









Brückner Alexander

Mitologia, jej dzieje, metoda i wyniki



OGÓLNEGO ZBIORU TOM 210.

BIBLIOTEKA  
WARSZAWSKA.

PISMO MIESIĘCZNE,

poświęcone naukom, sztukom i sprawom społecznym.

Rok 1893.—Tom II.

INSTYTUT.

BADAŃ LITERACKICH PAN

BIBLIOTEKA ▲

90-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 75

Tel. 26-68-63



WARSZAWA.

Adres Redakcyi: ulica Foksal Nr 6.

1893.

<http://rcin.org.pl>

Дозволено Цензурою.  
Варшава, 12 Апрелья 1893 года.

23.367

---

W drukarni J. Sikorskiego, pod zarządem A. Saładyckiego,  
Warecka Nr 14.



# MITOLOGIA,

## jej dzieje, metoda i wyniki.

### I.

Jeżeli ilość lat starczy, by nadać powagę, to mitologia, nauka o istotach nadludzkich, którym się cześć religijną oddaje, i o mitach, to jest powieściach i podaniach, dotyczących się takich istot, należy do najpoważniejszych nauk. Bo już przed paru wiekami mogła obchodzić jubileusz dwutysiącioletni; mało co młodsza od filozofii, mitologia postępuje wraz z nią tuż za astronomią i medycyną.

Ale jeżeli powagę nauki liczy się wedle prawd zdobytych, utrwalonych poglądów i przekonań, spoistości twierdzeń, to mitologia jest, niestety, najmniej poważną ze wszystkich. Prawd, uznanych ogólnie, nie było i prawie niema; każdy rządził się w mitologii i jeszcze urządza wedle swej woli, a hasłem jej chyba: „Wolność Tomku w swoim domku.“

Zgody nie było ani co do podstawowego pojęcia: czem są właściwie mity? — różni różnie określali. Dla jednych były one wymysłami poetów i filozofów, głęboką mądrością, przyobleczoną, by nie spowszedniała, ani staniała, lub by ją łatwiej strawiono, w obłonki nęcące a złudne — lub wymysłami przezornych prawodawców i kapłanów, by nadać urządzeniom i prawom, wymaganiom obrządku i wiary, a choćby gwoli własnemu i własnej świątyni pożytkowi, nadziemską powagę. Główny zrąb mitów jednakże pewnie starszy jest, niż wszelkie filozofie

i prawodawstwa, a może nawet poezye i kapłaństwa. Utożsamiają mity z religią, lecz jeżeli nawet u pogan w religii przebija wieczne łasknienie sprawiedliwości i łaski, miłości i prawdy, niedostępnych na ziemi, a przecież życiem kierujących, to cóż kojarzy owo pragnienie z dzikością i niedorzecznością, którą nacechowane są mity wszystkich ludów, nawet tak pobożnych, jak egipski, lub tak odczuwających piękno, jak grecki? Dla innych mit, to najwłaściwsza poezya narodu, ów kwiat tajemniczy, co to się rozwinął z tęsknienia za światem wyższym, piękniejszym, prawdziwszym, niż to, co nas otacza — gdzież wtedy granica między mitem a pieśnią, podaniem i baśnią? To znowu mają być mity tylko osobliwszem wysłowieniem faktów, wziętych, jak jedni myślą, z własnych dziejów narodu, czy też, jak drudzy mniemają, ze zjawisk przyrody najrozmaitszych; albo wreszcie wysnuwają się, niby bajki dla dzieci, z umyślnych zagadek i nieumyślnych nieporozumień różnorakich.

Bądź jak bądź, przedmiot mitologii jeszcze dziś ten sam, co i przed dwoma tysiącami lat; zmieniły się tylko zupełnie: sposób, w jaki nań patrzymy, zajęcie, jakie w nas budzi, i cel, do którego dążymy. Dla Egipcyanina, Indyanina i Greka bogi i mity należały do wiary lub stykały się z nią; ale kapłan, hymn i poeta o tych samych bogach i półbogach, przed którymi się kornie i ufnie schylano, których sprawiedliwości i łaski wzywano, opowiadali szczegóły potworne, wstrętne, a co najmniej dziwaczne lub śmieszne, z charakterem boskim zawsze i zupełnie niezgodne, przypisujące niebianom gwałty, kazirodztwa, mordy, słowem, wszelkie zbrodnie, któremi się na ziemi brzydono. Dosłowne pojmowanie mitu zawierało srogą obrazę bóstwa, więc, jeśli się z Lucyanem nie natrząsał z bogów, starał się np. grecki filozof, poeta lub kapłan, odszukać inne, właściwsze, jak mniemano, zapomniane, lub ukryte znaczenie, usunąć wszelką dzikość, obronić bogów przeciw zarzutom niezbożności. Takie apologetyczne dążenia zupełnie nam są obce; dla nas bogi i mity z wiarą nic wspólnego nie mają; nas ani ziębi, ani grzeje, co się ich jądrem wykaże: czy głęboka mądrość i prawda, czy pusty wymysł; nasz cel czysto jest naukowy, jeżeli o pochodzenie bogów i znaczenie mitów pytamy.

Odpowiedź znowu na te pytania dziś będzie niemal taka sama jaką przed dwoma tysiącami lat dawano; drogi, raczej manowce, po których do niej dążono, przeszkody i uprzedzenia, które naukę z właściwych torów zbijały, te same są dziś, co i dawniej, lub liczniejsze nawet; przyodziane w nowe płaszczyki, ochrzczone nowemi nazwami na „izm“, powtarzają się stare błędy, i jeżeli w której umiętności, to chyba w naszej, ważą wiele słowa Condillac'a, że, pracując nad wiedzą, ma się więcej błędów do niszczenia, niż prawd do ustalania.

Nieświetny stan nauki, uprawianej tak dawno i tak gorliwie, mógł-by nas nastroić nieco pesymistycznie co do wartości wysiłków umu ludzkiego, gdyby nie przeświadczenie, że, mimo tylu zboczeń i omyłek, wydobywamy się nakoniec z trzęsawisk symbolów i alegoryi, że przerzedzają się ciemności, w których błądziliśmy, pokazują się drożynki, które nas z mroków i mgieł mitycznych przecież jeszcze wywiodą. Ale o odstonieniu wszelkich tajemnic i mowy być nie może; lekarstwa uniwersalnego i radykalnego, lub klucza, który-by każdy mit otwierał, niema i nie będzie; mity złożyły się z tylu, dawno a dziwnie splecionych, elementów, że rozłożyć je wszystkie i wszędzie nigdy się nie powiedzie. Umiejętność wypełni swe zadanie, nie jeżeli każdy mit wyjaśni, lecz gdy wykaże wszystkie czynniki, jakie tworzenie się mitów wywołały, i usunie fantastyczność, dowolność, zamieszanie, zalegające dotąd całe pole badań.

Ruch na tem polu wielki; rok rocznie pojawiają się w literaturze niemieckiej i angielskiej, francuskiej i włoskiej, nawet duńskiej i szwedzkiej, dzieła i rozprawy o bogach lub mitach i ich znaczeniu; samemi tytułami, choćby tylko z ostatniego dziesięciolecia, zapełnili-byśmy całe stronicie „Biblioteki.“ Dzieła te, czasem wcale obszerne, pisane z wielką bystrością, zdumiewają nieraz głębokiem a wszechstronnem badaniem źródeł, odznaczają się niekiedy przystępnością, nawet wykwintnością formy; ulubiony ich przedmiot stanowi wykład mitów greckich, północnych, indyjskich, egipskich, rzadziej uwzględnia się mity innych ludów indoeuropejskich, lub semickie, jeszcze rzadziej mity takich szczepów, jak Finnowie, Indyanie i innych. Każdy autor wyznaje zwykle tylko jedną teorię, którą też jednym mianem scharakteryzować można; rzadziej mieszają się teorye lub zlewają, urząda się kompromisy, a zdarzają się i fakta, że wyznawca jednej teorii porzuca ją później, próbuje nowych torów.

I niema już żywiołu ani zjawiska na ziemi, ani nad nią, w dziedzinie przyrody, ani ludzkości, w dziejach i życiu ludów, ani w ich sposobie wyrażania się i myślenia, w ich sztuce nawet, których-by po kolei, lub równocześnie, nie używano, jako kluczy do rozwiązania zagadki. Najczęściej znachodzą badacze w postaciach i przedzy mitycznej kształty i dzieje, w jakich przedstawiano niegdyś zjawiska i siły przyrody; o bogach, rzekli-byśmy fizykalnych, opowiada się mity, a więc allegorye przyrody; rozechodzą się tylko zdania co do zjawisk samych, które się niby w bogach i mitach odzwierciedlają. Jedni tłómaczą je, jako opowiadania o siłach i zjawiskach atmosferycznych, o grze wiatru i obłoków, mieniających kształty, jak Proteusz, o pędzie burzy, o błysku piorunów, uderzających we wroga, o trzasku grzmotów, o orzeźwiającym deszczu — płynie (uleku, napoju) niebieskim, o dobroczynnym ogniu,

rozświecającym mroki nocne, lub przenoszącym ofiarę ku bogom; gwałtowne, nagle przemiany pobudziły fantazyę pierwotną do snucia bajek meteorologicznych. Inni przyznają większy wpływ powtarzającym się codziennie, niezmiennie, majestatycznie, zjawiskom solarnym: blask różowy zorzy porannej i wieczornej, pochód tryumfalny słońca, głęboka ciemność nocy, wędrówka podziemna słońca, ginienie niby gwiazd i zorzy w jego objęciach, słabnięcie, zanik siły słonecznej w pewnych porach dnia lub roku i zwycięskie jej wskrzeszenie, oto wrażenia, które miały się wyrazić w fantastycznych opowiadaniach mitów, przedstawiających z coraz innej strony te same zjawiska. Według innych znowu, rozplywają się wszelkie mity w pochłaniającym wszystko mroku i zmierzchu, który panuje na niebie, ogarnia ziemię, a dzieli oboje (Ploix Ch.: „La nature des Dieux.“ Paryż, 1888); u innych ustępuje słońce pierwszego miejsca księżycowi i jego przemianom (Alfred Hilbrand: „Vedische Mythologie.“ Tom I, 1891).

Wymienione teorye wskazują na zjawiska nadziemskie; inne szukają znaczenia boga i mitu na ziemi samej; uznają je przedewszystkiem w losach roślinności, wegetacyi: jak ona kiełkuje, niby piękny młodzieniec, bujnie wzrasta i ginie, zżęta sierpem, zwarzona mrozem, lub uschła od słońca, a przyroda-ziemia zgon przedwczesny młodziana lub męża oplakuje. — Odwzorowało się to w powieściach o Wenerze i Adonisie, Dyanie i Endymionie i tylu innych. Są tacy, którym objaśnia to samo topografia, charakter otaczającej przyrody, wyziewy jezior i bagien, kierunek i siła wiatru, bieg rzek, konfiguracya gór i wybrzeży. Jeszcze inni śledzą wszędzie kult źródeł i rzek, lub gór i lasów; kult zwierząt, mianowicie wężów, wkradających się w tyle mitów, kult nawet takich rzeczy, których tu ani wymienić nie wypada.

Obfitszem źródłem mitów staje się dla innych badaczy człowiek sam. Najpierw w stanie nienormalnym: więc przywidzenia jego senne, mianowicie uczucia, wywoływane przez zmorę, która dusi i pieści, przybiera kształty dzikie i szorstkie, lub piękne i lubieżne, przemienia się i znika, podały obfite wątki dla pierwotnej wyobraźni, snującej powieści o zmoarach i wilkołakach, elfach i upiorach, karłach i olbrzymach, przekształcających się z czasem w bóstwa wyższe, piękniejsze, groźniejsze. Dla innych badaczy śmierć jest zarodem nie tylko mitu, ale kultu i wiary: skoro człowiek, widząc nieżywymi tych, których czcił lub których się obawiał, nauczył się odróżniać ducha od trupa, ożywił wnet wszystko w okalającej go przyrodzie, ujrzał się otoczonym wszędzie duchami, częściej zlemi i mściwymi, niż dobrymi; one zdawały się obierać pewne siedliska najpierw na ziemi, potem i na niebie, ofiarami i modłami należało je przejednywać; w kulcie duchów i przodków tkwi początek każdej religii, każdego kultu, a obok nich i mitu. Powieści o bogach i bohaterach

powstały wyłącznie z powieści o ludziach; i tak odbiły się w mitach wędrowki narodów, podboje tuziemców, odpór przybyszów; innym przeszło w mit o słońcu to, co o mężu, Słońce zwanym, opowiadano; podanie, że się przyszło w nowe siedziby od morza, gór, wschodu słońca, zmieniło się w wiarę pochodzenia od morza, gór lub słońca; z podania o groźnym wodzu, spadającym gromem z niedostępnej skały na nieprzyjaciela, urósł mit o gromowładnym Zeusie.

Wszystkie wyliczone teorye wywodzą mity z podstaw mniej lub więcej realnych; inne nawet takich nie wymagają, udają się do języka i fantazyi. Jedni badacze przypisują zagadkom ważną rolę w tworzeniu mitów: zagadka, jak np.: co pożera rodziców, gdy się rodzi (ogień), lub: pięćdziesiąt jest żon, a mężowie ich giną w nocy ślubnej, a one same leją wodę przez sito (chmury, pioruny i deszcz) wyjaśnia dostatecznie indyjski mit o Agnim, lub grecki o Danaidach. Innym zastępuje miejsce zagadki sam język: pierwotne bogactwo jego w synonimy, zacieranie się ich właściwego znaczenia, przetwarza nazwy przedmiotów i zjawisk w nazwy osób i czynów, a stwierdzanie faktów przyrody— w opowiadanie o osobach nadziemskich; nomina stają się numina (bóstwa); zdanie: „jaśniejąca ucieka przed żarzącym“ (zorza ustępuje słońcu), przemienia się w mityczną powieść o Dafnie, ściganej przez Apollona. Innym odzwierciedlają mity, jako nowelle i bajki, a więc utwory fantazyi, ludzi dzikich i pierwotną ich dzikość: kanibalizm, luźność związków płciowych i rodzinnych, osobliwsze zwyczaje w pożyciu małżeńskim i szczepowem, dziecinne pojęcia o otaczającym świecie, powtarzają się w tych bajkach, w które z czasem dopiero, nieraz może całkiem przypadkowo, wstawiono nazwy bogów i bohaterów, wyrosłych na innym gruncie.

Niektórych badaczów uderza zbytnie podobieństwo, jakie w pojedynczych mitach u rozmaitych narodów na jaw występuje, np. w mitach o potopie, lub o życiu zagrobowem. I tak, oznacza pewien badacz jedyny punkt na ziemi, na którym, wraz z religią i kultem, mity owe powstały, i skąd się po całej ziemi, od szczepu do szczepu wędrując, rozeszły; inny objaśnia i dopełnia sagami północy mity Wed i Homera, podczas gdy dawniej, na odwrót, indyjskie mity i bóstwa, ich trimurti (trójcę) i ich awatary (przeobrażania) nawet u Słowian znachodzono; wręcz przeciwnie, odmawiają inni sagom skandynawskim pierwobytności, uznając w nich wyraźne wpływy chrześcijaństwa, lub mitów klasycznych. Znajdują się wreszcie badacze, którzy wywodzą mity od szczegółów kultu, które tłómaczyć chciano, od sztuki, która nie z mitu wyszła, lecz go wywołała.

Słowem—chaos najdzikszy; jak nieokiełznaną była fantazyja, tworząca same mity, taką też okazała się, tłómacząc je znowu. A przecież,

po tylu mniej lub więcej nieudanych próbach i teoriach, z których nadmiar jedna drugą nieraz doszczętnie wyklucza i znosi, trafiła, zdaje się, umiejętność na poszlaki prawdy, zdobyła nareszcie ów kłębek Aryadny, bez którego w labirynty mityczne dziś się już zapuszczać nie godzi. Te poszlaki i rezultaty, oraz metodę, przedstawić, zastosować, co już zdobyto dla obcych, jak również dla mitologii słowiańskiej i litewskiej, w szczególności dla wierzeń mitycznych własnego ludu, oto cel pracy, której w literaturze naszej jeszcze, o ile wiemy, nie podejmowano. Czy uwagę czytelnika zając zdołamy, nie wiemy, ale któż z nas nie używał zwrotów mitycznych, owych gromów Jowisza, darów Minerwy, płodów Cerery, prac Herkulesa, trudu Danaid, kto nie widział na scenie uwieszenia Heleny, kto nie słyszał o poświęceniu Wandy? Może więc każdy rad też zapytać: skąd się wzięły wszystkie te postacie, obrazy i baśni? co pierwotnie znaczyły? co o nich sądzić należy?

Proste streszczenie ostatecznych wyników umiejętności nie doprowadziło-by nas jednakże do celu, bo nie ostrzegło-by przed manowcami, po których poprzednicy błędzili, nie dało-by najmniejszej pewności naszym krokom na tym gruncie niesłychanie ślizkim, naraziło-by na chwiejność nasze poglądy, poddające się byle jakim podmuchom. Wypada więc przedewszystkiem poznać bezdroża mitologiczne, nim się własną drogę obierze, przypatrzeć się, jak w ciągu wieków zmieniały się, lub powtarzały metody mitologiczne, jak długo krążono próżno około tajemniczej zasłony, która dziś dopiero naszym oczom nieco odchyłać się zdaje. Przedmiotu ani myślimy, ani mogli-byśmy wyczerpać, zadowolimy się wykazaniem głównych rysów rozwoju; tylko wybitniejszym teoryom i ich krytyce poświęcimy większą nieco uwagę.

## II.

Jak już nadmieniliśmy, sięgają początki mitologii czasów bardzo odległych. Poeci, Homer i Hezyod, stworzyli byli Grekom ich Olimp, przyznali byli bogom rysy, stopnie i związki, nadał obowiązujące; u Homera, odpowiednio stylowi epickiemu, przybrali bogowie ludzkie, choć wyidealizowane, postaci, przymioty i uczucia; baśni brzydkich, dzikich, obrażających sumienie i estetykę, Homer o nich nie przytoczył, jeśli pominiemy scenę pojmania Aresa i Afrodyty w „Odyssei,” lub walkę bogów w „Iliadzie;“ ale że Homer o podobnych baśniach wiedział, dowodzą jego wzmianki pobieżne o dawnych, gorszących dziejach Olimpu. Natomiast u Hezyoda charakter bogów, a głównie mitów, nieco od-

mienny, dzikszy, pomimo ubóstwiania oderwanych pojęć i popędów, jakiego u Homera niewiele jeszcze było; dopiero więc w źródle późniejszym znajdziemy znacznie więcej mitów, często potwornych. Podobnie i poeci hymnów wedyjskich mało mówią o mitach, o których z późniejszych źródeł indyjskich się dowiadujemy; w starych egipskich tekstach spotykamy też tylko wzmianki o dzikim micie Ozyrysa, który w całości dopiero późny pisarz grecki nam przekazał. Ale obok ogólnogreckich bóstw i mitów Homera i Hezyoda istniały wraz z kultami liczne mity miejscowe, przechowywane przez kapłanów, a tak dalekie zazwyczaj od mitów eposu i dramatu, jak owe nieforemne posążki drewniane, lub kamienne, najdawniejsze i najświętsze przedmioty kultu, przypominające raczej fetysze afrykańskie, niż sztukę grecką, różnią się od posągów, rzeźbionych dłotem Praksytelesa i Fidyasza.

Otóż Grek, który już w szóstym wieku przed Chrystusem przez usta poety Ksenofanesa wiarę w boga najwyższego, niepodobnego śmiertelnikom ni ciałem, ni umem, wyznawał, nie mógł obojętnie owych bezceństw powtarzać, które o bogach opowiadano; gromił też o nie Ksenofanes Homera i Hezyoda, a Platon poetów ze swego państwa wyświecił, baśni zaś i misterye nie wszystkim chciał czynić przystępnymi. Niektóre szczegóły mityczne usuwano oddawna dorywczo, np. gdy Pindar miał opowiadać o Pelopie, rozsiekanym bogom na ucztę, zaznaczył dobitnie, że odstępuje od powszechnego mniemania; to tylko sąsiedzi zawistni uprowadzenie ślicznego Pelopa tak haniebnie udali, Pindar żadnego z nieśmiertelnych obzercą nazwać nie zdoła, „o bogach tylko pięknie mówić mężowi się godzi.“ Częściej uciekano się do środka, praktykowanego dziś głównie przez Maksa Müllera, do etymologicznego tłumaczenia; posłużył się nim Eurypides, ustalając pierwotne znaczenie potwornego mitu o przechowaniu Dyonisa w biodrach Zeusa, wedle dwuznaczności słowa homeros (zastawnik) i ho meros (biodro); posługiwał się nim nieraz Sokrates u Platona, chociaż nie bez odcienia ironii, mit np. o Kronionie (Zeusie, synie Kronosa) usuwają Sokrates i Müller w nieco pokrewny sposób. Obok takich luźnych prób i protestów, wywołało naiwne przekonanie o głębokiej wiedzy i mądrości Homera całe systemy, tłumaczące głównie mity homeryczne, szukające w nich osobliwszego objawienia, ukrytego dla tłumu pod szatą poezji.

Najlichnijsi sofiści i filozofowie upatrywali w bóstwach i mitach alegorye przyrody; już najdawniej, Empedokles i inni, używali byli nazw bóstw zamiast nazw sił, lub ciał wszechświata; po nich Teagenes i Metrodoros tłumaczyli np. walkę bogów, opisaną w „Iliadzie,“ walką żywiołów; nawet bohaterowie są, wedle nich, alegoryami, np. taki Agamemnon ma być powietrzem; tę-to gałąź alegoryi szkoła Stoy uprawiała najsystematyczniej. Wedle niej np. Hefesta (ogień) zrzucił Zeus z nie-

ba, to znaczy, że ogień-błyskawica z nieba spada; Hefest kulawy, bo ogień nie o własnej sile kroczy, ale niby podpór (drewnianych) potrzebuje i t. d.; późniejsi upatrywali wszędzie słońce i księżyc, dzielili wedle tych ciał niebieskich bóstwa męskie i żeńskie i odnachodzili własne pojęcia kosmogoniczne w mitach Hezyoda. Już jeden z ojców kościoła, Euzebiusz, zwalczając pogaństwo, zebrał dowody, dla których takie alegorye ostać się nie mogą: raz dla chwiejności i dowolności wykładu, (Hera np. ma oznaczać powietrze, to znowu ziemię, potem zimno); dalej skądże-by czerpali sami twórcy mitów wiadomości o przyrodzie, które w mitach wyobrazić chcieli, naprzykład o nocy, że jest cieniem ziemi; cóż wreszcie znaczą te dzikie szczegóły, szpecące tyle mitów?

Mniejszym rozgłosem cieszyły się etyczne, moralizujące tłumaczenia; datowano je od Anaksagorasa; walka np. Ateny z Aresem i Afrodytą znaczy walkę myśli statecznej z bezmyślnością i rozpustą; objawianie cnoty i prawości ma być jedyną treścią Homera; przechowało się nawet etyczne tłumaczenie całej „Odyssei.“ I tu dość było stwierdzić, że co innego zamiary i tendencya poety, a co innego mity same, których szczegóły i potworności zagadkowemi zostały, jak były; od (domniemanego) właściwego celu mogły one twórcę mitu chyba tylko odwozдить.

Natomiast trzecia głośna teoria już u Greków, a jeszcze więcej w późniejszych czasach, licznych wyznawców pozyskała: bogowie i pół-bogowie są ludźmi, których za cnoty, czyny, wynalazki, wdzięczna potomność, jako bogów, czciła, o bogach opowiadając losy i koleje, jakie ci ludzie przebywali. Teoryę tę łączono z tak zwaną „Historją świętą,“ romansem Messeńczyka Euemerosa, który na wymyślonej wyspie Panchali na słupach z bronzu owe tajemnice i dzieje bogów miał wyczytać; mitologia stała się więc historją; tradycjami sprzecznemi obdzielano kilku ludzi tegoż nazwiska, np. trzech Zeusów, czterech Apollonów, pięciu Heliosów, lub Dyonisów. Fantastyczny—a może satyryczny—romans Euemerosa przyjęło wielu za prawdę; szczególnie ojcowie Kościoła chętnie tą teorią pogaństwo zwalczali; wedle niej był więc Eol wytrawnym meteorologiem i żeglarzem, Atlas rzeczywistym astronomem i t. d. Już w starożytności usuwano euemeryzm pytaniem: skądżeż powzięli ci, którzy pierwsi ludzie ubóstwili, samo pojęcie o bóstwie? ten sam argument przeciwstawia dziś jeszcze Müller Spencerowi, pyta go np. („Anthropological religion.“ Londyn, r. 1892, str. 137): „a skąd przyszedł ów pierwszy bóg, z którym można było ubóstwionych mężów porównać?“ Argument ten obala chyba euemeryzm starożytny; wobec dzisiejszego, jak niżej zobaczymy, ostać się nie może; natomiast razi nas w każdym euemeryzmie cała płaskość i płytkość jego, ściągająca wszystko z nieba na ziemię, nie uwzględniająca ducha mitu, a czepia-



iąca się marnych szczegółów, nie pomna, że mity podobnej treści nie ograniczają się do czasu, miejsca i ludzi, ale po całej ziemi panują.

Takie-to trzy systemata mitologiczne przekazała grecka starożytność; inne wobec nich nie zażywały większego rozgłosu, jak np. mniemanie Arystotelesa, że prawodawcy wymyślili mity, by lepiej mózdz ludy przekonać i poprzeć wagę prawodawstw; próby indyjskie i egipskie pomijamy również.

### III.

Utrzymywały się te teorye bez zmian istotnych przez wieki średnie i nowsze, choć alegorye przyrodnicze ustępowały nieco etycznym i filozoficznym. Pierwszych trzymali się np. Bokacysz w swej Genealogii bogów, pisanej po łacinie, Giraldi w historii bogów pogańskich, *Natalis Comes* (Włoch, Noël Conti) w rozpowszechnionej dosyć mitologii, nakoniec słynny Bakon w dziele o mądrości starożytnych. Częściej jednakże czytano „Przeobrażenia“ Owidyusza po szkołach, zaznaczając, co za piękne morały pod obsłonką mityczną się kryją; dzieło np. Tomasza Anglika (z czternastego wieku), wykładające w ten sposób całdego oetę, i w krakowskiej szkole przepisywano (rękopis np. w zbiorach ks. Czartoryskich); jeszcze tłómacz „Przeobrażeń“, Otwinowski, zaznacza 1638 r. w przedmowie wyraźnie, że uważny czytelnik wiele nauk i przestróg stąd zaczerpnie. Nic nie odpowiadało też lepiej tendencyi średniowiecznej, która wszystko i wszędzie, od Pisma św. począwszy, alegorycznie tłómaczyła, sens prosty, historyczny, nieukom i profanom pozostawiając. Obok tego cieszył się wielkiem uznaniem eumeryzm; nieraz łączono obie metody, jak naiwnie, niech nam stateczny Marcin Bielski pokaże. W „Kronice świata“ (1551 r.), gdy opowiada o Junonie i Io-krowie, strzeżonej przez Argusa-pawia, wyklada to jakby o jakich zagniewanych na siebie szlachciankach, z których Io miała w herbie krowę, a Juno pawia; jeśli znowu Tetis, porwana przez Peleusa, przeobraża się w zwierzęta i potwory, nim mu ulegnie, „to sye rozumie, iż dziewczki płaczą, idąc za mąż, postawą, ale sye serce smyeye;“ Jowisz był ambitnym wynalascą, sztukmistrzem, budował świątynie, w które wstawiał posąg własny i króla, ale królewski wyrzucono, zatrzymano tylko jego; przykład ten naśladowali inni i t. d. Mniej naiwnym jest późniejszy eumeryzm, dopytujący się w mitach historii narodów, jakie mu hołdowały. Jean Leclerc („De arte critica,“ 1695) i Banier („Explication historique des fables où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne,“ 1711 r. i częściej, nieraz tłómaczone); dalej wszyscy, którzy się kiedykolwiek mitologią

skandynawską trudnili, od historii duńskiej annalisty Saksona Gramatyka w dwunastym wieku począwszy, aż do naszego stulecia. — Z późniejszych tłumaczeń fizykalno-przyrodniczych wyróżnia się rozgłosem, jaki niegdyś wywołała, teoria akademika Dupuis, wedle której mity też astronomicznie rozumieć należy, jako opisywania wschodu, zachodu, konjunkcyi ciał niebieskich: Herkules jest słońcem, jego dwanaście prac oznacza pojawianie się słońca w dwunastu znakach zodiaku i t. d.; teoria jego rozprawdzona w siedmiu sporych tomach („Origine de tous les cultes ou religion universelle par Dupuis citoyen françois.“ Paris, l'an III de la république, t. j. r. 1795).

Ale judaizm, szczególnie zaś chrześcijaństwo, musiały jeszcze inne poglądy na pogańskie bogi i mity o nich wyrobić. Pogaństwo jest przecież dziełem szatana; ileż razy nie powtarzano, że to szatan ukrywał się w Pytyi, lub w dębie dodonejskim, i ludzi mamił; że przed energią misyonarza, np. Ottona z Bambergu, lub duńskiego biskupa Absalona, uchodził widomie z bałwanów w postaci jakiegoś ptaka, czy potwora, z rykiem i piskiem; otóż bogi i mity muszą być wymysłami szatańskimi. Już od pierwszych ojców Kościoła, od Klemensa z Aleksandryi i Justyna, słyszymy, że strąceni z nieba aniołowie dali się czcić od ludzi, jako bogowie; że wiara i mity pogan to tylko skażone objawienie boskie; że w „Pentateuchu“ właściwego źródła szukać należy, z którego pogańscy poeci czerpali; jeszcze przed ojcami Kościoła żydowscy helleniści odnajdowali byli w mitach greckich odgłosy ksiąg Mojżeszowych. A więc przemienienie Zeusa w byka wzorowano wedle złotego cielca, któremu się na puszczy kłaniano; walka olbrzymów przeciw bogom, piętrzenie skał na skały, to budowa wieży Babel, która nieba dosięgnąć miała; greckie podanie o powodzi—biblijne; o wieku złotym—z raju wzięte i t. d. Przykłady te czerpię z niedawno wydanego poematu łacińskiego, napisanego około połowy jedenastego wieku pod tytułem „Eupolemius“, w którym autor tworzy nowe mity w ten sposób, jak je, zdaniem jego, pogańscy poeci tworzyli; nazwał też swój poemat wedle jednego z owych hellenistów (Enpolemos); wydawca celu i znaczenia pisma i jego tytułu nie dostrzegł. I ta metoda znalazła w XVII i XVIII wieku przekonanych zwolenników: u nas Otwinowski wspomina, że dzieje starego testamentu powtarza Owidyusz; głównie należą tu Holender Gerhard Vossius („De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idololatriae,“ 1642), jezuita Atanazy Kircher, w Anglii Jakób Bryant, we Francyi Bochart („Geographia sacra“), biskup z Avranches, Huet („Demonstratio evangelica“) i inni. Zasada, że politeizm jest tylko skażeniem i odstępstwem objawionego ludziom monoteizmu, i dziś jeszcze liczy wyznawców: w Anglii sędziwy W. Gladstone, F. C. Cooke, w Niemczech nie-

gdys bracia Grimmowie. Przytoczymy kilka przykładów, charakteryzujących i zbijających zarazem całą metodę: jak Bochart słowa greckie od hebrajskich wywodził, tak samo Saturnusa-Kronosa i jego trzech synów od Noego i synów; Huet znowu odnalazł Mojżesza w różnych bogach greckich, a siostrę Miriam, lub żonę Ziporę, w boginiach. Wedle Gładstone'a, składała nauka o Bogu, o Trójcy św., o Zbawicielu i człowieczeństwie jego, pierwotne objawienie narodów; niezrozumiane, zeszecone, pojęcie o Trójcy wyrodziło—wielobóstwo, a pojęcie o człowieczeństwie oblekło bogów w ludzkie postacie; lecz ślady owego objawienia przetrwały u Greków, Trójca w trzech synach Kronosa, mądrość boska w Atenie, Zbawiciel, zrodzony na ziemi, w Apollinie, synie Latony (porównaj jego „Studies on Homer and the homeric age,“ 1858, „Juventus mundi: the gods and men of the heroic age,“ 1869).

Jednakże już i w XVII i w XVIII stuleciu nie brakło trafniejszych spostrzeżeń nad początkiem i rozwojem mitów i bóstw; przynależą one głównie bystrym i jasnym umysłom francuskich encyklopedystów. Voltaire mianowicie (w artykule „Religia“ słownika filozoficznego) wywodził, że ponieważ to, co złożone, z tego, co pojedyncze, powstaje, więc i wielość pogańskich bogów z jednego boga pierwotnie wyszła; nie były nim słońce ni księżyc, ale to, co ludzi przeraża—grom; temu każdy w blizkim lesie, na blizkiej górze się kłaniał; z dodawania i grupowania takich lokalnych demonów powstało wielobóstwo, którem całą przyrodę zaludniono, najpierw ziemię, potem i niebo; następuje wyższy rozwój duchowy, z nim pierwsze idee filozoficzne, a te w dawne formy wlewano. Ważniejszą jest znakomita, niestety, krótka i rychło zapomniana, rozprawka Fontenela, „De l'origine des fables,“ którą Andrew Lang z zapomnienia wydobył: potworność greckich mitów, do których od dzieciństwa nawykamy, tak, że ona nas już nie razi, wynika ze stanu dzikości, przez jaki Grek niegdyś przechodził, nie lepiej od Irokeza lub Kafra; na takim stopniu umysłowym powstawały mity, tłómaczące zjawiska przyrody, a z mitów bóstwa, niemoralne, jak ludzie, którzy je tworzyli; nałóg, konserwatyzm religijny, przechowały te dzikie wymysły; dalej mieniano i pożyczano mity między Grecyą a Fenicyą i Egiptem, przyczem niezrozumiane obce nazwy nowe mity wywoływały; nakoniec przypuszczano, że mity zawierają skarby prastarej mądrości i wiedzy i objaśniano je nowemi mitami, jakie uczeni sobie i publiczności opowiadali; nie jest więc umiejętnością baśniami Greków i Fenicyan głowę sobie zabijać, ale pojąć, co Greków i Fenicyan do twórczenia tych baśni spowodowało, na tem umiejętność polega. „Lepszego i krótszego systemu mitologii—temi słowami kończy Lang sprawozdanie, —nie można-by wymyślić.“

## IV.

Na wskazane przez Woltera i Fontenela tory i w wieku dziewiętnastym mitologia nie natychmiast wstąpiła; tułała się raczej po dawnych manowcach, chociaż widnokrąg jej znakomicie się był rozszerzył, gdy zapoznano się z wiarami i religijnymi dokumentami wschodu, z indyjskimi, perskimi i egipskimi. Z początku wprawdzie wywołały, zwłaszcza źródła indyjskie, zamęt i nieporozumienie: najpóźniejsze bowiem, które najpierw poznano, postawiono mylnie na czele rozwoju, zamiast u jego końca; skomplikowane i wyrodzone stosunki indyjskiego kultu i kapłaństwa (bramanizm) uznano za pierwotne; dopatrywano się więc wszędzie podobnej organizacyi, wiedzy, filozofii. Stąd urósł symbolizm Fr. Kreuzera i jego szkoły, Görresa, Monego i innych; same szczegóły mitu tłómaczył on wprawdzie jeszcze, jak Pindar, Euemerus, lub Stoa, ale ten racjonalizm nie zadawała już romantyka, który do mitologii wprowadził element symbolu, i nieodzowność tego symbolu, obrazu, wyjaśnił pragnieniem i dążeniem istoty ludzkiej, chcącej objąć, co nieobjęte, uzmysłowić, co nadzmysłowe, określić, co nieokreślone. Otóż, wedle niego, mędracy i kapłani mogli głębokiej swej wiedzy mistycznej tylko w obrazach i symbolach pierwotnym społeczeństwom udzielać; na nieruchomym wschodzie przetrwała mistyka i jej symbole wieki; natomiast w bujnym życiu Grecyi, politycznym, zarówno jak artystycznym, czyn, pomyślany po ludzku, stał się punktem środkowym religii; bezkształtność, ale i bezmiar, nieskończoność mitów wschodnich, ustąpiły przed zmysłowem pięknem ubóstwionych ludzkich postaci. (Pierwotne wydanie z r. 1810—1812; późniejsze znacznie rozszerzone i zmienione).

Krytyka wykazała w pismach Jana Henr. Vossa, Lobecka i innych, że symbolizm ten z dziejami pogodzić się nie da, że przypuszczenie jakichś głębokich objawień mędrców pierwotnych, z których-by kulty i mity greckie i inne powstawały, jest dowolne, że głęboka treść a płaska forma symbolów — lub odwrotnie — nigdy sobie nie odpowiadają. Nowy krytycyzm Lehrsa, Grotego i innych dążył teraz do tego, by mity greckie z Grecyi samej wyrozumieć; zerwawszy łączność ze wschodem, zbierając i badając szczegóły jak najściślej, szukał znaczenia mitu w nim samym, nie po-za nim w jakichś odległych i głębokich alegoryach czy symbolach, zadawała się też najbliższemu, np. fizykalnym, lub nawet etycznym objaśnieniem; przypuszczał nieraz, że bogi i mity właściwie epos stworzyło; przeczył znowu, żeby religia grecka była religią przyrody; Ares i Afrodyta są sobie przeciwstawione, jako dzikość wojny i słodycz miłości; miłość macierzyńska objawia się w mi-

cie o Demetrze i t. d. Dowolność i nietrafność takich przypuszczeń biją w oczy: one nie wytłumaczają całości mitów, potworności ich szczegółów, ich sprzeczności, ich powtarzania się po ludach i wiekach, ich początków. Jako osobny odprysk tego nowego racjonalizmu można-by oznaczyć geograficzne objaśnianie mitów; Forchhammer, który go głównie zapoczątkował („Hellenica,“ 1837 r.), wydał jeszcze r. 1891 niby rodzaj słownika, tłumaczącego wszelkie przenośnie mityczne, mające tylko oznaczać warunki klimatu i położenia. Tą lokalistyczną teorią wojują nieraz po dziś dzień pierwszorzędni filologowie i archeologowie: Müllenhoff Robert, Wilamowitz, Roscher i inni; mit o Achillesie np. przedstawia dla Forchhammera i Müllenhoffa antropomorfozę dzikiego potoku górskiego, który, pędząc z Pelionu w swem krótkotrwałem wezbraniu, wszystko porywa i niszczy, lub takiegoż wylewu Skamandra; mity o Kentaurach wyobrażają również potoki górskie Tessalii; oderwanie Euboi od stałego lądu, to mit o śmierci Heraklesa; furye Erynie, to demony gnijących wód stojących i t. d. („Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexicon der Mythensprache,“ von dr P. W. Forchhammer. Kiel, 1891).

Zasługi mitologii klasycznej, jeśli pominiemy staranne zbieranie i krytyczne oczyszczanie materiału, leżą głównie w kierunku przeczącym: zbija się kombinacje mylne, jak Creuzera i innych. Między pracownikami na tem polu wyróżniają się: Lobeck i jego dzieło „Aglaphamus“ (r. 1821) o orfikach i misteryach olbrzymią wiedzą i ścisłością wywodów; Karol Otfried Müller ze swojemi „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (r. 1825), w których przedstawił kilka arcytrafnych poglądów, np. o związku mitów z pojedynczemi szczepami i miejscowościami, wymagał uwzględniania wszelkich możliwych okoliczności, dokładnego oznaczania genezy i redakcyi mitu; dalej L. Preller z „Mitologią grecką i rzymską,“ wydawaną kilkakrotnie i po śmierci autora (ostatniego wydania greckiej dokonał profesor Robert), gdzie obfity bardzo materiał wyłożony jest w formie przystępnej i pięknej. (Krótką charakterystykę odnośnych licznych dzieł znajdzie czytelnik we wstępie do greckiej mitologii Peterseną w encyklopedyi Erscha i Grubera (r. 1864), gdzie literatura do r. 1861 wyczerpana; literatura lat 1875 do 1890 omówiona w dodatkowych tomach Bursiana, „Jahresberichte über die Fortschritte der Alterthumswissenschaft.“ 1885 i 1892 roku, tomy 25 i 26).

Tymczasem wzbogaciła filologia germańska, jak ją br. Grimmowie, Lachman, Uhland i in. uprawiali, badania mitologiczne nową metodą i nowym materiałem, wielkiej obfitości i wagi. Wedle Grimmów bowiem, mity, to poezya i tradycya ludowa, najwłaściwsza i najdawniejsza, nie zanikająca nigdy, chyba z narodem samym; przechowała się więc

po dziś dzień, a gdzież indziej, jeżeli nie w podaniach i pieśniach ludu, podobnie jak ślady i resztki kultu i wiary pogańskiej w dzisiejszych jeszcze przesądach i zwyczajach odnaleźć można. Otóż, zbierając ludowe wierzenia, bajki, przysłowia, zagadki dzisiejsze i dawniejsze; skupiając ludowe instytucje, obrzędy, zwyczaje, zabobony, jakie przekazały kroniki, księgi praw lub kaznodzieje, gromiący je w średnich wiekach, jakie jeszcze po dziś dzień u rolników, pasterzy i t. d. po miasteczkach i siołach istnieją, lub choćby między dziećmi w ich grach i zabawach się przechowały; nakoniec uzupełniając wszystko świadectwami języka samego, które tylko bacznie objaśnić należy, by się klucza do zrozumienia przerośni dobrać: odtwarzamy pierwotną wiarę, kult, mity własnych przodków, a podobnie zebrane źródła u narodów postronnych wypełnią nam luki i oświetlą rozwój. Zdaniem więc Grimmów, lud sam jest twórcą mitów, nie poeta, ani kapłan; on nie przejmie ich od obcych, ani pozbywa się ich z łatwością, on na nich wyciska swe piętno niezatarte; jego tradycja jest ich wierną skarbnicą, z której je po dziś dzień czerpać możemy, choć nie w pierwotnej czystości, choć już skażone i skrzywione pod wpływem obcym, mianowicie chrześcijańskim.

## V.

Teorya Grimmów, rozszerzona z niemieckiej mitologii na inne, wskazała więc źródła dotąd nieznanne a obfite; dla właściwego zaś korzystania z tych źródeł, dla tłumaczenia mitów dawno znanych lub teraz zdobytych, kładła nowe podwaliny świeża umiejętność, gramatyka, a w jej orszaku mitologia porównawcza. Skoro bowiem dowiedziono raz na podstawie języka blizkiego pokrewieństwa całego szeregu ludów, tak zwanych indo-europejskich, skoro wykazano tożsamość pierwiastków, słów i form w językach Indów, Słowian, Celtów i t. d., wpływała z tego sama przez się wspólność życia, kultury, urzędzeń, pojęć pierwotnych, a któreż pojęcia mogły-by być pierwotniejsze, niż mityczne? Tak to powstała teorya wspólnych mitów i kultów indo-europejskich, wytworzonych wtenczas, gdy nasi przodkowie, jako szcep nierozdzielony, gdzieś w Azyi, wedle dawniejszej, gdzieś w Europie, wedle dzisiejszej hipotezy, mieszkali; blizkie podobieństwo tych mitów, które teraz skrzętniej wykazywano, pochodzi więc jeszcze z owego wspólnego zbiorowiska, ich odmiennosć z rozmaitości kierunków, w jakich poszczególne szczepy po rozerwaniu łącznosći się rozwijały. Jak w dziedzinie mowy wystarczało z reguły świadectwo dwóch lub kilku języków, aby słowo lub formę odnieść do prawniku, uznając za indo-europejskie, wspólne nie-

gdys wszystkim tym mowom, podobnie odszukiwano mity całe, lub przynajmniej nazwy bóstw i postaci mitycznych, wspólne dwom lub więcej szczepom, i odnoszono je bezzwłocznie do prarodu, widziano w nich mity, lub szczątki mitów szczepu indo-europejskiego. U Słowian, Persów i Indów powtarza się słowo Bóg, więc czcili już Indoeuropejczycy bóstwo tej nazwy; Zeusa znachodzimy również u Indów, Italów i Niemców, więc jest to nazwa najwyższego bóstwa indo-europejskiego i t. d. Równocześnie, zdawało się, nowa etymologia odszukiwała z wszelką pewnością pierwotne znaczenie nazw, nim jeszcze nimi bogów wyrażano, to jest wynaleziono samą podstawę, na której pojęcie o bóstwie urosło: Zeus—Djaus znaczy niebo, Bóg—bhaga rozdawcę (obfitości).

Nadzwyczajną wagę przypisywała nowa teoria pieśnioksięgowi indyjskiemu, Wedom (Rygwedzie), z którym się, chociaż bardzo powoli, od 1830, roku pierwszej publikacji Rosena, zapoznawano. Najstarszy to dokument religijny szczepów indo-europejskich; jego przejrzyste alegorye i obrazy, bogaty wcale zasób nie tak mitów, jak bóstw, w których personifikacye sił i zjawisk przyrody, ognia i somy (napoju boskiego), chmur i błyskawic, słońca i jutrzhenki, tak niedwuznacznie występują, z tylu nazwami, o których znaczeniu przy jasności języka i powątpiewać się nie godzi, stały się pierwszorzędnem źródłem, a raczej normą, wedle której mity i kultury reszty narodów indo-europejskich sądzono; wedyjskie kultury i mity o bhaga, djaus, uszas lub agni pouczyły o indo-europejskim bogu, Zeusie, jutrzhence i ogniu. Zdawało się zarazem, że metodą porównawczą uda się niechybnie zastąpić wszelkie braki i luki tradycyi mitycznej Słowian, Germanów, Celtów i Litwinów; bo jak gramatyka i słownik porównawczy, nawet w braku świadectw o poszczególnych językach, pouczają, tak można będzie mitami indo-europejskimi, z porównań mitów indyjskich, erańskich, greckich i (arcynielicznych) rzymskich wynikającymi, owe, najczęściej do samych nazwisk ograniczone, szczątki słowiańskie i t. d. uzupełnić, połączyć i objaśnić. Tak odkryto źródła nowe, obfitsze i dawniejsze, niż wszystkie, o jakich-by dla tradycyi słowiańskiej i t. d. tylko marzyć można.

Wahania, jak te, zewsząd nadpływające, nowe dane, szeregować, tłómaczyć i uzupełniać, nie było. Przekonanie, że indo-europejskie bóstwa są personifikacyami sił przyrody i w mitach opowiada się o jej zjawiskach i ich związku, było ogólne, niezaprzeczone, świeżo potwierdzone przykładem Wed, o których pierwotnem i jedynem znaczeniu nikt wtedy jeszcze nie wątpił. Nową tę umiejętność mitologii porównawczej wypiaastowali dla szczepów indo-europejskich Adalbert Kuhn i Maks Müller; metodę ich przenieśli inni badacze na mitologię semicką, amerykańską i afrykańską. Niestety, w samych początkach stoso-

wania teorii rozszczepiła się metoda i badacze rozeszli się w odmiennym kierunku, nie zgodziwszy się co do substratu mitycznego. O różnicy tej, dzielącej mitologów „porównawczych“ na dwa obozy, wspominaliśmy u wstępu naszej pracy; tutaj powtórzemy jej charakterystykę własnymi słowami jednego z matadorów całej szkoły, Maksa Müllera: „Polarna teoria spogląda na regularne, codzienne rewolucje na niebie i ziemi, jako na materyał, z którego utkano pstrą osnowę religijnych mitów indo-europejskich, przyjmując tylko tu i owdzie wątek obrazów gwałtowniejszych burzy, błyskawicy i grzmotu; teoria meteoryczna zaś uważa chmury, burze i inne, żeby tak rzec, konwulsyjne zjawiska przyrody, jako wywołujące najgłębsze i najtrwalsze wrażenia w umyśle owych dawnych spostrzegaczy, co to nie mają już więcej podziwiać prawidłowych ruchów ciał niebieskich, a mogą tylko w wielkim orkanie, w trzęsieniu ziemi i w ogniu obecność bóstwa dostrzegać.“ Pierwszą teorię wyznaje po dziś dzień głównie Maks Müller; drugą A. Kuhn, W. Schwartz, H. E. Meier, czasowo W. Mannhardt i t. d.; inni kombinują obie, objaśniają mity wedle tej lub tamtej, jaka się lepiej do całego związku stosować zdaje.

Przypatrzmyż się kilku przykładom podobnego tłómaczenia mitów. Zwyczajny śmiertelnik widzi np. w „Iliadzie“ walki, rozegrane na równinie trojańskiej, w których i bogowie udział biorą; w „Odyssei“ baśni ze-glarskie i powrót bohatera po długiej rozłące do domu; myśli ukrytych, symbolów, alegoryi nie podejrzewa. Mitologia „porównawcza“ za to uczy, że pod oblężeniem Troi należy rozumieć codzienne obleganie wschodu siłami słońca, lub uprowadzenie słońca (córy słonecznej, Heleny) przez olbrzymów lodu i zimna i uwolnienie jej przez bohatera słonecznego (Achillesa), lub uwolnienie córki słonecznej, oblężonej od chmur gromowych, przez błyskawicę — Achillesa. „Odyssea“ znowu przedstawia losy boga burz; morze, po którym on błądzi, jest morze obłoczne i t. d.; chętniej jednak uznali Seek, Krause i inni w Odysseusie boga słonecznego, ponieważ bohater, który na wyspie dalekiego morza zachodniego w uściskach bogiń Kirke i Kalipso (t. zw. zakrywającej) ginie i przez państwa podziemne przechodzi, by ze wschodu do swych dziedzin powrócić, może być tylko bogiem słonecznym; Penelopa, która w samotnych nocach, zdala od ukochanego męża, smętnie czuwa i błyszczącą szatę to przedzie, to pruje, toż księżyc i przemiany jego; Odysseus wraca wśród zimy, w przesilenie dnia i nocy, łączy się z Penelopą na nowiu, kiedy sierp księżycowy do słońca coraz się przybliża; włada zwycięsko bronią ulubioną, łukiem (słonecznym); wedle innych zaś Penelopa, to ziemia, przedająca szatę zieloną, którą, gdy bóg słoneczny w zimie opuścił, olbrzymy zimna i lodu uciskają; tak więc



w „Odyssei“ wyobrażony roczny obieg słońca, jak go sobie lud przedstawiał.

Pojedyńcze epizody „Odyssei“ ulegają podobnemu tłómaczeniu. Dla epizodu np. o Cyklopie Polifemie, jednookim ludożerczym olbrzymie, któremu Odysseus, nazwawszy się Nikim, oko wypalił, chytrze pewnej śmierci uchodząc, przytoczymy dwa najnowsze objaśnienia w wernym przekładzie. „Jednooki olbrzym (słońce) wypuszcza rano owce (jasne obłoki) i zapędza je znowu wieczorem do jaskini (niebo nocne); chytry, t. j. szybki, przeciwnik jego, Odysseus, (błyskawica) oślepia go w burzy; ryk Polifema—grom.“ To jedno; teraz drugie: „Wzrok olbrzyma (słońca dziennego) przyćmiewa się i gaśnie całkiem co wieczór, podobnie jak olbrzym — słońce roczne, silne latem, powoli starzeje się i (na północy przynajmniej) zagasa; na początku dnia i roku wznosi się zaś słońce, jak dziecko, i wzrasta. Umysł ludów pierwotnych połączył obie dane: karzeł-słońce, rosnący od nowego ranku lub lata, zabił olbrzyma-słońce, starca, by zająć jego miejsce.“

„Pieśni starodawne, opiewające wędrówkę boga słońca, każą mu znachodzić gościnne przyjęcie u bogiń nocy, zorzy wieczornej i porannej, albo podczas zimy całkiem przepadać w więzach i czarach podziemnej bogini, objaśniając tem długość nocy zimowych, bladeść zimowego słońca, oddalenie od bogini ziemi; tak należy pojąć pary: Herakles—Omfale, Samson—Dalila, Odysseus—Kalipso i Kirke. One obie boginie podziemne; Kalipso mieszka na wyspie, na którą żaden z żyjących nie wstąpił; zatrzymuje tęskniącego za rodziną Odysseusa przez siedm z dziesięciu lat (miesiące); Kirke przebiera towarzyszy jego w skóry zwierzęce (ciemne zawoje zmroku). A cóż innego Feacy, Alkinoos i Nausykaa? Owi najzręczniejsi z żeglarzy to przewoźnicy umarłych; ich wyspa, daleki a błogosławiony kraj cieniów na zachodzie, do którego zawitać musi Odysseus (słońce) po dziennej wędrówce, gdzie go Nausykaa (zorza wieczorna) oczekuje; zanim tam wstąpi, przyćmi on swój blask zawojem Leukotei.“ Grecka baśń o Odysseusie powtarza się u Niemców: ich Orendel przechodzi podobne koleje i tłómaczy się je tak samo. Herakles, spuszczaający się do podziemia i uprowadzający psa piekielnego, Cerbera, to znowu słońce, i pochod podziemny, i tryumf nad nocą. I tak dalej. Wobec podobnych eksperymentów nie dziw, że, parodując je, i dzieje Napoleona I-go, a nawet biografię Maxa Müllera mitycznie wytłómaczono, uznano w nich bohaterów słońca lub błyskawicy.

Oto przesłanki, metoda i wyniki mitologii „porównawczej.“ Uderza natychmiast dziwna jednostronność pierwotnych Indoeuropejczyków, którzy w całej przyrodzie tylko od zjawisk słońca lub burzy wrażenia odbierali; obok tej jednostronności zdumiewa tem bardziej niesły-

chane bogactwo wyobraźni, która jeden w gruncie motyw w tyle odmian przerobić i przetopić mogła; musimy wyznać ze wstydem, że komedyo- i powieściopisarze wszystkich wieków nie potrafili tak urozmaicić swych nierównie bogatszych i liczniejszych motywów. Dalej zastanawia zupełna dowolność tłumaczeń: ten sam mit, te same dane językowe odnosi Müller do słońca, Schwartz do burzy, obaj tak przekonywująco, że mimowolnie hasuwa się podejrzenie, czy też nie obaj równo się mylą? tem bardziej, gdy dane językowe, podpora jednego i drugiego, przy ściślejszem badaniu okazują się, albo mylnymi, albo chwiejnymi. Główna podstawa mitologii porównawczej, etymologia, zawiodła zupełnie.

Najpierw bowiem, gdyby Indoeuropejczycy wyrobili byli jeszcze wspólnie liczniejsze bóstwa i mity, to należało-by oczekiwać z wszelką pewnością, że w szczególnych językach znajdują się takie wspólne nazwiska bóstw i heroów. W istocie zaś takich nazwisk niema; każdy szczep indoeuropejski ma dla swych bóstw lub heroów własne nazwiska, nie powtarzające się u innych; jedyny wyjątek stanowi chyba nazwa boga—nieba, Zeus Djaus (D)jovis, chociaż i ta spójność może nie dowodzi jeszcze spólnego kultu najwyższego boga niebios, tem mniej spólnych mitów, które-by o nim opowiadano! Innych niema, bo że tam dla nieba, zorzy, słońca, księżycy, ognia, węża, bydła, konia i t. d. powtarzają się nazwy w językach indo-europejskich, to nie wynika z tego bynajmniej spójność kultu i mitów tych zjawisk, ciał i zwierząt. Widoczną lukę tę zapełniono wprawdzie licznymi etymologiami nazw mitycznych, które przedstawiają tę dogodność, że nie liczą się ze znaczeniem (czego się od innych etymologii wymaga), tylko z brzmieniem; mimo to, nie zdołała się żadna z nich utrzymać. Tak upadły bezpowrotnie równania mityczne Maxa Müllera, np. nazwy greckich Charyt (Gracyi) i indyjskich Harit (koni słonecznych), Ateny i indyjskiej Alana; lub Kuhna, np. greckich Eryni i indyjskiej Saranju, Hermesa i indyjskiego Sarameja (nazwa psa w podziemiach Jamy), Prometeusza, który ludziom ogień sprowadził, i indyjskiego pramanthas, narzędzia do tarcia ognia z drzew i t. d. Ale etymologia nie tylko nie zdołała wyszukać spólnych nazw dla bogów i heroów, nie dowiodła więc wspólności samych bogów i heroów; ona dotąd zawodzi nawet w objaśnianiu nazw poszczególnych języków, np. greckich; nazwy całego niemal Olimpu: Ateny (kwitnąca, stąd miasto Ateny, tyle, co Florencya?), Apollona, Hefesta, Hery, Hermesa i wielu innych, pozostały dla nas takąż zagadką, jaką były dla Greków przed dwoma tysiącami lat.

W same podwaliny mitologii „porównawczej“ godzi jeszcze inny argument: skoro wzniesiono wzrok po-za granice szczepów indo-europejskich, pokazało się (częściowo już Jakóbowi Grimmowi), że mity, których spójność tylko ze źródła indo-europejskiego wpływać miała,

powtarzają się u ludów całkiem obcych; że granice językowe nie spadają się więc z granicami mitów; że podobna budowa mitów rozszerza się daleko po-za kresy podobnej budowy języka; mity greckie, indyjskie, italskie powtarzają się nieraz wcale dokładnie między mitami N. Zelandyi, Meksyku, Peru, Finlandyi; podobieństwo więc mitu greckiego z indyjskim nie wyklucza niezawisłości pochodzenia, nie trzeba ich koniecznie z jednego źródła wywodzić. Gdy lingwistyka porównawcza w obrębie samych tylko języków indo-europejskich dociera do pierwiastków, które dalszej analizie już nie podlegają, mitologia do takich pierwiastków dotrze dopiero wtedy, gdy, porzuciwszy ciasne granice indo-europejskie z ich mitami późnemi, wyrodzonymi, szczątkowemi, wciągnie w zakres badania mity całej ziemi, stanie się naprawdę porównawczą.

Są jeszcze i inne zarzuty, które mitologii Müllera i Schwartza przeciwstawić można: co ona stosuje tylko do słońca lub burzy, można z tem samem prawem i do innych jeszcze zjawisk odnosić, i tak się stało rzeczywiście; dalej: pomniki, z których ona bez zastrzeżeń niegdyś czerpała, wcale nie są tak przejrzyste, jasne, jak dawniej mniemano, i in. Mimo tych skrupułów, nie wahamy się jednakże zaznaczyć ważnych usług, jakie zwolennicy tej teorii oddali umiejętności naszej: oni rozszerzyli pierwsi ciasne kółko mitów i pomników greckich i rzymskich; wciągnęli do żywej dyskusyi Sagi, Awestę i Wedy; wskazali na analogie u szczepów bliższych i dalszych: niejeden szczegół szczęśliwie wytłómaczyli; wywołali wielki ruch na całym polu. Również nie przeczyliśmy ważności etymologii: gdzie nazwa boga lub półboga tkwi w micie lub kulcie, tam odszukanie jego pierwotnego znaczenia rzuca rzeczywiście snop światła na sam mit lub kult; osobliwie cennymi stają się jej wskazówki, gdy chodzi o uchylenie mylnego tłómaczenia, podsuwanego niekrytycznie przez starożytnych, lub nowszych badaczy; wypada nam tylko wymagać, by od praw głosowych, obowiązujących dla całego języka, nie czyniono wyjątków dla nazw mitycznych, którym znakomici nawet uczeni (np. Benfey) osobne jakieś przywileje warować chcieli.

## VI.

Jeden z głównych przedstawicieli mitologii „porównawczej,” W. Schwartz, zapoczątkował inny kierunek. Widzieliśmy wyżej, jak bracia Grimmowie w tradycyi ludowej niemieckiej obfite źródła dla mitologii odkopali. Ale u Grimmów dzisiejsza tradycya, to tylko zanik i uwiąd pierwotnej pogańskiej; postaci, któremi wyobraźnia ludowa wszystko

zaludnia, potwory i strachy, olbrzymy i karły, niksy i koboldy, mężowie leśni i duchy domowe, dziki strzelec i jego polowanie, przedstawiają raczej skarłowaciałą, zeszpeconą Walhallę dawną,—to tylko zdrobniałe, skrzywione, zakopcone odbicia dawnych bogów: Wodana, Frei i Tora; dawnych półbogów i bohaterów: Sigfrida Wilanda i Ditryka; a wspaniałe mity i podania o nich przekształciły się w śmieszne, dziecinne, fantastyczne bajki, dla których niema już słuchaczy, chyba wnuki u kolan staruszki, lub baby wiejskie w długie wieczory zimowe. Tymczasem zastanawia fakt, że właśnie owe mniej wyraźne, nikłe, nieforemne kształty ludowej wyobraźni powtarzają się wszędzie; można je odszukać w świecie klasycznym, w jego Nimfach, Dryadach, Satyrach, Sylenach, Faunach; co Niemiec o Niksie, Słowianin opowiada o topielcu; bajki o karłach i olbrzymach powtarzają się wszędzie i t. d. Skądże-by to rażące podobieństwo, gdyby dzisiejsza tradycja ludowa była zjawiskiem tylko pochodnem, przypadkowym, późnem? Rzecz się ma raczej odwrotnie: wiecey bogowie pogańscy i bogate o nich mity rozwinęły się dopiero z czasem z owych niepozornych postaci, jakimi fantazyja każdego gminu po dziś dzień zapełnia i zaludnia wody i lasy, góry i rzeki, pola i izby; one-to i co się o nich opowiada, o zmorach, nimfach, nereidach, panach, faunach, urosły dopiero w bogów Olimpu i Walhali i w mity o nich; kapłaństwo, rycerstwo, poezya, tym mitom hołdując, nie znają owych arcywzorów; za to prosty lud przechował wierniej te pierwotne wyroby fantazyi, w których związek z przyrodą tak dotykalny, a które w treść wyższą, uduchowioną, tak jeszcze ubogie. Chrześcijaństwo podcięło za jednym zamachem wielkich bogów pogańskich i mity o nich, za to nie wykorzeniło po dziś dzień wiary w demonów i duchów, od których zawisły dostatek w izbie i stajni, urodzaj na polu i w sadzie, połów w lesie i wodzie. Tak więc przekształciły się nasze wyobrażenia: to nie bóstwa zmałyły w karły, zmory, duchy, czarownice, to nie mity o bogach i półbogach wyrodziły się w bajki i baśnie; ale, na odwrót, z karłów i zmór, demonów i duchów, wyrosli bogowie, z marnych bajek kurnych chat rozkwitły mity „Iliady“ i sag północnych; mitologia wyższa z bogami i półbogami jest płodem kultury pochodnym, późnym; mitologia niższa z demonami i duchami jest płodem barbarzyństwa wczesnym, pierwotnym. Teoryę tę rozwinął najkonsekwentniej Mannhardt, zwolennik niegdyś Grimmów, później Schwartz; on pierwszy wykazał szerokie rozgałęzienie kultu drzew u narodów północnych, potem i u południowych; obrzędy, obchody, igrzyska rolnicze narodów klasycznych, germańskich i słowiańskich on rozpatrzył najdokładniej i wywiódł znamienne ich rysy, powtarzające się wszędzie, nawet po-za Europą, u Semitów i w Ameryce, a przekonał nas, że mity o Tetydzie, o Andromedzie, o Hezyonie i inne, to te same bajki, któreimi

dziś jeszcze mamki dzieci zabawiają; z jego nazwiskiem łączymy głównie teorię demonizmu. Ale w zastosowaniu tej zasady ujawnił się grzech pierworodny każdej teorii mitologicznej—jej jednostronność. U Mannhardta demon roślinności (Vegetationsdämon) i mity, wzorujące jej dzieje roczne, tak dalece przeważają, że w końcu wszystko w nich się rozplywa. Jak niebezpiecznym, złudnym jest takie uogólnianie, dowodzi, co Ludwik Leistner w obszernym dziele („Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte,“ dwa tomy, 1889) obrał, by zagadkę nie tylko sfinksa, ale niemal wszystkich bóstw i mitów rozwiązać. I dla niego, jak dla Mannhardta, postaci dzisiejszej tradycji ludowej są starsze, niżeli bóstwa Homera i Ed; ale już nie roślinność, jej losy i śmierć, lecz życie senne, głównie zaś zmora, trapiąca w północ i o południu, w izbie i na polu, wychodząca z wody i lasu, przemieniająca się w zwierzę i człowieka, którą pochwyć i do pożycia zmusić można—ona-to podsunęła wyobraźni ludowej kształty, napelniła je życiem, rozwinęła rzecz o nich z czasem w liczne, bogate treścią motywy. Dla Leistnera niema już bóstwa i mitu, których-by się pokrewieństwo lub pochodzenie od zmór nie zdradzało: sam atrybut: laska, pas, włosy, wystarcza, by Hermesa, Afrodytę, Demetrę o charakter zmory podejrzewać; etymologia, cierpliwa służebnica każdej teorii, dowodzi też samo; pojedyncze rysy mitów potwierdzają teorię, a nadzwyczaj zręczne jej przeprowadzenie wywołuje u czytelnika zupełną uludę, że zostaje nie na byle jakim manowcu, lecz na bitym torze początku i rozwoju mitów. Ścisłej jeszcze kroczy w ślady Mannhardta J. G. Frazer („The golden bough“—Złota gałąź,—dwa tomy, Londyn, 1890), który też wyraźnie zaznacza, że dzisiejsza tradycja ludowa starsza i obfitsza od źródeł starożytnych; wychodzi on od barbarzyńskiego zwyczaju rzymskiego, wedle którego kapłaństwo w gaju nad jeziorem Nemi (pod Arycyą) obejmował morderca poprzedniego kapłana; ten kapłan, to król wegetacyi, który starzeć się nie powinien, lecz w sile wieku ustąpić silniejszemu; podobne pojęcia króla wegetacyi i królobójstwa śledzi autor po całej ziemi i objaśnia mity z tej zasady, tak dalece, że w końcu i Jowisz staje się tylko wyrazem ognia, ześpichrzonego w dębie. Dzieło ciekawe dla materiału, nie dla wniosków, do jakich dochodzi.

Połączenie teorii demonistycznej i meteorycznej przedstawiają dzieła E. H. Meyera („Indogermanische Mythen, I. Gandharven—Kentauren; II. Achilleis,“ 1883 i 1887; „Germanische Mythologie,“ 1891), które rozwijają zupełny system mitologii, od jej pierwszych początków do najbujniejszego rozgałęzienia. Pierwotną wyobraźnię poruszają tylko zjawiska i zdarzenia, w których się łączą coś zagadkowego, tajemniczego, jakaś wymiana sił lub kształtów, rażąca zmysły, i jakiś silny, bezpośredni lub pośredni wpływ na człowieka i jego pomyślność; takie-

mi bywają zjawiska śmierci, snu i zmory, wiatru, chmur i burzy; znacznie mniej, lub wcale nie, wszelkie inne; wrażenia te oddawano w prze-nośniach, mówiono o zjawiskach, jako o rzeczach, zwierzętach, osobach, ich następstwo stawało się szeregiem czynów, dziejami, powieścią; z takich komórek mitycznych wzrastał organizm mityczny. Składa się on z wierzeń niższego rzędu, jakimi zadawałnają się ludy myśliwe i pasterskie: z wiary i kultu dusz, zmory, demonów przyrody (w kształtach zwierzęcych lub ludzkich, w otoczeniu atmosferycznym, przedstawionem jako drzewo, góry, kocieł, później mury i in.; wierzenia te potęgują się i przekształcają: niegdyś mgliste, niewyraźne demony przybierają coraz więcej rysów indywidualnych i duchowych; dzielą się według płci, stopniują; z najwybrańszych, najmożniejszych demonów, skupieniem kilku, pogłębieniem, mianowicie etycznym, powstają pod wpływem kapłaństwa bogowie, pod wpływem wojowniczych drużyn heroów, zlewający się z historycznymi postaciami tradycyi w bohaterów. I ta próba pogodzenia dwóch metod rozbija się już o jednostronność autora, który wszędzie i zawsze bohaterów (bogów) błyskawic (Blitzheros) i kobiety obłoczne (Wolkenfrau) znajduje: Sigfrid np., bohater błyskawicy, której nic zranić, ani przemódz nie zdoła, zdobywa mieczem-błyskawicą kobietę obłoczną (zmieniającą kształty, rozszczepioną więc później w Brunhildę i Kriemhildę), ale przy głośniej uciecie-burzy jesiennej zabija go po ostatnim trunku ze studni obłocznej jednooki demon burzy. (Hagen); tak samo tłómaczy się podanie o Beowulfie, ginącym w jesieni, gdy miecz-błyskawica skruszył się; o Walgierzu udałym i in. Jeszcze dziwniej tłómaczy autor znany motyw z „Lohengryna“ lub „Meluzyny:“ kobieta-elf-obłok łączy się z mężem-elfem-burzą w *cichym* a płodnym deszczu-małżeństwie i ciszy po burzy (nie wolno o nie pytać i badać), ale nowy grzmot (niedyskretne pytanie) lub nowe obłoki (kobieta-elf odzyskała skrzydła i t. p.) rozrywają ciche dotąd pożycie. Również niefortunne są etymologie autora, naciągane wyłącznie, nawet w imieniu Zeusa, do burzy i gromów. Że Kentaurowie są demonami burzy, że Achilles błyskawicą, rozumie się samo przez się, ale z mitem o Achillesie połączono mit o Helenie-zorzy, mity o wiatrach i obłokach; wszystkie te mity wyrobił jeszcze szczep indo-europejski, szczątki ich odnajdziemy więc wszędzie: u Celtów, Słowian i Indziej.

Trwałe zasługi zdobył Mannhardt, pomijając trafne poglądy na powstanie wielkich bogów i mitów, głównie na polu kultu i obrzędów, tłómacząc ich szczegóły i wykazując ich panowanie po ziemi; do mitologii wprowadził nowy czynnik, ale wagę jego stanowczo przecenił. Śmierć przedwczesna nie tylko nie dozwoliła mu wykonać dzieła o zwyczajach i obrzędach rolniczych europejskich, do których olbrzymi ma-

teryał był zebrał, lecz nawet przeszkodziła ostatecznie zdefiniować mit; w wyteżonej pracy postępując ciągle, zmieniał Mannhardt nieraz metodę, nie wahając się przyznać do tego; ze wzmianek w ostatnich pracach widać, że podstawowe pojęcia jego nie różniły się od pojęć szkoły antropologicznej.

## VII.

Gdy się tak wyluszczone dotąd teorye mieniały, ścierały, znosiły, wzrastała tymczasem nowa umiejętność, folklor, czyli ludoznawstwo, odprysk dawniejszej etnografii (antropologii), wkraczająca w dziedziny innych umiejętności, dawnej historii kultury, nowszej socjologii i nauk filologicznych, poświęcona ludowi, jego wierzeniom, podaniom, całemu życiu umysłowemu, obrzędowemu, zwyczajowemu i ich pomnikom materialnym lub tradycyjnym; nie ograniczamy bowiem folkloru, jak to nieraz bywa, do ustnej tradycyi ludowej. Kolebką jej Anglia i bogata antropologiczna literatura angielska, zwracająca się najchętniej ku ludom dzikim lub barbarzyńskim, by łatwiej śledzić początki ustroju familijnego i społecznego, wszelkiej kultury i sztuki, wiary i mitu. Antropologia i folklor, szeregując i porównywując zjawiska wszelkich czasów i ludów, miały niebawem odwojować u filologii klasycznej i porównawczej pole mitologii, które ona mniej słusznie sobie przywłaszczała, i zepchnęły ją teraz do rzędu umiejętności pomocniczych.

Dawno bowiem spostrzeżono, że np. w mitologii greckiej widoczne są ślady i resztki mitów, znanych narodom dzikim. Już misjonarz jezuita Lafiteau („Moeurs de sauvages,“ 1724 r.) to zauważył, a prezydent De Broses („Dieux fétiches,“ 1760 r.) wykazał na przykładzie religii egipskiej, że jej kult zwierząt jest szczątkiem wierzeń i zwyczajów, wynikających z umysłowego stanu u dzikich, powtarzających się u Murzynów; uwzględniał on przytem wszystkie inne wierzenia, wyłączając hebrajskie. Ścieżki tej i później nie zarzucono zupełnie; Jakób Grimm np. nie wahał się w „Mitologii“ wskazywać na równoległe zjawiska po-za indo-europejskimi narodami, szczególnie u Finnów; Mannhardt czynił to konsekwentniej i wypowiedział wyraźnie, że badanie niższych ras jest nieocenionem narzędziem dla tłómaczenia szczątków, znanych u ludów cywilizowanych, a pochodzących od czasów odległego fetysyzmu i dzikości; powoływał się przytem na Tylora.

Antropolog E. B. Tylor („Primitive Culture,“ rok 1870) postawił pierwszy twierdzenie, że mity wzrosły w stanie dzikości, panującym niegdyś po całej ziemi; że pozostają stosunkowo niezmiennymi między dzisiejszymi dzikimi, podczas gdy wyższe i późniejsze cywilizacje, za-

chowując ich zasady i wyniki w oddziedziczonej tradycji, nietylko je cierpiały, ale i szanowały; dzicy żyli i żyją dotąd w stanie umysłowym, tworzącym mity; z nieznamości i niedbania o to, jak i przez kogo mity się tworzą, zagrzebały gruzy komentarzy naiwną ich filozofię. Zasady te ogólnie dziś przyjęto, ale w szczegółowym stosowaniu rozchodzą się i antropologowie. U Herberta Spencera („Principles of sociology,” 1877 r.), wyprowadzającego kult i religię z kultu przodków, odżył dla tłumaczenia mitów dawny eumeryzm, którego próby daliśmy już we wstępie. Co o człowieku, zwanym „słońcem, burzą” opowiadano, przeniesiono później na prawdziwe słońce i burzę; tak nadano im osobistość, wyposażono je w ludzkie pochodzenie i przygody: dla tradycji o przywędrowaniu z gór, z za morza i t. d. stali się ludzie potomkami gór, jezior, morza, słońca; ludzie zwali się lub dostawali przydomki niedźwiedzia lub wilka, w końcu uważali się potomkowie ich za zrodzonych od niedźwiedzia lub wilka. Tak stają się kult i mity przodków kultem i mitami przyrody; niezmieniona tradycja ustna (słowa i nazwy) przybiera nowe znaczenie; tylko podmioty zmieniają się, nie zaś co się o nich orzeka. Mity polegają więc ostatecznie jakby na nieporozumieniu językowym. Inne przykłady, tak wywód postaci Zeusa i jej atrybutów z tradycji, przywiązanej do wojowniczego naczelnika rodu, jakim był np. dziad Rentap u Dajaków na wyspie Borneo, przypominają żywcem fantastyczny romans o Panchai. Cośny tam przeciwko eumeryzmowi powiedzieli, da się i tu zastosować; nieludzkie i nadludzkie szczegóły mitów pozostają niewyświecone, zastanawia też rola, jaką się wszechwładnej niby pamięci przypisuje; niewytłumaczone też jest wobec tak ściśle określonego początku mitów (z ludzi pojedynczych lub nazw ich), takie nieokreślone ich rozszerzenie się po ziemi.

Inną nieco drogę obrał Juliusz Lippert („Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischer Religion,” 1881; „Die Religionen der europäischen Culturvölker,” 1881; „Allgemeine Geschichte des Priestertums,” dwa spore tomy, 1883 i 1884). I on tłumaczy z kultu dusz początek i rozwój religii; w szczegóły mityczne nie zapuszcza się, za to ustala znaczenie każdego bóstwa i przeprowadza swój system, z zaciętą jednostronnością, ale i dziwnie konsekwentnie, od niemowlęctwa religijnego do najwyższych stopni. Zjawiska śmierci uczą człowieka odróżniać od ciała życie—duszę, lub oddech (siedziba jego w krwi, a więc i pożywienie z krwi, stąd kanibalizm); dusza, opuściwszy ciało, staje się duchem groźnym a gniewnym, mogącym szkodzić, jeśli go się nie zniszczy spalaniem, lub nie przebłaga troskliwym pielęgnowaniem, nie pochowa w domu żywych, nie posili pokarmem żywych; ale duch pojawia się znowu i gdziebądź, jak się to we śnie widzi, obiera za nową siedzibę gady, dzikie zwierzęta, pobliskie drzewa, góry, rzeki, lub przedmioty,



towarzyszące mu za życia: broń, kij i t. p.; w nich więc pielęgnuje się ducha, służy się jemu, co też duch nagradza; obecność ducha poznaje się po sile, wychodzącej z przedmiotu; przyniewalać ducha do okazywania tej siły nazywa się czarowaniem. Oto elementa fetyszyzmu; największymi fetyszami stają się: ziemia, w którą duchy wchodzą, dalej niebo i ciała niebieskie. Równocześnie ześrodkowuje się ogólny kult duchów w kult przodków, a z tego rozwija się kult przodków potężnych, panów, władców, przechodzący w końcu w kult bóstw. Nazwy bóstw oznaczają z reguły, jeśli nie ducha, to przodka, matkę, ojca, szczególnież zaś pana, panią, władzcę, bogacza; Zeus, Hera, Gott, Bóg są nazwami ogólnymi; ile rodów i szczepów, tyle Zeusów, Her, Frej i t. d.; osobnych zakresów działań im się nie przypisuje, od każdego wymaga się i oczekuje wszystkiego; zlewanie się szczepów, podboje, zetknięcia z obcymi wywołują wielość kultów i bóstw u jednego ludu i ich szeregowanie genealogiczne; treść do bajek o nich czerpie się z podań o bohaterach, powieść o bogach jest tylko powieścią o ludziach; bóstwa podziemne i takie, jak Demeter lub Hermes, należą do szczepów podbitych, nadziemskie do zwycięskich. Przeważał w bóstwie kult przodka, to stawało się ono samo przodkiem bogów i ludzi; przeważał zaś fetysz, ciało bóstwa, to wciskały się pojęcia z przyrody do genealogii bóstw. Religia przyrody nie istniała na ziemi nigdy i nigdzie; obok kultu duchów istniały podania o czynach i losach, opowiadane bez nazw, lub, jeśli treścią była otaczająca przyroda, bajki, opowiadane o ziemi, niebie i t. d.; z kultu dostawały się nazwy (bóstw) do podań i bajek; dzieje kultu wywoływały nowe bajki. Np. znaczenie mitu o Kronosie może takie: na Krecie i indziej panował w rodzie królewskim chłoniczny (ziemski) kult Kronosa, ale z Krety wychodziły, jak Wikingi ze Skandynawii, rody i drużyny z własnymi kultami, np. Zeusa, na zdobycze do wybrzeży Azyi Mniejszej; tu, pod wpływem i z pomocą ludów azyatyckich, podnosi się w nowych państewkach chłoniczny kult Zeusa do uranicznego (niebieskiego); drużyny nowego kultu zrzuciły w końcu starą dynastję na Krecie, która niegdyś rościła sobie panowanie nad nimi i na obczyźnie, czyli w mowie mitu: Cyklopowie, pomocnicy Zeusa, ukuli nową broń dla niego; posiadłszy ją, zwalczył teraz Zeus (kolonii) Kronosa na Krecie, czy gdzieindziej, mimo pomocy, której chłoniczni Tytani Kronosowi udzielali. I tak wróciliśmy szczęśliwie na stanowisko, które niegdyś Banier zajmował, do historycznego tłómaczenia mitu (por. „Priesterthum,“ II, str. 497—509, już przedtem Emanuel Hoffmann w dziele „Kronos und Zeus,“ 1876 r. mit tak wyłożył; W. Müller: „Mythologie der deutschen Heldensage,“ 1886 r., „Zur griechischen und deutschen Heldensage,“ 1889 r., podobnie mity o bohaterach objaśnia, upatrując w nich przedstawicieli, symbolizujących ludy i kraje).

Na takich-to przykładach stwierdzamy najłatwiej, w jakie bezdna zabrnął bystry badacz, trzymając się niewolniczo jednej zasady. Najtrafniejsze spostrzeżenia jego odnoszą się też nie do mitów, waga ich spoczywa w tłumaczeniu szczegółów kultu, świątyń, kapłaństwa, w wykazywaniu wspólnego niegdyś ich pierwiastku.

Inny kierunek zapoczątkował Tylor: zgromadził on nadzwyczaj obfity materiał, wyjaśnił ogólny związek, wszystkie główne linie i punkta sam wytknął; jego zasady i myśli rozwinął tylko i zastosował najobszerniej, w całym szeregu mitologii od najprostszych do skomplikowanych, Andrew Lang w szkicu „Mythology“ w „Encyklopedyi Brytańskiej“ (rozszerzonym znacznie w przekładzie francuskim, „La mythologie,“ 1886), w artykułach, zebranych pod tytułem „Custom and Myths,“ 1885, najgruntowniej zaś w dwutomowym dziele „Myth, Ritual and Religion“ (1887). Główne wywody są następujące. Mit jest czemś tak dawnym i skomplikowanym, że próżno szukać przyczyny każdego zjawiska, należy raczej odnaleźć stan umysłu ludzkiego, któremu-by nieracjonalne elementa mitu odpowiadały. W mitach bowiem różniamy łatwo racjonalne, zrozumiałe, i nieracjonalne, niezrozumiałe elementa; do pierwszych liczymy np. pojęcie Zeusa olimpijskiego, wszechwidzącego, zsyłającego powodzenie, karzącego przestępców, nie pojmujemy zaś tegoż Zeusa, występującego w postaci zwierząt lub chmur, w powieściach poprostu obrzydliwych, trwożliwego, zranionego, pochowanego na Krecie. Otóż wykazuje antropologia, że cała ludzkość przechodziła stan, w którym szczegóły ludożerstwa, przybierania postaci zwierzęcych i t. d. odpowiadały jej poziomowi umysłowemu; wstrętne lub oburzające dla późniejszego Greka, powtarzają się one w mitach dzikich ludów; mimo wyszlachetnienia moralności i pogłębienia wiedzy, nie śmiała tradycja odrzucać szczegółów, uświęconych wiekami, dochowanych z tych czasów, kiedy Grek był jeszcze dzikiem. Jakież są cechy tego poziomu umysłowego? Najpierw nie odgranicza człowiek ściśle siebie od reszty świata, przypisuje duszę, jak sobie, tak zwierzętom, roślinom, dalej nawet skałom, rzekom, ziemi i ciałom niebieskim; w ich istnieniu, przejawach i przemianach uznaje myśl, wolę, nawet mowę, dalej rodzaj, członki, narzędzia (teorya animizmu); przemiana ludzi w zwierzęta i t. d. wydaje się wtedy naturalną, tak samo pochodzenie od nich (tak zw. totemizm, rozszerzony po całej ziemi, regulujący stosunki rodzinne i społeczne), powtarzające się u Greków w mitach, np. o Myrmidonach, pochodzących od mrówek, lub w zwierzęcych atrybutach bogów. Inną jego cechą jest wiara w czary: świat i jego zjawiska ulegają władzy czarodziejów, którzy wywołują niepogody, zamieniają siebie lub innych w rozmaite kształty, obcują z umarłymi; moc tę przypisuje się też postaciom i istotom, działającym nad i pod ziemią,

w słońcu lub morzu, Zeusowi np., z tą tylko różnicą, że życie tych istot, z początku tylko trwalsze, niż człowiecze, w końcu jest wieczne. Dalej zadawała się ciekawość dzikiego co do otaczających go zjawisk, ich przyczyn i związków, najprostszymi odpowiedziami: słońce krąży po niebie,—oczywiście jakiś czarodziej zmusił je do tego, bijąc tak długo, aż się do wolnego biegu przyuczyło; tak powstają niezliczone powiastki, tłómaczące bieg ciał niebieskich, właściwości zwierząt lub roślin, fantazy niewyczerpana kombinuje coraz inaczej pojedyncze dane, proste ich następstwo uważa zawsze za przyczynowe; przenośni, zapomnienia pierwotnego znaczenia słów niema tu żadnych, ale też żadnego religijnego elementu, który wciska się później; skąd zaś powstaje religia, wiara w bóstwo, nie naszą rzeczą dochodzić, przyjmujemy ją jako daną; obok religii istnieje mit, w religii uznajemy racjonalny, w micie nieracjonalny czynnik. Na najniższym stopniu, u Australczyków, Buszmannów, Indyan, znachodzimy w bóstwach nie siły przyrody, lecz raczej wyidealizowanych, powiększonych ludzi (lub zwierzęta), najczęściej w postaci zwierząt, ale z ludzkimi namiętnościami i przymiotami. Wyżej stoją bóstwa, uosabiające w postaci zwierzęcej lub ludzkiej siły przyrody, słońce, niebo, wiatr i t. d., są to nieraz tylko poprzednicy dzisiejszych ludzi na ziemi, rasa pierwotna, olbrzymia; tu należą bóstwa maoryjskie i inne. Jeszcze wyżej wznoszą się bóstwa Azteków, Inkasów, Finnów: przy wzrastaniu kultury, podziału pracy, organizacyi społecznej i państwowej, przystępują do bóstw dawniejszych nowe, opiekujące się rolnictwem, przemysłem, sztukami; od uosabiań słonecznych oddziela się teraz słońce, rysy ich ludzkie skupiają się i usamoistniają w Apollinie, ciało niebieskie zostaje bez mitów w Heliosie, tak się oddziela Zeus od nieba i in.; tak powstają owe nieśmiertelne bóstwa olimpijskie w kształtach ludzkich, napęlniają się oraz elementem etycznym, pochodzącym z religii, jednakże w micie, w kulcie, w sztuce zachowują baśni, obrzędy, kształty, oddziedziczone z czasów dzikości i barbarzyństwa, totemizmu, fetyszyzmu, czarodziejstwa. Ostatecznie poezya, filozofia, kapłaństwo oczyszczają wiarę, podnoszą bóstwo do ideału, odróżniają, np. u Porfiryusza, boga zupełnie doskonałego i sprawiedliwego od demonów, którym się ofiaruje ludzi, o których się opowiada, że tułali się, służyli, grabili; dochodzą wreszcie, jak w Egipcie, do panteizmu. — Obok mitów, dotyczących przyrody, bóstw, śmierci i t. d., odpowiadających na pytania skąd? jak?, zastępujących niegdyś wiedzę, istnieją bajki, powieści, podania, nie będące odpowiedziami na żadne pytania podobne, fikcyje nowelistyczne, romantyczne, heroiczne, rozszerzone po całym świecie. Czy wszędzie niezależnie powstały, czy nie przechodziły raczej z jednego lub kilku punktów od ludu do ludu za po-

średnictwem kupców, niewolników, kobiet innych szczepów, zostaje niewyjaśnionem.

Tak więc, wedle Tylora, Langa i folklorystów, kroczących ich śladami, do których we Francyi H. Gaidoz (wydawca „Meluzyny“) i in., u nas zasłużony kierownik „Wisły“, J. Karłowicz, w Niemczech A. Bastian, Liebrecht, R. Köhler, Fr. Krauss i in. należą, wynikają mity nie z jakiegoś nieporozumienia, zapomnienia, błędu w mowie, ale z błędów myśli nierozwiniętej, dzikiej, biorącej za realną przyczynę i skutek to, co tylko czasowo po sobie następuje, uogólniającej, co się w ścisłych zamyka granicach, przenoszącej ludzką wolę, myśl, siłę na otaczające przedmioty żywe i martwe, odnajdującej stosunki ludzkie na ziemi i niebie, dziecinnie ciekawej i marzącej. Tyle o teorii antropologicznej lub folklorystycznej; co nie przeciw teorii, ale przeciw jej stosowaniu w praktyce zastrzedz należy, wykażemy później.

## VIII.

Dla zaokrąglenia tego przeglądu wypada nam jeszcze poznać kilka dzieł ogólniejszych, zasługujących na uwagę, tudzież przedstawić kilka opracowań specjalnych działów mitologii i kwestyi, jakie się w nich porusza.

Z pierwszych wymienimy znakomity, ze względu na bystrość sądu, rozległość wiedzy a oryginalność poglądu, utwór Ottona Gruppego „Die griechischen Culte und Mythen in ihrem Beziehungen zu den orientalischen Religionen“ (1887, tom pierwszy, obejmujący na 700 stronicach dwa rozdziały wstępu). Drugi rozdział, zawierający krytyczną analizę najdawniejszych pomników mitycznych (Wed, literatury egipskiej, fenickiej i t. d.), pomijamy; za to pierwszy polecamy pilnej uwadze badaczy.

Bada w nim autor wszelkie ważniejsze próby objaśniania mitów, poczynawszy od symbolizmu i eumeryzmu starożytnych, aż do metody antropologicznej, a zarazem i kwestyę powstania samej religii; kruszy wszelkie dotychczasowe argumentacye i daje wskazówki nowego poglądu. Wedle niego, religia wyszła w niezbyt odległej przeszłości z jednego miejsca, zewnątrznie wędrując, a wewnątrznie się przekształcając; jak zaś powstała, jak czczono bogów, upajając się, a spożycie tego napoju kultem było, gdzie miejsca tego szukać należy, jak stąd wynika podobieństwo kosmogonicznych i innych skomplikowanych, na poły filozoficznych mitów, nie naszą to rzeczą rozbierać; o mylności tej fantastycznej hipotezy jesteśmy przekonani. Świetną zaś nazwiemy krytykę

zasad mitologii porównawczej, demonizmu Mannhardta, rozmaitych teorii o pochodzeniu uczuć religijnych; natomiast dziwnie krótkowidząca jest krytyka metod antropologicznych. Krytyka, twierdząca, że nieracjonalne elementa mitu musiały-by być przy podniesieniu stanu kultury niezwłocznie zagaść, ponieważ każda społeczność wymaga opowiadań, stosujących się do jej poziomu, nie liczy się z konserwatywnym religijnym mitu, ani z faktem, że bajki po dziś dzień istnieją, choć wszędzie ledwie odpowiadają poziomowi kultury tych, co je przechowali w pamięci; podobnie pozostaje w obrządku używanie nożów kamiennych, ofiar ludzkich (złagodzonych nieraz do ofiar niewolników, jeńców, zbrodniarzy, kropel krwi, wreszcie lalek), rozdzierania żywego wołu (w kulcie Dyonisa), lub inne wybrki i bezecności pierwotnego barbarzyństwa i na wysokich stopniach kultury. Krytykę teorii Lipperta mogli-byśmy pominąć, zwraca się bowiem głównie przeciw wywodzeniu uczuć religijnych ze strachu przed śmiercią, ponieważ—tu przebija romantyka niemiecka—człowiek nie bojaźliwym stroniem przed niebezpieczeństwem, ale w walce z niem, w poczuciu swej siły, przyrodę zawojował; w fetyszyźmie upatruje autor, jak Max Müller i in., degenerację z wyższych stopni religii, nie ich prototyp, w kulcie zwierząt i roślin—symbole; prastara ofiara dla bogów nie mogła powstać z późnej ofiary dla umarłych; kultu umarłych nie odnajduje się w starszej literaturze wedyjskiej i greckiej (rzeczywiście niema go, prócz wyjątków, u Homera, ale jak prastarym i silnie zakorzenionym był w Grecyi, dowodzi dzieło Erwina Rhodogo: „Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,“ tom I, 1890; to samo tyczy się kultu przodków w Indyi). Zbyt wielki nacisk kładzie dalej autor na tożsamość mitów ludzkości, nie uwzględniając znacznych różnic; także podobieństwo bajek tłómaczy przestarzałą metodą Benfeya, wyprowadzając bajki z Indyi, a więc drogą zbyt późnych zapożyczeń. Te i podobne zarzuty dowodzą nam tylko uprzedzenia, z jakim badacz nawet takiej siły, jak Gruppe, do tej części swej pracy przystąpił.

Sława autora, niezaprzeczone zasługi, piękność formy, zapewniają każdemu występowi Maxa Müllera rozgłos i powodzenie; przypadły one też w udziale jego najnowszym wykładom o historii religii, „Gifford lectures,“ mianym w uniwersytecie glasgowskim w latach 1888, 1890 i 1891, wydanym w oryginale i w tłómaczeniu niemieckim („Natural Religion,“ 1888, „Physical Religion,“ 1890, „Anthropological Religion,“ 1892). Już same tytuły wskazują, że chodzi tu głównie o religię przyrody i przodków, jej początki i rozwój; mimo to, zaczepia prelegent i o mitologię. Brzmienie kilku dawnych twierdzeń osłabił on teraz; stara się pogodzić teorię solarną i meteoryczną na tej podstawie, że up. Agni wedyjski (bóg ognia) nie tylko w słońcu, lecz i w błyska-

wicy się objawia; uznaje, że w całej masie nonsensu, który mitami nazywamy, tylko ziarnka mądrej myśli odnaleźć można; że podstawy ich naturalnemi się wydają, nienaturalnemi zaś stają się wskutek rozwoju i upadku, fantazyi i żartu, nieporozumień i umyślnych przekręcań; lubowanie się bab i dzieci w zagadkach i bajkach odegrało w rozwoju mitów ważną rolę. Ale najważniejszą rolę przypisuje Müller zawsze jeszcze językowi: pierwotna mowa obfitowała w synonimy, słońce np. nazywano i jaśniejącem, i żarzącem, i palącym i t. d.; gdy z nich później jeden dla słońca pozostał w użyciu, stały się tamte imionami wyższych osób, bogów, o których to samo, co o słońcu, opowiadano, o każdej z pewnemi odcieniami; tak powstały w Wedach bóstwa słońca: Surya, Savitar, Pushan i Vishnu, bóstwa burzy: Indra, Pardżanja, Brhaspati, w Grecyi bóstwa zorzy: Athena, Dafne, Eos i t. d. Opowiadać można zaś było o nich tem więcej, że te pierwotne synonimy były i homonimami, oznaczały zarazem różne przedmioty i zjawiska: „porywającym“ zwała się i burza, i koń, i wiatr, i ogień. Słowa pierwotne, jako pierwiastki, oznaczają tylko ruch, czynność: ogień znaczy „ruszający“, lub „ruchliwy“ „agilis“, sama nazwa wywoływała więc pojęcie o czemś, co porusza, jakiejś istoty wyższej, silniejszej, trwalszej, niż ludzka; pojęcia o takich istotach podyktował sam język, z czasem przekształciły się one w bóstwa, które w henoteizmie się w pojedyncze postaci krystalizowały; z ich mnogości w politeizmie podnosi się wreszcie myśl ludzka do monoteizmu. Jak język, tak i Wedy, którym Müller tyle lat pracy gorliwej poświęcił, zachowały dla niego dawne znaczenie, jako najstarszy (przynajmniej u Indoeuropejczyków) i najprzezroczystszy dokument religijny, obfitujący w wyobrażenia, które dla nas za pierwotne uchodzić muszą, gdyż nie znamy innych, z których-by wypływały; fetyszyzm i totemizm, którego w nich niema, jest późniejszą degeneracją, względnie urządzeniem społecznem, nie wiążącym się wcale z religią.

Obok takich prac ogólnych, zaznaczmy pokrótce, co ostatnie lata na kilku polach specjalnych stworzyły.

Mitologia germańska znachodzi się w tem położeniu, co i słowiańska; brak jej dawnych, obfitych źródeł,—kilka sprzecznych, niedokładnych, niejasnych zapisek u Cezara, Tacyta i innych autorów uwydatniają tylko luki, ale ich nie wypełniają. Jedną jej odrośl, ale późną i daleką, mitologia nordyjska, znana nam jest dokładniej z opowiadań i pieśni, zapisywanych od dwunastego stulecia, a sięgających dziewiątego wieku; główną jej kolebką—Islandya, od r. 1000 mniej więcej już chrześcijańska. Największą jest omyłką mitologów germańskich, od Jakóba Grimma (1835) do dzisiejszych, że nie odróżniają germańskiej i nordyjskiej tradycyi, że, przedstawiając nam pierwotne wierzenia pogańskie Germanów stałego lądu, posługują się pochodnemi wierzeniami

Skandynawii i odwrotnie; nowsze odkrycia archeologiczne, nowy materiał napisowy, dowodzą, jak bogatym był Olimp germański, jak odmiennym wedle szczepu i wieku, jak niebezpiecznie więc cokolwiek uogólniać. Inny błąd polega na tem, że, uzupełniając szczupłe dane starożytnych, ludową tradycję średniowieczną i dzisiejszą, nie uwzględnia się dotąd, ile do niej obcych elementów z południa za chrześcijaństwem się wdarło. Od kilkunastu lat zaś nie schodzi z porządku dziennego kwestya innego rodzaju. Już w przeszłym stuleciu Schlözer, Adelung i inni zaprzeczyli wyłącznie pogańskiemu, czysto ludowemu pochodzeniu tradycyi nordyjskich, przedstawionych w Eddach; dopuszczali przymieszki elementów chrześcijańskich i klasycznych; zdawało się, że polemika Grimmów usunęła na zawsze podobne domysły. Tymczasem ożyły one za naszych dni: Norwegczyk Bang (1879 r.), za nim znakomity filolog Bugge (1881—1889, „*Studia*,” tłómaczone przez Brennera) dowodzą, że Wikingowie ze śmiałych wycieczek po Europie nie przywozili do domu wyłącznie sławy, złota i niewolników, ale że czepiały się ich nóg legendy żydowskie i chrześcijańskie, mity greckie i rzymskie i wpływały silnie na treść Edd. W obronie zagrożonej pozycyi stanął Müllenhoff, wydając osobny (piąty) tom swych „*Starożytności*,” Szwed Rydberg i inni; usunęli oni wiele nietrafnych domysłów Banga i Buggego, ale wątpliwość pozostała. W najnowszych czasach przyłączył się wydawca „*Mitologii*“ Grimma, E. H. Meyer, do Buggego i poszedł jeszcze dalej: w „*Völuspa*“ (1889) objaśnia ten poemat, uchodzący za kanon mitologii nordyjskiej, jako sumę chrześcijańskiej teologii, przeniesioną do mitycznego języka skaldów; w „*Die eddische Kosmogonie*“ (1891) rozwija obszerniej podania jej o początku świata ze starego testamentu i z Platona, o których uczonego teolog islandzki ze św. Augustyna, Skota Erigeny, Honoryusza i innych średniowiecznych pisarzy się dowiedział; w najnowszym dziele („*Germanische Mythologie*,” 1891) z tych samych wychodzi poglądów.

Niepodobna się godzić na wszystkie twierdzenia i przypuszczenia Meyera; nadto są one sztuczne, wymuszone, nieprawdopodobne, wymagają od twórców północnych zbyt wiele nauki, traconej chyba daremnie; wpływem chrześcijaństwa na Eddy przeczyć jednak ryczałtem dziś już nie podobna. W szczegóły nie możemy się wiele wdawać, ale że trójca: Odin, Vili i Ve, uformowana jest wedle chrześcijańskiej, że pojedyncze partye mitu o Odinie, o Baldrze, mitu kosmogonicznego (stworzenia i końca świata), wzorowane są z tradycyi Biblii i Apokalipsy, ledwie może ulegać powątpiewaniu. Również wypada zaznaczyć, że niektóre postacie Walhalli całkiem, inne zaś szczególnymi cechami zdradzają późny, sztuczny wymysł skalda-poety, nie mający nic wspólnego z wiarą ludu, lub kapłana. Pomniki północnych mitów bardzo są więc dalekie

od pierwotnych, nieskażonych, nieprzetworzonych mitów germańskich; nie można brać jednych zatem za drugie, jak to Simrock i inni czynili; Meyer również nie ustrzegł się tego błędu, chociaż chciał się go pozbyć. O jego tłumaczeniu mitów germańskich mówiliśmy już wyżej; tu nadmienimy tylko, że zebrał on bardzo obfity materiał, wyłożył go tylko nadto treściwie i sucho, w formie podręcznika szkolnego; zbytnie schematyzowanie, ustawianie bogów w działy i poddziały, nęci jasnością układu, ale nie przekonywa; we wstępie umieszczony jest krótki przegląd dotychczasowych prac o mitologii germańskiej.

Obok niej można-by wspomnieć o celtyckiej, gdybyśmy tylko coś pewnego o niej wiedzieli. Ogromny wpływ, jaki druidzi-kapłani na swe społeczeństwo wywierali, sroga barbarzyńskość kultu, arcyciekawe szczegóły nauki (wędrówki dusz np.)—tworzą zagadkę, której dla braku źródeł nigdy nie rozwiążemy. Napisał wprawdzie profesor Rhys wielkie dzieło o tej mitologii („Hibbert lectures,” 1886), w którym z licznych nazw bóstw, jakie starożytność nam przekazała, i z powieści celtyckich średniowiecznych jakąś całość chciał stworzyć, lecz starania jego pozostały bezowocnymi, bo chybione były w zasadzie: braku źródeł kombinacyami dowolnymi nigdy się nie zastąpi.

Na polu klasycznej mitologii wymienimy tylko wielki słownik mitologiczny, wydawany przez W. Roschera i licznych współpracowników w Lipsku od r. 1884, który dopiero w większej połowie jest ukończony: tłumaczą tam bogów wprawdzie zawsze jeszcze wedle starych teorii solarnych i meteorycznych, za to materiał olbrzymi, zebrany nietylko z pisarzy, ale z danych archeologicznych, zostanie zawsze trwałym pomnikiem skrupulatnej pilności i starannego opracowania przedmiotu („Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,” Leipzig, 1884—1893; o sprawozdaniach z bogatej bardzo literatury specjalnej, choć często całkiem przestarzałej, wspominaliśmy wyżej).

Jak w mitologii nordyjskiej zakotłowało się od wzbudzenia sporów o wpływy chrześcijańskie, tak i w wedyjskiej dawny spokój domowy zakłócono. Gdy Roth, Kuhn, Max Müller i inni wedyści nie podejrzewali obrazów i stylu wedyjskich, widzieli w nich istotne i wyłączne odbicie walk i zjawisk przyrody, wnieśli A. Ludwig, głównie zaś zmarły przedwcześnie A. Bergaigne („La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda,” trzy tomy, 1878 — 1883) całkiem inne poglądy na tę literaturę. Dla nich styl wed jest przenośny, hymn nie zwraca się bezpośrednio do zjawisk przyrody, lecz towarzyszy tylko obrządkowi ofiarnemu i tłumaczy go niemal, porównywając czynność kapłana i działanie ognia i somy ze zjawiskami przyrody; hymn więc jest późniejszy, niż ofiara, z niej się dopiero rozwinał; jego pojęcia i obrazy pochodne,



nie pierwotne. Ścisłego związku hymnów z kultem, nawet pewnej zawisłości, zaprzeczyć niepodobna, ale można zawsze jeszcze zapytać, czy sam materiał obrazów i myśli, z którego hymny czerpią, nie jest prastary, pierwotny.

Mitologia najstarszego narodu na świecie, najpobożniejszego zarazem i najwięcej konserwatywnego, jakim byli Egipcyanie, musiała-by przodujące zająć stanowisko, gdyby nie fakt, że początki mitów i religii gubią się w tym samym pomroku, jaki zasłania dotąd pierwotne dzieje i ustrój społeczny, sztukę i wiedzę Egiptu: już w pierwszych swoich pomnikach wylaniają się one nam niemal temi samemi, jakimi je i w końcu wędrówki dziejowej Egiptu znachodzimy. Nie dziw więc, że przy braku danych pierwotnych, zrąb mitów i religii egipskiej można rozmaicie oceniać; niema też systemu, którego-by dotąd do nich nie zastosowano: podczas gdy się one dla jednych podnoszą do najwyższych koncepcyi, do monoteizmu i panteizmu, spadają według innych tylko do fetyszyzmu, godnego dzikich ludów afrykańskich. Bogatej literatury dziewiętnastego wieku, poświęconej tej kwestyi, wyliczać nie myślimy; wymienimy tylko obszerne dzieło Henryka Brugscha: „Religion und Mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern“ (1884—1888) i Lanzonego: „Dizionario di mitologia egizia“ (Torino, 1881—1888), wyczerpujące wszystkie znane teksty i źródła. Brugsch nadaje religii egipskiej charakter jednolity; „czyn,“ „tworzenie“ uważa za podstawę jej pojęć o bóstwie i przeprowadza to konsekwentnie: ale jeżeli system taki licuje z pojęciami samych kapłanów czasów późniejszych, nie da się on pogodzić z pierwotnemi wierzeniami ludu, na które szczegóły mitu i kultu ciągle wskazują. W znakomitej recenzji dzieła Brugscha rozwinął też Maspero zupełnie inny pogląd na mity egipskie: połączył je z dzikimi pojęciami o budowie świata, z mnogością bóstw i kultów lokalnych, które nawzajem godzić i zlewać należało; tylko metoda antropologiczna zdoła, wedle niego, wyjaśnić te zagadki.

Zwracamy nakoniec uwagę na najnowsze publikacye zbiorowe i peryodyczne. Tu należą angielskie „Hibbert Lectures“ („Lectures on the origin and growth of religion“), od r. 1878 wychodzące; zawierają np. wymienione wyżej dzieło Rhysa o religii celtyckiej; Lepage-Renoufa o egipskiej, gdzie metoda lingwistyczna i teoria fizykalna Maxa Müllera zastosowane zostały; Maxa Müllera o znaczeniu Indyi dla religii; Sayce'a o religii assyryjskiej; dzieła o rozwoju chrześcijaństwa, o wpływie nań św. Pawła, Grecyi i Rzymu Renana, Efeiderera i innych. Dalej publikacyę niemiecką: „Darstellungen auf dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte,“ od 1890 r. raźnie postępującą; dotąd wyszło siedm tomów, między innemi rzecz prof. A. Wiedemanna: „Die Religion der alten Aegypter,“ w której autor zbył trwo-

żliwie unika wszelkich własnych domysłów i zaciekań, zadawalniając się niewolniczym śledzeniem kilku wybranych tekstów egipskich; dalej dzieło prof. W. Schneidra: „Die Religionen der afrikanischen Naturvölker,“ 1891, w którym przerobione są liczne wiadomości najnowszych podróżników, tylko ocena materiału wydaje nam się nieco optymistyczną: autor przecenia może nieco pojedyncze wylewy religijnego uczucia tych ludów; inne tomy poświęcone są dotąd dziejom Buddyzmu i Mahometa. Tu należy też wydawnictwo paryskie pod tyt.: „Revue de l'histoire des religions,“ p. J. Réville, rocznie dwa tomy, ze współpracownikami, jak Maspero, Regnaud (do mitologii wedyjskiej), Halévy (do assyryjskiej) i in., odznaczające się cennymi rozprawami i licznymi recenzjami całej odnośnej literatury.

---

Oto zarys rozwoju naszej umiejętności. Z istnej powodzi dzieł, autorów, teorii, wybraliśmy, co na większą uwagę zasługiwało; staraliśmy się wyłożyć i wyróżnić dodatnie wyniki, a krytycznemi uwagami usunąć, co postępowaniu naszej wiedzy szkodziło, lub ją na manowce zwodzić miało; kierujące zasady przedstawimy w drugiej części naszej pracy, w której niejedną z poruszonych już kwestyi szerzej omówić wypadnie. Tutaj zaznaczymy jeszcze z wyrazem głębokiej wdzięczności, że liczne i cenne wskazówki dla swojej pracy zaczerpnęliśmy z dzieł Gruppego i Langa.

A. BRÜCKNER.

**BIBLIOTEKA WARSZAWSKA.**

BIELONIA WARSZAWA



23.362











F

23.367