

*Posztmodern Biblia**Northrop Frye mítosz- és metafora-konstrukciójának kritikai megközelítése*

„There is No Natural religion”<sup>1</sup>  
 „The Prophets Isaiah and Ezekiel dined with me.”<sup>2</sup>

A bölcsészettudomány alapvetően metaforikusnak tekinthető: metaforákat és mitológiákat használ akkor is, amikor nem tud róla. Ez a megállapítás jelenlegi kijelentéseimre is igaz. Az emberi tudásról és gondolkodásról való egzakt gondolkodás szeretetének vizsgálata szempontjából veszem kritika alá Northrop Frye *Bibliá*val kapcsolatos két művét, a *Kettős tükört* és *Az Ige hatalmát*. Kritikán a jelentés és összefüggései megfigyeléseinek módszerét értem. Frye, jóllehet vizsgálódásai során megtartja a szakrális alapot, végső következtetései mégis szinte mindig esztétikaiak (hermeneutikaiak vagy recepcióesztétikaiak), illetve szekularizáltak.<sup>3</sup> Frye a (szerinte) legalapvetőbb emberi érdekekből összeállított inerciarendszerbe illesztve próbálja megérteni, illetve sokkal inkább megérteni a *Szentírást*,<sup>4</sup> de ennek az igyekezetnek a klaszikus zsidó–keresztény mitológia retorikáján belül sincs biztosítéka. Pontosabban már ez az egyetlen mitológia is sokkal gazdagabban strukturált, bár a Jorge Luis Borges-féle négyes történet-típológiával (illetve annak antitéziseivel) kétségkívül leírható lenne, annál is inkább, mivel Borges fölosztása esztétikai,<sup>5</sup> míg Fryeé társadalmi-biológiai. William Blake elképzelése adja a *Kettős tükör* címét, s bár tudható, hogy Frye jelentős mértékben kiterjeszti Blake szövegének jelentését,<sup>6</sup> a *Szentírás* elméletileg az információs kultusznak megfelelően értelmezhető elméleteknél is gazdagabb jelentéstartalmakkal bírhat.<sup>7</sup> Frye fontos megállapítást tesz *The Great Code Bevezetésében*, midőn az irodalom mítoszteremtő jelentőségéről elmélkedik, s Claude Lévi-Strauss bricolage-elméletét idézi, nemcsak Blake művészetére kapcsán, de a *Szentírás* szerkezetét illetően is.<sup>8</sup> A mű architektúrája ugyanakkor több helyen mellőzi Lévi-Strauss nézeteit, pedig a freudizmus gyakorta sematizáló elképzelései mellett azok árnyalhatták, bővíthették volna a jelentést. A semmi teológiai és bölcséleti eszmétörténetének kifejtése Meister Eckhart nézetein alapul a nyugati gondolkodás történe-

tében, de helyette Jakob Boehme említetik,<sup>9</sup> s akár a vízözön-, akár a kovács-mitológiák földidézése<sup>10</sup> gazdagodhatott volna Mircea Eliade kutatásainak hasznosításával. Főképp a kovácsmesterséghez kapcsolódó mítoszok esetében igaz ez, hiszen a zsidóság technikai civilizációval szembeni aggályai a barbár fundamentalizmus felől éppúgy értelmezhetőek, mint a vívmányokat használó, de jogosultságuk fölött alaposan eltöprengő intellektus felől.<sup>11</sup>

A metaforát Frye eleve a mitikusból, közelebről a mítoszból származtatja objektum és szubjektum interakcióján keresztül.<sup>12</sup>

„A mi nyelvfelfogásunk szerint csak a metafora fejezheti ki azt az érzést, hogy a szubjektumnak és az objektumnak van közös energiája. A metaforikus nyelvhasználat központi kifejezése az „isten”, az a lény, amely (...) valamely személyiségformát azonosít a természet valamely tulajdonságával.”<sup>13</sup>

Érdeemes kitekinteni e helyütt például a görög mitológia, illetve tudományosság közös, kozmogónikus gyökereire,<sup>14</sup> főképpen azért, hogy látható legyen: a személyiség, mint a kozmosz fölismerésére tett első kísérletek formája nem általános mitológikus jelenség (illetve metafora). Sokkal fontosabb – például a görög hagyományban – egy viszonylag egyszerű kezdetből, mint optimálisan axiomatikusból kiindulva a kozmosz születését *növekedésként* leírni,<sup>15</sup> másrészt a zsidó–keresztény mitológia és szakrális hagyomány szempontjából döntő különbség, hogy az általában etikainak nevezett kérdések a görög mitológiában nem a kozmogóniai mítoszok részét képezték, hanem a költői hagyomány mítikus emlékezetébe utaltattak,<sup>16</sup> mint kevésbé szakrális jellegűek. Később, *Az Ige hatalma* című munkájában Frye is bemutat egy ehhez némileg hasonló mítosz-

1 William Blake: *There is No Natural Religion*. B. Quaritch, London, 1886.

2 Uő.: *The Selected Poems of William Blake*. Wordsworth Editions Limited Ware, 1994. 200.

3 Northrop Frye: *Kettős tükör: A Biblia és az irodalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 377.

4 Uő.: *Az Ige hatalma. Második tanulmány a Biblia és az irodalom kapcsolatáról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 183–184.

5 Jorge Luis Borges: *A négy ciklus*. In: Uő.: *A homály dicsérete. Köttemények*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000. 184–186.

6 William Blake: *Laokoön mint Jahve fiaival, a Sátánnal és Ádámmal*. In: Adam Konopacki: *William Blake*. Corvina Kiadó, Budapest – Arkady, Varsó, 1986. 20. tábla

7 3. jegyzet 16–17.

8 I. m. 23–24.

9 4. jegyzet 353.

10 3. jegyzet 82., 143., 248–250., 4. jegyzet 359–361., Mircea Eliade: *Képek és jelképek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 161–229.; Uő.: *Kovácsok és alkimisták*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2004.

11 A közvetlen kritikai észrevételekkel kapcsolatban lásd Frye reakcióját. 4. jegyzet 7–8.

12 „a szubjektumot és az objektumot közös hatalom vagy erő köti össze. Sok „primitív” társadalom külön szóval jelöli az emberi személyiség és a természeti környezet közös energiáját.” 3. jegyzet 35.

13 I. m. 36–37.

14 Lásd például: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 37–122.

15 A természetet jelölő φύσις kifejezés és a növekedést jelölő φύσις összefüggése is fontos ezúttal.

16 14. jegyzet 39.

interpretációt.<sup>17</sup> Amikor az etika kilép a társadalmi interakciók viszonyából és az absztrakció követelményét próbálja alkalmazni, a zsidó–keresztény mitológia számára is elveszti jelentőségét: „a bizonyítás olyan igazságkritérium, amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.”<sup>18</sup> Amellett, hogy a mitológia episztemikus folyamata Frye is a görög hagyományra való kitekintés segítségével írja le, ő következetesen alkalmazza szubjektum és objektum kölcsönösségének aktusát, mint magyarázatot. Így érkezik el a platóni νόσις νοησεως egyéni értelmezéséhez, mely ismét közösség és egyén kérdéseként merül föl, nem pedig episztemológiai vagy esetleg fenomenológiai szempontból.<sup>19</sup> A személyiség a vízváltató a görög típusú mitológiák kultuszai és a zsidó–kereszténység között: utóbbi a személyiség követelményét támasztja, míg előbbi absztrahál.<sup>20</sup>

A metafora jelentése Frye érvelésében olyan retorikai alakzatokban gazdagodik – és ezáltal változik, újrafogalmazódik –, mint a folyamatos próza kialakulásában szerepet játszó allegorikusság.<sup>21</sup> Érvelése végén Frye az energia fogalmán keresztül visszatér jelölő és jelölt viszonyára. Az az energia kelti az anyag illúzióját véleménye szerint, mely objektumban és szubjektumban közös.<sup>22</sup> Az ἐνέργεια megvalósulás, tehát objektum és szubjektum közös megvalósulásáról van szó, s ennek a megvalósulásnak a pillanatában jelentkezik a metafora, mely egyre inkább nyelvi és egyre kevésbé teológiai vagy szakrális jellegű.<sup>23</sup> Ugyanakkor Frye egyértelműen utal arra, hogy Isten és nyelv viszonyában utóbbi eszközei elégtelenek előbbi kifejezésére, pontosabban, hogy Isten eredeti igei természetéhez hűen fogalmazva: a nyelv eszközei Istennel kapcsolatban folyamatosan kimerülőben vannak. Ennek a tapasztalatnak leginkább gondolatébresztő kifejeződése János evangélista Logosz himnuszának értelmezhetetlensége a fogalmi nyelv szintjén.<sup>24</sup> Tovább súlyosbítja az olvasó helyzetét, ha már csupán ennek a fogalmi nyelvnek van a birtokában. Hogy a kozmogónia és a kozmogóniai mítoszok milyen távol állnak a zsidó–kereszténység gyökereitől, az világossá válik Frye véleményéből, mely szerint a kozmogónia nem egy mitológia születésének pillanatában bontakozik ki, mint ahogy például a görög mitológiában, hanem holt emlékezetté válásakor. A *Biblia* mitológiája éppen azért áll távol a kozmogóniától, mivel középpontjában nem a világ létrejötte és későbbi struktúrájának törvényei állnak, hanem az a tapasztalat, hogy „az élet elidegenedés nélküli energia, pontosabban eme ideális állapot megvalósulásának látomása”.<sup>25</sup> Ezzel szorosan összefügg a nyelvi mozzanat, amennyiben a *Szentírás* a természet vertikális fejlődését megváltásaként előlegezi, legjellemzőbb mozzanata pedig a néma természetnek az Igében való közvetlen

részesülése.<sup>26</sup> Így a teremtés sem születésként, hanem ébredésként értelmeződik.<sup>27</sup>

„Egy teremtésmítosz elsősorban nem attól drámai és erőteljes, hogy valamiképpen elmondja a természet rendjének létrejöttét, hanem attól, hogy elmondja a tudatos elme ráébredését a természet rendjére. (...) a teremtés aligha meggyőző, ha olyan eseménynek tüntetik föl, mint amely az idők kezdetén következik be, minthogy a képzelet számára az időnek nincs kezdete.”<sup>28</sup>

A természet az otthon, melyben Ábel és juhai éltek. Ábel, a jó pásztor vezetésével a juhok mehetnek bárhová, mindenhol otthon lesznek. Káin testvérgyilkosságával ez szűnik meg. Káin vándorlása száműzetés, s a száműzött mindenhová mehet, csak haza nem.<sup>29</sup>

A mítosz, mint a metafora eredete Frye számára nyelvi aktusban gyökerezik: szavak sorba rendezésének gyakorlata.<sup>30</sup> Ez tulajdonképpen maga a beszéd, az elbeszélés folyamata.

„Jelen munkámban nem tudok úgy tekinteni az irodalomra, mint a mítosz romlására: az irodalom a mítosz fejlődésének benső és elkerülhetetlen része. (...) valamely mítosz (...) egy irodalomkritikusnak (...) mindazt jelenti, amivel később az irodalom felruházta.”<sup>31</sup>

Amennyiben az irodalomra nem kizárólag mint nyelvi, hanem mint esztétikai objektumra tekintünk, látható lesz, hogy az irodalom csak annyiban benső és elkerülhetetlen része a mítosz fejlődésének, amennyiben a képzőművészet, a zene, de különösen az építészet. A mítoszok öntörvényűsége és önmagáért valósága jól illeszkedik ebbe az elméletbe,<sup>32</sup> s nyelvi megvalósulásuktól elkülöníthető megjelenésük<sup>33</sup> sem tűnik lehetetlennek. A metafora mint definíció a mítosz értelmében fölfogott *Bibliának* Frye számára megkerülhetetlen lényege, amennyiben elsődleges jelentése (szép)irodalmi. „A Bibliában a betű szerinti jelentés megegyezik az irodalmi jelentéssel”, és ebben az értelemben nevezi egységesnek is a *Szentírást*, mégpedig szövegösszefüggéseinek és utalásrendszerének egész fenségesen beláthatatlan mivoltában.<sup>34</sup> Erre az utaláshálóra is igaz azonban, hogy a *Bibliának* nincs szüksége bizonyítékokra, külsőkre pedig végképp nem.<sup>35</sup> Saját szövege azonban szétárad az emberiség írásbeli és szóbeli hagyományában és minden elbeszéléstípusba beépül. Mindez a Frye által a *Bibliát* fölösztó hét szakasz esetében fokozot-

17 4. jegyzet 57–58., 60.

18 3. jegyzet 95.

19 I. m. 37–38. Később a Bibliát, mint tipologikus szöveget határozza meg, szembeállítva Platón műveivel, bár a tipologikusság kérdése Platón kapcsán nem tűnik elsődrendűnek. I. m. 149. Később, *Az Ige hatalmában* így ír: „A platóni bölcsélet legfennköltebb szárnyalásaira is lakmározás közepette került sor.” 4. jegyzet 314.

20 3. jegyzet 154.

21 I. m. 42–43.

22 I. m. 49.

23 I. m. 52.

24 I. m. 53–55.

25 I. m. 144.

26 I. m. 175.

27 I. m. 189–190.

28 4. jegyzet 201.

29 I. m. 235.

30 3. jegyzet 76. „nekem e két állítás: „a Biblia történetet mond el” és „a Biblia mítosz”, lényegében véve egy.” I. m. 77.

31 I. m. 80.

32 I. m. 81. lásd még Frye csillagászati példáját i. m. 84.

33 I. m. 86–87.

34 I. m. 121–123.

35 „Honnan tudjuk, hogy az evangéliumi történet igaz? Onnan, hogy igazolja az ótestamentumi próféciaikat. De honnan tudjuk, hogy az ótestamentumi próféciaik igazak? Onnan, hogy igazolja őket az evangéliumi történet. (...) A két testamentum afféle kettős tükröt formál, egyik a másikat tükrözi vissza, de a külvilágot egyik sem.” I. m. 146.

tan igaz.<sup>36</sup> Később, *Az Ige hatalma* című művében Frye már láttatja azt a történeti recepcióesztétikai folyamatot, amelyben az evangéliumok anyaga, a krisztusi tanítás, eredeti ótestamentumi utaláshálójból kiemelve egyértelműen a κήρυγμα jellegét veszi föl.<sup>37</sup>

Frye számára elsődleges mítosz és irodalom kitüntetett viszonya, s ez az elképzelés *Az Ige hatalma* című munkájában nyeri el végső, rendkívül következetesen végiggondolt formáját.<sup>38</sup> A kettős tükör metaforája ennek megfelelően jelentős változáson esett át: a *Biblia* szervező struktúrái és az irodaloméi tükrözik egymást, ahelyett, hogy a *Szentírás* két része között működne a tükrözés.<sup>39</sup> Ugyanitt kerül sor – föltehetőleg bizonyos recenziók föltevéseit pontosítandó – a mitológia definíciójának megtisztítására mindattól az ideologikus szennyződéstől, mely a 20. század derekán ráakódott.<sup>40</sup> „Nem arról van szó, hogy a mítosz meghamisítja a történelmet, hanem arról, hogy a történelem, az uralkodó ideológiák tetteinek krónikája meghamisítja az elsődleges érdekeket.”<sup>41</sup> *Az Ige hatalma* egyértelmű szándéka, hogy a mítoszt fölváltó logosz paradigmaváltását a *Szentírásban* kimutassa, ilyen értelemben olvassa például János evangélista logosz himnuszát.<sup>42</sup> Célja a *Bibliát* mint irodalmat, pontosabban mint az irodalom „egyik” origóját vizsgálat alá venni.<sup>43</sup>

A bűnbeesés kérdése, melyet Frye rendkívül részletesen taglal, problematikusnak nevezhető. Frye értelmezése szinte kizárólag a szexualitással kapcsolatos, a bűn a nemiség tapasztalata, a jó és rossz tudás is szexuális jellegű.<sup>44</sup> Pedig éppen a bűnbeesés mozzanatában mutatkozik meg az igei, a nyelvi mint probléma, vagy hiány. A bűnbeesés után az ember elveszítette halhatatlanságát, ami lehetséges, hogy a halál bűnéről való tudás (bűntudat) hiánya volt. A bűn és bűnhődés pillanatában androgén paradicsomi létezőből nem pusztán férfi és nő lett, hanem az értelmi és természeti szakadás is bekövetkezett. Az első bűn éppen az ontológiai különbség felismerése volt, a tudat a bűn tudata, a különbözős tudata – bűntudat. A büntetés a halandóság, mivel a harmonia megbomlott, létrejött a mozzanat – az idő. A helyzetet bonyolítja a bűnbeesés aktusával kapcsolatban, hogy Lucifer a szellemet jeleníti meg. A szellem ajándékai tehát a bűn forrásai is válhatnak. Frye különbséget tesz bölcsesség és tudás között. A bölcsesség nem képesség tekintetében áll a tudás fölött, hanem annyiban, amennyiben folyamatosan a ténylegesen megvalósuló élet változó viszonyaihoz igazítja a gondolkodást, mindig készen a megváltozó jelenségekre való gyors és megfelelő reakcióra. Ez a bölcsesség a teremtés gyökereinek megértéséhez vezetheti el az embert, ahol a fény és a levegő, mint a lélek (πνεῦμα) metaforái jelennek meg. Egyiket sem tapasztaljuk magánvalóságában, viszont kettejük segítségével tapasztalunk meg egyáltalán bármit is.<sup>45</sup> A szexuá-

lis magyarázat jogosultsága amúgy is megkérdőjeleződik a paráznaság teológiai és szakrális vonatkozásainak kapcsán.<sup>46</sup> Sehol sem megy azonban olyan messzire a szexuálpszichológiai következtetésekben szerzőnk, mint amikor az Oidipusz mítoszt mint a teremtéstörténet vagy Krisztus származásának démonikus paródiáját olvassa.<sup>47</sup> Valójában semmi sem áll távolabb ettől az értelmezéstől, mint éppen a zsidó–keresztény mitológia két említett reprezentánsa, és egyáltalán nem a szexuális vonatkozások miatt, mint ahogy Claude Lévi-Strauss kutatásai nyomán gyanítható: az eredeti Oidipusz mítosz sem szexuális alaphangoltságú volt. Lévi-Strauss a párhuzamos antik mítoszok, valamint az azonos szimbolikájú és történetű-ikonológiájú nem-európai mitikus történetek közös vizsgálatával arra a következtetésre jutott, hogy az emberi közösségek kölcsönösségeken alapulnak, amelyeket a nők, a javak és a szavak cseréje hoz létre, szavatul és tart mozgásban, vagyis őriz meg, tehát az a durván egyszerűsítő megközelítési mód, amely az incesztus pusztá tényéből indul ki, aligha tartható. Ebből az következik, hogy ezek az ősi mítoszok az emberi öneszmélés talán legkorábbi időszakából származnak. A mítosz

„Az a lehetetlen helyzetet fejezné ki, amelybe az ember autokththon voltába vetett hitet (...) hirdető társadalom kerül, ha át kell térnie erről az elméletről annak a ténynek a beismerésére, hogy valójában mindegyikünk egy férfi meg egy asszony egyesüléséből született. A nehézség leküzdhetetlen. Oidipusz mítosza azonban egy sor olyan logikai eszközt kínál, amelyek lehetővé teszik, hogy hidat verjünk a kiinduló probléma – egy vagy két lénytől születünk? – és a származékos probléma közé, amit körülbelül így fogalmazhatnánk meg: ugyanaz ugyanattól születik-e, vagy pedig mástól? Ezzel a módszerrel egy korreláció bontakozik ki: a vérrokonság túlértékelése úgy viszonylik annak alábecsüléséhez, mint az autokththóniától való megszabadulásra tett kísérlet és annak lehetetlensége. A tapasztalat meghazudtolhatja az elméletet, ám a társadalmi élet igazolja a kozmológiát, amennyiben egyik is, másik is ugyanarról az ellentmondásos struktúráról árulkodik. A kozmológia tehát igaz.”<sup>48</sup>

Egyrészt tarthatatlanná válik a növényi vagy egyéb, khthonikusnak tekinthető eredet tételezése (ennek a kozmikus formákba történő kivetítése azonban, mint mitikus feszültség tovább él, talán éppen az európai Mária-kultuszokban), másrészt a talány, a rejtély megfejtése idővel éppen a megoldás illuzórikus voltára ébreszti rá a megfejtőt, s a talány és az incesztus fogalmisága együtt vezet el a nyomozás kényszerítő erejű szükségszerűségéhez. A nyomozás lesz a megismerés egyik legfontosabb mitikus formája, s ez a tragikus megismerési forma vezet el véleményem szerint az elbeszélés megszületésének pillanatához. Tragikusnak azért nevezném, mert saját magunkat nyomozzuk, akárcsak Oidipusz, hiszen a megismerési folyamat a megismerő megismerésével

36 I. m. 186.

37 4. jegyzet 157.

38 I. m. 8–9.

39 I. m. 19.

40 I. m. 52–53.

41 I. m. 93.

42 I. m. 61., 143.

43 I. m. 134.

44 3. jegyzet 191–192.

45 I. m. 212–215. Vö. ezzel i. m. 237.

46 I. m. 240. Megjegyzem, Frye-től nem idegen a szinte már new age-szerű magyarázat sem, ha primitív szexualitást és szakralitást kell közös nevezőre hozni. I. m. 251.

47 I. m. 264–265.

48 Claude Lévi-Strauss: *A mítoszok struktúrája*. In: Uő.: *Strukturális antropológia I–II*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. I. 172.

fonódik egybe. A zsidó–keresztény mitológia két ideillő aspektusa: a bűnbeesés, és Krisztus megtestesülésének mítosza gyökeresen eltér Oidipuszétól, s ez éppen Frye későbbi elemzéséből derül ki egyértelműen: a patriarchátus a bűnbeesés következménye, a természet, az Éden pedig lehetséges, hogy Évával azonosítható.<sup>49</sup> Oidipusz mítosza ennek ellenére olyan bölcséleti ihlető erővel bírhat, mely alól Frye nem vonja ki magát. Ennek bizonyítéka *Az Ige hatalma* Krisztus–Oidipusz párhuzama,<sup>50</sup> melyet indokolatlannak tartok mind vallástörténeti, mind mitikus, mind irodalomelméleti, de legfőképpen szakrális szempontból. Esetleges, hogy miért éppen Oidipusz lenne Krisztus mitikus párhuzama. Miért nem Hélios Apollón, Dionüszosz, Zeusz vagy Mithrász? Ráadásul Frye munkáiban éppen eléggé világos bizonyítást nyert a zsidóság szakrális rituáléinak és a khthonikus mítoszoknak kevésbé összeegyeztethetősége.<sup>51</sup> Ehhez kapcsolódhat Frye Blake értelmezése *Az Ige hatalmából*, mely amellett, hogy nyíltan rámutat a polihisztor föl nem ismert zsenialitására, igazolásképpen (?) a 20. század freudizmusát, illetve marxizmusát is beemeli méltatásába, holott nem mulasztja el megállapítani, hogy Blake bibliai gyökerei Miltonéhoz mérhetőek.<sup>52</sup>

Meglepő módon a forradalom megjelenését Frye a *Szentírásban* a szerződések mítoszaihoz köti,<sup>53</sup> pedig első olvasásra a törvény egzakt és a forradalom különös volta ki kellene, hogy zárják egymást. A forradalom definíciói közül ezúttal Bernard Lewisét idézem, mivel kellően szigorú és következetes. A francia, az orosz és az iráni iszlám forradalmat tekinti, mint nemük letisztult képviselőit, hozzájuk képest az összes többi forradalom – főképp a polgári forradalmak – különösek, esetlegesek. Ez a három forradalom nemcsak saját hazájának, de a világ legnagyobb részének történelmére jelentős hatást gyakorolt. Hatalmas remény- és lelkesedéshullámukat mindenütt terror és intervenció háború követte, melynek folyamán a jakobinus, bolsevik vagy fundamentalista forradalmi vezetők következetesen irtották a modernizmus és az ésszerű cselekvési lehetőségek csiráját is.<sup>54</sup> Persze ha a szakralitásnak a Frye által interpretált izraeli meghatározását tekintjük, akkor az iszlám fundamentalizmus vagy a paranoid forradalmi direktíva valóban nem tűnik távolinak: „nem annyira abban hittek, hogy az ő Istenük az egyetlen igaz isten, hanem inkább abban, hogy minden más isten hamis.”<sup>55</sup> Mindenesetre Izrael istene nem látható, de hallható, mégpedig nem azért, mert láthatatlan lenne, hanem mert látására tabu vonatkozik, s Frye számára ez a tény is a forradalmiság bizonyítéka, hiszen a hallás újfent az Ige jelenésével vonható párhuzamba, Ezékiel látomása Isten szekeréről pedig az igei szakralitás elméletét erősíti: a szent az, ami folyton mozgásban van, pontosabban: Isten maga a cselek-

vés.<sup>56</sup> A törvény mint alaptörvény, mely a nemzet közvetlen nemzője lesz, forradalmi ebben az értelmezésben, s itt derül ki, hogy mit ért Frye forradalom alatt. A kifejezést nem alapvető történeti-politikai értelmében használja, sokkal inkább a bibliai „kezdet” kifejezés egyik metaforájaként, s ennek olyan profán allúzióit is kimutatja, mint az Amerikai Egyesült Államok létrejötte.<sup>57</sup> Megjegyzem, Frye gyakran nem oszlatja az allúziók keltette homályt, ritkábban még növeli is.<sup>58</sup> A forradalom metaforája sikerrel alkalmazható a *Biblia* történeti vonatkozásaira, mint ahogy ezt Frye meg is teszi, midőn a *Szentírás* szöveghelyei kapcsán annak a hatalmas, térben és időben egyaránt hosszan elnyúló társadalmi kataklizmának szakrális vonatkozásairól ír, mely a nomád társadalmaknak a földművelés agrárforradalmával való szembesülése kapcsán következett be.<sup>59</sup> A földművelés mint életforma minden kísérő szimbolika dacára a zsidóság számára idegenként, sőt ellenségesként fogalmazódik meg a *Szentírásban*. Frye rámutat: a nomadizálás után (sőt, Káin mítoszt tekintve: *előtt*) a falusi közösségek kihagyásával társadalmilag a város, mint településforma jelentkezik az *Őszövségben*,<sup>60</sup> a vegetáció szakrális kultuszának elutasítására még a hellenizmus idején is hangsúly esett, az evangéliumok szerzői esetében is.<sup>61</sup> Izrael alapvetően törzsi jellege Frye szerint később is megmaradt, s hogy ezt a jelleget ő nem találta ellentétesnek a városi kultúrával, azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a perzsák ellen sikeresen harcoló görög poliszokat is törzsi szerveződésüként mutatja be.<sup>62</sup> A forradalom metaforájának egyebek mellett a prófétai tevékenység látszik ellentmondani a *Szentírásban*. Elsősorban azért, mert a szakrális által kitüntetett próféták rendre a fönnálló „forradalmi” rezsimmel *szemben*, a Szent *mellett* foglalnak állást, másrészt a tudat és a tudatalatti normálistól eltérő közvetlen kapcsolata miatt.<sup>63</sup> Az evangélium a próféciai különös, minősített esete:

„E látomásnak (...) két szintje van: a jelen szintje és az a szint, mely ennek felette áll. Ez a magasabb szint egyaránt jelenti az eredeti azonosságot, melyet az Édenkert (...) szimbolizál, és a végső azonosságot, melyeket az ezekhez való visszatérés jelképez az „Úrnak Napja” és Izrael helyreállítása után.”<sup>64</sup>

*Az Ige hatalmában* Frye Ámos kapcsán a próféta és a primitív ember között von párhuzamot,<sup>65</sup> bár ismerve *Ámos könyvét*, a nonkonformista lázadás talán pontosabb meghatározás lehetne. Végül Frye új értelmet ad a forradalomnak mint keresztény forradalomnak, mely azonban a soha meg nem valósuló jövőbe helyeződik.<sup>66</sup>

Tudat és tudatalatti közvetlen kapcsolata ellentmondhat az elfojtás bevezetésének a diskurzusból, külö-

49 4. jegyzet 241–242., 245., 254–255.

50 I. m. 272–273.

51 Frye írja *Az Ige hatalmában*: „A Biblia (...) többnyire elsiklik az emberi képzelet ama területe fölött, amelyet tragédiának nevezünk.” I. m. 339.

52 I. m. 302–303.

53 3. jegyzet 198–200.

54 Bernard Lewis: *Az iszlám válsága*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004. 48–49.

55 3. jegyzet 200. Vö. ezzel i. m. 207. Összehasonlítással, később így ír: „egy adott vallás követője mindössze ennyit mondhat a *többi* vallásról: elmeszülemény.” I. m. 379.

56 I. m. 201–202.

57 I. m. 206.

58 I. m. 253.

59 I. m. 243–244.

60 I. m. 243–246.

61 I. m. 259.

62 4. jegyzet 210.

63 3. jegyzet 219. Vö. ezzel i. m. 221.

64 I. m. 223.

65 4. jegyzet 83.

66 I. m. 372.

nösen akkor, ha tudható, hogy az elfojtás mint metafora a freudi pszichoanalízis elmélete által megtermékenyített irodalomelmélet felől érkezik a diskurzusba. További értelmezői zavart okozhat ugyanitt az apokalipszis szó eredeti jelentésének az ἀλήθεια hibás – egyébként Martin Heideggerrel szembe fordított – etimológiájával történő összevetése, és nem csupán azért, mert ez további látszólagos bizonyítékokkal szolgál az elfojtás elméletének alkalmazhatósága mellett a *Szentírás* kapcsán.<sup>67</sup> Frye elképzelése szerint a történelmi „valóság” létrehozása azt a célt szolgálja, hogy elföldje az apokalipszis valóságát.<sup>68</sup> Ezzel a magyarázattal a legmesszebbmenőkig egyet lehet érteni, de nem szükséges a feledés kategóriáját az elfojtással szemben háttérbe szorítani, hiszen a közel-keleti magaskultúrák kulturális emlékezetét kutató szakirodalom jelentős része használja az emlékezés ellentétét, még olyan leíró esetekben is, melyekben a társadalom kollektív tudatának emlékezőtechnikái szándékosan szelektívek.<sup>69</sup> A kulturális emlékezet írásbeli jelentkezésének minősített esete Jósias története.<sup>70</sup> Ebben a történetben az emlékezés politikai, szakrális és társadalmi követelménye a történelmi formáltságtól függetlenül világosan kivehető, s talán ez lehet legfontosabb tanulsága is. Ennek az elképzelésnek messzemenő következményei vannak a *Biblia* egészének formálására vonatkozóan. Amennyiben a kanonizált szöveg létrehozása ihletett tevékenységnek tekinthető, annyiban a szöveg további formálása, gondozása szintén az.<sup>71</sup> Ebből az ezredforduló irodalomelméleti iskoláinak a szerzőség kérdését kritikával illető elképzeléseihez nagyban hasonló következtetést von le:

„Megszállottan ragaszkodunk ahhoz a modern fel fogáshoz, hogy mindaz a minőség, amelyet az irodalomban csodálunk, az író egyéniségéből származnak,

és ezért nehezen ismerjük fel, hogy a könyörtelen egyéniségrombolás több eleveenséget és eredetiséget tudott teremteni, mint kevesebbet.”<sup>72</sup>

Egyéniség, egyediség, különösség és eredetiség definíciói így egyre inkább magára a szövegre irányulhatnak, ez pedig a jelentés (legyen az akár metaforikus) egzakt megközelítését szolgálja. Egyúttal nyilvánvalóvá válik a Máté evangélista korabeli recepció és a jelenkori közti jelentős különbség, hiszen előbbi fókuszában Frye számára a pseudonímia áll, mint a szájhagyomány és az írásbeliség szakrális értelemben vehető fordulópontja, mely föloldja a szakrális szöveg szájhagyományra vonatkozó kötöttségének mitikus követelményét.<sup>73</sup> A teremtő kompiláció elve *Az Ige hatalmában* további jelentésegységekkel bővül.<sup>74</sup> Ehhez kötődik a szerző értelmezésében a szövegromlás kérdésköre, melyre továbbgondolásra serkentő, termékenyítő, s egyúttal merész választ ad: „nyugodtan mondhatjuk, hogy mindaz, ami elromolhat könyvben, valahogyan el is romlott benne”.<sup>75</sup> Legalább ilyen jelentőségű a *Biblia* rhizomatikuságának felismerése, mely amellelt, hogy gyökeresen szakít a „modern” vagy újkori értelmezői elképzelésekkel, merészen *régi* (szándékosan használom a jelzőt az *új* helyett) egységbe téríti vissza a *Szentírással* kapcsolatos befogadói gondolatokat: „az egész bibliai szerkezet középpontja az a mondat, amelyet éppen olvasunk (...) eszményi esetben minden mondat kulcs az egész Bibliához.”<sup>76</sup> Így válhat a *Szentírás* szövege valójában egy folyamatosan önmagát át- meg átszövő hypertextté, sőt így válik a Biblia végtelen világegyeteme gömbbé, melynek középpontja, az ember éppúgy bárhol és mindenhol egyszerre ott van, mint pereme, az Isten.<sup>77</sup>

67 3. jegyzet 233. A hibás etimológiát *Az Ige hatalma* is átveszi. 4. jegyzet 21.

68 3. jegyzet 234. „Bizonyos értelemben tehát Jób szabadulása szabadulás tulajdon történetéből, az időbeli mozgásból.” I. m. 331.

69 A teljesség igénye nélkül: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995; Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999; uő.: *Mózes, az egyiptomi*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003; uő.: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2008; Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994; Johan Huizinga: *A történelem formaváltozásai*. Maecenas Holding Rt., Budapest, 1997; Hayden White: *A történelem terhe*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

70 3. jegyzet 335–337.

71 I. m. 339–340.

72 I. m. 340.

73 I. m. 341. „a Biblia minden fordulatában megtaláljuk azt, amit a jelenlét metafizikájának neveznek, továbbá, hogy a kimondott szónak mindig elsőbbsége van az írotthoz képest, de legalábbis mindig ott van a közelében. (...) A Biblia az írást (...) gyakran tekintti átmenetnek. Isten szól, és igéje örökkévaló: az írásba foglalás már eleve óriási engedmény, de azt, amit Isten tulajdon kezével írt meg a II Mózes 32,16-ban, három verssel később, a 19-ben már el is pusztítja. Jézus azt mondja, hogy beszéde túléli az eget is, a földet is (...) de őt magát csak egyszer látjuk írni, akkor is a földre (...) és amit írt, nyilván nyomtalanul eltűnt. (...) az archetipikus próféta, Illés (...) sok mindennek volt mondható, csak írónak nem.” I. m. 356.

74 4. jegyzet 142.

75 3. jegyzet 379.

76 I. m. 347–348.

77 4. jegyzet 235–236.