

Manipolisz

Mindig izgatottan várom Papp Endre szokásos év végi levelét. Még inkább azt, vajon ezúttal mire kérdez rá? A problémákkal, amelyeket fölvet, mindig érdemes foglalkozni, egyúttal mindig kihívás töprengeni rajtuk. 2018 végén a manipuláció kapcsán tette föl kérdéseit. Szokásához híven nem egy dimenzióban, nem próbálva semmit túlegyszerűsíteni, egysíkúvá tenni. A manipuláció jelenségét nem is igen lehet. Szinte átláthatatlanul szerteágazó. Amikor – nem ritkán – szóba kerül, a legtöbbször a modernitás hozadékaként emlegetik, emlegetjük. Ehhez képest Endre leveléből kiviláglik, hogy szerzője nem új keletű képződményként tekint a manipulációra. Például az identitás alakításában is fontosnak látja. Márpedig az identitás minden, csak nem modern fogalom.

Régi vesszőparipám az identitás és a mitológia kapcsolata. Meggyőződésem, hogy élő – tehát folyamatosan változó, módosuló, megújuló, újrastrukturálódó – mitológia nélkül nem létezik sem egyéni, sem közösségi identitás. Úgy vélem, az euro-atlanti civilizáció rémisztő identitásválságának egyik elsődleges oka sem egyéb, mint a mitológiáink devalválódása. A tudományos élet és a véleményformálók nagy része egyenesen lesajnálja a szimbolikus-mitologikus világgépet, túlhaladottnak, avítottak bélyegzi. A politika és a politikai ideológiák első számú közvetítője, a média ugyancsak úgy állítja be a mítoszokat, mint gyermeket, a múlthoz tartozó dolgokat, amelyek ma már legfőljebb kutatások tárgyát szolgálhatják, esetleg a gyerekek számára nyújthatnak némi (elhanyagolható) tanulságot, netán kikapcsolódásra alkalmas a *fogyasztásuk*, a mindennapi életben azonban semmi esetre sem relevánsak. (Más kérdés – és messzire is vezetne megvizsgálni –, hogy milyen mértékben használja a politika, valamint a média a mítoszteremtést az ideológiák vagy éppen egyes közszereplők népszerűsítésére.)

De miről is beszélek, amikor a mitológiát említem?

Mircea Eliade szerint „a mítosz szent történetet mesél el, mint őseredeti eseményt, amely az idők kezdetén, *ab initio* [kezdetől fogva] zajlott le. [...] A mítosz tehát arról szóló történet, ami *in illo tempore* (azaz: őseredeti időben játszódva)

BENE ZOLTÁN (1973) író. Szegeden él, doktorjelölt (SZTE Málnási Bartók György Filozófiai Doktori Iskola).

következett be”,¹ „és ontológiai vonatkozású, mert a valóságról beszél, arról, ami valóban megtörtént, és ami valóban megnyilvánult.”² Eliade tehát realitásként értelmezi a mítoszokat, olyan történetek gyanánt, amelyek valós problémákat vetnek föl, és ezekre valós válaszokkal szolgálnak. Szondi Lipót, a második világháború után Svájcba emigrált magyar pszichológus erről a kérdéstről ekként vélekedik: „Tanúskodhatnak-e mondák a pszichológiai realitásról? Igent kell mondanunk, hiszen a mondák a nép álmaiként foghatók fel.”³ Azaz mind a valástörténész, mind a klinikai pszichológus nyilvánvalóan úgy tekint a mítoszra, mint valóságos, hiteles tartalomra, amely „szilárd és mégis mozgékony”, „élő valami”.⁴ Mai, módfelett, már-már kórosan egysíkú, betegesen beszűkült látóterű gondolkodásunk számára ez a hozzáállás, ez az értelmezés nehezen fogadható el, mert belénk rögzített, elménket gúzsba kötő észjárás-paneljeinkkel alig-alig tudjuk felfogni és értelmezni a mitikus történeteket, a jelképeket, a parabolákat – ám az emberre évtizedredekken keresztül jellemző szimbolikus gondolkodás-mód felől közelítve a mítoszok valósága, hitelessége, igazsága elvitathatatlan.

A mítoszhoz természetesen számos irányból közelítettek a kutatók. Claude Lévi-Strauss például úgy véli, a mítosz múltbéli valós és fiktív eseményekhez kapcsolódik, minden korban és minden kulturális közegben egyszerre teremtve viszonyulást a múlthoz, a mindenkori adott jelenhez és az áhított jövőhöz; így egyszerre – a strukturalizmus terminológiáját használva – történeti és történetietlen struktúra.⁵ Kerényi Károly értelmezése szerint a mítosz egy olyan megélt, mégis „átszellemült” beszédmód, melyben „ideális és reális, gondolt és megtörtént” együtt jut kifejezésre. Ha az élet „beleömlik az áthagyományozott anyagba, nagy szertartásos formák közt”, ha a mítoszt megélik, az elsősorban a rituális tevékenységekben, a kultuszban és a legkülönbözőbb alkotásokban nyilvánul meg, igaz, ez fordított irányban is megtörténik.⁶ Georges Dumézil francia összehasonlító mítoszkutató számos népcsoport mítoszvilágát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a történelmi múlt rekonstruálása során gyakorta mítoszi gyökerű elbeszélések, motívumok, illetve a valahai egységes mítosz alapegységei, szüzséi mint mitológémák épülnek be a történeti források, az eposzok, a legendák, mondák, geszták, krónikák szövegeibe, később a legkülönbözőbb műalkotásokba és a kultuszcselekményekbe. Az egyéni földolgozást adó krónikaírók, illetve művészek a legtöbb esetben a mítoszt vagy annak ősképi alapegységeit, a mitológémákat hívják segítségül.⁷ De érdemesek a figyel-

1 Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Budapest, 1999, Európa, 87.

2 Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, 1998, Európa.

3 Szondi Lipót: *Káin, a törvényszegő*. Budapest, 1987, Gondolat, 46.

4 Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* Budapest, 1988, Szépirodalmi, 9–12.

5 Lévi-Strauss, Claude: *A mítoszok struktúrája*. In Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. Első kötet. Budapest, 1971, Európa, 136–138.

6 Kerényi Károly: i. m. 15–20.

7 Dumézil, Georges: *Mítosz és eposz*. Budapest, 1986, Gondolat.

műnkre Bruno Schulz gondolatai is. „Szerinte a mai ember minden fogalma a mítoszokból és az ősi történetekből származik. Állítása szerint nincs egy morzsányi sem a gondolkodásunkban, ami ne lenne a mitológia valamilyen változata.”⁸ Kétségtelennek tűnik, hogy meghatározó lelki struktúráink olyan időkben alakultak ki (nevezetesen az őskorban, melynek ilyen – azaz világlátási, -felfogási – szempontból egyenes folytatása az írott történelem, egészen a szimbolikus gondolkodás lerombolását megkezdő reneszánszig), amikor az emberiség szellemisége, gondolkodásának irányultsága alapvetően különbözött a maítól: bizonyos szempontból kevesebb ismeret, egészen más alapokon nyugvó egységes, koherens tudás és gyökeresen más szemléletmód jellemezte. A mítoszok ebben a kulturális közegben érthetők, világosak, reálisak és nélkülözhetetlenek voltak. Mindamellettracionálisak. A szimbolikus-mitologikus világkép és a racionalizmus nem összeegyeztethetetlen fogalmak.

Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy – mint Bruno Bettelheim írja – „a legtöbb kultúrában a mítosz és a mese vagy népmese nem különül el egymástól élesen; együttesen alkotják a nemzetek írásbeliség előtti irodalmát”⁹ és afféle sorvezetőként szolgálnak, pontos térképek gyanánt használhatók a közösség tagjai számára. A mesék és mondák segítségével a régi korok emberei könnyebben igazodhattak el belső és külső világukban, a fizikai környezetben éppen úgy, amiképpen a lelkiben. „A mese, noha realizisztikusan kezdődik, és át-meg átszövik a mindennapi élet elemei, egyértelműen nem a valóságos külső világról szól. Irrealitásának (amit a szűk látókörű racionalisták annyiszor kifogásolnak) fontos szerepe van, mert nyilvánvalóvá teszi, hogy a mesék nem a külvilágról akarnak hasznos ismereteket közölni, hanem az emberben lejátszódó belső folyamatokról.”¹⁰ A mítosszal hasonló a helyzet: magyarázatul kíván szolgálni az emberi lélek mélységeire, egyszersmind (s itt válik el a mesétől) tágabb értelemben, társadalmi-történelmi szinten reflektál az ember és ember, embercsoport és embercsoport közötti kapcsolatokra, valamint a természet jelenségeire. Amíg tehát a mese a felnövekvő egyén boldogulását szolgálta, a mítosz a közösségnek és a közösség teljes jogú tagjainak adott útmutatást. Valóságosat. Használhatót. Lévén, „a mitologikus gondolkodás a képi gondolkodás fundamentumát jelentette, amelynél a mítosz axiomatikus érvénnyel bírt, igazságérvényét egyetlen épelméjű görög [vagy bármely más archaikus nép fia] nem vonhatta kétségbe”.¹¹

Vagyis a mítosz világnézetet és morált alakított, cselekedetek és viselkedésmódok mintájául szolgált. Bizonyos értelemben tehát manipulált. Több síkon, több módon, több rétegben: immanens módon, magával a szöveggel, a mítosz történetével és transzcendens módon, a mítoszt közreadók konspirációi, módosításai által. Íme, egy példa:

8 Leírja Bándy György *Káin és Ábel* című írásában, In *Társadalomtudományi Szemle, Fórum* 2008/4.

9 Bettelheim, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Budapest, 2000, Corvina, 29.

10 Bettelheim, Bruno: i. m. 29.

11 Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő, 2007, Attraktor, 75.

A nyugati civilizáció egyik alapmítosza, az Ádám-mítosz fontos epizódja a Káin-történet, amelynek legelterjedtebb, kanonizált változatát az Ószövetség első könyvének, a Genézisnek a 4. fejezetében olvashatjuk. Eszerint Évának (héberül Havva, vagyis „életet adó”) két fia született: az elsőszülött Káin, majd később öccse, Ábel. Előbbi földműves lett, utóbbi juhok pásztora. Egyszer mindkét fiú áldozatot mutatott be Istennek, aki Ábel áldozatát elfogadta, míg Káinét elutasította. Ezen felbőszülve Káin megölte öccsét. Ez volt az „égbekiáltó bűn”: Ábel vére fölkiáltott az égbe, így az Úr tudomására jutott a gonosztett, s a Mindenható megbüntette Káint: megátkozta és száműzte, egészen pontosan örök hontalanságra és bujdosásra ítélte.¹²

Így hangzik a kanonizált mítosz első fele, maga a testvérgyilkosság. A legtöbb vallástörténész szerint azonban ez a passzus betoldás, vagyis utólag beiktatott rész a bibliai őstörténetben. „...a szerkesztő azt szándékozik bemutatni, hogy miként növekedett naggyá az emberek között a rossz, a bűn. Az ősszülők engedetlensége [Ádám és Éva evett a tiltott gyümölcsből – B. Z.] nem maradt következmények nélkül. Nemcsak Isten fordult el az embertől, nemcsak a természet vált az ember ellenségévé, hanem az emberek egymáshoz való viszonya is megromlott: az emberek között is, a testvérek között is egyenetlenkedés és gyűlölet támadt.”¹³ Ennek ellenére az egész fejezet önmagán belül feltűnően koherens és következetes. A számmisztika például különösen hangsúlyos mindvégig: az elbeszélés ismétléseit a hetes, a tizennégyes és a hetvenes számok uralják: az Ábel név hétszer, a Káin tizennégyeszer jelenik meg benne, ám ha az előző két fejezethez kapcsoljuk, amihez a bűn és bűnhődés témaköre értelemszerűen egyébként is csatolja, úgy az isteni nevek éppen hetven alkalommal szerepelnek a szövegben.¹⁴

Közbevetőleg talán itt érdemes megjegyezni, hogy a Káin-történet egyáltalán nem páriát ritkító módon került a szent szövegek sorába az utólagos betoldás módszerével, hiszen az egész Ótestamentum éppen úgy kompiláció, miként az Újszövetség. (Tehát tulajdonképpen egy manipulatív eljárás eredménye. Mindig minden kánon manipulált.) A Genézis esetében leginkább különféle zsidó törzsek és a két legnagyobb ókori zsidó állam legendái, vallási dogmái és teológiája szolgáltatják az alapot. Két nagy vonal, a jahvista és az elohista tradíció szövi át a mítoszokat. A Tóra teremtéstörténete (amit nyugodt lélekkel értelmezhetünk Ádám, az első ember mítoszaként) is mutatja ezt a kettősséget, ezért nem csoda, ha olykor ellentmondásokat tartalmaz. Ilyen ellentmondásnak tűnik például, hogy a száműzött Káin attól fél, hogy megölik, holott akkoriban még rajta és szülein kívül (a kanonizált szöveg szerint) nem él más ember a földön. Amennyiben azonban figyelembe vesszünk más mítoszokat, amelyek Ádám és Éva több

12 *Szent Biblia*. CD-ROM. Budapest, 1995, Arcanum, Genézis, 4. fejezet, 1-16.

13 Gecse Gusztáv: *Bibliai történetek*. Budapest, 1981, Kossuth, 79.

14 Thorday Attila dr. (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Budapest, 2002, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 56.

gyermekéről beszélnek, vagy ha a Genézis 4. fejezetének további szakaszait (17–26) is elolvassuk, világossá válik, hogy Káin a vérbosszútól retteg! Az Ószövetség számos helyén találhatunk ilyen és ehhez hasonló vérbosszú-ellenes passzusokat. A legáltalánosabb vélekedés szerint maga a híres Káin-bélyeg is „a számtalan gesztus egyike a Bibliában, amely a vérbosszú gyakorlata ellen irányul”.¹⁵

Mi ez vajon, ha nem kifinomult manipuláció annak érdekében, hogy az egyik legősibb, ám a társadalmat pestisként pusztító ösztönt, a bosszú ösztönét háttérbe szorítsa a társadalom vezető rétege, a kánont alkotó ideológusok csoportja?

A mítoszváltozatok száma az Ádám-mitológia esetében, annak Káin-epizódját tekintve is, már-már a végtelenbe tendál. A variánsok között szép számmal akadnak olyan történetek, amelyek Káin fogantatását helyezik egészen más megvilágításba. Ezek a már az ókori zsidóság körében is meglehetősen elterjedt mítoszok Káin apjaként Számáelt, az álnok kígyót, a bukott angyalt, a gonosz szellemet nevezik meg.¹⁶ Aki azonos a Sátánnal, közismert nevén Luciferrel, ő tehát az Ellenség, a Gonosz, a Vénusz bolygó, aki a legtávolabbi dacol a napfelkel-tével – vagy éppen Madách Imre Lucifere, aki részt követel magának a terem-tésből. Miként Horváth Károly írja: „...a Krisztus előtti zsidó hagyományban ezek a vétkes angyalok [ti. az Isten ellen föllázadt, ún. bukott angyalok – B. Z.] váltak volna még az ember teremtése előtt Isten elleni lázadókká és lett a vezérük: Sátán (héber szó: ellenség, Isten és az ember ellensége). Ez a mozzanat azonban nem az ószövetségi szent könyvekben található meg, hanem a Krisztus születése előtt egy-két évszázaddal keletkezett apokrifákban: a *Jubileum Könyvében*, *Ezra negyedik könyvében* és az etiópiai *Énok titkai* című írásban.”¹⁷

Ha pedig Káin apja Számáel-Sátán-Lucifer, az egyrészt számos problémát és kérdést vet föl, másrészt nem egyet meg is magyaráz, nem utolsósorban Káin Számáel-fiságából következik az is, hogy a mai emberiségben az isteni vonalat kizárólag a női rész hordozza és örökíti tovább, hiszen Káin leszármazottaiként apai ágon mindannyian Számáel fattyai vagyunk.¹⁸

A kánonalkotók azonban erre a problémára is találtak megoldást. Egész egyszerűen manipulálták a sok tekintetben kellemetlen hagyományt. Létrehozták Szétet: a kanonizált szöveg szerint az Úr Ábel halála után kegyesen megengedte Évának, hogy világra hozza Szét nevű fiát.¹⁹ Csakhogy ez a Szét *gyanús*.

Szét leszármazottai, mint azt a Genézis 4. fejezetének 25–26. verséből tudjuk, a következők voltak: Enósz, Kénán, Mátháel, Járed, Hánokh, Methusélah (Ma-

15 Jeromos *Bibliakommentár I.* 56.

16 A mítosz ezen változatát sokan idézik, köztük Szondi Lipót (i. m. 57), de részben erre a mon-davariánsra épül Sütő András *Káin és Ábel* című drámája, vagy Kis Ervin azonos című regé-nye is.

17 Horváth Károly: Az ember tragédiája szereplőinek és motívumainak bibliai és világirodalmi előzményeiről. In *Itk* 1993/3, 301, 336.

18 A racionális megfontolásokon túl talán ez is magyarázata lehet annak, hogy a zsidóság az anyát tekinti a származás kérdésében döntőnek.

19 *Szent Biblia.* Genézis, 4. fejezet, 25–26.

tuzsálem), Lámech és végül az Ádámtól számított tizedik nemzedékben Noé, az új ősatya, a Vízözön utáni emberiség őse. Csakhogy Szét leszármazási tábláján a nevek több helyen azonosak Káin egyes utódainak nevével, s ez lehet akár áruklódó jel is, vagy ha úgy tetszik, hiba a „hamisításban”. De akadnak egyéb elgondolkodtató tényezők is. Gyanakvásra adhat okot például, hogy bár a Káin-ág története is (mint minden mítosz) hemzseg a szimbolikus elemektől, Szét története viszont mintha egyenesen szimbolikus klisékből és klisészimbólumokból²⁰ születne meg, szinte egyetlen eredeti elem nem található benne. – Vajon miért?

Mi lehet az oka annak, hogy Szét, azaz a helyettes²¹ alakja és egész genealógiája – véleményünk szerint – oly erősen kilóg az adamita családfából? És nem csupán a névazonosságok, illetve a túlságosan pontos szimbólumhasználat ébresztenek gyanút. Szét alakja, akár az apokrifok, akár a kanonizált szöveg felől közelítjük, nem szükséges, többnyire nem is logikus. Amennyiben, mint azt nem egy apokrif irat állítja, az első emberpár számos gyermeket, köztük sok fiút nemzett, miért lett volna szükség arra, hogy Ábel helyett Szét érkezzen a családba? Az égvilágon semmi. Ha viszont Ádámnak és Évának nem született több gyermeke, mint Káin és Ábel – márpedig a hivatalos álláspont, a kánon (és mellette számos mítoszvariáns) szerint így történt –, akkor az egyetlen szaporodásra és sokasodásra képes férfi a Földön Káin maradt. Ő viszont kétségkívül megmaradt. A vérvonal biztosítva volt.

Ennek tudatában nem lehetséges-e, hogy valóban manipulációval állunk szemben? Szét személye és családfája nem lehet-e az emberiség családfáját kozmetikázó betoldás? Ha ugyanis nincs Szét, és nincsenek más Ádám-fiak sem, akkor, nem győzöm hangsúlyozni, Káin az egyetlen, akitől származhatunk. Márpedig ha Káin mindannyiunk őse, akkor egytől egyig egy gyilkostól származunk, mi több, egyes pletykák alapján magától Számáeltől, a Gonosztól. Ezt a borzalmas lehetőséget bizonytalansággal dolgozták föl a szent szövegek összeállítói – ezért iktathatták be Szétet. És ebben az olvasatban Szét alakja nem egyéb, mint az emberiség azon vágya, hogy családfája ne egy gyilkosig, hanem egy igaz emberig vezessen vissza... Végso soron tehát nem egyéb, mint manipuláció.

Magától értetődően nem csak a bibliai mítoszokban jelenik meg a manipuláció. Még olyan mítoszra is rábukkanhatunk, amelyből azt is kiolvashatjuk, hogy a társadalom eleve nem egyéb, mint a manipuláció terepe. Az Ádám-mitológiával sok helyütt analógiákat mutató mezopotámiai ősmítoszban, Gilga-

20 A *Jeromos Bibliakommentár* alaposan számba veszi ezeket (56–57). Hogy egy példát említsek: Szét genealógiájában a kompilátor leírása szerint Ádám és Noé között kerekén tíz nemzedék élt – itt tehát a tízes szám jelenik meg, szemben a Káin genealógiájában felölelt hét nemzedékkel. Utóbbi egy mezopotámiai mitológiai hagyományhoz kapcsolódik, előbbi előképe egyes mezopotámiai királylistákban keresendő, ami nem véletlen, hiszen a zsidóság éppen a Kr. e. VI–VII. század idejére eső babiloni fogsága alatt kezdte el tudatosan gyűjteni és összeállítani vallásos iratait. Ami sokkal izgalmasabb a szempontunkból, az a pontosan tíz (és éppen tíz!) generáció, amely egyúttal ősi szimbólum is: az idők beteltének, az ítélet (a Vízözön) eljövételének jelképe.

21 Neve arra utal, hogy őt az Úr Ábel helyett adta Évának.

mes eposzában nem a címszereplő, sokkal inkább Enkidu alakja feleltethető meg Ádámnak. Enkidu a testi szerelemben való beavatás révén szocializálódik, ezáltal „vonódik be” a társadalomba, és ezzel párhuzamosan „vonódik ki”, tehát idegenedik el a természettől, amelynek addig szerves részét képezte. Székely János értelmezésében Enkidu szocializációja egyúttal emancipáció is, s ezen emancipáció eredményeképpen Enkidu alattvalóvá válik. Mert a társadalom a hatalomról szól: uralkodó(k) és alattvaló(k) viszonyrendszeréről. Manipulációról. „[A]mire az ősmítoszok jóslatos formában oly nyomatékosan figyelmeztettek, az azóta háttorzongató pontossággal mind be is következett. Hagyományos értékrendünk²² [...] feladása egyéni létünk szilárdságától, mondhatni erkölcsi csontozatunktól fosztott meg minket. Kiszolgáltatottak lettünk, és védtelenek. Mivel szemben? Nos, mindazzal szemben, amit a modern társadalom monstruózus hatalmi manipulációjának nevezhetünk.”²³ Ha ezt a gondolatmenetet alkalmazzuk Ádám mítoszára, azt mondhatjuk, Ádám mindaddig ártatlan, míg Éva meg nem jelenik a Paradicsomban. Éva megjelenésével és ezzel együtt az áteredő bűn megszületésével Ádám elveszett: társadalmassított, szocializálódott, manipuláló-manipulálttá lett, a bűn, a rossz az életének részévé vált. A születő Káin pedig már ebbe a közegbe érkezett, alávetve atyjának, a társadalom vezetőjének, kitéve a befolyásolásnak. Káin alaptapasztalata a kiszolgáltatottság élménye: Ádámnak, Évának, az Isten vélt vagy valós elvárásainak – és magának az eredendő/áteredő bűnnek: a másik ember csábításának, amiképpen azt számos mítoszvariáns megőrizte.

Mai szemmel nézve, mai ésszel olvasva ezeket az ősi mítoszokat, a legtöbben nyilván vállat vonnak: ilyen bonyolult, ilyen tág értelmezési horizonton mozgó történetekkel ugyan mi módon lehetett befolyásolni, manipulálni az embereket?

Hát, igen. Kétségtelen tény, hogy a mítosz és a mese nyelve egyaránt többértelmű, többretegű nyelv. Márpedig ez a többretegűség a racionális gondolkodás egyértelműsítő vonulatának (a napjainkra általános gondolkodási sémává vált vulgárracionalizmusnak) az izmosodásával mindinkább az emberi kifejezés gátjává vált. Valójában, persze, szó sincs arról, hogy a nyelvi gazdagság és plaszticitás tényleg gát lett volna valaha is, vagy gát lenne ma, sokkal inkább azt kell észrevennünk, hogy a világ, szemben azzal, ami a hétköznapi diskurzusokban oly gyakran elhangzik, minduntalan egyszerűsödik, a dolgok egy (és csakis egy!) értelművé zsugorodnak, elveszítik ízüket, színeiket, többféleképpen

22 Székely János itt – értelmezésem szerint – az ártatlanságra gondol, annak valamennyi aspektusára, beleértve a szexuális tisztaságot is. Székely elképzelése szerint részben a szexualitással való találkozás érleli meg és tudatosítja az emberben a halált – az állat vagy a gyerek nem gondol a halállal, bizonyos szituációkban föltámadó féltelme, óvatossága csak ösztönös önvédelmi reakció. Székely nem a biológiai szükségszerűségre gondol, hanem a szexualitásra mint élvezetforrásra, időtöltésre, piederstálra emelt, kimódolt élményre (Enkidu beavatója sem egy egyszerű asszony, hanem egy profi templomi szajha!).

23 Székely János: Enkidu mítosza. In Székely János: *A mítosz értelme*. Bukarest, 1985, Kriterion, 94.

való értelmezhetőségüket, mélységeiket, távlataikat és pluralitásukat; felszínük vibrál még, ám alig rejt már valamit magában. A tudományos nyelv régóta az ún. szabatosságot, pontosságot, objektivitást (sic!) állítja piederstálra, amely kritériumok a legkevésbé sem alkalmasak az ember, a létezés, a lét egészének, számtalan rétegének, gyakran egymásnak látszólag ellentmondó összetevőjének kifejezésére. Erre döbrent rá Kierkegaard és Nietzsche a XIX. században, ezért nem voltak hajlandók kerékbe törni gondolataikat, hanem a teljesség megragadását, a kifejezhetőséget valóban lehetővé tévő nyelvhez, a művészet, a mítosz nyelvezetéhez nyúltak vissza. „Tudatos állásfoglalás ez – írja Gyenge Zoltán – a racionális, konceptualista világertelmezéssel szemben [...] ez a nyelvezet [...] [m]egfelel ugyanis annak az antik elgondolásnak, hogy a világ leírására szolgáló eszköz, a stiláris erény nem az egyértelműség, hanem éppen a többértelműség, többretegű leírás, miként azt a Sybilla-jóslatok vagy akár Hérakleitosz, illetve Parmenidész töredékei teszik. Mindez rendjén is lenne, de a világ időközben az egyértelműséget tekinti immár erénynek, a többértelműséget manapság nemes egyszerűséggel zagyvaságnak tartja. Ne csodálkozzunk ezen, hiszen *az élet egyre primitivizálódik.*”²⁴

Ne csodálkozzunk hát azon sem, hogy a manipuláció is egyre primitivizálódik. Összetett, bonyolult szimbólumokat tartalmazó, komoly elmélyedést igénylő történetek helyett ma gyermekes sztorik és faék-egyszerűségű szlogenek formálják a közgondolkodást. Nem Káin vagy Enkidu, hanem a magányában (esendő és emberi módon) táncoló és ezen „véletlenül” rajtakapott politikus a főhős, vagy a szegényeket adományokkal segítő sztár, és így tovább. És sokszor annyi is elég, hogy néhány jól és kellő primitivitással megfogalmazott mondatot elégszer súlykoljon az, akinek erre módja van... „A *Genezis* és az *Apokalipszis* között a csalások birodalma terült el”²⁵ – írja Cioran. Koronként másképp, változó módszerekkel, de a manipuláció egyidős a társadalommal. A görög poliszok és a mai metropoliszok egyaránt manipoliszok. Hiszen „*az ember elfogadhatatlan.*”²⁶

Mindezek után szívesen válaszolnám Papp Endre barátom összegző – Te hogyan manipulálnál? – kérdésére azt, hogy én bizony szívem szerint újra a mítoszokkal, a sokrétegű, több dimenziós történetekkel. Hogy ha már manipulálni, úgy tűnik, muszáj, akkor... Ez a válasz azonban minimum anakronisztikusan hangzik. Hiszen *az élet egyre primitivizálódik.*

24 Gyenge Zoltán: i. m. 73. Kiemelés tőlem.

25 Cioran, E. M.: *A bomlás kézikönyve. Aforizmák.* Budapest, 1990, Európa, 197.

26 Cioran, E. M. i. m. 178.