

FENYVESI KRISTÓF

## IDEGEN A BILDUNGBAN

A határáttörés mint nietzscheánus praxis  
és Kerényi Károly egzisztenciális filológiája



Kerényi Károly mitológusi életműve, azon belül is a Carl Gustav Junggal való tudományos együttműködés egyedülállóan összetett példáját kínálja a klasszika-filológiai kutatás átalakulásának és a pszichoanalízis szempontjai előtt való megnyílásának.

**A** *Bildung*, Nyugat-Európa platonikus és biblikus vonásokat egyaránt hordozó kulturális eszménye a 18–19. század fordulóján a tetőpontjára érkezett. Formálódása és kisugárzása révén nemcsak a saját, azaz a szűkebb értelemben vett *képzés* rendszerét, hanem a társadalmi forgalomban keringő érték-skálák kibontakozását, az ítéletalkotás érvényesnek tekintett tendenciáit is meghatározta. Alapját a klasszikus erudíció időről időre újrainterpretált és a különféle keresztény ideológiák szolgálatába állított variációi alkották, meghatározó tudományelméleti, módszertani modelljét pedig a klasszika-filológia jelentette.

A 19. század második felében a kivételes filológus-tehetségként debütáló Friedrich Nietzsche a klasszika-filológia fő tendenciáinak és a *Bildung* uralkodó mintázatainak egymásba ágyazottságát észrevételezve először a klasszika-filológia területén mutatott rá az értelmezői gyakorlatok, ismeretelméleti sémák, kulturális meghatározottságok és a különféle civilizációs rendszerek összefüggéseire. Ezt követően a 19. századi klasszika-filológia kritikája indította arra, hogy „gondolkodói becsületétől” űzve leleplezze a *Bildung* tulajdonképpeni homológ értelmezői gyakorlatai által megalapozott és fenntartott hatalmi struktúrák kulturális botránnyát, majd pedig meglátásait kiterjessze az embe-

Jelen dolgozat a 2010 augusztusában Kolozsvárott a Nemzetközi Magyarágtudományi Társaság által megrendezett tanácskozáson elhangzott előadásom kiegészített változata. A Jyväskyläi Egyetem Magyarágtudományi Doktori Programjának hallgatójaként köszönettel tartozom tanárainak, Tuomo Lahdelmának (JyU), Thomka Beátának és Orbán Jolánnak (PTE).

ri gondolkodás történetének legkülönbébb pszichológiai, ideológiai, hatalmi, valamint korporeális dimenzióira.<sup>1</sup>

A *Bildung* kulturális mintázatainak lebontásában és a különféle mitológiákban rejlő elemző potenciál újraértékelésében és kritikai kiaknázásában Nietzsche fellépését követően elsősorban a pszichoanalitikus megközelítéseknek jutott kiemelt szerep. Az utóbbi évek elméleti irodalmában jelentős figyelmet kapott mindez, azonban a klasszika-filológusi gyakorlat pszichoanalitikus gondolkodást támogató átalakulásának a kérdését mindeddig kevésbé tanulmányozták.

Kerényi Károly mitológusi életműve, azon belül is a Carl Gustav Junggal való tudományos együttműködés egyedülállóan összetett példáját kínálja a klasszika-filológiai kutatás átalakulásának és a pszichoanalízis szempontjai előtt való megnyílásának.<sup>2</sup> Lényeges mozzanat, hogy a személyiség, a test, a játék, a művészet, az ünnep és a rítus mitologikus gyökereinek pszichoanalitikus vonatkozások iránt nyitott vizsgálatára Kerényinél ugyanúgy a dionüszoszi princípium egzisztenciális jelentőségének, mélyreható szimbolikájának a tudatosításával kerül sor, akárcsak a nietzschei életmű bázisát jelentő műben, *A tragédia születésében*. Számos példával igazolható, hogy Kerényi jelentős mértékben Nietzsche életművének klasszika-filológiai konvencióira támaszkodott saját, újszerű filológiai megközelítéseinek kidolgozásában, mégpedig egyedülálló formában, és elsőként a Nietzscht filozófusként, excentrikus zseniként s csak másod-, harmadsorban kora egyik legkiválóbb klasszika-filológusaként bemutató nemzetközi Nietzsche-recepcióban.

## Idegen a Bildungban

■ Nietzsche filológiai programja szerint a kutatás tárgyát üres vázként kezelő, az antikvitás gazdag kulturális kontextusához egysíkúan viszonyuló szemléletet egy olyan filologizálásnak kellene felváltania, amely számol a klasszika-filológusi tevékenység kulturális aspektusaival. Végeredményben Nietzsche ezzel egy olyan filozófiai háttér megalkotására jelent be igényt, amely a filológia művelőinek belső motivációit, szerteágazó kutatási területeit antik mintára képes lenne összekapcsolni. Mindazonáltal kritikájában nem alkalmaz olyan interpretációs eljárást, amit a *Bildung* tudományeszményének klasszika-filológiája már ne ismert és használt volna. A különbség az, hogy a nietzschei gyakorlat nem tartja tiszteletben a homológ struktúrák létét garantáló határokat, hanem transzgresszív taktikával éppen ezeknek a határoknak a mibenlétét firtatja.

Ennek az új érzékenységnek az első, széles körben ismertté vált eredménye *A tragédia születése*, amelynek a tétje nem csupán az új program megfogalmazása, hanem az új megközelítés demonstratív próbára tétele is volt. A demonstráció tárgya pedig nem más, mint a görög kultúra szerkezetében jelenlévő Idegen, a Másik, a határokon túlról érkezött reprezentáló Dionüszosz isten filológiai eszközökkel, de immár az új filológia filozófiává tágult, megváltozott igényei szerint megkonstruált alakja lesz.

A Nietzschenél néhány évvel fiatalabb Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Nietzsche filológus vetélytársa – egyébként a későbbiekben Kerényi egyik tanára – gúnyosan „jövofilológiaiaként” aposztrofálja Nietzsche tevékenységét, és egy a tragédiakönyvben is tárgyalt szimbólumot ironikusan kiforgatva azt javasolja kollégájának, hogy alapítson szektát, fogja kocsija elé párducait és oroszlánjait, és meg se álljon Indiáig. Azaz kimondja a diskurzus rendjének fenntartását szavatoló ítéletet. „Jövő”, „szekta”, „párducok”, „oroszlánok” és az egzotikus „India”: csupa olyan képzet, amivel a nyugati homológia a határokon kívülit, az ismeretlent, a kockázatos jelöli. Hic sunt leones: „itt oroszlánok vannak” – ez a felirat állt a Római Birodalom térké-

pein a határokon kívül eső, az ismeretlen, ezért veszélyesnek nyilvánított területek fölött.

## A filológia mint „egzisztenciális tudomány”

■ Mint Wilamowitz egykori tanítványa Kerényi maga is fontosnak tartja, hogy meszerére emlékeztetve, 1932-ben felidézze ezt a tragédiakönyv körül kibontakozó, Wilamowitz és a Nietzsche védelmére kelő Erwin Rohde közötti, tudományelméleti szempontból is jelentős vitát.<sup>3</sup> Kerényi emlékbeszédében szóba kerül „a filológia filozófiája”<sup>4</sup> csakúgy, mint annak a klasszika-filológiának az állapota, amelyet Wilamowitz Nietzsche-től igyekezett megóvni annak idején: „mi volt a filológia, amelybe az embert bevezették? Szövegkritika; minden egyéb csak mellékesen járult ehhez, amennyiben a szövegkritikának szolgált [...] Az ókori népek életéről, szokásáról, vallásáról nem tudott meg az ember semmit. Módszer, eljárás mód, érvelés – ez volt a jelszó [...] a tudás mellékes volt.”<sup>5</sup> Kerényi a tragédiakönyv jelentőségét a *Bildung* egészére nézve döntőnek tartotta: „Nietzsche művének »A tragédia eredetéről« sokkal nagyobb hatása volt az ókortudományon kívül, mint azon belül. [...] A nietzschei szellem behatolóképesége egészében véve eléggé hiányzott az ókortudományból.”<sup>6</sup>

A módszer kérdése a *Bildung* vonatkozásában jóval nagyobb és átfogóbb jelentőségre tart számot, mint hogy csupán módszertani kérdést lássunk benne. A *Bildung* meghaladhatósága és a meghaladás mikéntje szempontjából is az egyik legfontosabb nietzschei megállapítást idézi Kerényi *Ókortudomány* című 1934-es szövegében, amikor Nietzsche-nek azt a megjegyzését eleveníti fel, miszerint „nem a tudomány győzelme jellemzi a 19. századot, hanem a tudományos módszer győzelme a tudomány felett.”<sup>7</sup>

Érdeses mindennek kapcsán utalni arra a képre, amellyel Nietzsche *A nem-mórálisán felfogott igazságról és hazugságról* című, még bázeli filológusi korszakához tartozó, ám a filológia terepéről immár kifelé mutató és életében publikálatlan szövegében a *Bildung* szerkezetét, a mereven konceptualizált diszciplináris határki-jelölések kritikájaként, a rómaiak és az etruszok szigorú geometriával felosztott egészhez hasonlítja, ahol az ég négyzethálójának minden egyes rubrikája, akárcsak egy-egy felszentelt templom, külön-külön istenségeket határol körül. Nietzsche szerint minden olyan tudós fölött, aki úgy véli, hogy az igazság kutatása nem jelent többet a kizárólag az adott diszciplína határain belül végzett tájékozódásnál, azaz a konceptuális istenségeknek a maguk rubrikájában történő hódolásnál, egy pontosan ugyanilyen, római–etruszk mintára felosztott, matematizált mennyország függ.

Nietzsche a klasszika-filológia elhatárolt területeinek filozófiai összekapcsolását s az interdiszciplináris heterogenitásban rejlő potenciál kiaknázását sürgeti. Kerényi is ebben az értelemben ír a filológiáról mint egy „sokoldalú”, „a lét egészének megfelelő érzékenységről” vagy mint „különböző érzékenységek hálózatáról”, amely „külön-külön rendszerekben tartja össze a szellemeket, akik együttesen az emberiség magasabb öntudatát alkotják”.<sup>8</sup> Máshol a filológiáról mint a „lényegekké” való érintkezés tudományáról szól, és Karl Jaspersnek, a filozófus Nietzsche nagy olvasójának Nietzsche-parafrazisát idézi, miszerint: „csak olyasvalakivel való érintkezésben, aki *önmaga*, lehetünk és leszünk *önmagunkká*.”<sup>9</sup> És ugyanitt olvashatjuk azt is, hogy „Az antik ember megragadottsága összefügg az antik ember *lényegességével*. Ezért ennek az ókortudományi ideálnak az elérése valóban nem pusztán tudományos kérdés: egzisztenciánkat érintő kérdés is.”<sup>10</sup>

Kerényi a filológiáról mint magának az Idegennek, a kívülről érkező Másiknak, az ismeretlennek is a befogadására kész közegéről beszél: „az idegen lényeknek meg-

nyílni készek vagyunk, mert kívánjuk a lényegest. Ezen az úton saját lényegünkhöz, formánkhoz eljutni egzisztenciális érdekünk. [...] az ókortudomány számunkra első-sorban egzisztenciális tudomány: az antik emberi lét tudománya, mert ez a *lét* az, amely, mint az emberiségtől egyszer már megvalósított lehetőség, a legjobban érdek-el. [...] Az antik életnek nem külsőségeiben, hanem lényegében való megértése a stíluson keresztül lehetséges. A művészet [...] az élet értelme, és a stílus tulajdonképpen életstílus.”<sup>11</sup>

A fenti idézetben Kerényi a tanulási folyamatot a saját lényeghez, a saját formához való eljutás lehetőségeként írja le. Kerényi ezt az utat a mítoszok szimbólum-világának az értelmezésében találja meg, és az, ahogyan ezt műveli, a szimbolikus Kerényi által működtetett koncepciója, az inspiráló Nietzsche periférikus pozíciójához hasonlóan, normasértőnek minősül az úgynevezett logikai racionalizmus képviselőinek szemében.<sup>12</sup>

### „Hol a határ a farkas és sötétség közt a »farkassötétségben«...?”<sup>13</sup>

■ Kerényi a szimbolikusnak mint az esztétikai produktivitás kiapadhatatlan forrásának a goethei-schilleri hagyományához nyúl vissza. Ez a felfogás felértékeli a szimbólumot az allegóriával szemben, a természet, a művészet és a stílus kérdéseit egymással szoros összefüggésben értelmezi, az embert pedig a Carl Gustav Jung-i, komplementer viszonyokon alapuló analízissel is egybehangzóan egymással ellentétes erőknek kitett, folyamatosan változó egységnek tekinti. Itt az „esztétikai nevelés” kiemelt szerepe mellett, lényeges komponensként esik latba az ösztönök világa és a megismerő eszközök sorában megjelenik a képzelet szabad játéka is, azaz egy a homológia rendje felől kontrollálhatatlannak, ezért a megismerés terrénumáról kizárandónak ítélt, intuitív erőforrás is.<sup>14</sup> Kerényi goethei-schilleri tradícióhoz kötődő szimbólumkonceptiója nemcsak sajátos filológiai praxisában érhető tetten, hanem olyan értelmező módszertani megállapításaiban is, amelyekben a szimbólumot az allegóriával szembeállítva a „sűrítés”, a „többrétegűség” és az örökkön „újjaéledés” lehetőségével kecsegtető „rejtett életerő” figurájaként írja le.<sup>15</sup>

Kerényinél a szimbólumnak ez a felfogása nyitja meg az utat az archetípuskutatás irányába, a Junggal való együttműködés felé,<sup>16</sup> de tulajdonképpen ez teszi lehetővé *A tragédia születésének* fókuszában álló Dionüszosz–Apollón értelmezésnek a filológiai szövegvizsgálaton kívüli összefüggésekben való értékelését is. Kerényi szerint ugyanis nem annak a felismerése Nietzsche munkájának a valódi tétje, miszerint Dionüszosz és Apollón kettőse egy volna a „lehetséges világalkotó tényezők közül”.<sup>17</sup> Sokkal inkább arról van szó, hogy „Apollón – és minden görög isten – *óskép*, amelyet a görögség *felismert* mint metafizikai formáját megélt lelki és plasztikusan szemlélt természeti valóságoknak”.<sup>18</sup>

De hogy valójában milyen óriásiak Kerényi igényei, és még a retorikai megformálás tekintetében is a nietzschei filológiai gyakorlat közelében kell elhelyeznünk a Kerényi által meghirdetett programot, azt jól érzékelteti a következő idézet is: „A klasszika-filológia bármely ágában olyan mértékig a parusiák tudománya, mint egyetlen történeti tudomány sem. [...] A jelenvalóság a fontos: a tények tömegének eleven együtt-tartása, amennyit az idegrendszer elbír [...]. Ilyen jelenvalóságuk – parusiájuk – az, ami létük sajátos törvényszerűségének fonalát adja kezünkbe, hogy otthon legyünk köztük, tájékozódni tudjunk világukban, egy egész valónkra kiterjedő, szinte testivé lett érzékenységgel örökös biztonságával.”<sup>19</sup>

Érdemes lehet ezen a ponton utalnunk Ernst Cassirerre, aki szerint az emberi kultúra minden megnyilvánulása, legyen az tudományos, erkölcsi, mitikus, vallási vagy művészi, redukálhatatlan szimbolikus formáktól függ. *Philosophie der symbol-*

*ischen Formen* című munkájában a kantiánus hagyományra alapozva fejti ki ezt a nézetet.<sup>20</sup> A cassireri analízis célja a mítosz vonatkozásában a szimbólum felfogásának és jelentőségének a belátásán túl azonban korántsem az „újjáéledés lehetőségének” észrevételezése, a „parusiáról” már nem is beszélve, hanem éppen ellenkezőleg. A cél az ész definitív válasza a mítosza mint a racionalizálандó irracionális univerzális szimbólumára. Cassirer ezért a nietschei alapon álló Kerényivel gyakorlatilag ellentétes álláspontot foglal el, amikor a mítosz univerzális jellegét maga is elismeri ugyan, ám mindent megtesz a szimbólum kimeríthetlenségét a Kerényi-féle koncepcióban szavatoló, kantiánus szempontból „irracionálisnak” minősített elem elszigeteléséért. Amint az a *The Myth of the State* című kései nagy munkájának első részében is nyomon követhető, *A tragédia születését* uraló dionüszoszi biztonságos elhatárolásra kerül a *Bildung* görög lényegről adott meghatározásában. A heterológ mintázat nem hatolhat be az „Államba”, a fogalmi tisztaság és a matematikai szellem áttekinthető geometriával körülhatárolt diskurzusának rendjébe.

Dionüszosz számos okból, kultuszából és a hozzá kötődő rituális gyakorlatból fakadóan ki van téve ennek a fajta viszonyulásnak, ellentétben Apollónnal és azokkal a Homérosz utáni hagyományban apollóni jegyekkel felruházott alakokkal, akiket Nietzsche is a dionüszoszival ellentétes tartalmak klasszikus hagyományának megfelelően léptet színre tragédiakönyvében. A Homérosz utáni Apollón ugyanis éppen a Nietzsche által is kritizált görögségkép jellemzőinek legfőbb tükre, és a tragédiakönyv vonalvezetése szerint ezzel az apollóni lényeggel szemben kell a tragikus görög lényegiségnek a nietschei mű „pesszimista” szelleméből megszületnie. Mindennek tudatában és mérlegelésével annál meglepőbb és diszkurzív szempontból is strukturális jelentőségűnek tekinthető az a Kerényi által adott elemzés, amelyben Apollón *másik*, sötét, tragikus aspektusa ölt testet. Az, hogy egy Platón *Phaidónjához* fűzött kommentár formájában kerül kifejtésre ez a minden szempontból szubverzívnek tekinthető Apollón-interpretáció, azt is jelenti egyben, hogy itt tulajdonképpen a Kerényit megelőző korszak filológiai eszménye is megkérdőjeleződik. Kiderül, hogy alapos felülvizsgálatra szorulnak mindazon elvek, amelyekre hivatkozva a filológiát igyekeztek a *Bildung* intézményrendszere által szabott határok közé szorítani.

*A Halhatatlanság és Apollón-vallás* című, *Platón Phaidónjának megértéséhez* alcímet viselő írás Apollón-képének egyik fő megalapozója az itáliai etruszk vallási hagyomány Apollón-alakja. Kerényi koncepciója szerint – amit egyébként a legutóbbi archeológiai és vallástörténeti kutatások is megerősítenek –, ugyanis az etruszkok a görög Apollónnal még egy a homéroszi alakváltozatánál korábbi, ősbibb és ezért kevésbé differenciált szimbolikus variációjában találkoztak. Apollón Etrúriába Latiumon keresztül Delphoiból érkezik. „Itália a görög istenekkel még előbb, a Homérosz előtti fokon találkozott, és Apollón sötét oldalához sokáig ragaszkodott”<sup>21</sup> – írja Kerényi.

Apollón etruszk neve „Aplu” vagy „Apulu”, és az etruszk hitvilágban – a görögök Dionüszoszához hasonlóan – mindvégig megmarad kívülről érkezett, ellentétes attribútumokat hordozó istenségnek. Idegen karaktere, az etruszk vallási rendszer különbözőségének köszönhetően, azonban itt éppen hogy nem meggyengíti, hanem ellenkezőleg: megerősíti autoritását. Giovanni Colonna, napjaink jelentős etruszkológusa is kimutatja azt a vonást, amelyet Kerényi 1933-as írása kifejt, miszerint az etruszk Apollón kultuszában megegyezhet az etruszk Surival (latinul Soranus), akinek, akárcsak Aitának, egy másik etruszk istenségnek, a farkas az attribútuma. Az etruszk Apollón, akárcsak görögöknél fennmaradt változata, elválaszthatatlan Dionüszosztól, akit az etruszkok Fufluns és Pacha neveken tiszteltek mint Apollón, azaz Apulu testvérét.<sup>22</sup> A görögök egyébként ezt a fajta közösséget *synnaoi* névvel illetik,

ami azt jelenti, hogy közös szentélyt tartottak fenn a tiszteletükre – így volt ez Delphoiban is, ahonnan az etruszkok Apollón kultuszát magukkal hozták.<sup>23</sup> Kerényi, Apollón farkasaspektusát szépirodalmi igényességgel fejtegetve, a következőket írja minderről: „Soracte hegyén Apollónt egynek tisztelték a *Soranus pater*-rel [Soranus atya], aki az alvilág urával azonos, papjai, a *hirpi Sorani* – farkasoknak nevezik magukat. [...] Itáliában Apollón sötét, halálos isten: még a veii Apollón sokat tudó mosolya is – az »etruszk mosoly« – farkasmosoly. Aki farkasokkal van kapcsolatban, azal együtt jár a mindent elnyelő halálfeketeség. Ezt jelenti a farkas alakja, gyerekek és költők lelkében örökre egybefolyva [...] Hol a határ a farkas és sötétség közt a »farkassötétségben«...?»<sup>24</sup>

Milyen mértékben tekinthető strukturális jelentőségűnek a híres veii Apollón, az etruszk Apulu „sokat tudó”, titokzatos mosolya? Mennyit nyom a latban Kerényi számára ez a mosoly? Nos, minderre Kerényi maga adja meg a választ: „*Wilamowitz filológiájától a veii Apolló térített el.*”<sup>25</sup>

Az Apollón sötétségaspektusát még a görögöknél is görögobb formában őrző etruszkok egyébként Nietzsche tragédiakönyvében is felbukkannak – ugyanannak az összefüggésnek megfelelő szerepben, amiből Kerényi is kiindul saját Apollón-értelmezésében. Nietzsche művének elején, közvetlenül Dionüszoszt és a dionüszosi tragikus életérzést bevezető részben utal az etruszkokra mint arra a kultúrára, amely nem másnak, mint a görög lényegre való túlságos affinitásának köszönheti pusztulását. Ugyanis – Nietzsche szavai szerint – az etruszkoknak olyannyira sikerült a magukévá tenniük a görög kultúra mélyén kibomló Rettenetet, hogy magába az efölött érzett melankóliába mentek tönkre: „A görögök ismerték és átérezték a létezés rettenetét és borzalmaait [...] az erdei isten egész filozófiáját, mitikus példatárával egyetemben, amibe a komor etruszkok belepusztultak”<sup>26</sup> – olvashatjuk. Nietzsche alküónikus iróniával vegyes megjegyzése két lábon nyugszik: természetesen tudomása van az etruszk és a görög vallási hagyomány történelmileg igazolható szoros kapcsolatáról, másrészt már a római szerzők is az ismert világ legvallásosabb népeként emlegették az etruszkokat, és ezoterikus hagyományukat, amit *Etrusca disciplina*nak neveztek, művelőivel együtt nagy becsben tartották.

Kerényinek tehát az orgiasztikus, kicsapongó, eksztatikus és mindenekelőtt a görög kultúra mélyének tragikus rettenete felé hívó Dionüszosz mellé sikerül odaállítania egy másik nagy Idegent, a másik Apollónt, akinek ez a komplementer aspektusa természetesen nem csak a saját alakjáról tartott felfogást változtatja meg, hanem mindent, amit a görögségről, és mindent, amit a klasszika-filológia vizsgálódásainak természetéről addig gondoltak. „Delphoi Sókratést elismerte. [...] Ember- és eszmevizsgálatának romboló hatásában még valami farkas-apollóni vonás is van...”<sup>27</sup> – mondja Kerényi Szókratész alakjáról, a görög lényeg másik nagy apollóni és addig egészen másképpen értelmezett bázisáról. Majd pedig a következő szavakkal zárja fejtegetéseit: „A halhatatlanság gondolata *egyedül* sohasem apollóni, a mindenség titkának teljes birtoklása már zeusi. A magunkban tartott szellemértéket értéknek tudni, farkasnak lenni a szellemtelenséggel szemben, hattyúnak a szellem legfőbb tisztasága előtt: ez maradt ránk az antikvitásból Apollón-vallásnak.”<sup>28</sup>

Nietzsche tragédiakönyvében Dionüszosz és Apollón kapcsolatát még ellentétként mutatta be, és maga is hosszasan elemzi a Platón által a *Phaidón*ban bemutatott, Apollón-himnuszt költő, halálra készülő Szókratész alakját. A tragédiakönyvet feszítő ellentmondásokkal és ugyanakkor azoknak a problémáknak a mélységével, amelyeknek a közelébe jutott, Nietzsche maga is tisztában van. A nevezetes műhöz fűzött kései *Önkritika-kísérletében* immár elhibáztottnak véli a leírást, amit pályája kezdetén Apollónról adott, és azt mondja, hogy művében elegendő lett volna csupán Dionüszoszt szerepeltetnie, Apollón nélkül. A kritikát Apollónra vonatkozóan

Kerényi is megerősíti. Dionüszoszának megformálásánál ugyanakkor Kerényi mégis sokban Nietzschehez hasonlóan jár el, ráadásul Apollón-képe is hangsúlyozottan egy olyan dionüszoszi képzetkör elemeivel szorosan érintkező motívumvilággal telítődik, amelynek a legfőbb bázisát, akárcsak Nietzsche, maga Kerényi is a minószi kultúrában találja meg: az Ariadné, a labirintus, Thészeusz és a Mínótaurosztitkai köré szerveződő dionüszoszi hagyományban. Az a ritka mítoszváltozat, amely a labirintus történetét a Thészeusz által magára hagyott Ariadné és Dionüszosz isten Naxosz szigetén történő egymásra találásával zárja, mind Nietzsche-nél, mind pedig Kerényinél az egész életművet átható, egzisztenciális narratívaként van jelen.

Nietzsche a filológiai eszköztárral operáló kulturális kísérletezés, Kerényi viszont a kulturális eszköztárral operáló kísérleti filológizálás programját állítja fel. Jean-Luc Nancy Nietzsche filológiai gyakorlatát fausti gyakorlatnak nevezi,<sup>29</sup> Kerényi gyakorlatáról ugyanakkor már nem mondható el ugyanez. Nietzsche Apollón és Dionüszosz alakját először még ellentétesnek látja, majd az általa adott Apollón-interpretáció visszavonásával véli feloldhatónak az ellentétezésből fakadó következtetlenségeket. Kerényi viszont kezdettől fogva, Jung tanaira is nyitottan, az egymásba fonódó, egymástól elszigetelt formában elképzelhetetlen jelenségcsoportok komplementaritását hangsúlyozza értelmezéseiben. Vállalkozásaik diszkurzív, illetve diszciplináris tétjének tekintetében mindazonáltal nincs értelmezéseik között vita, különösen a „görög lényegre” és a filológia értelmének a *Bildung* kritikájával történő összekapcsolására vonatkozóan nincsen. Mind a ketten egy olyan diszkurzív térre, egy szerszempont mozgástérre, a kritika és a szabad kutatás terére nyújtanak be igényt – más-más kifizési irányokkal és elvárásokkal persze –, amelyet topológiai értelemben Michel Foucault heterotópia-fogalmának a bevonásával lehetne kielégítően leírni. Márpedig amennyiben a diskurzusra mint térre való hivatkozásainkat érvényesnek fogadjuk el, érvényesek kell legyenek rá a filozófiai topológia fogalmai is.

## A „Dél betörése”

■ A heterotópia fogalmát Michel Foucault *Eltérő terek (Des espaces autres)* címmel egy előadás-vázlatában vezeti be.<sup>30</sup> Gondolatmenetében kísérletet tesz egy az általa „heterotopológiaként” meghatározott vizsgálati szempont kidolgozására, amelynek „taxonómiáját” hat alapelvben foglalja össze. A heterotopológia első alapelve, hogy minden kultúra létrehoz heterotópiákat. Mind Nietzsche, mind pedig Kerényi lényegében ugyanebből a feltételezésből indul ki az általuk megalkotott Dionüszosz- és Apollón-képek mind a görögségre, mind pedig koruk tudományosságára nézve meghatározó strukturális jelentőségének hangsúlyozásakor. Foucault a „válság heterotópiáit” hozza fel példaként, „privilegizált, szent vagy tiltott helyeket” értve ezen. A börtönben halálra készülő, Apollón-himnuszot költő Szókratész helyzete ugyanannyira válságos, mint ahogy válságot old meg és jelez a delphoi jóda Apollónja, feszültséget teremt farkas-aspektusa, és válságot, illetve feszültséget teremt és ugyanakkor felszabadít Dionüszosz, a maszkok, a kicsapongás istene, akinek a színház a heterotópiája.

A heterotópiák leírásának második alapelve a huzamosan fenntartott heterotópiák társadalmi működtetésének esetleges koronkénti változásaira vonatkozik. Erre Foucault „a temető heterotópiájának különleges esetét” hozza fel példaként. Itt elegendő Kerényinek arra a felhívására emlékeztetni, amelyet a *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok* című beszélet lezáró példázatként intézett a Filológiai Társasághoz: „A tarentumiak azt a jóslatot kapták egyszer, hogy jobb lesz együtt lakniuk azokkal, akik többen vannak, s ők erre falaik közé befoglalták a temetőiket. Mi klasszikus filológusok is azokkal lakunk együtt, akik többen vannak.

[...] De nemcsak a holtak azok, akik velünk vannak: velünk vannak azok is, akik utánunk jönnek.”<sup>31</sup>

A harmadik alapelv szerint a heterotópia képes egyazon reális helyen többféle önmagában összeegyeztethetetlen szerkezeti helyet egybegyűjteni. Foucault a színházat s a színpad síklapján váltakozó szintereket, s a még annál is ősbibb példát, a kertet mutatja be ekként. A színház jelentőségére már az első alapelv kapcsán utaltam, az erdő, a kert, Árkádia világán át egészen az Állam bölcsőjeként is számon tartható Akademosz-ligetig pedig Apollón, Dionüszosz, végül a Szókratész hagyományát megalapozó Platón birodalma...

A negyedik alapelv az időhöz kötött, heterokroniát eredményező heterotópiákra, az ünnepekre vonatkozik. Az ünnep antik jelentőségének és különösen időtapasztalatának vizsgálata mind Nietzsche, mind Kerényi, mind pedig később a Kerényire is hivatkozó Hans-Georg Gadamer számára alapvető.<sup>32</sup>

Az ötödik alapelv a heterotópiákat nyitások és zárások rendszereként írja le, amelyek elszigetelik, azonban átjárhatóvá is teszik őket. A labyrinthus mint a halál és ugyanakkor az újjászületés helye a ritmikus oda- és visszafordulás, a tánc katasztrófikus struktúrája is egyben, és a sziget is, Dionüszosz és Nietzsche Naxosztól Kerényi és szellemi köre Sziget-gondolatáig<sup>33</sup> mind ide sorolandók, akár csak az etruszk Apollón arcát különös feszültségben tartó „farkasmosoly”.

A heterotópiák utolsó jellegzetességeként beszél Foucault az illúzió és a kompenzáció heterotópiáiról. Nietzsche és Kerényi, mialatt kimutatják az illuzórikus heterotópiák kultúraalkotó jelentőségét, egyetlen alkalommal sem mulasztják el rámutatni a „módszer tisztaságában”, a rend, a világosság és a definitív egyértelműség sugárzásában tündöklő alakulatok kompenzatorikus vonására, legyen szó tudományról vagy a kulturalitás akármilyen reprezentánsáról.

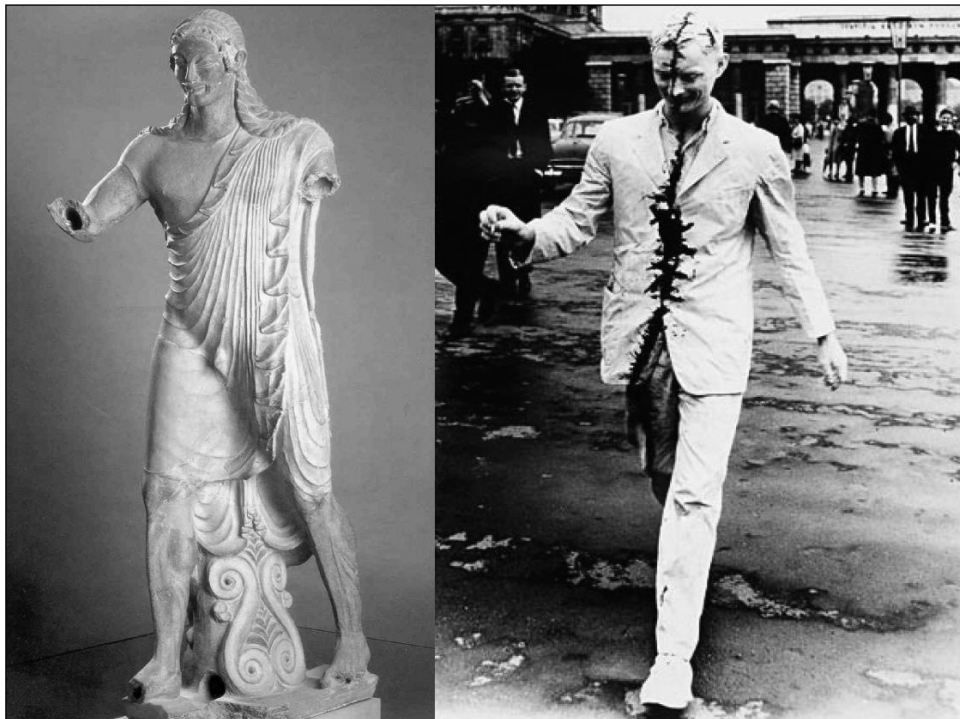
Mit várhatunk a *Bildung* szigorú, de talán túlságosan is árulkodó módon kiüresedett szigorúságú diskurzusának effajta megnyitásától a dionüszoszi és a farkas-apolóni, az Idegen, a Másik előtt? Kerényi bizonyos tekintetben Nietzsche diszciplínáris válaszát, jobban mondva kérdését fogalmazza újra, mégpedig a harmincas évek magyar filológiai diskurzusának címezve, amikor az *Ókortudomány* című írása elején, amelynek már mindjárt az első lapján Nietzsche filológusoknak szóló intelmét idézi, felteszi a kérdést: „Új szín a magyar szellemi életben? És éppen a klasszikus ókor színe? [...] miért éljük ezt az új színét a magyar szellemi életnek? Miért éljük nemcsak mi, ókortudatók, hanem a szaktudományon kívül is ma legjobbaink? Mi ez az új szín? Mi ez az új izzás?”<sup>34</sup>

Az „új szín”, az „új izzás” forrása tulajdonképpen nem más, mint a heterológia, a Foucault által is leírt heterotóp területről érkező Idegen benyomulása lesz, annak minden diszkurzív konzekvenciájával egyetemben: „A déli természet az antikvitás érzéki hagyományához tartozhatnék – ha nem volna még több: az a változatlan világvalóság, amely az antik embert nem mint táj, hanem mint istenségek: erők és alakok világa ragadta meg. [...] A művészet az élet értelme – de együttes értelme annak, ami megragad: a természetnek és a tőle megragadott emberi létnek. Az antik emberi léten át a Dél értelme nyílik meg, időfeletti valósága ragad meg bennünket. Ezt az új színt jelenti számunkra az ókortudomány: a *Dél betörését*.”<sup>35</sup>

A „Dél betörése”, a határ áttörése újra és újra bekövetkezik. Nietzsche és Kerényi a maguk területén és érdeklődésétől vezetve egy olyan reflektív diskurzust alakítanak ki, amely minden megelőző diskurzusnál radikálisabb intenzitással érdeklődik önnön – nem csupán tudományos, filozófiai, filológiai, hanem mitikus és egyben egzisztenciális – gyökereiről, és saját alapjait sem szűnik meg újra és újra kritikus tekintettel mérni és „alaptalan alapnak” tekinteni. Kritikusaik szemében viszont,



ugyanennek a törekvésnek a következményeként, tevékenységük épp a heterológiát normalizáló diszkurzív gyakorlatként minősül „alaptalannak”: a diszciplináris önkívület fertőző, Állam-ellenes, ezért elszigetelendő, kizárandó eseményének.



Egy archetipikus találkozás:  
A veii Apollón i. e. 550–520 között

és Günter Brus 1965-ös *Bécsi séta* című botrányt és tiltakozást kiváltó akciója.<sup>36</sup>

#### ■ JEGYZETEK

1. Utóbbiról lásd Fenyvesi Kristóf: Test, episztemológia és interpretáció. Friedrich Nietzsche filológiai, filozófiai és fiziológiai vizsgálódásainak korporeális egysége. *Többllet* 2009. 3. 5–26.
2. És egyfajta kulturális antropológia irányába történő meghaladásának is, vö. „Egy új, igazi humanizmusnak egy újfajta antropológia lehet az alapja. [...] Ez az a cél, amelynek érdekében pszichológusokkal együtt dolgozhatok... Így találkozhattam »filológiám« előbb az etnológiával (Frobenius; angolul: anthropology), s azután most a pszichológiával, amely végeredményben antropológia kellene hogy legyen (a Junggal való találkozás csak kezdet, Szondi Jungnál antropológiai szempontból több, a filozófiai alap egyelőre mindkettőnél hiányzik, Jungnál a gondolatok koherenciája is.)” Idézi Kerényi Károly levelét Fülep Lajoshoz (1943. IX 7.) Lackó Miklós: *Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet*. In: *Uő: Sziget és külvilág*. MTA Történettudományi Intézet, Bp., 1996. 331.
3. Kerényi Károly: Wilamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei – Előadás Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf emlékezetére. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984.
4. Kerényi: i. m. 93.
5. Uo. 94.
6. Kerényi Károly: Gondolatok Dionysosról. Walter F. Otto „Dionysos”-ának megjelenése alkalmából. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984. 181.
7. Idézi: Kerényi Károly: *Ókortudomány*. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984. 155.
8. Kerényi Károly: *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok*. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984. 43–44.
9. Kerényi Károly: *Ókortudomány*. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984. 157.
10. Uo. 160.
11. Uo.
12. Azt, hogy itt egy Kerényi egész körére szétsugárzó programról van szó, bizonyítja Gallus Sándor *Exisztenciális ókortudomány* című, Kerényiéhez hasonló passzusokat megfogalmazó cikke is, amely a Sziget első számában kapott helyet. Vö. *Sziget*. Orpheusz Kiadó, Bp., 2000. 36–42.
13. Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. In: *Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Magvető, Bp., 1984. 118.

14. Vö. Lucy Huskinson: Nietzsche and Jung. Brunner-Routledge, London, 2004.
15. Vö. „[...] az antik szimbólumok lényege a sűrítés. A sűrítéssel nemcsak a dolgok, hanem a személyek is szimbólumokká váltak. A modern irodalomban gyakran beszélnek az antik istenekről és mitológiai alakokról mint szimbólumokról, aminek csak akkor van tudományos értelme, ha a szimbólum fogalmát ezúttal is sűrítésként értjük. A mitológiai személy magába sűríti saját mitologikus történetét, mítoszát. A középkorban a mitológiai alakok allegóriákká váltak azáltal, hogy mítoszuk egyetlen tulajdonság vagy funkció képviselőre szorítkozott. [...] Az allegorikus érték szegényes, míg a szimbolikus többrétegű, rejtett életerővel teljes. A sűrítés mint a szimbólum lényege az újjáéledés lehetőségét jelenti, antik életének összes velejárójával együtt.” Kerényi Károly: Orpheus mint Dionysos-szimbólum. Az olasz opera születése. Ford. Bolla Mária. Nappali Ház 1993. 3. 30–37. A szimbolikus goethei-schillerei-jungi tradíciójához lásd Paul Bishop: Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller, and Jung, Vol. 1–2. Routledge, London and New York, 2008.
16. Karl Kerényi – Carl Gustav Jung: Einführung in das Wesen der Mythologie. Leipzig, 1941.
17. Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 116.
18. Uo.
19. Kerényi Károly: Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 46.
20. Vö. Wolfgang Röd: Kant metafizikája és az utókor filozófiája. Ford. Ábrahám Zoltán. Világosság 2004. 10–11–12.
21. Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 118.
22. The Religion of the Etruscans. Ed. Nancy Thomson de Grummond and Erika Simon. Univ. of Texas, Austin, 2006. 57–8.
23. Uo. 48.
24. Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 118.
25. Idézi: Szilágyi János György: Egy halálhír. Kerényi Károly, született Temesváron 1897-ben, meghalt Zürichben 1973-ban. Beszélő 1998. 4.
26. Friedrich Nietzsche: A tragédia születése avagy a görögség és a pesszimizmus. Ford. Kertész Imre. Magvető, Bp., 2003. 44.
27. Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 120.
28. Uo. 121.
29. Vö. Jean-Luc Nancy: Nietzsche’s Thesis on Teleology. Transl. Peter Connor. In: Looking After Nietzsche. Ed. Laurence A. Rickels. SUNY Press, 1990.
30. Michel Foucault: Eltérő terek. Ford. Sutyák Tibor. In: Uő: Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 147–157.
31. Kerényi Károly: Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 51.
32. H.-G. Gadamer: A szép aktualitása. Ford. Bonyhai Gábor. In: Uő: A szép aktualitása. T-Twins Kiadó, Bp., 1994.
33. Kerényinek a kortárs magyar szellemi életben bejárt útját és a Sziget-gondolat kibontakozásának személyes és szakmai összefüggéseit mutatja be részletes alaposággal Lackó Miklós tanulmánya, vö.: „Németh Jelszava 1934–35-ben az volt, hogy »a sziget öntse el a tengert«, a sziget – vagyis a »kert«, a »telep« – hódítson [...] Kerényi fogalmazása: »a sziget a betörés pontja is«”. Lackó Miklós: Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet. In: Uő: Sziget és külvilág. MTA Történettudományi Intézet, Bp., 1996. 316.
34. Kerényi Károly: Ökortudomány. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Magvető, Bp., 1984. 150.
35. Uo. 161.
36. Köszönettel tartozom dr. Fabényi Juliának, a Baranya Megyei Múzeumok igazgatójának és Burus Istvánnak, a Múzeumok munkatársának, amiért lehetővé tették számomra a bécsi akcionizmus emblemikus alakjával, Günter Brus-szal és művészetével való megismerkedést.