

Mítosz és módszer

„Nyilván ti is elfogadjátok a borostyánkőről szőtt mítoszt...“, intézi szavait hallgatóságához Lukianosz. Nem azt mondja: „nyilván elhiszitek“, s azt sem: „nyilván megértitek“. Ezzel a mitológia módszertani dilemmáját állítja elének: hogyan magyarázhatjuk fogalmi logikával azt a hitet, amely az objektívet-szubjektívet sajátosan egymásbaszervező többértékű logikáig vergődött fel?

Kétségkívül veszélyes csak módszertana felől megközelíteni a mitológiát. Kerényi Károly ezt így fogalmazza meg: „Aki a mitológiát igazán meg akarja ismerni, egyelőre ne nyúljon elméleti megfontolásokhoz és értékelésekhez...“ (C. G. Jung und K. Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Amsterdam—Leipzig, 1941. 9.) A mitológia nem egységes tudomány, ahhoz viszont, hogy róla egységes képet alkothassunk, célszerű áttekinteni egynéhány módszertani alapvetést és tulajdonképpeni módszert, mítoszértelmezési *technikát*.

1. Tartalmi megismerésre törekedvén, a módszert *valami* kutatásának a módszereként kell tekintenünk. Ez a valami a mitológia tárgya. A „mi a tárgy?“ kérdést a kutató sokszor olyan jelentésben teszi fel, hogy mit tekint feladatának a mítosz tanulmányozásakor. Íme, néhány meghatározás: „Az általános mitológia feladata az lenne, hogy a jelenségekben megállapítsa az általánosan érvényest, s meghatározza azokat az elveket, amelyek minden különös mitológiai formáció alapját képezik.“ (E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Helikon, 1973. 2—3. 321.); vizsgálni kell, „hogyan működnek ennek a komplex jelölőnek a formái, hogy a mítoszi jelentést létrehozzák“, „... a mitológus azon dolgozik, hogy a mitológiai nyelvet ideológiaiá fordítsa le.“ (A. J. Greimas: *Mitologia comparată. Poetică și stilistică. Antologie*. București, 1972. 452.); „Csak leírni lehet itt és mondani.“ (L. Wittgenstein: *Megjegyzések Frazer „Az aranyág“ című könyvéhez. Világosság*, Melléklet, 1969. október 23.)

A fenti — igen heurisztikus — áttekintés kirajzolja a tárgymeghatározások két fő irányát: az egyik, empirikusabb kutatásirány a mítosznak tekintett jelenség általános jegyeit vizsgálja, és a kutatás eredményeként olyan elveket igyekszik felmutatni, amelyek minden mítosszá-gondolás közös alapját alkotják. Ily módon közvetlenül kapcsolódik a törzsi társadalmi formák, felszíni formák, antropológiai, történelmi, nyelvi és gondolkodásstruktúrák együttes tanulmányozásához. A második irány a szövegközpontú tárgymeghatározásé. Ez a mítémák (C. Lévi-Strauss) vagy mitológémák (Kerényi) taxonómiáját tekinti feladatának, mintegy a mítoszi jelenség magyarázatának közvetett — bár döntő — tényezőjeként.

A kutató könnyen módszertani túlzás hibájába eshet, ha a mítoszt csak *egy* vagy *néhány* alaptényezőre (társadalmi forma, történelmi, nyelvi stb. struktúra) akarja visszavezetni. Az ok—okozati viszony feltérképezése azonban csak a szöveg genetikáját magyarázza, de nem a szöveget mint sajátos minőséget, amely okához viszonyítva *különös*. A szöveg és csak szöveg leírásának legmegfelelőbb módja a szöveg metanyelvén történő leírás. Ez a nyelv az immanens szövegstruktúrák elvonása révén keletkezik, ott, ahol kifejezésre jutnak a szöveget rendező mitoszintaktikai) alapelvek. Ez az eljárás kettős veszélyt tartalmaz: 1. a kutató az így nyert nyelven *többet* akar magyarázni, mint a szöveg, a szöveg jellemzőit a szöveglétrehozás gyakorlatának jellemzőivé akarja megtenni; 2. az elvonás és rend-

szerezés logikai műveleteit a kutató saját kultúrájának logikai struktúrái alapján végzi. Hozzátehetjük: kényszerűen, éppen a mítoszszá-gondolás komplex, többértékű-szimbolikus logikájának hiányos ismerete miatt.

2. A tárgy meghatározása után az empirikus tudományelmélet értelmében az alapkategória, a mítosz meghatározása kell hogy következzen. Azt a kérdést, hogy „mi a mítosz“, megelőzi a „mi nem mítosz“ kérdése. Nem mítosz a filozófiai allegória, a ma már érthetetlen mítoszok eredetének magyarázata, a szatíra vagy paródia, az érzelgős mese, a kicifrázott elbeszélés, a regösének, a politikai propaganda, a tanító-mese, az anekdota, a teatrális melodráma, a hősi eposz és a reális elbeszélés. (R. Graves: *A görög mítoszok*. Budapest, 1970. 11.) A pozitív meghatározások két fő típusát ismerjük: 1. a tartalmi meghatározások — ezek szerint a mítosz elbeszélés, illetve elbeszélő hagyomány (Graves, Trencsényi-Waldapfel), a nyelv belső szükségyszerűsége (Max Müller), mágikus vezérlés objektívációja (Tylor, Frazer, Malinowski), a tudatelőttes lélek kezdeti megnyilatkozásai, akaratlan történések a tudattalan lelki történésekről (Jung); 2. modális meghatározások — a mítosz itt nyelvi és ugyanakkor nyelven kívüli tény (Kerényi, Lévi-Strauss), természetes metanyelv, másodlagos szemiotikai rendszer (Greimas, Pjatyigorszkij). Ez utóbbi esetben a „mi a mítosz?“ kérdést a „hogyan mítosz a mítosz?“ kérdés helyettesíti.

Figyeljünk fel módszer és definíció igen szoros kapcsolatára; szinte arról beszélhetünk, hogy mítosz az, amit a módszer annak tekint. A mítosz annak a kifejezése lesz, ami felől megközelítjük. A funkció felőli közelítés elméleti alapvetését Cassirer végzi el, aki leszögezi, hogy a mítosz mint szellemi terület egysége sohasem határozható meg és nem biztosítható a tárgy felől, hanem csakis funkcióiból kiindulva (itt az alapfunkció a szimbolikus). Malinowski pontosan a tárgyi funkciót tekintti alapvetőnek, amikor kiemeli, hogy a mítosz alapfunkciója a mágikus cselekvésirányítás. A két felfogás szembeállításra elegendő ahhoz, hogy felismerjük: a funkció fogalma önellentmondásos, amennyiben használható mind szellemi, mind tárgyi értelemben. Ugyanakkor túl általános is, mert ha csak a mítosz gyakorlati funkcióját vizsgáljuk, akkor sem egyesíthetünk egy nemfogalom alá gyakorlatilag különböző „funkciókat“. Nyilvánvaló, hogy a totemtopográfia és mitogeográfia (például az Aluridja-törzs a felszíni formákat a mítosz egy mozzanatával jelöli) nem egyenértékű a görög mítoszok ama funkciójával, amely a társadalmi időt mintegy „bebútorozza“. A közös nevezőre hozás legjobb esetben is képtelen a *differentia specifica* magyarázatára.

A pszichoanalízis nagy kísérlete: a mítosz gondolkodásstruktúrákból való magyarázata eredeti (freudi) formájában sok olyan elemet tartalmaz, amely a pre-szókratikus világmindenség-magyarázathoz teszi hasonlónvá. Ez még nem fogalmi magyarázat, és ennyiben közel áll a primitív gondolkodáshoz, ennél fogva utóbbira belőle korlátozott érvénnyel következtethetünk. A pythagoreus Philalaosz kifejti, hogy a lélek és a világ nem szintézis és egység, hanem azonosság. A lélek (mértéke) Kosmosz és Harmónia, és a lelkes szubsztanciák maguk lelkes valóságból erednek. (Kerényi Károly: *Pythagoras és Orfeus*. Budapest, 1938. 22.) Freud kizárólag a lélekből kívánja magyarázni a mitikus világkép keletkezéstörténetét, de a világgal való mitikus kapcsolatteremtés nála csak lelki és nem társadalmi-gyakorlati. Ezért nem magyarázható *csak* a projekció és introjekció fogalmaival. Ezt Freud felismeri, de a felismerésből nem származik módszertani-leíró kategória, csak metaforikus kijelentés: „A primitív gátolatlan, a gondolat egyszerűen tetté válik, a tett nála — mondhatni — inkább a gondolat pótlása. Kezdetben volt — a Tett.“ (S. Freud: *Totem és tabu*. Budapest, 1918. 174.) Az a freudi eszme, amely szerint a gondolat egyszerűen tetté válik, nem helytálló, „a primitív embert éppen gondolkodási szokásainak és hiedelmeinek merev rendszere vezérli.“ (H. Wallon: A

gyermek lelki fejlődése. Budapest, 1958. 29.) Freud felismerése: az animizmus mint az emberiség első világnézete lélektani elmélet megőrzi érvényét. A megszorításokhoz éppen azt kell még hozzátennünk, hogy ez a lélektan a társadalmiasult ember lélektana, és az ember antropogenetikai önazonosságát nem időtlen lélektani általánosság, hanem társadalomtörténeti lényege biztosítja. Marx a mitológiát olyan természeti és társadalmi formának tartja, amelyet a népi fantázia már öntudatlanul művészi formában dolgozott fel. (Vö. *Előszó a Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM. 13.) Nicolae Roşianu a marxi gondolatban a feldolgozás öntudatlanságát emeli ki. (V. I. Propp: *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. Prefață de Nicolae Roşianu. Bucureşti, 1973.)

És mert ezt nem ismeri fel, Jung módszertana az elhibázott kiindulópont módszertanává válik.

3. A lélektani megközelítés tehát jogosult. A leírás elméleti alapkategóriáját kereshetjük a lélektan felől. A walloni kritériumokat figyelembe véve — a filogenetikuss és ontogenetikuss fejlődés összehasonlítása módszertanilag csak annyiban indokolt, amennyiben belőle az intelligenciának a gondolkodás fejlődésében játszott szerepére következtethetünk (i.m. 27.) — kiindulópontul egy gyermeklélektani kísérletet választunk. Következtetéseinket — a fenti megszorításokkal — a primitív gondolkodásra is érvényesnek tekintjük. „Az I.B. szinten a gyermek megpróbálkozik azzal, hogy a tárgyakat megbízhatóan besorolja úszók és nemúszók közé.“ (B. Inhelder—J. Piaget: *A gyermek logikájától az ifjú logikájáig*. Budapest, 1967. 31.) — összefüggő osztályozáshoz három ok miatt nem jut el: 1. mert nem talál törvényt, megelégszik többféle magyarázattal — innen az alosztályok egész sora, melyet nehéz hierarchikusan elrendezni; 2. tapasztalás közben a gyermek új magyarázatokat talál, az eddigi osztályozásokhoz új felosztásokat tesz hozzá, de az egész átdolgozása nélkül; 3. az osztályozások némelyike ellentmondásos. Ha formalizáljuk a kísérletet, a következő alakzathoz jutunk el: a percepció számára egy tárgy vagy rendelkezik egy tulajdonsággal, vagy sem — logikailag $s \rightarrow p$ vagy $s \leftarrow p$. Létrejön a tárgyak két osztálya: p-vel RENDELKEZŐK és p-vel NEM RENDELKEZŐK. Figyeljük meg: egy dolog szempontjából az életvilág mindig értékelhető IGEN—NEM *oppozícióval*.

Helyben vagyunk: megtaláltuk az alapkategóriát. Mennyire „racionális“ ez az osztályozó logika: olyasmit vesz alapul, ami pszichofiziológiai alkatunk alapmechanizmusa (lásd az ingerületkövetítés bináris elvét), nem küzd az érték és jelentés problémáival. Az IGEN érték és jelentés, a NEM non-érték és nem-jelentés. Ellenőrizzük, nem mondunk-e ellent az etnográfus gyakorlati tapasztalatának? „A dichotomikus gondolkodás számára a minden vagy semmi-elv heurisztikus értékű, a létező tulajdonságát fejezi ki: mindennek jelentése van, másképpen semminek sincs jelentése“ — írja C. Lévi-Strauss (*Gîndirea sălbatică*. Bucureşti, 1970. 330.)

A filozófiai elvonatkoztatás fejlődésének egy logikai sémáját ilyen ellentétekkel írhatjuk le, a létege elvonatkoztatása alapján: RENDELKEZÉS—NEM-RENDELKEZÉS, IGEN—NEM, VAN—NINCS, LÉT—SEMMI. (Érdekes: éppen az egzisztencialista alapigéhez jutottunk el. Igaza van Lévi-Straussnak, amikor Sartre filozófiáját a primitív gondolkodás filozófiájának nevezi?)

Szükséges volt ez a bő kifejtés, mert találkozunk olyan nézetekkel, amelyek szerint az oppozíciók csak elvont szemantikai osztályozók. Felvételük azonban, amint láttuk, nem önkényes. Történetileg az oppozíciók mint univerzális gondolata Freudnál is jelentkezik, ő „ellentétes értelmű ószavak“-ról beszél. A lingvisztikai oppozíciók és a pszichikus aktivitáskategóriák lényegi összefüggésének felismerésén alapul A. M. Pjatyigorszkij kortárs szovjet indológus és szemiotikus módszere, aki a lingvisztikai oppozíciókat a mítosz lélektani jelentésterének modellálására használja.

4. A szövegnek tekintett mítosz tipológiája nagyjából általános sémát követ. A hagyományos értelemben vett mítoszösszehasonlítás mintájára a mitémákat variánsoknak tekinteni, a variánsokat egy invariáns séma megvalósulásaiként fel-fogni és ezeket összefüggésbe hozni egymással — ez az az út, amelyen a mítosz szerkezetének, a mitémák szervezőelvének megfejtéséhez eljuthatunk. Hagományos komparatista módszer például a Gravesé, aki a mitológémák szerveződését történelmi-antropológiai fogalmakban írja le, a történelmi idő matriarchátus—patriarchátus irányának megfelelően. Kerényi szerint a szerveződés a sajátos zenei anyagéhoz hasonló, eredménye a „hangzó“ szerkezet — csak egyet tehetünk megfejtése érdekében (némi esztétikai beleérzéselmélet-felhangokkal): *kihallgatjuk*. Lévi-Strauss is zenei hasonlatot használ, csakhogy itt nem a hangzó anyag, hanem a partitúra enigmatikus. A hagyományos taxonómiáktól eltérően a megfejtés kulcsa nem a partitúra lineáris—szintagmatikus leolvasása, hanem paradigmátikus olvasás.

A mitémák csoportosítása úgy történik, hogy az azonos jelentésűek egymás fölé kerüljenek. Így például az Ödipusz-mítosz esetében négy oszlopot kapunk, amelyek viszonylatsoportokat jelentenek. Paradigmatikusan olvasva: az első oszlop a túlbecsült rokonsági kapcsolatokat jelenti, a második az alábecsült rokonsági kapcsolatokat, a harmadik az ember autochtóniájának tagadására, a negyedik ennek állítására vonatkozó viszonylatsoport. Ekkor felismerhető, hogy a negyedik oszlop úgy viszonylik a harmadikhoz, mint az első a másodikhoz. A mítikus gondolkodás struktúrájának ez a megközelítése Lévi-Strauss szerint heurisztikai jelentőségű. Abban a formájában, ahogy a továbbiakban minket érdekelni fog, Greimas így fogalmazza meg: az *A versus non-A* jelentésegységeknek kettős viszonyrendszerbe kell szerveződniük, az ilyen típusú oppozíciópárok pedig globális korrelációban vannak. A mítosz formulája ezek szerint (Greimas i.m. 453.):

$$\frac{A}{\text{non-A}} \simeq \frac{B}{\text{non-B}}$$

(példánkban: $\frac{\text{a túlbecsült rok. kapcs.}}{\text{az alábecsült rok. kapcs.}}$ homológ az

$\frac{\text{emberi autochtónia állítása}}{\text{emberi autochtónia tagadása}}$ jelentésegységgel.)

A Lévi-Strauss-féle módszer szorosan — bár kritikailag — kapcsolódik Propp transzformációs módszeréhez. A proppi alapvető cselekménymozzanat vagy funkció homológja itt az oppozíció mint jelentését a szövegkontextusban elnyerő jel. Kimutatható Jakobson fonológiaelméletének hatása: az oppozíció bizonyos jól megkülönböztethető jelek által válik elhatárolható jelentéssé. Később Greimas az oppozíciókat „nagy konstitutív egységek“-nek nevezi, amelyeket megkülönböztető jegyeik alapján is elemezhetőnek tekint. Ha a megkülönböztető jegyeket számáknak nevezzük, akkor a mítoszi mondat fogalmai, a szemikus együttállások, számanyalábnak, szemémának nevezhetők.

5. Lévi-Strauss eljárása voltaképpen a mitémák deszemantizálásán alapszik; amihez ennek eredményeképpen eljutunk, nem más, mint a jel. S a megközelítés elkerülhetetlen mozzanata ez: a mítoszt egységes jelnek kell tekinteni, amelynek szintaktikájában a mitémák mint jelek — az előző eljárás megfordításaképpen — jelentésre tesznek szert. „Azonban a szimbolikus jelek, amelyekkel a beszédben, a mítoszban, a művészetben találkozunk, az ebből a létből való származás szempontjából nem »elsők«, olyan értelemben, hogy bizonyos jelentésre tesznek szert, hanem általuk keletkezik a létezés a jelentésből. Tartalmuk teljesen visszavezetődik

a jelöltek funkciójára.“ (E. Cassirer: *Philosophie der Symbolischen Formen* II. Berlin, 1923. 42.)

Itt szükségképpen felmerül a kérdés, vajon nem önkényes-e ez a saussure-i fordulat, nem önkényes-e a mítoszt autonóm jelnek tekinteni és bevonni a szemiotika vizsgálódási körébe? A fordulat szükségszerű jellegének bizonyítására megint az etnográfus gyakorlati tapasztalatára hivatkozunk: a seminole indiánok a felnőtték nevének megalkotásakor kevés számú elemet használnak, úgy, hogy nem veszik figyelembe ezek jelentését. Egy „erkölcsi“ sorozat elemei (előrelátó, rossz stb.) kerülnek a „morfológiai“ sorozat elemei (kerek, négyszögű) és egy „zoológiai“ sorozat elemei mellé (farkas, róka), így a deszematizált jelentések *egységes jelet* adnak meg, amely a felnőtt nevét és totemisztikus-törzsi hovatartozását is jelöli.

Egyébként a mindennapi gondolkodás fogalma is kifejező: a mítosz a kutató számára *megjelenik*, pontosan úgy, ahogy a mitofenoména a kollektív tudat számára *megjelent*, pszichológiailag úgy, hogy felhívó *jellege* volt (K. Lewin). A lélektani közvetítés régi gondolata a kutató számára (Pjatyigorszkij) fontos kiindulópont, tekintettel arra, hogy a révílet — a jelentésmegnyilatkoztatás — eszközei majdnem minden mitológiában jelen vannak: a görög nektár, ambrózia, keküón, az indiai szóma vagy finnugor sámándob mind ajzószerrek, később maguk is éppen ezt a mítikus jelentést kapják. A mitoszintaxis létrejöttében tehát a psziché is szerephez jut, éspedig „pszicho“-technikaihoz.

6. A mítosz mint egységes jel felfogásában itt is Cassirer jelenti az előzményt; szerinte azt a kérdést kell vizsgálnunk, hogy a nyelv mint *egész*, a mítosz mint *egész*, a művészet mint *egész* mennyiben rendelkezik a szimbolikus alakzat általános jellegével. Az egészlegességnek ez a gondolata a kutatás szintjén újszerűen Lotman textus-fogalmában jelentkezik. (Lásd *Korunk*, 1975. 3.) Ennek a koncepciónak a kialakításához Pjatyigorszkij is hozzájárult.

Kérdésünk most már az, hogy a szemiotikai megközelítés nem vezet-e el a természeti funkció teljes mellőzéséhez. Úgy véljük, hogy a jel *természetének* megvilágítása maga ad választ erre a kérdésre: „A magában nem valóságos, hanem akaratomat csak *bemutató* birtokbavétel *jel* a dolgon, s jelentése az, hogy én beléje helyeztem akaratomat. Tárgyi terjedelme és jelentése szerint ez a birtokbavétel nagyon határozatlan. [...] Az ember azzal, hogy jelt adhat, és így szert tehet valamire, épp uralmát mutatja a dolgokon.“ (G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*... Budapest, 1971. 85.) A szemiotikai megközelítés ezt a funkciót nem mellőzi, csak éppen nem tekinti közvetlen tárgyának. Módszerében azonban immanensen tartalmazza egy ilyen alapú magyarázat lehetőségét.

Pjatyigorszkij metanyelvének fogalmai azon alapulnak, hogy a gondolkodás és a nyelv egysége alapján bármilyen élethelyzetben való tájékozódás lemérhető a nyelvi tény szintjén. „A választás minimális szabadsága“ azt fejezi ki, hogy a világgal való kapcsolatában a világot és önmagát osztályozni kényszerülő alanynak mindig választania kell, ennek erkölcsi jellege a választható helyzetek minimum—maximum origóján a minimum felé zuhanásakor a tragikus fogalmával írható le. A „semlegesítő“ mint lingvisztikai operátor ezt „írja le“, de nem ezt jelenti, hanem azt az eljárást, hogy a választás minimális szabadságát kifejező oppozíció mindig egy másikkal helyettesíthető. *Kizárólag képszerűen* megközelítve: annak a folyamatomnak a kifejezése, amelyben a helyzetről való „tudás“ alapján a negatív ismeretet valami mással helyettesíthetjük, „eltávolítjuk — ám csak a tudatból — azt, ami kínoz“.

Erósz ólomvégű nyíllal lövi meg Daphné szívét, Apollónt pedig szerelembe ejti iránta. Daphné menekül Apollón szerelme elől, de érzi, nem bír tovább futni.

Ekkor apját, Péneiosz folyamistent kéri: mentse meg. Péneiosz földbe gyökereztetni Daphné lábát, testét habérfává alakítja.

Mi ennek a mítosznak a jelentése? A felkelő nap elüzi a hajnalt? (Max Müller) A fiatal lány ösztönös irtózása a nemi aktustól? (Pszichoanalízis) Az akhájok elfoglalják a krétai Földistennő szentélyét? (Graves) A SZABADSÁG—KÖTÖTTség felváltása a MULANDÓSÁG—ÖRÖKLÉT oppozíciójával? (Kísérletezünk Pjatyigorszkij módszerével.) Ez utóbbival valahogy így állunk: egy bot minden ösvényhez használható. A sok ösvény láttán így nem fogunk elszomorodni, mint Lukianosz, akinek kicsúszott kezéből a borostyánkő, pedig már azt is eltervezte, mi mindenre fogja fölhasználni.

A. M. PJATYIGORSZKIJ

Mítoszokról – pszichológus szemmel

0.1. A mitológia a mítoszkutatás tudománya.

0.2. A mitológiának nincs saját KUTATÁSI TÁRGYA. Objektuma lehet bármilyen magatartás bármilyen rangú és rendű leírásban, beleértve magának a kutatonak a magatartását is (a leírás is magatartás).

0.3. A mitológiának van viszont saját KUTATÁSI FORMÁJA. Ide tartoznak mindazok az alapfogalmak és terminusok, amelyek a tárgy leírásában szerepet játszanak. Ezenkívül ide tartoznak mindazok az alapösszefüggések, amelyek a fogalmak és terminusok között fennállhatnak, valamint az az alaphelyzet, amelyből a mítoszalkotó kiindulhat, amikor ezeket a fogalmakat, terminusokat és összefüggéseket használja és értelmezi.

1.1. Első pillantásra a mítosz ismeretlen valami. A köznapi gondolkodás inkább abból indul ki, hogy mi NEM a mítosz. Azt mondjuk: „ez egy mítosz; nem logikus, tehát mítosz; nem tudomány, hanem mítosz; nem tény, hanem mítosz.“ A köznapi mítoszfelfogás negativitása azon alapul, hogy a köznapi gondolkodásban a világ — tudatosan vagy nem tudatosan — kettészakad: egy olyan világra, amely feltehetően a valóság része, és egy olyan világra, amely kívül esik a valóságon, vagyis a SEMMI-re.

1.2. A köznapi gondolkodásból kilépve a kutató számot ad arról, hogy a valóság tényeiről is állíthatjuk azt, hogy „ezek mítoszok“. De a kutató sem tudja meghaladni a világnak ezt a dichotomikus szemléletét, és a mítoszt vagy úgy fogja fel, mint a *valóság* fogalmának a beszűkítését, vagy mint a *nem valóság* fogalmának a kiterjesztését, esetleg mint a nyelv „ürsétáját“ olyan átmeneti régiókban, ahol elmosódik a határ valóság és nem valóság között, s ahol legfeljebb a valóságosság meglétéről vagy hiányáról beszélhetünk. Mindenestre a kutató kénytelen elismerni, hogy itt a mítosz mint VALAMI jelenik meg, és hogy a köznapi mítoszfelfogásnak pozitív oldala is van, akár bevalljuk, akár nem.

1.3. Az átmeneti tartományt és a mítosz VALAMI-jét nem lehet függetleníteni egymástól. A SEMMI ebben az összefüggésben a valóság egyszerű tagadása, egyfajta antirealitás. A nem valóságosnak nincsenek saját, önálló ismérvei, az átmeneti tartományhoz képest semmit sem jelent. Vagyis míg a nem valóság a valósághoz képest inkább mint VALAMI MÁS jelenik meg, és nem mint annak egyszerű tagadása, addig a mítosz VALAMI-je inkább SEMMI; a mítosz pozitívítása pedig névleges. A „mi a mítosz?“ pozitív kifejtésének fiktív volta lélek-