

ÁTTETSZŐSÉG

HAMVAS BÉLA ÉS NORTHROP FRYE

ÍRÁSAIBAN

Ajánlom barátaimnak: Bobnak, Sárának és Péternek

FABINY TIBOR

ÁTTETSZŐSÉG

HAMVAS BÉLA ÉS NORTHROP FRYE

ÍRÁSAIBAN

Hermeneutikai Kutatóközpont – L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2023

Hermeneutikai Füzetek XX.
Sorozatszerkesztő: Fabiny Tibor

Technikai szerkesztő
M. Pintér Tibor

A borítón és a Függelékben Orosz István grafikus munkái láthatók.

© Hermeneutikai Kutatóközpont – L'Harmattan Kiadó

A kiadvány megjelenését támogatta a Károli Gáspár Református Egyetem
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kara

ISBN XX
ISSN 1218–3407

Tartalomjegyzék

Előszó.....	7
1. Hamvas Béla és a szólító szavak.....	9
2. Northrop Frye és a szavak rendje	18
3. Transzparencia – egy közös gondolat Hamvasnál és Frye-nál	28
4. Frye és a bibliai tipológia	42
5. Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában – Northrop Frye írásai alapján.....	49
6. Beteljesedett idő. Torontói beszélgetés Northrop Frye-jal, 1990. május 4-én.....	65
7. Northrop Frye and Béla Hamvas	71
 Függelék: Áttetszőség Orosz István grafikáin.....	83
Bibliográfia.....	89
A tanulmányok eredeti megjelenési helye.....	93
Hamvas Béla könyvei.....	94
Northrop Frye összegyűjtött munkái	96

A Symbol is characterized by a translucence of the Special in the Individual or of the General in the Especial or of the Universal in the General. Above all by the translucence of the Eternal through and in the Temporal. It always partakes of the Reality which it renders intelligible; and while it enunciates the whole, abides itself as a living part in that Unity, of which it is the representative.

Samuel Taylor Coleridge, Stateman's Manual

Előszó

E kiadványnak nemcsak a tárgya az áttetszőség, hanem az alanyai is áttetszőek. A huszadik század két nagy gondolkodója, a magyar Hamvas Béla (1893–1968) és a kanadai Northrop Frye (1912–1991) univerzális életművet hagytak maguk után, amelynek egyik kulcsszava az áttetszőség, idegen szóval a transzparencia. A létezés, a gondolkodás, a tanítás és a transzcendenssel való viszonyukra is a transzparencia tapasztalata volt meghatározó. Gondolkodásuk meglepő hasonlósága is áttetszővé teszi őket, noha egymást a nyelvi és részint időbeli korlátok miatt sem ismerhették. Mindkét író munkássága túlmutat a szakmaiság szűk keretein: életművük a kereszténységhez, teológiához, a bölcselethez, a vallástudományhoz, a művészetekhez, az irodalomhoz egyaránt kapcsolódik; Frye az irodalomtudomány ernyője alá tudta bevonni a sokoldalú és sok irányú szellemi orientációját. Életművük nem korhoz kötött, univerzális igényük miatt minden nemzedék számára volt, van és lesz mondanivalójuk. Elutasítani, elfelejteni lehet őket, de sohasem „meghaladni” holmi szcientizmus nevében.

Ezért is adom bátran közre a korábban vagy a közelmúltban megjelent tanulmányaimat e két – a szellemi fejlődésemet is meghatározó – gondolkodó írásairól. Mondhatnám, párbeszédet kívánok teremteni kettejük között, inkább azonban az áttetszőség általuk is megfogalmazott jelenségére mutatok rá. Ez pedig az „interpenetráció”, ami kölcsönös áthatást jelent, ahol nincsenek sem időbeli, sem szakmai, sem műfaji, sem pszichológiai, sem személyiségbeli korlátok. Nevezhetnék ezt „holizmusnak” is, ha nem lenne a kifejezés elcsépett. Ám mindkettő gondolkodása az „Egy” felé gravitál, akár a neoplatonizmus, akár a zsidó-keresztény vallás kategóriáiban mozgunk inkább otthonosan.

Ha életművük egyetemes és nem korhoz kötött, akkor a róluk szóló – ebben bízom – egykori írásaim is érdeklődésre tarthatnak számot. Ebben a kiadványban a Hamvas-olvasóknak Frye-t, a Frye-t tanulmányozóknak Hamvast szeretném közelebb hozni, de leginkább a kettejük közötti láthatatlan összecsengést felmutatni.

A rendszerváltást követő évtizedekben sokan beszéltek „Hamvas-reneszánszról”, vagy Frye magyarországi felfedezéséről és honosításáról. Ez utóbbihoz a magam szerény eszközeivel is igyekeztem hozzájárulni. Szegedi tanítványaim 1988-ban fordítottak – tudásom szerint – először a huszadik jelentős gondolkodóiról szóló Frye-írásokat, amelyeket 1990 tavaszán Frye-nak is megmutattam. A Hermeneutikai Kutatóközpont megalakulása után a Bibliáról szóló néhány írását, vele készült interjúkat közöltünk (*A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú.* Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Füzetek 4., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995.) A következő években sorra jelentek meg magyarul Frye fontosabb könyvei (A *The Great Code*; magyarul *Kettős tükör*; A *Words With Power*, magyarul *Az Ige hatalma*), mindkettő Pásztor Péter fordításában az Európa Kiadónál; a világszerte olvasott *Anatomy of Criticism* (magyarul: *A kritika anatómiája*) Szili József fordításában a Gondolat Kiadónál. Kenyeres János irodalomtörténész angolul publikált Fryeről könyvet *Revolving around the Bible*, címen (Anonymus Kiadó, 2003), Tóth Sára kollégám először írt magyarul monográfiát *A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye életművében* (Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Kiadó, 2012). Frye születése centenáriumának évében, 2012-ben nemzetközi konferenciát szerveztünk, amelyen nemcsak külföldi kollégák, hanem számos hazai tudós is tartott előadást. A konferencia anyaga *Northrop Frye 100: A Danubian Perspective* címen (szerk. Sára Tóth, Tibor Fabiny, János Kenyeres, and Péter Pásztor; Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Kiadó, 2014) jelent meg.

E szerény kiadvánnyal is szeretném meghívni az olvasóimat e két szerző írásairól szóló közös gondolkodásra, valamint Frye életművének további honosítására.

Budapest, 2023. július 27.

Fabiny Tibor

1.

Hamvas Béla és a szólító szavak

Hamvas Béláról aligha lehet konvencionális keretek között szabályos tanulmányt írni. Ezért szabálytalanul és szokatlanul kezdem: személyesen. Azzal a reménnyel, hogy egy ilyen vallomás többet elárulhat a műről, mint a befogadóról. A *Scientia sacrát* akkor olvastam először – természetesen még kéziratban –, amikor az utolsó évet jártam az egyetemen. Az idő tájt szellemileg és egzisztenciálisan is elég nagy bizonytalanságban, vákuumban éltem. Lassan már kezdtem kinőni a modern-liberális-tudománytisztelő-kritikai korszakomat, de egy prekritikus első naivitáshoz való visszatéréshez nem éreztem különösebb indíttatást. A múltunkon legfeljebb túlléphetünk, annak militáns elutasítása nekem akkor is és most is értelmetlennek és tisztességtelennek tűnt. Hamvast váratlanul kaptam, mindenfajta „bevezető” vagy „háttérinformáció” nélkül. Egy akkoriban jó barátom fejezetenként ajándékozott meg velem, én pedig mohón fogyasztottam. Egyáltalán nem bosszantott a sok idegen kifejezés és a rengeteg név. Nem hozott zavarba, nem okozott gátlást, nem alázott meg a hatalmas műveltség és tudásanyag. Még arra sem késztetett, hogy információim hiányosságát kézikönyvekből gyorsan, pironkodva pótoljam. Hagytam, hogy a telibe talált gondolatok, a felvillanó és a sokkoló igazságok átjárjanak. Igazából a tudatomig sohasem préseltem fel őket, csupán azért, hogy vitatkozzam róluk. Megértettem és elfogadtam: a szellem nem vitatkozik, nem érvel, hanem kinyilatkoztat. Napjaink tudományra és kritikára hangolt elméje számára aligha van valami irritálóbb, mint ez a kijelentés. Pedig hallgatni tudni kell, s nem kis lelki bátorságra és alázatra van szükség azt bevallani, hogy a „hangra” mindnyájan szomjazunk. Aki megtanult hallgatni, azt tanítványnak hívják, s aki beszél, azt meszternek. De nevezhetjük *brahmannak* is.

A *Scientia sacra* olvasása közben fokozatosan tisztulni kezdett az értelmem, s a látásom erősödött. Gyorsan szertefoszlott mindaz,

ami hamisság, illúzió, káprázat vagy salak volt bennem. Mindez a legtermészetesebb úton történt, hiszen minden új megértés és felfedezés olyannak tűnt, mintha már régóta ismertem volna: „igen, ez így van, másképpen nem is lehet”. Hamvas után jobban értettem a világot, a történelmet és Shakespeare-t is. Úgy éreztem, helyre kerültem, normális lettem, most már akárhova vetődöm odakint, biztos és stabil vagyok idebent. Hamvas szemléletet adott. Ezentúl már nem annak fogok örülni, ami érdekes, hanem azt fogom kutatni, ami lényeges. Voltaképpen az nem is fontos, hogy Hamvas éppen miről ír, még kevésbé az, hogy ki volt ő és hogyan élt: a művében önmagáról írt, önmaga pedig a művét élte. Felesége, szellemiekben is méltó társa ezt az élet és az életmű egységének nevezte.

Hamvasról aligha lehet szaktudósként szólni, nem csak azért, mert Hamvas átfog minden szakot, és leperget magáról minden tudományt. Hamvas-szakértővé sem tudnék sohasem válni, nem lehet őt semleges tudósként birtokolni. Vagy ellenségek leszünk, vagy jó barátok. Vagy elzárkózunk, vagy kinyílunk, és megyünk a hang után. Vagy továbbra is mi ítélkezünk, vagy elfogadjuk önmagunk felett az ítéletet. *Tertium non datur*. Mint az egyik recenzens is írta: tudomány vagy kinyilatkoztatás. Hamvas az utóbbit választotta. A tudomány, a tehetség az, ami az ember hatalmában van, a szellem, a kinyilatkoztatás az, aminek hatalmában az ember van. Az ember akkor válik szellemivé, ha egy nála magasabb és tisztább erő által érintett lesz. A *Scientia sacra* ezt „beavatásnak” nevezi. A szellem, az érintett lény már nem Hamvas személyét figyeli, hanem a hang irányába halad. Még csak nem is a kimondott szót kell méricskélni, hanem a szót tette-re kell váltani. A Hamvas által választott műfaj, az esszé kísérletet jelent, tehát maga is tett, ezért Hamvast megpróbáltam én is tette-re váltani. Hatása öntudatlanul is erősen dolgozhatott bennem; nélküle aligha fedeztem volna fel magamnak az emblematikát vagy a reneszánsz ikonográfiát – pedig Hamvas ezekről egy szót sem írt –, s nélküle ma minden bizonynyal másképpen tanítanám Shakespeare-t.

Ezek után már fölöslegesnek is tűnhet megemlíteni, hogy Hamvas Béla 1897-ben született Eperjesen, evangélikus papi családban. Gyermekezeit és ifjúságát Pozsonyban töltötte, az érettségi után rövid ideig frontszolgálatot teljesített. 1919-ben a családot kiutasí-

tották Pozsonyból, Budapestre költöztek. A Pázmány Péter Tudományegyetemen lett magyar–német szakos hallgató, majd újságíró a *Budapesti Hírlapnál* és a *Szózatnál*. A zsurnalizmus pszeudokultúrájából hamarosan kiábrándult; 1927–1948 között könyvtárosként dolgozott a Fővárosi Könyvtárban. Közben írt és publikált. 1930 és 1948 között mintegy kétszázötven írása jelent meg. Az ostrom alatt otthonukat bombatalálat érte, könyvtára, jegyzetei, összes kézírata elpusztult. A háború után munkássága újra megélenkült: sorozatot szerkesztett. 1948-ban azonban támadások érték (főleg Lukács György részéről), s a következő évben kényszernyugdíjazták. Az ötvenes és a hatvanas években földműves, raktáros, segédmunkás és gondnok volt. Négy évvel a második nyugdíjaztatása után, 1968 novemberében halt meg. Életében önként lemondott a világ látható elismeréséről, otthonában mégis ismert költők, festők és tudósok adták egymásnak a kilincset. Életművét felesége, Kemény Katalin – aki maga is kiváló szépíró volt – három részre osztotta: az első a „hyperioni” korszak, amely nevét az 1936-os *Magyar Hyperionról* nyerte. Írásait ez idő tájt a görög szellemiség ihlette, ekkor alakította meg Kerényi Károllyal együtt a Sziget-kört. Második korszakának kulcsszava a „hagyomány”, amelynek nyitóműve az 1943–1944-ben írt nagyesszé, a *Scientia sacra, Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. A harmadik korszak a háromkötetes *Patmoszról* kapta a nevét, amelyet Hamvas 1959 és 1966 között írt.

A negyedszázados hallgatást 1983-ban a *Gondolkodó magyarok* sorozat kis füzete törte meg: *A világválság*, amely három, a harmincas években írt esszéjét tartalmazta. Nyugaton 1984-ben megjelent *Az öt génusz* és a *Száz könyv* az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem gondozásában. A nyolcvanas évektől kezdve aztán idehaza is folyamatosan jelentetik meg műveit, így kétkötetes nagyregényét, a *Karnevált* (1985); *Szellem és egzisztencia* címen publikálják az egykor pécsi folyóiratokban megjelent írásait (Pannónia könyvek, 1987), majd napvilágot látnak az évtizedekig kéziratban porosodó kiváló esszéi: a *Silentium*, a *Titkos jegyzőkönyv*, az *Unicornis* (Vigília könyvek, 1987). Egy újabb válogatás *Hamvas Béla harminchárom esszéje* címen jelenik meg a *Tartóshullám* sorozatban (Bölcsész Index, 1987). A Hermész-könyvek sorozatban ismét hozzáférhetővé lesz az 1943-ban publikált – életében egyetlen ki-

adott – kötete, *A láthatatlan történet* (Akadémiai Kiadó, 1988), s a *Scientia sacra* után itthon is kiadják *Az öt géniuszt* egy kötetben *A bor filozófiájával* (Életünk könyvek, 1988). Újra megjelenik a feleségével írt 1947-es könyve, a *Forradalom a művészetben* (Pannónia könyvek, 1989). Egyre több hiteles írás jelenik meg az életműről, elsősorban feleségétől, Kemény Katalintól, valamint Dúl Antaltól. A Hamvas-életmű reneszánszában különösen nagy szerepet játszik az *Életünk* című folyóirat – főleg az 1987/9. szám –, továbbá a szegedi egyetemen megjelenő *Harmadkor*, és végül, de nem utolsósorban a *Vigília*. A fentiek csak a rendszerváltás előtti utolsó években megjelent művek adalékai. Az elmúlt harminc életmű kiadásairól most nem szólunk, ezek listája a könyv végén olvasható.

A Magvető Kiadó a *Scientia sacra* első részét 1988-ban jelentette meg. Tanulmányunkban erről a kiadásról szólunk. Az utószót Török Endre írta a tőle megszokott tömörséggel és ihletettséggel. A *Scientia sacra II.*-t Hamvas eredetileg tizenkét könyvre tervezte, de végleges megfogalmazásában abból csak négy könyv készült el. A megjelent kötet azonban önmagában is teljes, tökéletes alkotás. Komponáltsága – felesége megfogalmazásában – leginkább szimfóniához hasonlítható. A vezérmotívumok újra és újra, szinte makacsul előjönnek, de az ismétlődést nem érezzük zavarónak, mert a gondolat, az eszme mindig más környezetben, más összefüggésben, más megvilágításban bukkan fel. A *Scientia sacra* a hatos szám szerkesztésére épül: hat könyv, hat fejezet, hat passzus: összesen tehát hat a köbön, azaz kétszáztizenhat passzus. A könyvek így következnek egymás után: *A hagyomány*, *Az archaikus ember*, *Kultusz és kultúra*, *A beavatás*, *Az analógia*, *A király és a nép*.

Minden olyan szó, amelynek nincsen megszólító ereje, fölösleges, sőt talán kártékony is. A szólító szó viszont megnyitja az egyébként születésénél és természeténél fogva zárt embert. Hamvas életművét, különösen a *Scientia sacrát* végeredményben a szólító szavak szemantikájának tekinthetjük. Ezek közül veszek számba néhányat, látásunk szerint a fontosabbakat, amelyek a következők: váltság, hagyomány, éberség, analógia, valódiság és közösség. Tárgyalásuk közben szükségszerűen más, lényeges hamvasi kulcsszavakat is felidézzünk, s elkerülhetetlenül figyelembe kell vennünk a *Scientia sacra* előtti írásokat, utalnunk kell a később megjelent művekre is,

hiszen nemcsak a *Scientia sacra*, hanem az egész életmű egy hatalmas szimfónia.

Életművének első, lényeges szólító szavát, a „válságot” a harmincas évek közepén megjelent írásaiban, *A modern apokalipszisben* (1935), a *Krízis és katarziszban* (1936) és *A világválságban* (1937) fejt ki. Az Európa-szerte általános válságérzést éppen a történelmi tapasztalat, az első világháború katasztrófája idézte elő. Hamvas, kiábrándulva egykori lelkesedéséből, mohón olvassa a „prófétikus krizeológia” nagy alakjait, Nietzschét és Kierkegaard-t, s különösképpen az utóbbi olvasása közben kezdi el szenvedélyesen kutatni a válság okát.

Elkezdtem keresni a sötét pontot. A próton pseudos-t, vagyis az első hazugságot. [...] Visszafelé haladtam a múlt század közepétől a francia forradalomig, a felvilágosodásig, a racionalizmusig, a humanizmusig, a középkoron át a görögökig, a héberekig, az egyiptomiakig, a primitívekig. A válságot mindenütt megtaláltam, de minden válság mélyebbre mutatott.

Az az ember, véli Hamvas, aki úgy él, mintha nem volna krízis, „lótuszevő”, mert nem vesz tudomást az időről, s öncsalóként maszkot hord. Ezzel szemben az ideális európai ember nyitott az idő irányába, ráésmél a krízis szituációjára. A krízistudatban élő ember érzékeli a megoldhatatlanságot, a krízis „sokfejűségét” nemzeti, nemzetközi, gazdasági és kulturális téren; látja, hogy a krízist nem konzerválni kell, hanem a lefolyását siettetni. Az eszmélés segíti abban, hogy felismerje, hogy a különböző területeken jelentkező krízisek egy közös pontból fakadnak: transzcendens, metafizikai eredetűek. Ráésmél arra is, hogy krízis mindig is létezett, csak éppen az ember kifinomult technikával rejtőzött előle. A válság tehát az ember határhelyzetének a felismerése, az eszkaton immanenciája. Az eszmélés, a kritika, a lázadás vezeti el az embert annak felismerésére, hogy ha a krízis metafizikai jellegű, akkor a megoldás is csak „felülről” jöhet. Csakis a krízisből való szembenézésből, annak vállalásából szület meg a katarzisz. A krízist csak az tudja megoldani, aki túl van a krízisen, aki maga is megélte a tisztító katarzist. A krízisben élő ember szava nem lehet autentikus: „Akinek a világhelyzete negatív, annak ítélete, amit kimond, ha pozitív is, negatívát jelent.” A krízisben

élő ember csak az őszinte vallomásig mehet el, egyedül a katarzist átélt ember juthat el az igazságig, csak ő mondhat ítéletet.

A válságból kivezető utat Hamvas a „hagyományban” találja meg. Erre a felismerésre épül korszaknyitó műve, a *Scientia sacra*. A hagyományról tanítanak a szent könyvek, ezek tudósítanak az embernek a létben elfoglalt eredeti helyéről.

A hagyomány az ember és a transzcendens világ közt levő kapcsolat folytonosságának fenntartása, az ember isteni eredetének tudata és isten hasonlóságának, mint az emberi sors egyetlen feladatának megőrzése.

Ezt az eredeti helyet Hamvas „alapállásnak” nevezi René Guénon *état primordialja* után. A hagyomány az aranykorról tudósít, amelyet kb. i. e. 600 körül felváltott a történeti vagy apokaliptikus kor. Az aranykorra az archaikus tudás jellemző: a világérzés itt felülről indul, s vallásos, természetfölötti, univerzális és kozmikus jellege van; a történeti korban a világérzés alulról indul, s materialisztikus, humanisztikus és empirikus jellegű. A hagyomány azt tanítja, hogy a dolgok nem kívül kezdődnek, hanem belül; nem alul, hanem felül; nem a láthatóban, hanem a láthatatlanban. Az archaikus gondolkodásban a bölcsesség még nem fokozódott le tudománnyá, a költészet filológiává, a művészet virtuóz mutatvánnyá, az emberiség tömeggé; az ég nem vált földivé, s a szakrális még nem szomorodott szociálissá. A hagyomány alapja a kinyilatkoztatás, s a kinyilatkoztatás nem más, mint a hiteles életről szóló tanítás. Mindegyik hagyomány tud az ontológiai tragédiáról: a hindu hagyomány ezt az értelem megzavarodásából (*turba*), a görög hagyomány a test korrupciójából, a héber hagyomány pedig a morális engedetlenségből eredezteti. A hagyomány az aranykor teljességéről, a lét nyíltságáról tanít; ekkor még nem volt akadály ég és föld között, Isten és ember között. Az apokaliptikus vagy történeti lét lefokozott vagy tört lét, s ezt Hamvas életnek nevezi. Az élet minden irányban zárt, az ember kivette sorsának irányítását Isten kezéből, s azt önmagára bízta. Ezért az ember ítélet alatt áll; az apokalipszis jelentése: ítéletszerű kinyilatkoztatás.

A harmadik szólító szó: „éberség”. A hindu hagyomány a *vidya* (tudás) szóból származtatja a Védát, s a latin *videre* szó is rokon ezzel: nézést és látást jelent. A szó voltaképpen értelme: éberség, s

ez Hamvasnál „metafizikai érzékenységet” jelent. A legtöbb ember vak, kába, és végig alussza az életét. Az éberség minden látás és tudás feltétele. A *buddha* szó maga is felébredtet jelent. A lefokozott lét, az élet semmi más, mint kába álmosság, tompaság, metafizikai érzéketlenség. Az éberség azzal kezdődik, hogy az ember felismeri, hogy az érzéki világ csak káprázat és varázslat (*maya*), majd az ébredő ember észreveszi, hogy a világban egy nem változtatható azonosság van. Aki felébred, az fokozatosan kiszabadul az Énből, és univerzális lénné válik. Nem a tudás, hanem az éberség vezet el az *atmanhoz*, az univerzális lélekben való feloldódáshoz.

A negyedik szó: „analógia”. Amíg a történeti ember ellentétekben, „tükrözési konstrukciókban” gondolkodik, addig az archaikus ember analógiákban. Ennek lényege: „ami lent van, az ugyanaz, mint ami, fent van”, vagyis a világ jelenségei között azonosság van, de az azonosságban különbözőség is észlelhető. Az analógialátás az azonosságokra és a különbözőségekre való érzékenység. Az archaikus ember érzékeli a természet változása és a saját élete közötti hasonlóságot. Az analogikus gondolkodás képekben való látást is jelent. Amit Hamvas az azonosságról és a képnyelv elsődlegességéről ír, rendkívül hasonlít ahhoz, amit majd néhány évtized múlva Northrop Frye fejt ki *The Great Code (Kettős tükrözés)* című művében. Mint arra már korábban is utaltunk, Frye a nyelvnek a konkrétól az absztrakttig történő fejlődésében három fázist különböztet meg: a hieroglifikus-metaforikus, a hieratikus-metonimikus és a deskriptív-populáris fázisokat. Hamvas az ősnyelv, az ideanyelv, a szimbólumnyelv, a mítosznyelv, a költői nyelv, a köznyelv és az absztrakt nyelv fázisait különbözteti meg. Az ősnyelv a kinyilatkoztatás nyelve, s ez arról ismerhető fel, hogy a szavakat eredeti jelentésükben, eredeti teremtettségükben mondja ki. A szimbólumnyelv „elrejtje azt, amit kimond, és kimondja azt, amit elrejt”. (Hasonlóan fogalmaz egy-két évtizeddel később a francia filozófus, Paul Ricoeur is.) A költői nyelv a köznyelv intenzív foka, a fogalmi nyelv szavai pedig már nem a valóságra, hanem a mesterségesen szerkesztett ész világra vonatkoznak. Frye ezt majd úgy fogalmazza: már nem a szavak adnak életet a dolgoknak, hanem a dolgok a szavaknak.

Az ötödik szólító szó: „valódiság”. Hamvas sokszor ír arról, hogy valódivá, igazivá, hitelessé kell válnunk. Később ezt az állapotot

egyszerűen csak „normalitásnak” nevezi. A valódiság ellentéte a káprázat, a csillogás és a bűbáj. A nőben ez a valódiság: Sophia. Sophia az első valódi nő, az isteni lény, a Bölcsesség, akiben a szeretet önmagát megismeri. Sophia az Égi Asszony, a valódi szépség. Ellentéte Éva, a földi nő, a bűbáj, akinek egyetlen célja van: csábítani. Amíg Sophia szépsége bölcsességet és szeretetet ébreszt, addig Éva elkábít, becsap. Ő az anyagi lény, aki öltözködik, festi magát. Ő a káprázat, a varázslat, a látszat, a maszk, a világ. Sophia szépsége azonban az Istenhez való hasonlatosság. Mit is jelent valódinak lenni? – kérdezi Hamvas később a *Silentiumban*. A válasz:

[E]ffektív módon létezni. A szavakat beváltani. A mindennapi kötelességet megtenni. [...] Nem nagy szájjal beszélni róla és hirdetni és írni róla és szónokolni. Ez svihákság. [...] Valódinak kell lenni. Lételemet az utolsó fillérig be kell váltani. S mivel az egyetlen valóság Isten, hozzá hasonlóvá kell válnom.

Az *Unicornisban* pedig így ír: „Irtózom attól, hogy bölcs vagy hős vagy szent leszek. Magasabb igényem van. Normális ember kívánok lenni.” „A nagy ember titka nem az, hogy örült, ellenkezőleg, az, hogy egészséges. Nem az, hogy ő a kivétel, hanem az, hogy ő az egyetemes, a normális. A kivétel a többi. Az örült az, aki nem olyan, mint ő.

A hatodik szó: „közösség”. A barátságról szóló egyik korábbi eszméjében írja Hamvas, hogy a közösség ősz szava: Philia. A *láthatatlan történet* utolsó esszéje pedig az igazi közösségről szól. Közösség egyes-egyedül csakis abban a létben van, amelyet az ember számára az áldozat megnyit: az emberfölöttiben. Minden ember közös léte nem az anyagban, a szellemben, a vallásban, a morálban van, hanem Istenben. Ez a közösség az igazi. Ez a közösség az egyedüli. Ez a közösség.

A *Scientia sacra* is az archaikus közösségről szóló elmélkedéssel zárul. Az archaikus közösséget a hierarchia jellemezte. Három köre: a szakrális, a kulturális és a gazdasági. Az archaikus közösség embere az istenek útján halad, életének célja az éberség; a történeti közösségekben élő ember az ősök útján halad, s életének célja a boldogság. Az előbbi az *autorité spirituelle*, az „uralom”, az utóbbi viszont a *pouvoir temporel*, a „hatalom” jégében él. A hatalom igazi

arca a machiavellizmusban és a totális ideológiákban nyilvánul meg. A hatalom önmagában gonosz.

Az aranykorban az uralmat a nem cselekvés embere, a szellemi ember, a *brahman* gyakorolta. Ő a szent tudás, a *scientia sacra* őre. Az ezüstkorban felülkerekedett a második kaszt, a *kshatriya*. Ő a lovagi ember, a hős, a katona, az *ars regia*, a kormányzás művészetének végrehajtója. Benne már nem az öreg bölcs, hanem a fiatalerő lesz az ideál. A rézkorban a *raishya*, a gazdasági kaszt, a kereskedő dominál. A cél ekkor csupán a termékenység és a jólét. Az ember elanyagiasodik, de még a *dharma*, a törvény jegyében él. A vaskorban, amikor a *shudra*, a szolga veszi át a hatalmat, mindez már nem érvényes.

Napjainkban, úgy tűnik, egy mélypontból felfelé tartunk. Miről is beszélnek odakint? Igazság, jogállamiság? Katonák, politikusok és államférfiak, az *ars regia*nak a vaskor által elsöpört hőszai szemünk előtt szédítő gyorsasággal születnek újjá. A közösség a *kshatriya*-korszak, a lovagkultusz reneszánszát igényli. Tisztuló folyamat ez, de igazában még nem tiszta. Az irány jó, de a cél még nem elég. A lovag a mozgás hőse, a szellem, a *brahman* azonban mozdulatlan. Ereje, méltósága statikusságában van. A szellem nem mozog, hanem csak mozgat. A lovag utolér minket, eljut hozzánk, és udvarol nekünk. A szellem nem udvarol, hanem csak néz és vár. Nekünk kell eljutnunk hozzá. Nekünk kell irányt változtatnunk, nekünk kell fordulnunk. Átfordulásra van szükségünk, amit úgy neveznek: *metanoia*. „A politikus (történeti) egzisztencia minden esetben valamely történeti szenvedély hatása alatt áll. [...] A brahmani lét a történetre merőlegesen áll.” (1989)

2.

Northrop Frye és a szavak rendje

A huszadik századi angolszász irodalomtudomány egyik legnagyobb formátumú alakja volt a kanadai Northrop Frye (1912–1991). Québecben született idős szülők késői gyermekeként 1912 júliusában. Anyai nagyapja metodista prédikátor, apja viszont korán tönkrement üzleti vállalkozó. Életrajzírójától tudjuk, hogy Frye már kisgyerek korától falja a könyveket, s négyévesen úgy szorítja magához Bunyan művét, *A zarándok útját*, mint más kisgyermek a *Micimackót*. Kamaszkorában Bernard Shaw a kedvence, s osztálytársai már ekkor „professzornak” nevezik. Tizenhét éves korában, 1929-ben utazik először Torontóba egy országos gépíróversenyre, ahol második helyezést ér el. Beiratkozik a metodista háttérű Victoria College-ba, ahol angol irodalmat tanul. A szomszédos Emmanuel College-ban viszont teológiai stúdiumokat folytat. 1936-ban a Kanadai Egyesült Egyház (United Church of Canada) lelkésszé avatja. Ugyanebben az évben azonban úgy dönt, hogy inkább az irodalmi pályán indul el, s a kanadai Királyi Társaság ösztöndíjával Oxfordban tanul. Ekkoriban mélyül el régóta kedvelt költője, William Blake próféciaiban. Hazatér Kanadába, s 1939-től a Victoria College professzora, több éven keresztül principálisa, s egészen a haláláig „kancellárja”. A hatvanas évektől kezdve számos rangos amerikai egyetem kínál neki kényelmes professzori állást, de ő minden alkalommal a maradás mellett dönt. „Provinciálisnak kell lennünk, hogy univerzálisak lehessünk” – hangoztatta több alkalommal.

Northrop Frye neve már szétválaszthatatlanul összeforrt az úgynevezett mítoszkritikai vagy archetipikus kritikai irányzattal. Századunkban a mítosznak az emberi gondolkodásban betöltött szerepét több tudományág is hangsúlyozza. Míg a tizenkilencedik században a mítosz legfeljebb vallástörténeti fogalomként szerepelt, a vallások primitív szakaszát jelölte, addig a huszadik század első felében a mitikus gondolkodásmód jelentőségének előtérbe kerülését több

területen is észlelhetjük. Az antropológiában Frazer, a pszichológiában Freud és Jung, a vallástörténetben Kerényi, az irodalomban – többek között – Proust, Joyce és Kafka, a filozófiában pedig Cassirer neve fémjelzi azt a gondolkodástörténeti fordulatot, amely a mítoszt immáron nem „a nyelv betegségének”, hanem az emberi nyelv és gondolkodás nélkülözhetetlen funkciójának tekinti, ami a gondolkodó és fogékony ember számára a valóság feltárásának eszközeként kínálkozik. A mítosz nem az igazság helyett, hanem annak kifejezéseként jelenik meg. Frye megfogalmazásában a mítosz az emberi vágyak, az emberi érdekeltség nyelve.

A mítoszkritikai irányzat sokat köszönhet a harmincas években kialakult s az angolszász irodalomtudományban mintegy két évtizedig (1930–1950) domináló, ma is sokat dicsért és vitatott *New Criticism* meglátásainak. Ez a műalkotások nyelviségét, organikus képvilágát hangsúlyozó, lényegében történelemellenes megközelítést zászlajára tűző termékeny irányzat Frye-ra is hatást gyakorolt, de Frye kitágítja a – szerinte tévesen – csak a műértékelésre szorítkozó, sokszor impresszionisztikus elemzéseket. Frye az irodalomkritika tudományos műveléséért száll síkra, s ezért az értékelést, mint az irodalom tapasztalását nem az irodalomtudomány, hanem az ízléstörténet feladatának tekinti. Az irodalomkritikát azért lehet tudományos alapon művelni, mert reflexiói úgy viszonyul a művészethez, mint a filozófia a bölcsességhez, a történelem a tethez, a teológia a vallási tapasztalathoz. Frye általa a felfedezett és kitaposott „kritikai ösvényt” két „szélsőség” felé húzó szemlélet között találta meg: az egyik az irodalomtól centrifugálisan kifelé húzó determinista felfogás, amely egy külső, az irodalom természetétől idegen szempont függvényeként kezeli az irodalmat (pszichologizmus, szociologizmus). A másik viszont csak a centripetálisan befelé húzó szemlélet, mint például az új kriticismus, amely nem választja el az irodalomról szóló tudást az irodalom közvetlen tapasztalásától. E két „tévedés” között húzódik meg a járható és járandó kritikai ösvény.

Ahhoz, hogy az irodalomkritikát valóban tudományos alapon tudjuk művelni, olyan központi elvet kell találnunk, amely köré szerveződhet az irodalomról szóló tudás. Ilyen például a biológiában az evolúció gondolata. Frye ezt a princípiumot az irodalomtu-

dományban az archetípus kategóriájában véli megtalálni, s számára ez a fogalom segítheti elő az irodalom tudományos koherenciáját. Az archetípus fogalmát Jungtól kölcsönzi, de a pszichológiából áthelyezi az irodalomtudomány perspektívájába. Az archetipikus kritika fogalmát éppen a Jungról szóló esszéjében fogalmazza meg tömören és frappánsan: „Az archetipikus kritika olyan kritikai eljárás, amely a művet nem a természet, hanem más művek utánzásaként fogja fel.”

Ahhoz, hogy egy festmény kompozícióját megfelelő módon szemléljük, bizonyos távolságból kell megítélnünk, s ezt az eljárást Frye az irodalomban is megfelelőnek találja. Először magát a művet tanulmányozzuk, majd induktív módon „egy lépéssel hátrébb” a műben előforduló, visszatérő képeket, szerkezeteket szemléljük, még egy lépéssel hátrébb magát a műfajt, a konvenciókat vesszük figyelembe. Tovább távolodva érkezünk el olyan „irodalom előtti” kategóriákhoz, mint a mítosz, a rítus és a folklór. Ezekben a kategóriákban már az irodalmi műfaj vagy típus archetípusával találkozunk. Egy-egy irodalmi műnek a kontextusa korábbi irodalmi vagy irodalom előtti művek halmaza; egy irodalmi műalkotás pedig egy-egy archetípus újratерemtése, vagy egy mítosznak a kitolódása vagy áthelyeződése (*displacement*). Ilyen archetípusok az élet, a halál, az újjászületés; a keresés; a Prométheusz- vagy az Oidipusz-mítoszok, amelyek újra és újra felbukkannak irodalmi művekben.

Amikor azonban Frye deduktívan közelít a műhöz, akkor először a művészetekben megfigyelhető mozgásról, ismétlődésről és visszatekintésről beszél. Vannak időben mozgó művészetek, mint a zene, és térben megjelenő művészetek, mint például a festészet. A zene alapvető szerkezeti eleme a ritmus, a festészeté pedig a minta (*pattern*). Az irodalom e két művészet között húzódik meg, s az irodalmi mű magán hordozza az időbeli narráció és a mintaként megragadható jelentés dimenzióját. Az előzőt zenei metaforával melódiának, az utóbbit harmóniának is lehet nevezni. A ritmust megfigyelhetjük a természet ritualisztikus mozgásában; magában a rituáléban fedezhetjük fel a narráció eredetét. A ritualisztikus mozgások a természeti ciklusok mozgására vezethetők vissza: a nap szoláris, a hold lunáris ciklusa, de legfőképp a négy évszak ismétlődése összefügg az emberi élet organikus ciklusaival, a generációk egymást követő ritmusával.

A másik oldalon a minta, a jelentés eredete a jóslatokra, az epifanikus pillanatokra, sőt magára az álomra nyúlik vissza. Ezek nem kötődnek az idő folyamához. Ami a ritmust és a mintát összeköti, az a mítosz. A mítosz az a központi informáló erő, amely archetipikus jelentőséget ad a rítusnak és archetipikus narrációt az orákulumnak. Mítoszról beszélünk tehát, amikor a narrációt, archetípusról pedig, amikor a jelentést tartjuk szem előtt.

Mítoszrendszerét Frye a természeti ciklusok négyes tagolásával hozza kapcsolatba. A nap négy fázisa (hajnal – nappal – este – éjszaka), az évszakok körforgásának négyes fázisa (tavasz – nyár – ősz – tél), az emberi élet mozgása (születés – házasság – halál – pusztulás); ezek a ciklikus rotációk képezik Frye mítoszelméletének tartópilléreit; az egész rendszer viszont műfajelméletének megalapozását szolgálja.

A négy fázisnak megfelelő komédia – románc – tragédia – ironia még nem műfajt jelöl Frye rendszerében, hanem „műthoi”-nak nevezett narratív mítoszokat, amelyek műfaj előtti kategóriákként jelennek meg. A narráció szempontjából a művészet központi kategóriája a keresés (*quest*) mítosza, a jelentés szempontjából pedig az ártatlanság világának beteljesült vágyálma: a szabad emberi társadalom. Ezt tekinti Frye az élet komikus víziójának (a *Divina Commedia* értelmében), amely a tragikus vízióval ellentétben a keresést nemcsak a szokásos rotációban látja, hanem feltételezi a beteljesülést és a megtalálást is. Frye több helyen is írja, hogy ő a komédiát, mint a beteljesülés és az „újra befogadás” mítoszáat magasabb rendűnek tekinti, mint a tragédiát. Coleridge-ot idézve írja, hogy vannak *Iliász* és *Odüsszeia* típusú irodalmárok. Az előzőek érdeklődése a tragédia, a realizmus és az ironia felé, az utóbbiaké viszont a komédia és a regényes elbeszélés (románc) felé fordul. Az utóbbiakban a történet önmagáért van, és nem azért, hogy „tükröt tartson a természetnek”. Frye magát is a szerencsésen végződő, a hazatalálást hirdető *Odüsszeia* és nem az *Iliász* típusú kritikusokhoz sorolja.

A Blake-ről szóló monográfia, a *Fearful Symmetry* (Rettentő szimmetria) 1947-ben látott napvilágot. Ez Frye első könyve, amely rendkívül nehezen készült el. Több mint tíz esztendőn keresztül dolgozott rajta, öt alkalommal is átírta. A könyv hatása fergeteges volt. Harold Bloom, aki még yale-i diákként olvasta, így nyilatko-

zott: „A könyv elbűvölt. 1947 és 1950 között vagy százszor is elolvastam, néhány részét kívülről is megtanultam.”

A világhírt azonban az 1957-ben megjelent *Anatomy of Criticism* (magyarul: *A kritika anatómiája*. Helikon Kiadó, 1998) hozza meg Frye számára. Mivel az irodalomstruktúra, ezért Frye az irodalom tanulmányozásának alapelveit is magából az irodalomból vezeti le, s nem más tudományból, például a történelemből vagy a filozófiából. A kritika maga is az irodalom része, s nem holmi parazita tevékenység az irodalom testén. Ezért Frye *Anatomy*-ja önmagában is esztétikai teljesítmény. Ezt még azok is elismerik, akik egyes tétel-leit vitatják.

Az *Anatomy* egy „polemikus bevezető” és egy „kísérleti konklúzió” között négy esszét tartalmaz: az első a történeti kritika, amely a fikatív módok elméletét, a második az etikai kritika, amely a szimbólumok elméletét, a harmadik az archetipikus kritika, amely a mítoszelméletet, s végül a negyedik a retorikai kritika, amely a műfajelméletet tárgyalja.

A fikció hősének a cselekményben tanúsított értéke vagy ereje szerint öt történeti módot vázol fel: a mítikusát, a romantikusát, a magas és alacsony mimetikusat és az ironikusát. A középkor előtt a mítosz, a középkorban a regényes elbeszélés (románc), a reneszánsz magas mimézisében az eposz és a tragédia, a polgári kultúra alacsony mimézisében a regény és a családi komédia érvényesül, míg az utolsó száz évben – az ironikus módban – az abszurd, az antiregény dominál. Ebben az utolsó fázisban azonban újra megjelenik a mítosz.

A második esszében fejti ki Frye szimbólumelméletét. Sajátos szótárában az irodalmi műalkotást verbális struktúrának, a szimbólumot pedig a struktúra egységének tekinti, amely önmagában, elszigetelten vizsgálható. Így az első szakaszban a szimbólum jelként, a formális szakaszban képként, a mitikusban pedig archetípusként jelenik meg. Az archetípus itt visszatérő, ősi forrású képeket jelent, olyan szimbólumokat, amelyek egy művet egy másikkal kapcsolnak össze. A mitikus fázist követi a negyedik, az analógiai, amelyben a természet már nem hordozó, hanem hordozott dolog lesz. A költészet itt egyesíti a mitikus fázis mindent átfogó rítusát (cselekmény) totális álommal (jelentés, gondolat, a „logosz”). A jelkép itt már

olyan monád, amelyben minden szimbólum egyesül. Ez magának a kinyilatkoztatásnak, az apokalipszisnek a szakasza, ahol minden azonossá lényegül. Az anagógikus fázisban jutunk el a „szavak rendjének nyugalmi centrumába”, s itt a művészet is apokaliptikussá válik, s mint ilyen: kinyilatkoztat.

Míg Frye a történeti kritikában megállapította az öt módot, szimbólumelméletében „felvitt az apokalipszisig”, addig a harmadik esszé, az archetipikus kritika mítoszelmélete e kettő viszonyát vizsgálja.

Szóltunk már a négy évszak ritmusára mozgó, műfaj előtti kategóriákról: a komédia, a regényes elbeszélés (románc), a tragédia és az irónia mítoszairól. Az irodalomban ezek „kimozdított” vagy „áthelyezett” mítoszként (*displaced myth*) jelennek meg, van azonban két „rögzített” (*undisplaced*) mítosz is: az egyik az apokaliptikus, a másik a démonikus világ mítosza. Az elsőben a vágyott világ: a teljes harmónia, a másodikban a taszító világ: a lidércnyomás, a zűrzavar, a diszharmónia jelenik meg.

Frye a bipoláris ellentétre, a vágyott isteni és a taszító démoni világ mítoszaira feszíti ki az öt történeti módot. A mitikus mód megfelel az ártatlanság apokaliptikus képvilágának, az utolsó, az ironikus pedig a démoni világ tapasztalatának. E két „rögzített” mítosz között dialektikusan mozognak a műfajok a magas mimézistől (eposz, tragédia) az alacsony mimézisig (regény, komédia).

A vertikális mozgás mellett ciklikus mozgás is megfigyelhető: a két rögzített mítosz között ciklikusan mozog a komédia, a tavasz mítosza; a regényes elbeszélés (románc), a nyár mítosza; a tragédia, az ősz mítosza és az irónia, a tél mítosza. A négy fázis között Frye hat-hat részzszakaszt, tehát összesen huszonnégy stádiumot állapít meg, és konkrét példákkal is illusztrálja az átmenetet.

Az utolsó esszé a voltaképpeni műfajelmélet: Frye mindvégig ebbe az irányba haladt. A műfaji hármasságot újszerűen osztja el és nevezi meg. Nála a dráma a rítussal, a líra az álommal azonos. E kettő között húzódik a legősibb műfaj, az eposz, amelynek eredeti, orális formájában még tapasztalható volt a szerző - műbe-fogadó természetes egysége. Az írásbeliséggel az eposzból fikció és regény lett.

A lírát, a szót (arisztotelészi értelemben: *lexisz*) a *melosz* (zene) és az *opszisz* (kép, szcenika) között lokalizálja. A líra lényege ugyan-

úgy a ritmus (időbeliség), mint a képiség (metafora, szimbólum, embléma).

A *kritika anatómiáját* sokan hasonlították Arisztotelész *Poétikájához*: Frye olyan sajátos rendszert épített ki, amelyben minden és mindenki számára van hely, s a hatalmas építmény a szavak rendjének nyugalmi központja („still center of the order of words”) felé húz. Bár munkájának egyes tételeivel sokan vitatkoznak, Frye rendszeralkotó zsenialitását mindenki elismeri. Frye életműve önmagában is esztétikai teljesítmény, keze alatt az irodalomkritika művészi alkotássá lényegül. Erőteljesen rendszeres, sőt vállaltan sematikus ez a módszer, de a szisztéma nem önmagáért, hanem belső megglátásaiért van.

Az *Anatomy of Criticism* megjelenése óta Frye vitathatatlanul a legnagyobb hatású angolszász kritikusok egyike. Túllép a már-már megmerevedő elioti klasszicista, arisztokratikus, új kritikai hagyományokon, elutasítja az általa „objektív provincializmusnak” nevezett romantika- és liberalizmus-ellenes fintorokat. Eliot konzervativizmusával, „katolicizmusával” szemben a demokrata, a liberális és a „protestáns” hagyományokat menti át a modern kultúra számára.

„Blake köpönyegéből” jövő kritikussal van dolgunk, aki hosszú időt töltött egy sajátos szimbolikus és mitikus költői nyelv megfejtésével, ám ezáltal nagyobb rálátást nyert az irodalom természetére. Rendszerének nagysága és látomása külön kiemelendő. A formátumát elismerő bírálói szerint túlságosan nagy távolságot vesz fel az irodalmi művek értelmezésénél, s olyannyira eltávolodik az irodalom sajátosságaitól, hogy ezáltal már önálló metafizikai rendszert épít ki. Frank Kermode és René Wellek is helyteleníti, hogy Frye nem törődik a műalkotás egyediségével, szövetével, a „textúrával”; és bírálják, hogy nem tulajdonít jelentőséget az értékelésnek. Frye azzal védekezik, hogy őt nem az irodalmi mű specifikus bevonata, a „textúra” érdekli, hanem a ruha, sőt a bőr és a hús alatti „csontváz”, maga a „struktúra”. Ezért nevezi művét anatómiának, s éppen a boncolás végett fagyasztja meg az egyes műveket. A művekből kiindulva az egyes művek közötti összefüggések meglátásához kíván eljutni: csakis ezáltal érhet el a költői jelentés „mélystruktúrájához”. Azt mondhatjuk, hogy számára az egyes irodalmi művek egy nagy jéghegy csúcsaiként jelennek meg, őt azonban a felszín alatti lát-

hatatlan, de az egyes csúcspontokat összefogó hegytömb érdekli. Csakis ilyen mélységben és ilyen magasságból képes érzékelni az egyes „mesék” közötti „azonosságot” (*Fables of Identity*).

Frye nem önkényesen épített rendszert magának, hanem látni és láttatni kíván. Magáénak vallja a romantikus költészet, kiváltképp Blake örökségét, a képzelet erejét. Nem osztályozni, hanem „tisz-tázni” óhajt rejtett összefüggéseket. Csakis a látás révén juthat el a megértéshez, ezáltal az elfogadáshoz, a benne éléshez és a részvétel-hez. Emberi érdekelttség és szabadság: *human concern* és *freedom*. Paradox módon ezek az „értékmentes” frye-i rendszer rejtett vezér-értékei és etikai tartópillérei.

Frye gondolkodása az *Anatomy of Criticism* óta jelentősen módosult, a metafizikai távlatokból a társadalmi kérdések felé fordult. A művek társadalmon átszűrődő, mitikus jelentősége, a mítoszok társadalmi „használat”, „működése”, hatásai, elváltozásai érdeklik. Irodalom és társadalom kölcsönhatása nem tűnik többé „szociolo-gizmusnak” Frye szemében. Az a Frye, aki a *New Criticism* nyomdo-kain az irodalomkritikában a metafizikai magatartást képviselte, és így vált ismertté az ötvenes években, a nyolcvanas években a kana-dai kultúrhelyzet felmérésében játszott jelentős szerepet.

Az élete alkonyán látott napvilágot kritikai munkásságának kipa-dhatatlan forrásáról, a Bibliáról szóló kétkötetes munkája. Az első kötet, a *The Great Code (Kettős tükör)* 1982-ben jelent meg, a *Words with Power (Az ige hatalma)* pedig majdnem kilenc évvel később, 1990 novemberében, tehát két hónappal Frye halála előtt. A *The Great Code* (magyarul: *Kettős tükör*) bevezetőjében maga Frye írja, hogy kritikai munkássága mindvégig a Biblia körül forgott. A szá-mos amerikai egyetemen elterjedt „Biblia mint irodalom” módszer-tannal szemben Frye határozottan a „Biblia és irodalom” megköze-lítést választja. Amíg az *Anatomy* alapja egy mítoszelmélet, addig a *The Great Code*-ban Frye a nyelvre alapozza gondolatmenetét. A bibliai nyelvhasználat a költői nyelvhasználathoz áll a legközelebb, hiszen a Biblia nyelve is a metaforikus gondolkodásban gyökere-zik. A Bibliában, akárcsak az irodalomban, a külvilágra való utalás másodlagos, ezért helytelen a Bibliát történelemkönyvként olvasni. Vagyis a Biblia jelentése elsődlegesen nem „centrifugálisan” kifelé, hanem „centripetálisan” befelé mutat: az Ó- és az Újtestamentumot

végeredményben „kettős tükörként” foghatjuk fel, az Ószövetséget az Újtestamentum, az Újszövetséget pedig az Ótestamentum felől érthetjük meg. Erich Auerbach klasszikus „Figura” című tanulmánya után Frye fedezi fel újra a tipológiát, mint beszédformát és retorikai alakzatot. A nyelv, a metafora, a mítosz után a tipológia a *The Great Code* negyedik tartó pillére. Frye meggyőzően érvel, hogy a Bibliára jellemző tipológiai látásmód a kauzális gondolkodás elmentéje. Amíg az utóbbi múlt felé orientált beszédforma, s alapja az értelem, a megfigyelés és a tudás, addig a tipológia jövő felé irányuló beszédalakzat, s alapja a hit, a remény és a vízió. A tipológia hermeneutikai alapja a feltöltődés, a beteljesülés és az újratерemtés, a reakció. Maga a *The Great Code* is tipologikusan szerkesztett munka, hiszen az első rész négy fejezetét mintegy újratерemti a második rész. Amíg a *The Great Code* iránya „befele” tartott, s a Biblia benső egységét mutatta ki irodalmi eszközökkel, addig a *Words with Power* „kifelé” húz, hiszen azt mutatja ki, hogy a Biblia miképpen hatott az európai irodalom hagyományaira.

Művei egy másik csoportját egyes angol írókról és korszakokról szóló monográfiái alkotják. Két könyve is jelent meg Shakespeare-ről (1965 és 1967); egy Miltonról (1965); egy T. S. Eliotról (1961). Írt egy jelentős művet az angol romantikáról (1969) és a középkori eredetű műfaj, a románc elméleti és strukturális kérdéseiről (1976). A hatvanas és hetvenes években megjelent esszégyűjteményeiben fejti ki elméleti, gyakorlati és kultúrkritikai nézeteit. Végül négy könyvet írt az irodalomkritika társadalmi funkciójáról és közéleti felelősségéről. Az irodalomról és a kultúráról alkotott hatalmas látomását két ellentétes irányú elv tartja mindvégig feszültségben, két elv vagy erő, amely a legtöbb írásában vezérmotívumként bukkan fel: az emberi érdekeltség és az emberi szabadság elve.

Mintegy fél évvel halála előtt, 1990 májusában Torontóban meglatogattam Frye-t, és többek között a kelet-európai változásokról is megkérdeztem a véleményét. Az alábbiakat mondta:

Ez olyan szép, hogy szinte nem is lehet igaz. Még nem volt rá példa, hogy az emberek ennyire egyöntetűen a méltóságukhoz illő szabadságot és a felelősséget választották volna. De a változások során számos nehézséggel kell szembenézni gazdasági téren

ugyanúgy, mint a politika területén, ahol a demokráciával együtt hirtelen megjelennek a bőrfejűek is, újra felüti fejét a nacionalizmus, és a kisebbségeket ismét üldözni kezdik. Tehát – fejezte be – nemcsak reményeim vannak, hanem félelmeim is, de a reményeim erősebbek a félelmeimnél. (A beteljesedett idő. Torontói beszélgetés Northrop Frye-jal, lásd jelen kötet 66–71. oldalait).

3.

Transzparencia – egy közös gondolat Hamvasnál és Frye-nál

Két bölcselelő, két gondolkodó. Ha „szakosítani” akarnánk őket, Hamvast talán inkább vallásfilozófusnak, Frye-t pedig irodalomtudósnak kellene neveznünk. Közös azonban bennük, hogy egyikük életműve sem viseli el a hagyományos címkézést, mindkettő „kilóg” a sorból, mindkettő sajátosan egyéni, érzékeny elme. Életsorsuk azonban alapvetően különböző. Amíg Frye-nak megadatott a helyrekerülés, a fél évszázados egyetemi karrier, a doktorátusok, a taps, egyszóval az elismerés, addig Hamvas a kor kényszeréből – Luther kedvenc kifejezésével: *sub contrario suo* – önmaga ellentétébe rejtőzve élt, bölcsességét a bolondság álarca alá rejtette, könyvtárosból raktárossá fokozta le őt az idő. Az ő élettörténete egy láthatatlan történet. Mester volt, szellem (vagy brahman, ahogy ő nevezte), s tanítványai: az ismert írók, költők, művészek olvasták, másolták, magukba szívták, továbbadták írásait. Több évtizedes hivatalos elhallgattatás után 1990 óta jelennek meg sorra az életmű kötetei Dúl Antal szerkesztésében.

A különböző életsorsok ellenére Frye és Hamvas munkáinak tartalma mégis számos rokon vonást mutat. Mindkettőjük életművének egyik kulcsszava az anatómia: a létezés vagy az irodalom anatómiájának szentelték életüket. Nem véletlen, hogy mindkettőjük kedves szellemi őse a 16. századi könyvtáros, Robert Burton, aki a melankólia anatómiájáról értekezett.

A transzparencia mint életfilozófia Hamvasnál

A „transzparencia” szó „átlátszóságot”, „áttetszőséget” jelent, az „opacitás” (homály), az „opák” (fény elnyelés, angolban: *opaque*, „nem áttetsző”) ellentéte. A transzparenciát fordíthatjuk még „fedetlenségnek”, „nyíltságnak” vagy „nyitottságnak” is. Az eredeti ér-

telemben „transzprens” mindaz, ami „átlátszó”, „áttetsző”, ami nem gátolja, hanem tovább engedi a fény, az illumináció útját.

Hamvas Béla a hagyományt – a kinyilatkoztatást – a létről szóló hiteles információnak nevezi. Nyelve arról ismerhető fel, hogy nem bizonyít és érvel, hanem az embert legégetőbb kérdésében megérinti [...], megszólítja és válaszadásra kényszeríti. [...] A korhoz, a jelenhez való hűséghez két alapvető kritériumot jelölt meg: az univerzális orientációt – az egyetemes tájékozódást, hiszen a térben és időben szétszóródott hagyományt, mindannyiunk egyetemes örökségét birtokba kell venni, és a transzprens egzisztenciát, a létezés fedetlenségét és nyitottságát, azaz a homályaitól megtisztított, »átvilágított« életrendet. A műveltség hiteles egzisztencia nélkül feldolgozatlan és emészthetetlen teher, amely az ittlét zavarait csak még jobban elmélyíti. Hamvas Béla minden kollektív kategóriát, amely ennek az »áttetszőségnek« és létisztító folyamatnak útjában áll, elutasít. (DÚL 1987, 872–883. o.)

A „transzprens egzisztencia” motívumával a *Scientia sacra* 1996-ban megjelent, *A kereszténység* alcímet viselő II. részében találkozunk először, „Az evangélium és a levelek” című fejezetben. Itt János evangéliumának „Szentlélek”-fogalmáról – az ő szóhasználatával: Szent Szellem – beszél Hamvas. János szerint a Szent Szellem az „igazság szelleme” (a *pneüma tész alétheiasz*).

A *pneüma tész alétheiasz* az univerzális orientáció és a transzprens egzisztencia egysége. Az első fokozat az igazságot felismerni, a második az igazságban lenni, a harmadik az igazságért lenni. Az igazságnak olyan légkörében élni, hogy az embernek külön bizonyítékra ne legyen szüksége. Itt van az egész, és az határtalanul több, mint ami érzékeim számára felfogható. Aki az egésznek megnyílik, önmaga átlátszóvá lesz. Aki rejtékhelyéből kilép, a biztosítást feladja. Nem az üdvöt várja, hanem a megváltás végtelenművét veszi magára. Nincsen szüksége védelemre, sem vallásra, sem elméletekre, mert nem könnyíteni akar magán, és magát nem akarja kivonni, hanem éppen belevetni, és önmaga és a világ valóságát akarja helyreállítani. Minden homályt eloszlatott. Fedetlenül áll és nem takar el magában és magából semmit. Mindenki számára állandóan készen és nyitva. Alétheia, ez a fedetlenség. Részesülni az igazságból, amely teljes egészében mindig itt van. Csak aki megnyílt, az tud megnyilatkozni. (123. o.)

Ez az első párhuzam Northrop Frye gondolataival. Frye a *Kettős tűkörben* az *alétheiát* az apokalipszissal hozza összefüggésbe, s rámutat, hogy a kinyilatkoztatás (illetve a kijelentés) szó görög megfelelőjének

...az *apokalipszisz*nak metaforikus jelentése: »felfedni«, »levenni valaminek a fedelét«, hasonlóképpen az igazságot jelentő *alétheia* szó is negatív előtaggal kezdődik, ami arra utal, hogy az igazságra eredetileg szintén úgy gondoltak, mint a feledés függönyének fellebbentésére. (FRYE 1996, 233. o.)

Frye szerint – s ez is Hamvasra emlékeztető gondolat – „...az ember azért hozza létre azt, amit történelemnek nevez, hogy mintegy fátyollal elfödje maga elől az apokalipszis munkáját” (uo. 234. o.). „Az apokalipszis látomása a Szentírás teljes értelmének a látomása, mely bármikor rátörhet bárkire” (uo. 235. o.). Frye a Jelenések könyvének a „nyitott véget” hangsúlyozza: „...mindent újjá teszek” (21,5). De legfőképpen az olvasóra nyitott ez a könyv, amely nem „...egy rajta kívül lévő történelmi jelenlétre céloz, hanem olyan, amely azonosítja magát ezzel a jelenléttel. S a végén az olvasót is felszólítja, hogy azonosuljon vele” (uo. 237. o.). Frye Miltont idézi, aki szerint a legfőbb tekintélynem egyszerűen a Szentírás, hanem Istennek az emberi szívbe írott ígéje. S ez a „szív” nem a szubjektumé, hanem a Szentléleké. Úgy is mondhatnánk, hogy nem az „én” birtokolja a Szentírást, hanem a Szent Szellem, a *pneüma* téisz *alétheiasz* birtokolja az ént. Frye szavaival: „Az apokalipszis olyan, mint a világ, amikor már megszűnt az én” (uo. 237. o.). Hamvas szavaival: „Az én görcsét feloldotta, és elengedte önmagát” (HAMVAS 1996, 92. o.). Az ego kioltódása, felszívódása, megszűnése az apokalipszis látomásában és az alétheiában való részesedés velejárója. Ha az „én” kioltódik, átlátszóvá, transzparenssé válok. Pál apostol szavaival: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.” (Gal 2,20) A transzparencia egyúttal az azonosulás, ami közel van Frye gyakran használt kifejezéséhez, az interpenetrációhoz, ami kölcsönös áthatást jelent. Ez leginkább János evangéliumában valósul meg, amint erre Hamvas is felfigyelt: „Aki engem lát, látja az Atyát.” „Én az Atyában vagyok, az Atya énbennem.” „Mindaz, ami az Atyáé, az az enyém.” „Mindnyájan egyek legyenek, ahogy Te énbennem vagy és én tebenned vagyok.”

„Nem magamtól cselekszem, hanem az Atyától, aki bennem cselekszik” (Lásd FRYE 1996, 78. o.)

Az értelem átlátszósága sajátos hatalommal, illetve tekintéllyel jár.

Illumináció az átlátszó értelem, amelynek számára a világ teljesen átlátszóvá lett. Aki ennek birtokában van, az rendelkezik a főhatalom fölött. Ezt a főhatalmat az evangélium ekszousziának (héberül *resuta*) nevezi. Jézusról írják: úgy beszél, mint akinek fő hatalma van. A homály eloszlik. (HAMVAS 1988, 107. o.)

Frye Bibliáról szóló második nagy könyvének a címe – *Words with Power* – éppen arra utal, hogy Jézus „szavának hatalma volt” (Lk 4,32).

A *Scientia sacra* második részének harmadik fejezete „Az Antikrisztus” címet viseli. Hamvas találó megfogalmazásában az Antikrisztus az Evangélium által keltett nyugtalanság. „Amit az Evangéliummal szemben történeti kereszténységnek hívnak, semmi egyéb, mint Jézus által keltett hallatlan irritáció eredménye” (Hamvas 1996, 143. o.). Az Evangélium viszont még a leghitelesebben őrizi a hagyományt, az emberi lét nagy formáját. A 4. töredékben olvassuk:

A hagyomány az emberi lét nagy formája. A nagy formának két jellemzője van, az abszolút orientáció és a transzparens egzisztencia. Egyik sincs a másik nélkül. Az értelem egész horizontja nyílt és érzékeny. Az emberi lény maga teljesen átlátszó. Mert a világa maga egészében csak annak és olyan mértékben nyílik meg, aki-ben és amennyire a gondolat – szó – tett egysége szilárd. Minden hagyomány a nagy forma testet öltése. (HAMVAS 1996, 145. o.)

Később az eredetileg egységes hagyomány az univerzális értelem és az átlátszó egzisztencia találkozási pontján kettétörik. Kettéválk a vallás és a világ, a szellemi (*brahman*) és a lovagi-kormányzói (*kshatriya*) kaszt; kettéválk a szó és a tett. Ez a „középforma” aztán ismét kettétörik: filozófiává és tudománnyá. „A szellemi kaszt hagyatékát a filozófia örökli, a kormányzói kasztét a tudomány” (uo. 145. o.). Kettéválk az elmélet és a gyakorlat. Az a tragédia, hogy a filozófia és a tudomány már nem tud egymással meglegni, mégis szükségük lenne

egymásra. „A filozófia a transzparens egzisztenciát akarja realizálni univerzális orientáció nélkül, a tudomány az univerzálisorientációt átlátszó egzisztencia nélkül” (uo. 146. o.).

Hamvas szerint a történelmi kereszténység az evangéliumi kereszténység deprivált alakja (uo. 149. o.). Az időbeliség, a történetiség, az antikrisztusi irritáció megrontotta a kereszténységet, a történelem kitermelte a klerikalizmust, a melynek alapja a farizeusi magatartás. „Jézusnak Palesztinában egyetlen ellenfele volt, lényének pontos ellentéte: a farizeus, aki a prófétizmus helyett agresz-szív világi érvényesülésben élt, és a zsoltári ima helyett kenetteljes képmutatást gyakorolt” (16. töredék, HAMVAS 1996, 151. o.). A farizeizmus lényege, hogy „...morálisan intakt, sőt magasrendű embernek tüntetem fel magam, holott kizárólag világi gyarapodásra törekszem, és a morális magatartást fedezéknek használok fel” (uo. 153. o.). „A farizeizmus az antikrisztusi egzisztencia legelső és legáltalánosabb megnyilvánulása” (uo. 154. o.). A farizeusi-antikrisztusi magatartás lényege tehát a rejtőzködés, elfedés, eltakarás, elhomályosítás, a cselezés, a csalás. Az 54. töredékben olvassuk:

Az Antikrisztus a Szent Szellem ellenerejének is felfogható, mert a szellem fel akarja fedni, ami rejtve van, az Antikrisztus pedig azt, ami már megnyilvánult, el akarja rejteni. Az Antikrisztus nem a teremtés, hanem a megváltás világából lép ki, ezért nem a primordiális létfrontás, hanem az egyetemes létmegújulás megrontásának fejedelme. Az Antikrisztus a szeretet oppozíciója, nem a golgotai áldozat, hanem az egocentrizmus, nem az érzékeny és sebezhető, derült és nyílt gyermeki bizalom, hanem az érzéketlen és páncélozott, zárt és kedélytelen bizalmatlanság, nem a megnyílás, hanem az elzárkózás, nem az egység, hanem a felbontó szétszórás, ezenfelül a dolgok elrejtése, az elrejtésnek megtévesztő rendszerben való kiépítése, végül még ennek a rejtésnek is, nehogy felismerhető legyen, elrejtése. Az antikrisztusi rejtőzködés végtelen folyamat, amit a Szent Szellem csak végtelen átvilágításával tud ellensúlyozni. (HAMVAS 1996, 173. o.)

Az Antikrisztus tehát az opacitás princípiuma, a transzparens egzisztencia totális ellentéte. Most először a negatívumot definiáltuk, de ebből következtethetünk a pozitívumra, s ez elvezet bennünket

a szeretethez, és visszavezet bennünket az igazság szelleméhez, a *pneüma tész alétheiaszhoz*. „A szeretet a létet megnyitó és átvilágítószó. Logosz” (uo. 49. töredék). „Minden szeretet ősképe a golgotai áldozat: önmagamat maradéktalanul odaadni” (uo. 52. töredék).

Annak a divinális megnyilatkozásnak, amit az Evangélium Szentléleknek (Szent Szellem, *ruah hakados, pneuma hagion*) nevez, a leglényegesebb tevékenysége, hogy átvilágítja azt, ami rejtve van. Létezési méretekben ez Jézus tevékenységének kvintesszenciája. »Kinyilvánítom azt, ami a teremtés óta rejtve van.« Ez az, amit Jézus örökölt hagyott: »elmegyek, hogy elküldessem [...]« Ez a Szent Szellem *ekszousziájának*, vagyis főhatalmának megjelenése. Ez a világon az első fiat lux után a második »legyen világosság«. Hogy semmi se maradjon többé rejtve senki előtt. Ezért a Szent Szellem természete apokaliptikus, mert az apokalipszis szó szerint annyit jelent, mint megnyilatkozása annak, ami eddig rejtély és titok volt. Az átvilágítás annyira a Szent Szellem tevékenysége, hogy János apostol a szellemet az igazság szellemének (*pneüma tész alétheiasz*) nevezi, mert az igazság szellemének műve a transzparens egzisztencia, vagyis a tökéletesen átvilágított emberi lény. (53. töredék, HAMVAS 1996, 172. o.)

Hamvas gondolatvilágában a transzparencia, az igazság szelleme és az apokalipszis – akárcsak a korábban idézett frye-i gondolatmenetben – összefügg:

Az apokalipszis nem annyira a korszak jellegzetes magatartását, vagyis a végvárakozást fejezte ki, az apokalipszis sokkal inkább ténylegesen azt jelentette, amit az apokalipszisszó jelent: lelepleződést, más szóval az eddig elrejtett végső értelem megnyilatkozását. Mert apokalipszis szó szerint annyit jelent, mint a homályba burkolt megvilágosodása. (73. töredék, HAMVAS 1996, 192. o.)

A transzparencia mint pedagógiai elv Northrop Frye-nál

Northrop Frye egyszerre volt irodalomkritikus és tanár. Miközben könyvei révén az ötvenes és a hatvanas években világhírt szerzett magának, élete végéig hűséges maradt a torontói Victoria College-hoz, ahol 1939-től egészen haláláig tanított. Frye az irodalomkritikusok

körében leginkább azzal a gondolatával provokált, hogy az irodalomkritikának nem az értékeléssel kell foglalkoznia. Az értékelés az ízléshez, a tapasztalathoz tartozik, nem pedig a tisztánlátást elősegíteni akaró tudományos reflexióhoz, vallotta.

Pszedo-irodalomtudomány az az irodalmi fecsegés, amely a költők »értékét« felveri vagy leszorítja valami képzeletbeli tőzsdén. Eliot úr, ez a gazdag részvényes, miután piacra dobta Miltont, most visszavásárolja, Donne valószínű elérte csúcspontját és hanyatlani kezd. (FRYE 1987, 547. o.)

Az értékítélet talán az irodalomkritikusok részéről annak a kompenzálására szolgál, hogy sokan a kritikát a kreatív irodalomhoz képest parazita tevékenységnek tartják. Frye nemcsak az értékítélet szerepét utasította el, hanem ellenállt annak a gondolatnak is, hogy az irodalomkritika másodlagos, „parazita” tevékenység lenne a „tisztá irodalom” művelésével szemben. Számára az irodalomkritika ugyanolyan elsődleges, kreatív, „szép” művészet, mint minden hagyományos irodalmi műfaj. Frye egyébként egész életében csak önmagának szánt jegyzetfüzeteket (Notebooks) vezetett, ahová aforisztikus, egyelőre még torzó gondolatait papírra vetette. Egy ilyen naplófeljegyzésben olvashatunk az irodalomkritika transzparens jellegéről. Ezt írja Frye:

Sokat foglalkoztat mostanában az a régi szöveg, hogy az irodalomkritika parazita tevékenység. Én úgy vélem, hogy sokkal inkább ellentéte annak: megpróbál az »egotisztikus fenség« birodalmában trónoló költők számára transzparens médium lenni. Kétségtelen, hogy néhány író számára az ego a szükséges szikra ahhoz, hogy beinduljon a motor. Az egocentrikus személy (Leavis) ítélő kritikus lesz, és ezáltal megrontja az egész kritikai műveletet.¹

¹ Angolul: „What interests me here is the old chesnut about criticism as a parasite activity. Perhaps criticism is the opposite of parasitism: it is tries to be a transparent medium for the poets, many of whom are in the egotistical sublime area. For some writers, at least, the ego may be a necessary spark plug to get the engine turning over. But the egocentric (leavis) is apt to be a judging critic, preventing the whole operation.” Az idézet Frye-nak e tanulmány írása idején még kiadatlan naplójából származik. Köszönettel tartozom Pásztor Péternek azért, hogy kérésemre kikereszte és rendelkezésemre bocsátotta.

Ahogy Frye kritikusként tanár, tanárként is kritikus. Kritikai elveinek legideálisabb laboratóriuma az osztályterem. A tanári munka kapcsán Frye egyféle „oktatási szerződésről” beszél. Eszerint elfogadott tény, hogy a diák kevesebbet tud, mint a tanár, paradox módon mégis a tanár kérdez többet. A tanár olyan, mint Szókratész, aki kérdez, és úgy tesz, mintha nem tudna semmit. Az óra tehát végeredményben dialógus vagy szümpozion: a tanár bábáskodik, hogy megszülessen a rend a diákfejében. Ami pedig az előadásokat illeti, mondta egy interjúban, az előadóteremben csak az lehet jelen, akiről az előadás szól:

Ha például Miltonról beszélek, akkor abban a teremben csak Milton lehet. Ha nekem, mint előadónak a jelenléte láthatóvá válik [opaque presence], s ha a diákok rám hallgatnak Milton helyett, akkor olyan vagyok, mint egy rossz pap. (CAYLEY 1992, 147. o.)²

Frye felfogásában tehát a transzparencia fogalma a tanítás összefüggésében jelentkezik. Nem az a jó tanár, aki saját egóját, szellemét csillogtatva virtuóz mutatóványokat művel, bármennyire is tapsol neki az érte lelkesedő hallgatóság, hanem az a jó tanár, aki a témája érdekében egóját kioltva, lényét hajlandó megszüntetni, mintegy „lebegni” és transzparens médiummá válni. Így fogalmaz Frye:

Amikor tanítok, megpróbálok afféle transzparens médiummá változni, hogy a terem elvileg azzal legyen tele, amit tanítok, például Miltonnal, vagy bármi mással. Meglehetősen hosszú a folyamat, amíg a diákok észreveszik, hogy Milton személyisége van velük, és nem én beszélek hozzájuk. (CAYLEY 1992, 148. o.)

Frye a tanításról immáron klasszikusnak tekinthető mondata így hangzik: „Egy tekintély, és csakis egy tekintély lehet az osztályteremben: a tanított téma, nem pedig a tanár tekintélye” (uo. 149. o.). Egy oktatásról szóló előadásában, amelyet Frye 1980-ban tanárok számára tartott, így fogalmazott:

A tanár nagyon könnyen az irodalmi tapasztalatot helyettesítő lénnyé válhat [opaque substitute], ha csak önmagát adja, szemé-

² Köszönettel tartozom Robert Denhamnek, hogy az idézetekre felhívta a figyelmemet.

lyes hatását jeleníti meg. Ez egy rendkívül ravasz és alattomos kísértés, s az osztályban a tanárnak állandóan harcolnia kell e kísértés ellen, hiszen a végső cél az, hogy a tanár megszüntesse önmagát, és témája transzparens médiumává váljon, és így a tárgy legyen az egyedüli autoritás a tanárnak és a diákoknak egyaránt. (FRYE 1988, 20. o.)

A transzparencia mint a szeretet nyelvének princípiuma Frye-nál és Hamvasnál

Frye gondolkodásának kiindulópontja a nyelv. A Bibliáról szóló könyvének, a *Kettős tükörnek* is a nyelvelmélet az alapja; mint már korábban is utaltunk rá, a nyelv fejlődésében három fázist különböztet meg: a metaforikus, metonimikus és deskriptív fázist. Ezekről részletesen majd a 6. fejezet elején szólunk.

Frye szerint a Szentírás nyelve az első, metaforikus fázishoz áll közelebb, hiszen legnagyobb része költői nyelven íródott, noha egyes részei kétségtelenül a második nyelvi fázis felé tendálnak. A harmadik nyelvi fázis azonban teljesen idegen a Bibliától. Ugyanakkor a bibliai kifejezőmód nem esik egybe a három szakasz egyikével sem, bármennyire is fontosak e szakaszok a Biblia hatásának történetében. A Biblia nyelve egy negyedik fázisnak felel meg, amelyet Frye *kérügmának* nevez. A szó eredeti jelentése üzenet, s mint szak kifejezést Frye Bultmanntól veszi át. Ám míg Bultmann a mítoszt el akarta tüntetni – ez a demitologizálás – a mondanivaló megtalálása érdekében, Frye határozottan vallja, hogy ez lehetetlen művelet, mivel a mítosz a kérügmával összenőtt, annak a hordozója. A *kérüγμα* Frye szerint „Isten retorikája”, proklamáció, azaz meghirdetés:

A kérüγμα retorikai mód, habár nagyon is sajátos retorika. Bár olyan, mint minden másretorika, vagyis vegyíti a metaforikust az »egzisztenciális érdekekkel«, minden más retorikaformával ellentétben azonban mégsem alakzatok mögé bújtatott érv. A kérüγμα a hagyományos értelemben vett kijelentés hordozója. (FRYE 1996, 73. o.; angolul: 1982, 29. o.)

Nemcsak az értékelést vetette el Frye, hanem a vitatkozást, az érvelést, az argumentációt is. Láttuk, hogy Hamvas is ugyanígy szólt a

kinyilatkoztatás nyelvéről. Frye pedig egyenesen kimondja: „Az értelmi gondolkodás nyelve rejtetten agresszív” („The language of reason is implicitly aggressive.” FRYE 1995a, 16. o.) Most érkeztünk el a kulcsmondathoz: a Biblia nyelve, a *kérügma* nem „alakzatok mögé bújtatott érv”, azaz nem „figurációval” álcázott „argumentáció”. Isten retorikája nem olyan, aminek valamit rejtenie kellene, ami rejtőzködne, ami „opák” lenne, Isten retorikája nem vitatkozás, nem argumentáció, hiszen ez a retorika nem akar agresszíven tolnakodni, nem akar legyőzni:

A meghirdetés retorikája hív és megközelít, szemben azzal a retorikával, amelynek célja az érvelés győzelme vagy a hallgatóság egybeforrasztása egyre fokozottabban kizáró jellegű egységbe. A meghirdetés retorikája Pál szerint a szeretet nyelvét beszéli, és bizonyosan tovább marad meg, mint a kommunikáció legtöbb formája. (FRYE 1996, 11. o.)

Egy interjúban Frye így nyilatkozott az érveléses nyelvvel szemben:

Megvetem az érveket. [...] Íráskor az érvelés technikáját, amennyire csak lehet, kerülöm. [...] Az érvelés harcok írásmód, engem pedig nem érdekel a harc. Az irodalom nem érvel. [...] Shelley is azt tekinti alapelvnek, hogy az irodalom nem képes érvelni. Yeats mondja, hogy az ember Hegelt megcáfolhatja, de a »Hatpenny-sdalt« soha. (FRYE 1995a, 57. o.)

Az eddigi idézetekből is láthattuk, hogy Frye a Biblia nyelvét úgy írja körül, mint máshol a transzparenciát. A *Notebooks*-ban (Jegyzetfüzetek) azonban már nevében is nevezi azt. Frye itt ugyanis különbséget tesz az evangélium és az egyház nyelve között, akárcsak – amint láttuk – Hamvas az evangélium és a történeti kereszténység között.

Az evangélium nyelve transzparens, mert azon átsüt, áthangzik, átsugárzik a *kérügma*, Isten megszólítása. Az egyház nyelve viszont az anathémák és a hitvallások nyelve, az ördög nyelve, de talán valamit meg lehet belőle menteni.³

³ The language of the gospel is mythico-metaphorical, transparent, with kerygma sounding through it. What about the language of the Church? The language of the anathema-creeds is of the devil, but there must be something in it to rescue.

Talán nem véletlen, hogy ezt a hátborzongatóan bátor mondatot Frye csak magának jegyezte le, az életében nem publikálta. A *Scientia sacra* utolsó előtti könyvének (V. Analógia) első része a képnyelvről szól. Ha más rendben is, végső soron ugyanazt mondja, amit Frye-től is hallottunk a nyelv három fázisáról.

Az ember a történeti korszakban már nem tudja, hogy amit ma költészetnek nevez, azaz ember őskorában s így ősi, eredeti állapotában természetes megnyilatkozás volt, éppen ezért a költői nyelv a mai értelmi és köznyelvnél nemcsak eredetibb és elsődlegesebb, hanem igazabb és teljesebb is. (HAMVAS 1988, 377. o.)

Hamvas hat stádiumról beszélt. Az első az ősnelv, a kinyilatkoztatás nyelve, amely arról ismerhető fel, „hogy a szavakat eredeti jelentésükben, eredeti intenzitásukban, eredeti teremtettségükben és sugárzó hatalmukban mondja ki” (uo. 381. o.). Ezt követi a szimbólumnyelv: „A szimbólum elrejtí az, amit kimond és kimondja azt, amit elrejtí” (uo. 380. o.). A harmadik fázis a mítosz nyelve, a negyedik a költői nyelv, az ötödik a köznyelv és a hatodik a fogalmi nyelv.

„Az abszolút megnyilatkozás, amikor leszáll, és az értelmet elérí, ideává lesz, amikor a kép és az ész kezd benne megjelenni, mítosszá, amikor az idea, szimbólum és a mítosz elhalványodik, lesz költői nyelvvé, amikor a költői nyelv is elsápad, keletkezik a köznyelv, s amikor a köznyelv tartalmái is elvesznek, alakul ki a fogalmi nyelv.” (HAMVAS 1988, 381. o.)

Az evangélium szava az azonosulni vágyó megszólítás szava. Lényege – bár Hamvas itt *expressis verbis* nem mondja ki – a transzparencia. „Az evangélium és a levelek” 47. töredékében olvassuk:

Minden szent könyv az életfölötti birodalmak megnyitása. Egyedül az Evangélium az a szent könyv, amely az életfölötti birodalmakat úgy nyitja meg, hogy Istent megszólítja, és pedig a valódi nevének, mint apát szólítja meg. Jézus ismerte a szót. A szó nem mondható ki. Ez a gondolat és a szó és a tett egysége, vagyis a lélek, a beszéd és a cselekvésazonosság. (101.)

Az Evangélium tartalma Hamvas szerint: illumináció.

Illumináció az átlátszó értelem, amely számára a világ teljesen átlátszóvá lett. Aki ennek birtokában van, az rendelkezik a főhatalom fölött. Ezt a főhatalmat az Evangélium ekszousziának (héberül *resuta*) nevezi. Jézusról írják: úgy beszél, mint akinek fő hatalma van. Ha megszólal, valami megnyílik. A homály eloszlik. (59. töredék, 107. o.)

Befejezésül még egy, a transzparenciával összefüggő, Frye által használt fogalmat kell megszólaltatnunk, ez pedig az „interpenetráció” fogalma, amely szó szerint „egymásba való áthatolást” jelent. Robert D. Denham, Frye bibliográfusa és a kéziratban maradt jegyzeteinek feldolgozója külön tanulmányt szentelt e kérdésnek.⁴ A gondolat geneziséét nyomozva Denham Frye olvasmányélményei közül Spenglert, Whiteheadet és a buddhista hagyományt (*Lankavatara szútra*) sorolja fel. Denham szerint az „interpenetráció” olyan verbális forma, amelyet Frye olyankor használ, amikor nyelvet arra kényszeríti, hogy kifejezze a kimondhatatlant („Interpenetration is one of the many verbal formulas Frye uses to express the ineffable.” DENHAM 5. o.). David Cayley-vel való interjújában Frye elmondja, hogy Spengler után Whitehead *Science and the Modern World* című könyvének köszönheti az „interpenetráció” fogalmát. Az interpenetrációt, az „kölcsonös áthatás” gondolatát a „kiszélesedéssel” (*expansion*) hozza összefüggésbe, és úgy definiálja, hogy „...a dolgok nem egyeztethetők össze, de minden ott van mindenütt egyszerre. Akárhol van az ember, az mindennek a közepe” (FRYE 1995a, 47. o.; CAYLEY 1992, 41. o.). A *kettős látomásban* (Double Vision) még pontosabban idézi Whiteheadet, és „keresztény szellemi látásnak” nevezi ezt a tapasztalatot:

Ma is emlékszem arra az örömteli izgalomra, amely átjárt a következő szakasz olvasásakor: »Bizonyos értelemben minden mindenhol és mindenkor jelen van. helynek van egy olyan aspektusa, amely minden más helyen jelen van. Így minden egyes tér-időbeli pont tükre a világban.« Ez volt beavatásom abba, mit ért a kereszténység szellemi látáson. (FRYE 1995b, III. 49. o.; angolul: 1991, 41. o.)

⁴ Robert D. Denham, „Interpretation as a Key Concept in Frye’s Critical Vision”, kézirat. Köszönettel tartozom a szerzőnek, hogy ezt a kéziratot még megjelenés előtt rendelkezésemre bocsátotta és a „transzparenciával” kapcsolatos két fontos passzusra felhívta a figyelmemet.

Denham kimutatja az „interpenetráció” fogalmának történeti, filozófiai és társadalmi kontextusát. Frye jegyzetei szerint metaforikusan Krisztus maga interpenetrációs erő, amelynek mi is részesei vagyunk, és ami nekünk is a részünk.

Publikált munkáiban Frye a kifejezést többször használja: a *Kettős tükör*ben, amikor a „különbség metaforájáról” szól Blake „meglátni a világot egy porszemben” gondolata kapcsán: „Ez olyasvalamire vezetne, mint a buddhizmusban az egymásba hatolás fogalma”, majd Suzukit idézve mondja:

[M]inden szakadatlanul egybefolyik és egymásba hatol, minden egyes dolog a maga különlegességével, ám mégis valami egyetemes [....] ez a fajta látomás »átlátszó és világos«, megsemmisíti az általunk ismert időt és teret [....] elmúlnak az árnyak (lásd Énekek éneke 2,17) ama világban, melyben minden a maga fényétől ragyog, így érzem, egyre inkább emlékeztet a Jelenések könyvének végére és a próféták, valamint evangéliumok hasonló látomásaira. (FRYE 1996, 283. o.; angolul: 1982, 167–168. o.)

Ez az a pillanat, amikor elérkezhettünk ahhoz a ponthoz, amikor kiderül, hogy transzparencia, interpenetráció és apokalipszis végeredményben egy és ugyanaz. Megerősíti ezt nekünk az interpenetrációra történő másik publikált hivatkozás Frye munkáiban. Ez az utolsó, már csak poszthumuszként megjelent kis könyvében, *A kettős látomásban* olvasható, amikor Frye különbséget tesz a démoni és az imaginatív literalizmus között:

A démonikus literalizmus a megbénító érvelés útján törekszik győzelemre, az imaginatív literalizmus arra törekszik, amit kölcsönös áthatásnak nevezhetnénk, a szellemi élet szabad áramlása egymásból egymásba, amely tehát kommunikál, de sohasem tesz erőszakot. (FRYE 1995b, I. 37. o.; angolul: 1991, 18. o.)

Coleridge-ot idézve hozzáteszi még Frye, hogy szellemek csak közösen birtokolt szabadságban tudnak egymással kommunikálni.

A kettős látomáshoz írt jegyzeteiben írja Frye, hogy „...a szellemi nyelv interpenetratív, s ez sokkal tovább visz bennünket, mint minden bárgyú »dialogus«. A diszkurzív nyelv viszont militáns, meggyezésre és kibékülésre törekszik”.

Frye jegyzeteiben és írásaiban gyakran jelentkezik e kifejezés a kultúrával kapcsolatban. Számára minden, ami centralizáló, homogenizáló tendenciát mutat a társadalomban, monolitikus, imperialista, agresszív és autoriter. Mindennek ellentéte, a decentralizáció viszont az interpenetráció felé mutat, s mindez a részesedéssel és a *communióval* mutat rokonságot. Jegyzeteiben hangot ad annak, hogy Szó – szellem – kultúra egyének és szövegek interpenetrálhatnak egymással, de az emberi egők sohasem és semmiképpen. Az önzetlen, a másikban felolvadó, az egót és a másik uralmát kizáró szeretet is interpenetráció.

Hamvas a „transzprens egzisztencia” gondolatát János evangéliumának fényében és szellemében a Szentlélek munkájával, vagyis az „igazság szellemével”, a *pneüma tész alétheiasz*-szal hozta összefüggésbe. A transzparencia fogalmának körüljárásakor könnyen beláthattuk Hamvas és Frye szellemi rokonságát, a transzparencia és az interpenetráció fogalma végeredményben egy és ugyanazon tapasztalat kifejezésére szolgál. S hogy a kör bezáruljon, végül hívjuk fel a figyelmet arra, hogy Frye számára is a Szentlélek vagy a Szent Szellem az „interpenetráció legtisztább princípiuma, hiszen az mindenütt, egyszerre jelen van”. A *Notebooks*-ban írja le Frye ezt a mondatot: „The Holy Spirit, who, being everywhere at once, is the pure principle of interpenetration” (idézi DENHAM, 17. o.). S tegyük hozzá, a Szentlélek a szél zúgásához hasonlóan erőt hordoz, transzprens, nyílt, áttetsző és láthatatlan.

4.

Frye és a bibliai tipológia

A bibliai tipológia (más néven figuralizmus) is az áttetszőség egyik formája. Ószövetségi szövegek, képek visszhangja az Újszövetségben; az intertextualitás egyik formája. Frye szerint a Biblia ilyen kettős tükör: az ószövetség előre mutat az Újszövetségre, az Újszövetség visszaüt a régre. Így végső soron az intertextualitás is az interpenetráció kifejeződése. Egy kiváló bibliatudós a következőt írta Northrop Frye-ről: „egyetlen bekezdésben képes jobban megvilágítani a keresztény Bibliát, mint szakmai folyóiratok egész sorozata”.¹ Maga Frye is beismerte, hogy „voltaképpen egész kritikai munkásság[a]... a Biblia körül forog”.² Talán még azt a kijelentést is megkockáztathatjuk, hogy minden Bibliával foglalkozó írása a tipológia körül forog. Úgy tűnik, a tipológia iránti kitartó érdeklődése fontos vezérmotívum az egyetemi pályafutásában. Ez a feltételezés azonban bizonyítást igényel.

Frye 1989-ben megjelent életrajzából kiderül, hogy a bibliatudomány uralkodó történetkritikai irányzatát mint Blake-kutató és mint teológushallgató egyaránt elutasította. William Blake látásmódja – hogy a Bibliát egységnek tekintette – pontosan az ellentéte volt a racionalista, történeti analízisnek, amely ellehetlenítette a szöveg szimbolikus olvasatát és újjáteremtését. Így hát Frye félresöpörte a bibliakritika könyvtárnyi eredményét, és Szent Ágoston *Isten városáról* című tipológiai értekezéséhez, valamint Szentviktori Hugó írásaihoz fordult, amelyek a katedrális, sőt, magát a világot is „egyetlen könyvnek” képzelték. Frye-t lenyűgözte Emile Mâle munkássága is, aki számos kötetben elemezte a francia katedrálisok ablakainak tipologikus ikonográfiáját.³

¹ A *Creation and Recreation* c. könyv recenziója P. Josheph Cahill tollából: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, X. évf., 1981, 235–236

² Frye 1996, 13;

³ AYRE 1989, 109.

A torontói tudós a következőket írja a *Kettős tükör* bevezetésében:

Az analitikus és történeti megközelítésnek, amely idestova több mint egy évszázada uralja a bibliakritikát, viszonylag kevés hasznát vettem... Ez a szemlélet semmilyen tekintetben nem világítja meg, hogy egy költő hogyan és miért olvassa a Bibliát... Így aztán nem maradt más hátra, csak a középkor tipológiai módszere és a reformáció egyenémely kommentárformája.⁴

Lépünk azonban tovább az életrajzi adatokon – amelyek alátámasztják azt az állítást, hogy a tipológia régóta foglalkoztatja Northrop Frye-t –, és nézzük meg, hogyan volt mindig is jelen, eleinte látens módon, fontosabb műveiben, majd hogyan vált központi témává és szerkezeti elvvé a *Kettős tükör*ben.

Frye érdeklődése a tipológia iránt *Fearful Symmetry* című Blake-monográfiájára vezethető vissza (1947). Szemben az akkoriban újszerű racionalista megközelítésekkel, amelyek rétegeire szedték szét a Bibliát, Blake az Írást képzeleti egységnek tekintette. Blake művészete John Locke filozófiája elleni demonstráció is volt, Blake tudatosan tette le a voksát a Swedenborg szimbolikus univerzuma által fémjelzett alternatív hagyomány mellett. Frye felismerte, hogy a tipológia Milton költészetében szintén központi szerepet játszik, és 1956-ban publikált egy tanulmányt „Typology in Milton's *Paradise Regained*” [Tipológia Milton *Visszanyert paradicsomában*] címen, amelyet később belefoglalt a *The Return of Eden* (1965) [Az Éden visszatérése] című, Miltonról írt könyvébe. Méltán ünnepelt *A kritika anatómiája* (*Anatomy of Criticism*, 1957) című könyvében még nem jelenik meg közvetlen elvként a tipológia, ám közvetve mindvégig jelen van. A Bevezetésben Frye azt panaszolja, hogy „[a] bibliai tipológia ma már holt nyelv, úgyhogy az olvasók többsége, köztük a tudósoké is, nem tudja kielemezni a felszíni jelentését egy olyan költeménynek, amely él vele”.⁵ Később azt fejtegeti, hogy a tipológia lehetne a „heurisztikus elve” a Biblia igazi vagy hiteles „magasabb

⁴ FRYE 1996, 18–19.; uő: *The Great Code*, xvii.

⁵ FRYE 1998, 18. *Anatomy of Criticism. Four Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1957, 14. Magyarul: uő: *A kritika anatómiája. Négy esszé*, ford. Szili József (Helikon universitas. Irodalomtudomány), (Budapest), Helikon, 1998, 18.

kritikájának”, egy olyan szintetizáló folyamatnak, amely szem előtt tartja a Biblia képzeleti egységét. A „sajátos enciklopédikus formákat” ismertetve Frye szellemesen megfosztja a történetkritikai tradíciót a „magasabb kritika” önjelölt státuszától, és a tudományos hierarchiát a visszájára fordítva „alsó szintű”, szörszálhasogató analízisnek nevezi, amely a Bibliát „szövegromlások, szóértelmezések, beszúrások, összeollózások, rossz helyre került részletek és félreértések gyűjteményének” tekinti. A valódi „magasabb kritika” számára tisztán irodalmi megközelítés lenne, amely meglátja a történetkritikusok által oly hőn kutatott beszúrások és összeollózások révén keletkezett tipológiai egységet.⁶ A következőket írja:

A Biblia magasabb kritikájának ezért olyan szintetizáló eljárásá kell válnia, amely abból a feltevésből indul ki, hogy a Biblia definitív mítosz, egyetlen archetipikus struktúra a teremtéstől az apokalipszisig. Heurisztikus elve Szent Ágoston axiómája lehetne, vagyis hogy az Ótestamentum az Újban nyilatkozik meg, s az Új benne rejlik az Ótestamentumban, s hogy a két testamentum nem annyira egymás allegóriái, mint inkább egymással való metaforikus azonosulás. A Bibliát nem tudjuk visszanyomozni, még történetileg sem, egy olyan korba, midőn anyagai még nem alakultak tipológiai egységgé, s ha a Bibliát bármilyen értelmű inspiráció termékének fogjuk fel, akár vallásos, akár világi értelemben, ihletettnek kell tartanunk a benne mindenütt megtestesült „szerkesztő” és „saját alá rendező” tevékenységet.⁷

Frye a „mítosz” szót eredeti, arisztotelészi értelmében használja (*mythos*: sztori, történet). „A mítosz elmélete” című fejezetben beszél arról, hogy a Bibliában két koncentrikus keresés mítosz van: a Genézis – apokalipszis-mítosz és az Exodus – millennium-mítosz. A két koncentrikus mítosz tipológiai kapcsolatban áll egymással:

Az elsőben Ádámot kiűzik a paradicsomból, elveszti az élet végét és az élet fáját, az emberi történelem labirintusában vándorol, mígnem eredeti állapotába helyeztetik vissza a Megváltó által. A másodikban Izrael elveszti örökségét, az egyiptomi és babilóniai fogság labirintusában vándorol, mígnem eredeti állapotába he-

⁶ Lásd FRYE 1998, 272-273.; uő: *Anatomy of Criticism*, 315.

⁷ Uő FRYE 1998, 162..

lyezettetik vissza az ígérlet földjén. Vagyis tipológiailag az Éden és az ígérlet földje egy és ugyanaz, az egyiptomi és a babilóniai zsarnokság ugyanaz, mint a törvény sivataga.⁸

Itt hozzáteszi, hogy az irodalom vagy a kultúra kutatója számára a Biblia nem lehet más, mint az irodalmi szimbolika egyik fő hatásforrása.

Ez a korai és még nem egyértelmű vonzódás a tipológiához az 1982-es *Kettős tükrökben* már teljesen leplezetlenül nyilvánul meg. A tipológia immár nem csupán központi témájává, de szervező elvévé is válik Bibliáról írott tanulmányának. Nyolc fejezete közül kettőnek a címe: tipológia. A könyv első része a nyelv, a metafora és a mítosz témáit tárgyalja, és a tipológiával zárul, a második rész pedig a tipológiával kezdődik, majd újra a másik három téma következik, de fordított sorrendben.

A két testamentum – fejti ki Frye – kettős tükröt alkot: az egyik a másikat tükrözi vissza, de a külvilágot egyik sem.¹⁸ A figyelmes olvasó azonban észreveheti, hogy maga a *Kettős tükrök* is kettős tükröt alkot: az első részt (A szavak rendje: Nyelv I, Metafora I, Mítosz I, Tipológia I) újjáteremti a második rész (A típusok rendje: Tipológia II, Mítosz II, Metafora II, Nyelv II). Vagyis a *Kettős tükrökben* az első rész az előkép, amely a második részben – antitípusában – teljesedik be. Mi több, a *Kettős tükrök* egésze pedig a Biblia antitípusa vagy újjáteremtése. Ez azt jelenti, hogy Frye nem magyarázat útján ragadja meg a Bibliát, az ő kommentárja nem más, mint a „Biblia újjáteremtése”. Frye kezében a kutatási téma ismét művészi alkotássá alakult át. Amint egyszer Shakespeare kapcsán megjegyezte: az olvasónak nem *csodálnia* kell a művet (még kevésbé a művészt!), a művel való találkozás célja az, hogy birtokba vegye, s így annak nyelvi, verbális ereje átjárja az elméjét, és formálja gondolkodását.

Hasonló gondolatokat fogalmazott meg a tizenkilencedik század közepén Kierkegaard is, amikor *A keresztény élet iskolája* című könyvében megkülönböztette a „csodáló” és a „követő” keresztényeket: „[Aki az igazsághoz egyszerű csodálattal viszonyul, árulóvá lesz, mihelyt a veszély közeleg.”⁹ „A csodálat ugyanolyan kétértel-

⁸ FRYE 1996, 146.; uő: *The Great Code*, 78.

⁹ KIERKEGAARD 1998, 283.

mű lángolás, mint az érzéki szerelem, mely egy szempillantás alatt képes a szöges ellenkezőjébe, gyűlöletbe és féltékenységre fordulni.”¹⁰ „Kizárólag a ‘követő’ igaz keresztény. A ‘csodáló’ voltaképpen pogány módjára viszonyul a krisztushoz; ezért szült a csodálat a kereszténység körében új pogányságot.”¹¹ Júdás is csak csodálta Jézust, ezért árulta el.

Amellett, hogy alkalmazta a Biblia tanulmányozásában, Frye legalább két jelentős elméleti újítást vezetett be a tipológiával kapcsolatosan. Első fontos meglátása a tipológiára mint beszédalakzatra vonatkozik. Ha összehasonlítjuk a tipológiát a metaforával, azt látjuk, hogy míg az utóbbi egyidejű, „a tipológia időben mozgó beszédalakzat: a típus a múltban létezik, az antitípus a jelenben; illetve a típus a jelenben létezik, az antitípus pedig a jövőben.”¹²

Frye olvasta Kierkegaard *Isméltés* című könyvét is, és többek között azt szűrte le belőle, hogy összesen két alakzat létezik, amely időben mozog: az okság (kauzalitás) és a tipológia. De míg az előbbi a múltba irányuló, a megfigyelésen és a megismerésen alapszik, utóbbi a jövőre irányul, előre tekint, és a hiten, a reményen és a vízióon alapszik.

A már említett második és a harmadik szakasz határán. Mindezt figyelembe véve nem nehéz megérteni, miért elégedetlen Frye a Biblia történeti kritikájával. A történetkritikai diskurzust nem tartja alkalmasnak az Írás értelmezésére. A történetkritika ugyanis ok-okozatiságon alapuló diskurzus, a Biblia legnagyobb része pedig ennek éppen az ellentéte, vagyis tipológiai diskurzus, amely neki megfelelő beszédmódot, kommentárt, illetve hermeneutikát kíván. Ahelyett, hogy historista előítéleteinket erőltetnének rá a Bibliára, nekünk kell a bibliai diskurzushoz igazodnunk. Amint Paul Ricoeur fogalmaz „intratextuális” szövegelméletében: „az értelmezés nem a szövegen elvégzett aktus, hanem magának a szövegnek az aktusa.”¹³ Figyelemre méltó, hogy a posztmodern intertextualitáselmélet feltűnően hasonlít a reformáció *scriptura sacra sui ipsius interpres* (a Szentírás önmagát értelmezi) elvére.

¹⁰ KIERKEGAARD 1998, 284.

¹¹ KIERKEGAARD 1998, 282.

¹² FRYE 1996, 149.; uő: *The Great Code*, 80.

¹³ RICOEUR 1999, 30.

Frye elméletében a második újdonság a „kinyilatkoztatás fázisa-
inak” heurisztikus megkülönböztetése. Hét fázist különít el: terem-
tés, forradalom (exodus), törvény, bölcsesség, prófécia, evangélium
és apokalipszis. Mindegyik „szakasz – írja – a következő típusa, il-
letve az előző antitípusa”.¹⁴ Az antitípusok tehát előrehaladnak, és ez
a mozgás egyre intenzívebb, új meg új perspektívák nyílnak, míg a
folyamat az apokalipszisben vagyis a végső megnyilatkozásban te-
tőzik. „A Jelenések könyve végén (21,5) a »mindent újjáteszek« ki-
fejezés és az új ég és az új föld ígérete révén eljutunk az antitípusok
antitípusához, a fény és a hang igaz kezdetéhez, melynek típusa a
Biblia első szava.”¹⁵

Ebből következik, hogy a tipológia végső fokon egy sajátos törté-
nelemszemlélet, németül *Heilsgeschichte* (magyarra „üdv történetnek”
vagy „üdvösségtörténetnek” szokás fordítani). Ebből az eredetileg bibli-
ai szemléletmódból jött aztán létre valamikor a tizennyolcadik század-
ban a haladás világi eszméje. A haladás lelkes hívei „egyirányú és visz-
szafordíthatatlan” történelemszemléletként kapták fel a tizennyolcadik
és tizenkilencedik században.¹⁶ Ez a szekularizált elmélet egyértelműen
az eredeti szent történelemszemlélet paródiájának tűnik.

A tipológia jelenlegi népszerűtlensége, ismeretlensége, az iránta
tanúsított közömbösség talán annak tudható be, hogy Marx elkép-
zelése és az összes világi eszkatológia megbukott a gyakorlatban.
Ám ha valaminek a paródiája kudarcot vall, még nem jelenti azt,
hogy maga az eredeti elképzelés is bukásra van ítélve.

Végül fontos megemlítenünk, hogy Frye innovatív tipológiaér-
telmezése meggyőzően mutat rá a Biblia belső koherenciájára és
képzleti egységére. Elképzelése szerint „a tipológia – elsősorban
spirálisan haladó kinyilatkoztatási fázisaiban – adja a Biblia temati-
kus egységét, az ismétlődő képvilág pedig a következetes motivikus
egységet”. A képzleti egység stilisztikai jellegzetességekben is meg-
nyilvánul, elsősorban a narratíva ismétlődő szimmetriájában: ezért
aki az Újszövetséget kívánja megérteni, annak először az Ószövet-
séghez kell fordulnia.¹⁷

¹⁴ FRYE: *Kettős tükrök*, 186; uő: *The Great Code*, 106.

¹⁵ Uő: *Kettős tükrök*, 158; uő: *The Great Code*, 138, 19, 86.

¹⁶ CAHILL 1984, 406.

¹⁷ CAHILL, 1984, 407.

Sajnos a teológusok ritkán aknázták ki Frye irodalomkritikai meglátásait. Néhány megemlítenünk, akik megtörték a hallgatást. A kanadai katolikus teológus, Joseph P. Cahill jó néhány cikket publikált, amelyekben elismeri Northrop Frye irodalomtudományos munkásságának teológiai jelentőségét. „A Biblia irodalmi kritikájának nem az a célja – írja –, hogy a nyelvi díszítésekkel, a külső dekorációval foglalkozzon, hanem hogy rámutasson, a Biblia teológiai és vallásos jelentése elválaszthatatlan irodalmi jellegétől.”¹⁸

A másik teológusok, akiknek a munkássága feltűnő párhuzamokat mutat Frye meglátásaival, két a yale-i protestáns tudós, a kánonkritika atyja, Brevard S. Childs (1923–2007) és az Auerbachtól sokat merítő rendszeres teológus, a nagyhatású *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974) szerzője, Hans W. Frei (1922–1988). Habár közvetlen kapcsolatot nem találtam a yale-i teológusok és Frye nézetei között, gondolataik konvergenciája figyelemre méltó. Childs erősen bírálta az olyan törekvéseket, amelyek a „szó szerinti értelmet” és az Írás „eredeti jelentését” a „szöveg mögött”, a történelmi valóságban keresik, ugyanis a gyakorlatban ez azt jelenti, hogy értelmét veszti a „scopus” fogalma, illetve az is, hogy az Írás jelentésalakzatát a hívők közössége formálja.¹⁹ Childs számára az Írás valódi kontextusa a kánon, és nem a mögötte álló történelmi valóság. Childs programja – az Írás „szó szerinti” értelmének a kánonon belüli elhelyezése – hasonlít Frye tipológiai látásmódjához, amely képes megragadni a Biblia egyedülálló képzeleti egységét, „művészi” megformáltságát. Gerald T. Sheppard is felfigyelt az irodalomtudós Frye és a bibliatudós Childs közös hangsúlyaira. Frye képzeleti egységnek, Childs „Írásnak” látja a Bibliát. Ám míg Frye nyelvi alapokra építi látásmódját, Childs és Sheppard történetkritikai érveket hoznak a Biblia „megformáltsága” mellett. Sheppard például „kánontudatos” szerkesztői tevékenységről beszél, és azt vizsgálja, hogy magukban a szövegekben milyen jelek mutatnak arra, hogy a szerkesztők a bibliai könyvek kialakulásának késői stádiumában felismerték, hogy ezek a könyvek az Írás intertextusán belül összetartoznak.²⁰ Hans Frei viszont Auerbach alapján a figuralizmus, azaz a bibliai tipológia újra felfedezésén munkálkodott.

¹⁸ CAHILL, 1984, 409.

¹⁹ CHILDS 1976.

²⁰ SHEPPARD 1990, 29.

5.

Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában – Northrop Frye írásai alapján²¹

1. A nyelv²²

Northrop Frye a kanadai United Reformed Church felszentelt lelkésze is volt. A *Kettős tükrök* (*The Great Code*) című könyvének alapja egy nyelvelmélet²³. Véleménye szerint az emberi gondolkodás történetében a nyelv három fázisát lehet megkülönböztetni.

A metaforikus – költői nyelvi szakasz

Az első a költői, metaforikus vagy hieroglifikus nyelvi szakasz, ahol a szubjektum és az objektum még nem válik ketté, ahol a szavaknak még szinte mágikus ereje van, azok hívják létre a dolgokat. A metafora az „ez = az” kifejezésmódja. Ebben a fázisban minden konkrét, itt még nem ismert az elvonatkoztatás. Frye rámutat, hogy a görög nyelvben az időt kifejező „kairosz” eredetileg a nyílnak a hegyét jelentette²⁴. A költészet nyelve ez, ahol a nem folyamatos („discontinuous”), aforisztikus próza, az epigrammatikus jóslatok, az ősi vallásokra jellemző rigmusok, proverbiumok, gnómák, találós kérdések dominálnak. A Biblia nyelvében ez a beszédmód különösen a bölcsesség-irodalomban figyelhető meg. A metaforákon kívül ide tartoznak a mítoszok is, hiszen ezek nem igénylik az „igazság” kritériumát.

Johann Georg Hamann (1730–1788), a német lutheránus filozófus is hasonlólt állított, amikor úgy fogalmazott, hogy a költészet az

²¹ Ebben a fejezetben a korábbi írásaimból is átvettem részleteket: FABINY, 1998,40–45; FABINY 2005,7–14.; FABINY 2009, 349–360.

²² A nyelv tágabb kategória, mint a szöveg, de mivel tanulmányomban a bibliai nyelvről lesz szó, azt nem különböztetem meg sem a „szöveg”-től, sem az „Írások-tól”; egymás szinonimáiként használom őket..

²³ FRYE 1982 és FRYE 1996.

²⁴ FRYE 1996, 36.

emberiség anyanyelve. Az angol romantikus Percy Bysshe Shelley (1792–1822) szerint a költők a világ „el nem ismert törvényhozói” („Unacknowledged legislators of the world”). Korábbi példákat is említhetünk: a 16. század angol puritánjainak a költészet elleni ki-rohanására („a költők hazudnak”), az Erzsébet-kor kiemelkedő költőfejedelme, az egyébként protestáns Sir Philip Sidney (1554–1586) *A költészet védelmében* című munkájában így válaszolt: „A költők azért nem hazudnak, mert ők semmit sem állítanak” („The poet cannot lie because he never affirms”). A 20. század irodalomtudósai is hasonlóan fogalmaztak: a költészet nyelve (szemben a tudomány nyelvével) az „ál-állítások nyelve” („language of pseudo-statements”), tehát nem kérhető rajta számon a tudományos igazság, a verifikáció kritériuma. Más szóval, a költészet nem „denotatív” (egy dolgot jelölő) nyelv: ahol a H₂O a vizet jelöli, hanem „konnotatív” nyelv (együtt jelölő), asszociációkat keltő nyelv. A költészet nyelve a képzelőerő, az imagináció nyelve, szemben mind a filozófiára (teológiára) jellemző fogalmi nyelvvel, mind a történelemtudományra jellemző egzaktyságra törekvő nyelvvel.

Már Arisztotelész a *Poétikájában* is megállapította, hogy a szót, a *lexisz*-t – mondhatnánk a költészet és az irodalom nyelvét – az *opszisz*, a látványról szóló festészet, illetve időben mozgó ritmust megjelenítő zene, a *melosz* fogja közre, ez utóbbi a szavak időbeli szekvenciájával, narrációval kapcsolatos. A költészet, az irodalom ugyanis egyszerre használ képeket, metaforákat, de az időbeli ritmus, a verselés, elbeszélés, a narráció szintén jellemző rá. A költészet „hieroglifikus” nyelvében nincs absztrakció, elvonatkoztatás, fogalmiság.

A metonimikus, fogalmi nyelvi szakasz

Platónnal kezdődik a második, a hieratikus vagy metonimikus nyelvi szakasz. Itt már a filozofikus, allegorikus, vagyis fogalmi nyelvezet dominál, ahol a nyelvbe már beszüremkedik a magyarázat igénye. Ebben a fázisban a nyelv individualizálódik, a benső gondolatok „ki-fejezőjévé” válik. A szubjektum már elválk az objektumtól, és az értelem, a reflexió kerül előtérbe. Ekkor születik meg a logika fogalma. Az „ez = az” metaforikus kapcsolat helyett a gondolkodás

elmozdul a metonimikus „ez helyettesíti azt” kapcsolat irányába. A költői gondolkodást átveszi a dialektika, a filozofikus gondolkodás. Megjelenik a folyamatos próza.

A mítosztól eljutunk a logoszig, a preszokratikus bölcsektől Platónig és Arisztotelészig. Innen talán érthető, hogy a 19. században Nietzsche miért lázadt a platóni filozófia, és a kereszténység – ahogy ő nevezte – a „populáris platonizmus” ellen. Úgy látta, hogy Szókratész megjelenésével egy „teoretikus világrend” támadja meg az addig természetes világrendet. Szerinte Szókratész Dionüszosz-szal szemben – Fülep Lajos Nietzsche-ről írt szavait idézve –

a termékeny ösztön meddő gyilkosa, a magából sarjadó szűzi élet eltírója. Az 'ész' az 'ösztön' ellen. Az értelem, a mindenáron való tudatosság veszedelmes életgyilkos hatalom. A tragédia, Dionüszos művészete, a sokratészi optimista dialektikán és etikán ment tönkre; ami annyit jelent: a zenedráma, a zene híján múlt ki. Sokrates megölte Dionüszost, az ész megölte az ösztönt, a dialógus, a dialektika a zenét¹

Nietzsche víziójában a filozófiai gondolat a művészet fejére nő, „szillogizmusainak vessejével az optimista dialektika kiűzi a tragédiából a zenét: azaz elpusztítja a tragédia lényegét”.² Így lesz Platón „a művészetnek... a legnagyobb ellensége, akit Európa eddig szült. Platont, mint az „élet nagy rágalmazóját” szembe állítja Homérosz-szal, aki számára „az élet akaratlan istenítője”.³ Homérosz az ösztönök királya, Platón csak a dialektika fejedelme.

A vallásban is, az élet spontán igenlése helyett, megjelenik az absztrakt gondolkodás. De érvényes ez a bibliai nyelvre is: az evangéliumok, a szeretet jézusi nyelvét, amely metaforákban és példázatokban jelenítette meg Isten országát, felváltotta a páli teológiai nyelv az isteni „igazságról”, „a bűnről”, a „megváltásról”, a „kiengesztelődésről”, a „megigazulásról” és más hasonló dogmává merevedett fogalmakról.

¹ FÜLEP 1910, 21.

² FÜLEP 1910, 21.

³ NIETZSCHE 1910, 207.

A deskriptív – leíró nyelvi szakasz

A harmadik nyelvi fázisban Frye szerint a szavak, majd a gondolat helyett a dolgokra irányul a figyelem. A szavaknak már csak jelölő funkciója van, s így ez a fázis már „leíró”, vagy „deskriptív” nyelvi fázis lesz. Ez a gondolkodás a metafizikával vagy a szillogizmussal már nem tud és nem is akar semmit kezdeni. Az igazság kritériuma itt már nem a szavak benső egymáshoz történő igazodása és rendje, hanem a külvilághoz való pontos igazodás. A szubjektum és az objektum itt már végképp elkülönül egymástól. A központi kérdés az illúzió és a valóság viszonya lesz. Ami nem „objektív”, „történeti”, az nem valóságos. A tizennyolcadik századdal kezdődő analitikus-tudományos gondolkodás nyelvi fázisa ez, ahol kulcsszó a külső világhoz való megfeleltetés, a „referencialitás”. Homérosznál még a szó idézte fel a dolgokat, most viszont a dolgok idézik fel a szavakat. Az első fázis emberrel kapcsolatos kulcsszava a *pneuma* (szellem), a másodiké a *pszükhé* (lélek), a harmadiké viszont az „elme”, az értelem („mind”).

Frye szerint a Szentírás nyelve az első, metaforikus fázishoz áll közelebb, hiszen legnagyobb része költői nyelven íródott, noha egyes részei kétségtelenül a második nyelvi fázis felé tendálnak. A harmadik nyelvi fázis azonban teljesen idegen a Bibliától. Ugyanakkor a bibliai kifejezésmód nem esik egybe a három szakasz egyikével sem, bármennyire is fontosak e szakaszok a Biblia hatásának történetében. Biblia nyelvisége a „kérügma”, ahogy írja, ez „Isten retorikája”, a proklamáció, amely „vegyíti a metaforikust az „egzisztenciális érdekel”, minden más retorikai formával ellentétben azonban mégsem alakzatok mögé bújtatott érv. „A kérügma a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatás hordozója.”⁴ Hasonló gondolatokat fogalmazott meg Hamvas Béla, aki szerint a kinyilatkoztatás nyelve „arról ismerhető fel, hogy nem bizonyít és érvel, hanem az embert legégetőbb kérdésében megérinti [...], megszólítja és válaszadásra kényszeríti.”⁵ Hamvas is a képi nyelv elsődlegességéről beszél. A *Scientia sacra* utolsó előtti könyvének (V. Analógia) első része a képnyelvről szól.

⁴ FRYE 1996, 73.

⁵ DÚL 1987, 872–883.

2. Jelentés

A bibliai nyelvet, szöveget, az Írást a jelentés megértésének céljából tanulmányozták az elmúlt évezredek során. A zsidó írástudók a szó szerinti, egyszerű értelmet *peshat*nak, az alkalmazott (képies, homiletikai) jelentést viszont *derash*nak nevezték. A *peshat* eredeti jelentése „kinyújt”, „kiegyenesít”; általában a szerző által intencionált jelentések totalitására vonatkozott, s a közösség által hitelesnek tartott értelmet jelentette. Az I. században a zsidóság körében négy értelmezéstípus terjedt el: a rabbinikus zsidóságban a „literalizmus” és a „midrash”; a qumrani közösségben a „pesher”; Alexandriában pedig az „allegorizmus”.

Az Újszövetségben Pál apostol 2Kor 3,6-ban különbséget tesz a *gramma* (latinul *littera*) és a *pneuma* (latinul *spiritus*) között. (Lásd még Rm 2,29 és Róm 7,46) Innen datálható a „literális” és a „spirituális” értelem megkülönböztetése, legalábbis a középkori egyházatyák erre a versre hivatkozva vezették le a két alapvető értelem közötti megkülönböztetéseket.

Órigenész nevével fémjelezhető az úgynevezett „trichotomikus” értelemfelfogás. Órigenész a páli antropológia alapján (2Thessz 5,23) három értelemről beszél. Az első a testi, vagy literális, történelmi értelem. A második a lelki-morális értelem, a harmadik pedig a szellemi, vagy spirituális értelem. A lelki, illetve történelmi értelem a testnek (szarkasz), a morális-pszichikai értelem a léleknek (pszükhé), a spirituális-misztikus értelem a szellemnek (pneuma) felelt meg. Órigenész szerint a legmagasabb a pneumatikus értelem, amelyik az „Úr értelmét”, ill. a „Krisztus értelmét” (1Kor 2,11) kutatja. Három embertípus nem jut el e legmagasabb értelemig: a zsidók (akik csak a törvényt és a betűt látják, de a lelket nem veszik észre), az eretnekek (mint Markion) és végezetül a primitív olvasók.

Amíg Órigenész a zsidó Philon hagyományaira visszanyúló és ezért az allegorizálást kedvelő „alexandriai iskolának” volt a képviselője, addig az úgynevezett „antiochiai iskola” mindvégig tudatosan hivatkozott a történelemre. Tarsuszi Diodorosz (mh. 394) és Mopszvesztai Theodor (kb. 350–407) a történetiségre épülő, s azt nem negligáló theoria elméletét dolgozta ki. A theoria lényege az, hogy az elsődlegesnek tekintett literális értelem mintegy magában

foglalja a többletet, a jövőt. A patrisztika legnagyobb alakja, Szent Ágoston (354–430) sem volt mentes a hellenista (sokszor platóni) tendenciáktól.

A középkorban fokozatosan alakult ki a népszerű *quadriga*, vagyis a négyes értelem. Az első a literális vagy történelmi, a második az allegorikus, a harmadik a morális, a negyedik pedig az anagogikus. Kis versikét is készítettek a négy értelem pontos meghatározásához:

Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas, anagogia.

(A betű a történelmet tanítja, amit hiszel, az allegória,
amit cselekszel, az moralitás, s ahová tartasz, az az anagógia.)

Alapvető különbséget mégis a literális és a spirituális értelem szétválasztása jelentett, a spirituális jelentésen belül nem tettek mindig különbséget a morális, az allegorikus és az anagogikus jelentés között. A hangsúly egyértelműen az allegorikus-spirituális értelemre esett és elsorvadt a literális értelem fontosságának kérdése. A Párizs melletti szentviktori iskola képviselői – elsősorban Hugó és András – a korabeli zsidó egzegéta, Rashi (1040–1105) hatására újra a literális és a történelmi értelem elsődlegességét hangsúlyozták.

Aquinói Tamás (1225–1274) szerint a szavak (*verba*) a literális értelemre, a dolgok (*res*) pedig a spirituális értelemre vonatkoznak. Lyrai Miklós (1270–1340) nevéhez fűződik a „kettős literális értelem”, a duplex *sensus literalis*. Rashit követve, Szentviktori Hugóhoz (1097–1141) hasonlóan a megkerülhetetlen, *hebraica veritas* alapján központinak tartotta az elsődleges literális értelmet.

Luther (1483–1546) egzegézisére hatással volt a Lyrai Miklós örökségével való konfrontáció. Noha korai korszakában maga is sokat allegorizált, később azonban elvetette ezt a gyakorlatot. *Allegorizare* ugyanaz, mint „*origenisare*” – vallotta és meggyőződéssel hirdette, a Szentírásnak csak egy értelme van, ez pedig a literális értelem. A reformáció korában különösen is jelentős volt Matthias Flacius (1520–1575) hermeneutikai munkássága, aki a szöveg *scopusában* fedezte fel a literális értelmet és nem egyszerűen a szerző szándékában. Számára tehát a literális értelem összetett volt, egyrészt történelmi, másrészt figuratív, illetve profétikus.

A reformáció idején – ha rövid időre is – a literális értelem koncepciójában szerencsésen kapcsolódott a történeti és a teológiai jelentés, amikor Luther „a szó szerinti értelem tartalmának magas szintű teológiai értelmezését tűzte ki célul.” Ez az egyensúly azonban a 18. század környékén felborult.

Az alábbiakban egy fogalmi megkülönböztetésre kell rámutatnunk. A literális értelem előnyben részesítését sokszor azonosnak tekintik a „literalista” szemlélettel, amelyre az jellemző, amely nem veszi tekintetbe azt, hogy Isten bizonyos beszédmódra, képi nyelvre fordította le üzenetét, s ezért a történetet is történelemnek olvas-
sa. Frye szerint a „populista literalizmus” jelensége a „démotikus” (népi) illetve „deskriptív” nyelvi fázis eredménye. Mint írja,

kialakult az a felfogás, mely szerint, ha valami hihetetlen dolgot találunk a Bibliában, annál jobb: ezáltal önként feláldozhatjuk értelmünket; és ha elhisszük, vagy azt hisszük, hogy elhisszük, ezzel külön érdemeket szerzünk. Attól kezdve jellemzi a betű szerinti értelmezés az antiintellektuális keresztény populizmust, hogy a nyelv démotikus és leíró kategóriái általánosan elfogadottá válnak. E felfogásban például Jónásnak valóságos utazást kell tennie egy valóságos bálna gyomrában, mert különben Istent, a történet végső forrását hazudtoljuk meg.⁶

A literális értelem eltorzulása azonban nemcsak a népies literalizmus szintjén, hanem tudományos szinten is jelentkezett. Amíg a reformáció számára a literális értelem még összetett volt, hiszen egyszerre jelentette a történeti értelmet és a képi-figuratív értelmet, addig az elmúlt két évszázad alatt a *sensus literalis* végeredményben azonossá vált a *sensus originalisszal*, a szerző eredeti szándékával, a történeti értelemmel. Elmondhatjuk, hogy amíg a középkorban a túlságos spiritualizálás szorította vissza a literális értelmet, addig az újkorban a literális értelemből vészett ki szinte teljesen a spirituális dimenzió. Brevard Childs mutatott rá, hogy a 18. század teológusai gyakorlatilag azonosították a *sensus literalist* a *sensus originalisszal* és ezáltal elveszett a literális értelem eredeti összetett jellege; a történeti jelentés, a szövegek történelmi referenciája került egyoldalú-

⁶ FRYE 1996, 96.

an homloktérbe. A legtöbb modern egzegéta ezért akarja azonnal „lehántani” az eredeti jelentésre ráakódott értelmezési rétegeket, így akarván eljutni az „igazi”, a „tisztá”, az „eredeti” jelentésig.⁷

Noha Frye elveti a népi-populista literalizmust, de annak eredeti jelentését visszaállítja, s vállalja, hogy könyve egyik legfontosabb központi kategóriája a literális jelentés problémája. A literális értelmet a Biblia alakja, formája (*shape*) hozza létre, miközben a narratíva és a képalkotás egységére figyelünk. Az egység azonban csak a Biblia folyamatos olvasása közben realizálódik. Frye átveszi Dantétól a „poliszemikus jelentés” fogalmát, de rámutat, hogy ez nem egymásnak és a literális értelem elsődlegességének ellentmondó jelentést takar, hanem az újraolvasás közben állandóan kibontakozó „folyamatos értelmet”. A Dante által is alkalmazott „négyes értelem” kapcsán írja Frye:

[Dante] Felfogásából egyáltalán nem az következik, hogy különböző értelmezések sorozatát kellene a szövegekre erőltetni, miközben egyik szintről feljebb lépünk a másikra, mint az iskolában egyik osztályból a másikba. Igazában egyetlen, mindig árnyaltabb és átfogóbb folyamatról van szó, nem más és más értelmezésekről, hanem egyetlen jelentésfolyam különböző mélységeiről vagy átfogóbb összefüggéseiről, s ezek, mint magból a növény, szervesen fejlődnek ki.⁸

Itt a növekedés sajátosan kifinomult, mindent átfogó folyamatáról van szó: nem különböző értelmek, hanem különböző intenzitások egyre tágabb, folyamatos értelemben, ami úgy bontakozik ki előttünk, mint a magból a növény. A frye-i értelemben vett többértelmű, vagy poliszemikus jelentés tehát nem mond ellent a literális jelentésnek, hanem sajátosan kitágítja azt.

Egy későbbi könyvében különbséget tesz a démonikus és az imaginatív literalizmus között:

A démonikus literalizmus a megbénító érvelés útján törekszik győzelemre, az imaginatív literalizmus arra törekszik, amit kölcsönös áthatásnak nevezhetnénk, a szellemi élet szabad áramlása egymásból egymásba, amely tehát kommunikál, de sohasem tesz erőszakot.⁹

⁷ CHILDS 1976.

⁸ FRYE 1996, 369.

⁹ FRYE 1995b, I. 37.

Számára minden, ami centralizáló, homogenizáló tendenciát mutat a társadalomban, monolitikus, imperialista, agresszív és autoriter. Mindennek ellentéte a decentralizáció, az egymásba szervesülő közösség (interpenetráció, *communio*), az önzetlen, a másokban feloldódó ego, a szeretet.

Túl a literalizmuson és az expresszvizmuson

Amiképpen az irodalomtudós Frye számára, úgy a teológus Karl Barth (1886–1968) és mai amerikai követője, a princetoni református professzor, George Hunsinger számára is elsődleges kérdés, hogy valójában mit is jelentenek a bibliai szavak és kifejezések. Rendszerében két rivális szemléletet ütköztet: a „literalizmust” az egyik oldalon, a másikon pedig ennek az ellenkezőjét, az „expresszvizmust”. Az előbbi jelentését már érintettük, ez utóbbi szemlélet a bibliai nyelvet a szubjektív vallási tapasztalat szimbolikus-mitikus kifejeződéseként (expressziójaként) fogja fel, melyet – a korreláció elve alapján – „le kell fordítani” a mai ember nyelvére. Ezt az egyoldalúan spirituális szemléletet Hunsinger szerint főként egyes modern teológusok, Rudolf Bultmann (1884–1976), Paul Tillich (1886–1965) képviselték. Velük szemben Hunsinger interpretációjában Barth a „hermeneutikai realizmus” szószólója, hiszen az ő teológiájának alapja: Isten igéje.

A szó, az ige komolyan vétele azonban Barthnál nem torzul a literalizmus ideológiájává, ugyanakkor szembe kerül a szavak komolyságát „ellégiesítő” expresszvizmussal, Bultmann és Tillich hermeneutikai teológiájával is, hiszen Barthnál a betű, a jel, a jelölő sohasem olvad fel a jelöltben, így hermeneutikai realizmusa ellentétes a bultmanni mítosztalanítással.

Hunsinger szerint több összetevője van annak a kérdésnek, hogy milyen kapcsolatban áll a szöveg azzal, amit jelöl. A szöveg jelölő módját „szemantikai erőnek”; megszólító módját „logikai erőnek”; a jelölt dolog bizonyosságának módját „állító erőnek”; az elbeszélés módját „narratív erőnek” nevezi, s végül szól még a metafora és az állítás (propozíció) viszonyáról.

Szerinte mind a literalizmus, mind az expresszvizmus a „szöveg mögé” néz, a bibliai szöveg igazságigényét egy szövegen túli valóságban keresi: az előző a történelemben, az utóbbi az eszmében vagy a ta-

pasztalatban. A frye-i szó szerinti (vagyis metaforikus) értelem, illetve a barthi/hunsingeri „hermeneutikai realizmus” jegyében a jelentés (az értelem) csak magában a szövegben: „intratextuálisan” ragadható meg.

A literalizmus szerint a bibliai szöveg szemantikai ereje „egyértelmű” (univocal), logikai ereje kognitív, állító ereje abszolút, narratív ereje tényszerű beszámoló. A metafora és a propozíció viszonyáról az mondható el, hogy a metafora általában a propozíció „ornamentuma”. Amennyiben azt képviseljük, hogy a Biblia állítása, a történelmi események leírása abszolút módon igazak, akkor a Bibliát a valóságról készített „fotográfiának”, fényképnek fogjuk fel.

A literalizmussal szemben Barth azt állítja, hogy nincs értelme a szöveg mögé nézni a szöveg valódi jelöltjének, Jézus Krisztus páratlansága miatt. Nincs értelme tehát például régészeti eszközökkel az üres sírt kutatni, mert a szöveg valódi jelöltje nem az üres sír, hanem Jézus Krisztus. A keresztény hívő nem az üres sírban, hanem Jézus Krisztus feltámadásában hisz. Az üres sír csupán „jel”, s a valódi jelölt (Jézus Krisztus) az értelem számára kikutathatatlanul rejtélyes. A „fénykép” hasonlatával szemben itt egyesek a „festmény” analógiáját használják. Jézus Krisztus ugyanis nem közönséges történelmi jelöltje a szövegnek. Jézus Krisztus jelenléte „intratextuálisan” teremődik meg számunkra, amikor a bibliai betű minket megszólító személyes ige lesz. A szöveg benső viszonyai így kétségtelenül szövegen kívüli szemantikai erőt hordoznak. Ezzel Barth elkerüli azt a veszélyt, hogy „csak” a szövegekre koncentráva esztétikai vizsgáldást folytasson a teológiai helyett.

Más a helyzet a teológiai expresszizizmussal, amely a bibliai nyelvet vallásos alanyok érzelmi reakcióinak metaforikus, szimbolikus, mitikus tárgyiasításának tekinti. A szavak szemantikai ereje itt bizonytalan (equivocal), logikai ereje emotív; állító ereje relatív; narratív ereje mitologikus; a metafora és a propozíció itt szemben állnak egymással. Ezzel ellentétben Barth és Hunsinger azt állítják, hogy nincs értelme a bibliai szimbólumokat fogalmi nyelvre „lefordítani”, ugyanis a bibliai képek önmagukban igazak lehetnek, hiszen megformálásuk isteni irányítás, elfogadásuk pedig kegyelem alatt történt. Az Isten által adott képek nem bizonytalanok, mert megfelelnek az Ő természetének.

A barthi realizmus szerint a szövegek szemantikai erejére az analógia jellemző: a különbözőség ellenére hasonlóság van a szöveg és a jelölt között. Amíg tehát a realizmus a literalizmussal szemben a szö-

veg „emberi jellegét” és a jelölt „misztériumát” emeli ki; az expresszizvizmussal szemben pedig a szöveg „más”-ságát és a jelölt „érthetőségét” hangsúlyozza. Bultmannal és Tillich-hel szemben tehát Barth azt állítja, hogy a bibliai képek nem bizonytalanok, hanem igazak, csak éppen analóg módon fejtik ki hatásukat.

A szöveg logikai ereje nem kognitív, nem is emocionális, hanem kérügmaticus, ugyanis a jelölt és a megszólított is aktív részese lesz a szövegnek, a szöveg által, az igében történik meg a találkozás az olvasó (igehallgató) és Jézus Krisztus között. A szöveg állító ereje nem abszolút, nem is relatív, hanem elégséges. A narratív erő nem tényszerű beszámoló, nem is mitologikus kifejezés, hanem esetleg még legendás elemeket is tartalmazó tanúságtétel. A jel (üres sír) még a szövegen belül marad. Az üres sír esetleg képzeletbeli válasz („legenda”), amely az analógia erejével hat („jel”) és egy lényegyet tekintve kimondhatatlan jelöltre: a feltámadott Krisztusra utal. Az analógia egyszerre hallgat és állít. Amiről hallgat, az misztérium, s azt nekünk sem szabad emberi rációval boncolgatni, amit viszont állít, azt viszont nekünk is hirdetnünk kell.

Táblázatban mindez így foglalható össze:

Típus	Literalizmus	Expresszizmus	Realizmus
Szemantikai erő:	Egyszólamú (univokális)	Kétértelmű (equivokális)	Analóg (hasonlóság a különbözőség ellenére)
Logikai erő:	Kognitív	Emotív	Kerügmaticus (self-involving)
Állító erő:	Abszolút	Relatív	Elégséges
Narratív erő:	Tényszerű beszámoló	Mitológiai kifejeződés	Legendás elemeket is hordozó tanúságtétel
Metafora és az állítás viszonya:	P - M (metafora az állítás ornamentuma)	Szembenáll, kiegészítő (disjunctive) P M	Reciprokális P M
Képviselői:	Carl F. Henry	Modern teológia: Bultmann, Tillich	Aquinoi Tamás Barth Károly

3. Igazság

A nyelv és a jelentés kapcsán vetődik fel az igazság kérdése. Hogyan kell értenünk a Szentírás szavait? Mindent szigorúan „betű szerint”, illetve „szó szerint”, vagy elég, ha „csak” „szimbolikusan”? Minden úgy „igaz” a Bibliában, úgy történt, ahogyan az ott le van írva, vagy a Biblia szerzői sokszor inkább képes beszéddel élnek? „Igaz” -e az, hogy hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten e világot, vagy „csupán” hitvalló elbeszélést olvasunk a világ teremtéséről a Biblia első lapjain? Valóságos történelmi személy volt Ádám és Éva, vagy a bűnbeesésről szóló leírás I Mózes 3-ban „csak” „történetet” – a szó eredeti értelmében – „mítoszt”? Tényleg beszélt-e a kígyó a paradicsomban, vagy ezt már lehet nem szó szerint érteni? Valóságos történelem-e Jónás könyve, vagy „csupán” történet? Egyáltalán: helyes-e, ha a második esetben a „csak”, „csupán” szavakat használjuk, s nem inkább Paul Ricoeurnek kell igazat adnunk, hogy a bibliai teremthet nem kevesebb, hanem több lett azáltal, amikor az a mítosz rangjára emelkedett? Sokan teszik fel ezeket a kérdéseket, ám ilyen éles alternatívaként csupán a tizenharmadik század óta.

Láttuk, hogy Frye úgy vélte, hogy a tizenharmadik század környékén jelenik meg az a nyelvelmélet, amely szerint a szavak arra vonakozhatnak, amit leírnak (deskriptív nyelvi fázis). Az ennek megfelelő betű (szó) szerinti értelmezést (literalizmust) Frye „anti-intellektuális keresztény populizmus”-nak nevezi, s velük szemben mondja: „ha valami olyasmi szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történelmileg igaz”.¹⁰ Aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, „amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el”¹¹ Mint írja, „ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik”.¹²

¹⁰ FRYE 1996, 89.

¹¹ FRYE 1996, 95.

¹² FRYE 1996, 96.

„Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat... Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevegyék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással”.¹³ Az evangéliumok szerzőit nem a mai értelemben vett tudományos történetírás szempontjai vezérelték, hanem az arról szóló tanúságtétel, hogy a Názáreti Jézus-ban beteljesedtek a próféciák. „Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal.”¹⁴

Frye igen nyomatékosan hangsúlyozza: a Bibliában a szavak a szavakra utalnak, s nem a történelemre. A valódi szó szerinti jelentés ezért végeredményben metaforikus jelentés. Ugyanezt a nézetet vallotta az angol bibliafordító reformátor, William Tyndale (1494–1536): a Bibliának csak egy értelme van, a szó szerinti értelem („literal sense”), ám mivel Isten lélek, a szó szerinti értelem is lelki értelem („spiritual sense”).¹⁵ Luther is hangsúlyozta, hogy a középkori gyakorlattal ellentétben a betűt (a szót) nem lehet a legalsó szintre helyezni, mivel a betű (a szó) és a lélek egymástól elválaszthatatlan; a lélek nem a betű (szó) „felett” lebeg, hanem a betűben, a szóban ismerhető fel; a Szentlélek által megelevenített szó: ige. A szavakat, a szó szerinti jelentést ezért nagyon komolyan kell venni.

A végső valóságot így nem a szövegen kívül eső történelemben kell keresni, hanem magában a szövegben. A szöveg nem átlátszó üveglap, amely „mögött” lenne a történelemnek tekintett végső valóság. Nem a szöveg „mögé” („centrifugálisan”), hanem a szövegre („centripetálisan”) kell néznünk, mert maga a szöveg teremti meg az olvasónak a valóságot, a szöveg valódi jelöltjét: az élő Krisztus jelenlétét. A literalizmus kritikájában Frye végeredményben ugyanazokat a szempontokat érvényesíti, amelyeket a teológus George Hunsinger is.

Az alábbiakban Frye könyvéből olyan gondolatokat gyűjtöttünk össze, amely – a populáris kontextusban a „Biblia és az igazság” illetve

¹³ FRYE 1996, 90.

¹⁴ FRYE 1996, 98.

¹⁵ TYNDALE 2022, 207.

a „Biblia igazsága” kérdéseként vetődik fel – a fentiek alapján azonban helyesebb így fogalmazunk: „a Bibliai nyelv és az igazság kérdése”.

A populáris (fundamentalista) literalizmus a harmadik, deskriptív nyelvi fázisban használt igazságfogalom mérlegén értelmezi a bibliai szöveget. Történelmi utalásokban keresi a „bizonyítékokat”, a verifikációt; s eközben nem veszi figyelembe, hogy a modernitás igazság-fogalmát vetíti a bibliai szövegekre. „A bizonyítás olyan igazságkritérium, amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.”¹⁶

Valaki nemrégiben látott a tévében egy filmet arról, hogy az Ararát-hegyen találtak egy hajószerű szerkezetet, benne madárkalitkákkal, s megkérdezte tőlem: vajon nem úgy látom-e, hogy ezzel a felfedezéssel a 'liberális teológiának befellegzett'. Először az jutott eszembe, hogy a Bibliát egyáltalán nem érdekelné, hogy valaki megtalálja-e az Ararát hegyén a bárkát, vagy sem: az ilyen „bizonyítékoknak” az égvilágon semmi közük ahhoz a szemlélethez, amely megteremtette Mózes első könyvét....ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik.¹⁷

Ahogy az Ótestamentum történelmi könyvei nem tekinthetők történelemnek, ugyanúgy az evangéliumok sem életrajznak. Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat, mint amilyenek például elfogulatlan utazók megjegyzései. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevevessék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással.¹⁸

Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal.¹⁹

¹⁶ FRYE 1996, 95.

¹⁷ FRYE 1996, 96.

¹⁸ FRYE 1996, 90.

¹⁹ FRYE 1996, 98.

Frye az Új hermeneutika (Gadamer, Ebeling, Fuchs) gondolataival összhangban írja, hogy a Biblia által „leírt” esemény – nyelvésemény. „A Biblia által leírt eseményeket egyes kutatók „nyelvi eseményeknek” nevezik, minthogy számunkra csupán a szavak közvetítik őket; csupán a szavaknak van tekintélyük, nem pedig maguknak az eseményeknek, melyeket leírnak.”²⁰

Egyik eredeti gondolata Frye-nak, hogy a nyelvi jelenségek vagy centrifugális, vagy centripetális erővel bírnak. Ha a szöveg egy kívüli „külső” valóságra vonatkozik (referencialitás), akkor annak centrifugális jellegéről beszélhetünk. Ilyenek a történelmi, földrajzi stb. „tudományos” leírások. Ám a „Biblia elsődleges és betű szerinti jelentése tehát a centripetális vagy költői jelentés. Csak akkor vehetjük valóban komolyan a „betű szerinti” kifejezést, amikor úgy olvassunk, mint ahogyan a költészetet olvassuk, kétely nélkül csak ekkor fogadhatunk el minden egyes szót. Ez az elsődleges jelentés, amely a szavak kölcsönös kapcsolatában ragadható meg, a metaforikus jelentés.”²¹

Ebből az „irodalmisságból” adódik a Biblia egysége, s ez igényli a reformáció „a Szentírás önmagát magyarázza” elvét. „A Biblia centripetális összefüggése kiterjed az egész „Szent Bibliának” nevezett könyvre, ...a Biblia bármely részletének a megértése abból a feltetelezésből indul ki, hogy az egész Biblia egységes. Ez az egységeség ... nem elsősorban a hitre vonatkozó metonimikus dogmatikai következetesség, hanem: az elbeszélésnek, a képeknek, illetve annak egysége, amit implicit metaforának nevezünk.”²²

Mindez azonban nem jelenti, azt, hogy a Biblia irodalmi mű lenne.

Amikor szépirodalmi művet vizsgálunk, önmagában zárt egységét a „képzelőerő” fogalmához társítjuk, és a tényleges eseményekkel való kapcsolatát, mint „képzeletbelit” különböztetjük meg. A Biblia azonban kitér...e szembeállítás elől: se nem irodalmi, se nem nemirodalmi, vagy pozitívan fogalmazva: annyira irodalmi, amennyire csak lehet, ám anélkül, hogy irodalommmá válna. A Bibliában a betű szerinti jelentés megegyezik az irodalmi jelentéssel... abban az összefüggésben, melyben minden betű szerinti jelentés

²⁰ FRYE 1996, 120.

²¹ FRYE 1996, 121.

²² FRYE 1996, 123.

centripetális és költői; másodszor pedig abban a sajátos értelemben, hogy a Biblia határozottan metaforikus és jellegzetesen költői megnyilatkozásokkal szembesít bennünket.²³

Akárcsak Hunsinger, Frye is azt állítja, hogy a bibliai nyelv („jelölő”) „Jelöltje” nem a külső valóság, vagy valamilyen történelmi esemény vagy dolog, mondjuk az „üres sír”, hanem az Írás jelöltje a (beszélő) Krisztus, aki az Ige, s a nyelv, a szöveg, az Írás megteremti számunkra a Jelölt jelenlétét.

A keresztény Biblia írott könyv, mely a történelemben beszélő jelenlétre mutat, ezt a jelenlétet az Újszövetség a Krisztussal azonosítja. 'Az Isten ígéje' kifejezés egyaránt jelenti a Bibliát és ezt a jelenlétet. Ha a Biblia külső jelentését tartjuk elsődlegesnek, és azért olvassuk, hogy szavai feltárjanak valamit, ami túl van önmagukon, akkor e kifejezés értelmezése, ha ennyi mindenre alkalmazzuk, csakis kétséges lehet...a Biblia tudatosan aláveti külső vagy centrifugális jelentését az elsődleges, szintaktikai vagy centripetális jelentésének. Ez az egyedüli valóságos kapcsolatunk az úgynevezett 'történelmi Jézussal', és ebben a tekintetben igenis van értelme a Bibliát és Krisztus személyét egy névvel illetni. De még sokkal több az értelme annak, ha metaforikusan azonosítjuk őket. Azonosságuknak ez a felfogása jóval tovább megy a pusztá 'mellérendelésnél', mert immár nem két dologról van szó, hanem egynek a két oldaláról.²⁴

A bibliai nyelv jelentéséről és igazságigényéről szóló fejtegetésünket William C. Placher-nek az evangéliumokról szóló nagyszerű tanulmányának („Hogyan jelentenek az evangéliumok?") tételével zárjuk. Placher, miután számba veszi, hogy mi nem az evangélium (nem fikció, nem mítosz, nem a modern történészek által képviselt történelem-felfogás), megállapítja, hogy az *evangéliumok történelmszerű tanúságtételek történelmi és transzcendens igazságokról*²⁵ (kiemelés tőlem.). Ám ennek kibontására egy külön tanulmányban kell vállalkoznunk.

²³ FRYE 1996, 122.

²⁴ FRYE 1996, 145.

²⁵ PLACHER, 2008.

6.

Beteljesedett idő.

Torontói beszélgetés Northrop Frye-jal, 1990. május 4-én¹

1989 tavaszán Robert D. Denham által szerkesztett *Northrop Frye Newsletter*-ből értesültem arról, hogy Torontóban létrehozták a „Northrop Frye Centre”-t, s a Kutatóközpont Frye életművével foglalkozó külföldiek számára is hirdet ösztöndíjat. A szegedi egyetemen ekkoriban már mintegy tíz éve tanítottam Frye legfontosabb munkáit angol szakos egyetemi hallgatóknak, 1988-ban, még a rendszerváltozás előtt a hallgatóim fordításában meg is jelentettünk egy kis válogatást Frye-nak a huszadik századi történelemfilozófusokról írt esszéiből. Az alábbiak olvasható bevezető szövegét itt adom közre. A kiadványt személyesen átadtam Northrop Frye-nak az első találkozásunk alkalmával.²

Ekkoriban dolgoztam a bibliai tipológia és az irodalmi szimbolizmus összefüggéséről írt könyvemen³ (*The Lion and the Lamb*, Macmillan és St Martin's Press, 1992). Mivel a bibliai tipológia újrafelfedezése Northrop Frye nevéhez, elsősorban *The Great Code* című, 1982-ben kiadott könyvéhez fűződik, természetesen éltem az egyedülálló lehetőséggel és megpályáztam egy rövid kutatói ösztöndíjat. A Torontói Egyetemhez tartozó Victoria Egyetem elnöke, Eva Kushner professzor asszony leveléből értesültem arról, hogy Northrop Frye egyetértésével a Kutatóközpont elfogadta pályázatomat és vállalta kiutazásom és egy hónapos kint tartózkodásom költségeit. 1990 tavaszán, április közepétől május közepéig voltam Torontóban. Kutatásaim mellett három alkalommal is találkozhattam Northrop Frye-jal. Utolsó beszélgetésünket magnószalagra vettem, s az

¹ Angolul: in FRYE 2008, 174-178.

² FABINY 1988.

³ FABINY 1992.

itt következő interjú annak rövidített, szerkesztett változata. Mielőtt Frye-t fölkerestem, több kollégája is figyelmeztetett, hogy a vele való beszélgetésre készüljek kérdésekkel, mert Frye nem a könnyű csevegés embere: tömör, sokszor szellemes választ ad, ám ha nincs újabb kérdés, akkor hallgatás következik. Majdnem így is történt... A világhírű irodalomtudóst 1991 májusára meghívtam Magyarországra is, s ő a meghívást örömmel elfogadta. A Soros Alapítvány 1990 nyarán meg is szavazta Frye utazásának és vendéglátásának költségeit. Az alig kilenc hónapon belül, 1991 januárjában bekövetkezett halála miatt tervünk már nem valósulhatott meg.

FT Professzor úr, a Bibliáról szóló nagy műve, a *Great Code* csak egy az eddig megjelent huszonegynéhány könyve között, vagy talán *A nagy kód* az életmű „kódja” is?

NF Mint könyv, természetesen egy a többi között, de az igaz, hogy olyan témát bont ki részletesen, amivel egész életemben foglalkoztam. Nagyon nehezen született meg ez a könyv.

FT Ha korábban is annyira érdeklődött a Biblia iránt, miért csak ilyen későn írta meg?

NF Az fogott vissza, hogy a „szakmaiság” általában elfogadott kritériumai nem biztos, hogy teljesen illettek rám.

FT A könyv bevezetőjében azt írja, hogy minden írása végeredményben a Biblia körül forgott. Na most, a *Great Code*-nak nemcsak egyik központi témája, hanem a könyv szerkezeti elve is a tipológia. Túlzás volna azt állítani, hogy a Bibliáról szóló írásai pedig éppen a tipológia körül forogtak?

NF Hát igen, a tipológia iránt már akkor kezdtem érdeklődni, amikor Blake-kel foglalkoztam. Blake próféciáinak megértésében döntő segítség volt számomra a tipológia.

FT Ez volna tehát Professzor úr életműve „központjának” a „központja”?

NF Van benne valami...

FT Egyetért Ön Goppelt megfogalmazásával, hogy a tipológia *pneumatische Betrachtungsweise*, azaz lelki, spirituális látásmód?

NF Igen, Milton is így fogalmazott az *Elveszett paradicsom*-ban, és számára is a spirituális látásmód bírt a legnagyobb tekintéllyel.

FT Egyetért azzal, hogy az allegória és a tipológia között döntő különbség van? A tipológia a bibliai nyelvezettel szorosan összenőtt alakzat, míg az allegória a szöveg túlzott „elspiritualizálása”?

NF Igen, az allegória nagyon hajlamos arra, hogy eltáncoljon a témától.

FT Írásaiban a Biblia kapcsán Ön mindig „verbális eseményekről” beszél. Mit jelent ez? Vannak olyan események, amelyek nem verbálisak?

NF Jó kérdés! Bizony nincsenek a Bibliában verbális eseményeken kívül más események. Minden, ami a Bibliában van, verbális formán, a szón keresztül jön hozzánk. A bibliai események ugyanis interpretált események. A verbális valóságon kívül semmi sem áll rendelkezésünkre.

FT Előadásomban azt a kifejezést használtam, hogy a Biblia nyelve „beteljesedés-nyelvezet”? Egyetért-e Ön ezzel a megfogalmazással?

NF Igen, nagyon érdekes dolgokat mondott arról, hogy a „beteljesedés” milyen összefüggésekben fordul elő a Biblia nyelvében. Shakespeare-ről szóló munkáimban és más helyen is sokat írtam arról, hogy a tragikus idő a múltba néző kazuális idő, a komikus idő pedig, a jövő felé irányuló, beteljesedés –centrikus idő. A komédia az idő betöltődéséről, teljességéről szól. Gondoljunk csak *A téli rege* forrására, Robert Greene *Pandosto*-jára, aminek alcíme ez: „Az idő győzelme”. Az idő betöltődését, teljességét idéző bibliai időfogalom tehát a komikus időfogalommal rokon.

FT Van talán a Biblia és Shakespeare között egy másik, a tipológiával hasonlóképpen összefüggő kapcsolat is. Ez pedig a bibliai lineáris időszemlélet és az üdvtörténet kérdése. Mintha Shakes-

peare-t is megérintette volna az üdvtörténeten alapuló bibliai történelemszemlélet.

NF Igen, Shakespeare is osztotta a Tudor történetírók felfogását, amit később „Tudor mítosznak” neveztek el. Eszerint Anglia történetében a Tudorok az isteni gondviselés eszközei, hiszen – úgy vélték – a nemzetpusztító, véres rózsák háborújának az Isten által küldött Tudor Henrik vetett véget. Nem véletlen, hogy a királydrámákban a rózsák háborúja kapcsán oly sok utalást találunk a Káin-történetre, az első testvérgyilkosságra. A Tudor dinasztia, a központosított királyság viszont a spirituális szabadság emblémája vagy típusa. A történelem mozgása Shakespeare-nél is sok analógiát mutat az üdvtörténettel.

FT Elmondhatjuk-e, hogy az üdvtörténet evilági síkra történt kivetítése paródia: a különféle ideologikus fejlődésméletek végeredményben az üdvtörténet paródiái? És ha e paródiák megbuknak, mint ezt napjainkban is látjuk, ez nem érvényteleníti a bibliai koncepciót?

NF Igen, paródiái, így van. Ezt láttuk a Tudorok korszakában is. Az üdvtörténet (*Heilsgeschichte*) önmagában érvényes koncepció, s ami a világban történik, az nem más, mint hogy a világtörténet, a *Weltgeschichte* megpróbálja utánozni a *Heilsgeschichte*-t.

FT A következő kérdésem a Biblia inspirációjára vonatkozik. Ön azt írja, nem kedveli ezt a kifejezést, s inkább a *revelatio*-t, a ki nyilatkoztatást vagy kijelentést használja.

NF Azért nem szeretem ezt a szót, mert állandóan a fundamentalisták szajkózzák. Valahogy úgy képzelik, a Biblia szerzői élő magnetofonok voltak, s automatikusan írták le azt, amit a Szentlélek a fülükbe suttogott. Semmi kifogásom az inspirációval szemben, ha ez valami megvilágosodást vagy a benső meggyőződés írásbeli kifejezését jelenti. Nekem az inspirációval, mint automatikus, tévedhetetlen írásmóddal van bajom.

FT Szóval Ön a Biblia tárgyi tévedhetetlenségével, az *innerrantia*-val nem ért egyet, mivel az a Bibliából bálványt csinál.

NF Pontosan.

FT A tegnapi előadásban arról szóltam, hogy a megértés és az olvasás bibliai képpel élve, olyan, mint az evés, a könyv „lenyelése”: a szánkban édes, de a gyomrunkban keserű.

NF Nagyon fontos kép ez. A megértés, a kinyilatkoztatott ige megértése, elsajátítása, asszimilációja olyan, mint az evés. Nem véletlen, hogy a kereszténységben ez szorosan összekapcsolódott a testté lett ige fogyasztásával, az Úrvacsorával.

FT Tényleg, erre nem is gondoltam! Következő kérdésem a szem és a fül kapcsolatára vonatkozik, amiről Ön többször is írt. Vagyis, a Biblia szerint Isten ígéje a fülünkön keresztül jut el hozzánk, a hit hallásból van. A héber hagyomány verbális, a görög viszont vizuális jellegű, a bibliai hagyomány számára Isten képi ábrázolása idolatria, mégis vizuálisan gondolkodott. Ön sokat foglalkozott Blake-kel, aki a Bibliáról írt, mégis vizuálisan gondolkodik, hiszen a könyvei tele vannak ábrákkal és diagrammokkal...

NF Blake nagyon is tudta, milyen veszélyes dolog a bálványimádás. Festői génuszát arra használta, hogy a bálványimádás ellen írjon. Isten vizuális ábrázolásaival, a szobrokkal az a probléma, hogy ezek azonosítják Istent valami rajtunk kívül álló természeti vagy objektív dologgal. A héber hagyomány óriási hangsúlyt helyez a beszélő Isten hangjára, amely tettet indít el. Blake ugyanúgy víziót ad az embernek festészetével, mint ahogyan a bibliai prófécia a fülön keresztül szólítja meg az embert. Mindkettő a bálványok ellen szól.

FT Azaz Blake a vizualitást azért alkalmazza, hogy harcoljon a vizualitás bálványszerű alkalmazása ellen?

NF Igen. Nagy a különbség az ikon és az idolum között. Amíg az idolum zárt, az ikon nyitott. Az idolum bezárja az istenit, a numinózumot az objektív vagy természeti világba, az ikon számára az isteni, a numinózum mindvégig az objektív világ felett áll.

FT Hadd tegyek fel egy gyakorlati jellegű kérdést, Professor úr. Ön mintegy fél évszázada irodalom szakos fiatal egyetemi hallga-

tókat oktat. Nem kellene-e inkább ilyen elvont dolgokat leendő filozófusoknak vagy teológusoknak oktatni? Fogékonyak-e ezekre a gondolatokra az irodalom szakos fiatal diákok?

NF Ha ma újra kezdhethném, ismét csak az irodalmat választanám. Sok mindent meg lehet az irodalmon keresztül tanítani. Én fiatal diákként egyszerűen biológiailag nem voltam elég érett ahhoz, hogy azonnal elvont filozófiai vagy teológiai fogalmakban gondolkodjam. És hogy mennyit értenek meg? A pedagógus munkája olyan, mint a példázatbeli megvető. Szórja a magot, az egyik helyen megfogon és szárba szökken, a másik helyen nem.

FT Utolsó kérdésem pedig egészen aktuális. Az elmúlt hónapokban hatalmas politikai változások zajlottak le Kelet- Európában. Hogyan látja Ön ezeket a változásokat, vagy kissé nagy szót használva: miképpen látja Ön a világ jövőjét?

NF Ami a politikai változásokat illeti, szinte túl szépek ahhoz, hogy igazak legyenek. A történelemben talán nem is találunk példát arra, hogy népek ilyen fokon akarjanak egyszerre szabaddá válni. Természetesen a változások komoly hátrányokkal is járhatnak, elsősorban gazdasági téren. Aztán hallok nacionalizmusról is, a bőrfejük megjelenéséről vagy a nemzetiségek üldözéséről. Egy demokráciában sok minden megtörténik. Az összegyűlt emberek gyakran arctalan tömeggé válnak és elvesztik a fejüket. Kétségtelenül vannak félelmeim a jövővel kapcsolatban. Ám reményeim messze erősebbek a félelmeimnél.

FT Professzor úr! Én meg azt remélem, hogy egy év múlva ilyenkor megmutathatom Önnek Magyarországot. Köszönöm szépen a beszélgetést.

Northrop Frye and Béla Hamvas

1. Why Compare Béla Hamvas and Northrop Frye?

This paper wishes to focus on comparing a motif that is common in the writings of the Canadian literary critic Northrop Frye (1912–1991) and the Hungarian writer, thinker and philosopher of religion, Béla Hamvas (1897–1968). Having studied their works I was struck by the surprising similarity in the structure of their thinking. There is no sign of any “anxiety of influence” as Hamvas’ works were, of course, not translated into English and, to my knowledge, there is no allusion to Frye in any of Hamvas’s books. Both of them are unusual, idiosyncratic thinkers whose works are not easy to catalogue or classify and in both cases their prolific intellectual output has received a rather controversial reception. Readers of Frye and likewise Hamvas become either friends or foes, no neutral “third way” is permitted. Not only the content or the structure of their thinking is similar but one can notice similar features in their styles as well. For example, both of them were fond of scribbling notebooks before shaping the final version of their books and both of them were attracted by the genre of “anatomy” as practiced and propagated by the 17th century English scholar Robert Burton.

Northrop Frye’s literary career needs no introduction here: his books on Blake, Shakespeare, the romantic tradition, modern poetry as well as his literary critical *opus*, *Anatomy of Criticism* and last but not least the great Bible books *The Great Code*, *Words with Power* have received much critical attention.

This is, however, not the case with Béla Hamvas. It is most unlikely that any of the non-Hungarian audience have heard the name of this man. Indeed, intellectual achievements of small countries tend to be unrecognized by the cultural currents of politically stronger nations and the likelihood of remaining unknown and invisible to

the knowledge of the world is even more probable when somebody has spent most of his creative life behind a certain “curtain”. During his lifetime in the Communist era there was an authoritative, official hush around Hamvas but copies of (very frequently: mistyped) manuscripts were sold at high prize on the Hungarian intellectual's black market in the 70s and the 80s. Some of his works were first printed just before the political changes in 1989 and now his complete works are being published in a series (so cca 30 volumes have come out). Rigorously attacked and passionately defended, Hamvas indeed was “dumbed into a legendary figure” as a contemporary critic said. Hamvas being the first Hungarian interpreter of writers and poets like Joyce, Eliot, Powys, Huxley, Dos Passos; of philosophers like Jaspers and Heidegger and of theologians like Barth and Bultmann has responded with great insights to the post - WW1 war “crisis experience” that these outstanding artists and intellectuals shared. Moreover, similarly to Eliot, he also found remedy for the crisis of modern civilization in “tradition” or more precisely, the traditionalism of archaic cultures. At the beginning of his intellectual journey is the recognition of the total crisis of the world and at the terminus of the journey is the unconditional yes ie. the approval of the sacred texts of mankind. But he was much more than a sensitive reader or reviewer of contemporary West-European artists, philosophers and theologians. In fact, he was a universally oriented mind steeped in the cultures of the archaic, classical and modern ages. This encyclopedic concern explains why he frequently became (and still becomes) a stumbling-block for pure professionals. By being an artist himself he managed to disclose new intellectual horizons for his readers. He was a prolific essayist with almost 300 publications between 1930 and 1948 and a huge amount of manuscripts were composed within the last twenty years of his life. Now, several decades after his death, most of his works have become available.

Let us see some facts about his life! Béla Hamvas was born in 1897 as the son a Lutheran minister and later a secondary school-teacher in a provincial town of Upper Hungary, this part now belonging to Slovakia. After finishing his school he found himself fighting on the battlefronts of the monarchy in the first world war. Having been wounded in the war he experienced the total physical and psychological shock caused by the collapse of the Austro-Hungarian Em-

pire. After the war he studied Hungarian and German at Budapest University. During these years he eagerly read the great achievements of world-literature and philosophy, especially his favourites: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche and Dostoyevsky just as the medieval mystics or the literature of classical antiquity. He began his career as a journalist but soon became disillusioned with, what he called, the “superficial nature” and “pseudo-culture” of journalism. In 1927 he became a chief-librarian and he remained so for more than twenty years, not only in a literal but also in a metaphorical sense of the word: a “gardener”, a “preserver”, a “cultivator” of accumulated human wisdom similarly to his great predecessors and inspiring masters: Lao-Tse, the author of *Tao-te king* or the 17th century Robert Burton, the writer of *The Anatomy of Melancholy*. In the early thirties he devoted his energy to the study of classical Greek culture, its mythology, philosophy and tragedy. He founded the so-called “Island-Circle” with his friend, the famous historian of religion, Károlyi Kerényi.

For him the most stimulating period for publication was in the second half of the thirties when he wrote essays about the great but yet uncanonized masters of modern literature as well as about the great texts of tradition which he located in ancient Chinese, Japanese, Hebrew, Iranian, Hindu, Greek etc. cultures. His great but yet unpublished encyclopedic work about the spiritual heritage of archaic mankind is given the title *Scientia Sacra* (first published in 1988).

The first collection of his essays entitled *A láthatatlan történet* (Invisible History) was published in 1943. In the second world war he was drafted three times, he even served on the Russian front. When his troop was commanded to go to Germany in 1944 he managed to escape. He arrived in Budapest only to find his home totally destroyed by a bomb. His library, all his manuscripts, all his notes, all his work he has identified himself with, were annihilated.

In the three years following the end of the war his intellectual activity was rejuvenated: he became the editor of a series on contemporary thinkers, published a unique anthology about the wisdom of 5000 years entitled *Anthologia Humana* and wrote a book on modern art with his wife, Katalin Kemény. (Northrop Frye's wife

was also an art historian). The pluralistic political climate of the coalition period between 1945 and 1948 was indeed a stimulating background to his creative activity. The year 1948, however, marked the takeover of power by the Stalinist totalitarian dictatorship. On the eve of this political event his book on modern art was severely denounced as “modern snobism” by the well-known Marxist critic and philosopher, George Lukács. He was also attacked by minor figures of the official ideology. All these atrocities lead up not only to general prohibiting of his publishing activity but he was even suspended from his job as a librarian and was forced into early retirement at the age of 51. For the remaining twenty years of his life had to struggle for his existence. To earn living he was employed as a physical worker, namely as a storeman at an industrial station more than one-hundred miles away from his home. During the day he worked and during the night he polished his Hebrew, Sanscrit etc. knowledge. These two decades of “exile” did not pass in a spiritual vacuum. On the contrary. These years meant the most fertile period in writing. He composed collections of essays, he even wrote novels, the most most famous one being a so called “catastrophy-novel” the *Karnevál* (Carnival), published eventually in 1985. He wrote without the slightest hope that his books would ever be published. However, when at home, he was surrounded by poets, painters and artists of all sorts who went to listen to the “master” and asked for new and inspiring manuscripts from him.

It was indeed a world turned upside down. One of Hungary’s most erudite minds and one of the most sensitive artists was employed as a physical worker while he was creating his outstanding literary and intellectual output. Life and work remained inseparable for Hamvas. For him crisis, apocalypse, salvation were not well-constructed intellectual doctrines far from experienced reality. Whatever he created was sealed and authenticated by his moral refusal to reconcile his ideas with the world around him and to compromise with spiritually alien powers or to participate in what he called “the modern corruption of existence” just for the comfort or the pleasures of this life. Having retired for the second time in 1964 he died in November 1968 at the age of seventy one.

2. Crisis, Apocalypse and “Transparency” in Hamvas

In search for the central motives of Hamvas's thought a recent critic has identified them as “crisis”, “tradition”, Christianity and art. There are two basic pillars in these motives: “universal orientation” and “transparent existence”.

In the midst of the thirties he published three essays entitled *A modern apokalipszis* (Modern Apocalypse), *Krizis és katarzis* (Crisis and Catharsis) and *A világválság* (World-Crisis), all written between 1934–1936. As a librarian he even compiled an inventory and an annotated bibliography about the literature of crisis. He described his project as “criseology” which is the study of the literature of crisis. The vast, and still useful bibliography covers the literature of spiritual, cultural, scientific, artistic, literary, political and economical crisis. Hamvas was astonished that none of these documents of human erudition could touch the real root of crisis. He was keen on trying to find the cause, the origins of crisis. It seemed to him that each crisis is apparently a consequence of an earlier crisis that has remained virtually unsolved. Where is the beginning of crisis, the first lie, the dark point, the *proton pseudos*? – he asked. He set on to explore the chains of crises in history: from the 20th century he went back to the 19th century, from there to the French revolution, then to the Enlightenment, to rationalism, to Humanism, to the Middle Ages, to the Greeks, to the Hebrews, to the Egyptians and to Primitivism. As he read history backwards he found that crisis has always been present throughout history, moreover, its revealed location proved to be deeper and deeper. Unable to grasp “the beginning” of crisis in history it became clear to him that he had committed the typical European mistake of trying to locate this dark point in the outside world and not in himself. Having realized this he came to accept that corruption took place as an ontological event ie. infection has always been at the very heart of human existence.

From hence onward he defined crisis as the disturbed and corrupt existence which is not primarily of horizontal (historical) but rather of vertical (metaphysical) nature.

Crisis-consciousness in history ie. this subjective anxiety about the total collapse of the world appears however, in its most concen-

trated form in the twentieth century, what Paul Tillich later called, the age of anxiety. All the pills offered by previous ages and cultures to forget about crisis appear all of a sudden ineffective. In fact they turn out be tricks: refined and cunning techniques of escaping reality.

Hamvas found that Kierkegaard, Nietzsche and Spengler were the great masters of “prophetic criseology” as they all explicitly shared “crisis-consciousness” by perceiving all the threatening possibilities. Kierkegaard found that the discrepancy between the Gospels and historical (European) Christianity was so huge that Christianity as such simply did not exist any more. Thus Nietzsche’s outburst against historical Christianity was also justified: Hamvas (after Rozanov) found that Nietzsche’s cry is but an echo of the howling of the Apocalypse, namely that it was not the human heart that corrupted Christianity but it was Christianity (in its perverted historical version) that corrupted the human heart !

The solution of the problem, according to Hamvas, lies partly in the idea of “transparence”. “Transparent”, according to the dictionary, means “allowing light to pass through so that objects (or at least their outlines) behind can be distinctly seen”, (HORNBY, p. 937), it is the opposite of “opaque” that does not allow light to pass through, that cannot be distinctly seen. Transparence has got to do with apocalypse, revelation, being uncovered, removing the curtains of forgetfulness or any disguise: it anticipates the ultimate seeing “face to face”. In his most famous work *Scientia Sacra* Hamvas writes that “transparence” has got to do with *aletheia*, or , truth: “whoever opens himself to the whole become himself transparent. Whoever is willing to step out from his hiding place is giving up his self-security...He stands uncovered without trying to conceal anything. Being ready and open for anybody all the time. *Aletheia*-this means being uncovered. Participating in truth which is itself open all the time. Only whoever has opened himself can reveal.” (p. 123.) Thus tradition, *aletheia*, apocalypse and transparence are almost synonyms for Hamvas. As the editor of his works wrote in an article: “Béla Hamvas considers tradition (that is revelation) the authentic information of human existence. Its language can be recognized that it does not prove anything, it does not argue but it

touches and addresses the human being in his most burning issues and he is compelled to respond”¹

In the course of history this open existence has become corrupted and this has resulted in the split of theory and practice. The tragedy of modernity that is, it tries to realize transparent existence without universal orientation and science tries to realize universal orientation without transparent existence” (p. 146)

According to Hamvas historical Christianity is only a corrupted, depraved form of evangelical Christianity (p. 149). Historical existence has perverted Christianity and its production is Phariseism, clericalism and the Antichrist.

For Hamvas Antichrist is the total opposite of transparency or the spirit of truth. Antichrist is the embodiment of disguise, cheating and deception. “Antichrist can be conceived as the opposite of the Holy Spirit because the Spirit wants to reveal what is concealed and the Antichrist wants to conceal what was already revealed. ..Hiding and disguise is an endless process of Antichrist which can be balanced only by the endless illumination of the Holy Spirit” (p. 173.)

3. “Transparence”. “Kerygma” and “Apocalypse” in Frye

For Northrop Frye “transparence” was a category he frequently used but never explicitly discussed. He adopted the term in two, not totally unrelated contexts: (a) as a principle of pedagogy, (b) as a principle of language

a) as a principle of pedagogy

Frye has emphasized many times, especially in his pieces on education that a proper teacher ideally extinguishes his personal ego and only it is only his subject that is present in the classroom .

If I’m lecturing on Milton, for example, the only presence that has any business being in that room is Milton. If I become an

¹ DÚL 1987, 877. In Hungarian: ”Hamvas Béla a hagyományt (a kinyilatkoztatást) a létről szóló hiteles információnak nevezi. Nyelve arról ismerhető fel, hogy nem bizonyít és érvel, hanem az embert legégetőbb kérdésében megérinti... megszólítja és válaszadásra kényszeríti...”

opaque presence and people listen to me instead of listening to Milton through me, then I'm becoming some sort of fake priest...When I teach, I try to transmute myself into a kind of transparent medium so that the room is full of the presence of what I am teaching. It's a long process for the students to realize that they are in effect within the personality of Milton and not being talked to by me...The only authority in the classroom is the authority of the subject taught, not the teacher.¹

It is very easy for the teacher to turn himself into an opaque substitute for literary experience, presenting himself and his personal influence as the substitute. This is a subtle and insidious temptation he must fight against every moment in the classroom. His ultimate goal is the abolition of himself, or the turning of himself into a transparent medium for the subject, so that the authority of his subject may be supreme over both teachers and students.²

b) as a principle of language

In the first chapter of *The Great Code. The Bible and Literature* (1982) Frye, on the basis of Vico, developed an idea concerning the three phases of language: the metaphorical, metonymic and the demotic. Which phase of language does the language of the Bible confine to? To the first or to the second, to both or to none? Frye maintains that "The origins of the Bible are in the first metaphorical phase of language, but much of the Bible is contemporary with the second-phase separation of the dialectical from the poetic, as its metonymic 'God' in particular indicates." (p. 27) (The first phase was characterized by the plurality of "gods".) But on the whole there is not much abstraction nor many "true rational" arguments in the Bible. Biblical Hebrew is an "almost obsessively concrete language". Nevertheless Frye's final conclusion is that "the Bible fits rather awkwardly into our cycle of three phases." (p. 27)

In his quest to identify the specific nature of biblical language Frye recognizes its oratorical or rhetorical character. Indeed, sometimes it has been "assumed to be the rhetoric of God, accommodated to human intelligence" (p. 29). But it is different from human

¹ CAYLEY 1992, 147–149.

² FRYE 1988, 20.

rhetorics which tries to win the audience by means of manipulation. The specific linguistic idiom of the Bible is indeed beyond the three phases of language, it is, in fact, a fourth phase: *kerygma* or proclamation. Frye defines it as follows:

Kerygma is a mode of rhetoric, though it is rhetoric of a special kind. It is, like all rhetoric, a mixture of the metaphorical and the 'existential' or concerned but, unlike practically all other forms of rhetoric, it is not an argument disguised by figuration. It is the vehicle of what is traditionally called revelation, a word I use because it is traditional and I can think of no better one. But if we take this word to mean the conveying of information from an objective divine source to a subjective human receptor, we are making it a form of descriptive writing...The Bible is far too deeply rooted in all the resources of language for any simplistic approach to its language to be adequate...myth is the linguistic vehicle of *kerygma*, and to "demythologize" any part of the Bible would be the same thing as to obliterate it. (pp. 29–30)

So biblical language, i.e. *kerygma* is "not an argument disguised by figuration". Let us dwell on this unique and significant insight for a while ! Rhetorics, the art of persuasion usually tries to "sell" a rational argument with the help of tropes and figures. According to Frye biblical rhetorics is just the opposite. Here we must mention that Frye's literary criticism has frequently been attacked because it dismisses value-judgement so important for other literary critics. Frye, however, assigned value-judgement to the history of taste because it always changes. His rejection of value-judgement was rooted in rejecting reason and argumentation as being aggressive. "The language of reason is implicitly aggressive" - he said in his sermon on symbols in 1967.³

In an interview he said as follows:

I detest argument..The actual technique of argumentative writing is something I avoid as far as possible...an argument is always a half truth... It is a militant way of writing, and I'm not interested

³ FRYE 1990a, 253.

in militancy. Literature, you see, doesn't argue within itself. That's the principle of Shelley's *Defence of Poetry*, that literature cannot argue. As Yeats says, you can refute Hegel but not the 'Song of Sixpence'.⁴

This is exactly the nature of biblical *kerygma*. In an essay "The Double Mirror" (written in 1981 when he was to finish *The Great Code*) Frye writes:

The rhetoric of proclamation is a welcoming and approaching rhetoric, in contrast to rhetoric where the aim is argument or drawing the audience into a more exclusive unit.⁵

Biblical language is characterized by a kind of "transparency" as it can be "seen through", it does not want to hide something as a hidden agenda. In his still unpublished *Notebooks* Frye contrasts the language of the gospel – to our astonishment – with that of the church and her creeds:

The language of the gospel is mythico-metaphorical, transparent, with the kerygma sounding through it. What about the language of the Church? The language of the anathema-creeds is of the devil, but there must be something in it to rescue.⁶

Kerygma is not only something "transparent" but also linked up with another frequently used term of Frye, which is "interpenetration"⁷ For Frye "spiritual language is interpenetrative... discursive language, being militant, aims at agreement and reconciliation."⁸ In his posthumous work on the Bible, *The Double Vision* Frye, based on Paul's distinction of spiritual and carnal understanding, makes a crucial distinction between "imaginative" and "demonic" literalism:

⁴Northrop Frye *Newsetter* Vol.3, Number One Winter 1990–91. p.14. See also CAYLEY 1992, 94.

⁵ FRYE 1990, 236.

⁶Northrop Frye's *Notebooks*. Transcribed by Robert R. Denham, Unpublished.

⁷DENHAM 1999.

⁸DENHAM 1999.

I am not trying to deny or belittle the validity of a credal, even a dogmatic, approach to Christianity: I am saying that the literal basis of faith in Christianity is a mythical and metaphorical basis, not one founded on historical facts or logical propositions. Once we accept an imaginative literalism, everything else falls into place: without that, creeds and dogmas quickly turn malignant.... Demonic literalism seeks conquest by paralyzing argument; imaginative literalism seeks what might be called interpenetration, the free flowing of spiritual life into and out of one another that communicates but never violates. As Coleridge said...'The medium by which spirits understand each other is not the surrounding air, but the *freedom* which they possess in common.'⁹

Thus *kerygma* as "divine rhetoric" is characterized by the lack of argument, aggressiveness and its attributes are transparency, interpenetration and freedom. Perhaps the characterization of this language is most powerful and overwhelming in an oral lecture which is the last in a thirty-part series recorded for the video and transcribed by the Toronto Media Center:

The Bible is not interested in arguing, because if you state a thesis of belief you have already stated its opposite; if you say 'I believe in God,' you have already suggested the possibility of not believing in him...the language of the Bible has to be a language which somehow bypasses argument and refutation... So the Bible uses the language of symbolism and imagery which bypasses argument and aggressiveness and at the same time clearly defines the difference between life and death, between freedom and slavery, between happiness and misery, and is in short the language of love, and according to Saint Paul, that is likely to last longer than most other forms of human communication.

4. Conclusion

It is outside the scope of this paper to illuminate all the aspects that are strikingly in common in the thinking and writings of the well-known Canadian critic and the so far probably unknown Hungarian

⁹ FRYE 1991, 17–18.

writer Béla Hamvas. Further comparison would deserve indeed a dissertation. Apart from introducing you the figure and phenomenon of Hamvas whose portrait is probably unknown beyond the borders of this country I chose to concentrate upon the motif of “transparence” and its satellite ideas of apocalypse, *aletheia* or kerygma.

Despite the contrast between fame and reputation Frye managed to earn during his lifetime and Hamvas’ total lack of a visible worldly career there is also much in common in their attitudes to established academic institutions. Northrop Frye is said to have declined the invitations to prestigious academic institutions to the United States and remained loyal to his Victoria University in Toronto by saying that “one has to remain provincial in order to become universal”. Béla Hamvas was also a provincial Hungarian living in total isolation throughout the first seven decades of that troublesome twentieth century but, as we have seen, he was entirely committed to universalism.

Both Hamvas and Frye advocated and adopted a language that is unusual in the context of discursive argument and logical discourse. Both of them, therefore, have chosen to be extravagant outsiders, if necessary stumbling blocks, for their contemporaries. Such lonely men of genius are usually first rejected, then forgotten but eventually, one day, will come back again.

Függelék: Áttetszőség Orosz István grafikáin

A kötet borítóján a Kossuth-díjas Orosz István grafikája („Isten szeme”) látható. Az 1951-ben született „posztmodern reneszánsz” művész egyszerre grafikus, költő, regényíró, filmrendező, plakáttervező, egyetemi oktató. 1984-től használja az „Utisz” (Senki) művésznevet, Odüsszeusz után szabadon. Ezt olvassuk róla: „Hazai és nemzetközi grafikai biennálék, kiállítások, filmfesztiválok állandó résztvevője, díjnyertese. Rangos képzőművészeti konferenciák, szimpozionok meghívott előadója, workshopok vezetője szerte a világon Európától Ázsiáig, Észak- és Dél-Amerikáig.”

Orosz István az anamorfózis hazai mestere. Az anamorfózis egy művészettörténeti kifejezés, amely azokat a felismerhetetlenné torzított képeket jelenti, amelyek csak egy különös nézőpontból, vagy egy rájuk helyezett tükrötárgy segítségével válnak újra láthatóvá. A Magyar Shakespeare Olvasó honlapján Shakespeare a színpadba rejtett anamorfikus képe, valamint a drámaíró szellemes ábrázolása látható (<https://shakespeare.kre.hu>).

„Műveinek álombeli lebegése, mágikus realizmusa, abszurd humora, az európai kultúrában mélyen gyökerező volta, magas színvonala révén a magyar kultúra egyik legkiválóbb nem hivatalos utazó nagykövete.” Legjelentősebb könyvei: *A lerajzolt idő. The Drawn Time* (Budapest, Tiara, 2008), *Az idő látképei. Time Sights* (Budapest: Utisz, 2016), *A követ és a fáraó* (Budapest: Typotext, 2011), *Válogatott sejtések (a tojás volt előbb)* (Budapest: Typotext, 2013), *Mekkora kép!* (Budapest: Typotext, 2021), *Levelek a nagykövettől* (Budakeszi: Utisz, 2021). Életművét az alábbi blogon lehet közelebbről követni: <https://utisz-utisz.blogspot.com/>.

Rajzainak nagy része véleményem szerint összecseng az „áttetszőség” gondolatával, különösen a „rejtett arcok” sorozatában. E könyv számára nagyvonalúan rendelkezésre bocsátotta több grafikáját, amiért külön köszönetet mondok neki.



Liszt (1990), rézkarc (362x510 mm)



Dürer az erdőben (1987), rézkarc (358x500 mm)



Faust (1992), rézkarc (140x110 mm)



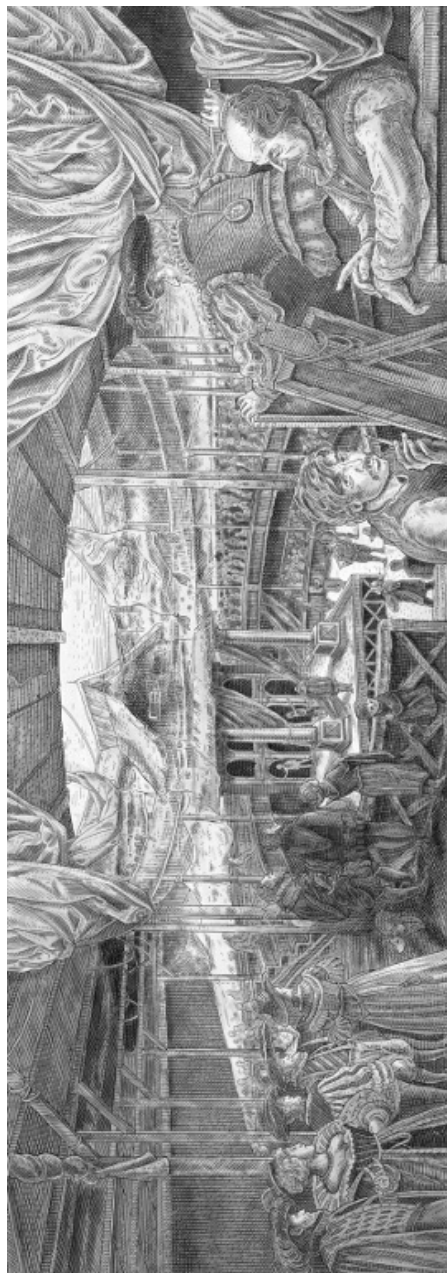
Varázsfuvola (2005), rézkarc (290x220 mm)



Janus Pannonius (2012), rézkarc (230x295 mm)



Shakespeare



Shakespeare és színháza anamorfózisábrázolásban

Bibliográfia

- AYRE 1989 – Ayre, John, *Northrop Frye: A Biography*, Random House, Toronto, Random House, 1989.
- CAHILL 1984 – Cahill, P. Joseph, 'The Unity of the Bible', in *Biblica*, 65, 1984).
- CAYLEY 1992 – Cayley, David, *Northrop Frye in Conversation*. Anansi Press, Toronto, 1992.
- CHILDS 1976 – Childs, Breward, „The Sensus literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in, H. Donner et. al. (szerk.), in: *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie*, FS Walter Zimmerli, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976, 88–99. old.
- DENHAM 1999 – Denham, Robert. „Interpenetration as a Key Concept in Frye's Critical Vision” in, *Rereading Frye: The Published and Unpublished Works*, (szerk). David Boyd and Imre Salusinszky. Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- DÚL 1987 – Dúl Antal: Hamvas Béla és az a bizonyos esszé, in, *Életünk*, 1987/9. 872–883. o.
- FABINY 1988 – Fabiny Tibor, „Northrop Frye – magyarul”, in, *Harmadkor* 9. melléklet, 1-2
- FABINY 2009 – Fabiny Tibor, *Szótörténetek, Hermeneutikai, Teológiai és Irodalomtudományi Tanulmányok*, Luther Kiadó, Budapest, 2009.
- FABINY 1992 – Fabiny, Tibor, *The Lion and the lamb, Fuguralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Macmillan, Basingstoke, St. Martin's Press, New York, 1992.
- FABINY 1998 – Fabiny Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.
- FABINY 2005 – Fabiny Tibor: „Mindent szó szerint?”, „Csak szimbolikusan?”, Vagy inkább – reálisan”? In, George Hunsinger, *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*. (Hermeneutikai Füzetek 29) Hermeneutikai Kutatóközpont Budapest, (2005) 7–14.
- FABINY 2016 – Fabiny, Tibor, *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás*, Ford. Tóth Sára. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2016.

- FABINY 2022 – Fabiny Tibor, *Eretnekek vagy mártírok? Hitvita és hermeneutika a korai angol reformáció idején*, L'Harmattan, Budapest 2022.
- FRYE 1957 – Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism Four Essays*, Princeton University Press, New Jersey, 1957.
- FRYE 1983 – Frye, Northrop, *The Bible and Literature, A Personal View from Northrop Frye*. Toronto Media Center, Toronto, 1983.
- FRYE 1994 – Frye, Northrop, *A kritika anatómiája*. Ford. Szili József. Helikon, Budapest, 1998.
- FRYE 1997 – Frye, Northrop, *Az Ige hatalma*. Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 1997.
- FRYE 1996 – Frye, Northrop, *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 1996.
- FRYE 1995a – Frye, Northrop, „A kettős látomás. I–III,” Ford. Lukács Ilona, in, *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1–3.
- FRYE 1995b – Frye, Northrop, *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Szerk. Fabiny Tibor, (Hermeneutikai Füzetek 4), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995.
- FRYE 1987 – Frye, Northrop, „Az irodalom archetípusai”. In: *A hermeneutika elmélete*. (Ikonológia és műértelmezés 3.) Szerk. Fabiny Tibor, József Attila Tudományegyetem, Szeged,.
- FRYE 1988 – Frye, Northrop, *On Education*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1988.
- FRYE 1991– Frye, Northrop, *The Double Vision*. University of Toronto Press, Toronto, 1991.
- FRYE 1982 – Frye, Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*. Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
- FRYE 1990a – Frye, Northrop, *Reading the World Selected Writings, 1935–1976*, Szerk. Robert Denham, Peter Lang, 1990.
- FRYE 1990b – Frye, Northrop, “The Double Mirror”, in *Myth and Metaphor. Selected Essays 1974–1988*, Szerk. Robert D. Denham University Press of Virginia, Charlottesville, 1990.
- FRYE 2008 – Frye, Northrop, Interviews with Northrop Frye, Ed. Jean O'Grady, In *Collected Works of Northrop Frye* Vol. 24. University of Toronto Press, , Toronto Buffalo London, 2008.
- FÜLEP 1910 – Fülep Lajos, Nietzsche, in: Friedrich Nietzsche, *A tragédia eredete vagy a görögség és pesszimizmus*, Budapest, Franklin Társulat, 1910.

- HAMVAS 1983 – Hamvas Béla: *A világválság*. Magvető, Budapest, 1983.
- HAMVAS 1984 – Hamvas Béla „Korszenvedélyek utólagos igazolása.” *Vigilia*, 1984/4. 277–279. o.
- HAMVAS 1985 – Hamvas Béla: *Az öt génusz*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1985.
- HAMVAS 1987 – Hamvas Béla *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unikornis*. Vigilia, Budapest, 1987.
- HAMVAS 1987 – Hamvas Béla, *Szellem és egzisztencia*. Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1987.
- HAMVAS 1987 – *Hamvas Béla Béla 33 esszéje*. Bölcsész Index, Budapest, 1987.
- HAMVAS 1988 – Hamvas Béla, *Scientia sacra. 1. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Magvető, Budapest, 1988.
- HAMVAS 1996 – Hamvas Béla, *Scientia sacra. 2. A kereszténység*. Medio Kiadó, Szentendre, 1996.
- HAYS 2008 – Hay, Richard B, *Seeking. the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI. 2008, 27–42.
- HORNBY 1963 – Hornby, A. S. et al. *The Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford University Press, London, 1963.
- HUNSINGER 2005 – George Hunsinger, „A literalizmuson és az expresszionizmuson túl. Karl Barth hermeneutikai realizmusa”, Ford. Tóth Sára, in, *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*. Hermeneutikai Füzetek 29., Hermeneutikai Kutatóközpont Budapest, (2005) 17–37.
- KENYERES 2003 – Kenyeres János, *Revolving Around the Bible. A Study of Northrop Frye*. Anonymus, Budapest, 2003.
- KIERKEGAARD 1998 – Søren Kierkegaard, *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán, Atlantisz, Budapest, 1998.
- PLACHER 2008 – Placher, William C., How the Gospels Mean, in: Gaventa, Beverly and Richard B. Hays (szerk) *Seeing the Identity of Jesus*. Pilgrimage W.B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 2008. 27-42.
- RICOEUR 1999 – Ricoeur, Paul, Mi a szöveg? In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Osiris könyvtár. Irodalomelmélet), Szegedy-Maszák Mihály (vál. és szerk.), Budapest, Osiris, 1999, 9–33.
- SHEPPARD 1990 – Gerald T. Sheppard, *The Future of the Bible: Beyond Literalism and Liberalism* United Church Publishing House, Toronto, 1990.

- TÓTH – 2012, Tóth Sára, *A képzelet másik oldala. Irodalom és vallás Northrop Frye életművében*, Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan Kiadó, 2012.
- TÓTH 2014 – Sára Tóth, Tibor Fabiny, János Kenyeres and Péter Pásztor (eds.) *Northrop Frye 100: A Danubean Perspective*, Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan Kiadó, 2014.
- TYNDALE 2022 – Tyndale, William, A Szentírás négyes értelméről (1528), In: Fabiny Tibor, *Eretnekek vagy mártírok? Hitvita és hermeneutika a korai angol reformáció idején*, Budapest, L'Harmattan, 2022, 202-219.

A tanulmányok eredeti megjelenési helye

Hamvas Béla és a szólító szavak

A szólító szavak grammatikája. Hamvas Béla: Scientia Sacra. Nagyvilág, 1989. november. 1710–1714. o.

In, *Szótörténetek, Hermeneutikai, irodalomelméleti és teológiai tanulmányok*, Luther Kiadó, 2009, 335–341.

Northrop Frye és a szavak rendje

In, *Helikon*, 1988. 314–316. o.

In, *Szótörténetek, Hermeneutikai, irodalomelméleti és teológiai tanulmányok*, Luther Kiadó, 2009, 342–348.

Transzparencia – egy közös gondolat Northrop Frye-nál és Hamvas Bélánál. In: *A nevezetes névtelen. 30 éve hunyt el Hamvas Béla.* Osiris Kiadó – Hamvas Béla Kör, Budapest, 1999. 49–62.

In, *Szótörténetek, Hermeneutikai, irodalomelméleti és teológiai tanulmányok*, Luther Kiadó, 2009, 349–360.

„Beteljesedett idő, Torontói beszélgetés Northrop Fye-jal, 1990. május 4. Készítette: Fabiny Tibor”, In, Frye, Northrop, *A Biblia igézetében. Eszszé, prédikáció, interjú.* Szerk. Fabiny Tibor, Hermeneutikai Füzetek 4), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995, 38–42.

Frye és a bibliai tipológia, in Fabiny Tibor, *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás,* Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, 2016. 18-24. Ford. Tóth Sára. (A könyv a *The Lion and the Lamb. Figuralism in the Bible, Art and Literature*, Macmillan, Basingtoke, 1992 bővített, magyar nyelvű fordítása.

Northrop Frye and Béla Hamvas, In, *Northrop Frye 100: A Danubean Perspective*, eds. Sára Tóth, Tibor Fabiny, János Kenyeres, and Péter Pásztor, Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan Kiadó, 2014. 186–196.

Nyelv, jelentés és igazság a Bibliában. *Teológia és nyelv: Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete.* Szerk. Bácskai Károly, Szűcs Kinga, Orosz Gábor Viktor, Evangélikus Hittudományi Egyetem – Luther Kiadó, 2022, 239-253.

Hamvas Béla könyvei

Hamvas Béla könyveinek számos kiadása van.

Az alábbiakban a Dúl Antal által indított, majd nagyrészt szerkesztett és kiadott kötetek listáját tüntetjük fel.

Hamvas Béla életmű-sorozat harminchárom kötete 1990 és 2020 között jelent meg.

(Szerk. Dúl Antal 1-25.kötet, 26-33.kötet Palkovics Tibor)

Kiadó: Életünk Könyvek, 1-6. kötet; Medio Kiadó, 7-33. kötet)

1. *Anthologia humana*
2. *Szilveszter / Bizonyos tekintetben / Ugyanis*
3. *Patmosz I.*
4. *Patmosz II.*
5. *A babérligetkönyv / Hexakümlion*
6. *Tabula Smaragdina / Mágia szutra*
7. *Arkhai*
8. *Scientia sacra I.*
9. *Scientia sacra II.*
10. *Scientia sacra III.*
11. *Karnevál I.*
12. *Karnevál II.*
13. *Karnevál III.*
14. *Szarepta*
15. *A magyar Hüperion I.*
16. *A magyar Hüperion II.*
17. *Silentium / Titkos jegyzőkönyv / Unicornis*
18. *A láthatatlan történet / Sziget*
19. *Az ősök nagy csarnoka I.*
20. *Az ősök nagy csarnoka II.*
21. *Az ősök nagy csarnoka III.*
22. *Az ősök nagy csarnoka IV*
23. *Naplók I.*
24. *Naplók II.*

- 25. *Levelek*
- 26. *Művészeti írások I.*
- 27. *Művészeti írások II.*
- 28. *Ördögösök*
- 29. *Nehéz nem szatírárt írni*
- 30. *Álarc és koszorú*
- 31. *Krízis és katarzis*
- 32. *Közös életrend*
- 33. *A világ hazahívása*

Northrop Frye összegyűjtött munkái

Northrop Frye összegyűjtött munkái (The Collected Works of Northrop Frye Vol 1-30), The University of Toronto Press, 1996-2012. Főszerkesztő: Alvin A. Lee

- 1-2. *The Correspondence of Northrop Frye and Helen Kemp, 1932–1939*. Ed. Robert D. Denham. Collected Works (CW), 1–2, 1996.
3. *Northrop Frye's Student Essays, 1932–1938*. Ed. Robert D. Denham. CW, 3, 1997.
4. *Northrop Frye on Religion: Excluding „The Great Code” and „Words with Power.”* Ed. Alvin A. Lee and Jean O'Grady. CW, 4, 1999.
- 5–6. *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982–1990: Architecture of the Spiritual World*. Ed. Robert D. Denham. CW, 5–6, 2002.
7. *Northrop Frye's Writings on Education*. Ed. Jean O'Grady and Goldwin French. CW, 7, 2001.
8. *The Diaries of Northrop Frye, 1942–1955*. Ed. Robert D. Denham. CW, 8, 2001.
9. *The „Third Book” Notebooks of Northrop Frye, 1964–1972*. Ed. Michael Dolzani. CW, 9, 2002.
10. *Northrop Frye on Literature and Society, 1936–1989*. Ed. Robert D. Denham. CW, 10, 2002.
11. *Northrop Frye on Modern Culture*. Ed. Jan Gorak. CW, 11, 2003.
12. *Northrop Frye on Canada*. Ed. Jean O'Grady and David Staines. CW, 12, 2003.
13. *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*. Ed. Robert D. Denham. CW, 13, 2003.
14. *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Ed. Nicholas Halmi. CW, 14, 2004.
15. *Northrop Frye's Notebooks on Romance*. Ed. Michael Dolzani. CW, 15, 2004.
16. *Northrop Frye on Milton and Blake*. Ed. Angela Esterhammer. CW, 16, 2005.

17. *Northrop Frye's Writings on the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Ed. Imre Salusinszky. CW, 17, 2005.
18. „*The Secular Scripture*” and *Other Writings on Critical Theory, 1976–1991*. Ed. Joseph Adamson and Jean Wilson. CW, 18, 2006.
19. *The Great Code: The Bible and Literature*. Ed. Alvin A. Lee. CW, 19, 2006.
20. *Northrop Frye's Notebooks on Renaissance Literature*. Ed. Michael Dolzani. CW, 20, 2006.
21. „*The Educated Imagination*” and *Other Writings on Critical Theory, 1933–1963*. Ed. Germaine Warkentin. CW, 21, 2006.
22. *Anatomy of Criticism*. Ed. Robert D. Denham. CW, 22, 2007.
23. *Northrop Frye's Notebooks for „Anatomy of Criticism.”* Ed. Robert D. Denham. CW, 23, 2007.
24. *Interviews with Northrop Frye*. Ed. Jean O'Grady. CW, 24, 2008.
25. *Northrop Frye's Fiction and Miscellaneous Writings*. Ed. Robert D. Denham and Michael Dolzani. CW, 25, 2007.
26. *Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature*. Ed. Michael Dolzani. CW, 26, 2008.
27. *The Critical Path and Other Writings on Critical Theory, 1963–1975*. Ed. Eva Kushner and Jean O'Grady. CW, 27, 2009.
28. *Northrop Frye's Writings on Shakespeare and the Renaissance*. Ed. Troni Grande and Garry Sherbert. CW, 28, 2010.
29. *Northrop Frye on Twentieth-Century Literature*. Ed. Glen Robert Gill. CW, 29, 2010.
30. *Index to the Collected Works*