

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 5

ROK XVIII

1965

Ks. Józef Kudasiewicz, Kielce

CZY SĄ W S. TESTAMENCIE MITY!

W ostatnich latach wzrosło niepomierne zainteresowanie problematyką mitu; interesuje się nim psychologia, etnologia, religio-logia i biblistyka¹. W badaniach tych widać wyraźny i pogłębiający się ciągle odwrót od dziewniastowiecznych koncepcji mitu, a nowe spojrzenie na pojęcie i naturę mitu dostrzega w nim już nie fantastyczny wytwór wyobraźni, ale pozytywne wartości religijne i kulturowe. W związku z nową koncepcją mitu, na nowo postawiono sobie pytanie, czy istnieją mity w S. Testamencie. Specjalne zainteresowanie problematyką mitu w ogóle, a szczególnie jego relacją do S. Testamentu, wzbudziła u nas książka Z. Kosidowskiego p. t. *Opowieści Biblijne*; według niego bowiem S. Testament jest zbiorem przekazów historycznych, legend ludowych, praw, przepisów rytualnych i mitów (s. 7). W tym krótkim szkicu chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy Kosidowskiego koncepcja mitu oraz jej aplikacja do S. Testamentu odpowiada współczesnym badaniom religijnym i biblijnym.

1. MIT WEDŁUG KOSIDOWSKIEGO

Co rozumie autor *Opowieści* przez słowo mit? Na pytanie to odpowiedź nie jest łatwa, ponieważ w materii tej, jak zresztą i w wielu innych panuje w *Opowieściach* zupełny bałagan pojęciowy. W tym zamęcie pojęć — jak to już słusznie podkreślił T. Żychnie-

¹ Świetną syntezę dawnych i współczesnych badań nad mitem, wraz z uwagami krytycznymi, podał J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*, DBS VI (1957) 225—246. Również i na temat mitu w S. T. posiadamy już kilka dobrych prac: H. Cazelles, *Le mythe e l'Ancien Testament* DBS VI (1957) 246—261. J. L. McKenzie, *Mythe in the O. T.*, Cath. Bibl. Quart. 21 (1959) 265 nn. F. Festorazzi, *Il mito e l'Antico Testamento*, Rivista Bibl. 9 (1961) 144—172. J. Hempel, *Glaube, Mythos und Geschichte im A. T.*, ZAW 65 (1953) 47—57. J. Bernhard, *Bibel und Mithus*, München 1954. Należy również zwrócić uwagę na pracę zbiorową

wicz² — czytelnik gubi się czasem zupełnie. Z dokładnej analizy książki Kosidowskiego wynika, że ma on przynajmniej dwie zupełnie różne koncepcje mitu i jego genezy. Pierwszą koncepcję spotykamy w pierwszym rozdziale jego książki. Mity w tym ujęciu są to pewne szczególne, czy opowiadania biblijne, *zapożyczone z bogatej skarbnicy mitów... sumeryjskich* (s. 17), lub też przyniesione z Mezopotamii do Kanaanu przez Hebrajczyków. Mity te były przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie; kapłani redaktorzy przekształcali te mity, oczyszczali je z elementów politeistycznych i prze-rabiali je w duchu monoteistycznym (s. 18—23). Nie zawsze im się to jednak udało i dlatego na skutek nieuwagi redaktorów spotykamy ślady dawnych politeistycznych wyobrażeń w tekstach biblijnych. Następnie Kosidowski wylicza te elementy i zapożyczenia mitologiczne, które przez nieuwagę redaktorów zostały w tekście biblijnym: babiloński, mitologiczny poemat o stworzeniu, *Enuma elisz stanowił surowe tworzywo dla hebrajskiej o całe niebo szlachetniejszej wersji* (s. 18 n), istnieje bowiem mnóstwo uderzających analogii, raj jest tworem wyobraźni sumeryjskiej, istnieją bowiem uderzające analogie między mitem o boku Enki a opisem raj (s. 20). Potop wreszcie jest przeróbką w duchu monoteistycznym mitu o czynach i przygodach Gilgamesza. Wreszcie wyrażenie *Duch Boży unosił się nad wodami* — zdaniem Kosidowskiego, jest echem ugaryckiego mitu (s. 19). W micie bowiem kosmogonicznym, znalezionym w Ugarit — jak pisze — uczeni natknęli się na tekst, według którego Bóg osiadł na wodzie jak ptak na jajach i wysiedział z chaosu życie. W twierdzeniu Kosidowskiego jest jednak nieporozumienie; owszem byli uczeni, którzy nasz tekst tłumaczyli w sensie wysiadujący, wylęgać, ale czynili to w oparciu o rdzeń syryjski rahaf, a nie o tekst ugarycki. Co więcej teksty ugaryckie, jak twierdzi wybitny znawca tej literatury W. F. Albright, obaliły tłumaczenie forsowane między innymi przez Kosidowskiego, a potwierdziły interpretację tradycyjną: „Niekiedy nowe świadectwa przemawiają na korzyść interpretacji tradycyjnej, wbrew współczesnym innowacjom. Niektórzy uczeni współcześni, na przykład, uznali, że zawarte w Księdze Rodzaju 1, 2, słowa: *A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód* oznaczają, że nad wodami pierwotnych oceanów wiał silny wiatr... Inni zaś, opierając się na mitologii fenickiej przetłumaczyli ten zwrot następująco: *A Duch Boży wylęgał* (podobnie jak gnieźdzący się ptak) *na wodzie* (wylęgając życie z chaosu). Pewne fragmenty poematów Aghata (Ugarit) potwierdzają znaczenie sugerowane przez Ks. Powtórzonego Prawa 32, 11, *unosić się nad czymś jak orzeł*. Oka-

wydaną przez S. H. Hooke, *Myth Ritual and Kingship*, Oxford 1959. W j. polskim por. S. Grzybek, *Biblia prawdą czy legendą*, Ruch Bibl. i Liturg. 14 (1961) 312—322,szcz. 319 n.

² *Klucz*, Znak 16 (1964) 1016.

zuje się więc, że zwrot ten na pewno musimy tłumaczyć: *A Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód*³.

Jak więc wynika z tych rozważań Kosidowskiego, mit wywodzi się z religii wschodnich, zawiera w sobie elementy politeistyczne, naiwne, prymitywne i zmyślane. Do Biblii dostał się tylko przez nieuwagę i przeoczenie redaktorów, którzy z zasady przekształcali je i przerabiali w duchu monoteistycznym. Mit więc w tym ujęciu jest czymś obcym w religii izraelskiej, zabłąkanym w niej z powodu przeoczenia kapłanów redaktorów.

Zaglądamy do dalszych rozdziałów, a szczególnie do czwartego (Mojżesz w aureoli mitów) i do piątego (Epoka walki i heroizmu) i ku naszemu zdziwieniu spotykamy zupełnie nową koncepcję mitu. Zbierając różne rozproszone wypowiedzi Kosidowskiego mitem w tym drugim ujęciu można by nazwać różne narosty, dodatki, jakie gromadziły się z biegiem czasu wokół rzeczywistych osób, czy też faktów. Stąd właśnie *Mojżesz w aureoli mitów* i dlatego nauka *na dnię wielu... mitów wykryła złoza prawdziwych wydarzeń* (s. 114). Jest to tzw. przez Kosidowskiego *proces mitologizacji przeszłości* (s. 113). Za proces ten odpowiedzialna jest tradycja ludowa, a nawet i kapłani-redaktorzy, którzy owe naleciałości mitologicznie przyjmowali za *prawdę historyczną najzupełniej oczywistą* (s. 113). Zaiste dziwni byli ci kapłani-redaktorzy, raz oczyszczali z mitów, innym razem bezkrytycznie je akceptowali. Nie łatwo jest sprecyzować, co autor *Opowieści* rozumie przez to drugie pojęcie mitu; wydaje się, że utożsamia je z legendą, z wytworem wyobraźni ludowej. W zakres tego pojęcia mitu zalicza Kosidowski wszystko, co posiada charakter nadprzyrodzony i ściśle religijny, jak cuda oraz inne zjawiska nadprzyrodzone. Nietrudno jest dostrzec wiele elementów sprzecznych między tymi dwoma koncepcjami mitu. Pojęcie mitu — według Kosidowskiego — ma charakter wyraźnie negatywny; jest to bowiem opowiadanie politeistyczne, fantastyczne, wymyślane z zaniedbaniem faktów historycznych. Koncepcja ta jest właśnie typowa dla XIX i początku naszego wieku, a jej aplikacja do Biblii jest żywcem wzięta z tamtych czasów.

2. DAWNA KONCEPCJA MITU

Wiek XIX i początek XX bardzo mocno zaciążyły na koncepcji mitu. W języku potocznym do dziś jeszcze określa się mit w tamtych przestarzałych już kategoriach. Skrajny, a równocześnie zbyt jednostronny racjonalizm XIX w., mianem mitu określał to wszystko, co nie mieściło się w ramach rzeczywistości, co przeciwne było prawdzie. Mit jak gdyby „per definitionem” zawiera w sobie to wszystko, co sprzeciwia się rzeczywistości, a szczególnie rzeczywisto-

³ Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, 292.

ści historycznej. Jest on często subiektywnym produktem wyobraźni; wyrażają się w nim bowiem tęsknoty, wzruszenia i obawy ludzkiego uczucia. Jest on wyrazem niższego stopnia życia duchowego człowieka i winien być przewyżczony przez kulturę, która jest tryumfem rozumu, lub mówiąc inaczej, logosu nad mitem⁴.

W tej typowo negatywnej koncepcji mitu nietrudno dostrzec poglądy W. Wundta⁵ (1832—1920) i P. Ehrenreicha⁶ (1855—1914). Według tego pierwszego mit jest produktem wyobraźni, szczególnie wyobraźni pierwotnej, uwarunkowany uczuciem, czy innymi impulsami wewnętrznymi; mity tworzy więc wyobraźnia, stąd tak często W. Wundt mówi w swych dziełach o „twórczej wyobraźni mitów, łącząc ją z wyobraźnią artystyczną; nie jest to jednak jakaś autonomiczna władza duszy, lecz utożsamia się z wyobraźnią. Formacja mitu dokonuje się w sferze uczuciowej człowieka i ma charakter tylko i wyłącznie subiektywny. W micie spotykamy się ze zjawiskiem personifikacji przedmiotu, które jest skutkiem tzw. apercpcji mitycznej. Następną właściwością mitów jest obiektywizowanie wyobrażeń czysto subiektywnych. Te obrazy wyobrażeniowe nie zawierają żadnej prawdy, ani nawet jako symbole, czy metafory, ponieważ powstały one pod dominującym wpływem uczucia. P. Ehrenreich reprezentuje prawie identyczne stanowisko: symbolika i alegoria nie znajduje się w micie pierwotnym i właściwym, lecz dopiero w późniejszym jego stadium, mit pierwotny nie ma również jeszcze żadnego znaczenia religijnego.

Ta negatywna koncepcja mitu na początku tego wieku przeszła również i do egzegezy i do dziś jeszcze tu i ówdzie można ją spotkać w podręcznikach, czy dziełach popularyzacyjnych. W definicjach mitu, jakie spotykamy w dziełach egzegetycznych, szczególnie dawniejszych, wszędzie możemy dostrzec tę nieufność w wartości treści mitu. Znamienna pod tym względem jest definicja egzegety katolickiego M. Lepin⁷: *mit jest opowiadaniem które posiada tylko pozory historii a nie jej rzeczywistość, a którego prawda tkwi całkowicie w idei, która go natchnęła i której służy jako szata zewnętrzna, lub też w fakcie pierwotnym, który był jej punktem wyjścia i którego on stał się jak gdyby ilustracją.* Według zaś A. Bea⁸ *mit jest wyrażeniem jakiejś idei religijnej i kulturalnej*

⁴ Dobrą charakterystykę dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu podają: M. Eliade, *Die Mythen in der modernen Welt*, Merkur 8 (1954) 724 n. R. Marlé, *dz. cyt.*, 193. J. Henninger, *dz. cyt.*, 225 n.

⁵ Poglądy swe wyłożył on w swym dziesięciotomowym dziele *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900—1920. Krytyczne omówienie jego koncepcji mitu podaje J. Henninger, *dz. cyt.*, 226 n.

⁶ *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig 1910, 6—25.

⁷ *Mythique* (Sens), DB, IV, 1376.

⁸ Cytuję za H. Cazelles, *Le mythe et l'Ancien Testament*, *dz. cyt.*, 246.

przez personifikacje, które uważane są jako istoty boże. Podobną negatywną definicję można spotkać również w dziełach protestanckich: zdaniem H. Gunkela⁹ *mit jest z natury swej politeistyczny przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle związane z naturą*. M. Dibelius¹⁰ zaś przez *mit rozumie historie, które w różny sposób opowiadają o wzajemnych relacjach bogów*. Do cech charakterystycznych mitu według tego ujęcia należą: politeizm, fantazja, antyhistorycyzm. Jest rzeczą naturalną i oczywistą, że przeciw istnieniu tego rodzaju mitów w Biblii wystąpili zdecydowanie egzegeci katoliccy i wielu protestanckich. Przeciwnie zaś będący u szczytu swego rozkwitu wówczas panbabilonizm nie tylko przejął tę koncepcję mitu, ale również utrzymywał, że w S. Testamencie istnieją tego rodzaju mity. Odkryta w tym czasie biblioteka Assurbanipala w Niniwie zachowała prawie wszystkie mity starożytnego Wschodu, które w wielu punktach wykazują rzeczywiście zadziwiające podobieństwo z Biblią, a szczególnie z pierwszymi jej rozdziałami. Z podobieństwa tego wyprowadzili już prosty wniosek: autor kosmologii biblijnej opis swój zaczerpnął ze starożytnych pogańskich opowiadań mitycznych, z tzw. przez P. Humberta¹¹ *mitu stworzenia*, opis raję i upadku jest również ich zdaniem opowiadaniem mitycznym, tzw. „mit raję”. W opisach tych autorzy biblijni zależni są od wspomnianych mitologii, dlatego też podobnie jak one, opisy biblijne nie mają żadnej podstawy historycznej: opowiadanie biblijne jest czysto mityczne. Przyznają wprawdzie, że autorzy biblijni nie przejęli bezkrytycznie mitów wschodnich, lecz przemienili je i dostosowali do swych koncepcji religijnych, szczególnie do monoteizmu, którego byli wyznawcami. Nie udało im się zupełnie wyrugować elementów politeistycznych, dlatego tu i ówdzie dają one o sobie znać: 1) wyrażenia *tehom* — *chaos*, oraz *tohu wabohu* — *beład, pustkowie* — ich zdaniem — są wyrażeniami politeistycznymi, pochodzenia pogańskiego; *tehom*, odpowiada babilońskiej *Tiamat* z poematu *Enuma elisz*; 2) Duch Boży *wysiadywał* nad wodami (Rdz 1, 2) jest więc również pojęciem mitologicznym, według którego świat powstał z jajka, wysiadywanego przez bóstwo; 3) forma 1. mn. *’Elōchim* „uczynimy” — jest *nieszczęśliwym wyrażeniem politeistycznym, zostawionym w tekście przez przeoczenie*. Tego rodzaju koncepcje mitu możemy spotkać w dziełach F. Delitscha¹², H. Gunkela¹³, B. Stade¹⁴, Th. Böhla¹⁵, O. Prokscha¹⁶, J. G. Fra-

⁹ *Mythus und Mythologie*, w: *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, wyd. 1, IV, 623

¹⁰ *Die Formgeschichte des Evangeliums*, wyd. 4. Tübingen 1961, 265 n.

¹¹ *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 74—77.

¹² Szczególnie w jego dziele, *Babilon i Biblia*, Warszawa (bez r. wyd.)

¹³ *Die Genesis*, Göttingen 1922, 103—119. Pierwsze wydanie jednak tego komentarza ukazało się już w 1901 r. Warto przy tym zaznaczyć, że

zera¹⁷. Nie trzeba specjalnie porównywać pierwszego rozdziału „Opowieści” z koncepcjami tych autorów, aby dostrzec identyczność tak w poglądzie na naturę mitu, jak również na relacje mitu do S. Testamentu. Ale jest to pogląd końca XIX i początku XX w., a Kosidowski we wstępie postawił sobie ambitniejsze zamierzenia: *chodziło mi przecież o to, by czytelnicy zapoznali się z treścią Biblii i czytali ją tak, jak odczytuje ją dziś nauka* (s. 9).

3. WSPÓŁCZESNE POJĘCIE MITU

Badania jednak nad naturą mitu oraz nad problemem mitu w S. Testamencie nie skończyły się na początku naszego wieku. Wyniki tych badań są niezwykle ciekawe: rzuciły one zupełnie nowe światło na naturę mitu i na innej płaszczyźnie ustawiały problem mitu w Biblii. Współcześni historycy religijni, jak słusznie pisze Dalmais¹⁸, odkrywają doniosłość i wartość mitu, który jest fundamentem życia społecznego i kultury społeczeństw typu archaicznego. A. H. Cazelles¹⁹ zaś podsumowując współczesne badania w tej dziedzinie pisze: *mit nie ukazuje się już współczesnym badaczom jako produkt fantazji, lecz jako tekst złożony (testo complesso), cały natładowany myślą i działaniem poprzez obrazy jakich używa. Nie jest on wprawdzie historią we współczesnym znaczeniu tego słowa, jest jednak wyrażeniem żywej rzeczywistości ludzkiej i społecznej w historii, w świecie starożytnym zaś używany był w wielkich zgromadzeniach społecznych wspólnoty, która przez nie winna uświadamiać sobie swoje początki, swą przeszłość, swe przeznaczenie*. Rewaloryzacja pojęcia mitu nie nastąpiła nagle, lecz poprzedzona była długimi i żmudnymi badaniami etnologicznymi, psychologicznymi i religiologicznymi. To nowe spojrzenie na mit zapoczątkował bez wątpienia psycholog szwajcarski K. G. Jung swą psychologią głębi i swą koncepcją o tzw. *archetypach nieświadomości zbiorowej*²⁰. „Nieświadomość zbiorowa” jest to wrodzona najgłębsza warstwa duszy, którą trzeba odróżnić od nieświadomości

Gunkel już w 1895 r. w dziele swym *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* zestawiał teksty biblijne z literaturą wschodnią, dopatrując się w tych pierwszych licznych elementów mitycznych.

¹⁴ *Biblische Theologie des A. Testaments*, Tübingen 1905, 349 n.

¹⁵ *Genesis*, Groningen 1923, 59 n.

¹⁶ *Die genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig 1924, 454 n.

¹⁷ *Folklore in the Old Testament*, London 1918, 1, 45 n.

¹⁸ *Initiation a la liturgie*, Paris 1958, 15.

¹⁹ *Mito, rituale e regalita*, dz. cyt., 121.

²⁰ Por. K. G. Jung - K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, wyd. 4, 1951, 105—147.

*Krytyczne omówienie koncepcji Junga z punktu widzenia katolickiego podają: J. Henninger, dz. cyt., 235—237. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de G. G. Jung*, *Études Carmélitaines* 34 (1955) 103—147. 167—203.

osobistej zrodzonej z doświadczenia i zdobytej osobiście. Nieświadomość ta jest natury ogólnej i jest ona w pewien sposób wspólna wszystkim jednostkom, tak w swej zawartości, jak i procesach. Treść tej nieświadomości zbiorowej formowana jest przez archetypy, czyli obrazy ogólne z biegiem czasu utrwalone. Nieświadomość — pisze T. Margul²¹ stanowi zmagazynowane doświadczenie ludzkości z wielu tysięcy jej niepisanej historii. *Mit jest właśnie zewnętrznym wyrażeniem archetypów, lecz posiadającym już formę świadomą i swoistą. Mit posiada charakter symboliczny, a jego wypowiedzi religijne, opierające się na archetypach odnoszą się do rzeczywistości, przekraczających świadomość; przekraczać — transcendere, oczywiście nie w znaczeniu nadprzyrodzonym.* Jung swą nauką o archetypach wywarł duży wpływ na historyków religii: jedni poszli całkowicie, a nawet bezkrytycznie drogą mistrza jak np. K. Kerényi i inni zaś korzystając z niektórych tez Junga, dostrzegli jednak pewne słabe strony jego systemu i wypracowali własną koncepcję mitu jak np. M. Eliade²². Koncepcja tego ostatniego jest teraz w centrum zainteresowania reliologów i biblistów. Przejął on teorię Junga o archetypach: *Psychologia głębi zwróciła uwagę na fakt, że mityczne symbole i tematy można odnaleźć w psychice współczesnego człowieka. Okazało się, że wszyscy ludzie, bez różnicy rasy i tła historycznego, spontanicznie odkrywają na nowo archetypy, które spotyka się też w pierwotnym symbolizmie.* M. Eliade wolny od kantowskiej teorii poznania, która leżała u podstaw koncepcji Junga, mógł jasno wykazać pozytywny walor mitu jako symbolu. Wielką jego zasługą było ustawienie mitu na płaszczyźnie symbolu i obrazu, oraz podkreślenie ich nieprzemijalnej wartości. *Dziś możemy już pojąć to, co XIX w. nawet nie przeczuwał; symbol, mit, obraz należą do samej istoty życia duchowego; można je przestonąć, można je okaleczyć, można je zdegradować, nie można ich jednak wymazać... Degraduje się mity i sekularyzuje się symbole, one jednak nie znikają nigdy, nawet w najbardziej pozytywistycznej z cywilizacji, jaką była cywilizacja XIX w. Symbole i mity pochodzą z bardzo daleka: są one częścią ludzkiej istoty i jest rzeczą niemożliwą nie odkryć ich na nowo w egzystencjalnej sytuacji człowieka w kosmosie*²³. Nietrudno w tych słowach dostrzec ślady wpływów Junga, trzeba jednak zaznaczyć, że nie zatrzymał się on jednak na archetypach Jungowskich. *Mity — pisze M. Eliade — odkrywają strukturę rzeczywistości niedostępnej empiryczno-racjonalnej zdolności pojmowania...*

²¹ Sto lat nauki o religiach świata, Warszawa 1964, 297.

²² Krytyczne omówienie Eliadowskiej koncepcji mitu podają: R. Hostie, dz. cyt., 37 nn. J. Henninger, dz. cyt., 238 n.

²³ *Images et symboles*, Paris 1952, 12—31.

²⁴ *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 356 nn.

Mit odkrywa dziedzinę ontologiczną, niedostępną powierzchownemu doświadczeniu logicznemu... Mit wyraża plastycznie i dramatycznie to, co metafizyka i teologia określają dialektycznie... W tym sensie słusznie mówi się, że mit objawia, głębiej niż to jest możliwe dla doświadczenia rozumowego, samą strukturę bóstwa... Mit wreszcie — jako autonomiczny akt ducha — chwyta rzeczywistości naprawdę transcendentne, a nie jest tylko symbolem procesów wewnętrznych, jak chciałby Jung. M. Eliade zwrócił również uwagę na to, jak doniosłą rolę pełnił mit w społeczeństwach archaicznych: W społecznościach tych uważano, że mit wyraża prawdę absolutną, ponieważ opowiada on historię świętą tj. objawienie nadludzkie (trans-humaine), które miało miejsce od początku Wielkiego Czasu (Grand Temps) w świętym czasie początków (in illo tempore). Będąc realnym, reel) i świętym mit staje się wzorczym (exemplaire), a konsekwentnie staje się powtarzalnym, ponieważ służy on za model a równocześnie za usprawiedliwienie wszystkich czynów ludzkich. Innymi słowy, mit jest prawdziwą historią, która zdarzyła się na początku Czasu i która służy za wzór postępowania ludzkiego. Naśladując wzorce czyny boga, czy herosa mitycznego, lub po prostu opowiadając ich dzieje, człowiek społeczności archaicznych odrywał się od czasu świeckiego (profane) i łączył się ponownie z Wielkim Czasem, czasem świętym²⁵.

Podobną koncepcję mitu reprezentuje filozof religii P. Tillich²⁶. Teorię swą sam nazywa symboliczno-realistyczną; bardziej jeszcze niż M. Eliade akcentuje aspekt językowy, literacki mitu. Mit jest symbolem, który używa elementów rzeczywistości na oznaczenie absolutu, transcendencji, ku którym kieruje się akt religijny. Mit zawiera w sobie rzeczywistość, ponieważ skierowany jest do rzeczywistego absolutu. Jest to prawda interpretacji metafizycznej. Mit więc w pewien swoisty sposób chwyta absolut; na zewnątrz może go jednak ujawnić tylko w symbolach, które mają charakter czasowo przestrzenny. Mit w swym ujęciu zewnętrznym, literackim został przewyżniony, ale substancja mityczna trwa, zamiast historii bóstw posiadamy definicje istoty Boga i jego relacji ze światem i historią. Religia — zdaniem P. Tillicha, — winna protestować przeciw mitowi, jeśli mit jest pełny. Jeżeli jednak mit jest fragmentaryczny, staje się wtedy elementem wszystkich religii. Mit bowiem jest kategorią religijną.

W tym nowym ujęciu mitu narzucają się przede wszystkim dwie rzeczy: 1) Najprzód aspekt psychologiczny mitu, czyli to co prowokuje jego powstanie: według współczesnych badań nie jest to już czysta wyobraźnia, nieświadomość, uczucie, ani też czysty inte-

²⁵ *Mythes, Rêves e Mystères*, Paris 1957, 16 n.

²⁶ *Mythus und Mythologie*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 2. Tübingen 1930, 363—370.

lekt, lecz władza intuicji, która ma swe korzenie w najgłębszych pokładach duszy ludzkiej, jest to władza (facultas) intuicyjnego chwywania rzeczywistości niewidzialnych, a nawet transcendentnych²⁷. 2) A drugi aspekt dla nas jeszcze ważniejszy, to aspekt językowo-literacki: wyrażenie ludzkim językiem tej poznanej intuicyjnie rzeczywistości transcendentnej. Jest to problem niezwykle trudny dla człowieka wszystkich czasów, a szczególnie dla człowieka pierwotnego. Mit poprzez swoje obrazy i symbole w sposób plastyczny i dramatyczny starał się wyrazić i przybliżyć człowiekowi tę właśnie rzeczywistość transcendentną. Mit więc nie jest owocem wyobraźni, lecz pewną formą opisu rzeczywistości, która otacza człowieka, szczególnie jednak rzeczywistości sakralnej i religijnej. Mit czysty — pisze A. A. Kirchgässner²⁸ jest twierdzeniem symbolicznym, jest skondensowanym przedstawieniem rzeczywistości sakralnej. Mit wyraża w terminach symbolicznych i w sposób obrazowy wspomnianą intuicję rzeczywistości, jak to czyni wielka poezja; nie jest więc kłamstwem czy wymysłem, lecz symbolicznym językiem, służącym do wyrażenia transcendentnej rzeczywistości religijnej, uchwyconej przy pomocy intuicji²⁹.

Porównanie mitu do prawdziwej „wielkiej” poezji jest tu bardzo szczęśliwe i pozwala lepiej uchwycić ten właśnie literacki aspekt mitu. *Poezja — pisał w swym liście Mallarmé — poprzez język ludzki sprowadzony do swego zasadniczego rytmu jest ekspresją tajemniczego znaczenia różnych aspektów egzystencji. Ona tym sposobem nadaje autentyczność naszemu doczesnemu bytowi i stanowi jedyne zadanie duchowe*³⁰. Analogicznie do poezji, również i mit jest specyficzną ekspresją egzystencji sakralnej, religijnej. Jest to więc sposób wyrażania się ludzi starożytnych o rzeczywistościach transcendentnych. Zresztą wobec podobnego problemu staje również i filozof: *Mówienie o dostrzeżonej, konkretnej rzeczywistości sprawia ogromne trudności. Funkcja języka metafizyki polega na pokazywaniu tego, co się dostrzegło, a metafizyk dostrzega zawsze konkret. Język jego powinien poddać swoją stronę zakresową stronie intencjonalnej. Ma przecież prowadzić poznającego w głąb bytu jednego, konkretnego, a nie w obręb danej klasy odpowiednich desygnatów. Dlatego przypomina on język poezji, a kto wie, czy się z nim nawet nie utożsamia! Nie wolno tylko mylić języka poezji z rymami*³¹. Mitologia zaś — zdaniem M. Burrowsa³² — jest pewnego rodzaju filozofią człowieka pierwotnego. Izrael, podobnie jak ludy starożyt-

²⁷ Por. J. Henninger, dz. cyt., 245.

²⁸ *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959, 266—272.

²⁹ Por. L. A. Schökel, *Atteggiamenti dei cattolici di fronte alla critica del Pentateuco*, Rivista Biblica 12 (1964) 57.

³⁰ Cytuję za J. Guitton, *Jezus*, Warszawa 1964, 232.

³¹ S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*. Znak 17 (1965) 47.

³² *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia 1946, 113 nn.

nego Wschodu, miał „wielkie wycucie i potrzebę” filozofii, nie posiadał jednak precyzyjnych terminów, aby wyrazić swoje myśli³³; używa więc obrazowego i symbolicznego języka mitów, aby wyrazić swą głęboką filozofię życiową, a nawet niekiedy tego samego języka użyje, aby wyrazić największy swój skarb, objawienie Boże. W ostatecznej więc analizie *mit jest rodzajem, czy formą literacką, która wyraża potrzebę jaką ma człowiek do poznania bóstwa, nie pod formą abstrakcyjną i metafizyczną, lecz na sposób osobisty i konkretny*³⁴. H. Cazelles bardzo mocno podkreśla charakter personalny religii, która się wyraża w mitach i przestrzega, aby użycie tego terminu ograniczyć na oznaczenie rodzaju literackiego, a unikać go w materii doktrynalnej. Można więc powiedzieć, że istnieje mit o Edenie, natomiast o grzechu pierworodnym i o raju utraconym istnieje nauka, doktryna, a nie mit. Rodzaj literacki mityczny jest to sposób symboliczny, obrazowy i popularny opowiadania o rzeczywistości religijnej.

Dalszym rezultatem tych badań było wskazanie, że mit z natury swej jest politeistyczny. Charakter politeistyczny mitu jest czymś drugorzędym i ubocznym. Mitologia bowiem z istoty swej jest raczej sposobem myślenia i przedstawiania tego co boskie, niż sposobem myślenia lub przedstawiania dotyczącego liczby bogów. Mit jest więc pewnym sposobem myślenia, niezależnym od tendencji politeistycznej. Może być politeistyczny, ale również może być monoteistyczny; może być zdeformowany, ale może mieć również walor prawdziwej intuicji. Przy pomocy pojęć symbolicznych i obrazowych może wyrażać również treść religii monoteistycznej i prawdziwej³⁵.

Jeżeli chodzi o stosunek mitu do historii to przyjmuje się dziś, że mit z natury swej nie jest antyhistoryczny, lecz raczej ahistoryczny, tzn. nie zajmuje się i nie interesuje się w sposób specjalny historią. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są ściśle ze sobą zespolone. Najlepiej ten aspekt mitu ujął H. Schlier: „Mit nie zna wydarzeń historycznych, nie potrzebuje ich i nie chce. Albowiem to, co on oznajmia (verkündet) istotę swą ma nie w tym, że się coś pewnego razu hic et nunc stało, lecz w tym, że odzwierciedla się w nim wieczne, kosmiczne przeznaczenie człowieka. To, co mit oznajmia, rzeczywistość swą posiada tylko jako symboliczne wydarzenie; rzeczywistość³⁶ ta polega tylko na tym, co ona oznacza.” F. Festorazzi³⁷ jest jednak zdania, że nie jest wykluczony mit o podstawach historycznych.

³³ S. Grzybek, *art. cyt.*, 319 n.

³⁴ H. Cazelles, *Le mythe et l'A. Test.*, dz. cyt., 252. Tę samą definicję przyjmuje również F. Festorazzi, dz. cyt., 160.

³⁵ Por. M. Burows, dz. cyt., 113 n. F. Festorazzi, dz. cyt., 159. L. A. Schökel, dz. cyt., 57.

³⁶ H. Schlier, *Das Neue Testament und der Mythos*, Hochland 48 (1955/56) 202—212.

³⁷ *Dz. cyt.*, 159.

4. MIT W ST. TESTAMENCIE

Czy znajdują się mity w St. Testamencie? Przed odpowiedzią na to pytanie trzeba zawsze zwrócić uwagę na to, jak rozumie się pojęcie mitu: czy w ujęciu dziewiętnastowiecznym, czy współczesnym. Trzeba również pamiętać, że współczesne pojęcie mitu jest jeszcze dosyć płynne i w wielu punktach hipotetyczne i dyskutowane. Dlatego biblista nawet w aplikacji tej nowej koncepcji mitu do S. Testamentu, musi wykazać dużo roztropności i zmysłu krytycznego. Nie wolno brać hipotezy za pewnik naukowy i trzeba niekiedy dużo cierpliwości, aby sprawdzić, czy nowa koncepcja przejdzie zwycięsko próbę czasu i dalszych badań. Wreszcie trzeba zawsze pamiętać, że pojęcie mitu jest do dziś jeszcze, przynajmniej w użyciu potocznym, obciążone negatywnym balastem dziewiętnastowiecznym. Używanie tego pojęcia domaga się zawsze jasnej precyzji sensu.

Już z tego jasno wynika, że odpowiedź nie może być jednoznaczna i globalna. Najprzód trzeba jasno powiedzieć, że nie ma w Piśmie św. mitu w sensie dziewiętnastowiecznym, w takim jak przyjmuje to Kosidowski w pierwszym rozdziale *Opowieści*.

Charakter monoteistyczny i historyczny religii izraelskiej sprzeciwiał się zdecydowanie wprowadzeniu do niej elementów politeistycznych i zmyślonych. Zdawał sobie nawet z tego sprawę sam G u n k e l, który jako jeden z pierwszych dopatrywał się elementów mitycznych w S. Testamencie, a szczególnie w pierwszych 11 rozdz. Ks. Rodzaju. *Izrael* — pisał on — *nie był przychylny mitom. Mit bowiem z natury swej jest politeistyczny i przedstawia bardzo często bóstwo jako ściśle związane z naturą. Izrael zaś od samego początku jest nastawiony do monoteizmu, i tendencja ta (dieser Zug) doszła w historii do pełnej supremacji.* Zdaniem tego uczonego, szczególnie dwa elementy, poza monoteizmem, w religii izraelskiej prowadziły do tej antymitologicznej postawy: 1) supernaturalizm, który przeciwstawiał się wiązaniu Boga z naturą oraz 2) charakter etyczny religii izraelskiej. Nie zawaha się powiedzieć ten skądinąd radykalny egzegeta, że właśnie ze względu na owo antymitologiczne nastawienie *Izrael jest prawdziwym cudem spośród wszystkich kulturalnych ludów Wschodu*³⁸. Tego samego zdania jest również wielu współczesnych poważnych egzegetów protestanckich: O. E i s s f e l d³⁹ jest zdania, że *mitów w ścisłym tego słowa znaczeniu nie ma w S. Testamencie*. A. W e i s e r⁴⁰ zaś sądzi, że mity są pochodzenia obcego i jeśli zostały przez Izraelitów przejęte, to tylko po gruntownym przerobieniu i skróceniu w duchu monoteistycznym.

³⁸ *Mythen und Mythologie*, dz. cyt., 623 n.

³⁹ Cytuję za ks. S. G r z y b k i e m, *art. cyt.*, 319.

⁴⁰ *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin wyd. 5, 1963, 25.

Istnienie tego rodzaju mitów w S. Testamencie jest jednogłośnie odrzucane również przez egzegetów katolickich. Przeciw takiej właśnie przestarzałej dziewiętnastowiecznej koncepcji mitu w Piśmie św. wystąpił Pius XII w encyklice *Humani generis*:⁴¹ *Jeżeli starożytni hagiografowie zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych (co wolno dopuszczać), to nie można nigdy zapominać, że dokonali oni tego pod natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od błędu przy doborze dokumentów i właściwej ich ocenie. Stąd opowiadania popularne, zawarte w Piśmie św. nie mogą zgoła być stawiane na tej samej płaszczyźnie co mitologia lub temu podobne opowieści. Te ostatnie bowiem więżej są owocem rozpalonej wyobraźni niż owego umiłowania prawdy i prostoty, jakie w tak wielkim stopniu widnieje w księgach świętych, także i w S. Testamencie.* Wypowiedź ta jest wyrazem postawy egzegezy katolickiej wobec tego problemu.

Biorąc pod uwagę to zdecydowane antymitologiczne nastawienie Izraela, nie istnieje również proces mitologizacji historii w ujęciu Kosidowskiego. S. Testament rzeczywiście istniał i był przekazywany ustnie wcześniej, niż był napisany; tardycja ta jednak, jak wykazała szkoła skandynawska, była bardzo wierna w przekazywaniu materiału; strzeżona była zresztą przez cały naród. Deformacja więc tej tradycji przez proces mitologizacji jest nie do przyjęcia. Owszem tradycja ta była pogłębianą i wzbogacaną, lecz starano się przy tym zachować skrupulatną wierność idei i duchowi obietnic, otrzymanych od przodków i być może już częściowo spisanych. W przekazywaniu tej tradycji Ojców starano się, aby nie zdradzić ani jednej myśli, czy intencji własnych antenatów, lecz być tylko ścisłymi i wiernymi ich tłumaczami⁴². Jeżeli się spotyka pewną wolność w przekazywaniu tradycji, to przede wszystkim w jej przedstawianiu, w syntetyzowaniu jej twierdzeń, zawsze jednak z zachowaniem linii, wytkniętej przez przodków. Dlatego też zamiast mówić o procesie mitologizacji, trzeba zwrócić uwagę na inne zjawisko spotykane w Biblii, a mianowicie na interpretację teologiczną faktu historycznego. Kapłani-redaktorzy, jako autorzy natchnieni, nie są tylko kronikarzami-kompilatorami, ale również i teologami; nie fingują faktów, ani ich nie deformują, ale tylko podają ich prawdziwy sens teologiczny, wcielają w cały plan historii zbawienia. Jest to więc już pewnego rodzaju teologia historii, a nie tylko zwykła faktografia. Przez świętego pisana, Bóg, twórca historii wyjaśnia nam jej ostateczne znaczenie⁴³. Zjawiska tego nie można nazwać mitologizacją historii. I jeszcze o jednej rzeczy trzeba pamiętać:

⁴¹ EB, 618: tłumaczenie ks. Cz. Jakubca. *Genesis*, Ks. Rodzaju, Warszawa 1957, 26.

⁴² Por. P. Daquino, *Biblia e tradizione*, Rivista Biblica 12 (1964) 138.

⁴³ Por. L. A. Schökel, *L'uomo d'oggi di fronte alla Bibbia*, Brescia 1963, 104 n.

pisarze-redaktorzy utrwalając na piśmie tradycję, posłużyli się rodzajami literackimi owych czasów; opowiadają więc często w tonie epickim, używają konstrukcji stylizowanych: *u biblijnych autorów, jak i innych dawnych, spotykamy się z pewnymi formami przedstawień i opisów, z pewnymi właściwościami, zwłaszcza języków semickich, z opisami, które można by nazwać przybliżonymi, pewnymi, hiperbolicznymi wyrażeniami, nieraz nawet paradoksalnymi, które mają na celu tym większe podkreślenie rzeczy*⁴⁴. A tego zjawiska również nie można nazwać mitologizacją przeszłości. Konkludując trzeba powiedzieć, że w Biblii S. Testamentu nie ma mitów w ich dawnym znaczeniu, ani też mitologizacji przeszłości w ujęciu Kosidowskiego. A jak należy tłumaczyć istniejące analogie między S. Testamentem a mitologicznymi tekstami Wschodu, zobaczymy omawiając relację nowej koncepcji mitu do S. Testamentu.

A teraz powstaje pytanie, czy istnieje w S. Testamencie mit w ujęciu współczesnym? Należy odpowiedzieć, że kompletny i pełny mit nawet i w tym znaczeniu nie istnieje w Biblii i to z wielu względów: najprzód, jak słusznie podkreślił L. A. Schökel⁴⁵, forma mentis — mentalność izraelska była typowo historyczna i przeciwstawiała się całkowicie mentalności mitycznej; mit z natury swej ahistoryczny, obcy był dla Izraelity. Następnie objawienie judeo-chrześcijańskie nie jest wydarzeniem mitycznym, lecz historycznym; nie posiada charakteru abstrakcyjnego, lecz konkretny i historyczny. Jest ono przede wszystkim faktem historycznym i posiada formę historyczną; to święta historia wkroczenia konkretnej Osoby, Boga w przestrzeń i czas, czyli w świat, w celu zjednoczenia się z konkretnymi osobami, z ludem wybranym. Odpowiedź ludu na tę interwencję jest również istotnym elementem tej historii. Stąd właśnie objawienie ma cechy wielkiego dialogu; nawet motywację etyczną czerpano z wydarzeń i faktów tej świętej historii. Dlatego właśnie naród izraelski posiadał bardzo wyczulony zmysł historyczny, nie spotykany u żadnego z ludów Wschodu. Dzięki temu, idąc za słusznym zdaniem R. Marlé⁴⁶, w ogólnym znaczeniu całe objawienie S. Testamentu można uważać jako *długi proces odmitologizowania*, a nie mitologizacji.

Natomiast jest problemem otwartym, czy istnieją w S. Testamencie pewne formuły, lub motywy literackie mityczne, które są używane najczęściej w poezji dla wyrażenia transcendentnej rzeczywistości religijnej, lub historycznej. J. L. McKenzie, po wyłożeniu współczesnych koncepcji mitu tak odpowiada na to pytanie:

⁴⁴ *Divino afflante Spiritu*, EB, 559; tłumaczenie ks. E. Dąbrowskiego.

⁴⁵ *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., 57.

⁴⁶ *Dz. cyt.*, 196.

Jest rzeczą słuszną postawić jeszcze raz problem mitu i S. Testamentu. Dotychczasowa bowiem negacja mitu w S. Testamencie nie odnosi się do mitu w ujęciu badań współczesnych. Badania te mogą uczynić możliwym przyjęcie mitu jako środka do wyrażenia prawdy, i jako taki, nie jest on wykluczony z form literackich Biblii. I tylko w tym sensie literackim można mówić o istnieniu mitu, lub raczej rodzaju literackiego mitycznego w Biblii. Motywy literackie mityczne, które u innych ludów były w powszechnym użyciu, w Biblii są używane w sposób poetycki na wyrażenie transcendentnej rzeczywistości religijnej i historycznej. Liczba poważnych badaczy katolickich, opowiadających się za powyższym rozwiązaniem problemu mitu w S. Testamencie jest dosyć pokaźna i ciągle wzrasta. Krótki przegląd aplikacji nowej koncepcji mitu do S. Testamentu jest bardzo pouczający. Za pierwszą, głęboko udokumentowaną próbę w tej dziedzinie trzeba uważać pracę H. Cazelles: po przeglądzie współczesnych badań nad mitem w S. Testamencie po wspomnianej już definicji mitu jako rodzaju literackiego, oraz po analizie mitu w środowisku biblijnym, próbuje wyjaśnić relację jaka istnieje między mitem a S. Testamentem. Kiedy Izrael wchodził w środowisko ówczesnej kultury z obowiązkiem wyrażenia ludzkim językiem objawienia, którego był dziedzicem i nosicielem, stanął od razu wobec różnego rodzaju mitów, szczególnie mezopotamskich, egipskich i kanaanjskich. Nic więc dziwnego, że mógł z nich zaczerpnąć pewne elementy literackie, które nadawały się do wyrażenia prawdy. Bożej; bez trudności można jednak dostrzec jak myśl biblijna przetwarzала owe mityczne rodzaje literackie, aby je nagiąć do wymogów objawienia, które miały przekazywać. Nie we wszystkich księgach S. Testamentu w równym stopniu spotyka się literackie elementy mityczne. I tak w literaturze, pochodzącej ze „środowiska zdobycia” Palestyny, przechowanej w królestwie północnym (elo-hista, kampania Jozuego, kantyk Debory, prorocstwo Ozeasza) spotyka się raczej elementy epickie, a nie mityczne. Dokument jahwistyczny, zredagowany za czasów Salomona, posiada charakter uniwersalistyczny. Jahwista starał się zbawczy plan Boga Abrahama przedstawić jako historię począwszy od początków ludzkości.

Aby opisać stan człowieka pierwotnego, jego relacje z Bogiem, autor był wprost zmuszony, aby użyć języka i sposobu wyrażania się ludzi jego czasów. Dlatego w tej grupie literatury biblijnej spotyka się najwięcej literackich elementów mitycznych. Deuteronomista i Prorocy w walce o czystość jahwizmu charakteryzują się zdecydowaną reakcją przeciw ościennym kulturom pogańskim, a konsekwentnie również przeciw koncepcjom mitycznym. Prorocy zwracając się do prostego ludu, używają mowy obrazowej, niekiedy zbliżonej do obra-

zów mitycznych, lecz je transponują, nadając zupełnie inny sens⁴⁸. Trzeba podkreślić jeszcze, że H. Cazelles, wskazując na te elementy mityczne, zawsze ma na uwadze rodzaj literacki, a nie treść doktrynalną. Na gruncie katolickim H. Cazelles miał jednak swych poprzedników, co zresztą sam lojalnie podkreśla. Już w 1950 r. A. Kolping⁴⁹ porównując biblijny opis raju i upadku z literaturami Wschodu pisał: *nie można przeoczyć faktu, że sposoby wyrażania się mają ten sam charakter w opisach izraelskich i wschodnich. Gdy słowo mit nie było tak bardzo skompromitowane..., można by mówić bez zastrzeżeń o tym samym formalnie mitycznym rodzaju literackim*. A. M. Dubarle⁵⁰ zaś jest zdania, że opisy dotyczące początków świata i człowieka zbliżone są do faktów, znajdujących się w literaturze, należącej do mitów, lecz jednak treść i orientacja myśli mitycznej została już głęboko zmodyfikowana przez historyczną wiarę Izraela.

Po wspomnianej pracy H. Cazellesa, egzegeci byli już śmielsi. F. Festorazzi⁵¹ dokonał drobiazgowej konfrontacji trzech pierwszych rozdziałów Ks. Rodzaju z mitologią wschodnią; wnioski swe ujął w trzech punktach: 1) niektóre opowiadania wschodnie wykazują ciekawe podobieństwa z biblijnymi, szczególnie w konkretnym sposobie wyrażania się i myślenia, można więc mówić o podobieństwach formalno-literackich; 2) wydaje się poza tym, że można mówić również o pewnej analogii w problematyce obydwu literatur; 3) widoczna jest również istotna różnica między Biblią, a wschodnimi opowiadaniem mitologicznymi, przede wszystkim w rozwiązaniu tych problemów, oraz w charakterze monoteistycznym. Po konfrontacji tej doszedł do następującego wniosku: pierwsze trzy rozdziały Ks. Rodzaju są *opowiadaniem należącym do rodzaju literackiego mitycznego, powstałego pod wpływem idei mądrościowej*. Przyjmuje on oczywiście pojęcie mitu w znaczeniu współczesnym, oraz podkreśla z naciskiem, że fakty, o których jest mowa w Rdz. 1—3 są historyczne. Elementy literackie mityczne spotyka się tylko w sposobie prezentacji tych faktów. Mimo to jednak artykuł ten sprowokował we Włoszech, krótką polemikę; w czasopiśmie *Palestra del Clero* (z 15 września 1961 r.) przeciw artykułowi F. Festorazziego wystąpił F. Spadafora, profesor uniwersytetu laterańskiego. Jego zdaniem artykuł ten jest przykładem *interpretacji zbyt liberalnej ksiąg historycznych S. Testamentu*. W obronie atakowanego wystąpił wybitny orientalista i egzegeta włoski E. Gal-

⁴⁸ H. Cazelles, *Mythe e l'Ancien Testament*, dz. cyt., 257—260. Konkluzje jego całkowicie akceptuje R. Marlé, dz. cyt., 195 n.

⁴⁹ *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, w: Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 147.

⁵⁰ *Le péché originel dans l'Écriture* (Lectio Divina 20), Paris 1958, 53. Część ta jednak była wcześniej publikowana w RB 64 (1957) 5—34.

⁵¹ Dz. cyt., 156, 170.

biati⁵², wykazując bezpodstawność zarzutów. Prof. Spadafora miałby rację, gdyby wyrażenie *rodzaj literacki mityczny* użyte było w znaczeniu potocznym lub dziewiętnastowiecznym, gdy tymczasem cały artykuł miał na celu zapoznanie z nową koncepcją mitu, zaznaczając często, że terminologia ta przedstawia duże niebezpieczeństwo nieporozumień, szczególnie u nie specjalistów. Dlatego proponuje nawet zmianę. Ponieważ jednak nie ma tej nowej terminologii, dlatego z konieczności podejmując tę problematykę, trzeba użyć terminologii dotąd przyjętej. Najważniejszy zarzut, a mianowicie ograniczanie waloru historycznego ksiąg S. Testamentu, jest również bezpodstawny, gdyż Festorazzi z naciskiem i kilkakrotnie podkreśla, że fakty z Rdz 1—3 są historyczne, tj. *rzeczywiście się zdarzyły*, stoją na początku *historii linearnej*. Druga sprawa jednak o której musi pamiętać egzegeta, to stopień historyczności tych opowiadań. Papieska Komisja Biblijna⁵³, mówiąc o historyczności pierwszych 11 Rozdz. Ks. Rodz. utrzymuje, że jest to historia, lecz nie w sensie historii klasycznej, czy współczesnej. Co to znaczy konkretnie? Grzech pierworodny, opisany w Rdz 3 jest faktem historycznym, nie można jednak powiedzieć, że wszystkie szczegóły przy pomocy których fakt ten został zaprezentowany, opisany, są również konieczne historyczne. Np. nie jest wcale konieczne — według wielu egzegetów — dla historyczności Rdz 3, aby próba polegała na spożyciu fizycznego owocu. I właśnie w tej i tylko tej dziedzinie prezentacji faktu historycznego, lub nauki teologicznej jest miejsce na pewne elementy literackie mityczne. Dlatego też — jak słusznie podkreśla ks. S. Grzybek⁵⁴ — *czytając dziś te opowiadania nie powinniśmy przywiązywać wagi do obrazu czy szaty literackiej, ale do myśli w nich zawartych... w tych na pozór naiwnych opowiadaniach biblijnych znajduje swój wyraz nie tylko filozofia człowieka starożytnego Wschodu, ale także i jego religia.*

Podsumowując te dotychczasowe badania trzeba powiedzieć za R. Marlé⁵⁵, że *elementy mityczne, które mógł czasem zachować S. Testament są jak słowa jakiegoś zdania, w których całości dopiero należy szukać sensu. I sens ten jest zupełnie inny, niż mityczny: Zawiera on akt stwórczy i historyczne dzieło całkowicie niezasłużonego zbawienia, którego człowiek nie mógłby ani sprawić, ani*

⁵² *Il genere letterario mitico: precisazioni*, Rivista Biblica 10 (1962) 189—191.

⁵³ EB 581, por. *Breviarium Fidei* 71.

⁵⁴ *Dz. cyt.*, 320.

⁵⁵ *Dz. cyt.*, 196: Die mythischen Elemente, die das AT bisweilen beibehalten mag, sind wie die Worte eines Satzes, in dessen Ganzheit erst der Sinn zu suchen ist. Und dieser Sinn ist alles andere als mystisch: Er beinhaltet den Schöpfungsakt und das geschichtliche Werk eines vollständig ungeschuldeten Heiles, das der Mensch weder hervorbringen noch auch nur denken konnte.

nawet o nim pomyśleć. I w tym właśnie współczesnym znaczeniu literackim mit może być przyjęty przez egzégęę katolickiego, przynajmniej jako hipoteza robocza; winien być jednak — jak słusznie postuluje L. A. Schökel⁵⁶ — przez katolików studiowany i pogłębiany.

Kielce

Ks. JÓZEF KUDASIEWICZ

Ks. Aleksy Klawek, Kraków

ZMIANY LITURGICZNE W ŚWIELE HISTORII

Konstytucja Soboru o liturgii wprowadza pewne zmiany do celebry mszy św. odprawianej w rycie rzymskim, częściowo drobne, a jednak zasadnicze. Na pierwszy rzut oka trudno zrozumieć głębszy sens reformy, nawet wyjaśnienia znajdujące się w Konstytucji czy w dodatkowej Instrukcji, nie zawierają ściślejszego uzasadnienia. Były wprowadzić decydujące motywy duszpasterskie, mianowicie by lud coraz więcej przejmował się myślą, że jest współofiarnikiem mszy św., a nie tylko biernym widzem czy uczestnikiem, ale dopiero w oświetleniu historycznym staje się jasne, dlaczego zmieniono częściowo ryt mszy św., obowiązujący w Kościele łacińskim od 400 lat, tj. od Soboru Trydenckiego a dokładniej od wydania w r. 1570 mszału Piusa V.

Pod wpływem badań historycznych nad początkami Kościoła chrześcijańskiego w Rzymie, prowadzonych przez De Rossiego, Duchesne'a, Wilperta i in., zrodziła się tendencja, by Kościół więcej się wzorował na życiu i zwyczajach pierwszych wieków chrześcijańskich, a w związku z tym ruchem, szczególnie popieranym przez papieża św. Piusa X, zaczęto także wysuwać projekty reformy liturgicznej, której celem byłoby wznowienie niektórych zwyczajów starochrześcijańskich. Podobny zamiar miały także komisje liturgiczne Soboru Trydenckiego, lecz ponieważ w XVI wieku nie dysponowano jeszcze odpowiednim materiałem historycznym, rzekomy powrót do dawnych źródeł był tylko pozorny, a w rzeczywistości oddalono się od form uzasadnionych tradycją wielowiekową.

Obecnie posiadamy już liczne prace historyczno-liturgiczne, zawierające doskonałą i obfitą dokumentację źródłową o sposobie odprawiania nabożeństw chrześcijańskich w wiekach minionych, tak na Wschodzie jak i Zachodzie, a dzięki temu możemy się wzorować na dawnych księgach liturgicznych i z nich wywnioskować, jak

⁵⁶ *Atteggiamenti dei cattolici...*, dz. cyt., 58.