

RADISLAV HOŠEK

PROBLÉMY ANTICKÉHO MYTHU

Podstatnou součástí antického dědictví je mytologie, která svou snadnou stavbou, bohatstvím obrazů i smělostí námětů přitahuje moderního člověka, ať už v jeho umělecké aktivitě, či pouze jako přijímajícího vnější podněty. Bereme-li antickou mytologii takto, tj. jako podněcující součást moderní — a to slovo má platnost v každé době a v každém století — tvorby, musíme si uvědomit, že nepracujeme s tím, co se pod pojmem *mythos* chápe v primitivní společnosti, totiž výklad světa, ať už jej spojují badatelé se světovým názorem primitiva anebo pouze s jeho náboženstvím.¹

Antický *mythos*, který má význam pro kulturní dědictví, je ustrnulou formou mythu s obecnou platností, který byl jednou provždy umělecky, nejčastěji slovem, zafixován. To ovšem neznamená, že se dále nerozvíjí. Avšak jeho další rozvoj není už záležitostí celé společnosti, nýbrž pouze tvůrčího jedince, např. dramatického básníka, či anonymního menšího kolektivu. Takto vytvářený *mythos* nemá nic společného s kultem kteréhokoliv boha uctívaného pod konkrétním jménem na určitém místě a s výkladem, který se k takovému kultu váže. Kultovní výklad označovaný slovem *mythos* má však i své druhé označení: *hieros logos*, *svatý výklad*, z něhož jasněji vyplývá rozdíl mezi *mythem* s obecnou platností a *mythem* s platností lokální, omezenou na kult.

Mezi *mythem* uměleckým či umělým a mezi *mythem* kultovním se objevují ovšem obsahové shody, které mají rozlišený původ. Tak shoda může vyplývat z historického vývoje, kdy daný umělecký *mythos* vznikl na starobylém kultovním pozadí, anebo zase jindy je shoda dána kontaminací obou polí, k níž docházelo zejména proto, že se na obou vyskytují božstva se stejným jménem: Apollón je hrdinou kultovních *mythů* např. v Delfách, a současně i postavou Aischylovy uměle složené *Oresteie*, kde má mimokultovní tendenčnost. A jdeme-li dále do minulosti, je božstvem, které chránilo před „nečistotou“ všeho druhu řecké kmeny bez rozdílu.

*

Z toho, co jsme naznačili, vyplývá, že Řecko mělo dva druhy slovesnosti, oba označované jako *mythos*. Ale ani toto nebyl definitivní stav, protože slovem

¹ Oddělení mytologie od náboženství je výrazem mytologických studií od počátku 19. stol., především Friedricha Creuzera, Karla Otfrieda Müllera, Georga Wilhelma Friedricha Hegela, Friedricha Wilhelma von Schellinga, až do dnešních dnů. Srv. Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, str. 150: Der Mythos ist das natürliche Komplement des Ritus.

mythos byly označovány i jiné projevy, pro které bychom dnes našli vymezenější výrazy, jako legenda, historické vyprávění, eposej atp. Je toto naše rozdělení do menších úseků výrazem naší větší vědecké přesnosti anebo neschopnosti najít společného jmenovatele těchto vyprávění? Není jejich zařazení pod jiný společný termín, třeba z historicky oddílné epochy, spíše opuštěním nebo nepochopením podstaty pojmání světa v mythu?

Mythos je pro nás takové vyprávění, v němž se podává výklad buď obecných pojmů konkrétních (svět, řeky, stromy), či abstraktních (paměť, zapomnění, naděje), anebo takových příběhů rodů i jednotlivých hrdinů, které dávaly obecné poučení o tom, že ve světě morálních hodnot vládne právě takový řád jako v celém světě. Jako je vesmír dilem bohů, bez nichž by byla jen věčná hlubina a tma, tak ten, kdo světový řád, *kosmos*, narušuje jakoukoliv formou, se koneckonců vždy stává proti bohům. Proto je skutečným hrdinou každého mythu především to božstvo, které realizuje děj, v němž člověk hraje hrdinskou roli v rovině pod božstvem.

Mythos byl pro Řeky každý způsob předání pravdivé zprávy řečí,² a to bez ohledu na to, zda se v ní objevují či neobjevují bozi. Mythos jako vyprávění nebyl omezen ani vnější stavbou (a mohl být podán v próze i ve verších), ani délkou, a hlavně, ani ne námětem.^{2a} Omezení obsahu mythu bylo dáno protistojícím pojmem, který měnil původní obsah mythu. *Karl Kerényi* upozornil, že takovým kontrastním pojmem k mythu je výraz *ergon* — čin, a sám hledal tento protiklad už u Homéra.³

V Homérově Iliadě (9, 443) říká Foinix k Achilleovi, že s ním byl jeho otcem Peleem vyslán proto, aby ho učil

při ředech řečníkem být a při práci člověkem činu.

Avšak věc není tak jednoduchá, protože z kontextu vyplývá, že se tu pod řečmi rozumí shromáždění, *agora*, „kde muži v svou vznešenost spějí“ (9, 441) a pod činy „válka — pro všechny stejná“ (9, 440). Mythos a *ergon* tu tedy nestojí proti sobě, nýbrž naopak, jsou to výrazy paralelní.

Protiklad naznačený Kerényim je správný; objevuje se však až později, a to v době, kdy vzniká protiklad *mythos*, tj. slovo vypravující o pravdě, proti *logu*, kdy *logos* znamená „slovo sebravší rozumovým výkladem poznatky v pravdu“. Mythos má tedy význam podání objektivní pravdy, *logos* subjektivní. Toto známé odlišení vyplývá z výkladů André Jollesa, především o mythu, který je pro něho *das Wort*, *das wahr sagt*. Jolles k tomu dospěl rozбором verše *Odysseie* (22, 285: *bohům ponechej mythos, vždyť oni jsou mnohem víc mocní*), v němž výraz *mythos* považuje za bezpodmínečné vědění, *das sich nur ergibt, wenn in Frage und Antwort ein Gegenstand sich selbst erschafft und sich durch das Wort, durch die Wahrsage, bekanntgibt und bewährt*.⁴ Má tu tedy *mythos*

² André Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen 1930, znovu 1962, str. 104. Viz i *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ein Lesebeuch herausgegeben von K. Kerényi*, Darmstadt 1967, zde str. 204.

^{2a} Nejde nám zde o podstatu mythu, která leží jinde. Srov. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, str. 232: *La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée.*

³ K. Kerényi, *Was ist Mythologie?*, v *Europäische Revue* 15, 1939, str. 5 — *Die Eröffnung*, st. 214. Jde o výklad následujícího verše.

⁴ A. Jolles, l. c.; o významu slova pro zobecnění viz V. I. Lenin, *Filosofskije tětadi*, Moskva 1947, str. 256.

význam téměř magický, význam mocného slova. Je ovšem přirozené, že v dalším vývoji se oba výrazy zkontaminovaly a že původní obsahový význam se ztrácel a přestal být prostě brán v úvahu anebo se mu dostávalo výkladu na základě jiných filosofických přístupů, jako je tomu např. u Platona.⁵

V té době, kdy mythos a logos nabývaly významu „prázdna řeč, jaká se pronáší k malým dětem“ (*Hésiodos*, *Theogonia* 254), objevilo se *ergon* — čin, jako náležitý protiklad ve významu „tvůrčí práce“, k níž má každý člověk jiný, subjektivní přístup (*Theognis* v. 901). Básník *Theognis* vyjádřil tento názor takto (v. 979—982):

*Muž ať mně není jen jazykem milý, leč také činem
obého dosáhnout měl by rukou i majetkem svým!
Ať nechce těšit mé srdce on slovy při měsidlu s vínem,
nýbrž ať dobro svým činem projeví ze všech svých sil!*

Mocná — ale abstraktní — síla slova ustupuje a je nahrazována hmatatelnějším projevem, činem, v jehož počátku stojí rozhodnutí individua, nikoliv nadpozemské síly ztvárněné v tradici, kterou hájí rodový nebo i širší kolektiv.

*

Je pochopitelné, že Homér nehovoří o mythu ve smyslu legendárního vyprávění, protože vše, co podává, je pro něho historickou skutečností,⁶ ba historicky podmíněnou současností, nikoliv dávným minulem. Minulost se u něho projevuje jen v ojedinělých vzpomínkách, a to při srovnání určitých projevů její reality s tím, jak se tyto projevy realizovaly dříve.

Minulost je čas a jeho délka se v homérském eposu měří tím, že se děj zasunuje do dřívějších generací. Tím je čas i reálný i postižitelný. Nejlépe to vidíme na Nestorovi, představiteli agory obyvatel Pylu, kterého Homér zařazuje do časoprostoru takto (*Ilias* 1, 251—253):

*Pokolení už dvě pro něj zhynula smrtelných lidí,
která v dřívější době s ním zároveň žila a rostla
v přesvatém Pylu a on už teď ve třetím kolenu vlád.*

Aby si posluchači veršů mohli tento čas lépe zařadit, je jeho trvání spojeno s konkrétními jmény hrdinů Peirithoa, Kainea, Polyféma aj. (*Ilias* 1, 263—264) či s konkrétní událostí, jakou je boj obyvatel Pylu s Arkady (*Ilias* 7, 132).

Počítání času podle generací není nic náhodného a má vlastně dodnes v historické genealogii životnost. Avšak původně je to projev zařazení člověka do přírody a jejího běhu; člověk jako individuum — anebo lidé jako zvláštní kategorie — se z přírody nevylučuje, nýbrž zůstává její součástí. Proto také může být jeho čas života považován za souměřitelný nebo porovnatelný s životním časem ostatních přírodních sil:

*Krákavá vrána ta žije po devět údobí plodných
muže v života síle — a jelen po čtyři vrány.
Po třech jeleních stárne zas havran — však datlová palma
devět havraních za sebou vidí — však palmových deset
my, nymfy s krásnými vlasy, jež dcery jsme božského Dia.*

(*Hésiodos* fr. 163 *Rzach*)

⁵ O tom naposledy Walter Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin—New York 1971.

Jakmile tato vzájemná vazba světa, kterou jsou poutány i božské Múzy!, zanikne, nezbyvá než hledat čas uvnitř lidské společnosti. Vznikají genealogie, které nezasahují do prostoru celého, nýbrž postupují jen vertikálně. Proto v případě, že se genealogie rozvíjí horizontálně, tj. že se její historie zapojuje do událostí jiných genealogií, je třeba hledat časové vyrovnání. Struktura jednoho mythu má, jak ukázal Jean-Pierre Vernant na hésiiodovských generacích, svůj vlastní čas a tvoří v prostoru samostatnou jednotku.⁷ Je proto při jejich sblížení třeba hledat vyrovnání, které se děje tím, že se prohlubují, komplikují a někdy i „upravují“ mytologické vztahy. Řecký partikularismus se tu promítá do mytologie. Z ojedinele stojících, ustruvších, jak jsme ukázali na počátku, struktur vzniká sblíčováním sídlišť, ale zejména umělým působením, síť, kterou je třeba rozplétat a odstraňovat její uzly, které se spletly z podnětů dávných primitivních názorů. Tím se můžeme dostat k podstatné části mythu a rozpoznat jeho pozdější přídavky, mnohdy velmi markantní. Proto je třeba rozehrát každý mythus po stránce historické na prvním místě a teprve poté přistoupit k hledání jeho vnitřních vztahů tak, jak navrhuje Lévi-Strauss:⁸ *nous proposons de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit: le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel.* Tento odstup je jistě vhodný u živého mythu. Vzal-li si Lévy Strauss za předmět svého zkoumání mythus o Oidipovi, zvolil si příklad odpovídající živému mythu primitivů, protože báje o Oidipovi nepřipouští větší variabilitu a nadto, příklad byl vzat jen z ustálené verze Sofoklovy.⁹

Poučení, které dává mythos člověku, nebo lépe, které si z něho člověk vyzvojuje, se opírá o příklad, který je mythem fixován. Proto se mythos ztotožňoval s pravdou a nikdo také nezapochyboval o pravdivosti mytických příběhů, dokud proti nim nebyla postavena nová pravda, traktovaná logem, tj. filosofií. Filosofie odňala mythu jeho oprávnění k existenci a pokud sama vytvořila mythy, tj. výklady o pravdě ve svém duchu, byly to mythy vytvořené současností pro budoucnost, nikoliv minulostí pro přítomnost.

Je-li minulost příkladem, je také dokonalejší nežli přítomnost, ať už jsou příklady, které poskytuje, pro člověka pozitivní či negativní. Starobylost je takto výrazem pro nejlepší kvalitu a pro dokonalost. Připomenutý Nestor (*Ilias* 1, 260 n.) vzpomíná na dobu svého mládí a tehdejší vrstevníky považuje za lepší těch, s nimiž prožívá stáří:

Opravdu, kdysi já stýkal se s daleko lepšími muži nežli jste vy; a ti nějak mě znechtit nechtěli nikdy! Věru, já takové lidi už nezřel jsem více a nezřím, jako byl Peirithoos a ...

⁶ Z toho vyšel úspěšně M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund 1927, 2. vyd. 1950, který před luštěním lineárního písma B poukázal na kontinuitu řecké kultury s mykénskou a minojskou.

⁷ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs — études de psychologie historique*, Paris 1966, str. 22: Chaque race possède sa temporalité propre, son âge, ... srv. i str. 57.

⁸ C. Lévi-Strauss, o. c., 240. O významu historického přístupu k mytologii viz A. F. Losev, *Antičnaja mifologija v jeje istoričeskom razvitiji*, Moskva 1957, str. 10 nn.

⁹ Na rozpornost obou pojetí existujících současně, totiž historického a ahistorického (na něž Lévi-Strauss klade větší váhu), poukázal Maurice Corvez, *Les structuralistes*, Paris 1969, str. 104: Ainsi le mythe ne laisse pas de comporter une double structure: il est à la fois historique et anhistorique, relevant simultanément du domaine de la parole (et analysable et tant que tel) et de celui de la langue dans laquelle il est formulé.

Dokonalost minulosti člověka se promítá do jeho mladistvé síly; a Nestor pokračuje (*Ilias* 1, 271—272):

... a nikdo by nechtěl

s nimi se do boje dát z těch, co na světě tady jsou nyní

a později vyslovuje přání (*Ilias* 7, 132—133):

Kéž bych, otče náš Die, i Athéno, i Apollóne

v mužném zase byl věku, jak tehdy, když válka...

Představa dokonalosti v minulosti byla spjata nejen s jedinci, ale s celými pokoleními. Avšak ani pro minulost nebyl předpokládán jednoznačný vývoj a polobohi jsou v Hésiodově podání věků lepší nežli lidé bronzové epochy (*Erga* 158).¹⁰ Všimněme si však, že současně se ztrátou blaženosti, tj. prvotní dokonalosti, ztrácejí lidé i svou dokonalost tělesnou, zhoršuje se jejich život i umírání (v tabulce čísla označují verše z Hésiodovy básně *Práce a dny*, tj. *Erga kai hémera*):

pokolení	vzniklo	život	stáří	tělesný	zánik
zlaté	za Krona	bezstrastný	nestárnou	vzhled všichni podobni	ve spánku
	111	113	114	114	116
stříbrné	Olympané	bol z nezkušenosti	život krátký	sto let dítě u matky	Zeus zasypal
	128	133	133	130—1	142
bronzové	Zeus patér	válečný		ruce jak větve	vlastníma rukama
	143	145		149	152
polobohů	Zeus Krono	spravedlivější	žijí dva		blažené ostrovy
	vec 158	lepší než bronzoví	životy lidí		182
železné	Zeus nynější	horší polobohů	rychle stárnou	nepodobni otci synům, syni otcům	Zeus jistě zničí
		184	185	182	182
		Aidós a Nemesis odešly na Olymp	197n		

V historické době se tento vývoj přenášel do společenského vývoje dřívějších let. Dřívější život byl považován za *makarios*, blažený, a také lidé, kteří ho kdysi prožívali, byli prý jemné mysli a krásní (*komik Kratinos*, fr. 238 *Edm.*). Vše, co jsme viděli u Homéra a u Hésioda, se v době racionalismu, tj. zvůle logu, stává nereálným a proto se stává předmětem pro smích staré attické komedie. Jako Nestor pro boj pod Trojou chtějí omládnout v Lysistratě starci pro boj proti ženám (*Aristof. Lys.* 669—70) a předkové Athéňanů jsou stejně tak jako první Nestorovi vrstevníci považováni za lepší lidi než jsou příslušníci současné generace (*Aristof. Eq.* 575 aj.). Proto se hledají na komické scéně možnosti návratu starých dob. Magická vazba, že starodávné je ekvivalentem dokonalosti, mládí a svěžesti, je i nadále, třebaž jen v komickém podání, v platnosti. Vrátím-li

¹⁰ Shrnutí této složité problematiky viz u J. P. Vernanta, o. c., str. 20 n., s pokusem o vlastní výklad na základě rozporu Díké zlatého věku — Hybris pátého věku.

se do starých časů, přivedu tím i omlazení sebe sama. A tak Aristofanovy *Oblaky* slibují návrat starých časů odstraněním Kleona (Nu. 591—4) a rolníci v *Míru* očekávají novou mladost odstraněním války (P. 351—353). Kolo vývoje se tak otáčí nazpět. Ze starého mythu vzniká onen *zdanlivý* mythos současnosti zaměřený do budoucna.¹¹

Mythos se schovával do nového obalu, který však byl tehdejšímu člověku průhledný. Sloužil k tomu, aby udržoval jako dříve ve společnosti její rovnováhu, ale přestal být mythem ve vlastním smyslu slova.

*

Aby se jednotlivé mythy spojily časově a místně v novou jednotku, bylo třeba skládat kdysi samostatné mythy tak, aby se skryla původní cézura. Proto se vyhledávaly zapomenuté a odlehle varianty anebo docela vytvářely uměle nové. Ten postup je doveden ad absurdum v helénismu, kdy došlo k renezanci umělé mytické tvorby bez jakékoliv niterné potřeby.

V takto vznikajících mythech vznikaly či zůstávaly ovšem nesrovnalosti, které neušly zkoumavému zraku tehdejšího filologa. Zamyšlení nad tímto jevem vedlo k závěru, že samotná podstata mythu spočívá v tom, že je to *logos kenos, pseudés, eikonizón tén alétheian*, tj. *prázdné, lživé slovo, které pravdu jen předstírá* (*Hesychii Lexicon s. v. mythos*, ed. Latte, str. 682). Filosofové, především skeptikové, dospěli k tomu, že mythos je lež, *pseudos*. Sextos Empeirikos se takto vyjádřil o podstatě mythu na dvou místech.

Ve své nejstarší práci *Pyrrhóneiôn hypotypóseis* (1, 147) definoval víru v mythy takto: „*mythická víra je přebírání věcí neexistujících a uměle vytvořených, jako např. mezi jiným i to, co se vypravuje o Kronovi; takové věci přivádějí četné lidi k víře.*“ Ve své poslední práci *Adversus mathematicos* se znovu k tomuto problému vrací, tentokrát už ne ve vztahu k výchově, zákonu a zvyku a už neodlišuje víru mytickou a dogmatickou, nýbrž ve vztahu k historii, kterou rozdělil na pravdivou a na nepravdivou (*Adv. math.* 1, 253): „*nepravdivá, tj. mythická historie, má toliko jednu podobu, a to tu, která se týká genealogie.*“ O něco později, když probírá předmět historie, Sextos píše (*Adv. math.* 1, 263—265): *Když tedy předmětem historického zpracování je zaprvé historie, za druhé mythos a za třetí fikce (plasma), pak historie je vyložení toho, co je pravda a co se stalo, např. že Alexandros v Babylónu skrze nástrahy byl otráven a zemřel, fikce pak věci, které se nijak nestaly, ale které se vypravují stejně tak jako ty, které se staly, a mythos je výklad věcí neexistujících a lživých, jako když se vypravuje, že pavouci a hadi se zrodili z krve Titánů, že Pégasos vyběhl z místa hlavy Gorgony po ztrátě hlavy, a Diomédovi druzi že se změnili v mořské ptáky, Odysseus v koně, Hekabé ve psa. — Protože existuje takový rozdíl mezi vyprávěními, proto také není žádný způsob (techné) týkající se lživých a neskutečných věcí; a tak lživé a neskutečné je to, co se týká mythů a fikcí, jimiž se více než historie zabývá grammatika, takže nemůže existovat nějaký jiný způsob týkající se historie než grammatika.*

Podali jsme jeden z mnoha způsobů argumentace ve věci podstaty mythu. Příkladů pro nejrůznější přístupy je mnoho a rozbor hlavních případů i příkladů

¹¹ Tento *zdanlivý* mythos má tedy stejnou funkci jako mythos o spasení v různých náboženských projevech jiných národů a bylo by jistě zajímavé sledovat, zda i v zárodku mythů o spasení neleží jiný základ než u ostatních druhů mythu.

podal před nedávnem *Willy Theiler* v pojednání, kde rozebral názory od Pindara do Juliana a Makrobia.¹²

Popření podstaty antického mythu vrcholí v křesťanské filosofii, která považuje mythos za klam ne proto, že jeho obsah nesouhlasí se světskou realitou, ale proto, že jde o představy vnucené lidem se strany daimonů tj. pohanských bohů, a to buď zcela vymyšlené anebo zkreslené tak, aby je odváděly od pravé reality, křesťanského Boha. Odlišná ideologie, spočívající na jiném, s dosavadními nesusvisejícím mythu, popírá mythos staršího údobí.^{12a} A zde se per analogiam nabízí otázka, na niž narazil už *Walter F. Otto*, zda totiž se za mythem, který máme k dispozici, neskrývá nějaký starší, který byl zastíněn či nadobro zatlačen dochovaným mladším mythem.¹³

Tím se dostáváme k otázce kultovního mythu, tj. takového, který je vázán k prastarému náboženskému kultu. Předpoklad starobylosti je nutný. Mythos z mladší doby, ať importovaný či v historické době vzniklý, nese už odraz své doby. Zde vstupujeme do značných obtíží. Řada kultovních míst vykazuje archeologicky zjištěnou kontinuitu (např. mystéria v Eleusíně sahají do mykénské obdoby), ale řecké povědomí dělalo předěl mezi dobou mytickou a dobou historickou. Vraťme se k tabulce sestavené za Hésioda a povšimněme si rozdílů mezi polobohy, tj. generací Oidipa a jeho dětí a bojovníků od Tróje, a mezi železným pokolením, který se projevuje v průběhu života i ve smrti. — Předěl, který odděloval mytickou dobu od historické, byl nejen předělem v dosavadním pojetí života, ale především předělem myšlenkovým, jehož definitivní dovršení můžeme nalézt až ve čtvrtém století před naším letopočtem.

Řecké mythy netrvaly od věků, neboť i svět měl v jejich pojetí svůj počátek. Mytický počátek všech věcí byl vysvětlován výkladem, který poskytoval vysvětlení vzniku věcí a mythu, k tomu se vázícího. Delfy vznikly od delfína, v jehož podobě sem přivedl Apollon Krétany, Pýthó podle draka Pýthóna atp. Jedinou vazbou staré a nové doby byl mythos, který v občanském životě přinášel obecné poučení a v náboženské sféře poučení sakrální. Obecné poučení mohlo ovšem spočívat na fikci, avšak sakrální fikce nebyla možná. Ale sakrální pravda platila zase jenom pro ty, kdo na ni věřili, kdežto pro ostatní byla i ona jen pouhou lží, *pouhé pseudos*.

Aition, hledání a vysvětlování příčiny, stojí kde? Je na počátku vzniku kultu anebo na jeho konci? Jisté je, že máme oba případy dosvědčeny a že bezesporu oba mají své oprávnění. Lidská touha po vysvětlení a zdůvodnění různých jevů dávala zvláště v údobí řeckého racionalismu a později v době helénistické knižní učenosti mnoho možností pro vznik nových mytů; jejich postavení — ať už vznikly svévolně či vnějším zásahem — je však už pokleslé. Adolf Ellegard Jensen nazval takové mythy „*explanatorische*“ a po jejich bok postavil i „*všechny kulturně historické mladší formy vyprávění*“.¹⁴

¹² Willy Theiler, *Der Mythos und die Götter Griechenlands, Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin 1970, str. 130—147.

^{12a} Geo Widengren, o. c., str. 186, uvádí pěkný příklad toho, že i ranné křesťanství užilo obdobné argumentace ve 2. listě Klementově 13,3, když varovalo křesťany před tím, že v případě neshody jejich skutků se slovy bude jejich učení považováno za lež — *mýthos* — a klam — *plané* —.

¹³ Walter F. Otto, *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt 1962*, viz *Die Eröffnung* str. 271nn.

¹⁴ A. E. Jensen, *Mythen und Kulte im Stadium der Anwendung v Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, str. 87 nn. — *Die Eröffnung* str. 270.

Každý mythos má svůj počátek, ale jen v jediné formě, jen v jednom exempláři. Jako druh však mythos trvá od nepaměti, tj. od existence mythického nazírání na svět. Zda existovalo nazírání předmythické nevíme, ale můžeme se domnívat, že ještě nešlo o ucelený pohled na svět, nýbrž jen o jednotlivé apercepce projevů objektivního světa. V mythické době člověk chápal celý svět a proto je za každým mythem jiné historické pozadí, uchopené lidskou myslí.

Mythos jednou vzniklý je děděnou součástí společnosti a jejího povědomí, je jejím názorem na svět. Mythos je součástí společnosti, ale jeho konkrétní projevy jsou různé, protože různé jsou i společenské jevy a projevy. Mythos je výrazem interpretace nového chápání světa než jaké existovalo v době před jeho objevením se. Se vznikem logu mythos ze světa nezmizel jako forma, ale jeho obsah nabyt jiného smyslu. Podřizoval se zákonům logu a v jeho hranicích podával u filosofů výklad dosud nevysvětleného a u básníků toho, co z jakýchkoliv důvodů — estetických, politických aj. — vyžadovalo formu spíše obraznou než reálnou.

ZUR PROBLEMATIK DES ANTIKEN MYTHOS

Der Verfasser weist auf einige Probleme der antiken Mythenforschung hin und betrachtet besonders folgende Fragen: 1. Der Mythos im Kulte und der Kunstmythos, 2. Der Mythos und das ergon, 3. Die Zeit, die Chronologie und der Verfall, 4. Gute, alte Zeiten, 5. Der Mythos und das pseudos, 6. Das aition.