

MITIKUS ÖSSZHANGZATTAN

MÚJDRICZA FERENC

Bár köztudott, hogy az antik Hellász a logikus gondolkodás, a szisztematikus érvelésre épülő filozófia bölcsője, a nagy filozófusok megjelenése és tanaik elterjedése előtt (és részben alatt) uralkodó mitikus világgépet nem tekinthetjük a filozófia forrásának. Étienne Gilson vonatkozó meglátásai alapján kijelenthető, hogy a filozófia nem a mitológiából jött létre valamiféle racionális fejlődés útján. A mitológiára a vallás irányába tett lépésként tekinthetünk, mivel „saját jogon vallásos”, míg a filozófia más természetű: „az emberi értelem kísérlete az, hogy értelmezze a világot, mint a dolgok összességét. Vele szemben a mitológia azt sugallja, hogy az ember nincsen egyedül, nem az egyetlen értelmes személy a süketnéma dolgok világában.”¹ Alapvető különbségükből következik, hogy ha mélyebb megértésre törekszünk, a mitológiához nem közelíthetünk úgy, ahogy a filozófiához tenénk. Claude Lévi-Strauss sajátos mítoszértelmezési és -elemzési módszere, bár az elemzőtől szinte művészi kvalitásokat igényel azáltal, hogy a mitológia egészét mint zenekari partitúrát tekinti elemzési objektumnak, ezt az (egyik lehetséges) alternatív megközelítésmódot mutatja fel. Jelen tanulmányban Lévi-Strauss e mítosz-elemzési módszerének az antik görög mítoszvilággal kapcsolatos relevanciáit kívánom bővebben kifejteni.

Georg Scherer szerint a mítosz nem érvel, mivel nem az elvont értelem, sokkal inkább az alkotó képzelőerő teremtménye.² Claude Lévi-Strauss – Richard Harland által interpretált – álláspontját, amit Saussure és Jakobson strukturális lingvisztikájára alapoz, ezzel részben ellentétesnek mondhatjuk. Lévi-Strauss ugyan itt nem a mítosz, hanem a primitív népek totemisztikus felfogását elemezte, megállapításait a mítosszal kapcsolatban is helytállóknak tekinthetjük. Kétségbe vonja ugyanis azt az interpretációt, ami a totemisztikus hiedelmeket csupán a primitív ember szabadjára engedett félelmeinek és képzelgéseinek tudomány-előtti tévedéseiként és hallucinációiként aposztrofálja. Nézete szerint a világ dolgainak totemisztikus osztályozása épp annyira absztrakt, mint a modern gondolkodás,

¹ vö. GILSON 2004: 36-37.

² vö. SCHERER 1979: 81.

mássága csupán a fogalmi értelmezés jellegének különbségéből fakad. A primitív felfogás nemhogy naivnak, de kifejezetten szofisztikáltnak tűnik, mivel a különböző dolgokat non-perceptuális (nem-észlelési) alapon rendezi, számunkra talán furcsának tűnő, de mégis magasan differenciált jelrendszeren alapuló egységbe. Az például, hogy a személyek bizonyos állatokkal azonosítják önmagukat, nem ad hoc módon, hanem e jelrendszer szabályszerűségei szerint történik. Ez nem egy felfogás, hanem interpretáció – nem állatnak *hiszik*, csupán akként *interpretálják* magukat. Ez az interpretáció nem egyszerű ekvivalenciát takar adott ember és adott állat között, hanem az emberek egymás közötti viszonyának és az állatok egymás közötti viszonyának ekvivalenciáját, ami a pozíciók rendszerét teszi megfoghatóvá, érthetővé. Azáltal, hogy az ember egy állattal azonosítja önmagát, jelle válik; és e jelleként lép be a társas diskurzus jelrendszerébe. A különbség a modern és a primitív jelrendszerek között csupán annyi, hogy a primitív ember a világában már meglévő, „kéznél lévő”, valós dolgokból építi fel jelrendszerét, nem alkot mesterséges jelképeket, mint például egy modern stop-tábla.³ A világban benne lévő, a világ szabályszerűségeit magára vonatkoztató ember jelrendszere ez, nem a környezetből kiszakadt, attól különböző, mesterséges valóságot létrehozni kívánó modern lény jelrendszere. Nem alacsonyabb rendű tehát absztraktságában vagy struktúrájában. Bár „[a] primitív ember oly módon keveri az absztraktat és a konkrétat, ami manapság furcsának tűnhet; de bizonyosan nem csupán a nyers érzékletekben lakozik.”⁴

E struktúra az egyének számára a priori, eleve adott jellegű – nem az egyének által megalkotott, hanem a társadalom által közvetített,⁵ kollektív nyelv. Többek között ebben is megnyilvánul hasonlósága a mítoszhoz, és különbsége a preszókratikusokkal kezdődő és Szókratésszal kibontakozó individuális valóságértelmezésekhez és -rendszerezésekhez képest. Durkheimet idézve, ha „[a] kultusz nem pusztán jelrendszer (...), hanem olyan eszköztár, amelynek segítségével az ember időről időre újraterelemi magát”⁶ (sic!), akkor ezen újratereemtés átalakulását figyelhetjük meg az antikvitás halál-felfogásának tanulmányozása során. Durkheim meglátása igaz lehet a totemizmusra, még a mítoszra is. Az antik filozófia kibontakozásával azonban az *újratereemtés* helyett az *újat-teremtés* napjainkig ívelő folyamatának bimbózását láthatjuk: az egyénből és nem a kollektívából fakadó új jelrendszer, ezáltal pedig egy új embertípus megjelenésének lehetünk tanúi – a kollektívum tagjából részben vagy egészben individuummá (is) váló *személy* születésének történelmi helye ez.

A Lévi-Strauss által képviselt strukturalista felfogás rávilágít tehát arra, hogy

³ vö. HARLAND 1988: 28-30.

⁴ Uo. 31.

⁵ vö. Uo. 31.

⁶ DURKHEIM 2004: 379.

a totemisztikus felfogások nem tekinthetők pusztán az értelemmentes képzelőerő teremtményének. Bár Scherer megjegyzése az antik mítosszal kapcsolatban fogalmazza meg ezt a megállapítást, Csejtei Dezső sorai arról tanúskodnak, hogy nem indokolatlan Lévi-Strauss lingvisztikai megközelítésének alkalmazása a mítosz esetében is, ezzel cáfolva meg Scherer feltevését. Eszerint a mítosz „eljárására korántsem valamilyen áttekinthetetlen irracionalitás jellemző, hanem (...) egy olyan sajátos és a maga viszonyai között hatékonyan működő logika, ami alapvetően eltér a modern ember racionalitás-fogalmától.”⁷ Ezt a sajátos logikát hasonló módszerrel ragadhatjuk meg, mint amit Lévi-Strauss alkalmazott a totemisztikus kultúrák esetében.

Józsa Péter írja Lévi-Strauss mítoszártelmezésével kapcsolatban, hogy „valamilyen adott mitológia (...) társadalmi funkciója megmagyarázni a világot”⁸. Azt gondolhatnánk, a mitológia ezek szerint világmagyarázó funkciója tekintetében megegyezik a filozófiával. Így eltűnne a bevezetőben Gilsontól idézett megkülönböztetés mítosz és filozófia között. E szempontból az első fontos eltérés, hogy a világmagyarázó funkcióval felruházott mitológiát alkotó mítoszok mindegyike egyenrangú, egyik sem fontosabb a másiknál – ezért, írja Józsa Péter Lévi-Strauss-interpretációjában, indifferens, hogy mely mítosszal kezdjük a mitológia elemzését.⁹ Ez a filozófiával kapcsolatban nem mondható el. Ahhoz azonban, hogy a fenti gilsoni különbségtétel lényegét mítosz és filozófia között megértsük – azaz hogy a filozófia az emberi értelem kísérlete a világ értelmezésére, míg a mítosz elsősorban az ember közösségi létének, értelmes társadalmiságának kifejezője –, itt kell rátérnünk Claude Lévi-Strauss a mítoszok szinkronikus-diakronikus struktúrájáról szóló munkájára. Lévi Strauss ehelyütt a zenetudományból kölcsönzött hasonlattal él: a mítoszok egyszerre szinkronikus és diakronikus voltát azzal érzékelteti, hogy egy zenekari partitúrához hasonlítja őket. Eszerint a mítoszok hasonló értelmű szekvenciáinak megsokszorozódása egy függőlegesen, oszlopszerűen, és vízszintesen, sorba rendezetten egyszerre olvasható-értelmezhető struktúra kirajzolását lehetővé tevő elemek összessége, nem pedig csupán funkciótlan önismétlés-sorozatokat. Azt is kijelenti, hogy e rétegek nem teljesen egyformák,¹⁰ ami a partitúra-hasonlatra vonatkoztatva azt jelenti, hogy az *unisono-jelleg* (egyszólamúság) helyett a többszólamúság jellemző rájuk. E szólamok mindegyike tehát többletértékkel és többletértelemmel tölti meg az egész mítoszt avagy zeneművet. Mint írja, a mítosz *elmeséléséhez* az oszlopos elrendeződést nem vesszük figyelembe, hanem vagy föntről lefelé, vagy balról jobbra olvassuk az egymás után következő nagy alkotóegységeket (vagyis *mitémákat*). A mítosz *megértése* azonban a teljes oszlopok balról jobbra történő

⁷ CSEJTEI 2002: 16.

⁸ JÓZSA 1980: 105.

⁹ vö. Uo. 105-107.

¹⁰ vö. LÉVI-STRAUSS 2001: 170, 182-183.

olvasásával lehetséges,¹¹ kvázi a „mitikus összhangzattan” elemzése segítségével. A mítoszok partitúraszzerű és unisono nélküli felfogásából nyilvánvalóan következik, hogy a teljes megértéshez kizárólag az egész partitúra, azaz az összes mítosz szinoptikus, mitikus összhangzattani elemzése által juthatunk el. Az egészet együtt szemlélve az önmagukban nézve értelmetlen fragmentumoknak tűnő elemek is meglelhetik a helyüket – gondoljunk például csak a szimfonikus zenekari művek második vagy éppen harmadik fuvolaszólamaira, melyekre nemritkán a hosszú szünetek és ritka, kíséretszerű, nem feltétlenül dallamos megszólalások jellemzőek, szemben például az első hegedűvel. E rövid megszólalások önmagukban vagy akár egymás után fűzve történő lejátszása jellemzően értelmezhetetlen, azonban a zenemű egészét tekintve nagyon is fontos szerepet töltenek be. Megjegyzendő, hogy egy adott műben zenei szempontból az unisono jobbára nem öncélú, hanem nagyon is funkciótelített eszköz. Részletkérdésnek tűnik, de jelen esetben mégis fontos lehet, hogy azonos hangoknak különböző hangszerfajtákon egyszerre való lejátszása nem tekinthető egyenértékűnek a csupán egyik hangszeren történő megszólaltatással. Még két azonos hangszer együttes megszólalása is többletjelentést hordoz az egyedül álló lejátszáshoz képest, lévén a megszólaltatás egyedisége miatt a vibratók, hangszínek nem lehetnek azonosak. Ebből kiindulva az adott esetben egyes mitémáiban teljes azonosságot mutató mítoszelemek is hordozhatnak többletjelentést, többlethangsúlyt, vagy akár hozzáadott értelemszínezetet a mesélő személyétől és a történet átadásának egyedi stílusától, kontextusától függően.

Ha a zenemű-hasonlat alapján tekintünk a mítoszokra, a mitológiát tekintve a zenemű egészének, és az egyes mítoszokat az egyes szólamoknak, a mitológia és a mítoszok forrásukat tekintve nem foghatók fel mesterséges zeneművekként. Ehelyett inkább az egymással összhangban, egymásra figyelve, de előzetesen rögzített formák nélkül alkotó művészek *spontán improvizációjaként* interpretálhatóak. Az egyes mítoszok itt az egyes zenészek által játszott szólamok, míg a mitológia az összehangzó egész. Azonban az improvizatív zene sem minden *bázis* nélkül való. Az egyes zenészek által spontán megalkotott hangsorokban benne van nem csupán az alkotó adott pillanatban a látenciából valósággá manifesztálódó önnön kreatív lényeg-fragmentuma, de az a zenei *háttér* is, a zenei kultúra, melyben a zenész zenei képzettségét szerezte, annak minden eszközével, felhalmozott tudásával, stilisztikai és egyéb elemeivel (illetve amit ebből az adott személy elsajátítani képes volt). Lévi-Straussnál ez az az *átfogó kód*, a kultúra maga, melynek minden mítosz a derivátuma¹² – mint ahogy a zenész improvizációja is derivátuma a zenei kultúrának, melyben ő maga otthonos. A közös spontán improvizáció ezen túlmenően nem hangok véletlenszerű egymás után helyezését jelenti véletlenszerű ritmikával.

¹¹ vö. Uo. 170-171.

¹² vö. JÓZSA: i. m. 101.

A mítoszokhoz hasonlóan nem csupán kulturális bázissal bír tehát, de éppúgy nem jellemzi az áttekinthetetlen irracionális – az ugyanis, származzék bár hangszerekből, nem lenne más, mint *zaj*. Az improvizatív zene kommunikatív, funkcióteltett, tartalommal bír, de éppúgy, mint a mítoszok esetében, e „kommunikáció résztvevői nem tudják, hogy jeleket kommunikálnak.”¹³ A résztvevő zenészek egymáshoz igazodnak, egymásra reagálnak, egy közös érzületet „mesélnek el” – így lesz *zene* az, ami enélkül csupán *zaj* volna. E zenét tehát a zajtól „társadalmisága” különbözteti meg – az alkotók azonos tudásbázison, közös norma- és szabályrendszer mentén egymáshoz igazodva, individuális jellegzetességeik beépítésével hozzák létre.

A partitúraszerűség tehát csak a külső, szakértő hallgató számára adott, az improvizáció esetleges lejegyzéséből fakadóan. A fent bemutatott kijelentést, mely szerint minden mítosz egyenrangú, és ebből fakadóan mindegy volna, melyikkel kezdjük az elemzést, csak a zenei hasonlat kibontásával érthetjük meg igazán. Az egyes szólamok egyenrangúak, hiszen eltávolításukkal olyan űr keletkezik, amit nem képes helyettesíteni más szólam – az improvizáció ugyanis nem kizárólag a kulturális bázisból, de mindenkor részben az alkotó individuumból is fakad. Akkor is így van ez, ha van szólista, a fő dallamot játszó zenész, és a többiek „csupán” kísérik őt. Kíséretük olyan többletjelentést ad, melyet a szólista önmagában képtelen volna kifejezni. Éppígy van ez a mítoszokkal is. Lévi-Strauss azon kijelentése is helytállóan tűnik, hogy mindegy, mely mítosszal kezdjük meg az elemzést. A hangsúlyt itt az *elemzés* szóra kell tennünk. A spontán-improvizatív jellegű zene elemzője az anyag keletkezésének spontaneitásából fakadóan a feltárás megkezdése előtt (történjen az akár az első befogadás során, a befogadással párhuzamosan, kvázi azonnal) nem tudhatja, mi is vár majd rá. A tartalom egésze ugyanis az alkotás teljességében történő befogadásával és értelmezésével tárulhat csak fel. A világmagyarázó funkciót megfelelően betöltő, spontán improvizációval megalkotott mítoszok szájhagyomány útján vagy akár lejegyzett formában a tradíció részévé válnak, és így részben statikus formát kapnak. De a mitológia, keletkezési gyökere, a kollektív improvizáció révén, mindig teret ad az újraértelmezésnek, új improvizatív elemek beemelésének.

Mindenesetre a mítoszok akár partitúraszerű, egyszerre szinkronikusan és diakronikusan való értelmezése nem helyettesíti azok átélését, éppúgy, mint ahogy a kottaolvasás sem helyettesítheti a koncertélményt még a képzett szakember számára sem (az egészen kivételes belső hallással megáldott magasan képzett zenészekről vagy éppen született zseniokről – mint ritka kivételektől – most eltekinthetünk). A „mítosz-partitúra koncertje”: a rítus és a mitikus szertartások, melyek révén a közösség megidézi a mítosz fizikai-spirituális élményét és tapasztalatát. Polányi Mihály Mircea Eliadéra hivatkozva kijelenti, hogy ez

¹³ Uo. 130.

nem a mitikus eseményekről való megemlékezés, hanem *megisméltésük* – újracsinálása annak, amit „régés-rég” tettek. A mítoszok hősei jelenvalóvá válnak. Az ember kortársukká válik, ami egyben azt is jelenti, hogy többé nem a kronologikus, hanem az ősi időben él, abban az időben, amelyben az esemény először megtörtént.¹⁴

Éppen így válhatunk Mozart kortársává a *Varázsfuvola* megtapasztalásával, ami ugyancsak újracsinálása annak, amit régés-rég tettek. Nyilván nem lehetséges teljesen azonos zenei előadások megteremtése – épp ezért *újracsinálás*, és nem *másolat!* Még műzene esetében is egyértelmű, hogy azonos zenészek, azonos helyen, azonos kottából, azonos hangszerekkel, azonos karmesterrel sem valósítják meg *még egyszer* ugyanazt. Különböző korok a kottában lejegyzettek kivételével minden tekintetben különböző összetételű előadásai még kevésbé. Az élmény és az alkotás egyszeri és megismételhetetlen (még hangfelvételek esetében is, tekintve, hogy a felvétel és a visszajátszás technikai okokból sosem lehet tökéletes). Az azonban nyilvánvaló, hogy a tartalmi lényeg, a szubsztancia megegyezik, azt pedig – a használt jelrendszer alkotta korlátok között – a kotta hordozza (persze az előadók egyéni értelmezése ezt is módosíthatja). Éppígy van ez a mítosz és a mitikus szertartások esetében is – az újrajátszás ugyan nem másolat, de az ősi mitikus tudás aktualizálása a jelen erőforrásaival. „A mítoszok előadója újraalkotja a legendás időt és ezáltal valamiképp »egyidejűvé« válik a leírt eseményekkel.”¹⁵ És akkor a befogadás – mint az „újracsinálás” célja – különbözőségeiről még szót sem ejtettünk. Hogy a tartalmi lényeg, a szubsztancia milyen teljességben képeződik le, mennyiben torzul vagy éppen kap többletjelentést a befogadó személyben vagy csoportban, az természetesen nem csupán az előadástól, de a befogadók befogadói jellegzetességeitől is függ (ennek kifejtése nem célja jelen tanulmánynak, de a témában lásd pl. Gereben Ferenc vagy éppen Kamarás István vonatkozó munkáit¹⁶).

Polányi alapján a kozmikus szemléletet hordozó archaikus teremtésmítoszok szertartásszerű újrajátszása az újratereptődés élményét hordozhatja magában. Ezáltal a mítoszban az ember, a közösség szembesül a „teremtetlenséggel” – az abszolút semmivel, azzal az őskáosszal, ami még a halál képviselte megsemmisülésnél is „semmibb”. Hiszen a halál általi megsemmisülés csak a már létezőt, a teremtettet sújthatja. A teremtésmítoszok viszont a létezés előtti állapotot idézik fel, ezáltal a lehető legintenzívebben teszik átélhetővé a nemlét rettenetét. E teremtésmítoszok léte és gyakorisága lehet a bizonyíték arra, hogy a Paul Tillich által elemzett nemlét okozta szorongás¹⁷ a mitikus-mágikus kor embere számára

¹⁴ POLÁNYI 1992: 223.

¹⁵ Uo. 223-224.

¹⁶ GEREBEN 1997, KAMARÁS 2007.

¹⁷ vö. TILlich 2000: 44-46.

is kezelendő fenyegetés volt,¹⁸ melyet jellemzően (de nem kizárólag!) a reflektálatlan közösségi aktus, a rituális újrateremtődés, a lét nemlét fölötti diadalának újra és újra felidézése, megismétlése és ezáltal megtapasztalása révén hárított el. E módszert jellemzői alkalmassá tették a Tillich által felvázolt végzet és halál miatti szorongástípus kezelésére.¹⁹

De nem csupán a végzet és halál miatti, hanem az üresség és értelmetlenség miatti tillichi szorongástípus²⁰ is kezelhető volt a korban, hiszen „az archaikus mítosz legfőbb értéke, hogy a világot értelemtelinek láttatja. A mítosz mindent átfogó műalkotás, amely – mint minden műalkotás – kimeríthetetlen jelentőséggel tölti meg tárgyát.”²¹ Ez az értelemtelítettség pedig nem lehetett önmagáért való, hanem a nemlétnak az értelmetlenség dimenziójában történő fenyegetéséből fakadó igényre adott válaszként kell értelmeznünk. Az *Odüsszeia* tudatukat veszített holt árnyai plasztikusan mutatják az értelemvesztés rettenetét. A mitikus korban tehát tetten érhető az általános nemléttől, a haláltól és az értelmetlenségtől való szorongás, és a mítoszok e szorongástípusok kezelésére alkalmasnak is bizonyultak. Tillich harmadik fő szorongástípusa, a véték és kárhoztatás miatti szorongás ugyancsak megragadhatónak tűnik, mégpedig Minósz túlvilági ítélőszéke és a bűnösökre váró örök, szenvedésekkel teli büntetések révén.²² Azonban a túlvilági ítélőszék fenyegetésének koncepciója még messze van a Tillich által leírtaktól: nála az ember önmaga bírója, míg a mítoszban az ítélet forrása az egyénhez képest külső hatalom. Ezért a véték és kárhoztatás miatti szorongás konkrét tárggyal rendelkező félelemmé transzformálásának kísérleteként foghatjuk fel a túlvilági ítélőszék koncepcióját, hiszen a szorongás még nem a maga pusztá egzisztenciális valójában jelenik meg. A három szorongástípus közül mindenesetre a véték és kárhoztatás miatti szorongás tűnik a legtávolabbinak, a legkevésbé személyesnek, úgy általában véve a legkevésbé plasztikusnak a görög mitológiában.

Lévi-Strauss zenemű-hasonlata sántítani látszik atekintetben, hogy a mítoszt csupán az elemző elme bontja mitémákra, és rendezzi összehangzó oszlopokba. Meglátása persze helyesnek tekinthető akkor, ha tisztán individuális szemszögből közelítjük meg a mítoszt. A mitikus kor egyéne számára ugyanis a mítoszok összessége nem egységében, hanem egymás után fűzött „mesefolyamként” jelenhetett meg. Nem szabad azonban átsiklanunk a tény felett, hogy a mítoszok nem elsősorban az egyének számára lettek megalkotva. A mítosz az archaikus korokban ugyanis az

¹⁸ Ha elfogadjuk, hogy a nemlét tudata, saját végességünk megtapasztalása „[a]z embernek mint embernek (...) a természetes szorongása” (TILlich: i. m. 44.), akkor e kijelentés trivialitása nyilvánvaló.

¹⁹ vö. TILlich: i. m. 49-54.

²⁰ vö. Uo. 49-63.

²¹ POLányi: i. m. 229.

²² vö. *Odüsszeia* XI. 568-575.

individualizmust kevésbé ismerő közösségeknek szólt. A kollektív egész, az adott társadalom szempontjából nézve pedig már a mítoszszlopok együttes megtapasztalása is megvalósulhatott. A mítosz tehát kollektív hang, „a társadalom zenéje”, mely az individuális megértésre kevesebb hangsúlyt fektet. A mitikus korszak pedig a közösség, az állam, a polisz fensőbbiségének világa, melynek igazolását és közös érzületét adja meg a mítosz, valamint biztosítja a társadalom mentális egészségét akár a halálszorongással szemben is. Ebben rejlik tehát a mítoszoknak a bevezetőben említett különbsége a filozófiához viszonyítva: a mitológia mindenekelőtt a közösség egésze számára hivatott értelmet biztosítani, az egyes ember számára elsősorban egy értelmes társadalomban élésre nyújt lehetőséget. Ezzel szemben a filozófiában az individuum és a világ jelenségeinek minél teljesebb egyéni megértése kerül a középpontba, és ebből az egyéni filozófusi megértésből lehetséges a tudás közösség felé történő kiáramoltatása.

Lévi-Strauss módszerének nagy hiányossága az, hogy nem tud mit kezdeni a történetiséggel, a változással – állandó, szubsztanciálisan változatlan közösségeket feltételez. Ezzel szemben „még a legállandóbb társadalmaknak is van történetük, csak hosszabb lejáratú. De a történelem nem rend.”²³ Ha feltevései helyesek volnának, úgy az emberiség sosem lépett volna ki az egyebek mellett a nemlét és a halál fenyegetésével szemben is megnyugvást adó mitikus-rituális struktúra túlnyomórészt kollektív keretei közül. Maga Lévi-Strauss is tisztában van ezzel, de valódi magyarázatot nem tud adni. A történelmi tapasztalat azt mutatja, mint azt Lévi-Strauss is felismeri, hogy „a görög gondolkodás határain”²⁴ megtörtént ez a változás. Józsa Péter marxista elemzésében a társadalmi állapot, az emberi berendezkedés megváltozását sejtí emögött. Azonban a mitológia keletkezésének és „újratermelésének” spontán-improvizatív jellegét szem előtt tartva nem felejtethetjük ki a mindig egyedi tartalomforrást jelentő egyént sem, mint a változásért felelőssé tehető (rész)tényezőket.

Jelen tanulmány lezárása előtt érdemes egy kiegészítést tenni a tanulmány bevezetőjében idézett, a mítosz és filozófia különbségét megvilágítani hivatott gilsoni gondolatokkal kapcsolatosan. Több jogosnak tűnő kritika is felmerülhet a figyelmes olvasóban: egyrészt Étienne Gilson maga sokkal inkább a középkori filozófiatörténet kutatója, mintsem az ókori görög filozófia és mitológia szakértője volt, így talán kevésbé tűnhet indokoltnak vonatkozó meglátásait hivatkozni. Másrészt az ókori filozófiatörténettel foglalkozó fontosabb szakirodalmak²⁵ megegyeznek abban, hogy nem húzhatunk éles határvonalat mítosz és filozófia között, különösen a preszókratika tekintetében.²⁶ E kritikák jogossága kétségtelen, ha Gilson

²³ NAGY 2011: 7.

²⁴ JÓZSA: i. m. 110.

²⁵ pl. GUTHRIE 1962, KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2002.

²⁶ Itt köszönettel tartozom Dr. Kendeffy Gábornak, aki mindezekre felhívta a figyelmemet.

idézett kijelentését ilyen határvonal kijelölésére tett kísérletnek tekintjük. Guthrie szerint nem lehetséges egy tisztán kivehető vonal meghatározása a preracionális, mitikus, antropomorf koncepciók valamint a tisztán racionális és tudományos felfogás között. A filozófia kezdeteit nem tekinthetjük egy ilyen, képzeletbeli vonal átlépésének,²⁷ egyik állapotból a másikba való átmenet nélküli „ugrásnak”. A görög gondolkodás korai időszakában mindaz, amit ma a filozófiáról tartunk, csupán csírájában volt jelen, és a racionális gondolkodás ilyenén csírái fellelhetőek nem csupán a preszókratikus filozófusok, de a mitikus kozmogóniák és theogóniák szerzőinél – Hészodiosznál, az orfikus irodalomban, Pereküdesznál stb. – is.²⁸ Gilson azonban nem tesz kísérletet semmiféle határvonal kijelölésére, nem száll szembe a Guthrie és mások által képviselt állásponttal, miszerint a filozófia a mitológia szellemi talajába ágyazódva, azzal sokáig egyidejűleg létezett. Gilson csupán annyit állít, hogy a világ jelenségeinek filozofikus megközelítésmódja nem a mitologikus megközelítésmódból származik, nem annak derivátuma, nem vezethető le abból racionálisan. Arra mutat rá, mi jellemzi és különbözteti meg a Guthrie által is beismert, jóllehet még embriószerű, csírázó filozófiai gondolkodást a mítoszra jellemző szemlélettel szemben. E megkülönböztetés fontossága nehezen kérdőjelezhető meg: elkenése a mítosz és filozófia valamiféle ekvivalenciájának feltételezéséhez is vezethetne, hiszen ha a mítosz tartalmazza a filozófiát, ha az egészében a mitológiából származna, akkor a különbségtétel csupán látszólagos, valós differencia feltételezése nem indokolt. Gilson azt a „hozzáadott értéket” tárja fel, amitől a filozófia végül önálló létjogosultságot szerzett, függetlenül attól, hogy a preszókratikusoknál, de még Szókratésznál, Platónnál is igen jól megfért egymás mellett a racionális, logikus gondolkodásmód a mitikus megközelítésmóddal. Ha azonban nem teszünk különbséget, végül nem tudjuk magyarázni a nyilvánvaló eltérést mítosz és filozófia között. Ha a filozófia gyökereit mindenestül a mítoszba helyezzük, azzal a mítosz filozófiává transzformálásának veszélyét kockáztatjuk, és éppúgy tévedés áldozataivá válhatunk, mintha fordítva tennénk meg ugyanezt. A mítosz mesélője pusztán a mesélés révén nem válik filozófussá, még ha – jó esetben – értelmes ember lévén meséje nem is nélkülöz minden racionalitást. A jó mese nem egészében hihetetlen, a jó mese nem nélkülözi a valósággal való kapcsolatot, de attól, hogy logikai rend és racionalitás tárható fel a mese egyes elemeiben, történetvezetésében stb, még nem válik filozófiává, ahol a logika és racionalitás nem csupán a hihető, befogadható történet megalkotásának eszköze, de az igazság felfedezésének célját (is) szolgálja. Éppígy, a filozófus sem pusztán mesélő, a filozófus nem „mitológus” – még akkor sem, ha a mese, a mítosz eszközeihez is nyúl olykor (netán gyakran); még akkor sem, ha az ókori görög filozófusok

²⁷ vö. GUTHRIE 1962: 1.

²⁸ vö. Uo. xi.

többé-kevésbé egy személyben töltötték be a mítosz mesélője és a filozófus szerepét. Ez a „funkcióhalmozás” az, ami lehetetlenné teszi egyértelmű határvonal húzását mitológia és filozófia között. A mítoszban rejlő racionalitás feltárható tehát, de tévedés volna ettől a mítoszt filozófiának tekinteni, ahogy Guthrie helyesen nem is teszi ezt, csupán jelzi az egyértelmű szétválasztás, vagy ha úgy tetszik, „korszakhatár” kijelölésének nehézségeit.

A konkrét történelmi személyekhez köthető határvonal hiánya azonban nem jelenti azt, hogy joggal moshatnánk össze a filozófiát és a mítoszt. Gilson különbségtétele e hiba elkerülését segíti, annak felismerését, hogy mi az a tényező, ami megkülönböztetheti a korai, egy személyben „mitológusok” és filozófusok e funkcióit egymástól. A különbség már csak jelen tanulmány fő tárgyát szemlélve is nyilvánvaló. Az ókori görög filozófia, megkockáztatom, még a preszókratikusok mélyebb megértése sem lehetséges egészében véve, a Lévi-Strauss-féle „mitikus összhangzattani” elemzés által, valamiféle „filozofikus összhangzattannak” a filozófia bizonyos korszakaira, így akár az ókori görög, vagy akár csupán a preszókratikus filozófiai irodalom korpuszára erőszakolva. Nem használható a partitúraszerű, egyszerre szinkronikus és diakronikus áttekintés, hiszen nem jutunk általa a mítosza jellemző különböző, de *egybehangzó* szólamok révén egymást kiegészítő, teljesebb megértésre. Az egybehangzó, egymást kiegészítő szólamok ugyanis már nem a filozófia szükségszerű sajátjai – következhetnek egymásból, reflektálhatnak egymásra, de nem egyenrangúak abban az értelemben, ahogy a mítoszok egyenrangúnak tekinthetők a mitikus összhangzattan szemszögéből nézve. Így, szemben a mítoszokkal, egyáltalán nem mindegy, melyikkel kezdjük az elemzést. A filozófia ugyanis nem a fenti Polányi-idézet értelmében vett *újracsinálás*, mely jellegzetesség a mítosz sajátja, hanem *újat-teremtés*, még akkor is, ha a „mítoszkoncert előadói” és a filozófusok szellemi-kulturális háttere megegyezik, egyazon mitológiából táplálkoznak, sőt, bizonyos esetekben akár egy személyben összegződik mindez. Eszközkészletük bizonyos szintig tehát hasonló – nem véletlen, hogy a korai filozófusok oly sokszor nyúltak a mítosz eszközeihez, és maguk is részben „mitológusok” voltak, mint az Guthrie filozófiatörténeti munkájából is kitétni. Ami megkülönbözteti azonban a mítosz „előadóját” a filozófustól, az a rendelkezésre álló eszközkészlet felhasználásának módjában rejlik. A mesélő, bár módosíthat, egyéni színeket, interpretációkat adhat hozzá, az adott eszközkészlettel nem tér el jelentősen – *újracsinál*, nem pedig *újat teremt*. A filozófusi funkciót betöltő személy azonban az eleve adott tartalmak egyéni felhasználása és improvizatív alkalmazása mellett – és részben vagy nagyrészt helyett – újszerű, a mítoszból kivezető megközelítésmódokat, értelmezéseket és tartalmakat emel be. E tartalmak és értelmezések az egyénből fakadnak, nem vezethetők le *pusztán* a mitológia nyújtotta szellemi háttérből, ahogy például Bartók munkássága sem vezethető le *kizárólag* a barokk, a bécsi klasszika, a romantika vagy éppen a népzene és

a XX. századi műzene képezte zenei háttérvilágból, de ez áll valójában minden jelentős zeneszerzőre, ahogy minden jelentős filozófusra is. Egymás után helyezhetők, egymás mellé is, de egyszerre nem játszhatóak le, hacsaknem valamiféle bizarr performansz megalkotása a célunk. Még Gounod Ave Mariája sem következik pusztán és magától értetődően Bach C-dúr prelúdiumából, még ha az inspiráció forrása és a barokk alpmű által biztosított keretek ez esetben nem is lehetnének nyilvánvalóbbak, az eredeti „fölé” helyezett dallam hozzáadásával egyértelműen *valami új* született a régi bázison. A filozófus éppígy, még ha a számára otthonos mitológiai tudásvilággal összhangban is alkot, olyan új elemeket hoz létre, amik már nem tekinthetők csupán a mitológia egészének kollektív megértését segítő plusz szólamnak, hanem kivezetnek a mitikus keretek közül. Ezek a mítoszból kivezető utak, még ha párhuzamosan haladnak is, már nem feltétlenül és szükségszerűen egészítik ki egymást – például, de nem kizárólag ezért nem mitológia a filozófia. Erre, sem többre, sem kevesebbre mutat rá Gilson, és ezen okból tekinthetjük mégis hivatkozási alpnak fent idézett különbségtételét, mellyel megvilágítja azt a tényezőt, ami mítosz és a filozófia funkcióbeli különbségét érzékelhetővé teszi. Eszerint, leegyszerűsítve, a mítosz alapvetően a kollektív megküzdésre helyezi a hangsúlyt, az élet és a világ értelmességének közös megélésére, míg a filozófiában az egyéni értelem, az individuum keresi az igazságot, nem „csupán” valami hihetőt, ami többé-kevésbé biztonságérzetet adhat a közösség egészének. Mint Guthrie maga is megjegyzi a milétozi filozófiai iskola képviselőivel kapcsolatosan, a világ jelenségeinek értelmes magyarázatára való igényük volt az, ami miatt elhagyták a mitológiát és intellektuális megoldásokkal helyettesítették azt, még ha nem is szabadultak meg teljes egészében a mitikus szemléletmódtól.²⁹ Ezáltal a mítosz és az értelem világa között egyfajta hídszerepre tettek szert.³⁰

Az antikvitás filozófusainak színre lépése mindenesetre igazolni látszik az egyéniségek szerepét a mitológia bázisául szolgáló kultúra megváltoztatásában, ami végül a kulturális háttér oly mértékű átalakulásához vezetett, hogy abban nem maradt többé hely a mítosznak. Ezek az *egyedi*, kiemelkedő személyek indították el azt a folyamatot, mely megágyazhatott a közösségiség felől az individualitás uralmába való átmenetnek is. A Kr. e. IX. és VI. század között lezajlott, a mítoszból a filozófiába való átmenet Kirk, Raven és Schofield szerint sem csupán intellektuális természetű. Sokkal inkább jelenti a hagyományos zárt társadalom átalakulását nyitott társadalommá: miközben a mesemondás megszűnik a stabilitás alapja lenni és a múlt értékei veszítenek fontosságukból, a közösséggel és környezetével kapcsolatban radikálisan új felfogások alakulhatnak ki.³¹ E folyamat a preszókratikusok alternatív, immár egyénileg kidolgozott, logikus igénnyel felépített mitológiáival

²⁹ vö. GUTHRIE 1962: 44.

³⁰ vö. Uo. 70.

³¹ vö. KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2002: 121-122.

kezdődik, majd Szókratésszal a kiteljesedés esélye is felmerül – ámde minden kritikája ellenére ő végül még mindig a törvények és a polisz egyén feletti fensőbb-ségét hirdeti. Jelen munka kereteit azonban szétfeszítené a preszókratikus, majd a szókratészi-platóni (halál)felfogás és az említett járulékos jellegzetességek bővebb kifejtése, így azok egy következő tanulmány témáját alkothatják majd.

Felhasznált irodalom

- CSEJTEI Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról: A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*, Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor, 2002.
- DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában*, L'Harmattan Kiadó, 2004.
- GEREBEN Ferenc: „Az ún. „Máté-effektus” az olvasás- és könyvtárszociológiában”. *Könyvtári figyelő* VII, 1997/3, 466-475. <http://epa.oszk.hu/00100/00143/00023/gereben.html> Letöltve: 2014. 09. 27.
- GILSON, Étienne: *Isten és a filozófia*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.
- HARLAND, Richard: *Supersructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London and New York, Routledge, 1988.
- HOMÉROSZ: *Odüsszeia*, Budapest, Interpopulart Könyvkiadó, 1993.
- GUTHRIE, William Keith Chambers: *A History of Greek Philosophy: Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- JÓZSA Péter: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- KAMARÁS István: *Az irodalmi mű befogadása*, Pannon Egyetem BTK Antropológiai és Etika Tanszék - Gondolat Kiadó, 2007. <http://mek.oszk.hu/09000/09063/09063.htm> Letöltve: 2014. 09. 27.
- KIRK, Geoffrey Stephen – RAVEN, John Earle – SCHOFIELD, Malcolm: *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia I*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- NAGY J. Endre: *Az ön maga a posztmodern után és azután*, Kézirat, 2011.
- POLÁNYI Mihály: *Polányi Mihály filozófiai írásai II*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1992.
- SCHERER, Georg: *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- TILLICH, Paul: *Létbátorság*, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000.