

Myten og det mytiske hos Søren Kierkegaard

Af Niels Kofoed

I sin oprindelse er myten et udtryk for symbolsk kommunikation, specielt på det religiøse område, og således adskilt fra symbolsk handling - kult, ritus. Det græske ord *mythos* betyder ord opfattet som afgjort kendsgerning eller udsagn og må adskilles fra *logos*, der betegner et ord, hvis indhold og sandhed kan bestrides. Da myte som begreb ikke kan bevises, opfattes termen imidlertid ofte synonymt med fabel. Herved adskilles det i ental fra brugen i pluralis, hvor det betyder fortællinger om guder og usædvanlige begivenheder i forbindelse med gudernes tilværelse. Den simpleste definition på myte er således følgende: myten fortæller en hellig historie, som fandt sted i den første tid, inden menneskelig tidsregning sætter ind. Der er i regelen tale om skabelseshistorie, og en lang række myter har betretninger om verdens tilblivelse, opretholdelse og undergang som hovedemner. Mytens personer er overnaturlige væsener. De kendes især på det de har udført i tidernes morgen. Myterne findes overalt, i alle samfund og kulturer, de er udviklet i forbindelse med tidlige litterære overleveringer som legender og eventyr. Der er et betydeligt fiktivt element i myterne, som tillader os at opfatte dem som digtning.

Medens filosofferne ser på myten som en alment udbredt måde at tænke på, understreger folkloristerne stoffets mangfoldighed. Man kan lægge vægt på myternes indre betydning og betragte dem som autoritative vidnesbyrd eller åbenbaringer, og derved adskilles myterne klart fra al anden litterær overlevering. Således bliver myten et religiøst fænomen, der ikke kan forklares ud fra litterære, psykologiske og sociologiske kategorier. Denne holdning fører til, at der opstilles et skel mellem myterne til den ene side og andre mere litterære former til den anden, men selv om det er muligt at udskille myterne som en specifik overlevering, er der alligevel et påviseligt slægtskab mellem myterne og andre litterære kortgenrer. Eventyret har visse lighedstræk med myten, men er dog forskelligt, fordi handlingen i eventyret udspilles i en menneskeverden og indenfor menneskelig tidsregning. Også i sagaen befinder helten sig i en verden, der umiddelbart er styret af guderne og skæbnen. Man kan forestille sig, at der på Homers tid, da

mennesket langsomt begyndte at frigøre sig fra de gamle guder og endnu ikke havde søgt tilflugt i mysteriereligionerne, opstod en situation, hvor eventyret kunne trives som en genre, der fortsatte, hvor myten hørte op.

Selv om guderne ikke optræder i eventyrene med navns nævnelser, er de dog skjult tilstede i form af beskyttere, hjælpere og modstandere. Den antagelse kan ikke udelukkes, at først i det øjeblik en religion er ved at miste taget i folket, opstår den situation, hvor man frit kan berette om guderens tilværelse og gerninger.

Medens myterne således tilhører et ældre lag i overleveringen, må eventyr, saga og epos henføres til heltetiden i det enkelte folks kulturhistorie. Ser man på de græske myter er denne inddeling imidlertid vanskelig at opretholde. Det er højst betegnende, at de vigtigste mytekredse knytter sig lokalt til bysamfund, der har haft betydning allerede i den mykenske tid, f.eks. Agamemnon og hans æt til Mykene. Tiryns kan være hjemsted for Hera og Heraklessagnet og Zeus er knyttet til Kreta. Den moderne opfattelse af myten som en hellig historie, hvis synlige udtryk er kulten, slår ikke til overfor den mangfoldige græske overlevering. Grækerne har aldrig gjort myten til basis for en lære, som anskueliggøres i kulten. Det er først de østerlandske religioner, der indførte denne anskuelse. En del af det mytiske stof kan meget vel stamme fra lokalsagn. Hvis et sådant sagn har navngivne personer, bliver det til heltesagn, og hvis guderne træder til som beskyttere, kan sagnet oplades til myte. En hel del af den græske mytologi er formentlig opstået af sagn. Endog gudemyterne har oplagret sagnmotiver.

Kilderne til antikkens myter er kunsten og litteraturen. Nogle myter kendes kun gennem overlevering i billedkunsten; af andre finder man i billedform varianter, som ikke omtales i litteraturen. Ved siden af de billedlige fremstillinger er hovedkilderne de homeriske digte *Iliaden* og *Odysseen* (9. eller 8. århundrede f. Kr.) samt Hesiods værk *Arbejder og Dage* (ca. 800 f. Kr.). Stoffet i de homeriske digte går tilbage til mykensk tidsalder (ca. 1400-1100 f.Kr.). Homer samlede mange myter om guderne og arrangerede dem til et hele. Han lod guderne samles på Olympien og berettede i detaljer om deres gerninger, forelskelser og indbyrdes stridigheder. Medens fremstillingen hos Homer er folkelig og undertiden skabros, er Hesiod seriøst optaget af at fremstille kosmogonien. Homer vil underholde sit publikum med spændende beretninger, hvoraf nogle f.eks. beretningen om Heras afstraffelse ligner folkeeventyret, medens andre lader gude- og heltebeskrivelsen glide over i hinanden. Den bedste kilde til forståelse af grækernes opfattelse af verdens skabelse er Hesiods fremstilling. I skabelseshistorien berettes der om, hvorledes livet kom ind i stoffet, og hvorledes

sidenhen det levende kaos forvandlede til den verden menneskene bor i. Den barske fortælling om kampen mellem de ældre og yngre guder, der har lemlæstelse og død til følge, viser slægtskab med orientens kosmogoniske myter. Af andre kilder kan nævnes fragmenter af efterhomeriske digte, Pindars oder (6.-5. århundrede f.Kr.) og de tre tragediedigtere Aischylos, Euripides og Sophokles (5. årh.).

Herodot fortæller, at Homer og Hesiod organiserede genealogien, således at det brogede fortællestof kom til at udgøre en helhed. Mytologien kom til at rumme eksempler på flere typer: *kosmogoniske myter*. Heri fortælles der om de uforsonlige modsætninger, himmel og jord, lys og mørke, liv og død. Disse første begivenheder ligger hinsides erfaringen, hvor adskillelsen mellem de forskellige magter endnu ikke har fundet sted. Menneskenes opståen og verdens indretning er knyttet til disse myter. Endvidere er der de *eskatologiske myter*, der vedrører verdens undergang gennem en verdensbrand og en ny verdens tilblivelse. Derudover findes der myter om naturfænomener, om guders og heltes bedrifter, om baggrunden for oprettelsen af politiske og sociale institutioner, om helte og konger, om skæbne og forsyn, genfødsel og fornyelse.

I kraft af den righoldige overlevering er der et så betydeligt fiktivt element i myterne, at græsk mytologi ikke blot danner forudsætning for den romerske, men også er en udtømmelig kilde for europæisk digtning og billedkunst. Hvis man opfatter myterne som et billede på et folks og en kulturs selvforståelse, er de græske myter et stort spejl, hvori ikke blot antikvens forfattere og filosoffer har studeret deres egne træk, men som også har været en stofkilde af uvurderlig betydning for europæisk kultur efter renaissanceen.

Da myterne er beretninger med absolut autoritet d.v.s. at autoriteten implicit er tilstede, blev de tidligt underkastet videnskabelig kritik. I de homeriske digte rejses der ingen tvivl om hverken gudernes eksistens eller magtfuldkommenhed, men allerede hos de førsokratiske filosoffer finder man begyndelsen til mytekritikken. Om Thales fra Milet sagde Aristoteles, at han troede, at alt var fyldt med guder, men Thales brugte ikke myterne som forklaring på naturfænomenerne. Han hævdede, at vandet var det egentlige urprincip. Heller ikke Anaximander tillagde guderne nogen betydelig rolle i sine betragtninger over verdens og stoffets tilblivelse. Den tidlige græske naturvidenskab udviklede sig side om side med folketroen. En moralsk kritik af myterne finder man hos Xenophanes, der selv var episk digter. Han kritiserede Homer for at skildre dårligdomme som svig, tyveri og hor hos guderne. Da det guddommelige er en ophøjet forestilling

hos ham, ser han kritisk på folketroens antropomorfe billeder. Theogenes forsvarer Homer ved at fremsætte allegoriske tolkninger af myterne. Fordømmelsen af Homer og Hesiod fortsatte hos Heraklit, der forkastede myterne som sande beretninger om gudernes tilværelse, mens han dog samtidig tillagde beretningerne om dem symbolsk betydning. Myterne er ikke sandhed i bogstavelig forstand, men dog sindbilleder på sande forhold. Sophisterne (5. århundrede f. Kr.) er skeptiske. Således citeres Protagoras for følgende udtalelse: om guderne ved jeg intet, hverken om de eksisterer eller ej, eller af hvilken art de er. Demokrit forsøgte at forklare troens opståen som en følelse af frygt, medens Prodikos fra Keos omvendt anså følelsen af taknemmelighed for dens egentlige raison d'être.

Også Sokrates kritiserede den folkelige overlevering, men ud fra forskellige steder hos Platon fremgår det, at han altid betragtede guderne med ærefrygt. Platon indtager tilsyneladende en afvisende holdning overfor overleveringen, men selv om han ikke vil indrømme hverken Homer eller Hesiod en plads i sin idealstat, fordi han anser myten for farlig, er han samtidig delt i sine anskuelser vedrørende dens nytte. Han er villig til at anerkende dens værdi, dersom den kan bruges i det godes tjeneste, og myten kan efter Platons opfattelse hjælpe os til at fatte abstrakte forhold, også selv om den ikke kan udtrykke de højeste sandheder. Disse kan nemlig ikke begribes i sanseverdenen. Myten åbner derved døren til suggestive forestillinger og bliver derved en analogi til den egentlige sandhed. Gang på gang må Platon gribe til myten for at forklare sine ideer. Det gælder f.eks. myten om sjælen og udødeligheden, jvf. *Gorgias*, *Symposion*, *Republikken* og *Phaedrus*. Han opererer med forestillingen om en rensset folkereligion, som kan få betydning for folket, hvorimod det dannede menneske skal være sig mytens symbolske betydning bevidst.

Også Aristoteles forholdt sig væsentlig kritisk til overleveringen. Efter hans opfattelse fandtes der to hovedkilder til gudetro: himmelrummets indretning og sjælens erfaringer i begejstrede øjeblikke, i drømme og i profeti. Myten bygger som filosofien på evnen til at forundres over tilværelsen. Og derfor kan han også i enkelte tilfælde bruge myten til at illustrere sin filosofi, f.eks. beretningen om den gyldne kæde fra 8. sang af *Iliaden*, hvor Zeus viser sin styrke ved at trække kæden til sig, til trods for at alle de andre guder hænger i den. I denne myte ser Aristoteles et symbol på den første bevæger, den ubevægede årsag til al bevægelse.

Også Plotin brugte myten som illustration for tanken. Han vidste, hvad Platon havde sagt i *Timaeus* nemlig at myten fremstiller begivenheder i tidsmæssig følge, som i virkeligheden hører sammen. For ham var den

højeste virkelighed uudsigelig, fordi den er udenfor tid og rum. Blandt de myter Plotin benyttede er Eros' fødsel (også fortalt af Platon i *Symposion*), endvidere Narcissusmyten, Cybele, Prometheus, Pandora og Herakles. De græske myter forsynede filosoferne med righoldigt materiale. De fandt ingen umiddelbar sandhed i dem, men brugte dem som middel for fremstilling af deres ideer. Mere og mere vandt den efter Euhemeros fra Messina opkaldte *euhemeristiske* tolkningsmetode frem: de guder, der fortæller om i myterne, var oprindelige herskere, der gennem at grundlægge og udvikle kulturen, gjorde sig fortjent til et udødeligt eftermæle.

I den tidlige kristendoms historie spillede antikkens myter ingen væsentlig rolle. Kirkefædrene brugte dem kun som afskrækkende eksempler på afguder, og efter at de europæiske folkeslag i løbet af middelalderen var blevet omvendt til kristendommen, lod man de gamle guder være døde. Til trods for at hele den rige klassiske litteratur, der efter år 1500 blev mangfoldiggjort ved den nye bogtrykkerkunsts hjælp, forelå med de vigtigste romerske og græske oldtidsforfattere i tilgængelige udgaver, fandt der ikke nogen nyorientering sted. En egentlig myteforskning startede først i det 18. århundrede, selv om man næppe skal forvente, at oplysningstidens forfattere og filosoffer - efter hele deres holdning til den klassiske oldtid at dømme - skulle give antikkens myter en egentlig videnskabelig behandling.

Århundredets første betydelige forsker var italieneren Giambattista Vico, der påviste, at myterne lå bag skabelsen af samfundsinstitutionerne. Hos Diderot og Voltaire vandt myterne ingen genklang, hvorimod De Fontenelle var den første, der indså, at man gennem indsamling af etnografisk materiale kunne nå til videnskabeligt holdbare resultater ved komparative undersøgelser.

Efter århundredets midte gav den fornyede interesse for de europæiske nationers fortid myteforskningen et vældigt skub fremad. Fra dette tidspunkt at regne delte forskningen sig i to retninger, hvoraf den ene med Winckelmann i spidsen gav stødet til nyklassicismen, den anden under inspiration fra Hamann og Herder blev en forløber for romantikken. Winckelmann er den første forsker, der påviser i hvor høj grad den klassiske billedkunst er skabt på grundlag af græsk mytologi, og at denne mytologi på den inderligste måde er forbundet med den græske kulturs særpræg. Et andet ægte udtryk for denne retning er K. Ph. Moritz' gudelære, der blev en stærkt benyttet håndbog. Af stor betydning var også genferen Paul Henri Mallet, hvis bog om keltisk og skandinavisk mytologi og poesi (1756) skabte en ny forståelse i Europa for den nordiske mytologi.

I de følgende år blev Herder den førende myteforsker. Gennem studier af orientalsk poesi søgte han at finde en urmytologi bag den græske. Han nåede frem til den anskuelse, at i mytologien har det enkelte folk udtrykt det dybeste og væsentligste af, hvad det har at sige om verden og dets eget indre liv. Derved drog han Goethes og Schillers opmærksomhed hen til græsk mytologi som stofkilde og inspiration. Det var også Herder, der i en afhandling i *Die Horen* pegede på den nordiske mytologis betydning for den kommende tidsalders digtning. For Herder var myterne religiøse, poetiske og folkelige. De var former for anskueliggjort tænkning, der i episk og dramatisk skikkelse fremstillede forhold, der i filosofien udtryktes i abstrakte begreber. Lignende tanker dukkede op hos en forsker som Chr. G. Heyne, der allerede i 1764 havde fremsat sine anskuelser i et foredrag i Göttingerakademiet. Han hævdede, at myterne var filosofemer over kosmos - udtrykt i billedsprogets former. Opfattelsen af myterne som en art tænkning i symboler blev en af den tidlige romantiks yndlingsideer. I 1810 udkom et værk, der behandlede mulighederne for en sådan symbolsk udlægning af mytologien. J. Görres skrev en *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, hvori et europæisk publikum for første gang kunne stifte bekendtskab med de indiske religiøse tekster. På grundlag af studier i disse nyopdannede kilder udkastede F. Creuzer i bogen *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-1812) en hypotese om en urmytologi af indisk herkomst, der skulle være grundlag for alle senere mytologier. Hovedkilden for Creuzer var Mme de Poliers bog *Mythologie des Indous* (1809), der indeholder nogle forfæstede synspunkter vedrørende indisk religion. De romantiske myteforskere forholdt sig gennemgående mere produktivt end kritisk til deres emne. De forsøgte i tidens ånd at syntetisere på grundlag af et broget og utilstrækkeligt kildemateriale. I deres iver efter at forsone tro og viden hævdede de, at guddommen først har åbenbaret sig i Indiens hellige myter, og at indholdet i denne mytologi sidenhen blev spredt ud over hele jorden af vandrende folkeslag. Alle filosofiens og religionens sandheder ligger i myterne.

Opvurderingen af myterne blev et kærnepunkt i den romantiske filosofi. De blev ikke blot betragtet som historiske overleveringer af religiøst indhold, men som forbilleder for en fornyet kunstnerisk skaben. A.W. Schlegel fremhævede dette moment i sine Berlinerforelæsninger, idet han sagde: Det er kunstværkets opgave at give en symbolsk fremstilling af det uendelige i det endelige. Af dette postulat kan man udlede næsten alt, hvad de romantiske digtere har sagt om kunstens ontologiske gyldighed. Symbolet, metaforen og myten er billedtænkningens grundkategorier. Enhver åndelig

erfaring måtte nødvendigvis have en ydre iklædning, hævdede Schlegel, og broderen Friedrich Schlegel satte denne påstand på spidsen ved at sige, at den nordiske mytologi, som Görres havde henledt opmærksomheden på, var den rene åbenbaring af myternes oprindelige betydning. Betragtningerne af denne art fremsatte Schlegel i sin *Rede über die Mythologie*. Heri hedder det, at de moderne digtere mangler et fast holdepunkt for deres virksomhed, sådan som mytologien var det for de gamle, og det væsentlige punkt hvori den moderne digtekunst står tilbage for antikkens, lader sig sammenfatte i dette ene: vi har ingen mytologi. Det må være muligt at skabe en ny, tidssvarende mytologi på grundlag af fysikken og naturfilosofien. Dette arbejde kan imidlertid ikke udføres ved den enkelte digters indsats, men må være resultat af et samarbejde mellem flere.

Forskellen mellem klassicisternes videnskabelige opfattelse af myterne som allegori, historie eller som udtryk for digterisk fantasi og universalromantikernes brug af myten som udtryk for en transcendental kategori er et af hovedpunkterne i den filosofiske debat i årene omkring overgangen fra oplysning til romantik.

Mytologiens egentlige filosof var Fr. W. v. Schelling, hvis romantiske idealisme fik ham til at hævde, at den allegoriske mytetolkning ikke var egnet til at afsløre myternes egentlige væsen. For en umiddelbar betragtning ser det ud som om filosofien og mytologien ligger i uforsonlig strid indbyrdes, men i selve den kendsgerning, at myten ontologisk set er en modsætning til filosofien ligger en del af dens betydning. Myten spiller en rolle for den menneskelige bevidsthed - ikke på grund af dens begrebmæssige indhold - men som en uforlignelig kraft, der virker i historien. Schelling forsøger i sin *Philosophie der Kunst* at foretage en adskillelse, der på samme tid er filosofisk og historisk, når han i den græske mytologi ser den fordring opfyldt, at her er idealet virkeliggjort i virkeligheden eller det uendelige anskueliggjort i en adækvat symbolik. I kristendommen kommer derimod den modsatte fordring til udtryk: her bliver det endelige optaget i det uendelige d.v.s. at det bliver gjort til allegori.

Overgangen fra universalromantik til den kristeligt-nationale højromantik bevirkede en nyorientering på mytetænkningens område. Jakob Grimm, der i begyndelsen var stærkt påvirket af Görres opfattelse af myterne som udtryk for en universel religiøs symbolik, lod i sin *Deutsche Mythologie* det synspunkt komme frem, at myterne må ses i nær forbindelse med de enkelte folkeslags nationale og historiske udvikling. Det er folkeånden, der er virksom i myterne på samme måde som den lever i sproget og i poesien. Den filosofiske opfattelse af myterne som en universelt gyldig kategori

blev genstand for den historiske skoles kritik. Hvad der for erfaringen fremtræder som vidnesbyrd om en historisk udvikling, må også behandles med historisk metode.

I Danmark var interessen for myteforskningen vakt med Mallets værker, og det blev i særlig grad P.F.Suhm, der i tredje bind af sin Danmarkshistorie (1771) skrev den skelsættende afhandling *Om Odin*, der virkede stærkt ind på romantikkens to førende digtere Oehlenschläger og Grundtvig, som begge læste den i deres skoletid. I årene omkring 1800 var den almindelige interesse for Nordens ældste historie særdeles levende; dertil kom nu de mægtige impulser fra tysk åndsliv, der bevirkede et opsving i interessen for den nordiske mytologi. At genoplive den glemte mytologi og at indsætte den i et universalhistorisk perspektiv blev en del af de unge digteres opgave. Programmet gik ud på at genopvække alle gamle mytologier af deres grave for at videreudvikle en ny mytologi, der kunne være et udtryk for slægtens religiøse bevidsthed. Græske og nordiske myter, østerlandske eventyr, islandske sagaer, den spekulative fysik, Ny Testamente og middelalderlig dæmonologi skulle udgøre elementerne i denne nye lære. For Oehlenschlägers vedkommende blev der ikke tale om nogen videnskabelig fordybelse i mytologien, men om en stor kunstners gengivelse af den overleverede oldnordiske myteverden. Oehlenschläger kappedes nok med Grundtvig om at gendigte den nordiske mytologi, men var i sin personlige holdning til myterne nærmest euhemerist, og han omgikkes til stadighed med tanker om at skrive en ræsonneret mytologi.

Grundtvigs forhold til mytologien gik tilbage til hans barndom. Allerede som dreng læste han hos historikeren Hvitfeldt, at man intet kendte til de nordiske guder. Senere blev han en fuldt kvalificeret filolog og myteforsker, der dristigt kombinerede Schellings filosofi med den nordiske mytologi til en romantisk totalanskuelse. Med bogen *Nordens Mytologi* (1808) skabte han sig en så sikker position som myteforsker, at Wilh. Grimm og bdr. Schlegel ytrede deres uforbeholdne anerkendelse. Han betragter den nordiske mytologi som et kosmogonisk drama, der i fem akter skildrer kampen mellem aser og jætter. Med denne nye opfattelse af myterne som eksistentiel digtning kuldcastede han rationalisternes ætiologiske udlægninger af myterne som udtryk for naturfænomener. I mytologien så han et udtryk for den højeste forståelse af tilværelsens mening og mål. I enhver sand myte er der en sindbilledlig betydning, som er et led i det guddommeliges successive åbenbaring. Grundtanken i det universalhistoriske perspektiv Grundtvig anlægger er menneskeheden set som en helhed i kristendommens lys og ud fra det enkelte folks egne forudsætninger. Myten har så-

ledes en dobbelt funktion. Den udtrykker dels muligheden for profeti udenfor det jødiske folk dels er den et udtryk for folkekarakteren, idet den udsiger, hvad der kan blive af folket. Denne dobbelthed af religiøs funktion og folkelig kulturel selvforståelse bevirker, at et folks myter taget som en helhed bliver en art dynamiske strukturer, der indeholder en ansporing til liv og handling. Mytens betydning ligger deri, at den er et billedsprog - det eneste sprog som mennesket kan tale om det usynlige og guddommelige i. Myten er fantasiens naturlige erkendelsesform ligesom billedsproget er poesiens. Derved står det mytiske stede over videnskaben og filosofien, der ikke efter Grundtvigs opfattelse har formået at forme et bedre verdensbillede.

For generationen af danske digtere efter 1825 har mytologien ikke spillet den store rolle. Interessen for historiske emner og studier veg pladsen for spekulativ filosofi og digtning baseret på samtidsemner. For den unge Kierkegaards vedkommende synes det klart, at han kun i ringe grad har modtaget indtryk af danske forfattere. Bortset fra Poul Martin Møller og F.C. Sibbern var der ikke nogen dansk skribent, som i væsentlig grad øvede indflydelse på ham, og ingen af de to nævnte har i større omfang ydet bidrag til myteforskningen. Med hensyn til udviklingen af et selvstændigt mytebegreb synes den unge Kierkegaard væsentligst at have været henvist til Hegel og David Strauss. I sidstnævntes værk *Das Leben Jesu* (1835), som Kierkegaard ikke har læst, men kun kendte på anden hånd gennem Julius Schallers skrift *Der historische Christus und die Philosophie*, bruges myten nærmest som udtryk for en speciel digterisk kategori (mytedannelse) og bringes herved i modsætning til den historiske sandhed. I en samtidig optegnelse fra september 1836 røber Kierkegaard, at han endnu ikke har nogen afklaret holdning til spørgsmålet: »Hvori ligger Begrebet Mythe og Mythologie - har ikke enhver Tid sin Mythologie - Novalis etc. - hvori forskellig fra Poesie« (I,A 241). Først gennem studierne af Platon og Hegel i forbindelse med udarbejdelsen af *Om Begrebet Ironi* er Kierkegaard nået frem til en mere uddybet forståelse for myten. Han har til udarbejdelsen af afhandlingen benyttet de posthumt udgivne forelæsningsnoter af Hegel og kan under dette arbejde være stødt på Hegels opfattelse af myten hos Platon.

Ifølge Hegels tankegang er den mytiske fremstilling af filosofemerne hos Platon ikke en gevinst, men en kilde til misforståelse. Mange filosofiske tanker kan ganske vist bringes nærmere til forståelse gennem mytisk fremstilling, men filosofemer er tanker, hvorimod myten henvender sig til fantasien. Myten er således en didaktisk fremstillingsform, der nok kan anvendes som udgangspunkt, men som samtidig bevirker en forurening af

tanken.: »Ist der Begriff dann erwachsen, so bedarf er der Mythe nicht mehr«.

Når Kierkegaard i disputatsen rejser spørgsmålet om det mytiske, skyldes det, at undersøgelsen af Platons dialoger viste ham, at det mytiske og det dialektiske udgør en dichotomi i Platons første dialoger. Det mytiske er et udtryk for folkebevidstheden, og den der spørger for at finde fylde, forholder sig mytisk i sit udgangspunkt, medens omvendt det dialektiske tankearbejde rydder alt uvedkommende til side og klatrer op til ideen. Selv om det mytiske er basis for en righoldigere spekulation, så sker der ifølge Kierkegaards opfattelse af Platon hos denne en udvikling, der i første fase peger væk fra mytisk fremstillingsform, men i anden fase assimilerer myten på et højere plan. Det mytiske er således ikke så stærkt fremtrædende i *Symposiet* som i *Phædon*. Den dobbelthed, der ligger i misforholdet mellem det dialektiske og det mytiske er et af de indicier, der vil føre til at adskille det både ved tid og inderlighed tilsyneladende uadskillelige. Det mytiske er således forstået et arkaisk levn, en forandring i fremstillingsformen, en ufuldkommen, barnlig form, der er af dialektisk natur (bd XIII,200). Det mytiske er derfor en væsentlig kategori for Kierkegaard, idet det indgår i hans opfattelse af græciteten som udtryk for den barnligt drømmende ånd. Sådan har Platon også opfattet det, siger Kierkegaard. Hos ham har det mytiske en historie. I de første dialoger findes det spredt, i de midterste slet ikke, men dukker igen op i de sidste, dog her i dybere forbindelse med dialektikken. Det mytiske findes i *Symposion*, *Protagoras*, *Phædon* og *Gorgias*. Ud fra den betragtning at folkebevidstheden opbevarer ideen i mytens hylster, kan myten fra at være en elementær didaktisk form blive en anelse om noget højere. Kierkegaard understreger, at der sker en udvikling hos Platon i retning af, at det mytiske mere og mere nærmer sig den billedlige fremstillingsform, og han betegner denne udvikling som »det mytiskes Metamorphose i Plato« (bd XIII,203). Hvor det mytiske hos Platon og hos Hegel er opfattet som et uklart begreb, bliver det hos Kierkegaard »Ideens Udlændighed, dens Udvorteshed, dens Timelighed og Rummelighed« (XIII,204). »Træt af det dialektiske Arbejde lægger Phantasien sig til at drømme og heraf fremkommer det Mythiske« (sst.) Selv om det mytiske væsentligt opfattes som et digterisk element, så har Kierkegaard ved kun delvis at acceptere Hegels bestemmelse af det som »Phantasieens Pantheisme« tilkendt det en højere betydning, når han kalder det fantasiens entusiasme i spekulationens tjeneste. Det mytiske gør krav på virkelighed - det er en kategori, der udgør en mellembestemmelse mellem poesi og refleksion, idet myten indeholder elementer af begge nemlig billedlig fremstil-

ling og spekulativ idé. Kierkegaard slutter sig på dette punkt nærmere til J.E. Erdmanns opfattelse af myten som en række kendsgerninger, som ikke er en religiøs idé, men dog har et religiøst indhold. Den indeslutter modsætningen mellem billede og refleksion: »Naar tilsidst Billedet faaer et saadant Omfang, at den hele Existents bliver synlig deri, saa er dette den retrograde Bevægelse hen mod det Mythiske« (XIII,207). Det var Sokrates, der fik Platon til at opgive det umiddelbare syn på myten, for at han senere kunne indarbejde det i en mere omfattende bevidsthed. Kierkegaard postulerer, at Platon forbinder det mytiske og ideen til en syntese, men at den dialektiske bevidsthed om forholdet imellem dem aldrig fuldbyrdes. Myten er således for Kierkegaard ikke blot en historisk, empirisk kendsgerning, men ideelt set et udtryk for muligheden, idet alt hvad der ikke kan omfattes af tanken og overlades til fantasien bliver myte, og ved at opretholde det mytiske som et nødvendigt supplement, overfor hvilket den didaktiske hensigt ikke slår til, kan det indgå som mellembestemmelse i Sokrates' bevidsthed. Det mytiske er confinet mellem ironiens og dialektikkens første og andet stadium. Kierkegaards forståelse af Sokrates' brug af myten hænger altså sammen med hans idé om, at myten lader sig bruge på dialektikkens andet stadium, fordi ironien ligger hinsides historien og altså ikke anerkender nogen fortid. Det mytiske er netop det øjeblik, hvor ånden farer hen, og ingen ved, hvorfra den kommer eller hvor den farer hen. Ved at gøre myten og det mytiske til et udtryk for ironiens beherskelse af det ubevidste sjæleliv, bliver den løftet ud af historiens sfære og tillige befriet for sit religiøse indhold. Den bliver en psykologisk og æstetisk kategori og fremtræder i resten af forfatterskabet og i papirerne som udtryk for »barnlig ånd«, idet Kierkegaard samtidig bemærker, at indsigten om mytens usandhed er forbeholdt en mere reflekteret tidsalder end græcitetens.

Som æstetisk kategori optræder det mytiske i afhandlingen om Mozarts Don Juan, hvor pagen i Figaro skildres som en type, der repræsenterer det mytiske som en dvaletilstand. Da hans væsen er drømmende, kan der ikke indrømmes ham nogen replik. Musikken bliver det mest adækvate udtryk, fordi den formår at tolke en virkelighed, der er uden duplicitet, helt bygget på anelse, uden bevægelse, en androgynisk helhed, som hos planter, der er tvekønnede. Al menneskelig udvikling må bestå i en emancipation fra denne mytiske utilstand.

Følger man Kierkegaards syn på myten videre gennem forfatterskabet, må man konstatere en indsnævring af begrebet i tydelig forbindelse med hans polemisk bestemte opfattelse af ordene barn og barnlighed som ideologiske kærnebegreber hos de ældre romantikere. Det mytiske er ikke en

hypoostasering af ideen, men ubevidst eksistens, så længe attråen er dyb og ubestemt - »den suger ligesom Thor gennem et Horn, hvis Spidse staaer i Verdenshavet. Uendeligheden kan ikke blive til en Gjenstand«.

Hvor det mytiske bestemmes som ubestemt længsel udgør det dialektisk set en modsætning til ånden og vinder netop i kraft af at blive sat udenfor sin egentlige betydning; men her standser Kierkegaard op, og begrebet myte antager derefter mere og mere den traditionelt bestemte betydning af ubeviselig digterisk forestilling, usandhed baseret på fantastisk overdrevne forhold, der skyldes manglende kendskab. I *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* er det mytiske sat udenfor som modsætning til paradokset. Det er blevet spekulationens opgave at bekæmpe den ugudelige mytisk-allegoriserende retning, der uden videre erklærer hele kristendommen for myte. Myten kan kun forstås i sammenhæng med hedenskabet og er som æstetisk mulighed tvivlsom i forhold til det paradoks-religiøse. »Psalmer, der, skjønt rørende og barnlige og poetiske ved Phantasie-Anstrøget indtil Grændsen af det Phantastiske categorisk betragtede ikke ere christelige, categorisk betragtede ved det poetisk seet Deilige: Lyseblaae, og Ding Dang Klokke Klang befordre det Mythiske langt bedre end nogen Fritænker, thi Fritænkeren udsiger, at Christendommen er Mythe, den naiv-orthodoxe Digter afskyer dette og hævder Christendommens historiske Virkelighed - i phantastiske Vers« (VII,571). Den polemiske brod er her vendt mod to sider: David Strauss og Grundtvig, idet førstnævnte beskyldes for bagklogskab, sidstnævnte for misbrug af barnligheden. Der er ikke nogen direkte vej fra myten til kristendommen, og man kan heller ikke gøre børn til kristne på denne måde. Ethvert forsøg på at gøre det er idyllisk mytologi eller kristendom i fantasianskuelsens medium uden den virkelighedsdimension, der ligger i forfærdelsen. Mytisk, barnlig kommensurabilitet er et hedenskab, fordi den ikke ser paradokset, men forlader sig på ligefrem kendelighed. Derfor må myten på dette stadium korsfæstes sammen med forstanden.

I religiøsitetens B, hvor det evige er tilstede i et bestemt tidsmoment og kun kan forstås historisk, må myten, der af Kierkegaard opfattes dels som det, der ligger forud for enhver historisk bevidsthed dels som et til enhver tid iboende psykologisk beredskab, blive usandhed. Forestillingen om at menneskeheden som sådan kan være bærer af en religiøs idé om den menneskelevne gud, er mytisk, og at lade myten om guden følge efter den historiske sandhed om Jesus er ikke blot bagvendt, men et direkte udtryk for den levende mytedannelse, som kristenheden er udtryk for (IX, A160).

»Man har saa i en senere Tid travlt med at bevise at Christendommens

Første er Mythe - ja, hvorfor ikke, naar Man ikke er opmærksom paa, at det Sidste er noget snarere Mythe eller Fabel. Det beroer paa fra hvilket Punkt Man gaaer ud som det Faste. Men mig synes det indlysende, at Christendommen i sin nuværende Skikkelse er det meest Fabelagtige der kan tænkes »(X, 2 A529).

På overgangen til religiøsitetens andet stadium, der betegner en tilbagemødet til kristendommen i dens oprindelige skikkelse, hvor form og indhold var eet, udelukkes det mytiske. I en tilstand hvor forholdet til sandheden ikke længer er et forhold til individets eget inderste væsen, men til det udefra kommende, er myten som udtryk for ubevidst eksistens og kontinuitet overflødig: »Der er to Arter Inkognito: i en Tjeners Skikkelse var Christus Gud - i Gud-Menneskets Skikkelse er Christenheden Hedenskab. I det Første er ingen Selvmodsigelse, i det Sidste Sammensurium er Selvmodsigelsen og herved igjen et Mythisk - med mindre ligefrem man vil sige - at det er en Løgn« (X,2 A529).

Når Kierkegaard mere og mere kommer til at anskue myten som identisk med kristenheden, ligger det i hans klare afvisning af den hegelske tanke om, at guddommen dybest set er en personificering af fællesskabets vilje. At blive samtidig med Jesus vil sige at blive løst fra myten om, at Gud åbenbarer sig i folkets historie og derved bliver protesten mod den officielle religion også til et opgør med myten: »Ja, det er i en vis Forstand sandt, hvad Fritænkerne paastaae og de Orthodoxe indirecte ogsaa, Christendommen er Mythe; ja, det er Mythe, Fabel, at der har levet Mennesker som have existeret efter en saadan Maalestok, det er Mythe, da jo »Drenge-Folket« som nu kalder sig Christne er det sande Menneskelige, endog det højeste Menneskelige, thi det er jo det Sidste af den voxende Menneske-Slægtes Perfectibilitet« (XI,1 A524).

Troen på menneskeåndens enhed med guddommen i en fælles stræben er for Kierkegaard blevet identisk med ordet myte, der i forfatterskabets sidste fase helt antager betydningen vildfarelse.