

Edward Perczak

Główne kierunki badawcze mitologii lunarnej

Studia Theologica Varsaviensia 11/1, 241-254

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDWARD PERCZAK

GŁÓWNE KIERUNKI BADAWCZE MITOLOGII LUNARNEJ

W mitologii ludów całego świata szczególne miejsce zajmowały zawsze mity solarno-lunarne. Czasem wprawdzie odsuwano w cień ich rolę¹, czasem zaś, jak w wypadku astralistycznej szkoły pan-babilonizmu², przesadnie dopatrywano się w nich podstawy dla mitologii ludów całego świata; zawsze jednak odgrywały one ważną rolę³.

Główny przedmiot tych mitów tworzą oczywiście dwie najbardziej uchwytne dla mieszkańców ziemi planety: słońce i księżyc. Słońce przez ożywczą działalność swych ciepłych promieni, przez światło dnia, przez trzymanie ciemnych sił nocy pod swą władzą, siłą rzeczy odgrywało wielką rolę. Rozpatrując jednak mity od strony treściowej, zauważamy, że właśnie księżyc wywierał o wiele większy wpływ na psychikę ludów pierwotnych niż słońce⁴.

Powodem takiego stanu rzeczy jest zapewne fakt, że słońce jest zawsze takie samo, niezmienne. Nic się w nim nie „dzieje” frapującego⁵. Księżyc natomiast jest ciałem niebieskim, w którym „tętni życie”, księżyc rośnie, maleje, potem znów się odradza. Jest więc prawozorem umierania i nowego życia, jak to ma miejsce w religii weddyjskiej⁶. Księżyc może więc wywoływać u człowieka refleksje. Można tu bowiem podejść zarówno od strony sa-

¹ E. Mogk, rec.: E. H. Meyer, *Germanische Mythologie*, Berlin 1891, *Anzeiger für indogermanische Sprach und Altertumskunde* 3 (1891) s. 23.

² J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München 1961 s. 257.

³ H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit im Mythos afrikanischer Völker*, Berlin 1936 s. 3. Warto też dla porównania zestawić P. Grimal, *Mythologies*, Paris 1963.

⁴ E. Mogk, *Germanische Mythologie*, Leipzig 1906 s. 129; E. H. Meyer, rec.: E. Siecke, *Die Liebesgeschichte des Himmels*, Strassburg 1892, *Anzeiger für indogermanische Sprach und Altertumskunde* 5 (1893) s. 77; por. też *La lune. Mythes et rites*, Paris 1962.

⁵ E. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 156.

⁶ H. Lommel, *König Soma*, *Numen* 2 (1955) s. 201.

mych zmian księżycowych, wciąż na nowo powtarzających się, jak i pełni tajemnic jasności nocy księżycowej⁷. Z żadną też inną planetą nie można tak wiązać wiary w łączność bytu ziemskiego z wyższymi siłami, jak właśnie z księżycem⁸. Nic przeto dziwnego, że mity księżycowe budziły wielkie zainteresowanie nie tylko u prastarych ludów, ale i u licznych mitologów.

Tutaj jednak zaczyna się poważny problem: przekazy mitologiczne dawnych epok są wyrażone w formie dla nas prawie niezrozumiałej. Należy znaleźć klucz, przy pomocy którego dało by się określić najpierw, czym jest sam mit⁹, a następnie poprawnie odczytać jego treść¹⁰.

Każda epoka przemawia swoim językiem. Innymi słowy, przeżycia swoje i prawdy wyraża w pojęciach i obrazach właściwych jej poziomowi kulturalnemu. Tak np. liturgia rzymska — dla wyrażenia prawdy o wniebowzięciu Matki Bożej oraz płynącej stąd wielkiej chwały Maryi — zaczyna Mszę św. od słów: „Znak wielki ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, a księżyc pod jej stopami, a na głowie jej korona z gwiazd dwunastu”¹¹. Gdy zestawimy te przynajmniej 1900 lat liczące słowa introitu z następną modlitwą (kolektą), powstałą w XX wieku, ukażą się nam dwa różne języki. Język introitu, to język głębokiej starożytności, nacechowany formami myślenia pierwotnego, obrazowego, podczas gdy język modlitwy posługuje się dzisiejszą, jasną i bezpośrednią mową.

Słuchając starych tekstów musimy sobie uświadomić, że wszystkie starożytne dokumenty wyszły spod pióra ludzi swej epoki, tzn. ludzi myślących kategoriami zależnymi od światopoglądu, jaki

⁷ Dość bogata literatura z zakresu nauk ścisłych wykazuje niezaprzeczalny biologiczny wpływ księżyca na organizmy żywe. Oto niektóre pozycje F. A. Jr. Brown, *Persistent activity rhythms in the oyster*, American Journal of Physiology 178 (1954) s. 510—514; W. Burrows, *Periodic spawning of Paloloworms in Pacific waters*, Nature 155 (1945) s. 47 n.; J. L. Cloudsley-Thompson, *Rhythmic Activity in Animal Physiology and Behaviour*, New York—London 1961; L. R. Crawshaw, *Possible bearing of a luminous Syllid on the question of the landfall of Columbus*, Nature 136 (1935) s. 559 n.; J. T. Cunningham, *Light as a Factor in Sexual Periodicity*, Nature 129 (1932) s. 543 n.; H. M. Fox, *Lunar periodicity in reproduction*, Proceedings of the Royal Society of London, Series B, 95 (1923—1924) s. 253—260; J. L. Harrison, *Moonlight and the pregnancy of Malayan forest rats*, Nature 173 (1954) s. 1002; A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1949 s. 176.

⁸ E. Hoffmann Kraye, *Mond*. W: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 6 k. 479.

⁹ Por. E. Steinbach, *Mythos und Geschichte*, Tübingen 1951.

¹⁰ K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt 1967 s. IX.

¹¹ Ap 12. 1.

na danym terenie panował. Każdemu światopoglądowi starożytnemu nie są obce swoiste formy¹² myślenia pierwotnego i mitycznego¹³.

Zatem określenie istoty mitu i znalezienie sposobu bezbłędnego odczytania jego treści jest sprawą niezmiernie trudną i zawikłaną, wymagającą jak najdalej idącej ostrożności¹⁴. W następstwie bowiem dużej rozpiętości czasu i odległości w geograficznym rozmieszczeniu poszczególnych kultur na kuli ziemskiej, wskutek różnicy w typie kultury i światopoglądu poszczególnych ludów powstała tak wielka różnorodność mitów i motywów mitologicznych, że adekwatne odtworzenie pierwotnych wyobrażeń lunarnych i w ogóle mitycznych jest chyba niemożliwe.

Mimo trudności od dawna podejmowano próby wyświeślenia tego problemu. Wysiłki szkół mitologicznych skierowujących swe badania na określenie mitów w ogólności, a mitów lunarnych w szcze-

¹² Dla przykładu por.: związane przede wszystkim z księżycem wizerzenie indyjskie o dwu drogach, jakie przebywają zmarli, drodze bogów i drodze przodków (Ake V. Ström, *Indogermanisches in der Völuspá*, Numen 19 (1968) s. 180); przedstawianie kosmosu jako olbrzymiego drzewa (M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 229); indyjski opis stworzenia świata (J. Dowson, *A classical Dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature*, London 1953 s. 362); grecki mit o bogini wywołującej rozdwojenie wśród bogów i ludzi (H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology including its extension to Rome*, London 1958 s. 106); pierwszą w świecie walkę narodów (G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, t. 1, Abbeville 1941 s. 136—160; t. 2, 1944 s. 128—193; *Terapia. Essais de philologie comparative indoeuropéenne*, Abbeville 1947 s. 249—269; *L'heritage indoeuropéen à Rome*, Mayenne 1949 s. 1125—1142; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958 s. 34. 56. 86; *Les dieux des Germains*, Paris 1959 s. 15—29); sposób wyrażania się w apokalipsie nordyckiej i irańskiej (H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Halle 1923 s. 333); opis śmierci i ponownego przebudzenia się bogów (E. R. Philipson, *Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie*, Urbana 1953 s. 73); magiczną rolę pewnych liczb (F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961).

¹³ Jeśli mówimy tu o myśleniu „mitycznym”, nie znaczy to bynajmniej, byśmy człowiekowi pierwotnemu odmawiali zdolności myślenia logicznego (J. de Vries, dz. cyt., s. 367).

¹⁴ L. Frobenius (*Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin 1904 s. 18) charakterystycznie wypowiada się w sprawie ostrożności badań naukowych. Jego zdaniem prawie każda szkoła mitologiczna doznała rozczarowania. Jeśli jakieś badania nad mitami zamierzały dokonać więcej niż zebrać i porównać mity, nie cieszyły się długo istnieniem. P. Ehrenreich (*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin 1905 s. 14) wskazuje na wielką rozbieżność badaczy w tłumaczeniu mitów przyrodniczych. Gdzie jedni upatrują np. słońce i księżyc, tam inni, jak np. B. Stucken widzą Oriona i Plejady.

gólności, biegną na ogół w trzech kierunkach: historycznym, socjologicznym i psychologicznym.

Najwięcej jest rozwiązań na gruncie historycznym. Przedstawiciele kierunku historycznego badają i porównują mity rozsiane po różnych kontynentach i próbują określić ich pochodzenie. Taki charakter prac badawczych nad mitologią lunarną i wszelką mitologią mają szkoły: W. Schmidta, P. Ehrenreicha, szkoła astralistyczna panbabilonizmu, filologiczno-astralna M. Müllera, L. Frobeniusa i F. Langa.

Według W. Schmidta mit lunarny jest pojęciem szerokim. Obok znaczenia podstawowego księżyca jako planety i powstałych stąd najrozmaitszych wyobrażeń przyrodniczych, obejmuje szereg postaci, które mit kiedyś reprezentował. Dlatego zależnie od okresu lub wieku kultury, z której mit pochodzi, lub której przynajmniej wpływ na siebie nosi, przybiera coraz inny sens.

I tak, według Schmidta spotykane w religii najstarszej kultury, czyli prakulturze, pojęcie Istoty Najwyższej, zlewa się często z postacią prarodzica¹⁵ lub herosa kultury, istot wyraźnie lunarnych¹⁶. W późniejszej kulturze matriarchalnej księżyc występuje z kolei jako postać żeńska, na którą również przenosi się cechy Istoty Najwyższej.

A więc w tym pochodnym znaczeniu mit lunarny raz może dotyczyć prarodzica, herosa kultury, innym razem Istoty Najwyższej męskiej lub kobiety i Istoty Najwyższej żeńskiej. Wszystkie te określenia są zjawiskami pochodnymi¹⁷, dołączonymi w ciągu wieków w zależności od zetknięcia się z różnymi kulturami, do pojęcia podstawowego, którego przedmiotem jest księżyc jako zjawisko przyrody.

Fakt, że pojęcie księżyca nosi na sobie tyle śladów wpływu różnych kultur, świadczy o wielkim znaczeniu, jakie musiał on reprezentować w wyobrażeniach najstarszego człowieka, i stwarza możliwość przyjęcia go jako elementu mitogenetycznego u wielu ludów. I rzeczywiście zdaniem W. Schmidta¹⁸ należy przyjąć, że podstawę wszelkiej mitologii stanowią zjawiska przyrody, a przede wszystkim słońce i księżyc. Większe znaczenie mitogenetyczne należy przypisać księżycowi¹⁹.

¹⁵ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. 6, Münster 1935 s. 181. 200. 149. 253. 265 i in.

¹⁶ Tamże, s. 380. 500.

¹⁷ Przykłady stosowania takich pochodnych znaczeń w mitach lunarnych podaje W. Schmidt, dz. cyt., s. 1 s. 768; t. 2 s. 164. 179. 309.

¹⁸ Por. P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910; rec.: *Anthropos* 5 (1910) s. 1189.

¹⁹ Wybór ten kwestionuje L. Frobenius, dz. cyt., s. 18 n., którego zdaniem próby wyjaśnienia historii twórców mitycznych doprowadziły do ogólnego przeświadczenia, że u podstaw leży kult słońca.

Podobnie element mitogenetyczny określa P. Ehrenreich. Według niego również, metodycznie najpewniejszym punktem wyjścia w badaniu mitów stanowi wysunięcie na plan pierwszy mitologii przyrody²⁰. Jako zawsze dostępna, może ona być, w oparciu o ideę elementarną A. Bastiana²¹, podstawą do tworzenia mitów dla wszystkich ludów i we wszystkich czasach. Wśród zjawisk przyrodniczych największe znaczenie mają słońce i księżyc²². A wśród nich za pierwsze i najbogatsze źródło²³ mitów P. Ehrenreich²⁴ uważa księżyc²⁵.

Przodującą rolę mitologii lunarnej i istnienie jej jeszcze przed mitologią solarną przyjmuje również, przynajmniej dla kręgu aryjskiego, L. v. Schröder²⁶.

O ile w określeniu źródła mitów, a w tym również mitów lunarnych, istnieje zgodność z poprzednią szkołą, o tyle w sformułowaniu samego mitu zachodzi pewna różnica. Ehrenreich zasadniczo przyjmuje przyrodnicze, zjawiskowe znaczenie mitu lunarnego. Wszystkie dalsze przekształcenia uważa za twory późniejsze. To człowiek pierwotny dla wytłumaczenia sobie przyczyny powstawania różnych zjawisk w świecie, powstawania kultury i form życia społecznego wprowadza pojęcie herosa kultury lub praprzodka swego szczepu względnie całej ludzkości²⁷. Ponieważ zaś słońce przez swe ożywcze promienie, a księżyc przez powodowanie wilgotności i w ogóle przez swój tajemniczy wpływ, są współtwórcami życia w przyrodzie, a przez to i kultury, więc i one szybko stają

²⁰ P. Ehrenreich, dz. cyt.

²¹ A. Bastian przyjmuje elementarną równomierność, według której powstają i rozwijają się wszystkie formy mityczne u każdego ludu.

²² P. Ehrenreich, dz. cyt., s. 109. Podobną myśl wyraża Ehrenreich, *Die Mythen*, dz. cyt., s. 53, gdzie motyw herosa słońca albo księżycy w brzuchu ryby, jego pochłonięcie przez potwora i szczęśliwe wydostanie się uważa za najbardziej uniwersalny z wszystkich elementów mitycznych.

²³ Przeciw wysuwaniu na czoło księżycy jako czynnika mitogenetycznego, por. tamże, s. 5.

²⁴ *Anthropos* 5 (1910) s. 1189.

²⁵ O większej roli księżycy niż słońca w mitologii, choć niekoniecznie w sensie mitogenetycznego elementu, wspomina P. Ehrenreich, *Die Mythen*, dz. cyt., s. 52 n. Stwierdza, że przypisywanie księżycowi większej roli niż słońcu, na terenie Ameryki nie jest wypadkiem rzadkim. Tak też, jego zdaniem, zaświadcza Thevet o wschodnich Tupi, u których nie słońce, a właśnie księżyc zajmuje najwyższej miejsce. Poza tym Ehrenreich na poparcie swojego twierdzenia przytacza Babilończyków, u których bóstwo czasu odgrywało większą rolę niż bóstwo słoneczne.

²⁶ L. v. Schröder, *Arische Religion*, s. 659, cyt. za: E. Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925 s. 200.

²⁷ P. Ehrenreich, *Die Mythen*, dz. cyt., s. 40.

się herosami. Ale zasadniczo mit²⁸, jako sposób wyrażenia pierwotnego światopoglądu, polega na ożywianiu zjawisk przyrody²⁹.

Stosownie do tego ogólnego pojęcia, pramit w świadomości najstarszego człowieka jest wyrażeniem realnym konkretnych zjawisk przyrodniczych w ten sposób, jak się one oku ludzkiemu przedstawiają³⁰. A więc pramit ten jest wolny od wszelkiej alegorii³¹ oraz pierwiastków religijnych³². O ile księżyc lub słońce stają się bóstwami³³, pochodzi to z okresu późniejszego, jako wpływ wyższych kultur.

Pewne punkty styeczne z ujęciem mitów lunarnych i w ogóle wszelkich mitów, przedstawionych przez P. Ehrenreicha, zaznaczają się w trzeciej szkole kierunku historycznego, szkole astralistycznej panbabilonizmu. W ujęciu tej szkoły mity i kultury astralne są pierwotną i najważniejszą formą starożytną religii. Ośrodkiem powstania tej religii, z którego następnie rozprzestrzeniła się ona po świecie, była starożytna Mezopotamia³⁴. Głównym reprezentantem szkoły tej, oprócz A. Jeremiasa, H. Wincklera i E. Stuckena, był E. Siecke.

E. Siecke w swoich porównawczych badaniach mitologicznych, obejmujących teren indoeuropejski, podkreśla bardzo silnie astralny punkt wyjścia i twierdzi, że mitologia wywodzi swój początek od gwiazd, głównie od słońca, księżyca³⁵ i Wenus³⁶. Najstarszym zaś i najbogatszym źródłem twórców mitycznych jest księżyc³⁷.

²⁸ O stosunku bajek i podań do mitów, szczególnie na przykładzie obu Ameryk, por. P. Ehrenreich, dz. cyt., s. 8—19, gdzie podaje ich podział i omówienie.

²⁹ P. Ehrenreich, dz. cyt., s. 10. 18. Jest bardzo znamienne silne podkreślenie przez niego zjawisk przyrody jako podstawy wszelkich mitów (por. s. 10. 43. 52. 53 i in.) oraz przypisywanie szczególnego znaczenia mitom przyrodniczym (s. 8. 11. 15. 16. 52. 69).

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ Wykluczeniu alegorii z mitów pierwotnych przeciwstawia się W. Schmidt, który twierdzi, że na poparcie swojego stanowiska posiada materiał dowodowy z austronezyjskiej mitologii księżycowej (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschriften der kais. Akademie d. Wiss. in Wien, t. 3, rozp. 3, s. 134).

³² W tym punkcie ujawnia się zasadnicza różnica między określeniem mitu, podanym przez W. Schmidta i P. Ehrenreicha. W. Schmidt przyjmuje, że właściwości Istoty Najwyższej początkowo czystej i wzniosłej, pod względem określenia atrybutów boskich, w późniejszych kulturach przeszły na księżyc. Ehrenreich natomiast takiego ujęcia nie przyjmuje.

³³ P. Ehrenreich, dz. cyt., s. 11.

³⁴ Z. Poniatowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 2 1961 s. 46.

³⁵ Wg P. Ehrenreicha (dz. cyt., s. 12), E. Siecke w swoich *Mythologische Briefe*, Berlin 1901 s. 62 wyprowadza w przeważnej części grecką i nordycką mitologię z wzajemnego ustosunkowania się słoń-

Przekazane nam najstarsze mity należy brać dosłownie, z wykluczeniem alegorycznych opisów i przekształceń. Wg niego³⁶ bowiem tylko takie zjawiska są przedmiotem pierwotnego mitu przyrody, które jeszcze dziś widzimy tak, jak je przedstawia mit. Stosownie do tego, mity pierwotne są to dziecinne, choć poważnie pojęte sądy o otaczających nas dziwach przyrody, a na pierwszym miejscu — ruchy ciał niebieskich³⁹.

Kontynuatorzy tego astralnego ujęcia mitów, podanego przez E. Siecka, A. Jeremiasa, E. Stuckena, H. Wincklera rozwijali dalej tezy Siecka, zawiązując jednak swoje badania do terenu asyrobabilońskiego⁴⁰. Ich zdaniem, każda mitologia zajmuje się wyłącznie biegiem ciał niebieskich, głównie biegiem słońca, księżyca i częściowo gwiazdy Wenus w stosunku do dwunastu znaków gwiazdnych Zodiaku. Tzw. „wypadki” na niebie są normą dla życia na ziemi⁴¹.

Znacznie szerszą podstawę dla tłumaczenia pochodzenia opowiadań społeczeństw pierwotnych przyjmuje L. Frobenius. Prawie wszystkie opowiadania pierwotne uważa on za wynik oddziaływania zjawisk przyrody na człowieka, ale nie wszystkie można nazwać mitami. Za mity w ścisłym znaczeniu można przyjąć tylko te, które pochodzą z trzeciego okresu dziejów, zwanego solarnym⁴².

Przytoczone tłumaczenie jest zrozumiałe tylko w świetle podziału dziejów ludzkich stosowanego przez Frobeniusa. Dzieli on bowiem historię ludzką na trzy okresy⁴³. Pierwszemu okresowi odpowiada

ca i księżyca. Planety te uważa on za *primum movens* wszelkich tworów mitycznych i opowiadań o bóstwach.

³⁶ W. Schmidt, *Der Ursprung*, dz. cyt., t. 1 s. 56.

³⁷ Przesadny panlunaryzm Siecka, zdaniem W. Schmidta (dz. cyt., s. 57), słusznie skrytykował P. Ehrenreich (*Die allgemeine*, dz. cyt.).

³⁸ E. Siecke, *Mythologische Briefe*, dz. cyt., s. 26. 60. 81 i in.; w oparciu o zdanie P. Ehrenreicha, *Die Mythen*, dz. cyt., s. 11.

³⁹ Do tego poglądu, zdaniem W. Schmidta (dz. cyt., s. 57), przyłączają się H. Lessmann, E. Böklen, G. Hüsing z terenu klasycznego i semickiego oraz P. Ehrenreich i E. Selzer z terenu amerykańskiego.

⁴⁰ Dla orientacji trzeba dodać, że przedstawiona przez S. N. Kramera (*Historia zaczyna się w Sumerze*, Warszawa 1961) kultura Sumerów, o wiele starsza od asyrobabilońskiej, zdaniem Z. Poniałowskiego (dz. cyt., s. 57 n.) nie wchodziła w grę w szkole astralnej panbabilonizmu.

⁴¹ Szerzej o panbabilonizmie zob. W. Schmidt, dz. cyt., s. 59 i n.

⁴² L. Frobenius, *Das Zeitalter*, dz. cyt., s. 17. 19. Na s. 19 autor przytacza opinie różnych uczonych, z których to opinii ma wynikać, że u podstaw szeroko rozbudowanych tworów mitycznych leży kult słońca.

⁴³ Tamże, s. 14.

w dziedzinie kultury materialnej myślistwo oraz światopogląd animalistyczny⁴⁴, drugiemu okresowi — nomadyzm i rolnictwo oraz światopogląd manistyczny⁴⁵, a trzeciemu — wyższe formy gospodarki oraz światopogląd solarny⁴⁶. Właśnie w tym trzecim okresie solarnym powstały najprawdopodobniej wszystkie mity⁴⁷ w ścisłym znaczeniu, ponieważ w tym okresie człowiek stworzył pojęcie bóstwa. Mity zaś zdaniem Frobeniusa, to nic innego jak przekazy o dziejach bóstw⁴⁸. Choć zatem zjawiska w przyrodzie stanowią podstawę, materiał dla najstarszych opowiadań ludowych, to jednak dla mitów w ujęciu Frobeniusa istnieje jeden główny element mitogenetyczny: słońce⁴⁹.

Inną próbę rozwiązania problemu mitologicznego w ramach kierunku historycznego stanowi metoda filologiczno-naturalistyczna M. Müllera⁵⁰. Metoda ta polegała na językowej analizie najpierw mitologii indoeuropejskiej, głównie indyjskiej, greckiej i germańskiej⁵¹. Szczególnie chodziło o zbadanie wszystkich najstarszych nazw religijnych, ich znaczenia, ekspansji i analogii⁵². W ten sposób autor zrekonstruował obraz dziejów języka, co z kolei pozwoliło mu, drogą dalszego wnioskowania, odtworzyć przeszłość religijno-mitologiczną rasy indoeuropejskiej⁵³. Jako najważniejsze zjawisko religijno-mitologiczne dla tej przeszłości autor wysuwa personifikację sił przyrody, takich jak burza, grzmot, błyskawica, zorza, niebo, powietrze, ogień i woda. Te meteorologiczne⁵⁴ czynniki miały się przyczynić do powstania wszystkich mitologicznych idei⁵⁵.

⁴⁴ Świat animalistyczny reprezentują myśliwi. Światopogląd tego okresu charakteryzuje się tym, że człowiek nie robi istotnej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem (tamże, s. 14).

⁴⁵ Manista, wg Frobeniusa, zaczyna się zastanawiać nad przyczyną śmierci i dochodzi do wniosku, że jeśli człowiek umiera, to znak, że jakiś czarownik odebrał mu możliwość życia dalej w swoim cielesnym świecie.

⁴⁶ Wg niego wszystkie stare ludy solarne cechują dwie zasadnicze tendencje światopoglądowe: 1) dusze zmarłych postępują za słońcem na drugi świat, 2) książęta i wyznawcy światopoglądu solarnego pochodzą od bóstwa słońca.

⁴⁷ Tamże, s. 41.

⁴⁸ Tamże, s. 16. Podobną myśl wyraża A. E. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951 s. 25), który uważa mity za wypowiedzi o duchowych zjawiskach. W mitach jest mowa o bardzo poważnie pojętym działaniu bóstw i ludzi.

⁴⁹ Tamże s. 41. Por. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958 s. 472; Z. Poniański, dz. cyt., s. 97 n.

⁵⁰ Por. J. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań—Warszawa 1958.

⁵¹ Por. Z. Poniański, dz. cyt., s. 98.

⁵² Por. J. Kaczmarek, dz. cyt., s. 143.

⁵³ Por. B. Malinowski, dz. cyt., s. 472.

⁵⁴ Por. J. Kaczmarek, dz. cyt., s. 186.

⁵⁵ M. Müller, *Intelektual-mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und mythologische Methode*, Leipzig—Berlin 1917 s. 15.

Mocno odbiegające od poprzednich szkół ujęcie problemu pochodzenia mitów przedstawia F. Lange. Wszystkie dotychczasowe rozwiązania jako podstawę powstania mitów podawały zawsze zjawisko przyrody. Tymczasem Lange twierdzi, że podłoże mitów stanowią nie czynniki przyrodnicze, lecz jakaś realna intelektualna rzeczywistość⁵⁶. Innymi słowy, w mitach tkwi stara, duchowa kultura ludu, a tylko formy zewnętrzne mitu wywodzą się z wpływu. Przez to dość odosobnione tłumaczenie genezy mitów F. Lange odcina się mocno od „obiektywizmu” szkół, opierających mitologię na zjawiskach przyrody, oraz od szkół przyjmujących za podstawę uczucie i stadium prelogicznego myślenia⁵⁷.

Ogólnie biorąc kierunek historyczny w próbie tłumaczenia pochodzenia tworów mitycznych cechuje się bazowaniem na zjawiskach przyrody oraz przyjęciem założenia, że zainteresowania tymi zjawiskami u człowieka pierwotnego mają charakter teoretyczny, kontemplacyjny i poetyczny⁵⁸. Natomiast słabo podkreśla się społeczną rolę mitów.

O wiele silniej tę rolę społeczną⁵⁹ podkreślają reprezentanci kierunku drugiego, zwanego socjologicznym. Wyróżniają się w nim dwie szkoły: mitologiczno-rytualistyczna⁶⁰ i szkoła funkcjonalna M. Malinowskiego.

Według pierwszej z nich mit pozostaje w ścisłym związku z obrzędem. Poza jego obrębem, to jest poza kultem, traci on swój religijny charakter, staje się sztuką czy literaturą⁶¹. Mit jest czymś rzeczywistym i poważnym⁶²: to rdzennie religijna wypowiedź, to prawdziwe historie, które nigdy nie mogą być fałszywe⁶³. Jednak prawda mitów nie bazuje ani na walorach logicz-

⁵⁶ Por. W. Schmidt, dz. cyt., t. 1 s. 58.

⁵⁷ Por. B. Malinowski, dz. cyt., s. 471.

⁵⁸ Również polskie religioznawstwo marksistowskie ujmuje mit w oparciu o czynniki społeczne i traktuje go jako pierwsze ogniwo ewolucyjne religii. Por. J. Keller (Red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968 s. 27.

⁵⁹ Szkoła ta w swoich badaniach jako punkt wyjścia bierze stosunek mitu do rytuału w religiach Bliskiego Wschodu. Por. Z. Poniątkowski, dz. cyt., s. 56 n.

⁶⁰ Tamże, s. 57.

⁶¹ G. van der Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen*. W: *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen 1950 s. 287. Por. też: K. Hoffman (Wyd.), *Die Wirklichkeit der Mythos*, München-Zürich 1965; A. Jolles, *Einfache Formen*, Darmstadt² 1958 s. 91—125; F. O. Walter, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt s. M. ⁴ 1956; *Theophrasta. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956; R. Pettazzoni, *Verità del mito*, Studi e materiali di storia delle religioni 21 (1947—1948) s. 104.

⁶² J. de Vries, dz. cyt., s. 366.

⁶³ H. W. Haussig (Wyd.), *Wörterbuch der Mythologie*, t. 1, Stuttgart 1965 s. V.

nych, ani na fakcie historycznym, ale na wartości religijnej, ściślejszej — na wartości magicznej. Siła bowiem oddziaływania mitu i jego znaczenia dla kultu, dla utrzymania świata, życia i istniejących od dawna urządzeń społecznych polega na magii słowa, czyli na urzeczywistniającej się sile mitu. Nie można zatem traktować mitu jako historii bogów albo jako bajki⁶⁴ z zamierzchłych czasów, lecz należy uważać go za realny i istotny fakt życiowy.

Mit — w ujęciu szkoły mitologiczno-rytualistycznej jest prawdziwą historią ze względu na swą treść⁶⁵, która nam podaje to, co rzeczywiście miało kiedyś miejsce, a więc wydarzenia związane z początkiem świata, ludzkości, z życiem, ze śmiercią, z powstaniem różnych gatunków roślin i zwierząt, z polowaniem, rolnictwem, kultem, z rytami inicjacyjnymi oraz z tajemniczą siłą leczniczą. Wszystkie te wydarzenia pochodzą z zamierzchłej przeszłości; od nich to dzisiejsze nasze życie i nasze urządzenia społeczne biorą swój początek i swoją podstawę. Boskie i nadnaturalne istoty, które w tym zaistniałym kiedyś świecie cudów biorą udział, są transcendentną rzeczywistością i stanowią *conditio sine qua non* naszej dzisiejszej rzeczywistości. To więc, co rzeczywiście się zdarzyło w przeszłości, należy teraz powtórzyć i umocnić jako schemat, obejmujący nie tylko teraźniejszość, ale i przyszłość. Dlatego to mit daje oparcie, jakiego może udzielić tylko religia; mianowicie daje uczucie pewności wobec codziennie zagrażających sił, wobec niepewności naszej egzystencji.

Tak pojęty mit stanowi oczywiście centrum każdej religii, jest z nią i z jej kultem religijnym bardzo silnie związany. Stąd mitologia tego rodzaju nie ogranicza się do powiązań z religiami politeistycznymi, ale wchodzi w krąg wierzeń nawet wielkich monoteistycznych religii⁶⁶. Stwierdzenie przez J. de Vriesa silnego powiązania mitu z religiami monoteistycznymi z pewnością jest kontrargumentem wobec dawnego poglądu niektórych etnologów o istnieniu w dziejach ludzkości tzw. okresu pramitycznego (takie stanowisko przypisuje się W. Schmidtowi⁶⁷ i R. Pettazzoniemu⁶⁸).

Jeszcze silniej społeczną rolę mitu i obrzędu podkreśla B. Malinowski: mit nie tylko pozostaje w najściślejszym związku z rytuałem, ale nadto świadczy kulturze pierwotnej olbrzymie usługi poprzez wpływ moralny i nakaz przestrzegania zasad społecz-

⁶⁴ J. Vries, dz. cyt., s. 367.

⁶⁵ Tamże, s. VI.

⁶⁶ Tamże, s. 367; R. Pettazzoni, *Die Wahrheit des Mythos*, Paideuma 4 (1950) s. 4.

⁶⁷ P. Schebesta, *Ursprung der Religion*, Berlin 1961 s. 12.

⁶⁸ B. Malinowski, dz. cyt., s. 473.

nych⁶⁹. Dzięki takiej funkcji mit staje się wybitnie oddziaływającą siłą kulturową, zdolną zagwarantować danej społeczności trwałość wszystkich zdobyczy szczepowych.

Naszkiecowany tu kierunek społeczny badań mitologicznych nie byłby kompletny, gdyby nie wspomnieć jeszcze o tym spostrzeżeniu w dziedzinie mitologii indoeuropejskiej. Jest on dziełem wyrosłego na żywych zawsze we Francji tradycjach socjologicznych G. Dumézila. Dumézil zauważył⁷⁰, że politeizm, traktowany często jako luźny zlepek wierzeń, nie jest wcale dowolnym i przypadkowym zestawem różnych wierzeń i bóstw, lecz pewną całością o własnym systemie⁷¹. W ramach tego systemu każde bóstwo ma sobie tylko właściwą funkcję, która jest częścią całości. Należy tylko odkryć, jakiego rodzaju jest ten system⁷², a rzekomo przypadkowy zestaw różnych bóstw nabierze w świetle całości całkiem nowej treści.

Odkrycie systemu i określenie w nim roli poszczególnych bóstw dlatego jest tak bardzo ważne, że G. Dumézil uważa poszczególne bóstwa za odbicie ówczesnego społeczeństwa. Stosownie więc do tego spostrzeżenia wyróżnia on w tzw. systemie bogów trzy główne funkcje⁷³. Pierwszą z nich jest czynność supremacji o dwóch aspektach: prawo-religijnym i kosmiczno-magicznym. Drugą funkcją jest pojęcie siły i wojny, a trzecią — funkcja rolnicza. Na podstawie analizy struktury tych trzech funkcji Dumézil doszedł do przekonania, że między warstwą najniższą a dwiema pozostałymi musiała kiedyś mieć miejsce walka, zakończona ugodą. Do stwierdzenia tego skłonił Dumézila fakt istnienia mitów o takiej właśnie treści u Indów, Rzymian, Germanów i Celtów⁷⁴.

W efekcie badań mitologicznych G. Dumézila uwidoczniło się, jak wielką rolę społeczną odgrywają mity oraz jak ostrożnie, a przy tym całościowo, należy je odczytywać. Dumézil niewątpliwie zbyt mocno dał się zasugerować aspektowi społecznemu mitów, a za mało uwypuklił znaczenie religijne mitu, jak to robili inni przedstawiciele kierunku społecznego. Niemniej przełomowe

⁶⁹ B. Malinowski, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indoeuropéens*, Paris 1956 s. 60 n.

⁷⁰ Temu problemowi G. Dumézil poświęcił szereg prac: *Ouranós-Várana. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris 1934; *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939; *Jupiter, Mars, Quirinus*, t. 1—3, Paris 1941—1945; *Naissance d'archanges*, Paris 1945; *Loki*, Paris 1945; *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958.

⁷¹ J. de Vries, dz. cyt., s. 357.

⁷² G. Lanczkowski, *Neuere Forschungen zur Mythologie*, Saeculum 19 (1968) s. 301.

⁷³ J. de Vries, dz. cyt., s. 358.

⁷⁴ A. E. Jensen, *Mythos*, dz. cyt., s. 6; *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1949 s. 182.

wprost wyniki badań religioznawczych przeprowadzonych przez G. Dumézila, szczególnie zaś nowa metoda w odniesieniu do mitologii, posuną z pewnością o milowy krok całą indoeuropejską i nie tylko indoeuropejską mitologię.

Również bardzo charakterystyczne jest stanowisko A. E. J e n s e n a w tłumaczeniu pochodzenia mitów i sposobie ich określenia. Jansen zdaje się łączyć dwa wyżej wymienione kierunki: historyczny i socjologiczny. Z pierwszym kierunkiem wiąże go badanie zjawisk kulturowych drogą porównawczą i szukanie dla nich wspólnego źródła ⁷⁵. Z drugim — stawienie mitu i kultu na jednej płaszczyźnie ⁷⁶ oraz podkreślanie znaczenia społecznego mitu jako wielkiej świętości szczepowej. Mit, to forma oddziaływania na lud; forma pozwala przeżywać i utrwałać dawne wyobrażenia religijne szczepu, nadając mu rangę specjalnej ważności i powiązania z bóstwem ⁷⁷.

Trzon ostatniego, trzeciego kierunku mitologicznego stanowi psychologizm społeczny szkoły C. G. J u n g a. Za źródło mitów przyjmuje on nieświadomość, której główną cechą jest charakter społeczny. Na zewnątrz, czyli w świadomym myśleniu ludzkości, ta społeczna nieświadomość objawia się najczęściej poprzez symbole i mity. Symbole, nazwane „archetypami” ⁷⁸, stanowią sposoby przejawiania się pradawnych wyobrażeń, tkwiących w zbiorowej nieświadomości ⁷⁹. W ten sposób mity, wyrosłe na podłożu psychologicznym jako kategorie ludzkiego myślenia, otrzymały specjalną rolę w życiu społecznym ⁸⁰. Rola ta dotyczy powszechności występowania mitów i symboli. Według C. G. Junga ⁸¹ wykazują one w naszej duszy tak silne ugruntowanie i taką trwałość, że w tej samej formie występują we wszystkich mitologiach i bajkach wszystkich ludów i czasów, a nawet u poszczególnych jednostek, bez świadomej znajomości mitologii. Z tego wynika, iż muszą one mieć szczególną wartość i trwałość, a nawet muszą być konieczne dla życia. Mit zatem nie jest dla Junga ⁸² jakąś cczą grą fantazji, tym mniej próbą tłumaczenia tajemnic świata, jak to przyjmował

⁷⁵ A. E. J e n s e n, dz. cyt., s. 55.

⁷⁶ A. E. J e n s e n, dz. cyt., s. 56.

⁷⁷ C. G. J u n g — K. K e r é n y i, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1951 s. 11 n. 16.

⁷⁸ Z. P o n i a t o w s k i, dz. cyt., 162.

⁷⁹ Ten sam kierunek psychologiczny, choć z pewną modyfikacją, występuje u psychoanalityków, którzy przyjmują, że mit to po prostu sny na jawie. Możemy go wyjaśnić jedynie odwracając się od przyrody, historii i kultury, a zanurzając się w głębię podświadomości. Por. B. M a l i n o w s k i, *Szkice*, dz. cyt., s. 474.

⁸⁰ C. G. J u n g, *Bewusstes und Unbewusstes, Beiträge zur Psychologie*, Zurich 1942 s. 161.

⁸¹ J. d e V r i e s, dz. cyt., s. 344.

⁸² Tamże, s. 336.

kierunek historyczny czy społeczny; lecz jest istotnym elementem struktury naszej duszy. A więc mit nie jest wolnym tworem ducha ludzkiego, lecz jego spontanicznym i niejako koniecznym wpływem.

Takie poglądy C. G. Junga, zresztą frapujące i oryginalne, rozeszły się szybko i szybko znalazły wielu zwolenników, szczególnie od czasu gdy w 1933 r. organem jego kierunku stało się specjalne czasopismo poświęcone problemom mitologii *Eranos Jahrbuch*. W ten sposób idee psychologiczne poprzedników: W. Wundta⁸³ z jego teorią apercpcji i asocjacji, S. Freuda⁸⁴ z jego indywidualną podświadomością i kompleksem edypowym, strukturalizm L. Lévy-Brühla⁸⁵, współczesny Jungowi symbolizm E. Cassirera⁸⁶ oraz psychologizm etiologiczny następcy Junga, K. Kerényia, miały szerokie pole zastosowania. Nie bez słuszności więc przyznawano i przyznaje się powszechnie, że kierunek psychologiczny wzbogacił teoretyczne badania mitologii wielu nowymi i konstruktywnymi spostrzeżeniami⁸⁷.

Po pewnym czasie zauważono jednak mankament tego rodzaju psychologizmu, przede wszystkim brak wyjaśnienia, skąd się biorą w mitach przeżycia religijne. O ile bowiem świetnie udaje się na bazie czysto psychologicznej ukazać proces powstawania mitów, o tyle trudno wytłumaczyć, skąd się bierze w mitach ludów pierwotnych element religijny. Reprezentantom kierunku psychologicznego pozostaje więc jeszcze do rozwiązania wielki problem.

Konieczność rozwiązania tego problemu w odniesieniu do mitów nabiera dziś szczególnej wymowy w świetle współczesnych badań religioznawczych. Coraz większy bowiem krąg religioznawców staje na stanowisku, że mitów nie można oddzielać od religii, gdyż są z nią silnie związane, a nawet uważa się, że stanowią one centrum każdej religii⁸⁸. Jeśli więc jakiś kierunek naukowy pominie w swoich badaniach religijny aspekt mitów, to uczyni z nich literaturę i ogłosi je z charakteru sakralnego, jaki mają mity w oczach ludów pierwotnych.

Przedstawiony tu szkic trzech nurtów czy tendencji badawczych w mitologii, ma na uwadze specjalnie mitologię lunarą. Nie wszędzie jednak — wobec wspólności problematyki metodologicznej i ze względu na wąskie ramy niniejszego artykułu — udało się

⁸³ Tamże, s. 342.

⁸⁴ S. Freud, *La mentalité primitive*, Paris 1922.

⁸⁵ L. Lévy-Brühl, *Sprache und Mythos*, Leipzig 1925; *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt³ 1958.

⁸⁶ J. de Vries, dz. cyt., s. 335.

⁸⁷ Tamże, s. 355.

⁸⁸ H. W. Haussig (Wyd.), dz. cyt., t. 1 s. V.

wyodrębnić ją wyraźnie z mitologii ogólnej i potraktować osobno. Głównie chodziło w nim tylko o podanie orientacyjnych uwag i skrótowe naszkicowanie problemów, jakie nurtują mitologię w ogóle, a mitologię lunarną w szczególności.