

A modern mitológiák elemzésének kérdései

A mitológiaelemzés mindig is fontos területe volt a kulturális antropológiának. A mitológiák a kultúrák építkezésének meghatározó pillérei, hiszen az adott kultúra eredetéről, kozmogóniájáról, társadalmi viszonyairól, emberképéről, erkölcsi premisszáiról vallanak. Az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb érdeklődés övezi a modern kor mítoszait is. Nem utolsósorban éppen a kulturális antropológiai szemlélet, a klasszikus-archaikus mítoszokra irányuló évszázados érdeklődés következtében is felerősödött az a gondolat, hogy ezen ősi mítoszok párhuzamait lássuk a jelenkor egyes jelenségeiben is. Hogy a modern kor emberében is megvannak azok a szükségletek, amelyek az ősi mítoszokat létrehozták, s hogy a modern társadalom számos olyan jelenséget produkál, amelyeket megfelelően lehet a mítoszok elemzésére kialakított keretek között értelmezni. Hogy tehát vannak „modern mítoszok” is.

Ma már ez a gondolat szinte evidenciának számít, s világszerte kutatók ezrei elemeznek ilyen „modern mítoszokat”;¹ e tématerület népszerűségét az is erősíti, hogy a huszadik század utolsó szakaszában mintha a mítoszképződési tendenciák is felerősödtek volna a modern társadalmakban.

Miért fordul a korszak a mítoszok felé?

Mindennek számos oka van. Először is, az *egyoldalú* racionális-tudományos gondolkodás a világ leképezésének és magyarázatának mindig csak egyik oldalára volt képes, s bár a hangsúlyosan racionalista és materialista tizenkilencedik és huszadik században úgy tűnt, a modern tudományos gondolkodás teljesen kiszorítja, a túlhaladott, archaikus jelenségek körébe utalja a mitológikus gondolkodást, egyrészt a művészetek ebben az időszakban is fenntartották a világ nem (illetve nem csak) racionális leképezésének és értelmezésének gyakorlatát, másrészt a társadalmi gyakorlatban is nagy hatásra tettek szert olyan fejlemé-

¹ Csak néhány a legközismertebb példák közül: Barthes (1983 [1957]); Frank és Hoppál (1980); Hankiss (1999, 2002).

nyek, amelyek sokkal több hasonlóságot mutattak/mutatnak akár a legarchaikusabb mitológikus tudattal is,² mint azzal, ahogyan a modern racionalizmus önmagát meghatározza. (A mitologizálás e modern folyamatába az utóbbi évtizedekben is sok minden bekerült a politikai eseményektől a szórakoztatóipar termékein át magáig a tudományig; a mitológiák nem elhalni látszanak, hanem épp új formákban virulni.³)

A racionalizmus uralmát ráadásul a huszadik század második felében súlyosan megrendítette a racionális alapokon felépített politikák *irracionális következményeinek* sokasága, a racionalista tudományosság számos, az emberiség szempontjából irracionálisan pusztítóan bizonyult vívmánya, s ez az *elmélet szintjén is* létrehozta a racionalizmus megkérdőjelezését, de a mindennapi életben, a *mindennapi gondolkodásban is* felerősítette a nem racionalista tendenciákat. Ha pusztán az embernek a világ megértésére irányuló alapszükségletét tekintjük, azt vehetjük észre, hogy az utóbbi években a világ megértését célzó technikák között a racionalista-tudományos megközelítés mellett, s gyakran annak rovására felerősödtek különböző nem racionalista technikák, s ezek között a mitologizálás gyakorlata is. Itt rögtön hozzá kell tennünk, hogy a „nem racionalista” fogalmat nem *antiracionalista* értelemben használjuk, csak arra utalunk vele, hogy egy nem racionalista működés nem korlátozza magát a racionalista tudományosság kritériumai által. Számos olyan nem racionalista működés van – többek között ez a mitológiák nagy részére is jellemző –, amely a maga sajátos világmegismerési módján a világ megismerésében és értelmezésében a racionalista-tudományos technikákkal összeegyeztethető, sokszor utólag éppen azok által igazolt eredményekre jut, gondoljunk például a szanszkrit-óind mitológikus világkép és a huszadik századi fizikai világkép egyes, egymással kompatibilis állításaira. Ami pedig a mitológiákkal mindig is kapcsolatban állt művészetekre vonatkozik, azt ma már kevesen vitatják, hogy a világ megismerésében a művészet igen gyakran előtte jár a racionalista-tudományos megértésnek, s többnyire jóval gazdagabb is annál.

2 Hogy egy talán kevésbé szemmel látható, de annál egyértelműbb archetípusra utaljunk: ilyen a „labirintus”-archetípus legújabb megjelenése az internet formájában. (Az internet mítoszában több más ősi mítoszelem is ki-mutatható „az internet megoldja az igazi demokráciát” megváltásmítosztól a nagy hatalmakkal elbánó magányos törvényen kívüliek toposzán át (heckerek) az „összeomlás” eszkatologikus víziójáig (Tarr Dánielnek az alább bemutató szemináriumon prezentált elemzési eredményei alapján).

3 Sajátos fejlemény, amikor egy új felhordozó köré szerveződnek új mítoszok, mint például a televízió esetében. A televízió egyszerre tárgya a mítoszképzésnek (amennyiben maga is egy mitikus „másvilággá” válik), s ugyanakkor termeli és közvetíti is különböző mítoszok sokaságát. (E természete új jelenség a mítoszok történetében – de éppen ezért érdemes megvizsgálni, hogy mi feleltet meg neki a korábbi időkben. Az is új vonása, hogy benne a hősök közvetlenül láthatóvá válnak – bár erről is elmondható, hogy valamilyen formában mindig is jelen volt a törekvés a mítoszok hőseinek megjelenítésére). Maga a televízió azért különösen alkalmas a mitizálódásra, mert a) (a klasszikus mítoszokhoz hasonlóan) *világszerű* (mindenki feltételezi, hogy a való világot közvetíti, s ugyanakkor mégsem tekinthető azonosnak a való világgal: a valóságos világból, mint nyersanyagból végül is virtuális valóságot épít). b) *Világszerűségének megfelelően saját felépülési törvényei vannak* (műsorrend). c) *Mitikussá teszi az, hogy mítoszok sokaságát „szüli”*; s hogy d) *a vágyak és a példák (ideák) a valóságnál sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak benne*. e) *A mitikus jelleget fokozza a képek folytonos áramlása*; és az, hogy f) *testetlen formában, sugárzással terjed* stb. g) *Rítusok kapcsolódnak hozzá* (egy műsortípusai is ritualizálódnak, de eleve rítusok kötődnek a televízió-nézéshez is). h) *Olykor mágius erőt tulajdonítanak neki*. i) *Érinti a tabukat* (megjeleníti őket – meztelenség, szex, gyilkosság stb. –, de ügyel arra, hogy a tabusértés sohase borítsa fel a világrendet) (Csákvári Józsefnek szintén az említett szemináriumon bemutatott elemzési eredményei alapján). Többen felvetették, hogy a televízió mítoszána sajátossága a klasszikus mítoszokkal szemben, hogy nem transzcendens jellegű, ám ezt is lehet úgy értelmezni, hogy a televízió bizonyos értelemben a (közvetlenebbül) transzcendens világok *helyére* lép.

Az utóbbi évtizedekben az is kedvezett a nem racionalista megközelítések, s köztük a mitologizálódás reneszánszának, hogy a tudományban egy olyan korszak következett be, amelyben nem születtek nagy elméletek (s még az a gondolat is felmerült – előbb a Parsons-iskolában, majd a posztmodernben már korszakvilágkép szinten is –, hogy a nagy elméletek kora végképp lejárt). Ez természetesen a tudomány időleges visszavonulását is jelenti, s az általa feladott szellemi térbe azonnal benyomulnak a gondolkodásnak a végső magyarázatok iránt mindig meglévő emberi igényt kielégíteni törekvő egyéb eszközei (s ezek között a mitológikus gondolkodás is).

A világmagyarázat igénye mindig azt is jelenti, hogy az ember szenvedélyesen igyekszik minden jelenség okait is megérteni, minden mögött mélyebb, aztán még mélyebb mögöttéseket keresve. A tudomány fejlődése az anyag mind kisebb és a világegyetem mind nagyobb egységei felé haladva szolgálta ezt a „mögöttes”-keresést. Ám mindig vannak olyan jelenségek, amelyekre a tudománynak nincsenek válaszai, az általa feltárt törvények „szövedéke (is) mindig felfeslik valahol”, s ilyenkor a hiányzó láncszemek hézagait a mitológikus gondolkodás is megpróbálja kitölteni. A mitológikus gondolkodás nagy arányban éppen *abból a feszültségből táplálkozik, ami a teljes bonyolultságában érzékelt világ és az összefüggéseire vonatkozó ismeretek hiánya között keletkezik.* (Jól tudjuk, hogy például a modern mítoszok között számon tartott összeesküvés-elméletek éppen olyan összefüggésekre vonatkoznak, amelyekről lényegi ismeretek nem állnak a közgondolkodás rendelkezésére, és egy adott csoportban annál erősebb lehet a hatásuk, minél jellemzőbb a csoportra az ismerethiány.)

Szerepet játszik e tendenciában a *globalizáció* is. Része van ennek az ismerethiányban is, hiszen az ember számára megjelenő „világ” minél szélesebb, minél nagyobb léptékű, az egyes személyek, csoportok számára annál nehezebb a „teljes” univerzum átfogása. Fokozza ezt a nehézséget, hogy a globalizációban különböző, igen különmű kultúrák „csúsznak össze”, amelyeknek külön-külön meg lehetnek ugyan a kidolgozott racionális világtérképezései, de az elemekre bontó racionalitás mindig feltételez egy valamilyen szempontból homogén rendszert (aminek az elemeit kezeli); a heterogenitás növekedése ezzel szemben mindig az olyan gondolati rendszereknek kedvez, amelyek *közvetlenül* képesek a heterogén összetevők összekapcsolására, egyesítésére (s a mitológikus tudat is éppen ilyen).

Ugyancsak ebbe az irányba hat a *változások felgyorsulása*. Értelemszerűen minél gyorsabban egy társadalomban a változások, annál nehezebben tud velük lépést tartani a mindennapi gondolkodás, de a racionális-tudományos gondolkodás is. A növekvő ismerethiálynak a mitológiai képződésben játszott szerepét pedig már érintettük.

További, a tudomány időleges hátrálásánál mélyebb oka a modern mitológiák virulenciájának a modern *nyugati civilizáció* (az eddig említett változásoktól nem független) általános (gazdasági, politikai, kulturális, morális, antropológiai) *válsága*. A válságkorszakok többnyire egyúttal új társadalmi-kulturális paradigmák születésének korszakai is. A hosszú átmeneti időszak azonban – amikor a régi világképrendszer már megrendült, az új pedig még nem állt össze rendszerré – tipikusan mitológiai képződési helyzet, hiszen a mitológiákban alapvetően a megarendszerek konfliktusai, végítélet- és keletkezéstörténetek jelennek meg: leképezve egyfelől a társadalom belső forrongásait, másfelől ezek általános világtérképezésével olykor kozmikus szintre helyezik, a természetre, az anyagi világra is rávetítik világtérképezésüket. Ezzel viszont a keletkező mitológiák jelentős szerepet játszanak az anyagi világra vonatkozó

világkép változásában is (segítséget nyújtva a racionális-tudományos gondolkodásnak is a régi paradigma lebontásában és a racionális-tudományos keresés új alapokra helyezésében is). A mitologikus/általános szintre emelés, minthogy felfüggeszti a racionális elemzésre jellemző elemekre bontást, éppen hogy *összekapcsol*: mint Csikszentmihályi Mihály és Halton hangsúlyozzák (2011 [1981]: 70–74), a dia-ballein helyett a szüm-balleint alkalmazza, ezzel kiemeli a szemléletet a korábbi tudományos paradigma meghatározta korlátok közül, s a maga szimbolikus, szimbólumokra épített világában olyan új rendszert hoz létre, amelyet azután a racionalista-tudományos gondolkodás új módon, új összefüggésrendben bonthat újra elemeire.

A válságok velejárója az identitások meggyengülése is. Mivel az embernek alapvető szükséglete van erős identitástudatra, a mitológiák pedig az őket kialakító-fenntartó közösségeken keresztül erős *identitásképző hatással* is bírnak, korunk ebben a vonatkozásban is kedvez a mitológiaképződésnek. A mítoszok felé fordulás ugyanakkor a *menekülés* egy formája is lehet: a hétköznapi realitásoktól egy saját törvényei szerint felépülő másik világba.

S nem utolsósorban azt is fontos oknak kell tekintenünk, amikor a mitologikus tudat mai reneszánszáról beszélünk, hogy a válságkorszakok egyik legtipikusabb reakciója a *viszszanyúlás* a válságba került társadalmi-kulturális paradigma előtti (illetve az azon kívüli) gondolkodásmódokhoz. Egyrészt azért, hogy megtermékenyítő, „rendszeren kívüli” hatásokkal revitalizálják a megfáradt társadalmi-kulturális rendszert, másrészt, ha felismerik azt, hogy a rendszer az adott módon folytathatatlaná válik, ez szükségképpen hozza magával alapvető premisszáinak megkérdőjelezését is. Ha a racionális-tudományos gondolkodás dominanciája meghaladottnak minősítette a mitologikus gondolkodást, a válsághelyzetben ez épp felértékeli ezt a másfajta megközelítésmódot, megkérdőjelezve, jogosulatlaná nyilvánítva a racionális-tudományos gondolkodás korábbi, a mitologikus gondolkodást leminősítő ítéletét.

Mind ez ideig tulajdonképpen azt a gondolatot igyekeztünk alátámasztani, hogy azok a szükségletek, amelyek az első mítoszokat létrehozták, jelen lehetnek s jelen vannak a huszadik, huszonegyedik század emberében is. Ám amikor „mai mítoszokról” beszélünk, azért óvatosan kell eljárni. Mégiscsak más az ősi társadalmak vagy a görög antikvitás világa, mint a jelenkor: ha embervoltunk azonossága a párhuzamok, a történelem különbségei az eltérések figyelembevételére intenek. Aki a „modern mitológiákat” vizsgálja, nem kerülheti meg az alapkérdést, hogy a jelen modern társadalmában ható mítoszok *mennyiben* nevezhetők mítoszoknak, mennyiben írhatók le *ugyanazokkal a kategóriákkal*, mint az ősi mitológiák, s vannak-e ugyanakkor olyan sajátosságaik, amelyek *megkülönböztetik* őket a korábbiaktól. Vagyis, hogy a „modern mitológiák” mennyiben „mitológiák” és mennyiben „modernek”?

Definíciós problémák röviden

Nem foglalkozunk hosszan a modern mitológiák definíciós kérdéseivel (lásd erről például Kirk 1993 [1970]), csak röviden összefoglaljuk, amit erről Modern mitológiák címmel a *Kultúra és Közösség* 2000/4–2001/1. számában publikált írásunkban már közöltünk. Az első nehézséget maga a mítosz definíciója támasztja. Ha ugyanis a mítoszt olyan ismervekkel definiáljuk (mint ahogy azt sok antropológus teszi), amelyeket az ősi vagy az antik társadal-

mak mítoszaiból vezetünk le,⁴ akkor a „modern mítosz” óhatatlanul „más” lesz, és kérdésessé válik, hogy alkalmazható-e rá egyáltalán a „mítosz” kategóriája. A másik nemkívánatos végtel pedig az, hogy a „mítosz” fogalom parttalanná válik, és a legkülönbözőbb modern jelenségeket egy-egy vonásuk hasonlósága alapján besöprik ebbe a skatulyába. A definíciós problémát fokozza az iskolák *versenye*; a versengő definíciók szükségképpen egymás cáfolatát nyújtják, s mivel többségük egy-egy elemet ragad ki a mítosz számos funkciója közül, a különböző iskolák igen sok energiát fordítanak arra, hogy bebizonyítsák azt az evidenciát, hogy a másik iskola által kiragadott funkció nem alkalmas arra, hogy vele a mítoszok teljes körét jellemezni lehessen.⁵ (Ezzel azután egy sor „modern mítoszt” eleve kizárnak a mítoszként elemezhető jelenségek köréből.) A jellegzetes mitikus *témák* elkülönítése szintén nem sokat segít: a mitizálódni képes témák száma elvben végtelen, így annak meghatározásához, hogy mit tekinthetünk „mítosznak”, nincs különösen sok értelme a témaregisztereknek és csoportosításoknak sem.

A pontatlanságot növeli, hogy – mint erre fentebb utaltunk – a racionalizmus kora a mitikust a múlttal azonosítva azt leminősítette, alacsonyabb rendűvé nyilvánította a racionalissal szemben, s bár ez a szemlélet az ezredfordulóra visszaszorult, a fogalomhasználatba ma is beszüremkedik a mitikus gondolkodás „hamis tudatként” értelmezése. S amikor az ilyen szemléletű szerzők „modern mítoszokkal” foglalkoznak, ezek helyét az *irracionalitás*, a *tudománytalanság* jelenségei között vélik megtalálni (nem vetve számot azzal sem, hogy a racionalitás korában éppen a tudomány és a ráció mítosza az egyik legelevenebb *mítosz*). Ugyanebből a racionalista elfogultságból származik az is, hogy a definíciók egy csoportja (az ősi és antik mítoszokból származtatókhöz képest egy másik egyoldalúság jegyében) a racionalizmusból kerül levezetésre: lényegében azon a módon, hogy az a mitikus, ami másként működik, mint a racionális, illetve a tudományos gondolkodás. (E felfogásban a „mítosz”: *leegyszerűsített, rövidre zárt világmagyarázat*, mely bizonyíték nélkül elfogad valamit, ami egyébként igazolásra szorulna; olyan tartalmakkal kapcsolódik össze, amelyek a valóságban nem hozhatók egymással kapcsolatba stb.) Ide tartozik az is, amikor a mítoszok keletkezését eleve valamilyen *hiányból* próbálják származtatni (félelemből, ismerethiányból, identitásválságból stb.). Noha – mint fentebb erről is volt már szó – ezek a hiányok valóban kedveznek a mítoszkeletkezésnek, de ez a szemlélet leszűkíti a mítoszként szóba jöhető jelenségek körét, mivel azt feltételezi, hogy *viszonylag harmonikus létállapotaiban az*

4 Malinowski például a *Balomában* – nyilvánvalóan az általa tanulmányozott ősi mítoszokra gondolván – azt írja, hogy a mítosz átélt valóság, amely a mítoszt fenntartók hite szerint „valamikor az ősidőben megtörtént, s azóta folyamatosan befolyásolja a világot és az emberek sorsát” (Malinowski 1972: 378). E definíció eleve nem alkalmazható a modern mítoszok többségére: ezek esetében a „mitikus világ” legtöbbször nem a múltban keresendő. (Malinowski ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a mítosz „elengedhetetlen összetevője minden kultúrának”, s a nála felbukkanó definícióelemek egy része – például, hogy teljes jelentését a társadalmi élet összefüggései közvetítik; hogy megerősíti a hitet, a hagyományt; hogy szavatolja a rítusok hatékonyságát; hogy gyakorlati szabályokat ír elő; hogy precedenst mutat fel az adott szociológiai helyzet igazolására stb. – több-kevesebb természetességgel alkalmazható a modern mítoszokra is.)

5 Ha összefoglaljuk, hogy milyen mítoszfunkciókat is szoktak figyelembe venni, ezek nagy részét persze a modern mítoszokra is alkalmazhatóaknak tekinthetjük. Így alapvető mítoszfunkcióként szokták elemezni a mítoszok: a) *világképadó*, illetve *világkép-közvetítő*; b) *világkép-megerősítő*, *-visszaigazoló*, illetve *-megújító*; c) *társadalom-összetartó*; d) *csoportösszetartó*; e) *hatalomlegitimáló*; f) *individuálpszichológiai megerősítő* funkcióit. (A hatalomlegitimáló funkció kétféleképpen is érvényesülhet: van, amikor a hatalom eleve erre szán, más esetekben ily módon használ fel egy-egy mítoszt.)

ember nem alkot mítoszokat. A „modern mítoszokat” nem lehet *pusztán válságjelenségek* kifejeződéseként jellemezni.

A két vélet definíciós egyoldalúságai mögött lényegében a társadalomtörténet két nagy megközelítésmódja áll. Egyfelől annak hangsúlyozása, hogy a történelem: fejlődés vagy legalábbis változás, amelynek minden fázisát, s e fázis minden termékét csak önmagában, *a meghatározott történelmi időpillanat és a körülmények konkrétságában* vizsgálhatjuk (e szemlélet jegyében a modern mítoszok nem lehetnek ugyanúgy mítoszok, mint ősi előképeik). Másfelől az a strukturalistának mondható módszer, amely az azonos szerkezetekre, vagy legalábbis *közös szerkezeti elemekre* koncentrál a mégoly különböző jelenségekben is. (Ez utóbbi szemlélet hordja magában a fogalom parrtalanná tágításának veszélyét, ha egy kellőképpen összetett mítoszdefiníció helyett egy-egy vonást, egy-egy strukturális sajátosságot már elegendő kritériumnak tekintünk a besoroláshoz.) Az antropológia vagy a szociológia olyan alapító atyái, mint Frazer, Morgan vagy Max Weber, persze össze tudták egyeztetni e szempontokat, és egyszerre gondolkodtak struktúrákban és azok fejlődésében. A modern mitológia kutatása is végül úgy illeszkedhet be az általános mítoszkutatásba, hogy feltételez bizonyos állandó sajátosságokat, másokat viszont változásában ábrázol. Így például a különböző korok mitológiáiban közös, strukturális vonásnak fogja találni azt, hogy a mítoszok szimbólumokra építenek, hogy esetenként rítusokhoz kapcsolódnak, hogy a realitás és a mitikus összemosódása jellemző rájuk, és több más, később részletezendő sajátosságot (Turner 1987 [1967], 2002 [1969]). Másfelől megállapítja, hogy a modern mitológiában csökken például az eredetmítoszok szerepe, kisebb bennük a transzcendencia és a ritualitás kapcsolata: új, az ezredvégi valóságra reagáló mítoszok születnek, ugyanakkor a mítoszok kevésbé szerkesztülnek egységes mitológiai rendszerbe, fragmentáltabbak.

A hétköznapi szóhasználatban rendkívüli mértékben inflálódott a mítosz fogalma. Szinte bármire, amit valamilyen szempontból *túlzottnak* éreznek, rá szokták sütni, hogy itt „mítoszképzés” folyik, s ha összegyűjtenénk, hogy például a sajtónyelvben mi mindennek és ki mindenkinek van „mítosza”, a lista követhetetlen lenne. (Ugyanakkor az esetek nagy részében ezek a „mítosz” kategóriájával összefüggésbe hozott jelenségek, fogalmak vagy személyek a szöveg megfogalmazóján kívül nem sok ember számára fognak a szó szoros, az inflálódás előtti értelmében mítoszt jelenteni.) Szigorúbb, az önkényes kategória-használatot korlátozó kritériumokkal élve azonban körül lehet írni egy olyan fogalmat, amelynek mind a klasszikus, mind a modern mítoszok megfelelnek, de amelynek valóban *csak* a mítoszok felelnek meg. E mítoszfogalmat el kell határolni a *szimbólumoktól, a hiedelmektől, a meséktől, mondáktól és legendáktól, az ideológiáktól, a tudománytól, a művészettől* – hiszen a mítoszok mindezekkel érintkeznek.

A *szimbólumok* nélkülözhetetlen építőkövei, elemei a mítoszoknak (a mitikus gondolkodás mindig szimbolikus gondolkodás is); de attól, hogy egy jelenségnek szimbolikus tartalmai vannak, még nem mítosz. A *mesék, mondák, legendák* sok mindenben hasonlítanak a mítoszokhoz (sokszor egy-egy mesében ki is mutatható mitikus eredete), de azért kell megkülönböztetnünk őket a mítoszoktól, mert funkciójuk, használatmódjuk (s ezzel összefüggésben szerkezetük is) más, mint a mítoszoké. Egyrészt hangsúlyosan elválnak a mindennapi lét világától (míg a mítoszokat mindig arra vonatkoztatják), másrészt, ha fellelhetők is például egyes tündérmesékben kozmogóniai elemek, ezek a mesékben sosem világmagyarázati tényezők, csak a mese öntörvényű, a mindennapi lét léptékére leszállított világának

mozzanatai. Tehát teljesen más a mítosz és a mese „Másik világának” léptéke. A művészetek felhasználják és építenek mítoszokat, de a művészet viszonylatában is érvényes az az említett különbség, hogy a műalkotásokkal kapcsolatban is akkortól beszélhetünk mítoszokról, amikor már nem műalkotásnak, hanem *valamilyen értelemben valóságalelemnek* tekintjük őket: a hozzájuk kapcsolódó képzetek, hitek és érzelmek elszakadnak a konkrét művektől és azok létrehozóitól. (A mítosz kollektív élményen és alkotáson alapszik; ha konkrét személy hozta létre, személye akkor sem érdekes, legfeljebb, mint létrehozó, maga is mitikus személlyé, afféle demiurgosszá válik, műve mindenképpen önálló életbe kezd, a hívők belépnek a világába, és maguk is tovább építik.) A (mítoszoknak gyakran szintén építőköveiként funkcionáló) *hiedelmekkel, előítéletekkel* szemben (és a mesékhez-mondákhoz, a művészeti alkotásokhoz hasonlóan) a mítoszoknak *teljes világuk* van, amelybe – mert e világ kívül van a reális téren és időn – *be lehet lépni. Az ideológiáktól* abban válik el a mítosz, hogy nem törekszik elvek megvalósítására, többek között éppen azért, mert a bennük foglaltakat már valamilyen értelemben valóságnak tekinti.

A *tudománnyal* nehezebb összekeverni a mítoszt, hiszen mint láttuk, sokszor éppen egymással szemben definiálják őket: a mítosz nem érveléssel alátámasztott; szimbólumokon, és nem mérhető-matematizálható alapegységeken nyugszik; nem definiál, behatárol, hanem az „eszményire”, az ideára alapoz stb. Itt inkább arra érdemes felhívni a figyelmet, hogy miként a mítoszhoz is lehet tudományosan közeledni, akként a tudomány is – mint fentebb már utaltunk erre – mitizálódhat: s ilyenkor a tudomány sem a mérhető-matematizálható elemekre, hanem szimbólumokra építi a maga hatását. Maga az az axióma, hogy a világ tudományos magyarázata érvényesebb, mint a nem tudományos, pusztán a szűk értelemben vett tudományos eszközökkel igazolhatatlan, s a tudománynak az elmúlt három-négyszáz évben megvalósult hegemoniája szimbólumokon, egyes tudományos eredmények, és különösen a technikai fejlődés mitizálásán, eszménnyé válásán, az omnipotens tudomány mítoszának kialakulásán nyugszik. Közös eleme viszont tudománynak és mítosznak, hogy a valóságos világmagyarázat igényével lépnek fel, s amíg eleven egy mítosz, addig legalább annyira a valóság tükröződésének tekintik, mint a tudományt (míg a mesét, mondát, a művészeteket csak közvetve fogják fel valóságábrázolásnak: egy saját, külön törvények szerint felépített, hangsúlyozottan mesterséges világ *analógiáin* keresztül). Végül el kell határolni a mítoszokat a *kultuszoktól* is: a mitológiákhoz kapcsolódhatnak kultuszok, de nem minden kultuszhoz kapcsolódik olyan világmagyarázatnak tekinthető „másvilág”, mint amellyennel a mítoszok rendelkeznek. Ugyancsak nem tekintjük valódi mítosznak a mindenkori hatalom olyan mítoszteremtő próbálkozásait, amelyek *nem válnak szélesebb értelemben társadalmivá*, és nem hatnak szinte senkire, vagyis *nem virulensek*; vagy az olyan népi hiedelmeket, amelyek spontán keletkezésűek és virulensek ugyan, de *nincsenek az alább felsorolandó kritériumokkal jellemezhető mítoszfunkcióik*; illetve az olyan hiedelmeket sem, amelyek spontán keletkezésűek, virulensek, van mítoszfunkciójuk is, de egyediek maradnak.

Mindezen elhatárolásokat el kell végeznie annak, aki a mítoszt definiálni akarja, hiszen az egyes összehasonlításokban a mítoszok hol a hiedelmekkel, hol a művészetekkel, hol az ideológiákkal mutatnak közös jegyeket, specifikumukat csak az elhatárolások együttese közelíti meg. Márpedig ha mítoszokat akarunk elemezni, ehhez legalább a magunk számára egyértelműsíteniünk kell, hogy a vizsgálatra alkalmasnak vélt mai tudati képződmények közül melyeket tekinthetjük valóban mítoszoknak.

A mítosz néhány lehetséges jellemzője

Az alábbiakban a mítoszok néhány alapvető jellemzőjét vesszük számba. Mindezek együtt jellemzik a mítoszokat, tehát e sajátosságok egyikének vagy másikának jelenléte még nem elegendő ahhoz, hogy mítoszról beszélhessünk.

(1) A mítosz az *adott valóság világtól különböző, abból kiemelő másik világot* teremt, és azt az adott világ valóságára hatónak feltételezi. (Ilyen például az olimposzi istenek világa, akiket az antik kor polgárai sokáig saját életüket, világukat meghatározó, befolyásoló erőknek tekintettek; de ilyen például a bankok modern mitológiája is, amelyben egyfelől feltételeznek egy világ feletti uralmat biztosító, a hétköznapi ember világával nem érintkező, annak szerkezetétől különböző túlhatalmat, tehát valóban egy „másik világot”, amelynek az antik istenekhez hasonló erős befolyása van a mindennapokra.) A mítosz – éppen azért, hogy *konkrét tér és idő felettivé válik* – teszi érvényesíthetővé a maga törvényeit saját helyén és idején kívül is.

(2) A mítosz gyakran ellentétpárt képező *végletek pólusai között*, azokat összekötve képez világot. Az olimposzi istenek világával szemben áll a ktonikus isteneké; más vonatkozásban az előző világek isteneié; de megint más vonatkozásban az embereké is: halandók versus halhatatlanok; a bankok világa a bankok köré épített mítoszokban ugyancsak szemben áll az „emberekével”, egyoldalú profitszempontraik a humanisztikus értékekkel, s megjelenhet e mítoszokban akár a banktőke és a termelőtőke közötti ellentét is. Ugyanakkor jellemző a pólusok, végletek egymásra vetítése, ambivalenciák érzékeltetése. Például a szuperférfi Héraklész vagy Akhilleusz női ruhába bújtatása, női tevékenységekre készítése – egy-egy alapvetően patriarchális mítosz elemeként; vagy egyes banktőkések jótékony mecénásként való megjelenítése a modern mítosz – prokapitalista oldalának – építésében.

(3) A mítosz világa egyszerre *egységes és konfliktusteli*: az antik istenek a fenti ellentétpárokban egyetlen egységet képeznek, de közben egymással is gyakran konfliktusba kerülnek. A mitológia számos mozzanata éppen a végletek egymásba való átmenetéről szól, a halandók halhatatlanná válása, az előző korszak legyőzött hatalmasainak kitörése leigázottságukból stb. Ahogy a bankok globális világalalmának mítoszához is hozzátartozik egyfelől a bankok egymás közti versenye, de e mítosz részei a bankok ellen küzdők, például az antiglobalizációs mozgalmak aktivistái is. A mítoszok gyakran éppen e tulajdonságuknak köszönhetően segítenek a kognitív disszonanciák feloldásában is.

(4) A mítoszokban a *Jó és Rossz ideáltípusai* jelennek meg, a mítoszok mindig részt vesznek a morális világrend építésében (még akkor is, amikor közvetlenül nem emberi etikai alaphelyzetekről van bennük szó, például kozmogóniai mítoszok esetében; ám ezen kozmogóniai mítoszokat is, minthogy a világ rendjéről szólnak, áthatják azok a szempontok, amelyek az ember etikai cselekvésének is támpontjai). Az antik mítoszok között vannak olyanok is, amelyek eleve Jó és Rossz között polarizálnak, például Ormuzd és Ahrimán mítoszában, de a görög mitológiában is sok esetben azért kell a hősöknek szembeszállni egyes szörnyetegekkel, mert azok a Rossz képviselői. S olyan figurák is, mint Sziszüphosz, Tantalosz, a Danaidák stb. azért bűnhődnek, mert a Rossz oldalára kerültek. Modern példánk esetében a bankvilág mítoszában a bankok gyakran sátáni erőként jelennek meg.

(5) A mítosz sajátossága, hogy *egyszerre van jelen benne a tiszta érthetőség és a titokzatos-ság, misztikum, a transzcendencia*: az első a saját világgal való kapcsolatot erősíti, a többi a „másik világ” másságának adja tartalmát.

(6) A mítosz mindezen eszközök együttes alkalmazásával megnöveli a benne ábrázolt jelenségek jelentőségét, s a benne létrejövő *mitikus valóságot a mindennapi lét, az emberlépték fölé emeli.*

(7) A mitikus erők többnyire *megszemélyesítettek* (vagy konkrét, megnevezhető módon: Zeusz, Dionüszosz, Perszeusz; Fuggerek, Rotschildok, Rockefellerok, vagy a bennük ható emberfeletti erők aktív szubjektumokként való bemutatásával, ahogy például a tenger el-lenségessége megszemélyesítődik a Laokoónékra támadó kígyókban vagy a Kharübdisz örvényében; vagy ahogy a modern mítoszban a bonyolult gazdasági mozgások megszemélyesítődnek egy feltételezett legfelső, mindent mozgató bankár csoport vagy titkos társaság képzetében), s végül is így kap „arcot” például egy város vagy egy kultúra is (így lesz például egy város a Tengerek Királynője, a Hűségés Város, vagy Minden Városok Anyja; így személyesíti meg Anglia „szellemét”: John Bull, az Egyesült Államokét: Uncle Sam stb.).

(8) A megszemélyesítés lehetővé teszi *az emberföltre való azonosulást*, ami feltétlenül kell ahhoz, hogy a mitikus világ kapcsolata létrejöjjön a saját világgal (a mitikusban a nem azonosság és azonosság ezen kettőssége mindig jelen van). A mítoszban az emberek igen gyakran valamilyen értelemben felemelkednek az *emberfelettibe*; a helyek (a mítoszokhoz kapcsolódó „szent helyek”) az isteni szférával való *érintkezési pontok*. A mítoszokban a „másik világ” egyrészt idegen – és mert gyakran (a mindennapinál) nagyobb hatalom képzei is társulnak hozzá, tehát idegen és hatalmas –, másrészt az emberivel, az életvilággal való összekapcsolódása folytán tartalmazza az azonosulás elemeit is: a mítoszban éppen az *idegennel és hatalmassal* való ilyen *azonosulás* válik lehetségessé.⁶

(9) A mítoszok mindig *történetek* keretében formálódnak, és fontos elemük *az aktorok aktív cselekvése*. A mitikus személyeknek, jelenségeknek, koroknak saját „világuk” van, de ehhez nem kapcsolódik feltétlenül történet; *mítoszlól* azonban *csak akkor beszélhetünk, ha a „mitikus” valamilyen történet keretében nyilvánul meg*. Ez a történet az – Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a mítosz a történeteket is cselekvésként, *alanyi aktivitásként* ábrázolja –, ami a mítosz elemeit kiemeli a térbeli-időbeli meghatározottságból, és az általános emberi, az „örök” képzeivel ruhazza fel őket.

(10) A mítoszok mindig kapcsolatba hozhatók az őket fenntartók *identitásával*, a mindennapi életben is eleven *érzelmek*, indulatok fűződnek hozzájuk.

Nem tartoznak a mítosz fogalmának definíciójához, de szükséges megemlíteni, hogy a mítoszok keletkezésében szerepet játszanak, tehát könnyen mitologizálódhatnak: feladatlan el-lentmondások, különböző világok érintkezése, határelmosódások, megmagyarázatlan okok, titkos mozzanatok, kezdőpontok, keletkezések (és olyan korszakok, amelyekhez egy hosszan tartó paradigma indulása kapcsolható), csúcspontok, fénykorok, illetve olyan (nosztalgiával illelhető) korok, amelyekben később hiányzó mozzanatok még utoljára jelen voltak. Szintén nem a mítosz meghatározásának eleme, de megállapítható, hogy a mítoszok gyakori tárgyai: a civilizáció építésének fordulatai, válsághelyzetek, ellentétes erők harca, a hatalom és gazdagság szimbólumai, archetipikus emberi szituációk.

A mítoszok *gyakran épülnek egymásra*, egymáshoz. Gyakran *kultuszok, rítusok, szent* (a profántól megkülönböztetett) *terek és időkezelések* is kapcsolódnak hozzájuk. Az egyes

6 Ami a másik oldalról az azonosuló érzelmek „elidegenítését”, az idegen és hatalmas jelenségek világába való áttolását is jelenti.

mítoszok összetett mitológiát alkotnak, az egyes mitológiák pedig olykor más mitológiákkal is viszonyba kerülnek, s így olyan metarendszerek keletkeznek, amelyekre tekintettel már az antikvitásban is többes számban: „görög mitológiák”-ról lehet beszélni. Például az egymás mellett élő olimposzi istenek és népi istenek mitológiája két külön mitológiai rendszerként – is – értelmezhető, de plurálissá teszi a görögség mítoszvilágát az is, hogy a különböző népcsoportok egymástól különböző, bár egymásba kapcsolódó mitológiai rendszereket alakítottak ki. Ugyanígy beszélhetünk ma modern mitológiákról, hiszen az érintkezések ellenére külön mitológiává építkezik a pénz, siker, hatalom mítoszvilága, a művészetek mitológiái, az egészségvédelem körül kiépülő mitológia stb.

Korábban mítosznak nem nevezhető jelenségek mítosszá emelkedhetnek, szerveződhetnek, de mítoszok ki is üresedhetnek, elveszthetik mítosz voltukat. A *mai* (ma mítoszként életben lévő) mítoszok nem feltétlenül *modern* mítoszok. Egy mai mítosz lehet:

- *Változatlanul továbbélő* ősi mítosz (például Káin és Ábel, vagy az özönvíz ma is közzismertnek tekinthető története). *Módosult formában továbbélő* ősi mítosz. Valamilyen mértékig szinte minden továbbélő ősi mítosz módosul az idők folyamán: az özönvízzel például korábban mint az egész Földet elöntő áradásról beszéltek, ma gyakran a Földközi- és/vagy a Fekete-tenger körzetében bekövetkezett katasztrófaként elemzik; de ez már – minthogy a modern tudomány tanúságát hívja segítségül – egy *modernizált* mítosznak tekinthető.
- A mai mítoszok lehetnek régebbi mítoszok új formát öltő megfelelői. Például az UFO-beszámolókat nagyon gyakran igen hasonlóak a korábbi századok angvallátomásaihoz. Ezek már egyértelműen *modern* mítoszok, amelyek számos tekintetben *rokonok* a korábbi mítoszokkal.
- Végül vannak teljesen új keletkezésű modern mítoszok is (bár többé-kevésbé ezek párhuzamait is többnyire meg lehet találni az ősi mítoszokban). Sajátosak az *antimodern* mítoszok, amelyek a modernítésra adott válaszként keletkeztek. Ezeket – például a New Age mitológiát, a Zöld mitológiát stb. –, bár sok premodern mitológiai elemet elevenítenek fel, alapjában véve szintén modern mítoszoknak kell tekintenünk, hiszen a modernitás kihívásaira adnak lényegileg új, tagadó válaszokat.

Ha pontosan akarjuk tárgyunkat definiálni, mindig meg kell állapítanunk, hogy az általunk elemezett mai mítosz esetében a fenti típusok melyikéről van szó.

A (modern) mítoszok elemzése

Az általunk az ELTE kulturális antropológia szakán 1996 és 2000 között vezetett „Modern mitológiák” szemináriumon modern mítoszok sokaságát elemezve a mítoszelemzés alapelveinek tekintettük az alábbiakat:

(1) A klasszikus (archaikus, antik) és modern mítoszok elemzésében (ha valóban mítoszokkal állunk szemben) *ugyanazok az elemzési kategóriák* alkalmazhatók. Bár vannak olyan szempontok, amelyek igazán csak az antikvitásban relevánsak, mások pedig csak a modernitás viszonyainak és tudatformáinak talaján keletkezhetnek, mégis termékeny lehet

az is, ha a sajátos antik szempontok fényében vizsgáljuk a modern, és a modern szempontok fényében az antik mítoszokat.

(2) A versengő iskolák egymást kioltó módszerkritikai szemléletével szemben *módszer-szintézisre* törekedtünk. Abból indultunk ki, hogy minden egyes mítosz elemzése (az adott mítosz egyedi sajátosságaiból adódóan) felvethet új szempontokat, ezekkel – és általában az eltérő szempontokkal – gazdagítani lehet minden további mítosz elemzését. A mítoszelemzés freudista, marxista, strukturalista, interakcionista, kognitivistá stb. iskolái nem cáfolják egymást, csak a valóság más-más megközelítésmódját alkalmazzák, a kimeríthetetlenül komplex igazság más-más szeleteit tárják fel; ezeket is érdemes szintetizálni, akárcsak minden újonnan felmerülő elemzési szempontot. Az elemzési aspektusok állandó bővülésével az elemző munka így nyitott végű halmozódási folyamattá válik.

(3) Az elemzéshez célszerű használni az adott mítosz eredetét, előzményeit feltáró *történelmi kutatás*, a mítosz elemeit értelmező *szimbólumelemzés* és a mítosz használatát, emberek általi értelmezését vizsgáló antropológiai *terepmunka* módszereit egyaránt.

(4) Mindenképpen szükséges az *elemzések kontrollja*.

- a) Minden mítosz esetében kontrollálandó, hogy a vizsgált mítosz egészére érvényes-e – és egészen érvényes-e rá –, amit róla állítunk?
- b) Mindig meg kell győződnünk arról, nem vetítünk-e bele olyasmit, ami a mítosz eredeti formájával, használatmódjával nincs összhangban.
- c) Elemzési kategóriáink lehetőleg legyenek „mengyelejeviek”, tehát lehetőleg találjunk olyan mélyebb síkot, ami az elemzés által kapott megkülönböztetéseket (típusokat, alfajokat stb.) értelmezi. (Ahogy a mengyelejevi kémiai elemtáblázat rendszerét értelmezi egy mélyebb, mögöttes síkon feltáruló összefüggés: az elemek atomszerkezete.)
- d) Minden elemzésben illik meghatározni azt is, hogy mi magunk mennyire vagyunk benne a mítosz világában (mint résztvevők, hívők, építők, rombolók stb.).

Kialakult az is, hogy melyek azok az alapkérdések, amelyeket minden mítoszelemzésben, így a modern mítoszok elemzésében is fel kell tennünk.

1. Mindenképpen be kell ágyazni az elemzett mítoszt a történelembe, mint fent említettük, meghatározva keletkezési körülményeit, előzményeit, ráépülését korábbi mozzanatokra, illetve alakulását, változásait a történelem során.
2. Vizsgálni kell a mítosz felépülésének, logikájának sajátosságait.
3. El kell különíteni (ha vannak ilyenek) alfajait, változatait, illetve meghatározni, ha része egy nagyobb mitológiai egységnek; illetve azt, hogy hogyan kapcsolódik más mítoszokhoz.
4. Elemekre kell bontani, meghatározni összetevőit, motívumait, a benne megjelenő szimbólumokat.
5. Fel kell tárni, ha van, sajátos nyelvét, jelrendszerét, szemiotikáját.
6. Regisztrálni, értelmezni kell a hozzá esetleg kapcsolódó rítusokat, szent helyeket, időkezelési sajátosságokat.
7. El kell különíteni a mítoszhoz kapcsolódó különböző szociológiai csoportoknak az adott mítoszhoz fűződő viszonyát.

Mindezek jegyében az alábbi szempontrendszer alakult ki.

I. A mítosz besorolásához

A. Mítosz-e? Modern mítosz-e?

1. Először is meg kell állapítani, hogy valóban mítosz-e az, amit elemzünk? (Elhatárolandó a hiedelmektől, a kultuszoktól, a meséktől, mondáktól, az ideológiák által létrehozott, de valódi mítosszá nem váló szellemi konstrukcióktól, a sikeres műalkotások létrehozta „világok” esztétikai közegétől).
2. Meg kell állapítani azt is, hogy *modern* mítoszlól van-e szó (hiszen mint említettük, mai mítoszok is lehetnek ősi mítoszok továbbélései).

B. Csoportosítási szempontok:

1. Kapcsolatban van-e az adott mítosz a transzcendenciával, vagy sem? (Transzcendens mítoszok – nem transzcendens mítoszok)
2. A mítosz kozmikus vagy földi léptékű? (Kozmikus mítoszok – földi mítoszok.)
3. A mítosz azonosuláson alapul-e vagy különbözően (azonosuló és elkerülő mítoszok.) (A Szépség mítosza vagy a Nemzetmítosz például azonosuláson alapszik, a Szenvedés-sel, Halállal kapcsolatos mítoszok pedig elkerülő mítoszok.)
4. (Az előzővel rokon megközelítés): A mítosz „másvilága” barátságos-e, vagy ellenséges? (Nem teljesen azonos az előző szemponttal, mert egy barátságos világhoz is lehet például elkerülő attitűddel viszonyulni – például egy másik bolygó édeni világába került ember kínzó honvágya jegyében – és fordítva: a sátánista mítosz például egy az emberiség szempontjából ellenséges jegyekkel ellátott világhoz viszonyul azonosuló módon.)
5. A „másvilág” fejlettebb-e a miénkénél, vagy fejletlenebb? (Utópikus mítoszok – konkvisztádormítoszok, gyarmatosítók mítoszai.)
6. A mítoszban a „másvilág” aktív-e az emberekkel szemben, vagy az emberek közelítik ezt a „másvilágot”? („Alien”-centrikus mítosz – homocentrikus mítosz.)
7. Besorolható-e az adott mítosz etiologikus (eredet), kozmogonikus, kultúrakeletkezési, eszkatologikus, újjászületési vagy más, az ősi és klasszikus mítosztípusokkal megfeleltethető mítosztípusba?

II. A mítosz forrásaira, születésére, alakulására vonatkozó szempontok

1. Van-e meghatározható történeti eredete (előzményei, előformái)? Hogyan utal a történelemre? A történet hogyan épül be a maiba, a mai hogyan van jelen a régiben?
2. Mi van a természetében, ami alkalmassá teszi a mitológizálódásra? (Például: ismeretlen határvidéken mozog, az élet végső kérdéseit érinti, több irányzat vagy tömegmozgalom ősfarmája stb.)
3. Van-e meghatározható személy, akitől származik? (Ha igen, akkor meghatározandó az adott személy jelentősége a mítosz kialakulásában.)
4. A mítosz spontán keletkezésű, vagy mesterségesen, „felülről” hozták létre?
5. Ha mesterségesen hozták létre: hatalmi-politikai eredetű (és a tömegkommunikáció csak közvetíti), vagy a tömegkommunikáció saját világából származik?
6. A mítosz forrása (és fő terjedési terepe) a magaskultúra vagy a tömegkultúra?

7. A (világ)centrumokban született vagy a periférián? (Elsősorban melyik közegben hat?)
8. Jelen állapotában széles körben elterjedt, vagy zárvány formájában létezik?
9. Ha széles közegben, több kultúrában hat, akkor hogyan jelenik meg ugyanaz a mítosz a különböző kultúrákban (illetve kultúráközi szinten)?
10. A mítosz fenntartói rétegezhetők-e? (Meghatározhatók-e azok a csoportok, amelyek részt vesznek építésében, fenntartásában?)
11. Mi a mítosz híveinek és ellenfeleinek szerepe a mítosz fenntartásában? (Pozitív és negatív mítosz, ellenmítosz.)
12. Van-e meghatározható személy, akitől a mítosz, a mitizálás leleplezése származik?
13. Kimutatható-e a mítosz alakulásában üzleti beavatkozások hatása?
14. Kimutatható-e a mítosz alakulásában ideológiai beavatkozások hatása?
15. Ha a mítosz művészeti alkotásból nő ki, hogyan hat egymásra a szereplők, a mű és a szerző (például: Mona Lisa, a titokzatos nő és misztikus éteri mosolya; a Gioconda-portré és a benne megtestesülő művészet; valamint Leonardo da Vinci, és a benne megtestesülő reneszánsz ember) mítosza?
16. Vannak-e a mítosz alakulásának történetében paradigmák és paradigmaváltások? (Kellőképpen hosszú életű mítoszoknál ez igencsak valószínűsíthető. A műhelymunka során egyébként konkrétan a tudomány mítoszával kapcsolatban merült fel, hogy ha a tudomány egy jellegzetes modern kori mítosz és a tudománynak paradigmái vannak, vannak-e paradigmái más mítoszoknak is? – Szathmáry Botond szemináriumi elemzése alapján.)

III. A mítosz strukturális sajátosságai

A) A mítosz felépülése, alapszerkezete, beágyazódása

1. A vizsgált mítosz esetében az egymástól független elemek hogyan állnak össze mítoszszá?
2. Hogyan gazdálkodik más mítoszok anyagával? (Épít-e más mítoszokra? Ha igen, milyen korábbi mítoszelemeket használ fel – például a görög-római, germán, hun-magyar, zsidó, keresztény, buddhista stb. mitológia elemeit, a középkori lovagi mondakör vagy a népmesék toposzait –, és hogyan alkalmazza ezeket? Milyen kortárs mítoszok elemeit használja?)
3. Milyen alrendszerei, almitoszai vannak? Mit érdemes önálló mítoszként, mit alrendszerként elemezni? (Ez nagyon lényeges kérdés; hogy mikor érdemes egy mítoszt önállóként, s mikor egy tágabb mítosz részeként elemezni, ezt részletesebben tárgyaljuk a KÉK említett számában: Kapitány és Kapitány [2000–2001].)
4. Milyen kapcsolatai vannak a vizsgált mítosznak más mítoszokkal?
5. A vizsgált mítosz milyen szélesebb mítoszba vagy mitológiába kapcsolódik?

B) A mítosz elemei:

1. Hogyan lép be a világba az adott mítoszban az ember?
2. A mítosz hősei és antihősei.
3. Férfi és női elemek a mítoszban.

4. Az ember és a környezet az adott mítoszban.
5. A Jó és Rossz az adott mítoszban.
6. A mítoszban megjelenő archetípusok: emberi tulajdonságok, alapértékek, viszonyok, életfordulók, alapkönfliktusok, ellentétek (két ellentétes erő vagy egy dolog két oldala), fontos tárgyak, jelenségek, és mindezek szimbolikus jelentései.
7. A mítosz alapszimbólumai.
8. Hogyan kezeli az adott mítosz a halált (ha van szerepe a mítoszban)?
9. Mi a lélek szerepe (ha van szerepe a mítoszban)?
10. Az adott mítosza jellemző sajátos tér és idő jellemzése.
11. Ugrások és folytonosságok az adott mítoszban.
12. A mítosz új, korábbi mítoszokból ismeretlen elemei (amilyen például a huszadik század második felének sugárzásfóbiája); és ezeknek mi felel meg a régi mítoszokban?

IV. A mítosz nyelvi, jelhasználati sajátosságai

1. Van-e a mítosza jellemző sajátos nyelv?
2. A mítoszt használói *valóságként*, *virtuális* valóságként, *valóságmagyarázatként*, a valóság szimbolikus tükrözőjeként „olvassák”-e?
3. Milyen mértékben szerepelnek benne jelképes és nem jelképes tartalmak?
4. Kimutatható-e jelképeiben „többjelentésűség”? (Ha igen, milyen olvasatok lehetségesek?)
5. Testi-fizikai és lelki-morális jelentések.
6. Jelképeiben hogyan ötvöződnek össze a „jelölt”, a „jelölő” és a jelhasználó közösség sajátosságai?

V. Milyen funkciói vannak az adott kultúrában az adott mítosznak?

(A lehetséges funkciókról lásd például a 2. lábjegyzetben írottakat.)

VI. A mítosz kiterjedése, érvényességi határai

1. A mítosz kilép-e saját világából, behatol-e a mindennapokba? Ha igen, hogyan?
2. Világalkító hatása miben ragadható meg?
3. Épül-e rá valamilyen (pozitív vagy negatív) utópia?
4. Kapcsolódnak-e hozzá egyéni rítusok? (Ha igen, milyenek?)
5. Intézményesül-e a mítosz (kulturális ápolása)? (Ha igen, hogyan?)
6. Összeolvadhat-e ellentéteivel?
7. Meghatározható-e, hogy hol vannak érvényességi határai? (Tehát ahol már nem hat, illetve amire már nem érvényes.)
8. Kialszik-e/kialudt-e a vizsgált mítosz? (Elveszti mítosz jellegét, mesévé, egyszerű szimbólummá stb. válik, vagy eltűnik.)
9. Kapcsolódnak-e hozzá kollektív rítusok? (Ha igen, milyenek?)
10. Vannak-e hozzá köthető „szent helyek”? (Ha igen, milyenek?)

9. Kollektív rítusok (kiegészítés)

A rítusokkal – és a következő pontban szereplő „szent helyekkel” – kapcsolatban mindig el szokták mondani azt is, hogy azok nem csak kapcsolódnak mítoszokhoz, de forrásai is lehetnek mítoszoknak. Ez is fontos elemzési szempont: megvizsgálni, hogy egy-egy modern mítosz visszavezethető-e ilyen forrásokra. A rítuselemzéshez az említett szemináriumon szintén létrejött egy (ugyancsak tovább bővíthető) szempontrendszer.

Természetesen alapvető fontosságú a rítus minél pontosabb és aprólékosabb leírása. Ezen belül meghatározandó:

1. a rítus gyakorlásának pontos helye (országon, városon, városrészen, utcán, épületen, helyiségen belül);
2. időpontja (napszak, hét, illetve hónap mely napja, évszak);
3. időtartama;
4. az ismétlődés sűrűsége, gyakorisága;
5. a résztvevők jellemzői (nem, életkor, társadalmi státusz, egyéb jellemzők: vallás, pártállás, „fan”-clubhoz tartozás stb.);
6. a résztvevők száma, mennyisége;
7. a résztvevők elhelyezkedése a rítus során;
8. mozgások, mozgásirányok;
9. a résztvevők akciói (részletesen);
10. a tárgyi környezet (szerepe a rítusban);
11. „szent” és tabu elemek;
12. a rítus alapjául szolgáló vagy a rítushoz kötődő mitológia és az adott rítus kapcsolata;
13. a rítus története;
14. a rítus hagyományai (illetve: milyen – nemzeti, helyi, adott közösségre jellemző – hagyományhoz kötődik);
15. a rítus elterjedtsége, kapcsolódásai (az adott helyen, közösségen kívül hol van még ilyen vagy ehhez hasonló);
16. a rítus (a hagyomány) átadásának formái;
17. rítusvariációk (egyénié is: kinél, kinnél figyelhető meg ez vagy az a változat?);
18. a rítus hasonlósága klasszikus rítusokkal (beavatási, akaratátviteli-mágikus, megtisztítási, „megkérlelő”, termékenységi stb. rítusok);
19. a rítus koreográfiája (rögzített, ismétlődő mozgások);
20. a rítus szövegei (rögzített, ismétlődő szövegek);
21. a rítusjelleg tudatos-e, vagy öntudatlan, csak külső szemmel minősül rítusnak?

10. „Szent helyek” (kiegészítés)

„Szent helynek” minősíthető mindaz az épület, épületegyüttes, térség, tárgyi környezet, amelyet valamely közösség

- kultikus tisztelettel övez, esetleg „templomként” vagy „zarándokhelyként” használ;
- vagy legalábbis kivételes, „ünnepi” funkciókat kapcsol hozzá;
- vagy legalábbis megkülönböztet a mindennapi, „profán” terektől;
- legalábbis bizonyos időpontokban.

„Szent hely” lehet egy-egy település, illetve az egyes településeken belül egyes meghatározott térségek. A „szent hely” elemzésekor fontos szempont lehet:

1. Hol található?
2. Milyen téri és tárgyi elemek alkotják?
3. Mi teszi „szent helyé”?
4. A „szent helyé válás” (illetve e jelleg megszűnésének) története.
5. Viszonya környezetéhez.
6. Kapcsolata más „szent helyekkel”.
7. Kik használják, és kik számára „szent”?
8. Mikor használják, és mindig „szent” térnek számít-e vagy csak alkalmasszerűen?
9. Milyen tevékenységek és ezen belül milyen rítusok kapcsolódnak hozzá?
10. Milyen mítoszok, illetve egyéb hiedelmek kapcsolódnak hozzá?
11. A „szentséget” kiemeli-e valamilyen díszítés (ha igen, milyen)?
12. Mi számít az adott helyen „szentségtörésnek”?
13. Az adott közösség térhasználatában milyen helyek képviselik a „sötét oldalt” („átkozott helyeket”)?

(Kurtán Eszter szemináriumi elemzési eredményei alapján.)

Egy településen belül „szent helyé” tehetnek valamit a) a természeti adottságok; ezen belül kiemelten b) a víz vagy a tűz jelenléte; c) a környezettől eltérő adottságok; d) a történelem eseményei; e) a társadalmi emlékezet; f) közlekedési és g) gyülekezési csomópontok; h) az ott található templomok és „templomok”; i) szobrok, emlékművek. „Szent helyekké” lehetnek j) a hatalom, k) a gazdagság, l) a művészet, m) a tudomány és technika, n) a gazdaság, o) a sport, p) a szórakozás centrumai és szimbolikus objektumai; q) a turistacélpontok; r) rítusok színhelyei; s) a határpontok; t) „vándorló”, helyüket változtató, illetve u) átalakuló intézmények és tárgyak; v) az eltűnt dolgok „hült helye”; x) helyek, amelyekhez mítoszok, különleges hiedelmek (például: „kísértet”-helyek) vagy y) legalábbis kuriózumok, érdekességek fűződnek; z) helyek, amelyeket az adott csoport, szubkultúra számára éppen az tesz „szent helyé”, hogy az adott csoport, szubkultúra használja.

Települések esetében elsősorban olyan települések válnak „szent helyekké”, amelyek valamilyen szempontból az a) emberek begyűjtőivé, központokká és/vagy zárandokhelyekké, rítusok színterévé lesznek. Kiemelkedésüket segíti b) sajátos elhelyezkedésük, különösen valamilyen szempontból határhelyzetük (pl. Velence föld és víz, Machu Picchu vagy Katmandu ég és föld között); c) az alapítás különlegessége, d) a történetéhez fűződő csodás vagy legalábbis ködbe vesző elemek; az, ha e) fénykorukban valamilyen szempontból a világkultúra centrumai, sűrűsödési pontjai voltak; ha f) szimbolikus épületek, tárgyak halmozódnak bennük; g) különösen, ha a hozzájuk kötődő szimbólumokban valamilyen szempontból ellentétek egyesülnek. Különösen kedvez egyes városok ilyen kiemelkedésének, h) ha több korszakon át is centrumszerepet töltenek be, ilyenkor ugyanis több generáció élményeinek egymásra rakódásával az adott város mintegy „időtlenne” is válik. i) A „szent helyé” emelkedett városok általában az élet egy-két fontos elemének szimbólumaiként is funkcionálnak (a szerelem, a művészetek, a gazdagság stb. városa); ha több ilyen elem kapcsolódik egy város imázsához, jó, ha ezek egymást erősítik. Végül a „szent városok” – mint erről korábban szó volt – gyakran megszemélyesülnek, cselekvő alanyként lépnek be (az őrluk is szóló) mitológiába.

Forrás: Kapitány és Kapitány (2000–2001)

S még egyszer hangsúlyozzuk: az elemzési szempontok körét minden mítoszelemzéssel tovább bővíthetőnek tekintjük.

Néhány további, megfontolásra ajánlott szempont

Fentebb már szó volt arról, hogy a mítoszelemzésben a történeti, filológiai és kulturális antropológiai megközelítés együttes alkalmazását tartjuk optimálisnak. Kulturális antropológusként néhány további megfontolást ajánlunk az olvasó – és reménybeli mítoszelemző – figyelmébe. A MAKAT, az MTA TK SZI és a MOME 2012. november 16/17-én rendezett „Mítoszok a modernitásban – Modern mítoszok” című konferenciáján Szabó Elemér mutatta be Jean Rouch egy izgalmas antropológiai filmjét, amelyben egy ghanai közösség transzállapotban előadott performansa látható. Ebben megjelennek az akkor függetlenné válása előtt állt ország gyarmati tisztviselői: a kormányzó és a tábornok. A filmet a gyarmattartó állam hatóságai betiltották, mert úgy értelmezték, hogy a rítus lejáratja a hatóságot: a szereplők parodisztikusan ábrázolják a hatóság képviselőit. Ebben az értelmezésben a rítus: lázadás a hatalom ellen. Létezett egy homlokegyenest ellentétes értelmezés is (például a negritudemozgalom egyik fő ideológusa, Fanon véleménye), mely szerint az ilyen rítusok épp a gyarmatosítókkal való önálrendelő azonosulás kifejeződései. Maga Rouch azonban úgy vélekedett, hogy ez a rítus elsődlegesen arra szolgál, hogy a közösség a vele történeteket, a vele kapcsolatba kerülő aktorokat berendezze a maga világképébe. Természetesen mindegyik interpretáció jogosult; a szimbolikus jelenségek mindig többjelentésűek, s mind a résztvevők, mind az értelmezők több jelentést társíthatnak ugyanahhoz a jellé váló cselekvéshez vagy objektumhoz.⁷ Amit azonban e példa kapcsán hangsúlyozni szeretnénk, az az, hogy míg a politika (lásd az első két véleményt) mindig mindent *célra igyekszik irányítani*, egy politikai pró és kontra dimenzióban elhelyezni, addig a kulturális antropológia szemlélete ettől gyökeresen különbözik: a kulturális jelenségeket elsősorban *világrendépítőnek* tekinti, és ekként igyekszik őket elemezni. A mítoszok esetében is mindig az az elsődleges szempont, hogy *miként részei a kultúra építkezésének*. Ez kell vezesse a kulturális antropológust akkor is, ha számára ellenszenves, szemléletileg idegen mítosz keletkezését észleli, éppúgy, mint amikor olyan mítoszt igyekszik leírni, amelynek esetleg maga is hívója-építője.

Ugyanakkor, amikor egy mítoszban egy másik közösség jelenik meg, mindig érdemes e másik közösség képviselőinek véleményét is feltárni, hiszen a kultúraépítkezésben mindig több pólus vesz részt egyszerre. Ebből viszont az is következik, hogy a mítosz gyakran *felépitőinek szándékaitól független, esetenként azzal ellentétes tartalmakat is magába foglal*.⁸

A kulturális antropológia szempontjából nagyon lényeges, hogy amikor egy eleven mítoszt elemzünk, azt mindig az emberek *mai gyakorlatáig* futtassuk ki: hogyan (milyen tartalmakkal, milyen következményekkel) jelenik meg az adott mítosz a jelen életvilágában, hogyan válaszol annak kihívásaira. Sokszor csak így lehet a jelenség lényegét meghatározni.

⁷ Hogy egy másik példára utaljunk: a női szépség modern mítoszának például van olyan olvasata, amely szerint ez a női öntudat kifejeződése; létezik olyan olvasata is, amely szerint a női szépség mítoszáét éppen ellenkezőleg, a férfirtársadalom hozza létre, a nők elnyomásának kompenzálására és/vagy a nők élvezeti tárggyá változtatása érdekében. Úgy hisszük, ilyen esetekben akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha azt állítjuk, hogy ezek az ellentétes szándékok *együtt* alakítják ki az adott mítoszt: a mítoszoknak az ideológiákkal szemben az is sajátosságuk, hogy különböző, egymással ütköző világértelmezések számára közös „másvilágot” teremtenek.

⁸ Amikor például a Rákosi-korszakban a hivatalos propaganda a forradalom mítoszáét és kultuszát ápolta – „Lobogónk Petőfi stb.” –, aligha gondoltak arra, hogy ez a mítosz és kultusz ellenük is alkalmazható, márpedig 1956-ban éppen ez történt.

A modern sztárkultuszt például elemezhetjük a hősmítosz általános modelljében, s például abból a szempontból, hogy az embereknek miért van szükségük hősökre, vagy hogy – a hősöknek magasan a köznapi ember fölé helyezésével – hogyan jön létre ebben a mítosz-típusban hierarchikus világkép, a hasonlóságok lesznek a szembetűnőbbek. Ám a jelenség, a modern sztárkultusz valódi lényegéhez csak akkor juthatunk közelebb, ha szembeállítjuk a mai működést a korábbiakkal, mert akkor szembetűnővé válik, hogy az antik-középkori *hős*, a reneszánsz óta előtérbe kerülő *zseni* és a huszadik-huszonegyedik századi *sztár* nem szinonimái egymásnak, lévén, hogy egészen különböző szocializációs szerepet látnak el, *másként* válnak mintaadóvá. A „hős” a *közösségszolgálatra* adott minta, a „zseni” – és a modern kor olyan „hősei” is, mint például Napóleon, aki ebben a korszakban „zseniként” jelenik meg – arra ad példát, hogy hogyan kell *individuummá* válni, a „sztár” viszont a „*tömegember*” mintája; kiemelkedése nem egyéniségén, hanem egyes jól forgalmazható vonásain, könnyen értelmezhető és piacosítható képességein alapul,⁹ hiszen a „tömegembertől” is éppen azt várják, hogy egyéniségét redukálja az adott pillanatban legjobban forgalmazható, a gazdasági-politikai-kulturális kereslet szempontjából optimális elemekre.

Amikor egy mítoszelemzés túlságosan egyértelmű eredménnyel zárul, különben is érdemes megvizsgálni a kevésbé evidens részleteket is. A huszadik század végén például a haladáseszmet elég egyértelműen leplezik le mítoszként azok, akik problematikus oldalait is látják. S hogy milyen problémátömeget hozott létre a haladásmítosz, ez ma már elég széleskörűen látható. Annál izgalmasabb kérdés, hogy – mindennek dacára – mi tartja életben mégis ezt a mítoszt? Miért van szükségük rá mindennapi életvilágukban az embereknek – legalábbis az emberek jelenős részének?

Fontosnak tartjuk azt, hogy amikor egy olyan mítoszt elemzünk, amely tőlünk *távoli* világban keletkezett, megvizsgáljuk, hogy nem találjuk-e meg *párhuzamait* a *mi életvilágunkban* (ezen keresztül ugyanis mindig jobban megérthetjük a természetét). Ugyanakkor, mint a „hősmítosz” példája is mutatja, amikor túlságosan úgy tűnik, hogy egy jelenség „*ugyanolyan*”, mint egy másik, akkor fokozott figyelemmel érdemes megvizsgálni a különösségeket, a specifikumokat, mert lehet, hogy adott esetben a különbségek sokkal fontosabbak, mint az azonosságok.

A zenéhez például (annak a transzcendenciával való kapcsolata és a zenei képességek különlegessége következtében) szinte kezdettől fogva kapcsolódtak mítoszok. Egyfelől a „menny” világhoz is szinte minden vallásban hozzáasszociálódik a (kellemes) muzsika (s nem véletlen a „szférák zenéje” képzet sem), másfelől a kiugró zenei képességeket gyakran minősítették démoninak (nemcsak az „aki dudás akar lenni” ismert sorai, de például a hamelni patkányfogó mondája, a varázserővel hegedülők toposza is bizonyítja e gondolat jelenlétét a folklórban). Ez a motívum továbbélt a klasszikus zene kibontakozása után is (különösen virtuózokkal kapcsolatban, gondoljunk Lisztre, Paganinire). S továbbél ma is, elsősorban a magukhoz egyféle sámánimázst társító popsztárok kultuszában. Itt a modern társadalmat vizsgáló kulturális antropológusnak érdemes annak is utánajárni, hogy (azon az evidencián kívül, hogy a huszadik században a tömegkultúra előtérbe került) milyen okokra vezethető vissza és milyen módosulásokat okoz, hogy a tizenkilencedik század komolyzenész sámánjai helyett most popzenészek az „ördög hegedűsei”.

⁹ Legújabb változatában, a „celeb”-ben még egyértelműbben megmutatkozik a sztárkultusz lényege: a celebbé váláshoz már képességszerű vonások sem kellenek, csak a forgalmazhatóság.

A mítoszok kellőképpen összetett elemzése mindenképpen hozzásegíthet ahhoz, hogy közelebb kerüljünk saját korunk problémarendszerének, értékvilágának, célrendszerének jobb megértéséhez.

Hivatkozott irodalom

- Barthes, Roland (1983 [1957]): *Mitológiák*. Budapest: Európa.
- Csikszentmihályi Mihály és Eugene Halton (2011 [1981]): *Tárgyaink tükrében (az vagy, amit használsz)*. Budapest: Libri.
- Frank Tibor és Hoppál Mihály (szerk.) (1980): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I–II*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Hankiss Elemér (1999): *Proletár reneszánsz*. Budapest: Helikon.
- Hankiss Elemér (2002): *Legenda Profana, avagy a világ újravarázsolása*. In *Jelbeszéd az életünk 2*. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (szerk.). Budapest: Osiris, 96–123.
- Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor (2000–2001): *Modern mitológiák. Kultúra és Közösség* (2000/4, 2001/1 szám): 127–145.
- Kirk, Geoffrey S. (1993 [1970]): *A mítosz*. Budapest: Holnap.
- Malinowski, Bronislaw (1972): *Baloma*. Budapest: Gondolat.
- Turner, Victor (1987 [1967]): *The Forest of Symbols*. Prospect Heights, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor (2002 [1969]): *A rituális folyamat* Budapest: Osiris.