. 241.

⁶⁹ Ibidem, s. 9.

⁷⁰ Ibidem, s. 241.

⁷¹ Ibidem, s. 140.

padła w moc tej zasady, która stanowi *prius*, czyli to, co leży u podstaw przyrody”⁷². Zasadę tę więc ponownie „aktywowała” ludzka świadomość, która dąży do powrotu do „świadomości pierwotnej”, a w rezultacie — do Boga. Dlatego też „W człowieku trwa ona [zasada — W.Ch.] w swoim bycie samym w sobie, jak w Bogu”⁷³. Jest zewnętrzną przyczyną procesu, który zapoczątkowała świadomość i jednocześnie w świadomości przebiega. W dodatku to ta zasada stworzyła ową świadomość, gdyż jak pisał Schelling: „Ten nowy proces możemy traktować jako proces teogoniczny; jest on powtórzeniem pierwotnego procesu, w którym uprzednio powstała pierwotna świadomość człowieka”⁷⁴. Zatem może być ona uznana za zasadę ludzkiej świadomości. Jak widać, potencje przyrody są to te same potencje, które wytworzyły świadomość i jednocześnie w niej działają. „Wszystkie momenty przyrody spoczywały już w ludzkiej świadomości i jeszcze teraz ostateczna prawda całej przyrody mieści się w ludzkiej samowiedzy”⁷⁵. Mitologia (proces mitologiczny) jest więc powtórzeniem procesu stworzenia przyrody (świata), ale zachodzącym w świadomości. W związku z tym S. Peetz wyjaśnia, że mitologia jest dla Schellinga „przejawem natury w świadomości”⁷⁶. Mitologia przekazuje ludziom naukę o bogach i ich losach, tak jak przyroda przekazuje wiedzę o otaczającym ich świecie, a co za tym idzie — także o Bogu, o Boskim logosie. Proces mitologiczny można, zdaniem Schellinga, z jednej strony nazwać procesem subiektywnym, gdyż zachodzi on w ludzkiej świadomości. Z drugiej zaś strony, ponieważ zasada rządząca tym procesem pozostaje poza ludzką świadomością, tak naprawdę proces mitologiczny jest procesem obiektywnym. Obiektywnym, gdyż niezależnym od „wolności człowieka”. Wyobrażenia mitologiczne pojawiają się w świadomości bez jego udziału, a nawet wbrew jego woli. Ludzie nie rządzą mitologią (procesem mitologicznym zachodzącym w ich świadomości); wręcz przeciwnie, to oni są podporządkowani jej wytworom. W wyniku tego, że wyobrażenia mitologiczne nie pochodzą z zewnątrz, ale są obecne w ludzkiej świadomości, ludzie nie są w stanie nimi kierować ani się ich „pozbyć”. Nie mogą decydować, czy chcą je przyjąć, czy też nie. Ludzie nie mogą także wątpić w ich prawdziwość, „pochodzą one bowiem z wnętrza samej świadomości, której się narzucają z nieodpartą siłą, nie do-

⁷² Ibidem, s. 251.

⁷³ Ibidem, s. 242.

⁷⁴ Ibidem, s. 243.

⁷⁵ Ibidem, s. 239.

⁷⁶ S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 121.

puszczając żadnych wątpliwości w ich prawdę⁷⁷. Z tego powodu wyobrażenia mitologiczne (mitologia), nie mogą być traktowane jako wytwory wyobraźni (fantazji), zwłaszcza że Schelling pisał: „W okresie wytwarzania wyobrażeń mitologicznych ludzkość znajdowała się w stanie ekstazy, z którego mogła wyjść później, po wytworzeniu obrazów mitologicznych, znów wchodząc w stan otrzeźwienia. W czasie tworzenia się wyobrażeń mitologicznych ludzka świadomość była wyparta z siebie, bezrefleksyjna [...]”⁷⁸.

Według Schellinga różne mitologie były wyrazem omawianego właśnie procesu, przy czym każdą z nich traktował jako kolejny jego stopień. Wszystkie mitologie są więc wyrazem tego samego procesu⁷⁹. Proces mitologiczny jest procesem powszechnym, podlega mu cały rodzaj ludzki. Schelling uważał, że zadaniem filozofii mitologii (jej przedmiotem) jest „wydobycie różnych momentów procesu mitologicznego w mitologiach poszczególnych ludów”⁸⁰. Jego zdaniem, epoki i momenty procesu „wytwarzającego” mitologię to: epoka pierwsza, w której ponownie narodzone *prius* przyrody przejmuje władzę nad świadomością, a ludzie pozostają pod rządami „ślepej zasady” przyrody; epoka druga, w której owa „ślepa zasada” zostaje podporządkowana wyższym potencjom, ale z nimi współistnieje; epoka trzecia, w której dochodzi do przewycięzenia „ślepej zasady”. Widać zatem, że w tworzeniu mitologii główną rolę odegrały trzy potencje i „w tych trzech potencjach zawiera się właśnie to, co wewnętrzne i ezoteryczne, prawdziwa rozumność i swoista tajemnica mitologii”⁸¹. Na ostatnim, czwartym etapie owe potencje stały się jednością. I jak tłumaczył Schelling: „Tutaj powstaje mitologia w pełni rozwinięta; tu dopiero proces mitologiczny rozwija się jako konieczny. Na te punkty przypadają mitologie 1) egipska, 2) hinduska, 3) grecka”⁸².

Wypada dodać, że przejście od mitologii do Objawienia nastąpiło dzięki misteriom. Były one „bezpośrednim przygotowaniem chrześcijaństwa”⁸³. Misteria to dla Schellinga zjawisko, w którym mieści się sens mitologii. Tak rozumiane misteria „zawierają prawdę mitologii”.

⁷⁷ F.W.J. Schelling: *Filozofia mitologii...* Cyt. za: S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 121.

⁷⁸ F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 245.

⁷⁹ „Te mitologie wykazują prawdziwe rodzinne podobieństwo, ponieważ rozwinęły się z tej samej zarodki. Mitologie różnych ludów trzeba więc traktować tylko jako moment powszechnego, całą ludzkość ogarniającego procesu”. Ibidem, s. 246–247.

⁸⁰ Ibidem, s. 251.

⁸¹ Ibidem, s. 265.

⁸² Ibidem, s. 261.

⁸³ S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 124.

Widać, że w kwestii misteriów Schelling pozostaje wierny poglądom głoszonym jeszcze w „fazie estetycznej”. Misteria zwalniały tych, którzy w nich uczestniczyli, od przechodzenia procesu mitologicznego. „Dopiero poprzez misteria — twierdzą — proces mitologiczny zostaje naprawdę zakończony [...]”⁸⁴. Ogniwem łączącym mitologię (mitologię grecką) z misteriami była jedna z naczelných postaci misteriów eleuzyjskich⁸⁵, Demeter.

4.

Filozofia mitologii nie została zbyt dobrze przyjęta wśród filozofów i badaczy mitologii tamtego okresu, przeważnie ją krytykowali i odrzucali. Jacob Berchardt napisał nawet o wykładach Schellinga, „iż jakieś monstrum azjatyckiego boga przedreptało na dwunastu nogach i dwunastoma rękami ściągało sobie sześć kapeluszy z sześciu głów”⁸⁶. Sytuacja zmieniła się nieco, gdy Ernst Cassirer opublikował *Filozofię form symbolicznych*, w której to polemizował z teorią Schellinga, między innymi z jego poglądami na temat symbolu⁸⁷. Cassirer cenił sobie dokonania Schellinga, a szczególnie w dziedzinie badań nad mitem i mitologią, czego wyrazem może być chociażby ten oto fragment *Mitu państwa*: „Schelling rozwinął w swych wykładach całkowicie nowe rozumienie roli mitu. Była to synteza filozofii, historii, mitu, poezji, taka, jaka nie pojawiła się nigdy przedtem”⁸⁸. Cassirer odniósł się także do przedstawionej przez Schellinga tautegorycznej interpretacji mitu. Jego zdaniem, Schelling słusznie przypisał mitom cechę tautegoryczności⁸⁹. Jednakże, wedle Cassirera, Schelling poszedł o „krok za daleko”, łącząc zawartą w micie prawdę ze świadomością

⁸⁴ F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 397.

⁸⁵ Swoje poglądy na temat misteriów Schelling przedstawia między innymi w *Filozofii objawienia*, wykłady od 37. do 48. (włącznie).

⁸⁶ J. Burchardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Hrsg. von R. Marx. Stuttgart 1969, s. 297. Cyt. za: S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 125.

⁸⁷ Zob. S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 125.

⁸⁸ E. Cassirer: *Mit państwa...*, s. 17.

⁸⁹ „Cassirer preferuje tautegoryczną interpretację mitu, a więc rozważa go jako autonomiczny wytwór ducha”. M. Bał-Nowak: *Mit jako forma symboliczna w ujęciu E.A. Cassirera*. Kraków 1996, s. 11.

mością absolutną. Bo jak tłumaczy M. Bal-Nowak⁹⁰, w rozdziale poświęconym właśnie tautegorycznemu ujęciu mitu przez Schellinga, pomimo iż dla Cassirera mit ma być transcendentnie ugruntowany w twórczym podmiocie, to podmiot ten nie musi być, jego zdaniem, podmiotem absolutnym. Według Cassirera w badaniach nie trzeba wychodzić „poza” mit; wręcz przeciwnie, należy skoncentrować się na jego wewnętrznej strukturze. Dlatego też nie mógł się on zgodzić z przyjętym przez Schellinga metafizycznym ugruntowaniem mitu. Do tej kwestii odnosi się również we wspomnianym *Micie państwa*: „W późniejszych pokoleniach pogląd na charakter mitu był o wiele trzeźwiejszy. Nie interesowano się już więcej metafizyką mitu. Badacze mitu podchodzili do problemu od strony empirycznej i próbowali rozwiązać go metodami empirycznymi”⁹¹. Tak właśnie uczynił Cassirer. Autor *Philosophie der symbolischen Formen* oparł swoje badania nad mitem na empirii⁹². Takie podejście do zagadnienia mitu przyczyniło się do określenia przez niego stanu świadomości mitycznej. Cassirer chciał bowiem doprowadzić do „odkrycia właściwych mitowi zasad organizacji danych doświadczenia, czyli określenia charakteru odpowiadającej mu funkcji symbolicznej”⁹³. Nie dziwi więc, że nie chciał się zgodzić z tautegoryczną interpretacją mitu w duchu schellingiańskim. Dla Cassirera mit był *apioryczną* formą symboliczną, dlatego stał się kategorią epistemologiczną. Ponieważ autor *Eseju o człowieku* badał wszelkie sposoby, na jakie człowiek poznaje rzeczywistość, przeto o teorii Cassirera można powiedzieć, że jest ona epistemologiczną próbą analizy kultury. Mit stanowi dla niego jedną z form poznania o pewnej określonej strukturze (specyficznej „logice”)⁹⁴. Dlatego też Cassirer częściej używał terminu „myślenie mityczne” niż „mit”. Pomimo wielu różnic dzielących teorię Schellinga i Cassirera można odnaleźć jedno zasadnicze podobieństwo. Mianowicie chcąc odpowiedzieć na pytanie: jakie jest pochodzenie elementu mitycznego w kulturze, Cassirer, podobnie jak Schelling, zastosował mit w filozofii. „Tym, co będzie uczonemu zajmować, jest »mit jako problem filozofii« [...]”⁹⁵. Przy czym Cassirer jako przedstawiciel szkoły marburskiej daje odpowiedź na tak sformułowane pytanie

⁹⁰ Ibidem, s. 78.

⁹¹ E. Cassirer: *Mit państwa...*, s. 17.

⁹² Zob. M. Bal-Nowak: *Mit...*, s. 78; por. J. Niżnik: *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu: E. Cassirer i L. Strauss*. „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5, s. 118.

⁹³ M. Bal-Nowak: *Mit...*, s. 11.

⁹⁴ Ibidem, s. 69.

⁹⁵ Ibidem, s. 71.

„w duchu Kanta”. J. Niżnik zwraca uwagę, że „wyraźnie określonym celem autora »Filozofii form symbolicznych« było rozszerzenie Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego na dziedzinę kultury”⁹⁶.

Przypadek Cassirera potwierdza, że choć teoria Schellinga nie zawsze cieszyła się uznaniem, a czasem nawet wzbudzała w innych badaczach śmiech (patrz przykład z Berchardtem), to tak naprawdę nie sposób przecenić zasług autora *Filozofii mitologii* odnośnie do jego badań nad mitologią (mitologiami). Jego wykłady wciąż są niezwykle wartościowym źródłem wiedzy o mitach, jednocześnie inspirowały i pobudzają do refleksji nad nimi. Wydaje się, że gdyby nawet koncepcję Schellinga sprowadzić tylko i wyłącznie do roli swoistego rodzaju impulsu rodzącego sprzeciw, krytykę — w żadnej mierze nie zmniejszyłoby to jej wartości. Wszak to właśnie możliwość dyskusji powoduje, że dane zagadnienie, teoria pozostają wciąż żywe. Nawet jeśli *Filozofia mitologii* nie zyskała zbyt wielkiego poklasku ówczesnych myślicieli, „to przecież jest faktem — podkreśla M. Bal-Nowak — że stworzona przez Schellinga filozofia mitologii jest wielkiej miary dokonaniem nie tylko na skalę romantyzmu niemieckiego”⁹⁷. Jej autor wprawdzie nie był pierwszym, który zastosował mit w filozofii, ale na pewno był „pierwszym myślicielem, dla którego mitologia staje się dyscypliną filozoficzną”⁹⁸. Posunięcie to było w pełni zamierzone i co ważniejsze, także konsekwentne. Mit nie był *deus ex machina* Schellingańskiej koncepcji, jakimś przypadkowym elementem mającym za zadanie zapełnić lukę w systemie. Wręcz przeciwnie, doskonale komponował się z całością głoszonych przez Schellinga poglądów. Można się nawet pokusić o stwierdzenie, że Schelling umieścił mit i mitologię w centrum swej teorii i że to właśnie mitologia ową teorię scalała. Warto przypomnieć, że A. Orłowski uznał pojęcie mitu za stały, powtarzający się element, który nadawał ciągłość wciąż zmieniającym się poglądom filozoficznym Schellinga. Bo jak pisze S. Peetz, „W opozycji do wszystkich tych prób [dyskursywnej refleksji nad mitem — W.Ch.] 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”⁹⁹.

⁹⁶ J. Niżnik: *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu...*, s. 112.

⁹⁷ M. Bal-Nowak: *Mit...*, s. 77.

⁹⁸ Ibidem, s. 76.

⁹⁹ S. Peetz: *Filozofia mitologii...*, s. 109.

Weronika Chabińska

Myth as key element of Friedrich W.J. Schelling's philosophy

Keywords: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, myth, mythology, philosophy of art, philosophy of revelation, philosophy of mythology, mythological process

S u m m a r y

F.W.J. Schelling worked on mythological issues through his entire lifetime and it had great influence on his philosophy. Unfortunately, there are very few who make a reference to Schelling while dealing with this matter, and even if they do, they mention only philosophy of revelation, which was developed in the last period of Schelling's work. Mythological issues appear in Schelling's works in reference to philosophy of nature, philosophy of identity, as well as to his historiosophy, theory of art, and theological issues. The paper aims at showing that in all those areas myth was not just a minor addition to the Schelling's theory, but it played an important, often crucial role.

Weronika Chabińska

Mythus als Hauptelement der Philosophie von Friedrich W.J. von Schelling

Schlüsselwörter: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Mythus, Mythologie, Philosophie der Kunst, Philosophie der Offenbarung, Philosophie der Mythologie, mythologischer Prozess

Z u s a m m e n f a s s u n g

F.W.J. Schelling befasste sich sein Lebtag lang mit mythologischer Problematik, was sein philosophisches Denken direkt beeinflusste. Heutzutage ist aber sein Namen mit dem Problem kaum assoziiert, und wenn schon, dann nur mit der Philosophie der Offenbarung d.h. mit der letzten Periode seiner philosophischen Tätigkeit. Die mit Mythus und Mythologie verbundenen Fragen erscheinen in Schellings Werken sowohl in Bezug auf Philosophie der Natur und Philosophie der Identität, wie auch auf seine Geschichtsphilosophie und Theorie der Kunst, geschweige denn theologische Probleme. Im vorliegenden Artikel versucht die Verfasserin nachzuweisen, dass auf allen oben genannten Gebieten der Mythus kein belangloser Zusatz zu Schellings Theorie war, sondern er spielte bei ihm eine sehr wichtige Rolle.