

O. Edward Bulanda T.J., Warszawa

## GENEZA I ZNACZENIE MITU W HISTORII KULTURY

W związku z zagadnieniem religii, jej istoty, genezy i rozwoju, pada dzisiaj często słowo mit. Już to utożsamia się te pojęcia, już to wyprowadza religię z mitu; w ocenie zaś wartości zjawiska religijnego, nazwanie religii mitem oznacza jej bezprzedmiotowość i złudzenie; mit bowiem najogólniej pojęty uważa się za wytwór fantazji i uczucia (F. R o l f f s, *Mythology of all Races*, 1932).

Dlatego wydaje się bardzo na czasie omówienie szersze, czym jest mit w swej istocie i jaką rolę posiada on w historii kultury i religii.

### I.

#### Problematyka pojęcia mitu

1. Wiele badań poświęcono najpierw kwestii, czy mit początkowo był pojęciem, należącym do religii?

Niektórzy historycy kultury, jak Nilson i Howald, twierdzą, że mit nie ma nic wspólnego z religią; ani bowiem źródło słów ani najstarsze używanie tego wyrazu nie wskazuje na żaden stosunek do religii. Zdaniem Howalda istotę mitu pierwotnego należy rozumieć jako poezję, która zarówno religii, jak etosowi i prawdzie jest obojętną.

„Pierwszą próbą ćwiczenia rozumu, wyobraźni i pamięci” nazwał mit angielski badacz mitologii J. L. M y r e s (*Notes and Queries en Anthropology*, wyd. 4, 1912). Przytaczając to określe-

mitu nasz wybitny etnolog, Br. Malinowski, pisze z właściwym sobie temperamentem, iż „naogół słyszy się, że mity są jedynie rozrywką umysłową, rodzajem krzyżówki człowieka pierwotnego. ...Jednym słowem mają one zwykle na celu wytłumaczenie, dla czego coś istnieje czy dzieje się“.

Malinowski, opierając się na swym doświadczeniu badacza terenowego, odpowiada, że z poglądem tym nie może się zgodzić nikt, kto poznał, jaką rolę odgrywa mit w życiu pierwotnych. „Przekonałem się bowiem, przebywając w atmosferze jakby żyjącego mitu, że mitów nie opowiada się wówczas, gdy pojawiają się pytania „dlaczego“. Nie stosuje się ich również jako ćwiczeń inteligencji, wyobraźni czy pamięci... Mit jest zawarty dla krajowca w rytuale, w publicznej ceremonii, w dramatycznym przedstawieniu. Świętość jego tradycji żyje w obrzędzie magicznym, w porządku socjalnym i poglądzie moralnym. Nie ma on bynajmniej charakteru powieściowego, imaginacyjnego, jaki my kultuwujemy w beletrystyce, filmach czy dramatach. Mit jest dla krajowca żyjącą rzeczywistością, która jak głęboko wierzy, działa się w zamierzcztych czasach i ustanowiła panujący porządek moralny, społeczny i fizyczny ład... Mity są glejtem i uzasadnieniem porządku totemistycznego w środkowej Australii, praw lokalnych, pochodzenia, dziedziczenia i stosunków płciowych. Są one podstawą techniki magicznej i gwarancją skuteczności działania magii. Pośrednio wpływają one również i na gospodarkę plemienną... Mit działa jako uzasadnienie pewnego ładu moralnego i społecznego, jak precedens, na którym musi być oparte życie współczesne, jeśli ma być dobre i skuteczne“ (Życie seksualne w Melanezji, Warszawa 1938, s. XLV).

Malinowski zatem ocenia mit jako zjawisko uniwersalne, spełniające ważną, życiową i praktyczną funkcję w rozwiązywaniu problemów społecznych w społeczeństwach pierwotnych. Mit wchodzi w każdą dziedzinę, a więc i w religijną, jako uzasadnienie porządku społecznego, praktyk kultycznych, poglądów obyczajowych.

Przytoczyliśmy dwa prawie krańcowo przeciwne poglądy na mit w kulturze ludów pierwotnych: pierwsza próba rozumu,

wyobraźni i pamięci, by w sposób konkretny wytłumaczyć idee abstrakcyjne czy pojęcia trudne z życia człowieka — i święte opowiadanie o rzeczywistości, działającej w czasach zamierzchłych, która ustanowiła obecny porządek świata.

Do pierwszej opinii zbliża się Tylor w swym dziele „*Kultura pierwotna*“ i częściowo Wundt w „*Elementach Psychologii Ludów*“. S. K. Langer rozróżniła mit naiwny, który nazwała czarodziejską bajką ludową i mit dojrzały. Mit naiwny jest opowieścią fikcyjną o zwierzętach, duchach, przypominającą opowiadania sennie. Mit dojrzały jest wynikiem badań natury i życia ludzkiego. Jest opowiadany z religijną powagą, bądź jako fakt historyczny, który rzeczywiście miał miejsce, bądź jako mistyczna prawda. Czarodziejskie bajki są wyrazem życzeń i osobistego zadowolenia człowieka pierwotnego, mit dojrzały natomiast jest tragiczny, a nie utopijny. Mity i religie są prowizorycznym produktem twórczej wyobraźni, która zetknęła się z tajemnicami życia (przyt. D. B i d n e y, *Antropologia Teoretyczna*).

Dla Schellinga, podobnie jak kiedyś dla Platona, mit jest wyrazem poglądu na świat, wypowiedzianym w sposób podpadający pod zmysły przez personifikowanie. Inni określają go jako „*przekazanie rzeczywistości*“ w sposób wybitny (B e r d j a j e w, *Philosophie* 90). Po tej linii rozwijając pojęcie mitu, umieszcza się go niekiedy w rzędzie najwyższej wartości religijnej. „*Życie może tylko wypowiadać się w terminach mitu, kiedy naturalne zjawiska spotykają się z nadnaturalnymi*“, pisze R. Niebuhr (*An Interpretation of Christian Ethics*, 1937, 24 A). W tej samej myśli znaczna grupa historyków kultury wskazuje na dwa istotne elementy pojęcia mitu: dotyczy on nadzmysłowej, nadnaturalnej sfery rzeczywistości i odnosi się do czasów przedhistorycznych. Definiuje zatem mit, jako „*opowiadanie anonimowego pochodzenia, istniejące wśród ludów pierwotnych i uznawane przez nich za prawdziwe, a dotyczące nadnaturalnych istot i wydarzeń, lub nadnaturalnych istot i wydarzeń, na które wywierają swój wpływ nadnaturalne czynniki*“ (G a y l e y *Mity klasyczne w angielskiej literaturze i sztuce*).

Decydującym krokiem w problematyce pojęcia mitu było stwierdzenie przez niektórych mitologów, że niehistoryczność jest znamioną cechą mitu; równocześnie zaś odrzucono element historyczny jako nieistotny dla wartości religijnej. Stąd przyznało się mitowi, mimo jego niehistoryczności, wartość religijną, nawet bez pomocy alegorycznej interpretacji mitu. „*Mitem jest opowiadanie niehistoryczne, w jakikolwiek sposób ono powstało, w którym religijna społeczność rozpoznaje część składową swoich świętych podstaw, ponieważ widzi w nim absolutny wyraz swoich instytucji, doświadczeń i wyobrażeń*“ (C. F. Nösgens, *Geschichte Jesu Christi*, 1891, 76). W tym znaczeniu mógł D. F. Strauss, nie przecząc historycznemu istnieniu Jezusa, nazwać historię Nowego Testamentu mitem, czyli legendarną szatą prachrześcijańskich idei i mimo to uznać ich względną wartość religijną. W postaci Jezusa widział Strauss najdoskonalsze przedstawienie idei boskiego człowieczeństwa, którą ludzkość chce urzeczywistniać w każdej osobowości jako swój cel; ona jest tym Wiecznym pierwiastkiem w osobie Jezusa: jest chrześcijańskim mitem. — Artur Drews przekreślił później całkowicie historyczność Jezusa a Jego postać zamknął w czystym micie.

Romantyzm wskazuje na psychę ludową jako źródło główne religii, przy czym mit z prapoczątków wysuwa się szczególnie na plan pierwszy. Skoro zaś każda religia wyrasta jako z korzenia, z mitu, to musi także chrześcijaństwo sprowadzić się do jakiegoś mitu; nie istnieje bowiem żadna religia nadprzyrodzona, objawiona. Chrześcijaństwo jako mit, musiało powstać w kręgu orientального sposobu myślenia mitycznego.

Swoistą koncepcję mitu u Bultmanna omówimy później.

W całym zatem zagadnieniu mitu i religii, istotną kwestią w ocenie tego stosunku jest najpierw pytanie, jaki zachodzi związek między mitem a prawdą i rzeczywistością historyczną, następnie w jakim stopniu ocenia się taką prawdę i rzeczywistość, jako wartość religijną.

Problem mitu stał się głównym tematem historii porównawczej religii na skutek odkrycia pokrewieństwa językowego ludów indoeuropejskich w w. XIX. Te to studia porównawcze, najpierw filologiczne, a następnie kulturowe, wykazały, że cały świat aryjski Indii i Europy posiada tradycję podań alegorycznych względnie symbolicznych, ubóstwiających siły przyrody, przede wszystkim słońca, księżyca i gwiazd. Stąd wysunięto pierwszą teorię naukową o powstaniu religii z ubóstwienia sił przyrody, tzw. teorię mitologii przyrody (Ad. K u h n, W. S c h w a r t z, E. H. M e y e r, Max M ü l l e r). Twórczymi czynnikami mitu są wg tej szkoły elementy natury (ogień, woda), zjawiska uranistyczno-meteorologiczne (burze, wiatry, chmury, mgły) albo procesy wegetacyjne. Mit jest źródłem i najstarszą formą religii.

Żaden lud na ziemi — z wyjątkiem Indii — nie wniósł do kultury ludzkiej tak bogatego dziedzictwa mitów, jak Grecy. Tu znajduje się ojczyzna, jak słowa mit, tak i jego znaczenia. W kulturze zatem greckiej — twierdzą historycy kultury — należy najpierw szukać odpowiedzi na zagadnienie związane ze zjawiskiem mitu. Skoro zaś Chrześcijaństwo narodziło się w środowisku antycznej kultury klasycznej, ważne jest dla historii porównawczej religii poznać to tło i dowiedzieć się, czym był mit w tej kulturze i jakie posiadał znaczenie dla religii greckiej.

W w. XIX przystąpiono najpierw do systematycznego uporządkowania materiałów mitycznych poszczególnych rodzin pnia indoeuropejskiego. Ukazały się dwa ogromne dzieła: jedno F a r n e l l ' a „*Cults of the Greek states*“ 1896, i O. G r u p p e g o „*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*“, 1906. Doszedł do tego W. H. R o s c h e r ' a „*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*“ 1884—1937.

Źródłem do poznania mitów klasycznej Grecji stały się: nieliczne legendy podane w formie prawdziwie popularnej, a przekazane przez P a u z a n i a s z a w dziele: „Opis Grecji“. Następnie traktaty poświęcone mitologii, czyli studium mitów, i komentarze, objaśniające niejasne punkty podań. Zapoczą-

kował je Hekatajos z końcem VI w. przed Chr. przez cztery księgi „Genealogii“. Pojmuje on mitologię, jako część historii i jako historyk zbiera tradycje, dotyczące rodów i miast. Za nim idzie Akusilaos, współczesny Tucydydosowi, Herodoros z w. V przed Chr. i Euhemeros. Ten ostatni postawił znaną teorię, że mity o bogach są legendami o ludziach historycznych, zasłużonych, z czasem ubóstwionych.

W okresie helleńskim, w w. III przed Chr. zbierają opowiadania mityczne dla nich samych, bez ich interpretowania. Stąd ukazywały się takie „zbiory“, jak astralizacje „Catasterismi“ Eratostenesa z Cyreny, „Bibliotheca“ Apollodora, „Metamorphoses“ Nikandra, z łacińskich „Fabulae“ i „Astronomia poetica“ Hygina.

Wreszcie dzieła literackie, które były rozwinięciem mitu, jak „Iliada“ i „Odyssea“ Homera; poczynając od Homera, cała poezja grecka żyje z legend: liryka choralna, dytamy i tragedia.

## II

### Pojęcie i rola mitu w greckim świecie ducha

a) Etymologicznie pochodzi wyraz „mythos“, zdaje się, od źródłosłowu „meudh, mudh“, które w wielu indeuropejskich językach znaczy tyle co „przypominać sobie“, „tęsknić“, „troskać się“, najlepiej odpowiada mu w słowiańskich językach wyraz „myśl“, „rozważanie“.

W znaczeniu myśli używa tego wyrazu Homer dość często w *Iliadzie* (1, 545; 9, 308) i *Odyssei* (11, 511); czasami znowu postanowienie, ideę, regułę oddaje także przez „mythos“. Gdy myśl wypowiedzi się słowem, może wyraz „mythos“ przybrać znaczenie to samo, co „logos“, „słowo“, z naciskiem położonym przeważnie na treści słowa. I wtedy znaczy tyle co wiadomość, poselstwo, sprawozdanie, historia; zależnie od tego, czy historia jest prawdziwa czy nie, będzie mit wiadomością o fakcie, potem oznacza sam

fakt, — albo gdy zawiera niepotwierdzone opowiadanie, oznacza pogłoskę, legendę, dawną historię, następnie bajkę, jaką „niewiasty opowiadają dzieciom“ (Plat. Resp. I 350 e).

„*Mythos*“ we właściwym pojęciu to jest historia, która mówi o bogach i półbogach, albo taka, w której bóstwa występują przynajmniej jako działające (Plat. Leg. IX 865 d).

W końcu znaczy to samo, co gdy mówimy „*fabuła*“ dramatu, czyli materiał i kompozycja tak tragedii jak komedii; idąc po tej linii dalej nazywały się mitami „twory poezji“.

b) Przeciwnieństwem mitu, pojętym jako treść mowy, było samo słowo, dźwięk mowy czyli epos: najostrzejszym zaś „*ergon*“ tj. czyn.

W stosunku do *logos* wyraz *mythos* przybrał w późniejszym dialekcie attyckim formę także przeciwstawną: *logos* oznaczało historię prawdziwą, i stało na równi z „*aletheia*“, *mythos* natomiast wyrażało historię nieprawdziwą i stało obok „*pseudos*“.

W ten sposób *mythos* w rozwoju swego pojęcia zyskało potrójne znaczenie odnośnie do *logos*:

1) baśniowa, dziwna historia — wiarogodne opowiadanie (*logos*);

2) forma mityczna jakiejś idei filozoficznej — dialektyczne przedłożenie idei (Plato);

3) mit ludowy — głębszy sens (ziarno prawdy), który należy wyluskać z mitu.

Jest zrozumiałe, że *logos* w ogólności, tak w filozoficznym jak później w religijnym nauczaniu, miało większą wartość, niż mit.

c) Rola mitu w greckiej kulturze.

Pomimo swych braków, co się tyczy treści prawdy, i wbrew podniesionym wyżej zarzutom, mit w greckiej kulturze odgrywał wielką rolę. Pradawny istnieje związek między mitem a kultem w Grecji. Wg niektórych historyków kultury, jak Stählin, mit i kult stanowiły jedność, i nie może być mowy



o pierwszeństwie tego czy tamtego (Kittel, IV, art. *mythos*, 778). Inni natomiast twierdzą, jak Bouyer (*Le salut dans religions à mystères*, Rev. d. sc. relig., 1953), że w prastarym kulcie eleuzyńskim mit pojawił się później od kultu, jako zmyślane tłumaczenie prastarego obrzędu agrarnego, który się dalej wykonywało, nie wiedząc dlaczego.

Na terenie kultu odnalazły się wzajemnie mit i poezja; odtąd należą do siebie przez cały czas trwania antycznej historii. Kiedy nawet mit utracił swoją religijną przewagę nad duszami, zachował on jednak swoją bahaterską wielkość, swoją siłę, budzącą lęk i współczucie zarazem; dlatego dostarczał materiału poetom; twory poezji nazywano po prostu mitami.

Filozof uznawał mity nie tylko za pierwotne źródła religijnych wyobrażeń i przeczuć greckiego ludu, ale sam uciekał się nieraz do mitu, celem przedstawienia swoich idei. Wzorem był Plato. Nie wierzy on wprawdzie w świat bogów mitycznych; z mitów bierze on niektóre fragmenty, szczególnie te, które się odnoszą do losu duszy ludzkiej. Plato połączył logos, czyli dialektyczne przeprowadzenie myśli, z mitem, jako plastycznym uwidocznieniem treści metafizycznej. Sofiści także używali mitu dla ilustracji pouczenia o idei, zatem dla celów pedagogicznych; posługiwali się zaś nie tylko mitem tradycyjnym, ale również ad hoc skomponowanym. — Posejdoniusz widział w micie symbol, określał mit, „jako materiał, w którym wyraża się wyższa potrzeba ducha i religii, ponieważ jej rzeczywista natura i rodzaj pozostają dla myśli-ciała zamknięte“; mit, dzięki temu, że pozwala jakby oglądać wewnątrz naturę ducha i religii, staje się dla Posejdoniusza wartością religijną. — Przed Posejdoniuszem mit służył religiom misteryjnym, jako główny środek przedstawienia religijnych założeń i doświadczeń, które albo nie dały się wyrazić racjonalnie, albo lepiej, wypowiedziały się nieracjonalnie. „Założyciele misterii ukryli swoje własne nauki za opowiadaniem mitycznymi“ (Klemens Aleks. Strom. V 58, 4).



#### d) Krytyka i odrzucenie mitu.

Platon mimo przyznawania mitom ważnego miejsca w swoim systemie, ostro krytykuje tradycyjne mity, i mitologom, czyli poetom wraz z Homerem, nie daje wstępu do swej republiki.

To samo krytyczne stanowisko, odrzucające mit, zajęli Arystoteles, Epikur, Plutarch, tak wobec mitów religijnych, jak mitów w ogóle, i nawet przy ich alegorycznym tłumaczeniu i zużytkowaniu. Trzy główne zarzuty wysunęli ci myśliciele greccy przeciw mitom:

- 1) pod względem moralnym są bez wartości;
- 2) są naiwne i bezsensowne;

3) brak im prawdy; mity są tylko bajkami i baśniami, „*logoi-pseudoi* — *kłamiwymi słowami*“ (Plut. Artax. 1, I 1012).

### III

#### Dzisiejsza nauka o powstaniu i znaczeniu mitu

a) **Formy mitu.** Dzięki usystematyzowaniu mitów nie tylko Grecji i Rzymu, ale innych także rodzin indoeuropejskich, wyróżnili historycy kultury: mity **teogoniczne**, opisujące powstanie i charakter bogów; — **kosmogoniczne**, w których przez walkę dwóch bóstw albo przez działanie jednego opowiedziane jest powstanie świata; — mity, które mają wyjaśnić zjawiska życia ludzkiego, nazwano **antropologicznymi**; — opowiadanie mityczne o bóstwach, przynoszących ludziom jakies ocalenie, wybawienie, nosi miano mitów **soteriologicznych**; — w końcu osobnej grupie mitów nadano nazwę **eschatologicznych**, gdyż ich treścią jest opisywanie końca świata.

b) Pierwszym historykiem kultury antycznej, który zajął się *ex professo* zagadnieniem stosunku mitu do religii w świecie klasycznej kultury, był Otfryd Müller (1797—1840). W swych studiach doszedł on do wniosku, że mitologia i religia

są to dziedziny różne. Mity teogoniczne sprawiały wrażenie, że to jest to samo. Wszystkie jednak mity teogoniczne zdaniem jego są późniejszej epoki; pouczają nie o ideach pierwotnych lub archaicznych, ale o pierwszych próbach spekulacji filozoficznej.

Natomiast najstarsze mity greckie opowiadają rzeczywiste zdarzenia historyczne, przede wszystkim zaś założenie wielu miast greckich. Jest zrozumiałe, że tak ważne wydarzenia dla życia socjalnego i religijnego wiązano ściśle z bóstwami narodowymi. Wyszedł on z założenia, że wartość, jaką tak długo cieszyły się mity w Grecji, jest niezrozumiała, jeśli się będzie obstawać przy twierdzeniu, iż mity są w całości zmyślane przez jakichś indywidualnych twórców czy przez kolegium hierofantów. Przeciwnie zaś zjawisko to staje się naturalne, jeżeli ich powstawanie było spontaniczne, w pewnej mierze konieczne, w tym sensie, że się narzucały, gdyż pokolenie, na oczach którego one powstały, uznało je za najbardziej odpowiednią interpretację znanych sobie zdarzeń historycznych.

Wprawdzie częsta zawilóść mitów zdaje się podważać tę hipotezę, lecz należy pamiętać o tym, że pierwsze mity nie doszły do nas w tej formie, w jakiej powstały; zmieniała je po drodze wieków tradycja ustna; następnie przerabiali je poeci i literaci.

W całości największa ilość mitów odnosi się do czasów, poprzedzających powrót Heraklidów. Później umysłowość się zmienia: rozwija się sens historyczny i filozoficzny; czas tworenia mitów ustaje. Poeci malują przede wszystkim namiętności; stąd przedstawienie w zainteresowaniach mitycznych. Szczegóły topograficzne, tak znamienne dla opowiadań pierwotnych, są teraz tylko tłem dodatkowym dramatu.

Oprócz najstarszych mitów historycznych zachodzą, jak stwierdza O. Müller, mity fizyczne albo astronomiczne, które były pierwszym zarysem przyrodoznawstwa. Wszystkie zaś inne opowiadania mityczne, które powstały celem wytłumaczenia jakiejś etymologii nazw miejscowości, zabytków, są fantastyczną interpretacją obrzędów czy symboli w kulcie,

pochodzą z okresu późniejszego, są drugorzędne i często pierwiastek religijny jest w nich słaby. Powstały one na marginesie religii, z okazji religii.

Nowsze badania kultury antycznej i religii miały potwierdzić poglądy Müllera, co prosty Grek myślał o mitach teogonicznych: oddzielał on mit w znaczeniu opowieści o bogach i bohaterach, od religii, jaką otaczał te bóstwa. Grek naogół wierzył w istnienie bogów rzeczywiste, nie uważał się jednak za obowiązane brać opowiadań mitycznych za historyczną rzeczywistość. Mit nie miał nic wspólnego z wiarą w znaczeniu „uznawać za prawdę”. W świecie antycznym mit był pozostawiony sobie, nie podlegał żadnemu autorytetowi, który by go urzędowo głosił albo nad nim czuwał. Poeci mogli dość dowolnie z nim się obchodzić i zmieniać go (K. Prüm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Herder 1943, s. 99).

W tej też myśli pisał kiedyś Tad. Zieliński (*Religia starożytnej Grecji*, Warszawa 1921, s. 13): „Istnieje nie jedna religia, lecz trzy które obowiązują w różnym stopniu. Po pierwsze religia poetycka — inaczej mitologia. Nie obowiązuje ona nikogo; a zresztą wolno każdemu drogą interpretacji alegorycznej włączyć do swej świadomości religijnej tę czy inną dziedzinę i tym przenieść ją w sferę drugiej religii. — Ta druga religia to religia filozoficzna. Nie jest ona jednolita: inaczej bowiem pojmuje bóstwo Akademia, inaczej Liceum, jeszcze inaczej Stoa i tym bardziej Epikur. Toteż o obowiązaniu i tutaj mowy być nie może... I wreszcie trzecia religia, religia obywatelska; ta istotnie obowiązuje obywatela, jako takiego. Ale obowiązuje go tylko do udziału w kultach ogólnopństwowych, nie krepując mu sumienia żadnym dogmatem...”.

Niektórzy historycy religii, skłonni do przypisywania należytej wagi dogmatom, szukali ich także w mitach greckich i rekonstruowali religię grecką prawie wyłącznie na podstawie mitologii. Tymczasem religia grecka nie posiadała tradycji dogmatycznej ściśle określonej i brak jej było idei nauczania w jakiegokolwiek formie. Ta niepewność dogmatyki religii greckiej pociągała za sobą wielką niezależność koncepcji teolo-

gicznych, mitologicznych i kultycznych (P i n a r d, *Étude Comparée des Religions*, I s. 293).

c) Studia O. Müllera przyczyniły się do bardziej sprecyzowanego pojęcia i znaczenia mitu kultury antycznej w dzisiejszej nauce mitologii. Rozróżniła ona „mity właściwe“, od „cyklów heroicznych“, „legend etiologicznych“, „wiadomości“, „opowiadań ludowych“ i „anegdot“.

Mit właściwy jest to opowiadanie, odnoszące się do porządku świata, który poprzedził porządek obecny, mające na celu wytłumaczenie niejakiegoś szczegółu czy osobliwości lokalnej i ograniczonej, lecz prawa organicznego natury rzeczy.

By jakieś opowiadanie mogło zasłużyć na miano mitu, musi być w pewnym stopniu umieszczone w porządku istot rzeczy; mit jest przeciwieństwem przypadku, chce przeniknąć i bardziej jeszcze wyrazić prawa odwieczne. Jest to symbol kosmiczny.

Mit religijny, wbrew temu, co się dotąd często przyjmowało, niekoniecznie jest już religijny przez to, że zachodzą w nim bogowie. Mit o Deukalionie i Pyrrze opowiada, jak na rozkaz Jowisza rzucają oni oboje ponad swoje ramiona kamienie, zwane kośćmi ziemi-matki, z których rodzą się ludzie - mężczyźni i niewiasty. Wśród dzisiejszych mitologów wahano się nazwać to opowiadanie mitem religijnym, chociaż występuje w nim Jowisz. Dopiero wtedy zaliczonoby je do religijnych mitów, gdyby istniał kult Deukaliona, w którym to obrzędzie opowiadanie powyższe stanowiłoby „*hieros logos*“, formułę jakby świętą.

Inną formą opowiadań symbolicznych to najczęściej spotykane anegdoty etiologiczne, czyli podania, mające na celu wyjaśnienie jakiegoś dziwnego szczegółu: nienormalności w ofierze, osobliwości w czczonym obrazie, nadzwyczajności w krajobrazie, nazwie jakiejś czy imieniu.

Wreszcie pewne opowiadania nie mieszczą się w żadnej z powyższych kategorii. Są to „opowieści dla śmiechu“ albo wzru-

szenia, które niczego nie tłumaczą, nie mają żadnego znaczenia moralnego ani kosmicznego.

Jak mogliśmy zauważyć z wyżej określonego mitu religijnego, dzisiejsza mitologia przyjmuje, że istotą religii greckiej był kult. W takim ujęciu stosunek mitu do religii był korelatywny. Nie było żadnego kultu religijnego bez mitycznej treści, i odwrotnie, żaden mit nie był religijny, jeśli nie był ożywiony kultem, nie służył w nim jako „hieros logos“, „formuła święta“ (G r i m a l P., *Introduction. Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris 1951, s. XI—XXV).

To jest najnowsze ujęcie roli mitu w historii religii antycznej; mają zaś na myśli religię m i s t e r y j n ą.

## 2. Historycy kultury pierwotnej

W r. 1910 ukazało się dzieło Pawła E h r e n r e i c h a „*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*“. Autor zaznacza we wstępie, że istotę mitu i jego powstania można ująć i zrozumieć dopiero jako ogólnoludzkie zjawisko. Dlatego do wyjaśnienia jego natury, roli i genezy trzeba sięgnąć do historii kultur pierwotnych czyli do podstaw etnologicznych.

Etnologia, która dopiero w w. XX rozwinęła się w naukę samodzielną, ściśle współpracując z prehistorią, dostarczyła szerszych podstaw do badania kultury ludzkiej w ogóle, warunków jej powstania, różnorodnego kształtowania się i rozwoju. Siegnęła do ludów, w których wyróżniła żmudną metodą porównawczą rozmaite stopnie ujmowania przez człowieka sił przyrody, urabiania natury na swój obraz, czyli tworzenia królestwa ludzkiego.

Kierunek historyczny w etnologii wyodrębnił wśród kultur pierwotnych tzw. kultury „stare“ albo „podstawowe“ i „kultury środkowe“. Te ostatnie są to wielkie tendencje o kulturalnych kierunkach, w których z odpowiednią formą gospodarczą zjawiają się pewne socjologiczne i religijno-poglądowe skłonności. Trzy takie wielkie tendencje dają się zauważyć w dziejach kultur pierwotnych: wielkich łowców (tzw. totemistyczna), matriarchalno-rolnicza i pasterska.

Podłożem dla różnych form mistycznych w szerszym znaczeniu, dotąd w skrócie poznanych, jest albo *naturyzm*, w którym zachodzi kult personifikowanych sił przyrody; — albo *animizm* czyli ożywianie duszą czy duchem przedmiotów przyrody, przypisywanie np. choroby obsesji jakiegoś ducha; — sprzyja tworzeniu mitów również *manizm*, tj. kult przodków; — wreszcie bujnym polem mitycznych opowiadań jest *magizm*, którym określamy czynności, zmierzające do wpływania wg życzeń człowieka na bieg wydarzeń w przyrodzie czy w jego życiu.

Otóż materiały etnologiczne pokazują, że w „starych“ kulturach pierwotnych tych czterech wyżej wymienionych elementów albo zupełnie brak albo tylko słabo zachodzą. Szerokie natomiast pola mitów odsłoniły nam kultury „środkowe“, tote-mistyczna, rolniczo-matriarchalna i nomadów.

### 3. Geneza mitu i jego rozwój

Badaczom religii i mitologii nasunęła się z kolei kwestia: jak tłumaczyć powstanie mitów? W dwie grupy można ująć dotychczasowe teorie co do genezy mitu: teorie *negatywne* odmawiają mitowi samoistnej treści duchowej. Należą do nich: *alegoryczna*, *psychologiczna*, *psychoanalityczna*.

*Alegoryczna*: twierdzi, że opowiadania religijne są symbolicznym przedstawieniem personifikowanych ciał astralnych: słońca, księżyca, gwiazd, następnie elementów powietrznych: wichrów, burz, deszczów i wreszcie ziemi.

*Psychologiczna*: Skąd jednak ta skłonność mitologizowania czyli ubierania w obrazy fantastyczne przyrody? Zamierzyła to wyjaśnić teoria psychologiczna, której typowym przedstawicielem jest *Wundt* w swym dziele „*Elementy Psychologii Ludów*“. Wg niego mit powstaje przez uprzedmiotowienie uczuciowych poruszeń człowieka, jakie budzą w nim rzeczy go otaczające: doznane *apercepcje* czyli ujęcia rzeczy człowiek uosabia. Oczywiście temu uprzedmiotowieniu wg *Wundta* nic nie odpowiada w rzeczywistości. *Wundt* oparł się na materiale folklorystycznym i częściowo etnologicznym.

Ewolucjoniści na ogół, opierając się na teorii „prelogizmu człowieka pierwotnego“, wysuniętej przez Levy-Brühla, utożsamiają myślenie ludzi pierwotnych z mitologicznym. Cechą myślenia prelogicznego ma być to, że nie poddaje się ono, jak nasze, prawu logicznemu unikania sprzeczności. Dzięki prelogizmowi mogą przedmioty, byty, zjawiska, być w sposób dla nas nieuchwytny równocześnie sobą i czymś innym. — Hipotezę Levy-Brühla prawie wszyscy etnologowie odrzucili, jako bezpodstawną. Można co najwyżej mówić o „mniejszej krytyczności“ ludów pierwotnych. Sam zresztą Levy swoją teorię odwołał w r. 1923, przyznawszy, że jego studium umysłowości pierwotnej było niekompletne.

Wund wyróżnił etapy rozwoju mitu, odpowiadające etapom rozwoju kulturowego. W wieku totemizmu istniał mit „bajkowy“. W wieku heroicznym powstały mity o bohaterach, również teogoniczne i kosmogoniczne. W końcu w epoce rozumu człowiek osiągnął myśl krytyczną, czyniącą go zdolnym do przekroczenia umysłowości mitologicznej.

Wg S. K. Langer mit ma źródło w fantazji i wiele cech wspólnych ze snami. Opowieść senna, często powtarzana, ulega modyfikacjom; w wyniku tego powstaje opowieść o jeszcze wyższym stopniu fikcyjności. W ten sposób powstają bajki o zwierzętach, duchach i różne inne czarodziejskie opowieści. Takie są właściwości mitu naiwnego, najstarszego. Mit zaś dojrzały powstaje jako rezultat poszukiwań natury i badań nad ważnością życia ludzkiego. Jest on także poetyckim produktem twórczej wyobraźni, która zetknęła się z tajemnicami życia.

Psychoanalityczna teoria uważa mity za symbole podświadomych pragnień, zwłaszcza erotycznych.

Teorie pozytywne przypisują mitom samoistne rzeczowe znaczenie. Stało się to już na drodze metafizycznej interpretacji, już to teorii poznawczej, już to w końcu historycznego komentowania mitów.

Metafizyczną podał Schelling. Widzi on w micie wyraz rzeczywistego procesu teogonicznego, dzięki któremu przenikają



do świadomości ludzkiej — chociaż z dużym sprzeciwem — zasady zjednoczone w Absolucie.

Poznawcza teoria neokantowska sądzi, że mit podobnie jak nauka, sztuka, mowa jest koniecznym elementem życia duchowego. Rzeczywistość mitu nie polega na prawdziwym odbiciu rzeczywistości poza człowiekiem, ale na tworzeniu świata duchowego w samym człowieku, a świat ten w sobie jest pełen sensu.

Symboliczno-realistyczna teoria wskazuje w micie na składnik realny i drugi symboliczny. Z elementów rzeczywistych zbudowany jest w micie symbol dla ukazania Absolutu, do którego zwraca się człowiek w akcie religijnym. Zależnie od ujmowania Absolutu powstają symbole według prawideł psychicznych (Tillich, *Mythes*, RGG IV).

Historyczną teorię powstania mitu omówiliśmy wyżej pod b) w związku z O. Müllerem.

W teorii Bidney'a mit zakłada specjalny rodzaj przekonania: przekonanie nieprawdopodobne, lub inaczej mówiąc, przekonanie o prawdopodobieństwie niemożliwości. Bidney rozróżnia trzy rodzaje przekonań: naukowe, które mogą być zweryfikowane; po drugie istnieją mity, którymi są przekonania przez nas dyskredytowane, lecz akceptowane przez innych (obecnie lub w przeszłości). Obiektywnie i normatywnie pojęcie mitu odnosi się do przekonań niezgodnych z faktami naukowymi. Po trzecie istnieje sfera przekonań, które są czymś pośrednim pomiędzy nauką a mitem. Do tej ostatniej kategorii zalicza Bidney takie przekonanie, jak np. wiara w istnienie Boga. Przekonanie o istnieniu Boga nie jest ani naukowe, ani mitologiczne. Pojęcie Boga nie jest naukowe, bo nie odnosi się do obiektu, który może być zweryfikowany empirycznie. Nie odnosi się również do jednostki mitologicznej, skoro wiedza naukowa nie może zaprzeczyć istnienia takiej istoty. Istnieje bowiem „obszar racjonalnych przekonań“, które wykraczają poza empiryczną weryfikację. — Wg Bidney'a mit można interpretować dosłownie lub symbolicznie. Dosłownie tłumaczą go wyżej omówione teorie. Symboliczna interpretacja mitu polega na

ujmowaniu go jako alegorii, jako środka wyrażenia pewnych wiecznych praw filozoficznych i moralnych lub przejawów nieświadomych procesów ludzkiej psychiki.

**Psychologiczno-kulturowa.** Tą nazwą obejmujemy teorię genezy mitu, jaką wysuwa szkoła etnologiczna kierunku Gräbnera.

Uważa on, że mit jest wytworem psychiki ludowej, stąd nie ogranicza się działalność duchowa tej psychiki do żadnej określonej epoki; odzwierciedla on światopogląd praczasów, jak i naiwnie rozmyślającego o świecie człowieka terażniejszości; pod wpływem naukowego myślenia osłabia się mit. Powstanie mitu z prostego rozważania przyrody — tzw. mit *natury* — sięga najstarszego stopnia duchowego rozwoju człowieka; nie jest on jednak prymitywnym światopoglądem; na stopniu najstarszej kultury prymitywnej mitologiczne myślenie odgrywa stosunkowo małą rolę; nie polega zaś to pierwotne myślenie na „prelogiczno-irracjonalnej“ postawie ducha, lecz przejawia się raczej racjonalnie — logiczną działalnością, chociaż przy silnym udziale personifikującej wyobraźni. Świadome używanie symbolu, stosowanie metafor i alegorii, wprawdzie rzadkie, przecież jednak stwierdza się w najwcześniejszym stadium mitycznego rozwoju. Pod wpływem filozoficznej spekulacji, poetyckiej przeróbki i religijno-kultycznego przybrania mitów powstał mityczny światopogląd, który odbijał stosunki religijne, społeczne i gospodarcze — tzw. mit *kultury*. Wyższe mitologie są z reguły kalendarzami mitologicznymi. Obok tych wewnętrznych czynników do dalszego rozwoju mitów przyczyniły się także takie momenty, jak wzajemne oddziaływanie na siebie ludów, zwłaszcza zetknięcia z wyższymi stopniami kultury, wędrowanie tematów mitycznych i pojedynczych motywów (tzw. kombinacje mitów; przy wrogim zaś zetknięciu: tendencje mityczne). Tylko w szczególnych wypadkach można przyjąć teorię Bastiana, tłumaczącą pokrewieństwo mitów jakimś wspólnym podłożem pierwotnej psychiki ludów pierwotnych.

Z istoty swej mit ma tak mało znaczenia religijnego, jak pokrewne mu bajki. Mit i religia w swoim dalszym rozwoju

mogą się zrosnąć; początkowo jednak i jako zjawisko ogólne mit jest tworem samodzielnym. Na najwcześniejszym, znanym nam stopniu rozwoju ludzkości (stare kultury) jest przyczynowo-logicznie pojęta Najwyższa Istota wolna od mitów; nie powstała ona z mitycznej personifikacji nieba; jej obyczajowe właściwości i funkcje nie dadzą się wyprowadzić z metereologicznych zjawisk materialnego nieba; nie posiada rodziny. Przyjmowanie jakiegoś prastopnia niezróżnicowanego, na którym religia i mit spoczywałyby obok siebie jako równie wartości i w równym nasileniu, nie ma podstawy w faktach etnologicznych.

W dalszym przebiegu historycznego rozwoju kultury każdy krąg kulturowy (pojęty w szerszym znaczeniu) posiada swój określony temat mitologiczny (astralny), który się wiąże z ideologią właściwej danemu kręgowi treści religijnej. Już na przejściu ze stopnia starej kultury do tzw. środkowych (kultura bumerangowa) praojciec szczepu (bohater kulturowy, przynoszący ocalenie), który rywalizuje z Najwyższą Istotą i przypisane mu są pewne boskie atrybuty, dzieli los księżycy jako pierwszy człowiek: umieranie i powracanie do życia. Przewodnim tematem mitycznym następnego okresu rozwoju jest zagadnienie i przezwyciężenie śmierci. Swoje pełne rozwinięcie znajduje ono w lunarno-mitycznym kompleksie myślowym, jaki cechuje kulturę rolniczo-matriarchalną. Sublimowana aż do wyżyn Najwyższej Istoty postać księżycy (jako pramatka-księżyc, wielka macierz, matka-ziemia) staje się opiekunką świata roślinnego, łączą ją z deszczem i burzą, płodnością, rodzeniem, ale także ze śmiercią i podziemnym światem.

W kulturze totemistycznej wielkich łowców, którą znamionuje przewaga męczyzny, słońce jest odbiciem i źródłem siły męskiej. Młodzieńcze ranne słońce zostaje ubóstwione i przesłania jako „syn słońca“ osłabionego starością Najwyższego, który staje się „Deus otiosus“. Z początkiem wysokiej kultury — w Egipcie, Meksyku, Peru, u indoeuropejskich plemion — dochodzi mit słoneczny do większego rozkwitu. Mity czysto słoneczne (w których by słońce występowało samo, bez związku z innymi gwiazdami), są rzadkie. W patriarchalnym kręgu kul-

tury wielkich nomadów Najwyższa Istota, pochodząca ze starej kultury, w której wyobrażano sobie, że zamieszkuje Ona niebo i powoduje pioruny i błyskawice, zostaje zwolna utożsamiona z materialnym niebem i z jego zjawiskami metereologiczno-atmosferycznymi.

Mitycznego materiału i poszczególnych motywów dostarcza cały świat zewnętrzny i wewnętrzny człowieka. Główną rolę odgrywa mit natury; obraca się on koło procesów świata kosmicznego, życia wegetacyjnego, zjawisk metereologicznych i atmosferycznych. Przede wszystkim zaś kontemplacja dużych ciał niebieskich jest źródłem nieprzeliczonych mitycznych opowiadań. Z pośród mitów astralnych najbardziej rozpowszechnione są mity księżycowe. Księżyc ze swoimi fazami, zmieniającym się położeniem na firmamencie, swoim stosunkiem do innych gwiazd i konstelacji stanowi najbardziej odpowiednie podłoże dla mitycznych tematów i dla rozwoju najbogatszej symboliki. Życie i przeznaczenie, ziemi jak i człowieka, świat roślinny i urodzajność jego, narodziny, śmierć i powrotne odżywianie, świat zagrobowy odzwiedlają się w mitach. Stąd tak wybitne znaczenie posiada mit księżycowy w czasie obrzędów wtajemniczenia młodzieży u ludów pierwotnych i w religiach misteryjnych u ludów wysokiej kultury (bóstwa umierające i odradzające się do życia Attysa, Ozyrysa i Demetery noszą rysy lunarne). Natomiast słońce ma ograniczoną siłę twórczą natchnienia tematów mitycznych.

Świat zwierzęcy jak i roślinny dostarczyły niemało tematów mitycznych, następnie pewne warunki socjalne i stosunki historyczne (legendy o przodkach i wędrowne sagi).

Osobnym źródłem mitycznych wyobrażeń mógł być także wewnętrzny świat człowieka (sny, stany jakichś zwidzeń), wiara w duchy i dusze. Dzięki połączeniu z kultem i obrzędem stał się mit natury mitem bogów (teogonicznym), a poezja nadała mu formę sagi bohaterskiej (epos Gilgamesza, Ramayana, Nibelungi). — Oto w największym skrócie podane wyjaśnienie problemu mitu przez zwolenników szkoły wiedeńskiej, L. Walka, K. Prümma.

## IV.

**Prawdopodobne rozwiązanie zagadnienia mitu i religii**

Podsumowując dotychczasowe roztrząsania na temat pojęcia, genezy, rozwoju i stosunku mitu do religii, dochodzimy do następujących prawdopodobnych wniosków:

1. Mit jest zjawiskiem ogólnym w dziejach kultury ludzkiej; początkowo jest tworem samodzielnym, niezależnym od religii i nienależącym do dziedziny religijnej.

2. Jest wytworem psychiki ludowej, szczególnie człowieka pierwotnego; nie wypływa jednak z irracjonalnego-prelogicznego myślenia, lecz jest przejawem racjonalnie-logicznego działania ducha ludzkiego, przy silnym udziale wyobraźni personifikującej wszystko w świecie. Bodźcem do tej działalności duchowej człowieka, głęboko związanego z przyrodą, jest rozważanie, chociaż naiwne, otaczającego go świata zewnętrznego i obserwacja wewnętrznych przejawów, w samym człowieku zachodzących. Pod wpływem naukowego poznania świata mit powoli znika.

3. Mit można zdefiniować, jako opowiadanie z czasów przeważnie zamierzchłych, anonimowego pochodzenia, które w formie fantastycznej i uosabiającej siły przyrody odzwierciedla światopogląd człowieka niższych kultur.

4. Można wyróżnić zasadniczo trzy rodzaje mitów:

mit n a t u r y,

mit k u l t u r y, i

mit t e o g o n i c z n y.

Mit n a t u r y jest opowieścią fikcyjną o uosobionych ciałach astralnych, jej wędrownkach i przygodach, o personifikowanych elementach powietrznych i ziemskich.

Mit k u l t u r y jest światopoglądem, powstałym pod wpływem głębszych rozważań nad zagadnieniami świata i życia ludzkiego, i pod wpływem poetyckiej przeróbki. Można by go nazwać, jak chce Grimal, mitem właściwym: jest to opowiadanie, odnoszące się do porządku świata, który poprzedził porządek obecny, a mające na celu wytłumaczenie nie jakiegoś

szczegółu czy osobliwości lokalnej i ograniczonej, lecz prawa organicznego natury rzeczy.

Mit religijny, albo teogoniczny, jest to opowiadanie związane z kultem i obrzędem, skierowanym do bogów, a mające na celu objaśnienie tego kultu czy danego obrzędu, względnie służące mu jako „formuła święta“.

5. Stosunek mitu do prawdy i rzeczywistości historycznej: W ostatecznej ocenie myślicieli greckich mitom ludowym Hellady brak było prawdy, uchodziły one za zmyślane, dziwne historie, „słowa kłamliwe“. Przyznawali jednak, że pod formą fantastyczną mitu kryć się mogła i rzeczywiście nieraz zawierała się głęboka myśl życiowa. Stąd w kulturach wyższych posługiwali się filozofowie mitem, jako szatą zewnętrzną, plastyczną dla wyrażenia idei filozoficznych; wtedy opowiadanie mityczne było symbolem prawdy, mity kultury mogły być odbiciem stosunków socjalnych, gospodarczych, religijnych.

6. Religia najogólniej pojęta to „świadomość i poczucie zależności człowieka od Mocy zaświatowej, z którą człowiek usiłuje wejść we wzajemny stosunek“ (W. Schmid); „to zbiór wierzeń i praktyk (albo postaw praktycznych), odnoszący się do jakiejś rzeczywistości przedmiotowej lub przynajmniej tak pojętej, jedynej lub zbiorowej, lecz w pewnej mierze najwyższej i w jakiś sposób osobowej, rzeczywistości, od której człowiek uznaje się zależny w taki czy inny sposób, i z którą chce pozostać w związku“ (H. Pinar d).

Ta podmiotowo pojęta religia wyraża się na zewnątrz aktami uwielbienia, ofiary, ascezy, zachowaniem przepisów etycznych, kultem.

Wszyscy głęboko religijni myśliciele (Augustyn, Pascal, Newman) świadomi byli różnicy między „pojęciowym tylko przyznaniem“ jakiejś prawdy religijnej, a bezpośrednim spotkaniem się z Boską Rzeczywistością.

Religia ściśle pojęta jest poznaniem i uznaniem Rzeczywistości Transcendentnej, Jedynej, Świętej i Osobowej, która człowieka przynagla do kontaktu z Sobą, człowiekowi się otwiera i której się człowiek z zaufaniem powierza.

Człowiek religijny pojmuje Transcendentne Boskie jako istniejącą realnie rzeczywistość, a nie tylko jako idealną treść czy subiektywną formę życzenia lub wyraz podmiotowych emocji. Przekonanie o rzeczywistości transcendentnej Boga jest istotnym założeniem religii, łączy się koniecznie z zagadnieniem p r a w d y istnienia Boga. Pytanie o prawdę jest nieodzielne od religii. Zdrowa religijność nie jest możliwa tam, gdzie istnienie Rzeczywistości Boskiej jest podane w wątpliwość albo podważone.

Stosunek zaś mitu do prawdy jest właściwie obojętny.

7. Mit interpretowany jako symbol wchodzi w sferę pojęć przenośnych i wtedy zawiązują się między nimi związki pokrewieństwa, które łatwo zacierają właściwe znaczenie mitu.

L e g e n d a, to termin, który najczęściej zamienia się z wyrazem mit. Legendą nazywamy opowiadanie; które postaciom historycznie rozpoznawalnym, rzeczywistym, nadaje rysy fantastyczne, fikcyjne, poetyczne, sublimujące. W micie, ogólnie pojętym, historyczność zanika zupełnie w niepamięci. Wyobrażenia ludowa ozdabia lub zmienia jakiś fakt historyczny przez legendę.

B a j k a jest to opowiadanie fantastyczne, w którym występują jako postacie działające, istoty niższe od bogów i ludzi, a kryjące w sobie jaką myśl moralną. W mitach natomiast zjawiają się bogowie i ludzie, jako bohaterzy akcji (por. H. Delehaie, *Les legendes hagiographiques, chap. I*, Bruxelles 1906).

Legendy należą do tzw. „literatury małej“.

Tworzą je na ogół i zasadniczo zbiorowości i wspólnoty ludowe. Dlatego poziom ich intelektualny jest wszędzie bardzo ograniczony, niski, idee zawiera bardzo proste i jest ich niewiele. Osoby historyczne przybierają w przekształceniu fantastycznym ludu formę nierzeczywistą, zamiast indywidualnej postaci występuje t y p (typ męczennika, biskupa, misjonarza, prześladowcy). Główna postać pozbawiona jest cech indywidualnych, oderwana od warunków czasu i miejsca, posiada wszystkie możliwe doskonałości i przymioty, często niezgodne z osobami historycznymi, koło których obraca się opowiadanie



(np. kiedy Wergili cieszył się w pewnym okresie dziejów wielką czcią u ludu neapolitańskiego, wtedy przestał być poetą, aby zostać prefektem ich miasta). Ta literatura mała nie troszczy się wiele o chronologię, stąd częste anachronizmy (nie rozróżnia np. Ludwika VII i Ludwika Świętego). Nie przykłada wagi do geografii.

**Alegoria.** Spotykaliśmy się dotąd dość często, u autorów starożytnych i nowożytnych, z alegoryczną względnie symboliczną interpretacją mitów. Czym jest zatem alegoria i symbol?

Alegoria (od greckiego „allo-agoreuo“ czyli co innego mówić) jest rozwiniętą i ciągłą przenośnią; sposobem mówienia, w którym co innego się wypowiada, a co innego rozumie (św. Tom. Expos. in Gal 4, lect. 7). Przykładem alegorii jest opowiadanie ewangeliczne o dobrym pasterzu i trzodzie (Jan 10, 1—16), które mówi ogólnie o jakimś dobrym pasterzu, a rozumie się o Chrystusie Panu. Niekiedy przez całą książkę biegnie przenośnia, jak np. Pieśń nad Pieśniami, gdzie w obrazie miłości między oblubieńcem a oblubienicą przedstawione jest zjednoczenie między Bogiem a narodem wybranym.

**Metafora** albo przenośnia „jest przełożeniem znaczenia jakiegoś wyrazu z rzeczy właściwej na niewłaściwą“, innymi słowy jest ściągniętym porównaniem albo podobieństwem. Lecz gdy w porównaniu poszczególne słowa zachowują swoje wrodzone znaczenie (np. *sprawiedliwy jako palma zakwitnie*“, Ps. 87, 18) — to w przenośni nie bierze się słów w dosłownym właściwym znaczeniu, lecz w przenośnym, jak np. zboża „fałują“ z powodu porównania z falującym morzem.

**Symbol** jest to rzecz albo czynność obrazowa, która oznacza albo przedstawia coś innego, jak np. gdy dla pokazania swojej niewinności, ktoś umywa ręce. Znaczenie zatem symboliczne jest to prawda wyrażona znakiem symbolicznym. Symbol różni się od alegorii tym, że symbol jest obrazem rzeczywistym, który coś innego przedstawia albo jakąś prawdę ilustruje; alegoria natomiast jest rozwiniętą, przenośnią.

W Piśmie św. zwłaszcza N. Testamentu zachodzi często szczególny rodzaj formy przenośnej, zwany przypowieścią, po

łacinie „parabolą“. Parabola jest to rozwinięte i ciągle porównanie albo podobieństwo. Przypowieść zaś Nowego Testamentu można określić jako opowiadanie zmyślane wprowadzone, lecz zgodne z prawami i zwyczajami życia ludzkiego, którego podobieństwem objaśnia się przede wszystkim istota królestwa Bożego i jego dzieje.

Z natury swej przypowieść jest dydaktyczną i dlatego odpowiednią do ilustracji rzeczy boskich; stąd cała prawie nauka o Kościele, jego powstaniu, wzroście, wypełnieniu jest przedstawiona w przypowieściach (Mt 13, 1—52). Pierwszym zadaniem przy wyjaśnieniu paraboli jest odkryć „tertium comparationis“, tj. czyli przedmiot formalny przypowieści, ideę czy rzecz trzecią, z którą porównane są dwie inne (np. w przypowieści o ziarnku gorczycznym podkreślona jest małość ziarenka, które bardzo szybko wyrasta w wielkie drzewo, Mt 13, 18—23, podobnie Kościół Chrystusa jest jak małe ziarnko, które wyrasta w wielkie drzewo). Termin porównania można wysnuć albo z kontekstu, lub z tekstów paralelnych, niekiedy z samego rodzaju literackiego przypowieści, podkreślającej jeden tylko szczegół, czasem zaś z interpretacji podanej przez samego Pana.

Cel przypowieści może być potrójny: używa się jej dla umilenia słuchaczom przemowy lub oddania piękna prawdy zawartej w niej; przeważnie zaś dla obrazowego wyjaśniania trudnych spraw duchowych i Bożych; czasem dla przesłonięcia prawdy, aby nie wszystkim bez różnicy była jasna; odnosi się to szczególnie do zapowiedzi proroczych.

Bajka różni się od przypowieści tym, że opowiada zwykle rzeczy nieprawdopodobne, nawet niemożliwe i absurdalne, podczas gdy parabola zawiera opowieści prawdopodobne i zgodne z codziennym życiem.

Powyższe wyjaśnienie pokrewnych mitowi pojęć pozwala nam przejść do ostatniego punktu naszego zagadnienia, mity a religia chrześcijańska. Konkretnie chodzi o pytanie, czy księgi święte chrześcijaństwa, Pismo święte, posiadają charakter mityczny, zawierają mity, noszą na sobie cechy tzw. literatury małej?

(dokończenie nastąpi)