

Elżbieta Kowalska

ZUR KREATION UND STRUKTUR DES MYTHOS

Die Frage nach der Kreation von Mythen ist mindestens von zwei Standpunkten aus zu erwägen: vom Standpunkt der Soziologie und dem der Psychologie. Die soziologisch orientierte Mythologie würde sich demnach mit dem Entstehungsprozeß der Mythen befassen, mit dem sozialen Milieu und mit realen Bedingungen, welche die Entstehung der Mythen determinieren. Sie würde untersuchen, welche sozialen Umstände unentbehrlich sind, damit die magische Interpretation der Welt entsteht. In diesem Sinne müßte man Mythen als Ergebnis der sozialen Lage der Schicht, innerhalb welcher sie geschaffen werden, und als Resultat der Unzulänglichkeit der Wirklichkeit begreifen. Auch die Ersatzmöglichkeiten der Mythen im Verhältnis zur Wirklichkeit sollten dabei berücksichtigt werden. Die soziologische Orientierung müßte also den komplementären Charakter dieser beiden Erscheinungen voraussetzen und die Relation zwischen ihnen erforschen.

Während sich Wissenschaftler soziologischer Orientierung mehr mit der äußeren Wirklichkeit und transzendenten Voraussetzungen der Mythos - Erscheinung befassen, so bemerkt man bei Psychologen, die dieses Problem erörtern, eine Wendung zum Inneren des Menschen; dies steht natürlich mit dem Gegenstand der Psychologie im Zusammenhang. Diese Richtung der Mythenerforschung versucht, den Mythos als eines der Resultate bestimmter psychischer Mechanismen zu erklären. So sucht die Psychoanalyse (vor allem die klassische von S. Freud) die Quellen des Mythos in geheimen Wünschen, welche infolge der Annahme der Kultur nicht zu verwirklichen sind.

Es wurde schon mehrmals auf die Schwierigkeiten verwiesen,

die beim Definieren des Mythos auftauchen¹. An dieser Stelle sei nur erwähnt, daß der Mythos sowohl syntagmatisch, als auch paradigmatisch untersucht werden kann. In der soziologischen Mythologie bedeutet "syntagmatisch" das Funktionieren des Mythos in der Gesellschaft, im Zusammenhang also mit anderen sozialen Erscheinungen; in der psychologischen Orientierung bezeichnet "syntagmatische" Achse die Erforschung der Beziehung zwischen dem Mythos und anderen Funktionen der menschlichen Psyche. Dementsprechend würden in der soziologischen Mythologie die Zusammenhänge des Mythos mit anderen Anzeichen der magischen Weltansicht (es ist vor allem Kunst, Religion und Märchen zu nennen), und in der psychologischen Richtung - psychische Krankheiten die paradigmatische Achse bilden.

Wenn man den Mythos als eine sakrale Erzählung versteht und nicht als eine bestimmte Denk- und Lebensform (vgl. E. Cassirers Konzeption des Mythos als Denkform, Anschauungsform und Lebensform²). So wird im allgemeinen das Problem der Wahrhaftigkeit des Mythos nicht berücksichtigt. Die marxistischen Forscher vertreten aber den Standpunkt, daß solche geistigen Erscheinungen wie Religion, Mythen, Märchen usw. nicht ohne Zusammenhang mit ihrem gnoseologischen Wert untersucht werden sollen³; sie müssen also auch im Aspekt der Wahrhaftigkeit erforscht werden.

Die meisten Autoren stimmen darin überein, daß die Soziologie nicht mehr ausreicht, um das Problem des religiösen Denkens aufzuklären. Notwendig ist dazu noch eine psychologische Begründung, welche die menschliche Psyche als Quelle des Mythischen und Religiösen anzusehen erlaubt. Die Grundlage für eine solche Betrachtung bilden die Anschauungen von C. G. Jung. Er untersuchte Mythen im Zusammenhang mit anderen psychischen Vorgängen und stellte fest, daß alle Produkte unbe-

¹ Vgl. E. K o w a l s k a, Zur Definition des Mythos, "Zeszyty Naukowe UŁ" 1979, Ser. I, H. 59.

² Vgl. E. C a s s i r e r, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1956; d e r s e l b e, Philosophie der symbolischen Formen, Wiss. Buchgemeinschaft, Darmstadt 1953.

³ D. M. U g r i n o v i č, Vvedenje v teoretičeskoje religiovedenje, Warszawa 1977, S. 85 ff.

wußter Phantasietätigkeit in zwei Kategorien eingeteilt werden können: Phantasien persönlichen Charakters ("...welche unzweifelhaft auf persönlich Erlebtes, Vergessenes oder Verdrängtes zurückgehen und demgemäß restlos aus der individuellen Anamnese erklärt werden können"⁴), und Phantasien unpersönlichen Charakters. "Diese Phantasiebilder haben unzweifelhaft ihre nächsten Analoga in den mythologischen Typen. Es ist darum anzunehmen, daß sie gewissen kollektiven (und nicht persönlichen) Strukturelementen der menschlichen Seele überhaupt entsprechen und [...] vererbt werden. [...] Ich habe dieses Unbewußte als Kollektives Unbewußtes bezeichnet. Die Produkte dieser zweiten Kategorie sind den Strukturtypen der Mythen und Märchen dermaßen ähnlich, daß man sie als Verwandte ansprechen muß"⁵.

Den Inhalt dieser inklusiven Träume unpersönlichen Charakters bilden Archetypen. Den Ausdruck "Archetypen" hat Jung von Augustinus übernommen. "Sie sind Abbilder von instinktiven, das heißt psychisch notwendigen Reaktionen auf bestimmte Situationen, die mit Umgehung des Bewußtseins durch ihre angeborene Bereitschaft ein Verhalten heranzuführen, das im Sinne einer psychischen Notwendigkeit liegt"⁶. Es sind keine konkreten, sondern nur potentielle Bilder; sie kommen in Träumen, Phantasien und Visionen, in Motiven mythologischer und religiöser Natur und in besonders intensiven Reaktionen zum Vorschein. "Es handelt sich nicht um vererbte Vorstellungen, sondern um vererbte Bahnungen"⁷, die je nach der Situation in eine der zur Verfügung stehenden obengenannten Bildersprachen übersetzt werden können. Diese, wie jede Übersetzung, sind aber dem Inhalte nicht adäquat. Der Inhalt der Archetypen ist nur indirekt aus diesen Übersetzungen zu erschließen. "Auch der beste Erklärungsversuch ist nichts anderes als eine [...] Übersetzung in eine andere Bildsprache"⁸. Den archetypischen Inhalt

⁴ K. K e r é n y i, C. G. J u n g, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam-Leipzig 1941, S. 110.

⁵ Ebd., S. 110.

⁶ J. J a c o b i, Die Psychologie von C. G. Jung, Zürich 1940, S. 55.

⁷ C. G. J u n g, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, S. 30.

⁸ K e r é n y i, J u n g, a.a.O., S. 117.

kann man nur annähernd umschreiben oder andeuten; jede Erklärung bleibt aber ein sprachliches Gleichnis.

Archetypen sind also apriorische Formen der Psyche, die durch verschiedene Inhalte (Bilder) erfüllt und manifestiert werden können. "Beim Individuum erscheinen die Archetypen als unwillkürliche Manifestationen unbewußter Vorgänge [...]; im Mythos dagegen handelt es sich um traditionelle Formungen von meist unabschätzbarem Alter"⁹. Mythen, sowie auch anderer Erscheinungsformen der Archetypen, entstehen im Zustand der Bewußtseinsdämmerung, der vor allem für den sogenannten Primitiven charakteristisch sein soll. "Nämlich sind Funktionen, wie das Denken, der Wille usw. noch nicht differenziert, sondern vorbewußt, was z.B. beim Denken sich darin zeigt, daß nicht bewußt gedacht wird, sondern daß die Gedanken erscheinen [...]. Sein Bewußtsein ist bedroht von einem übermächtigen Unbewußten, daher die Furcht vor magischen Einflüssen, [...] und darum ist er auch umgeben von unbekanntem Mächten, denen er sich auf irgendeine Weise anzupassen hat. [...] Die primitive Geistesverfassung erfindet keine Mythen, sondern sie erlebt sie. Die Mythen sind ursprünglich Offenbarungen der vorbewußten Seele [...]. Mythen [...] haben eine vitale Bedeutung. Sie stellen nicht nur dar, sondern sind auch das seelische Leben des primitiven Stammes"¹⁰.

Laut Jungs Theorie sind also Mythen eine Widerspiegelung der unbewußten psychischen Vorgänge, und - wie R. Weimann¹¹ bemerkt - kein Abbild "des unbewußt gestalteten Wesens der Welt". "Damit wird die klassische Frage nach der Wahrheit des Mythos verneint oder doch konsequent psychologisiert, und zwar im Sinne eines subjektiven Idealismus, der die Welt nur noch als Bewußtseinsinhalt [...] versteht". Daraus ergibt sich, daß - nach Jung - seelische Vorgänge nach außen projiziert werden, und daß die Welt im mythischen Denken auf eine aktive Weise empfangen wird; daß sie also nicht nur aufgenommen, sondern

⁹ Ebd., S. 108

¹⁰ Ebd., 108 f.

¹¹ R. Weimann, Literaturgeschichte und Mythologie, Berlin-Weimar 1974, S. 404 f.

auch interpretiert wird. Es kann ein Vergleich mit der "Kopernikanischen Wende" von I. Kant angestellt werden. Dieser Punkt seiner Theorie beruhte darauf, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die aktive Rolle im Erkenntnisprozeß dem Subjekt zugeteilt wurde. Das erkennende Subjekt, durch seine apriorischen Anschauungsformen und Denkkategorien bedingt, erkenne in der Wirklichkeit nur das, was es selbst in diese Wirklichkeit hineingesteckt hatte, und nur auf diese Weise, welche ihm seine eigene Konstitution vorschreibt. Einen ähnlichen Gedanken findet man bei Jung: Archetypen als apriorische Formen bestimmen die Erkenntnis, und die Umwelt (Objekt der Erkenntnis) wird unumgänglich mit Hilfe dieser Formen erkannt. Durch den Anteil von Archetypen in der Erkenntnis ist sie kein passiver Vorgang mehr, sondern sie wird zur aktiven Interpretation der Wirklichkeit.

Das Moment des Archetypischen in dem Entstehungsprozeß der Mythen wird auch von K. Kerényi hervorgehoben: "Es ist die Nötigung im Menschen, Geformtes hervorzubringen, Geformtes im Geiste, wie auch im Leibe nur Geformtes hervorgebracht wird. [...] Es scheint, als wäre schon im menschlichen Plasma - im Lebenskeim - [...] ein Geistiges, die Nötigung zum Geistigen da. Was aus dieser Nötigung entwächst, ist [...] seiner Umwelt ausgeliefert"¹². So entspringen Mythen der menschlichen Psyche, dem Innersten des Menschen. Kerényi unterscheidet zwischen dem ewigen allgemein-menschlichen Bedürfnis der Psyche nach Vollkommenheit und Schöpfung einerseits, und diversen, durch die Kultur bedingten Erscheinungsformen dieser Nötigung andererseits. Diese Erscheinungsformen bezeichnet er als monadisch (in Jungs Terminologie: kulturtypisch). "Historisch gibt es nur die Variationen der Urmythologeme, nicht ihren zeitlosen Gehalt, die mythologischen Ideen. Diese sind in ihrer Reinheit - etwa die reine Idee des Mandala, sein »Archetypus« - vormonadisch. Was es historisch gibt, ist nicht nur monadisch, das heißt zu einer örtlich und zeitlich bestimmten Kultur gehörig, sondern auch werk-

¹² Kerényi, Jung, a.a.O., S. 33.

haft, das heißt in der charakteristischen Weise eines Volkes redend"¹³.

Gegenwärtig werden Versuche unternommen, die Psyche unter dem Aspekt der Wahrnehmung von Zeichen zu erforschen. Zwei sovjetische Gelehrte Piatigorskij und Uspienskij haben eine semiotische Verhaltenstheorie erarbeitet¹⁴. Das menschliche Verhalten wird als Text (im Sinne der Semiotik) betrachtet, wobei geschlossene (reelle) und offene (potentielle) Texte ins Auge gefaßt werden. Die Verhaltensweisen werden in zwei Gruppen eingeteilt: das generative und das analytische Benehmen. Das generative Verhalten beruht darauf, daß ein Individuum die Tendenz aufweist, Zeichen zu produzieren, das heißt: sich semiotisch zu verhalten. Das analytische Benehmen ist eine Neigung, Zeichen aus der Umgebung zu empfangen. In diesen Verhaltensweisen (Arten von Verhaltenstexten) drücken sich psychische Eigenschaften des Individuums aus. Demnach werden innerhalb dieser zwei Verhaltensweisen folgende psychische Typen unterschieden:

1. Das generative Verhalten:

a) der semiotisierende Typ (Menschen, die im allgemeinen zum semiotischen Verhalten tendieren);

b) der desemiotisierende Typ (Menschen, welche danach streben, semiotische Akte in ihrem Verhalten zu reduzieren, weswegen aber ihr Verhalten doch als durch semiotische Kriterien bestimmt angesehen werden kann);

c) der asemiotische Typ (Menschen, die über die angeborene Fähigkeit verfügen, die Wirklichkeit nicht als bedeutende Tatsachen, sondern als Fakten, Dinge und Situationen an und für sich zu empfangen).

2. Das analytische Verhalten:

a) topologisierende Typen (die Grundlage bildet eine konkrete Situation - aus ihr ergibt sich die psychologische Charakteristik);

b) typologisierende Typen (die Situation wird als Zeichen der Persönlichkeitzüge angesehen).

¹³ Ebd., S. 37.

¹⁴ A. M. P i a t i g o r s k i, B. A. U s p i e n s k i, *Personologia i semiotyka*, "Teksty" 1972, Nr 3.

Laut dieser Klassifikation von Typen der Persönlichkeit wäre anzunehmen, daß derartige Erscheinungen des geistigen Lebens wie Mythen von Menschen geschaffen worden sind, bei denen das analytische Verhalten überwiegt, genauer gesagt: bei denen die Wahrnehmung der Welt semiotisiert wird. Da die meisten Menschen den semiotischen Persönlichkeitstyp aufweisen, kann der Mythos nicht nur entstehen, sondern auch funktionieren.

Um aber die Wirklichkeit als eine semiotische wahrzunehmen, muß man noch eine besondere natürliche Begabung haben, nämlich die Phantasie. Dieses Moment wurde von mehreren Autoren hervorgehoben. Nach M. Eliade¹⁵ ahmt die Vorstellungskraft (imaginatio) die Muster-Bilder nach; sie läßt die Urbilder wiederholen und wiederbeleben. Über die Phantasie verfügt: die Welt in ihrer Fülle sehen, das tief verborgene Wesen und den Sinn der Wirklichkeit spüren, der ohnedies nicht zu erkennen ist, weil er weder formulierbar noch der spekulativen Erkenntnis zugänglich ist. "Wir erleben [...] verschiedene Wirkungen durch die Sinne von »außen«, durch die Phantasie von »innen«"¹⁶. So wird die Phantasie zur erkenntnistheoretischen Kategorie. Vorausgesetzt, daß die Struktur der Sinne bei allen Menschen etwa diegleiche ist (was sich empirisch nachweisen läßt) und daß die Menschen etwa dieselbe Wirklichkeit erkennen (was aus einer bestimmten philosophischen Haltung resultiert), darf man die Behauptung aufstellen, daß es eben Phantasie ist, die jene Gleichschaltung der Erkenntnis beseitigt und den Erkenntnisprozeß individualisiert. Sie ermöglicht und gestaltet das emotive, sinnliche, ästhetische (einschließlich des ethischen), semantische und bildliche Empfindungsvermögen. Es ist kaum möglich, der Phantasie eine allzu große Rolle in der Erkenntnis zuzuschreiben. Nicht umsonst bemerkt M. Eliade, daß der Mensch ohne Phantasie die tiefste Lebenswirklichkeit und die eigene Seele entbehre¹⁷. Wenn die erkennenden Strukturen des Gehirns eine Hierarchie bilden, so wäre anzunehmen, daß

¹⁵ M. Eliade, *Sacrum-mit-historia*, Warszawa 1974, S. 30.

¹⁶ Jung, a.a.O., S. 170.

¹⁷ Eliade, a.a.O., S. 30.

sich die Phantasie über Sinnesorganen und dem Intellekt befindet. Denn sie erlaubt Fragen zu stellen und Antworten zu suchen. Die Rolle des Intellekts beruht darauf, die Glaubwürdigkeit dieser Antworten zu prüfen und sie zu korrigieren; diese unleugbar wichtige Funktion ist also wesentlich von der Phantasie abhängig. Zwar hat "das wissenschaftliche Credo unserer Zeit" - so C. G. Jung, und dies bezieht sich nicht nur auf seine Lebenszeit - "...eine abergläubische Phobie vor der Phantasie entwickelt, [...] wirklich aber ist, was wirkt. [...] Realität schützt uns nicht im geringsten vor der sogenannten Irrealität des Unbewußten"¹⁸. So wirken sich die angeblich degradierten Bilder und verkrachte Mythen auch im wissenschaftlichen Zeitalter aus, sie leben fort, weil sie unentbehrliche Bestandteile der menschlichen Psyche sind.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Vorstellungskraft und Archetypen. Archetypen sind, nach dem oben Gesagten, "ewig vererbte Formen und Ideen ohne spezifischen Inhalt zunächst"¹⁹, "der spezifische Inhalt" dagegen "ergibt sich erst im individuellen Leben, wo die persönliche Erfahrung in eben diesen Formen aufgefangen wird"²⁰. Wenn also Archetypen keine konkreten Bilder, sondern nur "Möglichkeiten von Vorstellungen"²¹ sind, dann sollte man annehmen, daß die Phantasie (als Vorstellungskraft, nicht als Phantasiegebilde gemeint) ihre Tätigkeit nur in begrenzten Richtungen entwickeln kann, welche durch die Anzahl und die Art von Archetypen determiniert sind. Sie wäre also nicht unbeschränkt, sondern a priori durch Archetypen (Vorstellungsformen) bestimmt. Die Phantasie könnte demnach als die geistige Kraft bezeichnet werden, die Vorstellungen hervorbringt; Archetypen wären allgemeine Formen, welche durch diese Kraft mit konkreten Inhalten erfüllt werden. Denn Archetypen erforschen bedeutet nach Jung weder das Wesen noch die Inhalte, sondern ausschließlich die Form der Vorstellungen untersuchen. Jung

¹⁸ Jung, a.a.O., S. 168.

¹⁹ C. G. Jung, Psychologische Betrachtungen, Zürich 1945, S. 43.

²⁰ Ebd., S. 44.

²¹ Ebd., S. 43.

selbst ist aber der Gefahr, diese Unterschiede zu verwechseln, nicht ausgewichen: er nahm sich vor allem der Träume und Phantasiegebilde an und bezeichnete manche Motive (also doch Inhalte) als Archetypen.

Das Problem der Beziehung zwischen der Phantasie und dem Sinnlichen wird von E. Cassirer erörtert. "... die mythische Phantasie ist, so stark sie im Sinnlichen wurzelt, doch über die bloße Passivität des Sinnlichen hinaus. Mißt man sie an den gewöhnlichen empirischen Maßstäben, wie sie die sinnliche Erfahrung uns darbietet, so müssen ihre Gebilde als schlechthin »unwirklich« erscheinen, aber gerade in dieser Unwirklichkeit bekundet sich die Spontaneität und die innere Freiheit der mythischen Funktion"²². Diese Freiheit ist aber keinesfalls mit der Gesetzlosigkeit identisch; der Mythos wird durch eigene Gesetze regiert, die von der alltäglichen Erfahrung unterschiedlich sind, nichtsdestoweniger aber streng beachtet werden.

Die Funktion der schöpferischen Phantasie in der Entstehung der Mythen wird ebenfalls von gegenwärtigen, unter anderen auch marxistisch orientierten Literaturwissenschaftlern betont. Bei R. Weimann²³ "ist der Widerspruch zwischen Phantasie und Nachahmung ein schöpferischer Grund aller großen Dichtung". "Die künstlerische "Phantasie" ist von der mythischen nicht unabhängig; im Gegenteil, der Künstler verfügt nun über ein "...mythologisierendes Verhältnis" zur Natur und zur gesellschaftlichen Form selbst. "Da ragt der soeben noch geglaubte Mythos in die schon bewußte Welt künstlerischer Gestaltung"²⁴ - so stellt Weimann den Übergang vom Mythos zur Dichtung in der heutigen afrikanischen Poesie dar. Es sei die Phantasie, die eine gemeinsame Quelle für Kunst ausmacht. Die Phantasie ist "...der Einfall und die Vorausschau. [...] Es ist das künstlerische Vermögen über eine noch ungeborene Wir-

²² C a s s i r e r, Philosophie der symbolischen..., Teil I, S. 20 f.

²³ R. W e i m a n n, Phantasie und Nachahmung, Halle/Saale 1972, S. 9.

²⁴ Ebd., S. 89.

klichkeit, eine nicht verwirklichte Möglichkeit, das Wissen um das Verborgene"²⁵.

Ebenso wichtig wie die Frage nach der Entstehung des Mythos ist auch seine immanente Erforschung. Grundlegend sind hier die Veröffentlichungen von französischen Semiotikern, vor allem von R. Barthes und C. Lévi-Strauss. Es erhebt sich die Frage, ob der Mythos in semiotischen Kategorien überhaupt untersucht werden darf. Nach R. Barthes gehört der Mythos in die Semiologie, weil das Wichtigste an ihm nicht der Inhalt, sondern die Form ist. Dies aber nicht im Sinne Jungs; der Mythos ist schlechthin die Form selbst. Barthes geht von der Analyse des Mythos als einer linguistischen Erscheinung aus. Er sondert im Mythos zwei Zeichensysteme aus: auf sprachliche Zeichen wird ein zweites semiologisches System aufgebaut, dessen Bedeutendes aus Zeichen des ersten Systems (Sprache) besteht. "Man sieht, daß im Mythos zwei semiologische Systeme enthalten sind, von denen eines im Verhältnis zum anderen verschoben ist; ein linguistisches System, die Sprache (oder die ihr gleichgestellten Darstellungsweisen), die ich Objektsprache nenne - weil sie die Sprache ist, deren sich der Mythos bedient, um sein eigenes System zu errichten - und der Mythos selbst, den ich Metasprache nenne, weil er eine zweite Sprache darstellt, in der man von der ersten spricht"²⁶. Das Material, in dem die mythische Aussage zustande gebracht wird, sei es die Sprache, das Bild oder der Ritus, wird auf die Funktion des Bedeutenden reduziert. Das Bedeutende im Mythos besteht aus Zeichen der Sprache, "in denen wieder das Bedeutende und das Bedeutete zu unterscheiden wären. Im Bereich des Mythos wird das Bedeutende zur "Form", die mit dem Bedeuteten ("Begriff") zusammen den Mythos bildet, der "Bedeutung" genannt wird; "...denn der Mythos hat effektiv eine zwiefache Funktion: er bezeichnet und zeigt an, er gibt zu verstehen und schreibt vor"²⁷.

Das Bedeutende der Sprache ("Sinn") bildet ein Ganzes, eine

²⁵ Ebd., S. 8.

²⁶ R. B a r t h e s, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am M. 1964, S. 93.

²⁷ Ebd., S. 96.

Vollkommenheit, eine Ansammlung von Fakten und Ideen. Im Bereich des Mythos verwandelt sich der Sinn in die Form ("das Bedeutende" im Kode des Mythos) und die Geschichte des Sinns verflüchtigt sich: "...der Sinn enthielt ein ganzes Wertsystem; eine Geschichte, eine Geographie, eine Moral, eine Zoologie, eine Literatur. Die Form hat diesen Reichtum entfernt; ihre neue Armut verlangt nach einer sie auffüllenden Bedeutung. Der Sinn verschwindet aber nicht ganz; er wird nicht aufgehoben, er bleibt als ein »Vorrat an Geschichte«, und die Form des Mythos nährt sich davon"²⁸. Das Bedeutete des Mythos ("Begriff") füllt aufs neue die entleerte Form auf, indem es eine neue Geschichte, neue Motive, Ursachen und Wirkungen in sie hineinsetzt.

Die Korrelation des Begriffs mit der Form wird als Bedeutung, also als Mythos selbst definiert. Der Bau des Mythos ist teilweise arbiträr, aber keinesfalls ganz willkürlich. Zwangsläufig ist er durch die Analogie des Sinnes und der Form motiviert. Diese Motivation wird der Form der Geschichte (dem "Sinn") entnommen. Teilweise wird auch die Form des Mythos durch den Begriff motiviert.

Der Mythos wird eine "gestohlene" Sprache genannt, weil er sich der sprachlichen Ausdrucksweise bedient; beim Übergang vom Sinn zur Form begeht er einen Diebstahl an sprachlichem Bedeutendem ("Sinn"), das zu mythischen Zwecken verbraucht und entleert wird.

In Barthes' Auffassung wird der Mythos als eine Botschaft, eine Mitteilung betrachtet, die auf Analogien mit sprachlichen Systemen basiert, die jedoch eine höhere Stufe als die Objektsprache bildet. Die Sprache wird einerseits verarmt, verliert ihren Inhalt, andererseits wird sie aber an der mythischen Bedeutung reicher. Der Mythos ist eine gestohlene Sprache, weil ihm die natürliche Sprache ihre Form verleiht und zu seinem Nährboden wird.

Ein ausschlaggebendes Beispiel der formalen Erforschung des Mythos bilden Analysen von C. Lévi-Strauss²⁹. Seinen Erwägungen

²⁸ Ebd., S. 97.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Warszawa 1970.

gen liegen drei Voraussetzungen zugrunde. Erstens: die Bedeutung des Mythos ergibt sich nicht aus seinen Bestandteilen, sondern aus der Art und Weise der Verbindung derselben. Zweitens: der Mythos gehört nicht der Sprache, sondern der Rede an; trotzdem weist diese Rede spezifische Merkmale auf. Drittens: diese Merkmale sind über dem normalen sprachlichen Niveau zu suchen.

Mythen bestehen, wie jedes sprachliche Gebilde, aus Konstituenten, die sich aus Phonemen, Morphemen und Semantemen zusammensetzen. Sie erweisen sich aber als diesen letzten übergeordnet. Die unmittelbaren Konstituenten des Mythos nennt Lévi-Strauss Mytheme. An dieser Stelle sei die wichtige Arbeit von W. Propp erwähnt, der unabhängig und viel früher eine ähnliche Methode in der Märchenanalyse angewandt hatte³⁰.

Mytheme, wie die anderen artikulierten Bestandteile der Sprache, sind ebenfalls als Bündel von Relationen zu definieren, die mit Hilfe von Oppositionen auszusondern sind. Das Wesentliche im Mythos ist nach Lévi-Strauss weder die Darstellungsweise noch der Stil, sondern die Geschichte, die sich im Mythos abspielt. Daher läßt sich der Mythos verhältnismäßig leicht in verschiedene Sprachen übersetzen, anders als im Falle der Poesie, wo die Form im allfemeinen als das Wichtigste gilt. Im Mythos überragt nicht die Form, sondern der Inhalt; deshalb darf man nicht einzelne Wörter und auch nicht Sätze, sondern größere inhaltliche Einheiten (Mytheme) übersetzen, ohne daß das Wesentliche verlorenggeht.

Wenn man über die Struktur des Mythos spricht, so muß man sie vom Wachstum unterscheiden. Wachstum bedeutet - nach Lévi-Strauss - daß immerwieder neue Versionen des Mythos entstehen, die in Einzelheiten different sind, aber dieselbe Struktur (dieselbe Nacheinanderfolge von Mythenen) behalten. Erst die Sammlung von allen Versionen bildet die eigentliche Struktur.

Der Mythos ist zweidimensional: synchronisch und diachronisch zugleich. Er verbindet also charakteristische Merkmale der Sprache und der Rede. Daraus resultiert, daß er eine doppelte Struktur hat: eine historische und eine ahistorische. Durch die

³⁰ W. P r o p p, *Morfologia bajki*, Warszawa 1976.

Angehörigkeit zur Rede tritt er in das Gebiet des Zeitlichen ein, dank der Verwandtschaft mit der Sprache (System) trägt er das Gepräge des Absoluten. Im Mythos wird immer von Geschehnissen erzählt, die in "Urzeiten" vorgekommen sind. Trotzdem bekommt er einen ganz besonderen Wert dadurch, daß er sich auf alle Zeiten beziehen läßt. Mythische Motive erfreuen sich so großer Beständigkeit, weil sie den Menschen in Grenzsituationen zeigen; sie stellen nicht nur seine historische Situation dar, sondern diejenige, wo der Mensch seiner Stellung im Kosmos bewußt wird, wo er die völlige Erkenntnis seines Schicksals und seiner Bedeutung gewinnt.

Instytut Filologii Germańskiej UŁ

Elżbieta Kowalska

O KREACJI I STRUKTURZE MITU

Problem kreacji mitu można rozpatrywać co najmniej na dwa sposoby: przy podejściu socjologicznym bada się zewnętrzne warunki, w jakich powstaje mit, w podejściu psychologicznym traktuje się mit jako wytwór mechanizmów psychicznych. W obu tych ujęciach można badać mit w aspekcie syntagmatycznym i paradygmatycznym. W ujęciu socjologicznym syntagmatyczna analiza sprowadzałaby się do umiejscowienia mitu w najszerszej rozumianym kontekście innych zjawisk społecznych; paradygmatyczna - do rozpatrywania go na tle innych produktów funkcjonowania świadomości społecznej typu religijnego. Przy podejściu psychologicznym relacje syntagmatyczne to relacje między mitem a ciągiem innych zjawisk psychicznych; relacje paradygmatyczne to relacje: mit - funkcjonalnie podobne wytwory działania psychiki (choroby psychiczne, marzenia senne itd.). Niektórzy badacze postulują uzupełnienie ujęcia socjologicznego nie tylko poprzez śledzenie związków wynikania mitu z rzeczywistości, ale także przez rozważanie prawdziwości mitu, tzn. jego adekwatności względem rzeczywistości.

Z analiz psychologicznych wynika, że powstanie mitu uzależnione jest od typu psychicznego, dominującego w obrębie zbiorowości, w jakiej mit powstaje (typ semiotyczny), tzn, od stopnia semiotyzacji postrzegania świata. Mit traktowany bywa jako produkt apriorycznych form funkcjonowania psychiki (archetypy). Mit nie jest zjawiskiem ze sfery ratio; jego kreacja uważana jest za wynik działania fantazji twórczej.

Strukturą mitu zajmują się głównie semiotycy francuscy; mit bywa rozumiany wyłącznie jako forma (teoria mitu - "skradzionego języka") lub wyłącznie jako treść (semantyczne badanie ciągów mitemów). Należy podkreślić dwuwymiarowość mitu w aspekcie historii (mit jako zjawisko diachroniczne i synchroniczne zarazem).