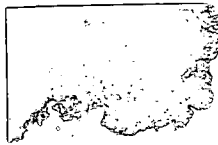


15877

NORTHROP FRYE

100 NÉLKÜLI VILÁG



HARMADKOR



121

harmadkor 9

- Melléklet -

Szerkesztő: Fenyvesi Anna
Felelős szerkesztő: Fabiny Tibor
Lektor: Szőnyi György Endre



A JATE Közművelődési Titkárság

irodalmi-kritikai kiadványa

1992 SEP 22

A kötetben szereplő esszék a következő kötetből valók: Northrop Frye, **On Culture and Literature: A Collection of Review Essays** (Kultúráról és irodalomról, Esszégyűjtemény) ed. by Robert D. Denham, Chicago, 1978.

Copyright: University of Chicago Press

ISSN 0237-4951

NORTHROP FRYE

IDŐ NÉLKÜLI VILÁG

Recenzió-esszék: Toynbee
Jung
Eliade
Frazer
Niebuhr és Löwith



Northrop Frye – magyarul

Kettős tükröt tart kezében az olvasó. A világhírű kanadai irodalomtudós néhány recenzió-esszéjének magyar fordítását. A következő lapokon nemcsak Frye gondolataival ismerkedhetünk meg, hanem az ő szemüvegén, olvasatán keresztül századunk olyan reprezentáns gondolkodóiéval is, mint a pszichológus Jung, az antropológus Frazer, a vallástörténész Eliade, a történelemfilozófus Toynbee és a teológus Niebuhr.

Kevés olyan irodalomtörténész van, akiről idehaza már régóta beszélnek, ám írásai a magyar olvasóközönség számára még alig hozzáférhetőek. Ezért is üdvözljük örömmel a Harmadkor úttörő és példamutató vállalkozását, hiszen kötet formájában Magyarországon először gyűjti csokorba Frye néhány alkalmi frását tehetséges egyetemi hallgatók fordításában.

Northrop Frye (1912-) irodalomelméleti jelentősége nemcsak az, hogy az irodalomról szóló gondolkodását (criticism) a tudomány rangjára emelte, hanem az, hogy új szellemi horizontot nyitott: egyéni rendszerével ugyanúgy kitágította az irodalom lényege felé mutató centripetális, mint az irodalomból kifelé nyitó centrifugális perspektívákat. Amíg századunk első évtizedeiben T. S. Elioték egy ellaposodott romantikus közízlésének üzentek hadat s ennél fogva a 17-18. századi klasszicizmus eszméit vallották magukénak, addig Northrop Frye és az őt többé-kevésbé követő kritikusok (Harold Bloom, Geoffrey Hartmann) éppen a romantikus költészet elfelejtett nyelvének adtak újra életet. Frye munkásságát a kezdetektől fogva végigkíséri William Blake költészete, akiről az első monográfiáját írta (1947). Elioték romantika- és liberalizmus-ellenes fitorait cáfolva azt bizonyítja, hogy Blake vizionárius költészete nem „kaotikus”, hanem egy félelemetes szimmetriával építkező szimbólumok rendszere.

Gyakorlati kutatásainak hatalmas elméleti Summa-ja az *Anatomy of Criticism* (A kritika anatómiája, 1957), egy olyan enciklopedikus igényű irodalomelméleti rendszer, amit joggal hasonlítottak Arisztotelész *Poetikájához*. Megközelítési módszerét „mítoszkritikának” vagy „archetipikus” kritikának is nevezik, hiszen az irodalmat, az egyes műfajokat az „irodalom-előtti” kategóriák (mítosz, szimbólum, rítus, archetípus stb.) segítségével érti és érteti meg. E monumentális

kultúrvízió és panoráma hatása alól azok sem tudták egészen kivonni magukat, akik elleneztek vagy élesen támadták azt.

Amíg az *Anatómia* alapja végeredményben egy kultúrelmélet, addig a mintegy negyedszázaddal később publikált másik nagyszabású mű, a *The Great Code* (A nagy kód, 1982) fundamentuma egy nyelvelmélet. Ez a munka a Biblia és az irodalom kapcsolatát kutatja, azt, hogy a Biblia kép- és szimbólumvilága miként határozta meg olyan kimagasló szerzők költészetét mint Milton vagy Blake.

E két opus-on kívül számos jelentős és intellektuális izgalmat okozó mű kapcsolódik Frye nevéhez. A róla szóló 1987-ben megjelent vastag bibliográfia több mint ezerötyszáz (!) annotált tételt tartalmaz, mintegy kétszázötvenet magától Frye-től, a többit pedig róla. Az előzőek között találunk huszonkét monográfiát (a romantikus költészetéről, Miltonról, Shakespeare tragédiáiról, Shakespeare komédiáiról, a középkori románról, T. S. Eliotról, a modern költészetéről és nem utolsó sorban számos esszé-kötetet az irodalomkritika társadalmi funkciójáról.) Munkásságáról több bibliográfia, számos monográfia és mintegy negyven doktori disszertáció készült. Hatását egy közelmúltban készített felmérés illusztrálja legjobban: eszerint a humán tudományok területén a leggyakrabban idézett szerzők sorában Northrop Frye neve Marx, Arisztotelész, Shakespeare, Lenin, Platon, Freud és Roland Barthes után következik.

Bár pályáján mindvégig hű maradt a torontói Victoria College-hoz, noha az elmúlt fél évszázad során számos amerikai és európai egyetemen volt vendégprofesszor és számos akadémia megtisztelő kitüntetését nyerte el. Könyveit olvassák és vitatják: vannak lelkes követői és harcoss ellenségei. Ám stílusának lebilincselő retorikáját még ellenfelei is elismerik.

Szellemének kisugárzó ereje a hazai intellektuális életre is megtermékenyítően hathat.

FABINY TIBOR

A történelem alakzatai *

Manapság a gondolkodás szintézise lett a bölcsek köve, s minden ilyen szintézisnek tartalmaznia kell történelemfilozófiát is – ha az nem eleve szerves része már. E téren a két legkiemelkedőbb modern eredmény Marxé és Spengleré; az egyik szerzője kommunista, a másiké meg már-már fasiszta. Amire egyértelműen szükségünk lenne, az egy hasonlóképpen lenyűgöző mű, amely azonban helyet adna az emberi értékeknek, nagy vallásoknak, és nem rémiszteni halálra a középosztálybeli olvasót sem. Így aztán, amikor egykötetes rövidített kiadásban megjelent Toynbee *A Study of History* (Tanulmány a történelemről) első hat kötete, azonnal hatalmas közönségsikert aratott. E siker legfőképpen a *Time* folyóiratnak volt köszönhető, amely komoly érdeklődést tanúsít minden olyan könyv iránt, ami kulturális zárókordont vonhat a marxizmus köré.

A *Tanulmány a történelemről* óriási történelmi anyagot mutat be, gyakran csak egyetlen és általában görög szóval jelzett témák vékony láncára fűzve. Az eredeti műben az olvasó teljesen elveszhet az egymást vég nélkül követő lenyűgöző események között, s ráadásul eközben az a kellemes érzés tölti el, hogy mindez, elejétől a végéig, valamit bizonyít – habár néha a bizonyítás tárgyának megállapításához a tartalomjegyzéket kell újra fellapoznia. A rövidített kiadásból, amely határozottabban mutatja a mű felépítését, kiviláglik, hogy Toynbee nem történelemfilozófiát ír, hanem inkább egy hatalmas történelmi pano-rámát tár elénk. Anyaga valójában nem „bizonyít” semmit; a szerző bőségesen részletezi nézetét, s egy képzeletbeli, kiteljesedett felfogás felé vezet bennünket, amely időnként átugorhatja a logikai szintet, sőt, néha a tényeket is. Toynbee bírálóinak a rajongóktól a dühöngőkig terjedő széles skáláját olvasva meglepett a tény, hogy akik szimpátiával viseltetnek vállalkozása iránt, azok hibáit, nagy számuk ellenére is, inkább az összkép fogyatékoságainak tekintik, nem pedig a rossz

* Recenzió Arnold T. Toynbee *A Study of History* (Tanulmány a történelemről) című műve I–IV. kötetének D.C.Somervell által rövidített változatáról (New York – Oxford University Press, 1947.)

kapcsolásoknak az érvek láncolatában. Akik viszont nem rokon-szenveznek vele, azok mindent egyformán értelmetlennek találnak, s az egész művet kaotikusnak tartják.

Toynbee Spenglertől függetlenül dolgozta ki elméletét, s mikor ez utóbbi műve, *A nyugat alkonya* az első világháború után megjelent, Toynbee először úgy vélte: ezt a könyvet neki írták. Spengler szerint a történelem alapvető formája nem a véletlenek káosza, és nem is szigorúan egyenes vonalú fejlődés, hanem társadalmi fejlődések sorozata, amelyeket ő „kultúrák”-nak nevez. Ezek a kultúrák pontosan úgy viselkednek, mint az élő szervezetek: növekednek, kifejlődnek, hanyatlanak és meghalnak; élettartamuk körülbelül megegyezik. Mindegyik egy földművelő gazdaság „tavaszával” kezdődik, feudális, arisztokratikus társadalommal, misztikus – ikonikus vallással; a „nyár” a városállamokkal, az individualizált művészetekkel érkezik el; az „ősz” pedig a művészet túlfinomultságával és a gazdasági expanzióval köszönt be. Ekkor a „kultúra” „civilizációvá” alakul, s megkezdődik a hatalmas városok, a tönkretett mezőgazdaság, a diktatúrák és a hódító háborúk „tele”. A művészetek lehetőségei ekkorra már kimerültek, s a kor nagy eredményei legfeljebb a gépesítés technikai bravúrjai, s a polgári és katonai igazgatás lesznek. Mi a „nyugati” kultúrához tartozunk, amely tavaszát a középkorban élte, nyara a reneszánsz, ősze e XVIII. század volt, tele pedig a nagy francia forradalommal kezdődött. Előtte már létezett egy klasszikus kultúra, amely ugyanezekben a fokozatokon ment keresztül. Homérosz hősei a mi lovagkorunk alakjainak felelnek meg, a görög városállamok ideje a mi reneszánszunknak, Athén utolsó fénykora Bach és Mozart korának. Nagy Sándorral kezdődik meg a világbirodalmak „civilizáció” korszaka, mert ő a mi Napóleonunknak felel meg. Tehát a „nyugat alkonya” körülbelül a klasszikus idők pun háborúinak korát érte el; a Római Birodalom és a császárok uralma jelzi mindazt, ami még előttünk áll. E két nagy kultúrán kívül Spengler vizsgál még egy egyiptomit, egy kínait, egy indiait, egy arab- vagy szíriait (amit ő „mágusi”-nak nevez), amely Jézus idejében kezdődött, s később mohamedanizmussá fejlődött, s egy új orosz, amely épp most van születőben. E kulturális fejlődésektől eltekintve az emberi élet csak a létezés puszta folytonosságát képviseli, minden forma vagy jelentőség nélkül. A primitív és a kimerült társadalmaknak egyformán „nincs történelmük”.

Spengler szerint, amikor az idők folyamán az egyik kultúra fölváltja a másikat, közben nem igazán tanul az elődjétől, így a történelemben nincs általános haladás. Ha két kultúra konfliktusba kerül, az agresszívabb megakadályozhatja a másik fejlődését, eltörpítheti azt, és Spengler kifejezésével élve, „pszeudomorfozist” okozhat. A klasszikus

civilizáció bánt így a mágusaival; a nyugati pedig ezt teszi most az oroszokkal. Ám soha, egyetlen nyugati sem értheti meg, mi járt egy klasszikus-kori vagy indiai ember fejében. Csak sejtheti ezt abból, ahogyan a másik kultúra minden terméke beleilleszkedik egy, az ő számára idegen, konzisztens gondolkodásmódba. Ez a mindent átfogó gondolkodásmód megragadható, bár természetesen nem elvonatkoztatott tételeken, hanem szimbólumokon keresztül. A klasszikus kultúra „szintiszta jelenben” él, nem rendelkezik a mi idő- és történelem-szemléletünkkel: az építészetet oszlopos tömegként értelmezi, a tragédiát stilizált magatartásként, a szobrászatot testformaként, a matematikát egész számokként és zárt tereként, a zenét különálló hangjegyek kapcsolataként, a diplomáciát személyes viszonyok rendszereként. A nyugati kultúrát a végtelen utáni vágyódás jellemzi: számára az építészet egekig törő szerkezeti energia, a tragédia jellemábrázolás, a szobrászat harc az anyaggal, a matematika változó függvény, a zene ellenpont, a diplomácia nagyhatótávolságú fegyverként használt kabinet-szintű döntések sorozata. A mágusi kultúra kupolákkal, barlangokkal, szent könyvekkel és titkos hagyományokkal teli; az orosz a „magasság tagadását” fejezi ki, mind építészeti stílusának zömökségében, mint társadalmi kommunizmusában, és így tovább.

Mindennek nagy része a legolcsóbb fajta német romanticizmus, de már néhány más, fenyegetőbb jel is feltűnik. El kellene fogadnunk korunk jellemét, mondja Spengler, nem pedig sóvárognunk az elenyészett múlt vagy az utópikus jövő után, amely (ezzel Toynbee is egyetért) a megfáradt elme nyomorúsága. Felfedezhetjük a művészetek új változatait, de újabb szerves fejlődés már nem lehetséges többé; ezeket inkább meg kellene hagynunk a csodabogaroknak, s mi pedig foglalkozunk a magunk nagy háborúival és diktatúráival... A császárok Rómája, Vergilius, Horatius, Ovidius, Catullus Rómája vajon kizárólag a vízvezetékek és a légiók iránt érdeklődött? Ám ne szakítsuk félbe a professzort! Spengler következő művének, a *The Hour of Decision* (A döntés órájában) írója is csak egy újabb kétbalkezes náci. Tétele azonban mélyen belénk íródott: valamilyen mértékig spengleriánusok vagyunk mind, s ha az ellenségnek van még valamennyi lőszerkészlete, amit megszerezhetünk, azt vissza kell rá lőnünk.

Toynbee művének nagy része, különösen az első három kötet olyan, mintha Spengler javított változata lenne, messzi nagyobb történelmi tudásra alapozva. Ő szintén elkülöníti a „civilizációt” vagy „társadalmat”, mint történelmi kutatásának alapegységét. Az első három kötet vázolja a társadalmak „genezisét” és „növekedését”, a következő három pedig a „hanyatlást” és a „szétbomlást”; habár a negyedik kötetben Toynbee

kerüli Spengler „hanyatlás” (Untergang) kifejezését, helyette a „bukást” (breakdown) használja. Spengler hat vagy nyolc civilizációja mind helyet kapott huszonegy civilizáció sokkal teljesebb vizsgálatában. Toynbee leginkább a proletariátusnak az utolsó szakaszban játszott szerepéről vall más nézeteket, s ebben a felfogásában lépi túl Spenglert. Az utóbbi számára a proletariátus nem egyéb, mint csöcselék; Toynbee azonban látja, hogy egy belső proletariátus (a társadalom kizsákmányolt elemei) és egy külső (a barbár nomádok) együtt alkotnak egy „egyetemes egyházat”, amely egyszerre lesz a régi társadalom koporsója s az újnak a bölcsője, így módon tehát létrejöhet két társadalom között szellemi fejlődés. Ez a felfogás a kereszténységnek sokkal kielégítőbb történelmi magyarázatot ad, mint Spengler; ennek rendkívül összetett okait most nem vizsgáljuk. A negyedik kötet elején Toynbee gondolatmenete kerül válságba; a hanyatlás okának kérdésével, amely Spengler közvetlen vizsgálatát is jelenti. A szerzőnek azonban nem sikerül úrrá lennie ezen a válságon, így a továbbiakban műve mintegy mellékvágányon fut. Toynbee két igen gyenge támadást indít Spengler ellen. Először is „fatalistának” nevezi, ami éppen nem helyénvaló, hiszen előre megjósolni, hogy egyszer minden élő meghal, lehet tapintatlanság, de semmi esetre sem fatalizmus. Aztán felrója, hogy Spengler a metaforát valós tényként használja. Azonban a Tanulmány a történelemről olyan címszavakban szervezve, mint „a kreativitás nemezise”, „visszavonulás és visszatérés”, „szakadás és palingenezis”, meglehetősen ingoványos talaj ehhez a vádhoz. Amint láttuk, mind Toynbee, mind Spengler bizonyos elemek szimbolikus jelentőségének képszerű felfogására alapozott intuitív választ követel. Toynbee igazi válasza az, hogy a civilizáció nem élő szervezet. Az élő szervezet élettartama kezdettől meghatározott; a civilizáció a társadalom életének egyik módja, amelyet a környezeti kihívás kelt életre, s melynek folytonossága a további kihívásokra megfelelni képes társadalmi akarát és ítélőképesség meglététől függ. Ha összeomlik, annak mindig van meghatározható és adott időben elkerülhető oka.

Spengler ügyesebben kezeli a kultúra organizmus volta mellett szóló bizonyítékait, mint Toynbee. Ha, mondja Spengler, megfigyeljük a festészet fejlődését az idők haladtával Giottótól Rembrandtig, láthatjuk a táj iránti érdeklődésben, a realiztikus arcképekben, a fénykezelésben, az öntudatosság folyamatos gyarapodásában, a lehetőségek bizonyos tartományának felfedezésében megmutatkozó előrehaladást. A művészet nem lesz sem jobb, sem rosszabb: egyszerűen halad. Ha összehasonlítjuk a modern Amerikát a klasszikus Rómával, olyan párhuzamokat találunk, amelyek Nagy Károly korával összevetve nem tűnnek elő; s ezekre a

párhuzamokra csak a kultúrkorok fogalma ad magyarázatot. Spengler nem mondja többször, mint Toynbee, hogy a „bukás” elkerülhetetlen; csak a haladás az; s ő is ugyanolyan hangsúlyt fektet az önrendelkezés fontosságára, amely megakadályozhatja a „bukást” az utolsó szakaszban. Azonban erőteljes érvelése, amellyel a nyugati kultúra viszonylagos előrehaladott korát biznyítja, még mindig teljességgel megcáfolatlanul áll. Nem elegendő, ha lusta könyvbíráló módjára csak annyit mondunk: valószínűleg csak hamis analógián nyugszik egész rendszere, semmi máson. Nem, ez nem megy.

Toynbee történelemfelfogása olyan közeli rokonságban áll Spenglerével, hogy amikor elveti Spengler tézisé, a sajátját is kénytelen lenne eldobni azzal együtt, ha közben a gyakorlatban nem fogadná el azt, amit az elméletben elutasít. Rengeteg élőlényekhez kapcsolódó metaforával él, amelyek használatát egyszerűen képtelen elkerülni. Az aranyág „halál és újjászületés” ritmusa Toynbee rendszerének is szerves része: nagyon helyesen teszi, hogy felhasználja, Spengler pedig nagyon helytelenül nem teszi ezt; azonban ez nem más, mint valamiféle organikus ritmus. A civilizációk „növekednek”, attól függetlenül, hogy hirtelen gépekké válnak és „lerobbannak”, aztán pedig szervesen anyagokként „szétbomlanak”. Toynbee vitázik Gibbon szellemével, aki az Antoninusok korát igazi, nem pedig csupán vénasszonyok nyarának tartotta. Nem rendelkezik a dolgoknak olyan csoportjával, amit civilizációfogalmával társíthatna, ezért azt olyan körülíró kategóriákkal kell meghatározni, mint például az „entitás”. Huszonegy civilizációja közül a mienket kivéve mindegyik keresztülment valamint, ami gyanúsán hasonlít a „zavaros idők” organikus szakaszaihoz, az egyetemes államhoz és egyetemes egyházhoz. Noha annak állandó bizonygatása, hogy a mi civilizációnk kivétel, még Toynbee saját maga számára sem meggyőző, ahogyan ezt a hatodik kötet zavaros zárófejezetei, s a korunkban mutatkozó „széthullás” párhuzamaira vetett aggódó pillantásai gazdagon bizonyítják. Az az érzésünk, fél attól, hogy saját logikai következtetései hatására Spengler „pesszimizmusánál” kötne ki. Azonban akármit is gondolunk Spengler pesszimizmusáról, egy olyan ember optimizmusa, aki 1939-ben azt írja, hogy korai még kijelenteni, vajon elérkeztek-e számunkra a „nehéz idők” - meglehetősen vigasztalannak tűnik.

Spenglerrel szemben, aki elsősorban filozófus volt, s munkája során szedte össze történelmi ismereteit, Toynbee elsősorban történész, akinek filozófiai alapelveit főképp elsősorban saját megérzései adják, melyek közül néhány bergsoni eredetű. Sok helyen Toynbee nem is veszi észre, hogy alapvető filozófiai problémáról beszél. Így hát a „bukás” vizsgálata maga is elbukik, mert figyelmen kívül marad a kérdés: valójában mi is a

történelmi ok. Pascal szerint, ha Kleopátra orra egy hüvelykkel hosszabb, másként alakul a világ. Spengler szerint más alakok léptek volna Antoinus és Kleopátra helyébe, más csatákat vívtak volna meg, a történelmi események a felszínen talán másként alakulnak, de az alapvető kapcsolat a haladó egyiptomi kultúra, a korosodó klasszikus és a születő szíriai között ugyanaz maradt volna. Ez a megkülönböztetés történelem és krónika között Spengler egyik legjelentősebb meglátása. Megjelenik ez a különbségtétel Toynbee-nál is, de végeredményben ő visszavisz bennünket a jó öreg „gyakorlati” történelemszemlélethez, ahol történetlem szerencsés és szerencsétlen események kaotikus sorozata, rulettjáték, amelyben a játékos szerencséje tartós lehet, ha rábukkan egy a véletlenszerűség törvényeit kijátszó szisztémára.

Mind Spengler, mind Toynbee úgy beszél Marxról, mint másodrendű gondolkodóról: a náci lezsídózza, az angol liberális német zsidónak nevezi. Én ellenben úgy vélem, Marx kezében van az a megoldás, amit Toynbee és Spengler olvasója egyaránt hiányol. Az új termelési eszközök az egész társadalom arculatát átalakítják; s az új termelési eszközök előállítására szolgáló technika, melyet az ipari forradalom tudatosan hozott, megváltoztatta az egész történelem arculatát. Most egy teljesen új tényezővel is számolnunk kell, amely elég jelentős ahhoz, hogy ne lehessen beleolvasztani a különálló „civilizációk” dialektikájába. A kérdés, vajon a nyugati civilizáció fennmarad-e avagy összeomlik, túlhaladott; akárcsak ugyanez a kérdés a Brit Birodalomról, mert a világ már kezdi kinőni az „egy” civilizáció koncepcióját, és valami egészen másfajta problémához érkezett el. Minthogy az ipari forradalom Nyugaton kezdődött, a világra gyakorolt átalakító hatása a nyugati társadalom expanziójának tűnt, s valóban részben ez is volt; de ezzel egyidőben valami más is történt. Az egész világon azonos tényezők, mint például a dolgozók kizsákmányolása, ha nem is kevésbé fontosak, de legalábbis kevésbé erőteljesebbek a történelemben, mint a civilizációk konfliktusai. Most azonban már ezek a fontosabbak, s szerepük egyre nő. Toynbee érzi, hogy a világbéke attól függ, sikerül-e elérni az öt jelenlegi civilizáció együttélését, szemléletmódjuk hagyományos különbözősége ellenére is. Am nála ez ismét csak a már ismert felsőbbrendű nemzetek szövetsége lenne, az erőegyensúly-tévedések felülvizsgálata a nemzeti tömbök új elrendeződésének ésszerűsítésére. Az Egyesült Civilizációk gondolata, akárcsak az Egyesült Nemzeteké, nagyon szép, de nem az igazi.

A Tanulmány a történelemtől máris afféle múzeumi darab lett. A negyedik, ötödik és hatodik kötet a harmincas évek terméke, a tehetetlen demokrácia és az erőszakos fasizmus szörnyű korszakáé; s mindannyiunk

érzését fejezte ki a belőle kicsengő remény, hogy a világnak az a status quo-ja mégsem fog „fennmaradni”. Most az atombomba és az orosz – amerikai terjeszkedés áll előttünk, ám a hatodik kötet befejezése óta háborúzással telt el néhány év, s talán egy új kezdés friss energiákat szabadít fel. Marx és Spengler nagy szintézise még megírásra vár; de ugyanígy Toynbee könyvének másik fele is.

A tudatalatti szimbolikája

Ha az ember sok időt tölt könyvtárakban, bizonyára nem kerülnek el figyelmét azok a hosszan sorakozó aranybetűs, sötétzöld könyvek, melyek Frazer nevét viselik és a Macmillan kiadónál láttak napvilágot. Tizenötön fut végig a szalagcím: *Az aranyág*. Ott van azután a *Folklore in the Old Testament* (Néphagyományok az Ószövetségben): három kötet. *Totemism and Exogamy* (Totemizmus és exogámia): négy kötet. Pausanias művének egy kiadása, az i.sz. 200 körüli görögországi útleírásé: hat kötet. *The Worship of Nature* (A természet imádása): két kötet. *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (Félelem a halottaktól a primitív vallásban): három kötet. *The Belief in Immortality* (Hit a halhatatlanságban): szintén három kötet. Ezek a legnagyobb tételek, de rajtuk kívül még rengeteg van: Addison esszéinek és Cowper leveleinek kiadása, két-két kötet; számos más klasszikus szerző kiadásai; bibliai kivonatok gyűjteménye; előadások, esszék, múltó értékű művek. Jónéhány hónap kizárólagos, kemény munkájába kerülne mindezt alaposan végigolvasni.

Frazer 1854-ben egy skót presbiteriánus lelkész fiaként született Glasgowban. Két évvel volt idősebb Bernad Shaw-nál, és külsőre hasonlítottak is egymásra: szikár, inas alkat, hegyes szakáll, csillogó kék szem. Frazer apja azt akarta, hogy fia jogot tanuljon, és Angliában érdemes ezt a pályát választani, ha az ember mással akar foglalkozni. Ügyvédként végzett, de egész életében egyetemeken dolgozott, főleg a cambridge-i Trinity College munkatársaként, időnként felbukkanva, hogy tiszteletbeli fokozatokat és kitüntetésekét gyűjtsön. Az uralkodó lovaggá ütötte, elnyerte az „Order of Merit”-et, a Becsületrendet, és temérdek doktori címet is kapott. Félszeg, visszahúzódo természetű, kortársai szerint a jegyzetei nélkül gyenge szónok, beszélgetőpartnerként pedig – sok más szégyenlős emberhez hasonlóan – tüskés és kissé türelmetlen volt. Nyilvánvalóan felesége, Lady Frazer irányította és segítette tudományos fokozatai megszerzésében. A Lady maga is folytatott irodalmi tevékenységet, leginkább franciából fordított. Frazer 1941-ben, 87 éves korában halt meg - Lady Frazerrel együtt egy náci bomba áldozatául esett.

Remek, klasszikus műveltségű tudós volt, aki a késő-viktoriánus korban nőtt fel, mire Darwin már megváltoztatta a tudomány egész irányát. Az antropológia új, izgalmas kutatási terület lett, és fényárba borította Frazer klasszikus műveltségét. A görögök és rómaiak is voltak egykor primitívek, és sok olyasmi maradt fenn a vallásukban, ami az afrikai dzsungelben és ausztráliai bozótvidéken megfigyelt jelenségekhez hasonlított. Robertson Smith bibliakutató primitív arab törzseket vizsgált, hogy az Ószövetség legkorábbi rétegeiben rejtőző vallástípus nyomára bukkanjon. Dolgozott egy olyan elméleten is, mely erősen hatott Frazerre. Eszerint a primitív társadalmakban a rítus megelőzi a mítoszt: az emberek először eljuttatják hiedelmeiket, és csak később alkotnak hozzá magyarázatokat. A kutatás következő állomását a Grimm-testvérek munkáját folytató német tudósok jelentették, különösen Mannhardt. Érdekes szokásokra bukkantak a német falvakban, melyek egy, a kereszténységnél századokkal ősbibb természetkultusz körvonalaiába lászottak illeszkedni. A tudósok nagyjából úgy szemlélték a primitív embert, ahogyan feltehetőleg ő szemlélte saját életét, mint valami álmot, amelyen mindenre rejtelmes varázs nehezül; és mohón vetették magukat mindenre, aminek csak köze volt a „népihez”.

Frazer a szociálintropológia professzora volt, tudomásom szerint azonban soha nem végzett gyakorlati kutatómunkát, és a primitív társadalmak megközelítésében soha nem ment tovább a cambridge-i könyvtárnál. Egyáltalán nem kelti olyan ember benyomását, akinek bármiféle első kézből származó ismeretei lettek volna a primitív életről, vagy valaha is törekedett volna ilyenekre. Beszél például valami olyasmiről, ami „nemcsak a primitív ember kezdetleges tudatában” lelhető fel, „hanem a tudatlan és nehéz felfogású emberekben az egész világon”. Az aranyág valóban klasszikus tudományossággal megírt mű, mely az antropológia és a néphagyomány rendkívül nagy tömegét használja fel szemléltetésül. Az antik klasszikusok olvasása során Frazer megismerte a római élet egy szokását, ami talányt jelentett számára, és miközben a megfejtésén töprengett, Robertson Smithnek a Bibliáról írt műve és a német Mannhardt munkája többszáz párhuzamos jelenségre hívták fel a figyelmét. Végül a rejtélyes római szokás hatalmas mennyiségű rítus, mítosz, néphagyomány, babona és vallásos hiedelem eredetének kulcsa lett az egész világon. Így történt, hogy Az aranyágról írt tanulmánya, mely 1890-ben jelent meg először, 1900-ra három, 1915-re pedig a ma ismert 12 kötetű, kb. 4000 oldallá terebélyesedett. A könyv hosszúsága a bizonyítékanyaga óriási mennyiségének köszönhető; nem sokat veszítünk a fő gondolatmenetből, ha csak a rövidített, egykötetes változatot ismerjük, melyet a szerző csak 1922-ben készített. Frazer Darwin tanít-

ványa volt abban a hitében, hogy ha valóban tudományos akar lenni, minden állítását példák özönével kell szemléltetni, szinte megfojtva velük az olvasót. Szövege vastag lábjegyzetszőnyegen lép elénk, melynek rétegei a görög és latin irodalomból, angol, francia, német, olasz és holland nyelvű monográfiákból és folyóiratokból származnak, valamint az Ószövegségből, amit Frazer héberül olvasott.

A császárkori Róma közelében volt egy Diana istennőnek szentelt liget, melynek ura egy szökött rabszolga volt, akit a liget papjának és az Erdő Királyának neveztek. Uralma úgy vette kezdetét, hogy egy bizonyos fáról egy ágat kellett törnie, majd megtámadnia és megölnie az előző uralkodót, akit odaérkeztek a ligetben talált. Ezután ő lett az Erdő Királya, mindaddig, míg egy másik szökött rabszolga ugyanígy nem tett vele. Miért volt ez szokásban? Ez a kérdés indította Frazert 12 kötetes útjára, melyet egy másik antropológus, Malinowski „a modern művelődés legnagyobb tudományos „odüsszeájának„ nevezett.

Frazer azzal kezdi, hogy elmagyarázza: a mágia az embernek az a hite, hogy a jelenségekre vagy élőlényekre hatást tud gyakorolni azáltal, hogy utánozza őket, vagy valamely részüket hatalmába keríti. A mágia értelmében el kell játszani ellenségünk megölését, mondjuk úgy, hogy tűket szúrunk a viaszmásába, vagy meg kell szerezni valamit, ami hozzá tartozik, pl. egy hajfürtjét, és azt megrontani. A primitív törzseknek mágikus elképzelésük van a vezérükről vagy királyukról. Amíg ő ereje teljében van, a törzs összetart és az élelemtartalék nem merül ki, ha pedig megöregszik és legyengül, a termés is romlik. Így a mágia azt követeli, hogy a királyt meg kell ölni, ha ereje fogytán van. Talán különleges módja ez az uralkodói erő megőrzésének, de a cél az, hogy átruházzák az utódjára, maradékát pedig szétosszák a törzsben. A mágia azt tartja, hogy a lények tulajdonságai átmennek abba, aki megeszi őket, tehát ha a király mágikus erejét akarják, meg kell enni a testét és inni a véréit.

A rítus e hálózatából számos vallás fejlődött ki, főleg a Földközi-tenger mellékén. Központi figurájuk egy fiatal férfi alakját felöltő isten, aki általánosságban az évszakok termékenységét, különösen pedig a bő termést képviseli. Innen származik testének és vérének azonosítása a két fő terményből előállított étellel és itallal, a kenyérrrel és a borral. E vallás középpontja az a rítus, mely az isten halálát és újjászületését jelenti meg, amely általában három napig tart. Az isten neve Szíriában Adonisz, Kis-Ázsiában Attisz, Egyiptomban Ozirisz, Görögországban Dionüszosz, északon pedig Balder. Az európai parasztság körében is nagyszámú népszokás maradt fenn, melyek hasonló figurákat szerepeltetnek, mint pl. május királya és királynője. Eredetileg, véli Frazer, ezeket az isteneket

vagy mitikus lényeket emberek személyesítették meg, akiket ténylegesen feláldoztak, és mai népszokásokban, sőt még gyermekjátékokban is gyakran fordul elő az egykor nagyon is valóságos kivégzés imitálása.

Frazer rengeteg melléktémát is megvizsgált, sok kérdést megoldott, vagy legalábbis lenyűgöző megoldásokat vetett fel a mitológia és a néphagyomány minden területén. Vegyük pl. a "bűnbak,-rítust, melyben egy öreg férfit vagy nőt, aki a halált és a terméketlenséget személyesíti meg, megölnék vagy elűznek a közösségből. A szimbolika forrása az a szokás, hogy egy időszaki vagy ál- királlyal helyettesítik a valódit: rövid ideig uralkodik, majd kivégzik. Az ő alakja tovább élt a középkori Európa pünkösdi és farsangi királyaiban, amellet, hogy jelen van Jézus Passió-beli kigúnyolásában is. Frazer abból a kapcsolatból meríti műve címét, mely az Erdő Királya által letört ág és a között az aranyág között van, amelyet Aeneas tört le pokoljárása előtt Vergilius Aeneisében. Vergilius az aranyágot fagyöngyöz hasonlítja, és Frazer szerint valóban fagyöngy volt, melyet az ókori európai kultuszban szent növényként tiszteltek.

A melléktémák egy része más könyvekben kap helyet. Közülük legfontosabb a totemizmus kérdése, egy törzs azonosítása egy bizonyos állattal vagy növényvel, melyet adott időben szertartásosan megesznek, és ami bonyolult okok miatt nagyon fontos szerepet játszott a primitív társadalmak szerkezetének kialakulásában. Frazer négy kötete, a Totemism and Exogamy (Totemizmus és exogámia) ma is e témakör fontos forrásmunkája. (Az exogámia az a szabály, hogy a férfinak a totemtörzsön kívül kell megnősülnie.) A szerző többi könyve általában más művek összeollózásából született, Frazer igen nagy jelentőségű mind tanárként, aki olvasók tömegét ismertette meg az antropológia fogalmával, mind pedig tudósként, aki irodalmi és természettudományos ismereteket alkalmazott e témakör megközelítésében. A modern gondolkodás építőmestereként azonban jelentősége fő művén Az aranyágon áll vagy bukik.

Irodalmár lévén nem vagyok hivatott Az aranyágot antropológiai műként vizsgálni, mivel semmivel sem értek jobban az antropológiához, mint bárki más. Mielőtt megkérdezik, vajon mi vihette rá a kanadai rádiót, hogy felkérjen, beszéljek Frazerről, el kell mondanom, hogy ez idő szerint Az aranyág inkább irodalmárok, mint antropológusok érdeklődésére tarthat számot. Végül is az összehasonlító szimbólumkutató területével foglalkozik, és az ember joggal vélheti úgy, hogy ez inkább szépsírók, költők, irodalomkritikusok és a vallás bizonyos aspektusainak kutatói számára vonzó. Amikor először megjelent, Az aranyágot a „Covent Garden antropológiai iskola” jellegzetes termékének nevezték,

mondván, hogy éppoly dús és életteli, mint a Covent Garden piaca. Úgy tűnik, nem sokat maradt a „Covent Garden antropológiai iskolából”. Számos idevágó szakkönyvet átlapoztam, hogy megnézzem, mit írnak Frazerrel. Meglehetősen tisztelettel említették mint a téma úttörőjét, **Az aranyág** hatását azonban csak valami szuperfinom műszerrel lehetett volna kimutatni bennük. Természetesen a divatnak nagy szerepe van effélékben, de emellett egy igazi probléma is felmerül.

Frazer gyakran utal az „összehasonlító módszerre”, melyet ő nevezett el így. Amikor fiatal volt, a biológia mérhetetlen nagy lépéseket tett az összehasonlító anatómia révén. Akkoriban sok történet szólt tudósokról, akik egy ismeretlen állat egész csontvázát rekonstruálni tudták a farkcsontja egy darabjából. A nyelvek összehasonlító kutatásában szintén káprázatos új világ tárult fel. Ahhoz azonban, hogy érvényes összehasonlításokat tehessünk, ismerni kell elsődleges kategóriánkat. A természettörténet kutatója, bármily varázslatos is számára minden, aminek nyolc lába van, nem veheti egy kalap alá a polipot, a pókot és a vonósnyegest. Nos, az antropológus feladata, tudomásom szerint, hogy egyedi kultúrákat vizsgáljon – ezek az elsődleges kategóriák. Tehát amikor Frazer a világ más-más részein honos rítusokat hasonlít össze anélkül, hogy bármit mondana a társadalmakról, melyeknek sajtái, nem azt teszi, amit sok antropológus, legalábbis manapság, nagy érdeklődéssel tesz. Pontosan azt teszi ellenben, amire a szimbólumok kutatója törekszik: keresi egy bizonyos szimbolikus téma többszöri előfordulását a világ különféle kultúráiban.

Ha azt akarjuk becsülni **Az aranyágban**, ami valóban érték benne, akkor az emberi képzelet valamiféle nyelvtani példatárának kell tekintenünk. Értéke központi gondolatában van, minden tényét meg lehetne kérdőjelezni, vagy át lehetne fogalmazni anélkül, hogy ezt az értéket érintenénk. Nem kell feltételeznünk, hogy egykor, a mesés múltban mindenki mindenütt megette a királyát, és ebből később fokozatosan fejlődtek ki kevésbé visszataszító szokások. Frazer rítusát olyannak kell elgondolnunk, mintha az emberi képzeletben lappangana: valaha talán szó szerint meg is történt; alapjában véve azonban inkább a rítusok jellemzőit magyarázó hipotézis, nem pedig szükségképpen az őseredeti rítus, amelyből az összes többi származik. **Az aranyág** valójában nem arról szól, hogy mit tettek az emberek a történelem hajnalán, hanem arról, amit az emberi képzelet tesz, amikor közölni akar valamit a legnagyobb rejtelmekről, az élet, halál és túlvilág rejtelméről. Más szóval a könyv a tudatalatti szimbolikát a társadalom szempontjából tanulmányozza, és megfelel annak a munkának, valamint ki is egészíti azt, amit Freud, Jung és mások végeztek a pszichológiában a tudatalatti

szimbolikát az egyén felől, álmokban és effélékben megközelítve. Meglepő, milyen pontosan beleillenek Frazer rendszerei a pszichológiai mintákba. Meghaló istenei igen hasonlítanak a freudi álmok libidó-figuráira; a bűnbak-rítusok őregei Freud szülő-képmásainak felelnek meg; a pünkösdi királyok pedig ugyancsak társadalmi megjelenései annak, amit Freud az egyéni tudatban vizsgált mint az értelem mechanizmusát.

A mágiában a rítus gyakorlati célokat szolgál: gazdagítja a termést, legyőzi az ellenséget, esőt, napsütést vagy gyermekáldást hoz. A vallásban a rítus természetfeletti lényekkel kapcsolatos hiedelmeket, reményeket és elméleteket fejez ki. A mágia nem hoz gyakorlati eredményeket; a vallásos hiedelmek eltűnnek vagy átalakulnak az istenek alkonyán. Amikor azonban megfosztjuk mind a vallástól, mind a mágiától, a rítus valódi önmagává válik: a képzelet alkotásává és lehetséges műalkotássá. S mint ilyen, drámává, románccá, szépprózává vagy szimbolista költészetté válhat. A költészet – mondta Arisztotelész – a természet utánzása, és az irodalmi struktúrák azokból a mintákból nőnek ki, melyeket az emberi elme lát a természetben vagy lát bele a természetbe. Ezek közül legfontosabbak a visszatérés rítusai, a nap, a hónap, a négy évszak. Frazer nyomán a költők új szemmel láthatják saját képeik jelentését, az irodalomtudósok pedig többet tanulhatnak tőle, mint bármely más frótól arról, hogy hogyan reagált az emberi képzelet a természetre.

A valláskutatók számára Az aranyág hatalmas érték, mivel megmutatja a mítosz alapvető fontosságát. Frazer koráig a vallás iránti érdeklődés főként a teológiára vagy a történelemre korlátozódott, a mítoszt pedig csak kitalálásnak tartották - olyan valaminek, ami az összes többi vallásban van. Ma azonban már tisztábban láthatjuk, hogyan szólhat a vallás a hit vagy az értelem mellett a képzelethez is. Frazer istenevő rítusa a kereszténységnek valamiféle primitív paródiája, amely megmutatja, hogyan tekinthető a mágia és a babona, még legkülönösebb formáiban is a hiteles vallásszemlélet felé tett tétova lépésnek.

Oxfordban úgy emlegették Frazert mint „a cambridge-i munkatárs, aki tud írni”, és kétségtelenül igaz, hogy tud írni. A bizonyítékok tehetetlen tömegét egy-két ügyes simítással olyan eleven mesévé formálja, amit hajnalig sem lehet letenni. Természetesen, akik nem tudnak írni, nemcsak féltékenykedni szoktak azokra, akik tudnak, hanem gyakran egész őszintén azt hiszik, hogy minden olvasható mű szükségképpen felszínes. Innen a sok fanyalgó megjegyzés Frazer „nagy képzelőerőről tanúskodó” vagy „képszerű” stílusáról olyan könyvekben, melyeken sokkal nehezebb átrágni magunkat, mint az övéin. Történelmük bármi az

általára kutatott területekkel, Frazer mindig fogják olvasni, mert olvasmányos. Vannak azonban stílusának olyan vonásai, melyek kevésbé tetszenek. Szívesen kalandozik el a „fentebb stíl” felé és ilyenkor valami bágyadt elegancia uralkodik el szövegén, ami az embert egy viktoriánus regény hősnőjére emlékezteti, amint szoros fűzőjében éppen kifinomultan elájul. Az anyag tökéletes elrendezésében azonban Frazer elsőrangú, Gibbon vagy Macaulay színvonalán áll, és egy későbbi enciklopédikus író, Toynbee is sokat tanult tőle.

Nem mondanám, hogy Frazer nagy gondolkodó volt. Darwinhoz hasonlóan megragadott egy elképesztő intuíciót, és ennek dokumentálásával töltötte az életét, ettől eltekintve azonban gondolkodása meglehetősen közhelyes volt. Az emberek gyakran hiszik, hogy ha valaki minden idejét könyvek között tölti, elveszti kapcsolatát az élettel. Tulajdonképpen nagyon ritkán történik így, de Frazerre igaz, hogy dolgozószobája ablakából szemlélte a világot. Összes műveiben mindössze egyetlen kimondott jelét találtam a kortárs események iránti érdeklődésének: egy levelet, melyben Anglia és Franciaország egységét szorgalmazza, és ez is megírása után húsz évvel jelent meg. Frazer némiképp egy határozatlan és szentimentális liberális viktoriánus benyomását kelti. Az evolúció elmélete széles körben elterjesztette azt a gondolatot, hogy az ember az élet alacsonyabbrendű formáiból fejlődött ki, ebből pedig könnyű volt olyan haladás-elméletet alkotni, mely szerint az ember változatlanul folyamatosan fejlődik, azaz a barbárságból egyre magasabb civilizációk felé halad. Ma is sokan hiszik, hogy a biológiai evolúció és a történelmi fejlődés egy és ugyanaz, és, hogy egyik a másiknak tudományos bizonyítéka. Frazer is így gondolta, és sohasem kételkedett abban, hogy az ember egyenletesen megy felfelé egy mozgólépcsőn a majomembertől a barbárságon keresztül a huszadik századi Cambridge-ig.

Nos, Frazer „összehasonlító módszere” úgy működik, hogy egymás mellé tesz mítoszokat az ókori világból, szokásokat mai primitív társadalmakból és ősi hiedelmek maradványait napjainkból. Az ilyen módszerben nyilvánvalóan semmi történetiség nincs, és aligha igazolhatja a szerző történeti vonatkozású kijelentéseit. Mindezek ellenére Frazer könyvének történeti kerete van, melyet a darwini mozgólépcső nyújt számára. Minden emberi társadalom, vallja, a mozgólépcső egy bizonyos pontjához tartozik, a legalsótól, az afrikai bozótlakóktól a legfelsőig, saját magunkig. Az azonos szinten levő társadalmak nagyjából egyformán működnek, bármilyen messze vannak is egymástól. Frazer erre az elvre támaszkodik, amikor időben és térben rendkívül távol eső rítusokat hasonlított össze. Az aranyág utolsó oldalain összefoglalja ezt az

elméletét. Úgy tartja, hogy az emberiségnek három korszaka van: a mágia, a vallás és a tudomány kora, s az utolsó most veszi kezdetét.

Frazer szerint a mágia pszichológiailag nagyjából azonos a tudománnyal. A varázsló célja, akárcsak a tudósoké, praktikus és világi cél. Mindketten hiszik, hogy a természet kötött törvényeknek engedelmeskedik, és megpróbálják e törvényeket a saját hasznukra fordítani. A mágia és a tudomány közti különbség tehát nem a megközelítésben van, hanem abban, hogy a mágia hibásan, a tudomány pedig helyesen látja a természet törvényeit. Mivel a varázsló természeti ismeretei kezdetlegesek, a mágia nem működik; az ember tehát a vallás felé fordul, ami Frazer számára rejtélyes külső hatalmakba vetett hit, melyeket az ember kiengesztelhetőnek vagy a maga számára megnyerhetőnek vél. A mi dolgunk most már az lenne, hogy kinőjük a vallást – Frazer itt nem egészen világosan fogalmaz, de lényegében ezt akarja mondani –, és belépünk a tudomány vagy „igaz mágia” korába. *Psyche's Task* (Psyche feladata) című előadás-sorozatában mondja a szerző, hogy a mai civilizáció sok alapvető jellemzője, pl. a kormány, a magántulajdon, a házasság és az emberi élet tisztelete primitív babonákból nőtt ki, és nekünk mindössze el kell választanunk bennük a babonás elemet valós értelmüktől.

Az embernek eszébe jut G.K. Chesterton megjegyzése a viktoriánusokról, akik az emberi történelem egészét valamelyik háromkötetes regényük képében látták, biztosak lévén benne, hogy ők a harmadik kötet, és hogy a történelem jóra fog fordulni, mivel éppen velük fordul. El tudom képzelni, hogy nem sok mai tudós osztja Frazernek azt a nézetét, miszerint a mágia mindig és mindenhol megelőzte a vallást: világos, hogy a kettő együtt születik. Ha van valami átmeneti állapot a mágia és a tudomány között, ez akkor sem a vallás, mely mindkettőtől elég távol esik, hanem valami olyasmi, mint az alkímia meg az asztrológia. Ezen kívül, a mágiának sok olyan eleme van, pl. a hagyományoktól és tekintélytől való függés, a titokzatosság, az érzelmi és drámai elemek, melyek erősen megkülönböztetik mindenfajta racionalizmustól, legyen az bármily kezdetleges. Ha a mágia „tudomány” - még ha hibás is -, a primitív társadalmak bizonyára birtokában vannak a természet széleskörű, nagyon alapos ismeretének, ami Frazer meghatározása szerint tudományos, és alkalmazzák is ezt – mert ha nem, éhen halnának.

Ami a háromkötetes regény szerencsés befejezését illeti, hogy kinőjük a vallást, és mindenben ésszerűek és tudományosak leszünk, nem hangzik túl jó programnak a világ számára 1958-ban. Az egyetlen ember, akivel Frazer szemlátomást nem tudott mit kezdeni, Freud volt, annak ellenére, hogy Freud egyik könyvét, a *Totem and Taboo* (Totem és tabu)

címűt éppen Frazer munkájára alapozta. Ez talán csak prűdéria volt Frazer részéről, de miért kellene az általa gyűjtött anyag feldolgozójának prűdnek lennie? A válasz nyilvánvalónak tűnik: Freud felfedezései arról, mi minden játszódik le a mai civilizált emberben igen kétségessé teszik, hogy az „ésszerűség” korát éljük. Frazer könnyen elfogadta, hogy a primitív ember brutális és vérfertőző, az azonban, hogy a 19. század jól öltözött polgárai is tele vannak brutális és vérfertőző készletekkel, rontotta a haladás hitét. Igaz, Frazer gyakran figyelmeztet arra, hogy a mi civilizációnk csak nagyon vékony réteg a még mindig változatlan barbárság és babona felszínén. Ezzel azonban úgy tűnik, azt mondja, hogy a városokon és egyetemeken kívül, vidéken tömegével élnek olyan emberek, akik újhholdkor akarnak vetni és macskát áldozni a bő termés érdekében. Úgy látszik, soha nem jut eszébe, hogy a civilizáció és a haladás épp ilyen értelmetlen és ráadásul veszélyesebb dolgokat rejthet.

A sors fintorának tűnik, hogy napjainkra Frazer ekkora hatású szerző lett. Régivágású agnosztikus volt, aki forradalmasította vallás-szemléletünket. Elszántan hitt egy általa tudományosnak vélt módszerben és alapvetően befolyásolta a modern költészet képrendszerét. Hitt az ésszerűség általi haladásban, és többet mondott a tudatalatti szimbolikájáról, mint bárki más, talán az általa el nem ismert Freudot leszámítva. Bizonyos szempontból nem is annyira a modern gondolkodás, hanem inkább az érzés és a képzelet építőmestere. Éppen a modern gondolkodás nagy felfedezéseinek egyike azonban, hogy az érzés és a képzelet elválaszthatatlan része a gondolkodásnak, hogy a logika csak egy a szimbolika sok formája közül. S e felfedezéshez Frazer is hozzájárult.

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 „kommisszárainknak” 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 ébredésében 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 esszék. 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 határkő 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 gőgös 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 újjászültve, 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 mozdulatlaná 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 *Puszta országban* és már évezredekkel Dylan Thomas lábakelt csalija előtt is nyeltek el tengeri szörnyek fiatal lányokat.

A jóga tanulmányozása kapcsán fel kell figyelnünk 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 tételeire 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 sehöl 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.

Négyesek kialakulása[#]

A Bollingen Alapítvány szimbólumrendszerekkel foglalkozó könyvsorozat kiadását kezdte meg, s az egyes köteteket egységbe rendező elvet bárki furcsának találná, ha még nem jött volna rá, hogy főleg jungiánus írásokkal van dolgunk. A sorozat huszadik elemeként Jung összes műveinek angol fordítása lett meghirdetve tizenhét kötetben, s ebből az első két kötet, a hetedik és tizenkettedik már meg is jelent. Az egyik a *Two Essays on Analytical Psychology* (Két esszé az analitikus pszichológiáról) átdolgozása, (az „analitikus pszichológia” Jungot jelenti, mint ahogy a „pszichoanalízis” Freudot), a másik, a *Psychology and Alchemy* (Pszichológia és alkímia), ami az angolul eddig *The Integration of the Personality* (A személyiség integrációja) címen ismert eléggé rendszertelen mű hatalmas bibliográfiával kiegészített, jóval rendszeresebb és tudós változata.

Jung felfogása szerint az emberi személyiség, vagy az ő szóhasználata szerint, a psziché kettős felépítésű, egyik eleme a freudi alapú tudatos személyiség, amely racionális, morális és a társadalom és a természet követelményeihez próbál alkalmazkodni, és a másik, a tudatalatti „árny”, (ez nincs messze Freud „id”-jétől), amely az ember elfojtott vagy figyelmen kívül hagyott vágyaiból tevődik össze. Ha a személyiség ragaszkodik ahhoz, hogy önmagát teljességgel jónak, az árnyat pedig teljességgel rossznak tekintse, megnyílik az út a neurózis és a skizofrénia előtt: egy egészséges élet érdekében a személyiségnek ki kell egyeznie az árnyal és fel kell ismernie lényegi folytonosságát vele. A psziché központja ekkor visszakerül a személyiségről a személyiség és az árny között lévő egyensúlyi pontba, a pragmatikus bölcsesség pontjába. Így a külső világ úgy jelenik meg, mint a hatalom világa, a belső világ pedig mint a szeretet világa, s ezeket az emberi háromság középpontjában lévő gyakorlati bölcsesség próbálja összetartani. A külső psziché eképpen „personává” vagy társadalmi maszkká, a belső pedig „lélekké”, vagy a

[#] C. G. Jung *Two Essays on Analytical Psychology* (Két esszé az analitikus pszichológiáról) ford.: R.F.C.Hull (New York: Pantheon, 1953) és *Psychology and Alchemy* (Pszichológia és alkímia) ford.: R.F.C.Hull (New York: Pantheon, 1953) című műveinek recenziója.

szeretet központjává válik. Ha a psziché külső megjelenése valakinél a férfi, a lélek női „animaként” jelenik meg, ha nő, a lélek férfias és racionalizáló „animussá” válik, s gyakran egy csoport formáját veszi fel. A feladat most abban áll, hogy megakadályozzuk a gyakorlati bölcsesség központjának a personában vagy animában való elnyelődését. Ha ez megtörténik, az anima, illetve az animus (Jung egyéni szóhasználatával szólva) autonóm „komplexszé” válik. Az uralkodó persona, vagy felsőbbrendűségi komplexus az extrovertált vérmérsékletűeket fenyegető veszély, s valakiből könnyen csinálhat rossz természetű, beképzelt frátert. A „hipokrita” szó valójában a persona színonímája, a rossz természet pedig az elhanyagolt anima bosszúja. Az introvertáltakat ezért a kisebbrendűségi komplexus veszélye fenyegeti (az „introvertált” és „extrovertált” is Jung szavai), vagyis ahol az anima dominál, az egyén társadalmilag gyáva lesz.

De ha a persona és az anima egyensúlyban van, és mindkettő rendes funkciója betöltésére korlátozódik, a természetes végeredmény két mélyebb hatalom kiszabadulása a tudattalanból, amelyek aztán megerősítik őket. Ezek körülbelül megfelelnek Freudnak az ego-val és az iddel foglalkozó kései esszéiben megjelenő „szülői alakoknak”, s Jung „Nagy Anyának” és „varázslónak” vagy „bölcс öregembernek” nevezi őket. Itt még mindig megvan az egyik vagy másik funkcióban való elnyelődés lehetősége, de ezen a harmadik szinten az elnyelődés eredménye a vezető vagy a lenyűgöző szónok (hatalmi „mana-személyiség”), amely vagy hős-, vagy bölcstípusú, attól függően, hogy az elnyelődés külső, apairányú, vagy belső, anyairányú (nők esetében az irányok fordítottak). Ha a psziché sikeresen kikerülte ezt a harmadik válságot, a személyiség középpontja végül az egóról az igazi középpontra, „saját magára” kerül. A négy „archetípus”, vagy félautonóm személyiség, amit a psziché részben kialakított, részben előhívott, ekkor a pszichikus élet négy feladatát kezdi ellátni: a gondolkodást, érzelmeket, intuíciót és érzékelést. (Legalábbis azt hiszem, hogy elkezdik betölteni, bár ez a pont valahol a két könyv között van, és Jung érvelése e kérdésben, lehet, hogy kevésbé szimmetrikus, mint ahogyan én látom. Az én így egy négy fő ponttal rendelkező kör középpontja lesz, és ez a négy pontú kör mindenhol megjelenik a vallásban, művészetben és egyéni álomban egyaránt, mint a „mandala” nevű diagram. Egyszerű példája ennek a nyugati kultúrában Krisztus, mint a négyeszer Isteni Ige képe, ahol a Jelenések könyvének később a négy evangélistával azonosított négy élőlényé veszi körül. A középpont megfelelő helyre való eltolásának folyamatát Jung „individuációnak” vagy néha „transzformációnak” nevezi.

Jung és Freud gondolkodásának különbségei közül most csak kettő érdekel minket. A psziché mindenféle mai tudományos elemzésének természetesen a terápiás módszerekben kell gyökereznie, amelyek a szellemileg sérülteket a normális működés felé segítik, bármi is az a normális. Jung úgy véli azonban, hogy a diagnosztizálás, kezelés és gyógyulás szokványos orvosi analógiái nem felelnek meg a pszichológusnak. Fizikailag az emberi test körülbelül húsz év alatt kifejlődik, a psziché azonban a legtöbb ember esetében nagyrészt alulfejlett marad egész életében, bár magában hordozza saját kifejlődéséhez, az „individuuációhoz” a potenciát. A psziché e növekedési pontenciáját nevezi Jung, Freudtól eltérően libidónak, mely biológiai pontencia lévén teleologikusan viselkedik, éppúgy mint a makk, amelyből tölgyfa lehet. Amikor a pszichológus egy neurózisos betegnek próbál segíteni, akkor ezt a növekedési képességet próbálja kiszabadítani, és tudnia kell, hogy bármilyen „gyógyulás” csak egy állomása az általa elindított folyamatnak.

Másodszor is, az individuáció drámája nem csak az emberen belül zajlik. Az archetípusok az egyénbe a „kollektív tudatalattiból” kerülnek, amit őseinktől örököltünk, és ami a ma társadalmában is tovább folytatódik. Ezért az egyén álmait és képzeletét nem szabad egyedül személyes élete vonatkozásában értelmezni: azok a mindenkiben megtalálható mítoszalkotó tevékenység egyéni megnyilatkozásai is. És az egyéni elemzést ki kell egészíteni a páciens mítoszalkotása és a művészet, a folklór, a mitológia, a románc és általában az emberi poézis mítoszalkotása közti analógiák objektív vizsgálatával. Jungnál, csakúgy mint Proustnál, az értelem pszichológiájának vizsgálata ahhoz a felismeréshez vezet, hogy az emberek „az idő titánjai”, és alkotóerejük alapvetően idő nélküli világból ered.

Itt a következő kérdés merül fel: ha az én a személyiség középpontja lesz, és a középpont kört feltételez maga köré, mi is ennek a körnek a külső széle, és hol van, ha a kör nem korlátozódik az egyénre? Persze hipotetikus úton nem lehet megállapítani egy „tudattalan” határait. De Jung végül, korábbi álláspontjával ellentétben, határozottan kezdi állítani, hogy „a tudat fölött is ugyanúgy lehetnek rétegek”. Ebben a tekintetben az általa feltételezett „normális” értelemben lappangó pszichikus fejlődési folyamatnak közeli megfelelői vannak az indiai jógában és a kínai Taóban, és az ő én-felfogása (mely szerint az ellentétes az egóval) logikusan a hindu Atman vagy a buddhista Citta felé mutat, ahol az én teljesen megvilágosodik azáltal, hogy kialakítja, azonosságát a totális énnel, az isten, ember és a tárgyi világ láthatatlan

egységét. Ez a felfogás az alapja Aldous Huxley „örökéletű filozófiájának”, valamint a „Te vagy Az” misztikus axiómájának.

A kereszténységben ugyanez az ember végső eggyé válása Krisztus testével, ahol Krisztus nemcsak Isten és a természet teremtője, hanem Isten, aki Ember is. Jung nagy figyelmet szentel gondolkodása keleti megfelelőinek, különösen a Taoizmusnak, de a kereszténységhez való viszonya bonyolultabb. A „halhatatlan lélek” doktrínáját elveti, mivel az ő rendszerében a lélek az anima, a ki nem fejlődött ego része, mely végül a nyilvánvalóan halandó egyén működésében oldódik fel. Persze a hit-tanon én úgy tanultam, hogy a halhatatlanság keresztény elképzelése a szellemi test és nem a testetlen lélek feltételezésére alapul, úgyhogy lehet, hogy Jung nem egészen értette ezt a doktrínát.

A katolikus teológia egy sor egzisztenciális vagy objektív megfelelőt szolgáltat a tudatalatti archetípusainak (ilyenek az Atyaisten, az Anyaszentegyház, a Szűz, a világban megnyilatkozott Fiú), és ez lehetővé teszi, hogy a hívő katolikus kivettse archetípusait és így belső és külső világa között gyakorlati egyensúlyt alakítson ki. Mindazok, akik hajlamosak ezeket a személyes tulajdonságokat pszichológusi kitalációnak tekinteni, az archetípusoknak a pszichén belül kell helyet találniuk. Ez nagyon nehéz, és az eredmény a tömeges neurózis huszadik századi hullámai. A katolikus megoldás, Jung véleménye szerint, függetlenül attól, hogy igaz vagy nem, pszichológiailag a legegyszerűbb és a legtöbb ember számára még mindig a legjobb, de Jung „individuuációja” közelebb áll ahhoz a látnoki hagyományhoz, amely már Eckhart mesternél is megjelenik és a reformáció után főleg a protestantizmusban találkozunk vele: Paracelsusnál, Böhménél, és egyik-másik anabaptistánál vagy kvékernél. De a lutheránus és kálvinista protestantizmus többnyire a jó Isten és a bűnös ember egyszerű ellentétét veszi alapul, és ezáltal nem az archetípusokat vetíti ki, hanem azt az ego és az árny közötti eredeti feszültséget, amely a neurózishoz vezet. Magától értetődően a Jung által legtámadottabb teológiai tétel az Isten "teljesen más,-ként való felfogása, amelyben a megújulás a Háromságon belüli drámává válik, amelyben az ember valamiképpen benne van, de nem belőle van.

Ez az ismertetés eltekint jónéhány lényegtelen következetlenségtől, melyeknek, úgy tűnik, érzelmi gyökereik vannak. Jung gondolatrendszerében – az ő saját szavaival élve –, van egy komplexus, amely miatt öszvéri csökönyösséggel áll meg a személyiség totalitásának, mégpedig annak a tételnek végleges elfogadása előtt, hogy mindenki felelős mindenki más sorsáért, ahogyan azt a nagy vallások kivétel nélkül mind megalkuvást nem ismerő irgalmassággal hangoztatják. Jung "kollektív tudatalattija,, valójában az emberiség mítoszteremtő

képessége, és semmi köze sincs a „faji megkülönböztetés” előd-kultuszaihoz vagy a germán felsőbbrendűségben való kérdéshez. De ennek a nyilvánvaló ténynek határozott állítása éppúgy megakad Jung torkán, mint az *ámen* Macbethén, bár gondolatmenete úgy halad tovább, mintha kimondta volna. Egyszerűen keresztül kell lépnünk az olyan bekezdéseken, mint a Két esszé egyik lábjegyzete, amiben azt állítja magáról, hogy nem antiszemita, csak úgy gondolja, hogy „megbocsát-hatatlan hiba lenne általánosan igaznak elfogadni a zsidó pszichológia következtetéseit. Senki mégcsak nem is álmodna arról, hogy magára nézve kötelezőnek tartsa a kínai vagy az indiai pszichológia tételeit” – Jungon magán kívül, és ha „zsidó pszichológián” Freudot érti, hát eléggé nyilvánvalóan sok érvényes tételét vette át tőle a saját rendszerébe.

Amikor Jung elkezdte a tisztán analitikus álominterpretációt az álmok mítoszban és románcban fellelhető analógiáinak hermeneutikus vizsgálatával kiegészíteni, az eredmény egy rendkívül fontos munka lett: a *Symbols of Transformation* (Az átalakulás szimbólumai), amely e sorozat ötödik köteteként fog hamarosan megjelenni. Angolul ezelőtt *The Psychology of the Unconscious* (A tudatalatti pszichológiája)-ként vált ismertté, bár eredeti címe, a *Wandlung und Symbole der Libido* (A libidó változásai és szimbólumai) sokkal többet elárul tartalmából. Csakúgy, mint ahogyan az „individuációs folyamat” pszichológiájának kulcsszava lett, ennek mítoszteremtő megfelelője, a keresés (quest) lett az a kulcsszó, amit Jung, némi segítséggel Frobeniustól, a mítoszban, a folklórban és az irodalomban meglátott. A keresés-mítosz általános összetevői a sötétségbe és veszélybe való leereszkedés, amit az élet megújhódása követ. A hős szembetalálkozik a sárkánnyal vagy a sötétség egy másik képviselőjével, aki egy kincs felett örködik, vagy egy szűzlányt fenyeget. A hőst sokszor egy árnyalak kíséri, aki az ő másának tűnik, és útja során varázsló, vagy egy öreganyó, vagy egy hűséges állat ad neki tanácsot. Ez utóbbi a tudatalatti erők szokásos szimbóluma. A hős megöli a sárkányt, vagy néha, mint Jónás történetében és Krisztus pokolra-szállásában eltűnik annak testében, majd visszatér, sokszor úgy, hogy közben rájött, mint Beowulf is, hogy ellenségének legveszélyesebb oldala egy fenyegető női erő, amit Jung „félelmetes anyának” nevez, és a vérfer-tőzéstől és más erotikus regresszióktól való félelemmel kapcsol össze.

A hős keresési küldetése teljesítésével mindenestre elnyeri menyasszonyát, a sárkány kincsét, vagy mindkettőt. Az archetípusok kétélű, jóra vagy rosszra irányuló erejét a romantikus hősök szokásos fekete-fehér alakja is tükrözi: van egy bölcs öregember és egy gonosz varázsló, egy gondoskodó anya és egy gonosz mostoha, egy hősnő és egy szirén vagy csábító, egy hős és egy áruló társ. A keresés-mítoszt nemcsak

egyszerűen pszichikai allegóriaként, hanem geotropizmusként is felfoghatjuk, mivel a hősi keresés a természet ciklikus ritmusát is követi: a nap lemegy, majd másnap újra előtűnik a sötét és rettenetes alvilágból, minden évben átalakítja a tél terméketlenségét és új életet fakaszt a földből. Így az egyéni lélek üdvözülése, a Messiás vagy megváltó Isten vallásos mítosza és a természet energiájának megújulása mintha ugyanarra a mítoszteremtő vázra épülne. Ugyanakkor a keresésnek megvan a maga dialektikája: nem a halálból való újjászületés, hanem egy új és idő nélküli életbe való átmenet, ami azt jelenti, hogy a végső elemzésnél a sárkány, vagy a küldetés ellensége az idő ciklikussága és a természet maga, amit az uroborosz, azaz a farkába harapó sárkány szimbolizál.

E könyv témái és motívumai feltűnően hasonlóak Frazer *Az aranyág* című könyvében fellelhetőkhöz. A hasonlóságnak, azt hiszem, van magyarázata, de előbb meg kell magyaráznom a magyarázatomat. Az irodalomtudomány mint tudomány, természetesen társadalomtudomány, de a társadalomtudományok olyannyira újkeletűek, hogy még mindig nem váltak szét egészen világosan. Így bár *Az aranyág*at Frazer az antropológiával foglalkozó könyvnek szánta, de azért az irodalommal is foglalkozott, sőt, az irodalomtudományra való hatása valószínűleg sokkal nagyobb volt, mint saját állítólagos területén belül. Meglehet, hogy ennek az az oka, hogy egyetlen fajta rítus kultúrák sokaságából való kifejtésével Frazer azt tette, amit az antropológus az egész kulturális rendszer felé forduló érdeklődése miatt nem tehet meg – már ha a tévedés eshetőségét vállalva hozzászólhatok egy olyan tudományhoz, amelyről igen keveset tudok -, de ugyanakkor azt is tette, amit az irodalomtudós az ő rituális rendszerre irányuló érdeklődésével éppenhogy látni akar. Ugyanígy, Jungnak a libidó szimbólumokkal foglalkozó könyve egyetlen álomtípust választ ki egyéni álmok sokaságánál, amiket egy kivételével nem is elemez, és sokat közülük nem is azonosít. Könyve nem sok jelentőséggel bír terápiás pszichológusok számára, s nyíltan az irodalomtudomány területén belül marad. Így vált *Az aranyággal* együtt az archetípus-kritika sarokkövévé, és minden valószínűség szerint nagyobb érdeklődést váltott ki az irodalomtudósok körében (akik a *Finnegan* ébredése lányaihoz hasonlóan „fiatalok és könnyen megfreudíthatók”¹), mint pszichológusok körében - bár ezt újra a tévedés odiumát vállalva mondom. Mindenesetre Jung Freud nagy felfedezéseit

1 „jung and easily freudened” - lefordíthatatlan szójáték, „jung” utal Jungra és a „young”, „fiatal”-ra, „freudened” pedig hangzásában hasonlít a „frightened”, „megijesztett, ijedős” szóra. (A ford.)

elsődlegesen az irodalom tanulmányozásának irányába fordítja, ugyanakkor a freudista irodalomtudomány, még Freud saját Leonardóval foglalkozó kiváló esszéje is, a figyelmet a művekről a művész önéletrajza felé tereli, és így sok más kutatáshoz hasonlóan arra ösztönöz, hogy elhanyagoljuk a valódi kritikát a „több fény” perifériális sötétsége kedvéért.

Az archetípus-kritika az irodalomtudománynak az az ága, amely a művet nem a természet, hanem más művek imitációjaként kezeli, és azokat a konvenciókat, műfajokat és azt az ismétlődő képalkotást vizsgálja, amely összeköti az egyik művet a másikkal. Az archetípus így elsősorban a *kommunikálható* szimbólum, az archetípus-kritika pedig az irodalmat társadalmi tények, és a kommunikáció egy módjának tekinti. Az arisztotelianus kritika számára, ahogy Sidney mondja, a költészet a példa és a szabály között helyezkedik el. A költemény eseményei példát mutatnak be és általánosak, ezért nagy bennük az ismétlődés szerepe. A gondolatok annak szabályai vagy kijelentései, hogy mi lehet vagy minek kell lennie, ezért nagy bennük a vágyakozás szerepe. Ez az ismétlődés és vágyakozás kerül előtérbe az archetípus-kritikában. Ebből a szemszögből az irodalom narratív jellege a szimbolikus kommunikáció ismétlődő aktusa, más szóval: rítus. A mű narratív tartalmát az archetípus-kritika rítusként vagy a cselekvés imitációjaként, és nem egyszerűen *mimesis praxeos* azaz egy cselekvés imitációjaként kezeli. Ugyanígy, a kifejezési tartalom a vágyakozás és a valóság konfliktusa, amelynek alapja az álom anyaga. Így az archetípus-kritikus szükségszerűen sok érdekeset találna a modern antropológia rítus vizsgálataiban, és a modern pszichológiai álmok terén végzett kutatásaiban.

Az archetípusokat a legkonvencionálisabb irodalomban, azaz főként a naiv, primitív vagy népszerű irodalomban igen könnyű vizsgálni. Az archetípus-kritika a jelenleg népmesékre és balladákra alkalmazott összehasonlító vizsgálatot az irodalom többi részére is törekszik kiterjeszteni, és a magas művészetben ragadja meg a primitív és populáris mintákat: Shakespeare utolsó korszakának, vagy a Jelenések könyvének képeit, az utóbbiban benne foglalt mesét a veszélyben forgó asszonyról, a sárkányölő hősről, a gonosz boszorkáról és a gyémántoktól csillogó csodálatos városról. Kétféle archetípust lehet megkülönböztetni: strukturális vagy narratív archetípust rituális tartalommal, és modális vagy emblematikus archetípust álomtartalommal. Az előbbit a drámában figyelhetjük meg legjobban - általában nem a tanult közönség és állandó színház számára írt drámában, hanem a naiv vagy látványos drámában, a népi játékban, bábjátékban, pantomimban, bohózatban, a középkori vándorszínházban és leszármazottjaikban, a zenés játékban, vígoperában

és a kommersz filmben. A modális archetípusokat legjobban először és a naiv románcban figyelhetjük meg, amibe beletartoznak a népmesék és a tündérmesék is – ezek nagyon közel állnak a csodálatos vágyak mgvalósulásáról szóló álmokhoz és a boszorkányokkal és emberevő óriásokkal teli rémálmokhoz.

Frazer *Az aranyág-a*, mint irodalomtudomány, tulajdonképpen a naiv dráma rituális tartalmáról szóló tanulmány: rekonstruálja az archetipikus rítust, amiből a dráma strukturális és műfaji törvényei logikailag levezethetők. A kritikust pedig egy fikarcnyit sem érdeklí az, hogy ez a rítus *történelmileg* egyáltalán létezett-e. A Frazer által feltételezett rítusnak szükségszerűen sok szembeszökő megfelellője van a valóságos rítusok körében, és ezek a megfelellések érvelésének fontos sarkkövei. De a rítus és a dráma kapcsolata a tartalom és forma kapcsolata, és nem a forrásé és származéké. Ugyanígy a naiv románc álomtartalma is kommunikálható álomtartalom. Nincs semmi köze letűnt költők pszichoanalízisnek való alávetéséhez, de szembeszökő hasonlóságokat találhatunk benne a pszichoanalízis során felszínre kerülő látomásokkal. Jung könyve a libidó-szimbólumokról, mint irodalomtudomány, a naiv románc álomtartalmáról szóló tanulmány. A jungi irodalomtudomány mindig akkor világíthat meg a letöbbit, amikor a románcot vizsgálja, mint például Zimmer *The King and the Corpse* (A király és a tetem) című művét, amely a Bollingen sorozat egy korábbi köteteként jelent meg. Jungnál a központi álom mindig megegyezik a Frazer-nél központi rítussal, bár az első esetben a hős az individuális libidó, a másodikban pedig társadalmi tevékenység, ellenségei ennek megfelellően pedig egyikben a szülői agresszió, a másikon a pusztaság.

Nem sokkal a *Wundlungen und Symbole der Libido* megjelenése után Jung területének egy másik kutatója, Herbert Silberer kiadta a Rózsakeresztes hagyomány egyik alkímiával foglalkozó traktátusán végzett kutatásának eredményét (tanulmánya angolul *Problems in Mysticism and Its Symbolism*, A miszticizmus problémái és szimbolizmus) címmel vált ismertté, amelyben a traktátust először pszichológiai vizsgálatnak, majd belső kozmológiai, vagy ahogy ő nevezte, anagogikus jelentését elemző vizsgálatnak vetette alá, és kimutatta, hogy a két értelmezés teljesen megegyezik. Jung is korán felismerte az alkímiában az ő individuációs folyamatának mítikus megfelellőjét, és belemerült mind a keleti, mind az európai alkímia szimbolizmusának tanulmányozásába, aminek az eredménye a pazarul illusztrált és adatokkal kimerítően alátámasztott *Psychology and Alchemy* című tanulmánya. Az alkímia struktúráját Jung nem egyszerűen csak saját pszichológiai rendszerével veti össze, hanem a hősi küldetés archetípusaival is. Előre le kell

szögezni, hogy e tanulmánynak az olvasók valószínűleg azonnal tükröt akarnak majd tartani, mint Lewis Carroll *Jabberwocky*-jának. Vagyis a mítosznak Jung módszerével való megközelítésének, annak, hogy orvosi tapasztalatának megfelelően belülről kifelé haladt, az lett az eredménye, hogy minden általa tanulmányozott mítoszeremtő struktúrát saját pszichoterápiás módszereinek hatalmas megfelelőivé alakította át. Kétséges, hogy a száz százalékban jungiánusokon kívül ebben a formában bárki is el tudná fogadni a mítoszt, beleértve az alkímiát is, de a párhuzamos mítoszeremtő struktúrák, amelyek tanulmányából előtűnnek, önmagukban sem kevésbé eredményesek. A párhuzamok egy részét a csodálatra méltóan kiválasztott illusztrációk sugallják, még olyankor is, amikor a szöveg közvetlenül nem tér ki rájuk.

Az alkímia, legalábbis végső, keresztény változatában a Szentírás és a Természet, a *verbum scriptum* és a *verbum factum* közötti párhuzam gondolatán alapul. Vallási alapja a bibliamagyarázat (és nem az „Egyház”, ahogyan Jung hangoztatja). Klasszikus kísérletek ismétlése a természettudományos képzés természetes része, s az alkímia eszméje az volt, hogy megismételjük a teremtés eredeti isteni kísérletét: „Lapidis generatio fit ad exemplum generationis mundi”², mint ahogyan azt az egyik Jung által idézett alkímista megjegyzi. Először is el kell különíteni a *prima materiát*, ami a Teremtés káoszának felel meg, majd kivonni belőle az élet szellemét, (ezt mercuriusnak hívták, és az *anima mundival* hozták kapcsolatba), mely magában hordozta az élet minden potenciáját és ebből következőleg hermafrodita jellegű volt. Ez lett később az az anyag, amit meg kellett váltani vagy átalakítani: a Szentlélek kémiai megfelelőjéből a régi Ádám, vagy bukott természet (nem mint Ádám az első ember, hiszen ez a homunkulus lett volna) megfelelőjévé változtatni. Ez a hermafrodita anyag, mint olyan, a hősi küldetés ellenségének felel meg, a sárkánynak vagy szörnynek, s ezek a szimbólumok is képviselik.

Majd ebből alakult ki az egymást kiegészítő ellentétek elve, amivel különböző szimbolikus párokat alkotnak, mint például a férfi és a nő, a nap és a hold, a páros és páratlan számok, a piros és a fehér. Ezt gyakran hívták a piros király és a fehér királynő házasságának. E párok egyesülése vagy *coniunctio*-ja (amit gyakran azonosítottak a vérfertőzéssel, mert a pár tagjai egy töről fakadtak) a cselekvések színterét a hermafrodita elemről a női elemre tette át, csakúgy, mint ahogyan az a Bibliában a természetéről az Egyházra, vagy Krisztus Menyasszonyára tevődik át. Ezen a ponton általában egy harmadik elem jelenik meg, a fiú

2 A bölcsek kővének teremtése példaként illik a világ teremtésére.

vagy isteni gyermek. A befejező szakaszban mindig sok a négyes számra való utalás, főleg a négy főelemmel kapcsolatban, mivel a megváltás végső fázisa magával hozza a vízben és tűzben, s nemcsak a földön és a levegőben való élthez az életerőt – ennek szimbolizmusa jól ismert számunkra a Varázsfuvola kései és nem túlprofanizált szabadkőműves szemléletéből.

A bölcsek köve volt Krisztus vegyi és demiurgoszi analógiája (vagy talán inkább aspektusa), az elixír, ami az a természetnek, mint az Ő vére az embernek. A négyes szimbolizmus arra épül, hogy mind az embernek, mind a természetnek van benseje és külseje, alanya és tárgya. A természet középpontjának (a föld mélyében rejlő aranyak és drágaköveknek) végül egyesülnie kell a nappal, holddal, és az égboltozat csillagaival, a szellemi világ középpontjának, az emberi léleknek pedig az Istennel. Ezért szoros a kapcsolat az emberi lélek megtisztulása és a föld arannyá változtatása között - nem közvetlen arannyá, hanem tüzes és sűrű arannyá, amiből az égitestek vannak. Az emberi testben és a lombokban vagy laboratóriumi lepárlóban hasonló folyamatok mennek végbe. Krisztus hatalma a Szentírásban a tanítás, amely a halhatatlanságot, az ifjúság kútját adja az embernek, s a Természetben a gyógyító erő vagy csodaszer (*panacea*) az, ami visszaadja majd a természetnek eredeti ártatlanságát, az Aranykort.

Mindennek az aranycsinálással való próbálkozással való kapcsolata volt az alkímia nagy titka, és még ma is az. Az eredeti elgondolás hamarosan feledésbe merült, valószínűleg azért, mert az alkímisták nem jutottak sehova a kísérleteikkel (bár mivel valójában nem tudjuk, mire is törekedtek, lehet, hogy sokuk el is érte, amit akart, honnan is tudhatnánk), és az alkímisták egyrészt egyszerű kémiai kísérletezőkké lettek, másrészt pedig okkult filozófusokká, s mind a két csoport öncsaló sarlatánok gyülevész hadának tartotta a másikat. Az alkímia eszméi apokaliptikusak és látnokiak voltak, de nem feltétlenül eretnekek is, mint ahogy Jung gondolja: a természetet megváltó erő gondolata, mint Krisztus egyik aspektusa, nagyon is lehetséges kövekeztetés az átlényegülés dogmájából következő anyagfelfogásnak. Az alkímia és a szentmise közti párhuzamok, amelyeket a buzgóbb allegorizálók gyártottak, tökéletesen logikusak, ha premisszáik adottak, s Jungnak teljesen felesleges „ízléstelenségük"-ről beszélnie. Az átlényegülésnek a protestánsok által való elvetése azonban, csakúgy, mint az alkotások (s ebbe természetesen az alkímisták *opusa* is beletartozik) értékének protestáns minimalizálása, sokat tett az alkímia hanyatlásának meggyorsítása érdekében. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy amikor az al-

kímia elveszti vegyész vonatkozásait, a tipológia, vagyis allegorikus Biblia-magyarázat egyik alfajává válik.

Jung könyvében az alkímia szimbolikus struktúrái és a hősi küldetés az euklédész elv alapján vannak egyesítve, miszerint azok a dolgok, melyek azonosak valamely dologgal, egymással is azonosak. A „valamely dologgal” való azonosítás így Jung individuációs folyamata, melynek az alkímia *nagy feladatához* való hasonlóságát a pszichológia síkjában nem nehéz kimutatni. De évszázadokkal Jung születése előtt a „valamely dolog”, mellyel az alkímia és a románc azonos volt, a biblikus tipológia volt. Hiszen a Biblia nemcsak az alkímisták meghatározó alkímiai mítosza, hanem az allegorikus költők allegória-szótára is volt. Központi felépítése olyan, mint egy küldetés-románcé: a teremtéstől az újjászületésig terjedő történet fejlődését mutatja be Krisztusnak a halál és a pokol sárkányának megölésében, és menyasszonya, az Egyház megmentésében tanúsított hősiességén keresztül. Jung valószínűleg világosabban kifejtette volna ezt a pontot is, ha saját irodalmi tapasztalata, amely német volt, nem adott volna oly központi helyet Goethének.

Hiszen Goethe Faustja már egy alkímista, aki kész elhinni, hogy Szt. János *in principio*-ja „nem mást” jelent, mint „Im Anfang war die That” (Kezdetben vala a tett) (ez Jung egyik leghatásosabb kijelentése). Goethe maga nem követi a bibliai tipológia központi struktúráját, s ezért szimbólumhasználata, bár nagyszerű, változatos és eredeti, mégsem tudós igényű, mint Dantéé, Spenseré vagy Blake-é. Amikor a Tündérr királynő első könyvének küldetés-mítoszáat olvassuk és látjuk bonyolult piros és fehér színszimbolikáját, úgy tűnik, az alkímia szimbolikájával van dolgunk, de nem kell feltétlenül, hogy Spenser értett az alkímiához, mert az egész szimbolizmust levezethetjük a bibliai hagyományból is. Igaz, hogy amikor a negyedik könyvben Vénusz templomában a hermafroditát és az uroboroszt találjuk, rájövünk, hogy Spenser azért mégis értett az alkímiához, de addigra már világosabb képünk van az ilyen szimbólumok kontextusáról. Ami Blake-et illeti, a **Pszichológia és alkímiának** nincs szinte egyetlen oldala sem, melynek ne lenne közeli megfelelője a **Prófécia**kban. De ez nem bizonyíték arra, hogy Blake értett az alkímiához, csak arra, hogy ismerte a Bibliát, és tudta, hogyan vegye hasznát a költészetben. Ezzel a további összekötő kapoccsal kiegészítve már látjuk, hogy Jung könyve nemcsak léha tudományok és az egyik bécsi pszichológiai iskola közötti tetszetős párhuzam felmutatása, hanem az irodalom szimbolikájának szótára is, mely az irodalom minden komoly szándékú tanulmányozója számára épp olyannyira fontos mű, mint amennyire végtelenül lenyűgöző.

A növekedés és hanyatlás ritmusa

Különös, és minden bizonnyal jelentős esemény, hogy két ismert protestáns hittudós lényegében egyazon témából egyszerre jelentessen meg könyvet.¹ A két munka ugyanazon alapvető tényekre épül, a szerzők álláspontja meglehetősen hasonló, többnyire ugyanazokra a forrásokra hivatkoznak, a Biblia értelmezése pedig természetesen mindkét műben meghatározó szerepet játszik. A hasonlóságok ellenére – még az oldal-számok is egyeznek – a két mű inkább kiegészíti, mint fedi egymást. Niebuhr saját elméletét fejt ki és bizonyítja, Löwith pedig történetfilozófiai koncepciók sorát tárja elénk, Spenglerrel és Toynbee – val kezdve időben visszafelé halad, s Marxon, Hegelen, a XVIII. századi Vicon és Voltaire – en keresztül eljut a történelmi haladás nagy középkori prófétájához, Giochano da Fiore – hoz, innen Szent Ágostonhoz, végül pedig a Bibliához. Míg nem szokunk hozzá, ez a rákmozgásra emlékeztető módszer a magával ragadó tartalom ellenére is megzavarhat bennünket. Löwith könyve alátámasztja, dokumentálja Niebuhr elméletét, Niebuhr értekezése pedig megvilágítja és szintetizálja Löwith hatalmas ismeretanyagát. Még a két munka hiányosságai is kiegészítik egymást, Niebuhr könyvében túl sok a nyomdai hiba, Löwithnél pedig a tárgymutató rossz.

Mindkét szerző megegyezik abban, hogy három fő történelemfelfogás létezik: a klasszikus, a keresztény és a modern. A klasszikus koncepció a történelmet ciklusok soraként fogja fel, melyben ugyanazok – vagy legalábbis ugyanazon fajta – dolgok történnek újra és újra, birodalmak támadnak és omlanak össze, helyet adván az¹ utánuk következőknek, s a történelemben nem találhatóunk mást, mint változást és hanyatlást. A klasszikus gondolkodás szerint a bölcs függetleníti magát a történelemtől és az értelem birodalmába tér, mely időtlen és változásoktól mentes világ.

¹ Reinhold Niebuhr: *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (Hit és történelem: A keresztény és modern történelemszemlélet összehasonlítása) (New York: Seribner's 1949) és Karl Löwith: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Értelem a történelemben: A történelemfilozófia teológiai vetülete) (Chicago University of Chicago Press, 1949) című munkájának recenziója.

Niebuhr szerint ez a pesszimista történelemszemlélet tulajdonképpen a történelemnek a természettel való egyfajta egyszerűsítő azonosítása, mely fokozottan hajlamos a lélek üdvét a jelen realitásától való elfordulásban keresni. Ezt a felfogást a kereszténység döntötte meg, melynek fő tana a történelem egy bizonyos pontján bekövetkező isteni eljövétel volt. Az, hogy a római birodalom hanyatlása után a kereszténység meg tudta hódítani a szellemi világot, részben azzal magyarázható, hogy vallásos értelmezést tudott adni a történelemnek, amire a pogány filozófia képtelen volt. Ennek bizonyítékát a néhai Charles Cochrane **Christianity & Classical Culture** (Kereszténység és klasszikus kultúra) című könyve szolgáltatja, a legkitűnőbb tudós munka, mely valaha is kanadai szerző tollából született.)

Az a keresztény gondolat, mely szerint a ciklusok végtelen során túl felfedezhető a történelemben bizonyos értelem, egy modern fejlődésselmélet kibontakozásához vezetett. Az új koncepció a klasszikus felfogásnak éppen ellentéte: a megváltó erőt magában a történelemben látja, melyben szerinte az embernek egész valójával részt kell vennie. Mindkét szerző egyetért abban, hogy a haladás tétele, éppúgy, mint a ciklikus felfogás következetesen összeegyeztethetetlen a kereszténységgel, de Niebuhr több figyelmet szentel e kérdésnek. A haladás tanának védelmezőitől hoz néhány nagyon komor idézetet, melyek jelzik, hogy szinte minden modern világi történelemkoncepció, legyen az burzsoá vagy kommunista, liberális vagy konzervatív, csak önmagunk felvidítására tett kísérlet, mely azt bizonygatja, hogy bár a legtöbb alapvető emberi probléma még megoldatlan, az emberiség azért egyre fejlődik, s mind jobb és nagyszerűbb dolgok felé halad. Hogy éppen mik ezek a nagyszerű dolgok, az az illető teoretikus ízlésétől függ. Egyesek a személyes szabadság növekedésében látják az általános fejlődést, másoknak a társadalmi rend mind tökéletesebb kiépülése jelenti a haladást. Vannak, akik szerint a tudomány fejlődése fog megoldani minden problémát, mások a gazdasági változásoktól várják ugyanezt. A biológiai evolúció felfedezése sokakban azt a homályos képzetet szülte, mintha a tudomány ezzel bebizonyította volna, hogy van fejlődés a történelemben. Niebuhr helyesen „társadalmi darwinizmusként” azonosítja ezt az elképzelést.

A Niebuhr által tárgyalt progresszivisták nézetei kiforratlan liberális és kiforratlan forradalmi eszmék vegyülékei, melyekben szabadság és diktatúra gyakran felcserélhető fogalmaknak tűnnek. Az egyik szerző szerint az emberi ügyek igazgatáshoz elmélyült tudásra van szükség az anatómia, fizika, élettan és metafizika, a patológia, a vegytan, a pszichológia, az orvostudomány, a genetika, a táplálkozás, a pedagógia, az esztétika, az etika, a vallás, a szociológia és a gazdaságtan területén – nagyjá-

ból huszonöt év alatt lenne elsajátítható mindez – s ezután azok, akik megszerezték a fenti ismereteket ötven éves koruktól elkezdhetnék „az emberi lények rekonstrukcióját”. A bölcsességnek eme ritka becsű gyöngyszemére történetesen Alexis Carrel *Man the Unknown* (Az ismeretlen ember) című munkájában bukkan Niebuhr, aki több hasonlóan lehangoló ötletet is idéz. Végső konklúziója az – és ezt tartja a kereszténység számára is az egyetlen elfogadható álláspontnak –, hogy az ember egymaga nem képes az emberi életnek egy végső és tiszta értékrendjéhez eljutni, ugyanis minden emberi ítéletben tükröződik bizonyos osztályszemlélet vagy egyéni érdek.

Ugyanis senki sem feltételezheti, hogy mindennek kulcsa épp az lesz, ami iránt ő leginkább érdeklődik. Abból, hogy valaki a természettudományokkal foglalkozik, még nem következik, hogy a természettudományos fejlődés hozza majd el a szabadságot. Még ha ez így is lenne, akkor sem biztos, hogy a szabadság a legfőbb jó az ember számára, különösen akkor, amikor azt sem tudjuk pontosan, mit is értünk szabadságon. Ha mégis a szabadság lenne az ember számára a legfőbb jó, akkor sem magától értetődő a szabadság kiteljesedése felé mutató történelmi haladás. Végül ha feltételeznénk is e fejlődést, egész „haladásunk” egy olyan számarra emlékeztetne, aki az orra elé lógatott répa után baktat. A számar jobban tenné, ha megállna és megnézné ki is ül a hatán és miért épp azt a répát lógatják az orra elé. Minden azt látszik bizonyítani, hogy ezt a progresszív ember-csacsit igazából az ember önzésre, kapzsiságra, zsarnokságra hajló rosszabbik énje nyargalja. Ha erre rájövünk, a haladás eszméivel még el is érhetünk valahová.

Meglehetősen ironikus, vagy méginkább naiv dolognak tűnik haladást emlegetni ma, a diktatúrák, világháborúk és soha nem látott dühvel tomboló politikai üldözések korában. Amikor egy amerikai értelmiségi széttekintve a világban úgy találja, hogy alapjában véve minden nagyon jó, akkor igazából arra gondol, hogy az amerikai középosztály kultúrája, melyhez ő tartozik, halatalmas jóléte és ereje folytán az adott pillanatban elégedettséggel tölti el. Ha egy orosz kommunista találja ugyanilyennek a dolgok állását, akkor az emelkedő szovjet acéltermelésről és a kommunizmus térhódításának jó kilátásairól van szó. A második világháború és az atombomba ledobása óta sokan kezdtek rájönni arra, hogy az Utópia Expressz is leszaladhat a sínekről, de könnyelmű optimizmusukat csak éppoly meggondolatlan kétségbeesésre tudták cserélni. Niebuhr H.G. Wellsre utal, aki ilyen címekkel kezdett könyveket írni, mint: *A modern utópia* vagy *Men Like Gods*, (Emberistenek) aztán tudományos diktatúrákról kezdett beszélni, utolsó könyvének címe pedig ez volt: *The Mind at the End of Its Tether* (A kimerült elme).

Azonban sem Niebuhr sem Löwith nem világítja meg igazán a haladást hirdető történelemfelfogás erkölcsi rettenetét, és nem mutat rá „a cél szentesíti az eszközt”-féle mentalitás szükségszerű velejáróira. Haladó dolog ezt mondani: ha legyilkolunk százezer farmert sokkal hatékonyabb lehet kollektivizált mezőgazdaságunk száz év múlva. Koestler Sötétség déliben (Darkness at Noon) című művében haladó gondolatokkal érvelnek az inkvizítorok. És ez nagyon lényeges, ugyanis könnyen dobálózunk a szavakkal és minden jószándékú állampolgár haladó gondolkodásúnak vallja magát, beleértve eme cikk íróját és olvasóinak túlnyomó többségét is. Világosan látni kell, hogy a demokráciát mozgató igazi erő inkább praktikus és kísérletező, mint haladó a szó bármely metafizikai értelmében. A demokratikus cselekvés inkább jelent jövőbetekintést és hosszútávú tervezetést, mint egyszerű célbaérést, de határozottan különbözik attól a hiedelemtől, mely szerint mai küzdelmeink igazi célja a jövőben van. Az ilyen gondolkozás – teljesen hibás észjárással – megveti a jelen generációt, mert nem felel meg az ideális utódokról alkotott elképzeléseknek.

Mindkét szerző kritikai alapállása sokkal inkább negatív, mint pozitív jellegű. Löwith kritikája szándékosan tagadó: Niebuhrnál sokkal közelebb jut az állam és az egyház teljes szétválásztásának lutheri nézethez, és az *Értelem a történelemben* című munkájának legfőbb tézise szerint nincs túl sok értelem a történelemben. Egyetért azzal, hogy a klasszikus történelemfelfogás ciklikus volt, a modern pedig progresszív és hogy mindkettő összeegyeztetetlen a kereszténységgel. Azonban úgy látja, hogy csak kétféle történelemfilozófia lehetséges: ciklusokban gondolkozó, vagy haladást tételező, és a keresztény történelemfilozófia következtéppen lehetetlen. Úgy érzi, hogy az Isteni Megtestesülés függőlegesen hasít a történelemben, s nem hoz új történelmi elvet. Így vallásos történelemfilozófia szerint csak a judaizmusban lehetséges, ahol a Megváltó eljövételét még mindig várják. Így a történelmi haladás elméletét a judaizmus egyfajta paródiájának érzi Löwith. Az összes tárgyalt gondolkozó közül Szent Ágoston izgatja leginkább, pontosan azért, mert Szent Ágoston érdeklődött legkevésbé a világi történelem iránt.

Niebuhr könyvének második felében egy sokkal építőbb hozzáállásra törekszik, de érvelésén így is túlnyomórészt a tagadás uralkodik. Az általa bírált szerzők népes társaságot alkotnak, a katolikusokat azért marasztalja el, mert abszolutizálják az Egyházat, a lutheránusokat azért, mert hisznek a szentek uralmában, a modern liberálisokat pedig azért, mert megfertőzte őket a progresszivismus – az olvasó a végén ingerülten jegyezheti meg, hogy mindenki lemaradni látszik, csak Reinholdunk bírja szusszal. Az önelégültség megvetése könnyen átcsaphat az önelégültség

megvetése felett érzett önelé- gülttségbe, s Niebuhr elég ritkán ismeri el az általa tárgyalt egyes modern gondolkozók – például Marx, vagy Nietzsche – érényeit.

Véleményem szerint a keresztény történetfilozófiáról sokkal többet lehet mondani, mint amennyivel Niebuhr és Löwith szolgál. A modern cikluselméletek: Vicoé, Spengleré, s kisebb mértékben Toynbee-é is, sokban különböznek a klasszikus cikluselméletektől. Azt is leegyszerűsítés állítani, hogy Szent Ágoston elvetett volna minden ciklikus koncepciót azzal, hogy a klasszikus történelemszemléletet kigúnyolta. Más szemszögből is vizsgálhatjuk Ágostont és akkor úgy találjuk, hogy a *De civitate Dei*-ben a civilizációk ismétlődő felvirágzása és hanyatlása központi elv az Isten országával szemben álló világban, melyet *civitas terrena*-nak azaz a gonoszok országának nevez. A római birodalom összeomlása volt a kézenfekvő alap és leghatásosabb érv Ágoston számára azon tételének igazolására, mely szerint, minden, mi embertől származik, pusztulásra ítéltetett. Következésképp minden emberalkotta intézményben hat a felemelkedés és hanyatlás rotációs dinamizmusa, mely a bűnbeesésre vezethető vissza. A növekedés és pusztulás eme ritmusa rokonságot mutat az évenként elpusztuló és évenként újraéledő természet ciklusaival, ez a hasonlóság szolgál alapul a Vico- és Spengler-féle történelemkonceptiókban, melyekben a „civilizációk”, vagy „kultúrák” a természetes orga-nizmusokhoz hasonlóan élnek meg a növekedés, érés és pusztulás stádiumait. Lehetséges, hogy az organikus ritmus mögött – mely, úgy tűnik, valóban ott lüktet a történelemben – felfedezhetünk egy másik evolúciós ritmust is, anélkül, hogy ezt haladáselméletté vulgarizálnánk, s az ipari forradalomban talán egy olyan kezdetet láthatunk, mely, Wyndham Lewis szavaival élve, egy új szellemi korszak barlanglajkójává tesz bennünket.

Mindazonáltal Niebuhr és Löwith végső következtetései megalapozottnak tűnnek. Az édenkerti kígyó azt ígérte Ádámnak, hogy néhány harapás a tudás fájának gyümölcséből az Istenekhez hasonlóvá teszi majd őt, és elnyeri a jó és rossz megkülönböztetésének képességét. Nagy bajba keveredett Ádám, amikor hallgatott a kígyóra. Leszármazottai, úgy mondják, egyszer elhatározták, hogy összegyűlnek és építenek egy hatalmas tornyot, mely az eget éri majd, de mielőtt befejezhatték volna művüket, rá kellett döbenniük, hogy már nem értik egymás nyelvét. A haladás hirdetői hasonló tanácsokat adnak és terveket hangoztatnak már jó száz éve, nagyjából hasonló sikerrel. Körültekintvén a világban, manapság sokan homályosan érzik, hogy hogyan kerültünk ide, de fogalmuk sincs arról miként lehetne kijutni ebből a sötét színházból, vissza egy „igazi város” utcáira. Niebuhr és Löwith mindössze egy lehetséges kiutat próbálnak mutatni.

Rend a káoszban

(Utószó)

Az itt közölt fordításgyűjtemény a huszadik századi kritikai gondolkodás egyik legkiemelkedőbb alakjának, a kanadai Northrop Frye-nak esszéit tartalmazza. Az 1957-ben megjelent *Anatomy of Criticism* (A kritika anatómiája) című írása óta őt tartják a mítoszkritika iskola legeredetibb alakjának. Ebben a munkájában egy nagyszabású irodalomelmélet megalkotására tesz kísérletet, de egyes utalásai már egy később kialakuló, átfogó *kritikaelmélet* felé mutatnak. A jelen válogatás Frye recenzióiból munkásságának e nálunk kevésbé ismert területére hívja fel a figyelmet, de megjelenésével ismét figyelmeztet arra is, hogy egy nemrégiben megjelent esszén kívül (Az irodalom archetípusai, in: Fabiny Tibor szerk. *A hermeneutika elmélete*) ezek a szövegek alkotják a magyarul olvasható teljes Frye-„korpust”.

E rövid bevezetés nem vállalkozhat sem Frye tudományos munkásságának vázolására, sem irodalomelméletének részletes bemutatására. Célunk csupán az, hogy megismertessük az olvasót azzal a kultúrkritikai koncepcióval, mellyel Frye át kívánta fogni az emberi létezésről és alkotásról való tudásunk valamennyi rétegét.

Nem állíthatjuk, hogy Frye elméleti munkásságának megítélése teljesen egyöntetű. Ennek részben talán az az oka, hogy, mint Frank Kermode mondja az *Anatómiáról*, Frye irodalomelméleti munkája irodalom- és esztétikai minőséggé vált, s így lényegesen eltérő olvasatai lehetségesek. Mindez talán Frye legmesszebb mutató, legáltalánosabb törekvésének következménye; át kell törni a határt, amely elválasztja a művészetet a kritikától, az alkotást a tudástól, a mítoszt az elmélettől.

Az „egyetlen helyes olvasatot” nem nyújthatjuk tehát itt, de megkíséreljük kijelölni Frye gondolati rendszerének általunk legfontosabbnak tartott pontjait, melyek segítségével az olvasó tágabb elméleti keretbe helyezheti az itt található frásokat.

Frye módszerét követve két úton indulhatunk e labirintus felderítésére. Mi a deduktív következtetéseket választva, Frye legáltalánosabb terminusai felől haladunk a szétágazások mentén.

Frye *kritikai gondolkodáson* (criticism) az egész emberi kultúra birtoklásának elméletét érti, legfőbb feladatának pedig a kultúra kifejeződési formáinak tudatos szervezését tekinti. Elméletének bonyolult szálai a *kultúra* fogalmában futnak össze, amit az élet teljes imaginatív látomásaként határoz meg. Hogy ez a definíció ne tűnjön megfoghatatlannak, tudnunk kell, hogy Frye elméletében központi helyet foglal el az *imagináció doktrínája*, melyet Blake-től örökölt. Az imagináció a tudat megismerő és kreatív ereje: terméke mindaz, amit kultúrájának vagy civilizációnak hívunk. Ez az energia hoz létre a részekből egységet, az ember nélküli természetből emberi formával és jelentéssel bíró kultúrát. A civilizációs folyamatot az *emberi vágy* mozgatja, mely megalkotja egy elképzelt világ látomását, mint végső célt. Ez a világ az imagináció törvényei szerint felfogott, *apokaliptikus valóság* (az apokalipszis, amit kritikájában az *anagógiával* azonos értelemben használ, egy univerzális egység látomására utal); az univerzum – emberi formára szabva.

Frye kritikaelmélete a tudat képességeit, működéseit állítja a figyelem központjába: közülük legfontosabb az imagináció. Általa az ember maga teremti önmaga valóságát, életterét, kultúráját – azaz a *valóságnak* azt a szubjektív képét, amihez képest létezik.

A kultúra alapvetően verbális jellegű, hiszen megjelenési formái olyan verbális struktúrák, mint a történelem, a művészet, és a tudomány/filozófia. Frye megkülönbözteti a kultúra valóságos tartalmait az azokat megjelenítő, megszólaltató verbális struktúráktól: az eseményeket a történelemtől, a bölcsességet a filozófiától, a művészetet a kritikától.

Frye kultúrképében központi helyet foglal el a *művészet*, és ezen belül is érvényesül a hármas felosztás: az egész rendszer magjában az *irodalom* található, mint olyan imaginatív forma, amely a legteljesebben tartalmazza mindazt, ami lehetséges. Az irodalom az emberi célok látomásának terméke, lecsapódása: a valóság alakításának lehetséges modelljeit nyújtja: mélystruktúráját az imagináció teremti.

Frye már a Blake-ről írott könyvében (*Fearful Symmetry*, Rettentő szimmetria, 1947) részletesen kifejti, hogy bizonyos mértékig minden ember birtokában van ennek a képességnek, de a művész az, aki az imagináció megfigyelő – felfogó erejét teremtő energiává alakítja. Az imagináció mindenkiben azonos szabályok szerint működik, hiszen az alapvető tudattalan tartalmak mindenkiben azonosak. Ez az egyezés teszi lehetővé, hogy az ember megértse, felfogja az imagináció egyetemes formáit. Ezen a ponton az irodalmár Frye-nak a kultúra más formáihoz

kell fordulnia segítségért, olyan tudományokhoz, mint az antropológia és a pszichológia. A tudattalan tartalmak egyneműségének bizonyításához ugyanis a művészeti alkotásokon kívül a primitív rítusok és az álom tanulmányozása adhat segítséget.

Itt érkezünk el a *mítoszkritika* lényegéhez: Frye ugyanis azt állítja, hogy a kultúrát alkotó *összes* verbális struktúrát ugyanazok a mitikus tartalmak, szimbólumok, *archetípusok* táplálják. Az emberi kultúra bármely kifejeződési formájának mélyén ugyanazok a természeti létből származó, az embert a Természetbe visszakapcsoló struktúrák találhatók. A metaforikus kifejezés nem véletlen, hiszen ezeket az „idő előtti” tartalmakat a szociális aspektusban a civilizáció alsó rétegeiben (antropológiai vizsgálat), individuális aspektusban pedig a személyiség tudattalanjában (analitikus pszichológia), tehát a „mélyben” kereshetjük. Frye ezért tartja korszakos jelentőségűnek Frazer *Az aranyágát*, valamint Jung analitikus munkáit, de említhetjük Eliade, vagy a történész Spengler és Toynbee nevét is. Az itt közölt frások mind közös alcím alatt jelentek meg: *Az imagináció nyelvtanai*. Frye tehát úgy véli, hogy a fenti szerzők nyelvtanokat, azaz az imaginációt irányító absztrakt szabályrendszereket írtak le. Nem Frazer antropológiai kutatásainak több könyvtárpolcot megtöltő részletei fontosak számára; *Az aranyág* szerinte inkább arról szól, hogy milyen szabályok szerint működik az emberi képzelet. Ez ugyanaz a kritikai gesztus, melyet Frye a műalkotás tanulmányozásával ajánl: a szöveg szoros vizsgálata után egy lépéssel eltávolodva a műtől észrevesszük a visszatérő szerkezeteket, még hátrébb lépve már olyan nagyobb strukturális egységeket észlelünk, mint a műfaj, vagy az irodalmi konvenciók, míg végül a leghagyobb rálátásból olyan irodalom előtti kategóriákhoz jutunk, mint a mítosz, az archetípus. Frye kritikai gesztusa, telibe találva a recenzió műfajának követelményeit (rálátás!), különleges erejű meglátásokat eredményezett. Tovább lépve megállapíthatjuk, hogy ugyanez a gesztus működik akkor is, amikor irodalomelméleti koncepciójának részleteitől „hátrébb lépve”, elgondolásait kultúrakritikává tágítja.

A kultúra különböző kifejeződési formáit ugyanazok a poétikus mítoszok táplálják, s az „irodalmisság” kritériumával sem lehet különbséget tenni olyan verbális struktúrák között, mint például filozófia és irodalom, így azok azonos kritikai stratégiákkal vizsgálhatók.

A kultúrelméletet mint metakritikát tehát az archetípus központi és univerzális érvényű princípiuma teszi olyan önálló elméletté, amely alkalmassá válik az előbbieken vázolt kultúrafogalom valamennyi „technikai kontextusának” vizsgálatára. A történelem, a filozófia, a művésze-

tek, általában a gondolkodás (mint nyelvileg meghatározott cselekvés) valamennyi sfkjának mélyén lévő azonos szervezőelemek megmutatásával autonóm fogalmi keretre kell szert tennie. Ez a metakritika, mint *pluralista* módszer szükségszerűen magába olvasztja számos megközelítés módszerét és eredményét, de végső soron független minden más tudományág általi „determináltságtól” (pszichologizmus, szociologizmus stb.).

Frye a kritikaelmélet függetlenségén természetesen nem a társadalmi környezetből való kiszakítotttságot érti. Olyan rendszert kíván alkotni, melynek *dialektikus tengelyét* egyik oldalon a teljesen autonóm, elfogulatlan vizsgálat alkotja, a másik oldalon pedig a vizsgálat eredményeinek társadalmi környezetében való elhelyezése. A kritikai gondolkodásról alkotott két ellentétes felfogás *szintéziséről* van tehát szó: a *centripetális*, azaz befelé, a tanulmányozandó terület, struktúra önálló, zárt világa felé húzó megközelítés, és a *centrifugális*, azaz kifelé, az adott terület kontextusát képező többi kulturális kifejeződési forma és érték felé húzó irányzat egyensúlyozásáról.

Frye figyelme elsősorban a nyugati kultúrára irányul (ciklikus történelemszemléletében megkülönböztet egy lezárt „antik ciklust”, és a nyugati kultúrát, mely századunkban futja be teljes pályáját), melyet szerinte jól jellemezhetünk két, egymással ellentétes értelmű mítosz ütközésével: az érdekeltség mítosza magába foglalja mindazt, aminek tudása egy társadalom érdekében áll: a közösségi, vallásos, hiten alapuló elemek határozzák meg, és mélyen a rftusokban gyökerezik. A *szabadság mítosza* ugyanakkor a nem-mitikus elemeket hangsúlyozza a társadalomban: az egyéni érdeket, az objektivitást, távolságtartást. A társadalom egyensúlyi állapotát mindenkor az a tolerancia adja meg, mellyel elismeri e két ellentétes elem egymásnak feszülését: Frye központi mítoszáat az a dialektikus feszültség adja, ami e két pólus között jön létre, és ami a tapasztalásnak egy harmadik fajtájában, a látomásos imagináció világában oldódik fel.

Az irodalom az érdekeltség mítoszának imaginatív lehetőségeit ábrázolja, társadalmi kontextusát azonban a két mítosz keveredése adja meg. Frye ugyanakkor nem fogadja el a kierkegaard-i vagy-vagy egyikét sem: nem akarja sem az elfogulatlan, személytelen értékek „esztétikai” álláspontjának, sem az elkötelezettség, a társadalmi részvétel „etikai” attitűdjének dominanciáját. A két végletet az irodalomban, a művészetekben az imagináció felettes és minden ellentétet feloldó szintje, a kritikai gondolkodásban pedig annak legmagasabb fázisa oldja fel, amit „anagógikus kritikának” is hívhatnánk, noha Frye nem használja gyakran ezt a terminust. Az anagógia mitikus szintjén, ahol az imagináció törvényei uralkodnak, elmosódik a különbség poeta és poema, kritika és irodalom,

szubjektum és objektum között, a képzelet egyetemes, revelációszerű tartalmaival találkozunk.

Archetipikus perspektívája által a kritikai gondolkodás a kultúra *egységesítő princípiumává* válik. A Frye által kiépített rendszer rétegei úgy korrigálják egymást szüntelenül, hogy a kritikai gondolkodás betölthesse mindkét alapvető funkcióját: független, értékítéletektől mentes vizsgálatot végez, a jelenségek, az irodalom struktúrájára koncentrálva, ugyanakkor nem szakad el aktuális társadalmi-kulturális feladataitól sem.

A következőkben megpróbáljuk összefoglalni Frye irodalomkritikai rendszerét, továbbra is hangsúlyozva, hogy metakritikája is alapvetően ugyanezen séma szerint működik. Az *Anatómia* négy esszéje a kritika négy típusát határozza meg: a történeti, etikai, archetipikus és retorikai kritikát. Bár Frye nem tesz lényegi különbséget a kultúra más-más verbális kifejeződési formái között, véleményünk szerint a retorikai kritika speciálisan az irodalomra jellemző vonásokat vizsgál, ezért a másik háromtól eltérően nem tartozik szorosan a metakritikai rendszerbe.

A *történeti kritika* a kulturális örökséget úgy őrzi és érti meg, hogy a teljes hagyományt saját kontextusában értelmezi, anélkül, hogy a jelen értékeihez viszonyítaná. Az irodalom történetét mint ciklikusan változó *fiktív módok* sorozatát fogja föl. A Spengler hatását tükröző hatalmas körforgás a középkor előtti mitikus módtól mozog az utolsó száz évet jellemző ironikus mód felé, a középkor romantikus, a reneszánsz magas mimetikus, és az új polgári kultúra alacsony mimetikus módján keresztül. A kör az ironikus módban megjelenő mítosszal zárul és indul újra. Ez a rendszer Frye történelemszemléletét tükrözi, amely az organikusnak felgott civilizáció kulturális öregedésén (cultural aging) alapul.

Az *etikai kritika* mintegy a történeti kritika kizárólagos múltra irányultsága ellentétéként a művészetet a múltból a jelen felé történő kommunikációként értelmezi. Egyik végpontján a művészet aktuális hatását, társadalmi relevanciáját vizsgálja, a másik végpontján, az anagogikus fázisban ugyanakkor ettől a kötöttségtől megszabadulva „elfogulatlaná, liberálissá és autonómmá” válik. Úgy gondoljuk, Frye rendszerének ez a fázis az egyik legfontosabb eleme, amelyben a kultúra formáit ahhoz az apokaliptikus valósághoz viszonyítjuk, ami felé az emberi vágy mutat. Ez az imagináció által teremtett világ valójában az egész frye-i kultúraelmélet egyik végpontja, amely magába foglalja a vágy és a kultúra *minden* lehetséges megnyilvánulását (anagogikus = az irodalomhoz, mint a szavak teljes rendjéhez viszonyító). Ez a teljes azonosság szinte (a vallás metaforarendszerében ennek a reveláció felel meg), mellyel az irodalom tartja fenn a legközvetlenebbül a kapcsolatot metaforikus nyelvhasználatán ke-

resztül. A művészet feladata éppen az, hogy bekapcsoljon bennünket ebbe az azonosságba.

Az etikai kritika két pólusát az *archetipikus kritika* tartja egyensúlyban. Az archetípus teremt kapcsolatot a múlt és a jelen, a jelen és az anagogikus szint között, kiemelve az alkotásokat (és így a befogadót is) a történeti idő kötöttségéből, elhelyezve őket a verbális struktúrák idődimenziótól független teljes rendjében.

A Jungról szóló esszéjében Frye az archetipikus kritikát a következőképpen határozza meg: „olyan kritikai eljárás, amely a művet nem a természet, hanem más művek utánzásaként fogja fel” – tehát e rend elemeként. A rendszer egységesítő princípiuma tehát az archetípus lesz. (Frye definíciója szerint az archetípus szimbólum, rendszerint kép (image), amely gyakori visszatérése által teljes irodalmi tapasztalatunk azonosítható elemévé válik.)

Ebben a rendszerben az irodalom kétféle folyamatra épül: a természet ciklikus mozgására, amelyet a *rítus* utánoz, valamint arra a dialektikus mozgásra, amely az *álom* világából, vágy és valóság állandó konfliktusából születik. Frye szerint az irodalmi alkotás folyamatossága, *narrációja* (mythos) a rítusa, *jelentése* (dianoia) pedig az álomra vezethető vissza. Narratív jellegén itt a műalkotás időbeliségét adó ritmikus visszatéréseket érti, jelentésben pedig azokat az időn kívüli, egyetemes tartalmakat, amelyek hasonlóképpen mutatkoznak meg, mint a vágy tükröződései az álomban. Tiszta formájában, ami természetesen absztrakció, a mythos puszta rítusként, ütemes ismétlésként fogható föl, a dianoia tiszta formája pedig a kiterjedés nélküli jelentésség volna.

Dolgozatunkat ezen a ponton önkényesen „eltörjük”. Folytathatnánk az utat, a megpróbálhatnánk a rendszer folytonosan egymásra mutató, egymást átszövő szálait elkötni, ám az a benyomásunk, hogy a valódi önkényesség Frye elméletének lezárása volna. A rendszert tehát nyitva hagyjuk, csakúgy, mint írásunkat.

Az elmondottakból talán érzékelheti az olvasó Frye gondolatrendszerének monumentalitását, amely az emberi lét legmélyebb rétegeitől a képzelet által teremtett valóság határáig terjed. Központi művének, az *Anatómiának* címe is erre az enciklopédikus igényre utal: Frye műfajrendszerében az *anatómia* olyan fiktív prózai alkotás, amelyet az ábrázolt témák változatossága és erős fogalmi beállítottság jellemez. Mint elődje, a menipposzi szatíra, „a világ egészét ábrázolja egyetlen, autonóm fogalmi rendben”.

BIBLIOGRÁFIA

1. Northrop Frye könyvei (1947–1986)

1. **Fearful Symmetry, A study of William Blake** (Félelmetes szimmetria: William Blake), Princeton, Princeton UP. 1947.
2. **Anatomy of Criticism: Four Essays** (A kritika autonómiája) Princeton, Princeton UP. 1957.
3. **The Well-Tempered Critic** (A jóindulatú kritika), Bloomington, Indiana UP. 1963.
4. **T. S. Elliot**, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1963.
5. **Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology** (Az azonosság meséi: tanulmányok a költői mitológiáról), Harcourt, Brace and World, 1963.
6. **The Educated Imagination** (A művelt képzelet), Toronto, Canadian Broadcasting Corp., 1963.
7. **A Natural Perspective: The Development of Shakespearean Comedy and Romance** (A természetes perspektíva. A shakespeare-i komédia és románc kialakulása), New York, Columbia UP., 1965.
8. **The Return of Eden: Five Essays on Milton's Epics** (Az éden visszatérése. Öt esszé Milton eposzájáról.), University of Toronto Press, 1965.
9. **Fools of Time: Studies in Shakespearean Tragedy** (Az idő bolondjai. Tanulmányok a shakespeare-i tragédiáiról.), Toronto UP., 1967.
10. **The Modern Century** (A modern század), Toronto, Oxford UP., 1967.
11. **A Study of English Romanticism** (Tanulmány az angol romantirákól), New York, Random House, 1968.
12. **The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society** (A makacs szerkezet. Esszék a kritikáról és a társadalomról.)
13. **The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination** (A bokros kert. Esszék a kanadai képzelőerőről.), Toronto, House of Anansi Press, 1970.
14. **The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism.** (A kritika ösvénye. Esszé az irodalomkritika társadalmi háttéréről), Bloomington, Indiana UP., 1971.

15. **The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance** (A világi írás. Tanulmány a románc szerkesztetéről.), Cambridge, Mass. Harvard UP., 1976.
16. **Spiritus Mundi: Essays on Literature, Myth and Society** (Spiritus Mundi. Esszék az irodalomról, a mítoszról és a társadalomról.), Bloomington, Indiana UP., 1976.
17. **Northrop Frye on Culture and Literature: A Collection Review Essays** (Northrop Frye az irodalomról és a kultúráról. Recenzió-esszék.), szerk.: Robert D. Denham, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
18. **Creation and Recreation** (Teremtés és újjáteremtés), University of Toronto Press, 1980.
19. **The Great Code: The Bible and Literature** (A nagy kód. A Biblia és az irodalom.), Toronto, Academic Press, Canada--London, Routledge and Kegan Paul, 1982.
20. **Divisions on a Ground: Essays on Canadian Culture** (Eltérések egy alapon. Esszék a kanadai kultúráról.), szerk.: James Polk. Toronto, Anansi, 1982.
21. **The Myth of Deliverance: Reflections on Shakespeare's Problem Comedies** (A megszabadítás mítosza. Shakespeare keserű komédiáiról.), Toronto UP., 1983.
22. **The Harper Handbook to Literature** (Kézikönyv az irodalom tanulmányozásához.), szerk.: Northrop Frye, Sheridan Baker, George W. Perkins. New York, Harper and Row, 1985.
23. **Northrop Frye on Shakespeare** (Northrop Frye Shakespeare-ről), szerk.: Robert Sandler. Markham, Ont: Fitzhenry and Whiteside, 1986.

Magyarul

- „Az irodalom archetípusai” In: **A hermeneutika elmélete, Ikonológia és műértelmezés 3.**, szerk.: Fabiny Tibor, Szeged, 1987., ford.: Fejér Katalin.
- „A Visszanyert paradicsom tipológiája” In: **A tipológiai szimbollizmus, Ikonológia és műértelmezés 4.**, szerk.: Fabiny Tibor, Szeged, 1988., ford.: Fejér Katalin.
- „Részletek a Kanada irodalomtörténete című kötet második kiadásához írt utószó-ból” (1976), ford.: Fabiny Tibor és Kürtösi Katalin. In: *Helikon* 1988/1--2. 166--173.

2. Fontosabb monográfiák Northrop Frye-ről

Northrop Frye in Modern Criticism, szerk.: Murray Krieger, New York/London, 1966.

Centre and Labyrinth, Essays in Honour of Northrop Frye, szerk.: Eleanor Cook, Chaviva Hosek, Jay Macpherson, Patricia Parker, Julian Patrick, Toronto UP., Toronto (Buffalo) London, 1983.

Northrop Frye on Culture and Literature, szerkesztette és a bevezető részt írta Robert D. Denham, Chicago, 1978.

Northrop Frye. A Vision of the New World, szerk.: David Cook, New World Perspectives, Montreal, 1985.

Magyarul

Fabiny Tibor: „Northrop Frye és a mítoszkritika” In *Helikon*, 1988. 1–2. 173–180.

Pásztor Péter: „Northrop Frye, az irodalomtudomány és a Biblia” In: *Confessio*, 1987. 4. 63–68.

3. Frye-bibliográfia

Robert D. Denham: **Northrop Frye. An Annotated Bibliography of Primary and Secondary Sources**, University of Toronto Press, 1987.

MUNKATÁRSAINK

- Buzsáki Anikó** – 1966-ban született Komlón. A JATE IV. éves angol-francia szakos hallgatója. A Harmadkor 1988-ban megjelent Acta Iuvenum fordításkötetében jelent meg Hugh Garner fordítása.
- Fejér Katalin** – 1966-ban született Szegeden. A JATE IV. éves angol-magyar szakos hallgatója. Az Ikonológiai és műértelmezés című sorozat 3. és 4. kötetében jelentek meg Frye esszé-fordításai.
- Fenyvesi Anna** – 1964-ben született Szegeden. 1987-ben végzett a JATE orosz-angol-amerikanisztikai szakán. Tanár. A Harmadkorban, a Harmadkor Acta Iuvenum kötetében, és az Ikonológia és műértelmezés sorozat 2. kötetében jelentek meg fordításai.
- Gyukity Márk** – 1965-ben született Szegeden. A JATE III. éves angol-történelem szakos hallgatója. A JATE Angol Fordítóműhelyének megszervezője.
- Kiss Attila** – 1965-ben született Zalaszentgróton. A JATE V. éves angol-magyar szakos hallgatója. Tanulmánya jelent meg az Acta Iuvenumban (Irodalmi Szekció, 1987. IV. kötet).
- Kovács Sándor** – 1963-ban született Zalaegerszegen. A JATE V. éves angol-magyar szakos hallgatója. Tanulmánya jelent meg az Acta Iuvenumban (Irodalmi Szekció, 1987. IV. kötet).
- Molnár Edit Katalin** – 1966-ban született Szegeden. A JATE IV. éves angol-történelem szakos hallgatója. A Harmadkor Acta Iuvenum kötetében jelent meg Hugh Kenner fordítása.

Tartalomjegyzék

Northrop Frye – magyarul	Fabiny Tibor	1
A történelem alakzatai: Toynbee (The Shapes of History, ford. Molnár Edit Katalin)		3
A tudatalatti szimbolikája: Jung (Symbolism of The Unconscious, ford. Fejér Katalin)		10
Idő nélküli világ: Eliade (World Enough Without Time, ford. Buzsáki Anikó)		19
Négyesek kialakulása: Frazer (Forming Fours, ford. Fenyvesi Anna)		30
A növekedés és hanyatlás ritmusa: Niebuhr és Löwith (The Rhythm of Growth and Decay, ford. Gyukity Márk)		41
Rend a káoszban (Utószó)	Kiss Attila – Kovács Sándor	46
Bibliográfia		52
Munkatársaink		55



Fk: Dr. Ötvös Péter

Készült a JATE Sokszorosító Uzemében, Szeged

Engedélyszám: 252/88.

Méret: B/5

Példányszám: 700

Fv: Lengyel Gábor