

Kristóf Fenyvesi

Body, Epistemology, Interpretation

Friedrich Nietzsche and Karl Kerényi



Orestes persecuted by the Erinyes; Poniatowski, 1968

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Kristóf Fenyvesi

Body, Epistemology, Interpretation

Friedrich Nietzsche and Karl Kerényi

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi Seminaarimäellä, Vanhassa juhlasalissa (S212) marraskuun 21. päivänä 2012 kello 14.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of the Faculty of Humanities of the University of Jyväskylä, in the Old festival hall of Seminaarimäki (S212), on November 21, 2012 at 14 o'clock.

UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ
JYVÄSKYLÄ 2012

ISBN 978-951-39-5017-0

ABSTRACT

Fenyvesi, Kristóf

Body, Epistemology, Interpretation. Friedrich Nietzsche and Karl Kerényi
(Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2012)

Diss.

ISBN 978-951-39-5017-0

This is an introduction to a compilation of eight articles on the connection between Friedrich Nietzsche's philosophy and the Hungarian classical scholar Karl Kerényi's theoretical innovations in classical studies. Friedrich Nietzsche's oeuvre became a basic reference point for various discourses representing the modern, late modern, or postmodern era. Recently, several new theories gained ground in philosophy and in literary theory that are significantly related to different interpretations of Nietzschean thought. Nietzsche's cultural and anthropological investigations are inseparable from his reflections on the human body as a complex organ of cognition presented in various disciplinary and narrative registers. Therefore I explore the patterns of corporeal narrativity in Nietzsche's multilayered philological, philosophical, and physiological insights and point out a unique relationship between the Nietzschean notion of the human body and mind and the Nietzschean conceptions of interpretation, art, creativity, psychology, morality, and the order of scientific discourse and cultural traditions. Since Nietzsche created a complex discursive link between the critique and renewal of classical philology and the critique of modern philosophical and scientific epistemology, his specific position had a significant impact on the internationally renowned Hungarian classical philologist Karl Kerényi (1897-1973). The interdisciplinary, and in some respects interartistic, influence of the Nietzschean oeuvre on Kerényi's investigations is a source of inspiration for Kerényi's main theoretical innovation as well, the so-called sensuous tradition of antiquity. This is a specific research method that exceeds Bildung's traditional epistemological framework, and like some other methodological innovations of the 1920-30s German classical studies (cf. Werner Jaeger, Walter F. Otto, Karl Reinhardt, Franz Altheim), its analytic and interpretive presuppositions also depart decisively from the positivist approach, still dominant in the nineteenth-century's mainstream humanist epistemology. Kerényi's conception of the sensuous tradition of antiquity extends the research focus towards such topics as the materiality of the medium and takes into account the corporeal aspects represented by the research material and even the researcher's corporeal experiences during the research process. Kerényi unfolds this theory mainly from Nietzsche's studies on Dionysos, the Nietzschean Walter F. Otto, and from his own original research related to Apollo and Dionysos. Kerényi's Nietzschean concept of the sensuous tradition of antiquity plays a unique role in the opening up of the classical studies for modern psychoanalytical, philosophical studies, and artistic work. The extraordinary results that Kerényi brought to light with this new method – which he meanwhile developed into a new, complex transdisciplinary research 'tool' – became the foundation for Kerényi's later collaborations with Carl Gustav Jung, Thomas Mann, and Hermann Hesse after Kerényi's emigration to Switzerland in 1943. My research questions were: (1) how can we identify the Nietzschean propositions for the methodological reform and the interdisciplinary, moreover, cultural re-contextualization of classical philology and their parallel corporeal narratological aspects?; (2) How did the intended Nietzschean methodological and philosophical reform set the stage for Kerényi's own critical concepts?; and (3) How do the multifold consequences of the conceptual components of Nietzsche's and Kerényi's classical philological practice lead to the complex notion of classical philology as an existential science? Indeed, this existential science on the one hand (a) aimed to de(con)struct the cultural and scientific epistemological foundation of the 18-19th-century's leading West-European idea, the so-called Bildung; and (b) gave rise to alternative discursive perspectives on the problem of corporeality, which recently became an exceptionally important research topic in various fields of the humanities.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Karl Kerényi, philosophy, literary theory, classical studies, classical philology, body studies, corporeality, interpretation theory, epistemology, epistemography, cultural anthropology, culture studies, narratology, interdisciplinarity, transdisciplinarity.

- Author's address** Kristóf Fenyvesi
Department of Art and Culture Studies
University of Jyväskylä, Finland
E-mail: fenyvesi.kristof@gmail.com
- Supervisor** Professor Tuomo Lahdelma
Hungarian Studies
University of Jyväskylä, Finland
- Reviewers** Professor István Dobos
Department of Modern Literature
University of Debrecen, Hungary
- Professor György Tverdota
Department of Modern Literature
Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary
- Opponent** Professor György Tverdota
Department of Modern Literature
Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary

ACKNOWLEDGEMENTS

Over the past several years I have received support and encouragement from a great number of individuals and now I wish to freely acknowledge my debt to them.

I would like to express my sincere gratitude to Prof. Tuomo Lahdelma, my research supervisor at the University of Jyväskylä. He has not only been a mentor and colleague but a friend. The research I carried out, and my first modest scientific contributions to each of my fields of interest, would not have been possible without Prof. Lahdelma's trust, careful guidance, and generous support. I owe sincere and earnest gratitude to Dr. Beáta Thomka and to Dr. Jolán Orbán, my Hungarian professors at the University of Pécs, and to Prof. Emeritus Tarmo Kunnas for his impassioned encouragement and insightful advice. I am truly indebted and thankful to Heikki Hanka, Professor in Art History and Director of the Department of Art and Culture Studies, and to Raine Koskimaa, Professor of Digital Culture and Vice Dean of the Faculty of Humanities, for their tireless support in all means throughout the four miraculous years that I spent as a doctoral student at the University of Jyväskylä.

I would like to express my appreciation to Prof. Pauline von Bonsdorff, Prof. Annika Waenerberg, Tarja Pääjoki, Prof. Mikko Keskinen, Prof. Urpo Kovala, and Prof. Emeritus Erkki Vainikkala of Jyväskylä University, and to Prof. Jarmo Valkola at Tallinn University. I am indebted to many of my respected former and present colleagues at Jyväskylä University, especially to Tuuli Lähdesmäki, Veera Rautavuoma, Satu Kähkönen, Anssi Halmesvirta, Petteri Laihonen, Risto Niemi-Pynttäri, Markku Eskelinen, Anna Bátori, Márta Fodor, Jaana Janhila-Anttonen, Krisztina Karizs, Giovanna Di Rosario, Katja Fält, Heidi Kosonen, Anna Pehkoranta, Anthony Durity, Attila Gyula Kiss, Lauri Ockenström, Juri Joensuu, Jukka Sinnemäki, Imre Bartis, Miklós Kiss, Gergely Dusnoki, Gábor Böhm and Adrián Bene. And especial gratitude is due to Nándor Bárdi for his insightful advice and comments.

This dissertation would not have been possible without the help of my teachers, colleagues, and friends at the University of Pécs, the Hungarian Academy of Sciences' Institute of Literary Studies and Institute of Philosophy, and the Babes-Bolyai University in Romania, namely Prof. Péter Agárdi, Zsolt Bagi, Prof. István Berszán, Prof. János Boros, Prof. Péter Egyed, Prof. György C. Kálmán, Prof. János Mekis, Prof. Péter P. Müller, and Prof. József Takáts.

I will always be grateful to the novelist, publisher, and former director of the Nietzsche Circle, Rainer J. Hanshe, for his agonistic friendship as well as for his continuous support of my research in many ways. I am indebted to the young Nietzsche scholar Taneli Viitala for his friendship, information on the development of the Nietzsche discourse in Finland, and for Walter de Gruyter's exemplary critical edition of the writings of Friedrich Nietzsche as well as to

Paolo D'Iorio and Nietzsche Source for establishing the most philologically accurate version of Nietzsche's texts to date.

I have been fortunate to know among my friends and advisors influential scholars and authors who largely determined contemporary international literary and philosophical discourse and Nietzsche studies. I would like to single out Babette E. Babich, Carol Bernstein, Camelia Elias, Ágnes Heller, Vanessa Lemm, Gayatri Chakravorty Spivak, Hiroshi Abe, Béla Bacsó, Richard J. Bernstein, Gábor Biczó, Aleš Debeljak, Panos Eliopoulos, Axel Gelfert, Roger Griffin, Helmut Heit, Sándor Laczkó, Tamás Seregi, Gary Shapiro, and Mihály Vajda. Their expertise and supportive helpfulness has mostly challenged and enriched my ideas over the past years.

It has been an honor to have Prof. István Dobos and Prof. György Tverdota as readers of this dissertation. All the reviewers and editors of the articles have helped to improve the quality of my writing. Special thanks are due to György Pálincás, the director of Kijárat Publishing House, and Gábor Csordás, the director of Jelenkor Publishing House. I would like to acknowledge in particular a librarian at the National Széchényi Library for Hungary, Gábor Gondos, who never tired in providing me with difficult to access sources. I would like to express my very great appreciation to Osmo Pekonen for our discussions and intellectual adventures and for introducing me to important circles of Finnish and international scholars. My gratitude is due to Zsuzsa Hajós, Ildikó Hetesi, Gábor Kovács, László Bacskó, István Burus, Zoltán Ferenczi, and my late teacher and friend Sándor Kiss (Klein Alex), who brought me acquainted with the idea of "living dangerously" and the Nietzschean philosophy. Special thanks to the leaders and members of the following scientific associations: TAIKU's Association of Researchers, Finland; International Association for Hungarian Studies, Hungary; Bridges Organization, USA; Sensus Research Team, Hungary; Symmetrion, Hungary. My grateful thanks are also extended to Juha Teppo, Salla Kujala Departmental Coordinators and Tuula Fareed Departmental Executive of the University of Jyväskylä for their help in my work.

I cordially thank all the institutions that have supported my research project financially. As a PhD student I have received grants from the Hungarian Studies Program, University of Jyväskylä, Ellen ja Artturi Nyyssösen Säätiö, CIMO and the Lukács György Foundation.

I would like to thank the artist Sándor Vály for graciously permitting me to include his artworks in my dissertation.

Finally, I wish to thank my parents, my brother, and Hannu Jalkanen for their support and encouragement throughout my studies.

DEDICATION

In 2012, the year of the 140th anniversary of first publication of Friedrich Nietzsche's *Die Geburt der Tragödie*, I dedicate this doctoral thesis to Prof. Emeritus Tarmo Kunnas on his 70th anniversary for his unwavering support and encouragement throughout my many years in Finland.

CONTENTS

ABSTRACT

ACKNOWLEDGEMENTS

DEDICATION

1 INTRODUCTION	13
1.1. Background: The International and Hungarian Nietzsche Discourse.....	13
1.2. Research Objectives	26
1.3. Summary: Introduction Of The Articles.....	41
1.4. Results - An Attempt at Self-Criticism.....	48
1.5. Publication Details	50

2 ORIGINAL PAPERS 1-8

1 INTRODUCTION

1.1. Background: The International and Hungarian Nietzsche Discourse

“My brothers, be aware of what Zarathustra said, and let's not allow Friedrich Nietzsche to be shattered, until he becomes an idol himself. If he had not been, many of us would not be either, and even if we were, we would only be the disposed of crutches, that don't even earn to be burned. He was the first great creator, who formed our bravery by destruction.”¹ – is how Endre Ady praised Samu Fényes's translation of *Zarathustra* in *Budapesti Napló* (6 March 1908).² In significant temporal and contextual distance from Ady's lines, Michel Foucault wrote about Nietzsche's role in the chapter “Man and His Doubles” in his 1966 book *The Order of Things* with less pathos, but gave it similar importance. Foucault regarded the Nietzschean experience the first attempt to break out of Kantian anthropology, as a threshold, displaying the future as both a task and an obscurity, from which today's philosophy can start thinking anew.³ Ever since Nietzsche's emergence over 140 years ago, with publishing *The Birth of Tragedy* in 1872, the influence of his life's work, even if not in the monstrous form of a cultural catastrophe he imagined it would be, has indeed served many of his statements, in which he predicted the radical and strong influence of his own work: “Denn

¹ Endre Ady, Nietzsche és Zarathustra. In: *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig*. [Nietzsche-source. Chapters from the Hungarian Nietzsche-discourse until 1956] Lajos Kőszegi, György Kunszt, Sándor Laczkó eds. Veszprém: Pannon Panteon, Comitatus, 1996. (Hereafter referred to as *Nietzsche-tár*), 163.

² For the bibliographical details of the original publications I rely on Sándor Laczkó's bibliography of the early Hungarian Nietzsche-discourse: Sándor Laczkó, *A magyar nyelvű Nietzsche-irodalom bibliográfiája 1872-től 1995-ig* (közelítés). In: *Nietzsche-tár*, 563-588.

³ Michel Foucault, *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994, 341.

ich bin stark genug dazu, die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke zu zerbrechen." – is what Nietzsche wrote to August Strindberg on a postcard at the 8th of December 1888, just about a month before his physical and mental breakdown.

After Nietzsche's collapse at the beginning of 1889, he spent eleven years in a paralytic state; following his death on the 25th of August 1900, instead of being closed, the Nietzsche-corpus was opened – but not for the discursive operations ensuring the harmonization of the Nietzsche-oeuvre and the Nietzsche-cult. The peculiar circumstances of the emergence of the Nietzsche-cults played a strategic role in the transformation of Nietzsche's oeuvre after his breakdown and death. The Nietzsche Archives were created in 1894 as an exclusive authority, so Nietzsche's sister, Elisabeth Förster-Nietzsche, having the whole collection at her own disposal, could conceal her counterfeiting operations. Nietzsche's original manuscripts were unavailable for decades, for anyone except Elisabeth herself, and her co-workers following her strict instructions. Originally conducted under the leadership of the Archives, the fabrications, which caused irremediable damages to the heritage of Nietzsche's texts (destruction of letters and manuscripts, rewriting of works, creation of unscientific compilations), were discovered decades later by the invaluable research of the Italian philologists Giorgio Colli andazzino Montinari.⁴ In this sense, the "fate" and history of the interpretation of Nietzsche's textual corpus became (in some cases even presenting the oeuvre as "*corpus delicti*") a demonstration ground for the Nietzschean concepts of perspectival shifts, the "will to power", the "re-valuation of values", the "eternal return", the "genealogy of morals", and the idea of "posthumous birth" or the Nietzschean view of the culturally creative role of philology practiced as philosophy.

The young classical-philologist Ulrich von Wilamowitz Moellendorf's devastating critique of Nietzsche, the "*Zukunftsphilologie!*" (Future-Philology!) also belongs to the documents of Nietzsche's early reception. It was given a sarcastic reply by Nietzsche's friend Erwin Rohde under the title *Afterphilologie*, (*Assphilologie* – in literal translation).⁵ Danish literary historian Georg Brandes' essay *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus* is also remarkable; it was written in 1888, but features standpoints that are still valid today. At the time of their publication, Nietzsche's works received almost no other significant public responses besides these echoes. In 1890, after Nietzsche's collapse, however, the silence was broken. Elisabeth Förster-Nietzsche wrote Nietzsche's highly idealized and unscientific biography in two volumes (*Das Leben Friedrich Nietzsche's* – 1895, 1897) but approaches of more and more different types began to appear too at a growing rate. To mention just a few of the many prestigious authors from this early period: Ludwig Stein, Lou Andreas-Salomé, Rudolf Steiner, Alois Riehl, Otto Ritschl, Meta von Salis-

⁴ With a team of philologists, Giorgio Colli andazzino Montinari decided to prepare a German language critical edition of the Nietzsche-corpus in 1964.

⁵ Rohde later reached back to Nietzsche's Dionysos studies in many regards in his seminal work, *Psyche*. Cf. Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, trans. from the 8th edn. by W. B. Hillis, London: Routledge & Kegan Paul, 1925; reprinted by Routledge, 2000.

Marschlins, Eugen Heinrich Schmitt (Jenő Henrik Schmitt, a Hungarian author, who's book was published in Leipzig, 1898), Ferdinand Tönnies, Henri Lichtenberger, Gustav Naumann, Georg Simmel, etc. In 1895-96 Richard Strauss' symphonic poem *Also sprach Zarathustra* was composed too, just as Gustav Mahler's *Zarathustra's roundelay*, a set as part of *Third Symphony* (1895-6), originally under the title *What Man Tells Me*. In the 1890s, beside the biographical and literary memoirs that had an important role in the development of the Nietzsche-cults and counter-cults, we can find important attempts at interpreting Nietzsche's oeuvre from radically new philosophical and artistic perspectives. H. L. Mencken's *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* appeared in the USA in 1907; Daniel Halévy's Nietzsche biography *La vie de Frédéric Nietzsche* in France in 1909; and Thomas Mann's friend, Ernst Bertram's important philosophical study *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* appeared in 1918.

The Nietzsche studies of Karl Löwith and Karl Jaspers, the influence of which were temporarily hindered by the rapid expansion of the Nazi ideology, played an important role in the marking of the discursive means of Heidegger's ideologically problematic Nietzsche-lectures held between 1936 and 1944 but published only as late as 1961. Nonetheless Heidegger's Nietzsche-image sustained considerable influence until the 1980s. The twentieth century's first significant Nietzsche-renaissance, which was informed by radically new interpretations of the Nietzsche-oeuvre, originated primarily in French philosophy and literature, which positioned itself mostly relative to Heideggerian perspectives, and started thinking along independent paths originating (even if in contest) from there. The Nietzsche-references and interpretations of Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, and their philosophical and literary theoretical innovations applying positions originally raised by Nietzsche still have a defining importance today. The inquiries referring to the Heideggerian Nietzsche-interpretations are also characteristic of the German⁶ and Italian⁷ Nietzsche-reception of the twentieth century.

Finland, the place of my doctoral studies, was – like the greater part of Europe – reached by Nietzsche's philosophy at the turn of the twentieth century. The new views almost instantly created heated debates within the Finnish Philosophical Society, between the Hegelians and the newborn Nietzscheans. The intellectual debate emerged at the columns of the cultural journal *Finsk Tidskrift*. While Thiodolf Rein expressed his sincere worries over the increasing influence of Nietzsche's ideas in his column *Friedrich Nietzsche: prophet or charlatan?*,⁸ Rolf Lagerborg, a later professor of philosophy at the Åbo

⁶ Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy In Germany. 1890-1990*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1994.

⁷ See, e.g., the Nietzsche studies of Gianni Vattimo and Massimo Cacciari.

⁸ Thiodolf Rein: Friedrich Nietzsche – profet eller charlatan? *Finsk Tidskrift* 1901/1. On-line source: <<http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2866>> Access: 08.09.2012.

Academy became a supporter of Nietzsche's views.⁹ Finnish author and female rights activist Gerda von Mickwitz also made efforts to propagate Nietzsche's philosophy.¹⁰ Right from the appearance of Nietzsche's ideas in the Finnish discourse, they had a strong influence on the arts as well. Nietzsche's works started to influence the views of Akseli Gallén-Kallela as early as 1893-94.¹¹ In literature mainly Edith Södergran, Aarni Kouta and Eino Leino were influenced by Nietzsche's philosophy and poetry.

The first Finnish Nietzsche translations were completed at the dawn of the twentieth century. Aarni Kouta has translated the following Nietzsche works to Finnish, already in the first decade of the century: *Also sprach Zarathustra*, *Der Antichrist*, and *Dionysos-Dithyramben*. The works *Die fröhliche Wissenschaft*, *Jenseits von Gut und Böse*, and *Zur Genealogie der Moral* became known in the sixties through translations by J. A. Hollo. *Götzen-Dämmerung* was translated by Markku Saarinen in 1995. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* was translated by the historian Anssi Halmesvirta in 1999. Two different translations of *Ecce Homo* were published in 2002 by Antti Kuparinen and Tuikka Ljungberg. Pekka Seppänen translated, alongside the classical-philological studies from Nietzsche's youth (*Kirjoituksia kreikkalaisista*), his major work *Die Geburt der Tragödie* in 2007. Nietzsche's influential essay *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* was published in 2010, translated by Anna-Maria Mäntynen and Henrik Rydenfelt.

The first extensive Finnish language Nietzsche-studies were also already published by the first half of the twentieth century. J. E. Salomaa wrote his book *Nietzsche* in 1924, followed by Aapo Heikkinen's 1933 work *Friedrich Nietzsche: hänen persoonallisuutensa, ajatusmaailmansa kehityshistoria, elämäkäsitteensä sekä sen arvostelu* (*Friedrich Nietzsche: Personality, Development History of Ideas, View of Life and critique of all these*). Salomaa's critical essay was republished in 1998.¹² Aarne Kinnunen's Nietzsche-book was published in 1960. Tarmo Kunnas, the most significant researcher in contemporary Finnish Nietzsche Studies, published his book *Zarathustran varjo* (*Zarathustra's Shadow*) in 1981. Alongside his Finnish works, Kunnas came forward with significant studies influencing the French and German Nietzsche-renaissances in the first half of the eighties. His book *Nietzsche ou l'esprit de contradiction. Etude sur la vision du monde du poète-philosophe* was published in France, in 1980. Kunnas was among the first to show with philosophical thoroughness the central role of comedy in Nietzsche's philosophy in his German language book *Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche*. Kunnas wrote also among the first ones in the

⁹ Rolf Lagerborg: Th. Rein om Nietzsche. *Finsk Tidskrift* 1901. On-line source: <<http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/2869>> Access: 08.09.2012.

¹⁰ See: Marja Jalava: *Hegel or Nietzsche? - The Concept of Truth in the Finnish Philosophical Discourse at the Turn of the 20th Century*. "Ennen & nyt", Vol. 1: The Papers of the Nordic Conference on the History of Ideas, Helsinki 2001. On-line source: <<http://www.ennenjanyt.net/2-01/jalava.pdf>> Access: 08.09.2012.

¹¹ Cf. Akseli Gallén-Kallela's (1865 - 1931) biography: Biografiakeskus SKS. Gallén-Kallela, Akseli - On-line source: <<http://www.kansallisbiografia.fi/english/?id=3194ist>> Access: 08.09.2012.

¹² J. E. Salomaa: *Friedrich Nietzsche*. Kampus Kustannus, 1998.

international discourse on the question of Nietzsche and politics. His *Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische bei Nietzsche* was published in 1982, also in Germany.

Esko Ervastian analyzed the relations of Nietzsche and Finnish literature in his *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche* (Finnish Literature and Nietzsche). It is also important to mention an autodidact Nietzsche researcher, Aapo Riihimäki, who worked outside academic bounds and in his book *Nietzschen arvoitus: Mitä Nietzsche todella tarkoitti?*¹³ interpreted Nietzsche's main insights as critical views on western capitalism's moral decadence.¹⁴

Outside of Europe, Martin Heidegger's Nietzsche-interpretation was the one with the most decisive influence, as shown by the history of the Kyoto School of philosophy, which connected Japanese philosophical traditions and modern western philosophy. Nietzsche's philosophy was known in Japanese philosophical discourse as early as the 1890s;¹⁵ however the dialogue between the Japanese, Western-European, and American Nietzsche discourses became possible only much later, alongside the basis of the Kyoto School. During my visit to Japan in 2010 I witnessed the newest turn in Japanese Nietzsche-discourse. As a guest of Abe Hiroshi, professor of philosophy at the University of Kyoto, I learned that over a million copies of a new Nietzsche anthology *Nietzsche's Words – A Readable Translation*, were sold. Edited and translated into contemporary Japanese by Haruhiko Shihatori, the volume introduced mostly Nietzsche's anti-religious views, and his thoughts connected to the development of personality. Another book, also written by Shihatori, which elaborates on the anthology with remarks and comments, *Modern Introduction to Nietzsche's Philosophy*, became an extraordinary success, with almost 50,000 copies sold.¹⁶ I witnessed the Japanese television and radio stations airing shows on Nietzsche's philosophy, and Nietzsche's radical views often turned up in everyday conversations.

The widespread discovery of Nietzsche in the North-American philosophical discourse was started by the books of the above mentioned H. L. Mencken and early translations of Nietzsche's major works. The recent tendencies of the philosophical discovery of Nietzsche in the North-American philosophy is mainly influenced by Walter Kaufmann's incisive and epochal work *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950) as well as by his translations (*The Portable Nietzsche*, 1954). Kaufmann's excoriating criticism of Heidegger instigated numerous independent tendencies in North-American

¹³ Riihimäki's work was presented by Risto Niemi-Pynttäri to the participants of the 2nd Finnish Nietzsche Symposium at University of Jyväskylä in 2010 March.

¹⁴ In the mapping of the Finnish reception of Nietzsche's philosophy I would like to thank Taneli Viitala, a participant of the 2nd Finnish Nietzsche Symposium at University of Jyväskylä in 2010 March.

¹⁵ Cf. Hans Joachim Becker, *Die Frühe Nietzsche-Rezeption in Japan [1893-1903]: Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1983.

¹⁶ See the information provided by the publisher Discover 21, Inc.: <http://en.d21.co.jp/content/download/4333/134000/file/Rights_Guide_2012.pdf> - Access: 10.06.2012.

Nietzsche studies, but the breakthrough which had the most influence on the global Nietzsche discourse today was brought about by Paul de Man's and Jacques Derrida's significant influence on American philosophy and literary theory.¹⁷ Along with Richard Rorty, Alexander Nehamas, J. Hillis Miller, Gary Shapiro, Rodolphe Gasché, Charles Altieri, Arthur C. Danto, and Babette E. Babich many scholars have taken part in widening the bounds of North-American Nietzsche studies in philosophy and literary theory.¹⁸

The announcement of subversive philosophical projects, experimental use of terms, poetic use of language, and the expansion of instruments and methods of interpretation in philosophy and literary theory have all contributed to that discursive explosion, which has increased the already wide spread adaptive potential of Nietzsche's philosophy worldwide. The aestheticizing interpretations that pick up and expropriate numerous components of the rhetoric and metaphoric Nietzschean writing and thinking in a virtuous manner, and the growing intensity of language- and text-centered thematics, have formed a new Nietzsche-image with impressive dynamics. This deserves serious attention even in cases where these interpretations give a far wider competence to Nietzsche than it would be justifiable based on the original thoughts of the nineteenth century philosopher. As a striking negative counterpoint we can mention here Geoff Waite's *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or the Spectacular Technoculture of Everyday Life*¹⁹.

The approaches continuously repositioning the focal points of the Nietzschean oeuvre transformed the Nietzschean textual corpus into a stand-alone discursive universe, under the name "*Nietzsche*". As a result of this transformation process, the strategic embeddings of certain kinds of Nietzsche interpretations is also shown by the peculiar experiences of a famous conference, which was supposed to answer to the questions concerning the relation between the hermeneutical and deconstructive ways of thinking and attitudes. In 1981, Philippe Forget organized a conference at the Goethe Institute in Paris that brought together Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida.²⁰ However the dialogue as a conversation or confrontation failed to happen. For at the event not only did Gadamer and Derrida lead an

¹⁷ See: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida in America. In: *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

¹⁸ Besides the above introduced Nietzsche-discourses, there is a long established Nietzsche-discourse in England, see: Patrick Bridgewater: *Nietzsche in Anglosaxony: A Study of Nietzsche's Impact on English and American Literature*. Leicester: University of Leicester Press; David S. Tatcher: *Nietzsche in England: 1890-1914. The Growth of Reputation*. Toronto: Toronto University Press, 1970.; In Russia: Bernice Glatzer Rosenthal szerk.: *Nietzsche in Russia*. Princeton University Press, 1986.; In Spain: Gonzalo Sobejano: *Nietzsche en Espana*. Madrid: Gredos, 1967.; and about Nietzsche in the territory of the Habsburg Monarchy, see: László Péter & Robert B. Pynsent eds.: *Intellectuals and the Future in the Habsburg Monarchy 1890-1914*. London: Macmillan, 1988.

¹⁹ Geoff Waite, *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, N. C.: Duke University Press, 1996.

²⁰ See: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer eds. SUNY Press, 1989.

“improbable” debate, but the interaction of those Nietzsche-interpretations also didn't take place (regarding the focus of both presentations: the discourse creating analysis of Heidegger's Nietzsche-interpretation), whose differences set Gadamer's and Derrida's perspectives at odds. This puts stress on the strategic positioning in connection with cultural, epistemological, and interpretational traditions hidden in different Nietzsche interpretations. Important philosophical aspects in the study of cultural differences were also highlighted by the improbable encounter of Gadamer and Derrida, as it was recently shown by Richard J. Bernstein,²¹ and in a response by the Hungarian philosopher Mihály Vajda²² to Bernstein's keynote lecture, when he presented the article.

The often insurmountable differences between certain Nietzsche-interpretations can be explained, not only with Nietzsche's radical avoidance of system-building efforts. And a lot of carefulness is needed also in the discussion of Nietzsche's views on systems and structures, especially in terms of the structuralization of his own works. As Rainer J. Hanshe writes in his thought-provoking essay: “though Nietzsche stood in strict opposition to all systematizers, simultaneously, he was profoundly classically minded – that is, in terms of structure, in the very design and order of his books, or their architectural organization. The music of his thought. As Nietzsche himself reveals in an aphorism entitled *Against the short-sighted*, and this illuminating passage dramatically collapses views such as Danto's, Nietzsche's texts are far from a series of irregularly arranged aphorisms that can be read in any order. »Do you think this work must be a patchwork [*Stückwerk*] because I give it to you (and have to give it to you) in pieces [*Stücken*]?« (Assorted Opinions and Maxims §128) Here, the explicit implication is that, despite the book's *Stückwerk* character, which may in part be a mask adopted out of necessity, it is ordered. As early as 1919 Walter Benjamin proclaimed that, »These days, the fact that an author expresses himself in aphorisms will not count for anyone as proving anything against his systematic intentions. Nietzsche, for example, wrote aphoristically, characterizing himself moreover as the enemy of system; yet he thought through his philosophy in a comprehensive and unitary manner in keeping with his guiding ideas, and in the end began to write his system.«²³ Whenever the philosophy of Nietzsche is discussed, the philosophical and literary concepts and dispositions of “life”, “oeuvre”, “reading”, and “writing”

²¹ Richard J. Bernstein, *The Conversation That Never Happened* (Gadamer/Derrida). *The Review of Metaphysics* Vol. 61, No. 3 (Mar., 2008), 577-603. This article was presented in 2008 at the *East-West Passage* conference series in Hungary and published in Hungarian as well in the translation of János Boros and Jolán Orbán, in: *Kelet-nyugati Átjárók 1*. Kristóf Fenyvesi, Veronika Katalin Kasznár, Jolán Orbán eds. Pécs: Jelenkor, 2011, 15-42.

²² Mihály Vajda, *Hogyan magyarázzuk azt a tényt, hogy sohasem jött létre beszélgetés?* In: *Kelet-nyugati Átjárók 1*. Kristóf Fenyvesi, Veronika Katalin Kasznár, Jolán Orbán eds. Pécs: Jelenkor, 2011, 43-48.

²³ Rainer J. Hanshe, *Dionysian Logos: On Nietzsche's Poetic Typology and the “Closing Melodies” of The Gay Science, Zarathustra, and Beyond Good and Evil*. In: *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás. Nietzsche-Symposion. A tragédia születése megjelenésének 140. évfordulója alkalmából*. Kristóf Fenyvesi & Jolán Orbán eds. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2012, 122-123.

must be re-evaluated, as the Nietzschean textual universe is a complex, architectural structure of rhetorical, metaphoric, and narrative patterns, which requires the same self-reflective, creative techniques of interpretation, which the Nietzschean concept of interpretation draws attention to. All this gives new horizons of Nietzsche interpretations, and makes them relevant not only from philosophical, but also from literary theoretical perspectives.

Examining the development of the Hungarian Nietzsche-discourse, contrary to the early and therefore promising beginning of 1872, its repeating interruptions result in the lack of organic permanency in the traditions of Hungarian Nietzsche-interpretations. The *Nietzsche-tár* (*Nietzsche-source*),²⁴ published in 1996, is a widespread representative collection that presents the main authors of the Hungarian Nietzsche-discourse in which the interpretations of Nietzsche were reflected upon in an extraordinary variety from the era before the 1956 anti-Soviet revolution, when the Hungarian Nietzsche-discourse was suspended.

According to the bibliographic data collected and presented in the *Nietzsche-tár* by Sándor Laczkó, the first Hungarian Nietzsche-interpretations appeared in philosophic journals such as *Bölcséleti Folyóirat* and *Athenaeum*. Some Christian periodicals like *Protestáns Szemle*, *Katolikus Szemle*, and *Keresztény Magvető* also reacted early to Nietzsche's philosophy and allowed some critical columns to be published. Then the "Nietzsche-phenomenon" was mostly reflected upon in newly formed journals like *Élet*, *Huszadik Század*, and *Új Magyar Szemle*. As Laczkó has pointed out: behind Nietzsche's early Hungarian reception, the unique demands of the receiving social and cultural media are to be discovered, which decides inclusively the interpretation's nature and attitude. Any author who expresses himself on Nietzsche's pretense, is inevitably calling out from the peculiar Hungarian intellectual organ in which he tries to position himself, thus the relation to Nietzsche also becomes an indicator the author's relation to Hungarian national modernization.²⁵

The first document of the Hungarian Nietzsche-reception is of surprisingly early origin: 1872. The review of Nietzsche's *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* by József Harrach was published in the *Figyelő* journal the same year of the first publication of the epochal Nietzsche-work. The first Nietzsche-monograph by a Hungarian author was written in German also surprisingly early, in 1898 by Jenő Henrik Schmitt.²⁶ The first Hungarian Nietzsche-translation was published as early as 1891. A few years afterwards the Nietzsche-studies of Rudolf Steiner (from 1896) and Otto Ritschl (from 1897) were reviewed by Mátyás Szlávik. The review of Alois Riehl's Nietzsche-monograph was published in Hungarian in 1899. In 1900, a widespread

²⁴ *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig*. Lajos Kőszegi, György Kunszt, Sándor Laczkó eds. Veszprém: Pannon Panteon, Comitatus, 1996.

²⁵ Sándor Laczkó, *Nietzsche első magyar olvasatai*. [First Hungarian Interpretations of Nietzsche] Conference Lecture. May 3, 2012. ELTE University: *Nietzsche – a filozófia átváltozásai* (Nietzsche – The Transformations of Philosophy)

²⁶ Eugen Heinrich Schmitt, *Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter*, Leipzig 1898

international overview on the most relevant Nietzsche-studies was given in connection with Nietzsche's death by Ödön Wildner,²⁷ who also published the translation of the first Nietzsche-study in 1903 and later also translated Nietzsche's *Zarathustra*. József Vetési wrote about the intellectual affinity of Max Stirner and Nietzsche in 1901, and analyzed the emerging "Nietzsche-cult" in 1903.²⁸ The prosperous dialogue that had an intense connection with the international Nietzsche scene, continued on with unbroken dynamics up until the second half of the 1940s. The Hungarian audience had the opportunity to be informed about every major question in the international Nietzsche studies and the newly published relevant literature of the discourse in Hungarian. The 1942 Nietzsche-monograph of Béla Brandenstein counts as an exceptionally detailed presentation even in international contexts. The Hungarian translation by Ede Szabó of Thomas Mann's important essay Nietzsche's *Philosophy in the Light of Recent History* was first published in 1947.

For the Hungarian philosophy scene, the end of the active participation in the international Nietzsche-discourse was marked after several condemnatory Nietzsche-studies by György Lukács with his negative review of Kaufmann's *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* in 1952. At the turn of the forties and fifties, Lukács systematically worked on the negative recontextualization of the "Nietzsche-question": as if he would have written about Alfred Bäumler, leader of the German philosophers supporting the Nazis, Lukács presented Nietzsche as an "imperialist-irrationalist" preparer of "fascism" and completely ignored Nietzsche's criticism of mass ideologies. Although, just as the colourful Hungarian Nietzsche-discourse prior to World War Two, Lukács was a great connoisseur of Nietzsche's oeuvre itself due to studies he made during his youth on philosophical existentialism.²⁹

The real object of Lukács's criticism was not the re-evaluation of Nietzsche's philosophy and German existentialism considering the experiences of the Second World War, but the forming of a stigmatizing stand by public discourse, which was later on used by Lukács and his closest circle against their real or imagined intellectual opponents during the communist reorganization of the Hungarian cultural discourse. This becomes visible in Lukács's criticism in the *Társadalmi Szemle* in 1948 on Karl Kerényi's book *Napleányok*³⁰ (Daughters of the Sun), within which he described Kerényi as an author "even more irresponsible than Klages", and listed him in the bloc of "ideological preparators of fascism". This was only a single element in the line of actions accompanied by "the Byzantine ways of corrupting, intimidating, and blackmailing",³¹ in which the *Hungarian Scientific Committee*, led by Ernő Gerő, and its party college (József Révai, György Lukács, Gyula Hevesi, István Kossa,

²⁷ Cf. Nietzsche-tár, 101-107.

²⁸ Cf.. Nietzsche-tár, 115-118.

²⁹ Cf. György Lukács, *Ifjúkori művek (1902-1918)*. [Early Writings (1902-1918)] Magvető, Budapest, 1977.

³⁰ György Lukács, *Kerényi Károly: Napleányok. Társadalmi szemle 1948 / 6-7*, 491-495.

³¹ Huszár Tibor, *Az elitől a nómenklatúráig. Az intézményesített káderpolitika kialakulása és néhány jellemzője Magyarországon (1945-1989)*. *Szociológiai Szemle* 2005/3, 8-69, 22.

chief secretary György Alexits) decimated the board of university professors by compulsory retirements. In 1949 Béla Zolnai, Lajos Prohászka, and Károly Kerényi were enlisted for immediate retirement from the faculty of humanities. Within the same course of events more than half of the membership of the Hungarian Academy of Sciences had been demoted, including several regular and corresponding members who were, like Kerényi, appointed after 1945.³² This also made the connection of Hungarian Nietzsche-research to the tendencies of international philosophical discourse quite impossible.³³ Regarding the richness of thought and the international embedding of Hungarian Nietzsche studies between 1872 and 1956, the artificial elimination of almost all of the Hungarian Nietzsche reception from the active circles of intellectual life, is to be diagnosed as a tragic loss.

In the case of the reception of Nietzsche's philosophy in Hungary – as it is an important motivational basis for the philosophic, literary, and artistic discourse of its time – the analysis of the intellectual discourse of the era cannot be complete, or thorough enough, without detailed research of Nietzsche's impact. As the Hungarian Nietzsche discourse was such a heterogeneous medium that people of many different intellectual values joined it a complex analysis would be needed not only regarding the Hungarian Nietzsche discourse but also in terms of the Nietzschean influence on the whole Hungarian literary life in the period before 1956.³⁴ Without the analysis of the Nietzsche discourse in Hungary, which emerged in the first half of the twentieth century, the understanding of present and recent past processes of Hungarian theoretical literature remain unnecessary limited. The important results of the Hungarian Nietzsche-research and Nietzsche translations from the past two decades serve as urgent reminders that these research experiments, including correspondence about this rich Hungarian heritage, are of the utmost importance.

The Hungarian Nietzsche-discourse, which came to a temporal dead stop in the 1950s, finally got a grasp of air in 1972, following one year after Lukács's death. At this time, Nietzsche excerpts were published, as translated by Ede Szabó.³⁵ In Szabó's anthology, as pointed out in the apologetic introduction by Zsuzsa Széll, the works of the “mature, and still sane Nietzsche” are rewarded with distinctive attention and “Nietzsche's mistakes get less words out, than his achievements”.³⁶ The publishing of Hungarian Nietzsche literature, following that of the anthology, became more and more intense. In 1979 a monograph by Béla Lengyel, *Gorkij és Nietzsche. Két himnusz az Emberről (Gorkij and Nietzsche.*

³² Huszár Tibor, *Az elittől a nómenklatúráig*, 25.

³³ Cf. Kunszt György's opinion: Nietzsche-tár, 18.

³⁴ Some names from the long list of authors, artists and musicians who were influenced by Nietzsche: Mihály Babits, Gyula Juhász, Endre Ady, Béla Bartók, Lajos Fülep, Károly Böhm, Dezső Kosztolányi, Frigyes Karinthy, István Bibó, Béla Balázs, Lajos Kassák, Milán Füst, Béla Hamvas, Károly Kerényi, Antal Szerb, László Németh, Lőrinc Szabó, Miklós Szentkuthy, Lajos Szabó, Béla Zalai, Béla Tábor...

³⁵ *Friedrich Nietzsche válogatott írásai*. [Selected Writings of Friedrich Nietzsche] Translated by Ede Szabó, Ed. Zsuzsa Széll, Gondolat, 1972.

³⁶ Friedrich Nietzsche válogatott írásai. 42.

Two Anthems on Man) (Budapest: Akadémiai Kiadó), was published which gave new grounds to the philosophical and historical analysis of Nietzsche's oeuvre, by urging Nietzsche's readmission. From the participants of the Nietzsche renaissance of the seventies and eighties, G. Béla Németh, and the still very active Endre Kiss, are to be highlighted. Both seek Nietzsche's philosophic and literature-historic recontextualization, by their publications in German and Hungarian. Endre Kiss's book *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn* (*The Era of Ideology. Nietzsche's Effect Relativizing Absolutisms at the Beginning of the Century*) can be regarded as a milestone of great importance, as it was the first to try and process the Hungarian Nietzsche discourse in the form of a monograph.

Imre Kertész' new translation of *The Birth of Tragedy* in 1986 prepared the great wave of the Hungarian Nietzsche renaissance in the nineties.³⁷ As a worthy follower of Lajos Fülep's exemplary translation of the *Birth of Tragedy*,³⁸ Kertész' translation adopted the note-apparatus from Fülep's book. This gesture of Kertész',³⁹ loosening the isolation of Hungarian Nietzsche-research, expressing the intention of the rethinking of continuity, shows that the Hungarian Nietzsche-discourse cannot avoid the remembrance and analysis of the experiences of the era prior to 1956, and its analysis in correspondence with the international Nietzsche-reception.

That the Hungarian Nietzsche discourse is entering a new era is shown by György Tatár's Nietzsche translations: *Ifjúkori görög tárgyú írások* (*Early Writings of Friedrich Nietzsche*), 1988; *A történelem hasznáról és káráról* (*On the use and abuse of history for life*), 1989; and his monograph *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata* (*The Ring of Eternal Being. Nietzsche and the Thought of Eternal Return*), which contains numerous original statements even in contemporary international Nietzsche discourse, published in 1989. The Hungarian philosophical and literary discourse had the opportunity to form today's defining Nietzsche-image, on a basis reinforced by Imre Kertész and György Tatár. In all this the issue of *Literatura* presenting the forgone debate between Gadamer and Derrida (1991/4), the *Athenaeum* booklet showing excerpts from the French Nietzsche-reception (1992 I./3), the special Nietzsche issue of the *Ex-Symposion* journal (1994), the works of monographic demands and translations, the thematic collection of *Gond* journal (1999/23-24), and the Nietzsche-issue of *Vulgo* (2000/1-2) played a defining role.

³⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *A tragédia születése avagy a görögség és pesszimizmus*. Translated by Imre Kertész. Budapest: Európa Kiadó, 1986.

³⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus*. [Filozófiai Írók Tára XXIII.] Translated by Fülep Lajos. Budapest: Franklin Társulat, 1910.

³⁹ The epistemological relationships between Imre Kertész's Nietzsche-experience and Fatelessness were the topic of Gábor Böhm's conference lecture *A holokaust mint esztétikai probléma: Kertész és Nietzsche*. May 3, 2012, ELTE Nietzsche – a filozófia átváltozásai conference. Published: Gábor Böhm, *A holokaust mint esztétikai probléma: Kertész és Nietzsche*. In: *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás. Nietzsche-Symposion. A tragédia születése megjelenésének 140. évfordulója alkalmából*. Kristóf Fenyvesi, Jolán Orbán, eds. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2012, 261-273.

The dominant Hungarian studies of the early Nietzsche discourse, which were banned by Lukács's critics, started getting re-published after 1991. For example the *Ex-Symposion's* 1994 special Nietzsche issue contained texts by Béla Hamvas, Lajos Szabó, and Béla Tábor.⁴⁰ The following years brought the republication of Jenő Henrik Schmitt's and Lajos Prohászka's works, and the book by Előd Halász, first published in 1942, in which Halász described the intellectual connection between the poet Endre Ady and Nietzsche in great detail.⁴¹ The 2002 reprint edition of Béla Brandenstein's 1942 Nietzsche book is of similar importance.⁴²

Many ways of thinking that were connected indirectly or even directly to a Nietzsche-image reached definitive positions by the radical reformation of the Hungarian philosophical discourse and literary text interpretation in the nineties. After the political transition in Hungary, the return of the Hungarian discourse of the accused of the "philosopher's trial" of 1973, the members of the Lukács-school, especially Ágnes Heller and Mihály Vajda, to Hungarian philosophic life, had great importance in this process. They had a fundamental role in the re-formation of the Hungarian Nietzsche- and Heidegger-discourses of the past two decades. The application of Nietzschean perspectives, and the textual strategies bringing some key Nietzsche-places into play through lingual and syntactic allusions, have not remained without echoes, not even in the philosophical and literary theoretical tendencies that have not set their goals in creating some Nietzsche interpretations.

The literary scholar Ernő Kulcsár Szabó and his circle took part in the acceptance of Nietzsche's philosophy in Hungarian philosophical and literary discourse, through the hermeneutics of literature theory, while Béla Bacsó and Ottó Hévízi did theirs through philosophical hermeneutics. The *Pompeji* journal, active from the change of regime in 1989 until the end of the nineties, and its circles have also done significant work, mainly by spreading the post-structuralist and deconstructive approaches in literary theory and philosophy. A priority role in the dissemination of deconstructive interpretations of Nietzsche's philosophy is also played by Jolán Orbán, student, researcher, and translator of Jacques Derrida's, through her rich activities in publication, education, and organization of scientific events. Bringing back Nietzsche's thoughts and Kerényi's intellectual endeavors proved to be an interesting turning point in the philology and history of Hungarian literature, and brought many new points of view, mostly through Péter Dávidházi's studies, essays and his book, *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet (The Birth of a National Science, Ferenc Toldy and Hungarian Literature-history)* (Akadémiai-Universitas 2004), a real milestone.

Thanks to these processes and the tendencies following them, an opening in theories that reflects Nietzsche's effect in various forms is to be registered in Hungarian literary life in the nineties. A good example of this is given by the

⁴⁰ Cf. *Ex-Symposion*, Különszám. 1994.

⁴¹ Előd Halász: Nietzsche és Ady. Ictus, 1995.

⁴² Béla Brandenstein: Nietzsche. Szent István Társulat, 2002.

Tamás Prágai literary critic who called attention to a “silent regime change” in the poetry of “the youngsters of the nineties”, and wrote the following, quoting the words of István Kemény:

„»the world is bigger than we thought« its experience will be governing the literature of this generation. But how much bigger? How big it is? It is here where we have to recognize one of the main questions of young poetry. If this big means, infinitely big? It is understandable that the challenge lies in this statement; big is – by the way – just shifting around of sizes. (How much? Which direction? etc.) The idea of infinity continuously intrudes the foreground in any interpretation by the use of postmodern language, for example as an infinite play of signifiers. To understand the text interpretation of young literature more precisely, we have to see the following accurately: is the »infinite play of signifiers« an infinite play or a play of infinity. Both interpretations raise problems. In the first case the text becomes a field of meanings among which death doesn't occur. This practically is the text's state of Eden, which means that there is no experience – not only on time – but neither on aging. A text interpreted like this does not really require a reader – its play is not connected to any meaning (what is / would be / would emerge by the reader), therefore it is a closed book. This – forever closed – book would be what remains in Paradise. The question of the second interpretation is what infinity is; and how it penetrates the text if we can recognize it as something. The idea of infinity cannot be applied; neither to the past nor to the present; infinity clearly is (not to fall into the sin of logo-centrism) what is in front of us. Namely not what is far away, but what is directly in the front. Infinity doesn't refer to distance (what is far falls outside), but to size. This conclusion brings Nietzsche into the vicinity of the unheard of, since the center of Nietzsche's program is the acceptance of everything achieved, and becoming. This is the greatest weighing. Indeed: we can talk about Nietzsche's continuous renaissance in philosophy. In my opinion the idea of young poetry on infinity floats between these two interpretations; it is not always or not already distinguishable to which the texts submits itself.”⁴³

So, in the case of the Nietzsche discourse and during the Nietzsche renaissance, the rewriting of theories into the primary literary production prevailed as a highly important factor. The re-translating of Nietzsche's major works shows a new demand as well. One of the best examples of this is the *Zarathustra*-translation published in 2000, by Ottó Hévizsi and his work group – translator Imre Kurdi, biographer Gábor Biczó, classical-philologist László Bene, and Tibor Sutyák. The volume was republished in an extended and corrected edition in 2004.

The field described above requires, on basis of its expansion and openness, multimodal and plural discursive approaches. Besides this, keeping the current international Nietzsche discourse and international philosophical and literary theoretical studies in mind is of high importance in examining philosophical procedures in connection with Hungarian culture, since the plan of resolving the isolatedness of the Hungarian Nietzsche discourse, based on the interruptions it underwent, can only be achieved by prosperous connections to international processes. During the composition of the articles in German, English, and Hungarian that I have collected in my dissertation, I too was guided by this intention of an open attitude, in discovering connections between discourses and disciplines.

⁴³ Tamás Prágai, Komolyhon tartomány illesztékei. Irányvonalak a kilencvenes évek „fiatal lírájában”. *Kortárs* 2000/6.

1.2. Research Objectives

Nietzsche's proposals for the criticism of classical philology and the reinterpretation of antiquity are linked in many ways to the criticism of modern cultural myths and the criticism of scientific epistemological tradition as inaugurated by Nietzsche's thought. This is also one reason why Nietzsche's thoughts had a decisive impact on many twentieth-century thinkers – confronting the crisis of the idea and institutional system of *Bildung*.⁴⁴ Among these thinkers is Karl Kerényi (1897-1973), whose ideas on reforming classical studies and proposals on renewing the methodology of classical philology exceeded the epistemological boundaries of *Bildung*. One can justifiably discern that Kerényi's suggestions for re-conceptualizing the praxis of interpretation and classical philological research methods were clearly informed by Nietzsche's scientific criticism and the sort of exceptionally high sensitivity with which Nietzsche related to the phenomena of antiquity.

The goal of the articles I collected in this dissertation is the mapping of the complex relationships between Nietzsche's and Kerényi's objectives and presenting in detail their major philosophical and methodological contributions regarding the epistemological reform of twentieth-century classical studies. The reasons for my choice of subject are twofold: first, the question of Nietzsche and classical philology has been unjustifiably superseded in twentieth-century Nietzsche Studies; and second, that only a few studies have addressed the Nietzschean characteristics of Kerényi's views, and even Kerényi's oeuvre in general.

It is well known that at the age of 24 – as one of the youngest nominees even until now – Nietzsche had become a professor at the prestigious Basel University without a teacher's diploma or a doctoral dissertation, but purely on

⁴⁴ For the history and interpretation of the classical German conception of *Bildung* (education, culture), cf.: Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; Walter Horace Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975; Wolfgang Klafki, Die Bedeutung der klassischen Bildungstheorien für ein zeitgemäßes Konzept von allgemeiner Bildung, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 32, (1986:4): 455-476; Jürgen Oelkers, 'Öffentlichkeit und Bildung: Zur historischen Genesis eines europäischen Konzepts', in: K.-H. Braun and H.-H. Krüger ed., *Pädagogische Zukunftsentwürfe. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Klafki*, Opladen (1997): 29-49; Thompson, Christiane, 2005, 'The Non-transparency of the Self and the Ethical Value of Bildung', *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 39., Nr. 3., 519-533. On the Nietzschean "Problem of the *Bildung*" in Nietzsche's *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* and in his early writings, cf. from Hungarian Nietzsche studies: Dezső Csejtei, Műveltség, nevelés - az ifjú Nietzsche szenedése. In: *Friedrich Nietzsche: Művelődési intézményeink jövőjéről*. Csaba Óvári trans. Máriabesnyő: Attraktor Kiadó, 81-110; On the "Problem of the *Bildung*" in Nietzsche's whole philosophical practice, cf.: *Bildung - Humanitas - Zukunft bei Nietzsche* (Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Vol. 12). Volker Gerhardt & Renate Reschke eds. Berlin: Akademie-Verlag, 2005; Kristóf Fenyvesi, "The One Who has Left the *Bildung*. Friedrich Nietzsche's Philological Turn as a Catastrophe," in: *Philosophy Journal* 2013/1. Forthcoming.

the grounds of his scientific work. Even though he had to take longer and longer pauses in his educational activities on behalf of his worsening state of health, he was an active lecturer of classical philology for almost an entire decade. However, Nietzsche's professorship of classical philology as a biographical fact often appeared in the Nietzsche discourse as a somewhat bizarre part of his "Basel era" (1869-1879), a circumstance hindering the emergence of an independent thinker, and mostly in connection with *The Birth of Tragedy*, Nietzsche's "first major" work. All of Nietzsche's classical philological researches and writings, if their own value justified their notation or in some cases their detailed analysis, the discussion of all, except a few, served the discursive role of deepening some aspects of *The Birth of Tragedy*. In the beginning of Nietzsche studies barely any attempts were made at answering the questions about how Nietzsche's early classical philological activities influenced (1) the development of classical philology as a discipline, and the methodological and factual knowledge of its part- and co-sciences; and (2) how his very advanced classical education and early discoveries influenced his later thinking after the Basel era. The early twentieth-century movements urging a reform of classical philology did insist that attention be given to the characteristics of this early stage of Nietzsche's work, and from time to time a study presenting a detail appeared in the emerging Nietzsche discourse⁴⁵; however, the effects of Nietzsche being a classical philologist on his whole oeuvre have only just become a key field of research in Nietzsche studies in recent years.

American classical philologist James I. Porter has played a key role in the rediscovery of the classical-philologist Nietzsche, with his systematic and deep-analyses in his articles⁴⁶ and books⁴⁷ on Nietzsche's early writings and notes in

⁴⁵ The following scholars need to be mentioned in this regards: Babette E. Babich, Christian Benne, Fritz Bornmann, Tilman Borsche, Richard Brandt, Hubert Cancik, Daniel Conway, Claudia Crawford, Philippe Ducat, Johann Figl, Hellmut Flashar, Volker Gerhardt, Marcello Gigante, Karlfried Gründer, Helmut Heit, K. Hildebrandt, Sarah Kofman, M. S. Silk – J. P. Stern, etc.

⁴⁶ The most significant articles from James I. Porter: "Unconscious Agency in Nietzsche" (*Nietzsche-Studien*, 1998); Nietzsche et les charmes de la métaphysique: "La logique du sentiment" (*Revue Germanique Internationale*, 1999); "The Invention of Dionysus and the Platonic Midwife: Nietzsche's *Birth of Tragedy*" (*The Journal of the History of Philosophy*, 1995, 33:3); "Nietzsche's Rhetoric: Theory and Strategy" (*Philosophy and Rhetoric*, special issue on "Nietzsche and Rhetoric," ed. Daniel Conway 27:3, Fall 1994); "Untimely Meditations: Nietzsche's *Zeitatomistik* in Context" (*Journal of Nietzsche Studies* 20 (2000) 58-81); "Rare Impressions" (review of KGW 2.1-5, Nietzsche's philological writings; *IJCT* 2000); "Nietzsche and Tragedy" (*A Companion to Tragedy*, ed. R. Bushnell, Blackwell, 2005); "Nietzsche's Theory of the Will To Power" (*A Companion to Nietzsche*, ed. K. Ansell-Pearson, Blackwell, 2006); "Nietzsche and the Problem of Socrates" (*A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar, Blackwell, 2006); "Nietzsche and the Impossibility of Nihilism" (*Nietzsche, Nihilism, and the Philosophy of the Future*, ed. J. Metzger, Continuum, 2009); "Theater of the Absurd: Nietzsche's Genealogy as Cultural Critique" (in special issue of *American Catholic Philosophical Quarterly*, ed. C. Bambach, 2010); "Don't Quote Me on That!" Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873," *Journal of Nietzsche Studies*, 2011.

connection with classical studies. Porter convincingly argues about how Nietzsche's classical studies, his research, discoveries, and extensive plans on the field, guided Nietzsche throughout his entire oeuvre. That is why Nietzsche's whole philosophical and literary work cannot be analyzed, and his main views cannot be presented, without thorough analysis of his early classical philological corpus.

Porter, in his papers and his book *Nietzsche and the Philology of the Future* (Stanford, 2000) starts from the fact that whether or not we attempt to analyze Nietzsche as a 'purely' classicist scholar and thinker, or as 'purely' a philosopher, both approaches can easily lead to misunderstandings. During the development of the Nietzsche-discourse, numerous misinterpretations emerged from the fact that the history of philosophy had a tendency over a long period of time to regard Nietzsche's classical philological activities as a secondary fact, and to present the Nietzschean oeuvre as if it had begun with *The Birth of Tragedy*... A reason for this imbalance in views could be that most of Nietzsche's classical philological writings and notes had not been published during Nietzsche's life, thus shadowing the documents of Nietzsche's classical studies on behalf of the authorized philosophical writings. However the three thick volumes of the complete critical edition of Nietzsche's works supports the opinion that *The Birth of Tragedy* – without questioning its importance – should not be regarded as the beginning of Nietzsche's oeuvre, but rather as part of a train of thought being formed for years before, or even more as a document of a turning point in Nietzsche's thinking. Even from a chronological point of view *The Birth of Tragedy* (1872) stands in the middle of Nietzsche's lifetime! From the view of the history of Nietzsche's ideas it bears the obvious marks of his classical philological obsession, and the philosophic dilemmas pinioned between the influences of Schopenhauer and Wagner – thus it can be analyzed as an intermediate discursive field in Nietzsche's early work. *The Birth of Tragedy* even condenses in itself what Nietzsche needs to leave behind to be able to use a more independent, unmistakable, original voice in the future.

It is obvious for readers familiar with both the early and the late Nietzsche that, despite the fact that he left behind classical philology as some kind of "lagoon" of his thinking, he did not abandon his classical philological grounding. Greek and Roman culture were of the same importance to him in 1868 as they were in 1888. It can be shown through textual evidence that even in the development of his mature philosophic concepts Nietzsche often reaches back to his early philological notebooks and studies.

As Porter also highlights, the young Nietzsche was – using Pál Gulyás's expression to describe László Németh – a true "plan-piler": a crowd of sketches, study plans, unfinished essays, course and lecture plans and experimenting concepts in the most varied subjects – from the theory of antique metre, going through Homer- and Hesiod-studies, up to educational

⁴⁷ Nietzsche and the Philology of the Future (Stanford, 2000); *The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy* (Stanford, 2000); *The Origins of Aesthetic Thought in Ancient Greece: Matter, Sensation and Experience* (Cambridge University Press, 2010).

and methodological reflections – follow each other in his early notebooks. A respectful part of the materials of the *Untimely Meditations* and numerous thoughts from *Human, All Too Human* originate in this corpus. As a common characteristic of the divergent directions of plans and ideas, a sort of anthropological interest and an extensive critical attitude appear in an ever more characteristic tone can be grasped by the astute reader of the early texts. Noting this, Porter classifies Nietzsche's classical philological practice as both an anthropological and culture-critical philology. The core of Nietzsche's criticism was the criticism of the image of antiquity presented by the classical philology of his time, what, according to Nietzsche, was “too timely, too contemporary”, in a negative sense of reflecting the era it was emerged much more than antiquity. Nietzsche called his own discipline to account, and wanted to make classical philologists realize that the message of antiquity cannot be timely or up to date, even more than genuinely leading back to antiquity – on behalf of the radical differences between antiquity and the present time – makes things downright untimely. To resolve this dilemma Nietzsche suggested a revolutionary philology that could, at given circumstances, work even against its own pre-assumptions. As a basis of the new philology, Nietzsche suggested an epistemological change, one that is which skipped over his era's epistemological-theoretical boundaries, and does not rely on the values (that can not be separated from the day's influence) of faith, logic, and morals to create its own concept of antiquity, but on “merciless” psychological and cultural-ideological analysis which keeps a distance to corrupted social institutions. This process makes community constructions embedded into actual culture a subject of critical, in some cases self-critical, analysis parallel to creating the new image of antiquity. We witness the emergence of a new perspective of Nietzsche's originating from this view, which was able to show a connection between the philological – that means textual and interpretational norms – and governing philosophical and epistemological practices of given times. Nietzsche planned a study on this subject with the title *History of Literature-studies in Antiquity and Modernity*. The plan can be viewed as one of the first examples of literary-theoretical interest in today's sense. This circumstance explains the swaying of focus of the papers selected in my dissertation between literary theoretical and philosophical questions.

It must not be forgotten that, by suggesting the fusion of philology and philosophy, Nietzsche suggested bridging two fields that did not appear in the same educational matrix or curricula in his time. It is just natural that this radical change was bearing numerous unforeseeable social risks, and it was affecting epistemological bases and interpretational practices and met the most definite resistance from Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, later a leading scholar of European classical philology, and propagator of the concept „*philologia perennis*” during his complete classical-philological career. This resistance against Nietzsche's philological, and philosophical thoughts, gained

further traction among the students of Wilamowitz, who defined the main thrust of twentieth-century classical philology.

While talking about Nietzsche's philological research, it pays to mention some of the subjects that mostly occupied Nietzsche during this period. Contrary to Aristotle, honored as father and ideal of all foundational thoughts and the *logic* of classical philological research in Nietzsche's time, Nietzsche found himself another philosopher, even though Socrates' contemporary, yet still marked as a Presocratic: Democritus. According to a tradition as accepted today, Democritus did not only engage himself with cosmology as a creator of atom theory, but also through questions concerning the analysis of hidden components of physical reality (forms of nature and atoms), their effects on the phenomenal world (sensing, vision, and epistemology), discreet fields of scientific thought (medicine, physiology, biology, and mathematics), and cultural phenomena (religion, ethics, language, and art). Nietzsche's Democritus Studies were supplemented by the acute analysis of the skeptical tradition and research on Greek materialism and the intensive effect of its modern interpretation, mostly those fascinated by the investigations of Friedrich Albert Lange.⁴⁸ The peculiarity of Nietzsche's recognitions is caused by the fact that Nietzsche did not stop at the philosophical-historical development of his discoveries, but he tried to utilize all knowledge and all assumptions to criticize the methodology of his age's classical philology and to develop a new classical philological concept. Besides conceptualizing philological operations as a critical activity, Nietzsche's studies carried him in the direction of developing some new sort of "sensualism." The hypothetical style of Democritian philosophizing and the Democritian practice of argumentation, based on analogies and the often incidental and improvisational combination of analogies, which means a heuristic model of research, proved to be norm-breaking within the epistemological framework of classical *Bildung* and also received increasingly more attention within Nietzsche's classical philological practice. All of this was joined by an intensive poetical interest and sensibility – marks that Nietzsche found completely missing from his time's classical-philological research, and therefore developed them with increasing purposefulness and intensity, opposing *Bildung's* philological practice, resting on classical Aristotelian grounds. Within Nietzsche's classical-philological practice the philological study of literature became connectable with research leading to poetic-aesthetic statements, and *horribile dictu*, even with fields like studying nature, or physiological questions, through this epistemological change affecting the basis of interpretation techniques.

Nietzsche's research methods – mainly because of bringing the analogical argumentation patterns into the foreground – became, in some ways, similar to poetical activity, allowing the analysis of relations, targeting psychological dimensions, to gain field. The uniqueness of Nietzsche's approach, and its psychological basis, is visible in the fact that his study *Homer and Classical Philology*, his professorial inaugural lecture in Basel, was originally titled *On*

⁴⁸ Cf. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Walter de Gruyter, 1983.

Homer's Personality. Another illuminating example of this fact is that Nietzsche saw an ethical teaching deep within the Democritean theory of atoms; moreover, the outlines of a kind of ethics that bears aesthetic content in the concepts of texture, tonality, and modality, and by which the poetic potential of the Democritean atomistic standpoint developed relevant questions requiring analysis. This unique perspective connecting materialism with "intellectual content" through the *sensus*, carried Nietzsche in a direction of composing assumptions that are probably only appreciable and evaluable through today's cognitive research, like the analysis of the physiologic relations of aesthetic phenomena; the study of correlations between aesthetic experience and the body state; atomistic views of language; atomistic interpretations of rhythmicity in the unity of language, dance, and music⁴⁹; bodily characteristics of rhythmicity from pulse throughout the physiology of rhythm up until philosophical interpretations of rhythm; describability of quantitative measures of aesthetic states, and so on...⁵⁰ When Nietzsche said in *Ecce Homo* that his "genius was in his nostrils," if half-amusing or partly-comical, he was also dead serious, and it is a statement which represents a certain new epistemological truth grounded in his reconceptualization of epistemology.⁵¹ In that is the overturning of the Platonic-Christian heritage and the inauguration of Nietzsche's far-seeing holistic conception of philosophy and life, which is figured most dramatically in his agonistic polarity of Dionysos versus the Crucified.

Parallel to the ever-deeper analysis of these questions and the new fields that would join them, Nietzsche began to engage himself with the study of personal and social motivations that informed philological activity. He revealed many methodological, historical, and psychological paradoxes. The importance of these cannot be overestimated, because the study of classics, that is classical philological studies, have set the cornerstones of classical *Bildung*, the educational ideal of nineteenth-century Germany, and the whole German educational system in Nietzsche's time was based upon it. The inspiration for the system of *Bildung* was given by the works of Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), the development of the superstructure and institutionalization was done by Wilhelm von Humboldt (1767-1835), classical humanist philosopher,

⁴⁹ These views gained ground only in the most recent Nietzsche research, for the most beautiful examples see: Kimerer L. LaMothe, *Nietzsche's Dancers*, Palgrave Macmillan, 2006; Babette Babich, "Mousike Techne: The Philosophical Practice of Music in Plato, Nietzsche, and Heidegger" In: Massimo Verdicchio and Robert Burch, eds., *Between Philosophy and Poetry: Writing Rhythm History*. London: Continuum, 2005. Pp. 171-180.

⁵⁰ Good parallels can be found of this highly speculative, inspired thinking, connecting distant areas of the modern structure of sciences, e. g., in the articles of Dénes Kövendi, a member of Kerényi's *Sziget* (Island) circle. This style of thinking generated incomprehension and resistance among the critics of the *Sziget* at the time, but interestingly, even today, without the knowledge of this particular philosophical tradition. Cf. Dénes Kövendi: "Physica naturaliter Platonica," In: *Sziget I-III. 1935-1939*, Budapest: Orpheusz, 2000, 136-146; "Erós próteurythmos," In: *Sziget I-III. 1935-1939*, Budapest, Orpheusz, 2000, 200-210.

⁵¹ Cf. "Nietzsche's Synaesthetic Epistemology and the Restitution of the Holistic Human." *Nietzsche and the Becoming of Life*, eds. Vanessa Lemm and Miguel Vatter, New York: Fordham University Press, 2013. *Forthcoming*.

polymath, and pedagogical expert. Nietzsche showed in his skeptical epistemological analysis of the classical image of the Greeks, combined with psychological criticism, that the utilization of the Aristotelian principle of non-contradiction in connection with the images on Greek culture generated by classical philology, led to significant distortions. As a result of this, somewhere deep beneath the education founded upon the falsified image of Greek culture, a necessary deception was hidden, of which in fact every professional master of classical philology was aware, but would never admit. The paradox characterizing the idealistic systems, the logic of disavowal, succeeds within this mechanism too.

According to Nietzsche, because of the image created of the classic age was entirely a construction of modernity, classicism too can be interpreted as a symptom of modern culture suffering an identity crisis: far more an accomplice of modernity than its corrector. Antiquity is a blind spot, around which modernity constructs itself. Knowing this Nietzsche emphasized the use and abuse of history rather than referring to its “factual” or “essential” contents, and marked invention as the key element of research rather than the ideal of historic reconstruction. He defined this specific invention, above all, as an aesthetic operation, too. By stating this Nietzsche set a requirement – in fact an impossible one in his time – for the scholars of his own discipline; classical philologists shall confess that the images of antiquity propagated by them are nothing but aesthetic illusions. Above all of this, he encouraged his colleagues and students to advance and enhance their aesthetic sensibility, their *sensus*, in order to recognize and implement this. Because one cannot talk about antiquity-in-itself (*an sich*), according to Nietzsche, classical philology had to turn to the study of *images of desire* in this respect. If classical philology wants to regain its authenticity and cultural productivity, it has to present antiquity like some sort of anachronism.

After all this, the question arises: what was Nietzsche's image of antiquity like? Porter convincingly argues for Nietzsche in fact didn't had a definite image of antiquity, but sustained several contradictory narratives in his classical-philological writings. He actually accepted numerous premises of the ideology of classicism, but he used them to map the philosophical thoughts underlying them, and the creation of subversive interpretations. That is, he conceived illuminating aesthetical inventions and brought them into play on the grounds of the premises of classicism, in the spirit of the philological practice he suggested. In this, he diagnosed classicism as idealism itself and the myths creating classicism inclusive, calling for attention to both the attractive force of these myths and their mode of operation as well: for all the fantastic visions out of which they emerged, and the structural contradictions hidden within them.

Nietzsche's “aesthetic intentionalism” might be the explanation for the fact that even though he mercilessly castigates the classicist non-contradictory antiquity concepts, he does highly value their basic points of reference (such as Winckelmann's oeuvre), and acknowledges them in numerous respects. The

understanding of this complex relationship between Nietzsche and classicism requires complex analysis, which is not possible in the framework of this introduction. It might be sufficient to refer to Paul Bishop's *Nietzsche and Antiquity*⁵² as well as Sándor Radnóti's recently published Winckelmann-monograph.⁵³ The goal of Radnóti's monograph is to apprehend the revolution of *autopsy*, that is the dramatic movements emerging from the direct examination of ancient pieces of art, as a general change in culture, within Winckelmann's discoveries.⁵⁴

Although Nietzsche did not follow Winckelmann's example in visiting original remains of antiquity, and did not leave his final conclusions on Winckelmann's aesthetics without sharp criticism, he valued the novelty of Winckelmann's relation to antiquity, and the groundbreaking nature of his approach. It is also worth noting that when describing his poetical vision of Hellenism, Nietzsche's interpretations and descriptions often exceeded those of Winckelmann's. We know that the often vivifying and lyrical registers of Nietzsche's work profoundly affected Kerényi, for with his theory on the sensuous tradition of antiquity, defining his whole life's work, Kerényi in fact revived Winckelmann's model of autopsy. In addition, he connected it to the anthropological criticism of classical ideology, and such a moderate version of heuristic Nietzschean epistemology and literary awareness, which was more or less able to keep researchers from soaring into fantasy and holding to the grounds of referentiability of classical studies, and a discursive norm system through scientific self-reflection.

I used a multimodal approach to explore these affinities between Nietzsche and Kerényi in the articles collected in my dissertation. On the one hand, I sought to present Nietzsche's oeuvre according to the promising aspects of the newest results of today's international Nietzsche-research, and, on the other, I sought to highlight all the motives that I value as important in regards to innovations in classical studies unfolded by Kerényi. Since I see Kerényi's reform of classical studies as an effort preparing the anthropological turn of classical philology and religious studies, mainly prevailing in the fields of interpretational methods and the epistemological considerations that support them, I made efforts to explore the interpretation-theoretical and epistemological peculiarities hidden in the background of Nietzschean anthropological tendencies in my presentation of Nietzsche's philosophy.

According to such, one of the main starting points in the selection of the papers in my dissertation was my assumption that the cultural anthropological tendencies in Nietzsche's thinking are inseparable from his reflections on the human body. By presenting Nietzschean views on the cultural role of the body,

⁵² Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition. Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*. Rochester, NY: Camden House, 2004.

⁵³ Sándor Radnóti, *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése. Winckelmann és a következmények* [Come and See! The Becoming of the Modern Concept of Art. Winckelmann and the Conclusions]. Budapest: Atlantisz, 2010.

⁵⁴ Cf. Radnóti, 128-130.

in different connections and registers, I tried to illustrate how Nietzsche's philosophical, physiological, and philological insights are embedded in one another, and the corporeal-narrative textures contained in that background. Above all that, whenever the subject and train of thought of my papers permitted, I sought to call attention to the connection between the ideas of the human body, the concept of the mind, soul, personality, the order of discourse in art, creativity, psychology, morals and science, and social-cultural-civilizational processes, assumed by Nietzsche.

In my paper analyzing Kerényi's innovations in classical studies, I sought to find answers to the following questions: (1) How strongly did the primarily German classical-philological reform suggestions arising alongside the Nietzschean methodological and philosophical criticism in the late nineteenth, early twentieth century serve as precedents for Kerényi's reform of classical studies? (2) What Nietzschean tendencies prevailed in the methodological, interdisciplinary, and cultural recontextualization of classical philology by Kerényi? (3) In what ways did corporeality show up in the new procedures applied by Kerényi? (4) How did Kerényi's complex classical philological practice lead to the idea of classical philology becoming an existential science incorporating numerous Nietzschean inspirations? (5) How did classical philology interpreted as an existential science contribute to the de(con)struction of the governing nineteenth century Western European cultural ideal, *Bildung*? (6) How much room was given by Kerényi's suggestion of a new epistemological frame to alternative research trends, which allowed the validation of new viewpoints of cultural anthropology in the most different fields of humanities?

There is relatively little information at my disposal on the connection between Kerényi and Nietzsche for there has been no sustained research on such conducted prior to my studies. This necessitated giving in my articles particular emphasis to the introduction of the research problem, clarifying the relevance of the given questions, and exploring the immediate scientific-historical context, at least at a partial, minimally satisfying level while considering the limited extent of a single article, and the optimal number of discussable questions in a paper. It is because of these circumstances that both in the discussion of Nietzsche's and Kerényi's independent views, and in regards to the connections between them, numerous fields remained open which are important even in connection with my subject. Their detailed exposition requires subsequent studies, in some cases even in the form of a monograph. Among these is the detailed review of Kerényi's relationship with Lipót Szondi, Carl Gustav Jung, Thomas Mann – as mentioned in the review of my dissertation, by my opponent, György Tverdota –, Hermann Hesse, Franz Altheim, and the *Eranos* circle and its members if not others. Since the main subject of my dissertation is the approach of the relationship between Nietzsche's philosophy and Kerényi's innovation of classical studies, the Nietzsche-interpretation of the aforementioned authors would become a central question in the analysis of their relations, and the relation of all of this to

Kerényi's Nietzsche-image. This entangled nature of questions and their extensive reference system confronts the researcher with extremely complex problems, and requires the processing and arrangement of extensive bodies of knowledge, even in case of such thoroughly researched authors like Thomas Mann.⁵⁵ Nevertheless, I trust that the research I have done so far and the materials I have collected serve as sufficient ground for continuing my research project in the directions suggested by my opponents, and to extend my focus towards more connections between my research topics and other fields of interest in Hungarian and international literary history.

Like the review of my other opponent István Dobos, György Tverdota marks on the influence of Nietzsche's thought on some twentieth-century Hungarian authors, including Endre Ady, Mihály Babits, and Dezső Kosztolányi as the most relevant. Since the publication of Előd Halász's aforementioned monograph, which presents the relationship between Nietzsche and Ady in detail, 70 years have passed. This is an inordinately significant amount of time in Nietzsche Studies as well as in Ady research, not to mention the transformation of literary, theoretical, and philosophical discourse in the past 70 years. This is why current approaches on Nietzsche and Ady can yield important and new results, like the intensive philological and literary exploration of the Nietzsche-Kosztolányi relationship could in the past decade.⁵⁶

The research of similarities and differences in philosophical, classical studies, literary-historical, poetic, and translation theories as a narrower subject of my dissertation can – as György Tverdota called for attention to – provide more lessons. As the analysis of this question demands an in-depth study of the history of the Babits-Kerényi relationship, this task would have scarcely been possible within the framework of papers included in this dissertation. Nevertheless, considering György Tverdota's advice, it is necessary to refer to some motives of that relationship which I find important, even if I do this in an inevitably vague manner. I do so because, by the leadership of my opponent's question, I can hereby suggest a new point of view, not prevailing in my articles, if only just in the introduction to my dissertation.

To justify the relevance of this subject it is enough to mention the essay, cited by György Tverdota, *Nietzsche mint filológus* (Nietzsche as a Philologist; Nyugat, 1911/13) by Babits, the views of which show an obvious parallel to today's philosophical tendencies (presented above by the example of Porter's

⁵⁵ There are numerous studies on Mann's positions towards Nietzsche and his philosophy, e.g.: R. A. Nicholls, *Nietzsche in the Early Work of Thomas Mann*. University of California Publications in Modern Philology, 1955; Wagner, *Nietzsche, Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Hefrich*. Klostermann, 1993; Erkme Joseph: *Nietzsche im "Zauberberg"*. Klostermann, 1996; Caroline Joan S. Picart: *Thomas Mann and Friedrich Nietzsche. Eroticism, Death, Music, and Laughter*. Editions Rodopi B.V., 1999.

⁵⁶ To mention just the most recent studies, see István Dobos on the connections between Kosztolányi's novel *Édes Anna* and Nietzschean philosophy: *A regény performativitása. Kosztolányi: Édes Anna. I. rész. Alföld, 2011/11. 60-80; A regény performativitása. Kosztolányi: Édes Anna. II. rész. Alföld, 2011/12. 52-72.*

research) rediscovering Nietzsche's classical philological workmanship and in many ways with Kerényi's opinion as well. So even for this reason alone the development of the personal and professional relationship of Babits and Kerényi is to be examined, clearly the existence or the lack of communications between them, and the possible reasons for the lack of documentation of their relationship. The lack of documentation of their connection can have the effects of a paradox, because the relationship of Babits and Kerényi could also be accepted as an intensive dialogue producing a multitude of literary-historical traces, by their common humanism, enthusiasm for Thomas Mann, devoted interest in antiquity, and – as the above mentioned Babits paper shows – their common interest in the classical philologist Nietzsche. However, the few literary historical traces currently at our disposal show something quite different: a chosen distance which could have been caused by: (1) from a professional point of view the difference of their concepts on antiquity; (2) for private reasons, possibly partially Kerényi's often mentioned “intellectual aristocratism”, or the differences of single discourse societies and factors from private life influencing their interpersonal intellectual relationship. Despite my being unable to present significant original achievements in this field in a detailed form, I would like to present some motives, on the level of references, alongside which I find the presentation of the basically distant relationship between Babits and Kerényi exposable.

An important document on the Babits-Kerényi relationship is Kerényi's short untitled article⁵⁷ within which Kerényi extended Ferenc Zsigmond's review on Babits's book *Irodalmi problémák* (Literary Problems, 1917), published in the same edition of the journal, in a not exactly usual manner, with a remark. By carefully built up rhetorical acts, Kerényi positions himself as a classical-philological expert against Babits, the “poet”, in the fields of “translation of classical poetry in connection with poetic forms”, and put his remarks in an undoubtedly preaching tone.⁵⁸ Despite upholding the final theoretical conclusions of Babits's, Kerényi does criticize the examples brought up by Babits and questions the value of Babits's poetical invention sharply. He also questions Babits's classical philological erudition, by stating that Babits in his critique of Wilamowitz has completely misinterpreted the professional classical philological motives behind Wilamowitz's standpoint.⁵⁹

The form and paternal nature of Kerényi's remarks show a great deal of fearlessness from the young Kerényi in his early twenties, for he didn't even have a teacher's diploma at the time. Reasons exist to assume that this gesture of adolescent demonstration of in-depth professionalism could have insulted Babits, who had a sensitive nature, was in his late thirties, published books, and

⁵⁷ Károly Kerényi, A klasszikus vers fordításának és a formák viszonyának a kérdése. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Géza Komoróczy and János György Szilágyi eds., Budapest: Magvető, 1984, 5.; Published originally in *Egyetemes Filológiai Közlöny* (Notices of the Hungarian Classical Philology Society) issue 42, 1918.

⁵⁸ Károly Kerényi, A klasszikus vers fordításának és a formák viszonyának a kérdése. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Géza Komoróczy and János György Szilágyi eds., Budapest: Magvető, 1984, 5.

⁵⁹ *Ibid.*, 6.

achieved an ever-greater rank in the cultural and literary life of the era. Especially for having been assaulted in a field – interpretation and translation of classical literature – in which he had grounds to see himself as a virtuoso conductor in, in reflection of his own poetic and translatory results.

To understand the vehemence of Kerényi's critique, one must keep in mind that both Babits and Kerényi expressed themselves concerning a still inflamed debate on Hungarian translations of classical literature, which had been going on for over eighty years at the time of Kerényi's paper, if we consider Ferenc Toldy's lecture “*A műfordítás elveiről*” (On the Principles of Literary Translation) as the starting point, which Toldy held in the Kisfaludy Society in 1843. In this context it becomes completely clear that Babits's note marks a paradigm shift in twentieth-century literary translation theory, which goes from the Wilamowitzian paradigm to the “Nyugatian paradigm” (represented by the translation practice in the *Nyugat* journal). At the same time Kerényi's remark shows that he would not stop there, but requires a correction of both the Wilamowitzian, and the Nyugatian paradigm, and already gives a foreshadow of the “philological paradigm” of literary translation, which was founded about a decade later, mostly by Kerényi and his students.

Setting the history of the debates on the principles of translation⁶⁰ in parallel with the history of the relationship of Babits and Kerényi, Kerényi's insult itself and the joining difference in their professional opinions on antiquity and literary translation has undoubtedly brought tension into their relationship. This factor could have played a major role in the fact that Babits never expressed himself directly about Kerényi's *Sziget* movement or the *Sziget*-almanac, and the reviewers of *Nyugat* where Babits served as an influential editor and later main editor, however consequently reviewed the *Sziget* and many times Kerényi himself as well with sharp criticism. One of the first signs of this was the *Nyugat* review of the book *Horatius Noster*,⁶¹ an anthology of the Hungarian Horace translations from all ages of Hungarian literature, created under the direction of Kerényi. This anthology counted as a widespread debut of both the new translation paradigm announced by Kerényi and his students, and also as the core of Kerényi's *Sziget*-concept. The *Nyugat*'s review⁶² of this anthology was reverent and critical at the same time. It is just natural that in his review of *Horatius Noster* István Vas received the anthology containing Babits's work among many others and listed the Hungarian Horace-translations from the beginning to the newest pieces of the Kerényi-school, positively. Vas criticizes the Wilamowitzian idea, portrayed as “the dust and boredom of

⁶⁰ See Anikó Polgár's excellent studies and book on this topic: *A műfordítás mint olvasónapló*. Kalligram 2001/ July-August; *Gondolatok a fordítói önreprezentáció és az álfordítás kapcsán*. Új Forrás 2005./7; „Sorsod démona, Oedipus” *A Nyugat* helye a magyar műfordítás történetében. *Korunk* 2008 / August; *Catullus noster - Catullus-olvasatok a XX. századi magyar költészetben*. Pesti Kalligram, 2003; And a review on Anikó Polgár's book: János György Szilágyi: *Az antik klasszikus költészet fordításának aktualitása*. Holmi 2004/11.

⁶¹ *Horatius noster - Magyar Horatius*. Imre Waldapfel ed. Introduced by Károly Kerényi. Officina, 1935.

⁶² István Vas, *Horatius Noster*, *Nyugat* 1935/8.

classrooms”, in line with the Nyugatian translation-paradigm and Babits's views, and welcomes the goal of the volume within the same paragraph – namely the intention to revive the cheering interest for Horace's poetry in Hungary – and the editor Imre Waldapfel as well. Following this he cites Kerényi's introduction and finally draws the conclusion that the somewhat “stuck-uppish” expectation also expressed in the title of the book can not be realized on behalf of the “extremeness” of the Horace-image presented by Kerényi: “Kerényi has a tendency to substitute one of his one-sidedness with another, and set the obsessed seer in the position of the philistine.”⁶³ Following, he disproves Kerényi's Horace-image with a leaden level of detail, and a somewhat sarcastic manner. What all could stand behind the criticism is mostly given away by Vas turning the rhetorical tactics applied in the “remark” to Kerényi's 1918 Babits review around, and recalls Babits's Horace image against Kerényi, that is, he sets the classical-philologist's aesthetic dilettantism against the poet's professionalism, being competent in questions on literature above all. Vas doesn't just cite something, but reaches out to his celebratory reflection published in Babits's column *Könyvről Könyvre* (From Book to Book) for the two-thousandth anniversary of Horace's poetry,⁶⁴ to use in this conflict. Babits's thoughts of Horace as the “uniquely resourceful, clever, and charming” man, and the “humble, witty, modern and urban poet”, are undoubtedly the complete opposite of Kerényi's orphic Horace image, representing the variegated nature of the *Sziget*-idea with his whole poetic behavior.⁶⁵ István Vas closes the counterposing of the Horace-images of Babits and Kerényi by a judgment that does not tolerate any doubts, and what might be squealing exactly therefor: “Babits's is the most sober, yet the most daring Hungarian Horace-image.”⁶⁶ Following this he turns to the translation theoretical connection of the question of form and content, just as if we were reading the sequel of the 1918 Babits-Kerényi debate, and finally he concludes his review by denying even the celebratory rhetorical turns in Kerényi's introduction of the new Hungarian Horace anthology.⁶⁷ Based upon all this it is possible that the opposing positions in the translation theoretical debate, and the tone which the debaters chose to settle the argument, could have played a central and deep role in halting the relationship of Babits and Kerényi, and the negative reception of *Sziget* by *Nyugat*. It is important to note that the Kerényi-circle's book *Horatius Noster* came up as an important point of reference in the coming decades of the Hungarian translation-debate, flaring from time to time. The connection of the vision of Horace's literary (and “private”) personality and its connection with the single Horace-translations and the literature-ideas behind them, became conserved as an emblematic motive in Hungarian literature history. But Teivas Oksala, the Finnish translator of Horace, Virgil, Ovid, Goethe, and Hölderlin,

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Mihály Babits, *Könyvről könyvre*, *Nyugat* 1934/7.

⁶⁵ Cf. Károly Kerényi, *Horatius noster*. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, Géza Komoróczy and János György Szilágyi eds., Budapest: Magvető, 1984, 207-211.

⁶⁶ István Vas, *ibid.*

⁶⁷ Ibid.

pointed out that this was about way more than a unique Hungarian phenomenon in his presentation *Horace, the Poet of Odes*. Oksala showed how the Horace-images of an era or a single author or translator can condense their image of antiquity and their literary ideals and the cultural context they were created in.⁶⁸ It is this point where it must be noted that Nietzsche regarded the Horatian economic mode of formulation as his own stylistic ideal, and in accordance with Oksala's opinion, he saw the features of the Roman Empire mostly valued by him to be represented in Horace's poetry.⁶⁹

Nevertheless despite the opinion on Horace becoming a question of central importance in the Hungarian translation theory debate, Kerényi's Horace-concept or even just Kerényi's name could not really come up after the 1945 turn in the debate.⁷⁰ That is why the reconstruction of the translation theoretical standpoint of Kerényi's, and its context, has still not been examined in detail until today. Going back to the Babits-Kerényi connection, it is worth adding that eventual imbalance and souring of the Babits-László Németh relationship could have had a negative impact on the Babits-Kerényi relationship as well.

Finally, alongside the review of my opponent György Tverdota, I have to briefly mention the journal *Apollo*, in connection to *Sziget*, playing a central role in Kerényi's work. As for the development history of the relationship of Kerényi, *Sziget*, and the journal *Apollo* extensively exceeds the questions of Kerényi's Nietzsche interpretation, the satisfactory comparison of *Sziget* and *Apollo* cannot take place within this dissertation. Nevertheless, following the encouragement of my opponent, I will have to devote a complete study to the comparison of discourses forming around these two journals – at this time I would only like to draw attention towards some possible aspects of comparison.⁷¹

The *Apollo* journal was created in 1934 by István Gál following the initiative of László Németh. The ambitious journal promoting humanistic values and advertising the idea of Central-European cultural unity and voicing the importance of comparative scientific approaches, was active until 1939. Despite *Sziget*'s unique focus on classical studies, and its almanac-nature, authors from a wide scientific and social spectrum joined *Apollo*, and against the three issues of *Sziget*, *Apollo* lived out the publishing of 10 issues. Both organs marked the generational-intellectual shift, manifesting itself in the literary life of the thirties. In accordance with this, there was a strong connection and even some personal and conceptual overlaps between the journals at the time of their

⁶⁸ Teivas Oksala, *Horatius oodien runoilijana*. Lecture at Athenis Finlandiae, September 13, 2012.

⁶⁹ Cf. Richard Bett, "Nietzsche and the Romans." *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 42 (Autumn 2011): 7-31.

⁷⁰ See: *A magyar irodalom története 1945–1975 (The History of Hungarian Literature 1945–1975)* Béládi Miklós ed., Akadémiai Kiadó, 1986: <http://mek.oszk.hu/02200/02227/html/02/934.html>

⁷¹ For sharing his original research I am thankful for Nándor Bárdi. Most of my information is based on his thesis: *Az Apolló és a "közép-európai humanizmus"*, 167. Manuscript. TLA Közép-Európa Intézet Könyvtára Ms 898/89.

differences. There are three people worth highlighting, to whom the starters of *Apollo* and the youngsters grouping themselves around them, looked up to as ideals: Béla Bartók, László Németh, and Károly Kerényi. They saw Bartók as the founder of Central-European comparative folk music studies, László Németh as a holistic thinker and impulsive artist, promoting the idea of Central-Europeanism by the development of numerous intellectual action plans, and Kerényi as the professional capable of livening up the previously unknown aspects of antiquity in an intensive spiritual form. Even though the naming of *Apollo* was more or less accidental according to István Gál,⁷² in the opening column of the first issue, under the title *On the Isle of Delos* by László Bóka,⁷³ the interpretation of the *Sziget*-idea, also known from Kerényi, a representation of the position between the East and West was shown, and the meaning of the title of the journal was explained with content related to Kerényi's Apollo-concept. Kerényi's being *spiritus rector* of the *Apollo* journal is also given away by the first issue being opened, after the announcement by László Bóka, by a Kerényi article, and this first issue being sent to Thomas Mann by Kerényi.⁷⁴ Moreover, Kerényi asked Mann for a letter of his, to be published in the journal.

The previously unknown aspects of Greek culture presented by Kerényi could be sufficiently actualized by László Németh in the context of questions by the intellects of the time: "We do not want to admire or copy the Greeks, but become Greeks";⁷⁵ "creating a whole Island-country within the sick country, with a separate, inner constitution of the settlement."⁷⁶ — he wrote, flashing the radical aspects of Kerényi's *Sziget*-idea, which can be interpreted in socially as well. The search for a social role, and a combative self-announcement of the new generation searching and demanding their place within the sounds of *Apollo* and *Sziget* can be discovered. In the case of *Apollo* this became so strong, that it also received *Nyugat* with aggressive, strong criticism in the beginning. Based on the columns of the journal, the memories of István Gál, and the related literary historical documents, it can be reconstructed how the lead idealists of *Apollo* grew distant from the radicalism of László Németh, how they turned against the avant-garde of classical studies represented by Kerényi, and how they found their way back, in parallel to all this, to *Nyugat* — which was topped by the devotion of István Gál and the inner circle of *Apollo* to Mihály Babits. An integral part of this movement of ideas were all the columns voicing explicit criticism against Kerényi's work and *Sziget*, which were published according to the negative criticism starting to be outlined in the reviews in *Nyugat* against the Kerényi- and *Sziget*-images. In Ferenc Fejtő's *Sziget és tenger: Középeurópai humanizmus* (Island and Sea. Central-European Humanism.),⁷⁷ the columns declaring the

⁷² Ibid.

⁷³ *Apollo* I., 1934/December.

⁷⁴ Károly Kerényi - Thomas Mann: *Beszélgetések levélben* (Conversations In Letters), Budapest: Gondolat, 1989, 72.

⁷⁵ László Németh, *Magyarság és Európa*. Franklin Társaság, 1935, 48.

⁷⁶ Ibid., 121.

⁷⁷ Ferenc Fejtő, *Sziget és tenger: Középeurópai humanizmus*, *Nyugat*, 1936/3.

forum's "change of direction" suggested the distancing from Kerényi and his circles and are cited one-by-one.⁷⁸

1.3. Summary: Introduction of the Articles

The first piece of the series of 8 papers that provides the basis for this dissertation, *Body, Interpretation, and Epistemology – Friedrich Nietzsche's Perspectival Turn as a Catastrophe* was written in 2008 for the conference entitled *Orientation in the Occurrence*.⁷⁹ This interdisciplinary conference sought to confront several contemporary historical disciplines and theoretical trends in the humanities and the social sciences (such as social history, historical anthropology, media history, and cultural history as well as criticism of ideology, cultural anthropology, media theory, cognitive science and post-Lacanian trends in psychoanalysis) with their own "plurality". Forty-one scholars from sixteen European research centers, including K. Ludwig Pfeiffer, Mihály Vajda, and Aurel Codoban, united to examine the differences among individual research practices and the relationship between certain research approaches and their specific notions on the "occurrences" which they are examining.

In my article for the conference, I presented Nietzsche as a scholar who stood against monolithic concepts and interpretations of culture, and as a philosopher who encountered and confronted the plurality of the history of Western culture and thought. I provided an analysis of the Nietzschean conception of the body and the connections between Nietzsche's epistemological views and his approach to interpretation. I illustrated how Nietzsche revealed the importance and necessity of the many-sided, plural interpretations of occurrences that take place during cultural transitions, as well as his rejection of causal and teleological explanations and the historicizing grand narratives of Western culture.

Closely related to this issue is my paper entitled *Self-Portrait In Masks. Self-Presentation and Self-Interpretation and its Role in Friedrich Nietzsche's Art of Thinking*, which was presented in 2008 at the University of Pécs at the *Seeing – Look – Glance* workshop-series, organized by cultural anthropologist Éva Judit Kovács and literary scholar Jolán Orbán. The interdisciplinary workshops were designed to study the problem of observation and the observer in several scientific fields. The study of "the observer's possibilities" in philosophy, literary and art theory, and psychology has now a long tradition; however, the issue of the relationship between image(ry) and text, the observer's look and being looked at, has become the focus of scientific research only in the last few

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ This conference was held at Babeş-Bolyai University in Kolozsvár (Cluj-Napoca). It was hosted by Prof. István Berszán.

decades in sociology, anthropology, and social history.⁸⁰ In line with the workshops, my paper utilized literary (Miklós Szentkuthy) and artistic parallels (Paula Modersohn-Becker) to illustrate the role that each of the following play in Nietzsche's oeuvre: a) the concepts of metaphorization and personification; b) the look that seeks and provides meaning; c) seeing and being seen; d) self-observation and self-representation; and e) faces and masks. I chose to discuss the self-multiplying structures in this article because, on the one hand, they are seen as the most productive in Nietzschean studies of philosophy from a literary point of view and, on the other hand, because they create a structure without a system, a set of motives that are pulsating in the dynamics of an incomplete conceptual reorganization that is especially suitable for the artistic self-representation of the enigma of the modern Self. In my paper I also show how the same Nietzschean structures whose applications in literary, art theory, and anthropology gave rise to a series of pioneering methodological transformations in the humanities that drove "the philosopher Nietzsche" to the periphery of the field of a vision that characterizes the analytical, definitive, and conceptualizing look.

In 2009 a large international conference titled *Nietzsche and the Becoming of Life* was held in Santiago, Chile, where leading Nietzsche scholars of the world gathered to examine Nietzschean interpretations of "life" as a philosophical concept. On the one hand, it is widely accepted in Nietzsche research that Nietzsche proclaimed the "affirmation of earthly life" as opposed to nihilism and asceticism; on the other hand, exactly what Nietzsche meant by the concept of the affirmation of life and how he saw the act of affirmation occurring remains in dispute. Similar issues emerge in connection with the various metaphysical, aesthetic, ethical, political, and scientific attempts at interpreting Nietzsche's life (or *zoe*) concept. Correspondingly, the lectures at the conference were grouped in accordance with the following topics, demonstrating the extremely broad conceptual range of Nietzsche's philosophy: Nietzsche and biology; evolutionary theory and psychology; Nietzsche's concept of body; Nietzsche on nature, living being, animals, and plants; life and historicity; life, culture, and memory; the future of life; fate and freedom; the will to power; sin, responsibility, and the innocence of becoming; Dionysos and Apollo; tragedy and comedy; life and literature; philosophical life; Nietzsche and the philosophies of life; Nietzsche and bio-politics; Nietzsche, geopolitics, and the concept of Earth.

I was able to prepare for this conference along the lines of a research program that was becoming increasingly clearer to me too, equipped as I was with experiences gained at the interdisciplinary meeting in 2008, and knowledge from consultations with Prof. Tarmo Kunnas, the leading figure of the Nietzsche discourse in Finland, while also drawing on the results of the international literature that I had a wide access in the library at the University of Jyväskylä. I managed to further refine my research goals on the basis of the

⁸⁰ See a rich phenomenological study on the philosophical notions of the glance: Edward S. Casey, *The World at a Glance*, Indiana University Press, 2007.

paper I presented at the conference, whose text was clearer than my previous articles and more in line with international requirements of scientific prose. On the basis of the diverse range of literature I used as references, the relevance of the issues presented in my paper, the feedback I received at the conference showed that my ideas were suitable for a dialogue. I had an opportunity to present my paper entitled *Body, Epistemology, Interpretation. The 'Corporeal Unity' of Friedrich Nietzsche's Philological, Philosophical, and Physiological Investigations* to a large audience comprising, among others, Gary Shapiro, Babette E. Babich, Tracy B. Strong, Lawrence J. Hatab, Vanessa Lemm and Rainer J. Hanshe. Thanks to the professional relations I managed to establish at the conference, and at later scientific meetings, Gary Shapiro, a renowned philosopher at the University of Richmond, Babette E. Babich, professor at Stanford University and editor of the journal *New Nietzsche Studies*, Rainer J. Hanshe, then director of the Nietzsche Circle, and Vanessa Lemm all continue to follow my work to this very day and provide me with valuable advice on my research.

Nietzsche's investigations are inseparable from his reflections on the human body as the basic organic unit of cognition shaped in different disciplinary, discursive, and narrative registers. In the foreword to his book *Die fröhliche Wissenschaft*, written subsequently in 1886, he declared the entire history of philosophical thinking to be an interpretation of the body; what is more, to be the result of interpretations that arise from a *misunderstanding* of the body. In my article, which is based on my presentation, I analyzed three significant and closely related tendencies in Nietzsche's oeuvre, those of: 1) the philologist; 2) the philosopher; and 3) the poet-autobiographer in terms of the different interpretations of the body as (A) a mythical; (B) a philosophical-physiological; and (C) a subjective-phenomenal entity by taking into consideration how the different Nietzschean stages of transfiguration (*Verwandlung*) evolved in the examples provided in *Also sprach Zarathustra*: (1) camel; 2) lion; and 3) child – cf. *Von den drei Verwandlungen*). One of the main points of my investigations was that the symbolic figures that appear in the different phases of Nietzsche's oeuvre embedded in one another – such as 1) Dionysos; 2) Zarathustra; and 3) the *prosopopeic* Nietzsche of *Ecce Homo* (prepared in his private correspondence, personal notes, autobiographies, and memoirs) – are presented as figures with central importance and meaning, all of which play a primary role in the rise of the Nietzschean discourse of the body. These figures shape the unique character of the Nietzschean philosophy as an interpretation of the body and are responsible for the epistemological consequences of the Nietzschean body-discourse, that is, for the characteristic Nietzschean position concerning the philosophical concepts of Soul, Mind, and Nature. It is these corporeal figures, designated by the names Dionysos-Zarathustra-Nietzsche, and operating with total symbolic potential, that connect mythology with semiology and symptomatology, and it is these figures as metaphor-generating “machines” that flood the Nietzschean texts with concepts of bodies “torn” to pieces or bodies made subject to the training of culture, or with terminologies of physiology or medicine. This process reaches

its culmination when the collapse of the Nietzschean textual corpus literally coincides with the collapse of Friedrich Nietzsche as a physical-mental corporeality. In articles dealing with Nietzsche's relationship with the biological entity and the psyche or Nietzsche's theory of the self, one should not forget that the figurative-metaphoric evolution of Nietzsche's body-discourse does not take place in the institutionalized, normative space of Western philosophy but – using Maurice Blanchot's term – in some kind of a “literary space” (*l'espace littéraire*). All this entails that any research into the above issues conducted in the borderland of the philosophy of mind and physiology should also rely on the tools of contemporary literary theories and narratology.

I first had an opportunity to present a narratological approach to Nietzsche's oeuvre after the conference in Chile at the *Nietzsche Symposium in Finland, 2010*, which was held at the University of Jyväskylä under the patronage of Gary Shapiro. The Symposium featured keynote lectures by Prof. Tarmo Kunnas, Rainer J. Hanshe, director of the Nietzsche Circle, Camelia Elias, and Jarmo Valkola.⁸¹ Finally, I was able to summarize my results in a paper for the conference *Nietzsche – The Metamorphoses of Philosophy*, which was held at Eötvös Loránd University in 2012, and the conference organized by the University of Pécs under the title *Sensual Experience and Critical Thinking – Nietzsche Symposium*. My paper was entitled *Nietzsche and the Metamorphoses of Philosophy: The Dionysian Narrative*, and drew upon the results of the lecture I presented at the conference in Chile, even if, due to space limitations, I was able to focus only on one single motive of the narrative structure of the Nietzschean philosophy.

This paper discusses the following train of thoughts in detail: In 1886–1887 Friedrich Nietzsche republished the works that he considered to be his most important contributions to science and wrote new prefaces to them. The first publication of this series with a new preface was *The Birth of Tragedy*, which was given a new subtitle that indicated the re-contextualization of the text, in addition to the new preface. The new preface, *An Attempt at Self-Criticism (Versuch einer Selbstkritik)*, can be seen as an *overture*, and the musical resonance should here resound, to a new series of prefaces because of its explicitly self-critical and thematic orientation. This is the first element of a project in which by “changing” his previous works and re-contextualizing them strictly from the perspective of the new prefaces, Nietzsche set the main directions of his critical self-narrative systematically created as a metanarrative of his own philosophical oeuvre. Through the science of ‘optics’ Nietzsche then reveals that all can be transfigured – ‘change’ here is a question of perspectivalism, which transforms the world or how we are figured within it. The new prefaces link together and establish a closer tie than ever before between each of Nietzsche's works under the terms of the so-called “Dionysian philosophy.” As

⁸¹ The lectures were published in the following volume, together with papers presented at two other symposia: *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás. Nietzsche szimpózium [Sensual experience and critical thinking. Nietzsche-Symposium. On the 140th anniversary of the first publication of The Birth of Tragedy]*. Kristóf Fenyvesi & Jolán Orbán eds. Pécs: Jelenkor Kiadó, 2012.

a result, even textual connections can be used to follow the process in which *Ecce Homo* becomes a “keystone” of Nietzsche's critical narratological project, which unfolded between 1886-1889 and was designed to re-organize his philosophical oeuvre. The consistency of the Nietzschean oeuvre witnessed in *Ecce Homo* is largely due to the new prefaces. The complete authorized philosophical works of Nietzsche's oeuvre already published or meant for publication is made up, in their “final form”, of texts *augmented* by Nietzsche later through writing produced by him during the period between 1886 and 1889. Nietzsche's narrato-poetic optical ‘trick’ created a unique situation in that his entire philosophical oeuvre was pervaded by the approach he took between 1886 and 1889, a mature version of the *Dionysian philosophy*, that is, *in a mere three years Nietzsche structured (!) his whole corpus of works, otherwise prepared over several decades and in many different directions, into a consistent narrative framework.* Here perhaps is the ‘skeletal’ secret of Nietzsche's philosophy, which is not a system, but *an organizing narratological principle or structure*, like a series of stars that are individual and distinct, each with their own orbit and will, but which together form a unified constellation that we can read or interpret anew...

I met Axel Gelfert, a philosopher at the University of Singapore, in 2010 at the *Nietzsche and Science* conference held in Berlin. After he had heard my presentation on Nietzsche's criticism of classical philology as a model of the Nietzschean criticism of culture and science, Gelfert invited me to publish a review in the *Berlin Review of Books*. This is where my review, *Short for a Book, Long for a Commentary: Robert B. Pippin on Nietzsche, Psychology, and Bernard Williams*, was published, which I took up among the articles of this dissertation as well. The reason for this decision of mine is that the psychological perspective was very important to Kerényi, as well as to the “psychologist Nietzsche”. It was the main theme of Robert B. Pippin's book, and has been one of the centers of interest in philosophy ever since Nietzsche's age. The issue of Nietzsche's philosophical psychology is one of the questions that, early on, found its way into the international Nietzsche discourse. The Danish literary historian Georg Brandes already put due emphasis on this issue in his 1888 Nietzsche lectures – whose topics were received with enthusiasm even by Nietzsche himself – and he did so again in an 1889 essay on “Nietzsche's aristocratic radicalism.” In his correspondence with Nietzsche, Brandes identified psychology as an especially effective and crucially important tool of philosophical investigation in the Nietzschean oeuvre, and – with Nietzsche's personal agreement – localized its roots within a stimulating interdisciplinary and interartistic environment. In particular, when Brandes portrayed Nietzsche's personal psychological stance, he foregrounded Nietzsche's Dostoevsky interpretation and Ibsen, Strindberg, and Kierkegaard's “psychological problems”, in addition to the influence of the French moralists and early psychologists. In nearly every decade since Brandes' we can find at least three or four works that are relevant to the Nietzsche discourse at large and whose title includes ‘psychology’ or some cognate concept. During the

triumphant years of psychoanalysis, this number increased by several orders of magnitude. In the great, “national” (i.e., German, French, North-American, Spanish, etc.) Nietzsche discourses the topic of Nietzsche and psychology have proved to be crucial for the whole of philosophical thinking. This does not mean that it would necessarily be difficult or impossible to say something novel and substantial about this matter. As I point out in my review, not even Pippin’s book can make us forget how modestly contemporary philosophy utilizes psychology in its Nietzsche research, how scarcely Nietzsche scholarship is exploited in contemporary psychology, and how difficult contemporary forward-thinking representatives of psychology find it to deal with Nietzsche. This is extremely unfortunate because Nietzsche discusses many issues that should be addressed in the framework of contemporary psychology, a discourse in which moral issues are constantly being “rediscovered”. Philosophers should also take a larger share in building a bridge between philosophy and psychology.

The findings summarized in the above articles provided a sufficient basis for me to make the most of my results in studying some aspects of Kerényi’s reform in classical studies in relation to Nietzsche. My article *Das Fremde in der Bildung. Die Grenzüberschreitung als nietzscheanische Praxis und die existenzielle Philologie von Károly Kerényi* was originally presented in 2010 at the symposium *Kunst und Psychoanalyse* (Janus Pannonius Museum, Hungary) organized in honor and in the presence of the pioneer of contemporary body art, the Viennese actionist Günter Brus. My starting point in this paper is that the core of the cultural ideal of *Bildung*, which can be traced back to Platonic antecedents but which essentially relies on biblical traditions, is primarily made up of variations of classical erudition emerging in different forms in each era. Therefore, the theoretical and methodological ideals, which were crucial both in terms of discourse and in terms of epistemology in the “*Bildung* era,” were represented by classical philology in the humanities. The main question raised in this paper is how Kerényi’s interpretation of Nietzsche’s methodological criticism of classical philology paved the way for the existential turn in Kerényi’s innovative praxis in classical philology and what role it played in Kerényi’s transformative breakthrough in classical studies. Günter Brus’s presence also gave me an opportunity to try to find a link between Kerényi’s “reviving” reinterpretation of ancient symbols and the existential projections that reinterpret the symbolic body images created through Brus’ body art actions, based on my observation regarding the peculiar similarity between a piece in the series of photos depicting the action *Viennese Walk* performed by Brus in 1965 and *Apollo of Veii*, a piece studied and analyzed by Kerényi as a source of revelation in his *Apollo* studies.

Continuing with the research directions I began earlier, my paper entitled “*The Incursion of the South*”: *Karl Kerényi and the Topology of the Sziget (Island)* brings me back to the Island circle, an important intellectual center for Kerényi’s career and one of the boldest experimental, inter-artistic and transdisciplinary communities and its research on ancient history, which occurred between 1935 and 1939. The founders of the *Sziget (Island)* included

Kerényi and Béla Hamvas as well as László Németh, Antal Szerb, Pál Gulyás and Lajos Prohászka, each of who had a strong influence on shaping the directions of the discourse in their circle. As also did, Franz Altheim, who published one of his works in the last *Sziget*-almanac to crown its existence, and many other talented students of Kerényi's, most of whom had built successful careers, made up an interesting constellation resulting in an extremely complex thematic and interpersonal network that provided the intellectual background for *Sziget*. The main goal of this paper is to provide an introduction to this thematic, interpersonal, and even inter-generational network, presenting all the complex epistemological constructions and methodological innovations, such as the *sensuous tradition of antiquity*, which Kerényi developed in his humanist artistic-scientific community, and which he hoped to renew classical studies with in a profound way.

Finally, the closing paper of the dissertation, *How should we become Greek? The "Philology of European Consciousness" and Epistemography of Karl Kerényi's Dionysos-book* explores the methodological considerations that underlie Kerényi's last great work of his oeuvre, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*. It shows how, through his specific approaches and innovations in classical studies Kerényi developed during his Hungarian period, run through his entire oeuvre and later make a significant contribution even in the results of his last grand work, the Dionysos-book. The interpretation tools proposed by Kerényi as early as the 1930s were significantly different from the positivist approaches that were loyal to the epistemological ideals of the nineteenth century, approaching more closely the methodological reforms emerging in German classical studies in the 20s and 30s of the last century (cf. Werner Jäger, Walter F. Otto, Karl Reinhardt, Franz Altheim). Kerényi's concept of the *sensuous tradition of antiquity* extended classical studies towards topics previously seen as peripheral, such as the materiality of the medium of the original documents and archaeological findings, or the involvement of the researcher's sensory, body-based experiences in the research process.

When working out his approach, Kerényi drew upon several trends, also influenced by Nietzsche, such as progressive ethnology, which paved the way for the cultural turn in anthropology. The theory of the *sensuous tradition of antiquity* plays a central role in Kerényi's attempt to open up classical studies to modern philosophical, literary, artistic, philological and psychoanalytical sensitivity. These results, which Kerényi brought to the surface by developing his method into a new transdisciplinary research tool, also provided the basis for his collaboration with Carl Gustav Jung, Thomas Mann, and Hermann Hesse. In my article, using the methods applied in Kerényi's Dionysos-book in an epistemographic analysis, I examine what trends Kerényi's Dionysos concept fit in among the Dionysos studies that emerged from the second half of the 18th century, how it is related to Nietzsche's Dionysos concept, what are the main features of Kerényi's Dionysos concept, and how all of this fits in with the tendencies that prepared the way for the cultural turn in anthropology.

1.4. Results – An Attempt at Self-Criticism

The material that I collected into my dissertation material also illustrates the main stages of my work as a doctoral student. After I became a doctoral student at the University of Jyväskylä, I published 30 scientific papers between 2008 and 2012 and served as an editor of 7 books and as guest editor of special issues of three different journals. I gave presentations at more than 50 conferences, including international congresses, organized close to 30 scientific, artistic, and educational events at various places around the world, published 10 educational papers, worked as a curator for 15 scientific and artistic exhibitions, and was elected as a member of several international scientific societies. I am currently editing some anthologies and preparing the organization of several international scientific events. As a doctoral student, I have always tried, to the best of my abilities, to make the most of the unique opportunity and the confidence that my supervisor, Prof. Tuomo Lahdelma, and the leaders and staff of the Department of Art and Cultural Studies of the Faculty of Humanities at the University of Jyväskylä, provided for me.

Due to my many-sided interests, I tried to be involved in the international and Hungarian scientific life in many different fields simultaneously (literary theory, philosophy, aesthetics, game studies, cultural studies, and the mathematical connections in arts), which ended in my not always managing to achieve the goals in every field that I originally set for myself. The material collected in this dissertation, especially my articles from 2009, clearly demonstrate the uncertainties in seeking for the right way towards becoming able to formulate and discuss more or less clear research questions in an expository, scientific manner and with punctuality. As a result, in some cases, there is no harmony between the goal that I set in my paper and their modest results, and there are some overlaps as well between certain papers. This made me realize that, due to the change in my views on certain issues that I investigated, I will have to reexamine several problems in the years to come.

The fact that I included many different kinds of writings in my dissertation, ranging from scientific essays to reviews and comprehensive studies, has both benefits and drawbacks. I believe it is a benefit that I had the chance to practice my skills in several different fields and genres, and was able to present sometimes radically different aspects of the issues that I have been concerned with in the past few years. However, in certain papers, due to the manner of presenting my research required by the given genre, the space limitations, and initially my own lack of experience, I was not always able to develop my views in full detail on certain issues. The content and direction of the papers were also influenced by the special criteria of conference calls and invitations to write an article on a certain problem. In several cases, it has had a positive effect on my research, driving me to set out my goals more clearly, but in some cases I had to find a compromise between my own research program and a given invitation.

For now, I have not been able to accomplish as planned the two major objectives of my research: (1) to produce truly important, novel results in the international Nietzsche research; and (2) to link together the Hungarian and the international Kerényi-discourse. However, based on the feedback I received in the scientific community, I believe I managed to take the first steps towards this direction. After defending my doctoral dissertation and becoming a member of the international academic community, I plan on presenting to leading international journals my proposal on the narratological approach to Nietzsche's oeuvre and its results, which may be seen as original, even in international Nietzsche studies, as well as my findings regarding the possibilities Kerényi's oeuvre offers to research on Nietzsche's work and contemporary philosophical problems in connection with Nietzsche and Kerényi. In addition, I intend to publish the results of my Kerényi research in a monograph.

1.5. Publication Details

1. Body, Interpretation and Epistemology - Friedrich Nietzsche's Perspective Turn as a Catastrophe. In: *Orientation in the Occurrence*. Berszán István ed. Cluj-Napoca: Korunk, Komp-press, 2009, 264-272.

2. "Önarckép álarokban". Az önprezentáció és öninterpretáció szerepe Friedrich Nietzsche gondolkodásművészetében. ["Self-Portrait In Masks." Self-Presentation and Self-Interpretation and its Role in Friedrich Nietzsche's Art of Thinking] In: *Látás - Tekintet - Pillantás*. Veronika Katalin Kasznár, Judit Éva Kovács, Jolán Orbán eds. Budapest: Gondolat Kiadó, 2009, 269-288.

3. Body, Epistemology and Interpretation. The 'Corporeal Unity' Of Friedrich Nietzsche's Philological, Philosophical And Physiological Investigations. In: Vanessa Lemm eds. *CD-ROM Proceedings of The Becoming of Life International Conference*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010. 10 pages.

4. Nietzsche és a filozófia átváltoztatása: a dionüsiánus narratíva, [Nietzsche and the Transformation Of Philosophy: The Dionysian Narrative], *Literatura* 2012/4, 388-411.

5. Short for a Book, Long for a Commentary: Robert B. Pippin on Nietzsche, Psychology, and Bernard Williams, *Berlin Review of Books* 2011/April. *Electronic Publication*.

6. Das Fremde in der Bildung. Die Grenzüberschreitung als nietzscheanische Praxis und die existenzielle Philologie von Károly Kerényi. In: Júlia Fabényi ed. *Művészet és pszichoanalízis. Kunst und Psychoanalyse*. Pécs: Janus Pannonius Múzeum, 2010, 62-70.

7. "A Dél betörése". Kerényi Károly és a *Sziget* topológiája ["The Incursion of the South": Karl Kerényi and the Topology of the Sziget (Island) Journal], *Irodalomtudományi Közlemények* [Hungarian Academy of Sciences' Journal of Literary Studies], 593-630.

8. Hogyan váljunk görögökké? Az "európai öntudat filológiája" és Kerényi Károly Dionüszosz-könyvének episztemográfiája. [How Should We Become Greek? The "Philology Of The European Self-Consciousness" and the Epistemography Of Karl Kerényi's Dionysos-Book] Accepted for publication by the *Ókor* [Hungarian Journal for Ancient Studies]



2. ORIGINAL PAPERS

1.

BODY, INTERPRETATION AND EPISTEMOLOGY FRIEDRICH NIETZSCHE'S PERSPECTIVE TURN AS A CATASTROPHE

by

Kristóf Fenyvesi 2009

In: István, Berszán ed. *Orientation in the Occurrence*. Cluj-Napoca: Korunk,
Komp-press, 264-272.

KRISTÓF FENYVESI
BODY, INTERPRETATION
AND EPISTEMOLOGY –
FRIEDRICH NIETZSCHE'S PERSPECTIVE
TURN AS A CATASTROPHE

A researcher who is faced with the multiplicity of his/her scientific subject cannot but notice the traces of such past occurrences when earlier researchers pointed out the multiplicity of their own scientific subject or the multiplicity of their discipline which had earlier been considered uniform. This is the case especially when a vast number of traces lead to a researcher, namely Friedrich Nietzsche, who informed us not only about the multiplicity of his own subject but the multiplicity of our own selves too. There are traces in the inaugural speech of Nietzsche as a young professor of classical philology (1869, Basel) that point at his split with the institution. There are traces which lead from Nietzsche's philological revelation of the relationship between the question of interpretation, rhetorics, hermeneutics and epistemology to the Nietzschean philosophical explosion of the Self. And there are traces that lead Nietzsche from observing the metaphorical nature of language to the split with the Body-Soul distinction, and describing the consciousness as a competence of the body. This makes the philologist present his field as "an inorganic set of various academic activities", that leads the "riddle-friend" from elaborating the genealogy of culture to describing the body as an interpreting multitude or as a "concert" (Zusammenspiel) of various forces. I shall attempt to take a quick glance at all these shifts from the viewpoint of literary theory, medium theory, cognitive theory and cultural studies.

*"I approach deep problems like cold baths: quickly into them and out again" – wrote Friedrich Nietzsche in the §381. aphorism of his book, *The Gay Science* (Nietzsche vol. V/2.). And indeed, this short sketch which I am presenting here will be enough for me only to perform a very quick in-and-out jump-*

The author would like to thank to Beáta Thomka (Pécs University, Hungary), Jolán Orbán (Pécs University, Hungary), Tuomo Lahdelma (University of Jyväskylä, Finland) and Tarmo Kunnas (University of Jyväskylä, Finland) for their professional assistance and to Imre Bartis for his help with translation.

ing movement in the deep problem of the body–interpretation–epistemology triangle in Nietzsche’s perspectivism. But this quotation naturally has some other purposes too than the mere description of the speaker’s situation. For instance, this is one out of the thousand sentences of Nietzsche which mediates a sensible or a somehow bodily perceptible image of the functioning of the body-interpretation-epistemology relationship, this conception and practice, as this sentence is capable to show these seemingly far and distancing phenomena in a unique image, which is both perceptually and conceptually strong enough to be suggestive and remain unforgettable. This strictly coherent complex which, in spite of its strictness and well-calculated matrix, lets the fast approaching imagination to play with it, is called: *metaphor*. Generally speaking, an inexhaustible and somehow eternal image into what a personality (this world- and self-interpreting “anima” or animal, even as the interpreting and the interpreted body, as well) always wanted to become.

The immeasurable bundle of different stories, signifiers and signifieds (what metaphors *literally means*) are able to reach a visible shape or a significance only in a real or imaginary terminal suspense, a “Thanatos-effect” caused by the intersection of the frozen gaze of the interpreted and the quick and living gaze of the interpreter As Walter Benjamin wrote in his classical essay, *The Storyteller*:

It is, however, characteristic that not only a man’s knowledge or wisdom, but above all his real life – and this is the stuff that stories are made of – first assumes transmissible form at the moment of his death. (Benjamin 1977, X.)

There is a paradigmatic link between birth and death, or to be exact: *the birth and death of the body*, regarding every effective and eternal immortalization of the personality, as the presentation of its transitory, unseizable and fragile value. Hans Belting in his *Bild-Anthropologie* writes:

Although, the masks are made for a body that will wear them, they have their own material reality. They can be taken off from the body without losing the expression they mediate. The connection between the mask and the portrait is very well illustrated by the Egyptian mummy portraits. [...] those portraits [...] reminded people of the dead, were tied on the faces of the mummies. That is exactly on the place where the masks laid. If we keep this in mind, we can consider the portrait as a mask that became independent from the body and that was transformed into a new medium. [...] The representation of the subject is closely connected to the mask he or she wears, in other words, to the question of the image that he or she mediates through the mask. The mask is both the bearer and the medium of the image to such an extent that one cannot distinguish between it and the image it bears. (Belting 2002, 37)

The transition and metaphorization cannot be separated from the representation. Just like the essential condition for the *representation of the personality* is always the *personification of a metaphor*. The process is reciprocal, thus it makes no difference which is the direction of the transition. When it happens, the *personification of a metaphor* is always the *metaphorization of a personality* and vice-versa. The unfinishable and only medially interruptible “*Veränderungs*”-programme of Malte Laurids Brigge in Rainer Maria Rilke’s *The Notebooks of Malte Laurids Brigge* (1910) deals exactly with this problem.

The personification that is the rhetorical figure of prosopopeia, “*the voice that speaks through the mask*” that makes this process easier to understand. Although Rilke didn’t go back to the Egyptian mummies as Hans Belting does or Rilke’s contemporary friend, the German paintress, Paula Modersohn-Becker did (cf. *Paula Modersohn-Becker and the Egyptian Mummy Portraits*. Exhibition in the Paula Modersohn-Becker Museum. Bremen, 13 October, 2007 – 24 February, 2008), he reaches towards the core of the artistic creation and self-creation in his own medium. The same philosophically formed topic can be found in the German literature of the decades immediately preceding Rilke. Let us just think of Goethe, Hölderlin, Jean Paul, Novalis, Chamisso or E. T. A. Hoffmann. This topic gets its own structure on the border of literature and philosophy for the first time at Goethe and in the modern art of thinking it becomes especially productive at Nietzsche (following sometimes similar patterns to the once used by Sören Kierkegaard as well). In 1868, at the age of twenty-four, Friedrich Nietzsche was the author of nine autobiographical sketches that, regarding their grandiosity, may be read as *Bildungsromans*. One of Nietzsche’s major aspirations in these writings was to succeed at formulating and affirming himself in a vivid and communicative external composition.

Much more later, for Nietzsche as a philosopher, doubt can be surpassed only by the affirmation of putting the dangerous, the uncertain outcome into play. Nietzsche speaks about the radical affirmation of the instinct, this inevitable but fundamentally unknown effect of the body. “*Our so-called consciousness is a more or less fantastic commentary on an unknown, perhaps unknowable, but felt text.*” – he writes in his *Daybreak* (Nietzsche vol. V./1., 111. [§119]). Since Nietzsche speaks here about “text” and “commentary”, we can make some quick general theoretical comments with the help of a contemporary hermeneutist, Jürgen Fohrmann on the nature of literary occurrences from the viewpoint of contemporary literary theory:

The considering of consideration, the observing of observation [...]. The literary theory connects consideration to consideration in its encounters with texts and itself (as text as well) and its subject derives from the chain of observations studied in their temporality (in an imaginary space). (Fohrmann 2001, 209)

The *complexity* of the “text-experience” in fact stems from the return of “language to the nature of imagery.” – as Nietzsche writes about his Zarathustra in the *Ecce Homo* (Nietzsche vol. VI./3. 342. [Ecce Homo, Thus spoke Zarathustra, 6.]). Beyond the genealogy of concepts, that claims that “every concept originates through our equating what is unequal” (Nietzsche vol. III./2. [On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense, 1.]), the function of metaphors seems to be clear. Like for every image, the original birthplace of the metaphor is the *body*, as the primary medium and the primary message itself as well, that enables the self to be activated in the context of the given. It is not a coincidence that the main concept of Hans Belting’s anthropology of images is the *embodiment*. Belting claims that “the metamorphoses, the becoming to image and the embodiment are complementary acts”. (Belting 2002, 94)

Let’s see Nietzsche’s hypothesis of “double metaphorization” which claims the metaphorical origin of language. In an early formulation: “To begin with, a nerve stimulus is transferred [übertrage] into an image: first metaphor. The image, in turn is imitated in a sound: second metaphor.” (Nietzsche vol. III./2. 373. [On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense, 1.])

And as a third step, the sound is realized as a concept in this sense, with regard to Nietzsche’s practice of interpretation, it seems no longer just an ironic gesture when he writes sometimes about the revitalisation of “conceptual mummies”. As Alan D. Schrift interprets a Nietzsche place: “the primal force (URKRAFT) of the artist whose creative power is recognized in the primal process (URPROZESS) of world-production as an infinitive regress of images “ein Bild des Bildes des Bildes” (Schrift 1990, 125). This has numerous consequences. Every signifier is always already its own simulacrum in the structure of simulacra – even God itself. The activity of metaphorization is always in conjunction with the dissolution of the subject-object reference and the body-soul, body-mind oppositions.

One of the most important chapters of Eric Blondel’s profound Nietzsche-study *The Body and Culture* is entitled “*The Body and the Metaphors*.” Blondel here writes about the interpretative status of the body in the Nietzschean view:

In what sense one can say that man is “body entirely, and nothing beside”? [...] what is the body as fundamental interpretation? The body is a series of instincts (Instinkte) or drives (Triebe) that constitute reality as they interpret it. The short circuit between reality and spirit is replaced by a detour via the body, which interposes itself between “the world” and the conscious spirit. There are two consequences: (a) a constitution [...] is replaced by an interpretation based on the body and drives (b) the conscious spirit and intellect becomes the instrument of an unconscious interpreting body. Therefore, the former dualism [cf. Body & Soul – K. F.] is not simply overturned. There is an interpretation (a detour) and a change of order. [...] “everything begins through the body” (Blondel 1991, 206)

As Nietzsche writes in an aphorism, entitled *The two directions*: “If we observe the mirror in itself, eventually we are able to explore only the things it contains. If we want to grasp those things, we will be by the mirror again. This is the general story of all epistemologies.” (Nietzsche vol. V./1. 243–244. [Daybreak, §243])

In Jacques Lacan’s theory of the “mirror stage” the body and its image perceived in reflection are the origins of the birth of the conscious Ego. Radicalising what we told about the body as the original interpreter, Nietzsche’s quote of Schopenhauer, “*consciousness is the mere surface*” (Nietzsche vol. VI./3. 342. [Ecce Homo, II. 9.]) doesn’t come unexpected. It is all the more surprising however, that Nietzsche does not follow Schopenhauer in emphasising the unknowability of the “dark mass” behind the conscious. Instead Nietzsche describes the body as a “multiple”, directed by nervous functions, or as a “concert” (Zusammenspiel) of forces. In turn, the mind is described as a mere function of the body. The body is the foundation, but an unfounded foundation: it is a vivid “*Unterwelt*”, “*an underworld of organs*” (Nietzsche vol. VI./4. [On the Genealogy of Morals, 1.]). We can find a more detailed exposition of this insight in a chapter of Nietzsche’s Zarathustra, called *The Despisers of the Body*. Here, the “I” (the “Ich”) is represented as the persona, the mask of the Self (the “Selbst”), while the Self is represented as the persona, the mask of the Body. In this bodily founded “*double masking*” process, we see the return of the structure of “*double metaphorization*”, described above. Together with those many notes in which Nietzsche presenting these topics (the language and the body and their functioning and their labyrinthine structurality in any human culture), these are the origins of many of the catastrophes that undermine the brave old world of the so-called “soul-atomism”, the metaphysical conception of truth, and points out the multiple meanings and accents of the use of such words like “knowledge”, “reality”, “objectivity”, “subjectivity”, “cognition”, “science”, “self”, and so on. As Nietzsche says: “In so far as the word »knowledge« has any meaning, the world is knowable; but it is interpretable otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings. – »Perspectivism«”. (Nietzsche 1967, §481)

“*Jedes Sehen aber ist auch schon ein Deuten...*” – as Heinrich Wölfflin wrote. Every type of vision creates its own model in the reality. The perspective approach, as we can see in Nietzsche’s circling technique of conceptualization of his main topics, may follow a path of a catastrophic structure: a spiral. With its circling dynamism, the labyrinth’s fundamental principle is the spiral. Furthermore, the labyrinth is a catastrophic structure which means that if one passes through the turning point, the path leads outwards. (The Ancient Greek “καταστροφή” derived from the verb καταστρέφω, “to overturn”, from κατά “down” + στρέφω “turn”.) What we can learn from Nietzsche’s perspectival labyrinths is that the fundamental turning, that causes the displacement of all fundamentals, the catastrophic turn must happen, one has to reach the core of

the metaphoric activity and has to survive the catastrophe, get out from the vortex and *change the view* in order to be able to speak about the adventure of interpretation as an interpreter. That is why the real protagonist of that famous story of the labyrinth the aporia's fundamental narrative is not so much Theseus, the tragic hero who although reached the core, went through the turning point, but didn't change his view and got rid of Ariadne, the real "present" of the Labyrinth. The real protagonist of this story is rather Dionysos, the dancing, masked, satyric god. In the myth, Dionysos is the actual counterpoint of the Minotaur and in the end, he is the one who becomes one with Ariadne, the profound Nietzschean metaphor of the "*eternal feminine*" as life ("*vita femina*") and as "*truth*" (as a "woman"). Dionysos is the real "saviour" of Ariadne, he is the one who raises Ariadne to his level, in his eternal love.

That is why the love-story of Dionysos and Ariadne is a founding story for Nietzsche. Dionysos, as Nietzsche's hyper-metaphor, the par excellence mask, that represents, we could say that *masks all the masks*, does not even need the thread of any kind of truth. Because the humanized and thus distorted truth, the truth in its "*human, all too human*" condition would make text as love impossible in its textuality (or one may say "*sexuality*"). On the contrary, Dionysos wants to reach to the core of the textual (and sexual) activity. Dionysos wants to get into that magical birthplace of every possible and impossible thread, his divine goal being to become one with love, textuality and sexuality itself. He needs not only the thread, but the weaver herself – she is the real subject of his desire. And if we start to formalize this structure on the level of phenomena and their representations we could describe this all as the "catastrophe-model of representation"...

Representation, the image that hides and reveals at the same time, follows the principle of the mask. However, this cannot be considered the fundamentally conceptual trope of synthesis. The synchronizing vibration of the enigmatic surplus and the enigmatic loss and its aporetic transformation, produces the system of signifiers in the metaphorical structure of the montage. The real key for the montage-effect is exactly the negation of the synthesis by surpassing it. The embodiment of this effect, the personification of the catastrophe, the model is the figure itself, which can be called Minotaur or Dionysos or anyone else, who learnt how to live life as an interpretative practice, re-founded in every moment on its catastrophic activity.

Let's examine Nietzsche as a montage: Nietzsche is no other than (1) Nietzsche, the theologian who denies god by surpassing it; (2) Nietzsche, the philologist who surpasses philology; (3) Nietzsche the philosopher who surpasses the Platonic tradition (which equals to the western philosophical tradition par excellence, as it provides the ground for the institution of philosophical thinking) (4) and Nietzsche, the German who surpasses "Germany", he is wandering in Europe without any citizenship. And we could go on and on with such enlistings. Nietzsche after all is the one who surpasses Nietzsche.

To overcome, to surpass somebody or something is possible only from a hierarchical point of view. Perspective first and foremost defines a hierarchical order of a kind. It renders accessible all that comes into the sight of an observing and active interpreter. Theory, perspective and praxis can be mastered through education (as "*Bild-ung*" in German) that is an accurate transcription of the Image (*Bild*) in the highest organization of the body, the "somatic mind". Therefore, due to this subjection, each reflective interpreter should be led towards continuous and active self-reflection, the conscious taking of his/her position, the surpassing of moral prejudices through continuous reevaluation. As Nietzsche says: "Problem: to see things as they are! Means: to be able to see them from a hundred eyes from many persons." (Nietzsche vol. V. 2. 11. [65])

This is obviously an impossible claim. As we read in another unpublished note written under the title "*Der Versucher*" (which means both the attempter and the tempter): "There are various eyes. Even the Sphinx has eyes: and as a result there are various truths, and as a result there is no truth." (Nietzsche vol. VII./4./2. 34 [230])

In contrast to the *theoria* in the Platonic sense, the Nietzschean conception of interpretation is totally corporeal and sensuous, since its proper mode is the bodily based "optical experimentation" practiced by the observer. And observing is also founded on a *nerve stimulus* of the body itself, instead of the Platonic "participation", the bodiless "*methexis*", which by the way, will be Hans-Georg Gadamer's keyword in his lecture entitled "Plato as portraitist", addressed to the sculpted head of Plato. (Gadamer 2000)

Perspectivism as the relationship between the interpretation and the scale of values focused on the observer's sight as the usage of signifiers, draws attention to the inseparable relation between the different kinds of hermeneutics, life-forms, education, institutionalization and the different types of epistemologies. For example, Nietzsche was among the firsts who pointed out the interdependence between epistemology and rhetorics.

Although, Nietzsche "in his earliest lectures, [...] uses the term »hermeneutics« in reference to an aspect of the philological method" nonetheless "much of Nietzsche's reflection on philological methodology falls under the modern conception of hermeneutics." (Schrift 1990, 160–61) For example: "»*Criticism*« involves the methods that evaluate the processes of transmission, while »hermeneutics« is concerned with methods of understanding these things which have been transmitted." (Nietzsche 1920 vol. 2., Einleitung in das Studium der classischen Philologie, 349.)

The renewal of hermeneutics and the Nietzschean surpassing of the nineteenth century academic philology go hand in hand. Nietzsche's main motive in this decisive change of his viewpoint is the recognition of the characteristic heterogeneity of the classical philology as a discipline. In his inaugural speech held at the Basel University in 1869 (*Homer and classical philology*) Nietzsche presents philology as "an inorganic set of various academic activities" in

which aesthetics, ethics, history, psychology, pedagogy come together. The general character of the discipline, its focus, the hierarchy of the studied fields depends only on the personality of the practicing philologists and the cultural level and expectations of the age. Nietzsche says that the philosophical implantation of these diverging tendencies could improve this situation and could help to master this “*strange centaur*” called philology. This means that connected to a philosophical background we can give dimensions to philology’s discoveries and thus to make timely the “*very essence of classical philology*”. This would mean to practice philology as the “*art of reading well*”.

This fusion where “*sophia*” (wisdom) embraces the “*logos*” (accompanied by metaphoric corporeal – one may say sexual – implications is the figure of Dionysos), appears for the first time in *The Birth of Tragedy*. Nevertheless, the perpetual differentiation of this endeavour and the improvement of the philosopher’s vision and corporeal sensuality will create all the “*applied philologies*” that can lead to a genealogy of culture in the broadest, in the Nietzschean sense, one of that perspectives due to which nowadays cultural studies could free themselves from the Kantian concept of anthropology.

“*Sua cuique persona*” – “Everybody needs a mask of his own” – this is what we can read on a lost portrait’s movable cover plate, displayed in the Uffizzi Palace, Florence. As Belting writes about it:

This sentence, as a rhetorical formulation plays with the double meaning of the persona’s Latin conception. Namely on the mask and the role, which people play in the society in the same way as the actor in the theatre [...] Only the modern discovery of the self created the possibility to name its older and newer roles. (Belting 2002, 135–36)

Dionysos is in perpetual danger to be torn into pieces by the multitude of perspectives he bears inside. Nietzsche-Dionysos reveals from time to time his multiple identities, roles – this bundle collection of selves, instincts, drives, desires which only he could identify under the sign of the “I”. This phenomenon is what Sarah Kofman called the explosion of the self in her interpretation of Nietzsche’s *Ecce Homo*. And this phenomenon is the one which Jacques Derrida wrote about:

Nietzsche then has only one name? Does he name himself only for once? [...] But who has ever said that a person bears a single name? Certainly not Nietzsche. [...] Next to Kierkegaard, was not Nietzsche one of the few great thinkers who multiplied his names and played with signatures, identities and masks? Who named himself more than once, with several names? And what if that would be the heart of the matter, the *causa*, the *Streitfall* (point of dispute) of his thinking?”. (Derrida 1986, 256)

If we would like to continue in this manner of questioning: is it not so that a failure to understand the Nietzschean textual corpus has got something to do

with the rejection of understanding the body as the proper human occurrence? By rejection I mean to interpret it from the terminal suspension, from an unfinished catastrophe, to start from where there is no return and taking the *corpus* as a mere corpse. Isn't it a failure, a very sophisticated kind of counterfeit to take one point extremity without the other? To take the fake mask of the Crucified instead of the only mask which an inherently masked self can take, the mask of Dionysos?

These questions have to be answered with many more questions before we can pose the question of the Nietzschean notion of occurrence, which nowadays has a significant impact on our many kinds of interpretations and notions of occurrences. Because the one, who has confronted philology, philosophy, epistemology and first and foremost all the scientists, the "riddle-friends" with their own multiplicity: the multiplicity of their own truths, their notion of knowledge, their interpretations, their selfhood, their personality, their conceptions of the body, and first of all the multiple reality of their own bodies themselves, isn't it that "many" whom we can call with one name as *Nietzsche*? Nietzsche, the human who experienced from the deepest falls to the highest peaks the effects of his uncontrollable ruler, his unknown bundle collection of instincts, drives and affects, so his *body* as an original occurrence. Nietzsche, the interpreting body who has "jumped into" this deep problem of corporeality like into a "cold bath" for example in the *Preface of The Gay Science*, where he wrote that: "Often I have asked myself whether, taking a large view, philosophy has not been merely an interpretation of the body and a misunderstanding of the body?" (Nietzsche vol. V/2.)

REFERENCES

- Belting, Hans. 2002. *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: W. Fink.
- Benjamin, Walter. 1977. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: *Gesammelte Schriften*, vol. II, 2, Frankfurt/M., 438–465.
- Blondel, Eric. 1991. *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*. Trans.: Seán Hand. Stanford, California, Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1986. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions. *Philosophy and Literature*, 10:2.
- Fohrmann, Jürgen. 2001. Az irodalomtudomány önreflexiója (The self-reflection of literary research) Trans. Orsolya Rákai. In: *A háló, a halászok és a halak* (The net, the fishermen, and the fish). Orsolya Rákai, ed. Budapest: Osiris-Pompeji.
- Gadamer, Hans-Georg. 2000. Plato as Portraitist. Trans. Jamey Findling and Snezhina Gabova. *Continental Philosophy Review*, Vol. 33., Nr. 3, July, 245–74.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe*. Vol. I-IX. Giorgio Colli andazzino Montinari eds. Walter de Gruyter – Berlin – New York.
- Nietzsche, Friedrich. 1920. *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke*. Musarionausgabe. Musarion Verlag München.
- Nietzsche, Friedrich. 1967. *The Will to Power*. Trans.: Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale. New York: Random House.
- Schrift, Alan D. 1990. *Nietzsche and the Question of Interpretation*. New York – London: Routledge.



Sándor Vály: Nietzsche partiture, 2003, acrylic, pigment, oil, paper, vax on canvas, 300 x 200 cm

2.

**„ÖNARCKÉP ÁLARCOKBAN”
AZ ÖNPREZENTÁCIÓ ÉS ÖNINTERPRETÁCIÓ SZEREPE
FRIEDRICH NIETZSCHE GONDOLKODÁSMŰVÉSZETÉBEN**

**[“SELF-PORTRAIT IN MASKS.” SELF-PRESENTATION AND
SELF-INTERPRETATION AND ITS ROLE IN FRIEDRICH
NIETZSCHE’S ART OF THINKING]**

by

Kristóf Fenyvesi 2009

In: Veronika Katalin Kasznár, Judit Éva Kovács, Jolán Orbán (eds.) *Látás –
Tekintet – Pillantás*. Budapest: Gondolat Kiadó, 269-288.

FENYVESI KRISTÓF

„Önarckép álarcokban”

Az önprezentáció és az öninterpretáció szerepe Friedrich Nietzsche gondolkodásművészetében*

A halálról és ezáltal a születésről való megemlékezés tőlünk, megfigyelőtől immár nem kíván az Alvilágba szálló Odüsszeusz áldozatához hasonló ceremóniát. Ugyanakkor bármennyire is leleményesek vagyunk a megelevenítésben, jóval szűkösebb a mitologikus mozgásterünk, mint a visszatérés lehetőségeit kutató ithakai hajósé, Poszeidón haragosáé. Az elmúlt világok árnyaival történő találkozás semmiféle mediális mesterkedésnek köszönhetően nem ölthet számunkra homéroszi formát. Azonban a mi odüsszeuszi lehetőségtől megfosztott tekintetünk az az egyedül valóságos (és amennyire valóságos, legalább annyira magányos) tekintet, amelyben – mint az átmenet terében – mégis újjászülethetnek a kapcsolatok, kibontakozhatnak a korrespondenciák, és megtörténhet a lehetetlen: a tulajdonképpeni jelenlét lehetőségeitől megfosztott Másikkal való találkozás.

Mary Ann Caws *The Eye in the Text* című könyvének „For a Poetics of Perception: Some Strategies of the Private Eye” című bevezető fejezetében érzékletesen ír a „szem közvetlenségéről”, „elkalandozásra” való képességéről, „a látható, a hallható és a felfogható *intertextualitásáról* [sic!]”, „a verbális és vizuális kettős expozíciójáról”: tehát a szöveg és szellem mindazon játékaikról és vonzalmairól, amelyekről csak egy szenvedélyes olvasat tudósíthat (Caws 1982, 3–11). Az ebben az értelemben felfogott intertexturális átmenetnek, művészi regiszterekbe emelt liminalitásnak a tapasztalata, amely Caws kötetének olvasatait motiválja, talán hasonló ahhoz az élményhez, amely jelen gondolatmenet árnyainak, verbális és vizuális „szöveg-én”-jeinek lehetetlen találkozására is módot adott. Ugyanis az az eddigi ismeretlen passzázs, amely az értelmező számára Friedrich

* Az itt közreadott dolgozat alapjául szolgáló hosszabb tanulmány elkészítésében nyújtott segítségükért köszönettel tartozom a Pécsi Tudományegyetemen oktató tanárainak, Thomka Beátának és Orbán Jolánnak, illetve Tuomo Lahdelmának és Tarmo Kunnasnak, a finnországi Jyväskylä-i Egyetem professzorainak.

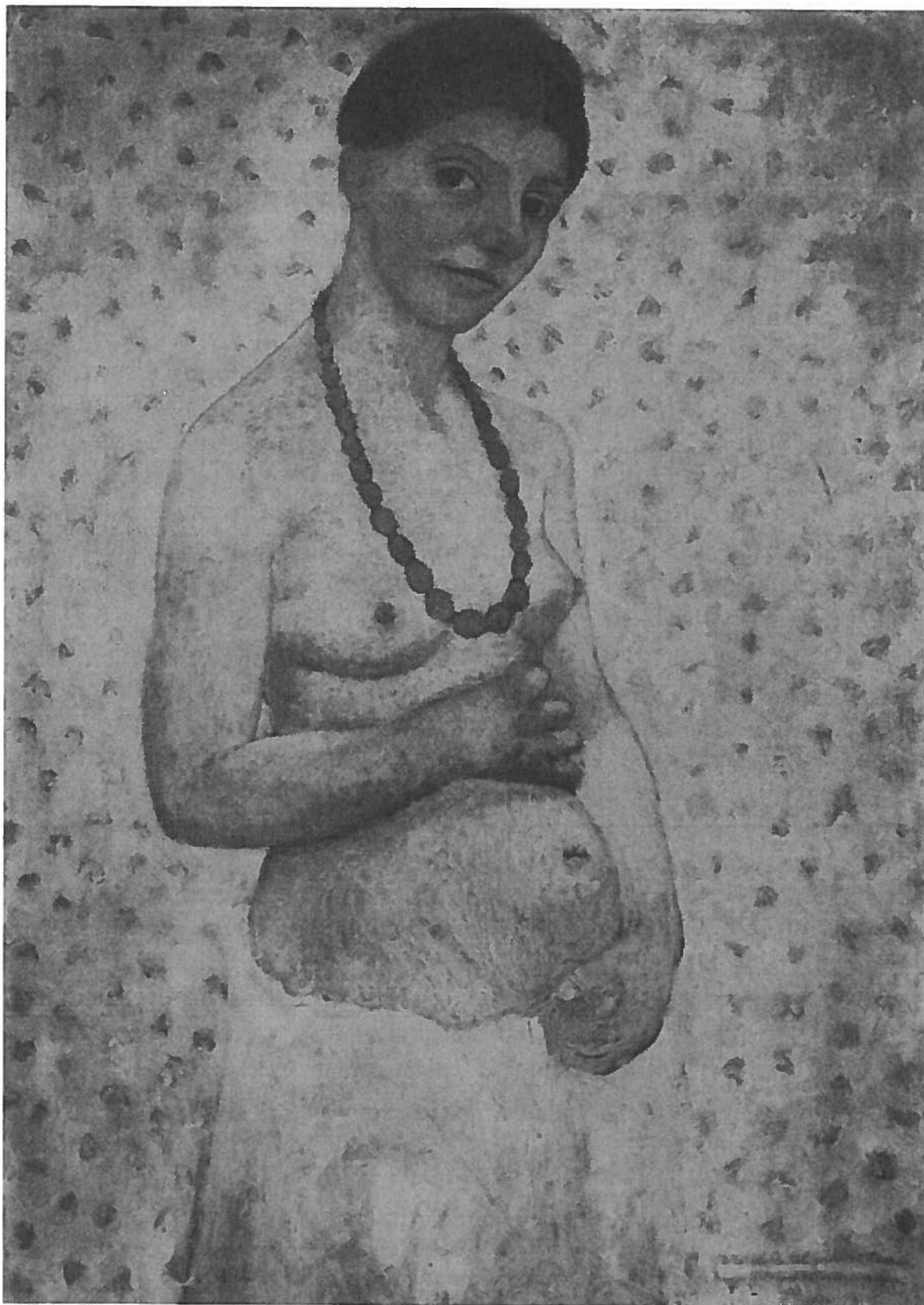
Nietzsche önprezentációs és öninterpretációs eljárásainak vizsgálata felé nyitott utat, szintén egy lehetetlen történet, Paula Modersohn-Becker századfordulós német festőnő és jelen dolgozat címadója, Szentkuthy Miklós metaforikus találkozása által tárult fel.

A két távoli konstelláció, a Szentkuthy- és a Modersohn-Becker-féle motívumkörnyezet rövid időre felvillanó, majd kihunyó aspektuális közössége csupán bennem vált eseménnyé. Érintkezésük egyedül az én tekintetem előtt játszódott le, s az én szempontomból vált fontossá, így én magam lehetek e találkozás médiumává, átmeneti helyévé, amely képes tartalmat áramoltatni olyan „terek” között, amelyek sem logikailag, sem pedig valóságosan *soha nem érintkezhetnek*.

A SZEMÉLYISÉG SZÜLETÉSE A METAFORA SZELLEMÉBŐL, AVAGY A MASZKOK ÉS AZ ÖNPREZENTÁCIÓ

Szentkuthy Miklós és Paula Modersohn-Becker találkozása váratlanul, Szentkuthy születésének 100. és halálának 20. évfordulóján, 2008 februárjában következett be, amikor is brémai átszállással utaztam tanulmányaim színhelyére, a közép-finnországi Jyväskylä városába. Útban az átmenet helyére Szentkuthy Miklóssal készült beszélgetéseket olvastam. Különösen megragadta a figyelmemet, ahogyan Szentkuthy az *Ulysses* fordításáról, a joyce-i nyelvi játékok visszaadásának nehézségeiről beszél. Arról, hogy napokig csak lexikonokat, történeti-etimológiai szótárakat forgat, jegyzetel vagy rímeket farag, „mert például Joyce többször eljátszik az emberi élet kezdetére és végére utaló *womb – tomb szópárral (anyaméh – síremlék)*” (Szentkuthy 2006, 25. Kiemelés tőlem – F. K.). Ez az emlékezetes motívum több beszélgetésben is visszatér, valahányszor Joyce-ra terelődik a szó. Nem is sejtettem még, hogy az alig egy napig tartó brémai tranzit miként fogja ezt a mélyen emberi összecsengést, megrendítő rímet az én számomra is felejthetlenné tenni, csaknem túlhangsúlyozni. Mindössze azt tudtam, hogy a brémai Paula Modersohn-Becker, a halála után nem sokkal híressé vált worpswede-i festőnő születésnapja előtt néhány nappal érkeztem Brémába, és a köztes térben nyert egynapnyi köztes időmben lehetőségem lesz a festőnő halálának centenáriumára rendezett kiállításokat megtekinteni.

A Kunsthalle Bremen *Paula in Paris* (2007. 10. 13.–2008. 02. 24.) címmel összegyűjtött anyaga a festőnő művészi és egyben női öntudatra ébredésének állított emléket. Paula Modersohn-Becker 1900 és 1907, harmincegy éves korában bekövetkezett halála között négyszer járt Párizsban.



1. kép. Paula Modersohn-Becker: *Önarckép a hatodik házassági évfordulón* (1906. május 15.), Paula Modersohn-Becker Museum, Bréma

Személyesen is megismerkedett Rodinnel, Maillol-val, felfedezte magának Cézanne és Gauguin művészetét. A kiállítás művészi fejlődésének azt a folyamatát mutatta be a párizsi századfordulón általa is tanulmányozott remekművek kontextusában, amelynek betetőzéseként megszületik a női én képi önmegfogalmazásának talán legerőteljesebb modern aktusa. Paula Modersohn-Becker 1906-ban, utolsó párizsi tanulmányútja során megfestette a saját testét meztelenül ábrázoló első önarcképeit. Nőfestőként ezzel előzmény nélkül áll a művészet történetében. Ráadásul mindez önálló festői kifejezőmódjának megtalálásával, megszilárdulásával is egybeesett.

A művészi fogantatásként értett képi fogalmazás és önmegfogalmazás eredeti stílusjegyeinek rejtettebb, ám annál megdöbbentőbb titkára aztán egy másik centenáriumi kiállításon, a Paula Modersohn-Becker nevét viselő múzeumban derült számomra fény. Pontosan azon a helyen, ahol a művésznő ikonként tisztelt és alkotója tragikus élettörténetének ismeretében többszörösen megdöbbentő erejű önarcképét is őrzik. Azt, amelyiket hatodik házassági évfordulója alkalmából festett, és amelyen terhes félaktként ábrázolja magát.

A tárgyyszerű közvetlenséggel megjelenített meztelenség, az anyaság meghitt ártatlanságának és végletes kiszolgáltatottságának szembeütően eszköztelen, mégis szakrálissá magasztosuló ábrázolása első közelítésben mintha a biográfiai tényekből fakadóan nyerné el csodáját: megrendítő feszültségét és befogadhatatlan szépségét is egyben. A kor német polgári eszményeinek megfelelően engedelmes feleség, férjétől függő és odaadó, leendő anya, női-művészi önállóságát, függetlenségét egyaránt kutató, önmagát is mintegy „megszülni” vágyó nőfestőként nyilatkozik meg a képen, és méltóságteljesen ad hírt az elért (művészi) és az eljövendő (anyai) kettős diadalról – alkotás és megalkotottság, látás és láttatás, egység és többesség, különbözőség és közösség egymástól elkülöníthetetlen misztériumáról. Mindazok, akik elzarándokolnak a képhez, már ismerik a kép által fedett tragédiát. Tudják, hogy a festőnő nem sokkal e kép elkészültét követően meghalt, alig több mint két héttel azután, hogy 1907. november 2-án életet adott lányának, Tillie-nek. A tekintet talányos mélysége, a maszkyszerűnek ábrázolt arc (de lehet-e egy *ábrázolt arc* nem maszkyszerű?; lehet-e egy *arc* nem maszkyszerű?), a születés és halál titkára, a fényre és árnyékra egyaránt rányíló hatalmas szemek önmagukban elegendőek ahhoz, hogy egymásba zengő gongokként kongjanak „*womb*”-ot és „*tomb*”-ot, az ősművészet eredeti átjáróját nyitva meg a modern én önbejelentésének rejtélye előtt. A hatás értelmezését megerősíti egy ugyanerre a beállításra kidolgozott 1907-es stilizáció és azon kapcsolat vizsgálata, amely Paula Modersohn-Becker



2. kép. Paula Modersohn-Becker: *Figurális kompozíció* (1907),
Paula Modersohn-Becker Museum, Bréma

portréfestészete és az egyiptomi fayum-i oázisban talált i. e. 1–i. sz. 4. századi múmiaportrék között biográfiailag is igazolhatóan fennáll.

Ez a kapcsolat ugyanis nem csupán portréfestészetében jelentős, amint arról a *Paula Modersohn-Becker és az egyiptomi múmiaportrék* című kiállítás is tanúskodott¹, hanem a személyiségnek mint múlandó, megragadhatatlan és törékeny értéknek a tekintetben történő megörökítésére, hatékony és maradandó formába öntésére is igaz.

Hans Belting *Kép-antropológiájában* írja a következőket:

„Bár a maszkokat egy hordozó test számára készítették, saját anyaguk van, és anélkül lehet levenni őket a testről és megszemlélni, hogy elvesztenék a hordozott kifejezést. A maszk és portré közti összefüggést az egyiptomi múmiaportré nagyszerűen megvilágítja. Azokat a táblaképeket, amelyek (...) emlékeztettek az elhunytakra, Egyiptomban a múmia arca elé kötötték, tehát éppen arra a helyre, ami addig a plasztikus maszk törzshelye volt. Egészen addig elmerészkedhetünk, hogy a portrét a testtől függetlenné vált, és új hordozó médiumra átvitt maszknak tekintjük. (...) A szubjektum reprezentációja szorosan kapcsolódik az általa hordott maszkhoz, tehát annak a képnek a kérdéséhez, amit a maszk által magáról közvetít. A maszk olyannyira a kép hordozója és médium is egyben, hogy ránézésre nem lehet megkülönböztetni az általa létrehozott képtől” (Belting 2003, 40).

Az ábrázolástól elválaszthatatlan az átvitel, a metaforizáció, a személyiség ábrázolásához pedig a metafora megszemélyesülésére van szükség. Az átmenet a tekintet színterében kap helyet – az átmenet képét pedig a tekintet önnön másikkal történő találkozása teremti meg. A folyamat kölcsönös, tehát voltaképpen mindegy, hogy milyen irányban játszódik le. Amennyiben végbemeleg, úgy a metafora megszemélyesülése mindig a személyiség metaforizációjához vezet, és viszont. Erről szól Rainer Maria Rilke 1910-ben megjelent Maltejeének lezárhatatlan „Veränderungs”-programja, erre vonatkozik Malte refrénszerűen visszatérő kijelentése is a feljegyzésekben: „látni tanulok”. Vö.: „A Malte Laurids Brigge feljegyzései című regény a rilkei átváltozás, defiguráció modelljeként működik tehát: az egységes, autonóm, látó én-t, válogatásait, kiemeléseit, elhallgatásait előfeltételező feljegyzések e szubjektum zárójelbe tételével, »töröltségében« szükségyszerűen töredékesek, fragmentumjellegűek. Mégis van egy »mű«: maga az írás, jegyzetelés mediális folyamata, amely a végső parabolában újraíródik, de le nem zárulhat. Az írásban konstruálódó szöveg és létállapot legfeljebb csak megszakítható, ám modern

¹ Paula Modersohn-Becker Museum, Bremen, 2007. 10. 13–2008. 02. 24.

parabolaszerűen ugyanígy tovább is írható, olvasható. Az írásmű nem lehet teljessé, legfeljebb a jegyzetelés megszakítotttsága látható, írható le: »Vége a feljegyzéseknek« (Sándorfi 1998). És talán erre utal Paula Modersohn-Becker Rilke-portréján a szemek hatalmas, elborzasztó, teiresziászi hiány-nagysága is. Arra, ahogyan a metafora „megszemélyesül” és folyamattá válik: egy önmaga jelentését kereső, jelenlétének lehetőségeit kutató processzussá.²

A metaforizáció és személyiség összefüggő problematikájának közvetlen és filozófiai is kidolgozott előzményeit találjuk a Rilkét megelőző korszakok német irodalmában. A kérdés Goethénél strukturálódik, a gondolkodás modern művészetében pedig Nietzsche-nél válik igazán termékenyvé. Rilke mindezekre a forrásokra tekintettel van. Akkor is, amikor *Für eine Freundin* alcímmel papírra veti *Requiem* című költeményét 1908. október 31. és november 2. között Párizsban, pontosan a Paula Modersohn-Becker számára végzetesnek bizonyult szülés első évfordulóján, a „rekviemek idejében”: Mindenszentek és Halottak napján. Az alcímben megszólított barátnő nem más, mint Paula Modersohn-Becker maga. Álljon itt a költemény egy rövid részlete:

*„S gyümölcsöket veszek, gyümölcsöket,
bennük kettőzve él a táj, egével.
Mert ezt értetted te: a telt gyümölcsöt.
Magad elé halmozva tálakon
színekkel mérted érett súlyukat.
Gyümölcsre néztél, hogyha asszonyokra,
s így néztél gyermekekre is, szíved
lüktetett létük formáin belül.
S gyümölcsül nézted végül önmagad,
kifejtőztél ruhádból, a tükrör
előtt, és úgy merültél el vizébe,
hogy mély nézésed mélye nagyra tágult
s nem szólt: ez vagyok én; hanem: ez ő.
Nézésed így lett végül tárgyatalan,
nem is kíváncsi s oly igen szegény,
már rád sem áhított: megszentelődött.”*

(Szabó Ede fordítása)

² Vagy talán arra, hogy noha Rilke, amikor a worpswede-i festőkolóniáról szóló monográfián dolgozik, ugyan órákat tölt el Paula műtermében, mégis magában a monográfiában sem Paula, sem pedig Rilke felesége, Clara Westhoff munkásságával nem foglalkozik: akkor még „vannak bizonyult művészetükre”, „nem vette őket észre”?

A kulcsmotívumok itt a tekintet, a kívülség és a belső végtelen *mise-en-abyme* konstrukciót alkotó egymásrautaltsága; a *self* tárgyiasulása és képletes „felszentelődése”, feláldozottsága a képnek és a képben, a tekintetnek a tekintésben. A *perszónifikáció*, azaz a *prosopopeia* retorikai figurájának értelme közelebbről is megvilágíthatja a folyamatot. A latin *perszónifikáció* ugyanis nem más, mint a görög *prosopopeia*, azaz hangot adni a néma tárgyoknak, amely egyben a persona egyik jelentése is: „a maszkon átszűrődő hang”, amint azt Paul de Man *Az önéletrajz mint arcrongálás* című nevezetes szövege is kiemelte (vö. de Man 1997). Ez az apró összefüggés a jelöltek, jelölők és jelentőségek játékára irányítja a figyelmet. Egy olyan gazdagon burjánzó, rendszerbe foglalhatatlan strukturalitásra, amelyet tanulmányozva, egyáltalán nem tűnik reduktív gesztusnak, hogy ezen a ponton hozzuk játékba Nietzschét, pontosabban a nietzschei perspektívát és az alkotásban affirmálódó személyiség szemléletnél kezdjük a nietzschei gondolkodás háttérének feltérképezésébe.

REFLEXÍV ALAK(ZAT)OK, REFLEXÍV TUDATOK – ÜVEGEK, TÜKRÖK ÉS METAFORÁK

Friedrich Nietzsche huszonnégy éves korára már kilenc, akár „Bildungsroman”-nak is beillő „önéletrajzi vázlat” szerzőjének mondhatta magát. Ebben az időszakban vezetett naplójegyzetei között szerepel egy töredék, a címe: *Önmegfigyelés*. „Az önmegfigyelés csal / Ismerd meg magad. Cselekvés által, nem szemlélet útján / (...) A megfigyelés gátolja az energiát: bomlasztja és felmorzsolja. / Legjobb az ösztön. (...) Az önmegfigyelés fegyver az idegen befolyások ellen” (idézi: Safranski 2002, 29). Nietzschénél a reflexív kételyt csak a test szükségyszerű véletlen-effektusának, az ösztönnek az affirmációja haladhatja meg: a játék a veszéllyel, a kockázattal, a bizonytalannal. Nietzsche *Morgenröte* (magyarul: Hajnalpír vagy Virradat) című művének 119. aforizmájában az emberi tudatot egy ismeretlen és nem is megismerhető, mindazonáltal *érezett szöveghez* fűzött „fantasztikus kommentárként” ábrázolja. Az identikus személyiséget a kétség folyamatában affirmálni annyit jelent, mint a személyes tekintet játékterében birtokba venni az ösztönös és az aktív reflexió metaforizációs ereje által interpretálható teret. Ehhez azonban a szemléletet kell szemlélhetővé tenni.

A „szövegélmény” összetettségének forrása valójában örök visszatérés „a képiség természetéhez” (Nietzsche 1992, 107–108). A metafora, azaz a *kép* eredeti szülőhelye maga a *test*, mint a tulajdonképpeni, az eredeti médium.

A test nem más, mint maga az eredeti közlés, amely által „önmagaságunk” *kép*-essé válik arra, hogy a közvetlen adottságok körében jelenjen meg, és ebben a megjelenésben egy tekintet tárgyává legyen. A tudatosult Test, maga az Ős-Metafora is egyben. Belting *Kép-autropológiájának* kulcsfogalma is a *megtestesítés*. Hiszen a médium fogalmát is csak a test kompetenciája hívhatja elő (vö. Belting 2003, 76). Belting szerint „a metamorfózis, a képpé válás és a megtestesítés egymást kiegészítő aktusok” (Belting 2003, 105). Ugyanakkor itt nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a modern nyugati gondolkodás történetében Nietzschénél fogalmazódik meg a legtermékenyebb formában a nyelv metaforikus eredetének – „kettős metaforizáció”-ként kifejtett és emlegetett – hipotézise a maga rendkívül radikális, szomatikus implikációival.

A KETTŐS METAFORIZÁCIÓ SZINTJEI I.

IDEGI IMPULZUS → KÉP → HANG/SZÓ (→ FOGALOM)

Ha tekintetbe vesszük, hogy a test, a metaforizáció, a metamorfózis és a megtestesítés egymástól elválaszthatatlan fogalmak, akkor ebben a tágabb értelemben nem csupán ironikus gesztus az, amikor Nietzsche saját értelmezői gyakorlata kapcsán többször is a „fogalmi múmiák” felélesztéséről, affirmációra történő átdolgozásukról ír. Minden egyes konceptus mélyén ugyanis egy-egy metafora, egész metaforabokor rejtőzik. Azaz minden jelölő már eleve önmaga szimulákrumaként, ráadásul önnön további szimulákrum-variációit kutató processzusként jelenik meg a rendszerben – maga az ember, de maga az „Isten” is. Ami marad: az erőközpontként elgondolt emberi test képpalkotó realitása. Az ember „test és semmi más”, továbbá „minden a testen keresztül kezdődik” – amint azt Nietzsche több helyütt is megjegyzi.

A KETTŐS METAFORIZÁCIÓ SZINTJEI II.

FIZIOLÓGIAI [TEST] → INTELLEKTUÁLIS → AKUSZTIKAI/NYELVI
(→ ABSZTRAKT)

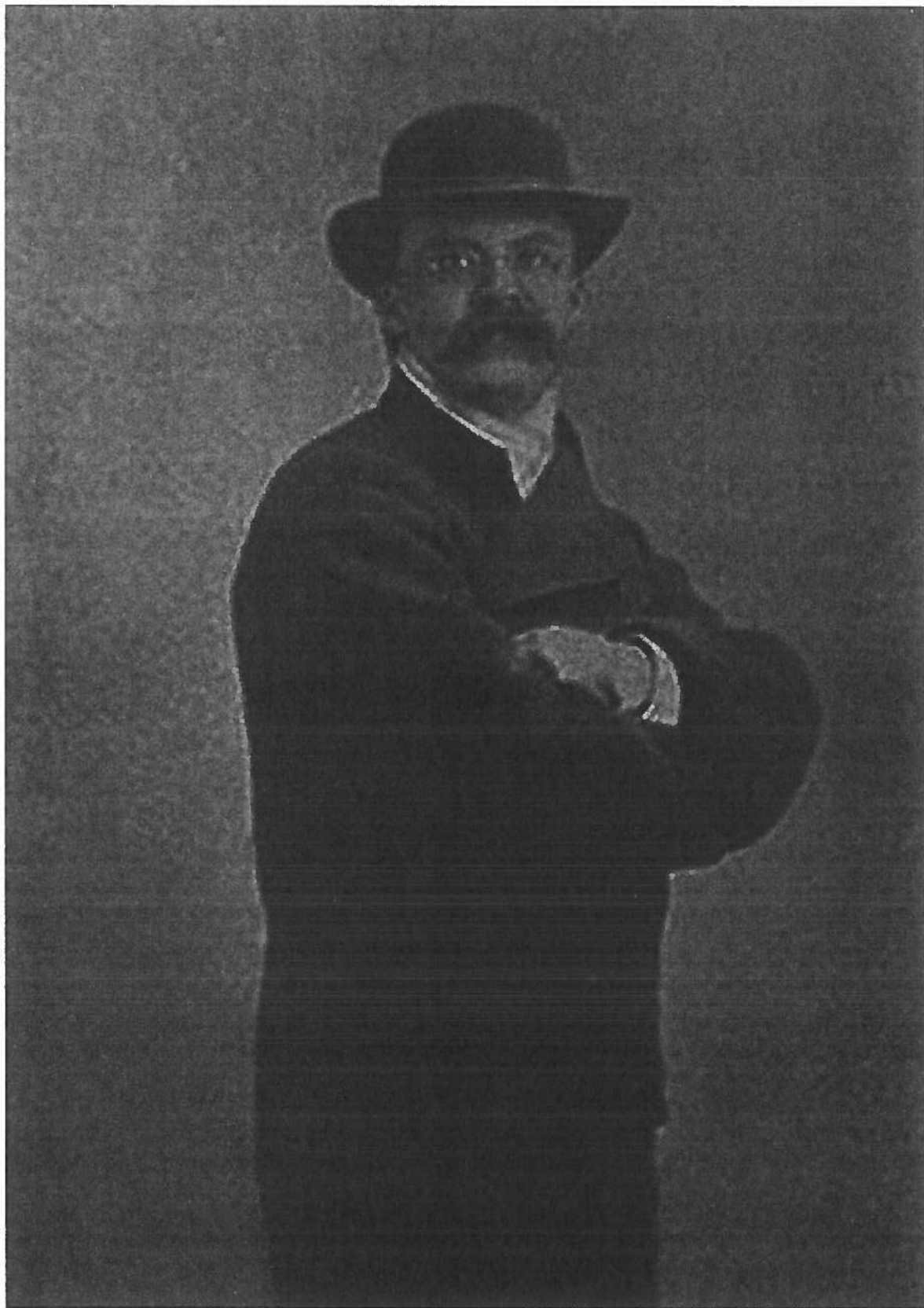
Az egymást megtöbbszöröző metaforák a nyelvi hálózatban történő testet öltésükben „meta-pozíciókban” mediáló „tükrökként” működnek. Nietzsche *Morgenrötéjének A két irány* című aforizmája szerint: „Ha magát a tükröt vesszük szemügyre, végül csak dolgokat fedezünk fel benne. Ha a dolgokat akarjuk megragadni, végül megint csak a tükörhöz jutunk. – Ez a megismerés

legáltalánosabb története” (Nietzsche 2000, 212). Ezt a „legáltalánosabb” történetet sűríti az egyén önálló tudata megszületésének drámájába Jacques Lacan „tükör-stádium”-elmélete (vö. Lacan 2002). Ha a testről mint értelmezőről mondottakat radikálisan értelmezzük, egyáltalán nem váratlan Nietzschének az *Ecce Homó*-ban (II./9.) olvasható – egyébként Schopenhauert idéző – kijelentése sem, miszerint „a tudat csupán csak felszín”. Azonban annál meglepőbb, hogy Nietzsche *A világ mint akarat és képzet* Schopenhauerétől eltérően immár nem csak a tudat mögött elterülő sötét tömeg megismerhetetlenségére helyezi a hangsúlyt, hanem a testtel kapcsolatban elképzelhető összes bináris oppozíciót meghaladva a testet idegi funkciók által vezérelt „sokaságként”, erők összjátékaként (*Zusammenspiel*), koncertjeként, a tudatot pedig e test kompetenciájaként írja le.³ A felismerés grandiózus kibontására a *Zarathustra I.* könyvében, a *Von den Verächtern des Leibes [A test megvetőiről]* című beszédben kerül sor. Freud, még ha nem is hivatkozik rá közvetlenül, de felhasználja a nietzschei innovációt, azonban annak előremutató jellege talán csak napjaink kognitív kutatásainak viszonylatában mérhető fel. Szempon-tunkból fontos kiemelni azt is, hogy Nietzschénél az „Én” [„Ich”] mint a „Magam” [„Selbst”], a „Magam” pedig mint a *Test „personá”*-ja, azaz *maszkja, tekintete* jelenik meg.

Egyszersmind tükrökről is beszélünk tehát, a tükrök pedig olyan dolgok, fogalmak kontingens megnyilvánulását teszik lehetővé, amelyek „nyelven kívüliségükben” talán „mégsem érintkezhetnek”. Akárcsak Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner vagy Friedrich Nietzsche és Lou Andreas-Salomé, de folytathatnánk a sort... Érdeemes volna Nietzsche tükreit összevetnünk Marcel Duchamp „tükreivel”. Különösen Duchamp *Nagy üvegével*, amely – mint azt sokszor megírták már – nem más, mint egy grandiózus tanulmány a „perspektíváról”: rajta a menyasszonnyal és a vőlegényekkel, agglagényekkel. Tudniillik – hasonló tematikával és kimódoltsággal – Nietzsche is elkészítette a maga „nagy üvegét”. Mielőtt azonban ezt szemügyre vennénk, tekintsünk bele egy kisebb léptékű, ám annál tanulságosabb tükörbe. Lássuk Nietzsche egyik első, korai filozófusi kis-tükrét, azt a fotográfiát, amely 1871 márciusában készült Luganóban.

Nietzsche ezekben a hetekben főként még leendő „tragédiakönyvén”, *A tragédia születésén* dolgozott. Egy a munkát kommentáló levelében erőteljes hangsúlyokkal konstatálja az akadémikus filológiától való eltávolodását: „immáron hiszek magamban, s lassacskán filozófia-építményembe is

³ A test és a metaforizáció nietzschei összefüggésének virtuóz prezentációját lásd Blondel 1991, különösen a *The Body and Metaphors* című fejezetet: 201–238.



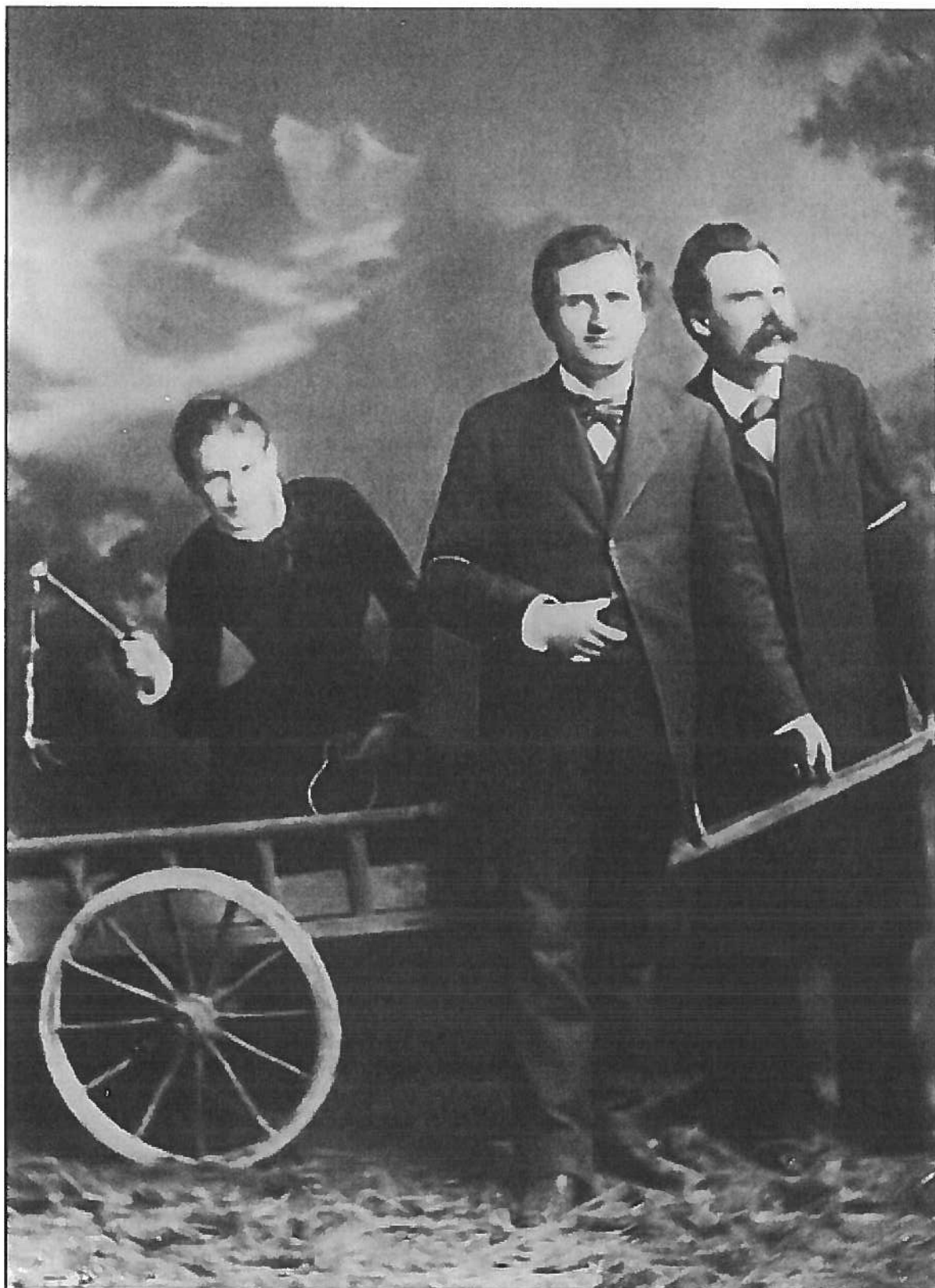
3. kép. *Friedrich Nietzsche*,
1871 (fotográfia) weimari Nietzsche-archívum

beköltözhetek”... (Nietzsche 1986. 3, 130). Mivel Nietzsche a „tragédia-könyv” lezárásához közeli időszakban készült fotográfiát elküldi Tribschenbe Wagneréknek, nem lehet kétséges, hogy a kép az önmagára találó, „filozófia-katedrálisába” beköltözni készülő alkotót mint afféle új uralkodót hivatott közelgő trónralépése előtt bejelenteni. A reprezentációkká szervülő különféle alakzatok egyeztetetőségének nehézsége, illetve a reprezentáció „tárgyának” és „alanyának” grammatikai megkülönböztetlensége ébreszthet félelmet, és szülhet értetlenséget is. Azt, hogy a fotográfiának valami olyan üzenete lehetett, amit helyesebb visszaautásítani, Nietzsche örök „Ariadnéjának”, Cosima Wagnernek – Liszt Ferenc lányának – Nietzschéhez szóló válaszevele is bizonyítja. Zárlatában olvashatjuk a következőt: „*Végezetül megengedi, hogy megjegyzem, miszerint nem vagyok elégedett a fotójával? Miért volt oly szükséges felvennie azt a kalapot, azzal a kényszeredett, dacos testtartással egyetemben, mely olyannyira nem jellemző Önre?*” (Nietzsche 1975, 2/2, 175).

Nietzsche „nagy üvege” a következő kép. Ez tizenegy évvel későbből, 1882-ből származik. Három szereplője: Louise von Salomé⁴ (a menyasszony), Paul Rée és Friedrich Nietzsche (az agglagények).

A beállítás démonikus valóságútlenségével ellenáll a konvencionális mintákra alapozó befogadói stratégiáknak. Pedig a rendhagyó kompozíció, a találkozás kivételessége és a kompozícióban mutatkozó szervezethez, a látvány *ritmusa* arra csábít, hogy a képet kitüntetett értékű *jelölő*ként, metaforaként ragadjuk meg. Ez a montázszerű vízió, illetve gondos tervszerűséggel egybegyűjtött elemekből „művészi-gondolati egészszé” komponált szituáció olyan, mintha valamiféle „rejtélyre” utalna. Am végezzük bár el a fénykép funkciójának, „télőszának” rekonstrukcióját a rendelkezésre álló biografikus szempont felől, a fotót a Lou-Rée-Nietzsche alkotta rövid életű, plátói „ménage-trois” rejtvényeként olvasva vagy a Platón lélekfogatót karikírozó „pszichológusok” esetének analógiájára, esetleg Kleóbisz és Bitón története alapján: a jelentések burjánzása megállíthatatlan. Lou Salomé, noha nagyon is gyakorlott értelmező, még visszaemlékezéseiben is megadja magát az ellenállásnak (vagy egy pszichoanalitikus kulcsfogalom nietzschei előképével szólván, a „ressentiment”-nek), és Cosimához hasonlóan utasítja vissza a kép játékában történő interpretatív részvételt. Habár ő maga nemcsak mint címzett, hanem mint metaforikus jelölő is szerephez jutott ebben az üzenetben. Miként Duchamp perspektivikus enigmái, Nietzsche metaforája is rögzíthetetlen: a metaforára ültetett (úgy is, mint: „felültetett”) Lou-val örökre mozgásban marad.

⁴A női pszichoanalízis egyik korai úttörője, a későbbiekben Freud közvetlen munkatársa lett.



4. kép. *Lou Salomé, Paul Rée és Friedrich Nietzsche*,
1882. május, Luzern (fotográfia, készítette: Jules Bonnet),
weimari Nietzsche-archívum

A KATEDRÁLIS ÉS A LABIRINTUS: A TRAGÉDIA, A SZATÍRJÁTÉK ÉS A VILÁG

„A poézis mindenütt feltör a költő közelében.”

Novalis

„A hős körül minden tragédiává válik, a félisten
körül minden szatírrjátékká;

s Isten körül minden – hogyan? Talán »világgá«?”

Friedrich Nietzsche

Az *azonosulásnak* ez a kategorizálhatatlan játéka, saját ereje „képzi a képeket”, és ennek köszönhető az olyan kolosszális metaforakompozíciók, mint például a „filozófia-katedrálisok” létrejötte is. A katedrális a modernitásnak mint „befejez(hetet)len projektumnak” bölcsője, olyan metaforakomplexum, amely a jelentés megerősítésének perspektivikus aktusait egyetlen szupermetafora irányában fókuszálja. A katedrális szigorú és következetes szabályokat követő és megállapító kompozícióként azonban a maga összetettségében befogadhatatlan. Állapota nem állapot, hanem állandó kiteljesedés. A befejezett teremtségre nyíló totalitás, a katedrálisra jellemző centrális, ám mégis lezárhatatlan metaforikus struktúra mechanizmusát követve minden elemében tartalmazza, reprodukálja önmagát. A vízióból a szó szoros értelmében vett világgép születik. Ez pedig, a jelentés erősödéseként is értve, mint mondtuk, perspektivikus aktus: „*Jedes Sehen aber ist auch schon ein Deuten*” – írta Heinrich Wölfflin. A festészetben Giottótól Cézanne-ig tart ez a történet.

A kategorizálhatatlan különbség játékában való részvétel a játékosoktól azonban még ennél is többet követel. A centrálperspektíva és az értelmet fókuszáló mestermetafora rejtésében egy legalább annyira inspiráló, ám a nietzschei perspektivizmus igényei számára sokkal otthonosabb metaforikus struktúra sejlik fel és válik működtethetővé: a labirintus. A katedrális a benne foglalt ideológiai expanzió kivételes átértékelő erejénél fogva képes volt ugyan a labirintus – nem csak metaforikus – integrációjára (gondoljunk csak a chartres-i vagy az amiens-i katedrális híres labirintusaira), azonban a nietzschei perspektivikus fordulat által lehetővé válik az eredeti alakzat re-affirmációja is.

A bolyongás és időlegesség alapvető mítoszának gyűjtőmetaforája a labirintus, elválaszthatatlan kellekei a maszkok és a tánc, pontosabban – Beltingre utalva – a maszkokban „képekké vált testek tánca” (Belting 2003, 54). Ezért a labirintusnak szerepelnie kell abban a nyugati nagyelbeszélésben is, amely a görög tragédián és szatírrjátékon át a középkori haláltáncon és a barokk apokalipszisen keresztül vezet napjaink „*post-God-society*”-jének

valódi közösségi eksztázisaiig: a *trance*-partikig, *rave*-parádéig és a populáris kultúra kultikus tömegünnepeiig. A közösség eseményben történő konstitúciója ugyanis a funkciók átértelmeződéséhez, összefoglalva a Test-Én viszony, azaz Tekintet-Tekintet viszony legkülönbözőbb variációihoz kötött. A smink, a testfestés vagy korábban a karneváli maszk mint a halotti maszk riválisa szintén ebben a motívumkörnyezetben tettek szert metaforikus aktivitásra. Pietro Longhi különös hatású, 18. századi Velence-festményei – amint erre Szentkuthy is felfigyel – a metaforikus struktúra teljes spektrumán játszó reprezentációkként érvényesülnek. Nietzsche kedves városában, Velencében például a pestis idején hordott maszk lett karneváli maszkká. A maszk működési elvét követő, egyszerre elrejtő és megmutató reprezentáció azonban korántsem az alapvetően konceptuálisként leírható szintézis alakzata. Az enigmatikus többlet és hiány egyidejű vibrálása és aporetikus transzformációja egy metaforikus struktúrában, a montázsban állítja elő a jelölők rendszerét.

A katedrálisok építői minden eszközzel arra törekszenek, hogy művük szintézisként ábrázolja önmagát. A zárókő elhelyezésének szintetizáló akusa azonban éppen a szintézis irányában fókuszált szupermetafora szukcesszív tendenciájának következtében lehetetlenül el. A labirintusok konstruktőrei a szintézist *meghaladása által megtagadó* montázseffektus transzformátorait hozzák létre, amelyek fókuszában formává sűrűsödő képként jelenik meg magának az effektusnak a minótauruszi avagy dionüszoszi sokértelmű, metaforikus tekintete. A katedrális a *jószándékú megértést*, a labirintus az *apória* tudomásulvétele által kiküzdött *felelősséget* várja el.

„*Jószándék*”, „*megértés*”, „*apória*” és „*felelősség*” – Hans-Georg Gadamer és Jacques Derrida döntő kifejezései, amelyek egy meg nem történt, ám tulajdonképpen Nietzsche körül forgó párbeszéd során, Gadamer és Derrida „lehetetlen találkozásán” hangzottak el 1981 áprilisában. Ezen a ponton vissza kell utalnunk a felismerésnek való ellenállás motívumára Cosima és Lou esetében. A hermeneutika katedrálisa és a dekonstrukció labirintusa egyaránt metaforikus szimulákrum-gépezetek. Különbségük csupán a használat különbözőségéből fakad.

AZ IGAZSÁG ODAÁT VAN, AVAGY AMIRŐL HEIDEGGER MEGFELÉDKEZETT: A „JÖVŐFILOLÓGIA!” ÉS A HAZUGSÁG ARCMÁSA

Szentkuthy Miklós a szintézist, a meghaladása által megtagadó montázst, amely „építeni akar a romokból”, „etikai montázsnak” nevezi. Ne feledjük: ez a montázs nem egyszerűen a megtagadás, hanem a *meghaladás*

általi megtagadás affirmatív alakzata. Nietzsche mint „etikai montázs”: Nietzsche nem más, mint: 1. teológus, aki meg akarja haladni Istent; 2. filológus, aki meg akarja haladni a filológiát; 3. filozófus, aki meg akarja haladni a tulajdonképpeni alapítót, a filozofálást institucionálisan is előállító platóni, *par excellence* filozófiai tradíciót és 4. német, aki a szó jogi értelmében is „hontalanként” vándorol Európában. És a végtelenségig lehetne folytatni a felsorolást. Nietzsche ugyanis Nietzsche, aki meg akarja haladni Nietzschét.

A nietzschei szöveg kommunikativitásának működtetése szempontjából döntő szerepet játszik az, hogy az értelmezés perspektivikusságát tudatosítsuk. A perspektíva ugyanis mindenekelőtt az egymásutánosság szigorú rendjét állítja fel. Hierarchikus rendszerben teszi hozzáférhetővé mindazt, ami a szemlélő és cselekvő értelmező látómezejébe kerül. Az interpretátor önmagasága praxis, amely egyáltalában nem áll szemben a teóriával, hiszen a praxis mindig a teória perspektivikus leszűkítéseként értendő. A teória, a perspektíva és a praxis pedig a *kép-zés [Bild-ung]*, azaz a „Kép” szomatikus megalapozottságú tudati transz- és in-szkripciója révén elsajátított. Az elsajátítottság tényezője ezért folyamatos és cselekvő önreflexióra, az értelmi pozíció tudatos megválasztására, „textuális öntudatoságra”, morális előítéleteinek újraértékelésére (így meghaladására) kellene, hogy késztesen minden önálló értelmezőt. Amint Nietzsche írja: „Probléma: a dolgokat úgy látni, ahogy azok vannak! Annyi, mint képesnek lenni sok ember száz szemével szemlélni őket.” (Nietzsche 1980, 5. 2, 11. A szerző fordítása). Ez nyilvánvalóan lehetetlen követelés: „Sokféle szem van. Még a Szfinxnek is van szeme: ennek eredményeként sokféle igazság van, aminek eredményeként nincs igazság” (Nietzsche 1980, 11, 498; 34). A nietzschei interpretáció a platóni, descartes-i tradícióval szemben mindenekelőtt testi megalapozottságú, létformája pedig a „részesülés”, a „methexis” helyett,⁵ a megfigyelő-cselekvő által folytatott optikai kísérletezés. Mindebből tehát világos, hogy Heidegger hiába is illeti kritikával Nietzschét, azért „mert elfeledte a Létet”. Nem arról van szó, hogy Nietzsche elfeledné feltenni a metafizika vagy a Lét ontológiájának alapító kérdéseit. Nietzsche a felejtés fontosságát egyszer sem mulasztja el hangsúlyozni, ám a nietzschei furor éppen az ilyesfajta alapításokra kérdezve követeli ki az átértékelés axiológiai perspektívájának alkalmazását. Nem Nietzsche az, aki megfeledkezik a Létről, hanem Heidegger az, aki leszűkítő és ideologikus Nietzsche-olvasatában és azt

⁵ A methexis egyébként Gadamer kulcsfogalma *Platón mint portretista* címmel tartott beszédében (vö. Gadamer 2000).

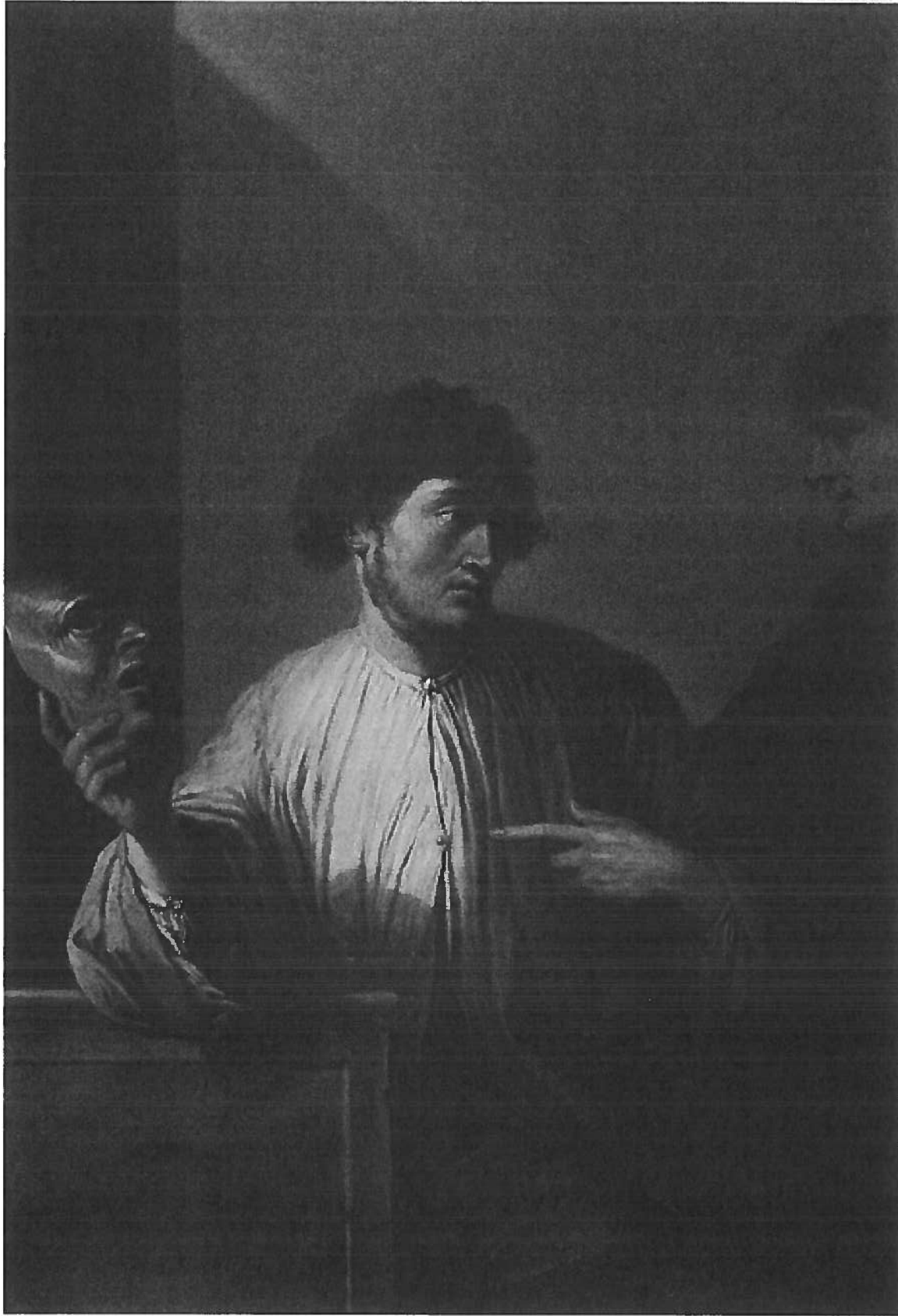
megelőzően is megfelelnek a nietzschei „értékkérdésről”. A nietzschei *Wertsfrage* ugyanis minden *Seinsfrage* helyett természetesen nem a Létre, hanem a létnek a szemlélő tekintetében meghatározott perspektivikus értékére kérdez rá. Nem elhanyagolható körülmény, hogy Heidegger valójában csak 1929–1930-ban, tehát két évvel a *Lét és Idő* megjelenését és a „*Seinsfrage*” megfogalmazását követően találkozik Nietzschével (a kérdéshez lásd Kaufmann 1991).

A perspektíva a látómezőben fókuszált értékskálának és az értelmezésnek az összefüggéseként a jelek használatának, a különféle hermeneutikáknak és életformáknak, a képzésnek, az intézményesülésnek és a különféle ismeretelméleteknek az elválaszthatatlan kapcsolatára is felhívja a figyelmet. Nietzsche az elsők között mutat rá az episztemológia, a retorika, a perspektíva és az interpretáció hasonlóképpen elválaszthatatlan kapcsolatára. A hermeneutika nietzschei megújítása és a 19. századi akadémikus filológia meghaladása kéz a kézben járnak. Amint Peter Sloterdijk is levonja a következtetést: „Nietzsche létrehozta a jövő filológiáját, s ez a filológia hihetetlen mértékben kutatja azokat a dolgokat, amelyek hasonlítanak a jelenvalólétre és a nyelvre” (Sloterdijk 2001, 39).

„Sua cuique persona”, avagy „mindenkinek saját álarcot” áll egy elvesztett portrétábla Firenzében őrzött mozgatható tolófedelén. Mint Hans Belting írja a fedél feliratának elemzésében: „retorikus kijelentésként a persona antik fogalmának kettős értelmére játszik rá, nevezetesen az álarcra és a szerepre, amelyet az egyes ember úgy tölt be a társadalomban, mint a színész a színházban. (...) Az álarc mögött rejtőzködő színész a társadalmi szerepjátásban bizonytalanná vált én analógiája. Csak az én modern felfedezése teremtette meg annak lehetőségét, hogy régebbi és újabb szerepeit megnevezhessék” (Belting 2003, 153–155). Dionüszosz állandó veszélyben van, hogy darabokra tépi a magában hordozott perspektivikus sokaság.

Salvator Rosa manierista festő, színész, költő, zenész, udvari ember, alkímista és utazó *A hazugság* című festményén vajon kire vagy mire mutat a maszkot kezében tartó, fehér ruhás ember ujjá? Saját magára vagy az álarcra?

A mutatásnak ez a kétértelműsége, a *kép-mutatásnak*, az ábrázat, az ábrázolat mutatásának ez a sokértelmű gesztusa rámutatásként természetesen még a képen belül marad, ám deixiskénti iránya tekintetünk, s már a képen szereplő alakok tekintete szerint sem egyértelmű. Szentkuthy Miklós, az „önarckép álarcokban” poétikájának kidolgozója, Rosa festményével kapcsolatban a következőket jegyzi meg:



5. kép. Salvator Rosa (1615–1673): *A Hazugság*. Uffizi, Firenze

„Az álarc Salvator Rosa számára és számomra is – nem arra való, hogy eltakarja saját énjét, hanem mint színész különböző szerepekben megélje azt a sokféle lehetőséget, ami a lelkében van. (...) Tehát álarc és őszinteség nem ellentétes fogalmak, Salvator Rosa képének címe, idézőjelben is érthető. Az én önarcképe álarcokban azt jelenti, hogy folyton izgatnak – és irodalmi értelemben ez igencsak kiütökzik – a világirodalomban és művészetben fellelhető lelki rokonok. (...) nem tehetségeket hasonlítok össze, hanem lélektani alkatokat” (Szentkuthy 2006, 171).

Érdemes mindennek fényében újra fontolóra vennünk Nietzsche olyan kijelentéseit, mint például a „Wagner neve bárhol fölcserélhető az én nevemre vagy Zarathustráéra” (Nietzsche 1992, 76) vagy „Schopenhauer és Wagner avagy egy szóval: Nietzsche...” (Nietzsche 1992, 79) vagy: „Voltaire, ellentétben az utána következőkkel, elsősorban a szellem grandseigneure: akárcsak én. – Voltaire neve valamely írásomban: ez kétségkívül haladás – önmagam felé” (Nietzsche 1992, 84); egészen talán az „Én vagyok Isten” kijelentésig. Ez az a jelenség, amit Sarah Kofman az Én szétrobbanásaként ír le *Ecce Homo*-interpretációjában (Kofman 1994), és ez az, amit Jacques Derrida Nietzsche azonosíthatatlan tekintetével, maszkjaival kapcsolatban szóvá tesz:

„De ugyan ki mondta valaha is, hogy valaki csak egyetlen nevet viselhet? Nietzsche egész biztosan nem. Hasonlóképpen pedig ugyan ki mondta, vagy ki döntötte el azt, hogy a nyugati metafizika, mint olyan, létezik, s egyetlen névbe, és csak ebbe az egyetlen névbe bele lehet sűríteni? Mi ez – egy név egyetlensége, a nyugati metafizika összevont egysége? Több-e ez vagy kevesebb a vágyakozásnál (e szó kimaradt Heidegger Nietzsche-idézetéből) egy tulajdonnévre, egy egyetlen, egyedülálló névre és egy elgondolható genealógiára? Kierkegaardhoz hasonlóan vajon Nietzsche nem volt-e egyike annak a néhány nagy gondolkodónak, akik megsokszorozták nevüket s aláírásukkal, személyazonosságukkal, maszkjaikkal játszottak? Ki nevezte meg többször is magát, még hozzá különböző neveket használva? És mi lenne, ha éppen itt rejlene a dolog gyökere, az ok (causa), gondolkodásának legvégső vitapontja (Streitfall)?” (Derrida 1991, 331)

FELHASZNÁLT IRODALOM

BELTING, HANS

2003 *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Kelemen Pál ford. Budapest, Kijarat.

BLONDEL, ERIC

1991 *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*. Seán Hand ford., Stanford, Stanford UP.

CAWS, MARY ANN

1982 *The Eye in the Text. Essays on Perception, Mannerist to Modern*. Princeton, Princeton UP.

DE MAN, PAUL

1997 Az önéletrajz mint arcrongálás. Fogarasi György ford. *Pompeji*, 2–3, 93–107.

DERRIDA, JACQUES

1991 Két kérdés aláírásokat értelmezve (Nietzsche/Heidegger). Szűcs Tamás és Somlyó Bálint ford., *Literatura* 4, 322–335.

GADAMER, HANS-GEORG

2000 Plato as portraitist. Jamey Findling és Snezhina Gabova ford. *Continental Philosophy Review* 33, 245–274.

LACAN, JACQUES

2002 A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra. Erdélyi Ildikó és Füzesséry Éva ford. In Bókay Antal et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, Osiris, 65–69.

KAUFMANN, A. WALTER

1991 *Nietzsche, Heidegger and Buber: Discovering the Mind. Volume II*. Somerset, Transaction P.

KOFMAN, SARAH

1994 Explosion I: Of Nietzsche's *Ecce Homo*. *Diacritics*, Winter, 51–70.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

1975 *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe. 1–3*. Berlin, de Gruyter.1980 *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. 1–15*. Colli, Giorgio–Montinari, Mazzino szerk., Berlin, de Gruyter.1986 *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe. 1–8*. Berlin, de Gruyter.1992 *Ecce Homo*. Horváth Géza ford., Budapest, Göncöl.2000 *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Romhányi Török Gábor ford., Budapest, Holnap.

SAFRANSKI, RÜDIGER

2002 *Nietzsche – szellemi életrajz*. Györffy Miklós ford. Budapest, Európa.

SÁNDORFI EDINA

1998 Az ál-arc és a fal poétikája: a látás-írás-olvasás mediális alakváltozatai, figurái a *Malte Laurids Brigge feljegyzései*-ben. *Palimpszeszt* 11. Forrás: http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/11_szam/06.htm (letöltve: 2008. 12. 06.).

SLOTTERDIJK, PETER

2001 *A gondolkodó a színpadon (Nietzsche materializmusa); A Jó Hír megjavításáról (Nietzsche ötödik evangéliuma)*. Bendl Júlia–Kurdi Imre ford. Budapest, Helikon.

SZENTKUTHY MIKLÓS

2006 *Az élet faggatottja: Beszélgetések Szentkuthy Miklóssal*. Molnár Márton szerk. Budapest, Hamvas Intézet.



Sándor Vály - Crisis on canvas, 2007, acrylic, pigment, oil on canvas, 200 x 200 cm

3.

**BODY, EPISTEMOLOGY AND INTERPRETATION
THE 'CORPOREAL UNITY' OF FRIEDRICH NIETZSCHE'S
PHILOLOGICAL, PHILOSOPHICAL AND PHYSIOLOGICAL
INVESTIGATIONS**

by

Kristóf Fenyvesi 2010

In: Vanessa Lemm eds. *CD-ROM Proceedings of The Becoming of Life International Conference*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales Press, 10 pages.



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Body, Epistemology and Interpretation. The 'Corporeal Unity' of Friedrich Nietzsche's Philological, Philosophical and Physiological Investigations

KRISTÓF FENYVESI

Jyväskylän Yliopisto

Finlandia

Body, Epistemology and Interpretation. The 'Corporeal Unity' of Friedrich Nietzsche's Philological, Philosophical and Physiological Investigations ¹

KRISTÓF FENYVESI

Jyväskylän Yliopisto

Finlandia

Doctoral Student, Doctoral School of Hungarian Studies, University of Jyväskylä. The influence and reception of Nietzsche's works in the context of 20th century Hungarian philosophy and literature is his main research field. Editor and translator of the first Hungarian language reader on new media and game studies (Narratives, Games and Simulation in the Digital Media, Kijarat Publishing House, Hungary, 2008). Coordinator of two international and interdisciplinary conference series: www.pecsikult.hu/page2009, www.keletnyugati.hu. Web Site: www.kristoffenyvesi.hu

*"[...] often I have asked myself whether, taking a large view, philosophy has not been merely an interpretation of the body and a misunderstanding of the body?"*² – the Nietzschean question quoted here appears in the *Preface for the Second Edition* of *The Gay Science* dated 1886. It reports a problematic situation; what is more, it depicts a successive series of problematic situations that define the interest of the inquirer, in addition to suggesting his character in a clear way. Friedrich Nietzsche's recurring question is directed at the body: the place of body in the philosophical tradition. However, the question gains its crucial significance only by the stubbornness of the inquirer, or more precisely, by the stubbornness of the inquiring body itself. It is the stubbornness of the body that, driven by its own robustness, repeatedly violates and questions the boundaries of its own thinking. It is the stubbornness of the body that, driven by its own uncontrollable monstrousness upsets and gives no respite to its own thinking.³ The body aggressively enters into the discourse, and with its unexpected, dramatic emergence (although it has always been imminent) from time to time it is wounding the tradition by turning it upside down and driving it into self-contradiction. "A corpus is not a discourse"⁴, says Jean-Luc Nancy in the opening sentence of his Nietzschean inspired lecture entitled "Corpus". "The body is but a wound."⁵ Body as a "sign of itself and being-itself of the sign"⁶, as Nancy puts it, is the medium proper, the plurality in itself, the "*materia signata*" in the sense of Saint Thomas. It is something that can only be embodied by a metaphor, by a unique image activated through infinite reinterpretations and infinite misinterpretations. Hans Belting claims in his *Bild-Anthropologie* that "*the metamorphoses, the becoming to image and the embodiment are complementary acts*"⁷. Belting suggests that like for every image, the original birthplace of the metaphor is the *body*.⁸ Which, as the primary medium and the primary message itself, enables the self to be activated in the context of the given. Therefore it is not a mere coincidence that the main concept of Hans Belting's anthropology of images is the *embodiment*.⁹ In this sense our relations with imagery, language and culture, and with the tradition of using signs in general, designate our relationship to the body. First of all our relationship to our own body and to that of the body of the Other.

And because of the complementarity of these structures, any change in our relationship to our own body and the Other bodies as well, highlight fundamental changes in our own practice of using signs. The inescapable timeliness of Nietzsche's untimely question become comprehensible only from this reciprocal aspect.

Robert Gooding-Williams in his book, entitled *Zarathustra's Dionysian Modernism*¹⁰ suggests that a critical interpreter's view on the significance of Nietzsche's philosophy is driven by the interpreter's prior personal choice among the different concepts of modernism and postmodernism.¹¹ This is also supported by the opinion that Nietzsche's works equally resist classifications based on "immanent" or contract-like structures¹² of identification.¹³ The statements made by Gooding-Williams could perhaps be even more precise if he presented the Nietzschean project not only on the basis of a general concept of modernism and postmodernism. At the very beginning of his work, which presents the close reading of *Thus Spoke Zarathustra*, he should have warned his readers that there are crucial differences between the *concepts of body* proposed by different, alternative modernist and postmodernist trends. He should have referred to the different judgments that define the places, the roles and the *interpretations* of the body, this complex and non-discursive alien, in relation to different discourses of modernism and postmodernism.¹⁴ However, simply by considering his thesis¹⁵ we may come to the conclusion that the inability to classify the Nietzschean oeuvre does not arise from the Nietzschean attitude of questioning "everything", even itself. Rather it clearly demonstrates that no work discussing Nietzsche's thinking may evade the answer of how the author views the Nietzschean questions regarding the repeated confrontations between the biological body and the cultural-philosophical tradition. In Gooding-Williams' book the limitations of the investigations of the body-centered nature of the Nietzschean standpoint illustrate that the cultural innovations of *linguistic* and *writing turn*, though absolutely indispensable, are not sufficient for demonstrating the traumatic significance of the *corporeal turn* as the Nietzschean catastrophe that "breaks into two" the whole history of thinking.¹⁶

"[...] just as from a plant growing in a certain place one can form conclusions as to the soil."¹⁷ - writes Nietzsche in the *Philosophy during the Tragic Age of the Greeks*. So, if we wish to form some conclusions as to the Nietzschean soil where his question of the body springs from, then we should begin to identify the "specimens" of the "population of the Nietzschean statements" that present the dominant traditions of thinking as certain interpretations of the human body. How should we conduct an investigation like this? Nietzsche not only provides a demonstration, but also outlines a methodology of conducting such research: "It is possible to shape the picture of a person out of three anecdotes. I endeavor to bring into relief three anecdotes out of every system and abandon the remainder."¹⁸ So, it seems that Nietzsche partially following the method of Diogenes Laertius, who was among his research topics between 1868 and 1870. Presents each philosophical system together with the personality of the given thinker, and depicts the personality of the thinker from the thinker's personal relationship to life, represented by some allegedly characteristic life situations. Following this particular philological practice used by Nietzsche in 1873, I will attempt to outline the relationship between the changes in Nietzsche's concept of corporeality and the changes in the state of Nietzsche's own body, recorded by himself in his various notes, letters and his works as well. In line with Nietzsche's intuitions, I

would like to recall three anecdotes that are crucial for the Nietzschean question I quoted at the beginning. The so-called “arche” for Nietzsche, as a “tragic”, and totally untimely post-pre-Socratic philosopher, is the human body. To be able to make sense of this statement, however, first we need to find and retell the three stories that equally rightly express Nietzsche's concept of the body and express his personality.

First story: Dionysos, or the sacral body of the philologist

The construction of the figures of Dionysos and his complementary, Apollo appearing in the *Birth of Tragedy* published in 1872 as the result of an extremely complex series of research and experimentation. It was the outcome of an extraordinary interdisciplinary project. The renewal of hermeneutics and the Nietzschean surpassing of the nineteenth century academic philology go hand in hand. Nietzsche's main motive in this decisive change is the recognition of the characteristic heterogeneity of the classical philology as a discipline. In his inaugural speech held at the Basel University in 1869 (*Homer and classical philology*) Nietzsche presents philology as “an inorganic set of various academic activities”. Nietzsche says – following Seneca's intentions – that only the philosophical implantation of these diverging tendencies could improve this situation and could help to master this “strange centaur” called philology. This means that connected to a philosophical background we can give dimensions to philology's discoveries and thus make timely the “very essence of classical philology”. This would mean to practice philology as the “art of reading well”. This fusion where “sophia” (the wisdom) embraces the “logos” (the science), appears for the first time in *The Birth of Tragedy*, accompanied by strong metaphoric and corporeal, one may say sexual implications also in the figure of Dionysos and Apollo. Nevertheless, the perpetual differentiation of this endeavor and the improvement of the philosopher's vision and corporeal sensuality will create all the “applied philologies” that can lead to a genealogy of culture in a broader, a Nietzschean sense. One of that perspectives due to which nowadays cultural studies could free themselves from the epistemological framework of Kant's Anthropology. However, *The Birth of Tragedy* can only signal but cannot accomplish yet the Nietzschean move away from the modern and dominant anthropology of his age. Here Nietzsche can only tests the limits of the philosophical language of Kant and Schopenhauer and fills them up with his own poetic and rhetoric inventions and with some eccentric ideas of his contemporaries¹⁹. Nietzsche creates the figures of Dionysos and Apollo as the “super metaphor” of the body by which he can communicate all the insights that his concept of the Greeks is based on.²⁰ In Chapter 8 he describes the emergence of the dramatic phenomenon explicitly as the projection of emphatically bodily excitation and the epidemic spread of ecstasy.²¹ Several other similar examples could be cited for how he attempted to enforce the corporeal approach experimentally, but perhaps this much will suffice to support the claim that *The Birth of Tragedy* is the so-called “metaphor-laboratory” in which the pronouncedly corporeal pattern of Nietzsche's thinking is born. Being the carrier of many different corporeal types, the Dionysos figure of *The Birth of Tragedy* can also be used to create corporeal typologies based on the gradual differentiation of each bodily pattern and on the study of the bio-psycho-social dynamics of bodies subjugated to any kind of power. When studying Nietzsche's early Dionysos concept and the roots of the modern concepts of

corporeality, one should not disregard the fact that according to the notes and letters documenting his intellectual inquiry Nietzsche pursues intensive studies in Greek and contemporary materialism and studied Democritus between 1866 and 1868. One of his most determinant philosophical readings this time is Albert Lange's *Geschichte des Materialismus* (1865). Parallel with that, he is studying the influence of Kantian philosophy on the philosophic and scientific concept of the "organic" and concurrently engaged in working out a critique of teleological thinking supported by Schopenhauer's views. Nietzsche's divergent preliminary studies, using radically opposing systems of argumentation, confront him with the most contradictory issues of the thinking of his time and force him to establish his own viewpoint. His freshly acquired information and knowledge and the heterogeneous set of concepts at first mostly manifest themselves in his philology: all of these elements can be identified in Nietzsche's innovative image of the Greek. He writes with enthusiasm in his notes and letters about the exceptionally intensive sensitive abilities of the Greek, and to capture this characteristic he uses the term "*Reizbarkeit*", which clearly means irritability with a strongly bodily connotation.²² While his inventions are incorporating into his cultural concepts and autobiographic texts, he reconstructs and begins to use two kinds of concepts for health, confronting the defensive, restrictive concept of health with the definition of a "robust" health based on surplus energy and explosive vitality.²³ In the meantime, he experiments with translating his inventions into the terminology of modern medicine and actualizing this new diagnostic lexicon in a kind of cultural criticism. These inventions by Nietzsche are in opposition not only with the Winckelmannian tradition of understanding the Greek based on harmony, but also with the earlier classical conception of aesthetics based on the fundamental work by Alexander Gottlieb Baumgarten, entitled *Aesthetica*. While Winckelmann builds his aesthetic concepts on the idealization of body, Baumgarten builds his system on the suppression of any kind of cultivation of somatic phenomena. It is important to note that the highlighting of the same "syndrome", namely the copresence of physical wildness, carnal lust and orgiastic instincts in the body are that which leads Baumgarten (the master of Winckelmann and Kant) to the exclusion of body from his aesthetic system, and these are exactly the same components which call Nietzsche's attention to the importance of systematically focusing his studies on the somatic effects. Soon after the publication of *The Birth of Tragedy*, the Nietzschean figure of the philosopher is ultimately associated with the figure of the physician-physiologist diagnosing cultural symptoms and curing cultural "diseases" and dysfunctions. For now, it appears to be sufficient to refer to a draft essay from 1873 entitled *The philosopher as cultural doctor (Der Philosoph als Arzt der Kultur)*. The diagnostic lexicon used in theoretical analyses and programmatic Nietzschean texts reaches its culmination in 1875, namely in Nietzsche's private correspondence. The personal awareness of the effects of changes in the corpus on the level of his individual bodily state and the elaboration of his theory of corporeality go hand in hand. Due to his worsening health problems, Nietzsche's letters gradually become flooded with reports on various health complaints and their possible treatment using technical, medical language. The analysis meant to translate the vocabulary of medical history emerging in personal narrative into philosophical discourse from the point of view of corporeality should meet a complex system of requirements. Here, we can not go into a discussion of this issue, one simple example should be sufficient to illustrate this phenomenon. In

his letter dated January 2, 1875 Hans von Bülow, Nietzsche's friend recommends cold bath cures to Nietzsche in Steinabad to cure his complaints. And how does the years of training in the methodology of cold baths turn into methodological considerations regarding the Nietzschean style of aphoristic writing and his thinking? Well, in aphorism §381. of Nietzsche's book, *The Gay Science* we read the following: "*I approach deep problems like cold baths: quickly into them and out again.*"²⁴

Second story: Zarathustra, or the poetic body of the orator

The renewal of the Greek figure of Dionysos, the *par excellence* mask that represents – we could say that *masks – all the masks*, has an outstanding significance not only in recreating the full corpus of corporeality as the language of corpus, awaiting catalog and typology. The discourse on the Dionysos figure construed by Nietzsche is not only a discourse on body but is also the scene for creating a discourse on the transition, on the crossing of borders between spheres defined by the senses, on anthropological formations and on cultural institutions. Nietzsche sees the ability to use metaphors as the vehicle for transgressive traffic between sensory, anthropological and cultural spheres. Metaphor, this trope of language that works on the basis of transubstantiation, transfiguration and embodiment has corporeal implications for Nietzsche in the first place, to which he attaches a central role from the aspect of linguistic theory, rhetoric, stylistics and epistemology alike. When Nietzsche as early as 1873 in his fragment entitled *On Truth and Lies in a Non-moral Sense* discussing the somatic embeddedness of the process of "double metaphorization" that constitutes the basis of his language theory, he talks about neural excitation and a series of organic, perceptive and communicative transformation processes as well and puts that the effects of bodily reactions can be directly related to the classical issues of interpretation and epistemology. These insights are compatible with several claims of some of his earlier studies of materialism in the Antiquity. The direction of Nietzsche's progress clearly shows that he can conceive of the philosophical background of his cultural philosophy only on a special bio-psycho-social ground and in terms of the tripartite notion of body-epistemology-interpretation relationship.²⁵ Through this he enters into a productive dialogue with an alternative discourse of modernity that has set its anti-Cartesian, anti-Kantian and anti-Christian-Platonic position, though with a changing dynamics at to a varying degree, along the corporeal concept of modernity, and has implemented its scientific, philosophical and artistic program in relation to this ideology. The text on *Zarathustra's going-under* and the series of works paving the way for the "advent" of Zarathustra are closely related to Lock, Condillac, Diderot, and the most popular work written in this model, Stendhal's *De l'Amour* (1822). The Nietzschean critique, which is plentifully fed by these views and is meant to reassess the entire history of culture from this perspective, sets no less ambitious goals in the *Thus Spoke Zarathustra* than to express the Dionysos-concept imbued with the materialist, sensualist ideology of radical biologism in the space of the language and rhetoric of sacred texts and commandments. Because Nietzsche, being a skilled philologist, fully aware of that, by virtue of the thousand years old structures of the tradition of textual cultures, it is only a certain kind of language, rhetoric, syntax, rhythm and metaphoric system can provide the parameters for the textual configuration of body and the key for

coding and decoding it, and can stipulate the certain rules of how to raise the corpus into the discourse. The suffering of body presented through the figure of Dionysos in *The Birth of Tragedy* is still an existential, ontological feature of human existence; however, in Zarathustra, following the tendency of philosophical investigations that paved the way for Zarathustra, it appears as a result of different kind of violence, aggression, cruelties that are inseparable from biological facts, social practices and their system, namely the moral. The policies of life and death, joy and sorrow, the sexes, power and subjugation are presented as different concepts of the hermeneutics of body and are evaluated in the oratorical speeches of Zarathustra who advocates a post-neo-sensualist ideology of creating new values. So, in this sense Nietzsche's Zarathustra does not merely ridicule or speaks ironically about the systems that are in the way of creating new values. Rather, Zarathustra actually implements the transfiguration of everything that is relegated by these systems of values by culturally conditioning violent refusal and psychosomatic resistance to the lowest level. Naturally, the tool of transfiguration in this case is again the activation of the metaphoric potential.²⁶ With the use of this whole arsenal of metaphors Nietzsche describes the body as a "multiple", directed by nervous functions, or as a "concert" (*Zusammenspiel*) of forces. In a chapter of Zarathustra, called *The Despisers of the Body*, the "I" (the "Ich") is represented as the *persona*, the *mask* of the Self (the "Selbst"), while the Self is represented as the *persona*, the *mask* of the Body. In this bodily founded "double masking" process the consciousness is as a mere *competence* of the body construed by the structure of "double metaphorization", described above. So, the analysis of the body-concept of Zarathustra also calls attention to the fact that the theories pushed into the foreground by the linguistic and writing turn that are meant to construe and multiply identity can not escape openly accounting for the concepts of the body and the sexuality at work in the background.

Third story: The Man, or Nietzsche's medi(c)al body

So far we have attempted to outline the emergent history of the Dionysian pattern that rewrote the concept of corporeality first by construing Dionysos as a sacral figure and second, by the analytic deconstruction of this super metaphor with the subjectivized figure of Zarathustra. However, since for Nietzsche parallel motive of this innovative tendency from the very beginning related to the Dionysian figure has been the individualization and the elaboration of a linguistic, rhetorical and cultural set of tools that is necessary for the linguistic expression, designation and presentation of his own body – as demonstrated by the philosophical examples of biographical narratives –, the work presenting Nietzsche "the Human", the *Ecce Homo* should by all means seen as an exceptional piece in terms of the alternative concept of corporeality expounded before.²⁷ In *Ecce Homo* Nietzsche analyzes and reinterprets his own philosophical oeuvre, or put it differently, his entire *own corpus*, and he does so by using the consistent methodology of a philologist equipped with an exceptionally wide range of physiological criteria. „And so I tell my life to myself"²⁸ – says the prologue in *Ecce Homo*. Considering the transfigurative and narrative turns in the Nietzschean oeuvre, Nietzsche's "narrated life" might as well be an illustration of theories regarding the dynamics of Paul Ricoeur's concept, the *narrative identity*²⁹ created at the intersection

of the dimensions of the referential, the communicable and the self-understanding. However, the parallel reading of Nietzsche's *Ecce Homo* and Ricoeur's study may clearly show that the ability of a biological phenomenon to take a look at itself and its situation, whereby its narrative identity is established, is emphatically an ability given, controlled and influenced by the body. "Life" in a "pre-narrative" state is organized around the body, it receives its primary form from the body. The body as a primary medium, has a direct and critical influence on the referential, communicable and self-understanding dimensions. So, maybe with stronger emphasis than Ricoeur did, we need to posit a *narrative corporeality* at work behind every construction of narrative identities, and Nietzsche's *Ecce Homo* is especially suitable for drawing attention to this idea. And what is more, Nietzsche's presentation of body as a bio-psycho-social "multitude" is capable of opening up a new dimension for narratology interested in studying the body from an interdisciplinary perspective. The interdependent relationship between the event of creation and the "creative state" of the body is a recurrent question for Nietzsche. What we can see for example in the *Twilight of the Idols*, written not long before *Ecce Homo*, as the diagnostic description of the corporeal state of creation³⁰ is transfigured into a corporeal description of Nietzsche's own creative art of style and state in the autobiographic space of *Ecce Homo*³¹. For Nietzsche, the human body with its competence, called consciousness is no more and no less in itself than the only exceptional and exclusive medium for experiencing life, thinking, creation, sovereignty, social action, sexuality, gentleness and violence, joy and suffering, health and illness. And as a medium, it is suitable not only for building up these corporeal states but also for medially transmitting and redeeming them, for epidemically transmit, receive and interpret these states. For Nietzsche, one's own body is, first of all, a primary medium, and therefore the goal of the metaphoric nature of the language created to capture that is not to cover up the shameful nudity of body – in accordance with Christian-Platonic tendencies. Quite the contrary, the goal is to push language over the taboos of domination that possess body, to construe a new body through language and thinking, to expose the body concealed by language through language. The closing, summary section of *Ecce Homo* says the following: "The concept of 'God' invented as a counterconcept of life [...] The concept of the 'soul,' the 'spirit,' finally even 'immortal soul,' invented in order to despise the body, to make it sick, 'holy'; to oppose with a ghastly levity everything that deserves to be taken seriously in life, the questions of nourishment, abode, spiritual diet, treatment of the sick, cleanliness, and weather"³²

Apart from all of its eccentricities, Nietzsche's experimental "body criticism"³³ is worth for a profound reassessing, especially when we see the infinitely growing number of researches on various different scientific fields which committed themselves to work on a better understanding of the several cultural interpretations and misinterpretations of body. Much beyond the perspectives of the nineteenth century physiology³⁴, Nietzsche improved a very hardly accessible, however generally inconsistent philosophical and ideological framework. This lets the inquirer not only to put outstandingly important questions about the body, and suggest new, unusual research fields, which gained a significant interest only in the recent decades. Nietzsche's ideas sometimes surprisingly sound like for example the newer inventions of cultural anthropology and body studies. That is why his oeuvre is also worth for several re-reads

from this bodily-based point of view which I tried to present in this paper. There is still so much in it to think about.³⁵

Notes

¹ This paper was presented on 4 November 2009, at the "Nietzsche and the becoming of life" Conference, organized by Dr. Vanessa Lemm and the Institute of Humanities of Diego Portales University, Santiago de Chile. I would like to thank Dr. Beáta Thomka (Pécs University, Hungary), Dr. Jolán Orbán (Pécs University, Hungary), Dr. Tuomo Lahdelma (University of Jyväskylä, Finland), Dr. Tarmo Kunnas (University of Jyväskylä, Finland), Dr. Roger Griffin (Oxford Brooks University, Great Britain) for their professional assistance and the Lukács György Foundation for supporting my participation.

² Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Walter Kaufmann trans. (New York: Vintage Books, 1974), 34-35.

³ Cf. Margrit Shildrick, *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self* (London: Sage, 2002).

⁴ Nancy, Jean-Luc. "Corpus," Claudette Sartillot trans. In *Thinking Bodies*. Juliet Flower MacCannell and Laura Zakarin eds. (Stanford, California: Stanford University Press, 1994), 17-31, 17.

⁵ Nancy, 22.

⁶ Nancy, 21.

⁷ Hans Belting, *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. (München: W. Fink, 2002), 94.

⁸ Hans Belting holds a similar view in this question on the border of cultural anthropology, anthropology of arts and visual studies as Laurence J. Kirmayer has on the interdisciplinary borderland of psychiatry and cultural anthropology, cf. Kirmayer, Laurence J. „Healing and the Invention of Metaphor: the effectiveness of symbols revisited." *Culture, Medicine and Psychiatry* 17 (1993 / June): 161-95, 189.

⁹ Body and related corporeal topics gained a significant interest on various fields of humanities in the recent decades. In 1975 the *Association of Social Anthropologists* (ASA) organized a conference on the anthropology of the body (cf. John Blacking eds., *The Anthropology of the Body*. (London: A. S. A. monograph 15, 1977). The philosophical approach behind the anthropologist's recent body studies were mostly inspired by Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970). And then by the postcolonialists (e. g. Frantz Fanon, *Black Skin, White masks*. [London: Pluto, 1986.]), later by the feminists (e.g.: Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. [New York: Routledge, 1991]); Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. [Bloomington: Indiana University Press], 1994); Elizabeth Grosz, *Bodies. Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. [New York: Routledge, 1995]), by the disability studies (Benedict Ingstadt and Susan R. Whyte eds., *Disability and Culture* [Berkeley: California University Press, 1995]), and by the anthropology of religion as well (e. g.: Thomas J. Csordas, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* [Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1994]). Steven Van Wolputte provides a specific overview mainly on the period between 1990 and 2004, cf. Van Wolputte, Steven. „Hang on to Your Self: Of Bodies." *Annual Review of Anthropology* 33 (October 2004): 251-69, 252.

¹⁰ Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001).

¹¹ Gooding-Williams, 2.

¹² For the concept of 'contract' as a literary act, see: Lejeune, Philippe. „Le pacte." In *Le pacte autobiographique*. (Paris: Seuil, 1975), 13-49.

¹³ Cf. Gooding-Williams, 3.

¹⁴ My main source for the reinterpretation of the role of the body in modernism: Griffin, Roger. „Social Modernism in Peace and War 1880-1918." In *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. (Houndmills and New York: Palgrave Macmillan, 2007) 130-59.

¹⁵ Cf. Gooding-Williams, 117.

¹⁶ Cf.: „Denn ich bin stark genug dazu, die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke zu zerbrechen." Friedrich Nietzsche's letter to August Strindberg. 8 December 1888, (Torino.) and cf. Michel Foucault, *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), 341.

-
- ¹⁷ Nietzsche, Friedrich. "Philosophy During the Tragic Age of the Greeks." In *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (New York: The Macmillan Company, 1911), 71-170, 73.
- ¹⁸ Nietzsche, "Philosophy," 74.
- ¹⁹ E. g. Ludwig Andreas Feuerbach, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner and others.
- ²⁰ Cf. Friedrich W. Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (New York: Oxford University Press, 2000), 19.
- ²¹ Nietzsche, "*The Birth of Tragedy*", 50.
- ²² Cf. Pasley, Malcolm. "Nietzsche's use of Medical Terms." In: Malcolm Pasley eds., *Nietzsche: Imagery and Thought*. (London: Methuen, 1978), 126.
- ²³ Pasley, 126.
- ²⁴ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Walter Kaufmann trans. (New York: Vintage Books, 1974), 343.
- ²⁵ This opinion is worth to compare with the conclusions of the above referred article of Kirmayer. Kirmayer's analysis totally independently from Nietzsche's thoughts outlines a modern interdisciplinary metaphor theory which meets with Nietzsche's views on several points: Kirmayer, 170.
- ²⁶ Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy*. Seán Hand trans. (Stanford, California: Stanford University Press, 1991), 15.
- ²⁷ The presented three levels in Nietzsche's main concept of the body have some productive parallels with the medical-anthropological discourse on the body, cf. Nancy Scheper-Hughes and Margaret M. Lock's research which distincts 1. the individual, 2. the social body and the level of 3. the body politics: Scheper-Hughes, Nancy and M. Lock, Margaret. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), 6-41. Returning to the article of Laurence J. Kirmayer, these three aspects can be combined in the sphere of the metaphorization, in which the coherent narratives of the myth, the bodily-given of the archetypic, and the transitive structures of the metaphoric level work together, cf. Kirmayer, 170.
- ²⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*. Walter Kaufmann trans. (New York: Vintage Books, 1989), 221.
- ²⁹ Ricoeur, Paul. "Life in Quest of Narrative." In David Wood eds. *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. (London, New York: Routledge, 1991), 20-33.
- ³⁰ Nietzsche, Friedrich. "Twilight of the Idols." Judith Norman trans. In Aaron Ridley and Judith Norman eds. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 197.
- ³¹ Nietzsche, "Ecce Homo," 265.
- ³² Nietzsche, "Ecce Homo," 334.
- ³³ Cf. Barbara Maria Stafford, "Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine." (Cambridge: MIT Press, 1993).
- ³⁴ Cf. Brown, S. G. Richard. "Nietzsche: 'That Profound Physiologist'." In Gregory Moore and Thomas H. Brobjer eds. *Nietzsche and Science* (Aldershot: Ashgate, 2004.)
- ³⁵ Cf. Nietzsche, *The Gay Science*, 81-82.



Sándor Vály: Baccanal, 2011, acrylic on canvas, 230 x 230 cm

4.

**NIETZSCHE ÉS A FILOZÓFIA ÁTVÁLTOZTATÁSA:
A DIONÜSZIÁNUS NARRATÍVA**

**[NIETZSCHE AND THE TRANSFORMATION OF
PHILOSOPHY:
THE DIONYSIAN NARRATIVE]**

by

Kristóf Fenyvesi 2012

Literatura 2012/4, 388-411.

Fenyvesi Kristóf

NIETZSCHE ÉS A FILOZÓFIA ÁTVÁLTOZTATÁSA: A DIONÜSZIÁNUS NARRATÍVA¹

„Igazság szerint nincsenek egyéni igazságok, inkább csak
egyéni tévedések – az Egyéniség maga is egy tévedés csupán.”²
Friedrich Nietzsche

1. Az életfilozófus halála – egy tévedés története

Friedrich Nietzsche húga, Elisabeth Förster-Nietzsche vehemens opportunistus-sal vetette meg a Nietzsche-kultusz alapjait a modernizmus rivalizáló kultuszainak körében. 1894-ben, Nietzsche fizikai-mentális összeomlása után öt évvel, még Nietzsche életében megalapította a Nietzsche Archívumot Naumburgban, ahol – miközben gondot viselt haldokló fivérére – energikusan irányította az új kulturális bálvány születését. 1896 szeptemberében egy stratégiai lépéssel Naumburgból Weimarba – Nietzsche gyermekevéinek színhelyéről a német kultúra fellegvárába – költöztette az Archívumot, majd pedig anyjuk 1897-ben bekövetkező halála után Nietzsche-t is, és az intézményt elkezdte felkészíteni arra, hogy versenybe szállhasson legfőbb mintáival: az ugyancsak Weimarban található, 1885-ben nemzeti múzeumi rangra emelt Goethe-házzal, majd az 1896-ban újonnan épített Goethe-Schiller Archívummal, s a Cosima Wagner által irányított bayreuthi Wagner-kultuszhellyel, a Villa Wahnfrieddel.

A kultusz tárgyát képező Friedrich Nietzsche ugyan 1889-es összeroppanása óta paralitikus állapotban vegetált, az Archívum különleges szolgáltatásainak köszönhetően a bontakozó Nietzsche-turizmus legtehetősebb támogatói, mégis szemtől szemben is találkozhattak az „örök visszatérés mélységes gondolatának filozófusával”. A „tragikus gondolkodót”, a fehér tógába öltöztetett, üveges tekin-

¹ Jelen dolgozat a 2012. május 3–4-én az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán rendezett *Nietzsche – a filozófia átváltozásai* konferencián és a 2012. május 7-én a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán rendezett „Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás” című *Nietzsche-Symposionon* elhangzott, azonos című előadások írott változata. A dolgozat elkészítésében nyújtott segítségükért köszönettel tartozom Túomo LAHDELMÁNNAK, THOMKA Beátának, ORBÁN JolánNAK, TVERDOTA Györgynek, DOBOS Istvánnak, BACSÓ Bélának, Rainer J. HANSHÉNEK, BENE Adriánnak, BÖHM Gábornak, KÁLMÁN C. Györgynek, SZABÓ Ildikónak és GONDOS Gábornak.

² Bizonyos idézetek helyének megadásakor a nemzetközi Nietzsche-kutatásban megszokott Friedrich NIETZSCHE: *Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio COLLI &azzino MONTINARI. Verlag de Gruyter, Berlin/New York, 1967. (továbbiakban: KSA) helyeire hivatkozom: KSA 9. 442–443. Ahol a fordító külön nincs jelölve, ott az idézeteket a saját fordításomban közlöm.

tettel bámuló Nietzsche-t nővére mutatta be az egyre nagyobb hírnévnek örvendő weimari Nietzsche Archívumban.³

Nietzsche halálának eseménye nem kevésbé teátrális formában vonult be a kultusz legfőbb nevezetességei közé. Halotti maszkját a képzőművész Kurt Stöving és a mecénás Harry Kessler gróf, a Nietzsche Archívum fő patrónusa közösen készítették el 1900. augusztus 27-ének délelőttjén, két nappal Nietzsche halála után. A maszk kiöntésére eredetileg Max Klinger kapott megbízást Nietzsche hűgától, azonban az ünnepeelt szimbolista festőművész és szobrász a filozófus halálakor Párizsban volt, így nem tudta elvégezni a feladatot.⁴ Az eredeti Stöving-féle maszk végül 1901-ben került hozzá, amelynek orr-részét „korrigálta”, s modellként használva azt, végül megformálta a márvány büsztöt, amely Nietzscht mint „a legmélyebb gondolat” mártírját ábrázolja és jelenleg is az Archívum olvasószobájában áll.⁵ Ez a büszt a központi tárgya annak az enteriőrnek, amely a Nietzsche Archívum 1902/1903-as felújítását irányító Henry van de Velde intencióinak megfelelően az „Új Weimar” stílust, avagy a „Nietzsche-design” megteremtve átmenetet képez egy kifinomult ízléssel berendezett elegáns dolgozószoba, egy modernista magánszalon, és egy az organikus hatásokat stilizált modorban egyesítő szcientista szentély között.⁶

Elisabeth a Nietzsche Archívum vezetőjeként azonban nem csak a Nietzsche-kultusz intézményesítésében, egységes imázsának kidolgozásában és minden lehetséges médiumban való terjesztésében működött rendkívül hatékonyan, hanem javarészt naív motívumok által vezérelve, a nietzschei életmű beavatkozó „nemesítése” révén, a definitív Nietzsche-kanon átalakítását is elvégezte. Ebben a *kulturális eugenika* jegyében megálmodott monumentális filológiai projektumban professzionális filozófus és filológus szakemberektől kapott segítséget. Az Elisabeth teljes körű kontrollja alatt dolgozó kutatói csoport kéziratokat, nyomdai levonatókat, jegyzetanyagokat válogatott, szerkesztett, tisztázott, módosított, egészített ki, tartott vissza a kiadástól és semmisített meg. Az Archívum a Nietzsche-portrék, szobrok és fotográfiák készítésének jogait is monopolizálta. A Nietzsche-életmű ideológiai és pszichológiai stratégiák mentén történő manipulációja egy összetett cél-

³ Sander L. GILMAN könyvének *On Display In Weimar (1897–1900)* című fejezetében több személyes beszámolót is közöl: uő: *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries*. Translated by David J. PARENT. Oxford University Press, New York–Oxford, 1987. 237–263.

⁴ Vö. *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*. Carl Hanser Verlag, München–Wien, 2000. 47.

⁵ Nietzsche halotti maszkjának, s annak manipulált változatainak a Nietzsche-kultusz karakterét emblematikusan megjelenítő szerepére Kerényi Károly már 1963–65-ban élesen felhívja a figyelmet, vö. Karl KERÉNYI: *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*. In uő: *Wege und Weggenossen*. 2. Langen Müller, München, 1988. 132–133. Ugyancsak a halotti maszkok történetét és a kultuszépítésben játszott szerepüket mutatja be: Michael HERTL: *Der Mythos Friedrich Nietzsche und seine Totenmasken. Optische Manifeste seines Kults und Bildzitate in der Kults*. Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2007.

⁶ Vö. Ole W. FISCHER: *The Birth of Modernity Out of Programmatic Architecture by Henry van de Velde*. Conference Paper. International Symposium “The Role of the Humanities in Design Creativity” EMMTEC, University of Lincoln, UK, 2007.

<<http://www.lincoln.ac.uk/home/conferences/human/papers/Fischer.pdf>> Letöltve: 2010. 02. 25.

rendszernek megfelelően ment végbe, amelyre csak 1958 után derült fény, amikor Giorgio Colli és Mazzino Montinari olasz filológusok hozzákezdhettek a kritikai Nietzsche-összkiadás elkészítéséhez.

Működésének kezdetétől a második világháború végéig a Nietzsche Archívum egymás után került összeütközésbe a szövegekkel való visszaéléseket kritizáló filozófusi, filológusi körökkel. Mindazonáltal a rivális kultuszok bálványállítói által a Nietzsche-kultusz rovására elkövetett visszaélések is kritikára adhatnak okot. Sokat elárul a modernizmus uralkodó kultuszának címéért folytatott versengésről és a kultusz-gépezetek irányítói által játszott szerepről például az, ahogy az adott életművek pozicionálása érdekében Cosima Wagner és Elisabeth Nietzsche egymásra licitálva semmisítették meg Nietzsche és Wagner egymáshoz írott leveleit.⁷

Franz Overbeck, a torinói összeomlásakor Nietzschét megmentő barát, Nietzschével folytatott tekintélyes levelezésére alapozva Bázélből igyekezett felhívni a figyelmet az Elisabeth irányításával folyó hamisításokra. Overbecket és feleségét, valamint támogatóikat „Ellenarchívumként” is emlegették. Elisabeth, fivére *Minden érték átértékelése* című titokzatos kéziratának eltulajdonításával is megvádolta a bázeli teológusprofesszort, az „archívumok vitáját” bírósággra vitte, s még Overbeck halála után is pereskedett. Ugyanis a Nietzsche utolsó írásaiban *Minden érték átértékelése* címen emlegetett mű lett volna a nietzschei életműnek az a „záróköve”, amelyet Elisabeth és munkatársai Nietzsche összeomlása után „Szent Grál”-ként kerestek. Végül kutatásuk sikertelensége vezetett el *A hatalom akarása* című kompiláció létrehozatalához. A weimari kultuszépítőknek okvetlenül szükségük volt egy „főműre”, amely körül a sokirányú, látszólag keretbe foghatatlan nietzschei életmű kánonját megszervezhették.

A nietzschei életmű – más összetett filozófiai-irodalmi életművekhez hasonlóan – voltaképpen több szakadást, törést is mutat. A nietzschei „főműnek” a kultuszépítők általi „akarását”, majd pedig kompilatorikus összeállítását azonban mégsem elsősorban a nietzschei életmű törései hívják elő. Ellenkezőleg: Nietzsche a törések áthidalására olyan erőteljes szerzői metanarratívát hozott létre, amelyet a kultuszépítők csak egy a saját igényeik szerint összeállított „főművel”, illetve a publikálatlan anyagok szelekciójával és meghamisításával tudtak törlésjel alá helyezni és felülírni.

„Én nem *akarak* »hívóket«, azt gondolom, még ahhoz is túlon túl gonosz vagyok, hogy magamban higgyek, én sosem a tömegekhez szólok... Rettegek attól, hogy egy napon *szentté* avatnak: érthető tehát, hogy még időben megírom ezt a könyvet, nehogy garázdaságot kövessenek el ellenem... Nem akarok szent lenni, akkor már inkább legyek paprikajancsi... Talán az is vagyok... És mégis, vagy talán mégsem mégis – mert eddig nem létezett hazugabb dolog a szenteknél – az igazság szava szól belőlem. – De az én igazságom *rettenetes*: mert eddig a hazugságot hívták igazságnak. – *Minden érték átértékelése*: így hívom én az emberiség legmagasabb

⁷ Vö. Joachim KÖHLER: *Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Holnap, Budapest, 2005.

rendű öneszmélését, ami testté és lángelmévé lett bennem”⁸ – a nietzschei életműnek ez az immáron sokat idézett mondata Nietzsche halotti maszkjának s a róla készült márvány büsztnek az elkészítésekor még nem volt a nyilvánosság számára hozzáférhető. Holott azt Elisabeth és rajta kívül még néhányan Nietzsche halálakor már egy több mint tíz éve készen álló nyomdai levonatból ismerhették. Az emlékezetes mondat az *Ecce Homó*ban, abban a Nietzsche összeomlása után a kiadótól Elisabeth által visszavett és letiltott szövegben szerepel, amelynek kiadási előkészületeit Nietzsche rendkívüli körülményekkel irányította 1888-ban, élete legutolsó tevékeny napjaiban.

2. Az életfilozófus élete

Úgy vélhetnénk, hogy a leggyakrabban „életfilozófusként” bemutatott Nietzsche irodalmi igényű önéletírását már kezdettől fogva kiemelt hely kellene, hogy megillesse a kanonizálandó Nietzsche-életműben. Az *Ecce Homo* mégis jelentősen torzított szöveggel, csak húsz évvel a megírása és nyolc évvel Nietzsche halála után, 1908-ban vált először hozzáférhetővé. Addig csak Elisabeth elejtett hivatkozásai-ból, kontextusukból kiszakított idézetek révén lehetett tudni róla. Miért volt hát szükség ennek a későbbiekben Walter Kaufmann által is a világirodalom egyik gyöngyszemeként⁹ emlegetett autobiográfiának a két évtizedes visszatartására, majd pedig megjelentetésekor szövegének tudománytalan, mondhatni anti-kritikai átalakítására?

Mindenekelőtt azért, mert az *Ecce Homo* még a kultuszépítésnek egy túlságosan korai szakaszában és a Nietzsche által véglegesített formában történő megjelentetése egyrészt végzetesen alááshatta volna Elisabeth Nietzschét illető kizárólagos autenticitásának a mítoszát, másrészt pedig az eredeti mű több olyan szöveghelyet is tartalmazott, amely a Nietzsche Archívum kultuszépítésének irányával sem volt összeegyeztethető. Az Elisabeth által épített kultusz szempontjából nyilvánvalóan nem voltak elfogadhatók az olyan passzusok, amelyekben például Nietzsche hozzártartozóit tragikus iróniával egy időzített pokolgéphez hasonlítva azt írja, hogy „anyám és nővérem jelentik a legmélyebben gyökerező kifogást az »örök visszatérés« gondolatával, ezzel az igazán *mélyreható* gondolatommal szemben”.¹⁰ De azok a részek sem, amelyekben Nietzsche nem a weimari archívum által 1901-ben megjelentett *A hatalom akarása* című kompilációra, hanem egy másik címre, *Az értékek átvértékelésére* utal mint az életművét betetőző főműre.

⁸ Friedrich NIETZSCHE: *Ecce Homo*. Fordította HORVÁTH Géza. Göncöl, Budapest, 1992. 130.

⁹ Vö. „*Ecce Homo* is one of the treasures of world literature.” Walter KAUFMANN: *Editor's Introduction*. In *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Ed. Walter KAUFMANN. Random House, New York, 1967. 201.

¹⁰ NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 26–27.

A weimari kultuszépítés irányait mindenekelőtt az Elisabeth által írt, 1895 és 1904 között három kötetben megjelentetett Nietzsche-életrajz (*Das Leben Friedrich Nietzsche*) határozta meg, amelyet a körülmények ismeretében az *Ecce Homo* ellen-narratívájaként is olvashatunk. Rövidtávon azonban a kultuszgépezet bizonyult erősebbnek. A Nietzsche-életrajz elsőpró sikere következtében Elisabethet négy ízben is jelölték irodalmi Nobel-díjra (1908, 1916, 1917, 1923), az *Ecce Homo* 1908-as módosított szövegű kiadása pedig már csak a weimari archívum által táplált, szent örületbe rohanó géniuszt metanarratívájára épülő kultuszt erősítette. Különösen, hogy a művet – éppen legfőbb különlegességének: poétikai excentricitásának, transzgresszív retorikai stratégiákat követő irodalmiságának köszönhetően – látszólag egyszerű megoldásnak bizonyult Nietzsche utolsó autográf szövegeinek, a már bomlott elmével írott levelezőlapoknak, az úgynevezett *Wahnsinnszetteln*ek a legközelebbi „rokonaként” prezentálva, filozófiai és irodalmi jelentőségében eliminálni.

A nietzschei életmű metanarratívájának vizsgálatakor elkerülhetetlen egyértelműen eldönteni, hogy hol húzzuk meg a határt? Az *Ecce Homót* a gondolkodói életmű reziduumának nyilvánítjuk, s csupán kevésbé vonjuk be értelmezéseinkbe, vagy pedig a szerzői szándéokra vonatkozó információkat követve az „életmű egésze” *szignójaként* fogadjuk el filozófiai érvényességét?

3. *Ecce Narratíva: a „dionüszoszi” korporeális filológiája, filozófiája és fiziológiája*

Nietzsche az *Ecce Homó*ban tudósi-filozófiai-művészi érdeklődésének legjelentősebb vonulatait összekapcsolva, irodalmi igénnyel ad filológiai, filozófiai és fiziológiai elemzést saját életművéről és szerzői önmagáról – gondolkodásának és alkotásainak mindenekelőtt „dionüszoszi” karakterét hangsúlyozva. Egy „életfilozófus” önéletírását érdemes kiemelt figyelemmel kezelni, s Nietzsche *Ecce Homó*ja kapcsán mindenképpen figyelemre méltó, hogy Nietzsche, ez a gyakran a nagybeszélésektől eltávolodó, anti-narratív gondolkodóként bemutatott szerző, a narratív hagyomány egyik legnagyobb múlttal rendelkező megszólalási módját, az autobiográfiát választotta saját munkássága bemutatására. Kiemelendő az is, hogy Nietzsche önéletírása nem egy szokványos, hanem az irodalmi és európai kulturális hagyománnyal szemben meglehetősen ironikus autobiográfia, amely még strukturális felépítettségében és megszólalásmódjában is kritikát gyakorol, formabontó narratív, retorikai és topológiai mintázatokat követ. Ezt a fajta elbeszélés-szervezést, Gary Shapiro *Nietzschean Narratives* című könyvének egyik kulcsfogalmával *kritikai narratológiának* nevezhetjük.¹¹

A műben kibontakoztatott autokorporeális narratíva a „test vezérfonalát” követve mutatja be az élő és alkotó test és az életmű közötti viszonyt, a szerző testének állapotváltozásai és a szerzői metanarratíva alakulása között fennálló kritikai összefüggést. Az összefüggés kritikai abban az értelemben, hogy a testi önérzéke-

¹¹ Gary SHAPIRO: *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, 1989. 22.

lés és az alkotásokba projektált művészi-gondolkodói, emberi önértékelés között egy irodalmi formában reflektált *propriocepto-textuális* (szövegtestköz[el]i) összjáték bontakozik ki, amelynek keretében (1) maga a test gyakorol kritikát önmaga és alkotásai fölött, (2) valamint a dionüszoszi attitűdöt igenelve, egyben kritikai álláspontra helyezkedik minden metafizikus tradíció, különösen a keresztény–platonikus tanok ember-, illetőleg test-koncepcióival szemben.

Az *Ecce Homo* által megképzett metanarratíva szerint a nietzschei életmű az implicit szerző teste beteg és egészséges állapotainak váltakozása által stimulálva jön létre. Lényegében a betegség, s a betegségen keresztül a test közvetlen megtapasztalása segíti hozzá az elbeszélőt a dionüszoszi kreatív állapot átéléséhez, az „egészség neurozisének” megtapasztalásához és ennek a végtelenül kiélezett érzékenységnek az alkotásban történő kamatoztatásához. Számára a saját teste az, ami egybegyűjti a létezt, ami egybegyűjti a műveket, ez a viszony azonban nem fordítható meg: a művek még egybegyűjtésük által sem válhatnak egyetlen korpusszá. A testet a test által létrehozott művek összessége nem helyettesítheti, a testhez képest a művek összessége mindig csak szupplementum lehet, egy többé nem jelenlévő test szupplementuma.¹²

Az autobiografikus én, azaz Nietzsche, az irodalmi karakter-teremtés és a fikcionálás irodalmi aktusait is felhasználva, életviteli, táplálkozási tanácsokon, gondolkodói beszámolókon keresztül jut el végül a narratívájában két fő test-szimbólumként színre vitt Dionüszosz és „a Megfeszített” szembeállításáig:¹³ „– Megértettek? – Dionüszoszt a Megfeszítetttel szemben...”¹⁴ Tekintve, hogy mindez által egyetlen narratíván, ráadásul egy az életművet újrakontextualizáló metanarratíván belül sikerül egyesítenie legfőbb motivációit, Charles Taylor kifejezéseivel élve azt mondhatjuk, hogy Nietzschének egy erős értéktulajdonítással sikerül tematizálnia a saját életét:¹⁵ Nietzsche az *Ecce Homó*val kritikai korporeális narratívájának csúcspontjára ér.¹⁶

¹² A szupplementaritás totalizáció felőli elgondolásának jelentőségéhez lásd a Lévi-Strauss-i koncepciót továbbgondoló Jacques Derrida filozófiáját, különösen: Jacques DERRIDA: *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*. Translated by Alan BASS. In uő: *Writing and Difference*. Routledge, London, 1966. 278–295.

¹³ Vö. CLAUDIA CRAWFORD: *Nietzsche's Psychology and Rhetoric of World Redemption. Dionysos versus the Crucified*. In *Nietzsche and Depth Psychology*. Ed. Jacob GOLOMB et al. State University of New York Press, 1999. 271–294.

¹⁴ NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 140.

¹⁵ Vö. ARTO LAITINEN: *Charles Taylor and Paul Ricoeur on self-interpretations and narrative identity*. In *Narrative Research. Voices of Teachers and Philosophers*. Ed. Rauno HUTTUNEN, Hannu L. J. HEIKKINEN & Leena SYRJÄLÄ. SoPhi. Jyväskylä Yliopisto, 2002. 62.: “strong evaluators care about their lives as wholes: '[W]hat is in question is, generally and characteristically, the shape of my life as a whole.' [...] Objectively, at any point in our lives, there is always something that we are not yet, and thus we are not yet wholes. And when the wholeness is finally achieved, the person has ceased to exist. This paradox can be avoided by adopting a new perspective to the unity of life as an object of concern. [...] My life as an object of my concern has a narrative unity, which Taylor says in a thematic unity, not the mere sameness of human organism.”

¹⁶ Nietzsche filozófiájának korporeális aspektusaihoz, lásd FENYVESI Kristóf: *Test, episztemológia és interpretáció. Friedrich Nietzsche filológiai, filozófiai és fiziológiai vizsgálódásainak korporeális egysége*. Többlet Folyóirat 2010. január, 5–26.

A nietzschei kritikai korporeális narratíva számos tekintetben bizonyul normasértőnek, ugyanis alapja korántsem az arisztotelészi, vagy az annak nyomán a ricœuri narratológia által alapul vett mimetikus aktivitás. Nietzsche a mimetikus aktivitást biológiai, információelméleti és személyiségtechnikai elemekre lebontva érzékeli és alakítja. Elbeszélését ennek megfelelően nem is hagyományos poétikai kategóriák, hanem olyan, a poétikai kategóriáknak is a mélyén rejtőző tényezők befolyásolják, mint például az ingerérzékelés vagy a transzfigurációs aktivitás: „A gyógyulás nálam évek hosszú, túlságosan is hosszú sorát jelenti – egyúttal sajnos visszaesés, hanyatlás, egyfajta visszatérő décadence-időszak is. [...] Még a fogás és fölfogás filigrán-művészetét,¹⁷ az árnyalatok iránti érzéket, a »megsejtés« pszichológiáját és minden egyebet is, ami mostan jellemez, csak akkoriban sajátítottam el, minden tulajdonképpen annak az időszaknak az ajándéka, amikor kifinomult bennem minden, maga a szemlélődés éppúgy, mint a szemlélődés szervei. A beteg optikáján át nézni *egészségesebb* fogalmak és értékek után, és azután megfordítva, a *gazdag* élet bőségéből és önnön bizonyosságából letekinteni a décadence-ösztön titkos tevékenységére – ebben gyakoroltam magam a legkitaróbban, ezt tapasztaltam meg leginkább; ha valaminek, akkor ennek váltam a mesterévé. Kitanultam, értek hozzá, az ujjaimban van, hogy *átállítsam a perspektívákat*: íme az első ok, amiért talán én lehetek az, aki átértékeli az értékeket. – [...] Én vettem kézbe magam, én gyógyítottam magamat: ennek az volt a föltétele – és ezt bármelyik fiziológus is elismeri –, *hogy az ember alapjában véve egészséges*. Egy jellegzetesen beteg lény nem gyógyulhat meg, még kevésbé képes magát meggyógyítani; ezzel szemben a tipikusan egészséges embert a betegség energikusan ösztönözheti az életre, a többet megélésre. *Most* valóban így tűnik föl nekem a betegségnek ez a hosszú időszaka: mintegy újból fölfedeztem az életet, és az élettel önmagamot is, megízleltem minden jó és mégoly apró dolgot, amit nem egykönnyen ízlelnek meg mások – az egészség, az élet akarására építettem föl filozófiámat...”¹⁸

Mindezeknek a struktúráknak az egzakt leírását és logikai elemzését Nietzsche még gondolkodói pályája kezdetén, a „kettős metaforizáció” hangsúlyozottan szomatikus folyamatának leírásával¹⁹ alapozta meg. A szerzői önprezentáció sajátos nietzschei mintázataiban is lényegében egy a kettős metaforizáció struktúráján alapuló transzfigurációs burjánzás jutott szerephez, amely a személyiség kérdését képes volt egyszerre a filozófia és az irodalom terében kibontani. Nietzsche „a nyelvi előítéletek” által generált Én-fogalmat, ugyanis az *Ecce Homo*-ban sem törölte el, sokkal inkább minduntalan reflektált rá, túlhangsúlyozta, s ezáltal egyfaj-

¹⁷ Nietzsche fogalomhasználatát itt érdemes volna összevetni a „*filigrán*” metaforájának fenomenológiai alkalmazásával, amelyet a fenomenológiai szakirodalom rend szerint Merleau-Ponty-hoz köt (vö. Maurice MERLEAU-PONTY: *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Seuil, Paris, 1995. 275.). Holott, amint az ebből a példából is kitűnik, Merleau-Ponty mintha itt is Nietzschét követné, akár csak test- és tudatfilozófiája kialakításának számos pontján.

¹⁸ NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 24–25.

¹⁹ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*. Fordította TATAR Sándor. Athenaeum 1992. 1/3.

ta kritikai játékba kezdett vele. A karteziánus Én-struktúrának a túlhajtásán, agresszív és transzgresszív működtetésén és a jelölők metonimikus eltolásán alapuló strukturális kritika az utolsó évtized Nietzsche-műveinek irodalmi perszifikációs játékaiban egyaránt felerősödött. Mindennek a filozófiai hátere egyrészt az individuáció kérdésében,²⁰ másrészt a „morál ellen indított hadjárat”²¹ kibontakozásával párhuzamosan már a *Vírradat* írása idején készített jegyzetekben és magában a *Vírradatban* fogalmazódott meg: „Az úgynevezett »Én« – A nyelv és az előítéletek, amelyekre a nyelv épül, számos módon akadályozzák belső folyamataink és ösztöneink felderítését [...] megszoktuk, hogy ahol nem találunk szavakat, már nem figyeljük meg pontosan a dolgokat, mert ott már kényelmetlen a pontos gondolkodás [...] szavaink csak ösztöneink, belső folyamataink szuperlatívusz fokozataira vannak. [...] hibásan olvasunk tulajdon énünknek ebben a látszólag legérthetőbb betűvetésében. *Önmagunkról alkotott véleményünk* viszont, amelyet ezen a hamis úton találunk, az úgynevezett »Én«, továbbra is dolgozik jellemünkön és sorsunkon.”²² Hasonló gondolat bukkant fel *A morál genealógiájának* előszavában: „Mi tudósok nem ismerjük önmagunkat, soha sem kerestük önmagunkat – hogyan is találhatnánk hát egy szép napon egyszer csak önmagunkra? [...] Szükségképpen idegenek maradunk önmagunknak, nem értjük meg önmagunkat, föltétlenül félreértjük önmagunkat, miránk érvényes mindörökké: »Saját magunktól vagyunk a legtávolabb – a magunk dolgában nem vagyunk tudósok«.”²³ Mindez ismeretelméleti és kultúraelméleti megfontolásokhoz vezetett a *Bálványok alkonya* *Hogyan lett végül mesévé az „igazi világ”, Egy tévedés története* című fejezetében,²⁴ az *Ecce Homo* egészében pedig a főszerephez jutott.

Nietzsche az *Ecce Homó*ban Dionüszosz, az önmagát megsokszorozó idegen isten sokrétű, antik alakjának korszerűtlen újraértelmezése és mitikus mintázatainak érvényesítése révén egy *modern kritikai mítoszt* épített fel. Dionüszosz modern nietzschei mítosza²⁵ aláás minden olyan rendszert, amely az Én naiv, nyelvi előítéleteken alapuló stabilizálhatóságán építkezik, pusztító erejű kritikával viszonyul a morális és nyelvi előítéleteket rögzítő, anti-korporeális mintázatokhoz, az élet-

²⁰ Vö. Nuno NABAIS: *The Individual and Individuality in Nietzsche*. Pli 2001/12. 131–164.

²¹ Az *Ecce Homo* állítása szerint Nietzsche „morál elleni hadjárata” a *Vírradattal* kezdődött el, vö. „Ezzel a könyvemmel kezdődik hadjáratom a morál ellen.” NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 92.

²² Friedrich NIETZSCHE: *Vírradat – Gondolatok a morális előítéletekről*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR. Holnap Kiadó, Budapest, 2009. 108.

²³ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR. Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 7–8.

²⁴ Friedrich NIETZSCHE: *Bálványok alkonya*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR. Holnap Kiadó, Budapest, 2004. 29–30.

²⁵ A Dionüszosz antik és modern mítoszai közötti alapvető különbségtételre – nem utolsósorban apja, KERÉNYI Károly nyomán – CORNELIA ISLER-KERÉNYI is nyomatékosan felhívja a figyelmet Dionüszosz-könyvében. Lásd különösen a *Modern mythologies: "Dionysos" versus "Apollo"* című zárófejezetet: uő: *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*. Translated by Wilfred G. E. WATSON. Brill, Leiden–Boston, 2007. 235–254.

és keletkezés-ellenes gondolkodási rendszerekhez.²⁶ Mindezeket a legkoncentráltabb formában Nietzsche a keresztény morálban azonosította és „a Megfeszített” alakjában látta megtestesülni.²⁷

4. Az *Ecce Homo* genealógiája

Számos jelölt és jelöletlen idézet, átvétel kimutatásával igazolható, hogy az *Ecce Homo*, a szövegfolyam genezisének tekintve a nietzschei korpusz mindenekelőtt három jelentős egységével ápol szoros kapcsolatot. Egyrészt azokkal az előszavakkal, amelyekkel Nietzsche korábbi főműveinek 1886–1887-es új kiadásait, másrészt azokkal, amelyekkel 1883-tól 1889-es összeomlásáig bezárólag írt műveit vezette be, harmadrészt pedig a Nietzsche-levelezés 1886–1889-ig terjedő anyagával.

4.1. Az új hang születése az új előhangokból

Nietzsche 1886–1887 során újra kiadott és új előszavakkal ellátott művei (*A tragédia születése; Emberi, túlságosan is emberi; Vírradat; A vidám tudomány*), ha már tartalmaztak előszót, akkor azokat Nietzsche megtartotta, az új előszavakat pedig az új kiadások legelejére illesztette be. Ezen kívül számos kisebb-nagyobb módosítást eszközölt az újra kiadott könyvek eredeti szövegén, szerkezetén. Elsőként újra előszavazott műve *A tragédia születése* volt, önálló filozófiai életművének nyitódarabja, amely az új kiadásban nem csak új előszót, hanem egy a mű rekontextualizációját kiteljesítő, új címet is kapott. *A tragédia születésének* eredeti címe az 1872-es első kiadásban *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* volt. Az 1886-os új előszóval ellátott harmadik kiadásban azonban már a Wagnertől való eltávolodást, illetve egyúttal a könyv schopenhauerianus futamait is magyarázó *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus* címen jelent meg. *A tragédia születéséhez* csatolt új előszó *Önkritika-kísérlet* címmel került a könyv legelejére, s kritikaitematikai irányultsága miatt is egy új „szövegfűzér”, az új előszavak *Ecce Homo* irányába tartó sorozatának a nyitányaként kell rá tekintenünk. Ugyanis már az *Önkritika-kísérletet* is, akárcsak az azt követő két évben, az új kiadásokhoz írott előszavakat, a gyógyulás, a lábadozás tapasztalata²⁸ és a dionüszoszi világnézet szólamai itatják át, csakúgy, mint később magát az *Ecce Homót*. Ez az első eleme tehát

²⁶ Az *Ecce Homo*ban és a 1880-as évek írásaiban színre vitt Dionüszosz-kép, immár számos tekintetben különbözik *A tragédia születésének* Dionüszoszáétól. A Dionüszosz-kép átalakulása pedig sajátos módon Nietzsche létértelmezésének alakulásával párhuzamosan halad, vö. Dylan JAGGARD: *Dionysus versus Dionysus*. In *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Ed. Paul BISHOP. Camden House, Rochester, NY, 2004. 278–292.

²⁷ Vö. az *Ecce Homo* utolsó, *Miért vagyok én sors* című fejezetében foglaltakkal: NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 130–140.

²⁸ A lábadozás tapasztalatának fokozatos, ám egyöntetű tematikai előtérbe kerülését Richard SCHACHT is szembeszökőnek találja, vö. uő: *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*. University of Illinois Press, Urbana, 1995. 250.

annak a projektumnak, amelynek során Nietzsche korábbi műveit megváltoztatva, és azokat az új előszavak visszatekintő perspektívájából rekontextualizálva kijelölte a saját életműve metanarratívájaként kibontakoztatott kritikai mesterelbeszélés fő irányait.

Az új előszavak vizsgálatát rendkívül összetetté teszi, hogy nem csak egymással, hanem azokkal a munkákkal is szoros intertextuális, sőt genetikai kapcsolatban állnak, amelyeket Nietzsche keletkezésüket közvetlenül megelőzően, illetve keletkezésük időszakában írt.²⁹ Így került például szoros tematikai kapcsolatba *A tragédia születéséhez* fűzött 1886-os *Önkritika-kísérlet*, az ugyancsak 1886-os *Túl jön és gonoszon* című munkával. *A tragédia születésének* egyik eredeti, Wagnerhez címzett előszava pedig azáltal, hogy Nietzsche nem távolította el, hanem az *Önkritika-kísérlettel* rekontextualizálta, egyenesen a két évvel későbbi, 1888-as *Wagner-esettel* és a *Nietzsche kontra Wagner*-rel épített fel fluktuáló, dialogikus viszonyt.

Nietzsche a „dionüszoszi” jelentőségteljes filozófiai gondolatának az életművön végigszalazódó kiemelésén, illetve néhány „átmeneti tévedésének” a rekontextualizálásán kívül, a Zarathustra *Ecce Homó*ban is világos egyértelműséggel deklarált központi pozíciójának a megerősítéséért követte el a legtöbb módosítást. Mindezzel összhangban az új előszavak hozzáadásán kívül, az 1886/87-es kiadások szövegében eszközölt belső változtatások, ugyancsak a műveknek azt a fajta különös egymásrautaltságát hivatottak növelni, amely rend szerint könnyen és – a filológiai háttér ismerete nélkül – észrevétlenül ragadhatja magával Nietzsche életművének értelmezőit. *A vidám tudomány* második kiadásához írott előszó egyenesen azzal a kijelentéssel indul, hogy a könyv háttérben munkáló *élmények* megértéséhez egyetlen előszó talán nem is elegendő. Nem is további előszavakkal, hanem egyenesen egy új zárófejezet, a „*Mi rettenhetetlenek*” címet viselő *Ötödik könyv* beiktatásának eszközével él Nietzsche. A kötet a *Negyedik könyv* híres *Incipit Tragædia* című, egy apró változtatással a *Zarathustra Prologusaként* is felhasznált 342. aforizmával végződött eredetileg, azzal a szándékkal, hogy *A vidám tudomány* legyen az a könyv, amely egyszerre keretbe is foglalja, illetve egyfajta terjedelmes lábjegyzetként magyarázza is a *Zarathustrában* foglalt gondolatokat. *A vidám tudomány*hoz hozzáadott új könyv ezt az eredeti szándékot hivatott végletesen felfokozni, kiteljesíteni. A könyv mottójaként beillesztett Turenne-

²⁹ Az új kiadásokhoz írott előszavak és *A morál genealógiájához* megvilágító erejű összekapcsolását végzi el: SZAKOLCZAI Árpád: *Nietzsche's Genealogical Method: Presentation and Application*. Florence, 1993. Előadás kézírata. Vö. "Different commentators did in fact lay an emphasis on the exact dating of his different notes, so it is quite surprising that not much attempt was made so far in reading the Prefaces together. There may be two reasons for this omission that together form a tight web. First, in standard editions of Nietzsche these Prefaces are not bound together. Even in the Colli-Montinari edition, they found their natural place together with the books to which they written. But this would not have been sufficient without a second reason, which was a lack of interest in them. [...] However, this paper will present a different perspective on the writing of late Prefaces. It will argue that the Genealogy is the corollary of the writing of these Prefaces. In one language, one can say that these two sets of works are interdependent, assume the knowledge of each other. Using a slightly different language one can state that the exercise Nietzsche did on his former works when writing the Prefaces, this work on the self by the self, had a significant substantive and methodological effect: this effect was the writing of the Genealogy of Morals, and the discovery of the genealogical method. Such an analysis may also bring us closer to solving some of the riddles of Nietzsche's work."

idézet – „Reszketsz, Carcasse? Még jobban reszketnél, ha tudnád, hová vezettek” – egy anekdotára utal, miszerint Turenne marsallt (1611–1675), „a Napkirály nagy hadvezérét” remegés fogta el a számára végzetes sashachi ütközet közepette, s ekkor ő a saját testét megszólítván (!) vagy, ami még valószínűbb, a lovának mondta az idézett mondatokat. Ez az idézet vezet be az új zárófejezet fő témáját, amely nem más, mint a „bátorság”. A könyvben egymást érik a *Virradatot* idéző,³⁰ a *Zarathustrát* előkészítő, a *Túl jön és gonoszom-ra* rájátszó³¹ és az *Ecce Homo* bizonyos gondolatait megelőlegező³² megjegyzések. A fejezet 381. és utolsó, 383. aforizmájában Nietzsche *Epilógus* címmel pedig a megértésnek és megértetésnek az új előszóban felvetett kérdéséhez fordul vissza és ad rá emlékezetes választ: „De míg lassan-lassan a könyv végére érve apránként megfestem e sötét kérdőjelet és arra készülök, hogy emlékeztessen olvasóimat a figyelmes olvasás erényeire – ő, mennyire elfelejtett és félreismert erények ezek – egyszer csak fölhangzik körülöttem a leggúnyosabb, legvidámabb, legcsúfondárosabb vihogás: könyvem szellemei rohannak meg minden oldalról és a füleket cibálva rendre intenek. »Nem bírjuk tovább – kiabálják – félre ezzel a hollófekete zenével. Nem a fényes délelőtt fog-e körül minket, a tánc birodalmának lágy és zöld pázsitján? Létezett-e valaha vidámságra alkalmasabb óra? Ki dalolja majd nekünk ezt a napos, könnyed, légies dalt, amely még az agyrémeket sem riasztja el, hanem inkább meghívja, énekeljenek, táncoljanak velünk? És inkább az egyszerű, paraszti dudaszót hallgatjuk, mint a titokzatos lantot, a rejtélyes bagolyhuhogást, síri hangokat és mormota szuszogást, amelyekkel a vadonjában eleddig szórakoztatott, mélyen tisztelt remete úr és a jövő zenésze! Nem! Nem akarunk ilyen hangokat hallani! Inkább kellemesebbet, hangulatosabbat, örömtelibbet!« – Jó lesz így nektek, türelmetlen barátaim? Hát akkor így legyen! Ki ne tenne a kedvetekre? Vár már a dudám, a gégém nemkülönben, kissé talán rekedt lesz a dala, de azért fogadjátok szívesen! Hiszen itt vagyunk a hegyekben. Ám amit hallani fogtok, az semmiképpen sem új, és ha nem értitek, ha a *dalnokot* félreértitek, hát oda se neki! Ez csupán a »dalnok átka«. Viszont annál tisztábban halljátok a zenéjét és a dallamát, annál jobban tudtok a sípjára – táncolni. De *akartok-e?*”³³ S immár az epilógus üzenetéhez híven csatol egy további *Appendixet* is *A vidám tudomány* korpuszához, amelyben az epilógusban tett ígéretéhez híven dalra fakad. Mégpedig olyan dalokat énekel, amelyekről az új kiadáshoz készült előszóban azt írja, hogy bennük költőjük „felejthetetlen módon új gúnyt minden költőből”. A költemények nem valamiféle „lírai érzemények” kifejezésére szolgálnak tehát. *A vidám tudományt* záró versekbe foglalt paródia egyben a tragédia kezdetét jelenti be (amiképpen a tragédia kezdete pedig a totális paródiát), ami nem más, mint maga a *Zarathustra*.³⁴

³⁰ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *A vidám tudomány*. 380. aforizma.

³¹ Vö. Friedrich NIETZSCHE: *A vidám tudomány*. 377. aforizma.

³² Vö. Friedrich NIETZSCHE: *A vidám tudomány*. 365. aforizma a „posztumusz emberekről”.

³³ Friedrich NIETZSCHE: *A vidám tudomány*. Fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Szukits Kiadó, Budapest, 2003. 256.

³⁴ Steven MICHELS: *Nietzsche's Frames: Esotericism and the Art of the Preface*. EnterText: an interdisciplinary humanities e-journal, 2006-2007 / 3. Forrás:

http://arts.brunel.ac.uk/gate/entertext/6_3/ET63MichelsED.doc Letöltve: 2012. 05. 14.

Csupán ebből az egyetlen példából kitűnik, hogy a nietzschei életmű komplex belső kohézióját eredményező szerzői manipuláció filológiai műveleteinek egy részletesebb feldolgozásában nem csupán az új előszavaknak, hanem a szövegtestben eszközölt módosításoknak, a filozófiai művekhez fűzött, szövegükbe iktatott költeményeknek,³⁵ az epilógusoknak, függelékeknek, „adalékoknak” is különleges szerepet kell tulajdonítani. Nem lehet figyelmen kívül hagyni az olyan jelenségeket sem, mint hogy *A Wagner-eset* *Előszavához* két *Post scriptum* is kapcsolódik, majd pedig magát az esszét egy *Epilógus* zárja; vagy hogy *A morál genealógiájához* egésze voltaképpen egy függelék; illetve, amennyiben az *Ecce Homo Zarathustrára* vonatkozó értékelését elfogadjuk, Nietzsche életművének egésze, *horrible dictu* nem más, mint egy terjedelmes lábjegyzet a *Zarathustrához!*

A tragédia születése, az Emberi, túlságosan is emberi, a Virradat és A vidám tudomány több-kevesebb változtatással megjelent 1886/87-es új kiadásához írott új előszavak a *prosopopeia* retorikai eszközével élve egy dionüszoszi maszk alatt kapcsolják össze és rendezik minden korábbinál szorosabb fluxus-viszonyba a Nietzsche-életmű egyes darabjait. Ráadásul Nietzsche pályája utolsó szakaszában megfogalmazott felismeréseinek tükrében kontextualizálják újra a pályájának korábbi szakaszában keletkezett műveket. Ezekben az 1886/87-es előszavakban ugyanazokat a témákat és megszólalási módokat azonosíthatjuk, amelyeket Nietzsche az *Ímígyen szóla Zarathustrában* (1883–1885) készített elő, s a *Túl jön és gonoszon*-ban (1886), majd *A morál genealógiájában* (1887), *A Wagner-esetben* (1888), a *Bálványok alkonyában* (1888), *Az Antikrisztusban* (1888) és a *Nietzsche contra Wagner*-ben (1888) dolgozott ki, majd pedig az *Ecce Homóban* vitt irodalmi-művészi tökélyre. Mindennek következtében szövegszerű összefüggéseken keresztül is lekövethető, hogy az *Ecce Homo* lényegében nem más, mint ennek az 1883–1885 között előkészített és 1886–1889 között kibontakoztatott, a nietzschei életmű megszervezésre irányuló kritikai narratológiai projektumnak a záróköve. A filozófiai életmű *Ecce Homóban* felmutatott konzisztenciája pedig jelentős mértékben az új előszavaknak köszönhető.

Mindezt az is alátámasztja, hogy Nietzsche, amikor az *Ecce Homóban* a saját életművét bemutatja, akkor szintén az új előszavak által kijelölt hangsúlyokra épít, és ezt is kell tennie, hiszen a filológiai szövegkritikai normák szerint mindig a szerző által legutoljára autorizált kiadás szövege számít annak az alapszövegnek, amely a további kiadások alapját is képezheti. Mindez olyannyira így van, hogy ezek az előszavak a Nietzsche kritikai kiadásaként forgatott Colli–Montinari-kiadásban sem létrejöttük idejének megfelelően, hanem a hozzájuk tartozó művekhez kapcsolva kaptak helyet. Nietzsche publikációra szánt, tulajdonképpeni filozófiai életművének egésze, „végleges formájában”, így a Nietzsche által 1886–1887-ben augmentált szövegváltozatokból, 1886–1889 között kiadott szövegeiből, valamint az újrakiadásokat megelőző „fő műből”, a *Zarathustrából* tevődik össze. Nietzsche nar-

³⁵ Nietzsche költeményeinek a szakirodalom mindaddig meglepően kevés figyelmet tulajdonított. *A vidám tudományhoz* kapcsolt költeményekről is, lásd Sander L. GILMAN: „Braune Nacht”: Friedrich Nietzsche's Venetian Poems. Nietzsche-Studien 1972/1. 247–260.

rato-poétikai cseléből kifolyólag tehát az a különleges helyzet állt elő, hogy az utókor olvasói számára az 1883–1886 között előkészített és 1886–1889 közé eső alkotói periódus nietzschei látásmódja alapozza meg a teljes nietzschei filozófiai életmű narratív szerkezetét, azaz lényegében néhány év textuális munkája foglalja narratív keretbe a több évtized kutatásait felölelő nietzschei életművet.

A narrato-poétikai manipuláció szerzői tudatosságát támaszthatja alá az a tény, amely a nietzschei életmű anti-narrativitását hangsúlyozó értelmezőket is meg kellene ingassa véleményükben, miszerint Nietzsche az *Ecce Homo*ban a nyugati kultúra és történelem narratívaépítési konvencióival szembeni ellenállását és gyanakvását látszólag cáfolva, kronologikus rendben a tematikai összefüggéseket lineáris, szukcesszív struktúrák mentén mutatja be az életét és műveit olvasóinak. Azonban a szövegek közötti hierarchiát tovább bonyolítja, hogy Nietzsche az *Ecce Homo* új előszavakra épített konzisztens narratíváját ugyancsak egy grandiózus előszóvá változtatja, mégpedig a dionüszoszi filozófia előjátékává, ami a *Minden érték átértékelésének* programját hivatott előkészíteni. Ezáltal a *Minden érték átértékelésének* az imígyen előadott narratívája szempontjából a nietzschei életmű egésze szupplementáris pozícióba kerül.

Annak alátámasztására, hogy a nietzschei életmű esetében reális lehetőségként érdemes az életmű megszervezésének akár az helyütt javasolt olvasatát is megvizsgálni, fontos lehet emlékeztetni Nietzsche *Előszavak megíratlan művekhez* című munkájára, egy Nietzsche kéziratait tartalmazó bőrbe kötött könyvecskére, amelyet szerzőjük 1872 karácsonyán ajándékozott Wagneréknek. Richard Wagner felesége, Nietzsche „Ariadnéja”, Cosima Wagner köszönőleveléből tudjuk, hogy Wagnerék ezeket az előszavakat karácsony éjszakáján együtt olvasták. A címéhez híven a megíratlan könyvek előszavait tartalmazó könyvben az előszavak közvetlen hangütése, illetve Nietzsche részéről az ajándék személyessége, mind azt a feltevést látszanak megerősíteni, hogy Nietzsche az előszónak mint szövegegységnek kivételes szerepet szánt. Az előszó hagyományának poétikai gyökereihez visszatérve azt egyfajta sajátos esszéisztikus, az olvasókkal való interszjektív kapcsolatteremtés és fokozottan irodalmi igényű megszólalásmód terének tekintette. Termékeny szempontot jelenthet ezért, ha Nietzsche előszavait és az előszavakat betetőző autobiografikus *Ecce Homo*t az olvasóknak címzett *szerzői levelekként* igyekszünk megközelíteni. És nemcsak az előszó, autobiográfia és levél műfajok hagyományos irodalomtörténeti rokonsága okán. Hanem azért is, mert mind Nietzsche előszavai, mind pedig az *Ecce Homo* nyelvezete, stílári fordulatai, egyes frázisok, egész bekezdések Nietzsche személyes levelezésében kerültek kidolgozásra!

4.2. A szerző levelei

Nietzsche életének dokumentumaiból, levelezéséből³⁶ jól tudjuk, hogy műveinek kiadását gyakran különböző kölcsönökből, barátaitól kapott támogatásokból, saját maga kénytelen finanszírozni és sokáig csak elvétve kap arra vonatkozó jelzéseket, hogy baráti körén kívül esetleg mások is olvassák a műveit. Ez a tény szöges ellentétben áll azzal a katasztrófaszerű hatással, amit a könyveiben foglaltaknak tulajdonít. Nietzsche elszántan keresi olvasóit,³⁷ ugyanakkor professzionális filológusként azzal is tisztában van, hogy „némelyek posztumusz születnek”,³⁸ azaz a filozófia és az irodalom történetében se szeri, se száma azoknak a kivételes életműveknek, amelyek csak szerzőjük halála után kezdtek el hatni. Nietzsche 1886 és 1889 között ennek szellemében egészíti ki, rendezi újra, látja el szupplementumokkal műveit. A metanarratíva kritikaiságának megalapozása végett, azonban ügyelnie kell arra is, hogy miközben ezek a szupplementumok erőteljes közvetlenséggel mutatják be a Nietzsche műveinek befogadására felkészült olvasók számára az implicit szerzői ént, az anti-kritikai bálványépítésnek mégse engedjenek teret. Nem csak a „megértettek?” kérdése ismétlődik az *Ecce Homo* lapjain, hanem annak a szándéknak a kinyilvánítása is, hogy a szerző, a „félreértések elkerülése végett” akár a saját halála után is, mintegy posztumusz szólhasson hozzá életműve értelmezéséhez: „Személyem után következzenek írásaim.³⁹ – Mielőtt beszélek róluk, érintenem kell megértésük, illetve meg-nem-értésük kérdését, bár nem szándékozom nagyobb figyelmet szentelni nekik, mint illik: az idő ugyanis még nem érett meg hozzá. – Az én időm sem érkezett még el, mert vannak, akik posztumusz születnek. [...] Nem akarom, hogy összetéveszenek másokkal.”⁴⁰

Nietzschének nem követőkre, hanem olyan értő olvasókra van szüksége, akik a szerző, egyben „elkövető” *tettetársaivá* válna az 1886–1889 között konzisztenssé formált dionüszoszi filozófiát mintegy posztumusz, a jövőben betetőzhetik és annak szellemében képesek meg is haladni azt. Saját gondolatairól és írásairól Nietzsche gyakran, mint a gondolatait recipiáló szabadgondolkodók „kifogására” használható „arany horgászbotookról” beszél.⁴¹

³⁶ Az *Ecce Homó*ról megvilágító erővel, Nietzsche levelezésének tükrében: Sarah KOFMAN: *Explosion I: Of Nietzsche's Ecce Homo*. Translated by Duncan LARGE. Diacritics 1994. Winter, 50–70.

³⁷ Lásd például D. G. WRIGHT cikkének *The quest for the perfect reader* fejezetét: uő: *The Subject of Nietzsche's Ecce Homo*. In *Autobiography as Philosophy. The Philosophical Uses of Self-Presentation*. Eds. Thomas MATHIEN & D. G. WRIGHT. Routledge, 2006. 224–227.

³⁸ Vö. Friedrich NIETZSCHE *Az Antikrisztus*ának előszavával.

³⁹ Az eredeti szövegben: „*Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften*.” (KSA 6. 298.), azaz: „Személyem csak az egyik, írásaim pedig egy másik dolog.”

⁴⁰ NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 60.

⁴¹ Vö. KSA 4. 297., 11.387., 11. 535.

4.3. Nietzsche en Bloc: levelek egy dán barátához

A szupplementaritás Nietzsche életművében játszott szerepére a fentiekben rávilágítottunk. Azonban a szupplementáris mintázatoknak az életműben történő szétfuttatásával elérhető hatások nem feltétlenül szolgáltatnak elégséges motivációt arra, még az egyébként az önéletrajz ugyancsak szupplementáris műfaját is megszállottan művelő Nietzsche számára sem, hogy az új előszavak megírásán és kiemelt műveibe történő beágyazásán túl, összes addigi önéletrajzát túlszárnyalva, a világirodalom egyik legjelentősebb önéletrajzát, az irodalmi autobiográfiák epoché-teremtő grandiózus darabját, az *Ecce Homót* is elkészítse. Az *Ecce Homót* a Nietzsche-levelezés tükrében olvasva, azonban erre a dilemmára is találhatunk lehetséges magyarázatot.

Az *Ecce Homó*ban sorjázó rengeteg tulajdonnév között az utolsó, amely egy valószínűleg is létező személyre és nem mitológiai-teológiai alakra vagy Nietzsche műveinek szereplőjére utal, Georg Brandes (1842–1927), dán irodalomtörténész neve,⁴² akinek, mint az első „valódi olvasónak” a megjelenése, Nietzsche számos levelének tanúsága szerint is valódi *eseményt* jelentett Nietzsche életében.⁴³ Brandes 1883-ban Berlinben Paul Rée-vel és Lou-Andreas Saloméval, Nietzsche barátaival megismerkedvén kapott kedvet Nietzsche olvasásához. Brandes *Friedrich Nietzsche arisztokratikus radikalizmusa*⁴⁴ címen előbb egy viszonylag terjedelmesebb esszét írt Nietzsche filozófiájáról, majd pedig népszerű eladások keretében mutatta be „Nietzsche-t, a német filozófust” a koppenhágai egyetemen.

Brandes 1887. november 26-án vette fel Nietzschével a kapcsolatot, mindjárt első levelében intenzív érdeklődést tanúsított a „filozófus és professzor” iránt. Nietzsche a levél kézhezvétele után szinte azonnal, 1887. december 2-án válaszolt Brandesnek, a legmesszebbmenőkig helyeselve esszéjének kulcsfogalmát, az „arisztokratikus radikalizmust”, s kiadójával elküldette Brandesnek összes korábbi írásának új kiadásait „*en bloc*”. Egyúttal kivételes nyomatékkal hívta fel Brandes figyelmét az új kiadásokban található új előszavakra, sőt mi több, arra is, hogy kronologikus sorrendben, tehát a későbbi *Ecce Homo* szerkezetének megfelelően (!) olvassa végig azokat, hogy munkája lényegéről és személyéről sikerülhessen a lehető legpontosabb képet alkotnia.

Nietzsche alig két hétre rá, 1888 december 14-én már Carl Fuchs barátját biztatja hasonló szófordulatokkal az új előszavak alapos tanulmányozására, s arra, hogy azok alapján írjon róla és életművéről egy hosszabb, összefoglaló jellegű – „*Nietzsche en bloc*”⁴⁵ – esszét egy jelentősebb irodalmi folyóiratba. A Fuchsnek írt

⁴² NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 129.

⁴³ A Nietzsche-affért is érintik és Brandes magyarországi recepcióját érdekesen dolgozzák fel: Zsuzsanna Björn ANDERSEN: *Stemmen udefra. En studie i Georg Brandes' reception i Ungarn 1873–1927*. C. A. Reitzels Forlag, København, 1989; ISZTRAYNÉ TEPLÁN Ágnes: „Egy ilyen jó európai és kultúrmisszionárius” Magyarországon. Brandes a magyar kulturális emlékezetben. In *Idegen költők – Örök barátaink. Világirodalom a magyar kulturális emlékezetben*. LHarmattan, Budapest, 2010. 77–91.

⁴⁴ Georg BRANDES: *An Essay on Aristocratic Radicalism*. In uő: *Friedrich Nietzsche*. Translated by A. G. CHATER. William Heinemann, London, 1914.

⁴⁵ *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. Translated and edited by Christopher MIDDLETON. Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge, 1996. 280.

levél sokatmondóan kapcsolja össze az önbemutató szándékát a *deperszonalizáció* igényével: „Éppen az emberekkel és a dolgokkal való viszonyaimat rendezem, hogy eddigi életemen túlléphessek. Csaknem minden, amit most teszek, az »összes dolgom mérlegének megvonása«. Belső pulzálásom intenzitása az utóbbi években már-már félelmetes. Most kell általlépniem egy új és intenzívebb formába, egyfajta új elidegenedésre, és egy még annál is intenzívebb *deperszonalizáció*ra van szükségem. [...] Mindebből kifolyólag legutóbbi éveim szokatlanul fájdalmasak és erőszakosak voltak. Amennyiben erről a kellemetlen és problematikus történetről többet szeretnél megtudni, hadd ajánljam baráti figyelmedbe korábbi írásaim új kiadásait, különös tekintettel az előszavakra. (Kiadóm, aki meglehetősen izgatott és jó okkal, éppenséggel készen áll ezekből az új kiadásokból mindenkinek küldeni, aki csak ígéretet tesz egy hosszabbacska esszére – a »*Nietzsche en bloc*« témájában.)”⁴⁶ 1887. február 23-i levelében Nietzsche még Overbeckkel tudatta az életművét újjászervező előszavakkal kapcsolatos érzelmeit: „Kegyes hozzá az életművét – olyan mint egy felvonások közötti szünet. Hihetetlen! Az elmúlt tizenöt év során sikerült egy egész irodalmat a talpára állítanom, s most még »fel is kerekítettem« az egészet az előszavakkal és kiegészítésekkel – méghozzá olyan nyira, hogy olyasvalaminek látom, ami teljesen független tőlem, mulathatok rajta, mint ahogy alapjában véve az egész könyvírás is kinevetem. Mindent egybevéve csak a legnyomorúságosabb éveimet töltöttem el vele.” Malwida von Meysenbug figyelmét hasonlóképpen hívja fel az előszavakra 1887. május 12-én: „Nagyrabecsült barátném, azokban a hosszú előszavakban, amelyeket összes műveim új kiadásaihoz szükségesnek véltem, érdekes dolgok vannak, kegyetlen őszinteséggel önmagamról. Mégpedig azért, hogy a »tömeget« egyszer és mindenkorra karnyújtásnyi távolban tartsam, hisz semmi nem zavaróbb, mint egy olyan ridegségnek és keménységnek az észrevételezése, amivel valaki legszemélyesebb szigortól vezetve kezeli és kezelte magát. Hogy mindezt ellensúlyozzam, könyvem a »kevesek« rendelkezésére bocsátottam, mégpedig minden türelmetlenség nélkül; gondolataim leírhatatlan idegensége és veszélyessége olyan fokú, hogy hosszú időnek kell eltelnie, míg akadhat fül a hallásukra – 1901 előtt ez bizonyosan nem következik be.”⁴⁷

Nietzsche levelezése Brandesszel ugyancsak rendkívüli intenzitással bontakozott ki. Nietzsche elküldte számára a *Zarathustra* eredetileg csak közeli barátainak szánt negyedik könyvét.⁴⁸ Brandes pedig felhívta Nietzsche figyelmét többek között az általa németre is lefordított, „valaha is élt legmélyebb pszichológusra”, Kierkegaardra. Ezen kívül szó esett köztük olyan „hétköznapi ügyekről” is, mint például a férfi szüzességi mozgalom aktivistáinak Brandes ellen folytatott hadjárata.⁴⁹ Nietzsche megígérte Brandesnek a Kierkegaard gondolataival való megismerkedést, ezen kívül olyan passzusokban szólt a német irodalom megújításáról

⁴⁶ *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. Uo.

⁴⁷ *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 264.

⁴⁸ Nietzsche Brandesnek, Nizzából, 1888. január 8-án.

⁴⁹ Brandes Nietzschek Koppenhágából, 1888. január 11-én.

és a dionüszoszi világnézetről Brandesnek, amelyek részeikben vagy egészükben, stílárís vagy szó szerinti változataikban az *Ecce Homó*ba is bekerültek.⁵⁰

Nietzsche ezekben a hetekben barátainak írott leveleiben boldogan újságotla Brandesszel való örömteli megismerkedését, illetve a dán tudós íránta tanúsított érdeklődését,⁵¹ és továbbra is neheztelve tette szóvá a Németországban művei íránt megnyilvánuló totális közömbösséget, azt, hogy mindaz idáig még csak egy árva recenzió sem jelent meg filozófiai termésének legjaváról.⁵²

Brandes 1888. április 3-án bejelentette Nietzschének, hogy előadást tervez róla a koppenhágai egyetemen, valamint elküldte neki saját portréját, s nyomatékosan kérte Nietzschét, hogy ő is küldjön önmagáról legalább egy fotográfiát és egyúttal röviden számoljon be életéről, műveiről, hogy az előadást megelőzően jobban megismerhesse őt. Brandes ugyanebben a levélben hívta fel Nietzsche figyelmét August Strindbergre is, mint „Svédország egyetlen géniuszára”, még pedig azért, mert Brandes szerint mindaz, amit Nietzsche a nőkről írt, nagyon hasonlított Strindberg véleményéhez.⁵³ Nietzsche rendkívül gyorsan válaszolt, nagy örömmel üdvözölte az őt és filozófiáját bemutató előadásról szóló híreket, azonban nem küldött Brandesnek fotográfiát, mondván, hogy a róla készült legjobb képet a húga, Elisabeth őrzi, aki éppen Dél-Amerikában van. Viszont csatolt Brandesnek egy rövid önéletrajzot, ami az *Ecce Homó*hoz rendkívül hasonló tematikát követve vezet be Nietzsche munkásságába: a harctéren is edzett, sokat próbált tudós géniusz „a szörnyű véletlent előnyére fordítja”⁵⁴ és egészségi állapotának alakulásával szoros összefüggésben hozza létre gondolkodói életművét, voltaképpen betegségeiből merítve a tisztánlátáshoz szükséges erőt és képességet.⁵⁵ Nietzsche a Brandesnek mellékelt önéletrajzot ezekkel a szavakkal fejezi be: „ösztoneim legjavát tekintve én egy bátor állat vagyok, mégpedig harcra termett állat. A hosszas ellenállás valamelyest felpaprikázta a büszkeségem. Azt kérded, hogy filozófus vagyok-e? Mégis, mit számíthat ez!”⁵⁶

Brandes évődve neheztelt Nietzschére, amiért az nem küldött neki fotográfiát, hisz, amint írta, senkitől sem követelhet túl nagy áldozatot egy-két fotográfusnál eltöltött perc.⁵⁷ Az „én színrevitelének” Nietzsche számára betöltött jelentőségéről, azonban sokat elárul Nietzsche magyarázata, miszerint rendkívül bizalmatlan a hamarjában készült fotográfiákkal szemben. Ezért rögvést sürgönyözött Overbecknek, hogy küldjenek el Brandesnek egy birtokukban lévő fotót, illetve ismét életműve egyes elemeinek rendkívül szoros összefüggéséről beszélt, s levele mellé egyik zenedarabjának kottáját is mellékelte.⁵⁸ Brandeshez nem sokkal rá meg

⁵⁰ Nietzsche Brandesnek, Nizzából, 1888. február 19-én. ⁵¹ Például Nietzsche Franz Overbecknek Nizzából, 1888. február 3-án.

⁵² Például Reinhart von Seydlitznek Nizzából, 1888. február 12-én.

⁵³ Brandes Nietzschének Koppenhágából, 1888. április 3-án.

⁵⁴ NIETZSCHE: *Ecce Homo*. 24.

⁵⁵ Nietzsche Brandesnek Torinóból, 1888. április 10-én.

⁵⁶ BRANDES: *Friedrich Nietzsche*. 82.

⁵⁷ Brandes Nietzschének Koppenhágából, 1888. április 29-én.

⁵⁸ Nietzsche Brandesnek Torinóból, 1888. május 4-én.

is érkezett Overbecktől a Nietzsche-portré, amelyet Brandes ugyan nagyra értékelt, ám mégsem tartott eléggé kifejezőnek mondván, „a *Zarathustra* szerzőjének arcára sokkal több titok kellene írva legyen”, valamint beszámolt a koppenhágai Nietzsche-előadás kitörő sikerről. A hallgatóság ovációval üdvözölte Brandes szavait, amelyekkel „Nietzsche, az író pszichológiai portréjának” a felvázolására törekedett, s amelyek által a Nietzsche név ismertté vált Koppenhága- és Skandinávia-szerte. Brandes egyúttal az izlandi *sagá*kat is Nietzsche figyelmébe ajánlotta, amelyekben, mint mondta, az „uralkodó faj moralitása” is tanulmányozható.⁵⁹

Ezt követően Nietzsche minden levelezőpartnerének Brandes Nietzsche-előadásainak a sikerét zengte.⁶⁰ New Yorkból is érdeklődtek iránta, így Nietzsche az önprezentációnak egyre nagyobb jelentőséget tulajdonított. 1888. július 29-én Carl Fuchsnek írott levelében immár egyenesen az *Ecce Homo* módszertani koncepcióját vázolta fel.⁶¹ Végül 1888. október 15-én, negyvennegyedik születésnapján nekikezdett az *Ecce Homo* megírásának. Néhány nappal később, október 18-án az *Ecce Homo* előszavának stíluselemeit idézve, már arról számolt be Franz Overbecknek, hogy eljött az ő és művei számára „a nagy szüret ideje”. Egyrészt mert elkészült a „minden érték átértékelését” betetőző nagy művel – ezzel ekkor valószínűleg a *Bálványok alkonyára* utalt –, másrészt pedig négy, egyenként megjelenő *magnum opus* tervéről is hírt adott, amelyekkel, mint „gyakorlott tüzer”, az emberiség történetét készült „kettőbe bombázni”.⁶²

Peter Gastnak, ugyancsak az *Ecce Homo*ba is felvett szöveghelyekkel megtűzdelt levelében boldogságáról, közérzetének fokozódó eksztatikus karakteréről számolt be. Növekvő étvágyáról írt és immár az új mű címével egyetemben elsőként vele osztotta meg az *Ecce Homo* kiforrott koncepcióját: „Születésnapomon ismét belekezdtem valamibe, ami úgy tűnik jól halad, s máris jelentős eredményeket sikerült elérnem. Címe: *Ecce Homo, avagy hogyan legyünk azzá, akik vagyunk*.⁶³ Pimasz merészséggel magammal és írásaimmal foglalkozom benne. Nem csupán önmagamat szeretném bemutatni az átértékelés nyomasztóan magányos aktusa előtt, hanem egyúttal azt is szeretném próbára tenni, hogy vajon meddig mehetek el a szólás szabadságának német eszményeivel. Az a gyanúm, hogy az átértékelés első könyvét már a tett helyszínén el fogják kobozni – törvényesen és teljes joggal. Az *Ecce Homo*val viszont a kérdést még szeretném úgy a végletekig fokozva az érdeklődés középpontjába állítani, hogy a *megengedhetőség* jelenlegi és alapvetően ésszerű eszméi egyetlenegyszer kivételt tegyenek. Semmi kétség, magamról beszélek, mégpedig az összes lehetséges pszichológiai »ravaszsgot« bevetve – nem úgy aka-

⁵⁹ Brandes Nietzsche-nak Koppenhágából, 1888. május 23-án.

⁶⁰ Például Peter Gastnak Torinóból, 1888. május 31-én; Karl Knortznak 1888. június 21-én; Malwida von Meysenbugnak Silsből, 1888. július végén; Carl Fuchsnek Silsből, 1888. július 29-én; Carl Fuchsnek Silsből, 1888. augusztus 26-án.

⁶¹ Carl Fuchsnek Silsből, 1888. július 29-én.

⁶² Franz Overbecknek Torinóból, 1888. október 18-án.

⁶³ Az *Ecce Homo* alcímének pindaroszi eredetéről érdekes elemzést közöl John HAMILTON: *Ecce Philologus: Nietzsche and Pindar's Second Pythian Ode*. In *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Ed. Paul BISHOP. Camden House, Rochester, NY, 2004. 57.

rom magamat az embereknek bemutatni, mint valami prófétát, ragadozó fenevadat vagy morál-szörnyeteget. Ebben az értelemben is hasznos lesz ez a könyv – talán majd megóvja az embereket attól, hogy saját magam ellentétével tévesszenek össze.”⁶⁴ Ezen a ponton fontos megjegyezni, hogy Nietzsche korábbi könyvei új előszavainak tervét is Peter Gastnak vetette fel először; a fő művének tartott *Zarathustra* első két könyvének megírása közötti időszakban: „Ezen a nyáron néhány előszó megírását tervezem, hogy hozzáfűzzem új benyomásaimat korábbi műveimhez: nem mintha új kiadásokra is kilátás lenne, hanem pusztán csak azért, hogy még időben el legyen végezve, aminek el kell végeztetnie. Szintén nagyon szeretném kijavítani és világosabbá tenni korábbi műveim stílusát. De ez nyilván csak bizonyos határokon belül lesz megoldható.”⁶⁵

Az *Ecce Homo* írásával párhuzamosan, a személyiség kérdésein gondolkodva, Nietzsche egy másik közeli barátjának, Malwida von Meysenbugnak írott levelében Pascal *Gondolatait* idézi, a 455. aforizmát: „Az immoralista alkalmazza Pascal mondását: »Az én gyűlöletes: ön, Miton, elrejtí ugyan, de ezzel még nem tünteti el; tehát továbbra is gyűlöletes. [...] ha azért gyűlölöm, mert igazságtalan, mert a világ közepének képzelem magát, akkor mindig gyűlölni fogom.«”⁶⁶

Végül Nietzsche az *Ecce Homót* rendkívül gyorsan, nem egészen egy hónap leforgása alatt írta meg. 1888. november 4-én befejezi a szöveget, ami november 6-án már kiadójánál Naumann-nál van Lipcsében. 1888. november 13-án, Overbeck születésnapján arról számolt be barátjának, hogy a kézirat a nyomdába került. 1888. december 29-ig többször is visszakérte a kéziratot, négy kiegészítést, változtatást is tartalmazó variánst is elküldött kiadójának. Nietzsche immár túlságig fokozott lelkesedéssel természetesen az ihletőnek, Brandesnek is bejelentette az *Eccét*, s beszámolt arról is, hogy Brandes magát is szerepeltette az írásban, mégpedig mint az egyetlen olyan olvasót, aki a németekkel szemben a pártfogásába vette.⁶⁷ Strindbergnek ugyancsak az *Ecce Homo* nagyszerűségét zengi és büszkén újságolja, hogy a mű egyszerre három világnyelven: németül, angolul és franciául történő megjelenítését tervezi. Egyúttal felkéri Strindberget a francia fordítás elkészítésére.⁶⁸ Peter Gastnak, alig egy hónappal összeomlása előtt még boldogan újságolja, hogy az *Ecce Homo*, a mű, amely átlép az irodalom eddig ismert határain, a „dinamit” immár a sajtóprés alatt van. Ebben a levélben ismét közvetlenül és a narratíva-építés mozzanatát, jelentőségét is világosan megragadva támasztja alá az új kiadásokhoz írt előszavak és az *Ecce Homo* közötti viszonyt: „Áttekintettem könyveimet, és most először értem meg rájuk. Felfogod ezt? Mindent tökéletesen elvégeztem, de akkor még fogalmam sem volt róla, hogy mit vittem véghez – ellenkezőleg! ... Például ezek az előszavak, *A vidám tudomány Ötödik könyve* – az ördögbe! Micsoda dolgokról van szó ezekben!

⁶⁴ Peter Gastnak Torinóból, 1888. október 30-án. In *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 318-319.

⁶⁵ Peter Gastnak, Genovából, 1883. április 6-án. In *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 210.

⁶⁶ Blaise PASCAL: *Gondolatok*. Fordította PÓDÓR László. Gondolat, Budapest, 1978. 108. – Malwida von Meysenbugnak Torinóból, 1888. november 5-én. In *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 321.

⁶⁷ Nietzsche Brandesnek Torinóból, 1888. november 20-án.

⁶⁸ Nietzsche Strindbergnek Torinóból, 1888. december 7-én.

Az *Ecce Homó*ban a harmadik és a negyedik *Korszerűtlennel* kapcsolatban még egy olyan felfedezést is olvashatsz majd, amitől égnek fog állni a hajad! – Az enyém is égnek állt!”⁶⁹ Mindezekből a sorokból nyilvánvaló, hogy Nietzsche totális önkívületbe sodródott művei újraolvasása során. Nem sokkal később már arról írt barátjának, hogy el kell halasztania az *Ecce Homo* kinyomtatását, ugyanis nem talál fordítókat a mű globális terjesztéséhez, s így világrengető tervei megvalósításához. Mindazonáltal: „Végül is, sietségre semmi ok. [...] Alkalmasint semmi okát nem látom annak, hogy miért is kellene életem tragikus katasztrófáját, amely az *Eccé*vel kezdődik, siettetnem.”⁷⁰ S e levélből kiderül az is, hogy Nietzsche az *Eccé*t egyben a *Wagner-eset* „pszichológusi antitézisének” is szánja... Nietzschének ez az egyik utolsó levele a tévképzetek teljes elhatalmasodását jelző levelezőlapok (*Wahnsinnzettell*) szétküldését megelőzően.

A levelezésből az *Ecce Homo* keletkezéstörténetét rögzítő információk mellett kiolvasható az is, hogy sem Brandes, sem a többi levelezőpartner – talán csak Overbeck kivételével –, szinte egyáltalában nincs tisztában Nietzsche mentális állapotának valódi alakulásával. Nietzsche eksztatikus reakcióit rendre művészi allűrnek, a kitörő lelkesedés pozitív, irodalmi formába öntött, himnikus magasságokba szökő megnyilvánulásainak vélik, s nem veszik észre azok fokozódó patológikus karakterét. De nem is tehetnek másképp, elhiszik Nietzsche egyre-másra sorjázó információit arról, hogy problémái pusztán fizikai természetűek.⁷¹ Nietzsche összeomlásával, azonban az életmű is a nietzschei szándékoktól eltérő irányt vesz. A *Bálványok alkonya* még megjelenik 1889 januárjában, de az a három könyv, amelyeket Nietzsche a *Bálványok alkonyát* követően írt, már visszatartásra került. Elisabeth Nietzsche visszavette a kiadótól az *Ecce Homó*t is, és a család leállította a nyomdában lévő művek megjelentetését.

5. Lineáris kronológia – körkörös narratíva: „Érezz kozmikusán”

Narratológiai szempontból Nietzsche az új előszavak beillesztésével alkotástörténete lineáris kronológiájának korábbi pontjaira tér vissza, ahol számos olyan narratív változtatást hajt végre, amely minden utána következő történést megváltoztat.⁷² Ez a narratívaképzés kritikai változatának első lépése – ezt kell az új előszavakban és a korábbi művek átalakításában látnunk. A folyamat betetőzése pedig a teljes narratívának a megváltoztatott múlt szellemében történő kronológikus újramondása lesz, a nietzschei *kettős afirmáció* szellemében: ez pedig nem

⁶⁹ Nietzsche Peter Gastnak Torinóból, 1888. december 9-én. In *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 330.

⁷⁰ Nietzsche Peter Gastnak Torinóból, 1888. december 16-án. In *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*. 333.

⁷¹ Vö. Brandes Nietzschének Koppenhágából, 1888. október 6-án.

⁷² Vö. “In the period from 1886 to 1888, Nietzsche reedited all his books, adding new prefaces to his original editions. These prefaces reflect Nietzsche’s rereading and rewriting his own past.” Vanessa LEMM: *Nietzsche’s Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Fordham UP, New York, 2009. 8. Vanessa Lemm megvilágító erejű könyvében Nietzsche ezen aktusát a „művészi történelemírás” példajaként elemzi, lásd könyvének *Nietzsche’s Prefaces as Examples of Artistic Historiography* című fejezetét: i. m. 102–110.

más mint az *Ecce Homó*ban közölt életmű-elbeszélés. Az új előszavaknak szükségük van az *Ecce Homóra* és az *Ecce Homónak* szüksége van az új előszavakra.

Nietzsche így módon minden „szerencsétlen véletlent a maga előnyére” fordít, s az *Ecce Homo* a legmesszebbmenőkig szakíthat a Szent Ágostoni önéletírói hagyománynak a nyilvános gyónásra, maga-mentségre és a bűnbocsánat által nyert új élet stratégiáira épülő narratív tendenciájával. Ezt a szakítást ugyanakkor nem a Rousseau-i, a modell túlhajtásából származó „mentegetőző” mintázat alkalmazásával éri el,⁷³ ellenkezőleg. Nietzsche a zarathustrai afirmáció jegyében mond igent a múltra, mégpedig a megváltoztatott múltra. Ennek a performatív aktusnak az igényét Nietzsche ugyanis már Zarathustrával kimondatta, amikor Zarathustra az örök visszatérés gondolatának előzményeként a megváltás értelméről beszélt: „A múlt embereit megváltani és minden »volt«-ot »úgy akartam, hogy legyen«-né teremteni, ezt hívnám csak megváltásnak! [...] Visszafelé nem tud az akarat akarni; hogy nem tudja megtörni az időt és az idő mohó vágyát, – ez az akarat legmagánosabb bűbánata.”⁷⁴

Az akarat „legmagánosabb bűbánatán” Nietzsche az örök visszatérés gondolatának életművére történő alkalmazásával kerekedik felül. Az örök visszatérés gondolata elfogadásának feltétele és következménye is – igazodva a körkörös perspektívához – ugyanaz. Ez pedig nem más, mint a *ressentiment*-ről való lemondás: „Hogyha magadévá teszed a gondolatok gondolatát, át fog változtatni téged. A legnagyobb nehezék, hogyha mindig, amikor csak tenni akarsz valamit, felteszed a kérdést: »olyan-e, hogy meg akarnám tenni számtalanszor?»”⁷⁵

Azt, hogy Nietzsche lehetségesnek, sőt, adott esetben elkerülhetetlennek is tartotta a visszatérést az emberiség meghatározó narratíváinak döntő fordulópontjaira, arra talán egyik „főműve”, a *Zarathustra* a bizonyíték, amely megírásának indítékát szintén az *Ecce Homó*ban, mégpedig a *Miért vagyok én sors?* című fejezetben osztja meg az olvasókkal: „Nem kérdezték, pedig jól tették volna, ha megkérdik tőlem, kicsoda is az én *Zarathustrám* – az első immoralista Zarathustrája: mert ama perzsa páratlan történelmi alakja éppen hogy ellentéte az enyémmnek. Zarathustra látta meg elsőként a jó és a gonosz harcában a dolgok igazi mozgatórugóját – ő terelte a morált mint magábanvaló erőt, okot és célt a metafizika síkjára, ez az ő műve. És a kérdésre lényegében meg is találtuk a választ: Zarathustra *teremtette* meg a morált, e végzetes tévedést: következésképpen neki kell elsőként *fölsímmeni* tévedését.”⁷⁶ Szempontunkból különösen érdekes a tévedés feloldásának Nietzsche által kidolgozott módja is: „a morál az igazság erejével legyőzi önmagát és ellentétévé – *énmé* – válik – ezt jelenti az én *Zarathustrám*.”⁷⁷

⁷³ Vö. Paul de Man: *Mentegetőzések*. In uő: *Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Fordította Fogarasi György. Magvető, Budapest, 2006.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche: *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Fordította Wildner Ödön. Göncöl Kiadó, Budapest, 1988. 190–191.

⁷⁵ Friedrich Nietzsche: *Az új felvilágosodás – Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Fordította Kürdi Imre. Osiris–Gond, Budapest, 2001. 56.

⁷⁶ Nietzsche: *Ecce Homo*. 132.

⁷⁷ Uo.

Nietzsche tehát, mintha a zarathustrai visszatéréshez, Zarathustra narratívájának újraírásához hasonlóan képzelné el a saját narratívájának újraírását is. Az, amit Harold Bloom a költői akarat idővel szembeni érveléseként ír le, ugyancsak különösen radikális formában tanulmányozható Nietzschénél: „a költői akarat olyan érvelés az idővel szemben, amely bosszút szomjazva igyekszik a »volt«-ot »van«-nal helyettesíteni. Sőt, ez az érvelés mindig kettéhasad, mert a költői akaratnak egy másik botrányos helyettesítést is meg kell tennie, a »van« helyére a »vagyok«-ot kell állítania.”⁷⁸ A bosszús érzést ugyan Nietzsche esetében is igenlés váltja fel, a „van”-nak a botrányos „vagyokkal” történő helyettesítésének a helyén azonban egy minden látszat ellenére is *depersonalizált én* megteremtése megy végbe! Ezen a ponton vissza kell utalnunk a jelen dolgozat mottójában szereplő idézetre, s annak szöveggörnyezetére: „A vezérgondolat! Nem a természet csal meg bennünket, egyéniségeket, és mozdítja elő szándékait megcsalásunk révén, hanem sokkal inkább az egyéniségek magyaráznak minden létezőt az egyéniség – hibás – kritériumainak megfelelően. Mi mindössze és következetesen úgy akarjuk, hogy a »természetnek« »csalóként« kell feltűnnie. Igazság szerint nincsenek *egyéni igazságok*, inkább csak *egyéni tévedések* – az *Egyéniség maga is egy tévedés csupán*. Minden, ami bennünk történik, az *valami más*, amit nem ismerünk: először is beléhelyeztük a szándékot és a megtévesztést és a moralitást a természetbe. [...] *Fel-hagyni azzal, hogy bárkit is valamiféle fantasztikus ego-ként érzékeljünk!* Fokozatosan megtanulni leszámolni a személyiség feltételezésével! Megérteni, hogy az egoizmus tévedés! [...] Túl »én-rajtam« és »te-rajtad!« Kozmikusan érezni!”⁷⁹

Az önéletrajz megváltoztatja írója életét. Nietzsche önéletrajzában, mint az örök visszatérés tudását felhasználó műben, a fenti idézetben foglalt kozmikus életérzéssel kísérletezik. Amikor nem sokkal az *Ecce Homo* lezárása utáni utolsó levélben Jakob Burckhardtnak leírja azt a mondatot, hogy „A történelem minden nevének mélyén én vagyok”,⁸⁰ akkor az ennek a tendenciának a túlfokozása, s egy irodalmi művekből ismert fordulattal a „főhős” alakjának az „azonosíthatatlan hős” figurájába történő átfordítása. A *prosopepeia* révén, a „perszonalifikáció álarcában” véghezvitt depersonifikáció paradox mozzanata gyakorta alkalmazott narratív fogás a modern irodalomban. Dosztojevszkij számos hőse, Robert Musil tulajdonságok nélküli embere, Sartre Roquentinje, Vladimir Nabokov Sebastian Knightja, Camus Meursault-je, Szerb Antal Ulpius Tamása, Salinger Seymourja, John Barth Jacob Hornere vagy a közelmúlt irodalmából merítve Orhan Pamuk *Istanbul* című regényének implicit szerzője,⁸¹ ugyanennek az irodalmi mintázat-

⁷⁸ Harold BLOOM: *Az elhárítás és a költői akarat freudi fogalma*. Fordította HÁRS György Péter. In *Psichoanalízis és irodalomtudomány*. Szerkesztette BÓKAY Antal és ERŐS Ferenc. Filum Kiadó, Budapest, 1998. 388.

⁷⁹ KSA 9. 442–443.

⁸⁰ Nietzsche Jakob Burckhardtnak Torinóból, 1889. január 6-án.

⁸¹ Vö. Carol L. BERNSTEIN: *Írók határok nélkül. Sempron, Pamuk és a kulturális identitás mint écriture*. Fordította FENYVESI Kristóf. In *Kelet-nyugati átjárók I. A különbözőség filozófiája, poétikája és politikája*. Szerkesztette FENYVESI Kristóf, KASZNÁR Veronika Katalin, ORBÁN Jolán. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2011. 87–98.

nak a produktumai. Azonban, ha – amint Nietzsche esetében is történt – az egy ember életében és nem csupán egy irodalmi mű lapjain következik be, akkor nem narratív fordulatnak, hanem személyes katasztrófának, összeomlásnak, orvosi értelemben vett kollapszusnak kell neveznünk.

Az „érezd kozmikusán” élményének grandiózus formátuma, legalábbis beláthatatlan arányai és a kitölthetetlen üresség rémülete egyszerre érinti meg az olvasót, amikor az irodalom deperszonalizálódó vagy eleve deperszonalizált karaktereivel találkozik. Azonban, visszatérve az *Ecce Homo*-ra, amint D. G. Wright is rámutat, a nietzschei önelbeszélés deperszonalizációs játéknak az alapja, az emlékezet megbízhatatlansága, az őszinteség megalapozhatatlansága, a nyelv torzító hatása, s az autobiografikus személyiségek (a szerző, a narrátor és a főhős) egyesíthetlensége, természetesen nem a nietzschei projektum, hanem az önéletrajz-írói, életrajzírói vállalkozás kötöttségeiből ered,⁸² és annak modern formájában már Montaigne-nál is jelentkezett.⁸³ Nietzsche esetében a fenti irodalmi példákhoz képest a legfőbb újdonságot az kínálja, hogy egy nem a szó hagyományos értelmében vett irodalmi anyag, hanem egy filozófiai életmű metanarratívája kerül módosításra, és a filozófiai szerző *prosopoetikus deperszonalizálása* zajlik le az általa alkalmazott alapvetően irodalmi narratív technika révén.

6. Nietzsche utazása saját múltjába: az utólag bepattintott narratív szint esete és az ontológiai kétely diadala

A narratívát felépítő események kronologikus, lineáris rendjét szemléltető, narratív elemzésekben használt keret-modell⁸⁴ csak kevésbé alkalmas annak a bemutatására, amit Nietzsche a múlt megváltoztatása, illetve múltbéli alkotásának a rekontextualizációja révén valósít meg. A nietzschei időutazás, ha a hagyományos keret-, vagy „kínai doboz”-modellben próbáljuk ábrázolni, egy formális logikai ellentmondást állít elő. Több, a világirodalomból ismert, szintén erre a struktúrára épülő narratív szerkezet, például Lewis Carroll vagy Jorge Luis Borges ontológiai paradoxonokra épülő elbeszéléseinek az elemzéséhez a keret-modellnél megfelelőbb eszközt kínál Marie-Laure Ryannek a narratológia és az újmédia-kutatás határvidékén kifejlesztett modellje, amely a „veremtár” („stack”) elnevezésű adattárolási szisztéma strukturális működését hasznosítja az elbeszélések elemzésében.⁸⁵

⁸² D. G. WRIGHT: *The Subject of Nietzsche's Ecce Homo*. 211–212.

⁸³ Vö. ORBÁN Jolán: *A filozófia és az irodalom határán. – Montaigne és Derrida*. Magyar Lettre International 2010. 24. évf. 76. sz.

⁸⁴ Ugyan a keretezés narratív potenciáljának kiaknázása nélkül, de izgalmas elemzést végez: Steven MICHELS: *Nietzsche's Frames: Esotericism and the Art of the Preface*.

⁸⁵ Marie-Laure RYAN: *Veremtárak, keretek és határok, avagy narratívák a számítógép nyelvén*. Fordította FENYVESI Kristóf. In *NARRATÍVÁK 7. Elbeszélés, játék és szimuláció a digitális médiában*. Szerkesztette FENYVESI Kristóf és KISS Miklós. Kijárat Kiadó, Budapest, 2008.

A veremtár-modell a keret-modellől eltérően nem halmazokba rendezve ábrázolja az elbeszélések különböző szintjei közötti hierarchiát, hanem egy alulról felfelé, vertikálisan egymásra épülő, hierarchikus rendszerben helyezi el azok narratív szintjeit. A legmélyebben fekvő szint számít az ontológiai szempontból megalapozó szintnek. A struktúra egyesével bővíthető vagy szűkíthető, ezért például egy bizonyos szint alá, a szint kipattintása nélkül, csak narratív, s egyben ontológiai normasértés árán lehet egy újabb szintet bepattintani. Az ontológiai alapszint alá történő bepattintás a normasértés kiemelt, teljes ontológiai kételyt eredményező esete – számos irodalmi mű, híres Borges, Cortazar és Pavic elbeszélések élnek ezzel az eszközzel.⁸⁶

A „kései” Nietzschének, ha az a kettős célja, hogy (1) posztumusz olvasói korai filozófiai műveiben is későbbi gondolatainak megtestesülését, azaz annak a dionüszianus filozófiának a következetes felépülését lássák, amit csak a *Zarathustrával* kezdett el teljes filozófiai alaposággal kidolgozni, valamint hogy (2) teljes életművét egy tudatosan tervezett projektumként mutassa fel, akkor eredeti megoldásnak bizonyul ezt az irodalmi technikát alkalmazva, olvasóit a korábban már meghaladott narratív szint *alatti* szinten megszólítania. Erre alkalmas eszközként kínálkozik az az eljárás, hogy új előszavakkal látja el és esetenként új címet adva, a szövegüket, szerkezetüket is megváltoztatva, újra kiadja korábbi műveit – mindezeket a lépéseket pedig, egy mesterelbeszélés-szerű munkával erősíti meg, az *Ecce Homóval*.

A narratív szintek nietzschei kontaminációja kettős tendenciát indít el. Egyrészt az életművet egymásba ágyazott, rendkívül bonyolult kölcsön-összefüggéseken, intertextuális, szöveggenetikus kapcsolatokon alapuló, organikus szöveg-hálózáttá teszi. Ugyanakkor – a narratív mintázat átalakításából fakadó ontológiai kételynek köszönhetően – megakadályozza a narratívában ábrázolt személyiségnek, Nietzschének, mint implicit szerzőnek, egy külső perspektívából történő, egyetlen ego-mag körüli központosíthatóságát. A nietzschei életmű, így az *alap megalapozhatatlanságának* a demonstrációja révén, s egyben a dionüszoszi filozófia jegyében képessé válik a kritikai korporealitás narratív felmutatására, másrészt véglegesen aláássa azt a Nietzsche által hibának minősített individuum-konceptiót, amire például az Elisabeth által táplált Nietzsche-kultusz épült. Azt, amelyre alapozva Elisabeth Nietzsche megírta Friedrich Nietzsche életrajzát, compilatív eszközökkel létrehozta Nietzsche főművét, illetve maga is további előszavakkal látta el Nietzsche műveit.

⁸⁶ Az eljárás a „*mise en abyme*” alakzatával ugyancsak termékenyen leírható. Azt, hogy Nietzschénél milyen mélyen gyökerező struktúráról van itt szó, bizonyítja *Az oktatási intézményeink jövőjéről* című előadásaihoz kapcsolt 1872-es bevezető is, amelyben Nietzsche az előszó fő funkcióját éppen a szerzői mondanivaló félreértése és igazságtalan kritikája feletti örökös garanciájának látja, s azt – a *mise en abyme* eredetével összhangban – műve „címerként” mutatja be. A *mise en abyme*-ről, mint narratológiai alakzatról: *NARRATÍVÁK 6. Narratív beágyazás és reflexivitás*. Szerkesztette BENE Adrián és JABLONCZAY Tímea. Kijárat Kiadó, Budapest, 2007.



Sándor Vály: Dionysos II., 2007, acrylic, coal on paper 110 x 80 cm

5.

**SHORT FOR A BOOK, LONG FOR A COMMENTARY:
ROBERT B. PIPPIN ON NIETZSCHE, PSYCHOLOGY, AND
BERNARD WILLIAMS**

by

Kristóf Fenyvesi 2011

Berlin Review of Books, 2011/ April. *Electronic Publication.*



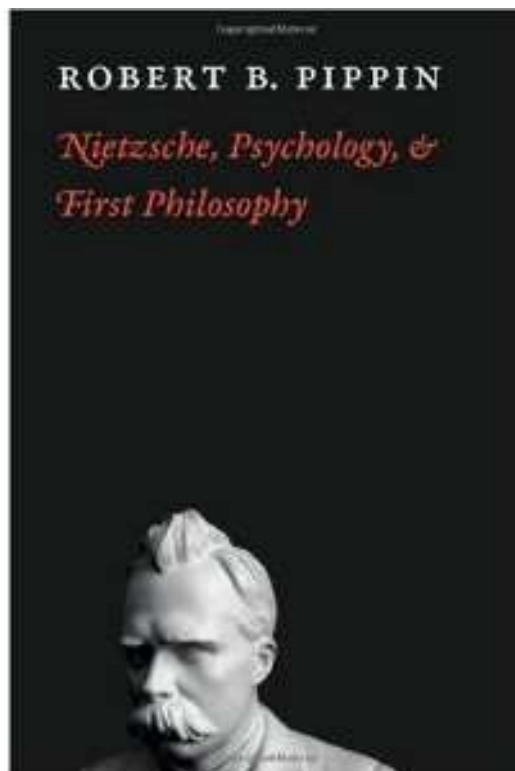
- The Berlin Review of Books - <http://berlinbooks.org/brb> -

Short for a Book, Long for a Commentary: Pippin's Nietzsche

Posted By [brb](#) On April 29, 2011 @ 1:47 pm In [Philosophy](#) | [No Comments](#)

[Share](#) ^[1]

by **Kristóf Fenyvesi**



(PR material, Chicago UP)

I was much looking forward to reading Robert Pippin's new book: The clear and well-designed appearance of the work and its surprising brevity — the volume comprises just 139 pages—suggest graceful elegance combined with explicit restraint. The mild anxiety that should overcome any reader who is somewhat familiar with

contemporary Nietzsche studies quickly turns into zealous interest by the first impressions the book evokes. By giving the book its descriptive title, Pippin promises to offer helpful orientation for readers attempting to navigate the complex relationship between "Nietzsche, Psychology and First Philosophy". The lack of any limitation or subtitle that would define a thematic focus, of course, means that Pippin is setting himself a formidable task. Not only does he have to face several crucial questions in the Nietzschean *oeuvre*, but he also needs to introduce his readers to an issue that is crucial for Nietzsche studies, or, if one prefers a simplistic label, to the "Nietzsche problem." He needs to guide his readers through a discourse that was among the first to emerge in international Nietzsche scholarship and has been at the forefront ever since – and he still has to come up with an original view. The endeavour to meet a grand challenge like this in a mere 139 pages book (plus roughly four and a half pages of introductory remarks) is worthy of a truly "free spirit", an aristocratic gesture in the Nietzschean sense, which I cannot but applaud.

My high spirits rose even higher when I studied the table of contents. Chapter 1: "Psychology as 'the Queen of Sciences'" (22 pages), Chapter 2: "What is a Gay Science?" (21 pages), Chapter 3: "Modernity as a Psychological Problem" (21 pages), Chapter 4: "The Deed Is Everything [*Das Tun ist alles*]" (17 pages), Chapter 5: "The Psychological Problem of Self-Deception" (19 pages), Chapter 6: "How to Overcome Oneself: On the Nietzschean Ideal" (16 pages), "Concluding Remarks" (4 pages). The items in the table of contents initially led me to expect that the book would actually present the most important psychological aspects of Nietzsche's works, following a clearly structured, original train of thought. The page numbers assigned to them suggested that Pippin would deal with all of these grand issues with impressive brevity, perhaps even with the Horatian economy of expression that Nietzsche valued so highly. However, my initial enthusiasm soon diminished irrevocably when I begin to delve into the book. Pippin doesn't seem to be aware of the diversity and the comprehensive nature of the problems that he implicitly took upon himself when he chose such a bold title. I grew increasingly convinced that the brevity of the book was mostly due to the scarce amount of substance rather than to his following the Horatian or Nietzschean stylistic radicalism.

Pippin dedicates his own work to the memory of Bernard Williams. The acknowledgements at the beginning of the book indicate that the first four chapters are identical to the edited version of a series of lectures delivered by Pippin in the fall of 2004 at the Collège de France in Paris and published in 2006 as *Nietzsche, moraliste français: La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique* (Paris: Odile Jacob, 2006). The dedication of the book to Williams and the summary of the book in the introduction refer back to Pippin's previous paper on Williams's Nietzsche interpretation, which appeared in 2005 under the title *Nietzsche's Moral Psychology and the French Moralistic Tradition* (in Volker Gerhardt & Renate Reschke,

eds., *Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche* [= Nietzscheforschung Vol. 12], Berlin: Akademie-Verlag, 2005). Yet, surprisingly, there is not a single reference to it in Pippin's present book, although that paper and the present book have a lot in common, even literally – in addition to the fact that both follow Williams's reasoning. Just as in his earlier paper, in his new book Pippin provides a summary (pp. xiv-xvii) of Williams' paper *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology* (first published in *European Journal of Philosophy* 1 (1993) pp. 4-14), thus prompting the reader who knows the Williams paper to entertain the uncanny idea that Pippin's book should perhaps be seen as simply a rather lengthy commentary on Williams's fascinatingly dense paper, which is full of innovative and original ideas. Unfortunately, Pippin has included no caveats regarding the commentary-like nature of his book, nor does he offer any instruction that would assist the book being received in this spirit. The "in memoriam" dedication of the book can hardly be considered adequate in this sense, nor can the closing section of the acknowledgements (p. XII) where Pippin mentions Williams as one of the main sources of inspiration and a stylistic model.

In particular, Pippin builds his book on Williams's basic assumption that Nietzsche, like Wittgenstein, cannot be the source of any philosophical theory in a traditional sense, since his texts are based mostly on the operation of textual "booby traps" that protect his thoughts from theorization and systematization. This does not mean, of course, that whoever tries to interpret Nietzsche should avoid philosophical theories when attempting to analyze, first and foremost, the minimalist features of the Nietzschean moral philosophy and the consequences that result from the resistance of minimalist moral philosophy to theories and systems. These issues involve the Nietzschean critique of classical naturalism and, also, the Nietzschean need for the naturalization of moral philosophy, the disclosure of the illusory nature of *ego* and *self*, as well as the observation of the psychological importance of the epistemological fallacy that stems from the separation of active subject and action, especially with respect to free will and its subordination to causal thinking.

The first chapter of Pippin's book, "Psychology as 'the Queen of Sciences'", with reference to the notable section of *Beyond Good and Evil* – the 23rd aphorism, which no book on Nietzsche's psychological stance can afford to ignore – is mainly concerned with the role Nietzsche assigns to psychology and the provision that although the theory of philosophical psychology cannot be created (p. 2), it can still become "first philosophy," and psychology in the Nietzschean sense can alter, or even supersede, metaphysical thinking. In this context, Nietzsche sees himself as a late successor to the French moralists – primarily, in Pippin's view, to Montaigne (p. 8) – and it is mainly his views on the will that connect psychology and moral philosophy in his work (p. 4), in addition to keeping together the far-reaching research on Nietzsche. The statement on psychology as the queen of sciences is linked by Pippin, with due sensitivity, to the

Nietzschean remarks in Section 3 of the introduction to *Beyond Good and Evil*, which emphasize the feminine nature of truth (p. 13) and wisdom (p. 15). What follows from this is a brief analysis by Pippin (pp. 13-21) on the psychological aspects of the tradition of "philosophical eroticism" (cf. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 23) and the Nietzschean *amor fati*.

The second chapter, "What is a Gay Science?", raises the issue of "first philosophy" addressed in the first chapter in relation to intentionalism (p. 25), where the discussion on philosophical eroticism which began in the first chapter is expanded by the analysis of the diverse problem of commitment, which can be addressed both from a psychological and from an intentional standpoint (pp. 26-28). The aspect of corporeality emerges several times in the course of Pippin's analysis (p. 28, 36, 38, 43); however, Pippin assumes Nietzsche has much less corporeal reflexivity than what could, for example, be derived from several passages in *The Gay Science*, which is at the heart of this chapter.

Chapter Three, "Modernity as a Psychological Problem", starts out with Nietzsche's pictorial, figurative language (p. 45), examining topoi such as the "mad man", who makes his appearance in aphorism 125 of *The Gay Science* and announces the death of God. Here Pippin makes an explicit distinction between his arguments and those of more literary-oriented analyses, such as those by Sarah Kofman. Pippin discusses the death of God in connection with the moral psychological aspects of nihilism and evaluation, and the problem of intentionality introduced earlier is further discussed in regard to faith (p. 52).

Chapter Four, "The Deed Is Everything [*Das Tun is alles*]", presents the process of unravelling certain aspects of the problem of agency that, in Nietzsche's view, are important to the topic of intentionality. Although this chapter includes nothing novel with respect to Pippin's earlier comments on the Nietzsche discourse, it can be regarded as the culmination of the book. Continuing with the analysis of the metaphors discussed earlier (p. 60-70), the centre of the discussion presented by Pippin is Nietzsche's famous analogy on the mistakenly assumed separability of lighting and the flash or doer and deed (p. 71-72). In addition to Nietzsche's criticism of subject, causality, and naturalism, there are references to how Nietzsche's concept of agent is reflected in its position with respect to Christian ethics (p. 79-82), and how all this influences the Nietzschean constellations of promise, commitment, and responsibility (p. 82-84). My only critical remark on this chapter is that it might be read as a creatively rewritten version of a noteworthy paper of Pippin's, which has already been published twice, in two important volumes in 2004 and 2006 [see references below], yet Pippin makes no reference to these earlier versions in either the text, the footnotes, or the bibliography.

In Chapter Five, "The Psychological Problem of Self-Deception", the main question discussed is how psychology as first philosophy can be

captured in a philosophical sense (p. 85). This analysis includes issues regarding the relationship between consciousness and instincts (p. 86), intentionality and corporeality (p. 87), the Nietzschean avoidance to postulate extra-psychological phenomena (p. 94), and the connection of all these to the main issues in the previous chapters. This chapter conveys the impression that the ground has been prepared for, at last, making good on the promise contained in the title of the book, and suggests that now is the time to develop an extremely original, far-reaching interpretation of Nietzsche's psychology and first philosophy, using the tools that were developed in previous chapters in the course of expanding the disturbingly narrow initial focus of the book, as suggested by its title. However, it is a serious reason for concern that, at this point, Pippin is fast approaching the end of his book, and the only remaining part, the short 16-page closing chapter, can hardly be expected to fulfill the reader's expectations.

In Chapter Six, "How to Overcome Oneself: On the Nietzschean Ideal", which is the book's final chapter, Pippin's deals with the question of how the Nietzschean positions regarding agency, self-knowledge, value and erotic desire in the philosophical sense can be connected to the complex problems of modernism. In particular, he inquires into whether Nietzsche cares about the individual's freedom in any classical sense of the philosophical tradition, and how this issue can be seen in terms of self-knowledge, spontaneity, self-fulfilment, autonomy, independence from external obligations, morality, rational action, authenticity, identification with the actions of other people (without "alienation"), and from the point of view of power. Finally, combining the Nietzschean requirement of going beyond one's own self – the 'will to power' – and returning to Nietzsche as a kind of late "French moralist", Pippin claims that Nietzsche was never able to achieve a sort of cheerfulness (*Heiterkeit*) and balance that characterized Montaigne's works. Nietzsche failed to do so precisely because his desire to discover the results from a total distrust of philosophical theories, also noted by Williams, led him to address issues that Pippin's book presents. Such topics would no longer be grounded in a causally independent subject, constantly transparent to his own self and possessing his own intentions and thoughts. Rather, they turn into 'anti-theories' that would unfold from images, metaphors and analogies, creating a mirror image of philosophical theories; as such, however, they are unable to break out of the conundrum created by the author's systematizing ambition (p.121).

If there were only few analyses on Nietzsche and psychology, and if Pippin had not previously published nearly every important thought contained in this book, then this little volume would certainly have the charm of novelty – in accordance with the author's intent to create a synthesis. However, the issue of Nietzsche's philosophical psychology is one of the questions that, early on, found their way into the international Nietzsche discourse. 116 years before Pippin's lectures in Paris, the Danish literary historian Georg Brandes put due

emphasis on this issue in his 1888 Nietzsche lectures – whose topics were received with enthusiasm even by Nietzsche himself – and he did so again in a 1889 essay on “Nietzsche’s aristocratic radicalism.” In his correspondence with Nietzsche, Brandes identified psychology as an especially effective and crucially important tool of philosophical investigation in the Nietzschean *oeuvre*, and – with Nietzsche’s personal agreement – localized its roots within a stimulating interdisciplinary and interartistic environment. In particular, when Brandes portrayed Nietzsche’s personal psychological stance, he foregrounded Nietzsche’s Dostoevsky interpretation and Ibsen, Strindberg and Kierkegaard’s “psychological problems”, in addition to the influence of French moralists and early psychologists. Thus, Brandes and Nietzsche explicitly referred to several crucial psychological sources that Pippin does not even begin to touch upon in his book.

The “*psychologist Nietzsche*” has been in the centre of interest ever since Nietzsche’s days; in nearly every decade since can we find at least three or four works that are relevant to the Nietzsche discourse at large and whose title includes ‘psychology’ or some cognate concept. During the triumphant years of psychoanalysis this number increased by several orders of magnitude. Among the great, “national” (i.e., German, French, North-American, Spanish, etc.) Nietzsche discourses that have proved to be crucial for the whole of philosophical thinking, it is the North-American Nietzsche discourse, e.g. that of Pippin’s, whose main pillar, Walter Kaufman’s *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950) also presents the Nietzschean oeuvre in explicit psychological context. This does not mean that it would necessarily be difficult or impossible to say something novel and substantial in this matter. Not even Pippin’s book can make us forget how modestly contemporary philosophy utilizes psychology in the Nietzsche research, how scarcely Nietzsche scholarship is exploited in contemporary psychology, and how difficult contemporary forward-thinking representatives of psychology find it to deal with Nietzsche. This is extremely unfortunate because Nietzsche discusses many issues that should be addressed in the framework of contemporary psychology, a discourse in which moral issues are constantly being “rediscovered”. Philosophers should also take a larger share in building a bridge between philosophy and psychology. Significant attempts to build this bridge, however, are yet to come, as is unintentionally demonstrated by Pippin’s book.

References

Robert B. Pippin: Lightning and Flash, Agent and Deed (GM I:6-17). In: *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Christa Davis Acampora, ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006), pp. 131-146.

Robert Pippin: Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6–17). In: *Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral*. Otfried Höffe, ed. (Berlin: Akademie-Verlag, 2004), pp. 47-63.

Robert B. Pippin: Nietzsche's Moral Psychology and the French Moralism Tradition. In: *Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche* (=Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Vol. 12). Volker Gerhardt & Renate Reschke eds. (Berlin: Akademie-Verlag, 2005.), pp. 313-331.

Bernard Williams: Nietzsche's Minimalist Moral Psychology. In: *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Richard Schacht, ed. (Berkeley: University of California Press, 1994.), pp. 237-247. (First published in *European Journal of Philosophy*, 1993, 1 (1): pp. 4-14.)

Robert B. Pippin: Nietzsche, Psychology, and First Philosophy.
University of Chicago Press, Chicago 2010.
ISBN-13: 9780226669755
Cloth, XVII + 139 pages, US\$29.00.

Kristóf Fenyvesi is completing a PhD in the Department of Humanities, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä, Finland, where he recently (2010) organized the 2nd International Nietzsche Symposium.

(c) 2011 The Berlin Review of Books

Article printed from The Berlin Review of Books:

<http://berlinbooks.org/brb>

URL to article: **<http://berlinbooks.org/brb/2011/04/short-for-a-book-long-for-a-commentary-pippins-nietzsche/>**

URLs in this post:

[1] Share: **<http://www.facebook.com/sharer.php>**

Copyright © 2009 The Berlin Review of Books. All rights reserved.



Sándor Vály: Blind Oidipus, 2008, acrylic, pigment, oil, wood on canvas, 155 x 140 cm

6.

**DAS FREMDE IN DER BILDUNG:
DIE GRENZÜBERSCHREITUNG ALS NIETZSCHEANISCHE
PRAXIS UND DIE EXISTENZIELLE PHILOGIE VON
KÁROLY KERÉNYI**

by

Kristóf Fenyvesi 2010

In: Júlia Fabényi ed. *Művészet és pszichoanalízis. Kunst und Psychoanalyse*. Pécs:
Janus Pannonius Museum, 62-70.

Kristóf Fenyvesi

Das Fremde in der *Bildung*

Die Grenzüberschreitung als nietzscheanische Praxis und die existenzielle Philologie von Károly Kerényi¹

Die *Bildung*, das platonische und biblische Züge zur gleichen Zeit aufweisende, kulturelle Ideal Westeuropas, erreichte zur Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Ihre Grundlage bildeten die Zeit für Zeit neuinterpretierten, und in den Dienst unterschiedlicher christlicher Ideologien gestellten Variationen der klassischen Erudition, und ihr wesentliches wissenschaftstheoretisch-methodisches Modell war die klassische Philologie.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutete Friedrich Nietzsche, der als herausragender Talent der klassischen Philologie debütierte, zuerst in der klassischen Philologie auf die Zusammenhänge zwischen Interpretierungspraxen, erkenntnistheoretischen Schemata, kulturellen Bestimmungen und unterschiedlichen Zivilisationssystemen, indem er die Ineinanderbettung der Haupttendenzen der klassischen Philologie und der herrschenden Mustern der *Bildung* erkannte. Darauf folgend bewegte ihn die Kritik der klassischen Philologie des 19. Jahrhunderts dazu, das kulturelle Skandal der Machtstrukturen, das eigentlich auf die homologe Interpretierungspraxis der *Bildung* basierte, von seiner „Ehre als Denker“ motiviert zu entlarven, und danach seine Sichtpunkte auf die unterschiedlichsten psychologischen, ideologischen, herrschaftlichen und korporalen Dimensionen der Geschichte menschlichen Denkens auszubreiten.

In dem Abbau der kulturellen Muster der *Bildung*, und in der Umwertung und kritischen Ausnutzung des in den verschiedenen Mythologien versteckten Analysepotentials, bekamen nach Nietzsches Auftritt in erster Linie die psychoanalytischen Annäherungen eine tragende Rolle. In der theoretischen Literatur der letzten Jahre erfreute sich dies einer hohen Aufmerksamkeit, die Frage nach der Wandlung der klassisch-philologischen Praxis, die die psychoanalytische Denkweise unterstützt, wurde jedoch wenig untersucht.

¹ Károly Kerényi (1897–1973) ist ein hochgeachteter Philologe, der die psychoanalytischen Kontaktmöglichkeiten der Altertumforschung untersuchte, arbeitete u.a. mit Carl Gustav Jung zusammen. Ab 1934 war er als Professor der Universität Pécs tätig. Das Symposium „Kunst und Psychoanalyse“, das zur, in der Kooperation der Neuen Galerie Graz und des Janus-Pannonius-Museums organisierten Ausstellung „Grenzüberschreitungen“ von Günter Brus zu knüpfen ist, bot auch eine außerordentliche Möglichkeit dazu, dass die philosophischen Inspirationen und wissenschaftstheoretischen Motivationen von Kerényis Grenzüberschreitung, die in die Richtung der Psychoanalyse wirkt, präsentiert werden konnten. Ich möchte mich bei Dr. Júlia Fabényi und István Burus für ihre Einladung, bei den Professoren Dr. Lahdelma Tuomo (JyU), Dr. Beáta Thomka (PTE) und dr. Jolán Orbán (PTE) für ihre Hilfe bedanken, die sie mir bei meiner Forschungsarbeit an der Universität Jyväskylä geleistet haben.

Das Lebenswerk Károly Kerényis als Mythologiker bietet ein einzigartig komplexes Beispiel für die Wandlung der klassisch-philologischen Forschung, und für die Öffnung für Gesichtspunkte der Psychoanalyse. Es ist ein wesentliches Moment, dass in Kerényis, für psychoanalytische Bezugspunkte offenen Untersuchungen zu den mythologischen Wurzeln der Persönlichkeit, des Körpers, des Spieles, der Kunst, des Festes und der Rythen genauso die existenzielle Bedeutung und tiefgreifende Symbolik des dionysischen Prinzips bewusst gemacht wird, wie im Tragödie-Buch, worauf Nietzsches Lebenswerk basiert. Zahlreiche Beispiele zeugen dafür, dass sich Kerényi in bedeutendem Maße auf die klassisch-philologischen Konsequenzen des Nietzscheschen Lebenswerks bei der Erarbeitung der eigenen, modernen philologischen Annäherungen gestützt hat, und zwar in einer eigenartigen Form und wohlmöglich als erster in der internationalen Nietzsche-Rezeption, die Nietzsche in erster Linie als Philosophen, als exzentrischen Genie, und nur in zweiter oder dritter Linie als den ausgezeichnetesten klassischen Philologen seiner Zeit behandelt hatte.

In seinen Altertumsforschungsarbeiten strebt Kerényi eine ganzheitliche, die Persönlichkeit der Gegenwart betreffende radikale und existenzielle Umwertung an. Sein Ziel ist dabei eine Destabilisierung gewisser traditionstreuer Interpretationen zu einschlägigen mitologischen Figuren, i.e deren genealogischer Instabilität, ihrer Entblößtheit, ihrer Unfixierbarkeit, ihrer Abgeschiedenheit voneinander, und ganz bis zu ihrer lebendigen Darstellung hin. Der Grad der Gelungenheit dieser Darstellung nähmlich ließ bzw. lässt sich an der erfassbaren Lebendigkeit der Gestalt messen; So stellte sich die brennende Frage, ob diese, mehrfach umdisponierte, umgedeutete und nunmehr in den Kokon ihres Wirkens und Handelns eingeschaltete Figur als einschlägiger Agens zur Geltung gelangen vermag oder nicht, vor Allem aber der Vielzahl der interpretatorischen Freiräume des unmittelbaren lebendigen Nexus entgegen.

Als Günter Brus sich 1989 seines Wiener Spazierganges vom Juli 1965 erinnert, formuliert er seine kompromisslose künstlerische Intention und nennt das Prinzip der Reinen Darstellung, wortwörtlich: „Ich beschloß, als gleichsam lebendes Bild durch Wiens Innenstadt, vorbei an etlichen historisch bedeutsamen Bauwerken zu spazieren. Ausgangspunkt meiner Wanderung war der Heldenplatz.“ An diesem Punkt führt Brus eine, der Umdeutung des Kerényi sehr nahestehende existentielle Umwertung durch. Im Falle Brus wandelt ein „Gemälde-von-Mensch“ über den durch Kodierungen der Macht belegten Platz der deutenden Standbilder. Die weiße Gestalt eröffnet sich dem Betrachter und mitten entzweit zeigt sich der aufreißende menschlicher Körper als „Absicht“ als „Ereignis“ und als „Ergebnis“.

Das Symbol ist bis in die Tiefen mit Atem durchdrungen. Scharf durchdringt dieser Körper die formulierte Symbolik und stößt an die vorgegaukelte Pseudomythologie. Dabei lächelt der Körper verschmitzt. Der durch Brus verkörperte Mythos und dessen unheimliches Lächeln verstört den Seelenfrieden des Staates und führt zur Verhaftung des verlebendigten Mythos des Günter Brus. Der aus dem Rahmen seines Bildes herausteilende Alptraum terrorisiert mit der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit und erinnert an die Nicht-angetretene Gegenwart. Deshalb muss ihm widerstanden werden, er sei dorthin zurückgeworfen, woher er kam. Die weißgemeißelte Gestalt



Balra: a Kerényi Károlyt is megihlető veii Apollón szobor az i. e. VI. századból.
Jobbra: Günther Brus *Bécsi séta* című 1965-ös akciója fényképfelvételének egy részlete.

Links: Die Apollo-Skulptur von Veii, VI. Jh. v. Ch. die auf Károly Kerényi inspirativ gewirkt hat.
Rechts: Günther Brus, *Wiener Spaziergang*, Aktion von 1965. Ausschnitt.

wird durch die Ordnungshüter durch die wiener Straßen abgeführt; doch sein Antlitz zeigt dennoch unverändert, das verschmitzte unvergessliche Lächeln; welches eine beschämende Ähnlichkeit zu dem einen bestimmten Lächeln, das die verstockten Interpretationen verunsichern vermochte und welches Károly Kerényi am Gesicht des veii Apollo entdeckte. Dieses Merkmal beschrieb er als den wölfischen Dionysos-Charakter des Apollo. Jenes Wolfeslächeln, das die artifizielle, festgelegte Ideologie der "Bildung": die der Reinheit, des Lichtes, der Harmonie und den Apollon des „sorgenlos heiteren hellenistischen Daseins“ und dessen Ordnung als Merkmale definiert hatte.

Das Fremde in der Bildung

Laut Nietzsches philologischen Programms sollte die Sichtweise, die das Objekt der Forschung als leeres Skelett behandelt, und zur reichen kulturellen Kontext der Antiquität zu einfache Bezugswege sucht, durch eine Philologie ersetzt werden, die mit den kulturellen Aspekten der klassisch-philologischen Tätigkeit zählt. Die klassische Philologie muss dazu fähig werden, ihre wissenschaftliche Feststellungen aus der Sicht der Kunst, also einer Art ästhetischer Sensibilität, und diese ästhetische Sensibilität wiederum aus der Sicht ihrer Wirkung auf dieses Leben als aktives Potential umzuwerten. Letzten Endes formuliert Nietzsche damit einen Anspruch auf die Schöpfung eines solchen philosophischen Hintergrunds, der fähig wäre, die inneren Motivationen und die unterschiedlichen Forschungsgebiete der Philologie nach antiken Mustern zu verknüpfen. In seiner totalen Kritik stellt er sowohl den Begriff der Moral, der bei philologischen Forschungen gebraucht worden ist, als auch die in der *Bildung* abgebildeten Tugenden, also auch den Inhalt der Moral, in Frage. Allerdings bedient er sich in seiner Kritik keiner Interpretierungsprozesse, was die klassische Philologie des Wissenschaftsideals der *Bildung* früher nicht gekannt und genutzt hätte. Der Unterschied besteht darin, dass die Nietzschesche Praxis Grenzen, die die Existenz der homologen Strukturen garantieren, nicht respektiert, sondern mit transgressiver Taktik die Sachlage dieser Grenzen untersucht.

Das erste, in weiten Kreisen bekannt gewordene Ergebnis dieser neuen Sensibilität war *Die Geburt der Tragödie* (1872), die nicht nur die Formulierung des neuen Programms, sondern gleichzeitig die demonstrative Probe der neuen Annäherung war. Das Objekt der Demonstration war nichts anderes, als das Fremde, das Andere in der Struktur der griechischen Kultur, der Gott Dionysos, der das Grenzüberschreitende repräsentiert, und der mit philologischen Werkzeugen, aber nach den philosophischen, veränderten Bedürfnissen der neuen Philologie konstruiert wurde.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der einige Jahre jüngere Philologen-Rivale von Nietzsche – später übrigens ein Lehrer von Kerényi – bezeichnete spöttisch Nietzsches Tätigkeit als „Zukunftphilologie“, und empfahl seinem Kollegen, ein auch im Tragödie-Buch beschriebenes Symbol verdrehend, eine Sekte zu gründen, seine Panther und Löwen vor seinen Wagen zu binden, und bis Indien gar nicht anzuhalt. Das heißt, er spricht das Urteil aus, der für die Erhaltung der Ordnung des Diskurses bürgt. „Zukunft“, „Sekte“, „Panther“, „Löwen“, und das exotische „Indien“: alles Bilder, mit denen die westliche Homologie etwas jenseits der Grenzen, das Unbekannte, das Riskante bezeichnete.

HIC SUNT LEONES: „hier sind Löwen“ – dieser Satz stand in den Landkarten des römischen Reiches über den Gebieten jenseits der Grenzen, die unbekannt waren, also als gefährlich galten. Allerdings benutzt Peter Sloterdijk, ein heutiger Interpret Nietzsches, die Worte des Kritikers in einem anderen Sinne, als er schreibt: „*Nietzsche schuf die Philologie der Zukunft, und diese Philologie forscht in einem unglaublichen Maße nach den Dingen, die der gegenwärtigen Existenz und der Sprache ähnlich sind.*“²

Die Philologie als „*existenzielle Wissenschaft*“

Als dem ehemaligen Schüler von Wilamowitz, ist es Kerényi selbst auch wichtig, bei der Erinnerung an seinen Meister die auch wissenschaftstheoretisch wichtige Debatte hervorzurufen, die sich um das Tragödie-Buch entwickelt hatte.³ In Kerényis Erinnerungsrede wird auch die „Philosophie der Philologie“⁴ erwähnt, sowie auch die Lage derjenigen klassischen Philologie, die Wilamowitz derzeit vor Nietzsche zu bewahren versuchte: „Was war die Philologie, in die man eingeführt wurde? Textkritik; [...] Über das Leben, die Bräuche, die Religion der Menschen im Altertum hat man gar nichts erfahren. Methode, Vorgehensweise, Argumentation – diese waren die Schlüsselwörter [...] das Wissen war eine Nebensache. [...] die Glaube an die einzig wirksame »Methode« war unser aller Voreingenommenheit.“⁵ Wie es in dieser Erinnerungsrede und auch bei anderen Textstellen formuliert wird, hielt Kerényi die Bedeutung des Tragödie-Buches für die ganze *Bildung* entscheidend: „Nietzsches Werk von der »Geburt der Tragödie« erreichte außerhalb der Altertumskunde eine viel größere Wirkung, als innerhalb. [...] Die Eindringfähigkeit des Nietzscheschen Geistes hat in der Altertumskunde ganzheitlich gefehlt.“⁶

Die Frage der Methode in ihrem Bezug auf die *Bildung* ist von einer viel höheren Wichtigkeit, als dass wir in ihr bloß eine methodologische Frage sehen könnten. Kerényi zitiert in seinem Text „Altertumskunde“ aus 1934 die Feststellung Nietzsches, die auch in der Hinsicht auf die Übersteigbarkeit der *Bildung* und auf die Art und Weise der Übersteigerung eine der wichtigsten ist, und zwar: „das 19. Jahrhundert kann nicht mit dem Sieg der Wissenschaft, sondern mit dem Sieg der wissenschaftlichen Methoden über die Wissenschaft charakterisiert werden.“⁷

Nietzsche fordert die philosophische Zusammenknüpfung der getrennten Gebiete der klassischen Philologie, und die Ausnutzung des Potentials in der interdisziplinären Heterogenität. Auch Kerényi schreibt in diesem Sinne über die Philologie als „vielseitige“, „der Ganzheit des Lebens entsprechende Empfindlichkeit“, oder als „Vernetzung verschiedener Empfindlichkeiten“, die „die Geister, die zusammen das höhere Selbst-

² Sloterdijk, Peter: A gondolkodó a színpadon. A jó hír megjavításáról. Nietzsche-tanulmányok. Übers.: Júlia Bendl und Imre Kurdi. Helikon Kiadó, Budapest 2001. p. 39.

³ Kerényi, Károly: Wilamowitz filológija és a magyar föld antik emlékei – Vorlesung in Erinnerung an Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984.

⁴ s.n. Kerényi: p. 93.

⁵ s.n. Kerényi: p. 94.

⁶ Kerényi, Károly: Gondolatok Dionysosról. Walter F. Otto „Dionysos“-ának megjelenése alkalmából. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 181.

⁷ Zitiert von Károly Kerényi: Ökortudomány. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 155.

bewusstsein der Menschheit bilden, in unterschiedlichen Systemen hält“.⁸ Anderswo spricht er über die Philologie als Wissenschaft der Berührung mit dem „Wesentlichen“, und zitiert die Paraphrase von Karl Jaspers, dem großen Leser des Philosophen Nietzsche, nämlich: „nur bei der Berührung mit jemandem, der *er selbst* ist, können und werden wir *wir selbst* werden.“⁹ Auch hier können wir folgendes lesen: „Die Ergriffenheit des antiken Menschen hängt mit der *Wesentlichkeit* des antiken Menschen zusammen. Deshalb ist das Erreichen dieses Ideals der Altertumskunde wirklich nicht nur eine wissenschaftliche Frage: es ist auch eine Frage, die die Existenzen betrifft.“¹⁰

Kerényi spricht über die Philologie, als über das Medium, das bereit ist, das Fremde selbst, das von außen kommende Andere, das Unbekannte aufzunehmen: „Wir sind bereit, uns dem fremden Wesen zu öffnen, weil wir das wesentliche ersehen. Zu unserem eigenen Wesen, zur eigenen Form auf diesem Weg zu kommen ist unser existenzielles Interesse. [...] Die Altertumskunde ist für uns in erster Linie eine existenzielle Wissenschaft: die Wissenschaft der antiken menschlichen Existenz, denn diese Existenz ist die, die uns am meisten interessiert, als von der Menschheit schon einmal verwirklichte Möglichkeit. [...] Das Verständnis des antiken Lebens in seinem Wesen, nicht in seinen Äußerlichkeiten, ist über den Stil möglich. Die Kunst [...] ist der Sinn des Lebens, und der Stil ist eigentlich ein Lebensstil.“¹¹

„Wo ist die Grenze zwischen Wolf und Finsternis im »Wolfsfinsternis«...?“

Kerényi greift zur Goethe-Schillerschen Tradition des Symbolischen zurück, das die unversieglige Quelle ästhetischer Produktivität sei. In dieser Auffassung wird das Symbol gegenüber der Allegorie aufgewertet, die Fragen der Natur, der Kunst und des Stils in einem engen Zusammenhang miteinander interpretiert, und der Mensch wird, einstimmig mit der Carl Gustav Jungschen Analyse durch komplementären Beziehungen, als dauernd wandelnde Einheit aufgefasst, die gegensätzlichen Kräften ausgeliefert ist. Die Welt der Instinkte gilt auch als wichtige Komponente, und unter den Mitteln der Erkenntnis erscheint auch das freie Spiel der Fantasie, also eine intuitive Kraftquelle, die seitens der Ordnung der Homologie unkontrollierbar, also aus dem Terrän der Erkenntnis als ausgeschlossen gilt.

Diese Auffassung des Symbols bei Kerényi öffnet den Weg in die Richtung der Archetypenforschung, in die Richtung der Zusammenarbeit mit Jung, aber eigentlich macht auch eben diese Auffassung möglich, die Dionysos-Apollon Interpretationen, die im Fokus *Der Geburt der Tragödie* stehen, in Zusammenhängen außerhalb der philologischen Textkritik zu bewerten. Laut Kerényi ist an Nietzsches Arbeit nämlich nicht das Entscheidende, dass der Gegensatz Dionysos-Apollon eins der „möglichen weltbildenden Faktoren“¹² sei. Viel eher geht es darum, dass „Apollon – und alle anderen griechi-

⁸ Kerényi, Károly: *Klasszika-filológiai és a nemzeti tudományok*. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 43-44.

⁹ Kerényi, Károly: *Ókortudomány*. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 157.

¹⁰ s.n. Kerényi: p. 160.

¹¹ s.n. Kerényi: p. 160.

¹² Kerényi, Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 116.

schen Götter – ein *Urbild* ist, das das Griechentum *erkannt* hatte, als die metaphysische Form der erlebten seelischen, und plastisch beobachteten, natürlichen Wahrheiten.“¹³

Aber wie riesig Kerényis Ansprüche wirklich sind, und dass der von Kerényi ausgerufene Programm auch in Hinsicht auf die rhetorische Formulierung in der Nähe der philologischen Praxis von Nietzsche einzuordnen ist, zeigt am besten das folgende Zitat: „Die klassische Philologie ist in all ihren Zweigen in solchen Maßen die Wissenschaft der Parusien, wie keine andere Richtung der Geschichtswissenschaften. [...] Die Gegenwartigkeit ist das wichtige: die lebendige Zusammenhaltung der Massen der Fakten, soweit sie das Nervensystem ertragen kann. [...] Solch eine Gegenwartigkeit – Parusie – ist es, was die eigenartigen Regeln ihres Lebens in unsere Hände gibt, damit wir unter ihnen zu Hause sein, und uns in ihrer Welt orientieren können, mit der ewigen Sicherheit einer Empfindlichkeit, die sich auf unser ganzes Sein ausbreitet, und fast verkörpert ist.“¹⁴ Anderswo: „Der griechische Gedanke, selbst der abstrakteste, ist menschlich, ja es ist nicht unmöglich, dass er mit einem göttlichen Gesicht vor uns tritt, und von unserer ganzen Menschlichkeit Verständnis erwartet.“¹⁵

Das Dionysische, das *Die Geburt der Tragödie* beherrscht, wird in der Definition der *Bildung* auf das Wesentliche im Griechentum sicher distanziert. Das heterologe Muster darf nicht in „den Staat“, in die mit klarer, übersehbarer Geometrie begrenzte Ordnung des Diskurses von begrifflicher Klarheit und mathematischem Geist eindringen. Dionysos ist dieser Attitüde aus zahlreichen Gründen ausgeliefert, wegen seines Kultes und der dazu gebundenen ritualischen Praxis. Das steht im Gegensatz zu Apollon, und den Figuren in der posthomerischen Tradition, die mit apollinischen Attributen versehen sind, und die auch Nietzsche in seinem Tragödie-Buch, entsprechend der klassischen Tradition der Dionysos entgegengesetzten Inhalte einstuft. Der posthomerische Apollon ist nämlich eben der Spiegel der Charaktere des Griechenbildes, das auch Nietzsche kritisiert hat, und laut des Gedankenganges im Tragödie-Buch muss das tragische griechische Wesen gegenüber dieses apollinischen Wesens aus dem „pessimistischen“ Geist des Nietzscheschen Werkes geboren werden. Wenn man all das miteinbezieht, ist die Analyse von Kerényi, in der Apollons *anderer*, dunkler, tragischer Aspekt beschrieben wird, umso erstaunlicher und aus diskursiver Sicht strukturell umso wichtiger. Die Tatsache, dass diese, in aller Hinsicht als subversiv geltende Apollon-Interpretation in der Form eines Kommentars zu Platons *Phaidon* geäußert wird, bedeutet auch auf einmal, dass hier auch das philologische Ideal der Epoche vor Kerényi in Frage gestellt wird. Es stellt sich heraus, dass all die Prinzipien eine gründliche Überprüfung benötigen, an die man sich beim Versuch gestützt hat, als man versuchte, die Philologie zwischen die Grenzen zu drängen, die das Institutssystem der *Bildung* gestellt hat.

¹³ *ebda.*

¹⁴ Kerényi, Károly: *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok*. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 46.

¹⁵ Kerényi, Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 112.

Die Grundlage des Apollon-Bildes in Kerényis Schrift *Halhatatlanság és Apollón-vallás* (Unsterblichkeit und Apollon-Glaube), mit dem Untertitel *Platón Phaidónjának megértéséhez* (Zum Verständnis von Platons Phaidron), gehört die Apollon-Figur der italienischen-etruskischen religiösen Tradition. Laut Kerényis Konzept – was nebenbei auch die jüngsten archäologischen und religionsgeschichtlichen Forschungen bezeugt haben –, sind nämlich die Etrusker noch einem vorhomerischen, älteren, also weniger differenzierten symbolischen Bild von Apollon begegnet. Giovanni Colonna, einer der bedeutendsten Etruskologen unserer Zeit, zeigt auch den Zusammenhang, was Kerényis Schrift von 1933 ableitet, nämlich dass der etruskische Apollon in seinem Kult evtl. dem etruskischen Suri (lateinisch Soranus) gleichgesetzt werden könnte, dessen Attribut der Wolf ist, wie auch eines anderen etruskischen Gottes Namens Aita. Der etruskische Apollon ist, wie auch seine Variante bei den Griechen, von Dionysos untrennbar, den die Etrusker unter dem Namen Fufluns und Pacha, und als Apollons, also Apulus Bruder geehrt hatten.¹⁶ Kerényi schreibt über all dies folgendes, wobei er Apollons Wolf-Aspekt mit belletristischer Anspruch beschreibt: „Auf dem Berg Soracte wurde Apollon als der gleiche wie der *Soranus pater* [Vater Soranus] geehrt, der der Herr der Unterwelt ist. Seine Priester, die *hirpi Sorani* – nennen sich Wölfe. [...] In Italien ist Apollon ein dunkler, tödlicher Gott: selbst das Lächeln des Apollon von Veii – das »etruskische Lächeln« ist ein Wolfslächeln. Wer mit den Wölfen im Kontakt steht, wird von dem alles verschlingenden Todesfinsternis begleitet. Das bedeutet die Gestalt des Wolfes, in den Seelen der Kinder und Dichter ewig eingepägt. [...] Wo ist die Grenze zwischen Wolf und Finsternis im »Wolfsfinsternis«...?“¹⁷

In welchem Maße kann das „vielwissende“, geheimnisvolle Lächeln des berühmten Apollon von Veii, des etruskischen Apollon als strukturell wichtig gelten? Wie stark zählt dieses Lächeln für Kerényi? Nun, Kerényi beantwortet einem Freund und Archäologen all diese Fragen selbst: *Von der Philologie von Wilamowitz hat mich der Apollon von Veii abgebracht*.¹⁸

Die Etrusker, die das Dunkelheits-Aspekt Apollons in einer griechischeren Form bewahrten, als die Griechen, tauchen aber auch in Nietzsches Tragödie-Buch auf – in der Rolle und in dem Zusammenhang, wovon auch Kerényi in seiner Apollon-Interpretation ausgeht. Nietzsche beruft sich am Anfang seines Werkes, unmittelbar nach dem Einführungsteil zu Dionysos und dem dionysischen tragischen Lebensgefühl, auf die Etrusker, als auf die Kultur, die ihren Untergang nichts anderem, als der übertriebenen Affinität zum griechischen Wesen zu verdanken hat. Nietzsche meint nämlich, den Etruskern ist es so sehr gelungen, sich das Schreckliche aus den Tiefen der griechischen Kultur anzueignen, dass sie wegen der Melancholie durch dieses Lebensgefühl zugrunde gegangen sind: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins [...] jene ganze Philosophie des Waldgottes, sammt ih-

¹⁶ The Religion of the Etruscans. Nancy Thomson de Grummond and Erika Simon ed., Univ of Texas, Austin, 2006. p. 57–8.

¹⁷ Kerényi, Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest, Magvető, 1984. p. 118.

¹⁸ Zitiert von: Szilágyi, János György: *Egy halálhír*. Kerényi Károly, született Temesváron 1897-ben, meghalt Zürichben 1973-ban. Beszélő 1998/4.

ren mythischen Exempeln, an der die schwermüthigen Etrurier zu Grunde gegangen sind"¹⁹ – schreibt er. Nietzsches Behauptung mit dieser alküonischen Ironie fußt auf zwei Dingen: natürlich ist er der geschichtlich bezeugbaren engen Beziehung der etruskischen und griechischen Religion bewusst, zweitens haben schon die römischen Autoren die Etrusker als das religiöseste Volk der bekannten Welt erwähnt, und hielten ihre esoterische Tradition, die sie *Etrusca disciplina* genannt hatten, samt ihrer Pfleger in großer Ehre.

Kerényi ist es also gelungen, neben den orgiastischen, ausschweifenden, extatischen Dionysos, der aber vor allem uns in die Richtung tragischer Schrecken aus der Tiefe der griechischen Kultur ruft, noch einen anderen großen Fremden, einen anderen Apollon zu stellen, dessen komplementäre Aspekt natürlich nicht nur die Auffassung über den eigenen Charakter umschreibt, sondern alles, was man vorhin über das Griechentum und über die Natur klassisch-philologischer Untersuchungen geglaubt hatte. „Delphi hatte Sokrates anerkannt. [...] In der destruktiven Wirkung seiner Menschen- und Ideenanalyse sind selbst wölfisch-apollinische Züge zu finden...“²⁰ – sagt Kerényi über die Figur von Sokrates, die andere große apollinische Basis des griechischen Wesens, die bisher auch ganz anders interpretiert wurde. Seinen Gedankengang schließt er mit folgenden Worten: „Der Gedanke der Unsterblichkeit ist niemals *alleine* apollinisch, das völlige Besitzen der Geheimnisse des Universums ist schon zeusisch. Unsere inneren geistigen Werte als Werte zu erkennen, der Geistlosigkeit gegenüber uns als Wölfe zu benehmen, vor der obersten Klarheit des Geistes Schwäne zu sein: das ist aus der Antiquität als Apollon-Glaube auf uns geblieben.“²¹

Nietzsche ruft das Programm kulturellen Experimentierens aus, das mit philologischen Werkzeugen arbeitet, Kerényi hingegen das Programm experimenteller Philologie, die über kulturellen Werkzeuge verfügt. Jean Luc-Nancy nennt Nietzsches philologische Praxis eine Faustsche Praxis,²² über Kerényis Praxis könnte man das nicht mehr sagen. Nietzsche sieht die Figuren von Apollon und Dionysos noch als gegensätzlich, und meint mit der Rückrufung seiner vorher gegebenen Apollon-Interpretation, die Inkonsequenz aufzulösen, die aus diesem Gegensatz resultiert. Kerényi dagegen betont in seinen Interpretationen vom Anfang an die Komplementarität der Erscheinungsgruppen, die sich zusammenflechten, und voneinander getrennt nicht vorstellbar sind. Dabei ist er ständig auch für Jungs Thesen offen. Allerdings besteht zwischen ihren Interpretationen in der Hinsicht auf die diskursive, disziplinäre Bedeutung ihres Unternehmens keine Debatte, besonders was „das griechische Wesen“ und die Verknüpfung des Sinnes der Philologie mit der Kritik der *Bildung* angeht.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1955&kapitel=4&cHash=180c2a6be32#gb_found

²⁰ Kerényi, Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest, Magvető, 1984. p. 120.

²¹ S.n. Kerényi: p. 121.

²² Jean Luc Nancy: *Nietzsche's Thesis on Teleology*. Peter Connor trans., in: *Looking After Nietzsche*. SUNY Press, 1990.

Der „Einbruch des Südens“

Was können wir von der Öffnung dieses strengen, aber vielleicht zu sehr durchschaubar und leer strengen Diskurses der *Bildung* für das dionysische und wölfisch-apollinische Fremde, Andere erwarten? Wir sind nicht in der Lage, Nietzsches Standpunkt und Antwort auf diese Frage in der Form eines treffenden Zitates zu liefern, da er eine disziplinäre Antwort auf diese Frage nicht gibt, nicht geben kann. Kerényi formuliert in gewissem Sinne die disziplinäre Antwort, besser gesagt Frage von Nietzsche neu, und zwar diese an den ungarischen philologischen Diskurs der dreißiger Jahre adressierend, als er in seiner Schrift *Ókortudomány (Altertumskunde)*, auf dessen ersten Blatt er schon Nietzsches Mahnung an die Philologen zitiert, folgende Frage stellt: „Neue Farbe im ungarischen geistigen Leben? Und ausgerechnet die Farbe der Antike? [...] Warum *leben* wir diese neue Farbe des ungarischen geistigen Lebens? Und warum nicht nur wir, Altertumsforscher, sondern all unsere Besten auch außerhalb der Wissenschaft? Was ist diese neue Farbe? Was ist diese neue *Glut*?“²³

Die Quelle dieser „neuen Farbe“, dieser „neuen Glut“ ist eigentlich nichts anderes, als die Heterologie, das Eindringen des Fremden aus den heterotopen Gebieten, das auch Foucault beschrieben hat, samt all ihrer diskursiven Konsequenzen: „Die südliche Natur könnte zur sinnlichen Tradition der Antike gehören – wenn sie nicht noch mehr bedeuten würde: die unveränderte Weltwirklichkeit, die den antiken Menschen nicht als Landschaft, sondern als die Welt von Göttern: Kräften und Figuren beeindruckt hatte. [...] Die Kunst ist der Sinn des Lebens – aber der gesamte Sinn all dessen, was uns ergreift: der Natur, und des davon ergriffenen menschlichen Seins. Durch das antike menschliche Sein öffnet sich der Sinn des Südens, und fasst uns mit ihrer zeitlosen Wirklichkeit. Diese neue Farbe bedeutet die Altertumskunde für uns: *den Einbruch des Südens*.“²⁴

Der „Einbruch des Südens“, der Durchbruch der Grenzen setzt immer wieder ein. Nietzsche und Kerényi schaffen auf ihrem Gebiet einen solchen reflektiven Diskurs, der sich mit einer radikaleren Intensität, als alle Diskurse vorher, für seine eigene wissenschaftliche und existenzielle Wurzeln interessiert, und nie damit aufhört, die eigenen Grundlagen immer wieder kritisch zu betrachten, und als „grundlose Grundlage“ zu betrachten. In den Augen ihrer Kritiker gilt ihre Tätigkeit wegen dieses Strebens als „grundlos“, eben als eine Heterologie normalisierende Praxis: sie sei das ansteckende, Staatsfeindliche, also zu isolierende und auszuschließende Ereignis disziplinärer Extatismus.

Übersetzung: Bálint Walter und Orsolya Thorday

²³ Kerényi, Károly: *Ókortudomány* In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 150.

²⁴ Kerényi, Károly: *Ókortudomány* In: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, Magvető, 1984. p. 161.



Sándor Vály: Farewell to the Aesthetics I, 2011, oil, acrylic, wood, print on canvas, 200 x 196 cm

7.

**„A DÉL BETÖRÉSE”
KERÉNYI KÁROLY ÉS A SZIGET TOPOLOGIÁJA**

**[“THE INCURSION OF THE SOUTH”: KARL KERÉNYI
AND THE TOPOLOGY OF THE SZIGET (ISLAND) JOURNAL]**

by

Kristóf Fenyvesi 2012

Irodalomtudományi Közlemények 2012/4 [Hungarian Academy of Sciences’
Journal of Literary Studies], 593-630.

FENYVESI KRISTÓF

„A DÉL BETÖRÉSE”
(Kerényi Károly és a Sziget topológiája)*

1. *A Centrálban a periféria*

Az 1935–1939 között működő Sziget-műhelyt korának egyik legbátrabban kísérletező, művészet és tudományközi, transzdiszciplináris¹ ókortudatói közösségeként tarthatjuk számon. Nyelvi és politikai okok egyaránt közrejátszottak abban, hogy a Sziget sem a maga korában, sem pedig azt követően nem írhatta be magát az ókortudomány 20. századi kísérleti megújításának, illetve a mítosz modern poétikája² megalkotásának és a mitopoézis művelésének európai történetébe. Mindazonáltal a politikai tényezők csak részleges szerepet játszanak abban, hogy a Sziget-műhely nemzetközi jelentőségét, mind ez idáig a magyar tudomány-, művelődés- és irodalomtörténet írás is csak rendkívül korlátozott mértékben és körben ismerte fel.³

* A jelen dolgozat alapjául szolgáló előadás 2011. január 28-án hangzott el az ELTE BTK Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszéke által szervezett „... a múltat be kell vallani” című konferencián, a Petőfi Irodalmi Múzeumban. A dolgozat véglegesítése során nyújtott javaslataiért köszönettel tartozom Tverdota Györgynek, a konferencia szervezőjének, aki felhívta a figyelmem RAMSHORN-BIRCSÁK Anikó doktori értekezésére (*Mítosz és mű: Kerényi Károly mitológia- és műhely-konceptiójának, az 1930-as, 1940-es évek regényirodalmának és a korszak tudományos életének összefüggései*, kézirat, Bp., ELTE BTK, 2009) és J. SZABÓ Piroska kismonográfiájára (*A magyar ívegyöngyjátékosok*, Bp., Uránusz Kiadó, 2011). Továbbá köszönöm Gintli Tibornak (ELTE) és tanárainknak, Tuomo Lahdelmának (Jyväskyläi Egyetem), Thomka Beátának és Orbán Jolánnak (Pécsi Tudományegyetem) a dolgozat elkészítésében nyújtott támogatásukat.

¹ A transzdiszciplinaritás fogalmát a Sziget és Kerényi ókortudományi törekvéseinek összefoglaló leírására RAMSHORN-BIRCSÁK Anikó alkalmazza disszertációjában, *i. m.* A fogalomhasználat indoklása a szerző *100 éves a Nyugat* (ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola–Petőfi Irodalmi Múzeum, 2008. február 20–22.) című konferencián elhangzott előadásában is megtalálható: BIRCSÁK Anikó, *A Sziget és a Nyugat: A Sziget mint műhely*, <http://epika.web.elte.hu/doktor/BircsakAniko.pdf> (2011.08.09).

² A „mítosz poétikája” fogalmának értelmezéséhez lásd Jeleszar MELETYINSZKIJ, *A mítosz poétikája*, ford. KOVÁCS Zoltán, Bp., Gondolat, 1985. Meletyinszkij 1976-os művének aktualitását – a munka egyes megfogalmazásainak és vizsgálati anyagának minden korhoz kötöttsége ellenére is – bizonyítja közelmúltban megjelent angol nyelvű kiadása: Eleazar M. MELETINSKY, *The Poetics of Myth*, ford. Guy LANOUE, Alexandre SA-DETSKY, New York, Routledge, 2000.

³ A nemzetközi és a magyarországi Kerényi-diskurzus összekapcsolhatóságának feltételei továbbra is csak korlátozott mértékben adóttak. Annak ellenére is így van, hogy Kerényi munkássága sokoldalúan és jelentős hangsúllyal szerepel a nemzetközi diskurzusban, s magyarországi tevékenységének kutatása is folyamatban van. Holott a diszkurzív „horizontok összeolvasztásának” szükségességére már az 1997-es Kerényi-cente-

A Sziget rövid, felvillanás-szerű élettartama, valamint a Szigethez mint egyszersmind közösségi-társadalmi fórumhoz fűzött széleskörű alapítói remények gyakran ellentmondásosnak tetsző burjánzása, túlságosan is könnyen elhelyezhetővé teszik a Szigetet a két világháború közötti magyarországi, közép-európai alapítások sorában. A Sziget, ugyanis az Európa és a magyar társadalom krízisjelenségeinek együttes megoldását sürgető javaslatoktól kezdve, az egymástól látszólag távol eső kulturális jelenségek összekapcsolásával a közösségi, sőt emberi-humanisztikus önmeghatározás igényéig, számos olyan célkitűzést megfogalmaz, amely a két világháború közötti időszak egyéni és közösségi munkaprogramjainak a sokaságát jellemezte. Azonban nem szabad elfeledkezni arról, hogy a tudományos, művészi és személyes egzisztenciális erőforrásokat egyaránt maximálisan kiaknázni szándékozó *szigeti* tendenciák, mindenekelőtt egy új ókortudományi modell kikísérletezésének a programját valósítják meg, s ez a specifikus törekvés egyértelműen kiemeli a Szigetet a térség intellektuális válságmegoldó műhelyeinek köréből. A Sziget, e sajátos ókortudományi irányultság révén, ugyanis a klasszika-filológiai erudíció által megalapozott *Bildung* műveltségességének összeomlása utáni útkeresés nyugati diskurzusának legprogresszívebb klasszika-filológiai, etnológiai és filozófiai áramlataival került közvetlen érintkezésbe. Ebben a különös szerkezetű erőterben pedig számos olyan eredményt hozott létre, amelyeknek a jelentőségét csak az inter- és a transzdiszciplinaritás, a művészet-, a tudomány-, és a kultúraköziség, a fenomenológiai, a kultúratudományi és a médiumelméleti vizsgálatok modern megközelítésmódjaiban egyaránt otthonosan tájékozódó tudományosság mérheti fel a maga sokoldalúságában.

A Sziget alapítóinak, Kerényi Károlynak és Hamvas Bélának, továbbá a műhely körül sűrűsödő diskurzus fő irányait befolyásoló Németh Lászlónak, Szerb Antalnak, Gulyás Pálnak, Prohászka Lajosnak, valamint a vállalkozást az utolsó Sziget-almanachban történő megjelenésével betetőző és egyben lezáró Franz Altheimnek a letehetősebb és a későbbiekben többségében ugyancsak jelentős pályát befutó Kerényi-tanítványokkal kiegészülő konstellációja⁴ – egymástól radikálisan különböző szereplők együttállásáról, sőt mozgalmoszerű közös fellépéséről lévén szó –, egy a Sziget háttérül szolgáló, rendkívül összetett tematikai és személyközi hálózat működését feltételezte. Ezt a tematikai és személyközi hálózatot Kerényi Károly a Sziget kiadványsorozatának 1935-ös elindulását megelőző évtizedben, egyre tudatosabb munkával építette fel.

Kerényi egyben a szellemi-politikai függetlenség megőrzésével kialakítható érdekközösség diszkurzív feltételeit is szavatolva, nagyfokú érzékenységgel teremtette meg a közös érdeklődés motiválhatóságának, és ezáltal egy a hazai szellemi életben, addig még ismeretlen, széles tartományú *másik hang* megszólaltatásának a lehetőségét. A Sziget

nárium rendezvényei is felhívhatták a figyelmet. Az év eseményeiről és tapasztalatairól lásd SZILÁGYI János György, *Kerényi-év, 1997 = Mitológia és humanitás: Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára*, szerk. SZILÁGYI János György, Bp., Osiris, 1999, 12–27.

⁴ A Sziget I–III. szerzői: Sziget I, 1935 – Kerényi Károly (3 cikkel), Németh László, Dobrovits Aladár, Gallus Sándor, Hamvas Béla (2 cikkel); Sziget II, 1936 – Kerényi Károly (3 cikkel), Németh László (2 költeménnyel), Szerb Antal, Hamvas Béla (3 cikkel), Kövendi Dénes; Sziget III, 1939 – Kerényi Károly (2 cikkel), Németh László, Kövendi Dénes, Gulyás Pál, Brelich Angelo, Prohászka Lajos, Franz Altheim.

ebből a perspektívából nézve csak napjainkban vált átfogó elemzés tárgyává,⁵ azonban a Sziget-műhely egyes résztvevői munkásságának az ismeretében nyilvánvaló, hogy a Sziget olyan tudósok, művészek és gondolkodók, egymástól felfogásban, értékrendben, érdeklődésben eltérő generációk képviselői között teremtett szoros kapcsolatot, akik és amelyek, egyébként nem álltak egymással témaközösségben, elhatárolt diskurzusok beszélői voltak, gyakran nehezen áthidalható szakadékok, ellentétek húzódtak a szemléletükben.

Cs. Szabó László Kerényi Károllyal való megismerkedéséről szóló visszaemlékezése a korszak problémáinak alternatív megoldásai után kutató diskurzus- és asztaltársaságok sajátos egymásba éréséről is érzékletes képet ad. Cs. Szabó beszámol arról, hogy még jelentős különbségek ellenére is, miként jöhettek létre hosszabb-rövidebb életű szövetségek, miként alakulhatott ki valódi, az ellentétek által is fűtött, versengő párbeszéd az utókor számára már csak nehezen összeegyeztethető célokat valló értelmiségi körök között: „A Centrál Kávéház pincéjében ismerkedtem meg Károllyal, népesebb találkozókra használt alagsori termében. Ennek a kávéháznak a jelentősége vetekedett az 1930-as években azzal a Pilvaxéval, ahol a márciusi ifjak Petőfi két oldalán körülülték a »közvélemény asztalát«. Minél sötétebb idők ereszkedtek Magyarországra, annál vonzóbb betérővé vált, szinte napi szükségletté. [...] Együtt volt ott a magyar irodalom sokféle árnyalata, konzervatív és »nyugatos«, népi és urbánus [...] s a nyelvi tanszékek legrokonszenvesebb professzorai, a szegedi, pécsi, debreceni egyetemről is, ha felrándultak Pestre. [...] Kettős szorításban alakult ki az a láthatatlan, laza szövetség, amit szellemi honvédelemnek nevezett el a fiatal Szabó Zoltán. S ebben a szellemi honvédelemben összetartottak egymást nem kedvelő, sőt egyenesen taszító emberek is. [...] Szomszéd-ságomban ült le [Kerényi] Károly, bemutatkoztunk. [...] Károly nem tudósok, ókorbúvár-
rok, hanem írók és költők közt számított a humanista ellenállás megsegítésére. [...] [A] szellemi honvédelem és ellenállás forrásait is kellő helyükön: ebben a pincében s kávéházi asztaloknál élte át, igazoló bátorítást szerezve ahhoz, hogy megindítsa *Sziget* című folyóiratát.”⁶

Az olykor ellentétes tendenciájú, heterogén elemek Kerényi Szigetében való összeépüléséből egy a korallzátonyokhoz hasonló, sérülékeny struktúra jött létre. Az 1935 és 1939 között megjelentetett *Sziget-évkönyvek* (1935, 1936, 1939) anyaga⁷ a szellemi klíma változásainak többszörösen kitéve, rendkívül lassú, organikus érési folyamat során, Kerényi szavaival élve „együtt növekedve”⁸ bontakozott ki. A Sziget mint *műhely* és *közösség* létalapját jelentő, Kerényi által tudatosan táplált organicitás-eszményt a szerke-

⁵ Vö. J. SZABÓ, *i. m.*

⁶ CS. SZABÓ László, *Kerényi Károly arcképe = Kerényi Károly és a humanizmus*, szerk. ÁRKAY László, Zürich, Svájci Magyar Irodalom- és Könyvbarátok Köre, 1977, 98–101.

⁷ *Sziget I–III. 1935–1939*, Bp., Orpheusz Kiadó, 2000.

⁸ A Szigetnek ezt a meghatározó vonását emeli ki Kerényi akkor, amikor a Sziget-vállalkozás lezárulását követően, egy pillanatra felsejlik a folytatás gondolata. Lásd Kerényi Károly 1942. február 3-án Gulyás Pálhoz írott levelét: „A Sziget-kötetnek együttesen kell nőnie.” Idézi DARABOS Pál, *Hamvas Béla: Egy életmű fizionómiaja*, I–III, Bp., Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet, 2002, II, 240.

zet egyes elemei közötti belső feszültségek egyfajta érzékeny, azonban mindig a Kerényi által vizionált, megújult ókortudomány irányába való kiegyensúlyozása alapozta meg. A Sziget-műhely sajátos elgondolásokon alapuló, összetett ókortudatói profilja, kizárólag Kerényi folyamatos jelenlétére, személyes hatására épülő közösség-szervezői munkája révén volt fenntartható. Ennek következtében a Sziget összeforrt Kerényi nevével, s a transzdiszciplináris kísérlet több, az alábbiakban részletesebben is bemutatandó aspektusa miatt, Kerényi életművének meghatározó állomásaként kell értékelnünk azt.

2. A Sziget mint közösségi hálózat: a pénteki előadások, a Stemma és a kiránduló körök

Kerényi néhány év középiskolai tanárság után, 1926-ban lett a budapesti egyetem magántanára. Ugyanebben az évben az Egyetemes Philologiai Közlöny egyik szerkesztőjévé is kinevezték. Ekkor indította el az egyetemen a görög mitológiáról szóló és számára is hamarosan komoly hírnevet szerző, úgynevezett *pénteki előadásokat*, amelyek invenciózus, élményszerű, és az időszak meghatározó filozófiai, poétikai vonatkozásai felé asszociatív kapcsolatokat nyitó hangoltságuknál fogva és Kerényi határozott szándékainak megfelelően, rövidesen az egyetem körein jóval túlmutató kulturális programokká terebélyesedtek. (Kerényinek az egyetem körein túllépni szándékozó kulturális terveinek a bizonyítékai után kutatva elegendő, ha a pénteki előadások időpontválasztására gondolunk: a péntek este hattól-nyolc óráig terjedő időszak ma sem és akkor sem jellemzően az egyetemi diákokkal folytatott, hagyományos értelemben vett eredményes tanulmányi munka, sokkal inkább az úgynevezett közösségi, szabadidős tevékenységek ideje volt.⁹) Ezek az előadások bontakoztak ki a Kerényi-féle mítoszértelmezésnek azok a kiterjedt elméleti keretei, amelyek Kerényi szintetizáló és összetéveszthetetlenül egyedi vonásokkal jellemezhető mítosz-elméletét a Szigetig hatóan, s aztán Kerényi egész életművére vonatkozóan megalapozták. A Hölderlinig, Bachofenig visszanyúló elméleti tájékozódás, Nietzsche kulturális kritikává szélesedő filológia-kritikájától és az „életfilozófiák” számos excentrikus vonásától egyaránt megihletett, a *Bildung* klasszika-filológia eszményének meghaladásával kísérletező, a wundti és a jungi lélektanban oly fontos szerepet játszó asszociációs láncok, affektív állapotok, álmok vizsgálata iránt is nyitott, az összehasonlító etnológia új elméleteit beépítő és egyben a kortárs német filozófia legfrissebb fejleményeiben is tájékozott, remitológizációs tendenciáktól sem mentes, szellemtörténeti bázisú mítosz-elemzések, változatos tudományos és művészeti területekről vonzották a hallgatókat.

⁹ „Kerényi Magda: »Maga az, hogy péntek este 6–8-ig tartotta az előadásait, már az sem tetszett senkinek, még a pedellusnak sem, mert mihamarabb be akarta csukni az egyetemet. [...] Na, hát az egy olyan előadás volt, ahogy mondták Pesten: bundás. A városból jártak bundás hölgyek. Az egy tele termes előadás volt. Az úgynevezett pénteki órák. Péntek este 6-tól 8-ig voltak a Kerényi-órák, közben volt egy tíz perces szünet. Tele volt a 13. terem a harmadik emeleten.«” RAMSHORN-BIRCSÁK Anikó, *Beszélgetés Kerényi Magdával, Kerényi Károly özvegyével (Interjú)* = R.-B. A., *Mítosz és mű...*, i. m.

Kerényi diszciplinaközi, a korabeli klasszika-filológia megszokott keretein túlmutató magyarázatai, például a modern lélektan és filozófia mitológiára vonatkozatható eredményeinek, valamint a mítosz poétikája és narratológiája iránti érdeklődésének köszönhetően, a pénteki előadások rendszeres látogatói között számos kivételes tehetségű irodalmárt találunk. A művészeket és független gondolkodókat minden bizonnyal vonzotta az is, hogy egy alternatív Európa-diskurzus ókortudományi felvázolásán és jelenkorra vonatkoztatott kulturális konzekvenciáinak a levonásán keresztül, Kerényi a mítoszelmélet radikális megújítását a mítosz társadalmi-kulturális jelentőségének a feleleveníthetőségében és neohumanisztikus aktualizálhatóságában is látta.¹⁰ Kerényi szemléletében, a legkorábbi munkáktól kezdve egészen az életművet betetőző és lezáró nagy Dionüszosz-könyvig, szakadatlanul jelen van az az álláspont, miszerint az európai vallások kialakulásáról, a mitikus alapok egymásra gyakorolt hatásáról való ismeretszerzés, jóval túlmutat a tudományos érdeken, ugyanis az a nyugati kultúra egészének a megértéséhez visz közelebb.¹¹ Ebből fakadóan Kerényi rend szerint azzal a lehetőséggel is él, hogy kulturális távlatot adjon ókortudományi felfedezéseinek. S noha szigorúan ügyel rá, hogy soha ne lépjen túl a tudományos vagy humanista állásfoglalások illetékességi körén, az esetek többségében, a *Bildung* ókortudományi és kulturális berendezkedése szempontjából szubverzív eredményre jut.¹²

Kerényi a pénteki előadások kapcsán tapasztalt visszajelzésekből és a belőlük kibontakozó informális diszkussziókból is komoly erőt merített: a Sziget elindításáig terjedő időszakban ugrásszerűen megnőtt a publikációinak a száma. Az írásokban, előadásokban egyre-másra felbukkanó experimentális állásfoglalások is gyarapodásnak indultak, a tanulmányokban megjelenő kulturális referenciák és a *Bildung* antikvitas-, klasszika-filológia és általában véve tudományfelfogásával tudatosan szembehelyezkedő megállapítások is egyre sokrétűbbé váltak. A tudományos és a művészeti diskurzusok közötti egyre tudatosabb hídépítő tevékenység során Kerényi számtalan formában vált képessé annak a demonstrációjára, hogy miként lehetséges szűkebb szaktudománya, valamint a tágabb társadalmi-intellektuális közeg meghatározó kérdéseinek ihletett és másokat is megoldási javaslatokra indító összekapcsolása.

Miközben Kerényi az egyetemi tevékenység határait feszegette, a Trianon utáni revíziós művelődéspolitikai a szellemi identitáskeresés kérdéseit az ókortudomány céljait

¹⁰ A korabeli hazai újhumanizmus kontextusának rokon tendenciáit is bemutatja TVERDOTA György, „*Mi egy új humanizmus hívei vagyunk*”: *A 75 éves Szép Szó hitvallása*, megjelenés előtt.

¹¹ Vö. „A vallásokról – különösen a régebbi vallásokról –, átalakulásaikról és kultúráinkra gyakorolt hatásokról, mind a mai napig csak provizórikus képet alkothatunk. Ennek az általános képnek a gazdagítása nem csak a tudósokat illeti, hanem mindazokat, akik a kultúra tulajdonképpeni tartalmát képező tapasztalatokról jelentősebb tudásra kívánnak szert tenni. Az európai kultúra vallástörténete, még távoli kezdeteiben is, a *mi* vallástörténetünk. A kultúra történetéhez tartozik, függetlenül attól, hogy azt vallási vagy filozófiai meggyőződéseink fényében, egyénileg miként értelmezzük.” Carl KERÉNYI, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, ford. Ralph MANHEIM, New Jersey, Princeton University Press, 1996, xxiii. (Az idézetet a saját fordításomban közlöm. – F. K.)

¹² Vö. FENYVESI Kristóf, *Idegen a Bildung-ban: A határátörés mint nietzscheánus praxis és Kerényi Károly egzisztenciális filológiája*, *Korunk*, 2011/1, 72–81.

illetően is meglehetősen vehemenciával fogalmazta újra. Kerényi egyetemi tanári pályafutása és egyben nevezetes előadásai indulásának évében, 1926-ban jelent meg a Budapesti Szemlében a Kerényivel csaknem egyidős és szintén rendkívül tehetséges ókortudós, Alföldi András tollából a hivatalos tudománypolitikai program deklaratív megfogalmazása,¹³ amely a római Pannónia tanulmányozását az ókori Mediterráneum és a Közel-Kelet önálló kutatásával történő szembeállításából kiindulva, arra szólította fel az ókortudomány hazai művelőit, hogy a Mediterráneum és a Közel-Kelet helyett, az úgynevezett „magyarcélú” kutatásokra, „honkutatásra” koncentráljanak, mert az „sokkal előbbre való”.¹⁴ Azonban fontos megjegyezni, hogy ezt a programot végül sem maga Alföldi, sem pedig tanítványai nem követték. A „magyarcélú” kutatásokat Alföldinek sikerült a saját kutatói profiljában egy egyetemes ókortudományi koncepcióba visszailleszteni, végeredményben ezzel alapozva meg 1947 utáni berni, bázeli, majd pedig princetoni sikereit.

Kerényi élelétására utal, hogy a pénteki előadásokra mint kulturális-intellektuális bázisra alapozott tematikus-személyközi hálózatépítő tevékenységének második körét, a nietzscheánus George-kör görögséget illető álláspontjára több tekintetben is támaszkodó, s arra névválasztásában is utaló Stemma-kört Alföldivel együtt hozta létre a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 1930-ban, és kezdetben együtt is vezették azt. A Stemma célja eleinte antik szerzők műveinek közös olvasása volt, amit később a Stemma-tagok új tanulmányainak felolvasása és megvitatása, illetve hiánypótló kiadványokat eredményező fordítói munka egészített ki.

Kerényi és Alföldi kollaborációja, valamint a klasszika-filológiai tevékenységből kibontakoztatható és abba vissza is ágyazható modern egzisztencialista filozófiai-kulturális tájékozódás jelentőségét, és a kortárs kulturális jelenségek vizsgálatában egyaránt érvényesíthető pragmatikus vonásokat hangsúlyozó, egyre szaporodó és egyre explicitebb formát öltő Kerényi-féle megnyilvánulások arra mutatnak, hogy Kerényi a Trianon utáni magyar társadalom intellektuális krízisjelenségeit és a hazai és európai klasszika-filológia válságát, ugyanazon folyamatnak a különböző aspektusaiként ismerte fel. Kerényi – nietzscheánus filozófiai érdeklődésétől is motiválva –, képes volt a magyar ókortudomány húszas-harmincas évekbeli döntő, ám mégis csupán korlátozottabb hatókörűnek tűnő szaktudományos kérdéseit¹⁵ kiterjeszteni és a tudományos tevékenység egészét fenyegető episztemológiai válság áthidalhatóságával, továbbá a *Bildung* humanitás-eszményét aláásó európai válság fő kérdéseivel összekötni. Oly módon tette ezt, hogy mindeközben a tudomány illetékességi körétől való eltávolodás veszélyeire is fi-

¹³ ALFÖLDI András, *A honfoglalás előtti Magyarország kutatásának mai helyzete*, BpSz, 203(1926), 344–364.

¹⁴ Alföldi András cikkének szerepéről lásd például TÖRÖK László, „Vallomások az emberi szellem egysége mellett”, Holmi, 2009, 683–691; Uő, *Magyar ókortörténet a 21. század elején*, AntTan, 2008, 127–135.

¹⁵ A magyar ókortudomány korabeli fő tendenciáiról is hű képet ad: *Voces paginarum: Magyar ókortudomány a huszadik században*, szerk. SZILÁGYI János György, Bp., Osiris, 2008.

gyelmezett.¹⁶ Részben az ókortudomány sokoldalú diszkurzív potenciálját kifejteni képes, több-regiszterű Kerényi-féle megközelítés a magyarázata annak, hogy a (1) pénteki előadások hallgatóságának, (2) a Stemma eleinte Kerényi lakásán, máskor a pilisi hegyekben található közösségének, valamint az intellektuális közösségépítés legalább ilyen fontos színtereinek, a Kerényi körül csoportosuló (3) tanár és a diák *kiránduló köröknek*¹⁷ a tagjait, a köztük lévő éles, adott esetben összeegyeztethetetlen felfogásbeli különbségek ellenére is sikerült Kerényinek összekapcsolnia. A Kerényi körül kibontakozó közösségi szellem intenzitásáról első kézből tudósít például egy 1933-as levelében Szerb Antal is: „Írnom kell neked legjobb barátomról is. [...] Kerényiről beszélek, a filológusról [...] Nagyszerű ember, igazi tudós és egyszersmind nagy művész. Rendszeresen olvassuk a görög klasszikusokat, és bejárok az egyetemi előadásaira. A vallástörténelemről beszél [...] Ismersz két filológust: Walter E. Ottót [*sic!*] és Altheimet? Úgy tűnik, ugyanazt csinálják Németországban, amit Kerényi itt: föltámasztják a görög mitológiát (nem tudom, hogy írják franciául). Gyere hát Budapestre, hogy megismerd. Vasárnaponként nagy kirándulásokat teszünk a hegyekben – remélem egyszer te is velünk tartasz majd.”¹⁸

Közösségalapítói tevékenységének hitelességét is növelve, Kerényi nem csak saját diskurzus-társaságában, hanem a szakmai nyilvánosság központi fórumain is hangot adott egyedi álláspontjának. 1930. január 15-én a Budapesti Philológiai Társaság 55. közgyűlésén elhangzott *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok* című beszédében,¹⁹ egyfelől maga is megerősítette a nemzeti szempont fontosságát az ókortudományi kutatásokban – különösen a kutatói preferenciák és a tudománypolitikai prioritások tekintetében –, azzal azonban nem értett egyet, hogy akár a tanulmányozható anyag köre, akár az antik anyaggal való közvetlen érintkezés lehetőségei átmeneti politikai, ideológiai érdekeknek megfelelően leszűkíthetők volnának. Ez mind saját, folytonosan a kiterjesztés lehetőségeit kutató ókortudományi koncepciója felől, mind pedig a humántudományok kumulatív jellegének a felismeréséből következően elfogadhatatlannak bizonyult a számára. A klebelsbergi neonacionalizmus radikalizáló értelmezését adó vezérszólásoknak, ugyanis a Budapesti Philológiai Társaságon belül is egyre több követője

¹⁶ Vö. „Igazi problémák és feladatok a klasszika-filológia területén abból támadnak, hogy a filológus személyében mai ember lép érintkezésbe az antik világgal, a hagyományozás minőségével szemben támasztott magas igényekkel s a hagyomány tartalmához intézett új kérdésekkel.” KERÉNYI Károly, *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, szerk. KOMORÓCZY Géza, SZILÁGYI János György, Bp., Magvető, 1984, 37–53, 50. Eredetileg elhangzott a Budapesti Philológiai Társaság 55. közgyűlésén, 1930. január 15-én. Eredeti megjelenése: EPhK, 54(1930), 20–35.

¹⁷ Kerényi kiránduló köreire és azok jelentőségére DÖMÖTÖR Tekla is utal: *Táltosok Pest-Budán és környékén*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 55. Kerényi Magda is kiemeli azokat egy vele készített interjúban: „Az uramnak ugyanis két kirándulós társasága volt: egyrészt az öregek, az ő korosztálya, már tanárok; másrészt pedig mi, a tanítványai.” RAMSHORN-BIRCSÁK Anikó, *Beszélgetés Kerényi Magdával*, i. m.

¹⁸ Szerb Antal levele Dionis Pippidnek, Budapest, 1933. január 6. SZERB Antal *Válogatott levelei*, szerk. NAGY Csaba, Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001, 72–73.

¹⁹ KERÉNYI, 16. jegyzetben i. m.

akadt, akik a kutatói intézményrendszer átalakítását illetően is igyekeztek a nézeteiknek érvényt szerezni.²⁰

3. A Sziget ismeretelmélete: a „paurisák tudománya”

A leszűkítő törekvésekkel szemben, Kerényi éppen ellenkezőleg, az antik görögség és a római kultúra eredeti emlékeivel való közvetlen találkozást tekintette a klasszika-filológiai tevékenység magjának. Egyfajta szellemtörténeti alapon álló, de mindenekelőtt lélektani tendenciákat felerősítő, sőt egzisztenciál-fenomenológiai inspirációjú, „kvázi-archeológiai” kiterjesztést kapcsolt a *Bildung* klasszika-filológiájának szöveg- és könyvcentrikus ideáljához. Az antik emlékek lelőhelyeire való visszatérés jelentőségét hangsúlyozta és ennek a lehetőségét javasolta a klasszika-filológiai képzés során biztosítani, mégpedig egy olyasfajta, semmivel sem pótolható személyes élményszerzés céljából, amelynek – Kerényi gondolatmenetét idézve – még a legalaposabb szövegkritikai-módszertani felkészültség is csak a kiegészítője lehet. Kerényi érvelése szerint a nemzeti szempontból közvetlen jelentőséggel bíró görög és latin szövegek száma meglehetősen korlátozott, a bizánci világ emlékeinek „érzelmi értéke” a magyar klasszika-filológus hallgatókra nézve pedig összehasonlíthatatlanul kisebb, mint mai görög, balkáni vagy orosz kutatóik számára, az újlatin irodalom szövegei nagy részének másodlagos jellege pedig szintén korlátozza a kizárólagos tanulmányozásukkal bejárható kutatói pályát.²¹ Ráadásul, egyik terület sem nélkülözheti „egy életképes, sőt erőfölöslegekkel rendelkező klasszika-filológia segítségét”, hiszen egyik sem közelíthető meg „a nélkül műveltség nélkül, amelyet csak egy teljes és szigorú klasszika-filológiai előképzettség adhat meg”.²² Kerényi ezért még az általa hivatkozott korabeli német ókortudomány élcsapatára, a Jäger-féle berlini újhumanizmusra is valamelyest rálicitálva, kijelentéseinek diszkurzív kötődéseit mindenesetre egyértelműen megadva, egy meglepő, nietzscheánus fordulattal egyértelműen a klasszika-filológusnak a görög és római antikvitás eredeti értékei iránt tanúsított érzékenységét, lelkesültségét, illetve az antik világ tárgyaival történő találkozás tapasztalatából fakadó emberi megindultságot jelöli meg a szerteágazó klasszika-filológiai kutatások tulajdonképpeni kimeríthetetlen energetikai bázisaként.²³

„...[A] legújabb berlini újhumanizmus értékkelő gondolatmenete kell, hogy ezekben irányadó legyen”²⁴ – írja Kerényi mindenekelőtt Werner Jägerre utalva, akinek az első 20. századi németországi ókortudományi reform fűződik a nevéhez. Jäger 1921-ben vette át Wilamowitz-Moellendorff helyét a berlini görög tanszék élén, és a görög kultúrát olyan értékek foglalataként értelmezte (nagyban alapozva a Kerényi által szintén hivat-

²⁰ Kerényi Vári Rezső és Moravcsik Gyula bizantinológusokra és Huszti Józsefre, a magyarországi humanizmus kutatójára személy szerint is utal a beszéd írott változatában, *uo.*, 37, 511.

²¹ KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 42–43.

²² KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 42.

²³ KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 43–44.

²⁴ KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 52.

kozott Eduard Spranger „harmadik humanizmus” elméletére), amely kivételes lehetőségeket tartogat a fiatalság és az értelmiség számára, hogy kilábaljon az első világháborút követő, Oswald Spengler által leírt pesszimizmusból. Jäger ennek érdekében dolgozta ki a *paideia* egy sajátos, modern elméletét, folyóiratokat, monográfia-sorozatokat alapított. Különböző konferenciákon tett programadó megnyilatkozásai, ugyancsak emlékeztetések és nagy hatást gyakoroltak: különösen az 1930-as (tehát Kerényi felszólalásával azonos évre eső) naumburgi kollokviumon való szereplése, ahol kollégáival együtt átfogó képet adtak újszerű elképzeléseikről.²⁵ Kerényi Jägeréhez hasonlóan, de önálló szempontokat is megfogalmazva, eleinte szellemtörténeti tájékozottságával összekapcsolt lélektani, esztétikai, sőt, egzisztenciálfenomenológiai kategóriákat használva sürget eltávolodást a *Bildung* tradíciójának szerkezeti-metodikai homogenitásától, valamint a *Bildung* intézményrendszerét és tudományos módszertanát egyaránt szűk keretek közé záró keresztény és nemzeti korlátozásoktól.²⁶

Kerényinek ebben a beszédében és több későbbi cikkében is megfogalmazott javaslati Friedrich Nietzsche ifjúkori filológiai írásaiban, többek között a *Wir Philologen (Mi, filológusok)* címmel tervezett, befejezetlen *Korszerűtlen elmélkedés* jegyzetanyagában kifejtett álláspontjával hozhatók összefüggésbe.²⁷ Nietzsche ezekben a feljegyzésekben, vázlatokban a tudományos megismerést egzisztenciális feltételekhez köti, és a tudományos megértés processzusáról mint egyfajta pszichikai-mentális „inkorporációról” beszél. Maguknak a megismerés eredményeinek, ugyancsak egzisztenciális jelentőséget tulajdonít. A filológusi, illetve általában a tudósi pálya kulcsfontosságú elemét alkotó tudományos képzés, majd pedig az azt követő élethosszig tartó önképzés céljaként a kutatót jelenségek tudomány- és művészetközi feldolgozására alkalmas, komplex érzékenység élményközpontú fejlesztését jelöli meg, ami alkalmassá teszi a kutatót egyrészt a felfedezésre, másrészt pedig a jelentőségteljes felismerésekre, ugyancsak jelentőségteljes formában történő kifejezésére, amely által azok a kultúra szerves részeivé válva tovább hagyományozódhatnak. Nietzsche-nek ebben a jegyzetanyagban felbukkanó meglátásai szárazodnak végig a Kerényi által is kiemelt tájékozási pontokként hivatkozott későbbi filozófiai munkákon, sőt, Nietzsche kései összetett kereszténység- és *Bildung*-kritikai,

²⁵ A 20. század első fele német okortudományának Kerényit is befolyásoló folyamatait is áttekinti, Jäger működéséről és sokszínű megítéléséről gazdag képet ad, valamint a Kerényi számára ugyancsak meghatározó forrásként szolgáló Nietzsche húszas évekbeli német filológusokra – és ezáltal áttételesen Kerényire – gyakorolt hatásáról is beszámolnak az alábbi kötet cikkei: *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, Hrsg. Hellmut FLASHAR, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995.

²⁶ Vö. „... külső, idegen, a klasszika-filológiai kutatás termékenységét egyenesen megsemmisítő szempontot érvényesítenék akkor, ha a modern filológiáknak könnyebb helyzetéből adódó korlátozást lemásolnók. E könnyebb helyzet oka az, hogy az európai népeknek, amelyeknek filológiáira gondolunk, szellemi fejlődése a kereszténység elterjedése és a népvándorlás kori nemzetalakulások óta olyan világnézeti feltételek mellett folyik, amelyek a szellemi életben bizonyos szerkezeti egységesség eredményeztek.” KERÉNYI, 16. jegyzetben i. m., 44.

²⁷ Arra, hogy Kerényi jól ismerte a Nietzsche-korpusznak ezt a részét, egy 1935-ös előadása is világosan utal, amely a Szigetben *Könyv és görögség* címmel jelent meg, s amelyben szó szerint is megismétli a Nietzschei „Mi, filológusok” szerkezetet: „Mi, filológusok, a könyv és a könyvek varázskörében élünk”; vö. KERÉNYI Károly, *Könyv és görögség = Sziget I-III*, i. m., 21.

majd explicit tudománykritikai megállapításaiban is ezek köszönnek vissza.²⁸ Kerényi részben ehhez a nietzschei vonulathoz is kapcsolódik, mindahányszor szubverzív tudományfilozófiai és episztemológiai megállapítással él az általa szorgalmazott ókortudomány filozófiai episztemológiájának jellemzésekor.

A Budapesti Philológiai Társaság előtt elmondott beszédet a Kerényi-életműben felépülő ókortudományi koncepció meghatározó jegyeire, s a beszéd elhangzása után néhány évvel később létrejött Szigetre nézve is programadó jelentőségűnek kell tekintenünk. Itt kerül ugyanis bevezetésre az a metafilológiai-filozófiai háttér, ami Kerényi ókortudományi gyakorlatának episztemológiai bázisául szolgál, s amelyet Kerényi 1934-ben már kategorikusan az „antikvitas érzéki hagyománya” terminussal jelent be magyar nyelven,²⁹ 1935-ben pedig német nyelven is leír,³⁰ s amit pályája végéig alkalmazva és tökéletesítve, későbbi szerteágazó kutatásait végzi.

Kerényi a klasszika-filológia episztemológiai bázisának a radikális megújítására irányuló programjával Nietzschének azt a még filológus korszakában tett javaslatát is fel-eleveníti, amelyet *Homer und die Klassische Philologie* című bázeli székfoglalójában hirdetett meg 1869-ben. Nietzsche Seneca 108. levelére hivatkozva, „a filológiának filozófiává kell válnia” jelszavával buzdított a filológia filozófiai háttérének megalkotására, s a beszéd egésze során a klasszika-filológia tárgyaiból kibontható filozófiai, tudományos, sőt emberi felismerések sokirányúságát, s e tárgyak élményszerű kutatásából aktivizálható széleskörű potenciálját hangsúlyozta. Nietzsche a *Bildung* dogmatikus kötöttségeiről leválasztott klasszika-filológiára, mint a mai fogalmaink szerinti inter- és multidiszciplinaritás egy lehetséges korai modelljére, ennek filozófiai háttérére pedig mint transzdiszciplináris alakulatra is felhívta ezáltal a figyelmet. Kerényi mindehhez híven, az emberi megismerés különböző szegmenseiben és regisztereiben „a lét egészének megfelelő”, „különböző érzékenységek hálózatát” ismeri fel, amely „külön-külön rendszerekben tartja össze a szellemeket, akik együttesen az emberiség magasabb öntudatát alkotják”. Ehhez a magasabb öntudathoz szolgál hídként „a görög típusú öncélú gondolkodás”, amelynek a megismerésére „a klasszika-filológia európai színvonalú művelése” kínálja a legjobb eszközt.³¹ A jelentős eredményeket hozó, inspirált kutatói munka egyik kiemelt bázisa, valamint a kutatói hipotézisek megalapozásának, majd pedig ellenőrzésének fontos alkotóeleme az ókor világának tárgyi emlékeivel, artefaktumaival való közvetlen és mindenekelőtt átélő, beleérző típusú megismerkedés. Annak is egy olyan radikális formája, ami gyakorlatilag minden elemében ellentétes a klasszika-filológiai diskurzus *Bildung* által szabott rendjével, a kutatás pozitivistá ideájával: „Nin-

²⁸ Vö. Kristóf FENYVESI, *The One Who has Left the Bildung: Friedrich Nietzsche's Philological Turn as a Catastrophe = International Conference at the Technical University, Berlin: Nietzsche's Philosophy of Science. Volume of Abstracts*, Hrsg. Helmut HEIT, Lisa HELLER, Berlin, Berliner Nietzsche Colloquium, 2010, 20–21.

²⁹ Vö. KERÉNYI Károly, *Ókortudomány = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás, i. m.*, 150–161.

³⁰ Vö. Karl KERÉNYI, *Unsinnliche und sinnliche Tradition = Uő, Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1953³, 72–89.

³¹ KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 44.

csen olyan jelentéktelen antik szöveg vagy szövegdarabka, amelynek tudományos megértéséhez a nyelv- és irodalomtörténeti módszer, bármily messzemenő szellemtörténeti kimélyítéssel elegendő volna. Ahhoz még az is szükséges, hogy egy kétezere éve lélek-változtató kataklysmosban elsüllyedt világ újra felmerüljön, istenek és emberek jelenjenek meg, akikkel sehol sem találkozunk, életviszonyok, melyek örökre megváltoztak, művek, amelyeknek nyomorúságos törmelékei maradtak meg, tehetségek, amelyek folytatás nélkül kilobbantak. A klasszika-filológia bármely ágában olyan mértékig a parusiák tudománya, mint egyetlen történeti tudomány sem. [...] Ilyen jelenvalóságuk – parusiájuk – az, ami létük sajátos törvényszerűségének fonálát adja kezünkbe, hogy otthon legyünk köztük, tájékozódni tudjunk világukban, egy egész valónkra kiterjedő, szinte testivé lett érzékenység ösztönös biztonságával.”³² Kerényi tehát egyfajta egzisztenciális, a kutató személyiség világának ontológiai alapjait érintő, legalább annyira magán a filológuson, mint a kutatás tárgyát képező anyagon végzett munkáról is beszél, egyfajta alámerülésről, radikális immerzióról: „nem görögországi tanulmányutakról beszélek, hanem arról, ami valóban segíthet: az antik kultúra anyaföldjén végzett küzdelmes és komoly egyéni munkáról [...] az alkotó antik élet világában való erőteljes előretörésről ott, ahol valósága leginkább tapintható, s ahonnan elindulva leginkább megvalósítható egy egészen másfajta szintézis, mint ami fölényes elméleti áttekintések verbalizmusában valaha is kifejezésre juthat: a nyelvi és tárgyi hozzáértés termékeny egyesítése.”³³

Kerényi beszéde nyomán éles vita robbant ki a Budapesti Philológiai Társaságban. Ennek következményeként Kerényi a hivatalos magyar tudományosság peremére szorult. Hiába álltak ki mellette a bezárkózás helyett, szintén az integráció és a nyitás politikáját képviselő legjelentősebb szaktekintélyek. A saját kutatásaiban a francia szociológiára és lélektanra, valamint a cambridge-i etnológiai iskolára támaszkodó Hornyánszky Gyula, vagy az etnológiai, kulturális antropológiai és lélektani érdeklődésű Marót Károly, akiknek egyébként szintén a saját pozícióik meggyengülésével is számolniuk kellett.

A vita jelentőségét, valamint sajátos konzekvenciáit jól mutatja, hogy tizenhárom évvel később, 1943-ban, a klasszika-filológia akkori helyzetét bemutató, pillanatfelvételszerű cikkében, maga Marót Károly is a húszas évek második felében egyre szélesedő, majd Kerényi fellépésével valóban fellángoló filológus-vitára vezeti vissza a korabeli magyar ókortudomány hármast, (1.) szövegismereti, (2.) hungarológiai és (3.) „*transcendens*” kutatási mezőkre történt széttagolódását: „A magyar klasszika-filológia mai fázisát egy elméleti vita vezeti be”³⁴ – írja Marót. Azonban így folytatja: „Kiderült azóta, hogy az akkor bizonyos éllel egymás ellen harcoló irányok jól megférnek egymás mellett, nehéz is őket külön tartani, és protagonistáik sokszor és a legjobb eredménnyel harcolnak a »másik« mezőnyökben is. Sőt: Alföldi vagy Kerényi legsikerültebb dolgai éppen azok, amelyek többé-kevésbé mind a három célt egyszerre szolgálják.”³⁵

³² KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 46.

³³ KERÉNYI, 16. jegyzetben *i. m.*, 50.

³⁴ MARÓT Károly, *A klasszika-filológia mai állása Magyarországon*, *Szellem és Élet*, 6(1943)/1–2, 51.

³⁵ Uo.

Marót Kerényit mint a „*transcendens*” kutatások 1943-ra már nemzetközi hírnévre szert tett vezéralakját mutatja be, ám egy lábjegyzetben fontosnak tartja hangsúlyozni azt is, hogy „teljesen európai filológusunk Kerényi Károly is mély érdeklődést táplál a pannóniai archaeologia kérdései iránt”,³⁶ s kijelentését Kerényi jelentősebb magyar tárgyú írásainak felsorolásával alá is támasztja. Figyelemre méltó Marót Kerényi ókortudományi koncepciójáról adott jellemzése, ugyanis bizonyítható általa, hogy 1943-ban, azaz néhány évvel a Sziget megszűnése után, ráadásul abban az évben, amikor Kerényi Svájcba távozik, hazai klasszikai-filológia körökben is méltányos értékelésre kerültek Kerényi ókortudományi innovációjának dimenziói, annak olyan döntő összetevőivel együtt, mint például az „antikvitás érzéki hagyományának” forradalmi szemlélete, s e szemlélet filozófiai és metafilológiai kontextusa: „az antikvitást mint »jelentörténetet« nézi, vagyis a görög-római életet (amely erre belső értékei szerint kétségkívül alkalmas), valami transcendens plusz – »zweiter Gegenstand« – által modern kultúránknak elhanyagolhatatlan összetevőjévé avatja”³⁷ – írja Kerényiről Marót. A klasszika-filológiai innováció diszciplináris jogosultságaitól még azon a ponton sem fosztja meg, nem számúzi a diszkurzus rendjéből Kerényi koncepcióját, amikor a nietzschei filológiát és Kerényi filológiáját egymással genetikus kapcsolatban álló ókortudományi praxisokként mutatja be: „...Kerényi Károly, külföldön is legszélesebb körökben ismert, rendkívül termékeny kutatónk vallja, hogy a kutató öntudata (existenciája), ez a »művészi« elv, bizonyos fokig, fontosabb a tárgy »tudományos« tanúságtevésénél: Nietzsche filológiája legyen a filológus ideálja.”³⁸ S ezeket a kijelentéseit egy-egy erőteljes Kerényi-idézettel is alátámasztja. A kutató egzisztenciális jelenvalóságának a kutatásban betöltött szerepével kapcsolatban Kerényi *Apollon, Studien über antike Religion und Humanität*³⁹ című, 1937-es kötetének előszavából idéz: „A hangsúly nem csupán a módszeren vagy az anyagon van, hanem olykor a lelkiállapoton is: az önreflexió és a tudatosság jelentik a kutató késztetéseivel és tudósi életével szemben támasztható követelmények minimumát és maximumát. A kutatás tárgyának szigorúan módszeres tanulmányozása egyszerre egy bizonyos fajta meditáció is, mivel mintegy második tárgyként, a teljes emberi egzisztencia is részt vesz benne.”⁴⁰ Kerényinek a nietzschei filológiai gyakorlatot tudatosan közelítő tendenciáira pedig szintén az idézett kötet egyik tanulmányában (*Über Krise und Möglichkeit der klassischen Altertumswissenschaft*) talál Marót igazolást: „A klasszikus ókortudománynak immár nem kellene visszariadnia az önreflexió és a művészi alkotóelem előtérbe állításának veszélyeitől, amely által méltóvá válhatna Nietzsche szellemiségéhez. Ráadásul azzal az indokkal, hogy már elérte azokat a magaslatokat, hogy eltaszítson magától mindenfajta sarlatánságot. Éppen ellenkezőleg: a nagy gondolkodók és

³⁶ MARÓT, *i. m.*, 66.

³⁷ MARÓT, *i. m.*, 68.

³⁸ MARÓT, *i. m.*, 69.

³⁹ Első kiadás: KARL KERÉNYI, *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, Vienna–Amsterdam–Leipzig, Franz Leo & Co., 1937.

⁴⁰ Idézi MARÓT, *i. m.*, 69. (Az idézetet saját fordításomban közlöm. – F. K.)

költők életet adó szelleméből kellene gazdagodnia”⁴¹ – írja Kerényi. Elemzése során Marót nem csak Kerényi szellemi kontextusának további „sarokpontjait” (például a harmincas években megújuló klasszika-filológiai és etnológiai kutatás Walter F. Otto, Karl Reinhardt, Franz Altheim és Leo Frobenius nevével fémjelzett frankfurti iskoláját), hanem addigi legjelentősebb vállalkozásainak, a *Sziget* már lezárult szabad köteteinek, illetve még a Marót-cikk megírásakor is futó, Kerényi általános nemzetközi elismertségét megalapozó *Albae Vigiliae* című sorozatnak⁴² a fő tengelyét is azonosítja: „[Kerényi] a mítoszban valami, a filozófia és a művészetek előtt járó ősműfajt lát, amely mint a költészet és a zene, mellékesen, nem-ezt-akarva, »megértetni« is tud mindenesetre, csak éppen pusztán »magyarázatnak«, amint szokták, nem tekinthető. [...] [Dolgozatai] részben a mítosz-felfogás lélektani alapjait mélyítették el, részben nagyobb mitológiai témákon, az így nyert elképzelés használhatóságát próbálták ki és e közben szerzőjük kollaborációjára vezettek a kitűnő zürichi psychologussal, C. G. Jung-gal. Másfelől Kerényi mítosz-felfogásából, mintegy ennek bátorítására, adódott a gnosishoz, mint egy a mythológiához hasonló, sui generis műfajnak a *megpillantása* is, ami végül az antik misztika meghatározásainak a kereséséig vitte. E kutatás módjából és kiterjedéséből érthető, hogy Kerényi a fiatalabb nemzedékre nagy és nemcsak a filológusokra szorítóköző hatást gyakorolhatott”⁴³ – írja Marót.

4. A Sziget mint hely: megpillantás és utazás

Marót jellemzésében szerepel egy kifejezés, a „megpillantás”, amely a véletlennek felróható, esetleges szóválasztást kizárva, a fentiekben idézett helyen kívül, néhány sorral lejjebb is feltűnik a cikkben: „[Kerényi] az itáliai magasfekvésű városokban megvalósult mythológiát pillant meg.”⁴⁴ A „megpillantás” kifejezés Kerényinél szakterminus rangjára emelkedik, s a megismerés egy olyan eszközét jelöli a Kerényi által új alapokra helyezett ókortudományi episztemológiában, ami a klasszika-filológiai vizsgálat tárgyát képező szövegek rekonstruálása, interpretálása és fordítása révén lefolytatható „újjáéremtő megértés” hagyományos klasszika-filológiai eljárását hivatott kiterjeszteni. Kerényi szándéka az ókortudományi vizsgálódásokba bevonható tárgyak, élmények körének a *Bildung* klasszika-filológiájának episztemológiai keretei szerint jogosulatlanok, „tudománytalannak” minősülő eszközök sokaságával történő kitérítése. Ezáltal a kutatás mitológiai, szellemtörténeti, lélektani, antropológiai, fenomenológiai és személyes egzisztenciális dimenzióinak tudatos szintetizálását hajtja végre, egy ókortudományi alapú transzdiszciplína már-már hihetetlen mértékben inkluzív episztemológiája megalkotásá-

⁴¹ Idézi MARÓT, uo. (Az idézetet saját fordításomban közlöm. – F. K.)

⁴² Az Amszterdamban megjelenő *Albae Vigiliae*-t 1940-től Kerényi Samson Eitremmel, a jelentős norvég ókortudóssal együtt szerkesztette. Itt jelentek meg a Kerényi–Jung együttműködés első eredményei, valamint a Kerényi svájci munkásságára kivételes hatást gyakorló, Eranos-körbe tartozó további gondolkodók írásai is.

⁴³ Idézi MARÓT, *i. m.*, 70. Kiemelés tőlem – F. K.

⁴⁴ Uo.

nak irányában. A történész rekonstruál, a bölcész differenciál – ahogy Kerényi a harmincas években kibontakoztatott elméletének megfelelően, de jóval később, *Zeus und Hera* című könyvének 1971-es előszavában⁴⁵ frappáns egyértelműséggel összefoglalta álláspontját... Meghökkenítő módon, nem arról van tehát szó, hogy Kerényi a wilamowitzi és a nietzschei koncepció szembeállításának „perújrafelvételével” egyszerűen megismételné *A tragédia születése* körül kirobbant vitát a nietzschei filológia által javasolt és demonstrált kutatási eszközök klasszika-filológiai alkalmazásának jogosultságát illetően. Sokkal inkább arról, hogy Kerényi, mind Wilamowitz-Moellendorffnak (azaz Kerényi egyik korábbi tanítómesterének), mind pedig Nietzschének (tehát Kerényi részlegesen rehabilitálandó filológusi ideáljának) a klasszika-filológusi működését elemezve, valamint a szemben álló felek „önkritika-kísérleteit” is mérlegelve, az ókortudomány egy nagyszabású *transzdiszciplináris* modelljének⁴⁶ a megalkotására tesz javaslatot. Ezzel álláspontját a közelmúlt kulturális antropológiai, kultúratudományi fordulatának egyik jelentős (egyelőre azonban csak ritkán felismert⁴⁷), közvetlen előzményeként kell számon tartanunk. Ugyanis nem csupán Nietzsche tesz kísérletet az önkritikára *A tragédia születésének* 1886-os kiadásához fűzött *Önkritika-kísérletében*, hanem maga Wilamowitz is figyelemre méltó önkritikát gyakorol a Nietzsche-affért illetően visszaemlékezéseiben.⁴⁸ Rendkívül fontos, hogy Kerényi a nietzschei és a wilamowitzi filológiai pozíció különbségét – talán mind a Nietzsche-recepcióban, mind pedig a metafilológia történetében elsőként – az önkritika-kísérletek tartalmát és hátterét is körüljárva mutatja be.⁴⁹ Kerényi meglátása szerint, ugyanis a wilamowitzi „*Textgeschichte*” (szövegtörténet) apparátusát és akkurátusságát és annak Wilamowitz által is szorgalmazott együttműködését az archeológiai és történeti kutatásokkal⁵⁰ a „nietzschei szellem behatolóképesége”⁵¹ nem lerombolni, hanem megtermékenyíteni, átleskíteni hivatott.

Mindebből következően a Wilamowitz és Nietzsche mögött húzódó ellentétes tradíciók vitájából jóllehet ugyan, hogy nincs visszatérés a *Bildung* keresztény-platonikus tudományfelfogásának transzparens eszményeihez, viszont számos út nyílik a tudományos,

⁴⁵ Karl KERÉNYI, *Zeus und Hera: Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, Leiden, Brill, 1972, 1.

⁴⁶ Kerényi filozófiai megalapozású és metafilológiai irányultságú transzdiszciplináris ókortudományi pozíciójának tömör jellemzését adja Hanák Tibor: „[Kerényi] témái sokszor átszelik a filozófiai területeket, sőt néha valóságos problémaközösség áll fenn az ókortudomány, nevezetesen a mitológiai kutatások és a filozófia között. [...] A mód, ahogyan Kerényi az egyes témákhoz közelít, nem csupán filológiai, vallás- és művészet-történeti, vagy archeológiai jellegű, hanem olykor filozófiai természetű. Többször is hangsúlyozza, hogy a mitológiai kutatásnak az empiriából, az irodalmi leírásokból, a kultusból, a kifejezésekből és azok konkrét értelméből kell kiindulnia, s mindig szükség van a kipróbálásra (a peirá-ra), az utánérzésre, az utánaélés verifikáló alkalmazására.” HANÁK Tibor, *Kerényi és a filozófia = Kerényi Károly és a humanizmus*, i. m., 88.

⁴⁷ Vö. ÁRPÁD SZAKOLCZAI, *In Pursuit of the 'Good European' Identity: From Nietzsche's Dionysus to Minoan Crete, Theory, Culture and Society*, 24(2007)/5, 47–76.

⁴⁸ Vö. Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Erinnerungen 1848–1914*, Lipcse, Koehler, 1928.

⁴⁹ Vö. KERÉNYI Károly, *Wilamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei: Előadás Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff emlékezetére* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 93–109.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ KERÉNYI Károly, *Gondolatok Dionysosról: Walter F. Otto „Dionysos”-ának megjelenése alkalmából* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 181.

művészi, sőt emberi interpretáció és megismerés ellentmondásos karakterének módszeres tanulmányozásából eredő filozófiai, pszichológiai és kulturális antropológiai konzekvenciák levonása, beépítése és az ókortudományi kutatás folyamatában történő kiaknázása felé.⁵² Ezt kell a berlini újhumanizmus áramlataival, az ókortudomány frankfurti élcsapatával, valamint a modern lélektannal (különösen Junggal és Szondival) a lehető legszorosabb kapcsolatokat kiépítő, azonban az „antikvitas érzéki hagyományának” elmélete és összehasonlító vallástörténeti érdeklődéséből fakadó elkötelezettségei révén nézeteinek önállóságát mindvégig megőrző,⁵³ s a társelméletek hiátusait kiküszöbölni szándékozó Kerényi törekvéseinek a háttérben látnunk: „Egy új, igazi humanizmusnak egy újfajta anthropológia lehet az alapja. [...] az anthropológia, minden eddig anthropológiának nevezett tudománytól függetlenül az emberség csupasz talajára felépítve. Ehhez kell eljusson minden igazán humanisztikus törekvés. S csak ez lehet az alapja egy új, igazi humanizmusnak. Ez az a cél, amelynek érdekében pszichológusokkal együtt dolgozhatok. [...] Így találkozhatott »filológiám« előbb az etnológiával (Frobenius; angolul: anthropology), s azután most a pszichológiával, amely végeredményben anthropológia kellene hogy legyen (a Junggal való találkozás csak kezdet, Szondi Jungnál anthropológiai szempontból több, a filozófiai alap egyelőre mind kettőnél hiányzik, Jungnál a gondolatok koherenciája is.)”⁵⁴

⁵² Vö. „Mióta Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, a mindig egyértelmű, tudományos győzelmet aratott a meghasonlott németen, az »önfeltáró, önfelörlő« Nietzsche, a *res publica doctorum virorumnak* a független, saját szellemiségük törvényei szerint kutató tudósok szabad közösségének humanista eszméje meghátrált [...]. Csak hogy a klasszika-filológia nagy feladata, az ókor megértése, éppen nem a pusztán szakmai-kézműves munkában rejlik, amelyet könnyebb megtanulni, mint ahogy talán a kívülállók, sőt a kezdő tanítványok is hiszik... [...] A filológus fő feladata – itt csak általában emlékeztessünk rá – akár csupán a szövegekkel, akár egyszersmind egy szövegekben teljesen soha ki nem meríthető szellemi szövevényvel vagy egy történeti emlékek által is kifejezett mitológemával áll is szemben: az *interpretáció* [kiemelés tőlem – F. K.] marad. Az interpretátor azonban, minél jobban interpretál, annál inkább szerv is, mint befogadó és mint továbbadó egyaránt: nem csupán tudatosan, de öntudatlanul is reagál és funkcionál. Egész lénye és léte, struktúrája és saját élményei az interpretációból kikapcsolhatatlan tényezőt képeznek. Kikapcsolni ezt a tényezőt nem lehet, de teljes fénybe állítani igen. Ahol a legbecsületesebb tudományos törekvések eredményeit ennyire a kutató személye határozza meg, aki tudatos megfigyelő és egyúttal öntudatlanul funkcionáló szerv, ott nem szabad és nem is lehet személytelenséget színlelni, sem a személyest eltitkolni.” KERÉNYI Károly, THOMAS MANN, *Beszélgetések levélben*, ford. DOROMBY Károly stb., Bp., Gondolat, 1989, 44–45.

⁵³ Vö. „Magát odaadón a görögségnek szentelő, Magyarországról érkező ókortudatóként, 1929 telén Görögországban megcsömöröltem az iskolai filológiától. Sehoh sem talákoztam a »mitosz«-szal, mint valami külön hatalommal, ám a »mitológiá«-val annál inkább: az egész irodalomban szétszóró, töredékes hagyományban, valamint a vázáképek [...] tömegében, nem is szólva a leghatásosabbról, azokról a ritka istenképmásokról, amelyek archaikus szobrászok kezéből reánk maradtak. Bár nem vagyok archeológus, megismertem az ókor érzéki hagyományával való közvetlen érintkezés hatását. [...] Meggyőződésemm lett és az is maradt, hogy e hagyományhoz való határozott fordulással az antik lét egyik, a romantikusok tévedései nyomán más módon félreismert elemét – a vallásos elemet – odahelyeztem, ahová való: a középpontba.” KERÉNYI–MANN, *i. m.*, 36.

⁵⁴ Kerényi Károly levele Fülep Lajoshoz, 1943. szeptember 7.; idézi LACKÓ Miklós, *Kerényi-levelek = Mitológia és humanitás, i. m.*, 167–168.

Mindebből következik, hogy Kerényi döntése a legkevésbé sem vonja maga után az írásbeli hagyománytól való eltávolodást. Ellenkezőleg: az írásbeli hagyományban való mélyebb, alaposabb alámerülésre bátorítja Kerényit, mégpedig olyan új, a *Bildung* tudományfelosztása szerint a klasszika-filológia társtudományai közé sorolt stúdiumok, valamint olyan, a legújabb filozófiai, esztétikai, műkritikai és művészi (mindenekelőtt irodalmi, narratológiai) eszközök, módszerek ókortudományi bevezetésével is,⁵⁵ amelyek a korábbi klasszika-filológiai metodikáknak még nem álltak rendelkezésére, részben nem is képezték a *Bildung* humántudományos eszköztárának részét, módszertanilag adott esetben annak episztemológiai alapjaival ellentétesek voltak. Így épülhettek rá Kerényi gyakorlatában a szövegkritikai tevékenységre, s válhattak az „újjáteremtő megértés” fontos eszközeivé szinte kizárólag csupán extratextuális információk gyűjtésére alkalmas, s a filológus fizikai, korporeális kondícióját, esztétikai érzékenységét, valamint „vadász-szerencsését” is feltételező, a kutatást a szerencsés véletlennek köszönhető felfedezések láncolatává avató (angol műszóval: *serendipity*), s e felfedezések eseményszerűségét előtérbe állító módszerek is.

Ezek közé sorolható például a Marót Károly által különösen jellegzetesnek tartott és kiemelt „megpillantás” is, amely eladdig korántsem a klasszika-filológusoknak, hanem hangsúlyozottan a földrajzi felfedezőknak, a kísérletező természettudósoknak, a művészeknek és a műélvezőknek, a vallási, illetve kultikus szertartások résztvevőinek, a pszichoanalitikusoknak és pacienseiknek, a terepmunkát végző etnológusoknak, valamint a Kerényi-korában haladónak számító filozófiai irányzat, a fenomenológia képviselőinek, hagyományosan pedig a szerelmeseknek volt a privilégiuma. Kerényi elemzéseiben, beszámolóiban visszatérő toposzként vannak jelen az arra vonatkozó utalások, hogy életművében milyen fordulatokat hozott a déli, s azon belül is a görög táj bizonyos helyszíneinek, épületeinek, tárgy- és hűsvér emberalakjainak a „megpillantása”. Ismeretes az is, hogy a szimbólum-kreáció Kerényi által feltételezett, ősidőktől ismétlődő mozzanatában, az istenalakok és transzcendens struktúrák felépülésében is kitüntetett szerepet tulajdonított Kerényi a megpillantásnak...⁵⁶

A megpillantás élménye szoros összefüggésben áll a megpillantás helyével és idejével (az esemény körülményeit egyetlen időpontban összesűrítő a pillanattal), s mivel egy erőteljes élményben realizálódik, az episztemológiai keretek újrapozicionálására készítő kreatív állapotot, tudati intenzitást idéz elő a megpillantóban. Az istenalak megpillantása a tájban, az első, az eredeti megpillantás *regressum ad infinitumra* vezető aporetikus szerepének felismerése a platóni ideatanban⁵⁷ vagy a veii, etruszk Apollón pillantását

⁵⁵ Vö. „Egyre inkább az említett írásbeli hagyományban láttam az én filológiai feladatomat: olyan feladatot, amelyet csak egy újonnan megteremtendő módszerrel lehet megoldani.” KERÉNYI-MANN, *i. m.*, 36.

⁵⁶ Kerényinek a megpillantásról vallott gondolataival vág egybe az a szerkesztői igyekezet is, amely az antik világ érzéki hagyományával történő találkozás élményét, még ha közvetett formában is, de a Kerényi főműveihez csatolt gazdag képanyag formájában az olvasóknak is felkínálja. A Kerényi-féle *Görög mitológia* kettős kötete Szilágyi János György közreműködésével 147 vázákép fotójával került kiadásra (Bp., Gondolat, 1977); a princetoni Dionysos-kötet pedig (*i. m.*) 146 illusztrációt tartalmaz.

⁵⁷ „Azt lehet állítani, hogy Platón maga is csak platónista volt, és csupán abban az értelemben a »legelső«, ahogy minden utána jövő platónistának is a »legelsőnek« *kellene* lennie, »legelsőül« *kellene* megpillantania a

eluraló „farkasmosoly” nevezetes, Kerényi általi megpillantása,⁵⁸ egyaránt kardinális, revelatív szerepet kapnak a Kerényi-életműben, s a megpillantás mozzanata több, a Szigetbe felvett tanulmányban is kulcsszerepbe kerül. A megpillantás azonban csak egyetlen példa a sokféle diskurzusban és regiszterben visszhangot verni képes, s egyben nagyfokú (mito-)poétikai potenciállal rendelkező fogalmaknak és extratextuális eseményeknek az ókortudományba történő bevezetésére. A Kerényi-féle terminológiai háló feltérképezése, különös tekintettel a fentiekben érintetthez hasonló módszertani motívumok részletes elemzésével, hatékony eszköz lehet, amely által a Kerényi-életmű mind ez idáig kiaknázatlan szellemtörténeti, filozófiai, irodalomelméleti, pszichoanalitikus, kultúratudományi potenciáljai felé is további átjárók nyithatók.⁵⁹

Kerényi voltaképpen szerencsés felfedezésekre vezető, klasszika-filológiai hipotéziseinek empirikus ellenőrzésére is alkalmas „megpillantásokat”, azaz ókortudományi felfedezéseit megalapozó élményeket remélt a Mediterráneumban tett utazásoktól. A Kerényi-életmű grandiózus zárókövét jelentő, s az oeuvre másik nagy vonulataként bemutatható Apollón-téma *chthonikus* gyökereit is tulajdonképpeni eredetüknél kibontó, princetoni Dionüszosz-könyv 1967-es előszava⁶⁰ szüzséjének csomópontjait szintén azok a helyek és utazások adják, amelyek a klasszika-filológus Kerényi olvasmány-élményeit (újra)értelmezték. Megerősítették vagy éppen cáfolták a Kerényi által megfogalmazott vagy megfontolásra érdemesnek vélt, más kutatóktól származó ókortudományi hipotéziseket.⁶¹ A cumae-i színház romjai, a dél-pannon borvidék, és a dalmáciai Korčula szigete

világ *idea-arculatát*, olyan »legelsőül«, mintha se Plátón, se más előtte nem pillantotta volna meg.” KERÉNYI Károly, *Platonizmus = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 472.

⁵⁸ KERÉNYI Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 110–121.

⁵⁹ Az „antik tájnak”, az épített és a természeti környezetnek az „antikvitás érzéki hagyományában” betöltött szerepére adott Kerényi-féle reflexiók sokaságának újraértékelését érdemes lenne elvégezni olyan újabb diszciplínák felől is, mint például az egyre ismertebb *landscape studies* vagy az öko-filozófia. Arról, hogy a „táj” az antikvitás érzéki hagyományában milyen szerepet foglal el, Kerényi egy a Sziget II., 1936-os kötetében megjelent cikkében ad számot (KERÉNYI Károly, *Táj és szellem = Sziget I–III*, i. m., 91–102), amelynek mottója egy Novalis-idézet, kiinduló hivatkozásául pedig Nietzsche szolgál, akinek „öko-” és „geofilozófiai”, „geoesztétikai” álláspontja az utóbbi évek Nietzsche-kutatásának Heideggerrel és a Kiotói Iskolával, valamint Hegel „világ” és Rosenzweig „glóbusz” fogalmaival is összekapcsolódó, egyik legérdekesebb iránya volt. Utóbbi témához, Kerényi azon megállapításával összefüggésben, miszerint „A föld tudománya nem a földről beszél: a földet mondja. És a görögség tudománya a görögséget” (KERÉNYI Károly, *Tudósoknak való = Sziget I–III*, i. m., 11) és DOBROVITS Aladár *Föld és egyiptomi lényeg* című cikkének (*Sziget I–III*, i. m., 28–35) továbbgondolásával kapcsolatban is, lásd mindenekelőtt Gary Shapiro és Graham Parkes öko-filozófiai és ökoesztétikai tárgyú cikkeit; a *landscape studies* és Kerényi munkásságát – elsősorban a *Táj és szellem* című írás révén – összekapcsoló kísérleteket illetően pedig lásd Raffaele Milani cikkeit.

⁶⁰ KERÉNYI, *Dionysos*, i. m., xxiii–xxix.

⁶¹ A klasszika-filológiai hipotézisek lezárhatatlan nyitottságára, valamint a „terepe” történő ellenőrzésüknek a Kerényi-féle módszerre és egyúttal az olvasó személyes megszólításának szándékára is kivételesen érzékletes példával szolgál a *Görög mitológia* bevezetője, amit a kötet második kiadásához készült változatában Kerényi az alábbi kiegészítéssel látott el: „... a mitológiai tájakra tett utazások során, és munka közben [...] többször adódott alkalom, vagy kellett valamiért ellenőrizni, hogy az írás, amibe itt a görögök mitológiáját foglalta a szerző, továbbra is megállja-e a helyét. Néhány változtatás történt [...] a szerző samothrakéi utazása

lettek azok a helyszínek, amelyek Kerényi vallomása szerint az elsők között járultak hozzá például a Dionüszosz sokrétegű karakterét újszerűen bemutató Walter F. Otto koncepciójának elmélyült újragondolásához és áttörésszerű kiegészítéséhez.

Tehát nem csak arra kell felhívni a figyelmet, hogy Kerényi szakmai és személyes pályafutásának korszakait kijelölő, s a korszakokat egyúttal teljességgel át is ható szerepet tulajdonít az utazásai során felkeresett helyeknek,⁶² valamint, hogy útitársként és egyfajta hermészi-”vergiliusi” idegenvezetői szerepben, milyen eredményesen járult hozzá egy-egy utazáshoz, helyhez kötődő élmény sokrétegű mentális-szimbolikus „imprint-jéhez” barátai és kollégái személyes, művészi és szakmai tapasztalatvilágában.⁶³ Arra is érdemes felfigyelnünk, hogy Kerényinek az antik világ kitüntetett helyeihez és az ókori íráshagyomány forrásvidékének kitüntetett toposzaihoz egyszerre kötődő, Frobenius kultúr-morfológiájából is ihletet merítő tájékozódása, miként indít el Kerényi fogalomkészletében valamiféle kreatív ingadozást egy olyan izgalmas ókortudományi és egyben filozófiai, a topográfia és a topológia kettősségében pulzáló fogalomcsoport irányában,⁶⁴

után, melynek naplója az Unwillkürliche Kunstreisen (Zürich, 1954) c. kötetben olvasható; Walter F. Otto *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singes und Sagens* című könyve a Múzsákról szóló fejezet kibővítésére ösztönözte. Végül világosabban domborította ki a bevezetésben az elbeszélő álláspontját, a tájékozott szigetlakóét, akit sosem képzelt ókori görögnek: így kívánja az olvasótól távol tartani a kísértést, hogy egy megcsontosodott elméleti ember álláspontját keresse a könyvben ahelyett, hogy azt a nyitottságot tegye magáévá ő is, mely egyedül helyes az anyaggal szemben.” KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*, ford. KERÉNYI Grácia, Bp., Gondolat, 1977, 15.

⁶² Vö. Karl KERÉNYI, *Stunden in Griechenland – Horai hellenikai*, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, 80. De a teljesség igénye nélkül ki kell emelnünk a Sziget szerzőjeként is közreműködő Franz Altheimmel Perugiában, később, 1957-ben a Peloponnészosz keleti partján és 1960-ban Olümpiában, valamint 1967-ben Kis-Ázsiában, 1969-ben pedig Tuniszban, majd ugyanebben az évben Számosz szigetén tett utazásait. S Kerényi egyik fő témája, a mínoszi kultúra szempontjából az egyik talán legfontosabb úti célt: Kréta szigetét, vö. ÁRKAY László, *Kerényi Károly – ember és tudós = Kerényi Károly és a humanizmus, i. m.*, 7–15.

⁶³ Mindezek közül talán a legismertebb az 1934–1935-ben, tehát nem sokkal a Sziget indulása előtt (a később a Szigetnek is szerzőjévé váló) Szerb Antallal Umbriában, etruszk földön tett utazása, amely Szerb Antal 1937-es *Útas és holdvilág* című regényében nem csak a regénybeli Waldheim professzor Franz Altheimből (Szerb egykori grazi tanára és Kerényi kollégája) valamint Kerényiből összegyűrt alakjának a megformálására vezeti a szerzőt (vö. Péter SIKLÓS, *The Klára Szerb–Alexander Lénárd Correspondence*, The Hungarian Quarterly, 2008. Spring, 43–61), hanem minden bizonnyal a regényben burjánzó etruszk utalások sokaságáért is felelős. Kerényi Szerb Antalra gyakorolt hatása kapcsán lásd: „A kezdet és a vég találkozni szoktak, farkába harapó kígyó a szellem, a végső civilizáció szerelmes az első kultúrába, a veii Apollo farkasmosolyába, az etruszk halottak halhatatlan jókedvébe, ahogy dőzsölnek nászágyanak beillő szarkofágokon. A vitalizmus vége a halál megértése és beleégyezése az életbe. Így jutottam el az utolsó szektához dávidferenci hív hűtlenségemmel, Kerényi Károly volt az utolsó mesterem és a vallástörténet merész teóriái adták az utolsó »thrill«-eket.” SZERB Antal, *Könyvek és ifjúság elégiája*, Nyugat, 1938, 10. A sporadikusan, javarészt anekdotikus formában fellelhető példák sokasága közül ezúttal pedig csak kettőt emelnék ki, amelyek Kerényi és a római Magyar Akadémián tartózkodó magyar irodalmárok emlékezetes találkozásairól – és Kerényi római „idegenvezetői” tevékenységéről – számolnak be: CSORBA Győző, *Római följegyzések 1947–1948*, Pécs, Pro Pannonia, 2002; LENGYEL Balázs, *Két Róma*, Bp., Balassi Kiadó, 1995.

⁶⁴ Ezt az „ingadozást” akár még a közelmúlt irodalomelmélet-írásának olyan jelentős hatást gyakorló elemzői gyakorlatjaival is érdemes lenne összevetni, mint J. Hillis MILLER, *Topographies*, Stanford, Stanford UP, 1995.

amelynek filozófiai kidolgozását éppen a Kerényi kortársaként és Kerényi aktív figyelmétől is kísérve, a téri és topografikus filozófia lehetőségein, s a hely centralitásán alapuló gondolkodás nyelvezetén munkálkodó Heidegger és tanítványai végzik el.⁶⁵

A korai utazások eredménye nem csak az egész életművön végigvonuló, innovatív megközelítésekkel szolgáló Dionüszosz-tanulmányok sora lett, hanem előbb 1935-ben egy mérföldkő jelentőségű tanulmány is *Gondolatok Dionüszosról. Walter F. Otto „Dionüszos”-ának megjelenése alkalmából*⁶⁶ címmel, majd pedig a Sziget-vállalkozás szintén 1935-ös elindítása maga. A Sziget, mind gazdag metaforikus bázisként szolgáló nevében (amelyet a „szigetiek” önidentifikációs megnyilatkozásaik során egyszer sem mulasztanak el kiaknázni), mind pedig szövegeiben a „hely problémájának” és „génuszának” legkülönbözőbb megközelítéseire, felfogására alkalmat adó, kísérleti filozófiai topológia transzdiszciplináris ókortudományi alkalmazásának számos érdekes példáját kínálja, mindenekelőtt Kerényi Károly, Hamvas Béla, Dobrovits Aladár és Brelich Angelo írásaiban.

5. A Sziget mint kísérlet

Kerényi Károly a Sziget létrehozására ihlető dalmáciai utazásra Korčula szigetére még Dionüszosz és szimbólumai Nietzsche és Otto által bemutatott pszichológiai realitásának a felfejtése és filozófiai kidolgozása közepette indult el.⁶⁷ Azonban olyan sarkalatos eredmények birtokában volt már ekkor, mint az 1933-as *Halhatatlanság és Apollón-vallás* című tanulmányban Apollón és egyben a platonizmus sötétség-aspektusának a koncepciója.⁶⁸ Útitársa, az ekkoriban Kerényi szűkebb baráti társaságához tartozó Hamvas Béla volt, aki a pénteki előadásokat és a Stemma-kör üléseit is látogatta. Hamvas talán Kerényi eredményes közösség-szervezői gyakorlatát látva, vagy a Kerényi körül összpontosuló szellemi erőköroket egy georgeianus tendenciákat követő, kifejezetten kulturális célokat megfogalmazó mozgalom irányába akarván orientálni, az inspiráló dalmáciai környezetben beavatta Kerényit egy „szakrális közösség” alapításának tervébe. E közösség fő célkitűzése – a Hamvas terveivel kapcsolatban megismerhető doku-

⁶⁵ Vö. Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT, 2007.

⁶⁶ KERÉNYI, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 181–204.

⁶⁷ Vö. KERÉNYI, *Dionüszos*, i. m., xxvi.

⁶⁸ A *Bildung* tradíciójának gyakran önértelmező szerepben is felbukkanó, a „szellem” napvilágát csalhatatlanságával is jelképező Phoibosz Apollónja helyett, nevezetesen Apollón-tanulmányában (KERÉNYI, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 110–121) Kerényinek sikerül egy kettős, komplementer aspektusokkal bíró Apollónt bemutatnia. Kerényi elemzésében elsősorban Apollón „másik”, sötét, tragikus aspektusa ölt testet, a dionüszoszi princípiumok által mintegy belülről inkorporált alakja jelenik meg. Ebben a több szempontból is szubverzívnek tekinthető Apollón-interpretációban tulajdonképpen a Kerényit megelőző korszak görögségképe, s így az azt bemutató klasszika-filológia eljárásai is megkérdőjeleződnek. Kiderül ugyanis, hogy alapos felülvizsgálatra szorulnak mindazon filozófiai, episztemológiai, módszertani megfontolások, amelyek a Kerényi által cáfolandó görögségkép megalkotására vezettek, s amelyekre hivatkozva a klasszika-filológiát igyekeztek a *Bildung* intézményrendszere által szabott korlátok közé szorítani.

mentumok tanúsága szerint⁶⁹ –, nem lett volna csekélyebb, mint hogy megoldást találjon az európai kultúrának az „európai ember kihalásával” fenyegető válságára.⁷⁰ Kerényi, mind az újabb alapítás szükségességében, mind pedig annak a George-kört, a *Kreist* példaként állító motívumaiban egyetértett Hamvassal.

A Sziget névválasztását illetően nem zárható ki, hogy Hamvasnak és Kerényinek tudomása lehetett – Nietzsche és a vallástörténész Erwin Rohde munkásságának kiváló

⁶⁹ Hamvas közösségalapító terveit nehéz rekonstruálni, ugyanis Hamvas *Álarc és koszorú* című írása, amelyben mindazokat a motívumokat összefoglalta, amelyek őt „alapításra” készítették, a Hamvas-örökséget kezelő és egyben kutató Dúl Antal és Darabos Pál egymástól független állítása szerint fennmaradt ugyan, és mindkettejük birtokában megtalálható (Darabos Pálnál feltehetőleg gépiratban), azonban annak teljes terjedelmében való közreadásától különböző indokokra hivatkozva mindketten tartózkodnak. Holott Darabos Pál Hamvas-monográfiájában az írás részletes tartalmi összefoglalóját adja (DARABOS, *Hamvas Béla, i. m.*, II, 204–210), s az írás *Dionüszosz* című része, „Egy nagyobb tanulmány első fejezete” megjegyzéssel pedig már 1995-ben napvilágot látott (vö. HAMVAS Béla, *Álarc és koszorú: Dionüszosz*, Kortárs, 1995/7, 66–71). Hamvas munkája Darabos Pál közleménye szerint (vö. DARABOS, *i. m.*, 204) 1934-ben keletkezett, hat egymással összefüggő esszéből áll (*Dionüszosz, Nietzsche halála, Vér és verejték, Új arisztokrácia, Ephébosz, Az idill*), terjedelme 83 lap; a Kortárs folyóiratban szereplő részlet viszont 1937-es keltezéssel jelent meg. Dúl Antal egy vele készült beszélgetésben a szöveg tartalmáról és a közreadást késleltető okokról a következőképpen nyilatkozik: „Meg kell mondani, hogy az *Álarc és koszorú* nagyon vitatható, kétes írás. Egyrészt nagyon erős Nietzsche-hatás érvényesül benne. [...] a háború előtt írta, a háború közvetlen kitörésekor, és benne volt Hamvasban, hogy talán kitisztul a világ, és most rendben lesz, és jó is így, hogy beindul a háború. Tehát majdnem azt lehet mondani, hogy tapsol a háborúnak. Később azután ezt az álláspontját sokszorosán megtagadta. Kemény Katalin azt kérte, ha lehet, az *Álarc és koszorú* legyen az utolsó mű, amely megjelenik, mert annyira bele lehet kötni.” (KIS Tamás, *Kultusz és intimitás: Beszélgetés Dúl Antallal, a Hamvas-hagyaték gondozójával*, kéziratban, 2012.) A Hamvas-esszék megismerése nem csupán a Sziget története szempontjából, hanem a Kerényi-kutatás egyéb területei számára is fontos adalékokkal szolgálhatna, tekintve, hogy Kerényi mérföldkőként számon tartható *Gondolatok Dionüszosról* című tanulmányának zárórésze a hamvasi címadást megfordító *Koszorú és álarc* címet viseli. A teljes szöveg megismeréséig azonban be kell érünk a Kortárs folyóiratban olvasható részlettel, valamint az olyan szekundér jellegű beszámolókkal, mint amit Hamvas Szabó Lajosnak és Tábor Bélának 1945–1946-ban tartott arról, hogy *A magyar Hüperión* című művében miként dolgozta fel a Kerényivel és a Szigettel való viszonya alakulásának ellentmondásos történetét: „Leírtam A magyar Hüperiónban, amelynek tárgya: a heroikus (görög-pogány) kísérlet az új magyar közösség megteremtésére. Hőse: Kerényi Károly és én. A körénk gyülekező fiatalok igénye feljogosított arra a kérdésre, hogy miképpen lehet szakrális eszközökkel megteremteni a közösséget és ezzel egy egész népet a romlás útján megállítani. Történt 1934–35-ben. Kerényit egy közösen eltöltött nyáron beavattam a George-körrel szóló könyvvel és útmutatókkal és kifejezett igénnyel abba, hogy ennek megteremtése szükséges. A dolgok nagyságát elérte, amint Dionüszos-tanulmánya (az emberiség egysége, amint ő nevezte 'minden határok áttörése') jelzi. A tanulmány címe: Álarc és koszorú – gondolata a koszorú kép kifejtése a maszkból: az egyetemes összenövés. [...] Kerényi azonban önmagát a kör középebe helyezte és iniciátornak tüntette fel magát, nemcsak vezérnek, hanem középpontnak. A törekvés itt bukott meg. A helyzet súlyosságát tetézte, hogy nem vette észre, mi történt. Nem vette észre a törekvés szakrális voltát, amikor ő (társadalmi helyzetéből következően és hatványozottan aktív hiúságból kifolyóan) magát középponttá tette, a koszorú felbomlott, és a kör megszűnt.” Idézi DARABOS Pál, *Hamvas Béla: Egy életmű fiziognómiája*, Bp., Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997, 265.

⁷⁰ Vö. „Európa legutóbbi ötven éve bizonyossá tette, hogy a történet egy nagy korszaka befejeződött. [...] Ereinkben érezzük a halál keringését. Nagyszerű pillanatok ezek: átélni az eddig legmagasabb emberfaj pusztulását. [...] Az, ami most történik, nagyon is egy Európával és mindazzal, amit valaha is tett vagy gondolt: az egész földet átjáró megrázkódtatások százai, mintha az egész bolygó belenyögne abba, hogy Ázsiának e kis félszigetén egy emberfaj kihal.” HAMVAS, *Álarc és koszorú, i. m.*, 66.

ismerőiként – Nietzsche javaslatáról is, amit 1870-ben vetett fel Rohdénak „egy bölcs férfiakból álló kolónia”, „egy új Görög Akadémia” megalapítására vonatkozóan, amely egy „idillikus szigeten” kapott volna helyet.⁷¹ Kerényi *Kreis* iránti elkötelezett szimpátiája pedig már 1934-ben, a Németh László, Gulyás Pál és Fülep Lajos által alapított Válaszban megjelent *Ókortudomány*⁷² című programadó tanulmányának George-hivatkozásaiból is nyilvánvaló. Kerényi későbbi, *Der Geist* című tanulmányának visszamenőleges érvényű megállapításaiból,⁷³ ugyanakkor az is egyértelműen kiderül, hogy Kerényi a klasszika-filológia, majd pedig a bölcsészettudományok válságát szintén a történelmi-kulturális krízis-állapottal erőteljes összefüggésben látta. Azonban a Válaszban publikált, az első Sziget-szám megjelenését övező nyílt levelek (Kerényi előbb Némethtel, majd Kardos Lászlóval vált a Sziget céljait bemutató és értelmező leveleket)⁷⁴ immár számos olyan motívumot is tükröznek, amelyek Hamvas koncepciójának rekonstruálható részétől eltávolodva (a szakrális jelleget erőteljesen letompítva, az apokaliptikus hanghordozást finomítva, s az ókortudományi irányultságot pedig erőteljesen hangsúlyozva), Németh László nemzeti reformprogramjainak⁷⁵ valamint Kerényi saját, újhumanista tudományeszményének közelében egy európai kulturális missziót is betöltő, de magyar gyökerű, és elsősorban transzdiszciplináris ókortudományi meghatározottságú művészettudományos közösségi platform irányában pozicionálják a születőfélben lévő orgánumot.

Az elmozdulást előre jelezte, hogy Kerényi már *Ókortudomány* című cikkében is, a nyilvános levélváltásokban pedig tendenciózusan elsősorban Németh organikus, esszenzialista képzetvilágot megelevenítő, metaforikus kulcsfogalmai, jellegzetes retorikai fordulatai irányában nyitott, s Németh magyarságtudományi téziseinek kreatív újrafogalmazását is kifejti az ókortudomány kontextusában. Ezzel szemben a hamvasi nyelvezet érvényesítésére korlátozott formában került sor. Kerényi előkészítő munkájának hatására a Sziget legelső, apokaliptikus színezetű tervezetét, a „korčulai víziót”, amely szakrális jellegében, s a George-kör reguláját egyfajta „Ordo Insularis” (*Szigeti Rend*) koncepciójában talán meg is szándékozott haladni, fokozatosan egy az antik gyökerű európai kultúra sok szempontú vizsgálatára alkalmas, s a kortárs tudományosság (humán-, és természettudomány egyaránt) haladó tendenciáit, valamint az egyetemes művészet erőforrásait is hasznosítani képes ókortudományi transzdiszciplína módszeres kidolgozásának a projektuma váltja fel. A *Gondolatok Dionysosról* című 1935-ös Kerényi-

⁷¹ Alan CARDEW, *The Dioscuri: Nietzsche and Rohde = Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. Paul BISHOP, Rochester NY, Camden House, 2004, 461.

⁷² KERÉNYI Károly, *Ókortudomány*, Válasz, 1934/5, 304–314.

⁷³ Vö. Karl KERÉNYI, *Der Geist* = Uő, *Apollon und Niobe*, Hrsg. Magda KERÉNYI, Langen Müller, 1980, 244.

⁷⁴ Vö. *Levélváltás*. 1. Németh László levele Kerényi Károlyhoz. 2. Kerényi Károly Németh Lászlóhoz, Válasz, 1935/1, 12–20; KARDOS László, *Egy feladat*, Válasz, 1935/10, 603–606; KERÉNYI Károly, *Levél egy feladatról Kardos Lászlónak*, Válasz, 1935/11, 668–671.

⁷⁵ Kerényi Károly és Németh László kapcsolatát s a Sziget alapítása körüli diszkussziókat is részletesen bemutatja LACKÓ Miklós, *Sziget és külvilág: Kerényi Károly és a magyar szellemi élet* = Uő, *Sziget és külvilág*, Bp., MTA Történettudományi Intézet, 1996, 305–334; MONOSTORI Imre, *Németh László és Kerényi Károly 1–4* = Uő, *Helykeresések: Három esettanulmány*, Bp., Nap Kiadó, 2004, 11–146.

tanulmány zárata határozottan visszautal⁷⁶ az 1934-es *Ókortudomány* Németh Lászlóval rokonítható szólamaira. Mintegy előkészíti a Sziget élén, *Tudósoknak való* címmel közreadott manifesztumnak azt a lényeges gondolatát, miszerint a *Sziget* mint hangsúlyozottan transzdiszciplináris műhely⁷⁷ (tehát nem szekta, nem szakrális rend, de még csak nem is georgei implikációkat ébresztő „kör”) célja egy a „magyar egzisztenciát”⁷⁸ áthatni képes „magyar szellemtudomány” megteremtése, amely a nemzeti kulturális erőforrásokra alapozott, de mindenekelőtt európai hatókörrel érvényesülő kreatív forradalmat indíthat el Magyarországon.

A *Gondolatok Dionysosról* című Kerényi-tanulmány Walter F. Otto vezérgondolatait továbbvivő *Koszorú és álarc* című fejezete⁷⁹ és Hamvas Béla *Álarc és koszorú* című munkájának *Dionysos* című, ugyancsak Walter F. Otto gondolataiból lendületet merítő – e dolgozat írásának idején egyedül hozzáférhető – része, már csak a címekben szereplő koszorú és álarc kifejezések kiazmatikus játékból sejthető tematikai közösség miatt is kínálja magát az összevetésre. Azonban a komparatív elemzést csaknem alássa a Kerényi és a Hamvas által érvényesített aspektusok módszertani, diszkurzív, poétikai (és politikai) különmeműsége. Tanulmánya folyamán Kerényi ugyan két ízben is hivatkozik Hamvasra, s ezek közül az egyik hivatkozás – igaz, minden közelebbi forrásmegjelölés nélkül – kifejezetten Hamvas „Dionysos-tanulmányára” utal,⁸⁰ azonban a hivatkozásokból egyértelmű, hogy Kerényi szigorúan, csak és kizárólag az ókortudományi szempontból is értékelhető és verifikálható információkat veszi át Hamvastól. Ebben az esetben Hamvasnak azt a strukturális jelentőségű sejtését kamatoztatja, miszerint a dionüszoszi maszok szimbolikájának a dionüszoszi koszorúval való összefüggését még Otto elemzésénél is alaposabban kellene bemutatni, mivel ez a Dionüszosz által a kultúrában képviselt „kétféle lelki realitás” mélyebb megértéséhez is elvezethet. Ez a Kerényi-féle megállapítás, azonban rendkívül távol esik Hamvas apokaliptikus képzettársításokból szőtt Dionysos-esszéjének központi vonalvezetésétől. Míg Kerényi egy ókortudományi hipotézis kulturális kiterjeszhetőségének és elemezhetőségének szükséges kereteit és tudományos feltételeit veszi számba, addig Hamvas egy kulturális élményt kísérel meg antik

⁷⁶ „A görögöknek [...] ott volt [...] Dionysos lényege – teljesen kifejezve. [...] A régieknek mindezen nem kellett gondolkodniuk, és a legbensőt, a leglényegét a mi gondolataink sem tudják tolmácsolni. Miért törjük tehát magunkat érte? Mi közünk nekünk ehhez a megragadottsághoz? Ez a megragadottság természetünk lehetősége és földünké: Pannoniáé, Dáciáé, egész délnek fordult, észak felé a Kárpátoktól parancsolóan elhatárolt világunké.” KERÉNYI Károly, *Gondolatok Dionysosról* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 203–204.

⁷⁷ Ma, a kutatóműhelyek, műhelykonferenciák, inter-, multi- és transzdiszciplináris „workshop”-ok korában érdemes figyelni a Szigetnek erre a saját magának tulajdonított műhely-szerepére is, vö. „...érvényesüljön benne a legszigorúbb műhelykövetelmény. [...] Így van a Sziget a Műhelyért is.” KERÉNYI Károly, *Tudósoknak való* = *Sziget I–III*, i. m., 11.

⁷⁸ Vö. KERÉNYI, i. m., 7.

⁷⁹ KERÉNYI, *Gondolatok Dionysosról* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 198–204.

⁸⁰ Kerényi a dionüszoszi álarc és koszorú összefüggéséről írja, Hamvasra és saját *Dionysos und das Tragische in der Antigone* című előadására hivatkozva, hogy „az álarc önmagában véve megtestesült merevség, még sokkal inkább az, mint a repkény-befutotta szikla vagy fa eleven díszéhez való viszonyában”. KERÉNYI, i. m., 200.

szimbólumok poétikus alkalmazása, szürreális elrendezése révén érzékeltetni.⁸¹ A szervező Szigetben tulajdonképpen mindegyik tendenciának meglesz a maga helye, azonban Hamvas kozmikus dimenzióit egyértelműen felváltják a még Németh László fogalmaival, de már Kerényi hangján deklarált nemzeti távlatok. A *szigeti* diskurzus rendje által megkövetelt hangütés tekintetében pedig szintén nem a hamvasi, hanem a Kerényi-féle *Dionysos*-tanulmány által képviselt irányvonal válik etalonná – megerősítve a Szigetben jelentkező, Kerényit még stílusukban is követő tanítványokkal.

Hamvas, tehát már a Sziget legelső számának megjelenésének idejére két számottevő ponton is csorbulni érezhette a Sziget-vállalkozáshoz fűzött reményeit. Sem a vállalkozás jellege, sem pedig a vállalkozás által képviselt *új hang* nem vágott egybe a Korčula szigetén valószínűsíthetően felvázolt elképzelésekkel. A Kerényi és Hamvas között megnyíló szakadékot az első kötettel megkezdett irányvonal demonstratív megerősítése révén, a Sziget 1936-os kiadású második száma csak tovább mélyítette, aminek a következője, hogy Hamvas a harmadik Sziget-évkönyvben már nem publikált, viszonya Kerényivel megromlott, szakításra került köztük a sor. Hamvas a Kerényiből való személyes kiábrándulás drámáját még 1936-ban *A magyar Hyperion* című művében irodalmi igénnyel is megfogalmazta, az 1937-es *Hexakümion*ban pedig a saját görögség-szemléletét Kerényi görögség-koncepciójától elhatároló szakmai különbségeket is részletesen kifejtette.⁸² Mindaz, amit Hamvas a *Hexakümion*ban kimerítő érveléssel megfogalmaz, miszerint szakításuknak (s így nyilván a *Dionysos*-tanulmányaik közötti, az írások regiszterében is kimutatható különbségnek) az oka az lenne, hogy Kerényi a nietzschei örökségtől eltávolodva, valamint a George-kör radikalizmusától való félelmében „Wilamowitzhoz szegődött” volna, ezért nem lehetett „több”, „csak tudós”, aki „a görög isteneket feláldozza tudomány isteneinek”, egyrészt jelentős torzításokat tartalmaz (például azt, hogy az 1937-es év Kerényije Wilamowitz követője lett volna), másrészt pedig impliciten azt az állítást is megfogalmazza, miszerint Kerényinek szándékában állt volna „többnek” vagy másnak lennie, mint ókortudósnak. Annak ellenére, hogy a Hamvas–Kerényi viszony tárgyalása kapcsán Hamvas Béla értelmezői tendenciózusan átveszik és magyarázó érvényűnek tekintik ezt a *Hexakümionban* szereplő hamvasi gondolatmenetet – akár még azt a következtetést is levonva belőle, hogy a szakítás oka az volt, hogy Hamvas a nietzschei, Kerényi pedig a wilamowitzi örökség mellett döntött (noha önmagában a tudományosság ismérvét nem tekinthetjük wilamowitzi vonásnak, a tudomány-

⁸¹ Ennek az alapvető különbségnek nézetem szerint nincs köze a Richard Rorty által bevezetett „gyenge” és „erős” textualizmus fogalmához (vö. Richard RORTY, *Tizenkilencedik századi idealizmus, huszadik századi textualizmus*, ford. BECK András, Holmi, 1991/11, 1440–1456), amit THIEL Katalin alkalmaz Kerényi és Hamvas megközelítésbéli különbözőségének megvilágítására *Kapcsolódási pontok Kerényi és Hamvas szellemiségében* című tanulmányában (*Megidézett reneszánsz: Hanák Tibor emlékkötet*, szerk. VERES Ildikó, Miskolc, 2006 [Miskolci Filozófiai Könyvtár, 9], 65–70). Rorty rendszertani besorolása alapján ugyanis mind Kerényi, mind pedig Hamvas egyaránt „erős textualistának” számítanak, a Sziget maga pedig az „erős textualizmus” kítüntetett helyének – erre Kerényinek az „antikvítás érzéki hagyományával” kapcsolatos megnyilvánulásai, valamint a Sziget-számok tartalmi összetétele is elegendő példával szolgál.

⁸² Vö. HAMVAS Béla, *A babérligetkönyv: Hexakümion*, Bp., Medio Kiadó, 2005.

tól való eltávolodást, pedig önmagában nem tekinthetjük nietzscheinek)⁸³ – fontos megjegyeznünk, hogy a Kerényi-féle innováció jelentősége éppen abban állt, hogy Kerényinek sikerült a *Bildung* diskurzusának rendje által idegennek nyilvánított, de az „antikvitás érzéki hagyományával” kompatibilis elemeket – legyen az nietzschei, jägeri, hamvasi, Németh László-i, jungi vagy önálló sejtésen alapuló elgondolás – a korszerű tudományosság kereteitől soha el nem távolodó, saját transzdiszciplináris ókortudományi koncepciójába inkorporálnia. A Kerényi–Hamvas viszony tárgyalása kapcsán ezért is kezelendő kiemelt figyelemmel, hogy Hamvas nagyvonalú filozófiai szinkretizmussal párosuló kivételes intellektuális érzékenysége lényeges dimenziókkal tágította ki Kerényi és szűkebb ókortudatói körének mozgásterét, s a hamvasi kontribúció számos összetevőjének a jelentősége nem csak a Szigetben, hanem Kerényi egész munkásságára nézve nagy jelentőséggel bír. Ennek a kérdésnek a vizsgálata legalább olyan izgalmas belátásokkal kecsegtethet, mint a kettejük közötti konfliktus ábrázolása, amelyet a jelenlegi Hamvas- és Kerényi-kutatás túlnyomórészt meglehetősen egyoldalúsággal mutat be, gyakorta arról sem téve említést, hogy a későbbiekben Hamvas és Kerényi kapcsolata is többé-kevésbé rendeződött.⁸⁴ Különösen sokat mondanak minderről azok a levelek, amelyeket Hamvas és Kerényi azt követően váltanak, hogy Hamvas 1947. január végén beszámol Kerényinek az elválásukat követő eseményekről.⁸⁵

Kerényi Károly és Németh László kapcsolatát, amelyben a Sziget kardinális szerepet játszott, jól jellemzi, hogy a jelentős részben Kerényi ókortudományi vizsgálódásainak hasznosításával feldolgozott antik anyag, megismerkedésüktől kezdve mindvégig jelen volt Németh László munkásságában, Kerényi pedig Németh nemzeti elkötelezettségének egy önálló, európeér olvasatát, valamint gazdag és egyben költői erejű, szcientista színezetű metafora-készletét hasznosította saját tanulmányaiban és programadó írásaiban, előadásokban. Kerényi és Németh sajátos metafora-közössége az 1934–1939 közé eső időszakban különösen szembevető, akárcsak Kerényi regényelméletének, tragikumfelfogásának, illetve strukturális felismeréseinek a megjelenése Németh legkülönfélébb munkáiban. Gondolkodásmódjuk tekintetében azonban – s mindez a szigetes évek során válik egyértelművé –, míg Kerényi a nemzettől az egyetemes felé mutató perspektívában tájékozódott, s ez az irány határozta meg ókortudósi pályáépítését is, valamint azt az exten-

⁸³ Ezt az álláspontot képviselik Darabos Pál, Thiel Katalin korábban idézett munkáikban, s valamivel árnyaltabb formában, Hamvas és Kerényi megközelítéseinek „komplementer” jellegét jelezve, de a *Hexakimion* alapján megfogalmazott téziséből indul ki Szántó F. István is *A hiperioni hang* című könyvének egyik központi elemzésében, vö. „...míg Kerényi Wilamowitz felől, addig Hamvas Nietzsche felől véli megragadhatónak a (talán soha nem is létező, de ez most szempontunkból vajmi keveset számít) »görög lényeket«. [...] Nos, ha ez a szembeállítás jogos, és ha ez két magatartástípust, két gondolkodásmódot jelöl, akkor Hamvas egyértelműen a nietzscheihez áll közel, míg Kerényi, ha sokkal kevésbé egyértelműen is, a wilamowitzit képviseli.” SZÁNTÓ F. István, *A hiperioni hang: Hamvas Béla és a Sziget-mozgalom*, Bp., Kortárs Kiadó, 2007, 61. Helytállóbbnak vélem Lackó Miklós interpretációját: „Kerényi feltehetően túl radikálisnak tartotta akkor Hamvas korkritikáját, s túl »misztikusnak« és ezoterikusnak, amellet szakmailag is kifogásolhatónak esszéizmusa irányát.” LACKÓ Miklós, *Kerényi-levelek = Mitológia és humanitás, i. m.*, 145–206, 150.

⁸⁴ Vö. LACKÓ, *i. m.*, 150.

⁸⁵ Vö. HAMVAS Béla, *Levelek (1916–1968)*, szerk. DANYI Zoltán, Bp., Medio, 2011, 134–159.

zivitást, amellyel az egyes ókortudományi kérdéseket elemezte, addig Németh az egyetemest mindig a nemzeti szempont felől mérlegelte és elsősorban a nemzetre vonatkozatható intenzitás mértékét értékelte az egyetemes jelenségekben – így a görögségben is.⁸⁶

Németh Lászlónak, aki Hamvástól eltérően mind a három Sziget-számban publikált, fokozatosan szintén rá kellett döbbsennie, hogy a saját társadalmi programjaiból a Szigetbe látszólag sikeresen átültetett célkitűzések Kerényi és tanítványai számára korántsem a végcél, csupán egyetlen, noha lényeges mellékszálát képviseltek a Kerényi irányítása alatt következetesen kifejtett transzdiszciplináris tevékenységben. Kerényi a közösségi alkotóerő felcsigázását nem mindenekelőtt társadalmi célnak tekintette, mint Németh, a Szigetet pedig nem kivonulás helyének, mint Hamvas, hanem sokkal inkább az ókortudomány egy új terepére való bevonulásának, jelesül *betörésnek*.⁸⁷

Erre utal egyrészt, hogy Kerényi a Stemmában megkezdett, a klasszikus auktorokra irányuló, hiánypótló fordításokat eredményező munkálatokat a Szigettel párhuzamosan futtatta fel.⁸⁸ Az utolsó Sziget-kötethez írott zárószó szerint a Sziget és a hiánypótló szövegkiadásokat közreadó sorozatok egymás kiegészítőiként szolgáltak, mintegy különböző aspektusokból világítva meg az új, transzdiszciplináris koncepció sokoldalú eredményességét.⁸⁹ Másrészt Kerényi stratégiájának irányát jelzi az is, hogy a Sziget különleges erőterében keletkezett legradikálisabb írásai a Szigeten kívül, német nyelven is napvilágot láttak. Kerényi első igazán komoly visszhangot kiváltó, nemzetkö-

⁸⁶ Hasonló álláspontot fogalmaz meg Ritoók Zsigmond: „...a különbséget abban látom, hogy Kerényi az ókor értékeinek megérzésével az ókortudomány megújítására s a megújuló ókortudományban az európai értékeket a magyar kultúra számára is megőrző szigetnek, mint az ez értékeket veszélyeztető erőkkal szembeni betörési pontnak a megteremtésére törekedett, Németh a magyar szellemi élet megújítására, s a megújuló magyar szellemi és társadalmi életben a sajátosan magyar értékeket Európa számára őrző szigetnek, mint az ez értékeket veszélyeztető erőkkal szemben való kitörési pontnak a megteremtésére. A filológus nem fogadhatja el a görögök félreértésének lehetőségét, bár tisztában van a mindig új és időszerű kérdések feltevésének szükségességével, amely kérdésekre a felelet is mindig új lesz, az író számára elsősorban nem a megértés helyessége, hanem a termékenyítő hatás a fontos. Lehet valamit termékenyen is félreérteni.” RITOÓK Zsigmond, *Németh László és a görögség*, It, 2001, 397–411.

⁸⁷ Vö. „Tudomány, amely anélkül, hogy feladná tudomány voltát, a nemzet életének magas művészi kifejezése: voltunk-e hozzá már ennyire közel? És ennyire távol tőle, ha nem következnek be áttörés? Vagy talán már be is következett, amikor azt éljük és írjuk, aminek nyomai ezek a lapok? Mert a »sziget« így gondoljuk: nem a visszavonulás pontja, hanem a betörésé.” KERÉNYI, *Tudósoknak való = Sziget I–III, i. m., 7.*

⁸⁸ Ennek eredményei, amint már idézett cikkében Marót Károly is összefoglalását adja: „A Kerényitől 1935-ben megindított kétnyelvű »aranykönyvecskék« sorozata, az Officina kiadásában, többek között Herakleitos Múzsáit (Kövendi Dénes, 1936); Horatius válogatott költeményeinek (1935, 1940) és Vergilius Eclogáinak (1938) régi és új magyar fordításait (Trencsényi-Waldapfel Imre összeállításában); 2 kötet homerosi himnusz (Devecseri Gábor, 1939 és 1941); Catullus összes költeményeit (Devecseri, 1938, 1942); Kallimachos himnuszait (Devecseri, 1942); Epiktetos kézikönyvecskéjét (Sárosi Gy., 1942); Ovidius Amores-ét (Karinthy Gábor, 1943) adta közre; többnyire Kerényi Károly bevezetései. Csak magyar fordításban (Officina Ktár) jelent meg Platón, *A lakoma* (Telegdi Zs., 1941) és Plutarchos, *Caesar élete* (Sárosi Gy., 1943).” MARÓT, *i. m.*, 55.

⁸⁹ Vö. „Szelleme és tárgya szerint e tanulmánykötet párja a *Kétnyelvű klasszikusok* ezzel egy időben megjelent szövegkötete: *Homerosi himnuszok Hermészhez és Dionysoshoz*.” KERÉNYI Károly, *Tartalomjegyzék helyett = Sziget I–III, i. m.*, 264.

zi áttörésként értékelhető és az életmű fordulópontjain egyre bővebb anyaggal többször is újra-kiadott 1937-es *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität* című kötete Kerényi legtöbb Szigetben megjelent írását tartalmazza. A Sziget-kiadvány mögött álló szervezett műhelyt és közösségi aktivitást helyezi éles fénybe Dömötör Tekla visszaemlékezése is: „A Sziget-kör tagjai az említett periodikán kívül megjelentették a *Magyar Éjszakák* és a *Kétnyelvű Klasszikusok* sorozatokat, valamint – szinte egy évtizeden át, Kerényi 1943-as kiküldetéséig – háromszor találkoztak a héten: Kerényi Károly péntek esti egyetemi előadásain, a vasárnapi kirándulásokon, ahol antik auktorok műveit olvasták és fordították, és a voltaképpeni Stemma-üléseken, ahol egymás fordításait és tanulmányait vitatták meg.”⁹⁰

Átfogó Sziget-monográfia mind ez idáig nem született, mindazonáltal a levelezéseket, visszaemlékezéseket, egyéb szövegeket és a jelen cikkben hivatkozott irodalomtörténeti tanulmányokat forgatva is többé-kevésbé képet alkothattunk arról, hogy a Szigetnek milyen jelentősége volt a Kerényi–Hamvas, a Kerényi–Németh és a Kerényi–Szerb viszony alakulástörténetében, valamint az 1939 után a Sziget újraindításával próbálkozó Gulyás Pálnak, főként Kerényivel és Németh Lászlóval ápolt kapcsolatára nézve. Paradox módon, Lackó Miklós adatokban bővelkedő, kivételesen értékes cikkeitől eltekintve,⁹¹ azonban továbbra is jóval kevesebb adatot találunk arról, hogy a Sziget milyen szerepet töltött be a vállalkozást voltaképpen irányító, és – amint azt láthattuk – a többi vállalkozásával gondosan összehangoló Kerényi munkásságának egészében. Ráadásul Lackó Miklós ezt a kérdést tárgyaló cikke 1979-ben íródott, ezért nem csak következtéseiben, de a tárgyalt Kerényi munkák körét tekintve is, meglehetősen korlátozott mértékben tér(het) ki Kerényi rendkívül sikeres nemzetközi pályafutására: Kerényi munkásságának csupán magyarországi szakaszával és a hazai szellemi közéletet illető összefüggéseivel foglalkozik,⁹² alig fordíthat figyelmet Kerényi hazai és nemzetközi tevékenységének összefüggéseire.⁹³

Mit gondolhatunk a Szigetről Kerényi hosszú távú céljai, nemzetközi pályája egészének alakulása felől nézve? Milyen hatással volt a Sziget Kerényi és tanítványai munkakapcsolatára? Melyek voltak a Szigetben demonstratív módon prezentált újszerű ókortudományi transzdiszciplináris modell főbb nemzetközi orientációs pontjai, meghatározó elemei? Milyen irányokban, tematikák szerint folytak a Kerényi és tanítványi köre szempontjából legfontosabbnak számító *szigeti* kísérletek? Fontos kérdések ezek, hiszen mindazok a Sziget-vállalkozás történetét meghatározó belső, koncepcionális fordulatok ugyanis, ami a Sziget, mint kudarcba fulladt kísérlet narratívájához járulnak hozzá Hamvas vagy Németh monográfusai, illetve a Gulyás Pál szerepét bemutató értelmezők szá-

⁹⁰ Vö. DÖMÖTÖR, *Táltosok Pest-Budán és környékén*, i. m., 55.

⁹¹ Vö. LACKÓ, *Sziget és külvilág...*, i. m.

⁹² Fontos adalékokat tartalmaz mindehhez Lackó Miklós Kerényi magyar nyelvű levelezéséből válogató cikke is: LACKÓ, *Kerényi-levelek...*, i. m., 145–206.

⁹³ A Sziget-jelenség tárgyalásának szűkös, főként a belső kontextus felől közelítő, ugyanakkor Kerényi nemzetközi működésének tükrében való pozicionálására kevésbé képes értelmezési hagyományából a legutóbbi monografikus munka sem mutat kiutat, vö. J. SZABÓ, *A magyar ívegyöngyjátékosok*, i. m.

mára, Kerényi Károly későbbi nemzetközi együttműködéseinek és pályafutásának szempontjából megvizsgálva, lényeges eredményeket hozó, elméletformáló tényezőknek bizonyulnak, amelyek nagyban hozzájárulhattak Kerényi egyéni elméleti pozíciójának és kutatói szerepfelfogásának diszkurzív megalapozásához, ezáltal is előkészítve Kerényi nagy ívű nemzetközi karrierjét. Amelyre viszont – még ha kényszerű motívumok is határozták meg az alakulását –, nem elsősorban mint kudarcra, hanem mint a magyar klasszika-filológia és ókortudomány történetének mind ez idáig legsikeresebb karrierjére kell tekintenünk. Azt ugyanis, hogy Kerényi áttörési kísérlete nem csak személyes értelemben, 1937-es német nyelvű *Apollon*-kötetével, hanem a Sziget mögött álló közösségi hálózat nemzetközi csatlakoztatása szempontjából is sikerült, tehát a Sziget közössége által megteremtett nemzeti nivó és az ókortudomány európai élvonalára egy adott pillanatban találkozott, Franz Altheim *szigeti* felbukkanása is egyértelműen demonstrálta. Altheim, a korabeli ókortudomány egyik legmeghatározóbb személyisége, *Töredék Plótínosról* címmel friss, katonacászárokról szóló munkájának egy részletét adta közre az 1939-es, utolsó Sziget-almanach zárócikként.⁹⁴

6. A „szigeti tudományok” szinergiája: az „antikvitas érzéki hagyománya” és a Sziget mint „nyitott mű”

A Sziget-vállalkozás jelentősége Kerényi számára mindenekelőtt egy a tudomány és művészet különböző erőforrásainak összekapcsolásán, a Szigetben résztvevő kutató és alkotó személyiségek érdeklődésének és tehetségének a sokirányú kibontakoztatásán, valamint az eredmények produktív szintézisének alapuló, új típusú, transzdiszciplináris ókortudomány létrehozatala és globális lehetőségeinek a megvizsgálása volt. Ennek érdekében a platonikus-keresztény *Bildung* háttérében álló klasszika-filológiai tradíció szerkezeti-metodikai és episztemológiai homogenitására, továbbá a mindebből fakadó kulturális ellentmondásokra és korlátokra rámutatva, Kerényi a Szigetet egy a heterogenitás sokirányú erőtartalmait optimálisan kiaknázó, szinergikus műhely-koncepció szerrint építette fel.

A Szigetben mint széles közösségi bázissal is megalapozott műhelyben, a klasszika-filológia korábbi monolit ideájának megfelelő kutatási metodikák helyett a szinergia több tekintetben is érvényesült. Transzgenerációs és egyben transzdiszciplináris szinergia kialakítására való törekvést láthatunk abban, ahogy Kerényi a pénteki előadások, a Stemma, valamint a kiránduló körök, és a kortárs európai ókortudomány legkiemelkedőbb személyiségeit, tanítványokat és mestereket, független alkotókat, gondolkodókat és a kor legkiválóbb szakembereit a Sziget eleven atmoszférájában kapcsolta össze. Ennek a lépésnek egyenes következménye a tudományos, művészeti és politikai-ideológiai programok esetenként szakításhoz vezető, de a transzdiszciplináris ókortudomány kereteinek a kijelölésére nézve rend szerint termékeny konfliktusokat és meglepő szövetsé-

⁹⁴ ALTHEIM Ferenc, *Töredék Plótínosról* = *Sziget I–III*, i. m., 261–262.

geket egyaránt eredményező szinergiája volt. Továbbá a tudományos és a művészeti tevékenység szinergiája, a három Sziget-kötet tudományos és művészeti műfajok széles palettáját felvonultató jellegétől, a Szigetben megjelent tudományos írásművek gyakran művészi színvonalú írásmódján át, az egyes írások tudományos és művészeti tárgyválasztásának tudatos egybejárásáig. A magyar (és a párhuzamos publikációknak köszönhetően a német nyelvű) esszéirodalom különös határterületeken tájékozódó, gyakran irodalmi nivójú értekezésekkel gazdagodott. Ugyanakkor a humán- és természettudományos kutatásnak a harmincas években, de gyakran még ma is úttörőnek számító szinergiájára is találni példát, mindenekelőtt Kövendi Dénes cikkeiben.⁹⁵ De a szinergia megnyilvánulásaként értékelhetjük azt is, hogy ugyan a Sziget-kötetek tartalmi súlypontját az ókortudományi tárgyú, vagy az ókortudományi kutatásokat valamilyen módon kiegészítő szövegek adják, további kultúrtörténeti korszakok jelenségeivel foglalkozó írásokat is bőven találunk a Szigetben. Mindazonáltal ezek az írások is, akár a bennük érvényesített megközelítésmód, vagy az általuk előtérbe helyezett filozófiai összefüggések révén, netán az érvelés folyamán érvényesített fogalomkészletből, vagy írásmódjuknál fogva, egytől-egyig illeszkednek a Szigetet jellemző tematikai-stiláris egységbe.

A Szigetben átfogott tematikai, történeti, műfaji és generációs spektrum egymástól gyakran távol eső elemei közötti szinergiát Kerényi erőteljes személyes, tudományos és stiláris kisugárzásán túl, mindenekelőtt két, egyaránt a határáttörés radikális programját deklaráló, Kerényi-féle innováció szolgáltatja. Egyrészt az ókor úgynevezett „érzéki hagyományának” filozófiai-episztemológiai bázisában gyökerező, nemzetközi összehasonlításban is nívúnak számító transzdiszciplináris tudományos-kutatói tervezet műhelyszerű kibontakoztatása. Másrészt pedig egy ezzel szoros összefüggésben meghirdetett kollaboratív művészi-egzisztenciális projektum, amely egy átszellemült, „megragadott” stiláris atmoszféra többregiszterű kimunkálása révén, képes ehhez az „érzéki hagyományhoz” „visszavezetni” a Sziget által elért olvasókat.

Kerényi *Ókortudomány* című, korábbiakban már hivatkozott 1934-es programadó cikkében, mind a két innováció részletes bemutatásra kerül és egymást kölcsönösen feltételező viszonyuk is világosan megragadható. A cikk manifesztumszerű stílusában és tartalmában egyaránt a *Sziget* programját bejelentő, 1935-ös *Tudósoknak való* című írás megalapozó jelentőségű párdarabja, ezért a benne foglaltakat a Szigetre nézve is meghatározónak tekinthetjük. Kerényi *Ókortudomány* című kiáltványában a klasszika-filológia megújításának programját a „könyv problémájának” nietzschei–georgei–frobeniusi ihletettséggű bemutatásából bontja ki. Kerényi érvelésének a háttérben egy világos fogalmakkal operáló, napjaink médiumelméleti követelményeit is minden szempontból kielégítő megközelítésmód áll.⁹⁶ Kerényi a könyv mediális tulajdonságaiból adódó episzte-

⁹⁵ KÖVENDI Dénes, *Physica naturaliter Platonica = Sziget I–III, i. m.*, 136–146; Uő, *Erös próteurythmos = Sziget I–III, i. m.*, 200–210.

⁹⁶ Az „antikvitas érzéki hagyományának” mediális aspektusait mutatja be SIMON Attila, *Az antikvitas érzéki hagyománya: Kerényi Károly és „a könyv problémája”*, It, 2008, 491–515. A cikk immár német nyelven is olvasható: Attila SIMON, „Die sinnliche Tradition der Antike”: Karl Kerényi und „das Problem des Buches” =

mológiai problémákat egy rendkívül komplex kritikai perspektívába ágyazva, filozófiai és tudományelméleti szempontból is kidolgozott, modern formában ragadja meg. Az ókortudós feladatát az antik szövegekbe foglalt testi-érzéki, egzisztenciális tapasztalat újra-hozzáférhetővé tételében látja, ami ugyan soha nem valósulhat meg tökéletesen, de az „eredeti” tapasztalat koronkénti átörökítéséből, „átirataiból” adódó „különbség” „visszavezetése” révén, mégis megkísérelhető: „Ez az *el nem érhető, de célul kitűzött* visszavezetés a feladata a filológusnak és egyúttal szimbóluma a *nagy* ókortudományi feladatnak...”⁹⁷

Kerényi mindebből következően azt a jelentős diszkurzív váltást sugalló megállapítást teszi, hogy: „A filológus is elsősorban érzéki hagyománnyal áll szemben (a nyelvi műalkotásokkal), és ugyanazt a stílusban megmutatkozó lényegét keresi, amelyet az archeológus.”⁹⁸ Ebből következően a voltaképpen ókortudományi feladat a stílusnak mint „világvalóságnak”, világlátásnak, életformának és kultúrának a lehető legtöbb szinten megvalósuló differenciált feltérképezése, megragadása és átadása. A klasszika-filológia Kerényi ókortudományi koncepciójával való megújítását tehát a klasszika-filológia kulturális fordulatoként és vizsgálódási körének radikális kiterjesztéseként írhatjuk le. Kerényi azonban ennél is tovább megy, amikor az antikvitás érzéki tapasztalatának koncepciójával tökéletes összhangban, az ókortudományi vizsgálódások során szerzett tudásról sem kizárólag a tudományos ismeret, hanem az egzisztenciális jelentőségű megértés és az eseményszerű tapasztalat formájában beszél, amelynek az átadásához a tudásátadás folyamatának mindenekelőtt esztétikai karakterű felfogására, tehát a *Bildung* pedagógiai eszköztárának felforgató hatású meghaladására van szükség: „[A] stílust nem magyarázni kell, hanem működtetni, megragadtatni magunkat vele” – írja Kerényi, a megragadottság fogalmának frobeniusi használatára hivatkozva és ugyanakkor nagyon közel kerülve a nietzschei „dionüszoszi filozófia” epidemikus-pszichoszomatikus aspektusához és a nietzschei retorikához is: „Az antik ókortudománynak az a végső követelménye, hogy magunkévá tegyük az antik embernek a világvalóságtól való megragadottságát, kétségtelenül túl van a könyveken. Hogy a könyvek ilyen megragadottsághoz elvezethetnek – ez megoldja a könyv problémáját.”⁹⁹ A tüzes gondolatmenetet egy költői kérdés zárja: „De nem lépjük-e túl itt, a könyvekével együtt, a tudomány határát is?”¹⁰⁰

A Szigetben mind a korabeli tudomány, mind pedig a *Bildung* szinonimájaként is alkalmazott könyv-kultúra határainak a meghaladása több tekintetben is bekövetkezik. A Sziget mint műhely az antikvitás érzéki hagyományának megragadására képesnek bizonyuló és egyben az antikvitás által megragadott művészeti-tudományos köröket, különböző generációk tagjait összekapcsoló transzdiszciplináris-egzisztenciális szinergia alternatíváját kínálja fel a harmincas évek első felében fellángoló filológusvita megoldá-

Kulturtechnik Philologie: Zur Theorie des Umgangs mit Texten, Hrsg. Pál KELEMEN, Ernő KULCSÁR SZABÓ, Ábel TAMÁS, Heidelberg, Winter, 2011, 105–124.

⁹⁷ KERÉNYI, *Ókortudomány* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, i. m., 153. Kiemelések tőlem – F. K.

⁹⁸ KERÉNYI, i. m., 159.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ Uo.

saként. A *Bildung* extratextuális vizsgálódásokra alkalmat adó, javarészt intuitív módszerekkel történő kritikai kiterjesztése természetesen nem csupán a tudományos kutatás rendszerének gyökeres átalakítását követelte meg, hanem ezzel egyben a *Bildung* keretei közül történő kilépést is maga után vonta. „[N]em állíthatjuk [...], hogy az antik világlátásra való legnagyobb megnyílás képessége szükségképpen az ókortudománnyal szakszerűen foglalkozók sajátja. [...] számítanunk kell másra is: lényegességre képes magyar kortársainknak a görögségtől való megragadottságára”¹⁰¹ – írta Kerényi. A Kerényi által is idézett nevezetes nietzschei megállapításra, miszerint „nem a *tudomány* győzelme jellemzi a XIX. századot, hanem a tudományos *módszer* győzelme a tudomány felett”,¹⁰² ugyancsak a nietzschei program kínálta Kerényi számára a legjobb feleletet. Mégpedig az a revízió, amelynek során – a kutatót a saját kutatásának tárgyaihoz fűző viszony vizsgálatából kiindulva – a tudás mintegy „önmaga ellen fordítja fullánkját” és kritikát gyakorol saját felépítménye felett.

A könyv meghaladásának, fölülmúlásának kollaboratív programját is ebben a kontextusban kell tehát elképzelnünk, s így a *Bildung*nak mint kulturális, médiumtörténeti korszak meghaladásaként érthetjük azt is. Mindezt mintegy Kerényi Válaszban megjelent gondolatait folytatva, Németh László foglalja össze a Szigetben: „Fölülülhatható-e a könyv úgy, ahogy azt Nietzsche követeli, s mi reméljük? A könyvnek mint kultúrabetegségnek súlyos tünetei közismertek. [...] A Szigetnek épp az a rendeltetése, hogy legyen egy hely, ahol minden jó hívást követni kell és lehet. A könyv fölülmúlását, ami a könyvpróza fölülmúlásával jelent egyet, itt kell megkísérelnünk. Több mód is kínálkozik erre. Tudományos felismerését esszéírói feltalálás helyett miért ne szögezhetné le a Sziget írója egyszer-egyszer gnómius tétélekben? Ahol a vita nem két hiúság összezapása, hanem egymást támogató két bábakéz műfogása a születő igazság körül, ott ebből új platóni dialógus keletkezhetik. A könyvmagány leghatásosabb ellenszere: a nemes társasélet alkotó sugalmazása. Az ember magában is alkothat, de csak más emberekkel együtt élhet alkotó életet. A könyv fölülmúlása az ilyen társas, alkotó életből kipattant »görögebb« könyvvel kezdődhetik. Hogy milyen mértékben vethetjük el aztán, akkor érezni fogjuk, ma megjósolni lehetetlen.”¹⁰³

A Sziget-kiadványok egyéb almanachokon, cikkgyűjteményeken, periodikákon túllépő, atmoszférikus és egyben nyitott karakterét fokozza a Sziget-számok egyes közleményei, továbbá a számok között is regisztrálható diszkurzív – tartalmi, fogalmi, stiláris, referenciális – egység. Azt, hogy itt a hangzatos manifesztum-megfogalmazáson túl a szerzői és a szerkesztői gyakorlatot egyaránt meghatározó, újszerű elgondolásokról van szó, az a szokatlan szövegközlési mód is felerősíti, miszerint a Sziget-kiadványokban sem a szövegek előtt, sem pedig közvetlenül a szövegek után nincs feltüntetve az egyes

¹⁰¹ *Uo.*, 160.

¹⁰² *Uo.*, 155.

¹⁰³ NÉMETH László, *Sziget és alkotás = Sziget I–III, i. m.*, 26.

tanulmányok, esszék szerzőinek neve. Az esszéisztikusabb, személyesebb, vagy lírai megszólalások dőlt betűs szedése utal a megszólalásmódok váltakozására.¹⁰⁴

A Szigetben munkába állított fogalomkészlet egy olyan, a klasszika-filológiai kutatás hagyományos fogalmait beburkoló és egyben újrapozicionáló terminológiai hálóba rendeződik, amelynek csomópontjai a harmincas évek második felének legfrissebb szellem-történeti, filozófiai, fenomenológiai, művészet- és irodalomelméleti, alaklélektani, pszichoanalitikus és progresszív ókortudományi tendenciáival kerülnek érintkezésbe. Az antikvitas érzéki hagyományának Kerényi által gerjesztett elmélete és a görögségtől való megragadottság többdimenziós közvetítésének szándéka egy olyan sokrétű topikát hoz létre, amelynek elemei csak a számos különböző diskurzusból kölcsönzött eszköz együttes, mondhatni orkesztrális megszólaltatásában, kísérletező fogalmi mátrixokban történő elrendezésében hozhatók közös nevezőre. Olyan fogalmak „utaznak”, adódnak át egyik cikkből a másikba a Sziget terében, az írások közötti kohéziót, valamint a Sziget mint „mű” nyitottságát is megképezve, amelyek több különböző diskurzusban, regiszterben és kontextusban is egyaránt kulcsszereppel bírnak. Metaforikus aktivitásuk kiaknázásával, pedig diszkurzív és egyben topológiai váltások hajthatók végre.

A visszatéréseikkel gyakorta kulminációs pontokat, terminológiai torlódásokat is eredményező fogalmak legtöbbje a tizenkilencedik századi *Bildung* pozitívisztikus tudományeszménye, rendszertana szerint, nem elégti ki a tudományos terminusokkal szemben támasztható axiomatikus követelményeket. Viszont ezek a terminusok mindenél jobban hasonlítanak a filozófia analitikus hagyományától tudatosan eltávolodó, modern fenomenológiai bázisú diskurzusok által alkalmazott terminológiai eszköztár elemeire. A Sziget-műhely tagjainak Kerényi által irányított együttműködése révén, az ókortudományi transzdiszciplína terminológiai bázisának kidolgozása a jungi archetípuskutatástól, a frobeniusi kultúrformológiától és a berlini újhumanizmus innovációitól egyaránt megihletett, modern fenomenológiai fogalomkészlet és módszertan megalkotásával és alkalmazásának sokregiszterű demonstrációjával esik egybe. A „lényeg”, a „lényegesség” fogalmának a cikkeken végigvonuló, már-már túlbujánzó használata, a „lényegbeli egyezések” korszakokat, alkotókat, jelenségcsoportokat összekapcsoló felisme-

¹⁰⁴ Vö. „1935-ben, amikor a rövid életű Sziget című gyűjteményes kötet első száma megjelent, Kerényi még nagyon komolyan vette a közösségi műhelymunkát. Annyira, hogy a kötet tanulmányai mellett nem is szerepelnek a szerzők nevei, csak a könyv utolsó oldaláról tudjuk kiböngészni, hogy az egyes tanulmányokat mely szerző írta. E kötet valóban program is és eredmény is, és nem Kerényi vagy a Stemma vétke volt, hogy viharfelhők tornyosultak Európa egén, s nemcsak a Stemma, hanem szinte az egész európai kultúrát elsöpörte a háború. Tulajdonképpen meghatóan naiv próbálkozás volt, amikor Kerényi egy ilyen katasztrófális politikai helyzetben próbálta az antikvitas felé való fordulással a magyar szellemi életet és talán a magyar sorsot megváltoztatni. Lényegében épp olyan meghatóan naiv vállalkozás volt Németh László elképzelése a népi kollégiumokról (ezek ugyan később megvalósultak), amelyek még megmenthetik a magyar társadalmat. Mindkét kezdeményezést nevezhetjük elkésettnek vagy túl korainak. De mindkettő reménytelen volt az 1930-as évek közepe tájt, amikor a német megszállás és a második világháború már szó szerint »ante portas« állt. 1935-ben, mint Németh László és Kerényi Levélváltása jelzi, a magyar szellemiség megújhdását kívánja mind a kettő, pedig akkor már a magyar nép léte, fennmaradása forgott veszélyben.” DÖMÖTÖR, *Táltosok Pest-Budán és környékén, i. m., 77–78.* Megjegyzésre érdemes, hogy a népi kollégiumokat nem Németh László találta fel, legfőljebb agítálatott mellettük.

rései mögött, egy sajátosan értelmezett és alkalmazott, korai kísérletező, a szellemtörténeti pozíciótól el-elrugaszzkodó egzisztencialista fenomenológiai koncepció áll. Ezt egyértelműen jelzik Kerényinek a „magyar lényegtudomány” megteremtésére vonatkozó felszólításai, illetve a „Magyar Lényegművelő Társaság”¹⁰⁵ Kerényi-féle létrehozatalának terve is.¹⁰⁶ A Sziget visszatérő fogalmait tanulmányozva kimutatható, hogy az antikvitás érzéki hagyományának koncepcióját is egyfajta korai, szellemtörténeti megalapozottságú egzisztencialista keretbe ágyazott fenomenológiai kísérletként érthetjük meg.¹⁰⁷

Ezen a ponton fontos megjegyezni, hogy a fenomenológia forradalmát jelentő husserli program a húszas évek közepe óta a magyar szellemi életben is kidolgozott fogalomkészlettel volt jelen. Éppen Kerényi 1926-os budapesti magántanári kinevezésének évében jelent meg Somogyi József *A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata*¹⁰⁸ című munkája, a szerző freiburgi és müncheni tartózkodása után két évvel. A Husserl mellett dolgozó, később a freiburgi egyetemen Husserl és Heidegger utódként tanító Szilasi Vilmos pedig Kerényi Károly baráti köréhez tartozott. Kerényi korai vallásfenomenológiai tájékozódása esetében mégsem egyetlen, sőt, még csak nem is tisztán fenomenológiai irányból érkező, koncentrált inspirációról volt szó. Kerényi mindenekelőtt Leo Frobenius álláspontját finomította a húszas-harmincas évek fenomenológiai robbanásának számos eredményével, és jutott el már a harmincas évek legelején egy olyan, a későbbi klasszikus vallásfenomenológia elméletét kidolgozó van der Leeuw¹⁰⁹ modellje felől is értékelhető koncepcióig, amely vallásfenomenológiai téren Mircea Eliade különleges tudományelméleti pozícióját is számos tekintetben megelőlegezte.¹¹⁰

Kerényinek az antikvitás érzéki hagyományáról alkotott, egyre produktívabbá váló elmélete, még a kezdeti, szinkretikus szakaszában is eleget tett annak a követelménynek, hogy nem lehetett sem önálló tudományként, sem pedig önmagában érvényes eszközként rátekinteni. A fenomenológiai mozgalom szemléletváltásával összhangban¹¹¹ Kerényi elmélete voltaképpen nem más, mint az óorkutatás tárgyainak intuitív, lényegi affinitásaikban történő megragadására való törekvés. Egyfajta episztemológiai alapként, a tu-

¹⁰⁵ Kerényi Károly levele Németh Lászlóhoz = *Válasz 1934–1938*, szerk., utószó SZÉCHENYI Ágnes, Bp., Magvető, 1986, 110.

¹⁰⁶ „Mindketten a magyar és görög szellem találkozásától várták azoknak az intellektuális ellenmérgeknek a kitermelését, amelyek szerintük megmenthették volna a magyarságot a kóros bajok vészes elharapódzásától. Kerényi is, Németh is tudományos társaságot képzelt el a szellemi feladatok ellátására. Az előbbi »Magyar Lényegművelő Társaság«-a a humanizmus ápolásával és meggyökereztetésével foglalkozott volna, az utóbbi magyarságtudományi vagy hungarológiai társasága a magyar népre vonatkozó adatok és ismeretek összegyűjtésén fáradozott volna.” BORBÁNDI Gyula, *A magyar népi mozgalom*, Bp., Püski Kiadó, ????, 198–199.

¹⁰⁷ A fenomenológiai módszerek vallástudományi alkalmazásáról áttekintést ad HOPPÁL Kál Bulcsú, *A vallásfenomenológiától a vallástörténetig – a vallástudomány útja = Előadások a vallásról*, szerk. HOPPÁL Kál Bulcsú, Bp., Mozaik Nyomda, 2007 (Vallástudományi Tanulmányok, 7–8), 25–38.

¹⁰⁸ Megjelent: Budavári Tudományos Társaság, 1926.

¹⁰⁹ Gerardus VAN DER LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, ford. BENDL Júlia stb., Bp., Osiris, 2001.

¹¹⁰ Vö. Mircea ELIADE, *Az eredet bűvöletében: Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*, ford. VARGYAS Zoltán, Bp., Cartaphilus, 2002.

¹¹¹ Vö. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960², II, 60.

dományos vizsgálatot megalapozó „első rétegeként” célszerű felfogni, ami az egyes antik jelenségek lényegének logikus és tárgyilagos megközelítését teszi lehetővé. A fenomenológia célkitűzéseire hasonlóan¹¹² Kerényi is a közvetlen megismerést és az emberi egzisztencia szubjektív elemeinek a megismerési folyamatban történő kiaknázását helyezte előtérbe.¹¹³ Az ókorból származó, a ma emberétől elválasztott „idegen lényeknek” való „megnyílás”,¹¹⁴ úgy is, mint az antikvitás jelenségeihez való „visszavezetés” programja, a fenomenológiai redukció több jellemzőjét is magában hordozza. Kerényi koncepciójával a fenomenológiai módszer jellegzetes lépései kerülnek bevezetésre az ókortudományi gyakorlatba. Az egyes jelenségek intuitív megragadásán és analízisén alapuló fenomenológiai leírás, az általános lényegiségek és a közöttük fennálló viszony meghatározása, hasonlóan kvázi-fenomenológiai elveket követve mennek végbe Kerényinél, mint az egyes jelenségek megjelenési módjainak, eltérő alakváltozatainak a megfigyelése, s a jelenségekkel kapcsolatos meggyőződések felfüggesztése (fenomenológiai redukció) révén a megfigyelések eredményeinek tudati konstitúciójukban történő vizsgálata és interpretációja.¹¹⁵

Husserlnek a fenomenológia szükségessége, illetve Kerényinek az ókortudomány megújítása mellett történő érvelésében is adódnak párhuzamok. Husserl szerint a tudomány egésze elvesztette jelentőségét az emberek számára, mivel száraz tények filozófiátlan tanulmányozásává lett azáltal, hogy az érték és jelentés kérdéseiben képtelen állást foglalni.¹¹⁶ Ezért egy új tudományra van szükség, amely olyan filozófiát hív életre, ami visszaállíthatja a kapcsolatot az ember mélyebb vonatkozásaival.¹¹⁷ Husserl az általa javasolt fenomenológiával tehát egy olyan episztemológiai szupplementumot képzelt el, ami a tudomány talapzatául szolgálhat, és amely egyúttal segítséget nyújthat az embereknek életcéljaik megvalósításában. Kerényi voltaképpen hasonló viszonyt tételez az antikvitás érzéki hagyományának koncepciója és a megújított transzdiszciplináris ókortudomány között. Ezt a mély szaktudáson alapuló, valamint a modern fenomenológia, a kultúr-morfológia és az egzisztencializmus filozófiai tendenciáinak önálló értelmezéseit vegyítő „hermeneutikai” pozíciót, már a későbbiekben a Sziget szerzőjeként is megnyilatkozó Prohászka Lajos is bemutatta Kerényi 1937-es német nyelvű *Apollon*-könyvének recenziójában.¹¹⁸ Némileg leegyszerűsítve a kérdést, úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy

¹¹² SPIEGELBERG, *i. m.*, 87.

¹¹³ Vö. „ÉS HA TALÁLUNK teljes életet egy tudós munkájában? Ha mind több olyan tudós akad, aki tudományosságát a legszorosabb kapcsolatban állónak érzi saját egyéni életével; tudománya és annak igazságai életfilozófiájának magvát alkotják –? Kárára van ez a tudománynak? Nem lehet a valóság az, hogy épp ilyen felfokozott »szubjektivitás«, ez a megragadottság a tudomány tárgyától, ez vezet a lényeg megismeréséhez?” KERÉNYI, *Tudósoknak való = Sziget I–III*, *i. m.*, 5.

¹¹⁴ KERÉNYI, *Ókortudomány = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás*, *i. m.*, 160.

¹¹⁵ SPIEGELBERG, *i. m.*, 659.

¹¹⁶ Vö. SPIEGELBERG, *i. m.*, 79.

¹¹⁷ Vö. SPIEGELBERG, *i. m.*, 80.

¹¹⁸ PROHÁSZKA Lajos, *Karl Kerényi: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien – Amsterdam – Leipzig, F. Leo & Co., 1937. 281 o., Athanaeum, 1937/1–3, 155–157.*

az antikvitás érzéki hagyományának elmélete és módszertana a transzdiszciplináris ókortudomány fenomenológiájaként kerül kidolgozásra.

Az „exisztencia”, az „exisztenciális tudomány” és a vizsgált anyaggal felépítendő személyes viszony¹¹⁹ egymással összefüggő fogalomköre az életforma, az életstílus, az egyéniség, az érzékenység, a világaspektus, realitás és világvalóság kulcsfogalmaival egészül ki a Sziget elemzéseiben. A nietzschei pszichológiában és a jungi lélektanban egyaránt kiemelt szerepet játszó ösztön-, és archetípus-elmélet, valamint a széles skálán elhelyezhető egyéb pszichológiai jelenségek vizsgálata mellett, visszatérő jelleggel bukkannak fel a Gestalt-elméletben oly fontos szerepet játszó alak-háttér viszonyoknak szentelt sokágú vizsgálatok is. Az alaklélektan eredetileg a vizuális percepció területén felépített elméletét Kerényi és köre a vizualitás szerepének filozófiai kiterjesztésével, egyfajta általános „intellektuális percepcióra” vonatkoztatva használja fel és aknázza ki több változatban is.

A megismerés mint átélés lép kapcsolatba a megragadottság, megelevenítés, átformálás fogalomhármásával. Az élmény, a megszállottság, az ihlet, olyan relációk megvilágításában játszanak szerepet a Sziget anyagában, mint a kultúra, a kultusz, a művészet és a tudomány természettel vagy éppen a halál képzetével kialakított kapcsolata. Ugyanakkor a kategóriák experimentális alkalmazásának olyan példái is figyelemre méltóak – ezúttal csupán egyet kiragadva a hasonló fogalom-alkalmazási gyakorlatok sorából –, mint amikor a Sziget több pontján is az expresszionizmus fogalma (a művészettörténeti irányzatra vonatkozó elsődleges jelentését másodlagos szerepbe rendelve), mint hangoltság, modalitás vagy művészi magatartás kerül magyarázó helyzetbe az egyiptológia,¹²⁰ az őskortudomány¹²¹ vagy éppen Aiszkhülosz¹²² kontextusában...

A Sziget által érvényesített irodalmi, művészeti és filozófiai kánont, kitüntetett tudományelméleti tradíciót definiáló nevek, hivatkozások tekintetében ugyancsak, mintha a *Bildung* diszkurzív rendjét kritizáló vagy a *Bildung* kritikájára is felhasználható aspektusokat is diszkurzíve megtestesítő alkotók, szerzők és gondolkodók demonstratív *szigeti* újraértékelésének a szándékát érhetnénk tetten. Ráadásul a Sziget-műhelyben alkalmazott módszertani lépések, diszciplináris ötvözetek segítségével, váratlan kapcsolatok, interferenciák is megképződnek a Szigetben sorjázó nevek által jelölt diskurzusok között. Így jutnak kitüntetett szerephez és kerülnek egymással kapcsolatba a preszókratikus hagyomány gondolkodói, mindenekelőtt Hérakleitosz, s modern újraértékelőik Nietzsche és Heidegger. A világirodalmi tájékozódásban pedig ily módon kerülnek egy társaságba Aiszkhülosz, Goethe, Valéry, Stefan George, Rilke, Thomas Mann és mások, s így tesznek szert a Sziget ókortudományi profilját meghatározó, paradigmatisz szerepre Leo Frobenius, Walter F. Otto és Franz Altheim. A könyv filológiai problémájából kiindulva,

¹¹⁹ Vö. „... az a könyv, amelyet *mi* írunk, amelynek szolgálunk és amelyen talán túljutunk, hogy ismét a hel-lénekhez közelebb álló viszonyba lépünk könyvvel és világgal. Ilyen viszonyra – vagy legalábbis a megértésére – szüksége van az ókortudatónak is.” KERÉNYI, *Könyv és görögség* = *Sziget I–III*, i. m., 22.

¹²⁰ DOBROVITS Aladár, *Föld és egyiptomi lényeg* = *Sziget I–III*, i. m., 33.

¹²¹ GALLUS Sándor, *Exisztenciális őskortudomány* = *Sziget I–III*, i. m., 42.

¹²² GULYÁS Pál, *Aischylos-élmény* = *Sziget I–III*, i. m., 217.

a könyvkultúra filozófiai, fenomenológiai, médium-, és irodalomelméleti, történeti, kulturális és mitológiai problematikájának alapján, pedig kísérleteket látunk az írás, a hely, az épület, az utazás, a kutatói-emberi tapasztalás, sőt a korporeális néhány elméleti, művészeti és filozófiai összefüggésének az újszerű megfontolására is. Mindezek a fogalmak, kulcsfigurák és széttartó tematikák a lehető legváltozatosabb variációkba rendeződve, de egyértelműen egy közös hálózat elemeiként jelennek meg az évkönyvek diszkurzív terében.

„Ez a tanulmánykötet úgy keletkezett, hogy néhány magyar íróban, gondolkodóban, költői, kutatói, filozófikus elmékben (természetük leírásául mondjuk ezt róluk) megértek élmények, amelyeknek kifejezése ebben az egymással alkotott együttesben van a legjobban a maga helyén. Mint a bogárszem sokszögű alkatrészei, külön-külön néznek egyetlen tárgyra: a tiszta létre, amely egyszer antik formába esett, s akkor árulta el önmagáról a legtöbbet. [...] Elmélkedések antik világfelfogásról és a hozzá tartozó magatartásról (görög szavakkal: mitológiáról és kalokagathiáról), antik költészet- és tájélmények ezen az alapon egyértelmű mintává szövődnek. S viszont, hogy mit kell értenünk »tiszta létten«, mennyire nem elvont, hanem megrendítő, bőséges valóságot, arról a minta beszél. A szöveget: alap és minta együtt, elválaszthatatlanul. E kötet íróit ilyen mozaik-szem részeinek, írásukat ilyen szövetnek tekintse az olvasó”¹²³ – írja Kerényi, e diszkurzív mintázat jellegének több fontos aspektusát már címében is megvilágító, *Tartalomjegyzék helyett* című epilógusában, amelyet a Sziget-műhely kollaboratív kiadványait lezárandó fűzött hozzá a sorozathoz.

A Szigetnek sem a saját korában, sem pedig azt követően nem zajlott le a Kerényi és közössége ambiciózus célkitűzéseinek megfelelő,¹²⁴ széleskörű befogadása. Mind a mai napig számos megválaszolatlan kérdést magában rejtő, felfedezendő alakulatként áll a 20. századi magyar művelődés történetében. Az elmúlt évtizedek humántudományi fordulataira visszatekintve és egyben a *Bildung* kollapszusát ideológiai munícióval is támogató diszkurzív heterotópiák¹²⁵ után kutatva, azonban egy európai összehasonlításban is kiemelkedő jelentőségű műhely-kísérletként, a heterotópia diskurzusának egy jelentős helyeként ismerhetjük fel a Szigetet. Olyan neves kezdeményezések társaként, mint például a „Doctrines – Archéologie – Beaux-Arts – Ethnographie” tárgymegjelöléssel megjelent Documents című folyóirat, amely 1929–1930 között Georges Bataille szerkesztésében, mintegy tizenöt számot élt meg. Vagy a Szigettel csaknem egy időben kibontakozó, André Breton és Picasso körei által működtetett szürrealista Minotaure (1933–1939), illetve az ugyancsak George Bataille által létrehívott titkos-ezoterikus-

¹²³ KERÉNYI, *Tartalomjegyzék helyett* = *Sziget I–III*, i. m., 263.

¹²⁴ Vö. a Szigetet elindító, kiáltványszerű cikkben foglaltakkal: KERÉNYI, *Tudósoknak való* = *Sziget I–III*, i. m., 7–11.

¹²⁵ Amennyiben a diskurzusra mint térre való hivatkozásainkat érvényesnek fogadjuk el, érvényesek kell legyenek rá a filozófiai topológia foucault-i fogalmai is, vö. Michel FOUCAULT, *Des espaces autres* (*Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967*), *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, octobre 1984, 46–49.

ironikus Acéphale (1936–1939), amelyek ugyancsak a heterotópia diskurzusának megte-
remtésén munkálkodtak.

Első közelítésben mindezek periodikák a Szigettől rendkívül különböző kezdeménye-
zéseknek minősülnek, azonban több párhuzamos tendenciát is felfedezhetünk a kibonta-
kozásukat meghatározó motívumokban, valamint az általuk képviselt kulturális állásfog-
lalásokban is. A kiadványok tartalmi érintkezése közül csak egyetlen, jóllehet meghatá-
rozó és komplex motívum a nietzschei görögségképből, annak a kortárs kultúrára vonat-
koztatott radikális konzekvenciáiból és excentrikus gesztusokból táplálkozó filozófiai
kontextus-közösség és a mítosz modern poétikájának progresszív gyakorlataihoz való
teoretikus-művészi hozzájárulás. Eltérő formában és hangsúlyokkal ugyan, de mindegyik
kiadvány-sorozatra jellemzőek voltak a kulturális mozgalmasszerű megnyilvánulások,
illetve az is, hogy egy-egy rendkívül heterogén összetételű transzgenerációs közösségnek
az alternatív fórumaiként működtek. A fentiekben felsorolt és a hozzájuk hasonló kora-
beli platformok a korszak diszciplináris és ideológiai rendjéhez képest megállapítható
„kivültségüknek”, heterotóp pozíciójuknak köszönhetően bizonyultak olyannyira inspirá-
lónak, s ugyanakkor kiszolgáltatottnak is, hogy voltaképpen kreatív instabilitásuk pulzá-
lásában bukkantak fel, majd pedig tűntek el a második világháború kitörésekor.

„A déli természet az antikvitás érzéki hagyományához tartozhatnék – ha nem volna
még több: az a változatlan világválóság, 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
létnak. Az antik emberi léten át a Dél értelme nyílik meg, időfeletti valósága ragad meg
bennünket. Ezt az új szint jelenti számunkra az ókortudomány: *a Dél betörését*”¹²⁶ – írta
Kerényi a Sziget koordinátáit 1934-ben mintegy előre kijelölő *Ókortudomány* című
írásában. A célkitűzés megvalósulására a Sziget sodró lendületű, különös szövegvilága
az elsődleges bizonyíték. Az anyag részletes elemzésekre módot adó pillanatfelvételek-
ben dokumentálta az „antikvitás érzéki hagyományának” episztemológiáját jellemző im-
merzív ókortudatói gyakorlatot is, egy olyan eljárást, amely Kerényi kutatói karakterét
egész életművére nézve meghatározta (nem véletlenül hivatkozik az „antikvitás érzéki
hagyományának” elméletére a Sziget-korszakot követő, idegen nyelvű kötetei csaknem
mindegyikének előszavában). A Sziget írásait olvasva érthetjük meg, hogy az antikvitás
érzéki hagyományának tartalmát nem csupán az antik világból fennmaradt materiális
artefaktumok és immateriális szellemi javak képezik, hanem egy radikális, szinergikus
kiterjesztés révén beletartoznak mindazok az archetipikus-mediális-„memetikus” átörök-
lődések, sőt, azok a személyes relációk, diszpozíciók is, amelyek a kutatót összekötik
mindazzal, amivel a kutatás tulajdonképpeni tárgyát képező tartalmak a létrejöttük során
közvetve vagy közvetlenül érintkezésbe léptek (a ma is megtapasztalható görög tájjal, a
klímával, a görög vidék hangulatával, boraival, ételeinek ízével, de az elődök generáció-
in keresztül még mai lakóival is stb.).

¹²⁶ KERÉNYI, *Ókortudomány* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás, i. m.*, 161.

Ennek a mind tudományos, mind pedig művészi szempontból nehezen körülírható módszernek az illusztrációját adja a *Lesbosi utazás* című Kerényi szöveg is, ami műfaját tekintve irodalmi igénytel megírt úti esszé, azonban a Kerényi által javasolt formabontó ókortudományi gyakorlat ismeretében, voltaképpen kutatási naplóként is olvasható: „EZ AZ AJASSZÓI MEGLEPETÉS. Másutt, Krétában is, az ősméditerrán kultúra főfészkeben a Földközi-tenger keletén, a múzeum és az ásatási terület, az archeológiai anyag volt képes arra, hogy hirtelen átemeljen azon a határon, amelyen túl egyszerre feltárul a táj mögött a világvalóságunk egy mélyebben elrejtett darabja. A határon átemelkedésnek ezt a megrázkódtatását itt akkor éreztem, amikor átléptünk a templomudvar kapuján a belső Ajasszóba. S archeológiai anyag helyett ember-anyag sejtetett egy legbelső Ajasszót, egy ember és életípus fennmaradását, amelyről a görögség előtti kultúrák kutatóinak érdekes és talán tanulságos lesz tudomást szerezniök. De számolni kell vele a görögség megértőjének is, mint elemmel, amely íme továbbél, átüt, átszínez.”¹²⁷ Majd pedig: „Fáradt vagyok, s még egy bizonytalan éj vár reám. Azután Sarlidza ismét, ahol pihenni lehet, Sapphót olvasni és Alkaiost, és hagyni, hogy a magyarázatba Lesbos észrevétlenül belésszóljon”¹²⁸ – zárul Kerényi írása.

A szöveg, keletkezése szerint 1935 szeptemberében, tehát közvetlenül a Sziget 1935 augusztusi megindítását követően íródott, s a Sziget 1936-os, középső számában jelent meg. Kerényi a cikket a *szigeti* szövegfolyamot az utolsó Sziget-közleménnyel lezáró Franz Altheimnek dedikálta. Kerényi és Altheim 1932-ben véletlenül ismerkedtek meg az olasz Riviérán. Altheim, a Kerényi számára mindvégig mérvadó Walter F. Ottónál habilitált német tudós, az ókortudatás frankfurti iskolájának képviselője volt, aki az ókortudomány megújításának nemzetközileg elismert reprezentánsaként kulcsszerepet játszhatott volna a Sziget tevékenységének hazai és nemzetközi integrációjában. Altheim jelentette a fő összeköttetést Leo Frobenius körével, a Kultúrmorfológiai Intézettel, a Doornin Akadémiával, s az együttműködés eredményességét jól bizonyítja, hogy Altheim részt vett a Kerényi által szerkesztett *Egyetemestörténet*¹²⁹ munkálataiban, valamint a pécsi egyetem keszthelyi nyári szemeszterein. Kerényivel kialakult személyes barátságuk bizonyítéka, hogy Altheim Kerényi Károly házassági tanújaként is szerepelt.¹³⁰ Azonban a háború kitérőre a Sziget folytatását is teljesen ellehetetlenítette: Kerényi 1943-ban Svájcba távozott, Altheim politikai szerepvállalásának (Franz Altheim 1934–1936-ig tagja volt az SA-nak, 1937-től pedig a Himmler által vezérelt Deutsches Ahnenerbének, amely „germán őstörténeti” expedíciókat és kutatásokat bonyolított le a világ számos pontján) következményei pedig Kerényit is súlyosan kompromittálták.

¹²⁷ KERÉNYI Károly, *Lesbosi utazás = Sziget I–III, i. m.*, 173–174.

¹²⁸ KERÉNYI, *Lesbosi utazás = Sziget I–III, i. m.*, 177.

¹²⁹ *Egyetemestörténet, I. Az ókor története*, szerk. KERÉNYI Károly, Bp., 1935.

¹³⁰ Vö. Volker LOSEMANN, *A Dioskurosok: Franz Altheim és Kerényi Károly. Egy barátság szakaszai*, ford. KARSAY Orsolya = *Mitológia és humanitás, i. m.*, 111–144.

A Kerényi ellen indított politikai kampány fő részletei ma már ismeretesek.¹³¹ A vádak nélkülöztek minden alapot. Kerényi több hullámban megvalósított magyarországi szellemi elszigetelése, annak az etikátlan lukácsi taktikának a jegyében ment végbe, amely a tudományos élet marxista-leninista átalakítását gyakorta éppen a nietzscheanizmus „vádjának” érvényesítésével valósította meg, és voltaképpen az egész hazai tudományosságot alapjaiban érintette. A részben közéleti, részben pedig ahhoz felzárkózó kvázi-tudományos diszkurzív támadássorozat paradox módon Kerényi ókortudományi innovációjának egy eltorzított, primitív olvasatát – mindenekelőtt Kerényi Nietzsche által inspirált és a „fasizmus szálláscsinálójának” minősített „irracionalizmusát” – szegezte szembe Kerényi tudói rangjával, hitelével. Kerényi Károly 1947-es hazatérési szándékát elutasították.

Életművének főként német és olasz nyelven írt részéből mind a mai napig elenyészően kevés magyar fordítás készült, azonban a kutatásait megalapozó elméletnek, az „antikvitas érzéki hagyományának” a kidolgozása és a koncepcióra alapozott első kísérletek magyar nyelvű munkáiban és a Sziget-műhely kollaboratív szövegfolyamában is nyomon követhetők. Utóbbi nagy része – főként a Sziget-kiadványok nem Kerényi által jegyzett munkái, amelyek pedig szintén lényegi jelentőséggel bírnak a Sziget-műhely ókortudományi kísérletének szempontjából –, viszont a nemzetközi diskurzusban nincsenek jelen. Azonban Kerényi magyarországi és nemzetközi tevékenysége egymást feltételezi, így munkássága alapos megismerésének elengedhetetlen követelménye, azoknak a műhelyeknek a feltérképezése is, amelyekben Kerényi időről-időre kibontakozott. Hiszen Kerényi tudói, alkotói létformájának a Sziget után is mindvégig meghatározó eleme maradt a műhelymunka, a diskurzus-építés és a kollaboráció, a nagy formátumú személyes munkatársaktól kezdve, az olyan jelentős gondolkodói-alkotói közösségek munkájába történő aktív bekapcsolódásig, mint például a Jung révén megismert Eranos-kör,¹³² vagy a pályájának utolsó szakaszában meghatározó jelentőségű Castelli-konferenciák.¹³³

¹³¹ Vö. SZILÁGYI János György, *Egy halálhír: Kerényi és Magyarország, 1943–1948* = Uő, *Szirénzene: Ókortudományi tanulmányok*, Bp., Osiris, 2005.

¹³² A ma is működő Eranos-kör honlapján Kerényit mint az „Eranos” név értelmét a tagok számára megvilágító „magyar mitológust” látjuk említeni, vö. <http://www.erosfoundation.org/history.htm> (2011.08.09). Az Eranos-körrel lásd az alábbi munkákat: Hans Thomas HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik: Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten, Scientia nova – Verlag Neue Wissenschaft, 2001; *Pioniere, Poeten, Professoren: Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Hrsg. Elisabetta BARONE, Matthias RIEDL, Alexandra TISCHEL, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004; Steven WASSERSTROM, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, 1999.

¹³³ Kerényiről és a Castelli-konferenciákról lásd Riccardo DOTTORI, *Kerényi Károly Enrico Castelli nemzetközi filozófus-találkozói (1955–1971)*, ford. SAJÓ Tamás = *Mitológia és humanitás, i. m.*, 207–235; Natale SPINETO, *Forráskutatás és „emberkutatás”*: *Kerényi Károly és az olaszországi vallástörténeti kutatások*, ford. BENCZE Ágnes, *Beszélő*, 1998/4, 105–116.



Sándor Vály: Story of Eve, 2010, acrylic, oil, canvas, print on canvas, 200 x 207 cm

8.

**HOGYAN VÁLJUNK GÖRÖGÖKKÉ?
AZ „EURÓPAI ÖNTUDAT FILOLÓGIÁJA” ÉS KERÉNYI
KÁROLY DIONÜSZOSZ-KÖNYVÉNEK EPISZTEMOGRÁFIÁJA**

**[HOW SHOULD WE BECOME GREEK? THE “PHILOLOGY OF
THE EUROPEAN SELF-CONSCIOUSNESS” AND THE
EPISTEMOGRAPHY OF KARL KERÉNYI'S DIONYSOS-BOOK]**

by

Kristóf Fenyvesi

Accepted for publication by the *Ókor* [Hungarian Journal for Ancient Studies]

HOGYAN VÁLJUNK GÖRÖGÖKKÉ? AZ „EURÓPAI ÖNTUDAT FILOLÓGIÁJA” ÉS KERÉNYI KÁROLY DIONÜSZOSZ-KÖNYVÉNEK EPISZTEMOGRÁFIÁJA¹

*„Who are these coming to the sacrifice?
To what green Altar, O mysterious Priest,
Lead'st thou that Heifer lowing at the skies,
And all here silken flanks with garlands drest?
What little town by river or sea shore
Or mountain built with peaceful citadel
Is emptied of this folk, this pious morn?
And little Town thy streets for evermore
Will silent be, and not a soul to tell
Why thou art desolate, can e'er return.”*
John Keats: Ode on a Grecian Urn

1. Kritikai dialógus és episztemográfia

A Kerényi Károly ókorkutatói életművét betetőző *Dionüszosz: az elpusztíthatatlan élet archetípusa* című kötet három évvel Kerényi halála után, 1976-ban jelent meg

¹ Az alábbi dolgozat elkészítésében nyújtott segítségükért köszönettel tartozom Tuomo Lahdelmának, Thomka Beátának, Orbán Jolánnak, Tverdota Györgynek, Biczó Gábornak, Böhm Gábornak, Nagy Krisztiánnak, Szabó Ildikónak és Gondos Gábornak.

német nyelven² és a német kiadással egy időben a szerző eredeti kéziratából készült angol fordításban.³ *A krétai előjáték* és *A görög kultusz és mítosz* című részekre tagolt munka élére az eredetileg a mű első részéhez írott, 1967. október 1-jére datált előszó került. Amint a kiadásokhoz tartozó szerkesztői jegyzetekből kiderül,⁴ Kerényi a teljes munkát 1969 februárjában zárta le, s az angol nyelvű fordítást is elolvasta és jóváhagyta 1973-ban bekövetkezett halála előtt.

A mű, Kerényi sikeres nemzetközi tudósi pályafutásához méltó módon, tekintélyes, tudományos kiadóknál egyszerre történő német és angol nyelvű megjelenése révén, gyakorlatilag a teljes nyugati humántudományos diskurzust elérhette, azonban mind a publikáció utáni években, mind pedig a későbbiekben csak meglehetősen korlátozott körben és mértékben gyakorolt hatást. Adamik Tamás közlése szerint a publikációt követően a nemzetközi szakfolyóiratokban mindössze három recenzió jelent meg a munkáról.⁵ Kerényi művének a nemzetközi Dionüszosz-tanulmányokba történő beépüléséről a hetvenes évek közepétől megjelent Dionüszosz-tanulmányokkal foglalkozó szakmunkák rendszerint hangsúlyos Kerényi-hivatkozásaiból ugyan meggyőződhetünk, azonban számos központi jelentőségű kérdés, amelyet Kerényi művével kapcsolatban megfogalmazhatunk, mind ez ideig nem vált elemzés tárgyává. A könyvben elővezetett gondolatmenetek vajon miként illeszkednek a Kerényi saját kutatói életművében meghatározó törekvésekbe? Milyen összefüggésben állnak a tanulmány megjelenése idején a humántudományokban lejátszódó tudományelméleti átrendeződésekkel és a kortárs filozófiai gondolkodás néhány központi kérdésével?

Mindezeknek a kérdéseknek a felvetése már csak azért sem megkerülhető, mivel az előszó tanúsága szerint a Dionüszosz-könyvben összefoglalt kutatások Kerényi csaknem teljes életművén átíveltek. A könyvben bemutatott eredmények szinte kivétel nélkül azokra a harmincas évekbeli sejtésekre és önálló felismerésekre vezethetők vissza, amelyeket Kerényi olyan előtanulmányokban foglalt össze, amelyek több, Kerényi egyedi ókor-kutatói profilját a későbbiekben megalapozó módszertani innovációt is tartalmaztak. Viszont a Kerényi által a Dionüszosz-könyvben alkalmazott tudományos eszközkészlet, amellyel a korai Dionüszosz-tanulmányok eredményeinek bemutatására szolgáló diskurzust felépítette, valamint a Dionüszosz-könyv végső következtetéseit megfogalmazta, immár a könyv hatvanas évek végi keletkezésekor folyamatban lévő kulturális antropológiai átalakulások nyomait is magukon viselik. A Kerényi művével kapcsolatos kérdések bő három és fél évtized múltán történő vizsgálatakor az „*elpusztíthatatlan élet*” görög fogalmának Kerényi-féle rekonstrukciós kísérletére alapozott Dionüszosz-

² Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München – Wien: Langen Müller, hrsg. von Magda Kerényi, 1976.

³ Carl Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Ralph Manheim ford. Princeton University Press, 1976.

⁴ Im.: Karl Kerényi, 12.; im.: Carl Kerényi, xxix.

⁵ Adamik Tamás, *Karl Kerényi, Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens Mit 198 Abbildungen*, München – Wien 1976, Langen Müller Hrsg. von Magda Kerényi, *Vallástudományi Szemle* 2006 / 2, 195.

koncepció kortárs filozófiai vetületeitől sem tekinthetünk el. Mindez olyan aktuális biopolitikai kérdésekkel is összefügg, mint például az élet minimum definíciója vagy az ember és környezete biotechnológiai átalakításának a kérdése, valamint az ontológiai hagyomány és a modern létfilozófia mindezekhez való viszonya.

Kerényi sokszintű életműve fő irányainak, holisztikus kutatói törekvéseinek ismeretében elmondható, hogy saját szerteágazó érdeklődését és vizsgálódásait szigorú és a haladó nemzetközi humántudományosság tágabb kereteibe illeszkedő transzparens episztemológiai alapra helyezte és világosan azonosítható tudományos célokat követve dolgozott. A Kerényi által lefolytatott vizsgálatok módszertani, tudománytörténeti és egyben tudományfilozófiai háttérét azonban egy olyan komplex és heterogén diskurzus alkotja, amit hiba, de legalábbis terméketlen félreértés volna véges számú, alapvetően preskriptív episztemológiai modell felől megítélni. Kerényi vizsgálódásainak egyik fő újszerűsége ugyanis éppen az általa alkalmazott módszertan konstruktív karakterében rejlik. Abban, hogy Kerényi mint kutató, az általa vizsgált tárgyak elmélyült és többnézőpontú (perspektivikus) tanulmányozásából kiindulva képes volt több, adott esetben módszertanilag egymással összeegyeztethetetlennek vélt episztemológiai modellre egyszerre támaszkodni, s a vizsgált anyagra vetített episztemológiai hálózat konfigurációját tárgyról-tárgyra dinamikusan változtatni a tudományos vizsgálat során. Ez az állandó mozgásban lévő, multiperspektivikus rendszer egy új kutatási terület kijelölését is lehetővé tette. Kerényi radikálisan újszerű tudományos tárgyalásának eredményét az *antikoitás érzéki hagyományának* nevezte el, s a koncepció harmincas évekbeli megfogalmazásától kezdve⁶ mindvégig működtette és fejlesztette az életművet lezáró, a koncepciót immár kifejtett formájában alkalmazó Dionüszosz-könyvig bezárólag. Ebből következően Kerényi Dionüszosz-könyvének *episztemográfiai* vizsgálata⁷ nem csak magáról a Dionüszosz-könyvről, hanem a Kerényi-életmű egészének episztemológiai háttéréről is számos hasznos információval szolgálhat.

Az egyszerre több különböző diskurzus eszközeiből konstruáló és ezért mátrix-szerű konstellációkban mozgó, Kerényiéhez hasonló komplex normarendszereket érvényesítő transzdiszciplináris projektumok gyakran válnak az egy bizonyos episztemológiai perspektíva kizárólagos követelményének érvényesítését vagy például az ellentmondásmentesség elvét episztemológiai síkon is számonkérő monodiszciplináris kritika tárgyává. A gyakorta ugyancsak tanulságos szempontokat felmutató kritika mellett, azonban egy-egy komplex projektum mélységi megértéséhez járulhat hozzá a vizsgált tudományos tevékenység episztemográfiai leírása, amely a „saját

⁶ Karl Kerényi, *Unsinnliche und sinnliche Tradition* = Uő., *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, 3. kiadás, Düsseldorf, 1953, 72-89. ; Kerényi Károly, *Ókortudomány* = Uő., *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, szerk. Komoróczy Géza és Szilágyi János György, Bp., Magvető, 1984, 150-161.

⁷ Az *episztemográfia* fogalmához, lásd: Peter Dear, *Science Studies as Epistemography*, = *The One Culture?: A Conversation About Science*, Jay A. Labinger, Harry Collins szerk., University of Chicago Press, 2001, 128-141.

terepén” és működés közben veszi szemügyre az adott tudományos kutatás meghatározó jellegzetességeit. Az *episztemográfiai* leírás mindenekelőtt az alábbi kérdésekre keres választ: az adott területen mi számít tudományosan megalapozott tudásnak? Hogyan épül fel, nyer igazolást és miként kerül alkalmazásra és értékelésre ez a bizonyos tudás?⁸ A tudományos tevékenység lefolyására, meghatározó mozzanataira, a kutatás hogyanjára és a megállapítások megfogalmazásának a mikéntjére irányuló kérdések felvetése esetünkben nem csak Kerényi saját Dionüszosz-kutatására, hanem a klasszika-filológia Kerényi által megcélzott ókortudományi kiterjesztésének a vizsgálatára vonatkozóan is meghatározó felismerésekkel szolgálhat. A Dionüszosz-kultusz gyökereinek alternatív bemutatásán keresztül ugyanis Kerényi egyúttal magát az „ókortudomány problémáját” is kénytelen megragadni. Ennek oka az, hogy a Dionüszosz-tanulmányok története, amelynek kritikai vizsgálata minden Dionüszosz-kutatás alapja – Dionüszosz alakjának és a hozzá kapcsolódó kultuszokban kifejeződő értékrendszernek a modern európai zsidó-keresztény értékvilágtól való kulturális távolsága folytán – a humántudományos kutatás episztemológiáját rejtetten befolyásoló világnézeti, morális és esztétikai beállítódások, valamint az esztétikai és morális ítéletek megalapozására kreált episztemológiai konstrukciók felszínre kerülésének a története is egyben.

Kerényinek a Dionüszosz-kutatás hagyománya kapcsán megfogalmazott kritikai megjegyzései, azonban könyvének csak egyik meghatározó vonulatát adják. A Kerényi-féle projektumnak a Dionüszosz-könyv episztemográfiai vizsgálata során láthatóvá váló másik vetülete az *antikvitás érzéki hagyományának* kutatására kidolgozott *humanisztikus antropológiai* módszer demonstrációja. Kerényi Dionüszosz-könyvében immár szisztematikus és reflektált formában, széleskörű kulturális összefüggések figyelembevételével bontakozik ki a kutató episztemológiai, esztétikai és morális diszpozícióinak a kutatás során történő experimentális kiaknázása, s az antikvitás és a modernitás embere között fennálló totális mentális-tudati különbözőség visszatérő nyomatékosítása.

Kerényi Dionüszosz-kutatásait szintén különösen fontossá teszi az a körülmény, hogy Kerényi a Dionüszosz-könyvben foglaltakkal explicit formában világít rá a görögség antik mítoszai és a görögség mítoszaival kapcsolatban alkotott modern mítoszok különmeműségére, s ezért az ókortudományi kutatásban fontos különválasztandóságukra. Másrészt Kerényi a harmincas évektől kibontakozó és pályája egészen végigvonuló tudományos-művészi közösség-szervezői tevékenységével arra is felhívja a figyelmet, hogy az antikvitás és a jelenkor világa között fennálló kulturális különbözőség, amennyiben reflektált formában is kifejezésre jut, akkor számos produktív tendenciát indíthat el a kortárs kultúrában és társadalomban. A Dionüszosz-könyv tudományos állásfoglalásai implicite ugyanakkor arra is figyelmeztetnek, hogy az antikvitás és a modernitás között fennálló kulturális szakadék reflexív megközelítésének az elmaradása miként korlátozza és juttatja vakvágányra az ókortudományi kutatást és a kortárs kultúra antikvitásképét.

⁸ Im.: Dear, 130.

Dionüszosz-könyvében Kerényi Károly a Dionüszosz-kutatás hatvanas évekig napvilágot látott összes jelentős munkájával kritikai dialógusba lép. A Kerényi-könyv hivatkozásainak és kritikai megjegyzéseinek a vizsgálata nem csupán Kerényi Dionüszosz-konceptiója szempontjából, hanem az ókortudomány egészének Kerényi által szorgalmazott huszadik századi megújítására vonatkozóan is döntő jelentőségű információkkal szolgálhat. Hol és miként húzza meg Kerényi a görögség Dionüszosz-mítoszai és a Dionüszoszról alkotott modern mítoszok közötti határvonalat? Mennyiben építi be a klasszicista ideológia, s mennyiben a *Bildung* kritikuszainak Dionüszosz-konceptióját a saját elemzésébe? Milyen eszközök kapnak helyet a Kerényi-féle módszertani bázisban? Milyen episztemológiai alapon állnak és milyen hermeneutikai koncepciót sejtetnek Kerényi megállapításai? Milyen előzményei vannak Kerényi életművében a Dionüszosz-könyvben is nyomon követhető kutatói választásoknak és a Kerényi mitológusi gyakorlatában tanulmányozható önálló innovációknak? Kerényi Dionüszosz-könyvének újraértékelését művének saját kontextusában, a modern Dionüszosz-tanulmányok történetének vonatkozásában érdemes elindítani.

2. A Dionüszosz-tanulmányok Kerényit megelőzően: Apollón és Dionüszosz modern mítosza

2.1. A klasszicista ideológia

A tizennyolcadik-tizenkilencedik századi német klasszika-filológia diskurzusában újonnan megjelent, a Kerényi-féle új ókortudományi szemlélet közvetlen előzményének is tekinthető kutatói irányok több különmemű tényező összjátékában bontakoznak ki. Christian Emden szerint⁹ az antikvitásról alkotott tizennyolcadik-tizenkilencedik századi elméleteket az (1) esztétikai idealizáció igénye, (2) a szigorú tudományosság adott korszakban érvényes követelményrendszerének viszonylatában felvett pozíciókból következő motívumok, valamint (3) az antikvitás ideologikus kisajátítására irányuló szándék *együttesen* határozták meg. Saját korának politikai fantáziái és az antik esztétikára irányuló modern humántudományos vizsgálat igénye keverednek az ókori görög és római kultúra reneszánsz újrafelfedezését, valamint a régiek és modernek vitáját (*Querelle des anciens et des modernes*) követően színre lépő Johann Joachim Winckelmann *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* című 1755-ös írásában is. Winckelmann szemlélete a mai napig erőteljes hatást gyakorolt az utókorra, s a megjelenést

⁹ Christian Emden, *The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition*, = *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Paul Bishop szerk. Rochester, NY: Camden House, 2004, 372-390.

követő évtizedekben mind az antikvitásról alkotott koncepciókat, mind pedig az esztétikai vizsgálódások gyakorlatát is nagymértékben befolyásolta.

Elődjeihez hasonlóan, Winckelmann egyik legfőbb célkitűzése az antik szépségeszmény rekonstrukciója volt. Ennek érdekében egyedi műalkotások sokaságát vette szemügyre és írta le. Azzal, hogy az egyedi műalkotásokra koncentrált, Winckelmann eltávolodott attól a korábbi gyakorlattól, amely az egyes műalkotásokat a szépség egy-egy komplex rendszer szerinti normatív meghatározása, elrugaszkodott spekulációkon alapuló vaskalapos poétikák felől határozta meg vagy kizárólag a keresztény vallásos tartalmaknak az adott művekbe történő „visszaolvashatósága” felől értékelte. Winckelmann arra törekedett, hogy a műalkotásokat a keletkezésükkor fennálló egyedi kulturális együtt hatások kifejeződéseként vegye szemügyre, s induktív logikát követve az egyedi darabokra vonatkozó megállapításait törekedett kiterjeszteni a görög kultúra egészére. Noha az antikvitás kultúrájáról alkotott általánosító elképzeléseit immár kevésbé tudta helytálló történelmi bizonyítékokkal is alátámasztani, radikális szempontváltását, mint a modern archeológia episztemológiai kiindulópontjait is megelőlegező motívumot kell értékeljünk.

Winckelmann a teljesség és a tökéletesség ideáit a középpontba állító szépségeszményének a legerőteljesebb megalapozását a hellenisztikus görögség szobrászművészetében látta, s így a később „klasszikusnak” minősített esztétika és ízlés meghatározó jegyei is az általa leginkább tanulmányozott és magasztalt hellenisztikus műalkotások winckelmanni leírásaiból kerültek levezetésre. Winckelmann érzékeny, szépirodalmi igényű leírásai nem csak, hogy növekvő népszerűsége tettek szert a korszak művelt társaságaiban, hanem az újonnan önállósuló esztétika (Baumgarten), és a haladó filozófiai, episztemológiai kutatás kulcskérdéseivel (Kant) is egyaránt párbeszédbe kezdtek. Mindennek hatására az antikvitás iránti érdeklődés ismét a társasági kultúra középpontjába került, s az antik görögség meghatározott arányokon alapuló, fenséget és mértéktartást egyszerre sugalló kiegyensúlyozott szépségeszményéről kialakított winckelmanni koncepciók váltak a tizennyolcadik század végére kikristályosodó *klasszicista ideológia* kiindulópontjává.

Többek között a *klasszicista ideológia* vezetett el Friedrich Schiller és a Schlegel-fivérek kutatásaiban a „klasszikus értékek”, a „klasszikus hagyomány” és a „klasszikus embereszmény” fogalmainak meghatározásához és elterjesztéséhez is. Schiller 1796-97-es *Über naive und sentimentalische Dichtung* című esszéjében az antikvitás általa feltételezett eszményeit állította szembe saját korának eszményeivel, s részben erre az oppozícióra támaszkodva tetőzte be a görög kultúra idealizációját. Friedrich von Schlegel 1795-ös *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* című korai vázlatában és 1797-es *Über das Studium der griechischen Poesie* című tanulmányában a „klasszikus hagyomány” talaján álló művelődés és önképzés görög eszményeinek a felelevenítése és gyakorlása mellett érvelt. Testvére, August Wilhelm Schlegel *Über dramatische Kunst und Literatur* című 1808-as bécsi előadásában pedig Schiller fejtegetéseit követte.¹⁰

¹⁰ Vö. im.: Emden, 376-377.

A klasszikus tanulmányok értékére történő egyre gyakoribb hivatkozások fokozatosan egy új kulturális identitás felépítésére irányuló politikai programmá terebélyesedtek, és beépültek a képzésről és kultúráról, azaz a *Bildung*-ról folytatott korabeli diskurzusokba. A klasszikus műveltség jelentőségének a növekedésével a humántudományok és a német kutatóegyetemek is kivételes mértékben megerősödtek, s a korszak számos jelentős gondolkodója a görög, a római és a germán kultúra között fennálló „eredendő történelmi kapcsolat” koncepciójának és a gyökerekhez való visszatérés politikai programjának a propagálásába kezdett. Például Franz Bopp, az összehasonlító nyelvészet módszertani alapjait is lefektetve vizsgálódásaival, a görög és a germán kultúra kapcsolatát az indoeurópai, indogermán nyelvcsalád koncepciójának felállításával szándékozott igazolni. A tudományos elméletek korabeli átpolitizáltságának, a *klasszicista ideológia* logikai felépítésének a pontosabb megvilágítására fontos megjegyezni, hogy Bopp koncepciójának egyes elemeit legalább annyira motiválták a Napóleon 1806-os berlini bevonulását követően kibontakozó franciaellenes, „következésképpen” katolicizmus-ellenes, „következésképpen” anti-latin érzelmek is, mint amennyire állításait a korabeli nyelvészet élvonalának tudományos bizonyítékaival sikerült alátámasztania.¹¹

Ez előtt a bonyolult kulturális, morális és episztemológiai alrendszerek együttműködését feltételező kulturális háttér előtt szemlélve válik egyértelművé, hogy az antikvitás tizenkilencedik századi klasszikus német eszményét, s mindazokat az antikvitás emlékeire adott reakciókat, amelyek ezen az eszményen alapultak, mindenekelőtt a korabeli német társadalmi és intellektuális viszonyok jellegzetes termékeként, visszatükröződéseként érdemes vizsgálni. Ugyanakkor mindez nem jelenti azt, hogy a korabeli német filológusok nem érdeklődtek volna a „történelmi tények” vagy saját tudományos eszközeik episztemológiai megalapozottsága, diszkurzív működés módja iránt. Sokkal inkább arról van szó, hogy a diszkurzív rendet meghatározó és fenntartó intézmények tagjainak nem állt érdekükben a saját tevékenységük létalapját jelentő *klasszikus ideológia* kritikai tanulmányozása. A tudományos és egzisztenciális kutatói önreflexióra vonatkozó normák betartása és betartatása pedig kimerült a pozitivisták mintázatának reprodukciójának követelményében.¹²

2.2. Apollón és Dionüszosz kettősségének születése Winckelmann szelleméből, avagy a görögség és a klasszicizmus

Winckelmann Apollón i. e. IV. századi görög bronzszobráról készült, a vatikáni Belvedere-ben őrzött római másolatáról az alábbiakat írta:

„a művészet legmagasabb eszménye az ókor valamennyi műve között, melyeket a pusztulás meghagyott [...] Az istenek atyjának valamennyi ránk maradt ábrázolásán,

¹¹ Vö. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*. Wilfred G. E. Watson ford., Leiden-Boston: Brill, 2007, 242.

¹² Vö. im.: Emden, 373.

melyeket a művészet tisztel, nem kerül Zeusz oly közel az isteni költő elméjében megnyilatkozó nagysághoz, mint itt a fiú arculatában, és a többi Isten egy-egy szép vonása [...] itt valami egészzé egyesül.”¹³

Winckelmann *Geschichte der Kunst des Alterthums* című 1764-es műve, amelyben az imént idézett részlet is olvasható, nem egy mai értelemben felfogott művészettörténet volt, hanem sokkal inkább egyfajta *Lehrgebäude*, egy elméleti szisztematikus, didaktikus munka, ami a „művészet lényegének megértésére” igyekezett rávezetni a korabeli német olvasót. A mű hatását bizonyítja, hogy nem csupán Winckelmann itt szereplő elméleti megállapításai épültek be az általános műveltségbe, hanem mindazok a „művészet esszenciáját” megtestesítő műalkotások is az olvasók kultikus csodálatának a tárgyává váltak, amelyeket Winckelmann példaként szerepeltetett az értekezésben. Winckelmann belvederei Apollónról adott ominózus értékelése a szobrot kanonikus alkotássá avatta, az antikvitás klasszicista ideológia szerinti esztétikai és ízlésbeli eszményének emblematikus megtestesítőjévé jelölte ki. Az alkotás és az értelmezés egyidejű kanonizációjával és kultikussá emelkedésével, azonban nem csak maga a fizikai tárgy és a róla mondottak, hanem – a kultuszképződés *memetikus* és egyben inkorporációs dinamikáját követve – a tárgy tartalmát képező mitológiai alak, Apollón is megkülönböztetett kultikus csodálat tárgyává vált. Ezzel a tizennyolcadik-tizenkilencedik század fordulóján megszületett *Apollón modern mítosza*, amelynek köszönhetően a római másolatáról immár leváló antik görög istenalak még magát Zeusz eszméjét is elhomályosította, és fényesebben ragyogott fel, mint előtte bármikor is a művelődéstörténetben.

Goethe, Schiller és követőik, a belvederei Apollón leírásának jelzőkészletét Winckelmann-tól átvéve, a gondtalan olümposzi istenek világát rendszerint derűsnek (*heiter*), fényesnek és világosnak (*Hell*) írták le, és ezzel a klasszicista ideológia újabb toposzait teremtették meg. Ennek az elképzelésnek azonban számos antik szöveg- és tárgyi emlék is ellentmondott. A bontakozófélben lévő romantikus diskurzus tudományos képviselői, többek között Friedrich Creuzer, Karl Otfried Müller és később Johann Jakob Bachofen számos véleménykülönbségük ellenére is közös álláspontra helyezkedtek abban, hogy a görög kultúra jobb megértéséhez a derűs olümposziak világát poláris komplementerként kiegészítő ellenvilágra, a khtonikus istenalakok sötét (*düster*) és félelmetes (*ängstlich*) birodalmának a feltételezésére is szükség van. Erre pedig a különböző kulturális regiszterekre irányuló ókortudományi vizsgálódásoknak is nyomatékosan fel kell hívniuk a figyelmet.¹⁴

¹³ Johann Joachim Winckelmann, *A belvederei Apollón leírása*, Timár Árpád ford. = uő.: *Művészeti írások*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 101.

¹⁴ Lásd Albert Henrichs hivatkozását (uő., *“Full of Gods”: Nietzsche on Greek Polytheism*, = *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Paul Bishop szerk. Rochester, NY: Camden House, 2004, 135-136.) az alábbi helyekre: Renate Schlesier, *Olympische Religion und chthonische Religion: Creuzer, K. O. Müller und die Folgen*, = *Kulte, Mythen und Gelehrte: Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt am Main: Fischer, 1994, 22-25; James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, CA: Stanford UP, 2000, 216-17; Manfred Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Ez volt az a pillanat, amikor a romantika filológusainak közös igyekezete révén, az időközben a klasszikus ideológia jegyében a *Bildung* „házi istenévé”, sőt már-már krisztianizált védőszentjévé magasztosult Apollón tündöklő talapzatára feltolakodott egy másik alak, aki fenségességében Apollón méltó párja, azonban karakterét tekintve Apollón gyökeres ellentéte volt: Dionüszosz. A klasszicista ideológia jegyében mértéktartást, józanságot, letisztult áttekinthetőséget sugárzó modern Apollón és múzsái mellett a mámoros lelkesültségével környezetét is megfertőző Dionüszosz és szatírokból, menádokból álló zajos, eksztatikus kísérete a görög lényeg kettősségéről alkotott romantikus elgondolások szellemében testesítette meg az idegenség, a tisztátalanság, az ellentmondás tragikus formában való színrevitelét, a görög csoda mélyén rejtőző borzalmat és sötét titkokat. Fontos megjegyezni, hogy a romantikus klasszika-filológia ezzel azonban nem hagyta maga mögött a winckelmanni esztétikai paradigmát, ugyanis Apollón és Dionüszosz klasszikus oppozicionális szembeállítását is tulajdonképpen Winckelmann készítette elő. Winckelmann, míg a belvederei Apollónban a férfias szépség elképzelhető legtökéletesebb kifejeződését ünnepelte, addig Bakkhusz szobrában a fiús szépség keleti „eunuch”-ábrázolásokból kölcsönzött jegyeit vélte felfedezni. Winckelmann-nak ez a kritikus ítélete ugyancsak a kultuszképződés bonyolult dinamikájának kiszolgáltatva nem csak Apollón és Dionüszosz összekapcsolásának és szembeállításának modern mítoszt teremtette meg, hanem a klasszicista ideológiának az orientális művészettel, keleti hatásokkal szembeni előítéletét is megalapozta.

Winckelmann értékelése, kritikus szándékaival teljesen ellentétesen, paradox módon egy olyan vitához jelölte ki a küzdőteret, amely kibontakozása során jócskán meghaladta mind az esztétikai, mind pedig a klasszika-filológiai kutatás által az adott tudományterületeknek eredetileg tulajdonított illetékességi köröket. Apollón és Dionüszosz értelmezésének és szimbolikus viszonyuk megítélésének a vitája joggal tarthat számot a bölcsészettudományok modernizációját kísérő egyik leginkább szignifikáns metateoretikus diszkusszió címére. Vizsgálata által a tudományelmélet, az episztemológia, az esztétika, a morál, a politika, az oktatás és a kultúra látszólag különmemű jelenségei szövevényes összefüggésének a modern nyugati bölcsészettudományok kialakulására gyakorolt hatása is felfedhető.

2.3. Dionüszosz újjászületése

Valamivel több, mint száz évvel az antikvitásról alkotott polarizáló winckelmanni megjegyzések kanonizálódása után Friedrich Nietzsche *A tragédia születése a zene szelleméből* (1872) című munkájában a görögség apollóni, illetőleg dionüszoszi jellegéről zajló vita kritikai megközelítését kérte számon kortársain. Nietzsche a kérdéssel kapcsolatban elfoglalt álláspontnak, mind az antik kultúra kortárs felfogására, mind pedig közvetlenül a kortárs kultúra egészére vonatkozó lényegi kulturális következményeit hangsúlyozta. Felismerte és egyúttal *mélyen átérezte* a kérdés többes, esztétikai,

episztemológiai, kulturális és morális karakterét és ezt a többséget messzemenőig ki is aknáztta vitáiratában.

A nietzschei kritika központi eleme a klasszicista ideológia antik görögségtől idegen, keresztény összetevőinek a totális kritikája volt. Amint Heidegger írta Nietzschéről: „[ő] volt az első [...] aki a »klasszikust« megszabadította a klasszicizmus és a humanizmus félreértelmezésétől”.¹⁵ A Winckelmann esztétikai ítéleteiből kiinduló, de később a klasszika-filológia terrénúrára átkerült és így episztemológiai kérdéssé alakuló Apollón és Dionüosz viszonyáról folytatott modern vita, így Nietzschével egy új szinten tért vissza az esztétika területére. Ebből a perspektívából szemlélve érthetővé válik az az egyébként meglepő, ám még a Nietzsche-szakirodalomban sem kellőképpen hangsúlyozott körülmény is, hogy ezt a tizenkilencedik század közepén már alapvetően episztemológiai jellegűnek tűnő vitát miként tartotta lehetségesnek Nietzsche egy hangsúlyozottan esztétikai állásfoglalással *ad acta* tenni: még a látszatát is kerülve annak, hogy tragédiakönyve klasszika-filológiai vagy történettudományi szakmunka lenne. A *tragédia születésének* eredeti kiadása ugyanis nem tartalmazott sem hivatkozásokat, sem pedig lábjegyzeteket, argumentációjának kifejtése során nem bocsátkozott tudományos dialógusba korának releváns klasszika-filológiai szakmunkáival, amelyeket viszont korának egyik legfelkészültebb klasszika-filológusaként rendkívül alaposan ismert. Fontos tehát annak a megállapítása, hogy Nietzsche egy vaskos klasszika-filológiai szakmunka közreadása helyett egy alig több mint száz oldalas könyvecskében egy manifesztumszerű, kritikai, kulturális, episztemológiai és művészeti konklúziók irányába mutató radikális esztétikai programot hirdet meg, amelynek eredeti célja voltaképpen a wagneri zenei forradalom ugyancsak revolucionáris karakterű filozófiai háttérének a kidolgozása volt.¹⁶ A munka többszörös rekontextualizációját és számos tekintetben inadekvát tudományos újrapozicionálását paradox módon éppen a tragédiakönyv klasszika-filológiai illetékességét firtató wilamowitzi kritika és az annak nyomán kerekedő vita indította el, amely eleinte egyébként korántsem volt olyan intenzív, mint amilyennek még a Nietzsche-szakirodalomban általános kialakult kép is sugallja.¹⁷ Ezekre a bonyolult folyamatokra és *A tragédia születésének* Kerényi által is nyomon követett és még ma is tartó diskurzusok közötti vándorlására, azonban már a mű címének a harmadik, 1886-os kiadásban történő nietzschei megváltoztatása, a szerző hozzáfűzött *Önkritika-kísérlete*, valamint Wilamowitz-Moellendorff kései önkritikája¹⁸ is hatással voltak.¹⁹ Mindazonáltal az episztemológiai kérdésekben esztétikai dimenziókat, az esztétikai állásfoglalásokban pedig episztemológiai háttérrel

¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen: Neske, 1961, vol. 1, 150.

¹⁶ Lásd *A tragédia születése* Richard Wagnernek címzett 1871-es előszavát.

¹⁷ Lásd James Q. Whitman, *Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology*, Yale Law School Legal Scholarship Repository, Paper 656, 1986. Forrás: <http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/656> - letöltés ideje: 2012. 06.02.

¹⁸ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen, 1848-1914*, Leipzig: Koehler, 1928, 129.

¹⁹ Vö. Fenyvesi Kristóf, *Nietzsche és a filozófia átváltoztatása: a dionüszianus narratíva*, *Literatura* 2012 / 4.

felfedező nietzschei meglátások mind arra utalnak, hogy Nietzsche, a filozófia „csábításának” engedő ifjú bázeli klasszika-filológus professzor, legalábbis ráértett arra, hogy *A tragédia születésének* megjelenése előtt is már gazdagon burjánzó, ám marginalizált khtonikus-dionüszianus klasszika-filológiai kutatások és a *Bildung* tiszta apollóni diskurzusának rendjéért szavatoló filológus-körök között zajló vitának a tárgya tulajdonképpen egy modern önértelmezési kérdés, aminek ugyan a tétje, de mégis egyetlen részletkérdése csupán a *görögség tulajdonképpen megértése*.

Arra, hogy Nietzsche filozófusi pályafutásához ennek az összefüggésnek a feltérképezése adhatta a kezdeti motivációt, elegendő bizonyítékot szolgáltatnak például a *Mi, filológusok* című *Korszerűtlen elmélkedéshez* készült jegyzetek, amelyek ugyanolyan jelentős háttér munkaként maradtak a szerző fiókjában, mint az ugyancsak alapvető episztemológiai kérdéseket tárgyaló *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című dolgozat. Hatásuk azonban Nietzsche filozófiai életművének egészére kisugárzott: „Három dolgot kell a filológusnak megértenie, amennyiben be akarja bizonyítani ártatlanságát: az antikvitást, a jelent és önmagát.”²⁰

Az Apollón és Dionüszosz alakjára irányuló tizenkilencedik századi német klasszika-filológiai vizsgálódások ugyan az esztétika területéről kerültek át a klasszika-filológia tereumára, azonban kiderült, hogy a vita a klasszika-filológia és rajta keresztül a *Bildung* önreflexiójának, metakritikai hajlandóságának a kérdését is felvetette. A vita tárgyát képező kérdés jóval mélyebb, strukturális jelentőségű kultúranropológiai, etikai, episztemológiai, ideológiai és politikai kérdések sokaságát fedte. Ez az oka, hogy a görög istenségek egymáshoz való viszonyának a meghatározása, valamint a görögség kultúrájában betöltött helyükről és szerepükről kialakított álláspontok egyre inkább az ókori görög kultúra egészéről alkotott képet kifejező, döntő jelentőségű állásfoglalásokként érvényesültek, s így az egymással versengő klasszika-filológiai koncepciók stratégiai fontosságú elemévé váltak.

Nietzsche azzal, hogy az istenalakok viszonyának, illetve a dionüszoszi attitűdnek a megértését egy az egész német kultúra szempontjából döntő fontosságú, modern egzisztenciális kérdésként vetette fel, egyúttal a klasszika-filológiának is új dimenziókat adott. Mindez az ókortudomány teljes módszertani újraalapozását és a klasszika-filológiának, mint alapvetően interpretatív vállalkozásnak az újraértelmezését indította el.²¹ Ez az oka annak is, hogy Apollón és Dionüszosz kettősségének a feltárása – amely látszólag egy szűk tudományos szakterülethez tartozó kérdésként a nagyobb összefüggések tekintetében indifferensnek tűnhet –, sajátos módon egybeesett a humántudományok egészében végbemenő episztemológiai fordulat

²⁰ Bizonyos idézetek helyének megadásakor a nemzetközi Nietzsche-kutatásban megszokott Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari szerk. Berlin / New York: Verlag de Gruyter, 1967 (továbbiakban: KSA) helyeire hivatkozom. Ahol a fordító külön nincs jelölve, ott az idézeteket a saját fordításomban közlöm. Friedrich Nietzsche, KSA 8, 7[7], 127.

²¹ Im.: Emden, 374.

lezajlásával, amely a Kerényi által is propagált ókortudományi koncepció előtt is megnyitotta az utat.

2. 4. Dionüszosz és kísérete bevonul a modern klasszika-filológiába

Friedrich Nietzsche radikális fellépése és a körülötte kibontakozott filológusvita következtében Apollón és Dionüszosz a görögség legismertebb istenalakjaivá váltak. Egymással komplementert alkotó ellentétük mítosza, azonban már a Nietzsche tragédiakönyvét megelőző ókortudományi kutatások révén bekerült a köztudatba. A diskurzus képlékenységet, a „paradigmák” és a kulcsfogalmak viszonylag gyors fluktuációját mutatja, hogy Nietzsche maga még közvetlenül *A tragédia születése* keletkezését megelőző hónapokban is több, egymástól gyökeresen különböző modellt próbált ki saját görögség- és tragédia-koncepciója, valamint a wagneri zene-esztétika összefüggésének meghatározására,²² míg végül meglátásainak egy magától Wagnertől származó gondolati mag²³ körüli kikristályosítása mellett döntött. Dionüszosz kérdés nem is Nietzsche, hanem hatvan évvel korábban Georg Friedrich Creuzer *Dionysus, sive Commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicorumque originibus et causis* című 1809-es értekezése vezette be a modern klasszika-filológiába. Több kortárs filológus, mindenekelőtt Christian August Lobeck erőteljesen támadta Creuzer koncepcióját és a vita kiszélesedésének folyamán a Dionüszosz-stúdiumokhoz újabb és újabb jelentős hatású munkák szóltak hozzá.

Nietzsche egyik legfontosabb forrása a wagneri inspirációt szakmailag is megalapozó klasszika-filológiai kutatások tekintetében K. O. Müller volt. A *hellén törzsek és városállamok történetéről* írott jelentős munkájával (*Geschichten hellenischen Stämme und Städte*), amelyet eredetileg hosszabbra tervezett, de csak két kötetet sikerült befejeznie (*Orchomenos und die Minyer*, 1820; *Die Dorier*, 1824), Müller lett az Apollón-Dionüszosz ellentét egyik első rendszeres kidolgozója. Ő a görögség kultuszainak lehetséges pelaszg gyökereit és a dór kultúrához kötődő változatait elemezve jutott el a homéroszi korszak Zeus által uralt olümposzi isteneinek fényes világa és egy korábbi, sötét khtonikus istenvilág feltételezéséhez, amely később az Olümposz világának és az alvilágnak a homéroszi különválasztásában élt tovább. Müller álláspontja szerint Apollón egyértelműen az olümposziak világához tartozik, Dionüszosz karakterében viszont a khtonikus vonások a hangsúlyosak, amelyeket a klasszikus görögségről alkotott képtől teljességgel idegen, trák eredetű misztériumok további sötét árnyalatokkal színezték.

A szigorú protestáns erkölcsiséget valló Müller a Dionüszosz karakterében domináló szexuális-erotikus szféra egyértelmű megnevezését és módszeres feltárását határozottan elkerülte ugyan, csak utalt rá, de körülírásaiból mégis egyértelműen azonosíthatók a Dionüszosz alakját

²² Im.: Albert Henrichs, 123.

²³ Karl Kerényi, *Richard Wagners Beethoven-Festschrift. Eine Vorstufe zu Nietzsches „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“*, = uő., *Wege und Weggenossen 2.*, München / Wien: Langen-Müller, 1988, 159–168.

tematizáló szexuális, orgiasztikus motívumok és az irracionális elem: a *dionüszoszi mánia*. Müllernek ugyanakkor azzal az „ellentmondással” is meg kellett birkóznia, hogy a görög kultúra egyik legjelentősebbnek ítélt intézménye, a tragédia, Dionüszosz személyében egy a protestáns erkölcsiséggel ily mértékben összeegyeztethetetlen istenséghez kötődött. Ezért Müller egyrészt a Dionüszosz-kultusz egyik központját az Apollón-kultusz hagyományos központjával, Delphoival azonosította, másrészt pedig azt a feltételezést is megfogalmazta, hogy Dionüszosz alakja egy az apollóninál ősbibb, primitívebb kulturális szint vonásait őrizte, ezért tiszteletének formái és a hozzá kötődő misztériumok még az apollóni misztériumoknál is távolabb estek a kereszténység értékvilágától.²⁴

A Göttingenben Müller előadásait is hallgató, mind a mai napig a modern jogtörténet és az összehasonlító ókortudomány egyik úttörőjeként tisztelt Johann Jacob Bachofen *Mutterrecht* című munkája 1861-ben látott napvilágot. A nők korai görög társadalomban betöltött szerepének az antropológiai szempontokat is bevezető, történeti kutatásából származó eredményeket összefoglaló munka fontos súlypontját a Dionüszosz-kultusz újraértelmezése jelentette. Bachofen egyrészt az elsők között tematizálta a görög mitológia női szereplőivel, illetve a Dionüszosz mitikus kíséretéhez tartozó, valamint a kultusz gyakorlásában résztvevő nőkkel kapcsolatos ismereteket, másrészt Apollón nyugodt tisztaságát és fényét Dionüszosz érzéki nyugtalanságával és sötét, fallikus karakterével állította szembe. Bachofen a világos és a sötét attribútumok által jellemezhető, komplementer kategóriákba sorolható elemekből alkotott kétosztatú kultúra koncepcióját az antikvitás egészére kiterjesztette. A fényárban úszó olümposzi csúcsok és a sötéten tátongó alvilági mélységek, Hermész természetének félig világos, félig sötét oldala, ugyanúgy ezt a kettősséget jelezték Bachofen értelmezésében, akár csak Castor és Pollux, de még a római birodalom alapító történetének szereplői, Romulus és Remus is.

Bachofen, maga is bázeli tanár lévén, Nietzschével egyébként baráti viszonyt ápolt. Nietzsche nem csak, hogy jól ismerte Bachofen kutatásait, hanem nagyban támaszkodott is azokra Apollónnak és Dionüszosznak, mint a tragédiakönyv kultúraalkotó kettősének a jellemzésében. Ennek okán Bachofen is azok közé tartozott, akik Nietzsche tragédiakönyvét annak megjelenése idején még üdvözölték. Azonban, amikor Nietzsche a klasszika-filológiai kérdéseket végleg filozófiai problémákra váltva a bázeli tanárságot is feladta, megszakadt közöttük a kapcsolat.

A Dionüszosz-tanulmányokban bekövetkező nietzschei fordulat tudományos védelmében egy Wilamowitz ellen írott pamflettel lépett színre Nietzsche egyik legközelebbi egyetemi barátja, Erwin Rohde, aki a későbbiekben jelentős óorkutatói pályát futott be. Rohde 1876-os *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* című könyvét az ókori regényről a későbbiekben Bahtyin is rendkívül nagyra tartotta,²⁵ a görög lélek-

²⁴ Im.: Cornelia Isler-Kerényi, 244.

²⁵ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist szerk., Caryl Emerson & Michael Holquist ford., Austin and London: University of Texas Press, 1981, 4.

konceptiókról és halhatatlanság-hitről, valamint az ezekhez kapcsolódó kultuszokról írott két kötetes munkája, a *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1890-1894) pedig az ókortudományban mind a mai napig hivatkozott munka. Rohde megállapításainak nagy része összhangban volt Müller feltevéseivel, s noha Rohde Dionüszosz alakjának bemutatásakor az exotikus elemeket hangsúlyozta, mégis mindenekelőtt az istenségnek a görögség kultúrájában betöltött történelmi szerepét emelte ki.²⁶ Rohde-t és Nietzsche-t az utókor „Dioszküroszokként” is emlegette, amely nem csak mély barátságukra, hanem munkásságuk egymástól elválaszthatatlan kapcsolatára is felhívja a figyelmet.²⁷ Rohde a *Psyche*-vel – talán a tragédiakönyv tudományos természetű hiányosságain alapuló elmarasztalásából is okulva – egy körültekintően argumentált, akkurátus hivatkozásokkal ellátott szaktudományos értekezés formájában foglalt állást az Apollón-Dionüszosz-vitában. Rohde rendkívül alaposan ismerte Nietzsche munkásságát: Nietzsche minden egyes könyvét elküldte neki, valamint egészen Nietzsche összeomlásáig intenzív levelezést folytattak. Rohde több mint hétszáz oldalas, szigorú tudományos szakszerűséggel végigvitt *Psyche*-je ugyan nehezen mérhető össze Nietzsche alig több, mint száz oldalas tragédiakönyvével, ráadásul Rohde nem is említi Nietzscht név szerint a saját művében, azonban számos olyan bekezdés olvasható Rohde munkájában, ami nem csak megállapításaiban, de drámai nyelvezetében, hatásos retorikájában is Nietzsche tragédiakönyvének stiláris tónusát idézi.²⁸ (Rohde szuggesztív irodalmi stílusának bizonyítéka, hogy például Thomas Mann a *Halál Velencében* című elbeszélésben szereplő Aschenbach dionüszoszi álmának leírását kimutathatóan Rohde-tól vette át.)²⁹ Sajátos módon, ugyan Rohde művének számos pontján nagyon nehéz eldönteni, hogy a szerző a nietzschei koncepció korabeli klasszika-filológiai normáknak megfelelő apológiáját vagy éppen burkolt kritikáját adja-e, mindenesetre a nietzschei tragédiakönyv és a rohde-i munka között szoros, tematikai komplementer viszonyt lehet megállapítani. Rohde *Psyche*-je Rohde hiányzó Nietzsche-hivatkozásainak és álláspontjaik váltakozó összhangja és különbözősége ellenére is a Nietzschenél még nagyívű gesztusokkal felrajzolt dionüszosziánus rítusok rendszeres, tudományos igényű vizsgálataként is olvasható. Ebben az értelemben Rohde munkája, akár Nietzsche tragédiakönyvének vaskos „lábjegyzetként” is tanulmányozható.³⁰

A Nietzsche halála után felvirágzó Nietzsche-kultusz minden korábbinál nagyobb nemzetközi érdeklődést irányított Apollón és Dionüszosz alakjára. Nem utolsó sorban ennek köszönhető, hogy Rohde könyve is széles körben elterjedt, még klasszika-filológus körökön kívül is ismertté vált.

²⁶ Im.: Cornelia Isler-Kerényi, 246.

²⁷ Vö. Alan Cardew, *The Dioscuri: Nietzsche and Rohde*, = im.: *Nietzsche and Antiquity*, 458-478.

²⁸ Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, Charles F. Wallraff & Frederick J. Schmitz ford., Baltimore: Johns Hopkins UP, 1965, 61.

²⁹ Im.: Alan Cardew, 464.

³⁰ Im.: Alan Cardew, 466.

Az angolszász tudományosságban Jane Ellen Harrison 1903-as *Prolegomena to the Study of Greek Religion* című munkájában, a cambridgei ritualisták álláspontjához híven a görögség ősvallását voltaképpen nem a mítoszokból, hanem a görögség feltételezett rítusaiból tartotta levezethetőnek. Harrison a Dionüszoszhoz kapcsolódó hagyományban is főként egy termékenység-kultuszt látott, azonban K. O. Müller számos megállapítását elfogadva, valamint Nietzsche-vel és Rohde-vel is összhangban, az apollóni-dionüszoszi kettősséget ő is kiterjesztette a görög kultúra egészének az értelmezésére. Harrison elemzésének lényeges újdonsága volt, hogy a teljes görög hitvilág olümposzi és khtonikus kultuszokra történő csoportosítása során a tárgyi kultúra emlékeiből indult ki. Mivel Harrison művének megjelenése előtt csak meglehetősen kevés példáját lehetett találni az archeológiai anyag vallástörténeti kutatásokban történő felhasználásának, ezért ennek a módszertanát, episztemológiai modelljét is Harrison-nak kellett kidolgoznia. Nagymértékben támaszkodott a vázáképekre, a korabeli archeológiai kutatás legújabb leleteire, például a később Kerényi számára is centrális jelentőségű kutatási anyagot jelentő Schliemann- és Evans-féle ásatások eredményeire. Harrison munkásságában az apollóni-dionüszoszi kettősség motívuma a későbbiekben is visszatért. Életműve másik kiemelkedő darabjában, az 1912-ben kiadott és 1927-ben átdolgozott *Themis*-ben (*Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*) kollektív-társadalmi szempontok szerint gondolta újra a *Prolegomena*-ban megfogalmazott felvetéseket, s Dionüszoszt a matriarchális rend, Apollónt pedig a patriarchális berendezkedés beavató istenségeként értelmezte.

Harrison munkája ugyan gazdag dokumentumanyagot vonultatott fel, azonban állításainak egy jelentős része, akárcsak Rohde-könyvének számos megállapítása, kevésbé igazolható hipotéziseken alapult. A kutató beleérző képességének, fantáziájának nagy szerepet tulajdonító Nietzschétől nagymértékben inspirált kutatásokkal szemben és nem utolsósorban a Nietzsche ellen indított klasszika-filológiai támadás folytatásaként, azonban kibontakozott az Apollón-Dionüszosz kettősség értelmezésének egy „szigorúan tudományos”, pozitivistá episztemológiát megvalósító iránya is. A Dionüszosz-tanulmányok ezen tendenciájának egyik fő képviselője, Nietzsche első kritikusa és Kerényi egyik későbbi tanára, a Nietzschénél négy évvel fiatalabb Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff volt, akinek *Der Glaube der Hellenen* (1931-32) című befejezetlenül maradt munkája mind a mai napig hivatkozott, meghatározó forrás a terület kutatói számára.

Wilamowitz-Moellendorff az istenalakok egyéniségének érzékletes megrajzolására törekedett és a cambridgei ritualisták álláspontjával, így egyúttal Harrisonnal is vitába szállva, a mítosz elsődlegességét hangoztatta a rítussal szemben. Pozitivismusa ellenére sem távolodott el azonban néhány, még K. O. Müller által megfogalmazott elmélettől. Müller, Rohde és Harrison koncepciójával egybehangzóan Dionüszoszt egy a homéroszi istenvilágba tráfköldről behatóló, plebejus, barbár vonásokat hordozó, idegen istenséggént ábrázolta. Wilamowitz a *Der Glaube der Hellenen*-ben, a tragédia leírásánál

meglepő módon még a Nietzsche révén elterjedt, s általa annak idején még hevesen kritizált dionüszoszi és apollóni kategóriákat is alkalmazta. Apollónt viszont, némileg szokatlan módon, orientális eredetű istenalakként mutatja be. Elemzése során Wilamowitz nem fordított különösebb figyelmet az archeológiai leletekre, Dionüszoszt pedig szisztematikusan megfosztotta attól a kivételezett pozíciótól, amelyet K. O. Müller, Nietzsche, Rohde vagy Harrison biztosítottak a számára az antik görög hagyományban. Mivel Wilamowitz korának legelismertebb, iskolateremtő klasszika-filológusa volt, a *Der Glaube der Hellenen* című munkában előadott Dionüszosz-koncepció a klasszika-filológiai diskurzus vezető irányvonalában kibontakozó későbbi Dionüszosz-kutatásokat is meghatározta.

Közvetlenül Wilamowitz művének publikációja után jelent meg Walter F. Otto *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933) című könyve, amely részben a cambridge-i ritualistákkal is vitába szállt, ugyanakkor hangsúlyosan a wilamowitzi Dionüszosz-koncepcióval szemben foglalt állást. Otto műve radikálisan új szempontokat tartalmazó, Nietzsche sejtéseit kifejtő vitairatként érvényesült. Otto visszautasította mindazokat az elméleteket, amelyek Dionüszoszt barbár vonásokkal ruházták fel és a görög kultúra gyökereitől idegen istennek nyilvánították. Elemzésében a dionüszoszi örületet, a mániát állította a középpontba, implicite felhívva arra is a figyelmet, hogy Dionüszosz „idegen” vonásai nem az istenség görög kultúrától való idegenségéből erednek, hanem abból, hogy a modern kutatók a keresztény kultúra morális értékeit beépítették episztemológiájukba, s emiatt idegenkedtek mindattól, ami Dionüszosz sajátja, ám a keresztény értékrendtől nagymértékben eltér. Több, már Müller által is érintett, de morális és episztemológiai okok miatt részletesen fel nem tárt jelenség került bemutatásra Otto nietzscheánus elemzéseiben, azonban maradnak olyan elemek, amelyek előtt még Otto is megtorpant: például a Dionüszosz-ábrázolásokon gyakorta megjelenő kendőzetlen szexualitást ő is csak mérsékelt formában volt képes tematizálni.

Martin P. Nilsson, Wilamowitz egyik legkiemelkedőbb tanítványa és pozitívista történelemszemléleten alapuló „szigorú” módszerének továbbvivője először 1922-ben svéd nyelven publikálta görög vallástörténetét (*Den grekiska religionens historia*), amely többször is átdolgozva, *Geschichte der griechischen Religion* címmel jelent meg később németül. Nilsson könyve mint a pozitívista klasszika-filológia eredményeinek egyik legteljesebb összefoglalása megkerülhetetlen, ugyanakkor Kerényi által hevesen vitatott munkává vált. Nilsson, Rohde és Harrison számos megállapítását beépítve Dionüszosz alakja iránt mély érdeklődést mutatott, doktori disszertációját is Dionüszoszról írta.³¹ Dionüszosz Nilsson egész életművében kiemelt szerepet kapott: jóval kevesebb ellenérzéssel viszonyult kultuszaihoz, mint például mestere, Wilamowitz. Dionüszosz ugyan Nilssonnál is a görög vallási rendszer eklektikus és átmeneti alakjaként tűnt fel, de jóval fontosabb szerepet töltött be, mint Wilamowitz-nál: az Apollón-Dionüszosz páros Nilsson számára is a görög kultúra esszenciális reprezentációjaként szolgált. Nilsson koncepciója szerint ugyanis az eredetileg

³¹ Martin P. Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis*. Diss. Lund, 1900.

kívülről érkező és a kor görögségének kultúrájától kezdetben alapvetően idegen értékeket megtestesítő Dionüszosz „hellenizálódott”, azaz beépült a görög kultúrába, olyannyira, hogy Apollón elválaszthatatlan társává vált.

Az Apollónnal egy szintre emelkedő, komplementer aspektusokat kifejező Dionüszosz alakjának a pozitívista tudományosságban is bekövetkező megszületésének nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk. Nem csupán azért, mert egy Nietzschétől minden tekintetben eltérő elméleti és módszertani platformon állva, implicite Nietzsche koncepciójával egybehangzó állítás fogalmazódott itt meg, hanem azért is mert ez a mozzanat a klasszika-filológiának egy a *Bildung* és a humántudományok egészét érintő kulturális átstrukturálódás keretében lezajlott episztemológiai fordulatát is jelzi. A görög polisz kultúrantropológiai szempontokat is beépítő megközelítése révén az antik görög kultúra és a kortárs nyugati társadalom uralkodó normái között fennálló áthidalhatatlan távolság reflektálttá és tudományos eszközökkel is elemezhetővé vált. Mindeközben a Dionüszosz alakjával elválaszthatatlanul összekapcsolódó orgiasztikus és erotikus tendenciák is egyre nyíltabban tárgyalhatókká és beilleszthetőkké váltak a görögségről alkotott általános képbe.

Eric Roberston Dodds³² és Henri Jeanmaire³³ ötvenes évekbeli Dionüszosz-tanulmányai immár a görög kultúrának kifejezetten azoknak az elemeire koncentrálnak, amelyek a winckelmanni görögségképpel nehezen összeegyeztethetők, s éles megvilágításba helyezik a görög társadalom és a jelenkor társadalmá között fennálló sokszintű értékkülönbséget is. Ezek a művek immár nem Dionüszosz idegenségére, kirekesztettségére hívják fel a figyelmet, hanem ellenkezőleg: a polisz rendjének kulcsfontosságú szereplőjeként mutatják be Dionüszoszt, az irracionalitás és kicsapongás istenét.

A Dionüszosz-tanulmányok előrehaladtával az Apollón-Dionüszosz ellentétpár kérdésének a jelentősége fokozatosan elhalványult a Dionüszosz-kultusz és a polisz viszonyának megállapítása mellett. A különleges státusra emelkedő Apollón- és Dionüszosz-tanulmányok alakulástörténetének feltérképezése révén, azonban a *klasszicista ideológia* által kisajátított klasszika-filológia és az általa megalapozott *Bildung*-eszmény, valamint a *Bildung* kritikájának története egyaránt nyomon követhető. Az Apollón és Dionüszosz alakjával kapcsolatos megállapítások ezért mind a mai napig a görög kultúra egészét érintő állásfoglalásokként érvényesülnek, s az elemzést végző tudós metodológiai, episztemológiai, kulturális pozícióit is beazonosíthatóvá teszik.

³² E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1951.

³³ H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951.

3. Dionüszosz és az elpusztíthatatlan élet gondolata

3.1. Kerényi Dionüszosza a Dionüszosz-tanulmányok tükrében

A Dionüszosz-könyv előszavában Kerényi a vallások és vallásos élmények kultúraalkotó szerepét hangsúlyozza és ennek nyomán az európai vallástörténetet mint az európai történelem központi jelentőségű összetevőjét mutatja be. Nietzsche neve már a kötet legelső bekezdésében megjelenik, arra utalván, hogy még a vallás elutasításának gesztusa is jelentős vallástörténeti eseménynek minősül, s az emberiség kulturális tapasztalatainak egészéhez adódik hozzá: „Az a nyugati vallástörténet, amely nem számol Nietzschével vagy általában az ateizmussal, sem a modern vallástudománnyal, sem pedig egy átfogó kultúrtörténettel szemben támasztható követelményeket nem elégíthetné ki”³⁴ – írja Kerényi. Amint arra Kerényi egyértelműen rámutat, ezt a megállapítást Nietzsche esete többszörösen is alátámasztja, mégpedig azon ellentmondás révén, hogy miközben Nietzsche a kereszténység eszméinek és Krisztus alakjának a totális visszautasítását és a vallásos rendszerektől való elhatárolódást hirdette, mégis dionüszianus gondolkodónak vallotta magát, azaz egy görög istenséget állított gondolkodói életművének középpontjába. Ez a látszólagos paradoxon csak úgy oldható fel, ha megértjük, hogy Nietzsche Dionüszosz alakjában nem csupán a görög istent látta, hanem egy kulturális élmény kivételesen erőteljes kifejeződését fedezte fel. Valami olyasmit, aminek a megtapasztalásából és mély átéléséből voltaképpen a görög kultúra egésze kibontakozott. Kerényi mindennek a megvilágítására Nietzsche *A tragédia születéséhez* írott utólagos *Önkritika-kísérletét* idézi, és Nietzschét követve megerősíti: Dionüszosz kultúraalkotó tapasztalata, azaz a *dionüszoszi élmény tartalma* továbbra is ismeretlen a számunkra. Holott pontosan ez az összetevő az, aminek a megismerésével a görög kultúra megértéséhez is közelebb kerülhetnénk.

Kerényi az általa az *antikvitás érzéki hagyományának* nevezett kutatási anyag körébe sorolja mindazt, ami a megérteni szándékozott ókori világgal közvetlen vagy közvetett kapcsolatba került. Egyedülálló ókortudományi innovációjának jegyében a szövegelemek mellett fontos vizsgálati anyagot képeznek számára a fennmaradt tárgyi emlékek, valamint az antik tájjal, sőt még az antik kultúra földjén élő mai emberekkel való kutatói találkozások személyes élménye és az azokat rögzítő útinaplók is. Kerényi koncepciója szerint Dionüszosz görög kultúrában betöltött kiemelt szerepét jelzi, hogy alakja a többi görög istenséghez képest nagyobb intenzitással jelenik meg a görög és az itáliai természeti környezetben – a *tájban* –, valamint az antikvitás tárgyi emlékeiben.

Az épített emlékek vonatkozásában Dionüszosz kiemelt szerepére utal, hogy a legnagyobb számban fennmaradt épületek az antik templomok mellett Dionüszosz *szentélyei*, azaz a színházak voltak. Az antikvitást túlélő borkultúra

³⁴ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxiii.

ugyancsak Dionüszosz tiszteletét állította a középpontba. Az egész kötet során érvényesített megközelítési módjának különleges episztemológiai szerkezetét már a bevezetőben megelölegezi az a beszámoló, amelyet Kerényi arról az élményéről ad, amely a színház- és a borkultúra kapcsolatát egy különleges aspektusból világította meg, s egyben könyvének alap gondolatát is meghatározta.³⁵ Ahogy Kerényi Dionüszosz-könyvének bevezetőjében írja: 1931-ben, tehát harmincnyolc évvel a Dionüszosz-könyv kéziratának lezárása előtt, az itáliai Cumae romjai között barangolva, a gazdag vegetációval, burjánzó cserjékkel, fákkal, indázó szőlőlugasokkal benőtt amfiteátrum magával ragadó atmoszférája mélyen, egyfajta egzisztenciális tapasztalatként érintette meg. Egyszersmind felébresztette benne azt a sejtést is, miszerint a Dionüszosz-vallás értelmezésében semmi esetre sem a mámoros intoxikációra, hanem sokkal inkább a „csendes, erőteljes, vegetatív elemre”³⁶ kellene helyezni a hangsúlyt.



1. kép: Rien Bongers felvétele a cumae-i színházról³⁷

³⁵ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxv.

³⁶ Uo.

³⁷ A fotó készítője, egy mai utazó, Rien Bongers, az alábbi kommentárban emlékezik meg a cumae-i színházban szerzett élményeiről: „Csaknem két órán keresztül kerestük. Egy pontatlan táblának, no meg annak köszönhetően, hogy az amfiteátrum magánterületen található és a bejárata egy keskeny, eldugott útról nyílik, majdnem elszalasztottuk. De erőfeszítéseink jutalma, amint megérkeztünk, nem maradt el. Mivel részben feltáratlan, az a benyomás alakulhat ki az emberben, hogy ő itt az egyik első látogató, akit számos felfedezetlen titok vár.” Forrás

A burjánzó szőlőcserjék által eluralt cumae-i amfiteátrum képe Kerényi Dionüszosz alakjára irányuló kiterjedt kutatásainak a szimbólumává vált. Ennek mélyebb értelmezéséhez Kerényi Nietzschének a dionüszoszi lényegiséget egyfajta átélhető élményként történő meghatározására hívta fel a figyelmet, tehát álláspontja kifejtésének már ezen a kezdeti pontján egyértelműen a winckelmanni klasszicista ideológiával és a Wilamowitz és Nilsson nevei által fémjelzett kutatói hagyománnyal szemben kibontakozó, Nietzsche értelmezésével szorosabb összefüggést ápoló Dionüszosz-tanulmányok körében pozícionálta saját kutatásait.

Kerényi pozíciójának pontosabb azonosításához nagyban hozzájárul, hogy a saját Dionüszosz-képének háttérében álló impulzusokat tovább részletezve Walter F. Otto 1933-as *Dionysos: Mythos und Kultus* című könyvére hívta fel olvasói figyelmét.³⁸ Otto könyvét Kerényi rögtön annak megjelenése után korszakalkotó munkaként üdvözölte,³⁹ és saját újszerű elképzeléseinek egyik legfőbb, a klasszicista ideológiával szembeni strukturális támaszát látta benne. Ottónak a Dionüszoszt kifejező antik szimbólumrendszerre, például az álarc és a repkény-koszorú összefüggésére irányuló, magas fokú beleérzőképességről tanúskodó experimentális elemzéseit lenyűgözték Kerényit, és bátorították a harmincas években keresztülvitt, az *antikvitás érzéki hagyományára* irányuló, még nyelvezetükben is kísérleti jellegű módszertani, episztemológiai és interpretációs reformjának keresztülvitelében, amelyet számos nevezetes közösség-alapítás is kísért.⁴⁰ Otto azonban nem csak a kezdő lendületet adta meg. Hatása a Kerényi életmű későbbi pontjain is mindvégig érvényesült, amire bizonyítékként szolgál Kerényi Otto munkásságát tárgyaló számos tanulmánya.

Otto Dionüszoszt – Nietzsche és Erwin Rohde leghangsúlyosabb tendenciáit követve – mint a világ irracionális alapjául szolgáló „kreatív örület” szimbólumát mutatta be. Azonban, amint Kerényi arra felhívta a figyelmet, Otto nem csak továbbfejlesztette és a klasszika-filológia normáinak megfelelően argumentálva bontotta ki a nietzschei koncepciót, hanem a munka során kétszeresen is Nietzsche befolyása alá került, amiből elemzésének nem csak az erényei, de a korlátai is fakadtak. Egyrészt a nietzschei koncepció magyarázó erejének ígézetében Otto nem tematizálta a kiindulópontnak tekintett „dionüszianus filozófia” patológikus elemeit, tehát tudósként nem gondoskodott arról, hogy egy egzakt diagnózis formájában tegyen különbséget a nietzschei szemlélet tudományos szempontból is értékelhető elemei és a Nietzsche mentális összeomlásának egyes stációit kísérő szimptomatikus megállapítások között. Másrészt pedig saját megállapításait sem kezelte kellő reflexióval, s ezért nem ismerte fel elemzésének korlátozott jellegét a görög kultúra dionüszoszi alkotóelemének erotikus összetevőit illetően.

<<http://antiekpubliek.blogspot.com/2011/07/great-grapevine-amphitheater-of-cumae.html>> Letöltés ideje: 2012. június 2.

³⁸ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxv.

³⁹ Kerényi Károly, *Gondolatok Dionysosról*. Walter F. Otto „Dionysos”-ának megjelenése alkalmából, = *Úő. Halhatatlanság és Apollón-vallás*, szerk. Komoróczy Géza és Szilágyi János György, Bp., Magvető, 1984, 181-204.

⁴⁰ Mindezekről bővebben: Fenyvesi Kristóf, „A Dél betörése”. *Kerényi Károly és a Sziget topológiája*, Irodalomtörténeti Közlemények, 2012/4.

A Kerényi Dionüszosz könyvének bevezetőjében szereplő rövid összefoglalásból úgy tűnhet, mintha Kerényi Otto tevékenységét nagy jelentőségűnek tartaná ugyan, de nem lát benne sokkal többet, mint Nietzsche és Rohde a klasszicista ideológiával szemben kidolgozott Dionüszosz-elméleteinek a modern klasszika-filológia diskurzusának rendje és érdeklődése szerinti összefoglalását. Azonban ennél jóval többről volt szó, hiszen olyan tényezők is megjelentek Ottónál, amelyek Kerényi gondolkodásába, módszertanába is beleépültek ugyan, de még Kerényi sem értékelhette őket a maguk jelentőségében. Otto ugyanis az általa képviselt „alternatív” Dionüszosz-hagyományból tendenciózusan olyan tényezőket emelt ki, és kontextualizált újra, amelyek csak később, a Kerényi-mű megjelenését követő időszakban, a posztstrukturalista megközelítés egész humántudományosságra kiterjedő robbanásával váltak fontossá.⁴¹ Többek között ezek azok az elemek, amelyek mind Otto, mind pedig Kerényi elemzéseit különösen alkalmassá tették a legkülönbözőbb kortárs diszkussziókba való bekapcsolódásra.

Otto a kultuszokat, így a Dionüszosz-kultuszt is kreatív tevékenységként, sőt *nyelvként* közelítette meg.⁴² Elemzésében a *kultusz* mint nyelv az az eszköz, aminek segítségével a transzcendens világ és az ember távolságát, a köztük lévő proximitást szabályozni lehet.⁴³ Ezzel a kommunikáció nem-verbális rétegét, hangsúlyozottan a testi jelentésképzést is beemelte elemzésébe. Otto értelmezésében a kultuszban résztvevő emberek a kultusz nyelvét gyakorló testekként jelennek meg, a saját testükkel formálják meg a „Mindenható” képét, s így annak valósága a kultuszban résztvevők cselekedeteinek az ünnepélyességében tükröződik, már jóval azelőtt, hogy az istenség néma vagy kifejezhetetlen mítosza az ékesszólásban vagy a költészetben megjelenhetett volna.⁴⁴ Ebből a gondolatmenetből kiindulva Otto nem vallási képzetekről és hitekről, hanem az istenség realitásáról⁴⁵ és a kultusz során megalkotott istenképmás és a kultuszban résztvevő emberek önképe közötti interdependens viszonyról beszél (számos posztstrukturalista szempontot megelőlegezve ezzel például a kultúra nyelvként való felfogását, a test kérdését, valamint a lacani tükörstádium pozíció valláselméleti aspektusait is).

Ebből fakad, hogy a mítoszok pusztán racionalizáló megfeleltetések formájában történő visszavezetése, magyarázata, megértése Otto szerint nem tartható eljárás, ugyanis a kultuszban a kultusz művelői által élt élet egésze fejeződik ki, voltaképpen mindaz, amit kultúrának nevezünk. A kultúrát pedig a kultusz mélyén munkáló, s a kultúra tartalmát adó élményekben, gondolatokban, érzékelésben és akaratban megnyilvánuló mítoszok vezérlik.⁴⁶ Tehát Otto Kerényire nagy hatást gyakorló elemzésében az istenség tapasztalata nem valamiféle eredeti metafizikai élmény, hanem egyfajta világtapasztalat: az

⁴¹ Vö. im.: Cornelia Isler-Kerényi, 122.

⁴² Walter F. Otto, *Dionysus – Myth and Cult*. Robert B. Palmer ford., Bloomington / London: Indiana University Press, 1965, 18-19.

⁴³ Im.: Walter F. Otto, 20.

⁴⁴ Im.: Walter F. Otto, 22.

⁴⁵ Im.: Walter F. Otto, 24.

⁴⁶ Im.: Walter F. Otto, 30-31.

istenség mítoszában megfelelő konfigurációban megértett világ erőteljes tapasztalata. Kerényi Dionüszosz-könyvének a kiindulópontját is ez a felfogás adja.

A Dionüszosz-kultusz, s így egyben a dionüszianus világnézet középpontjában a mitikus Dionüszosz áll, mindazokkal a kíséretébe tartozó őrző nővel, akikkel a mámoros örület extázisában elkövetett cselekedetek igéző hatása, s egyben e cselekedetek borzalmas aspektusai felett érzett rettenet közös élménye kapcsolja össze.⁴⁷ Otto szerint, azonban hiba volna mind a pánikszerű tombolást, mind pedig a mámoros orgiák dionüszoszi örületét a materiális vagy spirituális emberi szükségletek valamiféle túlsordulásából magyarázni.⁴⁸ Otto a végességre és az elmúlásra figyelmeztető Hegelt⁴⁹ a Dionüszoszból az érzékenység és a kegyetlenség egyszerre jelen lévő princípiumait megragadó Nietzschével állítja szembe, aki Dionüszosz karakterének meghatározó tranzitorikus vonásaiban a teremtés folyamatosságának a fenntartására, a keletkezésre és a pusztításra irányuló erő elemi kontrollálhatatlanságát ismerte fel. Otto értelmezésében a dionüszoszi jelenség paradoxona – a végtelen, elpusztíthatatlan élet és a kegyetlen pusztítás, az önfelelt boldogság és a páni félelem, a közvetlen közelség és a végtelen távolság különös egysége –, tehát nem más, mint a görögséget lenyűgöző „kozmosz enigmájának”, a „saját magából feltörő, önmagát teremtő élet titokzatosságának” a mély átéléséből fakadó „örületes”, „átváltoztató” tapasztalatnak a kultikus kifejeződése.⁵⁰

Otto mindennek az emberi élet hatókörén belüli kifejeződéseire is rávilágít. Többek között ebből a szempontból mutatja be az egyén társadalmi szerepeinek az életkor előrehaladtával való változását kísérő liminális rítusokat, amelyekben ugyancsak gyakorta az élet mélyén leselkedő halál félelmetes megnyilvánulásai figyelmeztetnek az élet ritmusának visszafordíthatatlan megváltozására.⁵¹ Az antik görög kultúra asszociációs mezőjében a tűz átváltoztató erejének és a növényi átváltozásnak a képzetei a mámort adó, tehát ugyancsak átváltoztató, s a transzfiguráció aktusain keresztül létrejövő bornak, s így a bor alapanyagát adó szőlő gyümölcsnek és magának az indázó szőlő növénynek is ily módon kiemelt szerep jut a szakadatlan kozmosz átalakulás élményét kifejező képzetek között. Otto és a mindezzel mélyen egyetértő Kerényi szerint a képzettársításoknak ez a bonyolult rendszere Dionüszosznak egyfajta vegetatív természetet kölcsönöz.⁵² Otto az indázó, kacsokba ágazó szőlő növény és a burjánzó repkény Dionüszosz mítoszaiban feltűnő, kitüntetett szerepének részletes fejezeteket szentel művében. Dionüszosznak a növényi természetben, azon belül is kiemelten a szőlőben és a repkényben való megnyilatkozásairól beszél, és a növényi szimbólumok kulturális jelentősége és

⁴⁷ Im.: Walter F. Otto, 44.

⁴⁸ Im.: Walter F. Otto, 133.

⁴⁹ Im.: Walter F. Otto, 135.

⁵⁰ Im.: Walter F. Otto, 136.

⁵¹ Im.: Walter F. Otto, 138.

⁵² Im.: Walter F. Otto, 152. Vö. Kerényi Károly, *Gondolatok Dionüszosról*. Walter F. Otto „Dionüszosz”-ának megjelenése alkalmából, = Uő. *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, szerk. Komoróczy Géza és Szilágyi János György, Bp., Magvető, 1984, 198-203.

maguknak a növényeknek a biológiai természete és a szimbiózisuk között érzékletes párhuzamokat von.⁵³ Otto azonban fontosnak tartja kiemelni, hogy mindez korántsem jelenti azt, mintha Dionüszosz működési területe a növényi világra korlátozódna. Mind a növényi, mind az emberi, mind pedig az állati természetből a biológikum teremtő, keletkeztető erejének a lehető legnyersebb, adott esetben atavisztikus megnyilvánulásai, kiütkezése utalnak Dionüszosz közelségére. Talán ez az ottói észrevétel az, amely Kerényire a legnagyobb hatást gyakorolja. Ez és ennek a biológiai mozzanatnak a kereszténységtől való radikális különbözősége⁵⁴ az, amit Kerényi Dionüszosz-tanulmányaiban és Dionüszosz-könyvében is egyaránt hangsúlyosan kiemel,⁵⁵ s amelyre saját, önálló Dionüszosz-koncepcióját is építi.

Azt sem szabad szem elől téveszteni, írja Otto, hogy Dionüszosz világa mindenekelőtt a nők birodalma. Az egyik oldalon az erotikus szenvedély, a másikon pedig a szülés traumája és az anyasághoz társuló vadság fejezi ki az esszenciális élet szélsőséges aspektusait, amelyeknek a halál és a pusztulás minden oldalról érkező támadásait kell kivédeniük és ellensúlyozniuk a kreatív egzisztenciából szakadatlanul előáramló teremtő erővel. Ez a világ szemben áll Apollón maszkulin valóságával, amelynek – Otto szavai szerint – nem a „vér misztériuma” és a föld ereje, hanem a világosság és a mindent átható értelem a táplálói. A feminin dionüszoszi és a maszkulin apollóni világok azonban nem létezhetnek egymás nélkül.⁵⁶

Otto gyakorta szenvedélyes hangütésétől, plasztikus stílusától kezdve, a témák hangsúlyozottan filozofikus megközelítésén át, a gyakorta Nietzsche parafrázáló érzékeny megállapításokig, rengeteg rokon vonást fedezhetünk fel Otto és a harmincas évek Kerényije között. Otto koncepciója Kerényit megihlette, az ottói elméletből sokat merítő saját koncepció kidolgozására ösztönözte, azonban Kerényi a harmincas éveket követően, pályája előrehaladtával egyre inkább ügyelt arra, hogy kivételes beleérző képessége és poétikai, irodalmi készségei a kutatói igényesség és alaposág kárára soha ne ragadják el írásait.

3.2. Kerényi Dionüszosz-kutatásainak módszertani előzményei: Otto Dionüszosz-koncepciójának kritikája

Tekintve, hogy Kerényi Dionüszosz-könyvének bevezetője eredetileg csak a mű első részének, *A krétai előjátéknak* a bevezetőjeként szolgált, Kerényi koncepciójának teoretikus előzményeit illetően érdemes alaposabban szemügyre venni *A görög kultusz és mítosz* című második részhez írott bevezetőt is. *A tudomány történetéből*⁵⁷ címet viselő fejezet rövid összefoglalót ad a Kerényi által preferált Dionüszosz-tanulmányok Kerényi-féle megközelítéséről és

⁵³ Im.: Walter F. Otto, 143-170.

⁵⁴ Im.: Kerényi Károly, *Gondolatok Dionysosról. Walter F. Otto „Dionysos”-ának megjelenése alkalmából*, 203.

⁵⁵ Im.: Walter F. Otto, 63-64.

⁵⁶ Im.: Walter F. Otto, 142.

⁵⁷ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 129-138.

Kerényi episztemológiai pozíciójának meghatározásához is fontos adalékokkal szolgál. Kerényi a tudománytörténetet az eszmetörténettől megkülönböztetve a költők és filozófusok szerepére hívja fel a figyelmet, akik műveikben a korábban megfogalmazhatatlan élményeket is kimondhatóvá és elgondolhatóvá teszik. Dionüszosz alakját illetően például már jóval Nietzsche tragédiakönyvét megelőzően számottevő tudás halmozódott fel a klasszikus tanulmányok révén, azonban mindez csak Nietzsche ambiciózus tragédiakönyvével vált közismertté, került a figyelem középpontjába.

Az előzmények közül Kerényi K. O. Müllert emeli ki, akinek a munkásságára már könyvének első részében is hivatkozott. Müller ugyanis nem csak az olümposzi és khtonikus aspektus kettőségét vezette be elemzéseivel, hanem az antik világ tárgyi emlékeinek a mítoszkutatásban játszott szerepére is felhívta a figyelmet. *Handbuch der Archäologie der Kunst* (1830) című művében a Dionüszosz-kultuszhoz kapcsolódó tárgyi emlékekkel kapcsolatban rögzített megfigyelései kiemelten fontossá váltak Kerényi *antikoitás érzéki hagyományáról* alkotott elmélete szempontjából is, amely ugyancsak a tárgyi emlékek, képek és képzetek összekapcsolásán alapult. Mivel a tizenkilencedik század folyamán a klasszika-filológia eleinte szinte csak és kizárólag szövegkritikai tevékenységet jelentett, ezért különösen nagy jelentősége volt az archeológiai érdeklődés ilyen jellegű bekapcsolásának a kutatásokba. Müller Dionüszosz képi ábrázolásaiban a tiszta tudatot a bor mámore által a hatalmába kerítő természet erejének a megnyilatkozását látta.⁵⁸

Kerényi saját Dionüszosz-koncepciójának legfontosabb forrásait bemutatva, Mülleren kívül Johan Jakob Bachofen *Anyajog* című munkájának a bevezetőjére is hivatkozik. Bachofen, akárcsak a későbbiekben Otto, Dionüszosz kultuszának feminin karakterét helyezte előtérbe és a női természet, a szenzualitás, az érzelmek kifejeződésére helyezte a hangsúlyt. Bachofen koncepciójában Dionüszosz a túlradó természeti erő fallikus ura, aki a nők világát minden képzeletet felülmúló varázserejével változtatja át.⁵⁹ A Dionüszosz-kultusz szexuális és társadalmi összefüggései Bachofen elemzéseiben jelentős hangsúlyt kapnak, Kerényi ezért Bachofen koncepciójában az e téren némileg korlátozott ottói szemlélet produktív kiegészítőjét és egyben megfelelő ellensúlyozóját látta. Kerényi kritikája szerint Otto ugyanis Homérosz egy megjegyzését félreértve⁶⁰ és azt Nietzsche dionüszoszi állapotra vonatkozó leírásának egy korlátozott értelmezésével egészítve ki, Dionüszosz-koncepcióját a pusztításra törő túlradó egészség és az élet tapasztalatának képzeit összekapcsoló leírások mentén alapozza meg. A *dionüszoszi állapot* leírásában Otto itt eltávolodik mindattól, amit a görögség arisztotelészi értelemben vett *mániaként* diagnosztizált és ahelyett a romantikus schellingi zsenikultusznek a teremtő erőt tápláló „örületre” vonatkozó fejtegetéseit építi be értelmezésébe.⁶¹ A *dionüszoszi állapot* elemzése során Otto

⁵⁸ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 27.

⁵⁹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 130.

⁶⁰ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 131-132.

⁶¹ Otto többek között Schelling *Die Weltalter* című munkájára hivatkozik, vö. im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 133.

az általa központi jelentőségűnek tartott „örület”-fogalommal egy olyan mentális-fizikai diszpozíciót ragad meg, amelyben az „életerők” a lehető legmagasabb határfokon összpontosulnak és a tudatos és a tudatalatti egyesüléséből egy áttörésszerű tapasztalat keletkezik. Mindazonáltal ezt a tapasztalatot nem Kerényi koncepciójának központi eleme, az elpusztíthatatlan élet, azaz a *zoé*, hanem a halál irányába mutató tendenciák táplálják.⁶² Kerényi ezért erőteljes hangsúllyal arra hívja fel a figyelmet, hogy a *dionüszoszi állapotnak* ez a leírása Dionüszosz mitikus alakjától és az antik görög kultúrában betöltött szerepétől eltávolodik és immár Dionüszosz modern mítoszához vezet.

3.3. Kerényi Dionüszosz-kutatásainak módszertani előzményei: Nietzsche Dionüszosz-képének kritikája

Dionüszosz modern mítoszainak az elterjedése előtt az utat Kerényi szerint Nietzsche nyitotta meg, mégpedig azzal, hogy *A tragédia születésében a dionüszoszi állapotot* a görögség eredeti Dionüszosz-kultuszától, azaz tulajdonképpeni kontextusától elválasztva, önálló fogalomként is bevezette az eszmetörténetbe. Dionüszosz modern mítoszai ugyancsak elemzésre érdemesek és azokat nem szabad alábecsülni, azonban álláspontja szempontjából Kerényi számára rendkívül fontos ez a megkülönböztetés. Kerényi szerint az egyetlen jelentős eredmény, amivel Nietzsche voltaképpen Dionüszosz antik, mitikus alakjának kutatásához hozzájárult, az a kultuszban uralkodó vallásos tömeghisztéria járványszerűségének feltárása és érzékletes bemutatása volt. Azonban ennek a felismerésnek is Erwin Rohde közvetítésére, továbbgondolására volt szükség ahhoz, hogy a klasszika-filológia korabeli episztemológiai kritériumai szerint is magyarázó erejű tudományos ismeret váljék belőle. Mindazonáltal Kerényi szerint az orvosi szakkifejezéssel „kollektív hisztériaként” leírt jelenség marginálisnak tekinthető a Dionüszosz-kultusz szempontjából.

Nietzsche a Dionüszosz-kultusz *eruptív* karakterét hangsúlyozta, Rohde pedig, némileg Nietzsche fogalomkészletét átrendezve, kiterjesztve és történelmi bizonyítékokat igyekezve hozzárendelni, Dionüszosz *irruptív* jellegét állította a középpontba. Rohde mindennek megfelelően Dionüszosznak a görög kultúrába kívülről, északi irányból „betörő”, trák eredetű kultuszáról beszélt. Attól függetlenül, hogy a kultusz terjedésének a Rohde által megadott irányait a későbbi vizsgálatok nem igazolták, a Dionüszosz-kultuszban jelenlévő explozív tényezőnek a Nietzsche általi előtérbe állítása olyan egyáltalán nem nietzscheánus tudósok koncepciójában is felbukkant, mint például a Wilamowitz-tanítvány Nilsson. Kerényi véleménye szerint szintén a nietzschei inspiráció nyomait fedezhetjük fel az olyan későbbi és Kerényi Dionüszosz-könyvének az írása idején haladónak, friss, kortárs eredményeket tartalmazó munkáknak számító elemzésekben is, mint Jeanmaire vagy Dodds korábbiakban hivatkozott művei...

⁶² Im.: Walter F. Otto, 141.

Otto és Nietzsche Dionüszosz-értelmezéseire vonatkozó kritikai megjegyzéseiből, valamint a bachofeni álláspont érdemeinek hangsúlyozásából akár azt a következtetést is levonhatnánk, hogy Kerényi a nietzschei álláspontot tudománytalannak minősítve azt egyöntetűen elutasította, s a nietzschei megközelítéstől teljes mértékben elhatárolódott. Azonban Kerényi kritikai megjegyzéseit fontos összevetni mindazzal, amit (1) Kerényi a Nietzsche által inspirált Ottónak a saját kutatásaira gyakorolt hatásáról elmondott Dionüszosz-könyve első részének előszavában, valamint (2) a Kerényi pályája során írott Nietzsche-tanulmányokban foglaltakkal és (3) a saját Dionüszosz-konceptiójába beépített nietzscheánus elemekkel is. Mindezekből a forrásokból ugyanis élesen kiviláglik, hogy Kerényi számára Nietzsche nem a verifikálható tudományos faktumok tekintetében, hanem egyfajta nagyon is modern szerepben, az ókortudományra vonatkozó tudománykritikai és episztemológiai innovációk *ihletőjeként*, a tudományos újításhoz elengedhetetlen inspiráló erőként válik különösen fontossá. Ennek a viszonynak fontos biztosítéka Kerényi Nietzsche-olvasatának személyes jellege is. Mint az ismeretes, Kerényi három Nietzsche-verseket is lefordított még diákkorában.⁶³

Kerényi életművében Nietzsche egyfajta dialogikus szerepben volt jelen. Ennek az egész Kerényi-életművön keresztül zajló dialógusnak a tárgya a klasszika-filológia megújítása és a modern ókortudomány megteremtése volt, s Nietzschen kívül más résztvevői is voltak. Bachofen és Otto ugyanis szintén kifejezetten azon szerzők közé tartoztak, akik mintegy visszatérő beszélgetőtársakként, gondolkodói partnerekként bukkantak fel újra és újra Kerényi életművében, gyakorta egymással is dialogikus szerepbe állítva.

A Kerényi életművében helyet kapó Nietzsche-írások közül tárgyunk szempontjából különösen fontos Kerényi 1943-as *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien* című tanulmánya,⁶⁴ amelyben a szerző Bachofen, a tudós és Nietzsche, a filozófus, antikvitással kapcsolatos attitűdjét vetette össze. Kerényi rendkívül érzékeny vonalvezetésű és Bachofen személyes feljegyzéseit is beépítő portréjában Bachofenről, a római jogtörténet szigorú kutatójának egyéniségéről, tárgyához való legbensőbb emberi viszonyulásáról ad képet: a romantikus megismerési vágy által fűtött, kivételes érzékenységgű emberről, akinek egyik legfőbb tulajdonsága a nyitottsága, s egész tevékenységét áthatja az antik szimbólumokból kibontható vallásos tartalom iránt való fogékonyság.⁶⁵ Amint azt Kerényi bemutatja, Bachofen megközelítése alapvetően különbözik jelentős elődjétől, a római jog területén ugyancsak megkerülhetetlen „nagy Mommsenétől”. Mindkettejüket ugyanaz a tudományos szigor jellemezte, azonban Bachofen figyelme mindenekelőtt a nagy összefüggésekre és az egész

⁶³ Vö. Fáj Attila, *Kerényi Károly hatása a hazai és a nyugati magyar írókra. = Kerényi Károly és a humanizmus*, szerk. Árkay László, Zürich: Svájci Magyar Irodalom- és Könyvbarátok Köre, 1977, 47.

⁶⁴ Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien. = Wege und Weggenossen 2.*, München / Wien: Langen-Müller, 1988, 101-132.

⁶⁵ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 109.

tapasztalatának a megfogalmazására irányult, míg a „nagy Mommsen” a részletekre koncentráló aprólékos elemzésnek köszönhetné hírnevét.⁶⁶

Bachofenre nagy erővel hatottak az antikvitas tárgyi emlékei, ezért a korszak legfőképpen írásos forrásokra alapozó ókortudományi diskurzusában újszerű módon, gyakorta az antikvitas tárgyi valóságával történő bensőséges találkozásai során keletkezett, személyesen is mélyen átélt élményeiből indult ki elemzéseiben. „A filológia, a műalkotások elemzése nélkül nem más, mint élettelen csontváz”⁶⁷ - idézi Kerényi Bachofen gondolatát. A vallási szimbólumok iránti érdeklődését és az összefüggések iránti érzékenységet Kerényi a jungi archetipikus szemlélet irányába mutató vonásoknak tartotta és Bachofen megfigyeléseit olyan, a Kerényi-tanulmány keletkezési idejében úttörőnek számító etnológiai irányokkal rokonította, mint Frobenius és Malinowski humanisztikus antropológiai megközelítése.⁶⁸ Ebből következően Bachofen nem csak a klasszika-filológia, hanem az antikvitással kapcsolatos ismereteket összefüggésükben kezelő, Kerényi által is művelni szándékozott ókortudomány számára is követendő példát kínált.

Bachofen önéletrajzának tulajdonított kitüntetett figyelme Kerényi ókortudományi koncepciója, s az annak középpontjában álló szemlélet, az *antikvitas érzéki hagyománya* szempontjából is rendkívül fontos. Ez az a kapcsolódási pont, amelyen keresztül a Nietzschével kezdetben személyes barátságot ápoló, majd pedig később egymástól eltávolodó Bachofen és Nietzsche között Kerényi jelentőségteljes párhuzamot vont, ami egyúttal Kerényi Nietzschével kapcsolatos pozícióját is új megvilágításba helyezi.⁶⁹ Kerényi egyrészt megállapítja, hogy Nietzsche az antikvitas jelenségeit folyvást az emberi vonatkozások háttére előtt, a kutató személyes pszichológiai problémájaként is átélni szándékozó törekvéseivel, egyáltalán nem módszeres tudós.⁷⁰ Az antikvitas jelenségeit a történelem emlékeiként vizsgáló bachofeni és az ugyanazokat a jelenségeket humanisztikus, pszichológiai képződményekként felfogó és tárgyaló nietzschei megközelítések között, azonban mégis adódik egy találkozási pont. Ez pedig a megfigyelő világtól idegen tartalmak átélő megértésének a vágya, amelyet egyfajta kifinomult, művészi, esztétikai érzékenység és magas fokú beleérző képesség tesz lehetővé.

Amint arra Kerényi több ponton is felhívta a figyelmet, Nietzsche kifinomult intuitív készségei révén az antikvitasra vonatkozó több olyan felfedezést is tett, amelyeket csak a későbbiekben feltárt archeológiai anyag támasztott alá. Például a *Die fröhliche Wissenschaft* 60. aforizmájában egy költői, látomásos eszmefuttatásban Dionüszosz epifániájának egy olyan leírását adja,

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 116.

⁶⁸ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 117.

⁶⁹ Ezen a ponton vitatkoznunk kell Bercelly László egyébként rendkívül gazdag anyagot és megvilágító erejű anekdotákat tartalmazó tanulmányának azon következtetésével, hogy „Kerényi szerint Nietzsche jelentősége az ókortudomány terén elsősorban nagy hírnevének és tragikus sorsának köszönhető, nem eredményeinek.” Bercelly László, *Kerényi Károly – most és korában; adalékok és értékelés*, Vallástudományi Szemle 2009/4., 186.

⁷⁰ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 121.

amely Kerényi szerint rendkívül hasonló képzeteken alapul, mint amelyeket egy a Dionüszosz-kutatásban kiemelten fontossá vált vázaképen láthatunk, viszont ezt a vázaképet Nietzsche valószínűsíthetően nem ismerhette. Az i. e. 530 körüli, *Delfinek között hajózó Dionüszosz* néven emlegetett, Vulci-ban talált edényen látható ábrázolást érdemes összevetnünk Nietzsche költői erejű látomásával: „A nők és távolba ható erejük. - Van-e még fülem? Netán már csak fül vagyok és semmi egyéb? Itt állok a hullámtörés hullámtörése közepén, a fehér tajték lábamat nyaldossa - minden oldalról megrohanva, üvöltve, fenyegetve, hangosan zúgva ostromolnak, míg a legmélyebb mélységekben a föld ősi mozgatója zengi áriáját, olyan erővel, akár egy felbőszült bika: kíséretül nekivadulva toporzékol, olyan rengető ütemet ver, hogy még a töredezett sziklák ördögeinek szíve is torkukban dobog. És akkor hirtelen, mintha csak a semmiből termett volna itt, megjelenik e pokolbéli labirintus kapuiban, alig néhány karnyújtásnyira - egy nagy vitorláshajó, kísérteties némaságban szelve a vizet. Ó, ez a kísérteties szépség! Micsoda varázserővel bénít meg! Hogyan? A világ minden nyugalma és némasága hajózott be ide? E csendes helyen van a saját boldogságom, boldogabbik énem, második, megörökített önmagam? Még nem haltam meg, de már tán nem is élek? Akár valami kísérteties, csöndes, figyelő, sikló, lebegő közties lény? A hajóhoz hasonlóan, amely fehér vitorláival akár valami óriás pillangó szeli a tenger sötét vizét! Igen! A lét fölött siklani! Ez az! Ez lenne az! - Úgy tűnik, ez a pokoli zaj tett fantasztává? Minden nagy zajban a távolba és a csöndbe menekítjük boldogságunkat.”⁷¹



2. kép: Delfinek között hajózó Dionüszosz. I. e. 530 körül. Lelőhely: Vulci.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *A vidám tudomány*, Romhányi Török Gábor ford. Budapest: Szukits Könyvkiadó, 2003, 56.

Tekintve, hogy Kerényi Dionüszosz-könyvének második része *Az eljövétel mítoszai* címet viseli és Dionüszosz tenger felőli megérkezésének, partraszállásának és bevonulásának a mitológemáját tárgyalja, mind Nietzsche sejtésének, mind pedig annak, hogy Kerényi felhívja erre a figyelmet, kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk.

A Nietzsche intuitív felismeréseit ábrázoló, plasztikus költői képeket Kerényi egyenesen a Dionüszosz-kultusz értelmezése szempontjából központi jelentőségű, azonban rejtélyességét egész óorkutató-generációk számára megőrző Misztériumok Villájának, a *Villa dei Misteri*-nek spekulációkra alkalmat adó freskóihoz hasonlította.⁷² Nietzsche intuitív empatikus képességét illetően Kerényi megállapítja, hogy azért vezethetett ilyen meglepő eredményekre, mert az irodalmi szintre emelkedő, látomásos szövegprodukción folyamatosan egy mély belátásokkal teli elemző munka kísérte, amelynek folytán Nietzsche voltaképpen a Dionüszoszhoz kapcsolódó mitológia egészét egyfajta spirituális formában alkotta újra és élhette át.⁷³ Nietzsche megvilágító erejű vízióit Kerényi Bachofen érzékeny megfigyeléseivel állította párhuzamba, s mindezeknek saját kutatásaiban is kiemelt szerepet tulajdonított. Rendkívül fontos rámutatni, hogy Kerényi Dionüszosz-könyvének kulcsfogalmát, magát az „elpusztíthatatlan élet”-et szintén Nietzschétől vette át. Az élet elpusztíthatatlanságának aspektusa *A tragédia születésében* kerül előtérbe,⁷⁴ azonban anélkül, hogy Nietzsche részletesebb magyarázatát adná, hogy az antik görög képzetvilággal kapcsolatban ez a fogalom pontosan honnan ered. Kerényi Nietzsche bizonyos vízióit kutatásainak inspirációiként hasznosította. Kerényit a nietzschei képek is megerősítették abban, hogy Dionüszoszt az elpusztíthatatlan élet szimbólumaként értelmezze, de például a Nap-kultusz görög változataihoz, Ariadné naptermészetéhez és a Nap-leányok kutatásához is Nietzschétől merített inspirációt.⁷⁵

Tehát Kerényi a nietzschei beleérző képesség eredményeit mélyen megfontolta, s amikor csak megalapozottnak látta, azokat fel is használta. Azonban a nietzschei tendencia patológikus tendenciáira sem mulasztott el figyelmeztetni. Jelentőségteljes formában hívta fel a figyelmet például a Dionüszosz-mítosszal történő nietzschei azonosulás tragikus következményeire.⁷⁶ Kerényi szemében mindez, azonban korántsem ásta alá Nietzsche azon érdemét, hogy ő volt az a gondolkodó, aki a klasszika-filológia huszadik századi reformerei számára megnyitotta az utat az antikvítás egzisztencialista megközelítése előtt.⁷⁷ A Bachofen és Nietzsche szemléletében meghatározó szenzibilitás és módszertani innovációk, a tudományosság és az intuíció egyesítésétől Kerényi az ókortudomány egyfajta humanisztikus-antropológiai megújítását várta, aminek a megvalósítására lényegében egész

⁷² Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 125-126.

⁷³ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 125.

⁷⁴ *A tragédia születése* alábbi helyein találkozunk a fogalommal: KSA='1.56, KSA='1.109'

⁷⁵ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 127.

⁷⁶ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 122.

⁷⁷ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 130.

ókortudósi, vallástudományi életműve épült,⁷⁸ s aminek az egyik utolsó gyümölcse volt Kerényi Dionüszosz-könyve is.

Nietzsche beleérző képességének asszociatív kiaknázásán kívül Kerényi Nietzschében a klasszika-filológia módszertani megújításához is fontos ihletőre talált. Kerényi olvasatában Nietzsche, ugyanis a klasszika-filológia előfeltevéseit és módszertanát is mélyreható reflexiónak és gondos episztemológiai analízisnek vetette alá és számtalan alkalommal és formában hívta fel a figyelmet az ókori ember és a modern kutató világtapasztalata, értékrendje közötti különbségre, s arra, hogy ezek a különbségek a kutatás eredményeit miként determinálják, befolyásolják. Kerényi ennek megvilágítására a *Morgenröte* (1881) 169. aforizmáját idézte: „A görög nagyon idegen tőlünk. – Keleti vagy modern, ázsiai vagy európai: a göröghöz képest mindegyiket a tömegesség, az előkelőség nyelveként fölfogott nagy mennyiség élvezete jellemzi, míg Paestumban, Pompejiben és Athénben, meg az egész görög építészettel szemben annyira csodálkozunk azon, hogy *milyen kis méretekkel* tudnak és szeretnek a görögök valami emelkedettet megfogalmazni. – Hasonlóképpen: milyen egyszerűek voltak Görögországban az emberek *tulajdon elképzelésükben!* Mennyire túlszárnyaljuk őket az emberismeret dolgában! De milyen labirintusszerűnek látszik lelkünk és a lélekről alkotott képzeink az övékhez képest! Ha akarnánk és mernénk a mi lelkünkhöz hasonló építészetet (ehhez azonban gyávák vagyunk!) –, akkor szükségképpen a labirintus volna a példaképünk! Mindezt már jelzi a ránk jellemző, valóban minket kifejező zene! (A zenében az emberek felhagynak minden óvatossággal, mert úgy sejtik, senki sincs, aki a zenéjük *alatt* képes volna őket magukat megpillantani.)”⁷⁹ Nietzsche itt az antik görög szenzibilitás és a kutató modern érzékelése közötti különbözőséget az arányérzék különbözőségének megragadásán és annak sokágú következményein keresztül szemlélte. Kerényi éleslátását dicséri és elmélyült Nietzsche-ismeretét igazolja, hogy erre a Nietzsche-helyre a Nietzsche-szakirodalom (Kerényire való hivatkozás nélkül) a legutóbbi időkben Kerényiéhez hasonló következtetésekkel hívta fel a figyelmet.⁸⁰

Kerényi pályáját végigkíséri Nietzsche alakja. A Nietzsche-költemények ifjúkori fordítási kísérleteitől kezdve több, kifejezetten Nietzschével foglalkozó tanulmányán át, még Kerényi klasszika-filológiai közleményei is a Nietzsche-életmű olyan részletes, mélységi ismeretét tükrözik, amelyek nem csupán Nietzsche és az ókortudomány kérdésében, de a Nietzsche-kutatás alapvető kérdéseiben is eredeti felfedezéseket tartalmaznak. *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium* című 1963-65-ös írásában⁸¹ a nietzschei szenzibilitás egzisztencialista dimenzióinak Nietzsche betegségével érintkező tendenciáit tárgyalja. Kerényi írása egyrészt a Nietzsche-életmű

⁷⁸ Im.: Karl Kerényi, *Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien*, 131.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Romhányi Török Gábor ford. Holnap Kiadó, 2000.

⁸⁰ Im.: *Nietzsche and Antiquity*, 2-3.

⁸¹ Karl Kerényi, *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium. = Wege und Weggenossen 2.*, München / Wien: Langen-Müller, 1988, 133-158.

meghamisításának következményeire és a Nietzsche-kultusznak az életmű megítélését és értelmezését torzító aspektusaira is nyomatékosan felhívja a figyelmet,⁸² másrészt pedig nem csak a nietschei életmű és a biográfia rendkívül aprólékos ismeretéről tesz tanúságot, hanem olyan, a mai Nietzsche-szakirodalom ismeretében is eredetinek minősülő elemzéseket tartalmaz, mint például a Nietzsche orvosi diagnózisai, családi háttere és betegsége körülményeinek az életmű tükrében való analizésének felállítása – mégpedig Szondi Lipót analitikus módszerét követve!⁸³

Kerényi mindenekelőtt a Nietzsche munkásságában nyomon követhető „spirituális kaland” szépirodalmi kvalitásait hangsúlyozza.⁸⁴ A *Zarathustrát* illetően Nietschét mint kivételes, zenei és filozófiai tehetségét egyaránt kamatoztató regényíró mutatja be, azonban egyúttal nyomatékkal felhívja a figyelmet Nietzsche gondolkodásának patológikus karakterére is. Kerényi olvasatában Nietschét döntő különbség választja el az olyan, szintén mentális problémákkal viaskodó alkotóktól, mint például Dosztojevszkij, ugyanis – amint azt Kerényi kiemeli – Dosztojevszkij Nietschével ellentétben, képes volt megérteni és ezáltal kontrollálni saját állapotának patológikus tendenciáit. Kerényi ezen az alapon részletes javaslatokat tesz a Nietzsche-értelmezés egyik visszatérő kérdésének a megválaszolására is, nevezetesen Nietzsche filozófiai szempontból relevánsnak tekintendő, illetve „betegsége következményeként” kezelendő gondolatainak a megkülönböztetésére – egyúttal kiemelve azt is, hogy mindezen területek szoros összefüggésben állnak egymással, hatnak egymásra, ezért egymástól való elszigetelésük nem, csupán megkülönböztetésük az, ami kívánatos. A filozófiai élelátás és a patológikus aspektus összefonódása Kerényi számára különösen nyilvánvaló Nietzsche olyan jelentős gondolatai esetében, mint például az örök visszatérés vagy a Nap mitológemájának változatos nietschei szerepeltetése.⁸⁵

Kerényi a Dionüosz-könyv lezárása után nem sokkal, az 1971-es Beethoven bicentenáriumra írott *Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie«* című tanulmányában,⁸⁶ olyan a Nietzsche-filológiában is nívumnak számító tényekre hívja fel a figyelmet, mint például az 1872-es megjelenésű nietschei tragédiakönyv és Wagner 1870-es *Beethoven-Festschrift*-je közötti szoros, voltaképpen egymásba ágyazódó tartalmi összefüggés. Mindez a Nietzsche tragédiakönyvében kifejtett nézetek megértése szempontjából is különös jelentőséggel bír. Kerényi tanulmánya ugyanis számos, a Nietzsche- és a Wagner-filológiában addig kevésbé tárgyalt adat

⁸² Im. Karl Kerényi, *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*, 133. Lásd még: Fenyvesi Kristóf, *Nietzsche és a filozófia átváltoztatása: a dionüszianus narratológia*, *Literatura* 2012 / június. Megjelenés előtt.

⁸³ Im. Karl Kerényi, *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*, 147.

⁸⁴ Im. Karl Kerényi, *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*, 156.

⁸⁵ Im. Karl Kerényi, *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*, 150-151.

⁸⁶ Karl Kerényi, *Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie« = Wege und Weggenossen 2.*, München / Wien: Langen-Müller, 1988, 159-168.

alapján, egyfajta egymást támogató, egymásból táplálkozó, kiazmatikus viszonyt tár fel a wagneri *Beethoven-Festschrift* és a nietzschei tragédiakönyv között. Meggyőzően mutatja ki, hogy a nietzschei tragédiakönyv középpontjában álló „dionüszoszi gondolat” miként körvonalazódott már előzetesen Richard Wagner, Cosima Wagner (Richard Wagner felesége és egyben Nietzsche viszonzatlan szerelme), valamint Nietzsche és barátja, Erwin Rohde triebcheni eszmecseréi folyamán, hogy aztán tragédiakönyv vezérfonalává váljon. Kerényi meggyőző idézetekkel mutat rá, hogy Nietzsche könyvének központi motívuma, a Dionüszosz-kultusz és a „zene szellemének” összekapcsolása már Wagner írásában megjelenik. A „zene szelleme” fogalmának forrása pedig minden bizonnyal Schopenhauer zeneelmélete volt, amelynek barátságuk idején mind Wagner, mind pedig Nietzsche a hatása alatt álltak.

Kerényi egyértelműen a wagneri tendenciákkal átítatott schopenhaueri filozófia hatásának tulajdonítja⁸⁷ a tragédiakönyv olyan kulcsmegjegyzéseit, mint például a „*die Musik ist die eigentliche Idee der Welt*”.⁸⁸ Mindennek a Dionüszosz-kultusszal történő összekapcsolhatóságát Kerényi is megerősíti, mégpedig a nietzschei gondolatmenetet egy olyan logika mentén rekonstruálva, amely nagy részben a Kerényi Dionüszosz-könyvében kifejtett koncepciókon alapul. Kerényi értelmezése szerint, amennyiben a schopenhaueri-wagneri-nietzschei gondolatmenetet követve elfogadjuk, hogy a zene a világ legsajátabb ideája, úgy a zene a legsajátabb ideája magának az életnek is. Mivel a tragédia kultikus kontextusa pedig az örök életbe vetett hit, mindebből a zene és a tragédia ideájának és az elpusztíthatatlan élet képzetének az egymástól elválaszthatatlan összefüggése is adódik.⁸⁹ Ennek az összefüggésnek a Dionüszosz-kultusz vonatkozásában történő hatásos kidolgozását végzi el Nietzsche, azonban a legjelentősebb hatást, mégis egy olyan lépéssel éri el, ami a tragédiakönyvben foglaltakat jelentősen eltávolítja az antik görögség eredeti Dionüszosz-kultuszának tartalmától. A „*dionüszoszi jelenségének*” filozófiai leírása során Nietzsche a „dionüszoszi állapotot” egyfajta kreatív extázisként határozza meg, amit egy modern esztétikai fogalomként épít fel, és így a Dionüszosz-kultusz gyakorlásáról leválaszthatónak tart. Kerényi, mindezen megkülönböztetéseket hangsúlyozva, azonban számos nietzschei elemet beépít gondolkodásába.

A Kerényi ókortudományi reformjavaslatainak háttérében álló nietzschei hatások a filozófiában is járatos, valamint a klasszika-filológia berlini reformkísérleteit nyomon követő kortársak számára közismertek voltak.⁹⁰ A Dionüszosz-könyv különböző pontjain felbukkanó, Nietzschével kapcsolatos kritikai megjegyzéseket pedig olyan erőteljes gesztusok ellensúlyozzák, mint

⁸⁷ Im. Karl Kerényi, *Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie«*, 166.

⁸⁸ KSA=1.138'

⁸⁹ Im. Karl Kerényi, *Richard Wagners Beethoven-Festschrift – Eine Vorstufe zu Nietzsches »Geburt der Tragödie«*, 167.

⁹⁰ Vö. például Marót Károly, *A klasszika-filológia mai állása Magyarországon*, Szellem és Élet, 6. évf. 1-2. szám (1943. június), 69.

például a Dionüszosz-könyv Ariadné című fejezetének mottójául választott Nietzsche-idézet (vö. „Who knows what Ariadne is?”⁹¹). Mindezekből és a fentiekben ismertetett Kerényi-cikkekből is arra a megállapításra juthatunk, hogy nem szabad felületesen megítélnünk a Dionüszosz-könyvben Nietzscht Ottón keresztül kritizáló, illetve Bachofennel szembeállító, valamint közvetlenül a nietzschei módszerekre vonatkozó kritikai megállapításokat és azokat a nietzschei szemlélet kategorikus elutasításaként kezelni. Kerényi kivételesen mélyreható tudományos alapossággal tekintette át Nietzsche örökségét. Azt szigorúan ókortudományi szempontból értékelve elfogadta a filológiai problémák kulturális és értékközpontú megkülönböztetéseken és kritikai episztemológiai reflexión alapuló megközelítésére tett nietzschei javaslatokat, amelyeknek az *antikvitás érzéki hagyományáról* alkotott elméletében, valamint Dionüszosz-koncepciójában is igyekezett érvényt szerezni. Kerényi Nietzsche-kritikája voltaképpen egyetlen pontra irányult: ez pedig a nietzschei gondolkodás patológikus elemeinek az elhatárolása az egzisztencialista érdeklődés által megalapozott nietzschei intuíció Kerényi szemléletére is erőteljes hatást gyakorló eredményeitől.

3.4. Kerényi és az elpusztíthatatlan élet gondolata: az egzisztencialista Dionüszosz

A szülés és a születés traumatikus élménye, valamint az élet és a halál, a kreativitás és a destrukció pszichológiája kulcsmotívumokként jelentek meg Bachofen, Nietzsche, Rohde és Otto modern, pszichologizáló Dionüszosz-értelmezéseiben. Mindezek révén a Dionüszosz-mítoszok olyan aspektusai kerültek előtérbe, amelyek különösen tartalmas anyagot kínáltak a Dionüszosz alakjával összefonódó mitológémák egzisztencialista értelmezéséhez. A folyamat során, azonban Otto Dionüszosz-könyvében immár olyannyira felerősödtek a modern egzisztencialista elemek, hogy Dionüszosz alakját fokozatosan eloldva az antik képzetvilág kontextusától, immár nem az antikvitás Dionüszosz-kultuszának a megértéséhez, hanem Dionüszosz modern mitológiájának vizsgálatához járultak hozzá. Önálló mítoszértelmezéseiben az antikvitás érzéki hagyományán alapuló transzdiszciplináris ókortudomány módszerei révén Kerényi számára is kiemelt területet képez a kultusz és a mítosz egzisztenciális aspektusainak a részletekbe menő feltárása, azonban elemzése során Kerényi folyamatosan ügyel Dionüszosz modern mitológiájának és Dionüszosz antik kultuszának a különválasztására. Nietzsche és Otto értelmezéseit következetesen azokon a pontokon illeti kritikával, ahol ezek a rétegek összemosódnak munkáikban. Kerényi ezáltal nem csak a tárgyi anyagot többé-kevésbé figyelmen kívül hagyó klasszika-filológiai spekuláció zsákutcáit, hanem a gyakorta meglehetősen bizonytalan ókortudományi talajon kifejtett létfilozófiai fejtegetések csapdáit is igyekezett elkerülni.

Kerényi a Dionüszosz-könyvvel egy olyan egzisztencialista ókortudományi modell példáját adta, amely egyaránt számolt a maga korában

⁹¹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 90.

haladónak számító filozófiai, tudományelméleti, antropológiai, sőt természettudományos belátásokkal is, ugyanakkor mégsem távolodott el tulajdonképpeni tárgyától, az antikvitas Dionüszosz-kultuszának és mítoszainak az értelmezésétől. Kerényi megközelítésének újszerűségét részben az adta, hogy az egzisztencialista alapállás csak egyetlen, noha rendkívül lényeges összetevője volt mindazoknak az eszközöknek, amelyek igénybevételével Kerényi egy holisztikus diskurzus nézőpontjából: egyszerre alapozott a görögség eredeti emlékeinek archeológiai vizsgálatára, az emlékek eredeti kontextusának eszmetörténeti rekonstrukciójára, valamint az emlékek és a kutató világának találkozására vonatkozó önálló tudománykritikai, episztemológiai reflexióira. A Dionüszosz-könyv mottójául választott Goethe-idézet a maga sokrétű összefüggéseivel, szintén ezt a több szintű reflexión alapuló, holisztikus vonatkoztatási rendszert volt hivatott előkészíteni: „Ezen az úton haladva, talán még azt a magasrendű filozófiai célt is elérhetjük, hogy felfogjuk, hogy az ember isteni léte miként függ össze az állati lét minden ártatlanságával.”⁹²

Kerényi a Goethe-idézet által kijelölt irányokat követve könyvének első részét a véges és a végtelen élet antik görög fogalmai közötti különbség értelmezésével vezeti be. Az élet fogalma antik értelmezési hagyományainak kibontása során módszertani szempontból a német romantika nyelvszemléletét meghatározó és Nietzsche is erőteljes hatást gyakorló humboldti nyelvfilozófia azon alapgondolatából indul ki, miszerint a nyelvekben egy a beszélők által felhalmozott közös ismeretkincs, inherens élménykészlet áll rendelkezésre, amely egyfajta a prefilozófiai keretet ad az eleve nyelvhez kötött gondolkodásnak.⁹³ Az élet megnevezésének esetében is a jelentések széles körét foglalja össze a latin *vita* szó, akárcsak magyar, angol, német vagy skandináv megfelelői. Kerényi rámutat, hogy a görögök a latin *vita* megfelelőjeként voltaképpen két különböző jelentésű szót használtak, a *bios*-t (*βίος*) és a *zoé*-t (*ζωή*). Kerényi elgondolása szerint mind a két görög szó egymástól különböző élmények nyelvi kifejeződése volt. A görögök a *zoé* kifejezéssel az általában vett életre utaltak, minden további konkretizáció nélkül, a *bios* kifejezéssel viszont egy egyedi lény, egy meghatározott létező életét írták körül.⁹⁴ A *bios* egy egyéni élet tulajdonképpeni tartalma, mindaz, amit egy biográfiában össze lehet foglalni. A *zoé* ezzel szemben a végtelen, s ezért jellemezhetetlen élet megnevezése. Mivel bármifajta egyéniesülés alapját a *zoé* képezi, ezért a *zoé*-t érintő élménycsoport magát az elmúlás, megszűnés élményét nem tartalmazhatja, hiszen a halál mindig az egyedi élet, azaz a *bios* szintjén következik be.

A *zoé* tapasztalata minden élő legegyszerűbb, legsajátabb, legközvetlenebb és egyben leginkább magától értetődő tapasztalata, ami minden tekintetben megelőzi a *bios* élményét, az egyéniesülés, az individuáció tudatát. Mivel a *bios*-hoz, az egyedi létező életéhez egyénileg jellemzett halál is tartozik, ezért a

⁹² Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, VI.

⁹³ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxxi.

⁹⁴ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxxii.

thanatos nem a *bios* ellentéte, hanem *zoéjé*, az élet végtelen formájáé. Ez az oka annak, hogy a lélek fogalma, azaz a *psyché* nem a *bios*, hanem a *zoé* képzetével társul, s mindez később olyan filozófiai formában is kidolgozott, jelentős gondolatokban is tükröződik, mint például a lélek halhatatlanságának képzelete Platón Phaidónjában, s a mitologéma évezredes vallási karrierje. A görög nyelvben a *zoé* és a *bios* megkülönböztetése így arra utal, hogy a görög kultúrában jelen volt mindenfajta létezés alapjának, a végtelen, s így *elpusztíthatatlan életnek*, tehát *zoénak* a tapasztalata is. Kerényi szerint Dionüszosz vált ennek a tapasztalatnak a legerőteljesebb közvetítőjévé.⁹⁵ Ünnepek idején, megkülönböztetett alkalmakkor, pontosan meghatározott szertartások keretében, a végtelen, elpusztíthatatlan élet élménye Dionüszosz alakjában hatolhatott be a *bios* világába, s így kaphatott helyet a polisz életében.

A *zoé* modern értelmezését Kerényi a biológia élet-konceptiójával és az életnek a molekuláris biológia által megfogalmazott „minimum-definíciójával” tartja összekapcsolhatónak, amely az élet jelenségének az „asszimiláción és öröklődésen” (és mindezek következményein: a növekedésen, a reprodukción és az evolúción) alapuló megközelítést jelenti.⁹⁶ Ezekkel a fejtegetéseivel Kerényi implicit módon az antik természet-fogalom tisztázását hirdető, ám a biologikumtól újra és újra elhatárolódó heideggeri ontológiával szemben foglal állást, amely az arisztotelészi *physis*-fogalom egyoldalú kiemelésével a *zoé* fogalmát csaknem teljesen a háttérbe szorítja.

Kerényi könyvének egyetlen pontján sem utal Heideggerre, sőt egyéb kortárs filozófiai hivatkozást sem igen találunk Dionüszosz-könyvben. Mindenesetre a *zoé* fogalmára alapozott Dionüszosz-konceptió tételes kidolgozásának a Kerényi-féle következményei felől, akár Heidegger görögség-konceptiójának nagyszabású kritikája is kidolgozható lenne. Kerényi projektuma a Dionüszosz-könyvben, azonban nem ez. Sokkal inkább egy nagyszabású kísérlet a *zoé* értelmezés- és értékkülönbözőségek miatt a mai nyugati kultúra fogalomkészletétől meglehetősen távol eső és nehezen felfogható koncepciójának a kifejtésére. Tekintve, hogy a Dionüszosz-kultuszon keresztül a *zoé* élménye az antik kultúra egészét áthatotta, a fogalom mélyebb megértése, Kerényi intenciói szerint a görög kultúra és az antikvitás egészéről kialakított kép újraalkotásában szerepet játszhat.

Az élet elpusztíthatatlanságának üzenete, azonban nem csak a görög kultúrában, hanem a gondolat bizonyos variációiban számos vallásos rendszer legkiemelkedőbb manifesztációjában, alkotásokban, kulturális teljesítményekben is újra és újra kifejezésre talál. Az élet elpusztíthatatlansága, Kerényi szerint ily módon nem csak az antik görög társadalmi lét és kultúra központi élménye, hanem archetípusról lévén szó, az emberi létezés egészét megalapozó kulturális képzetek egyike is.⁹⁷

⁹⁵ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxxvi-xxxvii.

⁹⁶ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxvii.

⁹⁷ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxvii.

3.5. A zoé eszméje és a humanisztikus antropológia

Kerényi a mítoszi vallásnak és művészetnek a természet és az élet megnyilvánulásai iránti kitüntetett figyelmének bizonyítékaiban a zoé eszméjének explicit kifejeződéseit fedezte fel.⁹⁸ Az erőteljes vizuális kifejezésvilágból arra lehet következtetni, hogy a zoé tapasztalatának közvetlen átadására szolgáló Dionüszosz-kultusz gyakorlása fokozottan affektív és az ember perceptív képességeit maximálisan kiaknázó mintázatokat követett. Magának a kultusz felépítésének és közelebbi tartalmának az azonosítása, azonban még a tárgyi és egyéb emlékek birtokában is nehézségekbe ütközött az ókortudományban, ugyanis a krétai „ősvallás” több, mind a későbbi görögség, mind pedig a kereszténység kultúrájától radikálisan idegen elemet tartalmazott. Míg a klasszikus görögség és a keresztény hitvilág már részben antropomorf, de lényegükben mégis spirituális istenségekre irányult, addig a krétai ősvallás istenei nem csak, hogy mindenestül a növényi és az állati világban gyökerező istenségek voltak, de számos jel utal arra is, hogy a krétaiak magukat a környezetükben előforduló valóságos élőlényeket tekintették isteneik parúziájának.

Ha maguk a növények és az állatok ilyen kiemelt tiszteletnek örvendtek a krétai ősvallásban, akkor a kultusz megértése szempontjából nagy jelentőséggel bír annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy a krétaiak vajon *milyen nézeteket vallottak az emberről?* Nem szabad elfeledkezni róla, a *humanisztikus antropológia* preferenciái szerint a kulturális, vallási rendszerek magvát minden esetben az emberről vallott nézetek jelentik. Ez az irányzat, illetve maga a kérdésfelvetés kulcsjelentőségű szerepet játszott Kerényi vallástörténeti munkásságának egészében. Kerényi a mítoszi kultúra emberszemléletét illetően Henriette Antonia Groenewegen-Frankfort-nak a német strukturalista archeológia módszertanát továbbfejlesztő *Arrest and Movement: An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East* (1951) című úttörő munkájából indult ki.⁹⁹ Groenewegen-Frankfort a krétai művészetben az emberi és a transzcendens szint közötti, gyakorta ábrázolási absztrakciókban is tükröződő szokásos távolság *hiányára* hívta fel a figyelmet. A krétai alkotók sem a holtak világának absztrahált megjelenítésére, sem pedig saját tetteik halhatatlanná tévő megörökítésére nem törekedtek templomaikban. Az örök, transzcendens tartalmak megjelenítése helyett mindenekelőtt a múlandó természeti jelenségek ábrázolásában megnyilatkozó életöröm kifejezésével találkozunk művészetükben, s ebben a tekintetben alkotásaik nagymértékben különböznek például az egyiptomi és a közel-keleti művészet alkotásaitól.

A mítoszi művészetben transzcendens szintet nem annyira misztikus jelenetekben, hanem különféle élőlények képeiben és az erőt próbáló játékokba vonódó emberi testek ábrázolásában láthatjuk megnyilatkozni. Az istenségek nem történelmi személyiségek képében vagy történelemfeletti alakokban jelennek meg, hanem rovarok, madarak, a tenger élőlényeinek képében, vagy az

⁹⁸ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 6-7.

⁹⁹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 7.

ábrázolt emberek erőteljes gesztusaiban nyernek megnyilatkozást. Az ókori kelet és még a későbbi görögség művészetében is gyakorta visszatérő témaként felbukkanó kifejezéstelenül ülő vagy álló alakok nem jellemzőek a mítoszi művészetre. A mítoszi művészet mindenekelőtt gesztuális művészet,¹⁰⁰ ahol az ábrázolt emberek erőteljes gesztusai utalnak mindarra, ami az emberi testen „túl van” és a „transzcendens” szférához tartozik.

Az ábrázolásokon látható erőteljes emberi gesztusok ezért mind önmagukban, mind pedig a hitvilág tekintetében rendkívüli sűrítő erővel bírnak. Olyannyira, hogy nem pusztán az epifánia tiszteletét fejezték ki, hanem az epifániának magának is a megtestesüléseként szolgáltak. A gesztusok szerepe így nem reprezentatív vagy illusztratív volt, azaz nem csupán utaltak az isteni tartalom jelenlétére, hanem a gesztusok maguk váltak az istenségnek a természeti tárgyokban történő megmutatkozásává.¹⁰¹ Kerényi mindennek az illusztrálására a mítoszi művészet legtitokzatosabb darabjait, a bikaviadal ábrázolásokat hozza fel példaként. Például a „bikaugrást” ábrázoló híres knósszoszi freskón az emberi test egy különösen nagy koncentrációt igénylő, akrobatikus mozdulat közepette látható, az ábrázolt jelenetet pedig transzcendens atmoszféra hatja át. Kerényi számára mindezen jellegzetességek miatt a mítoszi mitológia nem más, mint egy természeti alakokban, s azok eredeti gesztusaiban kinyilvánított mitológia, s az erőteljes képek voltaképpen önmagukért beszélnek.

Kerényi mindennek kapcsán, a mítoszi művészet vizionárius jellegére figyelmeztetve, lényeges episztemológiai megkülönböztetést tesz a mítosz és a vízió között. A mítosz esetében az epifánia ugyanis mindenekelőtt a nyelv médiumában bekövetkező esemény, a vízió azonban a transzcendens tartalmat közvetlenül megjelenítő tárgyakkól épül fel – ezért erőteljesen kötődik a kontextushoz. Kerényi a krétai művészet intenzív vizionárius karakterére is annak kontextusában, mindenekelőtt a krétai táj hatásában látja a magyarázatot, amely hegycsúcaival, meredélyeivel és barlangjaival, a barlangok emberalakú ásványtömbjeivel, mind a fény, mind pedig a sötétség kultuszait megalapozó látomások inspiráló környezetéül szolgált és olyan meghatározó kulturális teljesítményekre is kihatott, mint például a mítoszi palotaépítészet.¹⁰²

A Dionüszosz-kultusz egyik összetevőjét képező intoxikáció eszközt, az ópiumot, Kerényi szintén a Dionüszosz-vallás természeti orientációja felől értelmezi. De Quincey-re, Baudelaire-re, Cocteau-ra hivatkozva, azt nem csupán mint a bódult állapot előidézőjét, hanem mint a természeti hatásokat felfokozó, a természet érzékelésének határait kiterjesztő szerről beszél.¹⁰³

Kerényi szerint, mivel a mítoszi Dionüszosz-kultusz ilyen sok szálon kötődött a természeti környezethez, amely az év során folyamatosan változott, ezért fokozatosan egy-egy sajátos karakterrel rendelkező, egymástól tartalmukban és jellegükben különböző őszi, téli és kora tavaszi Dionüszosz-ünnep alakult ki és kapott helyet a társadalmi élet időbeli rendjét szabályozó

¹⁰⁰ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 11.

¹⁰¹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 22.

¹⁰² Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 16.

¹⁰³ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 26.

kalendáriumban. A kultusz gyakorlása, azonban nem csupán a kultusz önálló ünnepeinek a keretében folyt, hanem a Dionüszosz-mítosz elemei, átható, szétszóró karakterük révén, az év számos ünnepében felbukkantak.¹⁰⁴

Kerényi megfigyelései arról tanúskodnak, hogy a dionüszoszi képzetvilágon keresztül a természeti jelenségek reprezentációi valósággal elárasztották a krétai kultúrát. Így vált az újév nagy ünnepe a méhek „felébredésének”, azaz a mézbor készítésére való felkészülésnek az ünnepévé,¹⁰⁵ s ezeken az összefüggéseken keresztül épült be Dionüszosz ünnepe a szüreti időszak ünnepei közé is.¹⁰⁶ A Dionüszosz-vallás a méz és a bor kultuszán keresztüli kiterjesztése folytán egyre inkább az élet közvetlen tapasztalatának intenzív, vizionárius kultuszát alapozta meg. A kultuszt a kötött formák és tartalmak helyett egyre több különböző jellegzetesség, variábilis elem versengő egymásra épülése határozta meg, azonban a mίνoszi művészet Kerényi által bemutatott változásai a Dionüszossal kapcsolatos általános benyomások konkretizálódásáról is pontos képet adnak.

3.6. A Dionüszosz-kultusz mint nyelv és mindent átható spirituális realitás

Kerényi a Dionüszosz-kultuszt mint a *zoé* különféle jellegzetességeit kifejező elemkészlet különféle elrendeződésekben megjelenő komplexumát mutatja be. Dionüszosz-könyvének legizgalmasabb részei a kultusz egyes építőelemeiként szolgáló képzetek legkülönbözőbb konstellációit és egymáshoz való viszonyuk alakulását, a különböző kulturális áttételeket, az antik kultúra szemiotikai rendszerében lezajló módosulásokat bemutató elemzések (például a borkészítés egyes munkafázisainak, az extatikus táncnak és a munka énekes-zenei kíséretének az összekapcsolódását bemutató leírás¹⁰⁷). Raimo Anttila *Collaterality and Genetic Linguistics* című cikkében¹⁰⁸ Kerényi *Hermeneia und Hermeneutike. Ursprung und Sinn der Hermeneutik* című írására¹⁰⁹ hivatkozva, felhívja a figyelmet a Kerényi klasszika-filológia felfogásában érvényesülő szemiotikai mozzanatra, s annak Peirce szemiotikai koncepciójával is összecsengő elemeire. Ezek közé tartozik a *didaskalia kai parádosis*, azaz a tanulásnak / elsajátításnak és a tradíciónak, mint az átadás szemiotikai aktusának az értelmezése, s ennek megfelelően a hermeneutika etimológiáját a latin *sermo*-nak, azaz társalgásnak, a mindennapi beszéd megfelelőjeként való megadása.¹¹⁰ A klasszika-filológia fokozottan kommunikatív aspektusát az előtérbe állítva, a Dionüszosz-könyvben megelevenedő és szakadatlanul formálódó, átváltozó kultusz több síkon érvényesülő permutatív karakterét Kerényi maga is egyfajta kombinatorikus eljárással hozta a felszínre.

¹⁰⁴ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 52.

¹⁰⁵ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 41.

¹⁰⁶ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 73-74.

¹⁰⁷ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 59.

¹⁰⁸ Raimo Anttila, *Collaterality and Genetic Linguistics*. = *The Peirce Seminar Papers, Vol. II*. Michael Shapiro szerk. Berghahn Books, 1994, 29-46.

¹⁰⁹ Karl Kerényi, *Hermeneia und Hermeneutike. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*. = Uő., *Griechische Grundbegriffe*, Zurich: Rhein-Verlag, 1964, 42-52.

¹¹⁰ Im.: Raimo Anttila, *Collaterality and Genetic Linguistics*, 30.

Archeológiai leletek, irodalmi utalások elemzése, az antik kultúra „terepén” rögzített saját benyomásai és egyéb jellegű megfigyeléseinek egymás mellé rendelésével és hálózatba kapcsolásával szövi meg sokoldalú hipotéziseit.

Kerényi számára a kultusz materiális és explicit tartalmakban történő kifejeződése mellett a kutatás ugyancsak fontos összetevőjét képezi az egyes vallási képzetek nyelvi reprezentációinak vizsgálata. A nyelvi emlékekben megőrzött strukturális összefüggések, poétikus relációk, szójátékokba rejtett jelentések feltérképezése során Kerényi fejtegetései néhol Ferdinand de Saussure nevezetes anagrammatikus elemzéseit idézik. Kerényi a Dionüszosz-kultuszt egy a krétai kultúrát totálisan átható nyelvként közelíti meg. Felvetéseinek nyelvfilozófiai alapjai a Nietzsche nyelvszemléletével több ponton is érintkező humboldti nyelvfilozófiához nyúlnak vissza, amely a gondolkodás és a nyelv interdependens viszonyából kiindulva, a nyelvek sokféleségét a világnézetek sokféleségéből magyarázta. A Kerényi által érvényesített nyelvelméleti pozíciót Humboldt *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820) című művében foglalt megállapításokon kívül Malinowski *Myth in primitive Religion* (1948) című művében alkalmazott megközelítése, illetve a Sapir-Whorf hipotézis is nagymértékben formálta. Kerényi megállapítása szerint egy nyelvi kultúrához való tartozás nem csak a világnézetek, mitológiák egy bizonyos, azonosítható rendszeréhez kötődő gondolkodást jelent, aminek a kommunikáció egésze alá van rendelve, hanem egyben egy életforma gyakorlását is. Eszerint a kultúra legkülönbözőbb regisztereiben és legkülönbözőbb formákban, médiumokban megjelenő tartalmak egy mitikus utalásokból összetevődő rendszert alkotnak, ezért a mítoszt megalapozó kultikus elemek egzisztenciális szerephez jutnak. Ezek a nézetek nem csak a strukturalista és poszt-strukturalista megközelítésekkel,¹¹¹ hanem a jungi szimbólum-elmélettel is összhangban állnak. Ezek azok a tényezők, amelyek az archetípusok többszólamúságát, többsíkú érvényességüket és kiterjedt hatáskörüket is megalapozzák.

Dionüszosz Kerényi által bemutatott, egymással versengő heterogén aspektusok által meghatározott alakja és kultuszának az antikvitás kultúrája egészét jelentések összetett hálójával átszövő jellege, különösen érzékletes példáját kínálja a mítosz nyelvszerúségének. Mivel a *zoé* tapasztalata különböző jellegzetes, dionüszoszi „szimptómák” kíséretében ragadta magával a kultuszban résztvevőket, ezért Kerényi nem csak a kultuszban foglalt tartalmakat, hanem a kultusz extatikus szertartásainak a gyakorlása közben a résztvevőkön jelentkező pszichofizikai szimptómákat is megközelíthetőnek tartja a nyelvszerúség nézőpontjával. Minderre pedig a szimptómákat tünetcsoportokba, szindrómákba rendező, az antikvitásban kidolgozott orvosi szókészlet bizonyult a legalkalmasabbnak.

A *zoé* teremtő ereje tehát mindenekelőtt szemiotikus, jelentésadó és jelentésszervező erő, amely a természeti jelenségek, az ember testi és nyelvi

¹¹¹ Hogy csak az egyik legsajátosabb példát említsük: Roland Barthes, *Mythologies* France, Editions de Seuil, 1957.

gesztusainak a sajátos összekapcsolása révén szervezi meg a kultusz tartalmát adó mitikus univerzumot és a benne gyökerező kultúrát. Dionüszosz számos mellékneve ennek a mitikus univerzumnak a legkülönbébb attribútumaira utal. Ebben a „dionüszoszi szótárban” például a *zoé* közvetlen kifejeződésének tekinthető a méz és a nektár, tápláló erejük miatt – ugyanis a *zoé* mindenekelőtt az édeset keresi, azt, amitől az élet megerősödik és intenzitása növekszik.¹¹² Az erjedés természeti jelenségében a dionüszianus értelmezés szerint ugyancsak az élet elpusztíthatatlansága nyilatkozik meg.¹¹³ A mézgyűjtő méhek, a mézből készített bor, a krétai táj méheknek is otthont adó barlangjai, ugyancsak a *zoé*hoz kapcsolódó tartalmakat fejeznek ki. A *zoé* megtermékenyítő erejére fallikus szimbólumok utalnak, az erotikus extázis ábrázolásai pedig a *zoé* legközvetlenebb tapasztalatát hivatottak közvetíteni. Dionüszosz számos állata, például a kecske, a bika, a kígyó, a szamár, illetve a mitikus a dionüszoszi vadászat,¹¹⁴ olyan visszatérő motívumai, mint az áldozatok élve elfogása, a nyershús evés, a széttépetés vagy az átváltozás motívumát kiemelő mítoszok, mind a *zoé*val kapcsolatos specifikus jellegzetességekre mutatnak rá, annak különféle aspektusait hivatottak kifejezni.

A Dionüszosz-kultusz fő vallástörténeti különlegességét is a *zoé*nak ez a természeti környezet egészét és az emberi gesztusokat teljességgel átható jellege adja. A Dionüszosz-kultusz Kerényi által azonosított korai változataiban, ugyanis a *zoé* transzcendenciája nem párhuzamos világok, valamiféle „túlvilág” formájában épült be a kultúrába, hanem egy a Dionüszosz-kultusz beavatottjai számára pusztán az érzékszervekkel felfogható, érvényes spirituális realitásként. A *zoé* állandó jelenléte és a „*zoé* tapasztalatában” való „benne élés” miatt a kultusz résztvevőinek nem volt szükségük arra, hogy a *zoé* ideáját konceptuálisan is megfogalmazzák. Szertartásaik keretében a kultusz filozofikus kidolgozása helyett a *zoé*t a leggyakrabban állati vonásokat is megjelenítő maszkok használatával fejezték ki.¹¹⁵

Az emberi és az állati tulajdonságoknak a kultikus tevékenység folyamán történő összekeveredése révén a kultusz résztvevői számára a természet spirituális meghaladása előtt is megnyílt az út. Kerényi több olyan mítoszi emlékre is felhívta a figyelmet, amelyek szárnyas emberalakokat ábrázoltak vagy Dionüszoszt az oroszlánok, illetve más ragadozó állatok uraként mutatták be és ezáltal az embert a természettől elválasztó határok áttörésének az ideáját közvetítették. Dionüszosz „*Zagreus*”, azaz a „vadállatok ura” aspektusa is ebbe a képzet-füzérbe illeszkedik.¹¹⁶

A labirintus mitológemáját Kerényi hasonlóan összetett szemiotikai hálóba ágyazva mutatja be. A meanderszerű konstrukción alapuló spirális szerkezet képi ábrázolásokban, építészeti emlékekben egyaránt elterjedt és az írásos forrásokban is fellelhető, sőt olyan különleges reprezentációi is

¹¹² Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 35.

¹¹³ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 38.

¹¹⁴ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 83-84.

¹¹⁵ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 80.

¹¹⁶ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 81-84.

kialakultak, mint például a labirintus tánc.¹¹⁷ Kerényi a labirintus alakzatát egyértelműen a beavatási misztériumokhoz kapcsolta¹¹⁸ és a szimbólum gazdag, sokrétegű jelentéstartalmát kibontva, egyúttal a struktúra filozófiai tartalmát is feltérképezte. A labirintus történetének Dionüszosz és Ariadné házasságát is magában foglaló mítoszában Kerényi a *zoéra* vonatkoztatva, az életet hordozó test átélkesítésének, s ezáltal az élőlények individuációjának a mítoszáat látta.¹¹⁹ Ebben a *zoé* maskulin (Dionüszosz) és a lélek feminin (Ariadné) karaktere is megnyilatkozott.¹²⁰ Mindez olyan implicit filozófiai következményekkel jár például a „test-lélek” relációról alkotott koncepciót illetően, hogy a testet egyénítő lélek az élő anyagnak, azaz a *zoéból* részesedő és hangsúlyozottan animális természetű testnek van alárendelve.

Kerényi koncepciója szerint a Kréta szigete felől érkező Dionüszosz immár a számos különböző elemet egyre koherensebb jelentésrendszerben összekapcsoló változatában érte el a görög szárazföldet. Ekkor már olyan, egymástól látszólag távol álló elemeket kapcsolt össze egymással, mint a bor misztériuma, a bikaünnep vagy a nők társadalmi szerepkörével kapcsolatos beavatási misztériumok.

A Dionüszosz-ünnepek hevében a realitás és az illúzió a résztvevők számára összemosódott.¹²¹ A Dionüszosz-kultusz cselekményeinek a legtöbbje mélyeségi pszichoszomatikus energiáknak a felszínre törésére adott alkalmat, így az elpusztíthatatlan élet dionüszoszi kultuszának a gyakorlása, egyfajta sajátos dialektikus mintázatot követve még az egyéni élet kioltását is magában foglalhatta.¹²² Ennek következtében nem csak Dionüszosz önfelelt ünneplése, hanem a Dionüszosznak történő ellenállás gesztusai is beépültek a kultuszcselekmények közé. Kerényi a Dionüszosz-kultusz athéni meghonosodását vizsgálva a Dionüszosz-ünnepek számos olyan járványszerűen kibontakozó, extatikus állapotban elkövetett erőszakos cselekményéről is beszámolt, amelyek a polisz normái szerint, egyéb alkalmakkor nem voltak tolerálhatók.

Könyvében Kerényi mind a nők dionüszianus beavatási szertartásairól, mind pedig a férfiközönség előtt zajló tragédiaversenyek bódult atmoszférájáról eleven képet adott. Míg az *Anthesteria* eseményei magukban foglalták a gyermeki és a női élet fordulópontjainak a misztériumait is, addig a tragédiaversennyel a csúcspontjára hágó Nagy Dionüszia, mindenekelőtt a férfiak ünnepe volt. A Nagy Dionüszia teljes időtartamában meghatározó szerepe volt a borivásnak, az ital felszolgálása a tragédiaverseny alatt is folyamatos volt. A tragédiák közönsége Dionüszoszra utaló repkénykoszorút viselt és amint Kerényi rendkívül érzékletesen ábrázolta, a nézők a kar legfinomabb rezdülését is követték, teljesen azonosultak a bemutatott darab

¹¹⁷ Vö. Kerényi Károly, *A labirünthosztól a szirtoszig (Gondolatok a görög táncról)*, Pannonhalmi Szemle 2009 (XVII) 2 / 36-46.

¹¹⁸ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 92-94.

¹¹⁹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 124.

¹²⁰ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 125.

¹²¹ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 202.

¹²² Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 218-219.

történéseivel. Kerényi ezért a tragédiaelőadásokat az európai vallástörténetben a legmélyebb vallásos áhítat példájának tartotta.

Azonban nem csak a tragédia előadásokat kísérte átszellemült figyelem. A látottak átélése és a karral történő azonosulás a komédia előadásokra is jellemző volt. Az eltérő érzelmi töltés miatt a közönség együttérzésének a megnyilvánulásai nem tragikus extázist eredményeztek, hanem korlátokat nem ismerő féktelenségébe csaptak át a komédiaelőadások során. Az ókomédia a kart gyakran különböző dionüszoszi kultikus állatfajokat megtestesítő szerepben vitte a színre. Számos darabban békák és halak, hangyák, griffek, darazsak, legyek, méhek, fülemülék, gólyák és más madarak, kecskék, illetve gyakorta egyszerűen csak „állatok” kórusa uralja a színpadot.¹²³ A zoéval való egyesülés a komédiaelőadások során is bekövetkezett, mégpedig olyan erővel, hogy a színen folyó cselekmény átélésének legintenzívebb pillanataiban a közönséget alkotó férfiak világa rendkívül közel került a színen megjelenő dionüszoszi állatok világához. Azonban mindezek a dionüszoszi állatkórusok, legalábbis azok, amelyekről a fennmaradt emlékek alapján valamiféle képet alkothatunk, az extatikus hév ellenére sem bestialításra sarkallták közönségüket, sokkal inkább egy utópisztikus vágyképeken alapuló, mesebeli világot elevenítettek meg. Kerényi példái szerint a közönség intenzív megnyilvánulásai az ókomédiából az újkomédiába való átmenet során a közösségi participáción alapuló emberszeretethez, a komédia közönségének tagjai közötti kölcsönös elfogadásba fordultak át. A menandroszi komédiát már kifejezetten a filantropikus légkör jellemzi, amelyben Kerényi számára a Dionüszosz-vallás humanisztikus aspektusa nyilatkozott meg, mégpedig – Kerényi szavaival élve – egy „igazi humanizmus” lehetőségét vetítve előre.¹²⁴

A Dionüszosz-vallás univerzalizálódása ugyanennek a folyamatnak a jegyében zajlott le: a kultusz a késő antikvitásban kozmikus és egyben kozmopolita vallássá vált. Kerényi olvasatában a Dionüszosz-kultusz legfőbb üzenetei a modernkori humanizmus számára olyan, a kanti antropológiát maga mögött hagyó, s így a nietzschei poszthumanisztikus állásponttal is szoros összefüggéseket ápoló tartalmakban ragadhatóak meg, mint az elpusztíthatatlan élet kifejeződése a Dionüszoszhoz kapcsolódó legkülönbözőbb mitológémban, valamint Dionüszosz állati és növényi, zoé és *physis* aspektusának a kettős kötése révén, az emberi létezés megbonthatatlan összetartozása a zoé és a *physis* világával: „Különböző élőlények között kellene lenni egy titkos kommunikációnak, beleértve a növényeket is – ez lenne igazán dionysosi”¹²⁵ – mondja Vinkler László festőművész, Kerényi gondolataira emlékeztetve. Mindennek kapcsán fontos megjegyezni, hogy a Dionüszosz-könyv középpontjában álló kérdések filozófiai vetületei még a Kerényi Dionüszosz- és zoé-koncepcióinak a kidolgozása idején formálódó biopolitikai diskurzus számára is jelentős elrugaszkodási pontokat kínáltak.

¹²³ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 342.

¹²⁴ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 348.

¹²⁵ Vinkler László, *Művészet és mitológia. Válaszok és vallomások*, = A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1978/79-1. (Szeged, 1980), 398.

3.7. Biopolitikai perspektívák

A modern keresztény világkép, ízlés és morális kötelmek szerint idealizált antikvitas kép helyett, amely a tizenkilencedik század derekáig a modern európai kultúra mintájaként szolgált, Kerényinek sikerült az antik közösségek életrendjébe illeszkedően bemutatni egy olyan eszmét a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlatok rendszerével együtt, amely csaknem minden jellemzőjében különbözött a nyugati zsidó-keresztény hagyomány értékrendszerében honos eszméktől, kulturális képzetektől és a belőlük fakadó gyakorlatoktól. A *zoé* sokrétegű mitológiai és kultikus reprezentációinak a mélyreható elemzésével a *bios* és a *zoé* közötti megkülönböztetést hangsúlyozva, Kerényi gondolatai több olyan kutatási irányba is megnyithatják az utat, amelyek a kortárs biopolitikai, bioetikai, biokritikai diskurzus antik filozófiatörténeti mélyrétegeire is rálátást engednek.

A *zoé* Kerényi által feltárt és a Dionüszosz-kultusz összefüggésében elemzett koncepciója az életet egy determinálatlan, örök áramlásban lévő, s ezért elpusztíthatatlan közegként ragadja meg.¹²⁶ A Kerényi Dionüszosz-könyvére gyakorta hivatkozó, többek között a „génmódosítás filozófiájának” kidolgozásával is hírnevet szerzett Osamu Kanamori a *zoé* lényegét, valamint a *zoé* és a *bios* kapcsolatát egy találó hasonlaltal világítja meg: a *zoé* egy mély és kiapadhatatlan folyó, a *bios* pedig a folyó felszínén sodródó buborék, amely hamarosan eltűnik a víz színéről. A buborékon tükröződnek a folyóparti fák, a buborék sodródása során pedig egyedi utat jár be. Mindez a *bios*-hoz tartozó, egyedi életút eseményeinek felel meg.¹²⁷ Figyelemre méltó, hogy napjaink orvosi etikai praxisában az egyéni emberi élet kezdetének megállapításáról alkotott modern tudományos nézetek némelyike is megfelel a *zoé* folyamából kiemelkedő *bios* antik koncepciójának: az emberi élet az embrió létrejöttével kezdődik. Ezt követi az egyedi emberi lényé válás fázisa az újszülött kifejlődésével, s csak az utolsó szakaszban, az újszülött kor elérésével indul meg az emberi személyiség, az individuum kialakulása. Az élet biológiai értelemben felfogott minimum-definíciója, valamint az egyéni emberi élet kezdetének meghatározására szolgáló tudományos elméletek és a belőlük következő jogi gyakorlatok, azonban folyamatos társadalmi vita tárgyát képezik, ugyanis nem minden tekintetben egyeztethetők össze a vallásos tanokkal, illetve a különböző morális belátásokon alapuló világnézetekkel, politikai állásfoglalásokkal és filozófiai rendszerekkel.¹²⁸

Kerényi, noha Dionüszosz-könyvében egyszer sem említi Heidegger nevét és aktuálfilozófiai kérdésekbe is csak akkor bocsátkozik, ha a könyvében foglalt ókortudományi kérdések valamelyike ezt feltétlenül megkívánja, a *zoé* antik eszméjének a középpontba állításával Heideggerrel szemben is kritikai

¹²⁶ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, xxiv.

¹²⁷ Osamu Kanamori, *Bios and his Self-armor*, Journal of Philosophy and Ethics in Health Care and Medicine, 2007 / July, 26-43.

¹²⁸ Vö. Dr. Antal E. Solyom, 'Personhood' demands reflection. **Forrás:** <<http://www2.newsadvance.com/news/2012/mar/12/letters-editor-monday-march-12-2012-ar-1759193/>> Letöltés ideje: 2012. 06. 03.

pozícióba került. A Kerényi által kifejtett *zoé*-konceptió ugyanis a *physis* görög fogalmához rögzített heideggeri létfilozófia olyan veszélyes korlátaira is felhívja a figyelmet, mint a biológikum kérdésének a háttérbe szorítása, a test komplex létfilozófiai problémájának a figyelmen kívül hagyása¹²⁹ vagy az állatiság kérdésének a mellőzése.

Kerényinek az emberi és az állati létezés közötti kontinuitást állító *zoé*-konceptiójával szemben ugyanis Heidegger értelmezésében az állat ugyan az ember környezetében él, de nem osztozik vele a létben.¹³⁰ Susanna Lindberg *Heidegger's animal* című cikkében¹³¹ részletesen bemutatja, hogy a létezés és a szenzibilitás „húsvér”, testies aspektusai miként szorulnak Heidegger gondolkodásának peremére. Heidegger ugyanis a *Dasein* fogalmát az ember mint eszes állat hagyományos arisztotelészi meghatározásától eltérően mindenfajta állat-fogalomtól határozott távolságot tartva alkotja meg. Kimondottan az emberi világ és lét gondolkodójaként meglehetősen kevés figyelmet fordít a nem-emberi létformák tanulmányozására. A *physis* fogalma, amit Heidegger 1935 körülől, a *Lét és időt* követő korszakában gondolkodásának a középpontjába helyez, ugyan Heidegger eredeti szándékaival összhangban alkalmat adhatna számára egy differenciált természetfogalom kidolgozására, azonban az a létezés emberi minőségét totalizáló alapszóként került bevezetésre a heideggeri filozófiába, a *zoé* fogalmának immár kevés teret engedve. A *Bevezetés a metafizikába* szerint „a lét *physis*-ként van. A felnyíló működés: megjelenés. Ez hoz napvilágra. Ebben már benne rejlik: a lét, a megjelenés teszi lehetővé a kilépést az elrejtettségéből.”¹³²

Részben a *physis* fogalmának némileg egyoldalú kiemelése és értelmezése miatt Heidegger filozófiája meglehetősen szűkös filozófiai mozgásteret kínál, olyan a kortárs bioetikai, biopolitikai diskurzusban alapvetőnek tekintett kérdések vizsgálatának, mint például az állat helyének a politikai és etikai közösségen belüli definiálása. Az animalitás és egyéb ahhoz kapcsolódó kérdésekben kidolgozott válaszok gyakorta közvetlen politikai állásfoglalást is jelentenek, ami nyilvánvalóan nem várható el a heideggeri filozófiától. Ugyanakkor a biológiai kísérletek, a génmódosítás, az élet minimum definíciója és az élőnek nyilvánított anyaggal való bánásmód, az emberi élet védelmére vonatkozó szabályozások, az állatjogok, sőt újabban a növényjogok kérdése is egytől egyig olyan filozófiai karakterű problémák, amelyek megvizsgálására, azonban minden ontológiai igénnyel fellépő filozófiai projektumnak megfelelő diszkurzív bázist kellene kínálnia.

¹²⁹ A terjedelmes irodalomból ezúttal csak két munkára hivatkozva: Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics And Philosophy Of Body*, University of Pittsburg Press, 2006.; Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect Of The Body*, New York: SUNY Press, 2009.

¹³⁰ Vö. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, 308.

¹³¹ Susanna Lindberg, *Heidegger's animal*. Forrás: <http://www.helsinki.fi/teoretiskfilosofi/personal/Lindberg/Lindberg_Heidegger_sanimal.pdf> Letöltés ideje: 2012. 06. 03.

¹³² Martin Heidegger, *Bevezetés a metafizikába*, Vajda Mihály szerk., Budapest: Ikon Kiadó, 1995, 53.

Lélekképzésében Arisztotelész különbséget tett a növényi, az állati és az emberi lélek között. Az állati lélekhez Arisztotelész mindenekelőtt az érzékelés képességét rendelte hozzá, azonban annak ellenére, hogy Heidegger ugyancsak Arisztotelész fogalomkészletére alapozta lételméletének főbb sarokpontjait, számára az ember és az állat testi rokonsága elgondolhatatlan. Mindazonáltal még a heideggeri elgondolhatatlanság sem jelenti azt, hogy ez az élmény nem létezik vagy megismerhetetlen. Sokkal inkább arról van szó, hogy az antikvitás világának számos meghatározó eleme a zsidó-keresztény hagyomány felől megközelítve, olyan „tisztátalannak” minősülő elemeket is tartalmaz, amelyek tiltás alá esnek Heidegger gondolkodásában. Kerényi Dionüszosz értelmezése ezzel szemben módszeres hermeneutikai és episztemológiai stratégiákat érvényesít annak érdekében, hogy az antikvitás és a kutató saját kora között táguló kulturális, morális, esztétikai szakadék áthidalhatóvá váljon. Kerényi a *zoé* élményével való közösségi azonosulás kultúraalkotó szerepét és ezen keresztül az emberi és természeti létezés koegzisztenciájának modelljeit nem egy a görög kultúrában periférikus vallástörténeti képződményként mutatta be, mint számos elődje és kortársa, hanem a mindezt egy komplex, nyelvszerű rendszerben egyesítő Dionüszosz-kultusz formájában: a polis rendszerének lényegi összetevőjeként.

Figyelemre méltó, hogy Kerényi a *zoé* eszméjének és a Dionüszosz-kultusz beágyazottságának a kimutatására már-már következetesen azon mítoszvariánsokat helyezi előtérbe, amelyeket Nietzsche is kitüntetett figyelemben részesített önálló dionüszoszi filozófiájának megalkotásakor. A nietzschei filozófia természettel kapcsolatos pozícióját, a nietzschei „öko-filozófiát” és annak animalista tendenciáit, immár hatalmas irodalom elemzi. Vanessa Lemm *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*¹³³ című kötetének záró fejezetében arról értekezik, hogy az animalitás nietzschei afirmációja által egy az életformák sokféleségének és egyediségének elfogadásán alapuló – a kanti antropológia korlátain túllépő – új humanizmus alapjai is lefektethetők. Maga Lemm ugyan nem hivatkozik Kerényire, de nagyon fontos kiemelni, hogy a fentiekben már idézett formában, a Dionüszosz-kultusznak a polis életében betöltött integráns szerepe révén, az animalitás élményét kifejező Dionüszosz-kultuszban Kerényi is egy „valódi humanizmus” lehetőségét fedezte fel.

¹³³ Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press, 2009.

4. Óda egy görög urnához: hermeneutika és antropológia

„A feketekávé és a bor egészen csodálatos,
és ma megnézzük Keats sírját, Kerényi azt mondja,
hogy még ő is zokogott ottan.”

Szerb Antal levele Tanay Magdához

Róma, 1935. április 17.¹³⁴

Keats *Ode on a Grecian Urn* című költeménye az antikvítás tárgyi emlékeivel való találkozás modern élményének talán legtöbbet elemzett poétikus megfogalmazása. Keats művének kanonizált változatában a költemény narrátora egy antik edényt szemlél, s az edénnyel folytatott képzeletbeli párbeszéde során kap enigmatikus választ az edényen látható ábrázolások tartalmával kapcsolatban sorjázó kérdéseire. Azonban a vers keletkezési körülményeinek ismeretében tudjuk, hogy a Keats által autorizált változatban a párbeszédre utaló központosítás nem szerepel, sőt az eredeti megjelenéskor az óda műfajmegjelölés sem kapott helyet a címben. Keats költeményében az óda-szerűséget megteremtő himnikus retorikai eszközök mindenekelőtt a kontemplatív figyelem és beleérzőképesség felébresztésére szólítanak, s így maga a költemény a narrátornak az általa szemlélt urna képeivel történő meditatív, imaginárius, érzelmi azonosulásának szituációjába vezet be. Az urna intenzív hatású, ugyanakkor titokzatos karakterüket megőrző képei a narrátor tekintetében kelnek életre.

Keats 1819-ben barátja, a festőművész és irodalmár Robert Benjamin Haydon ihletésére fogott a téma kidolgozásába, s az elkészült költemény a görögség művészetét bemutató *Annals of Fine Arts* című folyóiratban jelent meg.¹³⁵ Keats Haydon ötletét követve az *ut pictura poesis* hagyományát újította meg azzal, hogy ahelyett, hogy a görög urnát gondolkodása tárgyaként választva meditált volna el saját érzelmein, életeseményein, sokkal inkább a vers címével is játékot űzve, a költemény révén konstruált meg egy olyan meditációs tárgyat, az urnát, amely saját érzelmeinek, életeseményeinek az enigmatikus foglalatoként érvényesül.¹³⁶ A perspektíva irányának megfordítása, s így a szubjektum-objektum viszony felszámolása révén Keats költeménye egyfajta poétikus fenomenológiai stúdiumként is olvasható. Keats a művészi identitásnak ezt a fajta zárójeles felfüggesztését és transzfigurációját egy

¹³⁴ Szerb Antal válogatott levelei, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001, 88.

¹³⁵ *Annals of Fine Arts* MDCCCXIX, 638-639.

¹³⁶ Vö. Andrew Motion, *Keats*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997, 390.

esztétikai elmélet keretében is kidolgozta, amelyre mint a költő „negatív képességére” (*negative capability*) hivatkozott: „Arra a negatív képességre gondolok, aminek következtében az ember képes megmaradni bizonytalanságok közepette, titkok, kétségek közt anélkül, hogy irritáló módon kapkodna a tények, s a ráció után.”¹³⁷ – írja egy levelében Keats az esztétikai álláspont kidolgozásához vezető élményt értelmezve.

A görög irodalom mellett Keats-et az antikvitásból fennmaradt archeológiai leletek is rendkívül érdekelték. Mélyreható tájékozottságra tett szert a görög vázaművészetben, amit többek között olyan kuriózumok is igazoltak, mint Keats-nek egy dionüszianus ünnepi menetet ábrázoló Sosibios-vázáról készült saját kezű rajza. Haydon nem csak a költemény poétikai alapötletét adta, hanem a téma kibontásában inspiráló vizuális anyagot is a költő rendelkezésére bocsátotta. A költemény jelen dolgozat mottójaként is idézett negyedik strófája lényegében Raffaello *Lystrai áldozat* című képének a leírása. Keats-et Raffaello művészetében mindenekelőtt a görög szellem „halhatatlan ifjúságának” érzékletes megragadása nyűgözte le.¹³⁸ Raffaello munkájában az újtestamentumi téma háttéréből kibontakozó bacchikus vizuális karaktert Keats világosan észlelte és mélyen átérezte.¹³⁹

Andrés Rodríguez *Book of the Heart: the Poetics, Letters, and Life of John Keats* című könyvében sokrétűen kapcsolja össze a „negatív képességen” alapuló keats-i esztétikát a Kerényi Dionüszosz-könyvének középpontjába állított *zoé*-konceptióval.¹⁴⁰ Rodríguez a keats-i negatív képességben a *zoé* közvetlen megtapasztalásának vágyát, a tények és a ráció utáni „irritáló kapkodás” helyett a meghatározatlanba történő aktív, költői behatolás esztétikai eszközét ismerte fel.¹⁴¹ Az irodalmi és archeológiai emlékek beleérző, átélő megismerésére alapozott imaginatív poétika Keats-nél, amely bakkhikus, dionüszianus jelenetek projekcióján keresztül tett kísérletet az egzisztenciális önértelmezésre, számos módon összekapcsolható a Dionüszosz-kultusz művészeti reprezentációit vizsgáló Kerényi-féle elemzésekkel.

Kerényi programja egyrészt az egyes kulturális mentalitások létrejöttének komplexitására, másrészt az emberi kultúra globális hálózataiban való elterjedésükre és a történelmi folyamatokat befolyásoló szerepükre koncentrált. Az *antikvitás érzéki hagyományával* való szó szoros értelemben vett érintkezés lehetőségeit kutatva a „jövő filológiáját” Nietzsche nyomán a „gondolkodás problémáihoz történő közvetlen hozzáférés” eszközeként, az ókortudományi kutatást, pedig egy holisztikus antropológiai vállalkozásként gondolta el. Ebben a programban a hagyományos klasszika-filológia szövegkritikai és a leletanyag figyelembe vételét hangsúlyozó archeológiai paradigmáját egyaránt kiaknázó, azaz a *Wortphilologie*-t a *Sachphilologie*-vel összekapcsoló komplex megközelítés

¹³⁷ George és Tom Keatsnek, 1817. december 21., 27?

¹³⁸ Robert Gittings, *John Keats*, London: Heinemann Educational Books, Ltd., 1968, 318-319.

¹³⁹ James L. O'Rourke, *Keats's Odes And Contemporary Criticism*, University Press of Florida, 1998, 88-91.

¹⁴⁰ Andrés Rodríguez, *Book of the Heart: The Poetics, Letters, and Life of John Keats*, Steiner Books, 1993, 59-63.

¹⁴¹ Im.: Rodríguez, 177.

kialakításának lehetünk a tanúi. Ez a folyamat a módszertani arzenál egyetlen alkotóelemét sem hagyja változatlanul. Ahhoz, hogy módszertan szinergikus egysége létrejöhsen, a rendszer minden elemének keresztül kell mennie valamiféle módosuláson.

Kerényi kutatói magatartását és az általa művelt tudományos kutatás logikáját vizsgálva azt látjuk, hogy abban egy a tárgyakat saját fenomenológiai konstitúciójukból megérteni szándékozó figyelem érvényesül. Az antikvítás teljes tárgyi és szellemi-mentalitásbeli örökségét magában foglaló *érzéki hagyomány* vizsgálatára épülő ókortudomány alapja a kutató közvetlen kapcsolatba, adott esetben fizikai kontaktusba kerülése az antikvítás világának emlékeivel és eszméivel. Kerényi tudatosan kereste azokat a lehetőségeket, amelyek révén elméleti megállapításait jelentősen befolyásoló és egzisztenciális értelemben is felforgató élmények érhetik az általa kutatott tárgyak felől. Kerényi sokregiszterű, a vizsgált jelenségek komplexitásához paraméterezett módszertani profiljának érdekessége, hogy az a vizsgált jelenségek eltérő természetéhez alkalmazkodva folytonosan változott. A Dionüszosz-könyv esetében a mítoszi kultúra születésének helyén, Kréta szigetén végzett terepmunka során szerzett benyomások, megfigyelések, valamint a vizuális művészet és az írásbeli emlékek sokoldalú analízise során keletkezett megállapítások összekapcsolásának a mikéntje szövi meg azt a strukturális módszertani hálót, ami a Kerényi-féle Dionüszosz-kutatás episztemológiai hátterét adja. Ez a kaleidoszkópszerűen kialakított, dinamikusan változó módszertani konfiguráció a kutatást adott esetben akadályozó személyes, kulturális, szakmai preconcepcióktól való reflektív eltávolodást is segíti azzal, hogy a kutató és tárgya közötti viszony folytonos újradefiniálására készlet. Az *antikvítás érzéki hagyományáról* alkotott elméletében a klasszika filológia alapeljárásai és a humanisztikus antropológia legfrissebb módszerei a modern archeológiával és a nietzschei szellem behatoló képességével együtt állítják elő Kerényi holisztikus ókortudományi koncepciójának módszertani és egzisztenciális arzenálját, amelynek a legteljesebb demonstrációját az életművet záró Dionüszosz-könyv adja.

A Dionüszosz-könyvben Kerényi a mítoszi művészet emlékeit és a görögség szövegemlékeit egymás komplementereiként mutatja be, s ugyanez vonatkozik a Kerényi könyvéig egymástól többé-kevésbé elszigetelt Dionüszosz-kutatásokra is. Kerényi könyve hidat alkot a mítoszi és a görög kultúra változatos tárgyi és irodalmi leletanyaga, s a mindezeket vizsgáló tudományos kutatások között, arra a gondolatra alapozva, hogy csak a teljes rendelkezésre álló anyag egyesítéséből bontakozhat ki egységes egész. Mindebből következően Kerényi egy magas fokon dinamizált, határait és szerkezetét folyamatosan változtató diszkurzív térben dolgozik, amelyben a lehető legváltozatosabb tárgyak kerülnek a kutatói figyelem középpontjába, s a lehető legváltozatosabb tudományterületek vizsgálati módszerei, érdeklődése, eredményei vonódnak be az egyes kérdések megvilágításába. A tudományos vizsgálat során szerzett ismereteket nagyon gyakran a Kerényi korában még kevésbé alkalmazott önantropológiai tárgyalkotás is kiegészíti.

Az önantropológiai pozíció módszeres kidolgozása Clifford Geertz nevéhez kötődik. Valláselméleti alkalmazásában rendkívül fontos szerepe volt a vallástörténeti és a pszichoanalitikus megközelítéseket Kerényihez hasonlóképpen egyesítő, szintén magyar származású Georges Devreux-nek, azaz Dobó Györgynek is. Devreux episztemológiai szükségszerűségekre hivatkozva, irányította a figyelmet az antropológus személyes, affektív bevonódásának kiiktathatatlanságára a megismerendő „Másikkal” való találkozás során. A pozitivista tudományeszményre és az objektivitás mítoszára nemet mondva ezt a bevonódást ezért nem is, mint a kutatásból kiiktatandó körülményt, hanem ellenkezőleg, mint a kutatás során kiaknázandó lehetőséget vetette fel. Devreux szerint a totalizáló elméleti rendszereknek való mindenfajta kutatói elköteleződést tudatosan fel kell számolni, mégpedig a differencia és a diverzitás iránti érzékenység fenntartásának a javára.¹⁴² A kutató elsődleges feladata és felelőssége ezért a saját tárgyához fűződő bensőséges viszony tanulmányozása,¹⁴³ s a kutatói reflexió kiterjesztése a különböző mikrostruktúrák, s a kutatói szubjektivitás elemzésének irányában.

A harmincas évektől formálódó és a Dionüszosz-könyvben is működtetett Kerényi-féle megközelítést, az *antikovitás érzéki hagyományát* tanulmányozva azt láthatjuk, hogy az abból kibontakozó külső (kulturális) és a belső (lélektani) kontextus irányában egyaránt nyitott dinamikus módszertani mátrix rendkívül hasonló új episztemológiai mintázatokat alapoz meg, mint ami a hetvenes-nyolcvanas években lejátszódott antropológiai fordulatot jellemezte. Mivel e törekvések gyökerei részben közösek, ez mind a Kerényi-féle ókortudományi irány, mind pedig a kultúranropológia számára érdekes tudományelméleti határátlépéseket eredményezett.

Clifford Geertz a modern kultúratudományi antropológia megszületését fémjelző *Blurred Genres: the refiguration of social thought*¹⁴⁴ című cikkében hosszan hivatkozik Alton L. Beckerre,¹⁴⁵ aki összehasonlító nyelvészként a jávai árnyszínházat, a *wayang*-ot egyfajta sajátos szövegépítő eljárásként kezdte el tanulmányozni, vizsgálati módszerét pedig „új filológiának” nevezte. A beckeri projektumból egy holisztikus antropológia víziója bontakozott ki, amelynek a középpontjában a geertzi terminológiában *kulturális interpretációnak* nevezett megközelítési mód állt.¹⁴⁶ Becker a nyelvészeti strukturalizmus és az irodalmi hermeneutika ötvözetének a kulturális antropológiai applikációjára tett javaslatot, módszerét és eredményeit *Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre* című cikkében foglalta össze 1979-ben. A módszertani

¹⁴² Georges Devreux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, The Hague: Mouton, 1968.

¹⁴³ Vö. Martin Blobel, *Towards An Existentialist Concept of 'American Cultural Anthropology: On Death, Trickster and Socrates'*, *Dialectical Anthropology* 23: 1998, 315.

¹⁴⁴ Clifford Geertz, *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought*. = Uő., *Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology*. New-York/N.Y./USA etc.: Basic Books, 1983, 19-35.

¹⁴⁵ Im.: Clifford Geertz, *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought*, 31-33.

¹⁴⁶ Clifford Geertz, *Thick Description: Toward An Interpretive Theory of Culture*. = Uő., *The Interpretation Of Cultures: Selected Essays*. New-York/N.Y./USA etc.: Basic Books, 1973, 3-30

heterogenitás indoklása során Becker abból indult ki, hogy a világ multikulturális jellege egyben episztemológiai sokféleséget is jelent, ezért a világ jelenségeinek a megismerésében egy a különféle kontextusok, relációk és idegen jelentésrendszerek feltérképezésében jártas „új filológus” vezetésére van szükség.¹⁴⁷ Ezen beckeri „új filológia” gyökerei ugyan a hagyományos filológiára nyúltak vissza, de belátásait modern nyelvészeti, etnográfiai, pszichológiai szempontok és a vizsgált anyag belső esztétikai szabályszerűségeivel kapcsolatos ismeretek tagolják. A cél a vizsgálat tárgyát képező jelenség *episztemográfiájának* a létrehozatala, azaz mindazoknak a feltételeknek a meghatározása, amelyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy az adott tárgyról koherens leírást lehessen adni. Ehhez azért van szükség ilyen összetett eljárásra, mert a kulturális antropológia, akárcsak a klasszika-filológia, rend szerint olyan tárgyakat kénytelen vizsgálni, amelyek esetében nem adott a tárgy és a kutató kulturális kontextusának közössége. A Becker által ajánlott kontextuális „új filológia” ezért a kutatott tárgyakat – legyen szó bármiről, a filológia szövegcentrikusságához ennyiben is hű maradva – „szövegként” kezeli és legalább négy szempontból vizsgálja őket: (1) a szöveg belső összefüggéseinek szempontjából; (2) A szöveg más (jelenbéli és múltbéli) tárgyakkal alkotott kapcsolata szempontjából; (3) A szöveg megalkotójának és használóinak viszonyát illetően – az alkotó szempontjából, illetve a használók szempontjából (ide tartozik például az alkotói szándék vizsgálata); (4) Az alkotás és annak külső kontextusa közötti viszony szempontjából.¹⁴⁸

A Becker által kínált modell egy hangsúlyozottan kommunikatív keretbe helyezi a vizsgált kulturális artefaktumokat és a szemiózist mindenekelőtt esztétikai folyamatnak tekinti, amelybe az „új filológus” feladata bevezetni mindazokat, akik a vizsgált tárgy szemiotikai kontextusán, tehát az adott kultúrán kívül állnak.¹⁴⁹ Az adott tárgy megértéséhez vezető folyamat első lépéseként a kívülállóknak először is önnön különbözőségükre kell reflektálniuk. Ezt követően lehetséges feltérképezni és elsajátítani mindazoknak a szemiotikai konvencióknak az alkalmazását, amelyek a megérteni szándékozott kultúrában garantálják az értelmi koherenciát, és amelyek a tárgyalók intencióival is összhangban állnak. Ennek a tudásnak, valamint a kulturális innovációk és referenciák rendszerének az ismeretében válik lehetővé a vizsgált idegen kultúra esztétikai működés módjának a megértése. Mindezeknek az ismereteknek a hiánya ugyanis korlátozott megértéshez vezet: a nyelvtanulásban tapasztalható nehézségekre vagy a nyelvi produkció és a jelentés részleges vagy teljes diszkrepanciájára emlékeztető skizoid állapotot idéz elő.

¹⁴⁷ Alton L. Becker, *Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre. = A Reader In The Anthropology Of Religion*. Michael Lambek szerk. Wiley-Blackwell, 2002, 223.

¹⁴⁸ Im.: Alton L. Becker, *Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre*, 224.

¹⁴⁹ Im.: Alton L. Becker, *Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre*, 239.

Mindezt Sir George Grey, a kutatóvá lett angol kormánytisztviselő esete is alátámasztja, amelyet Kerényi saját, az adott kultúrába belehelyezkedni szándékozó megközelítésének az illusztrációjára idézett fel több munkájában is. Sir George Grey 1845-ben lett Új-Zéland főkormányzója, s 1855-ben adta ki *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of The New Zeland Race* című művét. Grey-t az újjélandi mitológia és történelem összefoglalására mindenekelőtt az újjélandi kultúra megértése során tapasztalt nyelvi nehézségei indították, mégpedig abból fakadóan, hogy eleinte még tolmácsai segítségével sem értette meg az őslakosokat, s legnagyobb meglepetésére az értelmezési nehézségek még akkor is fennálltak, amikor az idegen nyelv szavait már megtanulta: „Úgy találtam [...], hogy ezek a főnökök, szóban és írásban, nézeteik és szándékaik megmagyarázására régi költemények vagy közmondások töredékeit idézik, vagy olyan célzásokat tesznek, amelyek egy ősi mitológiai rendszeren alapulnak; és bár a főnökök közleményeik legfőbb részét ilyen képes formába öltöztették, a tolmácsok is csődöt mondtak, és – ha egyáltalán – csak igen-igen ritkán sikerült nekik a költeményeket lefordítani vagy a célzásokat megmagyarázni.”¹⁵⁰ Becker és a rá hivatkozó Geertz is, amikor az új filológia és a kulturális interpretáció kidolgozását szorgalmazták, akkor lényegében egy az etnológiai-antropológiai vizsgálódásokba illeszthető hermeneutikai, fenomenológiai applikáció kialakításával kísérleteztek, amely új távlatokat nyithat a kutató kulturális kontextusától idegen kulturális rendszerek felderítésében.

Ahogy az antropológia hetvenes-nyolcvanas években lezajlott kulturális fordulata sem érhető meg kizárólag az etnográfiaiban, a komparatív nyelvészetben és a legközelebbi társtudományaikban bekövetkezett változásokból, úgy Kerényinek az ókortudomány megújítására irányuló törekvései sem érthetők meg kizárólag a tradicionális klasszika filológiai és az ókortudományi diskurzus belső folyamatai felől. Sem Geertz, sem pedig Becker nem hivatkoznak Kerényire,¹⁵¹ viszont az szembeűnő, hogy Geertz, Becker és Kerényi egy nagy kiterjedésű és egymással szorosan összefüggő metodológiai forrásvidékről táplálkoznak. Egyaránt kiemelt figyelemben részesítik a huszadik századi etnográfia progresszív iskoláit, a filozófia kulturális, egzisztencialista, nyelv- és tudománykritikai, fenomenológiai tendenciáit, a pszichológia analitikus változatait, valamint a klasszika-filológia és az irodalomelméleti hermeneutika legjelentősebb irányzatai által kidolgozott episztemológiákat. Geertz egy interjúban a saját megközelítésében jelen lévő hermeneutikai aspektus és fenomenológia viszonyáról a következőképpen nyilatkozott: „Igen, nagyban befolyásoltak Paul Ricoeur és Hans-Georg Gadamer. Talán Ricoeur jobban. Mindazonáltal a hermeneutika akaratlanul is a fenomenológiához visz, vagy legalábbis egyfajta fenomenológiai leíró megközelítéshez. De megismétlem, én empirikus munkát végzek. Mind Ricoeur, mind pedig Gadamer általános tudáslehetőségek iránt érdeklődtek,

¹⁵⁰ Kerényi Károly, *Görög mitológia*, Kerényi Grácia ford., Budapest: Gondolat, 1977, 10.

¹⁵¹ Kerényi és Geertz megközelítése termékeny összevetésének a lehetőségét korábban inspirálóan vetette fel: Bircsák Anikó, *Az ünnep ideje. Kerényi Károly és Gadamer*, Irodalomtudományi Közlemények 2006 / 3-4, 362.

amiből sokat tanultam, de én nem ezt csinálom. Én egy bizonyos *dologról* próbálok meg valamiféle tudást összegyűjteni. *Alkalmazott* fenomenológiára, *alkalmazott* hermeneutikára van szükségem: arra, hogy ténylegesen hermeneutikai munkát végezzek, bármi is legyen az, amit megpróbálok megérteni. Vegyük például a kakasviadalt, ami jó példája egy olyan kísérletnek, ami fenomenológiát visz a hermeneutikai megközelítésbe és viszont. Ugyanez jelenik meg a *From the Native's Point of View* című írásomban is. Tehát a fenomenológiai tradícióhoz tartozónak vélem magam, habár az én munkám egy kissé félénknek bizonyul a kultúra egy általános filozófiájához képest.”¹⁵²

Kerényi és Geertz számára például egyaránt meghatározó episztemológiai irányítúként szolgál a korai Nietzsche szövegeknek az az olvasata, amelyekhez a kritikai fordulatot követő antropológiaelmélet tendenciái is visszanyúlnak. Bronislaw Malinowski *A tragédia születéséről* írt fiatalkori és életében soha nem publikált tanulmányát alapul véve, éppen Clifford Geertz mutatta ki, hogy Malinowski forradalmian újszerű szociálandropológiai megközelítésének alapját lényegében Nietzsche mítoszelemzésének kritikai olvasata képezi.¹⁵³ Malinowski a mítosz, a moralitás, a szexualitás, a büntetés, a hatalom, a rend, a tudás, valamint a szavak és a dolgok közötti kapcsolat kulturális jelentőségének a feltérképezéséhez *A tragédia születésén* kívül, mindenek előtt *A morál genealógiájához* című Nietzsche-munkából merített korai írásaiban.¹⁵⁴ Malinowski Nietzsche-élményén alapul többek között az a Kerényire is döntő hatást gyakorló lépése, hogy a mítosz fogalmát egy általános antropológiai fogalommá vagy kategóriává tágítva felveti a *mítoszokról alkotott modern mítoszok* vizsgálatának a fontosságát is, amivel az antropológiai kutatásnak okvetlenül számolnia kell.¹⁵⁵ Amint minderre Biczó Gábor részletesen felhívta a figyelmet *A kritikai kultúrafelfogás alakváltozatai az ifjú Nietzsche gondolkodásában* című cikkében: „Nietzsche [...] jól azonosítható korszerűtlensége jelenti azt az erényt, amely elképzelésének hatástörténeti karrierjét megalapozta, lehetővé tette többek között azt, hogy később a társadalomtudományok, például az antropológia kiaknázza. A bázeli korszak kultúrakritikájára hivatott filozófus szemléletét ma és antropológiai értelemben az úgynevezett émikus beállítódással jellemeznénk. Ebben a hiteles és objektív ismeret képzete összekapcsolódik egyrészt azzal a meggyőződéssel, hogy a kultúrát csak belülről, azaz a benne élők szemszögéből lehet megismerni. Azt feltételezi, hogy a megfigyelő merüljön el és bonyolult, valamint módszeres eljárás segítségével azonosuljon a »kultúrával«, igyekezzen azt olyan perspektívából megtapasztalni, ahogy az adott kultúrában benne élők tapasztalják. A modern

152 'I don't do systems.' An interview with Clifford Geertz (with Arun Micheelsen). = Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion, vol. 14 no. 1 (1 March 2002), 2-20.

153 Vö. Robert B. Thornton & Peter Skalnik, *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1993, 16-26.

154 Im.: Robert B. Thornton & Peter Skalnik, *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, 6.

155 Im.: Robert B. Thornton & Peter Skalnik, *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, 22.

antropológiában ezt a törekvést nevezték el émikus beállítódásnak, ami a kultúra sajátosságai iránti fokozott érzékenységet követel.”¹⁵⁶

Kerényi *antikvitas érzéki hagyományáról* alkotott elméletének émikus tendenciái számos olyan módszertani összetevőt tartalmaznak, amelyek bizarrnak hathattak pusztán a korabeli klasszika-filológiai és hermeneutikai hagyomány tükrében. A módszertani összetevők különössége, azonban rögvest feloldódik a hetvenes-nyolcvanas évek Geertz és Clifford nevei által fémjelzett antropológiai innovációinak kontextusában. Amint Biczó Gábor rámutat: „James Clifford 1988-ban a posztmodern kritikai antropológia egyik alaplátványaként számon tartott *Predicament of Cultures* harmadik fejezetében, figyelemreméltó módon éppen Malinowskihoz, mint az antropológiai szubjektivizmus új típusának képviselőjéhez kapcsolódóan hivatkozik arra a hatásra, amit Nietzsche 1873-ban írt híres és hírhedt pamfletjében (*A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*) az igazság fogalmának kritikai értelmezésében az utókorra hagy. Bár Malinowski a szöveget nem olvashatta, hisz az nem került be az első életműkiadás (1895-1904) anyagába, de Clifford szerint az antropológiában elterjedő kulturális relativizmusra, melynek továbbgondolása és kritikája az objektív logikai igazság értelmében vett tudományos ismeret lehetőségéről történő lemondáshoz vezetett, Nietzsche komoly befolyást gyakorolt.”¹⁵⁷ Ugyanígy, az indonéz *wayang* analízisére javasolt beckeri „új filológiai” pozíció a leginkább az etnológiai hagyomány kontextusán kívül eső, Nietzsche hatását is termékenyen magába építő huszadik század eleji klasszika-filológiai reformok felől érthető meg a legjobban. Mind Kerényinek a klasszika-filológia területére bevezetett antropológiai modelljei, mind pedig a kulturális antropológia területén megjelenő „új filológia”, egyaránt a szaktudományos érdeklődés horizontjain kívül eső fejtegetéseknek nyitottak teret a maguk kutatási területén belül, s az addig határozott távolságot tartó kutatói tradíciókat egymás komplementereiként határozták meg és kapcsolták össze innovatív megközelítéseikben. Kerényi az antikvitas tárgyában és a humanista hagyomány felől, a geertzi és cliffordi antropológiai modellek pedig a hagyományos kultúrák leírásában az etnográfia felől jutottak el az idegen kultúrák „belső megértésének” igényéig. Kerényi a kortárs etnográfia innovációival kísérletezve egészítette ki az ugyancsak átalakulóban lévő hermeneutikai eszköztárat, Geertz, Clifford és társaik pedig hermeneutikai filozófiai innovációkkal kísérletezve egészítették ki az általuk alkalmazott etnográfiai eszközkészletet.

Geertz, amint a vele készült interjúban is utalt rá, „*From the Native's Point of View*”: *On the Nature of Anthropological Understanding* című tanulmányában¹⁵⁸ az idegen kultúrák belső megértése kapcsán felmerülő episztemológiai és

¹⁵⁶ Biczó Gábor, *A kritikai kultúrafelfogás alakváltozatai az ifjú Nietzsche gondolkodásában*.

¹⁵⁷ Im.: Biczó Gábor, *A kritikai kultúrafelfogás alakváltozatai az ifjú Nietzsche gondolkodásában*.

¹⁵⁸ Clifford Geertz, „*From the Native's Point of View*”: *On the Nature of Anthropological Understanding*, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* Vol. 28, No. 1 (Oct., 1974), 26-45.

módszertani problémákra a Dilthey-féle hermeneutikai kör elméletének kiterjesztett alkalmazásában látott megoldási lehetőséget. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy javaslata lényegének megvilágítására ebben a tanulmányban Keats *Ode on a Grecian Urn* című költeményének egy elemzésére hivatkozott, mégpedig egy olyan elemzésre, amely a látványélménnyel a korábban említett „negatív képesség” révén történő szemléltői azonosulás mozzanatát vetette alá hermeneutikai vizsgálatnak. A keatsi „negatív képesség” Geertz számára sem csupán episztemológiai, módszertani fogás. Azon kívül, hogy a megértés alapvető módozatai közé tartozik, eredendően poétikai, esztétikai eljárás lévén a bizonytalanságok, titkok, kétségek közt” megmaradni képes írásmód, az érzékenység, nyitottság és a tolerancia fenntartásának a garanciája is.¹⁵⁹

Geertz eljárásaihoz hasonlóan, a kutatói érzékenység kapcsolatteremtő képességén alapuló vizsgálatnak elsődleges szerep jutott Kerényi Dionüszosz-kutatásainak esetében is. A Keats által megragadott szituáció, a még ismeretlen, s voltaképp megismerhetetlen remekművel szemben álló megfigyelő helyzete Kerényi számára általános munkatapasztalattá vált. Charles Picard, a Kerényi által is hivatkozott¹⁶⁰ francia történész szavaival, Kréta egy szöveg nélküli „képeskönyv” volt mindaddig, amíg a krétaiak írását nem sikerült megfejteni. Számos lényegi összefüggés mellett Otto azon hipotézisének a helytállóságára is, miszerint Dionüszosz nem északról, hanem déli irányból, krétai eredetű istenségként érkezett a görög szárazföldre, csak a Sir Arthur Evans ásatásai során előkerült lenyűgöző krétai leletanyag szubtilis összefüggéseiből lehetett következtetni.

A krétai írás kulcsát adó, úgynevezett *lineáris B* írást tartalmazó lelet megfejtését Michael Ventris végezte el 1952-ben. Otto feltételezései, amelyek Kerényi Dionüszosz-könyvének a kiindulópontját adták, igazolásra találtak, amikor kutatásai során Ventris Püloszban, a görög szárazföldön talált *lineáris B* írást tartalmazó táblatöredéken megfejtette a Dionüszosz nevet. Kerényi számára is ennek a felfedezésnek a nyomán vált lehetségessé a tárgyi emlékek, tehát az érzéki hagyomány és a tárgyi emlékek szemantikai relációit kijelölő szellemi hagyomány összekapcsolása: „Ókortudomány is csak így lehetséges: ha visszavezetjük az ókor testtelen hagyományát érzéki hagyományához, a gondolati hagyományt, amelyet akaratlanul is továbbgondoltunk, ahhoz, amely stílusban zavartalanul őrzi a »lényegét«. Ez a mai követelmény. És ennek megvalósításához van meg korunkban minden feltétel. Ez a nagy ókortudományi feladat.”¹⁶¹ A feladat végrehajtásához módszertani téren az archeológiai irányú *Sachphilologie* és a hagyományos klasszika-filológia módszertanát megtestesítő *Wortphilologie* egyesítésére volt szükség. Ez a művelet, azonban a filozófiai pozíciók tekintetében nem kevesebbet követelt meg a kutatótól, mint a hermeneutikai reflexió révén a szubjektum-objektum viszony és annak különféle variációit tartalmazó dualista paradigmából való kilépést, amelyből egyenesen következett az antikvitáshoz való „visszavezetés”

¹⁵⁹ Vö. Clifford Geertz, *Conjuring with Islam*, The New York Review of Books Volume 29, Number 9, May 27, 1982.

¹⁶⁰ Im. Carl Kerényi, *Dionysos*, xxvi.

¹⁶¹ Im.: Kerényi Károly, *Ókortudomány*, 157.

célkitűzésének megfogalmazása is. Ez az a szándék, amelynek tartalmára és sokágú irodalomtörténeti hatására Tverdota György is figyelmeztet *Váljunk görögökké!* című cikkében.¹⁶²

Kerényi a „visszavezetés” szándékának megfogalmazódását, s egyben az antikvitás érzéki hagyománya iránti figyelem lehetőségfeltételeinek a megteremtését a görög kultúrát plasztikus nyelvi-esztétikai totalitásként megközelítő, s Apollón és Dionüszosz kettősségét esztétikai szinten is tematizáló winckelmanni örökségben jelöli ki: „Az ókortudomány tulajdonképpen akkor kezdődött el, mikor az írásművekkel bánó filológus észrevevő-képességeit szélesíteni, finomítani kezdte Winckelmann-nak, a képzőművészet emlékeivel való bánás első nagy mesterének a hatása. Wilamowitz-Moellendorff, az ókortudományi felfogásnak – az antikvitás egységben való látásának – Winckelmanntól elég idegen típusú képviselője éppen úgy hangsúlyozta Winckelmann-nak ezt a jelentőségét, mint ahogy a George-körben teszik. A winckelmanni hatás azonban csak az ókortudomány mai célkitűzéseivel nyeri el igazi jelentőségét. Egy wilamowitzi, alaktalan közös kultúra elvont egysége helyére az organikus forma működő, élő és elhaló egysége került. A filológus is elsősorban érzéki hagyománnyal áll szemben (a nyelvi műalkotásokkal), és ugyanazt a stílusban mutatkozó lényegyet keresi, amelyet az archeológus. Ez szabja meg közös magatartásukat.”¹⁶³

Mindezek az állásfoglalások számos összefüggést ápolnak a *Bildung* válságának diskurzusával, ami az episztemológiai konzekvenciák mellett közvetlen és aktuális politikai tartalommal is feltöltötte az *antikvitás érzéki hagyományának* Kerényi-féle elméletét. Mindennek okán az „európai öntudat filológiájának” Kerényi és tanítványai által művelt programjában a *Bildung* klasszicista ideológiáját a differenciált tartalommal feltölthető és modern politikai fogalomként is hatékonyan kiaknázható modern *humanizmus* váltja fel. Kerényi humanizmusa tehát részben az *antikvitás érzéki hagyományának* modern politikai vetülete: „csak olyasvalakivel való érintkezésben, aki *önmaga*, lehetünk és leszünk *önmagunkká*. [...] Hasonlót mondhatunk a kialakulatlan nemzeti formák és a humanizmusban rejlő görögség találkozásáról. De itt eddig csak külső eredményeket írtak le nekünk. A humanizmus maga majd akkor fogja számunkra lényegét megmutatni, ha sikerül visszavezetni a hozzá tartozó »érzéki hagyományhoz«. Ha kiderül, hogy milyen lazán kapcsolódik ilyesmihez, akkor is a vele átítatott korok »érzéki hagyományához« való viszonya fogja a legtöbbet elárulni arról: mi a humanizmus?”¹⁶⁴

Dionüszosz-könyvének nyitányában Kerényi a heraklioni Régészeti Múzeum leleteiben az európai vallástörténet kezdetének különösen értékes reprezentánsait azonosítja,¹⁶⁵ azonban e tárgyak értelmezésének nehézségeire, a kiállított tárgyak *némaságára* is felhívja a figyelmet. Mindezek a tárgyak ugyanis mindaddig hallgatnak, amíg az *antikvitás érzéki hagyományában* jártas jelenkori humanista ókortudató szóra nem bírja őket. Amikor tehát Kerényi életműve

¹⁶² Tverdota György, *Váljunk görögökké!* Literatura 2003/2., 156–162.

¹⁶³ Im.: Kerényi Károly, *Ókortudomány*, 159.

¹⁶⁴ Im.: Kerényi Károly, *Ókortudomány*, 157.

¹⁶⁵ Im.: Carl Kerényi, *Dionysos*, 5.

záróköveként a krétai Dionüszosz-kultusznak az élet elpusztíthatatlanságának élményére épülő *érzéki hagyományában* a humanizmus eredetét, az őshumanizmust térképezi fel, akkor a saját munkássága dimenziójában egy egész életművén átívelő célkitűzést valósított meg. A klasszika-filológiai hagyományon belül pedig összegezte, lezárta és egy új módszertani környezetbe transzponálta a Winckelmann által lehetővé tett eredményeket, amelyeket Kerényi a humanista álláspont kidolgozása révén a politika terében is aktualizálhatóvá tett. Kerényi megközelítésében a klasszika-filológiai kutatás szövegkritikából egy történeti érzékenységű vallás- és kultúraelméletté válik, azonban mindebből dilemmák és feszültségek is fakadnak. Ezek legfőbb oka, hogy az antikvitás és a modernitás között egyrészt áthidalhatatlan történelmi különbség, másfelől viszont a lehető legszorosabb kulturális kontinuitás áll fenn. Ez – különösen Kerényi irodalmár és művész barátainak körében – fontos impulzusokat ad az olyan konstrukciók kibontakozásának, mint például a *hagyományőrző modernség* irodalmi tendenciája, de ugyanakkor számos Kerényit illető kritika megfogalmazására is alkalmat ad.

5. Dionüszosz visszavezetése a poliszba

Kerényi Károly Dionüszosz-könyve rendkívül jelentős képzőművészeti anyagot vonultat fel. Valláselméleti, s nem pedig archeológiai munka lévén jóval több műalkotás-reprodukciót és hivatkozást tartalmaz, mint az ebben a diskurzusban megszokott. A könyv kiadásra történő előkészítésében Kerényi Károly egyik lánya, Cornelia Isler-Kerényi, a neves archeológus is közreműködött. Apja Dionüszosz-könyve kéziratának előkészítése közben Isler-Kerényi maga is elmélyült a Dionüszosz-tanulmányokban és részben apja könyve miatt, másrészt pedig a fennmaradt leletanyag gazdagságával szembesülve, szükségét látta a leletek archeológiai kritériumoknak is megfelelő rendszerezésének.¹⁶⁶

Isler-Kerényi, apja eljárásához hasonlóan több korabeli kézművesközpontból származó tárgyat is tanulmányozott. Ebből következően megállapításai nem csupán az attikai Dionüszosz-kultuszra korlátozódtak, hanem ő is meggyőzően mutatta ki, hogy a Dionüszosz-kultusz bizonyos megjelenési formái az archaikus görög kultúra egészében általánosan elterjedtek. Isler-Kerényi Dionüszosz szerepének és kontextusának elemzését tematikai szempontok szerint sem törekedett leszűkíteni. Kerényi Károly és Isler-Kerényi megállapításai, ugyan könyveik különböző diszkurzív célkitűzéseiből fakadóan számos alkalommal eltérő tendenciákat hangsúlyoznak, de legfőbb téziseik kompatibilisek. Ezek szerint Dionüszosz mindenekelőtt az egyéni élet egyes fázisai közé eső átmeneti időszakokban látta el a beavató, átvezető, tranzitórius istenség szerepét a kultúrában, s ebben az

¹⁶⁶ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, xviii.

értelemben az ember biografikus utazásának kísérője, az élet fordulópontjain misztériumok formájában átvezető, átsegítő isten volt. Az élet elpusztíthatatlanságának kifejezőjeként és az egyes életfázisokban játszott szerepén kívül – összekötő alak lévén – Dionüszosz garantálta az individuum egységét és az egyes élőlények létének folyamatosságát is.

Annak ellenére, hogy Dionüszosz és kísérete az i. e. 6-5. századi vázafestészet egyik leggyakoribb témája volt, a Dionüszosz-vázák kutatása mind a mai napig meglehetősen alulreprezentált a nemzetközi diskurzusban. Ennek okát Isler-Kerényi mindenekelőtt az európai tudományos élet kulturális, morális és pszichológiai korlátaiban jelöli meg. A Dionüszosz-vázák ábrázolásain, ugyanis gyakorta olyan témák jelentek meg, amelyek a modern európai ízléssel és erkölcsi szabályokkal ellentétesek. A Dionüszosz alakjához kapcsolódó tárgyi emlékek képi világát uraló féktelen érzékiség és kendőzetlen szexualitás összeegyeztethetetlen volt a keresztény morállal és kulturális szabályokkal, ezért az antikvitás Dionüszoszának modern európai befogadása csak fenntartásokkal és későn következhetett be.

A Dionüszosz-ábrázolások kutatásának története ezért különösen jó példája az egymástól gyökeresen különböző kulturális-szemiotikai rendszerek konfrontációjának, illetve arra is felhívja a figyelmet, hogy a klasszikus ókor kutatói számára tulajdonképpen a munka alapfeltétele a kulturális értéktáblázatok különbözőségének megértése és reflexiója. A Dionüszosz-ábrázolásokat uraló szexualitás, ugyanis Dionüszosz esetében nem a hagyományos értelemben vett és a keresztény háttérű nyugati episztemológián belül is kategorizálható termékenység-szimbólumokkal összefüggésben kerül megjelenítésre, hanem az életöröm kifejezőjeként, egy játékos, látszólag öncélú és féktelen szexualitást mutatva be. Mindezek miatt a szisztematikus vizsgálatok egészen sokáig várattak magukra, a keresztény értéktáblázatokon alapuló klasszikus ideológia pedig egy alternatív Dionüszosz-képet¹⁶⁷ állított elő. Ebben a klasszicista ideológia által uralt Dionüszosz-képben a dionüszoszi karakter bizonyos jellemzői ugyan időről időre felbukkantak, de a köztük fennálló lényegi összefüggések rejtve maradtak, s így egészen a tizenkilencedik századig a Dionüszosz-kultusz számos lényeges belső átalakulásának a nyomon követésére sem történhetek jelentősebb kísérletek.

A Dionüszosz-leletekkel kapcsolatos komplex hermeneutikai, episztemológiai problémákon és a kulturális, morális értéktáblázatok különbségén kívül az értelmezést nehezítő egyéb tényezőket is fel lehet sorolni. Mivel a poliszémikus, polivalens természetű képek csak a saját kulturális kontextusukban értelmezhetők, ebből fakadóan nehézséget jelent, hogy a vázákon látható képek rendszerint nem egyetlen történet „jelenetei”, azaz a képekből nem állítható össze egy olyan összefüggő narratíva, ami vezethetné az értelmezőt vagy megkönnyíthetné számára az alakok azonosítását.¹⁶⁸ Ráadásul Dionüszosz-vázaábrázolásai közül több olyat is ismerünk, amelyek nem

¹⁶⁷ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 1.

¹⁶⁸ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 3.

feleltethetők meg konkrét mitológiai jeleneteknek, hanem csupán a mítosz általános atmoszféráját közvetítik.

További értelmezési nehézségeket rejt, hogy a vázaképek nem tesznek világosan azonosítható vizuális különbséget „valóságos események” realiztikus leképezése és a képzeletbeli témák megjelenítése között. A szfinxek és szirének ábrázolásai nem kevésbé tűnnek valóságosnak, mint például a vázaképeken megjelenő oroszlánok vagy kacsák. Ehhez hasonlóan, Dionüszosz alakját gyakorta nehezen meghatározható identitású férfi- és nőalakok veszik körül, amelyekről nagyon nehéz eldönteni, hogy mitologikus figuráknak vagy emberi alakoknak kell-e őket tekintenünk.¹⁶⁹ Az ábrázolásokkal kapcsolatos bizonytalanságok és ambiguitás megoldására kidolgozott konszenzus, miszerint a vázaképek nem az antik görögök valódi világát, hanem belső lelki életük, fantáziájuk képeit tükrözik, ugyancsak további kérdésekhez és bizonytalanságokhoz vezet.

Mivel a vázákon látható ábrázolások és jelek meghatározott alkalmakhoz kapcsolódó tényekre és helyzetekre utalnak, a képek pedig kifejezetten az eszköz használói számára készültek, ezért a használat alkalmainak a pontatlan és töredékes ismerete ugyancsak megnehezíti a vázak ábrázolásainak az értelmezését. A kutató számára további kombinációs lehetőségeket jelent, hogy az értelmezés során, nem csupán az edényeken ábrázolt tartalmakkal, hanem maguknak az edényeknek a formájával is számolni kell. A szimpóziumokon használt dionüszianus edények között találunk például sajátos, az ivók arcát maszkként takaró edényeket is: úgynevezett „szem-csészéket”, sőt fallosz, vagy női kebel alakú edényeket is.¹⁷⁰

A használat kérdése mellett, azzal összekapcsolódó, episztemológiai szempontból mégis külön kezelendő kérdésként merül fel az elemzett edények készítői szándékának a kérdése.¹⁷¹ Azonban mivel a kapcsolatot az ábrázolás és annak készítője, valamint az edény felhasználója között az esetek túlnyomó többségében nem lehet verifikálható módon meghatározni, ezért az edények ábrázolásainak értelmezése mindig több olyan olvasatot tesz lehetővé, amely olvasatok nem egymást kizárónak, hanem komplementárisnak tekinthetők.¹⁷² Tudniillik, akár csupán egyetlen kép is asszociációk egész sorát indíthatja el a szemlélőben, amelyek radikálisan különbözőek lehetnek egymástól, attól függően, hogy a szemlélő milyen kulturális és tudati pozícióból vizsgálja az adott ábrázolást.¹⁷³

A kultúra szemantikai összefüggéseiben gyökerező nyelvszerűség révén, míg az edények eredeti használói számára néhány konvencionális jel elegendő

¹⁶⁹ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 7.

¹⁷⁰ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 197.

¹⁷¹ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 68.

¹⁷² Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 21.

¹⁷³ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 65.

volt a kultusz megértésének és átélésének szempontjából lényeges élmények felidézéséhez, addig a kutatóknak kulcsfontosságú információkat kell nélkülözniük. Mindebből következően a tárgyi emlékek irodalmi forrásokkal történő összekapcsolása, mintegy a „képekhez tartozó szöveg megtalálása”, archeológiai szempontból is rendkívül lényeges feladat, döntő jelentőséggel bír. A vázaképek „olvasásával” kapcsolatos hermeneutikai problémák természete, legalább a képeken látható szereplők azonosíthatósága szempontjából, arra a korszakra vonatkozóan valamelyest módosul, amelyben már írás is utal a vázán ábrázolt alakok kilétére.¹⁷⁴ Azonban, amint azt Isler-Kerényi is kiemeli, a rendelkezésünkre álló analitikus eszközökkel megragadható feltételezések és az antikvítás történelmi realitása közötti szakadék nem hidalható át tökéletesen: minden kutatói kérdés és az arra adott válaszok is végső soron a kutató belső, mentális kategóriáinak kiszolgáltatottak. Figyelemre méltó, hogy Isler-Kerényi, immár az archeológiai munka episztemológiai alapkövetelményei között hivatkozik az apja által még merész innovációként alkalmazott kutatói önreflexió igényére. Ennek értelmében a modernkori értelmezőnek a saját kijelentései kapcsán reflektálnia kell önmaga korlátaira, ugyanis a kutató idegen azon kulturális rendszer számára, amelyhez az általa vizsgált ábrázolások tartoznak.¹⁷⁵

További lényeges tényező, amely befolyásolja a dionüszianus vizuális anyag értelmezését, hogy a Dionüszosz-kultusszal kapcsolatos vázaképeken a korporeális, testi vonatkozások, erőteljes gesztusok gyakran előtérbe kerülnek. Táncoló alakokat, bikaviadalt, a szimpóziumok világát látjuk a képeken megelevenedni, valamint olyan nyíltan szexuális tartalmú jeleneteket is, például maskulin homoerotikus vagy autoerotikus ábrázolásokat, amelyek a nyugati vizuális művészeti tradícióban tabunak számítanak, adott esetben mind a mai napig tiltás alá esnek.¹⁷⁶ Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a testiség, valamint a különféle fizikai aktivitások ábrázolásakor az átmenetiségre utaló vizuális jegyek dominálnak: a test különbözősége, elváltozásai, testi hiányok gyakorta jelennek meg a motívumok között.¹⁷⁷ Dionüszosz, már csak a gazdag testi vonatkozásokat megjelenítő képi világ, valamint a tánc és az istenség társaságában mutatkozó embereket, a kíséretet megjelenítő hagyomány révén is, minden más görög istenségnél közelebb kerül az emberek világához. Ebben talán egyedül csak a szintén az átmenetiség számos motívumát hordozó, közvetítői szereppel felruházott Hermészhez hasonlítható.¹⁷⁸ Akárcsak Hermész, Dionüszosz is a közvetítés és a vezetés attribútumaival van felruházva. Kardinális szerepet játszik a nők és a férfiak

¹⁷⁴ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 71.

¹⁷⁵ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 19.

¹⁷⁶ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 37-40.

¹⁷⁷ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 59.

¹⁷⁸ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 48.

életkoruk során változó társadalmi szerepeik közötti átmenet támogatásában. Az egyén időről időre bekövetkező társadalmi és személyes újrapozícionálásában Dionüszosz a segítő, ő az átmeneti időszak istensége.¹⁷⁹ Ez az oka annak is, hogy a dionüszianus motívumkincsben, gyakorta egy a feje tetejére állított, köztes pozícióban lévő világot látunk megjeleníteni. A polisz világán kívül eső helyszínek, például a vadon is gyakran szolgál a dionüszoszi jelenetek háttéréül, ezzel is az átmenetiség képzetét erősítve. A tánc, a vadon, illetve maguk a szatírok és a menádok, a szférák közötti átmenetiségükkel együtt a Dionüszosz-kultusz világának animális kapcsolatait is felidéznek. A metamorfózis és az átmenetiség térbeli és időbeli dimenziói egyaránt szerepet kapnak az ábrázolásokon:¹⁸⁰ ez érhető tetten a szőlő borrá változásában vagy a vadonból a civilizációba történő átmenet vizuális leképezéseiben is.

Nem csak maga Dionüszosz és a Dionüszoszt kísérő alakok, hanem az edényeken megjelenített tárgyak is a tranzitorikusság képzetét erősítik: a borostyán, a szőlőág, a boros edények, mind a dionüszoszi élet-utazás mitikus kellékei, az utazás térbeli és rituális koordinátáit is kijelölik.¹⁸¹ Ugyanennek az aspektusnak a hangsúlyos reprezentánsai a Dionüszosz-ünnepeken használt maszkok és maga a tragédia is. Az értékülönbségek hermeneutikai reflexiójához hozzátartozik annak a körülménynek a hangsúlyozása is, miszerint a dionüszianus kultúrafelfogásban a halál implicit eleme minden metamorfózisnak, azonban a halál eseménye – ebben az értelmezési keretben – mindig olyasvalami, ami egy új élethez vezet.¹⁸²

Az istenségnek az emberek életébe történő beavatkozására, azonban csak rituális körülmények között kerülhetett sor, adott esetben a polisz legnagyobb ünnepein, amelyeken Dionüszosz szavatolt az átmenet sikeres lezajlásáért, ő volt az, aki a tranzitorikus szakaszban együtt volt híveivel. Az istenség egyik fő „eszköze” az átmenet megkönnyítéséhez a bor volt. Ez volt az a szer, amely a hétköznapi tudatállapottól kivételes állapotba transzformálta az átmenetre készülő tudatot. A tánc és az eufória ugyancsak utalhat a létezés két fázisa közötti átmeneti állapotban történő szuszpenzióra. Az átmenet efféle ritualizációjának közösségi hasznossága az adott kulturális kontextuson belül könnyen belátható, mivel maga az átmenet traumatikus hatású és kockázatos lehet az egyén számára.

A Dionüszosz-tanulmányok története során gyakorta megfogalmazódó korábbi vélekedésekkel ellentétben, tehát Dionüszosz nem pusztán valamiféle zavarkeltőként lépett fel. Ellenkezőleg. Dionüszosz, karakterének extrém vonásai által a polisz rendjét, mintegy belülről és az átmeneti helyzetek során felszabaduló pszichofizikai energiáknak teret adva törte meg, s ezzel az aktivitásával rendkívül lényeges heterotopikus, kiegyensúlyozó funkciót látott

¹⁷⁹ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 135.

¹⁸⁰ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 62.

¹⁸¹ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 156.

¹⁸² Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 187.

el. Ráadásul, az értelmezés során az sem hagyható figyelemen kívül, hogy a Dionüszosz-kultusz kibontakozása idején, még maga a polisz is a precivilizált állapot peremén volt, ezért a Dionüszosz-kultusz cselekményei magának a polisznak az átmenetét, intézményrendszerének és struktúrájának a megszilárdulását is segítették a megszilárdulás felé vivő átalakulásban.¹⁸³ Dionüszosz idegenségének és a polisz rendjével való szemben állásának a túlhangsúlyozása, ebben a tekintetben gyakorta az antikvitás és a jelenkor világa között szakadékszerűen fennálló radikális értékkülönbség, más szóval a „hermeneutikai differencia” természetének fel nem ismeréséből és a kutató saját értéktáblázatának az antik világra rávetítő mozzanatából fakad.

Dionüszosz szerepe heterotopikus, azonban a heterotópia foucault-i értelmében kiegyensúlyozó, dinamizáló szerep, ami a kizárások és megfordítások rendszerén keresztül kapcsolódik az adott rendszer belső struktúrájához. Dionüszosz mint egyfajta életkalauz jelenik meg a polisz férfi és nő polgárai számára, végigkíséri őket átváltozásaikban, jelen van a biografikus életút minden állomásán,¹⁸⁴ s az egyéni biológikum változásával összekapcsolódó társadalmi státus-váltás minden jelentős pillanatában. Ezt azzal is alá lehet támasztani, hogy Dionüszosz bizonyos ábrázolásokon stabilizáló és civilizatórikus szerepben jelenik meg. Szerepe azonban nem korlátozódik a civilizáció tereumára, hanem kiterjed a vad természetre és az olyan átmeneti területekre is, mint a termőföldek és a kétkezi, mezőgazdasági munka világa, de a poliszhoz minden esetben szoros szálak fűzik.¹⁸⁵

6. Konklúzió

Az antik polisztársadalom szerkezete, illetve a beavatási rituálék dramaturgiája, olyan nagymértékben eltért a *Bildung* korszakának kultúrájától, hogy Dionüszosz poliszba ágyazottságának az észrevételezésére és elemzésére csak fokozatosan váltak adottá a kulturális és a diszkurzív, episztemológiai feltételek.¹⁸⁶ Az ókortudomány ideológiai kereteinek átalakítása egy teljes kulturális átrendeződés folyamatába illeszkedett. Kerényi *Unsinnliche und sinnliche Tradition* című cikkében, amelyben az antikvitás érzéki hagyományának elméletét kifejtett formában először a nemzetközi klasszika-filológiai diskurzus elé tárta, az ókortudomány reformjának szükségességét

¹⁸³ Vö. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, 1994, 238–275.

¹⁸⁴ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 104–105.

¹⁸⁵ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 135.

¹⁸⁶ Im. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, 154.

Krise der Altertumswissenschaft címszó alatt,¹⁸⁷ az európai kultúra, tudomány és oktatás válságos helyzetéből való kilábalás szándékával indokolta.

Ez a fajta érvelés nem kizárólag Kerényi sajátja, hanem fokozatosan erősödött fel a tizenkilencedik század folyamán és vált Európa-szerte elterjedtté a huszadik század első évtizedeire. A modernizmus eszméi és jelenségei, ugyanis kulturálisan, politikailag és materiálisan is átformálták Európát, amelynek ezért egyre inkább egy újraformált alapító mítoszra volt szüksége. Az ókortudomány volt az az intézmény, amely professzionális eszközöket szolgáltatott ennek az új mitikus alapnak a felépítéséhez és kulturális beágyazásához. Mindebben Kerényi az irodalom és a művészetek terén a *hagyományörző modernség* konstrukcióját hirdette. A Kerényi-féle pozíciónak a korabeli szépirodalomra gyakorolt hatásával párhuzamosan,¹⁸⁸ nem szabad azonban elfeledkezni a Kerényi által kidolgozott összetett metodikai bázisnak a klasszika-filológia és az archeológia keretein túlmutató tudományelméleti jelentőségéről sem. Kerényi példája azt mutatja meg, hogy az antikvitás *érzéki hagyománya* egy olyan inkluzív koncepciónak bizonyul, amellyel át lehet vágni a korabeli ókortudományi viták gordiuszi csomóját – nem utolsósorban a *Wortphilologie* és a *Sachphilologie* összekapcsolása és az ókortudomány eredményeinek széleskörű applikációs területeivel történő dialógusképzés révén. Az *antikvitás érzéki hagyománya* egy olyan diszkurzív környezetet kínált Kerényi számára, amely az új elméletek beépítését is kritikai formában tette lehetővé, mégpedig egy olyan kritikának nyitva teret, amely nem kényszerítette sem tematikai, sem pedig módszertani szakításra a kutatót a mögötte álló kulturális hagyománnyal, mégis átlendítette a *Bildung* módszertani, episztemológiai és kulturális korlátain. A Kerényi-féle és az övével rokon platformokon kibontakozó nézőpontváltások révén az antikvitás új koncepciói láttak napvilágot és egyúttal Nietzsche klasszika-filológiára vonatkozó megállapításainak egy olyan olvasata is kidolgozásra került, amely Nietzscht nem az „utolsó romantikusként”, de nem is az „első posztmodernként” definiálta, hanem sokkal inkább a klasszikus projektumot radikálisan kiteljesítő „modern klasszikusként” ábrázolta az antikvitás viszonylatában.¹⁸⁹

Dirk t. D. Held *Winckelmann: Conflict and Repose: Dialectics of the Greek Ideal in Nietzsche and Winckelmann* című tanulmányában meggyőzően érvelt amellett,¹⁹⁰ hogy a görög antikvitás a lehetőségek sokkal vonzóbb tárházát kínálta a megújuló Európa megalapozó mítoszainak az újraírásához, mint a római antikvitás. A modern tendenciák kibontakozása révén végbemenő forradalmi átalakulások idején a római antikvitás a maga ekléziasztikus és jogi intézményrendszerével, sokkal inkább tűnt a válságba jutott keresztény kultúra

¹⁸⁷ Karl Kerényi, *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, Amsterdam-Leipzig: Pantheon, 1941, 74.

¹⁸⁸ Vö. im. Tverdota György, *Váljunk görögökké!*

¹⁸⁹ Vö. Friedrich Ulfers & Mark Daniel Cohen, *Nietzsche's Ontological Roots. = Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Paul Bishop szerk. Rochester, NY: Camden House, 2004, 437-438.

¹⁹⁰ Dirk t. D. Held, *Winckelmann. Conflict and Repose: Dialectics of the Greek Ideal in Nietzsche and Winckelmann. = Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Paul Bishop szerk. Rochester, NY: Camden House, 2004, 411-412.

és morál közvetlen elődjének, mintsem a görög antikvitás, amely a maga diszkontinuus jellegében, egy a válságba jutott ideológiai komplexumtól elkülönült egységet alkotott. Mind Winckelmann, mind pedig Nietzsche elsősorban a görögségre irányította a figyelmet, s Kerényi is – a görögség és az etruszkok mellett – a római birodalom kultúrájában mindenekelőtt az alternatív áramlatokat, s azoknak is a valláselmélet, filozófia és esztétika határmezsgyéjén érvényesülő aspektusait, illetve mindezek görög gyökereit részesítette kiemelt figyelemben. Nietzsche a klasszika-filológiai önreflexió és kritika egy olyan erőteljes és előbb általános tudománykritikává, majd pedig totális kulturális kritikává szélesedő formáját bontakoztatta ki életművében, amely az ókortudomány radikális reformerei nem hagyhattak figyelmen kívül. Nietzsche a *Mi, filológusok* címmel tervezett *Korszerűtlen elmélkedéshez* írott jegyzeteiben fejtette ki először tételesen ilyen irányú gondolatait, amelyeknek számos metsző iróniával megírt variációját adta közre egész életműve során egészen *Az Antikrisztusig bezárólag*, ahol a keresztény „rosszul olvasás” filológiájával szemben az olvasás művészetként való gyakorlására szólít.

Kerényi Károly Dionüszosz-könyve, s az abban érvényesített módszerek, ugyancsak a forrásokkal történő közvetlen és mindvégig transzparens kapcsolatba lépés tapasztalatán alapulnak, ami nem egyszer művészi érzékenységet követel magától a kutatótól is. Kerényi kutatásainak szorosan az ókortudomány területére korlátozódó tudományos eredményeivel egyenrangú hozadéka, hogy az antik görögség élettapasztalatának, s az antik görög kultúra számos összetevőjének a jelenben történő strukturált felidézése által, olyan antik szimbólumokat, fogalmakat és gyakorlatokat volt képes megeleveníteni, amelyek kreatívan alkalmazható eszközökké, építőelemekké váltak a Kerényivel érintkezésbe lépő alkotók munkásságában, s így a kortárs kultúra átalakításában. Kerényi humanizmus-fogalma és sokszintű humanista gondolkodói, alkotói-tudományos közösség-szervező tevékenysége képezik ennek a sokoldalú jelentőségnek azt a foglalatát, amelynek a korai antik gyökereit Kerényi, mind az „európai öntudat”, mind pedig a saját maga számára a Dionüszosz-vallásban találta meg. A görögség kultúrájával folytatott dialógus, a görögség egy belső, egzisztenciális pozícióból történő megértésének a kísérlete, a „göröggé válás” Kerényi-féle programja ebből a szempontból is termékenyen értelmezhető. Mindez Kerényi számára egyénileg, tudományosan és társadalmi-kulturális értelemben is egyaránt maga az az egzisztenciális metamorfózis, amihez Kerényi – a modernizmus átmeneti jelenségeinek pontos érzékelésével párhuzamosan – Apollón (1937), Hermész (1942), Prométheusz (1946), és Aszklépiosz (1948) után, végül Dionüszosz alakjában találta meg a legjobb vezetőt.



Sándor Vály: Dionysos was here, 2010, B 45, acrylic, oil, canvas, print on canvas, 210 x 198 cm copy