

Gábor György

## Történeti tény-e Uranosz, Kronosz, Zeusz és a többiek?

Vagy a Nautilus, a Titanic és az 1956-os évjáratú Citroën

Szegény Plutarkhosz maga vallotta be, hogy milyen nehéz helyzetbe került. Kínosan mentegőzik, egyúttal kéri olvasójának megértő jóakarátát az őskori mondák fogadtatását illetően. Ugyanis a *Párhuzamos életrajzok szerzője* az Athént megalapító Thészeuszról készülvén írni, nem rejti véka alá óhaját: „Bárcsak kihámozhatnám (ἐκκαθαίρομενον) a meséből azt, ami ésszerű benne (λόγω τὸ μῦθῶδες), hogy a történeti valóság képét megragadhassam”. Csakhogy a nagy nekiveselkedés sehová nem vezetett, mindössze a lehangoló konklúzió megvonásáig: „a történelem makacsul ellenáll a hihetőségnek, és semmi valószerűt nem nyújt [...]” (Plutarkhosz 1978: 9–10).

Plutarkhosz fenti megállapítása persze már a maga korában sem tűnt megrendítően újszerűnek. A közel fél évezreddel előtte élt jeles történetíró, Thuküdidész is már arról panaszkodott, hogy akad – például Minosz –, akiről csak a szájhagyomány (ἀκοή) révén tudunk (Thuküdidész 1985: 9). Kortársa, Flavius Josephus egyenesen azt tartja elismerésre méltó történésznek, aki „korának hiteles tényeken alapuló történetét [...] feljegyezte az utókor számára” (Flavius Josephus 1964: 17), míg Homéroszt azért tartja hiteltelennek, s „annyi ellentmondást” tartalmazónak, mert – mint írja – „nyilvánvalóan később élt a trójai eseményeknél”, s ráadásul „nem is ő volt az, aki írásba foglalta a munkáit, hanem ezeket a szóban továbbhagyományozott énekeket csak később, emlékezet útján szerkesztették egybe” (Flavius Josephus 1984: 6). S nem sokkal Plutarkhosz után Pauszanasz is a tárgyyszerűsége törekvő történész nehéz sorsával hozakodik elő, midőn újra és újra említést tesz a „szóbeli hagyomány” bizonytalanságáról (Pauszanasz 2000: I. 13, II. 61, II. 73, II. 179, II. 189), illetve külön is kiemeli, mintegy a saját objektivitását hangsúlyozandó, hogy a szájhagyomány mellett maga is utánajárt és utánakérdezett egyes eseményeknek, történéseknek (Pauszanasz 2000: 189).

Az antik történetírók kétségtelenül helyesen érzékelték, hogy az elbeszélte történet (*müthosz*), az orális hagyományozás révén fennmaradó, mesés (*müthódész*) elemeket öltő,

vagyis az ésszerűségeen túli elbeszélés ellenőrizhetetlensége révén nem tartozhat a forrásoknak ugyanabba a csoportjába, ahová a személyes tapasztalat közvetlen élménye által megragadott, emlékezetbe vésett, leírt és megőrzött esetek és események tartoznak. A verifikálhatatlanság persze korántsem jelenti a hagyomány igazságtartalmának teljes megkérdőjelezését, csupán kijelöli az ahhoz való viszonyt, amely nem racionális, nem kognitív, hanem emocionális, s a személyes hit előfeltevésén alapul: elhiszem, vagy nem hiszem el, igazolhatatlanul valósnak tekintem vagy cáfolhatatlanul valótlannak. Hérodotosz fenntartva a különféle információkhoz való viszony ambivalenciáját, módszertani megjegyzésével jogosan érzékelteti, hogy függetlenül az ő személyes hitétől, mindazt, ami a tudomására jutott, fel kell jegyeznie, anticipálva ezzel a 19–20. századi pozitivisták történetírás ars poeticáját: „Énnekem kötelességem mindent feljegyezni, amit hallottam, de korántsem kötelességem mindent az utolsó szóig el is hinni, és egész művemben ehhez a felfogásomhoz tartom magam” (Hérodotosz 1989: 516).

Am azzal párhuzamosan, ahogy a görög filozófiai gondolkodás mentén a logikai ellentmondásokat kizáró logosz a logikai ellentmondásokat nagyon is megtűrő, sőt azokból egyenesen táplálkozó müthosz konkurenciájaként megjelenik a színen, a racionális-spekulatív gondolkodáson belül a mítosz igazságtartalma leértékelődik, vagy épp az igazság teljes ellentétévé válik. Platón egy ízben, a halálról és a túlvilági ítélkezéstről értekezve, a Boldogok Szigetét és a Tartaroszt bemutató mitikus elbeszélésének bevezetőjében – Szókratész szájába adva – az alábbiakat mondja vitapartnerének, Kalliklésznek: „Te valószínűleg mítosznak (μῦθον) tartod; de én igazságnak (ἀληθῆ), és mint igazat adom elő” (Platón 1984: 637). Mindeközben sajátos hangulatot kölcsönöz a szókratészi elbeszélésnek, hogy az isteni ítélkezés elől elrejtőzni képtelen lélekről szóló etikai tanítást mint igazságot egy orphikus mitológémből építkező tanmesébe burkolva mondja el, beszámolván Zeuszról, aki véget vetett az igazságtalan ítélkezéseknek: a haláluk után mezítelenül megjelenő lelkek fölött döntenek Zeusz gyermekei arról, hogy az „aszphodelosz-mezőn a hármas útnál” ki tarthat a Boldogok Szigetére, s ki kényszerül a Tartaroszba.

Az előzőekből világosan kitetszik a fenti érvelés látszólagos belső ellentmondása, amennyiben a platóni argumentáció egy filozófiai értelemben igaznak tekintett etikai tanítást a mítosz nyelvezetével tesz időtlenné és örök érvényűvé. A mítosz tehát nem pusztán tárgyává (Rostagni 1916: 148, 264), sokkal inkább foglalatává lett a gondolkodásnak, egyfajta szimbolikus struktúra, amely nem reprezentál, hanem önmagát – az igazságot, az emberi megismerő képesség formáit és elemeit – hordozza a maga emocionális és enigmatikus természetével. Pauszaniasz megállapítása helyénvaló: volt idő ugyan – vallja meg önkritikusan –, amikor a görög mondákat együgyűségnek tartotta, de rá kellett jönnie arra, hogy még „a Kronoszról szóló mítoszban is sajátos módon a görögök bölcsessége nyilvánul meg” (Pauszaniasz 2000: II. 70).

Vagyis szó sincs arról, ami Wilhelm Nestle klasszikus munkájának vezérmotívumát képezi, mintha legalábbis a mítosz és a logosz oppozíciója épp a hamis és az igaz ellentétét jelenítené meg (Nestle 1942). Az igaz és hamis értékelés egy tényhez való viszony megfogalmazása, vagyis az, hogy fennáll-e egyfajta korrespondencia, avagy sem, a dolog és az értelem kölcsönös megfelelése adott-e, avagy nem.<sup>1</sup> Ha a mitológia pusztán metaforává változott ké-

<sup>1</sup> „Veritas est adaequatio rei et intellectus” – „Az igazság a dolog és az értelem megfelelése” (Aquinói Szent Tamás: 1970: 6, 8).

pek és szimbólumok egysége lenne, s e képeknek és szimbólumoknak megfeleltethető lenne bármi is a külvilágból, az igaz és hamis értékelés akár még jogos is lehetne. Csakhogy a mitológia nem kifejez valamit – igaz vagy hamis módon – a világból, nem tükrözi azt hitelesen vagy torzítva, hanem tartalmazza, önmagába zárja és hordozza azt az univerzumot, amelynek lakója nem is érzékelheti másként sem az „odakinti”, sem az önmagán „belüli” világot, csak a mitológiai alakzaton és e formai keret hagyományán keresztül. A műthosz valójában abban különbözik a logosztól, hogy míg az előbbi bizonyítást nélkülöző elbeszélés, addig az utóbbi érvelést és megokolást tartalmazó beszéd (Kerényi 2003: 316).

A mitológia ennél fogva nem is egy „prelogikai szellemi állapot” (*prälogischer Geisteszustand*) (Frank 1982: 77). Schelling, aki a mitológiát az ész egyik alakzataként írja le (*mythologisches Bewusstsein*), „az ész és a képzelőerő kontinuuus” összhangjaként (Gyenge 2005: 185), pontosan nevezi meg a mitológia lényegét, amikor azt hangsúlyozza, hogy „a mitológia nem hordoz más jelentést, csak azt, amit kifejez [...] Tekintettel a szükségletre, amellyel létrehozza az alakzatát, teljesen eredeti, vagyis úgy kell érteni, ahogy megnyilvánul és nem úgy, mintha valamire gondolna, ám közben másról beszélne. A mitológia nem allegorikus, a mitológia tautégorikus. Számára az istenek valóságosan létező egyedek. A mitológia nem jelöl a dolgok helyett mást, csak azt, amik valójában” (Schelling 1856: 195–196). S hasonlóképpen Cassirer, aki maga is a schellingi gondolatot tekinti kiindulópontnak, amikor így ír: Schelling „a mitológia világának allegorikus értelmezését tautégorikus értelmezésre cserélte fel, olyan értelmezésre, amely a mitológiai alakokat az emberi szellem autonóm alakzatainak tekinti, s amelyeket önmagukban kell megérteni” (Cassirer 1964: 4). A mítosz schellingi és cassireri értelemben tehát nem költői vagy filozófiai fikció, nem pusztán imagináció, hanem a saját törvényei szerint működő és kizárólag e törvényekből felfogható konszenzuális nyelv, beszédmód, „gondolkodás- és kifejezés mód”, „élet- és cselekvési forma” (Kerényi 2003: 320), „a kollektív gondolkodás par excellence” formája (Eliade 2006: 22), amely következőképp a benne élők számára egyfajta lingua materna. Joggal emlékeztet Kerényi Károly arra, hogy „a görög tökéletesen otthon érezte magát a mitológiájában”, „isteneit reálisnak érezte”, s a (hagyományos értelemben vett) hit fogalmának semmi jelentősége nem volt (Kerényi 2003: 321). Következőképp a mitológia nem a par excellence hamis beszéd, netán a ködös, zavaros, ostoba beszéd szinonimája, hanem olyan beszédmód, amely tartalmazza az ideálisat és a reálisat, az elgondoltat és a megtörténtet, s az igazat és a hamisat. Valahogy úgy, ahogy Homérosz is megkülönböztette az igaz, túlzások nélküli, s a valóságnak megfelelő beszédet, a „szárnyas szavakat” a hazug, torz, méltatlan beszédétől, amikor a helytelenül szólónak kijárt a figyelmeztetés: „mily szó szökken ki fogad kerítésén?”<sup>2</sup>

A lényeg tehát, hogy a mítosz – legtöbbször napjaink hétköznapi szóhasználatával szöges ellentétben – nem a valóság opozíciója, hanem annak szervező eleme. Igazságértéke nem az egyes ember hitének függvénye, épp ellenkezőleg: egy közösségi társadalom számára a látszatok és szemképrázató tünemények, a bizonytalan, időben létező, vagyis változó és elmúló fenomenek univerzumával szembeni, avagy azon túli legvalóságosabb, vagy még inkább, az egyedül valóságos világ.

A mítosz paradigma jellegű, hiszen az egész közösség számára példázatként, igazodási pontként és követendő (vagy elutasítandó) normatívaként szolgál, illetve a provinciális és partikuláris történelemmel, történeti eseményekkel és történelmi szereplőkkel szemben

2 „καὶ μὴν αἰεὶ βόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα”, illetve „ποῖον σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων”.

archetípusokat jelenít meg. Ezáltal az emberi viselkedésnek, a kölcsönös kapcsolatok rendszerének éppen úgy a foglalatja és civilizatorikus összetartója, mint az egyes ember pszichéjének, tudattalanjának, vágyainak, álmainak, reményeinek vagy épp nosztalgiaja tárgyainak. A mítosz a mentális jelenségek nem egyedüli, de – kivált a közösségi társadalmakban – a leggazdagabb és legtagoltabb hordozója és reprezentációja, amely az adott és objektívnek vélt szituációkon túl szolgáltatja a viselkedési mintákat, „az emberek ugyanis nem a tényleges helyzetek, hanem az arról alkotott mindig torz kép függvényében alakítják ki viselkedésüket” (Duby 2007: 401).

A mítosz a deklarált értékrenden belüli mozgásokat, az adott értékrendszerhez képest kimutatható konvergens és divergens folyamatokat rögzíti, valamint azokat a transzcendens vagy immanens eredetű hatalmi döntéseket, transzcendens vagy immanens eredetű orális vagy rögzített jogszabályokat, továbbá a jövőre vonatkozó koncepciókat, álmokat és utópiákat, erkölcsi követelményeket és nevelési-pedagógiai elveket, a szexuális szokásokat és a nemek önmagukhoz, illetve a másik nemhez való viszonyát, vallási képzeteket és a vallás rituális intézményesülésének módozatait, ideológiai diskurzusokat és kommunikációs aktusokat, beszédmódokat és a szimbólumképzés folyamatait és formáit, a rendelkezésre álló kommunikációs eszközöket és a hatalmi mechanizmus hierarchikus struktúrájának folyamatos megnyilatkozásait, a „képelet dokumentumait” (Le Goff 2007: 426), amelyek az adott anyagi, gazdasági és demográfiai szerkezetek összetett reprezentációi, s „amely[ek] nélkül nem lehetne a társadalmak történetét megírni” (Duby 2007: 402).

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a mítosz – bizonyos értelemben – az emberi mentalitás hosszú időtartamban (*longue durée*) kibontakozó narratívája, amely nem a korszak- és rendszerváltozások sebességével változik, ám a folyamatos jelenben válik olvashatóvá. A jelen értelmező elbeszéléseként az itt és most élő ember vágyainak, reményeinek és félelmeinek foglalatja, és mint a mindennapi élet közvetlen reflexióját az emberi mentalitás történelmi tényanyagként kell szemügyre venni.

A múlt mítoszok és mitológemák által közvetített élménye természetesen nem direkt történeti információ, hanem a mítikus reprezentáció a múlt imaginárius világának a történeti hermeneutikára támaszkodó különös megidézése. Emóciók, hitek és képzetek: megannyi mentális manifesztáció, amelyek az egyéni és a társas tapasztalatra és fantáziára támaszkodva a rendelkezésre álló töredékes információkat egészítik ki és teszik értelmezhetőbbé. Így akár az abszurdnak vagy irracionálisnak, reménytelennek vagy jelentős eredménnyel aligha kecsegtető cselekedeteknek az indítékai is, ha nem is racionálissá, de értelmezhetőkké tehetők. Paul Veyne példája módszertani összefüggésében is rendkívül tanulságos: amikor a keresztes lovagok útra keltek a Szentföld felé, „éreztek a vágyat, hogy menniük és harcolniuk kell, tudták, hogy a keresztes háború Isten hősies szolgálata, hiszen ezt mondták nekik, és mint mindenki más, ők is az érzéseiken át fejezték ki mindazt, amit tudtak” (Veyne 2002: 252).

A megjelenített történelmi eseményről és időpontról való tudásunkat az eseményt követő hagyomány narratívája is alakítja, s az ahhoz való hozzáférésünket – annak időbeni távolsága ellenére – elősegíti. Hiszen a történelem – amint azt Huizinga helyesen fogalmazta meg – „sohasem rekonstrukciója vagy reprodukciója egy bizonyos múltnak. Egy múlt sohasem adott. Egyedül a hagyomány adott” (Huizinga 1997: 10). A közvetlenül és direkt formában sosem létező múlt a közvetítések során, a már úgyszintén múlttá vált, valaha volt értelmezé-

sek és narratívák közvetítésével tárulkozik föl. Azaz a múlt nem pusztán az egykori esemény-nyel azonos (ilyen a jelen számára nincs, hiszen „innen” nézve leírhatatlan, értelmezhetetlen és megragadhatatlan), hanem eme eseménynek az olvasataival is. Vagyis ama megszűrt, szelektált, nemegyszer tévedéseken vagy épp gyökeresen új meglátásokon, megfigyeléseken és ismereteken alapuló örökségfolyammal, amely a mindenkori szaktörténészek tudományos elképzeléseit éppen úgy magában foglalja, mint akár az orális (népi) elbeszéléseket mítoszokat, népmesei vagy eredettörténetekben feltáruló tradíciót, a visszaemlékezések, a tanúságok és a memoárok szubjektív érzületeit vagy a múltat a jelen kihívásaihoz igazító, s a történelemben mindössze a mindenkori jelen elé állított ideológiai vagy pedagógiai példázatokat láttató törekvéseket. Épp ebből adódik a történelem ontikus sajátossága és ambivalenciája, jelesül az, hogy az elmúlt befejeződött, ennélfogva változásra immár képtelen mozzanatai és epizódjai mégis újra és újra megelevenednek, változnak, formálódnak és alakulnak. Aligha véletlen, hogy már a történetírás születésekor, Hérodotosz, Thuküdidész, Polübiosz és mások számára megkerülhetetlen kérdéssé lett, hogy a múltbéli eseményekről szerzett tudás vajon episztémének nevezhető-e, avagy – a megismerés tárgya lévén változó – csupán doxának? Mindenesetre a történelemtől való tudás nem pusztán a jelennek a múlt vizsgált eseményére vonatkozó (naprakész) ismeretanyagát jelenti, hanem a múlttól a jelenig ívelő korok elképzeléseinek és olvasatainak hagyományát is, vagyis azt, ahogy a közbülső korok viszonyba léptek az egykor volttal. A kollektív emlékezetnek ezt az állandóan továbbörökítő szerepét emeli ki Halbwachs, s konklúziója különösen fontos: „A történelem mint az emberi nem egyetemes emlékezete jelenhet meg. Csakhogy nincs egyetemes emlékezet. Minden kollektív emlékezetet egy térben és időben meghatározott csoport hordoz” (Halbwachs 1997: 137), vagyis a kollektív emlékezet történetileg fragmentált. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történésznek nem csupán a vizsgált korszakra kell koncentrálnia, hanem az információk örökségét hordozó, történeti koronként eltérő tér- és időbeli paraméterek alapján meghatározott kollektív emlékezetre is.

A közvetített „tények” tehát valójában többszörösen átgyúrt, a különféle koroknak, akaratoknak, emócióknak, szándékoknak, hatalmi, politikai, ideológiai vagy vallási megfontolásoknak és hatásoknak kitett, részben újrainterpretált, részben sokszorosán megszűrt információk, amelyeknek hordozója – mások mellett – a mitikus hagyomány is. Hayden White-nak tehát igaza van, amikor leszögezi, hogy „Ezek az események nem azért valóságok, mert megtörténtek, hanem [...] azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek [...]” (White 1997: 134), vagyis megőrződtek és továbbhagyományozódtak. Az emlékezés kínálta „még élmény” (tehát az elmúlnak még meglévő tudata) voltaképpen a múlt megmaradásának biztosítója, egyfajta folyamatos átjárás a múltból a jelenbe, amelyen belül az utólagos elemző számára nemcsak az emlékezés tárgyai, hanem az emlékezés motívumai is meghatározókká válnak: nevezzük mindezt a múlt exegetikusan igényű olvasatának és kollektív interiorizációjának. Jacob Taubes szép és pontos megfogalmazása plasztikusan érzékelteti a fentieket: „A történeti tudás emlékező befelé-fordulás (*Sich-erinnern*). Az emlékezet bensővé teszi (*verinnerlicht*) a külső, objektív történet: az ember önnön bensőjébe vonja (*erinnert in sich*) az idő mélységét” (Taubes 2004: 21). Halbwachs, aki a fentieknek megfelelően beszél az átélt idő (*temps vécu*) fogalmáról, egyúttal azt is rögzíti, hogy „az emlékeink nem törlődnek ki, hanem megőrződnek mások emlékezetében és a dolgok változatlan látványában” (Halbwachs 1994: 21), s mindezt az „emlékezet képeinek” (*images-souvenirs*) nevezi el.

Az eddigiekből úgy tűnhet, hogy a mitológiát csak a múlt pontosabb és differenciáltabb megismerhetőségének különös forrásaként említem, tekintettel arra, hogy a mítosz a különféle archaikus közösségi társadalmak létmódját, gondolkodási és viselkedési attitűdjét fejezi ki. Csakhogy az archaikus és a modern világ között nincs vasfüggöny. A modernitásban is fellelhetőek a mitikus paradigmák, a különféle gondolkodási és viselkedési példázatok, amelyek időtlennek, állandónak és öröknek tűnnek (vagy legalábbis annak kívánnak tűnni), mintha csak a temporalitáson túli kezdeti időkből erednének. A psziché „archaikus” jellege aligha nélkülözheti az eljövendő, várt és remélt boldogság ígérését, az egykor volt, ám mára elveszett paradicsomi állapot végleges rekonstrukciójának hitét; a tudat nem képes nélkülözni a szűkebb és tágabb világ manicheus felosztását, s az ebből következő dualisztikus magyarázatot, amely a Jó és a Rossz örök harcára szimplifikálja a társadalmakon belüli konfliktusokat, vitákat és útkereséseket; az előítéletesség mindig magabiztosan talál rá minden baj, kellemetlenség, nyűg és veszély eredendő forrására, s a modern személyiség is töretlen bizodalommal várja megérdemelt boldogulásának, meggazdagodásának, triumfálásának, örök ifjúságba való dermedésének, sírig tartó szerelmének, életre szóló egészségének, váratlan megszépülésének vagy épp ellenségei csúfos megszégyenülésének és bukásának örömhírét. Az álom, a fantázia, a képzelet vagy a nosztalgia imaginárius vízióját a mítosz archetipikus jellege határozza meg, ám a modernitásban ezek az elemek szekularizált vagy deszakralizált formákat és alakokat öltenek. A stiláris jegyek elvilágiasodása félreérthetetlen pontossággal jelzi a közösségi társadalmakkal szembeni leglényegesebb különbséget: azt, hogy a modern korok mítoszai alapvetően és túlnyomórészt intézményesült mitológiák.

Hiszen mi mások lennének a reklámok szemet kápráztató világából, s a média felületéről a normákat és követendő példákat harsogó, s a hiány esetén frusztráltságot és rossz közérzetet előidéző „rábeszélőgépek”, a szappanoperák megkérdőjelezhetetlen normalitást és elretentő devianciát sugárzó pályamodelljei, a celebek életkörülményét, párkapcsolatát, vagyoni helyzetét és szokását bemutató bulvárlapok, amelyeknek olvastán a saját fizikai, lelki és vagyoni állapotom egy pillanatra akár felcserélhetőnek vagy behelyettesíthetőnek is tűnhet, a tehetségkutatók „te is megcsinálhatod magad, s belőled is lehet a mai tűzérhadnagyoskából a holnap világcászára” vigaszt és reményt nyújtó manipulációk, a lakásomba költöző pornóoldalak karnyújtásnyira lévő testkínálata, avagy az internet végtelen információs felhozatala, amely a műveltséget és a tudást (helyesebben annak látszatát) az egérrel való klikkeléssel teszi egyenlővé? Foucault óta tudjuk, hogy mitikus elemek szimbólumai köszönnek vissza az igazságszolgáltatás vizuális teatralitásában, az orvoslás latin nyelven szóló, s az orvos-beteg viszonyt az alá-fölérendeltség hierarchiájában megjelenítő exkluzivitásában, a büntetés-végrehajtás társadalmat célzó preventív igyekezetében vagy akár az örület megítélésének és kinyilvánításának társadalmilag és hatalmilag kanonizált monopóliumában.

S persze intézményesült mítoszok a nemzeti színekben pompázó eredetmítoszok, legyen az akár az ősiség elvét sugalló dákö-román kontinuitás pszeudotudományos agyszüleménye, a sumér-magyar rokonságot vizionáló fantazmagória, avagy a nemzetet esszenciálisan megragadni kívánó, s a lakosságot ab ovo első- és másodosztályú állampolgárookra felosztó turulban születettség áldott és kiválasztott ősgenezise. S intézményesült mítosz a küldetés-tudattól dagadó, s a nemzet atyjaként szabadságharcot vizionáló kurucos népvezér, miként a személyes üdvözülés evangéliumával kecsegtető plázateológia, melynek dogmarendszerében – hatalmi-politikai szükségleteket is messzemenően kielégítve, s egy bevásárlóközpont

árukínálatára hajazva – meghitten és önfeledten keveredik katolicizmus és protestantizmus, manicheus dualizmus és sámánizmus, ködös-délibábos ősmagyar hitvilág, sumér, turáni vagy szkíta kiszerelésben; mindent, ahogy a kedves vevő óhajtja és a gyilkos „vér és rög” régi-új pogány mítosza (*Blut- und Boden Mythos*): pilisi szívcsakra és turul eredetmítosz, magyarjában DNS-csavarodás és a biblikus tanítást zsbivásári terméké, avagy falvédő szöveggé silányító blaszfemikus gondolat.

S ha a mitológia beszédforma, diskurzusalakzat, mint beszéd felveti a hatalom kérdését, hiszen „olyan jószág, amely természete szerint harc, mégpedig politikai harc tárgya” (Foucault 2001: 156), magától értetődő, hogy intézményesült mítoszokkal kecsegtethet a politika is, amelynek ráción inneni (vagy ráción túli) jellege, érzelmekre hatni szándékozó tematikája a szimbólumképzés formájában realizálódik. Vagyis nem a mitikus témák folytatásáról, netán a mítoszok továbbértelmezéséről van szó, hanem a mitikus gondolkodásmód jellegzetes elemeinek átvételéről és deszakralizált felhasználásáról. Arról tehát, ahogy a racionális diskurzusba nem illeszkedő politikai hiedelmek a mítoszok világából jól ismert alakzatok mintájára képződnek meg. Természetesen – amint ezt az előzőekben már láthattuk – mindez itt sem a politikai programok és kijelentések igazként vagy hamisként való definiálhatóságát jelenti, hanem a ráción túli terrénumának bevonását, amely alapvetően és meghatározóan két irányban történhet. Ideologikus értelemben, amennyiben a múlt legitimációs forrásként való instrumentalizálásával és a múlt tudatosan kreált előképének megkomponálásával válik érzékelhetővé az a csoport vagy felsőbbiség, amely az *egykor volt* világ (nemzet, nép, ősök, haza, nemzeti progresszió etc.) máának szóló üzenetét kizárólagos hitelességgel örökíti tovább. A másik alakzat a racionális argumentációval ugyancsak nem leírható jövőkép víziószerű elemeiből tevődik össze, ahol a politikailag kívánatos és egyedül üdvözítő jelen jövőbe való extrapolációját az utópisztikus mitológémák „öröktől rendelt” formái hivatottak hitelessé és megkérdőjelezhetetlenné tenni.<sup>3</sup> Ennek értelmében képződhet meg például a gazdasági unortodoxia mitikus birodalma, a nem létező ellenségekkel szemben vívott permanens szabadságharc, s ugyancsak ennek értelmében kínálhatja fel a politika követésre méltónak az államilag megtervezett családmóddal, izlésvilág, szexuális és szabadidős szokások archetípusát. A politikusokról készült felvételek és gigantposzterek pedig arra ösztönzik a szavazópolgárt, hogy a voksát önmagára adja le, hiszen a kép attribútumai és ikonográfiája a fotón megjelenő alakot a nézőhöz teszi hasonlóvá: a nagy emberben (laza öltözet, a körülötte heverő tárgyak, netán gyermekeitől és asszonyától körülveve) önmagunkra ismerhetünk, s a mitológiai metamorfózis – igaz, csak kétdimenziós alakzatban – beteljesedik.

Az archaikus és modern mitológémák nemcsak a mitológiai tudat működésének szerkezetét illetően mutatnak hasonlóságot vagy azonosságot, hanem a stílári jegyek tekintetében is. Az antik világ hősei, a már-már istenségekként tisztelt héroszok – leglényegesebb vonásaikban és a számukra kijáró tisztelet tekintetében – a modern világ hőseivel rokoníthatók. Euthümosz Olümpiában a hetvennegyedik, hetvenhatodik és hetvenhetedik Olümpiasz idején (a hetvenötödikben büntetésre ítélt ellenfelének rosszindulata akadályozta meg ebben) ökölvívásban nyerte meg az első helyezettnek kijáró koszorút (Pauszanasz 2000: I. 330–331). Vele rokon lélek a romantika idejének d’Artagnannal kiegészült három testőre,

3 Az ideológiai és utópisztikus politikai mítoszokhoz (Lasswell 1965: 14).

a közelmúlt és napjaink szuperhőse, John Rambo, a Terminátor vagy a 007-es ügynök, James Bond. A tömegek tetszési indexe mintha semmit sem változott volna: Euthümosztól John Rambóig valamennyien bunyósok, legyőzhetetlen harcosok, antik és modern ökolívók. Aligha véletlen, hogy a politikai hőscsinálás is ugyanezen tömegigényhez alkalmazkodva keresi napjaink modelljeit Comandante Che Guevarától a D-209-es titkosszolgálati ügynökön át az egész Európával harcban álló, vele szemben permanens szabadságharcot vívó, s az öreg kontinenst rendre sallerekkel és kokikkal leckéztető és reguláló miniszterelnökig. Mindenesetre a nyelv szakrális funkcióját tekintve felettebb árulkodó, ahogy a totalitárius és autoritárius berendezkedésű hatalmak politikai retorikáját eluralják az (örökös) harcra, szabadságharcra, csatára, küzdelemre, forradalomra, felszabadításra vagy egyenesen a (végző és megsemmisítő) győzelemre utaló szavak és kifejezések, s a racionális politikai döntési mechanizmus és praxis helyébe a különböző „frontokon” (egészségügyi fronton, oktatási fronton, a mezőgazdaság frontján stb.) való ütközetek megvívása lép. Az autoheroizáció és autoglorifikáció azonban a mitikus elem nyelvi megjelenítésének csupán az egyik részét képezi. Másfelől a metaforikus és szimbolikus nyelv, a verbális kelléktár minden eleme olyan beszédstratégiára épül, ahol a politikai ellenfél valójában ellenségként idéződik meg, s a Jó és Gonosz radikális politikai mítoszában a harc a bűnősként, betegként, patológusként, kriminalizálandóként, azaz gonosztevéként, bűnözőként, elmebetegként vagy – szélsőséges esetben – minden emberi vonásától megfosztott, s leginkább visszataszító, undort keltő állati jegyekkel és küllemmel stigmatizált ellenséggel szemben az egyetlen utat és lehetőséget annak teljes megsemmisítésében, elpusztításában látja, s ehhez kéri hol kódolt, hol nagyon is nyílt módon híveinek (követőinek, népének, közösségének, választóinak) a felhatalmazását. A politikai ellenség konstruálásában meghatározó szerepet játszik a nyelv, amely időtlennek, vagyis a mitikus módon megidézett múltnak és előrevetített jövőnek a jelenre való kivetítésében öröknek, intemporalisnak szándékozik leírni az itt és most világot. Lévi Strauss így ír:

a mítosz belső értéke abból ered, hogy az idő egy állítólagos valamikori pontján megtörtént események egy állandó struktúrát képeznek. Olyan struktúrát, amely egyszerre kapcsolódik a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz [...] Vagyis mit tesz a történész, midőn felidézi a francia forradalmat? Utal olyan események láncolatára, amelyek elmúltak, ám amelyeknek következményei a távoli jelenben is érezhetőek [...] múltbeli események egymásra következése, egyúttal tartós hatású struktúra, amely alapján értelmezhető a mai Franciaország társadalmi szervezete, az abban megnyilvánuló ellentmondások, valamint a jövőbeni fejlődés körvonalainak értelmezése [...] Kettősség, amely egyszerre történeti (historique) és történetietlen (anhistorique) struktúraként teszi értelmezhetővé, hogy a mítosz egy időben alárendeltje a parole-nak (és így is elemzendő) és a langue-nak (amelyben szöveget ölt) [...] (Lévi-Strauss 1958: 231).

A politikai küzdelemben ez a mitikus-szimbolikus elem szervezi az ellenségről való beszéd időtlenségének formáját, miközben a nyelv révén félreérthetetlen időbeli-aktuális jelentést és utalások sokaságát hordozza. Hiszen

az ellenségeskedés igazolása gyakran ölti a múlttól és a jövőről szóló elbeszélés formáját: olyan forгатókönyv ez, amely racionalizálja a feltételezett ellenséggel szemben tett drákói lépéseket, mégpedig azon az alapon, hogy a gonoszt el kell pusztítani, ha meg akarjuk őrizni a közösséget – és magát az ellenséget is – egy jobb jövő számára (Edelman 1998: 102).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Lásd ehhez még: Klemperer (1984); Szilágyi (2008).



Minthogy a nyelvek grammatikája részben kifejezi, részben azonban formálja a gondolkodást, szociolingvisztikailag, a politikai diskurzuselemzés egészében aligha megkerülhető a nyelv szemantikájának történeti (tényként való) vizsgálata, hiszen a nyelv a mítosz vagy a szent történet fel- és megidézésével a rituális cselekedeteket vagy az erkölcsi magatartásformákat éppen úgy nyelvi alakzatokba rendezi, ahogy a társadalmi szervezetek működési mechanizmusait vagy akár a legkülönbözőbb mindennapi gyakorlati tevékenységek mozgatórugóit, szándékait és céljait.

A mítosz szubsztanciáját nem a stílus hordozza, nem a narráció módja, s nem is a mondat, hanem a történet, amelyet elbeszél. A mítosz nyelvi rendszer, mégpedig olyan nyelvi rendszer, mely meglehetősen fejlett szinten működik és ahol az értelem – ha szabad így fogalmaznom – képes elszakadni a nyelvészeti alaptól, amelyen megkezdte a kibomlását (Lévi-Strauss 1958: 233).

Az illúzióját vesztett és csalódott 19. századi romantika nagy álma egy valóságos exodus volt: kivonulni ebből a világból, s berendezkedni ember még nem lakta vidéken. Meghódítani a tenger alatti világot, a mélységeket, s alant egy új civilizációt berendezni. Verne Nautilusa ennek a civilizációs mítosznak Nemo kapitányra kiöltött egyszemélyes fiktív foglalat. A tengeralattjáró mesés újdonság, amelyen azonban ott található a könyvtárszoba, s a könyvekben manifesztálódó civilizáció egésze, éppen úgy, ahogy Robinson lakatlan szigetét is a civilizáció szabályai és attribútumai teszik a hajótörött számára lakhatóvá és elviselhetővé. A 20. századi ember nagy álma a legtökéletesebb tárgy megalkotása volt, amelynek anyaga újszólván anyagtalanná, légneművé, spirituálissá lényegül át. Roland Barthes az 1956-os évjáratú Citroënben lel rá erre a tárgyra, amely – mint írja – „az égből pottyant közibénk”, „a lehető legtökéletesebb tárgy”, „a természetfeletti világ legszavahihetőbb hírnöke”, s „a csoda birodalmának” részese. Zárt formája, csillogó felülete, simasága nem árulkodik „az összeszerelés emberi munkájáról”, ahogy „Krisztus köntösén sem volt varrás”, ezzel előlegezve „az összeszerelés új fenomenológiáját”. „Az új Citroën az üveg megdicsőülése”, s „a sebesség alkímiaja a szemünk láttára változik át az autózvezetés ínycsok élvezetévé.” Barthes konklúziója egyértelmű: „a Metropolisz egéből szállt alá”. A kiállított tárgyat minden látogató „kisajátítja”, „magáévá teszi”, „tapogatja”, „megsimogatja”, „megpaskolja”, „a kormány előtt egész testükkel mimelik a vezetést [...] miközben az autó ebben az ördögűző szertartásban megismétli a kispolgárság felemelkedésének mozgását” (Barthes 1983: 127–131).

De ugyanennek a századnak a képzeletében született meg az a gondolat, hogy a fényűző luxusban megálmodott tökéletes élet, ha elég pénz áll rendelkezésre, minden körülmények között és minden helyszínen hiánytalanul megvalósítható: egy luxusszállodának kiképzett vasdobozban az óceánon könnyen és vígan el lehet jutni az Újvilág mesés és csábító földjére, az american dream megvalósult birodalmába. A jéghegynek ütköző luxusmítosz tragikus végzete a korabeli újságokból és a hajdani katasztrófából újabb mítoszt fabrikáló filmből egyaránt jól ismert.

Nautilus, Titanic, Citroën – képzelet, álom, valóság.

A mitológia kiszámíthatatlan fátuma nem adja meg magát.

## Hivatkozott irodalom

- Barthes, Roland (1983): Az új Citroën. In *Mitológiák*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 127–131.
- Cassirer, Ernst (1964): *Philosophie der symbolischen Formen II., Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Duby, Georges (2007): Társadalomtörténet és társadalmi ideológiák. In *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. Benda Gyula és Szekeres András (szerk.). Budapest: L'Harmattan – Atelier, 401–418.
- Edelman, Murray (1998): A politikai ellenségek konstruálása. In *Az ellenség neve*. Szabó Márton (szerk.). Budapest: Józsefvég Műhely, 88–123.
- Eliade, Mircea (2006): *Mítoszok, álmok és misztériumok*. Budapest: Cartaphilus.
- Flavius Josephus (1964): *A zsidó háború*. Budapest: Gondolat.
- Flavius Josephus (1984): *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest: Helikon.
- Foucault, Michel (2001): *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.
- Frank, Manfred (1982): *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gyenge Zoltán (2005): *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesenyő – Gödöllő: Attraktor.
- Halbwachs, Maurice (1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Halbwachs, Maurice (1997): *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Hérodotosz (1989): *A görög-perzsa háború*. Budapest: Európa.
- Huizinga, Johan (1997): A történelem fogalmának meghatározása. In *A történelem formaváltozásai*. Budapest: Maecenas, 5–17.
- Kerényi Károly (2003): Mi a mitológia? In *Az örök Antigone. Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest: Paidion, 315–330.
- Klemperer, Victor (1984): *A Harmadik Birodalom nyelve*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Lasswell, Harold D. (1965): The Language of Power. In *Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics*. Harold D. Lasswell et al. (szerk.). Cambridge, MA: MIT Press, 3–19.
- Le Goff, Jacques (2007): A mentalitástörténet. In *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. Benda Gyula és Szekeres András (szerk.). Budapest: L'Harmattan – Atelier, 419–430.
- Lévi-Strauss, Claude (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon.
- Nestle, Wilhelm (1942): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Körner.
- Pauszanasz (2000): *Görögország leírása*, I–II. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor.
- Platón (1984): Gorgiasz. In *Platón összes művei I*. Budapest: Európa, 469–642.
- Plutarkhosz (1978): *Párhuzamos életrajzok I*. Budapest: Magyar Helikon.
- Rostagni, Augusto (1916): *Poeti Alessandrini*. Torino: Fratelli Bocca Editori.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856): Philosophie der Mythologie. In *Sämtliche Werke*, XI. Stuttgart, Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Szilágyi Anna (2008): A félelemkeltés nyelve. *Élet és Irodalom* 52(18) (2012-05-02).
- Tamás, Aquinói Szent (1970): Quaestiones disputatae de veritate. In *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, XXII. Romae ad Sanctae Sabiniae, 3–36.
- Taubes, Jacob (2004): *Nyugati eszkatológia*. Budapest: Atlantisz.
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Budapest: Európa.
- Veyne, Paul (2002): *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- White, Hayden (1997): A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében. In *A történelem terhe*. Budapest: Osiris, 103–142.