

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

**RYTUALIZACJA MITU
W STAROŻYTNYCH RELIGIACH MISTERYCZNYCH:
KU ZROZUMIENIU LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Wielu badaczy przez wiele lat nie dostrzegało ścisłego związku pomiędzy mitem i religią. Jednak tacy uczeni jak niemiecki psycholog i filozof W.M. Wundt (zm. 1920), francuski filozof, socjolog i pedagog É. Durkheim (zm. 1917), francuski archeolog i socjolog H. Hubert (zm. 1927), francuski socjolog i antropolog M. Mauss (zm. 1950), angielski antropolog A.E. Crawley (zm. 1924) czy angielska badaczka kultury klasycznej J.E. Harrison (zm. 1928), już na przełomie XIX i XX wieku zaczęli zdawać sobie sprawę, że – tak, jak powiązane są ze sobą uświęcona tradycja i normy struktury społecznej – w nie mniejszym stopniu łączą się organicznie mit i obrzędowość. Wszyscy ci uczeni, jak zaznaczał światowej sławy polski socjolog, etnolog, antropolog i historyk kultury B. Malinowski (zm. 1942), pozostawali pod wpływem dorobku naukowego wielkiego szkockiego antropologa J. Frazera (zm. 1941). W nowszych czasach, do tej plejady dołączył rumuński historyk religii i filozof kultury M. Eliade (zm. 1986).

W niniejszym opracowaniu¹ zostanie przedstawiony związek mitu z obrzędowością; związek zachodzący w każdej, znanej nam kulturze: tak

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI – dr hab. nauk teologicznych, dr liturgiki; profesor i senator Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie; przewodniczący Komisji Liturgicznej Diecezji Płockiej; wiceprezes Towarzystwa Naukowego Płockiego; kustosz Kapituły Katedralnej Płockiej.

¹ Opracowanie stanowi zmodyfikowaną wersję fragmentów wcześniejszej publikacji autora: D. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, wyd. 2 popr. i uzupeł., Toruń 2015, s. 71–112; zob. także: tenże, *The Notion of Myth in History, Ethnology and Phenomenology of Religion*, *TiCz*, 32(2015), nr 4, s. 13–26.

w literackiej kulturze piśmiennych społeczeństw greckich i rzymskich, jak i w wyłącznie ustnej tradycji niepiśmiennych społeczeństw pierwotnych.

Ten ścisły związek ma miejsce również w chrześcijaństwie, przy czym porównywanie chrześcijaństwa do innych religii może się tutaj dokonywać jedynie w aspekcie analogii formalnych, z odrzuceniem jakiegokolwiek formy synkretyzmu czy panteizmu, i z pełną świadomością wszelkich różnic ontycznych i historiozbawczych zachodzących pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami oraz wierzeniami.

Owego związku nie można uchwycić i opisać bez właściwego zrozumienia „mitu”. Stąd na początku zostanie przedstawione pojęcie „mitu” w historii, etnologii i fenomenologii religii, by następnie przejść do zagadnienia rytualizacji mitu, stanowiącego główny problem niniejszego studium.

Bez tej jasności terminologicznej nie można również pojąć istoty chrześcijańskiej liturgii oraz próbującej ją opisać współczesnej teologii misteriów. To właśnie twórca tej ostatniej, Odo Casel (zm. 1948), wyjaśniając historiozbawczy sens Misterium Chrystusa, zauważył, że już w starożytnych religiach misterycznych każdy mit (rozumiany jako pewna „prawda”/„tajemnica” w systemie wierzeń) posiadał swój odrębny obrzęd. Wyznawcy danej religii uważali, że poprzez czynne uczestnictwo w obrzędzie „wchodzą” w kontakt z bóstwem, które jest przywoływane, wspomniane i obiektywnie obecne. Każdy tak pojmowany ryt był – w opinii uczestników religii misterycznych – nie tylko powtarzaniem, ale „aktualizacją” i „ureczywistnieniem” „cudownych wydarzeń” z życia bóstw; był powrotem – na płaszczyźnie celebracji – do pierwotnych, utrwalonych w mitologiach czasów, gdy bogowie i herosi „przebywali” wśród ludzi².

Stosując na poziomie formalnym (i wyłącznie formalnym) analogię do obrzędowości misterycznych i pamiętając o fundamentalnej różnicy, istotowej i merytorycznej między monoteizmem (w szczególności chrześcijaństwem) i wszelkimi innymi religiami i wierzeniami, stwierdzamy, że

² Kilka dzieł Casela ukazało się w języku polskim. Kluczowe dla podjętego tematu jest przede wszystkim: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000 (*Vetera et nova. Biblioteka przekładów klasyków liturgiki Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, red. S. Koperek, t. 5); zob. także: tenże, *Misterium przychodzącego Boga*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2018 (*Modlitwa Kościoła*, t. 23); tenże, *Misterium świąt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007 (*Modlitwa Kościoła*, t. 9); tenże, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000 (*Modlitwa Kościoła*, t. 1).

liturgia chrześcijańska to także akcja rytualna, wchodzenie w Tajemnicę i uczestnictwo w Tajemnicy Chrystusa (mówiąc *per analogiam*, uczestnictwo w „Micie Chrystusa”, w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu terminu „mit”, rozumianym jako Misterium Paschalne, czyli święte wydarzenia zbawcze) i urzeczywistnianie tej Tajemnicy poprzez celebrację³.

W tym kontekście i sensie starożytne religie misteryczne stają się niejako „kluczem” dla zrozumienia istoty liturgii chrześcijańskiej w każdej epoce i w każdym pokoleniu wyznawców Chrystusa. I dlatego podjęta refleksja jest wciąż aktualna i potrzebna⁴.

1. Pojęcie „mitu” w historii, etnologii i fenomenologii religii

Termin „mit” (gr. „słowo”, „historia”) zwykle bywa kojarzony ze światem nierealnym. Jest najczęściej rozumiany jako baśń, wymyślona historia, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, i postrzegany jedynie jako wytwór ludzkiej fantazji. Takie, niestety zawężone i bardzo ograniczone, pojmowanie mitu powoduje, że wielkie starożytne mito-

³ W tym miejscu należałoby wprowadzić pojęcie „anamnezy”, gdyż realna i obiektywna obecność Misterium Chrystusa w celebracji, obecność *in sacramento*, to liturgiczna anamneza. Nie czynimy jednak tego ze względów metodologicznych, traktując niniejsze opracowanie jako „wprowadzenie” w problematykę anamnetycznego wymiaru liturgii chrześcijańskiej; zob. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”, s. 113–227.

⁴ Refleksja Casela skupiała się wokół terminu misterium i znaczenia, jakie termin ten przyjął w starożytności, w tym w antycznych misteriach kultycznych (por. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, s. 152). Były to poszukiwania o tyle trafne, że „z biegiem czasu – co zauważył Casel – język misteriów, jak nas poucza Mszał Rzymski, tak bardzo stał się własnością Kościoła, że już nie uświadamiano sobie antycznego pochodzenia tej terminologii” (tamże, s. 114). Sam Kościół zaś, kiedy „pojawił się na tym świecie, nie zniósł antycznego sposobu myślenia, ale je wypełnił. [...] Symboliczne myślenie zostało uświęcone i przeobróżone, odkąd odwieczny Logos sam zjawił się w Ciele i my patrzyliśmy na chwałę Boga w obliczu Chrystusa. Tak więc nie może dziwić, że Pan przy swoim odejściu pozostawił nam swoje misteria, jako znak swojej Boskiej obecności” (tamże, s. 115–116). Prawdę, iż misterium, o którym tak często mówi św. Paweł w swoich listach („misterium” rozumiane jako: Bóg sam w sobie nieskończony i niedostępny; objawienie Boga w Chrystusie i zbawcze dzieło Chrystusa), jest obecne „teraz” i „tutaj” w misteriach kultu, Casel uświadomił sobie podczas sprawowania Mszy świętej. Doszedł do przekonania, że nie jest ona pobożnym nabożeństwem, lecz działaniem (*actio*): jest misterium w akcji. Modląc się słowami mszalnych oracji zastanawiał się nad znaczeniem – tak często występującego w nich – pojęcia „misterium”. Swoje doświadczenie wiary i niezwykłą intuicję Casel dopełnił i zweryfikował poprzez wieloletnie, dogłębne badania naukowe. Studia w zakresie filologii klasycznej pozwoliły wzbogacić jego warsztat naukowy o poznanie misteriów pogańskich, zwłaszcza tych hellenistycznych. Jednak Casel wielokrotnie zaznaczał w swoich pismach, że jego poglądy zrodziły się przede wszystkim pod wpływem sprawowanej liturgii i lektury patrystycznej, a nie – w pierwszym rzędzie – ze studiów nad starożytnością.

logie (rzymska, grecka, egipska, asyryjska czy indyjska) są współcześnie często rozumiane jako wyjątkowe narracje poetyckie o wielkim znaczeniu językowym i kulturowym, lecz pozbawione jakiegokolwiek godnego zauważenia wymiaru religijnego.

Tymczasem etnologia, historia i filozofia religii w sposób jednoznaczny odrzucają taką koncepcję i ocenę mitów. Każdy bowiem mit, zarówno dla poszczególnego *homo religiosus* jak i całej społeczności, w której powstawał, nie był nigdy baśnią, lecz niezwykle istotną i jak najbardziej realną rzeczywistością, fundamentalnym momentem kontaktu ze światem pozaziemskim, z tym, co przekracza ludzką naturę. Oczywiście, w sensie obiektywnym mit nie jest prawdą (tak, jak ją dzisiaj zwykliśmy pojmować), ale w rozpatrywanym tutaj kontekście jest to kwestia drugorzędna, zwłaszcza, że owe „nieprawdziwe” mity były jednak prawdziwe w innym sensie. Mity powstawały w celu udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące egzystencji człowieka. Jeśli to zadanie dany mit spełniał, wówczas był uznawany za prawdziwy. W takim kluczu należy odczytywać każdą mitologię i każdą religię. Mit pojmowany w sensie próby zrozumienia człowieka i świata jest istotnym składnikiem wszystkich religii, łącznie z takimi religiami historycznymi, jak judaizm i chrześcijaństwo, choć oczywiście rola mitu w tych religiach jest diametralnie inna, niż w tzw. religiach „naturalnych”⁵.

Mit nie jest istotnie związany jedynie z politeizmem. Mit jako gatunek literacki obecny jest także w Piśmie Świętym, zwłaszcza w Starym Testamencie⁶. W judaizmie i w chrześcijaństwie mit stanowi formę literacką, w której, w mówieniu o Bogu, znak/symbol odgrywa taką samą rolę, jak język abstrakcyjny w metafizyce, i w której – jak stwierdził P. Grelot (zm. 2009) – „stosunki pomiędzy Bogiem i człowiekiem stają się przedmiotem dramatycznej inscenizacji”⁷. Według cytowanego P. Grelota, mit jest gatunkiem literackim jak inne, posiadającym własną prawdę, i nie jest

⁵ Por. B. Mondin, *Mito e religioni. Introduzione alla mitologia religiosa e alle nuove religioni*, Milano 1997, s. 7–8. Na temat różnych aspektów mitu zob. R. Marlé, *Mythe*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, red. L. Pirot [i in.], t. 6, Paris 1960, s. 225–268; G. Bettori, *Mito*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G.F. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 993–1012; J. Vidal, *Mito*, w: *Grande dizionario delle religioni*, red. P. Poupard, t. 2, Assisi – Casale Monferrato 1988, s. 1380–1386; K.W. Bolle, P. Ricoeur, *Mito*, w: *Enciclopedia delle religioni*, red. M. Eliade [i in.], Milano 1993, s. 359–381.

⁶ Zob. J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 243–251.

⁷ Por. P. Grelot, *La Bible parole de Dieu*, Paris 1965, s. 125.

niegodny słowa Bożego, ponieważ pod osłoną symbolu podsuwa treści, których językiem abstrakcyjnym nie można by jasno wyrazić⁸.

Cywilizacja zachodnia poznała mit głównie za pośrednictwem mitologii greckiej, która stała się na wieki niedoścignym wzorem wielowątkowego, rozgałęzionego systemu opowieści odnoszących się do tego „co było”, a powstałe na ich kanwie dzieła literackie, takie jak *Iliada* czy dramaty Sofoklesa (zm. 406 przed Chr.), Eurypidesa (zm. 407/406 przed Chr.) i Ajschylosa (zm. 456 przed Chr.) stały się najdoskonalszym tworem umysłów starożytnych i prażródłem literatury, które każdy powinien znać. Podstawowy problem nadal tkwi w określeniu samego zjawiska mitu, które – wieloznaczne i wielofunkcyjne, podobnie jak sama religia – wymyka się w pełni adekwatnym, satysfakcjonującym i jednoznacznym definicjom naukowym⁹.

Najogólniejsze definicje mitu z reguły odwołują się do jego narracyjnego charakteru, podając, że mit jest historią sakralną, to znaczy świętą opowieścią o czasach pierwotnych. Zarazem, zgodnie z określeniem M.J. Herskovitsa (zm. 1963), opowieść ta w symboliczny sposób daje wyraz systemowi związków między człowiekiem i kosmosem. Zawsze wyraża się w niej jakiś aspekt porządku kosmicznego¹⁰.

Termin „mit” można rozumieć przynajmniej na trzy, zupełnie różne sposoby. W rozumieniu węższym, najczęściej spotykanym w etnologii, folklorystyce i teorii literatury, „mit” to po prostu opowieść. Jako taka nie różni się ona jakościowo od innych gatunków literackich, a jej wyróżnikami są: jej etiologiczny charakter, czas rozgrywania się wydarzeń, osoby działające w postaci istot nadprzyrodzonych, bogów i herosów, oraz ogólnoludzka i kosmiczna skala wydarzeń mitycznych i ich następstw. W drugim znaczeniu „mit” pojmowany jest jako archaiczny światopogląd. Nie tracąc swej formy (którą jest narracja, czyli wypowiedziane *explicite*

⁸ Por. tamże, s. 2. Stary Testament zna tylko takie mity (w pozytywnym tego słowa znaczeniu), w których albo działa sam Bóg, albo relacjonowane zdarzenie dokonuje się między Bogiem i ludźmi. Najciekawszymi przykładami mitów starotestamentowych są niewątpliwie długie narracje z Księgi Rodzaju: o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2, 4b – 3, 24), o potopie (Rdz 6, 1 – 9, 17) oraz o budowie wieży i miasta Babel (Rdz 11, 1–9). Zasygnalizowaną problematykę mitów w Biblii dość szeroko podjęto w polskiej literaturze przedmiotu; zob. J. Kudasiwicz, *Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 203–223; E. Bulanda, *Geneza i znaczenie mitu w historii literatury*, RBL, 12(1959), nr 4, s. 373–396; nr 5, s. 443–472; T. Jelonek, *Historia – mit – teologia*, „Polonia Sacra”, 19(1997), nr 1, s. 79–93.

⁹ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 78.

¹⁰ Zob. M.J. Herskovits, *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958, s. 81.

treści), stanowi on środek wyrazu tzw. mitologii *implicite* (wyrażanej też w obrzędach, sztuce figuratywnej i symbolicznej oraz w sposobie organizacji przestrzeni). W tym znaczeniu mitologia jest sposobem wyobrażania sobie świata, obecnym w kulturach tradycyjnych i wczesnohistorycznych (aż po późne średniowiecze). I po trzecie, w sensie uogólnionym „mit” można rozumieć jako uniwersalną formę świadomości. W tym ujęciu – którego przedstawicielem był francuski teoretyk literatury, filozof i semiotyk R. Barthes (zm. 1980) – myślenie mityczne nie tylko domino wało w kulturach prehistorycznych, lecz jest ono obecne w całej kulturze człowieka, również w myśleniu i w świadomości człowieka współczesnego: w sposobach kojarzenia opartych na symbolach i bazujących na zbiorowym przekonaniu o prawdziwości mitów, jak również w ludzkich zachowaniach, będących „kliszami” mitycznych wzorców¹¹. Pomijamy – jako zagadnienie zdecydowanie wychodzące poza zakres niniejszego opracowania – psychologiczną interpretację mitu, rozpatrującą go jako językową obiektywizację faktów psychicznych, proponowaną między innymi przez twórcę tzw. psychologii głębi C.G. Junga (zm. 1961)¹².

Wiele z przekazywanych mitów miało istotny związek ze sferą religijną ludzkiej egzystencji. Istniały wśród nich i takie, które określano mianem „opowiadań świętych” (*hieroi logoi*). Przekazywali je kapłani pewnych ośrodków kultu, w których odbywały się misteria. Miały one wyjaśnić sens dokonywanych obrzędów, zwłaszcza inicjacyjnych¹³.

Według M. Eliadego każdy mit (w sensie: „mit żywy”) opowiada pewną „historię świętą”, odnoszącą się do jakiegoś „wydarzenia pierwotnego”, które dokonało się w tzw. czasie pierwotnym, u początków historii świata i człowieka. Mit wskazuje, w jaki sposób – dzięki interwencji „bytów nadnaturalnych” – dana rzeczywistość zaistniała. I chodzi tutaj zarówno

¹¹ Zob. R. Tomicki, *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 244–248.

¹² G.S. Kirk (zm. 2003), wybitny znawca kultury i mitologii antycznej, wprost twierdził, że nie istnieje jakaś jedna, uniwersalna definicja mitu. Mity w różnych kulturach, w różnych częściach świata i w różnych społecznościach różnią się zasadniczo w swej morfologii i funkcjach społecznych. W definiowaniu mitu – uważał Kirk – najlepiej obrać za punkt wyjścia „tradycyjne opowiadanie”. Swoje spostrzeżenia i doświadczenia zawarł między innymi w pracy naukowej o istocie mitu: G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970; zob. F. Stolz, *Mit/Mitologia*, tłum. E. Perczak, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, oprac. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 263.

¹³ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 309.

o cały kosmos, jak i o poszczególne jego elementy, w tym także o ludzkie zachowania. Mit stanowi zawsze opowiadanie o jakimś „stwarzaniu” i ukazuje, w jaki sposób dana rzecz zaczęła swoje istnienie. W owym „stwarzaniu” biorą udział „byty nadnaturalne”: bohaterami mitów są istoty nadnaturalne, które wkraczają w ludzki świat. Mit odsłania niejako ich zdolności „stwarzające” oraz „sakralność”, czy też „nadprzyrodzoność” ich dzieł, a także przekazuje potomnym opis sakralnych zachowań i „nadnaturalnych” mocy owych bytów. Mit uważany jest zawsze w danej społeczności za historię świętą, a zatem „historię prawdziwą”, ponieważ odnoszącą się do faktów rzeczywistych¹⁴.

Niektórzy uczeni podjęli się próby klasyfikacji mitów, wyróżniając wśród nich kilka zasadniczych grup. W polskiej literaturze przedmiotu takiej klasyfikacji dokonał między innymi W. Lengauer¹⁵. Podzielił on mity na: mity początku (czyli kosmogoniczne), mity o pochodzeniu bogów (teogoniczne), mity o czynach bogów (autor nazywa je teologicznymi) oraz mity heroiczne (dotyczące także ludzkiej historii i jej bohaterów). Wyodrębnione kategorie mitów – zauważa Lengauer – „niejako zachodzą na siebie”. Mit kosmogoniczny bowiem jest przecież także mitem teogonicznym i posiada cechy mitu teologicznego. Te zaś elementy można odnaleźć nawet i w mitach heroicznych, bo losy herosów łączą się z losami bogów. Jednocześnie mity mówią bardzo wiele o człowieku: jego sytuacji w świecie, jego kondycji, jego naturze i przeznaczeniu. Wszystkie mity przeznaczone są dla ludzi i nawet wtedy, gdy opowiadają o bogach czy o stworzeniu świata, im właśnie mają służyć, tłumaczą świat na ich użytek¹⁶.

¹⁴ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11–12. Należy zauważyć, iż w świadomości danej społeczności czy danego plemienia istniało zawsze rozróżnienie pomiędzy „historiami prawdziwymi” (gdyż odnoszącymi się do rzeczywistości) i „historiami fałszywymi” (które tubylcy uważali za baśnie i legendy). O ile „historie fałszywe” można było opowiadać nieważne gdzie i kiedy, o tyle mity żywe deklamowane były jedynie w czasie świętym (przeważnie jesienią i zimą oraz tylko w nocy). Zwyczaj ten zachował się nawet u ludów, które już wyszły z archaicznego stadium kultury. Wielu świętych mitów, zazwyczaj tych dotyczących kosmogonii oraz inicjacji, nie opowiadano ani nie celebrowano (gdyż istotą mitów było nie tylko ich deklamowanie, lecz również celebrowanie) w obecności kobiet. Różnica pomiędzy „historiami prawdziwymi” i „historiami fałszywymi” polegała również i na tym, że te pierwsze odnoszą się do bogów i istot nadnaturalnych, zaś te drugie – do herosów i niezwykłych zwierząt. Jednakże obie kategorie łączy to, że nie odnoszą się do świata codziennego. Zob. tamże, s. 14–16.

¹⁵ Zob. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 18–19.

¹⁶ Tamże, s. 19. Dodajmy, iż język grecki zna i stosuje w starożytności termin *theologia* w naszym niemalże rozumieniu; brakuje w nim jednak terminu *anthropologia* w znaczeniu zbliżonym do współczesnego. Istniejący w grece klasycznej czasownik *anthropogein* oznacza „przedstawiać w postaci ludzkiej”.

2. Problematyka rytualizacji mitu w badaniach historyków, etnologów i fenomenologów religii

Wspomniana we wstępie J.E. Harrison głosiła pogląd, że ponieważ mity (stanowiące swoistą „teologię” starożytnych Greków) najściślej łączą się z obrzędem, dlatego i historii religii greckiej nie można badać bez uwzględniania w niej mitów. Wedle jej koncepcji mit to słowne przedstawienie odczuć oraz przekonań występujących w praktykach religijnych i „mówiony” odpowiednik obrzędu, a ten z kolei jest „udramatyzowaną postacią” i szczególnym wykonaniem opowieści mitycznej. W życiu religijnym wyodrębnić można praktyki (czyli „rzeczy robione”; gr. *dromena*) oraz opowiadane treści wierzeń („rzeczy mówione”; gr. *legomena*, tzn. krótkie formuły liturgiczne i inwokacje, których w przypadku misterii starożytnych treści nie znamy, ale wiemy o ich znaczeniu). Te „rzeczy mówione” to właśnie „werbalizowane” mity. Jeśli nie znamy nawet w każdym poszczególnym przypadku mitu wiążącego się z określonym obrzędem, to jest to tylko kwestią luki w naszej dokumentacji źródłowej. Mit taki musiał istnieć i można go na podstawie obrzędu zrekonstruować. I odwrotnie, możemy nie znać obrzędu wiążącego się ze znanym nam mitem, ale musiał takowy istnieć i na podstawie mitu można próbować go rekonstruować¹⁷.

Z tez postawionych przez Harrison, bez rozstrzygania – co na obecnym etapie badań etnologicznych i religioznawczych chyba nie jest do końca możliwe – czy mit (*legomenon*) powstał i funkcjonował równolegle z obrzędem (*dromenon*), jasno wynika, iż mit to opowieść święta zwykle towarzysząca obrzędowi religijnemu. Ów związek *dromena* z *legomena* najłatwiej zauważyć w przypadku mitów i odpowiadających im obrzędów inicjacyjnych¹⁸.

Zbieżne stanowisko prezentował również M. Eliade, według którego dla człowieka wspólnot archaicznych to, co wydarzyło się *ab origine*, mogło być powtarzane „mocą obrzędów”, w których miały miejsce wspomina-

¹⁷ Por. J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, s. 327–331.

¹⁸ Por. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 25–26, 30. Podobnie sądził B. Malinowski. „Istnieje silna więź – podkreślał – między słowem, mitem i świętą przypowieścią plemienną, z jednej strony, a aktami rytualnymi, uczynkami moralnymi, organizacją społeczną i nawet działaniami praktycznymi członków plemienia, z drugiej” – B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tenże, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszalowicz, Warszawa 1990 s. 298 (*Dzieła*, t. 7).

nie i aktualizacja czynów „dokonanych” niegdyś przez bogów, herosów i przodków. Dzięki mitom dowiadujemy się nie tylko tego, w jaki sposób rzeczy zaczęły istnieć, ale dzięki nim i związanym z nimi rytom poznajemy również, gdzie można owe rzeczy odnaleźć i jak sprawić, aby pojawiły się ponownie, gdy zaginą. Innymi słowy, mity uczą, jak powtarzać „twórcze gesty” istot nadnaturalnych¹⁹.

Związki mitu i kultu badał niemiecki filolog klasyczny W.F. Otto (zm. 1958)²⁰. Odegrał on szczególną rolę w „poważnym traktowaniu bogów greckich” i „przywracaniu im absolutnej realności” (w znaczeniu przez nas nakreślonym). W. Juszcak wyraża się o nim jako o „autorze prac, rozwijających w dwudziestych i trzydziestych latach [XX wieku] «wizjonerską» interpretację religii Homera”²¹. Otto traktował mit jako „synonim objawienia w swej pierwotnej postaci i sensie najmocniejszym”. W tym sensie mówił o „pra-micie” (*Ur-mythos*)²². Sam uznawał i domagał się uznania absolutnej obiektywności tego, co inni traktowali z „naukową ostrożnością” jako zmyślenie i projekcję ludzkich fantazji; traktowali z ostrożnością i sceptycyzmem właściwymi dla pozytywistycznego postrzegania rzeczywistości²³.

Wielka i święta przeszłość prezentowana przez mity nie jest jedynie rzeczywistością minioną. Stanowiła ona – i wciąż stanowi – żywe źródło

¹⁹ Zob. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 19.

²⁰ Jednym z najważniejszych jego dzieł w tym zakresie jest: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, t. 1–2, Hamburg 1959 (polski przekład fragmentów książki: *Teofania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Prokopiuk, cz. 1–2, www.gnosis.art.pl).

²¹ Zob. W. Juszcak, *Pani na żurawiach*, t. 1: *Realność bogów*, Kraków 2002, s. 11.

²² Zob. tamże, s. 17–18.

²³ Zob. tamże, s. 67. „Dzięki intensywnym badaniom uczeni doszli do przekonania, że w ogóle nie ma i nigdy nie było kultu bez mitu” – pisał Otto. „Nie tylko nie ma żadnego prawdziwego kultu bez mitu, lecz także nie ma prawdziwego mitu bez kultu [...]. W mitycznym świadectwie, jakie bóstwo składa o sobie, możemy wyróżnić trzy stopnie [...]. Po pierwsze: właściwą tylko ludziom postawę wyprostowaną, a więc zwróconą ku niebu. Jest ona pierwszym świadkiem mitu o niebie, słońcu i gwiazdach, który występuje tu nie posługując się słowem, lecz w dążeniu ciała wzwyż [...]. Po drugie: pojawienie się mitu jako postaci w ruchu i w działaniu człowieka. Uroczysty krok, rytm i harmonia tańców stanowią świadectwa mitycznej prawdy, która pragnie się objawić [...]. Mit o jakimś procesie zbawczym, kiedy jawi się w uroczystych obchodach jako czynność, jest w mniejszym stopniu narażony na nieporozumienie, niż wtedy, kiedy wyłożony został w formie wypowiedzi. W tym drugim wypadku bowiem – wyjaśnia Otto – może się wydawać, jakoby była mowa tylko o czymś minionym, co się kiedyś wydarzyło. Nic nie może bardziej fałszować mitu, niż taka interpretacja. Mity wyrażające się w czynnościach kultowych są samym boskim procesem regularnie powracającym”. W trzecim znaczeniu Otto prezentuje mit jako słowo (zgodnie z pierwotnym znaczeniem), w którym „boskość chce się objawić”. – Otto, *Teofania*, cz. 1, s. 2–3.

egzystencji i jest obecna w każdym momencie „tu i teraz”. Święta przeszłość, „czas bogów” to „przesłonięty dla ludzi wizerunek wieczności”; „przesłonięty”, gdyż zbyt rozległy i porażający dla ich oglądu. Według Otta „naśladowaniem” wieczności jest czas. W tym kontekście o przeszłości nie można mówić w czasie przeszłym. Oddaje to doskonale greckie *perfectum*: przeszłość „dzieje się” w terażniejszości i jest „projektowana” w przyszłość. U wszystkich ludów pierwotnych, w każdej autentycznej religijnej kulturze, zmarli przodkowie (właśnie jako zmarli) – należąc do rzeczywistości najwznioślejszej, do sfery, z której bierze początek wszelkie uroczyste działanie i w której życie otwiera swoją pierwotną głębię – „stają w rzeczywistości prawdziwego objawiania się wiecznego «teraz»”²⁴.

W.F. Otto w swych badaniach doszedł do przekonania, iż w religiach misterycznych „przeszłość obrzędów tak przepelniona jest obecnością bóstwa, że nie odzwierciedlają one żadnych postaw i działań ludzkich, lecz istotę i czyny samych bogów. Kult, jako tworzenie, jest naśladowaniem boskich działań”²⁵. Otto uważał, iż we wszystkich religiach każdy ważniejszy moment ludzkiego życia i każde ważniejsze ludzkie działanie są objawieniem i odsłonięciem działania boskiego; podobnie wszelkie akty kultu są „odzwierciedlaniem i powtarzaniem na swój sposób” wydarzeń mitycznych. Mit w znaczeniu szerokim żyje naprawdę w kulcie, w rytuale, w obrzędzie, dopóki te ostatnie „zachowują swoją pierwotną postać” i nie stają się materialną twórczością ludzką. Innymi słowy, kult zachowuje pierwotne życie mitu. W kulcie „mitycznie żyje” bóstwo; żyje mit bóstwa w formie obrzędowej. „Kiedy pierwotne «czyny» kultu – komentuje myśl Otta W. Juszczak – przemieniają się w skanonizowane, rygorystycznie powtarzalne formuły obrzędowe, rośnie w swojej formularnej «definitywności», jasności i jednoznaczności mowa mitu”²⁶.

3. Starożytne religie misteryczne basenu Morza Śródziemnego

Kulty misteryczne rozwijały się głównie w basenie Morza Śródziemnego, zwłaszcza w Grecji i w Rzymie, choć wywodziły się prawdopodobnie

²⁴ Por. Juszczak, *Pani na żurawiach*, s. 100–101.

²⁵ Tamże, s. 149.

²⁶ Tamże, s. 151. Szczególną formą „dramatyzacji” czynów dokonanych w praczasie przez bóstwa były – w kultach starożytnych – procesje; zob. A.N. Terrin, *La processione come archetipo antropologico. Riflessioni fenomenologiche e storico-religiose*, „Rivista Liturgica”, 79(1992), nr 4, s. 448–449; J. Miazek, *Procesje. Historia – teologia – duszpasterstwo*, CTh, 64(1994), fasc. 1, s. 98.

z Azji Mniejszej i z hellenistycznego Egiptu. Do najbardziej znanych należały kultury greckie: eleuzyńskie, dionizyjskie, orfickie, kabirskie z Lemnos i z Samotraki (pochodzenia trackiego). Z terenów Azji Mniejszej znamy kultury ku czci: Attisa, Kybele, Adonisa i Sabazjosa. W zhellenizowanym Egipcie czczono: Izydę, Ozyrysa i Serapisa. Szczególną formą misteriów były te ku czci Mitry (Mithry), w których mieszały się ze sobą elementy perskie z hellenistycznymi.

W starożytnej Grecji *therapeia ton theon* – „troska o bogów”, czyli cześć i szacunek im oddawane, i wszelkie przejawy kultu religijnego były w zasadzie jedynym sposobem osiągnięcia kontaktu z bóstwem. Owa *therapeia* i związane z nią praktyki kultyczne – jako powinność ludzi w stosunku do bogów – rozumiane były jako utrzymywanie stałej łączności ze światem bogów, ale także stanowiły gwarancję przychylności bóstw i podtrzymywania przez nie kosmosu w istnieniu i w harmonii. *Therapeia peri tous theous*, czy też *threskeia* (jako szeroko rozumiany kult): troska o świątynie i o ołtarze, o składanie ofiar i o przestrzeganie przepisów religijnych, o staranność obrzędów i o spełnianie wszelkich praktyk – w antycznych wspólnotach greckich przynależała do oficjalnych zadań publicznych i była domeną państwa, które organizowało życie religijne obywateli. Państwowy charakter religii w starożytnej Grecji był uwydatniony między innymi poprzez brak odrębnej kasty kapłańskiej. Nie było tam „zawodowych” kapłanów, którzy poświęcaliby całe swoje życie kultowi i z tego tytułu byłiby również utrzymywani przez społeczeństwo. Kapłani byli obywatelami, którzy na co dzień, z reguły, wykonywali jakąś pracę zawodową. Natomiast świątynią danego bóstwa zajmowali się niejako dodatkowo, sprawując kult, gdy zachodziła taka potrzeba; inaczej, niż w innych ościennych społeczeństwach²⁷.

Interesujący w naszej problematyce jest fakt, że już w V wieku przed naszą erą chrześcijańską greckie misteria eleuzyńskie powiązano z koncepcją nieśmiertelności duszy. Obrzędy poświęcone Demeter oraz jej córce Korze (jak i zresztą formy kultu dionizyjskiego) obiecywały szczęście pozagrobowe. Miały „zapewnić” ludziom jakąś formę egzystencji po śmierci. Uczestniczący w misteriach byli przeświadczeni, że obrzędy „odslaniające” tajemnicę życia i śmierci pozwalały tę śmierć pokonać i osiągnąć życie wieczne. Udział w misteriach dawał gwarancję życia

²⁷ Por. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 31–43; B. Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, Warszawa 1989, s. 190.

bez lęku przed śmiercią i ufności w obliczu śmierci. Podobnie jak ziarno rzucone w ziemię daje początek nowemu życiu, tak Kora porwana przez Hadesa (Plutona) corocznie powracała na ziemię²⁸.

I druga, bardzo ciekawa obserwacja. Otóz, K. Kerényi (zm. 1973), wybitny węgierski filolog klasyczny i religioznawca, jeden z największych badaczy mitologii, w odniesieniu do sposobu uczestnictwa w misteriach w Eleusis, pisał o *visio beatifica*, jasno wszak zaznaczając, iż czynił to wyłącznie z punktu widzenia religioznawcy, i tym samym w żadnym przypadku nie utożsamiał jej z chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym. Wywoływanie owej „wizji uszczęśliwiającej” było powtarzane co roku przez ponad tysiąc lat²⁹.

Gdy chodzi o starożytny Rzym, sprawujący władzę zwykle potrafili – wcześniej czy później – rozpoznać religijną dynamikę kultów misterycznych, a lękając się jej skutków, niejednokrotnie kultury te tłumili³⁰. W długiej historii *Imperium Romanum* zdarzały się jednak i sytuacje akceptowania, a nawet przynależenia do religii misterycznych oraz ich propagowania przez panujących, jak choćby w przypadku misteriów ku czci perskiego (irańskiego) bóstwa Mitry, z którym – jako pierwsi spośród Rzymian – najprawdopodobniej zetknęli się żołnierze Pompejusza

²⁸ Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990, s. 222.

²⁹ Zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 133–143, 156–158.

³⁰ O fali takich represji, mających miejsce prawdopodobnie w II wieku przed Chrystusem, świadczyć może – utrwalona na tablicy z brązu w Tirolio (Kalabria) – uchwała senatu, według której „nie może się odbyć żadne święto misteryjne, jeśli bierze w nim udział więcej niż pięć osób – dwóch mężczyzn i trzy kobiety”. W konsekwencji oznaczało to, że zabroniono konstituować się w większe grupy, tzw. *collegia* (misteria), oraz że przynależność do stowarzyszeń kultycznych została zakazana. Według prawa rzymskiego bowiem, zgromadzenie dozwolone prawnie (*collegium licitum*) musiało spełniać trzy warunki, a mianowicie posiadać: *res communes* i *arca communis* (wspólny majątek i wspólną kasę), *actor sive syndicus* (zarząd stowarzyszenia), trzech mężczyzn jako minimalną liczbę członków (*tres faciunt collegium*). Zakazy władz jednak łamano, o czym możemy się przekonać oglądając zachowane obrazy na ścianach Willi Misteriów pod Pompejami, przedstawiające sceny odnoszące się do kultu Dionizosa, czy też czytając hymniczny opis misteriów dionizyjskich autorstwa Horacego (zm. 8 przed Chr.). Znany jest przypadek krwawego stłumienia czcioci greckiego Dionizosa (przez łacinników zwanego Bakchusem) i tzw. bakchanalii w misteriach odbywających się w Rzymie w lesie Stimula u stóp Awentynu przez konsula Postumiusza i senat w roku 186 przed Chrystusem (*nota bene* – między innymi – z powodu ich obsceniczności, choć przyczyny ostrych represji podjętych przez władze rzymskie przeciw bakchanaliom wciąż są obiektem kontrowersji wśród uczonych). – Zob. H.P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, tłum. U. Popławska, Kraków 2006, s. 42–44; M. Jacyńska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 71–75.

(zm. 48 przed Chr.) walczący z piratami w Cylicji. W roku 274 po Chrystusie – za cesarza Aureliana (zm. 275) – dzień urodzin Mitry (25 grudnia) jako *Natale Solis Invicti* podniesiono nawet do rangi święta państwowego. Mitra stał się bogiem całego Cesarstwa i jego stróżem. W takich i im podobnych przypadkach głównie jednak chodziło o podporządkowanie panującemu władcy treści i struktur danej religii, by wspierała ona kult cesarza i jedność Imperium³¹.

Celem religii misterycznych była służba spełniana wobec bogów w ich obecności. Cel ten, wyjaśnia W. Juszcak, był „najgłębszym przeżyciem duchowym w akcie ofiary założonym i dokonującym się”³². Kultowi oddawanemu bóstwom towarzyszyło przeświadczenie, że każdy gest składający się na dany obrzęd i całość „procesu” kultycznego spowodowane są przez „coś”, co przekracza granice wyznaczone i dostępne zwykłym ludzkim czynom. Owo przekraczanie, wskazując na wyższość bóstwa, jednocześnie ukazuje ograniczoność kondycji człowieka³³.

H.P. Hasenfratz, niemiecki teolog i historyk religii, udział w misteriach nazywa „rytualnym uczestnictwem w istocie bóstwa i jego losie”³⁴. Rzeczywiście, przeżywanie i celebrowanie mitów, dokonywane poprzez obrzędy pod osłoną znaków, w świadomości uczestników obrzędów powodowało „wyjście” z chronologii czasu oraz z *profanum* teraźniejszości, i „wejście” w czas zgoła odmienny, „czas święty”, czas pierwotny, ale zarazem możliwy do przywrócenia. Nie chodzi tutaj tylko o zwykłe przypominanie wydarzeń mitologicznych, ale o ich powtarzanie, z „obecnością” bohaterów mitologii włącznie. Stają się oni na powrót obecni; uczestnicy obrzędów zaś stają się im „współcześni”. Oznacza to również, że ci ostatni nie żyją już w czasie, w którym zdarzenia są poukładane chronologicznie, lecz w „czasie zaczątkowym”, w którym celebrowane zdarzenia miały miejsce po raz pierwszy. W tym sensie mówi się o „wielkim czasie” mitu, czyli czasie niezwykłym i świętym; czasie, w którym coś nowego, wielkiego i znaczącego, objawiło się w pełni. Pragnieniem uczestników misterii

³¹ Zob. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego*, s. 116–117, 145–146; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2008, s. 298–300, 334–336; M. Jaczynowska uważa, iż mitraizm – choć wspierany przez cesarzy – paradoksalnie nigdy nie został jednak oficjalnie uznany przez państwo; zob. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, s. 210–221.

³² Juszcak, *Pani na żurawiach*, s. 153.

³³ Por. tamże, s. 153–154.

³⁴ Hasenfratz, *Religie świata starożytnego*, s. 114.

jest powtarzanie, przywracanie i przeżywanie tego czasu tak często, jak to tylko możliwe, aby spotkać istoty nadnaturalne i współuczestniczyć – jak to określił Eliade – w „spektaklu boskiej kreacji”³⁵. Obrzędy religijne są – według Eliadego – „świętami wspomnienia”, odzyskaniem i anamnezą przeszłości³⁶. Natomiast zapomnienie tego, co wydarzyło się *in illo tempore*, to główna przeszkoda na drodze do poznania i zbawienia³⁷.

Najważniejsze wydarzenia mityczne były w religiach misterycznych „reaktualizowane”. Powtarzano w ten sposób kosmogonię, „wzorcowe gesty” bogów i „założycielskie akty cywilizacyjne”. W celebracji mitów zawsze można dostrzec tęsknotę za początkami; w przypadkach niektórych rytualizacji można mówić o przejawach tęsknoty za pierwotnym, utraconym rajem. Prawdziwą „tęsknotę za rajem” spotykamy u „mystyków” społeczeństw pierwotnych, którzy pragną „przywrócić” rajski stan mitycznego przodka sprzed „upadku”: stan wolności i szczęśliwości³⁸.

Przypominanie i odtwarzanie wydarzeń z czasów archaicznych pomagały człowiekowi wyróżnić i zapamiętać to, co prawdziwe i realne. Cykliczne powtarzanie „gestów paradygmatycznych” powodowało odsłonięcie – w świecie powszechnego przemijania – rzeczy trwałych i stałych. Dzięki ponawianiu tego, co się dokonało *ab origine*, człowiek zyskiwał pewność, że istnieje coś w sposób absolutny. Owo „coś” przynależało do sfery *sacrum*, która – pomimo znajdowania się ponad światem ludzkim – jest ludzkiemu doświadczeniu religijnemu dostępna dzięki sprawowanym rytom.

* * *

W przypadku chrześcijaństwa, już z samego faktu, że jest ono religią, wynika, iż w jego obrębie nie można nie posługiwać się kategoriami „mitycznego” myślenia i elementami „mitycznego” zachowania (w jak najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu). Stąd i sam czas liturgiczny zawsze rozumiano w chrześcijaństwie jako okresowe odzyskiwanie *illud tempus* „początków”, czyli „owego czasu” wcielenia, męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Zbawiciela.

³⁵ Por. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 23–24.

³⁶ Zob. tamże, s. 91–94, 108–109.

³⁷ Zob. tamże, s. 113–114.

³⁸ Zob. tamże, s. 41, 73–89. Analogiczną sytuację (z tą zasadniczą różnicą, że owa tęsknota to uzasadniona tęsknota za rajem rzeczywistym) spotykamy w najpóźniejszej i najbardziej wypracowanej mityce: mityce i duchowości chrześcijańskiej.

Przeżywanie i celebrowanie mitów w religiach misterycznych, dokonywane poprzez obrzędy pod osłoną znaków, w świadomości uczestników obrzędów powodowało „wyjście” z chronologii czasu oraz z *profanum* teraźniejszości i „wejście” w czas zgoła odmienny, w „czas święty”, czas pierwotny, ale zarazem możliwy do przywrócenia. I nie chodziło tutaj tylko o zwykłe przypominanie wydarzeń mitologicznych, ale o ich powtarzanie, z „obecnością” bohaterów mitologii włącznie. Stawali się oni na powrót „obecni”, a uczestnicy obrzędów stawali się im „współcześni”. Oznaczało to również, że ci ostatni nie żyli już w czasie, w którym zdarzenia były poukładane chronologicznie, lecz *in illo tempore*, kiedy to celebrowane zdarzenia dokonały się po raz pierwszy. Pragnieniem uczestników misteriów było powtarzanie, przywracanie i przeżywanie tego czasu tak często, jak to tylko możliwe, aby spotkać istoty nadnaturalne i współuczestniczyć w boskich wydarzeniach, które dokonały się *ab origine*.

W trakcie obrzędów wzbudzano stany ekstatyczne, spożywano rytualne potrawy, recytowano święte teksty i przedstawiano losy bóstwa. Wszystkim słowom i gestom towarzyszyło przekonanie o „realnej obecności” bóstw i sprawowaniu kultu „na ich pamiątkę”. Powtarzanie mitów odrywało człowieka od „czasu świeckiego” i w jakiś „magiczny” sposób łączyło go z „czasem wielkim i świętym”.

Misteria obiecywały szczęście pozagrobowe. Miały „zapewnić” ludziom jakąś formę egzystencji po śmierci. Uczestniczący w misteriach byli przeświadczeni, że obrzędy „odsłaniające” tajemnicę życia i śmierci pozwalały tę śmierć pokonać i osiągnąć życie wieczne.

Misteria antyczne – jak pisał O. Casel, genialny twórca *Mysterientheologie* – były „cieniem, choćby nawet zafałszowanym, przyszłego prawdziwego Misterium”³⁹. Antyczne misteria pogańskie – stosując analogię formalną – można uznać za „zapowiedź” i „przygotowanie” celebracji Misterium Paschalnego Chrystusa. „Osłonięte i chronione nakazem milczenia”, nie tylko „użyczyły przeszłemu chrześcijaństwu swego języka i swoich form”, lecz „były również tęsknotą, cieniem tego, co przyszłe; jednakże ciałem, które ten cień rzucało było Ciało Chrystusa, które również zarysowało się w typach Starego Testamentu”⁴⁰.

Doświadczenie tego, co bogowie, herosi i przodkowie przeżyli *in illo tempore*, powodowało sakralizację ludzkiej egzystencji. Transcendentny

³⁹ Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, s. 160–161.

⁴⁰ Por. tamże, s. 110–112, 152.

świat bogów, herosów i mitycznych antenatów był osiągalny, ponieważ człowiek należący do społeczności archaicznych nie uznawał nieodwracalności czasu⁴¹. Przeświadczenie starożytnych, iż wydarzenie przeszłe może trwać nadal, wynikało – między innymi – z ich koncepcji czasu cyklicznego, zakładającej powtarzalność zdarzeń jako naturę rzeczy.

Dzisiaj, w epoce nowożytnej, głównie pod wpływem judaizmu i chrześcijaństwa, powszechnie przyjmuje się koncepcję czasu historycznego czy też liniowego, w którym zdarzenia są jednorazowe i w sensie historycznym niepowtarzalne. Nie oznacza to bynajmniej – co zwłaszcza w chrześcijaństwie jest oczywiste – niemożności ich powtarzania na innej płaszczyźnie i w innym realnym wymiarze: wymiarze misteryjnym i sakramentalnym⁴². I właśnie taką realną czasoprzestrzenią skutecznej i obiektywnej obecności przeszłych (ale i przyszłych) wydarzeń zbawczych jest liturgia Kościoła⁴³.

STRESZCZENIE

W opracowaniu przedstawiono związek mitu z obrzędowością; związek zachodzący w każdej, znanej nam kulturze: tak w literackiej kulturze piśmiennych społeczeństw greckich i rzymskich, jak i w wyłącznie ustnej tradycji niepiśmiennych społeczeństw pierwotnych.

Ten ścisły związek ma miejsce również w chrześcijaństwie, przy czym porównywanie chrześcijaństwa do innych religii może się tutaj dokonywać jedynie w aspekcie analogii formalnych, z odrzuceniem jakiegokolwiek formy synkretyzmu czy panteizmu, i z pełną świadomością wszelkich różnic ontycznych i historiozbawczych zachodzących pomiędzy chrześcijaństwem i innymi religiami oraz wierzeniami.

Stosując na poziomie formalnym (i wyłącznie formalnym) analogię do obrzędowości misterycznych i pamiętając o fundamentalnej różnicy, istotowej i mery-

⁴¹ Zob. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 139–140.

⁴² Zob. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 87–88.

⁴³ Zob. D. Brzeziński, *Liturgia chrześcijańska jako celebrowanie wiary. Refleksja na marginesie Listu apostołskiegogo Benedykta XVI „Porta Fidei” ogłaszającego Rok Wiary*, AtK, 160(2013), z. 3(625), s. 438–451; tenże, *Liturgia chrześcijańska celebrowaniem Misterium Chrystusa „in sacramento” w świetle źródeł liturgiczno-patrystycznych*, w: „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*”. *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 59–68; tenże, *Liturgia skarbem Kościoła. Historiozbawczy wymiar liturgii chrześcijańskiej*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 13–25 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, t. 6); tenże, *Wokół teologicznego sensu liturgii: przełamywanie stereotypów*, „*Teologiczne Studia Siedleckie*”, 12(2015), s. 267–280; tenże, *Liturgiczny „kairos” czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia*, w: „*Chlubimy się nadzieją chwały Bożej*” (Rz 5, 2), red. K. Filipowicz, Warszawa 2016, s. 117–129.

torycznej, między monoteizmem (w szczególności chrześcijaństwem) i wszelkimi innymi religiami i wierzeniami, stwierdzamy, że liturgia chrześcijańska to także akcja rytualna, wchodzenie w Tajemnicę i uczestnictwo w Tajemnicy Chrystusa (mówiąc *per analogiam*, uczestnictwo w Micie Chrystusa, w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu terminu „mit”) i urzeczywistnianie tej Tajemnicy poprzez celebrację.

W tym kontekście i sensie starożytne religie misteryczne stają się niejako „kluczem” dla zrozumienia istoty liturgii chrześcijańskiej w każdym pokoleniu wyznawców Chrystusa.

Słowa kluczowe: mit, obrzęd, rytualizacja, religie misteryczne, liturgia.

SUMMARY

The article presents the relationship between myth and ritual; the relation which appears in virtually every culture known to us, such as the culture of literate Greek and Roman societies and in the oral tradition of illiterate primitive communities.

This close relationship also takes place in Christianity, where the comparison of Christianity to other religions can be made only taking into consideration formal analogies and rejecting any form of syncretism or pantheism, with full awareness of all ontic and historico-salvific differences between Christianity and other religions and beliefs.

Using the exclusively formal analogy to the mysterious rituals and bearing in mind the fundamental difference, (in terms of essence and substance), between monotheism (Christianity in particular) and all other religions and beliefs, we can conclude that Christian liturgy is also a ritual action, entering the Mystery and participation in the Mystery of Christ (*per analogiam*, the participation in the Myth of Christ, in the most positive sense of the word) and the actualization of this Mystery through celebration.

In this context, ancient mystery religions become a “key” to understand the essence of the Christian liturgy in every generation of Christ’s followers.

Key words: myth, rite, ritualization, mystery religions, liturgy.

BIBLIOGRAFIA

- Betori G., *Mito*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G.F. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 993–1012.
- Bolle K.W., Ricoeur P., *Mito*, w: *Enciclopedia delle religioni*, red. M. Eliade [i in.], Milano 1993, s. 359–381.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988.
- Brzeziński D., „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, wyd. 2 popr. i uzupełn., Toruń 2015.

- Brzeziński D., *Liturgia chrześcijańska celebracją Misterium Chrystusa „in sacramento” w świetle źródeł liturgiczno-patrystycznych*, w: „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*”. *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 59–68.
- Brzeziński D., *Liturgia chrześcijańska jako celebracja wiary. Refleksja na marginesie Listu apostołskiego Benedykta XVI „Porta fidei” ogłaszającego Rok Wiary*, AtK, 160(2013), z. 3(625), s. 438–451.
- Brzeziński D., *Liturgia skarbem Kościoła. Historiozbawczy wymiar liturgii chrześcijańskiej*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 13–25 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, t. 6).
- Brzeziński D., *Liturgiczny kairos czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia*, w: „*Chlubimy się nadzieją chwały Bożej*” (Rz 5, 2), red. K. Filipowicz, Warszawa 2016, s. 117–129.
- Brzeziński D., *The Notion of Myth in History, Ethnology and Phenomenology of Religion*, *TiCz*, 32(2015), nr 4, s. 13–26.
- Brzeziński D., *Wokół teologicznego sensu liturgii: przełamywanie stereotypów*, „*Teologiczne Studia Siedleckie*”, 12(2015), s. 267–280.
- Bulanda E., *Geneza i znaczenie mitu w historii literatury*, *RBL*, 12(1959), nr 4, s. 373–396; nr 5, s. 443–472.
- Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000 (*Vetera et nova. Biblioteka przekładów klasyków liturgiki Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, red. S. Koperek, t. 5).
- Casel O., *Misterium przychodzącego Boga*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2018 (*Modlitwa Kościoła*, t. 23).
- Casel O., *Misterium świąt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007 (*Modlitwa Kościoła*, t. 9).
- Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000 (*Modlitwa Kościoła*, t. 1).
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2008.
- Grelot P., *La Bible parole de Dieu*, Paris 1965.
- Harrison J., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.
- Hasenfratz H.P., *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, tłum. U. Popławska, Kraków 2006.
- Herskovits M.J., *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958.
- Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.
- Jelonek T., *Historia – mit – teologia*, „*Polonia Sacra*”, 19(1997), nr 1, s. 79–93.
- Juszczak W., *Pani na żurawiach*, t. 1: *Realność bogów*, Kraków 2002.

- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Kirk G.S., *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970.
- Kudasiewicz J., *Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986.
- Kupis B., *Historia religii w starożytnej Grecji*, Warszawa 1989.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszalowicz, Warszawa 1990, s. 296–351 (*Dzieła*, t. 7).
- Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990.
- Marlé R., *Mythe*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, red. L. Pirot [i in.], t. 6, Paris 1960, s. 225–268.
- Miazek J., *Procesje. Historia – teologia – duszpasterstwo*, CTh, 64(1994), fasc. 1, s. 97–106.
- Mondin B., *Mito e religioni. Introduzione alla mitologia religiosa e alle nuove religioni*, Milano 1997.
- Otto W.F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, t. 1–2, Hamburg 1959 (polski przekład fragmentów książki: *Teofania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Prokopiuk, cz. 1–2, www.gnosis.art.pl).
- Stolz F., *Mit/Mitologia*, tłum. E. Perczak, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, oprac. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 263–266.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Terrin A.N., *La processione come archetipo antropologico. Riflessioni fenomenologiche e storico-religiose*, „Rivista Liturgica”, 79(1992), nr 4, s. 443–456.
- Tomicki R., *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 244–248.
- Vidal J., *Mito*, w: *Grande dizionario delle religioni*, red. P. Poupard, t. 2, Assisi – Casale Monferrato 1988, s. 1380–1386.