

Kocziszký Éva

MITOLÓGUS A CREDO-BAN

(Kerényi Károly Friedrich Hölderlin és Thomas Mann között)¹

1. Hölderlin-szerelem

„So ist der Mensch, wenn da ist das Gut und es sorget mit Gabe
Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.

Tragen muß er zuvor – Aber das Irrsal

Hilft, wie Schlummer, und stark machet die Not und die Nacht”

– idézi Hölderlint az Apollón-kötet mottója, vele fejezve ki az „istenhiánynak”, az „ínségnek” azt az ambivalens lelki tényét, amelyik egyszerre választ el végleg és visszavonhatatlanul a görögségtől, és ugyanakkor „erősíti” nemcsak a szívet, de az elmét is, és pedig nemcsak e hiány elviselésére, hanem termékeny – költői és tudós – elgondolására is. Talán e hölderlini csapáson halad Kerényinek az a kijelentése is, hogy a vallástörténet – mint „humanisztikus ügy” – több, mint ami a mitológia eredetileg volt.² Kibővítette az istenekről való régi tudást – ez a „kibővítés” azonban bizonyára nemcsak a tudománynak a forrásanyagot feltáró, a róla való tudást fölhalmozó képességét jelenti, sőt még csak azt a „végtelennek” hitt folyamatot sem, amelyben ezáltal önmagát szüntelenül meghaladva „fejlődik”. Kerényi legalább annyira gondolhatott a modern tudományos nézőpontra arra a paradoxijára, hogy az ókori kultúra hagyományának megszakadása, mitikus realitásainak megszűnése egyúttal megnyitotta ezt a hagyományt olyan újabb megértési lehetőségek irányába, amelyek egyértelműen gazdagítják. Kerényi gondolata tehát alápjában véve azt a Gadamer által megfogalmazott hermeneutikus dilemmát előlegezi, mégha nem is igazi teoretikus érvénnyel, hogy vajon nem fontosabb-e, lényegibb-e számunkra az a múlt, amelyik tőlünk végleg búcsút vett, s önmagába zárult, ellentétben azzal, amelyikben még, mint tradícióban „kontinuusan” vagy szünetekkel, de mégis benne élünk?³ Kerényi módszertani válasza is a her-

1 Készült az MTA – SOROS Alapítványa támogatásával.

2 Kerényi Károly – Thomas Mann: Beszélgetések levélben, Bp. 1989.

3 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest 1987.

meneutika jegyében született, amennyiben a múlt integrációja (jelenbe emelése) és rekonstrukciója (historizálása) között igyekszik egyensúlyt teremteni, ha ez nem is sikerül maradéktalanul. Ebben a vonatkozásban azonban a tudós mindig is jelentős hátrányban marad a költővel szemben, akinek (tehetsége szerint ráért) feladata e hiány kihordása, az istenek nem-létének olyan kimondása, amelyik egyúttal rámutat e hiány pontosan kirajzolódó lenyomataira, azaz az egykori – és eszerint mégis mindenkori – jelenlétre.

Míg azonban egyes tudósok, mindenekelőtt Walter F. Otto, teljesen Hölderlin nyomdokain haladtak, amikor művészi ihletettséggel szóltak a görög istenekről, addig tehát Kerényi jóval óvatosabbnak mutatkozik. Először is szigorúan elhatárolta egymástól a tudós és a költői pozíciót, s a tudóst a *Religio academici*-ben azzal a mérlegelő „elővigyázatossággal” jellemezte, amelyik megakadályozza abban, hogy költőként „prófétáljon”, illetve a „semmibe siessen előre”.⁴ Másodszor pedig Hölderlin példája különösen is elővigyázatosságra inthette. Hiszen Kerényi is sejtette, ha nem is mondta ki expressis verbis, mint egyes német kollégái, hogy Hölderlin elméjének elborulásában az istenhiánynak, az „ínséges időnek” a maga teljes súlyában történő héroikus elviselni akarása, illetve az elviselés által való megfordítani akarása is közrejátszott. Véleményem szerint ebből a megkétszerezett óvatosságból ered Kerényi rendkívül ambivalens Hölderlin-szerelme, s a hölderlini életművel való – Kerényi egész életén végighúzódo – foglalatosság rendkívül kétértékű volta is.

Végül talán még az is hozzájárult a Hölderlin-írások egyenetlenségéhez és részben megoldatlanul maradt ambivalenciájához, hogy Kerényi talán nem akkor írta meg ezeket sem – mint egyébként más írásait sem, például a Dionysos-könyvét –, amikor meg kellett volna írnia azokat. Vagyis nem az *Antike Religion* és az *Apollón* kötetek idején, amikor Hölderlin költészete éppúgy megtermékenyítette az ő vallástörténeti kutatásait, mint Ottón kívül Reinhardtét vagy Schadewaldtét. A Hölderlin-tanulmányok – egyetlen kivételtől, az 1941-es *Hölderlin misztériumai* című írástól eltekintve – mind az 50-es, 60-as években keletkeztek, amikor természetszerűleg nem állhattak párbeszédben szerzőjük mítoszértelmezésével, sem a *Mitológiával*, sem a posthumus *Dionysos*-könyv előkészületeivel stb. Azt is mondhatnánk, hogy éppen ezért inkább „visszaemlékező” jellegűek, azaz visszanyúlnak a 30-as, 40-es évekre. Sajnos azonban ezzel Kerényi nem vetett számot, amikor betagolta Hölderlint Európa ama humanisztikus hagyományába, melynek elképzelése, ennek az egyetlen Hölderlintől Goethén és Rilken át Thomas Mannig húzódo fejlődésvonalnak a megrajzolása ezekre az évtizedekre tehető.

4 Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón-vallás, Bp., 1984. 331.

Hogy számomra mennyire elfogadhatatlannak tűnik ennek az egységes, töretlen vonalnak a gondolata, és mennyire egymással nem találkozó, egymáshoz nem kapcsolódó szellemi törekvésekről van itt szó – mint például Hölderlin és Mann vonatkozásában –, arról majd másutt esik szó, mint ahogyan az egyesítő eszmének, a „humanizmus”-nak koncepcionális gyengeségéről is egy másik alkalommal kell szólnunk. Így ezúttal csupán előrebocsátható az a megállapítás, hogy bizonyára innen is erednek – harmadsorban – a Hölderlin-írások gyengeségei.

Kezdjük e tanulmányok vizsgálatát Kerényinek az 1936-os és 37-es római tartózkodására való visszaemlékezésével, amikor is abban a jószerencsében részesülhetett, hogy egymást követő években lehetett tanúja először Marin Heidegger majd Walter F. Otto Hölderlin-előadásának a római Német Intézetben, a Villa Sciarra-ban. Az emlék*jó másfél évtized távolából is teljesen megelevenedik, s Kerényi a genius loci-val számot vetve éles polémiával kezdi 1953-as ugyanott tartott beszédét. Már a kezdő szavakból kihallik az irritáltság Heidegger „korszakalkotó” előadását illetően, hogy azután a filozófus egy pontatlan idézésén csapódjon le: „Nicht vermögen die Himmlischen alles. Nemlich es reichen/Die Sterblichen eh in den Abgrund” – olvasta félre Heidegger a szöveget, „an den Abgrund” helyett, egy szűk tanítványi körben tartott Rilke-megemlékezése során (1946).⁵ Az IN és AN különbsége azonban természetesen nemcsak a filológiai pontosságot érinti, hanem lényegi ellentéteket fed fel az értelmezés egésze terén. Kerényi értelmezésében ugyanis Hölderlin szerint a halandók nem érnek le a talajtalan mélységbe, hanem e mélység peremén lakoznak, a szakadékok fölött mesterien lebegni tudó Odysseushoz hasonlóan. Sőt, ez a szakadék szélén való lét maga is új fordulatot vehet az istenek echójával, s ez Hölderlin hite, hangsúlyozza Kerényi, egyúttal félreérthetetlené tévén, hogy vitája valójában mégsem filológiai eredetű. Kerényi ugyanis végső soron a saját tudományát érzi megtámadva mind a szakadékba leérő ember, mind pedig e saját halandóságának mélységébe leérő, istentől magára hagyott ember történetiségének – az úgynevezett szűkös időnek, az istenszűkében lévő „dürftige Zeit”-nak – heideggeri gondolatával. Kerényi számára ugyanis az istenek nem múltbeliek és egyúttal a költő szavában jövőbeliek is, mint Heidegger ismételt hangsúlyozta, hanem időtlen létezők, akikkel szembesülve az emberi halandóság ténye is egyszersmind megváltódik, fordulatot vesz.

Az itt felvetett kérdések jóval túlmutatnak tehát a filológián, következképp nem is ítélné meg a vita filológus nézőpontból. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az az egyszerű tény, hogy azok a filológiai érvek, amelyeket Kerényi joggal sorakoztat föl

5 Karl Kerényi: *Wege und Weggenossen*, 1. München 1985, 134. A hivatkozott Heidegger-előadás: *Wozu Dichter?*, in: *Holzwege, Gesamtausgabe Bd 5*, Frankfurt am Main 1977.

Heidegger pontatlan szövegével szemben, maguk is időközben jórészt tarthatatlannak bizonyultak. Ha tehát a fölvetett kérdést illetően nincs is igaz válasz, egyetlen helytálló gondolat, a Kerényi képviselte álláspont mégis rámutat arra, hogyan zárkózik el a tudomány nemcsak az egzisztenciálfilozófiától, hanem vele együtt tárgyának olyan értelemben vett történetisége elől is, amelyik annak időtlen, metafizikai jelenlétét tagadná. Ebben a szembenállásban Kerényi szövetségeseinek tudja Ottót, Hölderlin „konzseniális”, vele „atmoszférikusan legrokonabb” értelmezőjét.⁶ E posztulált közös vallástörténeti álláspont szerint Hölderlin költészete lényegét tekintve vallásos költészet, mégpedig olyan vallásos költészet, amelyik tudja a maga határait, és ezért a természeti erők birodalmába „gondolkodja magát vissza”, hiszen csak itt, és sehol másutt nem lelhet rá az isteneire. Hölderlin e visszatérése a kezdetekhez mind Otto, mind Kerényi értelmezésében az olymposiak előtti ősvallás felé tett lépés, azaz a klasszika hagyománya, az eszme és forma plasztikus egységét reprezentáló olymposi istenalakok mögé kérdezés. (E gondolatmenet termékenységét, máig is eleven hatását aligha szükséges kiemelni, hiszen ezt a szaktudomány megtette; azt a kételyünket viszont talán nem kell elhallgatni, hogy vajon még ma is az isteni manifesztációjának helye-e a természet, vagy pedig költőietlenné válásával, technicizálásával együtt maga is megszűnt minden religiozitás ősforrása lenni?)

Míg tehát Kerényi római előadását ez a dialógus-kísérlet élteti, addig az ezután születő írások egyre inkább csak a fentebb említett „elővigyázatosság” jegyében születnek. A Hölderlin beteljesüléséről (*Hölderlins Vollendung*) szóló írás középponti kérdése az, hogy vajon beteljesedett-e Hölderlin életműve, vagy pedig csak egyszerűen lezár, ahogyan a halál (az örület és a betegség) természetszerűleg lezár egy tökélyre nem jutó művészi kísérletet? Az ilyenfajta kérdésekre persze bajosan adható egyértelmű válasz. Nem is ez Kerényi célja. Igen és Nem mérlegelő ambivalenciái között egyensúlyoz az írás, hogy azután a végső telos-t (amelyik görögül egyaránt jelent „cél”-t, „beteljesedés”-t és ebben az értelemben befejezést, azaz a halált magát is) az Emlékezettel való mezítelen, szemtől-szembe történő találkozásnak az emberi elviselhetőség határát túllépő költői megtapasztalásban lássa kiteljesedni.

Ez azonban korántsem a szerző végső szava ebben a kérdésben. A 60-as években írott tanulmányok ugyancsak e kérdés körül forognak, éles ellentétbe kerülve az akkori évek német filológiájának nagy vállalkozásával, Friedrich Beißner kritikai Hölderlin-kiadásával. Kerényi kritikája szerint „válogatni kell az életműből”, és csak az arra „érdemest” szabad kiadni, a többit pedig, mint meg-nem-formáltat, fél-készlet, vagy az örület kései gyümölcsét, el kell hagyni. Ez utóbbiak közé sorolja azután a költő

6 ott, 109.

számos befejezetlen, töredékben maradt versét, vázlatait, az értekező és filozófiai írások jelentős részét, továbbá azokat az úgynevezett „változatokat” is (Fassungen), amelyeknek úgymond csak keletkezéstörténeti érdekessége van. (Hogy egyáltalán vannak-e csak keletkezéstörténeti érdekességű változatok Hölderlin életművében, azt azonban az újabb Hölderlin-filológiával egyetértve joggal vonhatjuk kétségbe, hiszen 1800 után alig van úgynevezett „kész” verse a költőnek; a költészet tényének egyre kényszerítőbb legitimálásán munkálkodván maga a költés kerül a kései versek centrumába, mégpedig a maga lezáratlanságában, lehetőségeinek egymás mellé rendelt pluralitásában, térbeli „változataiban”).)

Sarkítottan tehát úgy is fogalmazhatnánk, hogy Kerényi cenzurális javaslata éppen az életműnek azt a részét kívánta volna kitérölni, amelyik az utóbbi negyven évben meghatározta Hölderlin befogadását, amelyik számunkra páratlanul nagy költővé és velünk kortárs gondolkodóvá teszi. Ugyanez áll a Sophoklés-fordítások problémájára is, amelyeknek a magyar tudós legfeljebb az életrajzi dokumentumok között adna helyet, ámde akkor is csak úgy, ha Sophoklés nevét levennék a „fordításról”.⁷ A Schillerrel és Voß-szal egyetértő Kerényi tehát végső soron a múlt század filológusi álláspontját teszi magáévá ebben a kényes vitában, melyben Reinhardt, Schadewaldt, Weinstock és mások – merészen megtagadva szűkebb értelemben vett tudós pozíciójukat – merték állítani, hogy Hölderlin fordítása – a félreértéseivel és szuverén értelmezéseivel együtt is – közelebb áll Sophoklés szelleméhez, mint megannyi filológus átültetés. Ami pedig a Beißner-kiadást magát illeti, Kerényi klasszicista ízü kritikája óta éppen Beißnert szokás klasszicista diktátornak tekinteni, nem teljesen alaptalanul. Míg Kerényi éppen azt kifogásolta, hogy Beißner nem szűri meg eléggé az életművet, addig a Frankfurti Kiadás dilettáns zsenije, D. E. Sattler, rossz cenzorként állítja be, aki saját korlátai és egy avított költő-image jegyében „válogatott” és zárt el szövegeket az olvasók elől, s aki teljesen önkényesen időrendbe állította a nyitott, egymással térbeli kapcsolatban álló szövegvariánsokat.⁸

S ha én magam részrehajlok Sattler irányában, ez bizonyára az „idők szele” is, ami nem fordítható kritikusan szembe Kerényivel. Mégis, a Hölderlin-interpretációk jelzett klasszicizáló tendenciája és már korukban is megmutakozó időszerűtlensége a német filológián belül is izolálta Kerényit, bármennyire is e kapcsolat fenntartására törekedett (a Peter Szondi-val folytatott levelezésben, a *Friedensfeier* körüli vitában tett hozzászólásával, és így tovább.) Ekkor ugyanis már egyedül járt azon az úton, amelyet Európa humanisztikus tradíciójaként ő maga konstruált meg Hölderlin és Thomas Mann

7 id. mű. 233 sk. Továbbá: *Antigone*. – Theater der Jahrhunderte, München 1966, Kerényi előszavával.

8 D.E. Sattler: *Friedrich Hölderlin. 144 fliegende Briefe*. Darmstadt – Neuwied 1981.

között. Én magam legalábbis nem találok más magyarázatot arra, hogy az a Kerényi, aki Ottóban is mindig újra a klasszicistát, azaz a zárt, önmagában tökéletes, megformált alak eszményítőjét kritizálta, hogyan közeledhetett hasonló mércékkel Hölderlinhez, nem érezvén annak inadekvát voltát?

Talán közelebb kerülhetünk e jelenség megértéséhez, ha megvizsgáljuk azt a másik „dialógust” is, a Mann-nal folytatottat, ahonnan föltehetőleg e mércék is származnak. Illetve közvetetten származnak, hiszen mindkettejüknél egy sokkal jelentékenyebb személyiségtől erednek ezek a mércék és minták, vagyis Goethétől, akinek meghatározó szerepe jutott mindkét életműben, s aki Kerényi és Mann egymással folytatott (és egyéb külön-külön) dialógusainak is démonikus háttérfigurája.

2. Olymposi fecsegy

„Kapcsolatunkban én voltam a figyelő és a melegebb, ő az alkotó, a hidegebb” – jegyzi meg Kerényi Károly a levelezés 1959-es előszavában,⁹ illetve még előbb, amikor Mann-nak írja: „Őn a jobb levélíró, csodálatos munkafegyelme révén, olymposzi nyugalommal követve Goethe irányvonalát, magasan a mi, szegény szórakozott elmaradozók feje fölött.” (1953.febr.17.)¹⁰ Két megjegyzés, mely egyként utal alkati, pszichológiai különbségekre és a beszélgetésben leosztott szerepeknek nemcsak az intellektusok jellege, hanem bizonyos mértékben a „rangjuk” szerinti eltérésére is.

Köztudottan nagy levelezők voltak mind a ketten. Thomas Mann levelei közül mintegy tizenégyezret gyűjtöttek össze; becslések szerint ennek körülbelül a kétszeresét írhatta. Nem vagyok benne bizonyos, hogy Kerényi levelezése sokkal kevesebb darabot számlálna, ha kezdettől fogva fönmaradt volna. Az okok azonban természetesen mások. Hans Wysling, Mann egyik legjózanabb és legmértéktartóbb értelmezője¹¹ számos tényezőt sorolt föl a meghökkentően terjedelmes manni „levéléletmű” magyarázatára. Nem vitás, hogy az életmű részét képezi – úgy is, mint önértelmezés, mint a művekhez fűzött kommentár, és abban a Mann által imitált goethei értelemben is, hogy életét szimbolikussá, általános érvényűvé emelje, azaz életműve részeként magát az életet is műalkotássá formálja. Továbbá önismereti gyakorlatok is ezek a levelek, protestáns önmegítélési kísérletek – vagy éppenséggel csak „szolgálatok”: a saját dicsőség és nagyság hí szolgálati, vagy a korszelleméi – lévén egy „representatív

9 Kerényi – Mann: Beszélgetések levélben, 38.

10 uott 194.

11 Hans Wysling: Thomas Mann heute, Bern – München 1976.

személyiség" dokumentumai. És végül elfedő és elhárító mechanizmusok is – „oratio ad amicos”, mondja finoman Wysling – annak a hidegségnek és szeretetlenségnek a kompenzációi, amely jószerevel mindenkit megcsapott Mann közelében, és amelyről Kerényi Károly is többször említést tesz.¹²

Alapjaiban mások Kerényi motívumai, noha természetesen ő is szomjúhozik a műveit és gondolatait illető visszhangra, ő is reprezentál és önadminisztrál. Mégis ő ennek a levelezésnek az igazi ajándékosztogatója. Ő az, aki nap mint nap megajándékozza a mitológiai vonzódással megáldott „nagy entelecheiát” egy-egy művébe illő vagy annak mélyebb értelmére rávilágító mitológiai történettel, továbbgondol és megerősít, ha kell etc. Egyszóval pontosan megtettesíti azt a szellemi partnert, akire Mann-nak éppen szüksége volt. „Ha az ember levelekre válaszolni akar – szereti idézni Mann Goethe szavait –, nolens-volens csődbe megy, s csak suttyomban elégítheti ki ezt vagy amazt a hitelezőjét. Elvem ez: ha úgy látom, hogy valaki csak önmagáért ír nekem, személye számára kíván valamit, akkor ahhoz semmi közöm. Ha azonban az én kedvemért ír, ha olyasmit küld el, amihez közöm van, ami előbbre visz, akkor válaszolnom kell.”¹³

Nos, Kerényi valóban Mann „kedvéért (is) ír”, elsősorban őt „viszi előbbre”. Noha előszavában cáfolja, hogy a nagy író „mitológiai szakértője” lett volna, rámutatván a mitológiához fűződő alapvetően eltérő viszonyukra, a filológusok azóta mégis Kerényi-idézetek és parafrázisok egész kis gyűjteményét állították össze – mindenekelőtt a *József*-ből és a *Krull*-regényből. – Ha tehát Kerényi az ajándékozó pozícióját töltötte be, ennek persze más motívumai is voltak, mint a „nagy entelecheia” ugyancsak mitizálható „hermesi” jelensége. Hiszen rá volt utalva egy ilyen formátumú szellemi barátságokra. Kapcsolatuk kezdetén azért, mert Kerényi joggal érezhette magát idegennek a 30-as évek magyar tudományosságában. A nagy író a maga németségével és kozmopolita világpolgárságával – amit humanizmusnak nevezett – és ezzel összhangban álló regényírói törekvéseivel azt az általános emberi érdekű, szimbolikus művészetet reprezentálta Kerényi számára, amelyben mitológiai kutatásai megerősítésére, kortárs művészi párhuzamára ismerhetett rá. Később azután a svájci emigráció éveiben a számkivetettség közös élménye, illetve bizonyos eszmei, politikai rokonszenvek válnak olyan kapocsá, amely mindkettejük számára értékes. Mann-nak a nácik által kisajátított mitológia „humanizálása” miatt, Kerényinek pedig saját tudományos elszigeteltsége és magánya mellett ugyancsak elsősorban ezért: Mann számára is a nem lefeketedett

12 id. mű. 42.

13 Thomas Mann Művei, Bp. Helikon Kiadó, 11. kötet, 191.

németséget – és ezáltal németes orientációjú tudományának folytathatóságát – jelenti, mint ezt már Lackó Miklós is helyesen észlelte a magyar kiadás előszavában.

Mindezekből kitűnik, hogy a beszélgetés magvának a *József*-regény körüli időszakot tekinthetjük. Sokkal erőltetettebb és fáradtabb hangvétellű a levelezés *Humanizmus – gyötrelmes boldogság* címet viselő második kötete. Az ajándékozás magától adódó szituációja immár a múlté – helyette leplezetlenül mutatkozik meg a reprezentáció: Mann ebben az időszakban már teljes mértékben azzá az olümposzivá maszkírozza magát, aki, mint mondja, „eljátszotta a magánéletét”, az úgynevezett nagyepika amaz objektív szellemeként viselkedik, akinek „nyilvánosságában” maga a „korszellem” nyilatkozik meg. Noha már a *József* is goethei fogantatású volt – Goethe ama megjegyzéséből nőtt ki, hogy nagy regénytéma lenne a bibliai József-történet részletes kiszínezése –, most már kinyilatkoztatottan is csak goethei tervekkel foglalkodik: A *Faust*-nál és a „mitológiává” tett (XIX. levél) Goethe-regénynél, azaz *Lotté*-nál ez egyértelmű, de a *Kiválasztott*-nak is hasonló helyet szán életművében, mint amelyet a *Vonzások és választások* töltött be Goethéében, hogy végül Goethe meg nem valósított műveinek befejezéséről – például az *Achilleis*-ről ne is beszéljünk, mivel ez a szerzőtárság már valóban túl volt az imitáció minden határán, s így meghíusult. A manni élet-mű-alkotás e keretei között mondhatni beszélgetésüknek csak az az oldala bukkan ki túlzottan is, ami látenszen kezdettől fogva megvolt. Csakhogy az most már minden igazi humort és iróniát nélkülöz, amin kezdetben játékosan elévődhettek: például Goethének Creuzerrel folytatott heidelbergi beszélgetéseire gondolok mint szoros analógiára. Ezeket az eszmecseréket azután Goethe köztudottan hasznosította *Faust*-jában, nem mulasztván el, hogy mindeközben ne tegyen néhány lekicsinylő megjegyzést a tudósról. Persze Mann, a maga polgári késeiiségében jól neveltebb ennél – és egyébként sem érdekli már más, mit e beszélgetés igazi címzettjének, vagyis az „olümposzi” árnyának jóváhagyó fejbólintása.

Ezenkívül Kerényi sem felel meg az Eckermannok és Riemerek szerepkörének. Nem csupán azért, mert vajmi keveset tart Creuzerről és funkciójáról, hanem mert kritikus szelleme sem hajlik a folytonos és egyoldalú tömjénezésre. A *Faustus*-ról tett bíráló megjegyzése elrontja a manni szcenikát, s a beszélgetés menthetetlenül üres sablonokig és udvariaskodó formulákig sekélyesül.

Ámde térjünk vissza a kezdetekhez. A magyar ókortudósnak a német íróval szövődő emberbarátsága közismerten úgy kezdődött, hogy Kerényi elküldte neki 1934 tavaszán a *Halhatatlanság és Apollón-vallás* című előadásának német nyelvű szövegét – félig bevallottan mintegy korrekcióként szánva azt Mann *Varázshegy*-éhez. „Írásom egy istennek fényből és sötétségből összeálló portréja volt, ámbár derűsebb fényből és mélyebb sötétségből, mint az a Hermész-alak, aki az én megfigyelésem szerint – a

Varázshegy-ből lép elő – írja 1959-es előszavában. Nem csekély szellemi becsvágó munkált tehát ebben a kezdeményezésben, mely megerősítést látszott nyerni azáltal, hogy a nagy humanista – Kerényi szerint – Settembrini alakjában ugyan eljutott a halállal érintkező lét hermési mélységű ábrázolásáig, mégis jószerével intuitívnak tűntek a poeta doctusnak e téren való ismeretei. Ha kissé rövidre zártan fogalmazunk, úgy is mondhatnánk, hogy Mann-nak a görögséghez való viszonyát a német polgári műveltség alapjává vált német klasszika öröksége határozta meg, mondhatni kizárólagos érvénnyel. Ezt a Nietzsche által olyannyira megvetett iskolás-humanista műveltségsményt színezte azután magának Nietzschének a hatása is, valamint a winckelmanni „alapító mozzanathoz” vezette vissza, és ebből újíttotta meg Mann homoerotikus vonzódása. Ám e megelevenítő mozzanatokkal együtt is az életmű egészében ható antikvitáseszsmény leginkább egyfajta vulgárplatonizmusnak tekinthető, mely test és lélek, Természet és Szellem ellentmondásainak a *Halál Velencében-től az Elcserélt fejek-ig* szüntelenül ismétlődő problematikájában munkál. A görög kultúrával szemben érzett indifferenciáját vagy még inkább tartózkodását Mann maga is megvallja: „De hogy sohasem jutottam el Görögországba! (Eltékintve 80 perctől az Akropoliszon és egy pillantástól a Pheidiaszokra az athéni múzeumban.) Nem akartam semmit sem látni, vagy nem többet Görögországból, mint amennyit az ember Olaszországban mindenképpen lát.”¹⁴ Ez a tartózkodás azután időnként nyílt ellenszenvbe csap át. A *Faustus* befejezése körüli időben írja Kerényinek: „Kedves Professzor, milyen nagy köszönettel tartozom mélységes tudásra valló énekéért – Természet Anyánkra vagy Physis Asszonyra – kinek iszonyú cinizmusát nemigen kedvelem, teljes egyetértésben Blake-vel, aki úgy vélte: Aki a Természetben hisz, az nem hihet Istenben, mert a Természet az ördög. Való igaz!”¹⁵ Nem véletlenül nem tudott Kerényi sohasem megbarátkozni a *Faustus*-regénnyel. Erőlködései e téren korántsem szerencsések – sem az az érv nem meggyőző, hogy ha nem egyszerűsített, primitív Nietzsche-biográfiával, hanem az olümposzi újabb önéletrajzával van dolgunk, akkor már jobb a mű is, továbbá ama következtetés megformálisan sem áll, hogy ha valaki az ördög létezésében hisz, az már egyúttal Isten létében is hinne, vagyis hogy a *Faustus* implicit módon vallásos mű lenne! Igazi önismeretre vall tehát, amikor Kerényi visszautasította, hogy tanulmányt írjon erről a regényről.

Talán különösen hangzik, hogyha ezután azt állítom, hogy Mann-nak éppenséggel a görögséggel szemben érzett averziói miatt volt szüksége Kerényire. Azonban máris kevésbé különös, ha meggondoljuk, hogy a német polgári hagyomány és

14 Beszélgetések levélben, 211.

15 id. mű. 164.

mindenekelőtt Goethe szellemében Észak és Dél összekötője kívánt lenni, a moralizáló, protestáns, biblikus német szellemiséget kívánta kiegyensúlyozólag vegyíteni a mediterráneum esztéticizmusával – mint Kerényi is írta róla egyik tanulmányában. (Egyébként a fenti Mann-idézet megengedő folytatása is emellett szól: „Hanem bizonyos, hogy a Physis a Szellem előfeltétele; Szépség is kerül ki belőle, és aki maga is művel, ne legyen a Művek ellensége.”¹⁶

Akárhogyan is vélekedjünk egyébként erről az összeegyeztetési kísérletről, a József körüli levelezésben mégsem annyira az ótestamentumi hagyománynak a göröggel való szembesítése áll a középpontban, mintsem inkább ama közös humanista alapjuk keresése, mely általános emberi tartalomként, lelki realitásként egyaránt benne munkál a Bibliában és a görög mitológiában. Thomas Mann saját pályája jellemzésében a mítosz iránti kései érdeklődését az általánosra, a tipikus ábrázolásra való újabb művészi törekvéssel magyarázza: „Valóban, az én esetemben a fokozatosan növekvő érdeklődés a mitikus-vallástörténeti dolgok iránt kortünet, megfelel az évek folyamán a polgári individuálistól eltávolodó, a tipikushoz, általánoshoz és emberhez forduló ízlésnek.”¹⁷ Erre az érdeklődésre válaszol Kerényinek ama rokon törekvése, hogy a mítoszokkal mint „lelki realitásokkal” való tudományos foglalatosságát általános „emberségtudománnyá”, antropológiává szélesítse.¹⁸ A más és más indíttatású programok tehát bizonyos mértékben egymás felé tartanak, mégis joggal kérdezhetjük, hogy vajon valóban találkoznak-e is egymással?

Egyetérthetünk Kerényi Károllyal abban, hogy „a legmagasabb művészet és szellem általános, nem individuális érési ideje mindig egybeesik” – azaz hogy a művészet bizonyos kiemelkedő esetekben előtte jár a szellem egyéb formáinak, jelen esetben a vallástörténetnek, s vizsgált tárgyának mélyebb értelmére döbbsenheti rá. Nincs okunk kételkedni abban, hogy Kerényi valóban úgy vélte: Mannban ilyen művészre lelt. Kétségbe vonható viszont ugyanezeknek a mai olvasó előtt is föltétlen heurisztikus érvénye. Kiragadott például hadd idézzük a Petepre asszonyának hatyúszerúségéről mondottakat. „Egyszerre érzékelnem tudtam az igazi hatyúszerúséget – írja Kerényi –, amely már nem tisztán dekoratív, mint a rokokó művészeinél, sőt nem is olyan, mint Richard Wagnernél (hogyan merészelt volna egyébként a hatyúból színházi gépet csinálni), hanem mint világvalóság, a nőiség világvalóságával lényeg szerinti kapcsolatba tud lépni.[...] Oly paradigmaticusan, freudizmusmentesen, természetesen és

16 uott.

17 id. mű, 52.

18 id. mű, 50.

klasszikusan, mint egy görög tragédia hősnője, és ebben a tekintetben Goethe Iphigeniája mellé állítható.¹⁹

A hattýúszérűség „világvalósága” a nőiség „világvalóságával” való lényegi kapcsolatában – a német klasszika szellemében született platónikus gondolatmenet ez, s ennyiben jogosan idézheti Goethe eszmehősnőjét is. Kevésbé magától értetődő azonban ennek az ideának vagy mindkettejük „lényegi” kapcsolatának akár Thomas Mann-i, akár általános – azaz mondjuk valóban a nőiség lényegére rávilágító – természetessége. Nem akarok itt azzal az olcsó érveléssel előállni, hogy a wagneri példában mégiscsak egy hattýúlovagról, azaz férfiról van szó, úgyhogy inkább azt az átfogó kapcsolatteremtést emelem ki, amellyel Putifárné – vagy az ő női világvalósága – Goethe Iphigeniájának közvetítésével – mintegy a görög tragédia hősnői mellé kerül. Más kontextusban Kerényit magát is megővta volna a történeti érzéke az ilyesféle analógiáktól, s nagyobb súlyt helyezett volna a Léda-motívummal való kapcsolat külsődlegességére. Világosabban fogalmazva meg problémánkat: kérdésünk az, hogy vajon az „érzékihez”, a „természeteshez”, az „objektivitáshoz” visszatérni kívánó nagyepika, mindközönségesen az, amit „nagyrealizmusnak” szoktak nevezni, az általános és a tipikus iránti vonzódásával vajon valóban a mitológia geneziséhez jut-e vissza? Vajon nem illuzórikus félreolvasás-e mondjuk Putifárnében – pontosabban a „hattýúszérűség” ideája folytán általánossá és tipikussá (vagy netán „különössé”) emelt alakjában – mitikus ősképet látni, amikor egyébként Kerényi sohasem állította volna, hogy mondjuk az istenalakok „tipikusak”, sőt azt sem, hogy általánosan emberiek? Vajon nem tévedett-e alapvetően, amikor Mannban és Powysban az európai szellemnek a legfőbb, a mitikus realitásokhoz való visszatérését ünnepelte?

Joggal kételkedhetünk persze, hogy vajon ez a gondolat az értelmező, a „figyelő” Kerényi invenciójának terméke-e, és mint „tudós” értelmezés hatott azután vissza az alkotóra, aki sajátjává tette ezt a képet, vagy pedig már eredendően is a „nagy entelecheia” sugalmazásáról volna szó? Akárhogy is legyen, a Mann-irodalom végül is elfogadta ezt a tézist. Hadd idézzem ismét Hans Wyslinget, aki a *Krull*-regény kapcsán írja a következőket: „Minden élet, mindenfajta elbeszélés csak „utójáték”, mítoszoknak és úgynevezett valódi eseményeknek kedvteli, laza, olykor néha már hanyag vegyítése. Amit meg akar mutatni, az nem más, mint a mindig ugyanannak a visszatérése, így akar megszabadítani minket a sosem hallott merőben új dolgok előli félelemtől, hiszen a hallatlan dolgok itt mindig csak reminiscenciának bizonyulnak. A változatokban akar

19 id. mű, 84.

gyönyörködtetni, hiszen a változatok teszik a mindig ugyanazt megélésre méltóvá, s az ittlétet ünneppé".²⁰

Nem kerül sok fáradságba az sem, hogy kitűnjék: a bármennyire is különböző ideológiák nevében konstruált nagyepika- és nagyrealizmus-koncepciók végső soron nagyon is rokon sémákkal dolgoznak. A Mann-kultusz például nemcsak Lukács György és nyomában Egri Péter, hanem Kerényi szemlélete szerint is Joyce-ban lel rá negatív, elvetendő pólusára. Max Rychnernek írt kéziratot levelében (1962. január 21.) olvasható a következő: „Parasztos véleményem szerint Joyce esetében csupán egy ravasz gyengeelméjűnek (hiszen létezik ez a típus) hosszú időre sikeres blöffjéről, egy vakmerő orálszadistáról van szó...” stb. Talán prekoncepciók ereje folytán hagyja el itt Kerényit még a megszokott ironikus fölénye is. A német klasszika örökségében elképzelt nagyepikus művészet koncepciója szükségképpen tendál a Kerényi által egyébként oly mélyen megvetett lukácsizmus irányába.

Igaztalanok lennénk azonban, ha az egész Mann–Kerényi viszony hátterében érzékelhető és Kerényi Hölderlin-szerelmét ellensúlyozó Goethe-csodálat tárgyalása során nem említénénk meg azt a művet, amelyet beismerten Thomas Mann is inspirált, és Kerényi legszebb irodalmi tanulmányai közé tartozik: a Goethe *Faust*-járól írt ihletett írásra gondolok (*Das ägäische Fest – Az égai ünnep*). Kerényi a thesszáliai éjszakából előrajzó, föld- és tengermélyi múltjuktól előbukkanó őslényeknek goetheien ironikus-játékos karneválját az élet és szépség születési misztériumaként értelmezi (Mann nyomán), összekapcsolván a tengeristenek fölvonulását betetőző Homunculus–Galatea-nászt Helenének – az antik szépségnek – ezt követő reinkarnációjával. Mintaszerű az írás mértéktartása is, mely azon a goethei tudáson alapul, hogy a görög istenek immár végleg a múlthoz tartoznak: még Faust és Mefisztó sem idézheti meg őket. Távollétükben megidézhetőek viszont – legalábbis a thesszál „boszorkányszombatán” – mindazok a Tartarosz mélyébe rejtett ős kevercek, torzszülöttek és mitikus kezdeti lények – szfinxek, kentaurók, harpüiák, daktüloszok avagy a tengeri tritónok –, akik a maguk ősmitológiai voltukban érintkeznek kései utódaikkal, a mítoszteremtő kor utáni költői műveknek a lélek mélyéből előtörő szimbólumvilágával.²¹ Noha Kerényi mindig is szigorúan elválasztotta egymástól a költő és a tudós tevékenységét – az előbbi „látnoki” pozícióját a tudós megfigyelő „odafigyelő” religiozításával szembesítette –, mégis érzékelhető, hogy a saját tudós programjának mintáját alkotta meg az olümposziakról lemondó olümposzi művével, illetve talán inkább megfordítva: az olümposzival való azonosulása – az ő mértéktartásának imitációja – is hozzájárult ahhoz, hogy tudós

20 Thomas Mann heute 62.

21 Karl Kerényi: *Humanistische Seelenforschung*, München 1966, 116–150.

pályáján oly előszeretettel mondott le istenei olümposzi megjelenéséről kezdeti ősfomáik, prehomérikus kezdetiségük javára.

3. Regény és dekadencia

Az eddigiek alapján tehát arra a következtetésre jutottunk, hogy míg a Hölderlin-szerelem Kerényit Otthoz, illetve általában véve az úgynevezett fenomenológiai vallástudományhoz kötötte, addig a regényirodalomnak, ezen belül is elsősorban Thomas Mann-nak a vallástudomány számára termékeny példaul vétele már egy másik iskola felé fordulást jelez: a jungi lélektannal és az archetipusokkal való kapcsolatot. A hölderlini költészet ugyanis óhatatlanul összeköt minket a német klasszika szellemiségével és ezzel együtt a klasszikus antikvitás normatív szemléletével. És bár Hölderlin maga ebben az értelemben nem klasszicizál, mégis, minden szinkretikus kísérlete ellenére is (mely egyébként jószerével csak Dionysos és Krisztus alakjának rokonságára terjed ki), az ő költészetében a maga kizárólagosságában éli meg a görög istenvilágot. Dionysos például ugyan lehet egy a Rajna Folyamszellemével, hiszen Hellásból Hespériába vezet az út, de nem lehet rokona sem Tamnuznak, sem Osirisnak vagy netán valamilyen indián mámor-istenségnek. Ez a költészet éppen a maga sajátos intenzitásával, a görögségbe – mondhatni az önelvesztésig és az örületig – történő lehatolásával válik a tudós hasonló – esetleg imitált – archeológiai „mélyfúrásának” mintaképévé. Ezzel szemben a manni végtelen elbeszélésfolyam, amelyben minden csupán a már-egyszer-volt-nak újabb variációja, felelevenülése és reminiscenciákkal telt újraélése, jobban egyezik a lélektani átvilágítások jungi szinkretizmusával. Újra és újra feladja a leckét az összehasonlító vallástudománynak, s mintegy fölszólít arra, hogy alakjainak, történeteinek mitikus ősképe után nyomozzon az értelmező, mégha ez a nyomozás – az idő feneketlen kútjához hasonlóan – végül is talajtalannak bizonyul. A mitológiák és képzetvilágok felidézett, tudósan visszamondott vagy csupán az értelmező által a szöveghez társított kavalkádja mögött – a szerző intenciója szerint – annak a közös alapnak kell megmutatkoznia, amelyet egyaránt nevezhetnénk a „homo religiosus” antropológiájának, vagy még inkább az önmagáról alkotott ideológiájának, azaz humanizmusnak.

Nemcsak arról van tehát szó, hogy az irodalom történetében nincs semmi különösebb érintkezés Hölderlin és Mann között, nem tekinthetők különböző állomásoknak Európa közös – a „humanista” hagyomány felől megkonstruált – szellemi útjában, hanem arról is, hogy ezen túlmenően is önmagával is összeütközésbe kerül az

a vallástörténész, aki mindkettejükre kíván alapozni, hiszen a költő és az író visszavonhatatlanul paradigmájává lett két össze nem egyező tudományos szemléletmódnak. A Hölderlin-szerelem tehát Kerényinél sem adhat helyet a Mann-kultusznak és megfordítva. Amennyiben ez *de facto* mégis megtörtént, úgy egyúttal az is nyilvánvaló, hogy alapvetően félresiklottak, elhibáztak ezek az írások. A Hölderlin-írásokban Kerényi egy olyan klasszicitás-eszményt kér számon a költőtől, amelyiktől ő éppen elszakadni kívánt, s amelynek eszméje Goethétől származik, illetve méginkább csak a modern kornak az úgynevezett „egész” iránti sóvárgásában válik mindenekelőtti, megkérdőjelezetlen értékké. E teljesen inadekvát mérce jegyében kívánja azután Kerényi kicenzúrázni a hölderlini életmű legsajátabb, legjelentékenyebb felét. És megfordítva is igaz ez a félrecsúszás. Míg Hölderlin költészetében a lehető legkomolyabban veendő az istenekről való beszéd, addig fölötte komikus egy ilyesfajta értelmezői komolyság ráerőltetése Mann-ra. Idéztük főntebb a Léda-Nemesis-Putifárné asszociációkat, de hivatkozhatnánk egyéb olyan példákra is – akár a levelezésből, akár Kerényi Mann-tanulmányaiból –, amelyek jól mutatják, miként eredményez a reminiszcenciákban, a műveltséganyagban való írói tobzódás az értelmezőnél „Ősképet”, hogyan lesz a beteges lengyel szépfíú Hermész,²² hogyan jelenik meg az ó-italikus mitológia helyi istensége „öntudatlanul”, a zseni által megsejtetten a Doktor Faustus palestrinai indíttatású jelenetében.²³ Sőt, végső soron így válik Kerényi szemében az egész József-tetralógia olyan „utazássá az Anyák ősi birodalmába”, ami Goethe *Faust*-jával rokonítaná.²⁴

Ha azonban most túl kívánunk lépni a Hölderlin- és Mann-életmű értelmezésének vakvágányain, ahhoz a kérdéshez juthatunk, hogy egyáltalán milyen magyarázatot találhatunk arra a jelenségre, ha egy vallástörténész, az ókori írott és íratlan forrásanyag minden tekintetben szakavatott ismerője, paradigmájául választja a regényirodalmat? Ebben a kérdésben pedig ezután Franz Altheimmal kell együtt-gondolkodnunk.

Altheim Kerényi bensőséges barátja és kollégája volt, aki viszonyuk megromlása után ugyancsak megírta a maga maró, szatirikus Kerényi pamfletjét, a *Regény és dekadenciát*,²⁵ mint korábban Szerb Antal (*Az utas és a holdvilág*-ban), Szentkuthy Miklós a Kerényi-kritikájában, illetve Devecseri Gábor a *Lágymányosi istenek*-ben. Mint már mások is megjegyezték, bizonyára lehetett Kerényiben valami paródiára ingerlő,

22 Beszélgetések levélben.

23 Thomas Mann und der Teufel in Palestrina, in: *Wege und Weggenossen* 1, 306–326.

24 Beszélgetések levélben.

25 Franz Altheim: *Roman und Dekadenz*.

aminek barátai és tanítványai nehezen tudtak ellenállni. Nos, ezek között a pamfletek között bizonyára az Altheimé a legfulminánsabb. Arra a kérdésre ugyanis, hogy miért vonzódnak a vallástörténész a regényirodalomhoz, rövidre fogva azt válaszolja, hogy nyilvánvalóan azért, mert tudománya éppúgy a dekadencia terméke, amint a regényirodalom is a dekadencia világekorszakában kerül az irodalom élére.

Altheim Nietzsche dekadencia-fogalmából indult ki, amiként azt egyébként Hans Wysling is alkalmazhatónak vélte Thomas Mann művészetének leírására. Míg ugyanis Nietzsche a művészet dekadenciája kapcsán a modern művész identitásvesztéséről, tartás- és akaratnélküliségéről beszélt, addig – Wysling szerint – Thomas Mann az a művész, aki levonta ebből a tanulságot: elfogadta, hogy csak imitátorként, „histrion”-ként léphet színre, hogy nincsenek saját történetei, hogy csak a régi történetek plagizálása, értelmező variációs újrafelidézése adatott meg számára. Innen van azután az iróniájának jótékony hatása, mely mögött elrejtve immár nem kényszerül semmilyen állásfoglalásra, fűzik hozzá Mann kritikusai, hiszen minden szavát idézőjelbe teheti. Altheim álláspontja azonban még ezen a radikális kritikán is túlmutat. Nem elégszik meg azzal, hogy lebecsülön „színésznek” nevezze a regényíró, hanem egyúttal azt a játékot, amivé a dekadens kor művészete lett, ezt magát mintegy az élet, a „realitás” hamis ellensúlyának tekinti, amolyan nosztalgikus aranykor-váradalomnak, ellen-utópiának. Főlegesen most belemerülnünk abba, hogy Altheim miként bizonygatja mindezt (például a hellénisztikus regény szerelem- és házasság-centrikusságával), hiszen nem tudományos érvenyt akarunk most szerezni ennek a gondolatmenetnek. Elegendő tehát megjegyezni, hogy Lawrence és Powys – Kerényi két kedves regényírójának – műveire megvesztegetően hitelesnek tűnik a vád, sőt Altheim végső soron még azt a mottót is idézhetné, amit azután Mann mégis törölt a *Buddenbrok ház* címlapjáról: „a szellem vajúdva válik el az élettől”. A regényirodalomnak ez az ellen-világ teremtő hajlama találkozna – Altheim szerint – a Kerényi típusú vallástörténész hasonló indíttatásával. Ezt a vádpontot egyébként jól ismerjük, rendszeresen elhangzik a fenomenológiai iskola ellen, mégpedig általában a „romanticizmus” megbélyegzéssel.

E durván globális kritikán belül azonban további Otto és Kerényi közötti differenciálásra vállalkozik a pamflet, egyébként éppen ugyanazokkal az értékítéletekkel és distinkciókkal, ahogyan ezt máig is többen teszik, például legutóbb Walter Burkert.²⁶ Altheim Ottót d’Annunziohoz, Kerényit pedig Lawrence-hez hasonlítja. Mindketten metafizikát gyártanak, állapítja meg. Csakhogy Otto istenalakjai a görögök tanúságtételéből erednek. Alakjuknak a német idealizmus szellemében való transzcendentálása

26 Walter Burkert: *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, In: *Entretiens sur l’Antiquité classique* Tome XXVI, Genève 1980. 159–206.

nem szakítja el őket saját eredetüktől, történeti struktúrájuktól. A regény-paradigmával érvelve így válik Otto d'Annunzio tudós rokonává, mivel az olasz költő – Altheim olvasatában – olyan hatalmakkal érintkezve tudta megalkotni modern mítoszait (például a *Forse che sì, forse che no*-ban férfi és nő tragikus ellentétét), mely hatalmak abban a tájban, abban a világban lakoznak, ahol d'Annunzio élt, s amelyek „modern öltözetük ellenére is legalább összemérhetők az antik istenekkel.” Az ottói purizmus, a klasszicitás kap tehát itt pozitív hangsúlyt Kerényi ősmítologizáló, a kezdetiség, a természetiség és a primitív mitológiák iránti romantikus rajongásával ellentétben, mely Huxley-val dicsőíti az eredendő, természeti létet, a „napbarnította” etruszok phallikus életerejét, Lawrence-szel hajszolja azt a görögség mögötti ősvilágot, amelyben állat és ember még egy – mindezzel némiképp kiszolgálva korának ízlését.

Majd negyven év távolából fölösleges firtatnunk, mennyire a személyes sérelmei vezethették Altheimet, amikor e leszámolásra szánta el magát. Célunk csupán annyi, hogy mindezzel tematizáljuk a regényirodalommal dialógusra lépő vallástudomány problémáit. Lássuk ezeket.

„Az istenek jelen vannak” típusú, egyébként Wilamowitz-tól eredő állítás önmagában is problematikus voltát másutt vázoltuk. Most tehát csak arról a tovább konkretizálásról van szó, amelyik így hangzik: általában az irodalomban, illetve mindenekelőtt a nagyepikában vannak jelen. Az ókortudós Altheim e tekintetben azt szegezi Kerényivel szemben, hogy a mítosz csak parodisztikus formájában kerülhet be a regényirodalomban egy Lukianos vagy Petroniusz szatirikus látásmódjával. A regény ugyanis, mondja Altheim, születésétől kezdve „társadalomkritikus” műfaj, következésképp a mítosznak föl kell oldódnia benne; a mítosszal együtt azonban eltűnik az életből mindaz, ami magasrendű, s marad az alacsony, az „obszcén”. A regényírónak tehát – fűzhetnénk tovább a gondolatot – már csak schilleri alapon is csak három lehetősége van: vagy megmarad az „alacsonynál” – azaz az eszme hiányánál, mint Schiller mondaná –, és szatirikus lesz, vagy ellenvilágot teremt az ideálisban – mint Kerényi kedvencei, Lawrence és Powys, Altheim szerint – vagy pedig ambivalensen, kétértelműen vegyíti e kettőt, mely módszer ugyancsak megfelel a regény eredendő „démonikus” természetének. Ezt az Altheim által hangsúlyozott „démonikus” jelleget tekinthetnénk az általa nem említett manni regény alapkérdésének. Bármelyik lehetőséget vesszük, mindegyik lényegesen összetettebbnek mutatja regény és mítosz viszonyát, mintsem hogy ki lehessen jelenteni: a 20. századi regény „visszatért” a „nagy mitikus realitásokhoz”. Ebben az összefüggésben nemcsak maga a mítosz degradálódik – „általános emberivé” – s ezzel tartalmiasul – eredendő nyelvi természetével ellentétben (lásd *legomena* kontra *drómena*), hanem egyúttal jól illeszkedik majd a „nagyepika” ideologikus koncepciójába is.

Mennyiben dekadencia-jelenség a monumentális epikára való beállítottság maga is – maradjon most eldöntetlenül. Kétségtelennek tűnik viszont az ízlés konzervativizmusa, az irodalmi tájékozottság bizonyos mértékű megkésettsége és avíttysága. Ebben a vonatkozásban nemcsak a Mann, Németh László /!/, Lawrence, Huxley etc. – Joyce, Kafka, vagy akár a tőlük annyira különböző Pavese inkonzisztenciákra gondolok, hanem az epikán túl Kerényinek a költészethez fűződő kapcsolatára is, mely megállt egy klasszicizált Hölderlinnél és Rilkenél, s nem vett tudomást a görögséggel mégoly eleven viszonyban alkotó Benn-ről, René Char-ról vagy éppenséggel Paul Celanról.

Következtetésünk azonban korántsem az, hogy a mitológus jobban tette volna, ha megmarad a „kaptafánál” – tudománya történeti határai között – és nem kíván párbeszédbe elegyedni kora művészetével. Éppen ellenkezőleg: Kerényi Károly tudós magatartásának példaszerűsége abban áll, hogy jóval több utat járt be az európai szellemiség útvesztőjében, mint sok tudós kortársa. Kár, hogy ezeket az utakat egyetlen egyenesnek vélte, elfeledvén *Labirintus*-tanulmányai idevonatkozó tanulságát.