

Zapomniany język. Symbolizm archaiczny i współczesny w świetle filozofii symbolu i psychoanalizy

Jan Kalinowski

Uniwersytet Warszawski

interferencyjny@gmail.com

Streszczenie

Praca niniejsza ma przede wszystkim charakter syntetyczny i filozoficzny. Jej zadaniem jest zogniskowanie rozproszonego w wielu dyscyplinach humanistycznych stanowiska, wybrzmiałego szczególnie w pierwszej i drugiej połowie XX wieku, dotyczącego rewaloryzacji mitu i symbolu, na jego znaczeniu dla trwającego kryzysu kultury Zachodniej w kwestii samorozumienia człowieka. Syntezą zostają objęte badania poczynione przez filozofię symbolu Paula Ricoeura, filozofię form symbolicznych Ernsta Cassirera, religioznawstwo Mircei Eliadego oraz psychoanalizę i filozofię kultury Ericha Fromma (a częściowo też Carla G. Junga). Z uwagi na poruszane kwestie filozoficzne, wymagające wysiłku ponawianych kolejnych odczytań i reinterpretacji (o czym świadczą najnowsze wydania i przekłady wspomnianych tu dzieł, pochodzących nawet z 2020 r.), a także na długotrwałą i – co do tendencji – niezmienną kryzys kultury Zachodniej, ograniczam się zasadniczo do tekstów źródłowych, gdzieś sięgając tylko do literatury XXI w. i opracowań. W pracy tej podejmuję „zapomniany język”, będący językiem symbolicznym, który wyraża istotne i – wg autora – współcześnie mało rozumiane aspekty egzystencji ludzkiej, związane z samopoznaniem i samoświadomością. Zostaje tu objaśnione pojęcie „symbolu uniwersalnego” Fromma i Ricoeura, obecnego i poświadczanego przez religioznawstwo już na pierwotnych etapach kultury. W związku z tym zostaje podjęte pytanie: czy taki znak jest strukturą semantyczną zdolną do wyrażania doświadczeń współczesnego człowieka? Zostaje udzielona pozytywna odpowiedź, bowiem u podłoża zachowań i myślenia współczesnego człowieka leżą podstawowe treści emocjonalne i złożone znaczenia egzystencjalne, które – przez wzgląd na ich inherentną ambiwalencję, a także szczególne momenty rozwoju osobowego jednostki – wymagają szczególnych form ekspresji o charakterze metaforycznym i symbolotwórczym. Dokonuję także krytyki interpretacji „mitu”, odłączonego od oryginalnego kontekstu symboliczno-religijnego i jego instrumentalnego wykorzystywania, będącego groźnym zjawiskiem społecznym, zagrażającym współczesnej kulturze.

Słowa kluczowe: mit, język symboliczny, nieświadomość, świadomość, sacrum i profanum, psychoanaliza, fenomenologia, hermeneutyka.

Abstract

Forgotten Language. Archaic and Contemporary Symbolism in the Perspective of Philosophy of Symbol and Psychoanalysis

This article has primarily synthetic and philosophical character. It aims to focus the standpoint concerned with the revalorisation of symbol and myth, which is dispersed among numerous humane disciplines, that echoed in the first and second half of 20th century, on the crisis of Western culture and the issue of self-understanding. This synthesis includes philosophy of symbol of Paul Ricoeur, philosophy of symbolic forms of Ernst Cassirer, religious studies of Mircea Eliade and psychoanalysis and philosophy of culture of Erich Fromm (and to some extent Carl G. Jung). Due to the philosophical subject-matter, which requires continuous effort of re-reading and successive reinterpretations (evidence of which are publishing dates of latest editions and translations reaching year 2020), and due to long-lasting and – in its tendency – unchanged character of the crisis of Western culture, I limit this research mainly to source literature and in some exceptions to literature of 21st century. In this work I describe the symbolic language, which is presented as the so called “forgotten language” (Fromm), that expresses significant and – in author's mind – not well understood Today aspects of human existence related to self-understanding and self-consciousness. I explain the notion of a “universal symbol” of Fromm and Ricoeur and place the question on the capability of such sign to express and explain experiences of modern man. The positive answer is proposed, due to the emotional and existential values underlying modern behaviours and thinking, which requires specific signs of metaphorical and synthetic character, that are able to express emotional ambivalence as well as critical yet dynamic moments of life of the individual. Also the criticism is put forward to the naive interpretation of „myth” that is derived from its original symbolic and religious context and its instrumental use, which becomes dangerous social phenomenon, that is threatening the existence of modern culture today.

Key words: myth, symbolic language, unconsciousness, consciousness, sacred and profane, psychoanalysis, phenomenology, hermeneutics

1. Wprowadzenie

Gdy myślimy „o pograniczach komunikacji”, najczęściej mamy na myśli przekład z jednego języka naturalnego na inny¹. Niekiedy do tego dochodzi pogranicze kulturowe, gdy języki te pochodzą z różnych kontynentów, różnych tradycji religijnych, filozoficznych, historycznych. Możemy też wspomnieć o komunikacji językowej pomiędzy środowiskami nauk szczegółowych a środowiskiem nienaukowym, gdzie dochodzi pogranicze związane ze wyspecjalizowanymi słownikami technicznymi, pozostającymi poza sferą mowy potocznej.

Czy istnieje jednak bardziej niezbadane i wciąż zapomniane pogranicze komunikacji, jakim jest „komunikacja” pomiędzy tak zwanym człowiekiem „pierwotnym”, żyjącym w

¹ Autor odwołuje się tu do tematu konferencji “Język trzeciego tysiąclecia XII: Język na pograniczach komunikacji”, zorganizowanej w dniach 23-25 marca w Krakowie oraz niektórych, wygłoszonych wówczas referatów.

czasach kultury oralnej, a człowiekiem współczesnym, którego wybitnie techniczna i sformalizowana językowo epoka zdaje się być oddzielona od owych „początków” przepaścią nie do przebycia²? Czy bowiem interpretacja pochodzących z prehistorii znaków i „dokumentów”³, zawartych w symbolach i mitach, nie jest taką ponadczasową komunikacją pomiędzy człowiekiem pewnego „wczoraj”, przekazującym wiadomość człowiekowi pewnego „dziś” lub nawet „jutra”?

2. Język symboliczny

Według wielu filozofów zajmujących się szeroko pojętą kulturą, ale także literaturoznawców, antropologów i psychoanalityków, językiem, którym taka komunikacja się odbywa jest *język symboliczny*, w którym „zapisane” są nie tylko mity i poezje, ale i sny. A więc jest to „język”, który każdy w pewien sposób „rozumie”, niezależnie od innych wspomnianych tutaj stref i słupów granicznych, o ile każdy śni (Ricoeur 1975: 9, Fromm 2016: 9-10).

Najłatwiej zatem wejść w świat władania języka symbolicznego poprzez sferę oniryzmu, w której – według klasycznej psychoanalizy – panuje on niepodważalnie⁴, choć wiele wskazuje na to, iż świat wyobraźni zbiorowej podlega mu w nie mniejszym stopniu.

Jeśli zatem spojrzymy na człowieka tak, jak proponuje nam Ernst Cassirer, a więc raczej przez wzgląd na jego faktyczną pracę dokonaną na przestrzeni całej jego zapisanej i niezapisanej historii, wówczas będziemy zmuszeni przyznać niemieckiemu filozofowi rację w tym, że definicja człowieka jako „animal rationale” (czy *homo sapiens*) utraciła swoją ważność. Człowiek stanie wówczas przed nami jako *animal symbolicum* (Cassirer 2017: 47) – a więc przede wszystkim jako zwierzę zdolne wytwarzać symbole. Szczególną konsekwencją takiego spojrzenia jest to, że zmusza nas ona do krytycznej samooceny, wedle której człowiek współczesny jest sam sobie niezrozumiały w stopniu porównywalnym z jego nieumiejętnością komunikacji z owym człowiekiem „pierwotnym” – oryginalnym „wytwórcą” najstarszych symboli – który pozostaje poza ową „strzeżoną” granicą.

² Choć od czasów wydania trawestowanego w tytule tego artykułu „Zapomnianego języka” Ericha Fromma (1951) wiele uległo zmianie w temacie badań psychologicznych nad snami, a zwłaszcza w behawioryzmie ewolucyjnym, który także dotyka omawianych tu kwestii od strony „prymitywizmu” zachowań zwierzęcych, to jednak waga głównej kwestii zapomnienia i przyspieszający charakter zajętej sobą nowoczesności (gwałtowny przyrost i szczegółowość informacji, globalizacja i uprzemysłowienie), skłania nas do zachowania podstawowej tezy Fromma o „zapomnieniu”. Por. Ricoeur 1975: 8, 13.

³ „Prehistorię” należy rozumieć jako niezapisaną „historię” człowieka – bogaty w mity i magię okres trwania kultury oralnej.

⁴ Choć można tu dodać, że współczesne badania psychologiczne kładą nacisk na racjonalny aspekt snu, jak to ma miejsce w hipotezie ciągłości snów Calvina Halla, interpretującej sen jako kontynuację świadomych myśli śniącego obecnych na jawie, pomijając sny nielogiczne czy absurdalne.

Tymczasem psychoanaliza dostarczyła nam, ludziom współczesnym, podstaw teoretycznych do rozpoznania mechanizmów, za pomocą których granica ta jest „strzeżona”. Opisanie mechanizmu obronnego nazwanego przez Freuda *represją*, zwanego też w polskiej literaturze przedmiotu *wyparciem*, jest oczywiście wczesnym opisem nieświadomej, pierwotnej części psychiki, której istnienia i wpływu na myślenie i działanie jednostki zarówno dawniej, jak i dziś trudno zanegować⁵, jednak okazuje się jednocześnie, że mechanizmy te skutecznie opisują także życie psychiczne zbiorowości.

Jeśli więc istotnie mamy do czynienia z kryzysem wiedzy człowieka o sobie samym, na co wskazuje także problem wtórnego nawrotu barbarzyństwa w historii najnowszej (Steiner 2004: 10-11), warto zatem przyjrzeć się pewnym podstawowym odkryciom dokonany na polu hermeneutyki oraz filozofii form symbolicznych, w oparciu o badania antropologii, religioznawstwa, psychoanalizy i innych nauk humanistycznych, badających język nie tyle od strony *logos*, co od strony *mythos*.

3. Mit jako wzorcowa forma symboli uniwersalnych

Symbol (gr. *symbolon*⁶), który stanowi o wspomnianym języku, a więc szczególny typ znaków, znajdujemy w sposób wzorcowy w micie. Zarówno symbol, jak i mit łączą się i współtworzą symboliczno-mityczny sposób wyrazu, który niekiedy możemy określić „myśleniem mitycznym”. Bardziej właściwie jest jednak mówić o *świadomości mitycznej* jako, że nie jesteśmy wówczas skłonni błędnie przypisywać mitowi obcej dla niego funkcji, choć w pewien sposób znajdujemy tu pewne pierwotne formy wyrazu, prowadzące do myślenia (zwłaszcza w obrębie „obsesji”, dotyczącej kauzalności w myśleniu magicznym). Symbol jest nieprzejrzystym znakiem, w obrębie którego wyrażone zostaje wewnętrzne przeżycie (Ricoeur 1975: 11, 21, Eliade 2008, 136, Fromm 2009: 12).

Mit (gr. *mythos*⁷) to przede wszystkim opowieść, ze wszystkimi doniosłymi elementami takiej formy wypowiedzi: *narracją* – wprowadzającą chronologię i ciągłość, *zdarzeniami* –

⁵ Szczególnie w obliczu czysto ekonomicznej skuteczności i jednoczesnej prymitywności multimedialnego przekazu, na który – w niezliczonej ilości komunikatów o charakterze marketingowo-reklamowym, neuro-marketingowym, a także politycznym – jesteśmy na co dzień wystawieni, żyjąc w nowoczesnym, przemysłowym społeczeństwie.

⁶ *Symbolon* (gr. *σύμβολον*) – oryginalnie rozłamany na dwie części niewielki gliniany przedmiot, który był łączony na powrót celem potwierdzenia umowy lub jakiegoś związku, np. przyjaźni dwóch osób.

⁷ *Mythos* (gr. *μῦθος*) – w czasach Homera wyrażenie to oznaczało dla Greków zdarzenie, opowieść, ale także było używane zamiennie ze słowem *logos*, oznaczające wypowiedź rozumną, od którego także wywodzi się słowo „logika”. Dopiero w czasach Platona oba pojęcia zaczęły przybierać antagonistyczne znaczenia zwłaszcza w kontekście stosunku do prawdy.

wyznaczającymi istotne linie graniczne i punkty zwrotne, oraz *bohaterem* – wprowadzającym nas w obręb kwestii podmiotu i samopoznania (Ricoeur 1975: 31). W kulturach archaicznych odnajdujemy najczęściej opowieści, które w swojej dosłownej warstwie przekazu traktują o przełomowych, kulturotwórczych zdarzeniach, o walce i zmaganiu się bogów-bohaterów z chaosem lub jakąś formą bezładnego stanu (z mrokiem, żywiołem, śmiercią), który może być utożsamiony z czymś, co się przeciwstawia zasadniczo kulturze i *kosmosowi*, rozumianemu jako wielka i ścisła organizacja wszystkich rzeczy. Właściwie we wszystkich mitologiach świata odnajdujemy opowieści kosmogoniczne, teogoniczne i antropogeniczne, a więc wielką wariację na temat *początków* jako takich (Eliade 2008: 99).

Według Paula Ricoeura symbol występuje w micie jako jego jądro, wokół którego opowieść mitu jest „utkana” i niejako go oplata jako swoiste semantyczne „nawarstwienie” (Ricoeur 1975: 13). Symbol zasadniczo określa znaczenie i treść mitu, przez co i sam mit także staje się symbolem – symbolem drugiego stopnia (lub „symbolem wtórnym”). I tak na przykład odnajdujemy bogatą symbolikę „wody” w biblijnym micie o potopie, w którym pochłaniająca świat kipiela *zrównuje* pewien istniejący ład w pierwotnym chaosie i *niezróżnicowaniu*, co właśnie wskazuje na wrogą i destruktywną treść zawartej tu symboliki i ją dookreśla według kontekstu biblijnej opowieści⁸. Symbol zatem jest pewnym pierwotnym elementem znaczącym, który jest bezczasowy i ahistoryczny, akcja mitu zaś pomimo swoistej chronologii ma miejsce nie w czasie historycznym, ale w tak zwanym „czasie mitycznym” (*in illo tempore*), nazywanym u aborygenów „czasem snu” (*dreamtime*). Czas mitu ma charakter nie historyczny, ale *archetypowy*, czyli wyznaczający wielki i czcigodny wzorzec, który może być rozumiany jako istotny, ponadjednostkowy punkt odniesienia (Eliade 1998 : 46)⁹. Utożsamianie opowieści mitu z historią (czy „fikcyjną historią”) jest błędem *petitio principii*, mającym swoje podstawy w mylnym przypisywaniu jednej formie symbolicznej (lub podstawowej dziedzinie kultury) funkcji drugiej (Cassirer 2017:111,

⁸ Choć mit o potopie (w którym „arka Noego”, występuje raczej jako element przygodny i niekluczowy) znajdujemy także w wielu innych mitologiach, jak np. sumeryjsko-babilońskich.

⁹ Myślmy tu o archetypie w interpretacji Eliadego. Należy tu zaznaczyć różnicę pomiędzy tym rozumieniem, a powszechniej stosowanym rozumieniem Carla G. Junga. Dla Junga archetyp oznacza pojęcie bliskoznaczne platońskim ideom – odwiecznie występujące obrazy uniwersalne, jednak „zawarte” w nieświadomości o charakterze zbiorowym (Jung 2016: 13). Archetypami (tzw. osobowymi) będzie tu np. „cień” (nieświadomiony obraz siebie, obejmujący odpychające cechy własnego charakteru), czy „anima / animus” (jako kompensacja cech charakteru typowego dla własnej płci, względem pewnego idealnego wyobrażenia osoby płci przeciwnej, najczęściej odwołującym się do matki lub ojca). Dla Eliadego natomiast archetypem będzie wzorzec społeczny o kulturotwórczym charakterze, „paradygmat” postaw godnych naśladowania i utrwalania w imię pewnej egzystencjalnej „tęsknoty” za rzeczywistością niezmienną i uniwersalnie znaczącą. W obu jednak przypadkach archetyp jest wypracowany kolektywnie, ma charakter archaiczny, a także wyznacza – pomimo różnych motywacji – kierunek rozwoju kulturowego i jednostkowego (por. Eliade 1994: 44, Eliade 1998, 46).

Cassirer 2020: 109). Aby zrozumieć mit, musimy pozostać przy swoistych kategoriach *mitycznych* i myśleć o swoistej *mitycznej* funkcji, na co szczególną uwagę zwracał już Bronisław Malinowski, choć prawdą jest, że mit potrafi niejako „nadbudować się” nad historią nadając jej pewne archetypowe znaczenie (Barthes 1970: 25, Malinowski 1990: 299).

Od razu trzeba tu zaznaczyć, że według psychoanalizy treść mitu, a także symbole nie posiadają znaczenia dla świadomości, ale dla nieświadomości. Literalna warstwa mitu jest jedynie pozorem, lub przynajmniej przekazem zamaskowanym, który został opracowany według mechanizmu *cenury* – tak, jak ma to miejsce w snach, których istotna, egzystencjalna treść jest skryta pod pewnymi błahymi obrazami, skojarzonymi z treścią ukrytą, która z różnych względów nie może być ujawniona. Słowa Ericha Fromma język symboliczny jest to „język, w którym wewnętrzne doświadczenia, uczucia i myśli wyrażone są *tak, jak gdyby* były doświadczeniami zmysłowymi, wydarzeniami z kręgu świata zewnętrznego” (Fromm 2016: 12; podkreślenie własne). Wydaje się to być szczególną formą wyrazu skomplikowanej i bogatej treści psychicznej człowieka „pierwotnego”, w której dochodzi do *zapożyczenia* znaków i słów, którymi dysponował on w swoim języku naturalnym i „zastanym słowniku” (a więc słowa takie, jak „księżyc, słońce, bóg, woda, kamień”, które nie miały zasadniczo znaczenia „naturalnego”, a psychologiczne i egzystencjalne). W znacznej mierze w ten sposób interpretuje symbole i mity już antropologia Bronisława Malinowskiego, a za nimi religioznawstwo Mircea Eliadego, a także filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera i Paula Ricoeura, a także literatura późniejsza¹⁰.

W interpretacji psychoanalitycznej znajdujemy zatem linię rozwoju psychiki jako „wynurzenie się” z głębi nieświadomości (rozumianej także jako „chaos” i nieróżnicowanie), ku świadomemu „ja” (rozumianemu także jako „kosmos” i rzeczy znaczące), a także ku ideałowi „ja” (rozumianemu w filozofii form symbolicznych jako modelowy obraz „ja”, który świadomość mityczna tworzy w pojęciu „boga”)(Cassirer 2020: 259-280)¹¹. Z drugiej strony w mitach odnajdujemy wzorzec wielkiej, „bohaterskiej wyprawy” w odwrotnym kierunku – do mrocznych i niebezpiecznych źródeł *psyche*, co zresztą analogicznie

¹⁰ Nowsze, uwspółcześnione ujęcia tej interpretacji możemy znaleźć także u Marii Bal-Nowak (Bal-Nowak, 1996: 61), lub Jordana B. Petersona (Peterson 2021: 39).

¹¹ A zatem „bóg” wyraża tu samego człowieka, czy – w kategoriach psychoanalitycznych powiedzielibyśmy – jest projekcją wyidealizowanej formy samego człowieka, który wówczas wtórnie oddziałuje na niego jako model, do którego ten dąży, i z którym pragnie nawiązać relację w imię samopoznania i samodoskonalenia.

psychoanaliza dokonuje w psychopatologii i terapii (Campbell 2013: 30-32)¹², a czego echa możemy też znaleźć w takich toposach literackich jak podróż protagonisty w górę tropikalnej rzeki jak to miało miejsce w *Jądrze Ciemności* Josepha Conrada.

Jednocześnie antropologia i fenomenologia religii poucza nas, że dla społeczeństw pierwotnych *mythos* nie był jakkolwiek bądź opowieścią („czym wymysłem”), ale był on *opowieścią świętą*, co niesie ze sobą kluczowe dla jego interpretacji konsekwencje (Malinowski 1990: 309, Eliade 2008: 70, 99). Oznacza to, że opowieść mityczna nie była oryginalnie ani zapisaną „kroniką”, ani pewnym dokumentem historycznym, który staje się przedmiotem uwagi badacza. Opowieść mitu mogła być recytowana jedynie w świętym czasie i miejscu, przez świętą osobę – kapłana lub szamana – cieszącą się społecznym zaufaniem i szacunkiem. Zwraca to naszą uwagę na doniosłą rolę kontekstu, w którym *mythos* oryginalnie występował. Kontekst ten odnosi nas zasadniczo do mowy i kultury oralnej, która żyje w pewnej *obecności* mówionego słowa, w przeciwieństwie do zapisanej myśli, którą pismo niejako „petryfikuje”, wedle chrześcijańskiej maksymy „duch ożywia, litera zabija” (2 Kor 3, 6)¹³. Święta przypowieść wprowadzała zatem grono słuchaczy do świata *sacrum*, który nie tylko odkrywał przed nimi świętą *rzeczywistość*, ale który stanowił wzorzec *rzeczywistości jako takiej*, i który pierwotnie konstytuował to, co „silne”, „prawdziwe” i „rzeczywiste”, a więc *to, co w ogóle znaczące dla świadomości*, w obliczu powszechności tego, co codzienne, związane z pracą i życiem biologicznym, a więc w obliczu *tego, co bez znaczenia*. Stanowi to o oryginalnej, kulturotwórczej dialektyce *sacrum-profanum*, a także o *ontologicznej funkcji* mitu i religii dla świadomości pierwotnej. Aby zrozumieć zatem czym była taka przypowieść musimy zrekonstruować pierwotny sposób bycia i myślenia, a więc pewien oryginalny *etap rozwoju świadomości*, który możemy określić właśnie mianem świadomości mitycznej, ściśle związanej z przeżyciem religijnym.

Zanim jednak scharakteryzujemy *mythos* jako etap rozwoju świadomości, rozwińmy jeszcze opis religijnego kontekstu występowania mitu, rozumianego w sposób przytoczony powyżej, gdyż wydaje się to mieć kluczowe znaczenie dla trwającego procesu reinterpretacji mitu i obecnego w Zachodniej kulturze kryzysu. Otóż powiedzieliśmy, że mit *wprowadzał*

¹² Wielkie wyprawy dokonywane przez tzw. „bohaterów przynoszących kulturę” opisywane często w mitach są tu rozumiane jako podróż w sferę *nieznanego*, które reprezentuje nieświadomość. To właśnie we własnej nieświadomości bohaterowie Ci odkrywają to czego szukają, a więc pewne „potwory” i „skarby”, symbolizujące pewne powstrzymujące ich od dalszego rozwoju osobowego kompleksy psychiczne, lęki itd., czego rezultatem może być „skarb” w postaci samowiedzy i rozwój osobowy, który wtórnie zresztą może być wyzyskany przez społeczność, która zdobywa dorosłego członka, zdolnego do wielkich i odważnych działań w imię tej społeczności. Por. wyprawy bohaterskie (*hero journey*), a teoria monomitu opisana przez Campbella (2013: 30-32).

¹³ Wg Biblii Tysiąclecia.

słuchaczy do świata *sacrum*, który był pewnym wzorcem rzeczywistości w ogóle. Jednak poprzez mit także *sacrum* było konstytuowane dla świadomości i ugruntowywane jako właśnie to, co „rzeczywiste”, „stabilne”, „prawdziwe” – a więc w najwyższym stopniu to, co znaczące. Mit był bowiem stale *reaktualizowany* i podstawową formą jego występowania jest nawracająca – w świętym czasie i właściwym kontekście rytuału – *ponowna recytacja* tak, że mit stale *uobecniał* ową rzeczywistość w życiu osób żyjących w jego obrębie, wprowadzając przy tym cykliczność tych rytuałów i łącząc je z czasem przemian przyrody i ruchami ciał niebieskich, gdzie przemiany te i związane z nimi „obrazy” wtórnie symbolizowały pewien wewnętrzny cykl przemian w obrębie świadomości. To dlatego możemy powiedzieć za Mircea Eliade, że mit poprzez swój obrzędowy, „liturgiczny” charakter posiadał także funkcję *rewitalizacji* i odnawiania, a więc ciągłego „utrzymywania” kultury (Eliade 1998: 47). Mamy tu do czynienia ze znaczeniem pojęcia „kultury”, w oryginalnym ujęciu, a więc rozumianej jako *kultywacja*. Niezwykła siła rytuału i związanego z nim corocznie *powracającego* kalendarza liturgicznego nie tylko przetrwała czasy kultury pierwotnej tak, że wyraźnie widzimy ją jako żywotny element we współczesnych religiach monoteistycznych, ale także we wspólnotach pozornie areligijnych, czy wręcz jawnie anty-religijnych jako pewien relikwiarz kulturowy *homo religiosus*¹⁴.

4. Mityczna świadomość

W niniejszym ujęciu świadomość mityczna jest wzorcową formą dla nowo-powstającej świadomości *ego*, która z kolei wyłania się z całości *psyche* jako forma nowa, mająca za swoje podłoże archaiczne pokłady psychiki – *id*. Świadomość *ego*, którą zakładamy jako punkt wyjścia do wszelkich rozważań jest jednak najpóźniejszym momentem długiego łańcucha przemian w obrębie *psyche* i właściwie jest jednym z najbardziej enigmatycznych zjawisk, równie ciemnym jak nieświadomość, a przy tym „ufortyfikowana” całym instrumentarium mechanizmów obronnych, których szczególnym rezultatem jest kompensacja kosztem *id*, a także sublimacja popędów *id*. Ostatecznie musimy stwierdzić, że punkt wyjścia *ego* jest świadomością zafalszowaną i bez próby wniknięcia do głębszych warstw psychiki, pozostajemy na etapie złudzenia, charakterystycznego dla osobowości narcystycznej (Ricoeur 1975: 149-151).

¹⁴ Archaiczny rytuał występuje współcześnie na przykład pod niepozorną postacią corocznych życzeń noworocznych odnawiających optymizm postanowieniami poprawy, i rytów przejścia związanych z przystąpieniem do ważnych organizacji czy społeczności (np. w wojsku czy różnego typu „stowarzyszeniach tajemnych”, ekskluzywnych klubach itd.).

Z kolei na tym najwcześniejszym etapie rozwoju nie ma żadnych ustalonych pojęć ani określonych znaczeń, które współcześnie przypisujemy słowom, lub które wręcz im „narzucamy” poprzez słownikowe definicje i uściślające formalizacje, ale są *emocje*, wyrażane często pod postacią metafor – pozornych znaczeń odnoszących nas do znaczeń ukrytych w intencjonalności drugiego stopnia. Słowami Johna Deweya, z fenomenologicznego punktu widzenia podstawowymi składnikami rzeczywistości są „rzeczy [które] są przejmujące, tragiczne, piękne, zabawne, przykre, przerażające (...). Każda właściwość jako taka jest ostateczna; jest zarazem początkowa i końcowa” (Za: Cassirer 2017: 125). Te właściwości emocjonalne są często powiązane według ambiwalentnych przeciwieństw – jak na przykład miłość-nienawiść – i raczej zawsze mamy już do czynienia ze złożonymi, dychotomicznymi parami znaczeniowymi, niż czymś jednoznacznym i pojedynczym. Ambivalencja rządząca archaiczną, nieświadomą częścią psychiki i złożonym życiem emocjonalnym wydobywa nas ze sztywnych ram zasady niesprzeczności, rządzącej stosunkowo nowym myśleniem logicznym i naukowym. Na tym etapie świadomości fundamentalną zasadą, która nią kieruje jest ciągła przemiana tych podstawowych treści emocjonalnych i podstawowa opozycja *sacrum-profanum*.

Jako taka, świadomość mityczna jest *samym zarzewiem* wszystkich innych form symbolicznych, których ostateczne, najbardziej rozwinięte stadium prowadzi do empirycznego myślenia naukowego, jednak które nim nie jest, ani być nie może. Widzimy tutaj, że nasze współczesne postrzeganie „prawdy” i „rzeczywistości” jakie przyjmuje się w nauce znacznie odbiega od przyjętego tu znaczenia i za cokolwiek współcześnie wzięlibyśmy pojęcie „prawdy”, sama *zmiennosc* wydaje się czymś całkowicie mu przeciwstawnym. Tymczasem za najbardziej wymyślnymi i niezwykłymi opowieściami mitu, traktującego o powstaniu świata, życia czy człowieka – a więc wielkimi pytaniami o wszechświat, życie biologiczne i istotę ludzką, które podjęła filozofia i nauka z najwyższą powagą – odnajdujemy wolną od jakiegokolwiek naukowego rygoru *swawolę* i pewien wolny od wszelkiej substancjalnej treści czy dogmatyzmu *model*.

Okazuje się bowiem, że dla mitu „wyjaśnienie” jest czymś niemal całkowicie przygodnym i drugorzędnym, podczas gdy same rodzące się w micie *pytania*, owe niekończące się wariacje na temat *początków*, jawią się jako jego modelowa forma bycia. Wydaje się więc, że w micie odnajdujemy pierwotne *zdziwienie* człowieka, ale także jego oryginalne *opracowanie*, oraz *przekształcenie* w bardziej dojrzałe nastawienie psychologiczne i egzystencjalne, które za sprawą tego oryginalnego opracowania otrzymuje precedens, wzór i model dla wszelkich innych ważnych czynności, które zostają następnie

zorganizowane i odniesione do tego mitycznego wzorca (praca, płciowość itd). To ten mitotwórczy charakter – który jako genetyczne podłoże wszelkiej świadomości historycznej, poetyckiej, filozoficznej czy naukowej okazuje się być w najwyższym stopniu kulturotwórczy, a (z punktu widzenia rozwoju świadomości) także światotwórczy – stanowi o właściwej i swoistej funkcji mitu: jest to *samo nadawanie znaczeń pierwotnym emocjonalnym formom świadomości* (Cassirer 2020: 137).

Trzeba jednak tu podkreślić, że same te pierwotne, mityczne znaczenia, które tak łatwo wziąć za „produkt jałowej wyobraźni”, „fikcję”, czy po prostu „nieprawdę” (jak obiegowo wciąż myślimy o „micie” rozumianym nie jako mit, ale jako „proto-nauka”), pozostają dla funkcji mitu nieistotne. Wszelkie wyjaśnienia mitu postrzegane są w niniejszej perspektywie jako *produkt uboczny* mitycznej pracy, który niemniej jednak odgrywa cywilizacyjnie doniosłą rolę. Stanowi on bowiem pierwotny impuls – niejako domagającą się krytycznej reakcji *provokację* – wyzwalający najstarsze (przynajmniej w kulturze Zachodu) filozoficzne pytania o *arche*, a także wprowadzający myśli w ruch, który przynosi dalszy rozwój wiedzy i świadomości.

W jakim sensie więc mit ma znaczenie dla jednostki i rozwoju jednostkowego *ego*? Otóż zawarte w micie symbole, wspomniany szczególny typ znaków, mają znaczenie egzystencjalne i uniwersalne dla świadomości, zaś ich znaczenia mogą być powtórnie zasymilowane poprzez *interpretację* i refleksję nad oniryką i mitem, które wszak nie odnoszą nas do „obiektywnego” świata, ale do „uwikłanego” w świat *ego* („świat” – *Welt* – który dla jednostki ludzkiej zawsze pozostaje tylko i aż *Umwelt*). Wyznaczając w sposób archetypowy pewną metaforyczną treść, pełnią one tę samą funkcję zarówno w micie, jak i we śnie. Praca snu potrafi „wpleść” w jego treść pewne mityczne obrazy i symbole, których interpretacja zarówno w perspektywie rozwoju świadomości kolektywnej, jak i rozwoju świadomości jednostkowej może odbywać się według tych samych zasad. W tym sensie każdorazowy rozwój *ego* dla jednostki, pomimo pewnej własnej specyfiki i historii, powtarza zasadniczo rozwój „kolektywnego *ego*” – świadomości historycznej (którą możemy rozumieć jako swego rodzaju heglowski *Zeitgeist*). A więc *id* – nieświadome, pozostaje w tym samym stosunku do *ego* – świadomego, w jakim *mythos* pozostaje do *logos*. Oba czynniki się wzajemnie współokreślają i pozostają ze sobą związane wewnątrz jednego aparatu psychicznego.

5. Charakterystyka symboli uniwersalnych

Jak powiedzieliśmy wcześniej, symbole uniwersalne są najogólniej znakami, jednak są one ich specyficznym typem, zasługującym na szczególną uwagę. Najłatwiej wyjaśnić charakter symboli uniwersalnych poprzez negację. Przeciwnieństwem takich znaków będą współczesne znaki techniczne, które są całkowicie „przejrzyste” i „mówią tylko to, co znaczą” (Ricoeur 1975: 11). Na przykład stosowane we współczesnym transporcie znaki drogowe mają ściśle określone znaczenie, a do tego są *ustanowione* na mocy pewnej umowy i przepisu, a ich odczytywanie zawężone jest do wydzielonej, specjalnie poinformowanej i przysposobionej grupy użytkowników. Jako takie, znaki te można unieważnić lub odwołać na mocy tej samej umowy czy przepisu, który je ustanowił¹⁵. Kluczowe jest tutaj to, że znaki te są czymś całkowicie dowolnym, zależnym od pewnej decyzji, a związek samego znaku graficznego i treści będzie czymś arbitralnym, a przez to mniej lub bardziej powierzchownym.

W symbolach uniwersalnych odnajdujemy sytuację całkowicie odwrotną. Symbole te są nieprzejrzyste i wieloznaczne, mają charakter metaforyczny i wielopoziomowe warstwy znaczeń, co rodzi skojarzenia ze średniowiecznymi palimpsestami. Są także „związane” przez język i bardziej przypominają *mówione słowo*, aniżeli jakiś oderwany obraz czy wręcz piktogram. Ich sens dosłowny jest zaledwie wierzchołkiem góry lodowej – pod literalnym znaczeniem skrywa się złożona symbolika powiązanych znaczeń.

Związek pomiędzy znakiem a treścią ma charakter wewnętrzny (Fromm 2016: 20). Używając terminów językoznawstwa strukturalnego, możemy powiedzieć, że pomiędzy *znaczącym* (co nazywam tu po prostu „znakiem” lub „znakiem słownym”), a *znaczonym* („treścią”) zachodzi ścisła relacja przyporządkowania ze względu na szczególne i właściwe dla niejawnej treści psychologiczno-egzystencjalnej *wewnętrzne* podobieństwo pomiędzy obydwoma elementami. O ustanowieniu takiej formy symbolicznej w sposób świadomy i intencjonalny w ogóle nie może być mowy poza tym, że symbole te mają treść samorzutnie daną (Ricoeur 1975: 14). Można tylko przypuszczać, że powstanie tych form ma charakter kolektywny i spontaniczny, odbywa się nieświadomie, a przez to znaków tych nie da właściwie się unieważnić, czy odwołać ich znaczeń, dzięki czemu zachowują swoją uwagi godną trwałość.

Według Carla G. Junga symbole te są tworem dziedzicznej, kolektywnej nieświadomości, a ich znaczenie koncentruje się wokół pewnych *archetypów*, które są

¹⁵ Podobnie rzecz się będzie miała ze znakami nauk ścisłych, na przykład logiki formalnej, czy „symboli” obecnych w nauce.

pustymi formami bez treści¹⁶. Jako takie, symbole są prastarym „skupiskiem” kolektywnego doświadczenia i niezliczonych wewnątrznie podobnych doświadczeń ludzkich, a także niosą ze sobą istotne, egzystencjalne treści, które – wg Junga – mogą wręcz przybierać charakter czegoś na kształt „zbiorowej mądrości”, daleko przekraczającej zdolności poznawcze jakiegokolwiek jednostki (Jung 2016: 9-65). Jako pewne *modele* oparte na przeszłych doświadczeniach wielu generacji mają one charakter nie tyle retrospektywny, co *prospektywny* – nie tylko są zbiorową pamięcią, dotyczącą kolejnych etapów świadomości, ale za sprawą swojej metaforycznej, otwartej formy oraz zdolności do akumulowania nowych treści wskazują i wyznaczają pewną drogę rozwoju zarówno w wymiarze zbiorowym, jak i jednostkowym.

Tak też powstawanie symboli w obrębie snu tłumaczy Zygmunt Freud jako proces *zgęszczenia* treści psychicznych (Fromm 2016: 59). Jest to nakładanie się na siebie pokrewnych obrazów, mogących występować w pewnej pozornej chronologii i onirycznej fabule, w których obecne są podobne do siebie emocje (zwłaszcza ważne i znaczące dla śniącego).

Rozumienie takich symboli odbywa się niezależnie od predyspozycji i wiedzy odbiorcy, już przy najbardziej elementarnej kompetencji językowej. To, że dochodzi w ogóle do jakiegoś symbolicznego „rozumienia” czy oddziaływania treści symbolicznej, wydaje się całkowicie umykać uwadze nie zaznajomionemu z tymi formami odbiorcy. Stąd bierze się też ich olbrzymi potencjał z jakim są w stanie oddziaływać w kulturze i dlatego często są instrumentalnie wykorzystywane dla celów politycznych i ideologicznych. Jako nośniki znaczeń emocjonalnych, symbole mają bowiem charakter *reaktywny* – angażują odbiorcę, włączając go w pewien „mityczny czas” i „rzeczywistość” (Eliade 1998: 47). Roland Barthes odwołując się właśnie do angażującego działania mitu – nazywanego tu symbolem drugiego stopnia – traktuje go wręcz jako „pasożytniczą” warstwę języka, która „narasta” na neutralnych znaczeniach języka naturalnego i „zawłaszcza je”, umyślnie wprowadzając jakościowe zabarwienie znaczeń w ramach konkretnych celów polityczno-ekonomicznych (gdzie jednak dochodzi do olbrzymiego uproszczenia, deformacji i wykorzenia mitu z egzystencjalnego kontekstu jego użycia). Tym niemniej samo rozpoznanie symboli, ich naukowa interpretacja oraz hermeneutyczne odsłonięcie ukrytych w nich kolejnych poziomów znaczeń jest rzeczą wymagającą wiele trudu i wiedzy z zakresu różnych dziedzin humanistyki.

¹⁶ Por. przypis nr 9 dot. rozróżnienia pojęcia „archetyp” u Junga i Eliadego.

Ostatecznie treść symboli uniwersalnych okazuje się zawsze odnosić do pewnego doświadczenia, najczęściej natury emocjonalnej i egzystencjalnej, związanej z czasowością. Jako wzorce postępowania odwołują się one do najdawniejszych, pierwotnych warstw psychiki i doświadczeń pewnego Człowieka Przykładowego, *Anthroposa*, mitycznego *Adama*, który w pewien sposób poprzedził wszystkich ludzi i przeżył to, co w życiu najgłębsze i najbardziej tajemnicze. Mogą to być symboliki „wygnania” i „Edenu” jako symbole ludzkiego wyobcowania ze świata przyrody, symboliki ludzkiego zła, zawarte w pewnym pierwotnym *tabu* „nieczystego”, wspomniane symboliki „wody” – jako dialektyka życia i śmierci – a także symboliki innych elementów „naturalnych”, czy „kosmicznych”, jak na przykład „niebo” – wskazujące zagadkowy bezkres i ogrom (a nawet *transcendencję*), lub symbole oznaczające pewne „centrum”, święte zogniskowanie, „oś” czy „pępek świata” (*axis mundi*), wyrażające odwieczne dążenie do „prawdziwej” i „znaczącej” egzystencji. Wspomniane tu symbole pomimo pewnych znaczeniowych odchylen lub przesunięć ich środków ciężkości w zależności od pewnych „dialektów” języka symbolicznego (Fromm 206: 22), są powszechnie występującymi motywami i toposami w licznych, zbadanych mitologiach najodleglejszych społeczności na całym świecie, często pozostających w izolacji (jak np. kultury mezoamerykańskie, czy polinezyjsko-australijskie, pacyficzne).

6. Symbolizm współczesny

Proces rozumienia symboli odbywa się w znacznej mierze w nieświadomości. Tłumaczy to wykorzystywanie ich jako współczesnych narzędzi socjotechnicznych do oddziaływania na nieświadome tego rzesze odbiorców. Szczególnie godny uwagi jest tutaj instrumentalnie wykorzystywany symbol „nieczystego”, zdolny wywoływać odrazę i niechęć wobec „obcych”. Tym samym jest on w stanie wzmacniać i katalizować nienawiść wobec obiektu do tego stopnia, że wręcz może prowadzić on do najhaniebniejszych aktów ludobójstwa¹⁷. W symbolu tym znajdujemy pierwotne doświadczenie trwogi wobec skażenia czymś obcym, co przychodzi z zewnątrz, przy czym „skażenie” to ma znowuż głębokie znaczenie

¹⁷ Wystarczy przywołać tutaj czystki etniczne w Rwandzie (daw. Ruandzie), gdzie w komunikatach radiowych emitowanych przez Hutu, ludność z plemienia Tutsi była określana mianem „karaluchów” i „szczurów”, co instynktownie przywołało na myśl choroby, których źródłem są właśnie „nieczystości” roznoszone przez te stworzenia. Por. kolejny przypis.

metaforyczne¹⁸. Ta sama „technika” stosowana była przez Nazistów wobec Żydów, poprzez uciekanie się do określeń o symbolicznych odniesieniach do (odrazy wobec) „nieczystego”.

Jednocześnie nazizm był wybitnie „zmitologizowaną” ideologią w powyższym sensie „zawłaszczenia” funkcji mitu w politycznym celu. W *Micie Państwa* Cassirer przywołuje szereg odwołujących się do mitycznej świadomości godnych pożałowania ideologii, które sprowadzały się do postaci różnych „kultów”, a ostatecznie wszystkie znalazły miejsce w nazizmie w postaci praktycznej aparatury socjotechnicznej (Cassirer 2017: 213-303)¹⁹. Wszystkie one stanowiły nowoczesne ujęcie „motywów mitycznych”, jednak w bardzo wąskim i sztucznym sensie, pozbawionym właściwego kontekstu religijno-mitycznego i egzystencjalnego. Jako takie były raczej spreparowanymi „ekstraktami”, a pomimo to niezwykle groźnymi i niebezpiecznymi. Jednak były one niebezpieczne nie dlatego, że były „mityczne”, ale dlatego, że były właśnie zdekontekstualizowanym i sztucznym „ekstraktem”.

Mit i archetypowy charakter symbolu, poprzez niezwykłą zdolność przekształcania chaosu nowych i nieznanych doświadczeń w zorganizowany wzorzec i znaczący obraz²⁰, zdolny jest włączyć człowieka w większą, zrozumiałą całość, nadać sens ludzkiej egzystencji, która domaga się swoistej „narracji”, w której początek i koniec, *Genesis* i *Eschaton* związane są jedną nicią, nadającą takiej egzystencji wewnętrzną koherencję, tożsamość i prawdę.

Mit ma zdolność dokonywania wielkiej syntezy ducha i – jako struktura samorzutnie nadająca sens – zawsze znajdzie dla siebie liczne zastosowania w świecie ludzkich znaczeń,

¹⁸ „Nieczyste”, jak dowodzi Ricoeur w *Symbolice zła*, spokrewnione jest z późniejszą symboliką „plamy” jako „zmazy”, która uczestniczy w religijnej mowie wyznania win (por. „splugawienie”, „zszargana reputacja”) oraz „grzechu”. Z symbolem tym łączy się także zakaz *tabu*, który antropologia Mary Douglas także uznaje jako uniwersalnie występujące zjawisko w kulturach pierwotnych, a także współczesnej (kanibalizm, kazirodztwo), które jest uwarunkowane symbolicznie. Por. Douglas 2007: 45, także Wasilewski 2010. Należy zaznaczyć, że Douglas nie zgadza się jednak z interpretacją Ricoeura, dotyczącą związku *sacrum* – nacechowanego aksjologicznie *pozytywnie* – z „tym, co nieczyste” – nacechowanym *pejoratywnie*. Ricoeur zwraca jednak uwagę na wartość *ontologiczną* i *epistemologiczną* symbolu „tego, co nieczyste”, a więc bycia *przedmiotem* dla świadomości (pojęciem), co jest szczególną cechą form mitycznych pochodzących z *sacrum*. Podobnie z fenomenologicznego punktu widzenia „świętość” można rozpatrywać jako pozamoralną dziedzinę życia, mogącą prowadzić do czynienia zarówno zła, jak i dobra (jednocześnie „fascinans”, jak i „tremendum”), jednak wartościować ją ze względu na zdolność i jej brak do wywoływania uczuć i tworzenia pierwotnej ontologii, jak to czyni religioznawstwo Mircea Eliade i Rudolfa Otto. Por. Otto 1993.

¹⁹ Kult bohaterów (a kult jednostki *führera*), który zapoczątkował Thomas Carlyle, kult rasy (a kult „czcigodnego” Aryjczyka), który zapoczątkował Arthur de Gobineau, oraz kult państwa u Georga W. Hegla, gdzie państwo wyraża najwyższy „stopień” rzeczywistości.

²⁰ Syntetyczny obraz świata uzyskiwany przez mit często może być zreaktualizowany pod wpływem pewnych nowych zdarzeń historycznych czy biograficznych, a zwłaszcza istotnych zdarzeń egzystencjalnych – takich jak narodziny, dojrzwianie, socjalizacja, indywidualizacja (i zdobywanie się do samodzielności), praca, płodność, czy wreszcie śmierć.

niezależnie od historycznej epoki²¹ i tego, czy będą to zastosowania służące egzystencji i samopoznaniu człowieka, czy przeciwnie – skierowane przeciwko jego człowieczeństwu i zaciemniające mu jego własny obraz.

Bibliografia

- Bachelard, Gaston ([1957] 1975) *Poetyka przestrzeni [Poétique de l'espace]* [w:] *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism.* (wyb.) H. Chudak, tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bal-Nowak, Maria (1996) *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Kraków.
- Barthes, Roland ([1957] 1970) *Mit i znak. Eseje. [Mythologies]* (tłum.) Jan Błoński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Béguin, Albert ([1936] 2011) *Dusza romantyczna i marzenie senne. Esej o romantyzmie niemieckim i poezji francuskiej. [L'ame romantique et le rêve]* (tłum.) Tomasz Stróżyński, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Cassirer, Ernst ([1925] 2020) *Filozofia form symbolicznych II. [Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken]* (tłum.) Andrzej Karalus, Przemysław Parszutowicz. Kęty: Derewiecki.
- Cassirer, Ernst ([1944] 2017) *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury [An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture]* (tłum.) Anna Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Cassirer, Ernst ([1946] 2006) *Mit państwa. [The Myth of the State]* (tłum.) Anna Staniewska. Warszawa: PWN.
- Campbell, Joseph ([1949] 2013) *Bohater o tysiącu twarzy. [The Hero with a Thousand Faces]* (tłum.) Andrzej Jankowski, Kraków: Nomos.
- Chandler, Daniel (2007) *Semiotics. The Basics*. London, New York: Routledge.
- Douglas, Mary ([1966] 2007) *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu. [Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]* (tłum. Marta Bucholc). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

²¹ Wręcz wydaje się, że charakterystyczna cecha cyfrowego świata, jaką jest niespotykany dotąd w historii szum komunikacyjny sprawia, że chęć odwołania się do mitu rośnie, a nie maleje, a wraz z zapomnieniem symboliki sacrum i technicyzacją języka, zwiększa się ryzyko prymitywizacji mitu oraz pogłębia się kryzys samopoznania, a także zagrożenia zeń płynące.

- Eliade, Mircea ([1949] 1998) *Mit wiecznego powrotu*. [*Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*] (tłum.) Krzysztof Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea ([1957] 2008) *Sacrum a Profanum. O istocie sfery religijnej*. [*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*] (tłum.) Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eliade, Mircea ([1957] 1994) *Mity, sny i misteria* [*Mythes, rêves et mystères*] (tłum.) Krzysztof Kocjan. Wydawnictwo KR.
- Fromm, Erich ([1951] 2016) *Zapomniany język*. [*The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales And Myths*] (tłum.) Katarzyna Płaza. Kraków: vis-à-vis etiuda.
- Fromm, Erich ([1960] 2000) *Buddyzm zen i psychoanaliza*. [*Zen Buddhism and Psychoanalysis*] (tłum.) Marek Macko, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Heidegger, Martin ([1927] 2014) *Bycie i Czas*. [*Sein und Zeit*] (tłum.) Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jung, Carl G. ([1976] 2016) *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. [*Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*] [W:] [*Gesammelte werke. T.9*] (tłum.) Robert Reszke, Wydawnictwo KR.
- Malinowski, Bronisław ([1926] 1990) *Mit w psychice człowieka pierwotnego* [*Myth in Primitive Psychology*] [w:] *Mit, magia, religia, t. VII* (tłum.) Barbara Leś, Dorota Prasałowicz, (red.) Andrzej K. Paluch, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Otto, Rudolf ([1917] 1993) *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa* [*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*] (tłum.) Bogdan Kupis. Wrocław: Thesaurus Press.
- Peterson, Jordan ([1999] 2021) *Mapy Sensu. Architektura przekonań* [*Maps of Meaning: The Architecture of Belief*] (tłum.) Renata Sigrist. Wrocław: Freedom Publishing.
- Ricoeur, Paul ([1959] 1975) „Symbol daje do myślenia” [*Symbole donne à penser*] [W:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. (tłum.) Ewa Bienkowska, Halina Bortnowska, Stanisław Cichowicz, Hanna Igalsen, Joanna Skoczylas, Karol Tarnowski (red.) Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX. 62-80.
- Ricoeur, Paul ([1960] 2015) *Symbolika zła*. [*Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*] (tłum.) Stanisław Cichowicz, Maryna Ochab, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rosińska, Zofia (1993) *Freud*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Segal, Robert, ([2004] 2015) *Myth. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

- Steiner, George ([1990] 2004) *Gramatyki tworzenia*. [*Grammars of Creation. Originating in the Gifford Lectures 1990*] (tłum.) Jerzy Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Wasilewski, Jerzy S. (2010) *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.