

Idő nélküli világ³

Immár huszonöt éve minden nyáron tudósok gyűlnek össze Olaszországban a Maggiore tó partján, hogy egy olyan szakterülettel foglalkozzanak, amelyet hozzávetőlegesen „összehasonlító vallástudománynak” nevezhetnénk, bár az összehasonlítás tárgya igazából a szimbolizmus morfológiája. Az évenként megrendezett konferencia az Eranos nevet kapta. Az elhangzott előadásokat az Eranos Évkönyvekben közlik, melyekből már három válogatás jelent meg angol nyelven. A harmadik, a *Man and Time* (Ember és idő) című kötet főként az 1951-es ülés anyagát gyűjti egybe. Az Eranos általános irányvonala jungiánus, és a racionális ego és a tudattalan közötti, elfogadva ott a szimbolizmus struktúráit úgy tekintik, mint a kollektív tudattalamból a jungi eltolódást tudaton át a vele kapcsolatban álló személyiség felé kiáramló tartalmat. A személyiség, hogy kifejezze önmagát, képes arra, hogy a tudattalant archetípusok vagy pszichológiai szimbólumok formájában jelenítse meg, szemben a racionális tudat logikus és következtető struktúrájával.

Minden bizonnyal kellemes szórakozás résztvenni ezeken a Eranos konferenciákon: a kiadványok sok értékről tanúskodnak, és valóban senki sem vitathatja el Jungtól, hogy azon gondolkodók közé tartozik, akik megtermékenyítően hatnak korunkra. Mindamellet korunk – mind a kultúrát és a gondolkodást, mind bármely más tevékenységet tekintve – a karizmatikus vezéregyéniségek kora, s az ilyen vezetőket kétféle típusú követők veszik örül: az egyik a „centrifugális” típus, aki a Mester ötleteit hasznosnak találja és alkalmazza is azokat saját munkájában; a másik a

3 Az esszé következő könyvek recenziója: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks* (Ember és idő: Tanulmányok az Eranos évkönyvekből), szerk.: Joseph Campbell, ford.: Ralph Manheim és R.F.C. Hull (New York: Pantheon, 1957); és Mircea Eliade öt könyve, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (Kozmosz és történelem: Az örök visszatérés mítosza), ford.: Willard Trask (New York, Harper, 1958), *Patterns in Comparative Religion* (Összehasonlító vallástudományi módszerek) ford.: Rosemary Sheed (New York: Sheed and Ward, 1958), *The Sacred and the Profane* (A szent és a profán: A vallás természetéről) ford.: Willard Trask (New York: Harcourt, Brace, 1959.) *Yoga: Immortality and Freedom* (Jóga: halhatatlanság és szabadság) ford.: Willard Trask (New York: Pantheon, 1958).

„centripetális” tanítványok csoportja, akik továbbra is csupán körbe-körbe járnak a Mester körül és egyebet sem tesznek, mint a Mester korunknak szóló üzenetét taglalják. A szabad világ számára ma már nyilvánvalóak azok a végzetes következmények, amelyeket Marx karizmatikus intellektuális vezetővé való kikiáltása okozott. Ma a marxizmusban nagy adag valódi tudomány található inspirációkból merített nagyhangú szónoklatokkal elegyítve a dialektikus materializmusnak az atomstruktúra-elméletekhez való viszonyáról, vagy éppen az újlamarcki genetika érvényességéről a marxizmus – le-ninizmusban. (Erre azzal érvelhetünk, hogy mindkét állítás helytálló a modern tudomány szerint, és hogy a dolgok lényegükben megegyeznek stb.) Az ember és időben nagyon sok ehhez hasonlót találunk a mi jungi „komisszárainknak” köszönhetően. Így az első, **Art and Time** (Művészet és idő) című tanulmány, Eric Neumann írása, amely aligha tartalmaz eredeti megállapításokat akár művészetről, akár időről, nem más, mint elégia a modern ember dilemmáiról, a szellem válságáról, az agresszív tudat összeomlásáról a modern pszichében, a Gonosz Anya felbukkanásáról és a többi jungi toposzról, alkalmankénti kitekintéssel modern művészek felé, akikről állítja, hogy műveik illusztrálják és bizonyítják mindezt. A lényeges különbség az efféle szentbeszédek és mondjuk Max Nordau múlt században írt **Degeneration** (Degeneráció) című műve között az, hogy a retorikai hangvétel áttolódott az apai és haragosról az anyai és aggályoskodó felé, s hogy az utalások kevésbé konkrétak, kevésbé elfogultak lettek. Semmit sem hallunk a művészet és az idő bármely tényleges kérdéséről, mint például az idő problémája Proustnál vagy a **Finnegan ébredésé**-ben vagy Eliot **Négy quartettjében** vagy Auden **For The Time Being** (Eljövendő időkre) című művében, vagy megfelelőiknél a kontinens irodalmában (Rilkét többször is idézi, de sohasem azért, amit az időről mondott volna). Prédikátori foglalkozási ártalom, akár szószéken, szónoki hordón vagy katedrán hangzik is el, hogy azt hirdetik, aggályaik felette állnak az emberi kultúra minden fokának, melynek ők nem kifejezetten megszállottjai. Úgy tűnik, a jó modor sokszor kudarcot vall, holott számomra a látszatnál sokkal jelentősebbnek tűnik: erről az elkövetkezendőkben sem feledkezünk meg.

Íme, két másik világi prédikátor: Helmut Plessner **On the Relation of Time to Death** (Az idő halálhoz való viszonyáról), valamint G. van der Leeuw **Primordial Time and Final Time** (Kezdeti és végső idő) című írásaik, melyeket már maguk a címek is kellőképpen jellemeznek. További két tanulmány született még, amely az idő kérdését vizsgálja a tudományban. Az egyik, Adolf Portmann **Time in the Life of the Organism** (Idő az élő szervezet életében) címmel főleg a méhek és madarak ösztönéről ír, valamint a „hold ciklusaira reagáló állatok szent

voltáról", ideértve a nőket is, akiknek szervezete szintén követi a holdciklusokat. Egy alaposabb tanulmány, Max Knoll Transformations of Science in Our Age (A tudományok átalakulása napjainkban) című munkája a jungi pszichológia és a modern tudomány közti párhuzamot hangsúlyozza: például az indeterminizmus elméletét a Heisenberg-féle kvantumelméletben és a tudat és tudattalan közti meghatározatlan viszonyt a jungi pszichológiában, mivel maguk a jungisták sem állítják, hogy *mindent* tudnak a tudattalanról. Más érdekességekről is olvashatunk a dolgozatban, az analógiák egy része azonban idegesítő.

A tanítványokra az jellemző, hogy sohasem elég korszerűek: minden, amire képesek, abban merül ki, hogy korábbi eredményeiket igyekeznek megőrizni. Jelen pillanatban úgy fest a dolog, hogy a Mester új témát vetett fel: az időbeli szinkronicitás vagy egybeesés témáját. Jung szerint az egybeesésnek van egy valóban meglepő tulajdonsága, s ez a numinózus minősége. Úgy érezzük, kell lennie magyarázatnak, ugyanakkor bármilyen magyarázat haszontalan lenne számunkra, mert nem illik bele a mi gondolatrendszerünkbe. Valójában majdnem úgy is megfogalmazhatjuk, az egybeesések olyan gondolatrészek, amelyeket nem tudunk felhasználni. Mindenesetre sok gondolatszerkezet, az asztrológiától vagy bármely más jövődőléstől a miszticizmus bizonyos fajtáig, az időbeli szinkronicitás gondolatán alapul. Ezzel az elképzeléssel is valamiféle módszert próbálunk meg alkalmazni mindennapos időélményünk tiszta áradásának leírására, pedig a héraikleitoszi folyóba senki sem léphet kétszer. Eme elgondolás posztulátumául, szemben az okság tételével, amely a tudomány alaptétele, egy bizonyos ősi harmónia létezését kell feltételeznünk, melyet a folyamatos idő mindennapos élménye kelt bennünk, és amelyre hiába igyekszünk az egybeeséseket alkalmazni, ha magyarázni próbáljuk. A téma jungi értelmezése rövid és nem igazán meggyőző: figyelmen kívül hagyja például az okviszony különböző fajtáit, kivéve persze az általános tudományos rendszer hatóokát, mely megelőzi a hatást. A formális oknak, vagy arisztotelészi *telosnak* több köze lenne a témához. Mégis, ez olyan elméleti csontvelő, amin jól el lehet rágódni, és tulajdonképpen ez alkotja az Ember és idő igazán értékes részét: tudományos esszesorozatot a különböző vallások és kultúrák időfelfogásáról.

Ezek között található Mircea Eliade Time and Eternity in Indian Thought (Idő és örökkévalóság az indiai gondolatvilágban) című tanulmánya. A román származású chicagói tudós könyvei gyorsan tűntek fel angol fordításban. Itt van előttem az az öt, melyeket recenzióm elején felsoroltam. Legpontosabban úgy jellemezhetném őket, mint vallásos szimbolizmus nyelvtanáról szóló esszéket. A vallást itt mint az emberi

kultúra egyetemes jelenségét értem, nem pedig mint különféle vallásokat, melyek mindegyike külön-külön sajátos és kizárólagos intézmény, és melyek majdnem mindig egy külön sajátos és kizárólagos kinyilatkoztatásban jelennek meg. Az ilyen értelemben vett vallást nevezhetnénk egyfajta életmódnak, amely valamiféle azonosulásra való törekvést fejez ki. Így nincs is szüksége személyes Istenre, hiszen egy szolidaritás szimbólumán keresztül egyszerűen azonosíthatja az egyént a társadalommal, akár csak a totemizmus vagy a kommunizmus. A vallásos érzület pedig egy olyan ténylegesen fennálló, rendszerint hivatalos intézmény felállítására törekszik, amely irányítja a hitet és feltétlen hűséget követel. Bármely válságos vagy bizonytalanságtól terhes korszakban rendkívüli módon felerősödik ez az azonosulásra való törekvés, amely igen változatos formákat ölthet, ám amelyet a legtöbb esetben ugyanazon formula hirdet: „most rosszul megy a sorunk, ez majd segíteni fog”. Ám mialatt a fennkölt stílus, hogy úgy mondjam, fejtegetésekbe fullad, az igazi vonzerőt a szimbolizmus és a mítosz fogja jelenteni: így az összehasonlító vallástudomány is doktrinák vizsgálata helyett sokkal inkább a mitológiai kutatás színterévé válik.

A vallásos szimbolizmus nyelvtanának koncepciója évszázadok óta kísértette a tudósokat, és még inkább vonzotta a költőket. Sőt, a költők előszeretettel használják fel műveikhez a legfantasztikusabb forrásokat, amint arról meggyőződhetünk, ha betekintünk - hogy taláломra csak három nevet említsek - Goethe, V.Hugo és Yeats műveinek hátterébe. Ennek több oka is van: a legfontosabb az, hogy a költészet, a diszkurzív nyelvezettel ellentétben, az azonosítások nyelvét használja, amelynek alapja végső soron a metafora, mely szintén az azonosítás egy fajtája. A keresztény vallásban sok fontos tant, mint például Krisztus istenségét vagy a Szentháromság valódi létét nyelvtanilag csak metaforákkal lehet kifejezni. Így aztán szoros és természetes kapcsolat áll fenn a költői nyelv (és általában a művészeti alkotások képzeletből táplálkozó nyelve) és a vallásos indíttatás célja között, mely hosszú távon szintén nem talál a költői eszközöknél megfelelőbb kifejezési módot. A reneszánsz költők a keresztény eszmék ellenpontjaként merítettek a klasszikus mitológiából, és olyan mitológiai kézikönyveket használtak fel, amelyek egyúttal megpróbáltak kapcsolatot teremteni a kettő között. A romantikus költők is visszanyúltak hasonló kézikönyvekhez, azoknál a költőknél pedig, akiknek pályája csúcsa 1900 körülre tehető, minden megtalálható az elemi antropológiától kezdve Blavatski teozófiájáig. De a nagy határhő ezekben a kutatásokban természetesen az aranyág volt, ez a látszólag antropológiai, ám valójában filológiai mű antropológiai illusztrációkkal.

Kezdetől fogva irodalomtudományi műnek tekintették, mint ahogy az is: hatása a modern irodalomra jól ismert, ámbár ennek oka már kevésbé.

Az aranyág azt hirdette, amit a keresztény apologéták már az első századtól kezdve sugalltak: hogy a primitív vallások mélyén, az egész világon a keresztény szentség paródiája lelhető fel. Az isteni eredetű királyt, akiben vagy istent vagy a törzs istenének választott fiát látták, hatalma teljén megölték, húsát megették, vérért megitták, így isteni volta a törzsrre szállt, egy testben egyesítve őket. Egy földművelő törzs számára teste és vére egyet jelentett az aratással és a szürettel, vagyis a kenyérral és a borral. Frazernek a maga elgondolásához már arra sem volt igazán szüksége, hogy feltételezze, e szörnyű rítus valaha is több lett volna szórványos történelmi jelenségnél. Igazi jelentősége abban áll, hogy megadja a szimbolikus kulcsot az emberáldozat kultuszától egészen a tavasz megünnepléséig terjedően igen sok létező rítushoz, melyek egyúttal több lényeges vonását is felfedik. Bizonyos tekintetben nem szerencsés, hogy a maga naív viktoriánus evolúciós elméttel, és a primitív gondolkodást megvető gögös magatartásával éppen Frazer volt az, akit egy elképesztő megérzés e könyv megírására ihletett. A mágiától a valláson át a tudományok felé haladó „mozgólépcsős” fejlődésfilozófiája akadályozta abban, hogy saját szimbólumrendszerét – melyet ő csupán archaikusnak, történelemelőttinek tekintett – az emberi értelem mélyén állandóan ott lappangó rendszerként lássa. Holott Az aranyág, mivel valójában a rítusokban kifejeződő társadalmi tudattalan szimbolizmust tanulmányozza, ezért, ahogy Freud is azonnal felismerte, a freudi pszichológiával, amely az álmokban kifejeződő egyéni tudattalan szimbolizmust vizsgálja, szorosán összefügg. Ezen a ponton az eltérések Freud és Jung között nem különösen jelentősek. Az Eranos kiadványok megmutatják, milyen elképzelései voltak Jungnak e feltevéseket illetően. Eliade ezt a kérdést egy lépéssel tovább viszi könyveiben.

Frazer jól használta fel könyvében azt a módszert, amelyet ő maga, nagybetűsen, „Összehasonlító Módszer”-nek nevezett. Több antropológus e módszer Frazer-féle alkalmazását eltúlzottnak és korainak találta, mert olyan jelenségeket próbáltak összefüggésbe hozni, mint például a termékenység-mítoszok és az ezeket létrehozó kultúrák, ahelyett, hogy ezeket a mítoszokat illetve kultúrákat egymással vetették volna egybe. Ez is magyarázza, miért hatott Az aranyág sokkal inkább az irodalomra és az összehasonlító vallástudományra, mint az antropológiára. Eliade, aki összehasonlító vallástudománnyal foglalkozik, világosan látja, hogy most, mikor az antropológia és a pszichológia is létrehozta saját tudományos rendszerét és így kevésbé van kitéve annak a veszélynek, hogy idegen tudományágak kiforgassák eredeti alakjából, vissza lehet

térni a XIX. századi módszerekhez. A szent és a profán bevezetőjében ezt írja: „Ilyenkor könnyen hasonló tévedésekbe eshetünk, mint a XIX. század egyes gondolkodói, nevezetesen Tylor és Frazer, akik feltételezték, hogy az emberi szellem mindig egyféléképpen reagál a természeti jelenségekre... Mi azonban mégis inkább a vallásos élmény sajátos vonásait akarjuk megmutatni, mintsem annak számtalan változatát és a történelem által meghatározott különbözőségeit”.⁴ Más szóval visszatért Tylor és Frazer módszeréhez, ám kissé óvatosabban, és azzal a céllal, hogy megmutassa az általános vallási szimbolika egységét, amely a fejlettebb vallások, különösen a kereszténység szimbolikus egységeként újra jelentkezik.

A *Patterns in Comparative Religion* (Összehasonlító vallástudományi módszerek) figyelemreméltó bevezetés az összehasonlító szimbolika nyelvtanához. Eliade itt azt állítja, hogy valóban létezik egy olyasféle egyetemes természeti teológia, amelyet Tylor animizmusnak nevezett. Eliade azonban nem úgy fogja fel ezt az animizmust, mint amely minden más vallást megelőzően már létezett, ahogy Tylor tette, hanem amely ott lappang minden vallásos rendszer mélyén, és megadja a kulcsot képvilágunk nagy részének megértéséhez. Schmidt atyát és Dumézilt követve először az égi istenséget vizsgálja meg, amelyet gyakorlatilag egyetemes elképzelésnek tart. Az égi isten rendszerint a legfőbb vagy legősbibb istenség, ámbár az idők folyamán másodrendű alakok kezdik benépesíteni a mitológia színterét, s belőle csupán kultusz nélküli *dieu fainéant* („tétlen Isten”) lesz, akihez csak a legvégső és legszorongatottabb helyzetben fordulnak. Ezután továbbhaladunk azok felé a vallásos elképzelések felé, amelyek a természet különböző aspektusaihoz, a nap és a földi vegetáció ciklusaihoz kapcsolódnak, melyeket Frazer műve is felölel: a fák, kövek, vizek szimbolikájához, szent helyekhez, szent időhöz. Különösen érdekes a *The Moon and Its Mystique* (A hold és misztikája) című fejezet, amely rendkívül sok hiedelem mintáját vezeti le a hold motívumából, nevezetesen például a halál, az eltűnés és újjászületés háromnapos ritmusát, amely oly gyakran fordul elő a különböző vallásokban.

Az animisztikus szimbolika mélyén rejtőzik a halál és az újjászületés témája, melyet *Az aranyág* társadalmi rítusként, *Jung Symbols of Transformations* (Az átalakulás szimbólumai) című művében és másutt egyéni álmoként értelmez. Az isteni eredetű királyt mágikusan azonosították a természeti erőkkel, halála és újjászületése tehát azonos volt a természet körforgásával a sötétségen, hidegen és terméketlenségen át az

4 (ford.: Berényi Gábor)

új élet felé. A király kétféleképpen születhet újjá: vagy a törzsön belül, egy testben egyesítve őket, vagy úgy, hogy isteni voltát utódjára ruházza át, s így az utódot nem egy tőle különböző harmadik személynek tekintették, hanem ugyanazon hatalom egyenes folytatásának újjáéledt formában. Jung keresés-mítosza is hasonló ehhez: az ego alászáll tudatalanjának világába, megküzd a sötétség és káosz erőivel, amelyekkel ott szembekerül, s új életre kelt egyenként tér vissza. Eliade főként a szimbolika e gondolatával foglalkozik más könyveiben is, s alapgondolata az, hogy az időben való megújulás általában magát az idő megújulását értik.

A *Cosmos and History* (Kozmosz és történelem) című munkájában Eliade kidolgozott egy olyan rendszert, amelyre a *Man and Time* gyakran hivatkozik, s amely, úgy vélem, Gunkel klasszikus *Schöpfung und Chaos* (Teremtés és káosz) című művéből nőtt ki, némileg merítve Otto A szent, s talán Kierkegaard *Repetition* (Ismétlődés) című művéből. E mű szerint a vallás lényegében nem más, mint lázadás az időben való élet ellen. Az időben való élet minden kudarcával és tévelygésével, csalódásaival és bűneivel, bizonytalanságaival, be nem teljesült vágyaival és halogatott döntéseivel, a halál elkerülhetetlenségével, s annak reménytelenségével, hogy bármit is kimenthetünk az idő áradásából, még a világi képzelet számára is elviselhetetlen, mihelyt a fiatalság érzéstelenítő hatása elmúlik, a vallásosról nem is beszélve. Ezzel magyarázható a „mostantól fogva másképp lesz minden” érzés gyakorisága, a görcsös elhatározások, melyeket gyakran az új év elején teszünk, hogy állandó cselekvésmintákat parancsoljunk az időre. A vallás úgy találkozik ezzel az érzéssel, hogy alapul feltételezünk egy rendszerint az idők kezdete előtti mitikus időszakot, amikor a jelentéssel bíró cselekvések alapmintáit, vagyis a rítusokat isteni rendeletre lefektették. Ettől kezdve az időben való zavaros létezés túllépésére csak rendszeresen ismételt rítusok vagy jelentéssel bíró cselekvések szakramentális rendszere kínált némi reményt az egyén számára, s ezeket a „valamikor régen” meghatározott időpontban, vagy ahogy Eliade írja, *in illo tempore* kellett végrehajtani. Ezek a rítusok a természet körforgásához igazodnak, annak szimbolizmusát ölelik fel, a középpontban a bűnbak, a régi élet jelképe áll, melyet megfelelő alkalommal örökre elűznek. A vallás fejlődésével a primordiális idővel párhuzamosan gyakran megjelenik a végső idő, mint apokalipszis, vagy az Utolsó Ítélet, amikor is az idő visszanyeri eredeti időtlenségét. Fejlettebb vallások esetében ez a szakramentális rendszer egyre nagyobb mértékben kiterjed a világi életre is. A fejlettebb vallások közül legalábbis a judaizmusban és a kereszténységben létezik egy közbeső reveláció is, amely egyértelműen az idő közepére tehető. A kereszt-

tény vallásban az idő elleni lázadás az Inkarnációval kezdődött, majd az egyház szakramentális életével folytatódott. Ez utóbbi végül megszünteti azt az érzést, hogy a történelem lidércnyomás, melyből az egyén szüntelenül próbál felébredni, ahogy Stephen mondja az Ulyssesben. A keresztény vallás nagy mai riválisa, a kommunizmus szintén a történelem (avagy az osztályharc) e megszüntetését ígéri, s erre alapozza elképzelései legtöbbszörét, valamint arra, hogy az emberiséget egy történelmen túli időbe vezeti. Mindennapi időélményünk azt az érzetet kelti bennünk, hogy egy már nem létező múltból vonszolnak minket egy még nem létező jövő felé olyan jelenen át, amely sohasem létezett igazán. A vallásos indíttatású remény lényege, akár istenhez fordul, akár nem, hogy valódi jelenben, tiszta időben élhessünk, melyet legfeljebb csak néhány paradoxonnal jellemezhetünk.

A **Birth and Rebirth** (Születés és újjászületés) a különféle rítusokban és vallási tanokban fellelhető „rite de passage” („a beavatás rítusának”) szimbolizmusát tanulmányozza, különös hangsúllyal az ausztrál őslakosság által vallott változatra. A beavatás rítusa rendszerint megjátszott halál és feltámadás formáját ölti, s a halál általában úgy jelenik meg, hogy egy szörny nyeli el a beavatottat, vagy kevésbé konkrétan, sötét és útvesztő világba taszítják, fenyegető lényeknek kitéve. A beavatott innen az élet további szakaszaihoz képest újjászülve, újszülöttként tér vissza. A rituális halál egy olyan kaotikus világba való alászállás szimbolizmusát hordozza, ahol a mindennapi társadalmi élet gyakran karnevál vagy szexuális szabadosság formáját ölti. A fejlettebb vallásokban ugyanez a motívum a keresztelésben bukkan fel, mint a vizek világába való alászállás, vagy úgy, mint halál a földi világ számára, amely a tiszta jelenbe vezeti a megújult életet, ahol többet nem kell már a holnapra gondolnia.

A **Yoga: Immortality and Freedom** (Jóga: halhatatlanság és szabadság) című kiemelkedő színvonalú tanulmány ugyanezt a szimbolizmust kutatja a legfejlettebb vallások egyikében, a jógaként ismert indiai experimentális miszticizmusban. A jógában és a hindu gondolatvilágban általában, az időben való élet okozta szorongást karmának nevezik, és úgy képzelik el, mint egy kauzális folyamatot, mely követi az egyént a halálon túli végnélküli újjászületésekbe. A jóga tana megköveteli először is, hogy a fizikai világ a káoszra (mayára vagy illúzióra) redukálódjék, és hogy a beavatottnak meg kell halnia a világ számára: s ez azt jelenti, hogy nemcsak testének, hanem tudatának is, mely ennek a káosznak része. A világból való eltávozás folyamata rendkívül hosszú, s a lélegzés felfüggesztésével, valamint mind a test, mind a lélek mozdulatlan tételével jár. Aztán egy ugyancsak teljes meditáción keresztül új

és időtlen tudat formálódik, amely tiszta jelen idejű (*jivan-mukta*), és a realitásban vagy nirvánában egyesíti az egyént. A *szabadság* szó Eliade munkájának címében a jóga tan lényegére világít rá: a szabadság és a halhatatlanság valójában ugyanaz az eszmény, és csak úgy érhető el, ha a beavatottnak sikerül az idő világán felülemelkednie.

Nyilvánvaló, hogy az Eliade-éhoz hasonló tanulmányok közvetlen jelentőséggel bírnak az irodalomtudomány számára; olyannyira, hogy az az irodalmár, aki egy ilyen művet figyelmen kívül hagy, hozzáértését teszi kockára a saját szakterületén. Lehetetlen adekvát módon mai irodalommal foglalkozni anélkül, hogy kicsit is ne értsünk a ciklikus vagy beavatási szimbolizmushoz. Az egzisztencialista irodalom is azon az érzésen alapul, hogy az időben való élet elviselhetetlen az emberi képzelet számára, és a szabad cselekedet, különösen az, amely a halállal szemben is hangsúlyozza szabadságát, az egzisztencialista irodalom ugyanolyan értékű győzelme az idő felett, mint az ausztráliai bozótlakók beavatási rítusa. A beavatási rítus és szimbolikája minden olyan regényben jelen van, amelynek végén a hős – vagy az olvasó – bölcsebben ér célba, mint ahogy elindult a mű elején. Hamar felismerjük azt is, hogy ebből a szempontból nincs eltérés a modern és a klasszikus irodalom között, minthogy az irodalom kezdettől fogva ilyen szimbolikus minták köré szerveződött. A káoszba való alámerülés szimbolikája ugyanolyan nyilvánvaló a *Lear királyban*, mint a *Pusztaságban* és már évszázadokkal Dylan Thomas lábakelt csalija előtt is nyeltek el tengeri szörnyek fiatal lányokat.

A jóga tanulmányozása kapcsán fel kell figyelni arra a tényre, mennyire megnövekedett a keleti témák népszerűsége a modern irodalomban. Úgy tűnik, e megnövekedett érdeklődésnek nem az volt az oka, mint évszázadokkal korábban a klasszikus mitológia felfedezésének, hogy a keresztény szimbolikát kiegészítse egy másfajta képzeletvilággal, hanem, hogy analóg motívumokkal helyettesítse azt. E helyettesítés oka kétségtelenül a félrevezető asszociációk elkerülése. Az az állítás, miszerint „a dharma gyakorlása felszabadítja az egyént a karma törvénye alól és elvezeti a nirvánához”, lényegét tekintve nem sokban különbözik attól az állítástól, hogy „ha jó vagy, megszűnsz rossz lenni és így jobb lelkiállapotba kerülsz”, de kissé azt az érzetet kelti, mintha visszaküldtek volna a hittanórára. Mégis található néhány igazi rokon vonás a hinduizmus, a buddhizmus és a nyugati individualizmus néhány fajtájának szellemi autonómia érzésében: érezzük, hogy Thoreau helyesen teszi, amikor a Merrimac folyón a *Bhagavadgita*-t olvassa. A zen-buddhizmus gyakorlata, mely paradoxon segítségével a lélek mozdulatlaná tételére törekszik, sok közös vonást mutat a jógával (szeretnénk, ha Eliade

párhuzamosan a zenről is írta), és újra érezzük, hogy Kerouac és mások zen-felfogásának van valós alapja, ám erről gyakran nem tudnak vagy félreértik. A beat-írók megpróbálták felismerni az igazi proletariátust, azokat, akiket a társadalmi javakból kirekesztettek, s ezt képesek is felismerni. E proletariátus számára a szabadság felé nem a forradalmon át vezet az út, hogy elragadja a hatalmat az átlagpolgártól, és helyébe belőle legyenek átlagpolgárok, hanem hogy áttörjék a társadalmi haladás általános mozgásirányát sodródásukkal, csavargásukkal, jazz-zel, kábítószereléssel és így tovább, s az áttöréssel a tiszta jelen világába lépjenek. Lehet, hogy a beat-filozófia rossz, azaz maga is őrült, helyett, hogy csak kihasználná az őrületet, de szimbolizmusa mai kulturális erő, mellyel számolnunk kell.

Eliade alig foglalkozik irodalommal, és nem is lenne túl ésszerű elvárni, hogy máris roppant nagy tudását az irodalomra is kiterjessze. Csupán annyit mond a *Kozmosz és történelem*-ben, hogy Eliot és Joyce az ismétlődés mítoszáat használták fel, a *Születés és újjászületés*-ben pedig hozzáteszi, hogy alkalmazták a beavatási motívum szimbolikáját is. De *A szent és a profán*-ban világosan látszik, hogy az irodalmi példák hiánya nem egyszerű mulasztás, hanem szándékos kirekesztés. Eliade itt visszakanyarodik a szent univerzum témájához, ahogyan az a primitív gondolkodásmódban megjelenik, s amely szent tárgyakban lelhető fel, fákban, kövekben a numinózus eszméjétől körülengve; a szent helyben, legyen az egy zárt szent térség, templom vagy város a világ közepén, félúton a menny és a pokol között; a szent vagy mítikus időben, szakrális jellegű, ahogy erről már volt szó, és mindezekből következően az élet megszentelésében. A hívő lélek szembekerül a felvilágosult, tudatos, történelemcentrikus modern ember profán lelkével, aki egyszerűen sehol és semmiben nem lát szent értelmet, s úgy érzi, „mindaddig nem lesz igazán szabad, míg meg nem ölte a legutolsó istent is”, s akinek könyvei tele vannak „álcázott” mítoszokkal, melyek csak arra jók, hogy „agyonüssék” velük az időt.

A szent és a profán nem kifejezetten papoló szándékú könyv, de az öt munka közül ez bontja ki leginkább a szerző saját nézeteit, és ugyanazt a fajta, már-már elrémítő kultúra iránti érzékeltlenséget árasztja, mint azok az aggodalmasan prédikálók, akiket korábban említettem. Nyilvánvaló, hogy az ellentét nem egyszerűen a szent és a profán között áll fenn, hanem a képzelet kivetítései (projected) és a tudatosan visszatartott (contained) között is. Szent fák és kövek, a föld közepén fekvő városok, az istenek primordiális ideje, mind a képzelet kivetítései, és a legostobább önhipnózis lenne, ha megpróbálnánk rávenni magunkat, hogy újra elfogadjunk hasonló projekciókat. A külön-

bség babona és vallás között, mely Eliade fejtegetéseiből eltűnni látszik, abban áll, hogy a vallás ezeket az érzeteket a fizikaiból a szellemi világba, a külső időből a belső tapasztalás szférájába viszi át. A kultúra, s különösen az irodalom fejlődése, amely azáltal, hogy közvetlenül hat képzeletünk összefüggés iránti fogékonyságára, elvágja a fantázia-projekciók szárait, óriási mértékben segítette, s talán alapvető szerepet játszott a fejlettebb vallások fejlődésében. Nem csupán arról van szó, hogy a tudományok lerombolták az idő és tér szentségét, hanem arról, hogy a költészet visszahelyezte ezt az érzést abba a világba, ahova valóban tartozik. Ami pedig az utolsó isten megölését illeti, az az isten, aki meghalhat, jobb is, ha meghal, és nem látom okát, miért gondoljuk, hogy a mítoszok jobban rejtve vannak a mai filmekben, mint például az Ószövetség történeteiben. Eliadetől távolról sem nevezhető Jung-tanítványának, mégis, ő is hajlamos arra, hogy a jelen helyzetet egyetlen dilemmává egyszerűsítse, s hasonlóan türelmetlenül viszonyuljon az irodalomhoz, amikor az elfordulni igyekszik válságtól és elkötelezettségtől, s csak annak szentelje magát, hogy egy törzs képzeletvilágának nyelvét megtisztítsa. Különös ironia, mely sokat árul el korunk általános szorongásáról, hogy az olyan műveknek, mint az övéi első-sorban irodalmi jelentőségűeknek kellene lenniük.