

# ALKALMAZOTT ÉS GYAKORLATI LÉLEKTAN.

A VALLÁSLÉLEKTAN ÁLTALÁNOS EMBERI  
ALAPJÁRÓL: EREDET ÉS ALAPÍTÁS A MITOLÓGIÁBAN.

## 1.

Nagy néplélektani művében, a mítoszról és vallásról szóló kötetek elején, joggal tehetette *Wundt* a mitológia történész-kutatóinak azt a szemrehányást, hogy alapvető kérdéseket nem tisztáztak.<sup>1</sup> Többek között azt sem: mi a mitológia. Ma a szemrehányást vissza kell fordítanunk. *Wundt* s az utána következő valláslélektani kutatás is tisztázatlanul hagyta más fontos kérdésekkel együtt épen a mitológia lényegére vonatkozót.

Ez természetes volt a valláslélektannak abban az ágában, amelyet *Girgensohn* alapozott meg.<sup>2</sup> Ő kísérleti úton akarta jobban megérteni a vallásos embert s vallásos élményét. A kísérleti személyeknek vallásos szövegek segítségével kellett valási élményeiket felidézniök. Természetesen csak olyanokat, amelyeket *Girgensohn* balti protestáns műveltségi körében, biblia-olvasáshoz szokott keresztények vallásos élménynek egyáltalán elfogadhattak. Hogy merülhettek volna fel itt nyilvánvalóan mítikus asszociációk: olyanok, amelyekbe a szintén protestáns baseli vidék fia, *Jung* a maga módszerének gyakorlásában beléütközött?<sup>3</sup> *Girgensohnt* az elképzelhető legnaívabb valláslélektani álláspont jellemzésére kellett itt felhozunk, mint már a valláslélektan és antik vallás viszonyáról szóló tanulmányban tettük.<sup>4</sup>

Egy lényegesen nagyobb és gazdagabb protestáns kultúrkörnek, Amerikának, sőt az egész angolszász világnak legjelentékenyebb képviselője volt a valláslélektani kutatás terén *James*. Vele szemben Wundt élesen állást foglalt.<sup>5</sup> Dolgozatában, amely James „pragmatikus” valláslélektanával foglalkozik, így határozza meg a valláslélektan helyzetét általában: „Középen áll az általános lélektan és a vallástörténelem között. Feladata, hogy a vallástörténet nyújtotta vallásos jelenségeket vonatkozásba hozza az emberi gondolkodás és cselekvés általános indítékaival, továbbá hogy kimutassa azoknak az új indítékoknak a forrásait is, amelyek a vallás néplélektani fejlődéséből adódnak az egyéni tudat számára.” A valláslélektan Wundt szerint „genetikus” tudomány, „a vallásos tudat jelenségeinek fejlődését nyomozza”, s „ebben az értelemben tisztán tapasztalati tudomány”. Külön hangsúlyozza azt, hogy a vallásos jelenségeknek, ellentétben a tudat egyszerű alapjelenségeivel, mindig történelmi feltételeik vannak. James-nél is azt kifogásolja, hogy klasszikussá vált műve: a „Varieties of Religious Experience”<sup>6</sup> válogatás nélkül hozza példáit.

De tisztázza-e kellőképpen először is azt, hogy a mitológia hozzáférhető-e egy tisztán tapasztalati s éppen Wundt követelménye szerint való kísérleti lélektan számára? Nem él-e a kutató ma annyira megváltozott történelmi feltételek között, sőt a pusztán történelmi feltételeken túl: annyira más kultúra körében, hogy eleven mitológiák megélése helyett legfeljebb mítosz-maradványokat boncolgathat, más világokból, mintegy tengermélyből, a vizsgáló tudat világosságába felrántott holt őslényeket? Ma nehezen tudjuk megérteni, mint írhatta le ez a nagy tudós ugyanabban az összefüggésben, hogy a valláslélektan történelmi feltételek között végbemenő tényleges fejlődést nyomoz, és hogy tisztán tapasztalati tudomány. Természetesen: a történelmi feltételek kimutatását a vallástörténelemtől várja, s ő maga az általános emberi indítékokat vizsgálja. De nem azonosítja-e ugyanekkor az általános embert önkéntelenül önmagával, őskorok és idegen kultúrák vallásos lényeinek indítékait olyan motívumokkal, amelyek a XIX. század végén a vallást *érthetővé*, de *élhetővé* többé nem tették?

Az a kettősség, amelyet Wundt a valláslélektani kutatás

számára előír – a vallástörténet és az általános lélektan összekapcsolása – könnyen jelenthet kétszeres elidegenülést a kutatás tárgyával szemben. Már a pszichológus-megfigyelő is elidegenült attól, amit megfigyel:<sup>7</sup> a képzelet működését, amelyre Wundt a mitológiát visszavezeti, nem figyelheti tudományosan, ha maga is képzeleg. S még jobban elidegenült az, aki megfigyelése tárgyára mint egy más kor, más kultúra meghaladott álláspontjára tekint vissza. Ha mint pszichológus-megfigyelő kizárta magát a mitológiai képzeletben való részvételtől, most mint történész-elképzelő – mert elképzelés ez és nem megfigyelés – átadja magát saját képzeletének, amelynek működését itt fel sem ismeri: azt hiszi róla, hogy tudományos gondolkodás.<sup>8</sup>

Ebből az következik, hogy a valláslélektani kutatás számára mégiscsak az „általános emberi” alap megragadása a legfontosabb – ha egyáltalán megragadható. Épp ezt a kérdést kell leelőbb tisztázni: mennyiben közelíthető meg ez az alap. Wundt a mitológia és művészet közös emberi alapját vélte megragadni a képzeletben. Ehhez a mitológia szerinte úgy viszonylik, mint a nyelv a kifejező mozdulathoz. Mit jelent tehát itt az általános emberi alap megragadása? Wundt szerint a képzelet működésének kísérleti 'megismerését, más szóval: az érzéki csalódások mechanizmusának megértését.<sup>9</sup> Hogy az, ami a zavartalan érzéki észrevétellel tapasztalt világgal összehasonlítva „hamis” világ – például a mitológia világa – egyúttal mégis „igaz” világ lehet, nem pusztán az *érezkelt* valóság *módosulása*, hanem egy *élt* valóság *kifejezése*: az túlmegy Wundt elképzelésén és módszerein. Holott nyilvánvaló, hogy ott ahol a valláslélektan elkezdődik, a lélek számlára már valóság – lelki realitás – van.<sup>10</sup> A valláslélektan általános emberi alapja Wundt szerint lényegében csak az volna, hogy *errare* (az érzéki csalódás értelmében) *humanum est*. Az érzéki csalódásokhoz járulnak még a primitívek gondolkodási hibái is<sup>11</sup> és így épülnének fel csalódásokra alapított tévedésekből a mitológiák és vallási rendszerek.

Wundtot a lélektani kutatás maga haladta túl, amikor módszereket talált arra, hogy az érzéki észrevevésnek meg nem felelő lelki realitások gyökereit valóban keresni tudja: egy

mélyebben fekvő általános emberi rétegben, amelynek természetességét, ha más nem, álmaink bizonyítják. A „tudattalan” működésének tudományos felfedezése – Freud vívmánya – után Jung megfigyelései fordították az eredetileg csak egyénlélektani „tudattalan”-kutatást a legtágabb értelemben vett néplélektan irányába. Hiszen az öntudatlan Jung felfogása és tapasztalatai alapján kollektív: mélyebb rétegeiben valamilyen embernél közös. Az általános emberi alap felé itt lényeges előretörés történt. Mi a következőkben mégsem a jungi, vagy valamilyen másféle „mélylélektan” útján igyekszünk az „általános emberi” felé közelíteni – s ezzel a közelítés lehetőségéről is tájékozódást szerezni, – hanem a mitológia útbaigazításai nyomán.

Ebből a célból előbb azt kell összefoglalnunk, amit „Mi a mitológia?” címen egyszer már kifejtettünk.<sup>12</sup> A mitológia eredetét illető kérdést itt sem vetjük fel ilyen értelemben: „Hol és mikor keletkezett olyan nagy mítoszteremtő kultúra, amely alkotásaival minden későbbi mitológiára hatott?” Figyelmünket olyasvalamire irányítjuk, ami minden mitológiában közösnek és általánosan emberinek látszik: az eredettel való foglalkozásra magára. Mi dolga van minden mitológiának eredettel vagy eredetekkel! Ebből a kérdésből kiindulva remélhetjük azt, hogy a mitológia lényegének alaposabb megismerése mellett feleletet kapunk arra is: mennyire közelíthető meg tudományosan a valláslélektani jelenségek közös forrása?<sup>13</sup>

## 2.

A „mythos” szónak nagyon sokféle elkopott és egymásba olvadó jelentése van: sokkal kevesebbre jutunk a szóval magával, mint olyan kifejezésekkel, amelyek a *μν-ἱῶγ* szót az összegyűjtést, mondást jelentő *λέγω*) szóval kapcsolják össze. Platon, aki maga is nagy „mítoszmondó” volt, saját tapasztalata és tevékenysége alapján tanít meg élő és mozgékony voltára annak, amit a görögök *μν-ολογία*-nek neveztek. Művészet ez a költészet mellett és a költészetben belül (a kettő területe metszi egymást), művészet egy sajátos, anyagi természetű alapfeltétellel. Van egy különös matéria, amely a mitológia

művészetét meghatározza: ősi, hagyományozott anyag, amelyet már ismert, de tovább alakítható elbeszélések tartalmaznak – *μυθολόγημα* a legjobb görög szó ezekre – elbeszélések istenekről és isteni lényekről, hősök harcairól és alvilág járásokról. A mitológia ennek az anyagnak a mozgása: valami, ami szilárd és mégis mozgékony, anyagi és mégsem sztatikus, hanem átváltozásokra képes.

A zenével való összehasonlítás áll a legközelebb, – ezt mindig hangsúlyoznom kell a mitológia ennek az egyik aspektusának jellemzésére. A mitológia mint művészet és mint anyag ugyanazon a módon tartoznak együvé, ahogy a zeneszerző művészete és anyaga: a zengő világ. A zenei mű a művészt mint alakítót állítja elénk, de ugyanakkor a zengő világot is úgy mutatja, hogy az őlt alakot. Még több joggal beszélhetünk ilyen viszonyról ott, ahol nem áll az előtérben nagy alkotó-szellem, például az indek, finnek, az óceániai népek nagy mitológiáiban: itt az alakításban megnyilvánuló művészet *gs siz* alakuló, sajátos anyag elválaszthatatlan egységet alkot.

A mitológiai alkotás képszerű. Elénk marad a mitológiai képek folyama. Élő áramlás ez, és ugyanakkor kibontakozás is: ha megállítják, ahogyan a mitológémákat szent hagyományok formájában szilárdítják meg, akkor egyfajta műalkotás lesz belőle. Ugyanannak az alapmotívumnak többféle kibontakozása is lehetséges egymás mellett és egymás után, ugyanannak a zenei tárnának különböző variációihoz hasonlóan. Bár az előáramló anyag maga mindig képszerű marad, a zenei művekhez való hasonlítást még itt is alkalmazhatjuk. Mindenestre művekhez kell hasonlítanunk: azaz valami objektívált-hoz, amely beszél önmagáért és amellyel szemben nem a megfejtés és magyarázat a helyes eljárás, hanem az, hogy magunk elé állítjuk és hagyjuk, hogy jelentését maga mondja el.

Az igazi mitológémában ez a jelentés nem olyasvalami, amit nem mitológiai módon is épen olyan jól és épen olyan teljesen el lehetne mondani. A mitológia nem pusztán kifejezés-mód, amelynek helyére más egyszerűbb és érthetőbb módot is lehetett volna választani, kivéve talán a saját korában, mert akkor az volt az egyetlen lehetséges és időszerű kifejezés-mód

A mitológia épen úgy lehet időszerű és kevésbé időszerű, mint a zene. Lehetnek idők, amelyek csak zenében tudják kifejezni a legnagyobbat, amit gondoltak. Ebben az esetben azonban az a legnagyobb olyan természetű, hogy csak zenében lehet kifejezni. Hasonlóképpen áll a helyzet a mitológiával. Ahogy a zenének van „jelentőségteljes” aspektusa is, amely olyan módon elégíti ki, ahogy egy értelmes egész kielégíthet, így van minden igazi mitológémánál is. Ezt a „jelentést” azért lehet olyan nehezen lefordítani a tudomány nyelvére, mert a maga teljességében csak mitológiai módon juthatott kifejezésre.

A mitológiának ebből a képszerű-jelentésteljes-zenei aspektusából adódik a helyes magatartás vele szemben: beszéljenek maguk a mitológémák és mi egyszerűen hallgassuk őket. A magyarázatnak meg kell állania ugyanazon a vonalon, ahol a zenei vagy legfeljebb költői műalkotás magyarázata megáll. Magától értetődik, hogy ehhez is szükséges egy különös „hallás”, ahogy a zenével vagy a költészettel való foglalkozáshoz. Hallás itt együttlendülést, sőt együttömlést jelent, Rilke szavával: „Aki forrásként ömlik, azt megismeri a megismerés.” De hol van a mitológia forrása? Bennünk! Csak bennünk”? Odakint is vagy csak odakint? Meg kell keresnünk. Könnyebben megtaláljuk hozzá az utat, ha a mitológiának egy másik aspektusából indulunk ki, amelyet most alaposabban meg kell vizsgálnunk, mint ahogy előző munkáimban történt.

### 3.

A mitológia, mint Orpheus levágott feje, halála után is énekel tovább, énekel még a messzeségben is. Míg él, annál a népnél, ahol otthon van, nemcsak együtt énekelnek vele, mint a muzsika egy nemével: *meg is élik*. Jóllehet anyagszerű, mégis annak a népnek, amely hordozója volt, kifejezési, gondolkodási és életformája. Joggal beszéltek a mitológiai korok emberének „idézetszerű” életéről és joggal szemléltették ezt olyan képekkel, amelyeket semmi jobbal nem lehet pótolni. Az antik ember, mielőtt cselekszik, a halálos dőfésre készülő torerohoz hasonlóan, egy lépést tesz hátrafelé. Példaképet keres a múltban, hogy abba mint egy bűvárharangba belebújjon és így

védve és álcázva vesse magát a jelenvaló problémába. Ilyenformán élete megtalálta sajátos kifejezését és értelmét. Népének mitológiája az ő számára nemcsak meggyőző, azaz értelmes, hanem magyarázó, azaz értelmet adó is volt.

Ez a mitológia másik, aitiologikus aspektusa. Magábanvéve is rendkívül paradox aspektus. Mint vallástörténészek meg is maradhatnánk ennél a paradoxonnál: a mitológia megvilágítja önmagát és mindent a világon, nem mintha magyarázatul találták volna ki, hanem mert az a tulajdonsága is megvan, hogy magyaráz. De éppen azok a kutatók, akik mindent meg akarnak magyarázni, nehezen értenének meg ilyen rejtélyes tulajdonságot, legfeljebb csak ha azt tennők fel, hogy a mitológéákat a *magyarázat céljára kigondolták*. Az a megfigyelés, hogy a költészet és a zene sokkal átlátszóbbá teheti a szellem számára a világot, mint a tudományos magyarázat, aligha elégíti ki őket, de minket sem elégíthet ki többé. Szeretnők végre egyszer valóban megragadni a mitológia aitiologikus aspektusát: azt, hogy *mikép* és *mivel* magyaráz. Ezt a sajátja gos magyarázati módot nem vehetjük könnyen, sem pedig magától értetődőnek.

A magától értetődés látszatát itt már az is megzavarja, hogy a mitológia aitiologikus jellegét teljesen tagadni lehetett. Egy utazó tette ezt, aki hosszú időt töltött egy élő mitológia jelenlétében: Malinowski. Mintaszerű empirikus tanulmányban foglalja össze, amit a Trobriand szigeteken a mitológia lényegéről tanult.<sup>14</sup> Tapasztalatai megerősítik a „megélt mitológjáról” való felfogásunkat. Tudományos szempontból gondosan mérlegelt szavaival ismételjük megállapításait: „A mítosz primitív társadalomban, tehát élő, eredeti formájában nem pusztán elmesélt történet, hanem megélt valóság. Nem olyanfajta kitalálás, amelyeket ma regényeinkben olvasunk, hanem élő valóság, amelyről azt hiszik, hogy ősidőkben történt és azóta szüntelenül hatással van a világra és az emberek sorsára.” „Ezeket a történeteket nem üres kíváncsiság tartotta életben, sem mint kitalált, sem mint igaz történeteket. A bennszülöttek számára egy olyan őseredeti, nagyobb és fontosabb valóság ki-jelentései ezek, amely meghatározza az emberiség jelen életét, sorsát és működését és amelynek ismerete az embernek rituális

és erkölcsi cselekményekhez való indítékokat s a kivitelhez való utasításokat ad.”

Malinowski tapasztalatai alapján kettőt tagad: az élő mítosz szimbolikus és aitiologikus jellegét. A szimbolikus jelleg tagadása abban a rendkívül fontos megállapításban rejlik, hogy a mítosz hordozói számára elsődleges és közvetlen módon éppen azt fejezi ki, amit elbeszél: ősidőben lejátszódott eseményt. Hogy ez az esemény a maga részéről ismét kifejez valamit: valami általánosat, valamit a világ tartalmából, ami éppen mitologikus formában nyilatkozik meg, – azt Malinowski egyáltalán nem veszi számításba. Megállapítása nem beszél sem ez ellen, sem e mellett. Annál erőteljesebben fordul az aitiologikus felfogás ellen. A mítosz nem tudományos kíváncsiság kielégítésére szolgáló magyarázat, hanem az ősidők valóságának feltámasztása elbeszélő formában. A mítoszok soha, semmilyen értelemben nem magyaráznak, mindig csak precedenst statuálnak, mint ideált és biztosítékot a folytatásra. Az „aitiologikus mítosz” az elbeszéléseknek az a nem létező fajtája, amely a nem létező magyar ázás vágnak felel meg.

Malinowski így írja körül azt, amit a mitológia szociális funkciójának nevez és ami nem tudományos vagy áltudományos „magyarázás”. Hogy mi ez tulajdonképen, arra nyilvánvalóan hiányzik Malinowskinak a helyes szava. A magyarázást valamilyen „intellektuális erőfeszítés” értelmében nem tartja megfelelőnek. A mitológia erőfeszítés nélkül tesz mindent világossá. A „magyarázat” annyi mint fordítás, vagyis – ha a magyar szóból indulunk ki – az anyanyelvünkön való elmondása annak, ami eredetileg idegen nyelven szólt. A mitológia ezzel szemben azoknak, akik hordozói, „anyanyelvükön” beszél, tolmácsra nem szorulva bocsátja világosságát mindarra, ami van, ami történik és aminek történnie kell. Mind ennek a jelentése benn rejlik a mitológémákhban. Az azonban, amit az ember a mitológia útján *csinál*, ha a „mítoszmondást” egy emberi közösség önkéntelen szolgálatában működteti, nem olcsó magyarázatok kitalálása, hanem valami más: *megalapozás*.

A mitológia megalapoz. Tulajdonképen nem arra a kérdésre felel: miért! hanem erre: honnan? Görögül egész pontosan kifejezhetjük ezt a különbséget. A mitológia tulajdonképen



nem az *αἰτιον* -okát, nem az okokat adja. Csak annyiban aitiologikus, amennyiben *ἀρχή*-ok, ahogy Aristoteles tanítja (Metaph. Δ 2. 1013. a.), egyúttal *ἀρχή*-k is. A legrégebbi görög filozófusok számára *ἀρχή* -k voltak a víz, a tűz vagy az *υνεῖοοv*. a „határtalan”, tehát nem pusztán „okok”, hanem inkább ősanyagok és ősállapotok, amelyek el nem évülnek, felül nem múlhatnak, hanem mindent magukból hoznak létre. Ilyenek a mitológia eseményei is. A világ alapját alkotják, mert minden rajtuk nyugszik. Ők az *ἀρχή*-k, amikre minden a világon magában véve külön-külön visszanyúlik és önmagát közvetlenül meríti belőlük, míg ők maguk el nem évülők, kimeríthetetlenek és felül nem múlhatnak maradnak: egy időtlen ősidőben, olyan múltban, amely örök ismétlésekben való feltámadásaival elmulthatatlannak bizonyul.

## 4.

Nem jogtalan általánosítás a mitológiáról azt mondani, hogy eredetekről vagy legalább is őseredetiről beszél. Ha egy újabb isten nemzedékről tudósít, például a történeti kor görög isteneiről, akkor ezek is egy világ kezdetét jelentik: annak a Zeus uralma alatt álló világnak kezdetét, amelyben a hellének éltek. Az istenek olyan értelemben eredetiek, hogy egy új istennel mindig új világ is születik: új világkorszak vagy új világaszpektus. Igaz ugyan, hogy nem *csak* kezdetben, az eredetnél, és nemcsak az első kipattanás lökésszerű ismétlődéseiben: kozmikus újramejelenéseikben és ünnepi megjelenítéseikben vannak ott az istenek. Mégis azok a mitológusok, amelyek elbeszélő formában kifejtik, hogy mit tartalmaznak az istenalakok, mindig ősidőkben játszódnak le. Minden mitológia alapvonása a visszatérés az eredethez és az ősidőhöz.

Megtaláltuk erre a pontos kifejezőmódot: a látszólagos „miért” mögött ott áll a „honnan”, az *αἰτιον* mögött az *ἀρχή*. Még pontosabban fogalmazva: a mitológiában semmiféle *kérdés* nem áll az első helyen, – éppúgy nem, ahogy az archaikus görög filozófiában sem. Ami itt van, az a kérdés nélkül való, közvetlen visszatérés az *ἀρχή* -khoz: mintegy önkéntelen visszajejtése önmagunknak az „alapra”. Nemcsak az lép hátra a tore-

rohoz hasonlóan, aki egy adott mitológiát megél és a szerint cselekszik, nemcsak ő bújik bele mintegy bűvárharangba, hanem minden igazi mítoszszelbeszlő, a mitológémák minden alkotója vagy újraalkotója. Ahogy a filozófus át akarja fűrni magát a környező jelenségvilágon, hogy megmondhassa, „mi is van *tulajdonképen*”, úgy lép vissza a mítoszmondó az ősidőbe, hogy elbeszélje, „mi is volt *eredetileg*”. Számára az ősidőkben éppen az volt, ami ma is és Örökké tulajdonképen *van*. A nélkül, hogy arról bármit is mondanánk, vájjon valóban megragadja-e a mitológia ily módon azt, ami tulajdonképen van, eléri-e a szubjektum és az objektum igazi közvetlen érintkezését, itt lesz világossá, hogy a mitológia *mikép* és *mivel* alapoz meg.

A mitológia úgy alapoz meg, hogy a mítoszmondó, megélt elbeszélésével, visszatalál az ősidőkbe. Bolyongás és keresgélés, kutatás és erőlködés nélkül hirtelen ott terem abban az ősidőben, amely őt illeti, ott ierem az *ἀρχή-k* között, amelyekről tudósít. Milyen *ἀρχή-k* közé juthat valóban az ember? Milyen *ἀρχή* -kba merülhet alá kerülő út nélkül! *Saját* „kezdetéibe”, organikus lényének az *ἀρχη-iba*, amelyekből szüntelenül meríti magát. Mint kibontakozott organikus lény, hasonló fajta azonosság alapján éli saját eredetét, mint ha ezerszeresre felerősített hang lenne, és ugyanakkor a hang eredete, felcsendülése. A „kész” organizmus annyiban „más” és mégis „ugyanaz”, mint a struktúráját – mintegy tölgyet a makkban – tartalmazó zigóta, amennyiben a harsogóvá tett hang „más” és „ugyanaz”, mint az a nem hallható hullámrezgés, amelyet felerősítettek. Organikus létének eredetét éli meg az ember egyrészt úgy, mint «saját abszolút»-ját, mint azt a kezdetet, amelytől fogva egységet alkot, jövődő lénye és élete minden ellentétének egyesítését. Erre az eredetre, mint egy új világ kezdetére mutat vissza az *isteni gyermek* mitológémája.<sup>15</sup> A *Prótoگونوس Koré*, az „isteni leány” mitológémája egy másikra mutat vissza.<sup>16</sup> Ezt szintén mint saját eredetünket éljük meg: mint azt az eredetet, amely egyszersmind számtalan előttünk és utánunk élő lénynek az *ἀρχή* -ja és amelynek révén az egyes lény már csírájában a végtelenséget rejti.

Ezek a mitológémák az emberi és növényi keletkezés képeivel jelölik meg azt a pályát, amelyen a megalapozás az

*αρχή* -khez való közeledés formájában megtörténik, hogy azután a megalapozó elbeszélés ugyanazokban a képekben tegye meg a kibontakozás útját. Képletesen olyanfajta önmagunkba irányuló süllyesztőről is beszélhetünk itt, amely lényünk egészének élő csírájába vezet. Ennek a süllyesztőnek az igénybevétele a mitológiai megalapozás, és igénybevételének az eredménye az, hogy az ugyanott előáramló képekben „látókká” válva visszajutunk arra a helyre, ahol mindkét *αρχή* egybeesik. Oda torkollik a csira *αρχή* -ja, a „mag örvénye” és ugyanott kell felvennünk azt a középpontot, amely körül és amelyből egész létünk és lényünk organizálódik. Ha lényünknek erről az abszolút „belsőjéről” a tér fogalmaival gondolkodunk, akkor az az ideális hely, ahol az eredés és a tudás az eredetről azonosak, csak ilyen „középpont” lehet. Aki így húzódik vissza önmagába és erről tudósít, az megéli s kifejezi az alapot: *megalapoz*.

A mitológiai megalapozásnak – és csak erről beszélünk itt – ez a paradox tulajdonsága van meg: aki így húzódik vissza, az megnyílik. Vagy fordítva: az antik ember világra nyíltsága visszaállítja őt az ősalapra és saját eredetében ismereti meg vele a *κατ’ εξοχήν ἀρχή-τ*, az eredetet. Az isteni gyermek, az ősidők elsőszülöttje képében, akiben először volt ott az eredet, a mitológiák nem *egy* emberi lény, hanem az isteni mindenség vagy egy mindenség-isten keletkezéséről beszélnek. Születés és napkelte csak testi vonásokat és aranyos színt kölcsönöznek ennek az általános *ἀρχή* -nak. Ha az ember ideális középpontjának térbeli fogalmánál maradunk, akkor azt kell mondanunk: ott, ahol a csira örvénylő *αρχή* -ja torkollik, ott árad be maga a világ is. Ő beszél az eredetről az előáramló képekben. A megalapozó, aki „süllyesztőjében” saját alapjáig bukott alá, megalapozza a *világot*. Olyan alapzatra építi fel magának, ahol megeredés, felbuggyanás, kisarjadás minden: minden eredeti az eredés szó teljes értelmében és egyúttal minden isteni, mert a mitológiai alakok és események istenisége éppen olyan magától értetődő, mint minden isteni eredetisége. Mitológiákat élő korok minden intézménye innen meríti magyarázatát és megalapozását: közös isteni eredetéből az életnek magának, amelynek formái az intézmények.

## 5.

A világot abból a pontból újra felépíteni, amely körül és amelyből maga a megalapozó organizálódott, amelyben ő maga is eredeti, – abszolút értelemben úgy, hogy egyszeri, semmi másnak nem pontos ismétlődése, relatív értelemben pedig, hogy az ősök végtelen sorából *eredő* – ez a mitológia legnagyobb és legfőbb témája, ez a χ«τ' εζοχψ megalapozás. Ha kis világ épül, a nagy kozmosz képmása, akkor cselekménybe áttéve jelenik meg a megalapozás: mint *megalapítás*. A városokat, amelyek élő mitológiák korszakában a kozmosz képmásainak akartak számítani, úgy alapították meg, ahogy a kozmogóniai mitológémák a világot megalapozzák. Az alapzatukat úgy helyezték el, mintha a két megjelölt *ἀρχή*-ről nőnének ki (az abszolútból, amelyben kezdődünk és a relatívból, amelyben őseink folytatása vagyunk). Ilyen módon a városok ugyanazt az isteni talajt kapták meg alapzatukul, ami magának a világnak is alapzata. Azzá lettek, ami a régiek számára világ és város egyaránt volt: az istenek lakóhelye.

Róma alapítási szertartásának hagyományában látszólagos ellentmondás van. Ez csak akkor oldódik fel, ha az antik városalapításoknak ezt a mélyebb jelentőségét általában megértjük: az emberek kis világai ugyanannak az ideális tervnek az alapján alakultak, amely szerint az ember saját egészét is organizálnak tudja (öntudatlanul vagy álmokban, látomásokban) és amelyet a nagy világban is felismert. Ugyanazokkal a térbeli fogalmakkal találkozunk itt, amelyek a legközelebb fekvő segédeszközeink voltak arra, hogy az abszolút bensőről szemléletesen beszéljünk. Az ókortudománynak erre a sokat vitatott problémájára ép azért térünk ki itt, hogy szemléletes képet adjunk egy mitológiai cselekménynek lélektanilag is megragadható szerkezetéről.

A hallei ókortörténész, Altheim Ferenc, még frankfurti magántanár korában, ajánlott egy megoldást, amelyet azután tanítványai átvettek tőle: filológiai és emberi szempontból kifogástalan módon W. Müller „Kreis und Kreuz” c. könyvében (Berlin 1939).<sup>17</sup> Egyszer még részletesebben is vissza fogok térni a források értelmezésére. Itt következő fejtegetéseim egy-

általán nem vonatkoznak a hagyomány topográfiai és egyéb nehézségeire, hanem kizárólag a szertartás látszólagos ellentmondására. A szertartás mindig egy mitológiai tartalomnak cselekménybe való áttétele. Ha szigorúan megmaradunk itt is a szertartás mellett, akkor Róma várostervének történeti megvalósítására való tekintet nélkül is beszélhetünk egy mitológiai terv keresztülviteléről.

A jelzett ellentmondás két geometriai alakzat között áll fenn. Róma alapításának legkimerítőbb leírása szerint, amelyet Plutarchos Romulus-életrajzában olvasunk, egy körről van szó, amelyet egy középpontból képezve, ekével húztak meg. A középpontot egy köralakú, *mundus*-nak nevezett verem alkotta. Ovidius az ősidőben történt alapítás költői leírásában (Fasti IV. 819) egészen egyszerű földbeásott gödörről, *fossa-tóŕi* tud, amelyet az alapítási áldozat után újból betemettek; azután egy épen olyan egyszerű oltárt emeltek föléje. Más források úgy írják le a történeti világváros, Róma *mundus*-át, mint egy épületet, amelynek alsó része a *Di Manes*-nek: az ősök szellemének és általában az alvilágiaknak volt szentelve. Azok, akiket beengedtek, azt állították, hogy alakja belülről nézve az égboltozathoz volt hasonló. Akár az eredeti, az alapítási szertartásban leírt formában, akár a merev építészeti alakításban nézzük: a *mundus* az *αρχή*, amelybe beletorkollik az ősök régebbi világa, mintegy alvilági magtára mindannak, ami valaha nőni és születni fog. A *mundus* a relatív és ugyanakkor az abszolút *αρχή* is: az a kezdet, amelyből az új világ, „Róma” származott, mint egy kör a középpontjából. E mellett nem is kell a *mundus* szó jelentésére támaszkodnunk. Ez az etruszk nyelvből is eredhet, és ebben az esetben talán mégsem azonos a *mundus*, „világ” szóval.

A körszertartás ellentmond annak az ősrómáról való hagyománynak, amely *Roma quadrata-ról* beszél. Ennek az utóbbi megjelölésnek felel meg a halikarnassosi Dionysios elbeszélése, aki az „ősbarázdának”, a *sulcus primigenius*-nak négyszögű alakjáról tud ( *τετράγωνον σχήμα* ). És megfelel ennek a *Quadrata Roma* nevű épület is, amelyben a városalapításhoz szükséges eszközöket őrizték. „Kezdetben négyszögalakú” – így írja le az egyik forrás – „és kőből volt”. A hely, ahol

állott, nem ugyanaz, amelyet Plutarchos a *mundus* számára megjelöl. Ha tehát a középpontját jelölte a *Roma quadrata*-nak, ahogy a *mundus* a köralakú *sulcus primigenius* középpontját, akkor nem volt azonos a két középpont. Altheim egy *ideális középpontból* kiindulva vélte feloldhatónak az ellentmondást. (Hogy az ideális középpontot a történelem folyamán utólag két helyen is lokalizálták, mit sem változtat az alapítási szertartás ideáján, amelyet meg kell értenünk.) Altheim emlékeztetett arra, hogy a *quadrata* jelző: igenév, és azt is jelenti, hogy „négyrésztre osztott”. Akármelyik ponton állunk meg: akár a *mundus*, akár a *Quadrata Roma* helyén, lehet a pont köré kört és abban ugyanekkor a római földméréstan szabályai szerint négyrésztre osztott várost, *Roma quadrata*-t alapítani. Sőt ilyen-fajta, két tengellyel való négyrésztre osztás mind az említett tanban, mind az augurok mesterségében adva volt.

Az indítványozott megoldás genális módon mutatta meg, hogy a körszertartás és egy *Roma quadrata* alapítása elméletileg egyesíthetők. A hagyománnyal szemben mégsem kielégítő. Plutarchos a körszertartás leírása előtt említi Romulus *Roma quadrata*-ját, ezen négyszögalakú várost ért és mégsem érez itt semmilyen ellentmondást. Varró szerint a legrégebbi okmányokban a Rómából alapított városok, a *coloniae* neve *urbs*. Ugyanez a római tudós az *urbs* szót az *orbis* „kör” és *urvo* „körülzárt” szavakból származtatja. Tehát minden *colonia*-alapításnál magától értetődőnek tekinti a körszertartást. A legtöbb *colonia* mégis azt mutatja, hogy a rituális körvonalból a valóságban derékszögű várostervek keletkeztek. Kettős értelemben nevezhetők ezek *quadrata*-nak: két főutca négy részre osztja őket (ennek megfelelően 4 kapujuk is van), és ugyanakkor többé-kevésbé szabályos négyszögalakúak. A kör és a város alaprajza nem fedik egymást. De azért még terepnehézségek esetén is ragaszkodtak az ideális, mértani alakhoz. Ezt az alakot tiszta ideaszzerűségében csak úgy lehet elgondolni, mint *négyszöget a körben*.

Plutarchos elbeszélése szerint a rómaiak a város alapítás titkait, „mint misztériumot”, etruszk tanítómesterektől tanulták. A kört és négyszöget egyesítő figura a misztikus szokások és élmények területén valóban nem ismeretlen. A vallástörté-

nesz és a pszichológus ezt egyformán bizonyíthatja. Ó-ind nyelven az ilyen figurát *mandulának* nevezik, körnek vagy gyűrűnek. Különösen érdekes típus szokásos a tibeti Mahayana-buddhizmusban: a körben négyszög van, négyoldalt ellátva egy-egy T-alakú pótlással. A négyszög újból koncentrikus köröket zár magába. A buddhizmus ezt a hindu mitológiából örökölte. Megismétlem itt azt a magyarázatot, amelyet Zimmer „Kunstform und Yoga im indischen Kultbild” (Berlin 1926) c. könyvében a Shrichakrasambhara-Tantra (Tantric Texts VII. London 1919) alapján ad.

„Ennek a buddhista misztériumnak a híve a mandala élményében fejleszti ki magából és maga körül a világ képét, közepén Sumeru-val, az istenek hegyével. Ez számára a világtójtás tengelye, „amelynek négyélű drágaköteste kristály-, arany-, rubin- és smaragd-felületeivel a négy világtáj színeiben tündöklük”. Egy hívő hindu a csúcson az istenek királyának, Indrának és boldogjainak palotavilágát pillantaná meg: Amaravatit, a halhatatlanok lakhelyét. A buddhista mandala híve ennek helyén egy kolostortemplomot fejleszt ki, mint az egyetlen Buddhához méltó teret: egy négyszögű drágakőépületet, oldalán négy bejáratral (ezek a T alakú hozzátoldások) körülvéve mágikus gyémánt-falakkal. Teteje csúcsba boltozódik, mint a Nirvánát ért szentek maradványait tartalmazó kupolasírok itt e földön. Belsejének közepét kör alkotja kibontakozott lótuszvirággal, amelynek 8 levele szétnyílik a szélrózsa minden irányába (a látókör négy főpontja felé és a négy mellékirányba). Rajta a hívő önmagát látja állni Mahasukha alakjában (Mahasukha Sivának egyik megjelenési formája), aki női alakot tart átölelve. Mint „a körök legnagyobb boldogságát” önmagát látja 4 fejjel és 8 karral, és szemlélődésében tudója lesz önlényegének. Négy feje a négy elemet jelenti, a földet, a vizet, a tüzet, a levegőt, anyagtalan, érzékfeletti állapotban, egyszersmind azonban a négy végtelen érzést, amelyektől az állandó gyakorlásban áthatva, megérleli önmagát a Nirvána számára.”

Ilyen misztikus célra, mintegy az ember benső „újjáalapítása” és átorganizálása céljára szokás mandalákat rajzolni, a homokba vagy a templom padozatára, ahol e vallásos gya-

korlat végbemegy. De a valóságban is felépítik őket, néha hatalmas méretekben, mint Boro Budur-t, a buddhisták híres szentélyét és búcsújáráshelyét Jáva szigetén. A mandalában átör a buddhizmuson valami régebbi: egy világépítő mitológia. Ó-Itáliában és a buddhista keleten egyaránt közös középpontból rajzolt körök és négyszögek jelennek meg, mint alaprajz, amelyre alapítanak. Erre épülnek a kis világok – a városok s a szentélyek – mert mintha a *nagy kozmosz* és a legkisebb világ, az *ember* is ezen alapulna.

Ennyit közölhet a vallástörténész arról, ami előtte ismeretes. További tényeket a pszichológus fűz ehhez. C. G. Jung már régebben felfedezte, hogy modern emberek, akik semmit sem tudnak a keleti misztériumokról, lelki teljességük elérése, benső ellentétek egységbefogása során mandalaszerű figurákat rajzolnak, vagy ilyenekről álmodnak. Ezt a folyamatot ismét csak az ember újjáalapításának és átorganizálásának hívhatnák, Jung individuációnak nevezi. Exakt kutatási módszerének teljes óvatosságával állapítja meg, hogy a mandala-élménynél „olyan autonóm lelki tényről van szó, amelyet mindig ismétlődő és mindenütt azonos fenomenológia jellemez.” A mandala-szimbólum szerinte, úgy látszik, „egy magatom”, amelynek belső struktúrájáról és végső jelentéséről semmit sem tudunk.<sup>18</sup> Elvileg a legfontosabbat erről egy kínai misztikus életbölcseleti könyvhöz írt kommentárjában mondta:<sup>19</sup> „Ilyen dolgokat nem lehet kigondolni, hanem a feledés sötét mélyéből kell újra felnőniök, hogy a tudat végső sejtelmét és a szellem legmagasabb intuícióját kifejezzék és így a *jelentudat egyszerűségét az élet ősmúltjával egybeolvassák.*”

A körszertartáshoz legközelebb álló példája egy tisztán lelki mandala-élménynek a nagy pszichológus egy másik könyvében található.<sup>20</sup> Álljon itt Jung kommentárjával együtt: „A páciensnő a következőket látta (saját szavaival): Mentem föl a hegyre s olyan helyre jutottam, ahol 7 vörös követ láttam magam előtt, hetet-hetet oldalt, s hetet mögöttem. Én e négyszög középpontjában állottam. A kövek simák voltak, mintha lépcsőfokok lettek volna. Megpróbáltam a 4 legközelebbit felemelni. Közben észrevettem, hogy e kövek alapzatát alkották 4 istenszobornak, amelyek fejjel lefelé voltak a földbe ásva. Ki-



ástam és magam köré állítottam fel őket, úgyhogy a középén én állottam. Egyszerre csak egymásfelé hajlottak, úgyhogy a fejük érintkezett s mintegy sátrat alkottak fölöttem. Én magam a földre estem és így szóltam: Essetek rám, ha így kell lenni. Fáradt vagyok. Azt láttam ekkor, hogy kívül, a 4 isten körül lángkör képződött. Egy idő múlva felemelkedtem a földről s felfordítottam az istenszobrokat. Ott, ahol a földre estek, 4 fa nőtt. Erre a tűzkörből kék lángok csaptak fel s kezdtek a fák lombját felemészteni. Erre így szóltam: Ennek véget kell vetni, magamnak kell a tűzbe mennem, hogy a lomb el ne égjen. Erre a tűzbe léptem. A fák eltűntek s a tűzkör egyetlen nagy kék lánggá húzódott össze, amely felemelt a földről. Itt a látomás véget ért... Az elfogulatlan olvasó minden további nélkül felismerheti a középpont ideáját, amelyet a felfelé való haladás valamilyen módján (hegymászás – erőlködés, fáradozás) ér el az ember. Hasonlóképpen minden nehézség nélkül felismerhető a kör négyszögesítésének középkori problémája, amely az alchimia szférájába is beletartozik. Itt éppen megfelelő helyen van, az individuáció kifejezéseként. A teljes személyiséget a látókör 4 sarkpontja, a 4 isten, vagyis az a 4 funkció jellemzi, amelynek a segítségével a lelki térben tájékozódhatunk.<sup>21</sup> Jellemzi továbbá a kör, amely az egészet magábazárja. A 4 isten legyőzése, akik azzal fenyegetik az egyént, hogy agyonnyomják, jelenti megszabadulását a 4 funkcióval való azonosságtól, a négyszeres ‚nirdvandát’ (ellentétől való szabadságot). Így jön létre a körhöz, az osztatlan egészséghez való közeledés. Ez azután további emelkedést eredményez.”

Felhozhatók ehhez párhuzamok a megbeszélte városalapítási szertartáson kívül is. Már a „kör négyszögesítése” is antik probléma. Itt még csak annyit, hogy olyan tárgyak, amelyeknek a kultuszra jellemző rejtkehelye a föld alatt volt (Rómában az ú. n. *Tarentum*, Lykosurában: v. ö. Paus. VIII. 37, 3.) ugyanazoknak az istenségeknek a szférájában fordulnak elő, akikhez a *mundus* tartozik. A közölt látomásban csupa olyan részletek bukkannak fel, amelyeknek az egyén mitológiájában – így nevezhető ebben az aspektusában a pszichológia – épügy megvan a jelentésük, mint a kozmikus vallások nagy mitológiáiban.

## 6.

Az eredet a mitológiában kétfélét jelent. Mint elbeszélésnek, mitológémának a tartalma „megalapozás”, mint cselekmény tartalma: alapítás. Mindkét esetben azt jelenti, hogy az ember visszahelyezi magát a saját eredetébe. Az etaberileg egyáltalán elérhető eredeti állapot így jelenik meg azután ösképekben, ősmitológémákban, összertartásokban. Mindhárom megjelenési forma ugyanannak az emberileg még elérhetőnek, ugyanannak a mitológiai ideának a megjelenési módja lehet. Honnan ered azonban egy *határozott mitológiai idea*, mint például a szóban forgó, amelyet ma keleten és nyugaton minden közvetítés nélkül és mégis ugyanabban a jelentésben rajzolnak? Ez az idea minden bizonnyal már a római alapításszertartás mélyén ott volt. Van még egyáltalán értelme annak, hogy meghatározott helyen, meghatározott időben különleges történeti eredet után kutassunk azután, hogy az eredet általában, mint mindenkori eredet tűnt elénk?

A mandala-tervek egyik vonásánál egész élesen áll elénk ez a kérdés. Ez a vonás a *pontos* négyfeléosztás. Maga a négyfeléosztás még buddhista alkalmazásában is kozmikusként jelenik meg. A négy elem, amelyre vonatkoztatják őket, Indiában épúgy, mint Görögországban, a világ négyfeléosztásának felel meg. Görögországban lehet az indogermán kor előtti idők öröksége is, Indiában lehet indogermán örökség is. Legkézenfekvőbb, hogy a négyfeléosztást a négy égtájjal hozzuk kapcsolatba. Ez a buddhista mandala-misztériumoknál is lehetséges. „A hívő – mondja Zimmer – a négy világtáj színeiben, kék, zöld, piros és sárga sugarakat bocsát ki mindenfelé Mahasukha fejeiből, aki gyanánt belső szemei előtt ő maga áll ott. A színnek bizonyítják, hogy a minden iránt való irgalmasságának érzése áthatja az egész világteret.” Ügy tetszik, itt az eredeti helyzet – a tengelyek kinyúlása a látókör négy főpontjából – megfordítva áll előttünk. A négy világtáj felé indulnak ki sugarak, s így „alapul meg” a világ négy sarka. A római város-tervek négyfeléosztása ellenben a természetes észak-déli és kelet-nyugati orientáció eredményének látszik s a négyfeléosztott ég valamennyi mandalaterv közös alapjainak.

A kérdés ezzel teljes élességében áll elénk. Mégsem az emberben kell tehát keresnünk a négyfelosztás eredetét, hanem az őt környező világban? És ha így volna: melyik földrészen? Müller joggal hangsúlyozta a római és germán településtervrajzokról szóló idézett munkájában, hogy csak a köralakot lehet a horizontról leolvasni, a négyfelosztást nem. A látóhatár zárt gyűrűt alkot, amely semmilyen tagoltságot nem mutat. Csak a magas északon lehet a látóhatárt könnyen úgy tekinteni, mint egy világórát, amelynek mutatója a nap. A nap járás ideje és a teljes látókör vonala csak a sarokról nézve esnek valóban egybe. Minél tovább haladunk dél felé, annál később ér a nap a főpontok fölé. A földmérés tan római szakírói óva intenek attól, hogy a napfelkelte szerint tájékozódják valaki, és ilyen módon fektesse le a négyfelosztáshoz a két tengelyt. A meridiánhoz kell igazodni, a pontos négyrészes osztáshoz pedig egy különleges eszközt, a *grumát* (a görög *gnomon* etruszk alakja) kell felhasználni. De milyen *belső szükségből* ered egy ilyenfajta eszköz előállítására? Abból a szükségletből, hogy megőrizzenek egy tradíciót, amelyet a latinok Müller szerint messze északról hoztak volna magukkal, vagy pedig abból, amelyből *minden* pontos felosztás, a *szabályos formák szellemi látása* származik? Az utóbbi mellett vagy legalábbis a két szükséglet egybeesése mellett szól az, hogy a *gr urna* Görögországból etruszk közvetítéssel jutott Rómába.

Jung elmélete a kollektív tudattalánról az eredetet illetően egy lehetőség sem zárja ki. A mandalák, amelyeket modern emberek álmaiban és rajzaiban megállapított, egyformán lehetnek ósrégi égmegfigyelések, vagy általános belső emberi szükség reflexei. Annak a látomás- és álomsorozatnak bizonyos darabjai, amelyekről Jung az 1935-ös *Eranos-évkönyvben* beszél, úgy látszik, éppen kozmikus eredetűre utalnak a mandala-szimbólumnak. Ez a szimbólum úgy jelenik meg egy álomban, mint ingaóra, amely folyton jár a nélkül, hogy a nehezekei mélyebbre süllyednének, tehát bizonyára mint az a világóra, amelyet az ember számára az ég jelent. A „nagy látomásban” kifejezetten a világóra bukkan fel, háromdimenziós, egy függőleges és egy vízszintes körből áll, és

3 ritmust egyesít, A legfelségesebb harmóniának, bátran ki-  
mondhatjuk: a szférák harmóniájának hatásával volt ez az  
álmod óra.

Bár elvben az a lehetőség is fennállana, hogy egy ilyen  
látomásban a kollektív tudattalan az álmodóban ősei égélmé-  
nyének az emlékét reprodukálta, Jung éppen a négyrésze-  
osztás esetében mégsem hisz annak kozmikus eredetében.  
A „négyességben” egyik megjelenési formáját látja annak az  
egész-ségnek, amelyet az individuációs folyamat eredményé-  
nek tekint. A négy mellett azonban nem ritkán más számokra  
is bukkant, így – különösen férfiaknál – a háromra. Mégis  
úgy tűnik fel neki, mintha normális körülmények között vilá-  
gosan mutatkoznék a ragaszkodás a négyhez, vagy mintha  
ennek statisztikailag nagyobb valószínűsége lenne. A számok  
lehetséges ingadozása miatt elveti azt a gondolatot, hogy a  
4-es szám a 4 égtájból ered, de utal egy egészen más termé-  
szetű kozmikus eredet lehetőségére. Véleménye szerint érdekes  
*lusus naturae*, hogy a testi organizmus legfőbb kémiai építő-  
anyaga a négy vegyiértékű szén. A gyémánt, amely a keleti  
szövegekben az individuáció elérésének a szimbóluma – gon-  
doljunk a buddhista mandala gyémántfalaira – szénkristály.  
Ha ez mégis több lenne, mint a természet játéka, akkor itt  
Jung szerint – mivel a négyesség megjelenésénél nem a tudat  
leleményének pusztá termékéről van szó, hanem az objektív  
pszichikum produkciójáról – megfoghatunk és végigkövethetünk  
egy alapvető mitológiai motívumot egészen az emberben  
lévő anorganikus eleimig.

A négyfeléosztásnak a szellem birodalmához közelebbálló  
területen is akad példája: az élőlény keletkezésében. Az orga-  
nizmus kialakulásának *harmadik* foka a *négyfeléosztás*. Az  
első lépés a mag egyesülése a petével zigótává. Ketten együtt  
alkotják a magukban foglalt ősök végtelen számával az *orga-  
nizmus relatív arxh-ját*; az új egységnek, a zigótának a kelet-  
kezése a *szervezet abszolút arxh-ja*. A legközelebbi lépés a ketté-  
osztás, a barázdálódás kezdete, a harmadik pedig a pontos négy-  
feléosztás. Ez *négysejtes* állapotot eredményez, amely azután  
újra és újra megduplázódik. Az individuum életének van tehát  
egy időszaka, amelyben valóban egy mandala-szerű geometriai  
terv alapján bontakozik.

Abból indultunk ki, hogy a mitológia arról az „eredetről” és „alapról” tudósít, ami voltunk, és ami bizonyos fokig, mint eredetünk *hatása és kibontakozása* még mindig vagyunk. Ez a felfogás megengedi, hogy olyan lehetőségeket is megemlítsünk, mint az imént jelzettek. Itt azonban a mitológia organikus eredetének csak a *lehetőségét* kívántuk számításba venni, semmi többet. Csupán megemlíteni óhajtottuk azt a lehetőséget, hogy már az emberi élet magyában szellemi csíra rejlik: annak a csírája, hogy ideális világrendeket pillanthassunk meg. Ez azonban kívül esik vizsgálódásunk határain: a műveltségtudomány és a valláslélektan határán egyaránt. Ott kell választ keresnünk a pontos négyfelosztás eredetének kérdésére, ahol négy- és háromfelosztás nem *testi történet*, hanem *szellemi tevékenység*. (A két felosztás egyesítése: a világra 12-es beosztása – akár az égről olvasták le, akár nem – már említésreméltó szellemi alkotás.) Nemcsak a pszichológus talál egymás mellett négyfelé- és háromfelosztást. Az antik hagyomány mind Etruriában, mind Rómában magában tud a hármas szám szerepéről a városok berendezésében: 3 kapuról, 3 utcáról, 3 városrészről, 3 templomról vagy 3 részre osztott templomokról. Kénytelenek vagyunk figyelmünket egy sokféleségre irányítani, még akkor is, ha az a célunk, hogy az Egyet és Közösét: az eredetit keressük. És ebben már válasz rejlik arra a kérdésre is, van-e értelme, hogy a helyi és időbeli változatokat különleges eredetükben vizsgáljuk<sup>1</sup>? *A vallástörténeti kutatás alapja ez a sokféleség.*

## 7.

Frobenius egy nyugatafrikai városalapítási szertartást ír le *Monumenta, Africana* (Weimar 1939) c. könyvében. Az egyezést a római városalapítással maga is észreveszi és ezt az egész kultúrkört (ő syrtisi kultúrának nevezi) Észak-Afrika ókori garamantái révén hozza kapcsolatba az antik világgal. Ez nála nem pusztán átvételt jelent, hanem kultúraromlást, amely a Földközi-tenger vidékéről, sőt Kelet még messzebb tájairól elindulva, egész Nyugat-Szudánig jutott. Ezt és minden további lehetséges történeti magyarázatot függőben aka-

runk tartani és az afrikai hagyománynak kizárólag azokkal az adataival foglalkozunk, amelyek itt közvetlenül érdekelnek.

Ezekhez tartozik elsősorban a városterv. Erről az a hosszabb közlés, amelyet Frobenius idéz, csak annyit mond, hogy az alapítás céljára kör- vagy négyszögalakban helyet tűztek ki és hogy a négy égtáj felé négy kaput készítettek. A továbbiakra vonatkozólag ismétlem a rövidebb közlést: „A hold első negyedének felbukkanásával kezdik meg a város kerületének és a kapuknak a kitűzését. Egy bikával háromszor körülszántják a várost. Azután négy tehénnel együtt behajtják a körülhatárolt térségre. Miután hármat közülük meghágott, feláldozzák. Nemzórészét az új város közepén elássák és az egyik áldozati gödör mellett phallos-oltárt emelnek. (Ez a város berendezésének a középpontjában egy apai és egy anyai kultuszjel egyesítése.) Az oltáron mindig 3, a gödörben mindig 4 állatot áldoznak.” Egyfelől a férfi, a hold és a három, másfelől az asszony, a nap és a négy Frobenius szerint itt szorosan összetartoznak. Nyilvánvalóan tmindkettőre, az apai és az anyai princípium egyesítésére kell alapítani a várost.

Ezzel új jelentőséget kap Jungnak az a megfigyelése, hogy a három részre osztott mandalák főkép férfiaknál fordulnak elő. Azt persze nem tudjuk, hogy a rajzolók és az álmodók önkéntelenül is a férfi vagy a női princípiumnak hódoltak-e ezzel. Ami a négyrészre osztott indiai mandala közepén előforduló háromszöget illeti, azt ott az indek maguk női szomb'oiumnak magyarázzák. Az antik világképben háromalakú istennő, Hekate uralkodik a háromrészre osztott világon. Mindenütt Görögországban istennők jelennek meg hármas csoportokban. Ezek a csoportok úgy válnak négyesekké, hogy egy férfiistenség lép melléjük. Az a nagy istennő, akit az isteni lányról írt tanulmányban írtam le, Zeusszal való kapcsolatában hasonlóképpen háromszoros: anya (Rhea), feleség (Demeter), leány (Persephone). Pontos ellenképét nyújtja ennek a kereszténység Szentháromsága, amely – mutatis mutandis – ugyanilyen viszonyban áll Szűz Máriával. A pythagoreusok szerint is férfiszám volt a három, mint e szerint a kereszténységben, míg a négyesség számukra női alapszám, a női kettes szám megduplázása. Az „egyensúly”, amely Varró szerint a

római alapításszertartásban valósul meg, a négyesszámban jut kifejezésre:  $\Lambda\alpha$  το *iaám*g *ísov* (2X2).

Már ezek a hozzánk elég közelálló példák is figyelemreméltó *különbségeket* mutatnak. Az olyan jellegzetes műveltség-elemek, mint például, hogy a férfit a hármas, a nőt a négyesszámmal hozzák kapcsolatba, Jungnak a mandalaszimbólumról mondott kifejezésével élve: „mag-atomok, amelyeknek legbelső struktúrájáról és végső értelméről semmit sem tudunk”. Frobenius az ilyen, tovább már nem magyarázható elemeket *monaszoknak* hívja, és bennük látja a különböző kultúrák különböző vilásképeinek felépítő princípiumait, Nyugat-Afrikában a syrtisi kultúra monasza mellett (férfi: 3, nő: 4) két másik monasz létezését állapítja meg: az atlanti (férfi: 2, nő: 3) és az északerythreai (férfi: 3, nő: 2) monaszokét. Állandó kapcsolatuk bizonyos meghatározott égitestekhez épen így a monaszoknak végső alapjukban megvilágíthatatlan szerkezetéhez tartozik. Itt kapunk negatív választ arra a kérdésre, hogy az ilyen kapcsolatok levezethetők-e az ég megfigyeléséből és kozmikus eredetűek-e.

Ezek a kapcsolatok ugyanis épen olyan sokfélék, mint a két nemhez való kapcsolatok. A syrtisi kultúrában a férfihez és a háromhoz a hold, a nőhöz és a négyhez, a nap tartozik. Sőt Frobenius azt is állítja, hogy négy részre való felosztásával a város itt a napnak vagy a nappályának a képmása. A német nyelvben – ellentétben például az angolszásszal – a hold férfi és a nap női felfogása él tovább. Mi, ellentétben a syrtisiekkel, azt hisszük, hogy a holdról és negyedjeiről inkább a négyes számot lehet leolvasni, mint a hármat. Abban a kultúrában is 4 részre osztották a 28 napos hónapot, amelyből hétnapos „hetünk” ered. Az antik nyelvekben a hold nőnemű, a nap hímnemű, Hekate a holdistennő háromalakú, a Hekatos névvel neki megfelelő Apollout, kinek a naphoz is voltak kapcsolatai, mint Agyieust négyszögű alapon álló kúpformájú kihegyezett oszloppal ábrázolták. (Tehát a négyszögnek és a körnek bizonyos fajta egyesítésével.) A négy részre osztott Róma város titokbantartott védőistennője egyik forrás szerint Luna volt, a város titkos neve pedig Flora, ugyanannak a hármas nagy istennőnek egyik megjelölése, aki épen annyira

volt holdszerű, mint földszerű vagy alvilági: hekatéi, démétéri és persephonéi.

Ezzel ismét csak néhány példát soroltunk fel nagyon sok közül. A példák ugyanazokat az égitesteket, a különböző kultúrák különböző monaszaiból nézve, majd mint asszonyt, majd mint férfit, majd mint hármat, majd mint négyet tüntetik fel. Ha azonban minden monasz egy *máskép-látni-nem-tudást*, vagy Frobenius szerint: *megragadottságot* jelent, akkor ennek a megragadottságnak legalább két alapja van: a nagy *természet* megragadó világa, és egy változékony, a *kultúra* történetében variálódó valami, ami az egyes világképek karakterisztikus, *monadikus* vonásait adja. Az első alapnak megfelel az antik embernek az a világrányíltsága, amelyről beszéltünk: olyan megnyíltság, amely saját legmélyebb alapjainkra állít vissza bennünket. A másik alapot a következőképpen lehet leírni: kiszolgáltatottság ez bizonyos meghatározott világaszpektusokkal szemben, amelyek a maguk részéről ugyanolyan határozott monadikus vonásoknak felelnek meg. E vonások, mint valami növény alapvonásai, általában egy organizmus belső tervének tűnnek fel. Ha végső alapjukat – *a monaszok tulajdonképeni alapját* – jellemezni akarjuk, akkor azt kell mondanunk: van egy belső szükség az emberben, hogy „megformáltat”, *a szellemben megformáltat* hozzon létre, ahogy a testben is csak megformált keletkezik. Ez a belső szükség itt az el-eredés. De már a következő mozzanatban, az „eredésben” magában, ott van a monasz, ott van a szellemi terv. E terv az első szellemileg megfogható dolog, amelyben valami eredeti, az eredet közvetlenségében megélt, találkozik a világ egyik aspektusával s vele egybehangzónak bizonyul. Ha a „kozmoszt” görögül értjük, tehát úgy, hogy a szellemi és a szellemire kényszerítő benső szükség is beletartozik, akkor itt történik meg *a kozmosz találkozása önmagával*.

Vagy, természettudományosabb nyelven kifejezve: úgy látszik, mintha már az emberi plazmában – abban az életcsírában, amely már szóba került – lenne valami szellemi: a szellemire kényszerítő benső szükség. Ami ebből a benső szükségéből kinő, az mint a növény, ki van szolgáltatva a környezetnek és jaj annak, ami nőni akar, ha nem tud köztük létre-



jönni semmilyen találkozás! A növény léte ugyanolyan mértékben kiszolgáltatottság, mint ahogy eleredettség. Ugyanez érvényes a plazmára is. De itt már nem testi növény kiszolgáltatottságáról van szó, hanem *kiszolgáltatott szellemiről*. Nem plazmáról, hanem ahogy Frobenius nevezi, *paideumáról*. Ahogy a többi organizmusok plazmatikus növények, a különböző kultúrák „paideumatikusak”. De éppen a „paideumatikus” – úgy, amint Frobenius használja – majdnem csak annyit jelent, mint „kiszolgáltatott”. A paideuma: reagálásra való képesség, tehát lényegében passzív, bár e reagálásból tettek és alkotások, a kultúra művei, születnek meg. A paideuma *kiszolgáltat*: minden paideuma – a kultúrák különbözősége szerint – más és más világaszpektusoknak. Kiszolgáltatja a kultúra hordozóit úgy, hogy csak éppen az az életstílusuk lehet. S kiszolgáltatja a műveket már eleredésükben. Ez az eleredés – a szellemi alkotások létrejötte – mintegy ugrás a világba és jaj annak, ami mű akar lenni, ha egyetlen lehetséges világaszpektusnak sem felel meg, egyikkel sem lehet egybehangzó. A kultúra alkotásai, megalapozások és megalapítások, azért keletkezhetnek és állhatnak előttünk mint művek, mert plazmánál és paideumánál, a test sejtjeinél és a monasznál egyaránt lehetséges találkozás és egybehangzás a világgal. A négyrészeosztás alapját épűgy meg lehet találni a világban, mint a háromrészeosztását, „napszerűséget” épűgy lehet a nőben felfedezni, mint a férfiban, a holdban épűgy lehet nőies, 'mint férfias-megtermékenyítő jelleg: mindig annak a monadikus tervnek megfelelően, amelybe a mitológiai idea beleilleszkedik.

Az *első* fok, a benső szükség foka, tulajdonképpen még nem is fok, hanem az ős-alap és ős-kezdet, az eredet, mint ősforrás és ős-felbuggyanás, épen az a valami, amelyről minden mitológia beszél a *második* foknak (a megfoghatóság első fokának), a világba-ugrásnak és a világtól-való-megragadottságnak a nyelvén. Ezen a fokon szüntelen a buzgás és áramlás, az alakulás és variálódás, de úgy, hogy egyazon kultúrában minden variációt mindig ugyanaz a monasz határoz meg. A világba belenőtt s a világgal együtt növvő szellemi tervek tűnnek itt elő, végtelen kibontakozások alapjai. Csak a *harma-*

*dik* fokon van nyugalom. A két első mozzanat, amely a harmadik nélkül sohasem léphet be a valóságba: a benső szükség és a monadikus felépítés, itt találja meg betelj esedősét. Csak ezen a fokon van megállás, itt áll elénk a mű. A megállításhoz azonban különös erő és tehetség kell, a művész, az alkotó és az alapító tehetsége vagy a filozófusé, ha megalapozó és egyszersmind alapító akar lenni. Az ugrással, a megragadottsággal és a monasszal már *időben és térben* vagyunk, a művésszel és az alapítóval pedig *népnél*, a népet úgy tekintve, mint erő- és tehetségforrást és természetesen a monadikus jellegén tüdő jellemző vonások forrását is ...

Művészek, sőt egész művésznép, városépítők és világképalakítók csak annyira igazi alkotók, alapítók és megalapozók, amennyire abból alkotnak és azon alapítanak, ami a mitológiák végső alapja és eredete: a monadikusan megjelenő prae-monadikuson. „Praemonadikus”: e szó fejezi ki annak, amit „általános emberi alapnak” is lehet nevezni, tudományos megközelíthetőségét s egyben megközelíthetlenségét. Az „általános emberi” egymagában nem is kielégítő megjelölés. Mert ha ki tudnánk lépni monadikusan meghatározott voltunkból s csak egy pillanatra „praemonadikusak” tudnánk lenni, akkor nem az volna állapotunk pozitív ismertetőjegye, hogy „általános emberiek” volnánk – az egyéni és a kultúránkkal együtt adódó jegyekkel szemben ez csak negatívum lenne – hanem az, hogy az *istenivel* abszolút közvetlenségben találkoznánk. Azok a mitológémák, amelyek legközelebb állnak az istenivel való közvetlen találkozáshoz, az ősmitológémák. Történetileg csak az ősmitológémák variálódnak, nem pedig időtlen tartalmuk, a mitológiai ideák. Ezek teljes tisztaságukban – mint a mandala pusztá ideája, Jung kifejezésével: „archetypusa” - praemonadikusak. Ami történetileg adva van, az nemcsak monadikus, azaz időben és térben meghatározott kultúrához tartozó, hanem *műszerű* is, azaz egy nép jellegzetes módján beszél. Másrészt azonban sajátos formáját minden nép legtisztábban az abszolúttal szemtől-szemben állva mutatja meg, tehát a praemonadikus határán. Minél mélyebben hatol be a tekintet a praemonadikusba, annál hatalmasabb a látvány. A példák a mitológia szférájából a misztikus élmények körébe vezetnének.

Ha szilárd monaszok feloldódnak, mint az ókor végén történt, vagy már régen a feloldódás állapotában vannak, mint napjainkban, akkor a misztika különböző fajtái közelebb állnak, mint a mitológia. Ezért taníthat meg bennünket *Plotinos* arra, hogy mi a tiszta misztikus élmény, kortársai a *gnosztikusok* pedig arra, ami a mitológiához a misztika irányában legközelebb áll. Ez az alapja annak, hogy a pszichológus a modern embernél ugyanazokat a misztikus vagy félig misztikus jelenségeket találja meg, amelyeket egy misztikus kínai életbölcseleti könyvben vagy a kései antik gnózisban. Ami itt megjelenik, az legtöbbször az archetypus és a végleges monadikus forma között lebeg: nem tisztán *archetypikus* (a tiszta archetypus a tiszta mitológiai idea volna, például az isteni Gyermek vagy Leány-és-Anya ideája), de neim is pusztán egy kultúrára jellemző (Jung élőszóval ajánlott kifejezésével: nem tisztán *kulturtypikus*). Mitológia ez is, de mintha egyszerre volna sarjadó kezdet és töredékekre bomló vég. A mai embereknek éppen az ilyen „egyéni mitológiája” egyezik meszesemenően a különböző népek mitológiája előtt feltehető ideális ősmitológiával, amely az eredet s a monadikusan szilárd fogalmazás között volna. A történeti életbe lépett eleven mitológia ezzel szemben végtelenül változatos, bár változatosága hordozóinak kultúra-stílusa szerint szigorúan meghatározott. Úgy viszonylik az ősmitológiához, mint a növényvilág Goethe ősnövényéhez. A mitológia kutatóinak mindig mindkettőre kell tekinteniök: a *történeti sokra* és az *egyesítő alapideára*, amely legközelebb áll az eredethez – a közelítő szempontjából az „általános emberihez”, a megközelítetthez való viszonyban az „istenéhez”.

S mi a valláslélektan helyes útjai Kétségtelenül az, amely a vallásos élmények sokfélesége felől igyekszik eljutni az istenivel való közvetlen érintkezés misztikus állapotának a megragadásáig. Ennek az állapotnak a kritikája épűgy nem tartozik a valláslélektanra, mint ahogy a pszichiátria sem foglalkozik az epileptikus állapotok kritikájával. Ebben a tekintetben is példászerűen járta a helyes utat *James* a *Varieties of Religious Experience*-hen s ennek az útnak a tágitásához

gyűjtött azóta hatalmas anyagot a nagy katolikus kutató, Bremond abbé az. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris 1924-től) köteteiben. A világ egész vallásos élmény-irodalmának hasonló alapos feldolgozásától még távol vagyunk s az ókori s az ú. n. primitív népek vallásos élményeinek igazi megértéséhez is épen csak az első lépések történtek meg eddig. A mai ember vallásos élményeinek olyan felkutatására pedig, amely a „tudattalan” jelenségeit is kellőképen figyelembe venné, még a módszer sem alakult ki: sem *Girgensohn* műve, sem *Beth* „Zeitschrift für Religionspsychologie”-ja nem bizonyult elég egyetemesen alapvetőnek. A valláspszichológiai kutatás tehát a kezdet kezdetén áll: de új lendületet meríthet abból a felismerésből, hogy útja az egyes kultúrák monadikus határán nem végződik, hanem legalábbis ki-  
látást nyújt azon túlra.

## JEGYZETEK.

<sup>1</sup> W. Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. IV-VI Mythos und Religion*, 2. kiadás Leipzig, 1910-15.

<sup>2</sup> K. Girgensohn: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, W. Gruehn bővített kiadásában, Berlin, 1930.

<sup>3</sup> C. G. Jung műveiről Boda László: *A Jung-féle lelki típusok*, Budapest, 1939; J. Jacobi: *Die Psychologie von G. G. Jung*, Zürich, 1939. Újabb elvi tájékoztató Jung: *Psychologie und Religion*, Zürich, 1940. és Jung-Kerényi: *Das göttliche Kind*, Amsterdam-Leipzig, 1940. S. Freud módszertani út töréséről l. ugyancsak a legutóbb idézett műben Jung megjegyzését.

<sup>4</sup> Athenaeum 22, 1936. 139. kk. Kerényi: Apollon, Wien-Amsterdam-Leipzig, 1937, 15 kk.; *La reigione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna, 1939, 1 kk. Állásfoglalás R. Otto „Das Heilige”-jéhez ugyanott, 1. különösen *La rel. ant.* 260 kk., *Die ant. Rel.* 235 kk.

<sup>5</sup> W. Wundt: *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1911, 84. kk.

<sup>6</sup> W. James munkája 1902-ben jelent meg. Németül G. Wobbermin fordításában: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig. 2. kiadás 1914.

<sup>7</sup> M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen I. 2*, Leipzig, 1935, 90 kk. A valláslélektan kritikájához l. még J. Wach: *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924, 193. kk.

<sup>8</sup> Példája ennek W. Wundt: *Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1912. Wundt vallástörténeti elképzelése e műből kitűnően megismerhető, csak nem szabad elfelejteni, hogy e „fejlődéstörténet” nem történelem, hanem a XIX. szá-

zadra jellemző fejlődéstörténeti gondolkodásmód alkalmazása a préhisztória, etno iógia és vallástörténelem adataira.

<sup>8</sup> V. ö. *Völkerpsychologie* III, 3. kiadás, Leipzig, 1919, 23. kk.

<sup>10</sup> *Athenaeum* i. m. 145, Apollon 24. kk.; *La religione antica* 10. kk.

<sup>11</sup> Ezeknek a hibáknak egy külön logikáját építette fel Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* c. művében.

<sup>12</sup> A „Homerosi himnuszok Hermeshez, Pánhoz, Dionysoshoz Devecseri Gábor fordításában”, Budapest, 1939, bevezetésében. Németül I. Kerényi: *Die antike Religion*, Amsterdam-Leipzig, 1941, 13. ff.

<sup>13</sup> A következők bevezetőjét alkották a „*Mythologie und Gnosis*” címen Asoonában 1941 nyarán tartott előadásoknak. A fordítás munkájáért tanítványomat, Schwarz Gyulát illeti köszönet. Németül I. Jung-Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig, 1942, 1. kk. s az „*Eranos*” X. kötetében, Zürich, 1942.

<sup>14</sup> B. Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926.

<sup>15</sup> L. a „Gyermekistenek” c. tanulmányt az idézett Homerosi himnusz-Kötet bevezetésében. Jung kommentárjával Jung-Kerényi: *Das göttliche Kind*, Amsterdam-Leipzig, 1940, s az „*Einführung in das Wesen der Mythologie*” c. kötetben.

<sup>18</sup> A „Homerosi himnuszok Aphroditéhez, az istenanyához, Hestiához, a naphoz és a holdhoz Devecseri Gábor fordításában”, Budapest, 1940, bevezetésében. Németül Jung kommentárjával Jung-Kerényi: *Das göttliche Mädchen*, Amsterdam-Leipzig, 1941, s az „*Einführung in das Wesen der Mythologie*” c. kötetben.

<sup>17</sup> Egy másféle módról, amely a döntő Plutarchos-szöveg megértése szempontjából sem kielégítő I. Altheim: *Italien und Rom*, 1941, 66. jegyzet.

<sup>18</sup> *Eranos*, 1935, 105. 1.

<sup>19</sup> „*Das Geheimnis der goldenen Blüte*” R. Wilhelm német fordításában, C. G. Jung pszichológiai kommentárjával, 2. kiadás, Zürich, 1939.

<sup>20</sup> C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich, 1935, 177. kk.

<sup>31</sup> Bővebben ezekről: C. G. Jung: *Psychologische Typen*, Zürich, legutolsó, változatlan kiadása 1940-ben.

*Kerényi Károly.*