

értse s hogy a megjelenő felől más és más utat nyisson a messzeségbe. „*A fenomének ablakot nyitnak a láthatatlanba*” – írta Schade-waldt.

Végül emlékeztetnék arra, hogy Magyarországon már korábban is volt hagyománya a fenomenológiának. Gondoljunk a fiatal Lukács körére (Zalai, Szilasi nálunk máig kiadatlan későbbi műveire) vagy a hatvanas években íródott Almási- és Vajda-kötetekre. Ez az érdeklődés újraéledt a Tengelyi László vezette doktoriskolában. Mezei Balázs, aki maga is kitűnő fenomenológus, és munkatársai, Berényi Gábor, valamint a két tehetséges doktorandusz, Egyedi András és Ullmann Tamás ragyogó munkát végeztek. A kötet Mezei tanulmányával zárul, amely lehetővé teszi az olvasónak, hogy legalább nyomon kövesse a sarkkutató lépéseit a fenomének kutatásának feltérképezetlen terepén.

Bacsó Béla

NORTHROP FRYE MINT AZ UNIVERZÁLIS KRITIKATUDOMÁNY APOLOGÉTÁJA

avagy: Frye az irodalomról mint Igeről és az Igeről mint irodalomról

Northrop Frye: Kettős tükrök – A Biblia és az irodalom

Fordította Pásztor Péter

Európa, 1996. 431 oldal, 1100 Ft

Northrop Frye: Az Ige hatalma

Fordította Pásztor Péter

Európa, 1997. 413 oldal, 1100 Ft

Northrop Frye: A kritika anatómiája

Fordította Szili József

Helikon, 1998. 322 oldal, 1780

Eredetileg két Northrop Frye-mű: a KETTŐS TÜKRÖK (THE GREAT CODE – rövid.: KT), valamint AZ IGE HATALMA (WORDS WITH POWER – rövid.: IH) vizsgálata volt e dolgozat célja, de

mivel nemrégiben megjelent az ANATOMY OF CRITICISM – A KRITIKA ANATÓMIÁJA (rövid.: KA) magyar fordítása is, célszerűnek tűnt Frye munkásságának e három alapvető állomását egységként kezelni, annál is inkább, mert e legutóbb megjelentetett kötetben (amely a három közül a legkorábban keletkezett) már – ha nem is minden tekintetben, és bizonyos esetekben csak csírájukban – a másik kettő főbb témái és gondolatai is felismerhetők. És jóllehet önmagukban is megérdemelnének egy-egy recenziót, mégis érdemes így, együtt írni róluk, mert előbb-utóbb – bármelyik lenne is terítéken – a másik kettőre is utalnom kellene, ami vagy balladai homályba burkolná írásomat, vagy pedig végeláthatatlan hivatkozások rendszerével nehezítené meg az olvasást.

Igaz ugyan, hogy A KRITIKA ANATÓMIÁJA (1957) és AZ IGE HATALMA (1990) megjelenése között több mint három évtized telt el, és ez az idő nyilván egyetlen, a saját korának kihívásaira érzékenyen reagáló kutató életében (gondolati rendszerében) sem tűnik el nyomtalanul, mégis találhatunk olyan „tengelytémákat” Frye-nál, amelyek – jóllehet kifejtésük az aktuális kritikai nyelvezethez és problémákhoz igazodik – végigkísérik irodalomkritikusi pályafutását. Ezek pedig olyan témák közé szerveződnek, mint az irodalomtudomány autonómiájának-integritásának kérdései, valamint az irodalmi műalkotásnak és alkotójának az észlelési-megismerési formák és a társadalomban betöltött szerepük szerinti „rehabilitálása”; műalkotás és irodalomtudomány kapcsolata az emberiség kulturális univerzumával; a BIBLIA értelmezésének és az emberi szimbólumok „kozmoszában” (értsd: valami, aminek *rendje* van) betöltött szerepének kérdései; a jelentés-szimbólumelmélet, valamint a – legfőképp a bibliai – tipológia kérdésköre; a mítosz- és archetípus-kritika és az ide vonatkozó elméleti kérdések. Valójában e problémák újabb és egyre alaposabb átgondolásai-kifejtései és a pályafutását végigkísérő rejtett vagy nyílt polémiák során keletkeztek később ideológia-kritikai és a hatalommal kapcsolatos gondolatai is.

Talán ez a felsorolás is érzékelteti, hogy számos teoretikus vállalkozása úttörő jellegű volt, éppen ezért – noha egyik nyilatkoza-

tában elmondja, hogy „*az érvelés harcok írásmód, engem pedig nem érdekel a harc*” – kezdeti lépéseit mégis egyfajta küzdelem jegyében tette meg. Korán találkozott a jellegzetesen XX. századi problémával, a szubjektum és objektum közötti hasadással és a szubjektum számára objektumként létező világtól való elidegenedés felszámolásának vágyával (igaz, a húszas években már ez a törekvés sarkallta írásra Heideggert, Bubert, Rudolf Ottót és másokat), éppen ezért száll síkra az irodalmi műalkotásnak egyfelől az integritását (de nem az immanenciáját!), másfelől a bizonyos értelemben vett nyitottságát hangsúlyozandó.

A dialektikus gondolkodás két klasszikus instanciája, a szubjektum és az objektum közötti hasadás felszámolásának vágya mutatkozik meg tehát Frye ama törekvéseiben – és most talán ez a leglényegesebb –, hogy valamilyen módon felmutassa és megelevenítse, vagyis megjelenítse és bemutatathatóvá tegye az irodalom – akár évszázadok távolából és minden ideológiai változás ellenére is megőrzött – megszólító erejét (IH 10.). Ennek a gondolatnak a jegyében kidolgozott kritikai felfogásának középpontjában éppen ezért a mítosz (hogy Frye szerint mi is a mítosz, azt később tárgyaljuk) és az irodalom folytonosságának hangsúlyozása áll. Vagyis az ő fogalmazásában: „...minden emberi társadalomnak van egy mitológiája, melyet az irodalom továbbörökít, közvetít és változtatossá tesz” (IH 9.). Mivel pedig Frye szerint – és ezt az állítását gazdagon illusztrálja mindhárom művében – a mitológia és az irodalom között legfőképpen egyfajta formai folytonosság mutatható ki, amely leginkább a közös képi-szimbolikus világban és a nyelvi-retorikai szerkezetekben jelentkezik, és ami arra vall, hogy az irodalmi organizmusnak van bizonyos állandósága, mely független a társadalmi körülményekhez való megannyi alkalmazkodástól, ezért az irodalom a kritika tudománya számára elégséges feltételrendszert teremt ahhoz, hogy a maga fogalmi és technikai bázisát a saját tárgyából merítse: vagyis az irodalomból (ami Frye számára a valaha leírt összes szöveget jelenti). Ebben az értelemben száll tehát síkra az irodalmi műalkotás integritása mellett: az irodalom nem történelmi vagy ideológiai jelenség elsősorban, amely rajta kívül álló dol-

gokat illusztrál, hanem az irodalom – irodalom; saját forma- és képvilággal, eszközrendszerrel és képzeleti univerzummal. Ugyanígy: az irodalmi műalkotás nem immanens, mert nem lehet kimondani vagy leírni egyetlen szót sem anélkül, hogy ahhoz korábban már valamilyen összefüggésben vagy műfajban, formai alakzatban ne kapcsolódott volna valamilyen jelentés. Az irodalmi formák és így a műalkotások ezért elsősorban a hagyományból nyeri saját jelentéshálójukat – ezért mondhatjuk, hogy *nyílt* az irodalmi műalkotás. Nem véletlenül tűnik tehát úgy, hogy Frye az egyes költeményt magának az *egész* irodalomnak a *típusává* – tüposzává: pecsétlenyomatává – avatja. („*Az archetípus-kritikus a költeményt a költészet részeként tanulmányozza, a költészetet pedig a [...] civilizációnak nevezett valami részeként.*” [KA 92.]) Egy évtizeddel azelőtt pedig, hogy a párizsi Tel Quel kör tagjai bevezették volna az intertextualitás fogalmát, Frye már leírta: „*Az irodalomnak lehet élete, valósága, élménye, természete, képzeleti igazsága, társadalmi feltételrendszere vagy bármije, amit tartalmának akarunk felfogni, de maga az irodalom nem ezekből az elemekből áll. Költeményt csak más költeményekből, regényt csak más regényekből lehet létrehozni. Az irodalom magát alakítja, és nem kívülről formálják: az irodalom formái éppoly kevésbé létezhetnek az irodalmon kívül, mint a szonáta, a fűga vagy a rondó a zenén kívül.*” (KA 85. Kiemelés: V. Gy.) Így tehát az irodalmi műalkotást a különféle konvencionális vagy archetipikus retorikai, poétikai és szóalakzatok hordozzák, nem pedig az esetlegesen beleolvasott és ilyen-olyan ideológiáktól vezérelt diszkurzív jelentések halmaza, esetleg biográfiai adatok tömkelege, netán alkotáslélektani törvényszerűségek vagy a „mit gondolt a szerző?” kérdésre adható válaszok összessége vagy bármi egyéb (persze azt nem mondja, hogy az ilyen irányú vizsgálódásoknak *egyáltalán* nincs helyük a kritikai folyamatban) – legalábbis a „criticism”, vagyis a kritika tudománya számára hozzáférhető módon. És amennyire az egyes irodalmi mű az irodalom egészében meglévő struktúraszöveg („*a szavak rendje*”) anyagából áll elő, ugyanúgy: az irodalom pedig az egyetemes emberi civilizáció szimbolikus (azaz: szimbólumokból álló) bázisából nyeri anyagát. Az ilyen módon értelmezett szimbólumot nevezi Frye „*kommun-*

nikálható egység”-nek, azaz „*archetípus*”-nak. Ezzel pedig – kicsit zavaró módon – a jungi és eliadei archetípusfogalom mellé még egy harmadikat is bevezet, ő ugyanis Jungtól – és Bókay Antal véleményétől (I. IRODALOMTUDOMÁNY A MODERN ÉS A POSZTMODERN KORBAN. 1997. 204.) – eltérően nem tartja szükségesnek a kollektív tudattalan feltételezését a konvenciók és műfajok tanulmányozásának megvalósításához, és ahhoz sem, hogy az archetípusok valóban legyőzhetőek a letűnt és fennálló kultúrák egységiségei által támasztott kommunikációs akadályokat (KA 97.: „*Amennyire meg tudom ítélni, az irodalomkritikán belül fölösleges egy ilyen [ti. a jungi kollektív tudattalant feltételező] hipotézis*”). Szerinte az archetípus civilizációs produktum, és a kritikus kompetenciája csak annak vizsgálatára terjed ki, ami adott, tehát ami már eleve „itt van”. Az eredet kérdése más lapra tartozik.

Ugyancsak az elidegenedés felszámolására tett erőfeszítésnek kell tekintenünk azt a tényt, hogy Frye számára a költészet, az irodalom nem merül ki a pusztá struktúrában, hiszen a szimbólumok szerveződésének legemelkedettebb fázisát az ún. anagogikus (egyetemes) szinten látja megvalósulni. Ezt a kifejezést a középkori bibliaértelmezés négyes fázisának, a litterális (betű szerinti), az allegorikus (a szó szerintin túli), a tropologikus (morális) és az anagogikus lépéseknek a terminusaiból meríti, és ezt a középkori hagyományt A KRITIKA ANATÓMIÁJA című művének fő szervezőelemévé is teszi (ez a munkája ugyanis négy esszéből áll össze, amelyek a lehetséges kritikai módzatok lehetőségeit és funkcióját rendszerezik és szintetizálják: ezek pedig a történeti, az etikai, az archetipikus és a retorikai kritika – párhuzamosan a négy felsorolt középkori kritikai szemponttal). Ugyanezzel a rendszerrel állítja párhuzamba a történeti kritika öt ún. fikciós módját, amelyek – Arisztotelész nyomán – aszerint csoportosíthatók, hogy hőseik tettereje hogyan viszonyul az olvasóéhoz. Eszerint létezik mítikus fikciós mód (a hős isteni lény), románc, magas és alsó szintű mimetikus és ironikus fikciós mód. De a fenti négyes rendszerező elv (néha ötödik elem betoldásával) a többi esszében is kimutatható. Ezért fontos számunkra azt megemlíteni, hogy Frye az irodalom anagogikus „értelmének” megragadását jelöli meg a kri-

tika (itt az etikai kritika) legfőbb céljának. Ez annyit tesz, hogy míg az előző értelmezői fázisokban a költemény vagy magának a természetnek a része, vagy pedig a civilizációs elvárások számára elfogadható módon természetsszerűvé tett álom, addig az anagogikus fázisban az irodalmi műalkotás kiszabadul a képzeletet határok közé szorító, valamint a vágyakat félelmekkel terhelő korlátok közül, és így ember- és egzisztenciaformáló erővé válik. A mű a befogadóval, a befogadó a művel egyesül. Az anagogikus fázis ereje abból az ösztönös felismerésből adódik, hogy létezik az archetípusoknak egy olyan középpontja – egy olyan szimbolikus mag, amely érthetőségének nincsenek határai (például az evés szimbolizmusa) –, amely megátolja, hogy a konvenció és a műfaj felkínálta analógiák a szabad asszociációk végtelen sorát hozzák létre. Mivel azonban ennek a középpontnak köszönhetően az anagogikus fázisban „*az irodalom az ember totális álmát, s így az emberi elme gondolkodását utánozza*” (KT 103.), ezért az olvasót a korábban említett azonosságtudat, vagyis a kiteljesedés élményével ajándékozza meg. Amennyire meg tudom ítélni, Frye szerint az irodalom olvasásának ez a végső célja és értelme.

Ezen a ponton válik szükségessé Frye jellegzetes mítoszfeldolgozásának bemutatása. A mítosz voltaképpen mindhárom mű sarkalatos témája és kulcsfontosságú kérdése is egyben. Mítoszlól mint *miüthoszlól* beszél, ami görögül körülbelül annyit jelent: történet. Nevezhetjük a történelem alternatívájának is, hiszen „*a történelem egyedi dolgokat állít, ennélfogva az igazság és a valótlanság külső kritériumának van alárendelve, ezzel szemben [...] a mítosz nem azért van, hogy leírjon, hanem hogy magába foglaljon egy adott helyzetet, olyan módon, hogy jelentőségét ne korlátozza arra a helyzetre. Igazsága a szerkezetén belül van, nem pedig kívül*” (KT 98.). A mítosz Frye-nál tulajdonképpen egy olyan egyedülálló archaikus tudati állapot verbális megnyilatkozása, amelyben szubjektum és objektum hasadása még nem következett be. Így alapvető szervezőeleme a metafora, vagyis az azonosítás – méghozzá annak is az anagogikus formája, amely ilyen módon csak a költészetben (néha az az érzésem, hogy Frye számára a költészet az irodalom) és még egy harmadik kategóriában: a *kérügmában* jelentkezik (KT

73., IH 138.). Hadd jegyezzük itt meg, hogy – megint csak azt kell mondanom: az az érzésem – Frye szerint nemcsak az irodalom, de annak *ideális befogadója* (KA 308.), azaz a kritikus számára is a végső interpretációs stratégia a metaforikus-anagógikus gondolati-viszonyulási forma (*„...az azonossá tevés nemcsak a költészet struktúrájához tartozik, hanem a kritikáéhoz is, legalábbis a magyarázat struktúrájához. Az interpretáció kibontakozásához a metafora éppúgy hozzátartozik, mint az alkotás, s talán még explicitebb formában”* [KA 108.]). Így tulajdonképpen minden olyan írásos-verbális megnyilatkozás, amely irodalmi kategóriákkal építkezik, kvázi irodalomkritikusi interpretációs megközelítést követel meg. *Nem kivétel ez alól a BIBLIA sem.* Így hát kézenfekvőnek látszik az az állítás, hogy Frye szerint nem az irodalomkritikusi egzisztencia számít a biblikus univerzum részének, hanem éppen megfordítva: a BIBLIA és értelmezése is (igy: adoptációja) – azzal együtt, hogy a szimbólumok, metaforák, archetipusok és mítoszok legnagyobb gyűjtőmedencéje – *mindössze a kritikusi egzisztencia egyik alárendelt szegmentuma, minthogy ez az egzisztencia jelöli ki a BIBLIA befogadásának feltételeit is.* Márpedig Frye elsődleges lételemét bevallottan is a Blake-vel való „találkozás” és az ebből fakadó „megvilágosodásélmény” (a szimbólumok rendjének látomása érintette meg) formálta a legnagyobb erővel. Kérdés persze, hogy ez az értelmezői stratégia mennyire képes figyelembe venni a BIBLIA tulajdon értelmére vonatkozó intencióit. Mindenesetre még mindig *sokkal inkább*, mint századunk némely teológiai irányzatának lelkes követői.

Innen is származik az a furcsaság, hogy az 1981-ben megjelentetett KETTŐS TÜKÖR-nek (eredetileg THE GREAT CODE... – ez is Blake-től kölcsönzött kifejezés) alapvető szervező-eleme: a tipológia köré csoportosított gondolatai még mindig az újdonság erejével hatottak, holott Leonhard Goppelt már 1939-ben megjelentette nagyszabású tanulmányát az újszövetségi-bibliai tipológiáról (TYPOS címmel – Frye egyetlen helyen sem hivatkozik rá), amely nyomán kialakult ugyan egy vérszegény teológiai vita (Bultmann képviselte a „túloldalt” – jellemző módon szerinte a tipológia nem más, mint a ciklikus időszemléletnek, azaz az ismétlődés gondolatának az

eszkatologizálása. Szerinte nem lehet az ÚJSZÖVETSÉG-ben tipológia után kutatni, mert ezek a szövegek a múltból vett példák alapján dolgozó „paranézis” módszerét mutatják, nem pedig tipologizálást), de igazán jelentős interpretációs eredmények nem születtek e dialógus során – kivéve talán Gerhard von Rad az ÓSZÖVETSÉG-et értelmező munkásságát. Így hát amikor Frye kifejti tipológiáról alkotott nézeteit, csaknem szűz talajon jár: alig akadt még valaki (még kevesebb teológus), aki a tipológia irodalomkritikai megközelítésére tett volna kísérletet. Az egyik Goppelttel közös megállapítása, hogy a tipológia nemcsak értelmezői eljárás, hanem életértés, gondolkodási forma és beszédalakzat is egyben. Ez elsősorban a tipologizálás időszemléletén alapul. Mivel e retorikai formának két alapeleme a típus (előkép) és az antitípus (a beteljesedett előkép), ezért a tipologizálás voltaképpen „*elmélet a történelemről, pontosabban szólva a történelem folyamatáról: feltételezés, mely szerint a történelemnek van értelme és célja, hogy előbb-utóbb történik majd valami, ami megvilágítja ezt az értelmet vagy célt, és így antitípusa lesz majd mindannak, ami korábban történt*” (KT 150.). (Bizonyos, hogy ez a bibliai jelenség meghatározóvá vált az európai kultúrtörténet alakulásában.) Ezenfelül a tipológiában egyfajta ok-okozati viszony is jelentkezik, csak éppen a hagyományos kauzális gondolkodással ellentétes irányú: az antitípus az ok, a típus az okozat. Ezért a tipológiai látásmód egyértelműen a jövőre mutat, vagy inkább oda tekint: a hit és a reménység fogalmaival kapcsolódik össze. Ugyancsak régtől fogva ismert (bár vitatott) gondolat, hogy a tipologizálás a maga lineáris, előreutató időszemléletével bibliai specifikum – egyedülálló jelenség az ókori világban, amelynek időszemlélete, mint ismeretes, ciklikus.

Frye tipologizálása rendkívül termékeny, a BIBLIA képvilágának összefüggésrendszerét egyedülálló gazdagsággal mutatja be. Nekem csak az elvhez és néhány következtetéshez van némi hozzáfűznivalóm. Frye tisztában van azzal, hogy a tipológiai látásmód már az ÓSZÖVETSÉG sajátja is. Mindenekelőtt annak a reménységnek a megnyilatkozása, mely szerint létezik a bűn-büntetés-megtérés-visszafogadás kárhozatos ciklusának egy lineáris alternatívája, melyben az utolsó két elem fel-

cserélődik, és főként az eljövendő Messiás (aki minden ószövetségi szabadító figura antitípusa – l. például bírák, Dávid), és a helyreállított Izrael képével hozható kapcsolatba. Valójában az ÓSZÖVETSÉG ilyenfajta struktúrája *kikényszeríti* annak ugyancsak tipologikus interpretációját. Azt azonban Frye már nem említi, hogy az értelmezés szempontjából némi nehézséget jelent az ószövetségi messiástípusok és a próféciaik képvilágának polarizáltsága. Nem is véletlen, hogy a judaizmus hitvilágában még a „több messiás” elképzelés is megjelent (l. ároni, dávidi...). Frye szerint azonban a Krisztus második eljövételéhez fűződő elvárások *kialakultak*, méghozzá azért, mert „*nem akart eljönni az idők vége*” (KT 154.). Egyébként nemcsak itt, de másutt is tapasztalható, hogy Frye különben nagyszerű fejtegetéseit kissé lapossá és átlátszóvá teszi néhány „elrugaskodott” bibliakritikai megállapítás „kritikátlan” adoptációja. Szerencsére nem ez az uralkodó tendencia.

Most azonban vizsgáljuk meg egy kicsit tüzetesebben a tipologizálással kapcsolatos fejtegetések egyik konklúzióját. Frye ugyanis hangsúlyozza, hogy a BIBLIA szövege nyíltan antireferenciális: szerinte semmi másra nem utal, csakis önmagára. Alapjában véve nem történelemkönyvként íródott; nyelvezte sokkal közelebb áll a mitológiaihoz, mint akár a deskriptívhez, akár a dialektikushoz: annyiban mindenképpen, hogy nem lehet *rajta kívül álló* kritériumok alapján lemérni a benne foglaltak igazságértékét. A Frye által felmutatott belső verifikációs folyamat azonban legalább annyi kérdést teremt, mint ahányat megold. E folyamat – ha jól értem – Frye szerint két alapvető alkotóelemből áll össze: az egyik az Ó- és ÚJSZÖVETSÉG képrendszerének koherenciája, a másik pedig e két nagy egység afféle kettős tükörként való funkcionálása. Honnan tudjuk ugyanis – olvassuk Frye tolmácsolásában a biblikusok dilemmáját –, hogy az evangélium igaz? Onnan, hogy igazolja az ótestamentumi próféciaikat. De honnan tudjuk, hogy az ótestamentumi próféciaik igazak? Onnan, hogy igazolja őket az evangéliumi történet. (KT 146.) Ez a kérdésföltevés azonban tudatosan leszűkített keretek közé szorítja a két nagy kanonikus egység kapcsolatának problémáját (például azért, mert egyoldalúan újszövetségi néző-

pontot tükröz), nem utolsósorban valószínűleg azért, hogy e második verifikációs szegmens meglehetősen gyöngécske „igazságtámasztéknak” tűnjék egy olyan szent irat esetében, amely egzisztenciális kérdésekben intéz kihívást a mindenkori olvasóhoz (és mivel retorikai beszéd- vagy írásforma, ezért állásfoglalásra is késztet). Az a gyanúm tehát, hogy Frye nem véletlenül ragaszkodik e probléma ilyen mértékű kiélezéséhez – mellesleg félig-meddig jogosan, ha tekintetbe vesszük azokat a visszaéléseket és tévutakat, amelyek a BIBLIA szövege és a „való” igazság konfrontálásának erőterében keletkeztek mind a fundamentalista, mind pedig például a történetkritikai interpretációk során –, hiszen így az elsőként említett „igazságképző” kritérium kaphat aránytalanul felnagyított távlatokat az értelmezői stratégia megválasztásában. Ez pedig – mint már említettem – a már tárgyalt irodalomkritikusi nézőpontot olyan pozícióhoz juttatja az értelmezői folyamat során, amely inkább a BIBLIA szövegét (annak eredeti intencióját figyelembe véve) illetné meg vele szemben. Itt az irodalomkritikusi egzisztenciának egyfajta latens „Steigerung”-ját (fölfokozását) érzékelem: nem tudom, hol kellene keresni a megoldást, de úgy tűnik, hogy Frye nem is nagyon törekedett erre. Ő olyan interpretációs módszer kidolgozásán fáradozott (nem éppen sikertelenül), amellyel hatékonyan be lehet mutatni a BIBLIA és az európai kultúrkör ihletésében fogant irodalom kapcsolatát. Ez a kapcsolat pedig hasonlít a két TESTAMENTUM kapcsolatára; egyfajta kettős tükörként funkcionálnak. Az egyik a másikat és (megfordítva) képezi le, vagyis tükrözi.

Utolsó megjegyzésem AZ IGE HATALMÁBAN említett négy primer egzisztenciális érdek kérdéséhez kapcsolódik. Kétségtelen, hogy Frye az emberi civilizáció alapvető ismereteit összefoglaló mitológiára való emlékezés és az arra való emlékeztetés talán felülmúlhatatlan mestere. Impozáns kritikai és gondolati rendszere és rendszeressége, lenyűgözően gazdag példatára, meglepő felfedezésekhez is hozzásegítő eredetisége és merészsége nem mindennapi intellektuális kalandban részesíti az olvasót. A kezdő kritikus (magamra gondolok) bizony könnyen elbizonytalanodhat: ugyan mi újat lehet itt még mon-

dani? Persze ha a magyar irodalomtörténet-írássra gondolunk, megtorpanni készülő ambícióim új erőre kaphatnak. A magyar irodalom elenyésző hányadán végeztek még mítoszkritikai szempontú elemzéseket. Van tehát tennivaló ezen a területen bőven. Találtam azonban egy olyan hiátust a frye-i elméleti rendszerben, amely – véleményem szerint – még betöltésre vár. Az ötödik elemi egzisztenciális érdekhez, az *adekvát önkifejezés emberi érdekéhez* fűződő képalkotás kidolgozására – pontosabban feltérképezésére – gondolok. Úgy tűnik, Frye figyelme erre a lehetőségre már nem terjedt ki, pedig éppen a BIBLIA szolgál számos példával az emberi szimbólumrendszer eme részletének bemutatására (is). Könnyen meglehet, hogy ez az ötödik mintegy rejtett forrásként a másik négy érdekre épülő képzőművészeti szervezőelemének is bizonyul majd.

Különös, hogy éppen a szó hagyományával és jelenével foglalkozó kutató(k) figyelmét kerülte el ez az – irodalmi kutatások számára – kézenfekvőnek tűnő téma. Talán éppen azért, amiért mindaz, amiről Frye ír, korábban elkerülte sokakat: lehet, hogy túl közel volt hozzá ahhoz, hogy meglássa.

Vattamány Gyula

A HOLMI POSTÁJÁBÓL

ÚJABB ESÉLYLATOLGATÁS

Válasz Határ Győző méla hozzászólására a metafizikáról, annak megújulásáról, illetve meg nem újíthatóságáról, értelmezéséről és értelmetlenségéről

Gondolkodót nagyobb megtiszteltetés nem érhet, mint hogy mondanivalóját olyannyira komolyan veszik, hogy valakit még vitára, válaszadásra is készítenek. Ezért talán felesleges is mondanom, milyen örömmel olvastam „méla hozzászólásaidat”, ahogyan magad nevezted, a metafizika esélyeiről szóló tanulmányomról. Azt írod, hogy válaszod nem érve-

im vagy álláspontom cáfolatának szánod, hanem kommentárnak, olyan gondolatok egybefűzésének, amelyek tanulmányom olvasása közben támadtak benned. Nos mindez vonatkozik arra is, ami alább következik: nem valamiféle védekezésnek szánom egy amúgy sem támadó jellegű írássra, sokkal inkább metakommentár ez, olyan gondolatok összegzése, amelyek a Te válaszod olvasása közben merültek fel bennem, s amelyeket, talán nem bánod, szeretnék megosztani veled.

Az a fajta filozófia, amit én jórészt művelni igyekszem, a XX. századi keresztiségben az analitikus filozófia nevet kapta. De ez az elnevezés (mint minden tág eszmetörténeti irányzatot jelölő fogalom) homályos, sokértelmű, és bizony nem mentes használatjának önkényétől. Így van ez az én esetemben is. Azért bármi legyen is ez a nevezetes „analitikus bölcsélet”, annyiban mindenképp a tudományra hasonlít, hogy szigorúan harmadik személyű, hogy benne a szerzőnek rejtőzködni illik. Többről van itt szó, mint az *ad hominem* érvek kizárásáról, amelyet amúgy is minden gondolkodónak, aki a legkisebb mértékben rászolgál e névre, komolyan kell vennie, még mielőtt egyáltalán plajbászt vesz a kezébe (vagy bekapcsolja a számítógépét, hogy híek legyünk a korhoz). A szerző rejtőzködése motivációinak eltitkolását is jelenti. Azért érezzük szükségét ennek, mert a motiváció hangsúlyozása eltorzíthatja az érvelés ívét. Márpedig ha van valami szép a filozofálásnak eme tárgyilagosságra törő, száraz, sokak által fűrészpörizűnek deklarált módjában, akkor az éppen az érvek íve, amely néha tán még esztétikai jellegű élvezetet is nyújthat. De ha nem szólunk is róla, azért persze hogy van motiváció, és mielőtt rátérnék az érvekre, kivételesen hadd beszéljek erről egy kicsit.

A történet egyszerű lesz és tisztán intellektuális. Persze ez nem jelenti azt, hogy a külső környezet ne játszana benne szerepet. A nyolcvanas évek elején kezdtem el tanulni a filozófiát itt Budapesten. A filozófia iránti érdeklődésem, mint azt hiszem csaknem minden kamaszé, irodalmi indíttatású volt. Azért kezdtem el filozófiával foglalkozni, mert azt vettem magamon észre, hogy azok az irodalmi művek kötnek le igazán, amelyek tele vannak (néha talán szerkezetileg-irodalomkritikailag kifogásolható módon) mindenféle