

MÍTOSZ ÉS KULTÚRTÖRTÉNET

Mircea Eliade *A szent és a profán* című könyvének értelmezése

Könyvének bevezetésében Eliade Rudolf Otto teljesítményét méltányolja, aki "egészen sajátos és új nézőpontot" választva "nem Isten és a vallás fogalmával foglalkozott, hanem a vallásos tapasztalás különböző formáit kívánta elemezni". Eliade a legteljesebb mértékben osztja Rudolf Otto álláspontját, az ő munkájának is központi célja, hogy a vallási jelenség leírása közben ne ragadjon meg filozófiailag is formulázható fogalmaknál (lásd. Isten, transzcendencia), hogy a vallásnak a filozófiai problémákból le nem vezethető jegyeit, sajátosságait is vegye számba. Eliade azonban annyiban haladja meg szellemi elődjének eredményeit, hogy mindezt következetesebben, radikálisabban, bizonyos vonatkozásban egyértelműbben, szuverénabbul teszi. Otto úgy kíván következetes lenni, hogy a filozófiai vallásmagyarázat eredményeivel elégedetlenül, megkísérelt szembefordulni a filozófiával, "a racionális és spekulatív elemet mellőzve, a vallásnak elsősorban az értelem számára nem hozzáférhető oldalával foglalkozott. Luther nyomán megértette, mi a hívő ember számára az 'eleven Isten': nem a filozófusok istene ez, mint például Erasmusé, nem 'eszme', nem elvont fogalom és nem is morális allegória, hanem sokkal inkább bizonyosfajta borzasztó hatalom, amely az isteni 'haragban' nyilvánul meg". Eliade ezzel szemben azt fedezi föl, hogy a filozófiával való konfrontálás az elhatárolási szándék hangsúlyos volta ellenére a vallást a filozófia fogságában tartja, nem lehet ugyanis igazában szemügyre venni a vallási jelenséget, ha csak azt tekintjük legsajátabb sajátjának, amiben a filozófiától különbözik, s ha ily módon a filozófia marad a vallási jelenség, a vallási tapasztalás leírásának vonatkozási pontja. Ezért ő "a szent jelenségét egész sokféleségében kívánja megvilágítani, és nemcsak *irracionális* oldalát tartja szem előtt. Nem csak a vallás nem racionális és racionális elemei közötti viszony érdekli, hanem a szent a maga egészében."

Mint munkájának címe is jelzi, Eliade a szentnek a profánnal, a vallásinak a nem vallásival való szembeállításban véli föllelni azt a viszonyítási rendszert, amely a szentnek, a vallásinak valóban szuverén, a filozófiától mint abszolutisztikus igényű szemléletmódtól független szemügyre vételét ígéri. Ebben a rendszerben többé nem elegendő arról beszélni, milyen sajátos, az intellektualista tudományban ki nem mutatható úton-módon éli meg a vallásos ember Isten létét, a létet, a transzcendenciát, mert itt a transzcendenciát magát nem lehet a filozófia által már leírt, filozófiailag már megalapozott problémának tekinteni, itt a kérdés — nagyon helyesen, nagyon termékenyen — úgy tevődik föl, miképppen vonja be az emberi létezés körébe a vallás a transzcendenciát az immanenciában megragadó és a dolgoknak értelmet adni nem tudó profán, hétköznapi szemlélettel szemben.

Az európai filozófia Platón óta beszél a transzcendenciáról, s ha a vallási lényeg mibenlétére kérdezve, a vallási jelenség leírására vállalkozva, a transzcenden-

ciát szóba hozhatjuk, az a filozófiának köszönhető, de a filozófia több, mint kétezer éves erőfeszítése során nem volt képes kidolgozni a transzcendencia, a lét megtapasztalhatóságának kérdését, erejéből csupán a probléma jelentőségének nyomatékos állítására (lásd. Heidegger) futotta. Amikor Eliade azt állapítja meg, hogy "a vallásos ember számára a tér nem homogén, törések és szakadások találhatóak benne, olyan részeket tartalmaz, amelyek minőségileg különböznek a többitől... vagyis létezik egy bizonyos fajta szent, erővel feltöltött, jelentőségteli tér", akkor az intellektualista filozófia föloldhatatlan dilemmáját félretolva jelzi a transzcendenciának a kultúraalapító vallás által megtapasztalható tényleges érvényét. A tér, amelyről beszél, nyilvánvalóan nem egyszerűen a fizika vagy az intellektualista metafizika tere, hanem az emberi létezésnek a vallásalapítás mozzanata által létrehozott sajátos öntörvényű, a lét egyetemes szempontját a természeti világnál határozottabban érvényesítő közege, mint ahogy nem a fizikai, metafizikai értelemben vett világról beszél akkor sem, amikor a tér nem homogén voltát mint a vallásos tapasztalás őselményét "világ-alapításnak" nevezi. Ezért írja: "Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődleges vallásos élményről, amely megelőz minden, a világra vonatkozó reflexiót, mert ez teremti meg azt a 'szilárd pontot', középtengelyt, amelyből minden jövőbeni tájékozódás kiindul".

A vallási jelenségnek a filozófiai reflexiótól szabad, elfogulatlan leírása lehetővé teszi a transzcendencia, a lét sajátosan vallási megtapasztalásának kimutatását. Eliade fenomenológiai ihletettségű eljárása ugyanakkor megelégszik a transzcendenciának, a létnek a filozófia által kialakított, sajátosan filozófiai fogalmával, annál is inkább, hiszen a vallásnak mint a léttapasztalás ősfelmélynak a filozófiával szemben külön transzcendencia- vagy létfogalma nincs. Miközben tehát a vallási jelenségnek a filozófiai reflexiótól szabad leírása megtörténik, fény derül filozófiának és vallásnak lényegi egymásra utaltságára, s következésképpen arra, hogy a vallás mibenlétének kérdése a jelenség korrekt fenomenológiai leírása után sem kezdeményezhető, hogy a vallás fogalmának megismerő megragadása továbbra is a filozófiai reflexiónak a vallási jelenségre szabadítását, a vallási jelenségnek a filozófiai reflexió által való összekuszálását vonná maga után. Amikor most a magunk részéről mégis a vallási lényeg kérdésének fölvetését kezdeményezzük, erre azért érzünk jogalapot, mert Eliade tudományos teljesítményével szemben magunknak kizárólag értelmezői feladatot tulajdonítunk, érvelésünk menetében az Eliade által föltárt és kidolgozott ismereteken túl semmiféle új vallástörténeti ismeretet nem kívánunk bevonni, ehelyett erőfeszítéseinket arra összpontosítjuk, hogy Eliade munkáját a benne közölt ismereteken kívül műnek, a lényege szerint "műszerű" igazságot megtapasztaltató értelmi egésznek, az igazság "megtörténe" (Heidegger), a kultúrtörténet szempontjából jelentős alkotásnak tekintsük, hogy benne a szó szűkebb, pozitív értelmében vett tudományos-filozófiai teljesítményen túl a lét történeti megtapasztalásának alkalmát is lássuk.

Problémánk, *A szent és a profán* középpontjába állított probléma, a filozófia és a vallás viszonyának kérdése felől nézve ez az eljárás azt jelenti, hogy egy bizo-

nyos, sem a filozófia, sem a vallás által nem képviselt, mind a filozófia, mind a vallás pozícióját meghaladó, s ezért mindkettőjük mibenlétének megkérdésére alkalmas *ontikus-kultúrtörténeti szempontból* filozófia és vallás paradox viszonya, lényegi egymásra utaltsága kifejezhető, értelmezően belátható. A filozófia és a vallás szempontját egybefogni képes és minden műben, minden kultúrtörténeti jelentőséggel bíró alkotásban érvényesülő ontikus-kultúrtörténeti szempontból nem kielégítő a transzcendencia, a lét egyoldalúan racionális filozófiai fogalma, amely a léttapasztalás szempontját képtelen lévén érvényesíteni, szükségszerűen a lét tárgyiasításához, elfelejtéséhez vezet, s amelynek koncepcióján belül a lét szót, az eltévelyedés veszélyére emlékeztetve, — amint azt Heidegger javasolta — minduntalan keresztül kell húzni. De hasonlóképpen nem kielégítő ugyanazon szempontból a lét ugyancsak egyoldalú vallási tapasztalata, amely a filozófiai létfogalommal való korrelációja miatt a léttapasztalatot "csodának" minősíti, vagyis képtelen értelmezni, képtelen benne az egzisztenciális létre nyitottság és a kulturális léttapasztalás kettősségének eredőjét látni. A transzcendencia, a lét ontikus-kultúrtörténeti fogalma a transzcendenciát, a lételem nem mint a létező dolgok összességét, azaz nem ismeretelméleti irányból közelíti meg, hanem az egzisztenciálisan létre nyitott és kultúrájában a lételem megtapasztaló, vagyis a maga ontikus szélességében és tartalmasságában értő ember oldaláról. És hasonlóképpen míg a léttapasztalás vallási fogalma — mint az "erő" kisugárzása, az istenség megjelenése vagy az isteni kegyelem kiáradása — dogmatikusan a transzcendenciának tulajdonít valamely, sem elemzően, sem értelmezően nem belátható aktivitást, ontikus-kultúrtörténeti szempontból a léttapasztalás minden mozzanata egzisztenciális létrenyitottság és kulturális hatások konkrét, értelmezhető egymásra találása.

Eliade munkájának egyik lényeges eredménye, hogy következetesen érvényesíti filozófiának (tudománynak) és vallásnak a fenomenológiai leírás nyomán föltároló korrelációját, filozófia és vallás viszonyfogalomszerűségét. Ez nyilvánul meg abban, ahogyan a természeti népek vonatkozásában a figyelmet a vallásalapítás "világalapítás" voltára irányítja: "A vallásos ember kívánsága, hogy *szentségben éljen*, azt jelenti — írja —, hogy az objektív igazságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes — nem pedig illuzórikus — világban kíván állni". Vagyis a történelem előtti korban, az igazság fogalmának a gondolkodás körébe vonása, a civilizáció létrejötte, a filozófiai-megismerő erőfeszítések tudatosodása, az individuális létrekérdés megindulása előtt a vallás nem kíván mint valamely, a "csodásra", a természet fölöttire irányuló szemlélet a profán, a mindennapi dolgokat szem előtt tartó, azokat megismerni szándékozó szemlélettel elkülönülni, tehát végső soron filozófiaként, tudományként is működik, amikor a "valóság" iránti érdeklődés mozgatja, amikor a dolgokra mindenképpen hatni akar, még akkor is, ha nem a dolgokat a maguk kézzel foghatóságában, hanem sajátos megszenteltségükben, a kultusz által megszabott rendjükben tekinti valóságnak. Filozófia és vallás korrelációja érvényesül abban a fölismerésben is, hogy a vallásos ember evidenciája, amely szerint "minden világ szent

világ", bizonyos értelemben a kifejtett vallásos mentalitás hatósugarán kívül, a profán gondolkodás eluralkodását magukkal hozó modern viszonyok közt is érvényesül, amelyek között "tulajdonképpen már nincs is 'világ', csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges 'hely' formátlan tömege, amelyek között az ember az ipari társadalomban zajló élet kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog". Ez a fajta világhiány, az univerzum széttöredezettségének ez a fajta akár tudatos, akár tudattalan, de mindenképpen ható élménye aztán, az összefüggést megfordítva, egyben azt is jelzi, hogy — mint írja — "valójában nincs teljesen profán létezés. A profán élet mellett döntő embernek, bármennyire deszakralizálja is a világot, sohasem sikerül teljesen megszabadulnia a vallásos viselkedéstől"; Ebben az értelemben beszél Eliade "a profán ember kriptovallásos viselkedéséről".

Filozófia és vallás viszonyfogalom voltának következetes érvényesítése *A szent és a profán*ban azonban nem társul filozófia és vallás korrelációjának tudatosításával. A szerző, ahelyett hogy ezt tenné, — a művében hallgatólagosan érvényesülő koncepcióval szemben — tulajdonképpen választ vallás és filozófia között, a filozófiával szemben a vallásban mint amannál ősbibben, eredetibben véli fölfedezni az emberi lényeg megmutatkozását, a vallást azonosítja a kultúrával, és benne a különböző kultúrák közötti közvetítés alkalmas eszközét látja. Eljárását gondolkodásunk ma érvényes szintjén az a sajátos intellektualista dogma igazolja, hogy az individuum az emberrel azonosnak tekinthető, és az individuummal azonosnak tekinthető embernek mintegy veleszületett létmegértési képessége (Rahner) van, hogy a vallásosság az ember veleszületett, természetes adottsága. A filozófia és a vallás viszonyfogalom voltát kimondva, az ontikus kultúrtörténeti szempontot reflektálva ezt a dogmát adjuk föl, ezzel a dogmával szemben érvényesítjük azt a kritikai álláspontot, amelynek megfelelően az emberrel csak a létre nyitottság képessége, a létmegértés lehetősége adott, s az ember ezen lehetőségét csupán a saját lényéből le nem vezethető, hanem felé a lét tapasztalatát közvetítő kultúra realizálja. Eliade felfogásával ellentétben tehát nem lehet a kultúrát az egyénnek a mindenségben való lelki jelenléteként fogni föl, valamint abban reménykedni, hogy a valaha elvesztett egzisztenciális egység az individuumban rejlő biztosíték mozgósítása révén, az "örök visszatérés" jegyében egykor föltétlenül visszazerezhető. Egy valóban ontikus, s a kulturális léttapasztalást az intellektualista elfogultságoktól szabadon kezelő felfogás ezzel szemben nem tekinthet el a filozófia és vallás viszonylagosságának kimondásától, annak érvényesítésétől, hogy sem a filozófia, sem a vallás nem végső fogalmak, maguk is kultúrtörténeti értelmezésre szorulnak, egyikük sem tarthat igényt a kultúrával való azonosításra, a kultúrával mint őket magában foglaló egésszel szemben külön-külön egyikük sem lehet alkalmas a lét tapasztalatának közvetítésére. Vallás és filozófia viszonylagosságának kimondása viszont arra a belátásra juttat, hogy a kultúra, a kultúrtörténet jelenségeit ne vallásnak és filozófiának csupán a gondolkodás differenciáltabb formái mellett érvényesülő, s lényege szerint a problémákba valamiféle félreértést beleépítő kettőssége jegyében vizsgáljuk, amelyet ha figyelembe veszünk, mon-

danivalónkat kifejthetetlenül "dialektikussá" tesszük, ha pedig figyelmen kívül hagyjuk, az önkényes megoldásoknak nyitunk szabad utat, hanem mindenféle előzetes osztályozás elkerülésével magukat a szellemi objektivációkat, a történelem előtti kor esetében a *mítoszokat* vegyük szemügyre, nem feszegetve, hogy a bennük kifejeződő úgynevezett kozmonógia, vagy úgynevezett antropológia stb. mennyire vallási vagy filozófiai jellegű. Annál is inkább tehetjük ezt, mert a vallási jelenséget korrekten leíró, illetve a vallási lényeket körüljárni igyekvő Eliade mindenekelőtt mítoszokat vizsgál, a mítoszokból igyekszik következtetni valamilyen, fölfogása szerint a mítoszokban tükröződő, a mítoszokból kikövetkeztethető jelenségre.

Mi azonban Eliadeval szemben a mítoszt a maga tulajdonképpeni mivoltában, a mítoszt mint mítoszt, mint szellemi objektivációt, mint az adott vonatkozásban legátfogóbb szempontnak, a kultúrának és nem valamely más speciális jelenségnek (a vallásnak a filozófiának stb.) kifejezőjét, hordozóját kívánjuk vizsgálni. Mi tehát a mítosz? Mű-e abban az értelemben, amely szerint a mű az igazság megtörténete, amely szerint a mű az igazságot tapasztaltatja, érteti meg, teszi lelkileg-szellemileg befogadhatóvá a kultúrtörténetnek ezen vagy azon a szakaszán, fordulóján? A mítosz, azt kell mondani, semmiképpen sem mű, mert a történelem előtti korban, az igazság kérdésének a gondolkodás horizontjába való bevonása előtt, vagyis a mítosz közvetlen érvényének korában az igazság személyes, lelki-szellemi befogadásáról nem lehet beszélni. A létet, az igazságot megtapasztaltató mítosznak ugyan a műhöz hasonlóan értelme van, de az igazság, a lét tapasztalatát személytelenül közvetítő mítoszt nem lehet személyesen befogadni, a mítosz értelme a művekkel szemben intellektuálisan nem fejthető ki, a mítosz nem értelmezhető. A műértés során a műnek a műértő énjét átható szelleme mint az igazság személyes megtapasztalása azt korábbi önmaga fölé emeli, kiteljesíti. A mítosz által közvetített tapasztalat birtokba vételét, érvényesítését követően a mitikus gondolkodó embert *szellemek* szállják meg, amint az az iniciáció során, a beavatási szertartások lebonyolítása közben történik. A mítosz éppen attól mítosz, és nem mű, hogy az igazság kérdését fölvető művekkel szemben benne az igazságot célba vevő tiszta szellem és az igazságot megtagadó gyakorlati szellem nem válik el egymástól, hogy a szellem, bár nem veszi célba az igazságot, mégsem gyakorlatias, hiszen nem tagadja az igazságot, vagy fordítva: bár nem tagadja az igazságot, mégsem tiszta a szellem, hiszen nem veszi célba az igazságot. Összegezve az eddigieket azt mondhatjuk tehát, hogy a mítosz kevesebb, mint a mű, mert a szabadságnak egy bizonyos, csökkentebb fokán, anélkül biztosítja a létre nyitott embernek a lét rendjébe való beilleszkedését, hogy neki magának a létre kilátása nyílna.

A mű és a mítosz közötti különbség elmosásának legalábbis két, egymással ellentétes változata van. Az egyik a 19. századi, a romantikus, amely a mítoszt is műnek tekinti, amely a mítoszban valamiféle kollektív-népi teremtmény, költőiség megnyilvánulását látja, s amely a romantikusok népköltészet-konceptiójának analógiájára mint a költői, művészi tevékenység ősképét, örökös mintáját kezeli a mítoszt. A másik modern, huszadik századi felfogás, amely a műveket is mítoszoknak, a mi-

tikus gondolkodás burkolt, önmagától elidegenedett megnyilvánulásainak tekinti, s amely föladatát az elidegenedett állapot leküzdésében, az álságos pretenziók elutasításában látja. Főlöszleges volna vitatni, egyfelöl, hogy a művekben a mítosz valamiképpen jelen van, másfelöl pedig azt, hogy a mítosz a költői teljesítményt, a művek alkotását serkenti, de ebből önmagában véve sem az nem következik, hogy a mű nem emelkedik a mitikus gondolkodás szintje fölé, sem pedig az, hogy a mítosz önmagában véve is költői természetű jelenség volna.

A mítosz ugyanakkor nem is pusztá szöveg, amely a benne foglalt jelek segítségével bizonyos tényállásra utal, bizonyos ismereteket közöl. A szöveg a mítoszhoz képest olyan utólagos elvonatkoztatás eredménye, amely hasonlíthatatlanul kevesebb, mint az eredeti mítosz. A szöveg a dolgok, jelenségek szemponttalan világára vonatkoztatott, a mítosz viszont, bármennyire is nem nyit személyes kilátást a létre, a neki magát alávető, az azt érvényesülni hagyó embert szubjektív elszigeteltségének föladata árán a lét tapasztalatában részesíti, a mitikus valóság, a "világ" részévé, a kulturális működés részesévé teszi. Igaz, a nyelvnek nem kevésbé, mint a mítosznak, mindig világa van, s ezért az a látszat, mintha a nyelvnek magának is világteremtő ereje volna. A helyzet azonban az, hogy a nyelv nem mint nyelv, a maga sajátos lehetőségeivel teremti a világot, tapasztaltatja meg a létet, a nyelvet erre képessé csak a mítosszal való összefonódtsága teszi, a nyelv csak a mitikus gondolkodás föltételének megléte esetén teremt világot, illetve az ember csak a mítosz közvetlen érvényének idején képes létrehozni a nyelvet. A mítosz nyelvteremtő képessége, valamint a mitikus gondolkodás keretei között maradó nyelv világteremtő képessége abban áll, hogy a mítoszban a tárgyias megismerés és a léttapasztalás elválaszthatatlanul összefonódik egymással, és így a szavak jelölő meg értelmező szerepe harmonikusan kiegyensúlyozódik: a nyelvteremtés és a mitikus világteremtés mint egy folyamat két oldala optimálisan erősíti egymást. Amikor azonban a mítoszt szövegnek mondjuk, és kizárólag nyelvileg kívánjuk megközelíteni, a mítosz mellett, a mítosszal együtt a nyelv jelenségét is félreértve, benne csupán a jelölő, a tárgyias megismerő funkciót ismerjük el, és egyben azt föltételezzük, hogy nem több, mint valamiféle, a szövegben adott ismerethalmaz.

A nyelvfilozófiai-mítoszkritikai, valamint a — nem ontikus — kultúrtörténeti fölfogás, amely a mítoszt szövegnek, illetve műnek tekinti (az előbbi racionalistább, az utóbbi empirikusabb szempontból), azt a hibát követi el, hogy mai gondolkodásunk dogmatikus előföltevése támaszkodva, az individualitás létkategóriaként való kezelhetőségében bízva, az egzisztenciális létre nyitottság mozzanata mellett a kulturális léttapasztalás mozzanatát mellőzhetőnek véli. Ugyanakkor a freudizmus és a marxizmus nem kevésbé egyoldalúan, mert az individualitás létkategóriaként való fölfogását nem kevésbé dogmatikusan kezelve, a kulturális léttapasztalás természetinek fölfogott, a dolgokból magukból következő mozzanatával, folyamatával szemben az egzisztenciális létre nyitottság ápolásának föladatát főlöszlegesnek ítéli. A pszichoanalízis, mint tudjuk, inkább szubjektív, úgynevezett lelki közléstésmódja az individuális szabadságnak a lehetőségek határain belül maximális érvényesítése érde-

kében a lélek természetinek tekintett, s ily módon természetesnek minősített törekvéseinek fenntartás — "komplexusok" és skrupulusok — nélküli számba vételére törekszik. Freud, aki a mítoszt, a mitikus gondolkodást a történelmi kor szellemi objektivációihoz, kulturális teljesítményeihez hasonlóan a lehetőségeiben korlátozott individuuum önkifejezésének tekinti, a totemben és a tabuban mint a mitikus gondolkodás jellemző megnyilvánulásaiban az apagyilkosság és a vele együtt járó vérfertőzés miatti bűntudat kezelésének, illetve közvetve az apagyilkosságból és a vérfertőzésből támadó szociális zavarok elhárításának, elviselhető keretek között tartásának eszközét látja. Nem lehet Freudot azzal vádolni, hogy a mítoszt művé értékelné föl (éppen fordítva, a helyzet az, hogy a tulajdonképpeni műalkotásokat is mítosszá degradálja: Szophoklész tragédiáját például az Ödipusz-mítoszra vezeti vissza), sem azzal, hogy a mítoszt pusztán szöveggé értékelné le, hiszen benne valamiképpen tartalmas emberi problémákat talál. A pszichoanalízis úgynevezett lelki problémái azonban a kulturális alkotásokban, a mítoszban a tulajdonképpeni szellemi problémák halvány, igazi jelentésüket veszített, groteszk módon eltorzított másai, mert a materialista és meglehetősen szellemtelen Freud számára a szellem mint az igazsághoz való sajátos kultúrtörténeti viszony ugyanúgy nincs, mint ahogy kísértetek, boszorkányok, az animista fölfogás szerint az egész világot benépesítő szellemek sincsenek. Az individualitás ontikusságának dogmáját földad ontikus-kultúrtörténeti szempontból viszont az apagyilkosság és a vérfertőzés kísértésében nem az individuális önmegvalósítás szándéka mutatkozik meg, nem az aranykor, valamiféle paradicsomi állapotok visszaállításának vágya munkál, benne nem az elidegenedettségek leküzdésének törekvése mutatkozik meg, mert az aranykor meg az édenkert maga is mítosz és nem valamiféle múltbeli állapot, mert a történelem kezdete előtt individualitással nem rendelkező és az igazságról nem tudó természeti embernek nem volt mitől elidegenednie. Amikor Freud az individuumot természetinek gondolva, magától a természettől való fokozatos elidegenedésről beszél, jellegzetesen evolucionista állásponton áll, az analitikus eljárásnak megfelelően a bonyolultat az egyszerűből kísérli levezetni. Az egyszerűtől a bonyolult felé haladó evolucionista azonban nem számol azzal, hogy a létre csak az ember nyitott, illetve hogy az ember specifikuma éppen létre nyitottsága, s ezért amikor az embert a természetből vezeti le, nemcsak a létről feledkezik meg, de az emberi jelenség specifikumát is szem elől téveszti. A természeti embernek nincs meg az individuális szabadsága az apagyilkosság és a vérfertőzés elkövetésére, s ha mégis valami ilyesmi történik, azt individuális bűnélmény és katarzisélmény sosem kíséri, az efféle esetekben kulturális jelentőséggel nem bíró sötét elemi erők szabadulnak föl, amely indulatkitöréseket, érzelmi eltévelyedéseket a szellemileg-lelkileg természetlen ürességbe zuhanás, a szubjektivitásba zárulás pusztító állapota követi. Nem jelentenek tehát önmagukban veszélyt az ilyen megnyilvánulások a természeti állapotban élő népek kultúrája, társadalmi szempontjából. Mindebből aztán az következik, hogy a totem- és a tabu-hiedelmekben kifejeződő megkötések nem az individuummal szemben hozott gyakorlati intézkedések, bennük — amint az ontikus-kultúrtörténeti szempontból belátható — sajátos formában a lét rendje, az emberlét normáinak érvé-

nye mutatkozik meg, amennyiben a mítoszban adott modell szerint, és egyelőre a végső problémákra való rákérdezés lehetősége nélkül az embernek — létre nyitottsága megőrzése érdekében — be kell illeszkednie a kulturális léttapasztalás folyamatába, illetve a kulturális léttapasztalás folyamatába kapcsolódás érdekében fent kell tartania egzisztenciális létre nyitottságát.

A történelem kezdetén, az igazság kérdésének a gondolkodás körébe vonását követően, amikor az igazságra vonatkoztatott alkotások, a művek létrehozása megkezdődik, a mítosz közvetlen kulturális érvénye, elsősorú kulturális jelentősége megszűnik. E radikális változás ellenére azonban a mítosz a kulturális tevékenység lényeges, mindenképpen nélkülözhetetlen eleme marad. Nemcsak abban az értelemben, ahogyan az antik gondolkodás, illetve arra hivatkozva az újkori humanizmus a civilizáció körülményei között — sajátos esztétikai hangszerelésben — a mítosz iránti érdeklődést programszerűen fönntartotta, hogy az alkotóknak a mítoszkincshez való tudatos odafordulást javasolta, ennél mélyebb, átfogóbb, elementárisabb és teljes terjedelmében mindmáig nem igazán tudatosult kötődésről van itt szó, amelyet a tudatos program sokkal inkább elfedett, semmint valóban feltárt volna. Akár tudott erről a mindenkori alkotó, akár nem, a mítosz a művek, a vallási, filozófiai, művészi alkotások vonatkozásában mindig is valamiféle el nem mellőzhető félkésztermék, értékes kulturális nyersanyag volt és maradt, amelyben az alkotó fantázia, az alkotáshoz nélkülözhetetlen érzelmi motiválódási készség gyökerezik, amelyben minden, valóban alkotó, valóban újat teremteni képes tevékenység természetes nyelvét, még a szó szorosabb értelmében vett nyelvi fantáziának a felszítóját is kell látnunk. Ahhoz, hogy a mítosz, a benne adódó mitikus gondolkodás mint történelmi buvópatakat a kultúrtörténet folyamán hasson, nem föltétlenül kell, sőt végeredményben nem túlzás azt mondanunk, egyáltalán nem kell maguknak a mítoszoknak az ismerete vagy éppen tanulmányozása. Annál is inkább így van ez, hiszen a tulajdonképpeni mítoszt a maga eredeti, primitív formájában, miként a paraszti népdalt Bartók és Kodály előtt, szinte senki nem ismerte. Erre igazában azonban nem is volt szükség, sőt a mítosz a maga tiszta, barbár nyersségében egyáltalán nem lett volna alkalmas az alkotó fantázia mozgatóására, mozgásba hozására. Tökéletesen elegendő volt az, hogy a kultúrtörténeti jelentőségű műveknek mindig volt egy olyan mitikusán értelmezhető vetületük, illetve a műértők műértésének mindig maradt, mindig kellett, hogy maradjon egy olyan, a mitikusra érzékeny összetevője, amely a műben és a műértésben föltáruuló értelmet egy bizonyos ponton túl viszonylagosnak mutatta, amely valamiféle elégedetlenség, nyugtalanság vagy félelem formájában az igazság újrafogalmazását követelte, s amely mint alkotó fantázia új művek alkotásának, ösztönzőjének, az eszmetörténeti folyamat tovább lendítőjének szerepét betöltötte.

Miközben az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet a figyelmet a mítosznak a művek alkotásában játszott szerepére irányítja, igen nyomatékosan elhatárolja magát az olyan romantikus-avantgárd elképzelésektől, amelyek a mítoszban a művek létrehozóját, ősforrását, teremtő elvét kívánják fölfedezni. A mítosz, a mitikus képzelet a művek vonatkozásában nem több, mint matéria, mint az alkotó által megformálendő

nyersanyag, téma a mitikus koncepció szerint tévesen a művek anyagának, témájának vélt gazdasági-politikai-szociális stb. realitással szemben. A művet ténylegesen létrehozó, annak koncepcióját kialakító elv a történelmi folyamat egyes pontjain megmutatkozó kultúrtörténeti léttapasztalat, amely a létre kérdező, intellektuálisan formulázó gondolkodás által fölvetett problémát valamiképpen "megoldja", vagyis az adott nézőpontból evidenciálisnak minősülő szellemi-történelmi tapasztalat segítségével művé, értelmi egésszé kerekíti ki.

A mítosz igen fontos kultúrtörténeti szerepének a maga tényleges nyersségében való elismerését egyfelől, másfelől pedig a kultúrtörténeti léttapasztalattal szemben ezen szerepnek reális határok között tartását az individualitás létkategóriaként való kezelésének dogmája akadályozza. Hiszen a mítosznak az ontikus-kultúrtörténeti szempont bevonásával kialakított fölfogásából az következik, hogy az alkotásnak individuum előtti, individuum alatti gyökerei vannak, s hogy a gyökereit elszakító, a maga szerepét kizárólagosnak tekintő individuum önmagát — egy bizonyos ponton túl — szellemi termékétlenségre ítéli. Az individuáció történelmi folyamatában az individuum teremtő erejét abszolútnak mondó elv mind következetesebben, mind radikálisabban érvényesül, és egy bizonyos ponton a kultúrtörténet minden eddigi értékét létrehozó individuum kénytelen szembenézni a teremtő erő, a szellemi produktívítássiralmas elvesztésének, illetve a dogmatikus elv egyértelmű föladásának alternatívájával.

A történelem előtti kor mítoszainak a művek mint a történelmi kor teljes értékű szellemi objektivációi által való fölváltása vallástörténeti vonatkozásban a természeti népek vallásának a könyvvallásokkal való fölváltását vonta maga után. A természeti vallásnak könyvvallássá való átalakulása azonban önmagában nem jelentette a mítoszok háttérbe szorulását, mint Eliade megállapítja, "a mítoszoknak minden Mózes előtti vallásban nagy jelentősége van". Csak egy hosszú, már az ókori civilizáció körülményei közt végbemenő fejlődés eredményeképpen erőtlenedik el annyira a mitikus gondolkodás, hogy a kozmikus vallásosság, a ciklikus időfölfogás elégtelenségét megtapasztalva, a zsidó vallás vívmányaként átvált a műveknek mint kultúrtörténeti alkotásoknak valóban megfelelő történelmi időre. Ezen folyamatról Eliade a következőket írja: "...az uránikus típusú legfőbb lények többnyire eltűnnek a kultuszból. 'Eltávolodnak' az emberektől, visszahúzódnak az égbe, és *dei otiosi*-vá válnak. Azt mondhatnánk, hogy a kozmosz, az élet és az ember megteremtése után ezek az istenek bizonyos fokig 'fáradtnak' érzik magukat, mintha a teremtés munkája túlságosan igénybe vette volna erőiket... A primitív népeknél az égitestek helyébe lépő istenségek (mint Baál és Astarte a zsidóknál) a termékenység, a gazdagság és a teljesség istenei voltak, röviden olyan istenek, akik fölemelték és gazdagították mind a kozmikus életet — vegetáció, szántóföld, állatcsordák — mind az emberi életet.. Ezek az istenek és istennők csak arra voltak képesek, hogy *reprodukálják és bővítéssé* tegyék az életet, és ezt is csak normális időkben; kiválóan értettek hozzá, hogy kormányozzák a kozmikus ciklust, ahhoz azonban nem, hogy a kozmoszt és az emberi társadalmat valamilyen válságtól, a zsidóknál 'történelmi' válságtól meg-

mentsék... A legfőbb lény helyébe lépett istenségek a *legkonkrétabb* és legátfogóbb erőket, mégpedig az élet erőit egyesítették magukban. Ám éppen emiatt az 'előállításra' specializálódtak, és hiányoztak belőlük a teremtő istenek kifinomultabb, 'előkelőbb', 'szellemi' erői. Az ember fölfedezte az élet szentségét, s fölfedezése egyre jobban magával sodorta; átadta magát az élet hierophániáinak, és eltávolodott attól a szakralitástól, amely túlmutatott mindennapi szükségletein". Az Eliade által szemléletesen leírt folyamat úgy értelmezhető, hogy a gondolkodás és a viszonyok differenciálódásával — mintegy a mi újkori fejlődésünk előképeként — az, ami szembeűnő, ami nagyon is kézenfekű, kiszorítja azt, ami többé nem kapcsolódik spontánul, a hagyomány szellemében hozzá, aminek a nagy erővel érvényesűlő szempont melletti szerepeltetése, bármennyire normális, kívánatos is általában véve, a konkrét helyzeten belül maradvá, semmiképpen sem szükségszerű.

Nyilvánvaló tehát, hogy *A szent és a profán szerzője* világosan látja a zsidó vallás rendkívűli történeti jelentőségét: "A zsidóság — mint írja — az örök visszatérésre vonatkozó ősi és régi keleti vallásokhoz és az Indiában, Görögországban kialakult mitikus, filozófiai elképzelésekhez képest újdonságot hozott. *A zsidóság számára az időnek kezdete és vége van.* Meghaladják a ciklikus idő eszméjét. Jahve, eltérően más vallások isteneitől, már nem a kozmikus, hanem egy megfordíthatatlan *történelmi időben* nyilvánul meg.. Jahve egyetlen új megnyilvánulása sem vezethető vissza valamilyen korábbi megnyilvánulásra. Jeruzsálem pusztulásában Jahvenak népével szembeni haragja fejeződik ki, ez azonban másféle harag volt, mint az, amelyet Jahve Szamária elpusztításával fejezett ki. Tettei *személyes beavatkozások* a történelmi történelemben; mély értelműk egyedűl az *ő népe*, az általa kiválasztott nép számára táruł föl. A történelmi esemény ezzel új dimenziót nyer: teophániává válik". Eliade kifejtésében "a kereszténység még (a zsidóságnál is) tovább megy a *történelmi idő értékelésében*", hiszen "amióta Isten *testé* vált, tehát *történelmileg meghatározott, emberi létezését öltött*, a történelem (a mitikus térhez és a mitikus időhöz, a természethez és az élethez hasonlóan maga is) megszentelhető lett. *Az illud tempus*, az az idő, amelyet az evangéliumok földidéznek, meghatározott történelmi idő: az a korszak, amelyben Pontius Pilátus volt Judea helytartója, azonban ezt az időt Krisztus *jelenléte megszenteli*. Ha egy mai keresztény részesévé válik a liturgikus időnek, akkor újból visszakerűl 'abba az időbe', amelyben Krisztus élt, meghalt és föltámadt, ám itt nem mitikus időről van szó, hanem arról a korról, amikor Pontius Pilátus volt Judea helytartója. A szent kalendárium a keresztény ember számára is újból és újból Krisztus életének ugyanazon eseményeit ismétli meg, ezek az események azonban a történelemben és már nem az idő eredetén, 'kezdetben' játszódnak le. (Krisztus születésével természetesen a keresztény ember számára is újból kezdődik az idő, mert az inkarnáció megváltoztatja az ember helyzetét a kozmoszban). A történelem ezáltal Isten világában való jelenléte új dimenziójának bizonyult. *A történelem szent történelemmé* válik, ami, ha mitikus perspektívában is, de a primitív és ősi vallásokban is föllelhető... A kereszténység mélyen és döntően beavatkozott a koz-

mosz vallási értékelésébe, de azt — a termékenységmítoszokkal szemben magát meghatározó zsidó vallással ellentétben — soha sem vetette el".

A vallási jelenséget önkényesen a kultúrával azonosító, mert a kultúra különböző formáit egybefogó ontikus-kultúrtörténeti szempontot nem reflektáló Eliade végül is úgy találja, hogy az általa sok vonatkozásban hitelesen fölrajzolt vallástörténeti folyamat — mint Heidegger előadásában a metafizika története is — zsákutcába torkollik. Azért tűnik számára mégis lehetségesnek a kezdetekhez való visszatérés árán a vallási jelenségek megújítása, az örök visszatérés archaikus hitének rekonstrukciója, mert illuzórikusan úgy gondolja, hogy az általa egyébként meggyőzően megrajzolt kulturális széthullás ellenére a mai ember az előzetes létmegértés révén, vagyis individuális alapon a "kereszténység bomlástermékeként" létrejött modern historizmust elutasíthatja, és az emberi jelenséget a belőle kiveszni látszó "szoteriológiai, történelem fölötti értelem megnyilatkozásához" segítheti. Eliade Heideggerhez hasonlóan nem számol azzal, hogy az individualitás létben gyökerezettségének evidenciája nem gondolkodásunk szilárd, kritikailag ellenőrzött alapja, hanem olyan dogmatikus előföltetés, amely a dolog természete szerint nem a kulturális értékek megőrzésének, hanem további szétzilálásának irányában hat.

A modern historizmus válsága, a személyes igazságkeresés lehetőségének kétségbe vonása és azzal együtt a személyes alkotó tevékenység abszurd helyzetbe szorulása századunkban — bizonyos múlt századi, romantikus előzményekhez kapcsolódva — a mítoszt ismételten aktuálisra teszi, korábban szokatlan módon az érdeklődés középpontjába állítja. A figyelemnek a mítoszra irányulása, a mítosz fontosságának korábban nem tapasztalt mértékben való hangsúlyozása mögött ugyanakkor furcsa ellentmondásként a gondolkodás és a magatartás végtelen racionalizálásának, az intellektuálisan nem igazolható hagyomány kiszorulásának, a mitikus gondolkodásban gyökerező képzelőerő látványos kikapadásának jelensége húzódik meg. Ezen ellentmondásban az a romantikus-avantgárd vagy posztmodern álom, utópia mutatkozik meg, amely a létproblémákban, a kultúra kérdéseiben való kiigazodásra képtelenül nem számol azzal, hogy egyfelől a mítosz önmagában a modern embert nem, hanem csak az igazságproblémával még meg nem ismerkedő természeti embert kormányozhatja, másfelől pedig a mítoszt a művekkel végtelenen szembeállító, a mítosz nevében a műveket megtagadó — például mítosszá degradáló — mai gondolkodás, igazában nem is tudja mi a mítosz, illetve nem érti a — mítoszokkal ugyan semmiképpen sem összekeverhető — művek lényegi mitikus megalapozását. Nem tud arról, hogy a valóban elemi fontosságú mitikus tényezőt a kultúrtörténet során a teremtő fantázia, a személyes alkotó tevékenység közvetítette, és most éppen azért vagyunk kénytelenek olyan sokat beszélni róla, mert — lévén hogy a világon semmi sem kimeríthetetlen — az alkotó tevékenység ezen természetes forrása mára kikapadt. Ennek megfelelően a művekhez kötődő történelmi könyvvallásnak (Európában a keresztény, a zsidó és az iszlám vallásnak) a mitikus gondolkodás szintjén megrekedő mágikus hiedelmekkel vegyítése vagy éppen az utóbbiakban a vallásosság egyedül eleven, úgynevezett tiszta formáinak keresése olyan félreértés, amelytől, mint láttuk, Eliade kon-

cepciója sem mentes, s amelyet a modern civilizáció differenciált körülményei között, a modern ember differenciált gondolkodása mellett valójában semmi sem igazol, amely valamilyen formában mindig megbosszulja magát. Egészen nyilvánvaló, hogy a mai helyzetben nem a kultúrkincsek közötti önkényes, ötletszerű, komplexusoktól, félelmektől és ideologikus számításoktól befolyásolt, a kultúrtörténet rendjét felforgató válogatás, hanem az előttünk most először teljes egészében föltáruuló horizonton a kultúrértékek összességének értelmező, intellektuálisan kifejtő számbavétele biztosíthatja mind a művek hiteles értését, mind a mitikus gondolkodás értékeinek érvényesülését.