

MŰHELY

Krivánik Dániel

Gondolatok a mitikus tudatosságról

Az alábbiakban a mitikus tudat szinte kimeríthetetlen témakörét szemrevételezzük, néhány példán keresztül igyekeztünk megvilágítani a mitikus tudatosság mint a tudat alapszintje¹ működésének egy-két lényeges jellemzőjét. De mit is értünk most mitikusságon – és még előbb mítoszon? „A »mítosz« kifejezés, illetve a mítosz valóságosságának értelmezése még manapság is képlékeny talajon nyugszik”.² Bár Loszev e megállapítása az 1930-as években született, tartalma mégis aktuális: elég, ha a témáról folyamatosan futó, és nagy szellemi horderejű diskurzusok fő áramlatait tekintjük a teljesség igénye nélkül Nestletől Blumenbergig, Lévi-Straussontól és Kerényin át Taubesig, Marquardig. Loszev szavaival élve a mítosz „hús-vér” valóság. Hogy ezt mennyire komolyan kell érteni, támassza alá a következő idézet: „Ahhoz, hogy mítosz jöjjön létre, legkevésbé intellektuális erőfeszítésekre van szükség. És itt megintcsak nem a mítosz teóriájáról beszélünk, hanem magáról a mítoszlól mint olyanról. A különféle teóriák kapcsán beszélhetünk a mítoszt létrehozó szubjektum gondolati tevékenységéről, e tevékenységnek a világnézet más pszichikai tényezőihez való viszonyáról, sőt a más tényezőkkel szembeni előtérbe kerüléséről is stb. De immanensen szemlélve a mitikus tudat a legcsekélyebb mértékben sem mutatkozik intellektuális és ideális-gondolati tudatnak. Homérosz (Od. XI, 145.) leírja például, hogyan ereszkedik le Odüsszeusz a Hádészba és, miként éleszti fel *vérrel* rövid időre az ott lévő lelkeket. Ismeretes a megvágott ujjából kiserkenő vér összevegyítése révén kötött szerződés szokása, vagy az újszülött vérrel történő meglocsolásának szokása, a megölt vezér véréből való ivás szokása stb. Megkérdezhetjük: vajon a vér fogalmának valamely ideális-gondolati felépítése készíti a mitikus tudat képviselőit arra, hogy a vérhez éppen így viszonyuljanak? És vajon a vér hatásáról szóló mítosz csak valamely *fogalom* absztrakciója? Kénytelenek vagyunk megállapodni abban, hogy mindebben pontosan annyi gondolat van, amennyi, mondjuk a vörös színhez való viszonyulásban, amely, mint tudjuk, megvadít bizonyos állatokat. Amikor valami vademberek befestik a halottat, vagy a csata előtt vörös festékekkel kenik be az arcukat, akkor világos, hogy itt nem a vörös színről alkotott elvont gondolat működik, hanem valami más, sokkal intenzívebb, szinte affektív tudat, amely a mágikus jelenségekkel határos.”³

Krivánik Dániel (1980) – filozófus / nemzetközi kapcsolatok szakreferens, doktorandus, Debreceni Egyetem, Debrecen–Bécs, dkrivanik@yahoo.de

E tanulmány egy készülőben lévő, hosszabb lélegzetű tudományos munka része.

¹ Vö. Carl Gustav Jung: *A tudattalan megközelítése*. = Uő: *Az ember és szimbólumai*. Ford. dr. Matolcsi Ágnes. Bp. 2000. 81.

² Alekszej Loszev: *A mítosz dialektikája*. Ford. Goretity József. Bp. 2000. 40.

³ Uo. 9–11.

Ekképpen „a mitikus tudat szempontjából pedig semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a mítosz fikció, vagy a fantázia játéka nem kitaláció, hanem a legfényesebb és a legvalódibb valóság”.⁴

A mítoszfogalom teoretikus megalkotásának során Loszev a negatív teológia analóg útján bolyong.⁵ Megmondja, mi *nem* a mítosz. Nem fikció – de *eleven valóság*. Nem ideális létezés, de átélt realitás. Nem elméleti konstrukció, de *gyakorlati életvezetés*. Nem tévedés, de *alternatíva*. Nem allegória, nem költészet – de ismét csak (akár esztétikai) *realitás*.

A mítoszban egyfelől az abszolút és relatív szembenállásában⁶ immanensen jelen-lévő, illetve belőle egy bizonyos *trigger* hatására (ennek részleteit itt nem tárgyaljuk) kipattanó *feszültség* jut szóhoz. Nyelvhasználata természetesen koronként változik: egy az antikvitásban élő görög számára nyilvánvalóan más volt a mítosz, mint mondjuk egy mai ember számára vagy akár az ókori Kelet dualista vagy monoteista embere számára. Nietzsche így ír: „Ha egy fa egyszer csak nimfaként szólalhat meg, avagy isten bika képében szüzeket ragadhat el, ha egyszer csak megjelenik maga Athéné istennő, amint egy szép fogaton Peiszisztratosz kíséretében végighajt Athén piacain – s ezt valóban így hitte a derék athéni polgár –, akkor minden pillanatban minden lehetséges, akár az álomban, és az egész természet úgy rajzik az ember körül, mintha az istenek maszkbálja volna, akik kedvüket lelik abban, hogy mindenféle meglepető alakot öltve megrézfálják az embereket.”⁷

Taubes szerint két lehetőség kínálkozik e nyelvhasználat értelmezéséhez: „vagy egy specifikus, szimbolikus formaként magyarázzuk, vagy a mítosz beszámolóját valóságnak vesszük. A mitikus esemény valóságosságának problémája a szellem és anyag közötti feszültég ontológiai premisszáját szólaltatja meg hangsúlyosan. A szellem ugyanis nagyon nehezen vehető rá az anyaggal való egyesülésre, mivel a szellem az anyag birodalmában egyáltalán nem »otthonos«.”⁸

Másfelől – és éppen a fentiekből adódóan – az abszolút és relatív szembenállása egyúttal *egységüket* is jelenti. E két oldalt az élet köti össze. Ezért a természet szövődékében az élet a domináns elem. „Ha az élet a tapasztalat birodalmában manifesztálódik is, a biológia törvényeinek eredete a fizikai tartományokon túlra nyúlik. E kezdetek, melyek az élet »ősforrásait« képezik, nem mások, mint a mitikus korok istenei. Az istenek a különböző emberfajták »biológiai centrumai«.”⁹

Taubes szerint Hegel és Schelling után Goldberg az, aki megkísérli a politeizmus történetfilozófiai értelmezését. Számára az istenképzet nem egy elvont emberiségfogalommal függ össze, hanem a lehető legszorosabban a nép fogalmával. Az egyik nép istene különbözik a másik nép istenétől, mert más a biológiai centrumuk: adott törzsközösség adott földrajzi helyen él. „A nép és az isten közötti kapcsolat szövetség is egyben.”¹⁰ A törzs tagjai, a nép jelentik azt az eszközt-közeget, amely révén és amelyben az isteni hatalom kibontakozhat és manifesztálódhat. „E szövetségben formálódik meg az a történeti territórium, melyen isten és nép

⁴ Uo. 13.

⁵ Vö. Pávay Tibor: *Mythos contra factum – a posztmodern mítoszszöveg hermeneutikája*. Doktori értekezés. Debrecen 2012. 99–100.

⁶ Lásd uo. 10.

⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. Tatár Sándor. Athenaeum I(1992). 3. sz. 13.

⁸ Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur*. = Uő: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München 2007. 274. (Ha külön nem jelöljük, a szöveget saját fordításban közöljük.) Taubes itt Goldberg mítoszerőltetését vonja játékba.

⁹ Uo. 275.

¹⁰ Uo. 275.

találkozik. Az adott állam így az adott isteni hatalomhoz van hozzárendelve, s ezért az ország földje sem pusztán természeti tér, hanem egy dinamikus, istenekkel telített valóság¹¹ – realitás.

A biológiai centrumok, biológiai gyökérzet („Bios”) fogalma e kontextusban nem Goldberg vagy Taubes „találmánya”: Hegel már a világtörténet filozófiájáról szóló előadásaiban a zsidó vallásról szóló fejezettel kezdődően kifejezetten bevonja a szellem önmegismerésének vizsgálati körébe.¹² Kerényi pedig a görög világ isteni és emberi lakói közötti viszonyban vizsgálja a „Bios”-t, a hordozó nép létét, amelyben a mitológia él 2-3000 éves kisázsiai és sumér gyökerekből kinöve, és amelyben emberek és istenek az ünnepek, a szent játékok során találkoznak egymással közvetlenül, mintegy oscillálva egymás szférái között.¹³ Az antik vallás az ő értelmezésében „nem arra a hitre alapszik, hogy a mitológia történeteinek ellentmondásos variációi igazak volnának (az igazságra vonatkozó kérdés ugyanis *fel sem merül*), hanem elsősorban arra a bizonyosságra, hogy a kozmosz annak a *valaminek*, ami a mitológiában emberi arcát mutatja, koherens, folytonos és hiánytalan alapjaként illetve háttereként *van jelen (da ist)*”.¹⁴ A mítosz ekként tekintve a tudat, illetve tudatosság alapszintjének *létfeltétele*.¹⁵

Köztes következtetésként tehát elmondhatjuk, hogy a mitikus tudatosság a valóság, a realitás dinamikus kavargó szerves egységének feszültségében benne foglalt létfeltétel *bekövetkezése*. De hogyan ismerhető fel, hogyan válik láthatóvá mindez? Próbáljuk ezt megérteni néhány mito-logikus kép segítségével.

Kerényi *A Nap leányai* című munkájában nem az olümposzi világrend központi szerepére támaszkodva interpretálja az ókori görögség világnézetét, hanem egy istengenerációval korábbi szemlélve fejt fel egy lehetséges napkultusz képi-fogalmi összefüggéseit. E világrend uralkodó alakja még nem Zeusz, hanem Héliosz (titánneven Hyperión), aki mindent lát, és mindent hall. Az eskü istene is, és egyben Atya. Abból következően, hogy az eskü istene, a legmegbízhatóbb tanú is egyben; az Atya-ság pedig produktív, nemző jellegére utal.¹⁶ A tanú egyben nemző is (a német *zeugen* ige egyaránt jelent tanuskodást és nemzést). Héliosz a világ nemzője és tanúja: Nap és Ember viszonya ekképpen – a Héliosz által körülhatárolt világ, melynek középpontjában az Ember áll.¹⁷ Az ember Naphoz kötődését a szemünk teszi lehetővé – így *láthatunk* egyáltalán. Ember és Nap léte a látás és a nemzés által eggyé lett. Ebben az egységben a Nap elsődlegesen mitológiai lény.¹⁸ A Nap nagy világító tudata (*great blazing consciousness*) viszonyban áll az „apró, világító tudattal” (*little blazing consciousness*).¹⁹

¹¹ Uo. 275. Vö. Nietzsche az ember körül „rajzó természetről” szóló fenti leírásával.

¹² Vö. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg 1995. 233. és Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 359. kk.

¹³ Lásd Karl Kerényi: *Antike Religion*. München–Wien 1971. 40.

¹⁴ Uo. 43. Szövegközi kiemelések tőlem – K. D.

¹⁵ Vö. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Szeged 1997. 155.

¹⁶ Kerényi Károly: *A Nap leányai*. Ford. Tóth Zoltán. Kaposvár 2003. 12.

¹⁷ Uo. 13. A nagy kezdőbetűvel írt „ember” szót Kerényi használja. Ennek jelentősége, hogy a nem (*genus, Gattung*) fogalmának általánosságával megnyitja azt az ontológiai horizontot, amelyen a további vizsgálódás zajlik.

¹⁸ Ezen egységből kiszakítva már nem Héliosz Napisten, hanem „egy világító gázgolyó, egy tudományos csillag” (D. H. Lawrence – idézi Kerényi: *A Nap leányai*. 14.). Platónnál még a középpontban áll, a kereszténység azonban kiszakítja a helyéről, az újkor absztrakt-tudományos rendszere pedig teljesen átstrukturálja az addigi világ-nézetet s ezzel az emberi gondolkodást is.

¹⁹ Ugyancsak Lawrence fogalmai. Lásd még Carl Gustav Jung *Az archaikus ember* című tanulmányát = Uő: *Szellem és élet*. Ford. S. Nyíró József. Bp. 1999. 69–104.

A tudat (*consciousness – Bewusstsein*) által nem „kifelé”, hanem „befelé”, önmagunk számára válunk láthatóvá.²⁰ Ugyanakkor – és egyúttal e felismerést továbbvive – ami egyszer láthatóvá vált, az újra el is tűnhet, szem elől veszhet: a napszimbólumok az értelmezés további mélységeit nyitják meg. Állatalakban megjelenítve az isteni szféra khtonikus – a mélységgel, a nemléttel, a sötéttséggel mint a fény teljes *hiányával* való – kapcsolódási pontjaira mutatnak rá. A napszimbólumok közé tartozik a sárkány²¹ és annak „mása”, a kígyó (Médeianak és Triptolemosznak is sárkányfogata van), Héliosz (és Hádész) lovasfogatóban a ló (a Taigetoszon és Rodoszon lóáldozatot mutattak be az istennek), illetve korábban a krétai kultúrkörben a bika.²² Napszimbólumként értelmezhető továbbá maga a fogat, amit Héliosz (és Hádész) hajt – gondoljunk a kerékre. Héliosz kocsiját fehér, Hádészét fekete lovak húzzák. Homérosznál Hádész neve az archaikus „*a-idesz*” formában szerepel, ami annyit tesz: láthatatlan és láthatatlanná tevő.²³ Héliosz vele ellentétben a látható és láthatóvá tevő. Strukturálisan vizsgálva azonban látható, hogy csak egy és ugyanazon lény képes adni és elvenni – ez pedig maga Héliosz.²⁴ Héliosz gulyája, illetve Héliosz marhái, egyben – Nap-állatként – őt magát is jelölik, másrészt azonban időbeli napokat is (ez a szemléletmód van jelen a magyar „nap” szóban is). Az emberek napjainak elvételében (az életidő kiszabásában) Héliosz – Hádész; ám épp ekkor – a megfosztottságban-tartásban – *nem* is ő, mert akkor *nem* Héliosz, hanem éppenséggel Hádész.²⁵ Miért is félünk a sötétben,²⁶ miért hat legtöbbünkre elrettentően a vakság²⁷ állapotának akár csak az elgondolása is? A magyar nyelvnek van egy szinonimája a vakságra: a világtalanság. Nem kell ennél kifejezőbb szó; a sötétben, *fény* híján a világ(osság)unk szűnik meg – ezt a megszűnést pedig csak egy *másik* világ(osság) képes *megszüntetni*. Ez a mozzanat, ez a „világok harca”, a mitikus tudatosságnak azon elemét hordozza (mintegy szellemi burokként), amely a magában-tükröződést, az önreflexiót s ezzel az öntudatra ébredést teszi lehetővé a tudat számára.

E tudatosság két fenti „szélsőértékét”, avagy „pillanatfelvételét” egy látszólag harmadik alkotó elem, mégpedig kettejük dinamikus, realitásképzést lehetővé tevő s ennyiben „önmegalapozó” viszonya – az a valami, melyet a mítosz nyelvezete Ókeánoszként nevez meg – tartja egyben. Héliosz mindennapi újjászületése az éjszaka előli, Ókeánoszhoz való menekülése után történik meg. Ókeánosz – a víz, a nedves elem – az istenek és minden létező eredete.²⁸ Az ere-

²⁰ Ez az öntudatra ébredés első lépése.

²¹ Hogy mi minden lehet sárkány a mitikus tudatban, lásd Róheim Géza: *Sárkányok és sárkányölő hősök. = A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból.* Szerk. Verebélyi Kincső. Bp. 1984. 5–82.

²² Kerényi: *A Nap leányai.* 20.

²³ Vö. Platón: *Kratülosz* 403a. Ford. Szabó Árpád. = *Platón összes művei* I. Bp. 1984. 774. Szókratész ugyanezt az etimológiát használja. Taylor szerint azonban e „dialógus igazi célja, már ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről, Szókratész legszeszélyesebb hangulatának a megőrzésén kívül nem a nyelv eredetének, hanem használatának és funkcióinak a megfontolása.” – Alfred Edward Taylor: *Platón.* Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Bp. 1997. 116.

²⁴ Héliosz és Hádész itt megjelenő azonossága és nem-azonossága jelöli ki annak a tengelynek egy-egy pontját, amelyre Kerényi görögségértelmezése épül.

²⁵ Kerényi: *i. m.* 23. és lásd még Kerényi: *Görög mitológia.* 129.

²⁶ Vö. Jankovics Marcell: *A Nap könyve.* Debrecen 1996. 12.

²⁷ Most nem az egyes mitológiai hősök – Órión, Oidipusz, Teiresziász – megvakulásának specifikus körülményeiről és vonatkozásairól beszélünk; azok nem tartoznak szorosan az itt vizsgált tárgyhoz. Bővebben lásd Kerényi: *Görög mitológia.* 114, 214., valamint Róheim Géza: *Teiresziász és más jósok.* Ford. Hegedüs Éva. = *A bűvös tükör.* 424–464.

²⁸ Vö. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok.* Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Bp. 1998. 41–49.

det értelme itt nem az egyszeri, ugrásszerű *pillanatot* (*der Moment*), hanem egy *folyamatosan* ömlő, mozzanatszerű (*das Moment*)²⁹ áramlást jelöl, mely egy szakadatlan ősnemzésből ered. A kozmogóniai ősnemzés azonban megszűnt: az olümposzi isteni rend nem esik egybe a titáni erők teremtésével. Ókeánosz a genezis az abszolút tér- és időtlenségben. Belőle születik újjá mindennap Héliosz.³⁰

Héliosz és Ókeánosz azonban majd csak az olümpiai rend perifériáján kap helyet, Zeusz a titánok közül csak őket adoptálja – szerepüket viszont világosan mutatja, hogy *egyáltalán* adoptálja őket. Mivel idősebb istenségek (proteronok), *féktelen* hatalmuk nem érti az új – emberi világot *támasztó* – világrendet. „Ókeánosz csupán *eredeti erő kifejtése megszűnése után* tudott »e világ egységességének és törvényszerűségének kezesevé válni.«³¹ Héliosz esetében ugyanez a helyzet – a titánok ereje a természet ereje; a Zeusz által *kormányzott*³² világ az ember szellemi erejére épül. A titánok folyamatos határtalan erő kifejtése (ami lényegüket jelenti) atyjuk – Uránosz – folyamatos ősnemzéséből ered. Ezen ősnemzést szakítja meg Kronosz, az ég magasabb régióiba³³ kényszerítve ezzel Uránoszt. A görögök azonban a természet jelenségeiben újra felismerték a folyamatos megtermékenyítést – például az eső hullásában.³⁴

És bár a mitikus tudatosság fent bemutatott jellemzői egyfelől nagyon is jól azonosíthatóan kapcsolhatók bizonyos történeti-földrajzi meghatározottságokhoz (lásd a „Bios” fogalmáról

²⁹ *Der Moment* és *das Moment* episztemológiai vonatkozásában: „Arisztotelész számára a megismerés pillanata (*der Moment*) fontos, míg Hegel számára a megismerés mozzanata (*das Moment*), azaz a megismerés *folyamat-jellege*.” – Drimál István: *Az abszolút viszony, amely átvonul az egésznek létén*. = *Az aktuális Hegel*. Szerk. Rózsa Erzsébet – Michael Quante. Debrecen 2003. 126.

³⁰ Kerényi: *A Nap leányai*. 35. Az isteni gyermekek (Apollón, az eleusziszi misztikus gyermek) születését szintén a napkelte szimbólumával látják el – Héliosz ekkor Atya és Fiú egy személyben. Jel és jelölt belső azonosságáról van itt szó: a gyermek az isten maga. Fontos ugyanakkor tisztában lennünk vele, hogy sem Héliosz, sem Ókeánosz, sem a többi ősi istenség – de az új, „ifjú”, olümposzi istenek is bírják e jellemzőt – nem a nap, a tenger vagy bármi más *istenei*. Ők maguk azok, ami „isteneinek” a felszínes perszónifikáció nyelvi formája jelöli őket. Tehát nem arról van szó, hogy van egy természeti Nap, s annak egy istene: Héliosz (a görögök soha nem fogalmazzak így); hanem arról, hogy a Nap – minden, az adott valóságban szövődő viszonyrendszerével és az emberi életvilágot folyamatosan átítató funkcionális vetületeivel – nem más, mint Héliosz maga. – Lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Szerk. Zoltai Dénes. Bp. 2002. 192., illetve Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. 459., valamint Kerényi Károly: *Hegel és Görögország istenei*. Ford. Turgonyi Zoltán. Magyar Filozófiai Szemle XXXIV(1990). 5–6. sz. 599. Továbbá e viszonyulással, e felfogással mutatnak rokonságot a Jung által leírt archaikus tudat képzetei is, lásd Jung: *Az archaikus ember*. 99.

³¹ Kerényi: *i. m.* 39. (Kiemelés tőlem – K. D.) A „megszűnés” itt a hegeli *aufheben*, azaz megszüntetve-megőriz és felel (*negare, conservare, elevare*) jelentésében értendő. – Vö. Hegel: *A logika tudománya* I. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 82. és Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Bp. 1979. 65.

³² A vezérlés és a kormányzás közti különbségre szeretnénk itt felhívni a figyelmet. A természet ereje *vezérli* a világot és a benne élő lényeket abban az értelemben, hogy nem enged visszajelzést e rendszerbe. Az embernek nincs beleszólása abba, hogy tomboljon-e a vihar, vagy legyen-e aszály – a titáni erők kényük-kedvük szerint játszanak vele. A szellem ereje azonban *kormányoz*, azaz megjelenik a visszajelzés, egyfajta „párbeszéd” alakul ki isten és ember között a kultuszban. (A vihar természetesen ettől még tombol, ha tombolnia kell, és aszály is jöhet; de ez nem cáfolat a Zeusz általi kormányzás visszajelzést engedő jellegére, épp ellenkezőleg: a titáni világ – az idősebb istengeneráció – megszüntetve-megőrzöttönását emeli ki, és utal arra, hogy az olümposzi világrend arra-abból építkezve áll fenn.) Ez a kormányzást fogalom persze nem ugyanaz, mint a kereszténység Istene által „fenntartott” folyamat, de annak már konkrét tartalmi és formai előképe, hiszen törvényhozásról és törvénykezésről, a szellemi hatalom megjelenéséről van szó; a polisz társadalmi rétegződésének, a politikai kormányzás megszületésének „mitológiájáról” beszélhetünk.

³³ Kerényi szerint az ég magasabb régiói, a Boldogok Szigete és az Aranykor ugyanazt a mitológiai szintet jelölik.

³⁴ Lásd Kerényi: *i. m.* 49.

írottakat), e helyen kell – legalábbis jelzésszerűen – megjegyezni, hogy másfelől a mítosz tárgyalásakor alapvető időproblémába ütközünk. Csak az ember mint ember megjelenése után *lesz idő*. Hogy ez „mikor” következik be, épp ezen időprobléma lényege miatt nem határozható meg egyértelműen, legfeljebb különböző leírások adhatók róla: a titánok – Hegel szófordulatával, a régi istenek³⁵ – legyőzése után, a trójai háború hőseinek a világból való távozásával,³⁶ az ötödik emberi nem illetve a vaskor eljövetelével,³⁷ az istenek hallgatásába burkolt titkok megismerésével³⁸ – s e leírások mögött nagy valószínűséggel egy létminőség-beli változást sejtethünk.

A görög mítoszok az istenek, illetve az isteni *működését* beszélnek el. A kérdésre, hogy *kik* vagy *mik* az istenek, szintén nincs egyértelmű válasz. Tanácsadóként megint csak Kerényit hívjuk, aki azt a lehetőséget ajánlja, hogy az istenek „*a Lét alakjai*”,³⁹ illetve „világaspektusok (*Weltaspekte*)”.⁴⁰ A problematikusság e működés *kezdetére* irányul, az istenek *születése* ugyanis sehogyan sem látszik összeegyeztethetőnek isteni mivoltukkal, tudniillik halhatatlanságukkal. Az isteni gyermekek születési „helyei” az időn kívül, lét és nemlét különbségén kívül vannak,⁴¹ maga az *isteni gyermek* pedig az a minden hangot magában foglaló, mégis egyhangú ősmotívum, amely az összes isteni alakká kibontakozhat.⁴² Ezek az istenek mindig is léteztek – nemzés és születés tehát vonatkozásukban nem problémamentes.⁴³

³⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 360.

³⁶ Lásd Kerényi: *Görög mitológia*. 352–359.

³⁷ Lásd Hésziodosz: *Munkák és napok*. 174–176. sor. = Uő: *Istenek születése / Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Bp. 1974. 46.

³⁸ Lásd *Henoch apokalypsise*. Ford. Hamvas Béla. Bp. 1989. 10.

³⁹ Kerényi: *Hegel és Görögország istenei*. 599. Bár itt Walter Otto gondolatait vonja játékba, „alak” alatt Kerényi egész pontosan „ideá”-t ért. „Nem »fogalom«, hanem tudott, a szellem szemével látott »alak« az »idea« helyes fordítása. A görög istenek »alakok«, amint a világ is – Platón szemével nézve –, amennyiben van, annyiban: »alak«.” Kerényi Károly: *Platonizmus*. = Uő: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*. Szerk. Komoróczy Géza, Szilágyi János György. Bp. 1984. 473. Lásd még Somos Róbert: *Kerényi Károly és a platonizmus*. Jelenkor XLI(1998). 10. sz. 1070. Innen szemlélve az „istenek” fogalmából azonban egy nagyon is hegeli jellegzetesség, a *létidealitás* vonása ragyog elő, amely a *lényeges dolog (die Sache selbst)* vonatkozásában bír meghatározó jelentőséggel. – Vö. Simon Ferenc: *A hegeli reálonológia születése*. Veszprém 2003. 581, 585, 589. A mitológiai tudat szintjén mindez a Nietzsche által is leírt „rajzó” valóságként jelenik meg. Ezt a távlati összefüggést itt nem fejtiük ki, csak megemlítjük.

⁴⁰ Jung–Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich und Düsseldorf 1999. 19.

⁴¹ Uo. 74.

⁴² Uo. 78. A kibontakozás e lehetőségének ös-, kiindulópontját” vagy még inkább kódját egy másik helyen a „bimbó”/„bimbószzerű” (*Knospe/knospenhaft*) kifejezésekkel írja le, lásd uo. 116. Ez jel és jelölt belső azonossága megnyilvánulásának (miszerint a gyermek az isten maga) egy másik, mélyebb szintű leírása. Az isteni gyermek mint ősmotívum egyértelműen felfogható anamorfózisként. E szimbólum a dialektika azon működésmódjának leképeződése a mitológia rétegeiben, amit Hegel szintén a bimbó, illetve a gyermek szimbólumával jelenít meg a létezés kibontakozásának tudatos regisztereiben. – Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 10., illetve Hegel: *Ifjúkori írások*. Válogatás. Szerk. Márkus György; Ford. Révai Gábor. Bp. 1982. 118–121. Úgy látjuk, hogy Kerényi és Hegel „bimbó”/Knospe kifejezései a realitás tudatos és tudattalan rétegeinek közös strukturáló mozzanatára mutatnak – e gondolati összefüggés részletes kifejtése egy későbbi vizsgálat tárgyává lehetne.

⁴³ Michael Erler: *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*. = *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Hrsg. Markus Janka und Christian Schäfer. Darmstadt 2002. 85.

Az ókori görögök azonban legalábbis kétféle időt különböztettek meg: az istenek szent idejét, valamint a halandó emberek múltból érkező, és jövőbe folyó idejét.⁴⁴ Az isteneket illető események leírásakor, feldolgozásakor tehát az istenek idejében – a mitikus időben – vagyunk, ami teljességgel különbözik a mi történeti időfelfogásunktól. Bár az emberi idő is folyamatos jelen (mindig „most” van), de kétirányú időbeli horizonttal – múlt felől, jövő felé – rendelkezik. Az istenek ideje ezzel szemben *nem* bír ezzel a horizonttal.⁴⁵ E jellemzők miatt nagy nehézségekbe ütközik bármit is közölni ezen időről, hisz nyelvünk és gondolkodásunk, teljes szellemi-antropológiai beállítottságunk időhöz kötött, csak időben értelmezhető – elég, ha csak a nyelvtani „jelen”-, „jövő” és „múlt idő” kifejezésekre gondolunk.

Idő és időtlenség ezen együttes paradox jelenlétét a mítoszban Assmann az abszolút és viszonylagos múlt,⁴⁶ illetve ezek vonatkoztatási pontjaiként a megalapozó (kulturális) és biografikus (kommunikatív) emlékezés⁴⁷ fogalompárosain keresztül közelíti meg. Az abszolút múlttól a jelen mindig azonos távolságra marad, és így bizonyos értelemben örökkévalóságot jelent. Az ünnep és a szent rítusok során (a kultusz cselekvésközpontjában, az Ember „létrejövetele” folyamatában) újra jelenvalóvá lesz, és így sohasem távolodik el a jelentől. Amennyiben azonban az ünnep tartalma pusztá múltidézéssé jegecesedik, távolsága egyre inkább nőni fog a jelentől, mígnem történelemmé válik.

Hogy tehát megérthessük, miről is van szó a görögök mítoszaiban, azt kell látnunk, hogy a bennük elmondott történetek nem az *egyed* relatív, hanem a teljes *nem* (*genus*, *Gattung*) abszolút történetét beszélik el – tehát az általánost. Azaz amit a mítoszok ábrázolnak, „sosem” „történt meg”, hanem – egyfajta latens erőmezőként – mindig *van*. A mitológia olyan térkép, amelyen a szelleminek a saját bensőjéből fakadó, mondhatni kényszerítő erejű kibontakozási szükséglete nyilvánul meg.⁴⁸ Mindez pedig egy lételmélet alapjaira látszik rámutatni: a mítosz ontológiai szerepe pedig épp *ebben* – az általános bemutatásában és az egyessel való kapcsolatba-állításában – nyilvánul meg. Az egyes egyed, az ember mint ember a mitikus tudatosságban önmagát megpillantva, az idővel együtt jelenik meg, és hoz magával létminőségbeli változást – az egyes és az általános közti ellentmondás megjelenítését – a világba. *Ez az az*

⁴⁴ A mennyiségi időt (a fizikailag mérhető tartamot, az „óra idejét”) kifejező *khronosz* és a minőségi (valaminek a megfelelő, kiszabott mértéke szerint bekövetkező; kitüntetett; szent) időt kifejező *kairosz* közti különbségtelt itt csak megemlítjük. Hogy hogyan lehetséges átjárás a kettő közt, itt nem fejtegetjük tovább. *Khronosz és kairosz* fogalompárosához bővebben lásd Gerardus van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl Júlia – Dani Tivadar – Takács László. Bp. 2001. 334–338.

⁴⁵ Theo Kobusch idézi Sallustius *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart* című cikkében = *Platon als Mythologe*. 44.: „Ez sohasem történik, ez folyton van; a szellem egyszerre lát mindent, a beszéd az egyiket hozza először, a másikat meg azután.” (*De diis et mundo*, IV, 8.) Lásd még Plótinusz: *Enneászok* III. 5. 9.: „A mítoszok – ha egyszer igazán azok – kénytelenek időben felosztani azt, amit el akarnak mondani és kénytelenek szétválasztani egymástól olyan dolgokat, amelyek együtt vannak, s csupán rangban és erőben különböznek; még tudományos értekezések is keletkezésről beszélnek olyan dolgoknál, amelyek soha nem keletkeztek (ti. örökkévalók), és szétválasztanak olyan dolgokat, amelyek csak együttesen léteznek. Erre tanítanak meg – már amennyire lehetséges – a mítoszok, s megengedik annak, aki ésszel föléri, hogy újra összerakja (ami összevaló).” – Plótinusz: *A szépről és a jóról / Istenről és a hozzá vezető utakról*. Ford. Techert Margit. Bp. 1998. 157–158.

⁴⁶ Lásd Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Bp. 2004. 75–78.

⁴⁷ Uo. 49–56.

⁴⁸ Vö. Jung–Kerényi: *i. m.* 30–34.

ultimatív tényállás, illetve történésösszesség mint cselekvés, amelyet (fel)ismervén a mítosz megnyit bennünket önmagunk sokdimenziós mivolta számára.⁴⁹

*

A fenti megpillantás egyúttal kettérepeszi a mitikus tudatosság „nagy tükrét”.⁵⁰ Az eddig adottak – bár egyszersmind törekenynek is – tűnő egység látszólag vonatkozás nélküli kettősre esik szét. Ezt az állapotot többen többféleképpen igyekeztek és igyekeznek „menedzselni.”

Már Homérosz is félreérthetetlen erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy a ránk hagyományoz(ód)ott, az emberekről és istenekről szóló mítoszokat és elbeszéléseket átítassa a *logosszal*. Igyekszik érthetővé tenni az érthetlent, elnyomni az iszonytatót, emberivé tenni az istenit, idealizálni az emberit. Mégis: Homérosz elbeszéli a mítoszt, kinyilatkoztatásként fogadja – lásd fentebb a szerzőség ellentmondására vonatkozó kitételeket. Platón előtt senki gondolkodásában nem játszott akkora szerepet mítosz és logosz viszonyának problematikusága, mint az övében.⁵¹ De Homérosz nem filozófus.

Platón hevesen támadta a mitológiai hagyományt, ugyanakkor nagyon sok mítoszt használt fel, illetve teremtett saját műveiben.⁵² Az újplatonikusok közül Proklosz egyenesen e mítoszokban látta a kulcsot filozófiája központi misztériumának megértéséhez.⁵³ Mindez egy kulturális-történeti kibontakozás-gazdagodás egy-egy fázisát jelenti; az antik és a platóni mítoszok megértésének alapvető problematikusága pedig ennek megfelelően abban rejlik, hogy modern mítoszfogalmunk a szellemtörténeti fejlődés és az újkor kulturális szükségleteinek gyümölcse, és ebből következően legfeljebb részben képes megfelelni a mítosz antik – és platóni – értelmezésének.

Glenn W. Most a platóni dialógusokban előforduló mítoszoknak nyolc kritériumát különbözteti meg. Ezekről ő maga mondja, hogy nem szabad mechanikusan alkalmazni őket, hanem inkább megfelelő rugalmassággal, egészséges önszkepszissel, azaz szókratikusán.⁵⁴ Ezen ismeretobjegek túlnyomó része azonban ráillik bármely görög mítosza, ez pedig felveti a platóni filozófiai mítoszok és a tradícióból származó görög mítoszok közötti viszony milyenségének kérdését. E viszony alaposabb vizsgálata nem célunk; úgy gondoljuk, elég, ha annyit mondunk, hogy Platón is – mint minden filozófus – saját korának gyermeke: bár új struktúrákat teremt,

⁴⁹ Vö. Stephan Krause: *Mitikus nyitottság és mitikus toposz*. Ford. Tamás Ábel. Ókor III(2004). 4. sz. 21–23.

⁵⁰ Vö. Pávay Tibor: *i. m.* 160.

⁵¹ Lásd Glenn W. Most: *Platons exoterische Mythen. = Platon als Mythologe*. 7.

⁵² Vö. Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* II. Ford. Saly Noémi. Bp. 1995. 158.

⁵³ Lásd Glenn W. Most: *i. m.* 8.

⁵⁴ E kritériumok a következők: 1. A platóni mítoszok monologikusak. 2. Egy idősebb beszélő adja elő őket fiatalabb hallgatónak. 3. Régebbi szájhagyományra vezethetők vissza. 4. A platóni mítoszok tárgyai nem ellenőrizhetők. 5. A platóni mítosz nem a beszélő saját tapasztalatából nyeri autoritását, hanem a tradícióból. 6. A platóni mítosz „pszichagogikus” hatással bír (hallgatása örömet okoz, és még ha például Szókratész nincs is meggyőződve a halál utáni életről szóló mítosz igazságában, akkor is kitart mellette, és „varázsszóként” – *epaidein* – használja, ami bizalmat önt belé. 7. A platóni mítoszleíráshoz vagy -elbeszéléshez hasonlatosan strukturált, nem pedig a „dialektika” szerint. 8. Vagy egy dialektikus kifejtés elején áll, vagy annak a végén. – Lásd Glenn W. Most: *i. m.* 11–13.

mégis benne áll a tradícióban.⁵⁵ Mítosz és logosz (nála: dialektika) szorosan egymásra vonatkoznak nála: kölcsönösen kiegészítik egymást, és egymástól függenek.

Ha ugyanis – így Taubes – „a görög filozófia mítosztalanított tudata ki tudta volna törölni emlékezetéből az istenekről és hősokról szóló történeteket és mondákat, akkor soha nem jött volna létre az allegorikus mítoszinterpretáció. Minden allegorikus mítoszinterpretáció előfeltétele a mitikus tartalom egy töretlenül maradt darabja. E megmaradt darabot akarja a filozófiai allegória számúzni”⁵⁶ (mint ahogyan a *creatio ex nihilo* egyébként számúzi is). „Ám éppen a görög mítoszok filozófiai interpretációja készítette elő az antikvitás talaját a valóság újfajta megértése számára. Az allegória bizonyossága kétértelmű: egyfelől a mítosztalanított tudat mitikus tudat felett aratott győzelmének hirdetője, másfelől a mitikus tradíció hatalmának tanúja. Így a mítosz minden őt meghaladó és keresztező allegorikus átváltozás fundamentuma marad.”⁵⁷

Mégis: a mítosz és a logosz e közhelyszerű ellentétpárja az újabb kori kutatásokat is a legmesszebbmenőig áthatja. Wilhelm Nestle negyvenes években született művei – például *Vom Mythos zum Logos, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken* – ezen ellentéppárra épülnek, és ezt élezik folyamatosan tovább. Ezek szerint a mitikus szemléletmód lényege szerint képi, a tudattalanból teremt, és hisz a kultikus cselekedetek mágikus hatásában, míg a logosz – mely lényegét tekintve fogalmi – tudatosan oszt fel, és köt össze. A görögök útja tehát a mítosztól a logoszhoz, azaz a szellem szóbelietlenségétől annak szóbeliségéhez tart.⁵⁸

Épp ezen utóbbi fogalmak mutatnak rá arra, honnan is származik az ellentét: a felvilágosodás szelleméből. Ekkor deklarálták a mítoszokat a tévedések első forrásaként, kiváltva ezzel a romantika tiltakozását, mivel a romantikusok szerint a mítosz ekképpeni felfogása teljesen eltorzítja és félreismeri annak lényegét. Ez az egész vita persze nem a második, modern – francia – felvilágosodásra, hanem az első európai, azaz a görögök felvilágosodására nyúlik vissza.⁵⁹ A görögöknél mindazonáltal *nem* szembeállítva, hanem csak *megkülönböztetve* volt e két oldal.

⁵⁵ Vö. Kurt Hübner: *A tudományos ész és a posztmodern kor*. Ford. Balogh László. = *Kortárs német filozófusok* Szerk. Nyizsnyánszki Ferenc. Debrecen 1997. 108–127.

⁵⁶ Jacob Taubes: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*. = Uő: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. 100.

⁵⁷ Uo. 100. Megjegyezzük: Taubes szerint a „racionalizálódás” folyamata – melyet közkeletűen „a mítosztól a logosz felé” szabályban foglalnak össze – nem egyedül és kiváltképpen Görögországban (Hellaszban) zajlik le. Szerinte nem csak a görög filozófia és természettudomány az, ami az antik és keleti mítoszokat megfosztja hatalmuktól. Nemcsak a filozófiai fogalom, hanem még inkább a törvény és a proféták vallásos kinyilatkoztatása rombolja le a mitikus (világ) képet. A mitikus tudat nem ismer határokat isteni, világi és emberi tartományok között. A mitikus elbeszélésben az istenek, a tárgyak és az emberek közötti átmenetek elmosódoak, áramlásban maradnak. Mivel e határok még ki sincsenek jelölve, egy alakzat minden nehézség nélkül átlényegülhet egy másikba. Istenek, tárgyak és emberek e valószerűtlen egysége robban fel a monoteista kinyilatkoztatott vallás transzcendenciájának megtapasztalásában. A teremtésről szóló tanítás éles határt húz az isteni, illetve a világi és emberi tartományok közé. Amennyiben elismerjük istent mint a világ és az ember „teremtőjét”, korlátot emelünk, melynek egyik oldalán isten mint teremtő, a másikon pedig a világ és az ember mint teremtmény állnak. A világ istenektől való megfosztása (Hegel szavaival „az Ég elnéptelenedése” – lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 377.) tehát nem csak a görög filozófia műve, hanem elsősorban a monoteista kinyilatkoztatásé. Taubes a proféták vallásos kinyilatkoztatására és a monoteista vallás szerepére való utalással Hermann Cohen és Gershom Scholem gondolatait is játékba vonja.

⁵⁸ A *Vom Mythos zum Logos* című munka gondolatmenetét Theo Kobusch elemzi és illeti kritikával már idézett cikkében = *Platon als Mythologe*. 44.

⁵⁹ Glenn W. Most: *i. m.* 11–13.

Mítosznak számított *mindenfajta*⁶⁰ elbeszélés vagy történet; mindegy, hogy a jelentéktelen hétköznapiokról vagy épp az istenekkel való találkozásról szolt, és csak később kapott negatív melléköngét.

Platónnál a mítosz a mese értelmében *teljesen* hamis, még ha tartalmaz is igazat. A filozófia tudás és megismerés a törvények és alapvetések általi tematizálásban különbözik el a mítosztól, amely az írói fantáziára van utalva. Ám mivel a filozófia nemcsak a legfőbb lényvel, hanem minden létezővel foglalkozik (csakúgy, mint a kozmogóniák), az igazat akarja megragadni; az igazat a hamistól így el kell választani. A mítoszt is ezek szerint kell hát tárgyalnia, mivel a mítosz maga ezt nem teheti: tudniillik *nem kérdez rá az igazságra*. (Vajon rá „kell” kérdeznie egyáltalán?...⁶¹) A mítosz és a logosz itt a „hamis képzelet” és az „igazság formája” szembenállásban tételeződnek egymás számára – mindazonáltal a múzsai művészet *egyenrangú részeiként*.⁶²

Megjegyezzük: a mítosz logikai úton való megközelítésének – számunkra túlerőltetettnek látszó – igénye már Platónnál is zátonyra futtatja egy flexibilis (témánk vonatkozásában nem volna helyes a „helyes” terminus használata) értelmezés lehetőségét.⁶³ Ezen „ellentét”, illetve a mítosz ekképpen „helytelenségének”, „diagnosztizálása” csak a racionalitás emancipációjának fegyveréül szolgál, és egy ön-elidegenítési folyamat kezdete.

A mítosz funkciója azonban Platónnál és a filozófiai diskurzusban egyaránt, hogy szemléletessé tegye a dialógusban vizsgált logoszt.⁶⁴ A homéroszi típusú mítosz visszatérése Platónnál lehetetlen; csak a logosz által „kinyilatkoztatott” mítosz van. Ez a reflexió működésbe lépését és egyáltalán a reflexió *megjelenését* jelenti. Maga a homéroszi mítosz is „logosz”, mégpedig abban az értelemben, hogy értelmes szavakból, mondatokból áll – *megértjük*, hogy mit mond. Tudományként felfogva a logosz azonban itt nem létezik még – a logosz: tudomány mint tudomány elsőként nem is Platónnál, hanem majd csak Arisztotelésznél nyeri el rendszeres formáját.

A nyugati logocentricizmus annyit tesz, hogy a mítosz a logosz szolgálatában áll; a platóni mítoszokon átfénylő igazság egy bizonyos mértékig a logosztól kölcsönzött. E történetek tarka képeit

⁶⁰ Loszev: *i. m.* 13.

⁶¹ Lásd fentebb és vö. Kerényi: *Antike Religion*. 43.

⁶² Vö. Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* Bp. 1988. 9. Somos Róbert mítosz és logosz illetően módon történő összekapcsolását Kerényi „egyik legzseniálisabb meglátása”-ként aposztrofálja. Hiszen „a mítoszok élete épp elmondásukban, variációikban gyökerezik. A dinamikus, élő mitológia pedig magának a kommunikációnak is alapja.” – Somos: *i. m.* 1071.

⁶³ Nagyon tanulságosnak látjuk itt felidézni Mumford egy gondolatát, amellyel mintha csak Hegel szellemében írná le, hogy hogyan esik áldozatul Platón is az ész cselének: „Platón az eszményi tájolópontokat a tényleges rendeltetési helyekkel tévesztette össze. Az ő szemében a jó meg a rossz örök, változhatatlan és egymástól elkülönült ideálok voltak; ha egyszer megalapozták ezeket, soha többé nem szorultak változtatásra. Azt ajánlotta, hogy bölcs törvényekkel, szigorú cenzúrával, erős fegyvellemmel, titkossággal, elszigetelt zsarnoki szabályozással számolják föl a rosszat, és tartsák meg a jót. Nemigen ismerte föl, hogy éppen az általa megválasztott eszközök fordítanak visszajára e folyamatot. Azt sem értette meg, hogy noha a jó és a rossz az erkölcsi iránytű fix pontjai, *magának az életnek az áramlatai gyakorta megcserélik polaritátságukat*. [...] Egy túlságosan is rendületlenül megvalósítani szándékozott jó gránitkemény rosszá válhat, és útját állhatja minden további haladásnak, ugyanakkor a fölismert tévedés és rossz éppen a visszaható effektus révén szolgáltat energiát az előrevívó mozgás számára.” – Lewis Mumford: *A város a történelemben*. Ford. Félix Pál. Bp. 1985. 172. (Kiemelés tőlem – K. D.)

⁶⁴ Kobusch: *i. m.* 50. Fink – félig kikaacsintva, félig komolyan – egy ettől eltérő véleményt fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy Platón nemcsak szemléltető céllal nyúl a mítoszhoz, hanem *folyamatosan* a mítosz (mint a lényeges gondolkodás) elemében mozog. Ahogyan fentebb mi magunk is mondtuk: Platón is saját korának gyermeke. – Vö. Eugen Fink: *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1977. 15.

csak a filozófia fényében értjük.⁶⁵ A mítosz mint a filozófiai megismerés szemléletessé tétele az újplatonikusoknál is jelen van (a fentebb említett kulturális-történeti kibontakozás-gazdagodás egy következő lépcsőfoka). Az ő felfogásuk szerint a mítoszból magáért-valóan hiányzik a saját igazság fénye, mivel azonban fényét a logosztól nyeri, az igazság képének vagy hasonmásának lehet nevezni.

E logocentrikus felfogás első jelentős kritikája a romantika korára tehető, amikor is a mítoszt rehabilitálni kívánták.⁶⁶ Ez is e fejlődéstörténet része, másfelől egy másik fejlődéstörténet kezdete, hisz itt a mítosz pozitív szereplővé válik. A mítosz ebben az értelmezésben az isteni önkinyilatkoztatás, az igaz műalkotás, az eredeti igazság, míg a logosz valami meghaladott vagy meghaladandó.

Hübner például a mítosz és tudomány ellentétét veszi alapul, hogy a kettőt kibékítse, illetve, hogy a technikai világ tudományosságát a mítosza vezesse vissza.⁶⁷ Már a görög mítosz is a logosz egy formája, amennyiben a meghatározatlan határozza meg, illetve egy tapasztalat-rendszert ábrázol, amelynek a valósághoz fűződő kapcsolatai semmiben sem különböznek a tudományéitól.⁶⁸ Blumenberg és Marquard szerint⁶⁹ amennyiben a mítosz lemond a dogmatikus igazságfogalomról, a szabadság tulajdonképpeni formájával bír. Ahol ugyanis a logosz története során nem vett fel mítoszokat, ott dogmává, azaz kompromisszummentes igazság hirdetővé meredett. Ahol azonban a mítosz az igazságmegszállottság helyébe lép, ott garantált a szabadság.

Ezzel a fajta „esztétikai” szabadságfogalommal azonban – Kobuschhal együtt – nem érthetünk egyet, annál is inkább, mert az említett szerzők ezáltal az egyik oldalon igazság és terror, a másikon pedig mítosz és szabadság összekapcsolódását sugallják. Az igazság a maga közvetlenségében az ember számára rettenet, valami kibírhatatlan (Blumenberg). Ezért áll elő a mítosz szükséglete, hogy ettől elválasszuk magunkat. A mítosz nem az igazság előfeltétele tehát, hanem olyasvalami, ami segít elviselni az igazságot (Marquard). A logosz azonban az igazság helyszíne, erről pedig nem lehet lemondani – végképpen nem a filozófia nevében.⁷⁰

„A mítosz ma százféle vita tárgya”⁷¹ – mondja Marquard, és épp Nestle *Vom Mythos zum Logos* című munkája felemlegetésével villantja fel ironikus szkepszisét a mítosztalanítás (vagy ahogyan ő fogalmaz: demitologizálás) ezen erőltetett igényével szemben. És a két nyilvánvalóan meglévő álláspont mellé – melyek szerint a mítosz valami meghaladott, és hogy e meghaladott valamit magunk mögött akarjuk hagyni az jó (Comte-tól Horkheimerig, Adornóig), illetve rossz (Vico és a heideggeri iskola) – felvesz egy harmadikat, melynek értelmében „a demitologizálás folyamatának ez a története maga is mítosz; és hogy a mítosz halálából magából is mítosz lesz, az némiképp a mítosz viszonylagos halhatatlansága mellett bizonyít. Legalábbis indíciuma annak, hogy nem lehetünk meg mítoszok nélkül.”⁷² (Egyébként éppen Heideggert és Adornót nevezi meg Bubner is a *művészetben* igazságot keresők két nagy táborának prominens képviselőiként.)⁷³

⁶⁵ Kobusch: *i. m.* 50.

⁶⁶ Vö. Peter Bürger: *Az ész és ami más, mint az ész*. Ford. Valastyán Tamás. = *Kortárs német filozófusok*. 248–260.

⁶⁷ Lásd Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985. 295–320.

⁶⁸ Vö. Kurt Hübner: *A tudományos ész és a posztmodern kor*. 123.

⁶⁹ Kobusch hivatkozásai, lásd Kobusch: *i. m.* 55.

⁷⁰ Uo. 57.

⁷¹ Odo Marquard: *A politeizmus dicsérete*. Ford. Mesterházi Miklós. = Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék* Szerk. Miklós Tamás. Bp. 2001. 76.

⁷² Uo. 77.

⁷³ Lásd Rüdiger Bubner: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói*. Ford. Szűcs Éva. = *Kortárs német filozófusok*. 399–400.

A mítoszok történetek, melyek elmesélése az emberi történet, az emberi történelem elmesélése, s e történetek az emberért állnak helyt.⁷⁴ És hogy a mítosz mennyire az igazság helyszíne, azt éppen a mítoszok működési „mechanizmusa” támasztja alá: a megfoghatatlan igazság történetbe foglalása „annak a művészete, hogy (nem a történetesen hiányzó, hanem) a már föllelt igazságot élet-képességeink hatókörébe vonjuk”.⁷⁵ Az igazság elviselésének záloga a történetmesélés belülről jövő kényszere, hiszen életvilágunk-létezésünk maga is történeti, s ennek horizontját, illetve horizontjait a történetek – a mi történeteink, az ember történetei – formálják.⁷⁶ A mítosz így csodás módon elbeszél *személyes* történelem volna; az a folyamat (pontosabban állapot), ahogy az egyén világban való önkonstitúciójának, individuális világkoncepciójának előfeltételei történetjelleggel öltönek.⁷⁷

Amint talán érezhető, a „statikus” igazságfogalom (logosz a mítosz ellenében) használata „megakasztja” a dialektikus kibontakozás menetét tárgyunk vizsgálata során, s a látszólag vonatkozás nélküli kettősség viszonya a körmozgás rekurziójába fagy. Ezzel szemben egy „dinamikus” igazságfogalom, amilyent Hegel is javasol az „igaz az egész” formulájával, új horizontot, a helyreállítás/helyreállítás horizontját nyitja meg.⁷⁸

Álláspontunk szerint – és egyúttal egy lehetséges konklúziót levonva – mítosz és logosz egyazon világformáló működésnek a billenőmozzanatait,⁷⁹ és nem választhatók el roncsolásmentesen egymástól. Úgy is tekinthetünk rájuk, mint képrejtvényekre vagy kettős képekre (*Kippbild*, *Vexierbild*), amelyeken a részben elrejtett információ csak hosszas, intenzív szemlélés során válik felismerhetővé, mivel a körvonalak és a belső vonalak egybeesnek a kép „értelmezési

⁷⁴ Marquard: *i. m.* 78. Marquard itt Walter Schappót idézi.

⁷⁵ Uo. 79.

⁷⁶ Uo. 80.

⁷⁷ A mítosz e jellemzőjének e husserli hangoltságú megszólaltatásához lásd Pávay: *i. m.* 21., a szóban forgó vonatkoztatási pont pedig Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Bp. 2000. 90.

⁷⁸ „Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 18. Mind a jungi gondolat – miszerint az egység vagy egész mivolt annyit tesz, mint valamit igazzá (vagyis rendeltetesszerű helyére) tenni illetve meggyógyítani (lásd Carl Gustav Jung: *The symbolic life – The collected works of C. G. Jung vol. 18*. Ed. Gerhard Adler. Princeton 1976. 270 §.) –, mind Mumford fent idézett Platónra való reflexiója egybevág Hegel dinamikus-dialektikus álláspontjával. „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. Ennyiben ez a szükséglet véletlen, de az adott kettéosztottság mellett szükségszerű kísérlet a megszilárdult szubjektivitás és objektivitás szembeállítottágának megszüntetésére [*aufzuheben*] és arra, hogy az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövést [*Werden*], termékként való létét mint egyfajta termelést lehessen megérteni [*ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen*]. A létrejövés és a termelés végtelen tevékenységében az ész egyesíti azt, ami el volt választva, és az abszolút kettéosztottságot valami relatívvá fokozza le, s annak így az eredeti azonosság lesz a feltétele.” – Hegel: *Ifjúkori írások, Válogatás*. 160–161., illetve Hegel: *Jenai kritische Schriften*. Hrsg. Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg 1979. 12–13. Engedtessek meg egy rövid megjegyzés a fordításhoz: úgy véljük, a „Produkt”, illetve „Produzieren” szavak „termék”-ként és „termelés”-ként történő fordítása könnyen kötött nyom pályára állíthatja a szöveg értelmezési lehetőségeit. Több – és a jelen vizsgálódás szempontjából talán relevánsabb – irányba engedne elmozdulni, ha a fenti két szó fordításaként az „eredmény”, illetve „előállítás/létrehozás” szavakat használnánk. Hegel azt üzeni az idézett szövegrészletben, hogy az, ami már létezik, nem lehet az igaz, mivel az igazat (ami az egész) – vagyis a valódi emberi létezését a maga realizálásában – elő- illetve helyre kell állítani, mivel ez nem pusztán csak valami adottként van jelen. Ebben az értelemben határozza meg Hegel a létet egyszerre eredményként [*Produkt*] és előállításként/létrehozásként [*Produzieren*], ami azonban önmagában csak üres általános, egy keret, melyet az ész cselének működése, ama folyamatosan létrejövő-gyarapodó léttöbblet „tölt be” és gazdagít emberi realitással, a lényeges dologgá (*die Sache selbst*), az igazi művé. A szövegrésznek a kantai és fichte-i filozófiára való reflexiók vetületét itt nem tárgyaljuk.

⁷⁹ Vö. Manfred Frank: *A költészet mint „új mitológia”*. Ford. Gombos Csaba. = *Kortárs német filozófusok*. 264.

homlokerében” látható ábrázolással. Lényegük épp e vibráló többértelműségben áll. A megfigyelőben csak akkor tudatosul, hogy a képben valójában különféle alakok láthatók, amikor az érzékelés az egyik jelentésről mintegy „átkapcsol” a másikra⁸⁰ – a szemlélő gyakran érzi úgy, hogy nem is ő az, aki ezt a „kapcsolót” működésbe hozza, hanem a képrejtvény jelentései mintegy „maguktól” billennek át egymásba. A *Kippbild* szó szerinti fordításban „billenőkép” jelentéssel bír, s ez meggyőződésünk szerint találójában meg is ragadja az érzékelés megváltozásának ezt a kvázi-megfoghatatlanságát, itt ugyanis inkább erről van szó, nem pedig egy fogalmilag/tudatosan beindítható „rejtvényfejtésről.”⁸¹

A mítosz dinamikus anyagával⁸² való foglalatoskodás során, illetve az ezen anyag hozzánk intézett kihívását elfogadva, ily módon magunk is bevonódunk a mitikus körzetébe,⁸³ így a mitológiával való foglalatoskodás – az öntudat működési létmódjának megfelelő önvonatkozási következményként – voltaképp maga is mito-logikus. A fent leírtak fényében tehát elmondhatjuk, hogy mítosz és logosz csak egymásba tükröződésükben, egymáshoz való *viszonyukban* nyílnak meg egymás és a gondolkodásunk számára; egymást implikálva és kölcsönösen teremtve.⁸⁴

Reflections on Mythical Consciousness

Keywords: myth, logos, Ancient Greece, consciousness, reality, truth

Abstract: In this paper I examine the correlation of myth and logos with the help of some Ancient Greek mythological pictures and modern explanations of these. In the study I compare certain sides of the static and dynamic interpretations of this correlation with special attention to the terms of "consciousness" and "truth". I support my analysis above all with the reasoning results of Kerényi, Jung and Taubes, respectively Hegel. The thoughts of the first three authors are explicitly treated in my work, while those of the latter one implicitly.

⁸⁰ Lásd *Pillanatgépek – Hogyan keletkeznek a képek, vagy egy pillantás a Werner Nekes gyűjteményre a kortárs művészet szemszögéből*. A magyar katalógus szerkesztői: Kékesi Zoltán, Peternák Miklós. Bp. 2009. 197.

⁸¹ Persze miután már rájöttünk, hogy mi mindent lehet „belelátni” az adott billenőképbe, működik a fogalmi / tudatos „kapcsolgató” a kép jelentései közt. Az első billenés azonban ilyen módon nem beindítható, hanem „csak” „megtörténik”, mintegy „elöragyog” a szemlélő számára eladdig rejtett jelentés.

⁸² Vö. Kerényi: *Mi a mitológia?* 11.

⁸³ Vö. Schreiner Dénes: *Schelling mitológia-felfogásának stádiumai*. Világosság XLVIII(2007). 5. sz. 68.

⁸⁴ Lásd ehhez Blumenberg példáját az „alpmítosz” vagy „háttérmítosz” (*Grundmythos*) és „művészi mítosz” (*Kunstmythos*) összefüggésén bemutatva. – Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979. 192–238. és vö. van der Leeuw: *i. m.* 359. „A mítosz egy olyan kimondott szó, amelynek döntő hatalma van azért, hogy megismétlik. Hiszen pontosan úgy, ahogy a szent cselekedethez hozzátartozik a megismétlés, a mítosz lényegének is része, hogy elmeséli, újra meg újra elmondják.” Egyebek mellett pontosan ez történik a kultusz cselekvésmézőjében. Lásd még Loboczky János: *Ünnep és idő*. Gond III(1994). 7. sz. 91.