[Erdélyi Magyar Adatbank]

5

AZ OLL'AN IGHIKRŮL VALO TANUſAG/MELL'EK NEM TULAYDON IEĠ ZIſBEN VÍTETNEK

a kolozsvári Láthatatlan Kollégium elméleti folyóirata

Gábor Csilla: Tudományos elméből írt tudós szövegek
Farmati Anna: A liturgikus kódexek kép- és szövegvilága
Mihail Sebastian: Napló 1935-1944

[Erdélyi Magyar Adatbank]

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Lk.k.t.
2. évf.
5. szám.
2001

A kolozsvári Láthatatlan Kollégium negyedéves elméleti folyóirata

Szerkesztik: Barabás Kálmán, Berszán István, Dánél Mónika, Gál Andrea, Török Ervin, Vincze H. Orsolya, Vincze Kata Zsófia, Virginás Andrea, Zsigmond Andrea.
Munkatárs: Lőrincz Csongor.
A *Képírás* szerkesztője Pethő Ágnes.
Felelős szerkesztő: Selyem Zsuzsa.
Grafikai szerkesztő: Tordai S. Attila.
Tördelés: Barabás Kálmán.
Korrektúra: Kádár Edit.
A szerkesztőség postacíme: 3400 Cluj-Napoca, str. Bilascu 29.
Tel/Fax: 40-64-196494.
E-mail: lkkt@coltrans.org.soroscj.ro.
Nyomtatás: Incitato Nyomda, Kolozsvár.
ISSN: 1582-0092.
Megrendelhető a szerkesztőség címén, előfizetés egy évre: 60 000 lej /1500 Ft.
Ára: 15 000 lej /300 Ft.

Tartalomjegyzék

TÖRTÉNETIRODALOM
Gábor Csilla: Tudományos elméből írt tudós szövegek. Retorikai hagyományok és a reneszánsz kor magyar irodalma ... 2
Bálint Emese: Társadalmi szabályozás a kora újkori Magyarországon ... 10
Czintos Emese: Műfaj és ideológia viszonya a levél műfajában. Az *Eurialus és Lucretia* szerelmes levelei ... 16
Luffy Katalin: Tények metamorfózisa: „kórkép" a XVII. században. Komáromi Cs. György: *Pestis pestise* ... 21
Tóth Zsombor: *Domus daedali*. Megjegyzések a *narratio historica*, fikció és valóság relációjában történő problematizálásához, a XVI –XVII. századi magyarországi latin nyelvű történetírásban ... 30
Vincze Hanna Orsolya: Önéletírás, tények, toposzok ... 43

Caius Licinius Calvus: *CXIV. verse (a modenai pergamenekből)* (ford. Kovács András Ferenc) ... 47

Török Ervin: Történelem az irodalomban – irodalom a történelemben? Háy János: *Dzsigerdilen*, Márton László: *Jacob Wunschwitz igaz története* ... 48

Jánk Károly: *A kertész; A kalóz* ... 54

KONTEXTEK
Claude Bremond–Jaques Le Goff–Jean-Claude Schmitt: Az „exemplum" (ford. Simon Mónika) ... 55
A. Knittel–I. K. Kording: Himnusz (ford. Megyaszai Kinga) ... 63

Mihail Sebastian: Napló 1935–1944 (ford. Saszet Ágnes) ... 69

KÉPÍRÁS
Farmati Anna: A liturgikus kódexek kép- és szövegvilága ... 79

RÁTÉRŐ
Heltai-remake ... 92

Vincze Kata Zsófia: A beleszólás retorikája Pázmány Péter *Felelet* című hitvitázó iratának kritikai kiadásában ... 97
Páll Zita: Melyben még továbbírja (Lövétei Lázár László: *Távolságtartás*) ... 102

INKLUZÍV
Másként is beszélni. Horváth Andor egyetemről, fordításról ... 104

A felhasznált képanyag származási helye: Kódexek a régi Magyarországon (Budapest, 1985); Henri Francoise: L'art irlandais II, 1964; Csapodiné Gárdonyi Klára: Európai kódexfestő művészet, Bp. 1981.

Folyóiratunk a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatásával jelenik meg.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Gábor Csilla

Tudományos elméből írt tudós szövegek

Retorikai hagyományok és a reneszánsz kor magyar irodalma

Az utóbbi évek retorika- és kritikatörténeti kutatásai bizonyossággá tették azt a korábbi sejtést, hogy a régiség magyar nyelven készült irodalomelméleti munkáinak hiánya vagy a latin nyelvűek ritka volta nem jelenti szükségszerűen az elméleti tudatosság hiányát vagy reflektálatlanságát is. A középkori magyarországi irodalmi gondolkodás nyomait vizsgálva – iskoláskönyveket, írói nyilatkozatokat, a szóbeliség és írásbeliség, illetőleg a latin és a magyar nyelv kezdeti érintkezéseinek olykor igen elszórt és rejtett emlékeit feldolgozva és rendszerezve – Tarnai Andor többek között arra a következtetésre jutott, hogy a magyar nyelv „a latinság iskolájában" formálódott és gazdagodott, hogy a latinban meghonosodott nyelvi, stiláris és műfaji normarendszer egyre inkább szabályozó elvvé lett magyar nyelvű szövegek esetében is.[1] A „latinság iskolája" pedig Európa-szerte az ókor görög és római retorikai hagyományának recepcióját és a kereszténység szemléletmódjához történő adaptációját jelentette.[2] E szabályozó elv ismeretéről tanúskodik, ugyanakkor a gyakorlati alkalmazás kezdeti nehézségeire utal például a *Székelyudvarhelyi kódex* egyik scriptorának, a ferences szerzetes Nyújtódi Andrásnak a tövisi kolostorban élő húgához intézett, intelem formájában megfogalmazott mentegetőzése: „Ne nézed kedég zeretö hvgom ez yrasnak az ö parazt voltat, hanem az ö ygaz ertelmét."[3] (E rövid mondat, amely a bibliai Judit könyve magyarra fordításának tapasztalatait összegzi, a címzett lehetséges, talán valós olvasói elvárásairól éppúgy hírt ad, ahogyan később gyakorivá váló szembeállításokat is magában foglal a hasznosságról és a fület gyönyörködtető kellemességről.)

Az európai humanizmus recepciója és a magyar nyelvűség programja

A reneszánsz korától kezdve pedig – nyilvánvalóan a humanizmus klasszicizáló, esztétizáló törekvéseivel összefüggésben – egyre gyakoribbak a szövegformálás mikéntjére vonatkozó, a *genera dicendi* kérdéskörébe vágó megnyilatkozások, sőt a 16. század első felében már magyar nyelven megírt elméleti fejtegetésekkel is találkozunk. Pesti Gábor 1536-ban Ezópus-fordítása élén még latin előszóban taglalja a parabola mibenlétét, az átvitt értelműség – a képes beszéd – hatásmechanizmusát, alig fél évtizeddel később pedig hasonló témában Sylvester János tesz tiszteletre méltó kísérletet arra, hogy stilisztikai, távolabbról pedig hermeneutikai problémákat tisztázzon, immár magyar nyelven.

Pesti a következőket írja Ezópus fabuláiról: „...nemcsak hihetetlen gyönyörrel töltik el a halandó ember lelkét, hanem még a tisztességes és hasznos dolgok végrehajtására is jobban csábítják őt, mint a filozófusok szigorú tanításai; és vidám kedvességükkel annyira áthatják az emberi lelket, megmutatva, mit kell utánoznunk, és mit kell elkerülnünk, hogy még akaratunk ellenére is kényszerülünk velük egyetérteni."[4] A szemelvény retorikai meghatározottsága evidens, jóllehet magukat a terminusokat nem használja: a hármas szónoki feladat (*officia oratoris*) tükrében szól a fabula – akárcsak bármely szövegszerű megnyilatkozás – funkcióiról: tanítani, gyönyörködtetni, megindítani (*docere, delectare, movere*). Talán nem véletlen azonban, hogy a hagyományos sorrendet megbontva, előbb beszél a gyönyörűségről („cum summa iocunditate in animos hominum penetrant") és megindításról („verum etiam ad res honestas utilesque peragendas"), és csak utóbb, e kettő következményeként a meggyőző jellegről: a humanistának elsősorban tudósi attitűdje, a szellemi munkában örömöt kereső megközelítése ez, és nem a moralistáé.

Ebben a horizontban szól a folytatás is a parabolikus és képes kifejezésmódról, amely „megkétszerezi a gondolat hatását."[5] Érdemes ezúttal is egy pillantást vetni a latin szövegre: „conduplicatur senten-

1. TARNAI Andor, *„A magyar nyelvet írni kezdik." Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Bp., 1984.

2. A recepciós és átalakulási folyamat részletes, elemző bemutatását l. James J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London, 1974.

3. Közzéteszi N. ABAFFY Csilla, *Székelyudvarhelyi kódex 1526–28. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel*, Bp., 1993, 235.

4. A latin nyelvű eredetit l. PESTI Gábor, *Aesopusi meséi, 1536*, Irodalmi bevezetésekkel és szómagyarázatokkal kiadja TOLDY Ferenc, Pest, 1858, 4. A szemelvényt Csonka Ferenc fordításában idézzük: PESTI Gábor, *Ezópus fabulái* = TARNAI Andor, CSETRI Lajos (szerk.), *A magyar kritika évszázadai I.*, Bp., 1981, 76.

5 Uo.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tiae dos" – eszerint a parabola és exemplum révén megkettőződik az értelem, megduplázódik a gondolat „hozománya", hozadéka. Megkétszereződik: anélkül, hogy a szó szerinti, a litterális jelentést megszüntetné, hozzáad, vagy inkább magában foglal egy másodikat, az elsőnél fontosabbat, azt, amelynek egyidejű elrejtése és feltárása végett az elsődleges jelentést is hordozó szöveg egyáltalán létrejött. Ezt a megkétszereződést modellezi az egyes fabulák történetből és annak Értelmé"-ből, értelmezéséből felépülő szerkezete is. És ki vonná kétségbe, hogy ezeket a színes, ám önmagukban olykor semmitmondó kis történeteket pontosan a tanulság levonhatósága tette érdekessé, fordításra méltóvá – különösen, ha számításba vesszük, hogy a tanulságok a fordító hozzáadásai?[6] Természetesen Pesti a fenti kijelentéssel nem tagadja a példázatos beszédnek a klasszikus retorikában általánossá vált elhelyezését (az *inventió*ban, a művészeten kívüli bizonyítékok között),[7] ugyanakkor felfigyel egy lehetséges új funkciójára: ékítményjellegére, s így az *elocutio* kompetenciájába is átutalja mint olyan nyelvi kifejező eszközt, amely adott körülmények között leginkább megfelel a közlés céljának.[8]

Sylvester János pedig a megértés nehézségei felől közelíti meg nevezetes, sokszor idézett eszmefuttatásában a trópusok, és velük összefüggésben az átvitt értelműség problematikáját – azt a kérdéskört tehát, amelynek retorikai gyűjtőhelye az *elocutio*. 1541-es Újszövetség-fordításának[9] jegyzeteiről,[10] közöttük különösen *Az olyan igíkrül való tanúság, melyek nem tulajdon jegyzísben vítetnek* című értekezésről[11] számos elemzés és méltatás született az elmúlt években, évtizedekben,[12] ezek azonban többnyire a virágének vagy a metafora mibenlétének fejtegetésével foglalkoztak, esetleg „segédanyagnak" tekintették Sylvester szövegét más témába vágó érvelésük alátámasztására, ezért érdemes újra közelebbről szemügyre venni az eszmefuttatást.

Sylvester a nyelveknek abból a közös sajátosságából indul ki, hogy szó- és kifejezéskincsük „avagy tulajdon jegyzísben vítetik, avagy nem."[13] A „tulajdon jegyzís" és a „nem tulajdon jegyzís" fogalmainak magyarázata után egy tapasztalatból származó megállapítás következik: „az ige [vagyis a szó], mikoron tulajdon jegyzísiben vítetik, könnyű megérteni azt, mikoron nem, nehéz."[14] Ugyanezt mondja érvényesnek a mondatról is (az ő szóhasználatában: „beszíd"). Már a szöveg első mondataiban megcsodálhatjuk azt a heroikus erőfeszítést, amellyel úgyszólván a semmiből próbál tudományos terminológiát alkotni, szabatosan beszélni arról, amire láthatólag még nem készült fel a magyar nyelv. A magyarázat azonban akkor válik igazán érdekessé és szerteágazóvá, amikor példákat hoz és részletez. Előbb a bűn, kenyér, test és vér bibliai előfordulásait veszi számba, emlékeztetve arra, hogy e szavak nem minden esetben használatosak szó szerinti jelentésükben. Figyelemre méltó a 2 Kor 5,21 szövegmagyarázata: „Azt, azki bűnt nem tudott, bűnné tívé. Mely beszídben ez ige: bűn, kétszer vettetik: először tulajdon jegyzísiben, másodszor nem. Bűnné tívé, azaz bünírt való áldozattá."[15] Nem mondja ki, hogy a bemutatott eset a metonímia egyik, ok-okozati kapcsolaton alapuló típusa, a szó szerinti és átvitt értelműség közötti különbségtétel megértési s ezáltal teológiai, exegetikai jelentőségére azonban fontosnak tartja felhívni a figyelmet: „Mely beszídeknek nemiben ha ez igít tulajdon jegyzísben venníd mindenkoron, semmi az keresztyén hüttül idegenb szentencia nem volna."[16] Lényegbevágó teológiai következmény nélküli továbbá, stiláris szempontból azonban releváns az a hivatkozása, amely a kenyér átvitt értelemben való használatához kapcsolódik. Lk 14,1-ből vett példája a rész és egész viszonyát alapul vevő szinekdoché („Mikoron bement volna Jézus..., az farizeusoknak némely fejedelminek házába szombat napon, hogy kenyírt egyík. Kenyírt egyík, azaz ebíllík"[17]), akárcsak a test és vér egész embert megnevező használata többek között Mt 16,17-ben.[18]

A továbbiakban a nagyobb szövegegységre kiterjedő példázatos beszéd mibenlétének taglalásával folytatódik az értekezés, ugyancsak bibliai illusztrációs anyag felhasználásával. Sylvester módszere itt több bibliai példázat és azok „tulajdon jegyzísben" vett jelentésének – voltaképpen a példabeszédek értelmezésének – párhuzamos közlése („Üdvözíténkrül írván Szent Máté az evangéliomnak 3. rísziben ez beszídvel íl: Kinek az ű szórólapátja keziben vagyon, és megtisztítja az ű szírűjit, az búzát begyűjti az ű búzásházába, az polyvát kedig megígeti megolthatatlan tűzvel. Az igík ez beszídben nem tulajdon jegyzísben vagynak... Ez beszíd, ha tulajdon jegyzísben volna, így esnék: kinek az ű angyali, kik az ű akaratját tészik, kiválaszták ez világon az jókat az gonoszoknak közzöle, az jókot az mennyországba vi-

6 Vö. HORVÁTH János, *A reformáció jegyében* [2. kiad.], Bp., 1957, 110.

7. QUINTILIANUS, *Institutionis oratoriae libri XII*, V, 11, 1–2.

8. Vö. BALÁZS János, *Hermész nyomában. A magyar nyelvbölcselet alapkérdései*, Bp., 1987, 297–298.

9. SYLVESTER János, *Újtestamentum*, Újsziget, 1541, RMNY 49.

10. A kiadvány végén, a fordítás utolsó levelének hátlapján és „az azután következő 12 számozatlan levélen már csupa magyar, verses és prózai szöveg olvasható." HORVÁTH, *i. m.*, 154.

11. Az idézeteket TARNAI Andor, CSETRI Lajos (szerk.), *i. m.*, 82–85-ről vesszük.

12. HORVÁTH, *i. m.*, 155–156; BALÁZS János, *Sylvester János és kora*, Bp., 1958, 272–277; SZATHMÁRI István, *Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk*, Bp., 1968, 112–119; BALÁZS (1987), *i. m.*, 300–305; PIRNÁT Antal, *Balassi Bálint poétikája*, Bp., 1996, 9–16.

13. TARNAI Andor, CSETRI Lajos (szerk.), *i. m.*, 82.

14. Uo.

15. Uo.

16. Uo.

17. Uo., 82–83.

18. Így tehát árnyalásra szorul az az elterjedt nézet, amely szerint Sylvester e jegyzetében a metaforáról értekezik: ő a névátvitelről szól általában, ide a metafora és az abból származó szóképek éppúgy beletartozhatnak, mint a metonímia, fajaival.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szik, az gonoszokat a pokolnak igő tüzibe vetik."[19]). A magyarázat indoklása pedig az, hogy a példázatot „nem minden hamar érti meg"[20]. Anélkül viszont, hogy a példabeszédek „működésének" elméleti kérdéseibe belebonyolódna, néhány megmagyarázott példa után az olvasóra bízza a további értelmezést: „Minden fa, mely gyümölcsöt nem teremt, kivágattatik, és tűzre vettetik. Melynek értelmit könnyű venned ez felül való beszídekből."[21] De már ebben az induktív gondolatvezetésben is ott rejlik az, amit a 20. században Paul Ricoeur így összegez: a parabolikus beszédmód egy elbeszélő forma összekapcsolódása egy metaforikus folyamattal.[22]

A fenti eszmefuttatás közvetlen forrása Erasmus kései műve, az egyházi szónoklás kérdéseivel foglalkozó *Ecclesiastes sive de ratione concionandi*.[23] Sylvester értekezésének recepciótörténeti szempontból jelentős hozadéka az, hogy igen rövid idő, mindössze hat év elteltével elindítja a németalföldi humanista gondolatainak hazai földön történő befogadását: egy olyan műét, amelynek mélyen eruditus, ugyanakkor feltűnően eredeti jellegét hangsúlyozza,[24] retorikatörténeti jelentőségét pedig Augustinus *De doctrina christianá*jához hasonlítja az újabb kutatás.[25] Az adaptáció mellett ugyanakkor tovább is gondolja, érvényességét az anyanyelvre is kiterjeszti, amikor a folytatásban arról szól, hogy a magyarságtól „nem idegen ennek ez ilyen beszídnek neme"[26] – él vele szólásmondásaiban és a műfaj és eredet szempontjából sokat vitatott virágénekekben.

Nem tartjuk szükségesnek elismételni mindazt, amit a kutatás a virágének Sylvester szóhasználata szerinti fogalmáról feltárt, csupán két, gondolatmenetünk szempontjából jelentős részletre hívjuk fel itt a figyelmet. Az anyanyelven énekelt énekeknek a retorika és a poétika fogalmi keretét felhasználó minősítése (eszerint a virágénekekben „csudálhatja minden níp az magyar nípnek elmíjínek éles voltát az lelísben, mely nem egyéb, hanem magyar poézis... Nem dícsírem, azmirül ez ilyen ínekek vagynak, dícsírem az beszídnek nemesen való szerzísit"[27]), nem kétséges, szerves szemléleti egységet alkot a magyar-latin grammatika[28] *Hagyakozó levelé*nek és záró megjegyzéseinek a magyar nyelv szabályozottságára és rendszerszerűségére vonatkozó felismerésével.[29] Továbbá, az Erasmusnál bibliamagyarázati elvként működő trópus-tan alkalmazása a népnyelvi, profán tematikájú alkotásokra egyet jelent a bibliai hermeneutika körének kitágításával, az egyetemes hermeneutika alapelveinek lerakásával.[30]

Pesti Gábor és Sylvester János Erasmus-követésének megítélésében egységes a tudományos közvélemény (nem véletlenül nevezzük őket magyar erazmistáknak), akárcsak annak megállapításában, hogy ők egy lépéssel tovább mennek mesterüknél: ami a rotterdami humanista törekvései között a filológiai igényesség, főként pedig a szép, tiszta latinitás eszményeként összegezhető, az magyar tanítványainak munkásságában egyet jelent a humanizmus kulturális és tudományos programjának anyanyelvre történő átültetésével. Többről van itt szó, mint valamely – mégoly igényes – fordítói erőfeszítésről: a szemléletmód elsajátításáról és a belőle fakadó feladatok: szótárszerkesztés, nyelvtanírás, a nyelv kimővelése elvégzésének vállalásáról. Ebbe a programba illeszkedik éppen Sylvesternek a tudós nyelv kialakítását célzó nyelvtana, ennek a törekvésnek része Bornemisza fordítói tevékenysége, de ehhez a vonulathoz sorolható valamivel később Szenci Molnár Albert szótárszerkesztői (sőt, miért ne: játékos versírói) tevékenysége is.

Nincsen itt terünk annak a folyamatnak részletes nyomonkövetésére, amely a klasszikus humanizmus koncepcióját a kereszténység értékeivel ötvözve nemzeti nyelvbe ágyazza, mégis fontosnak tartjuk, hogy utaljunk Bornemisza Péternek a nyájas olvasóhoz intézett *Üdvözlet*ére, amelyet *Elektra*-fordításának végéhez illesztett.[31] A traktátus, amely talán eredetileg vizsgadolgozat volt,[32] egészében jogászi és moralista szempontú értelmezési kulcs a tragédiához, a fordítás indítékai között mégis a népnyelven való kifejezés gyakorlását, az ékes stílus kialakításának szándékát említi. Jelzésértékű lehet az, amit elérendő célként kitűz, a stíluseszmény és a nyelv gazdagítása terén: „Minden józan ítéletű ember előtt ismeretes, hogy néhány év óta már elkezdődött az írás magyar nyelven is, amelyet nekünk, Cicero és minden műveltebb nemzet példája alapján súlyos okokból napról-napra mind jobban és jobban tőlünk telhetőleg művelni és gazdagítani kell."[33] Ez a nyilatkozat egyúttal az *imitatio* – később újra látni fogjuk – mint a reneszánsz alkotásmódjának apológiája is, valamelyes iskolai vonatkozással: nyelv- és stílusfejlesztő gyakorlatnak számít, ezért hiányzik belőle az

19. Uo., 83.

20. Uo.

21. Uo.

22. Paul RICOEUR, *Bibliai hermeneutika*, Bp., 1995, 89.

23. Az átvételekről részletesen l. BALÁZS, *i. m.*, 303–305.

24. Richard J. SCHOECK, *„Going for the Throat": Erasmus' Rhetorical Theory and Practice* = Heinrich F. PLETT (szerk.), *Renaissance–Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, Berlin–New York, 1993, 53.

25. John W. O'MALLEY, *Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535*, Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 5, 1985, 29: "...it is a major monument – perhaps *the* major monument – in the history of sacred rhetoric. Its only rival is the *De doctrina christiana* of Augustine."

26. TARNAI, CSETRI (szerk.), *i. m.*, 84.

27. Uo. A szemelvényben említett ének fajairól, korabeli poétikai és morális megítéléséről világos, a korábbi eredményekre is reflektáló vagy azokkal vitába szálló elemzést l. PIRNÁT, *i. m.*, 9–20.

28. SYLVESTER János, *Grammatica Ungaro-Latina* = TOLDY Ferenc (kiad.), *Corpus grammaticorum*, Pest, 1866, 1–78.

29. A hivatkozásokat l. TARNAI, CSETRI, *i. m.*, 79–81.

30. Vö. BALÁZS (1987), *i. m.*, 305.

31. *Tragődia magyar nyelven az Sophocles Electrájából. Nagyobb részre fordíttatott és az keresztyéneknek erkölcsöknek jobbításokra például, szépen, játéknak módja szerint rendeltetett pesti Bornemisza Péter deák által* = NEMESKÜRTY István (vál., szöveggond., jegyz.), *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei*, Bp., 1980, 541–599. Az *Üdvözlet a nyájas olvasónak!* c. utószó magyar fordítása: 591–599.

32. Vö. a fordító, Ritoókné Szalai Ágnes magyarázatát, *i. m.*, 1260.

33. Uo., 598.

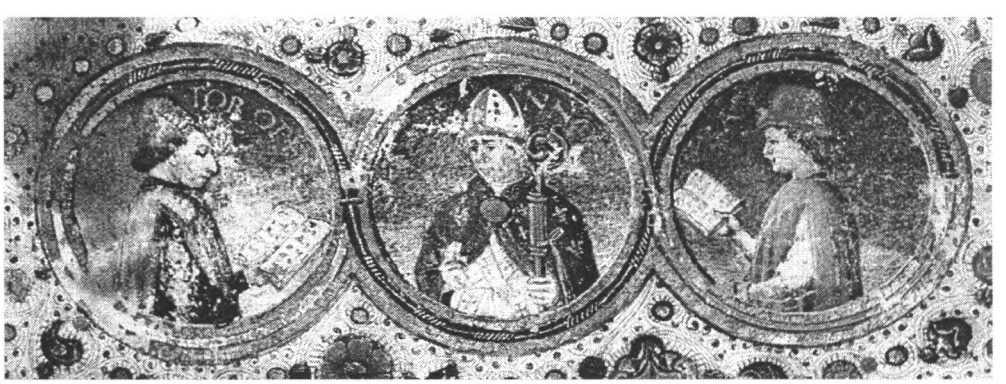
[Erdélyi Magyar Adatbank]

aemulatio, vagyis a versengés mozzanata.[34]

Bornemisza e munkája – különösen ha a szerző későbbi műveit és a *Magyar Elektra* létrejöttének körülményeit is figyelembe vesszük – humanizmus és protestantizmus találkozásának jellegzetes példája, de ilyen példa Szenci latin-magyar és magyar-latin szótára,[35] egyáltalán a szótár mint műfaj is. Minthogy azonban e dolgozat témája nem a korszak irodalom- és nyelvelméleti gondolkodásának, hanem az irodalmi alkotások margóján felvetett eszmefuttatások vizsgálata (ám ezekből is kiderül az adott elméleti irányokhoz való kapcsolódás mikéntje), itt csak utalunk a szótárszerkesztéssel kapcsolatos kutatások eredményeire.[36]

Irodalmi program egy populáris(abb) regiszter és poétika jegyében

A tudós beállítottságú, klasszikus retorikán-poétikán „nevelkedett", annak formai elveit magáévá tevő, imitáló alkotásmód és termékei mellett folyamatosan jelen van az a mennyiségét és olykor megformáltságát tekintve is jelentős verses korpusz, amelynek hagyományai elsősorban hazai eredetűek, jellegük és életterük pedig – részben legalábbis – a szóbeliségre vezethető vissza. Ezek az epikus szövegek azonban „írva születnek", írott másolatok útján vagy nyomtatott formában terjednek, valódi életterük mégis főként az élőszóban való előadás. Így az oralitásban gyökerező alkotóelemeik beépülnek az írásos hagyományba, és létrehozzák a kétféle létforma sajátos szimbiózisát. Ez az anyag szélesebb befogadó közönséget céloz meg, s így egyfelől figyelembe veszi annak „fogyasztói szokásait" és ízlését, többek között azt, hogy ez a közönség a szépet nem elsősorban az újdonság felmutatásában, hanem a már ábrázolt dolgoknak újbóli pontos reprodukálásban és variálásában látja.[37] Vagy magában a témában fedezi fel: a tárgyra, nem pedig a megformálás minőségére utaló gyakori jelző a műfajban a „szép". Külön tanulmány tárgya lehetne a felbukkanások számbavétele és értékelése, ezért itt csupán néhány olyan példára hivatkozunk, amelyek mai szóhasználati szokásainkat érintik, egyúttal rámutatnak a 16. századi és a mai terminológia eltéréseire: míg ma a történeti tárgyú énekeket nevezzük históriás énekeknek, a szerelmi tárgyúakat pedig széphistóriáknak, addig a 16. században mindenfajta epikus ének *história* volt és *szép*. Heltai Gáspár 1574-ben kiadott gyűjteménye, a *Cancionale*[38] történeti énekeket tartalmaz, címlapján és az olvasóhoz intézett szűkszavú ajánlásában mégis több ízben emlékeztet arra, hogy az anyag „szép". Sőt némely helyen az olvasható, hogy a leírt viadal is „szép", mint a *Sigmond Királynac és Czaszárnac Chronicáia, és annac czeleködetit* elbeszélő énekben;[39] *Az nagy wr Bank bánrol, Mint ölte meg a Királyné aszszont, András Király feleségét* pedig egyenesen így kezdődik: „Soc szép dolgoc vadnak nêkünc meg iruan, Historiákban szépen be foglaluán, Vadnac nêkünc példaiul meg iratuán, Szép dolgockal Chronikác vadnac rakuán." A szerelmi témájú verses elbeszélések esetében elég, ha csak a legismertebbek címére utalunk: *Eurialusnak és Lucretiának szép históriája*, vagy a törté-



34. Vö. TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., 1988, 79–80.

35. *Dictionarivm Latinovngaricvm [...] Item vice versa Dicitonarivm Vngaricolatinvm [...] Per Albertvm Molnar Szenciensem Vngarum.* Noribergae [...], Anno MDCIV.

36. Vö. IMRE Mihálynak a korábbi szakirodalomra is hivatkozó kísérőtanulmányát a *Dictionarivm Latinovngaricvm* 1604-es nürnbergi kiadásának hasonmásához. Közzéteszi KŐSZEGHY Péter, Bp., 1990.

37. Vö. VARJAS Béla, *A magyar reneszánsz irodalom társadalmi gyökerei*, Bp., 1982, 202.

38. *Cancionale, az az historias enekes könyw: mellyben külemb külemb fêle szép löt dolgoc vadnak nyomtatua, a Magyari Királyokról, és egyêb szép löt dolgokról, Gyönyörüségessec oluasásra, és halgatásra*, Heltai Gáspár Colosvarot, 1574. Hasonmás kiadását gondozta, a kísérő tanulmányt írta VARJAS Béla, Bp., 1962.

39. A kötetben hiányzik a lapszámozás, ezért csak cím szerint hivatkozunk a szöveghelyekre.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nelmi beágyazottságnak még a látszatát is elkerülő *Árgirus históriája*.[40]

A populáris regiszterben alkotó, szélesebb rétegeket megcélzó szerző eltekint mindannak alkalmazásától, ami e közönség műveltségi szintjén nem asszimilálható, másfelől pedig kialakítja (vagy készen elfogadja) azokat a konvenciókat és azt az alkotásmódot, amelynek felhasználásával ez a közönség megszólítható. Az utóbbi évek kutatása arra a megállapításra jutott, hogy a históriás ének „irodalmi műfajának alapvető jellemzője az úgynevezett hagyományos stílus",[41] illetőleg egy más elnevezés szerint formuláris stílus: egy vagy több szövegben ismétlődő nyelvi-lexikai anyag, metrikai-grammatikai forma.[42] Ez az alkotói „technika" az oralitásból hozott át egy hasznosítható eljárásmódot az írott szövegek szerzésének világába, de az oralitásból „érkezett" a dallam is, amely a 16. század epikus költészetének szerves része, és amelynek vizsgálata nélkül nem lehet teljes és autentikus sem a műfaj értelmezése, sem az egyes darabok értékelése. Természetesen a befogadás is dallamhoz kötött: sokatmondó részlet ezzel kapcsolatban az a mai tapasztalat, hogy míg ezek a szövegek olvasmányként gyakran élvezhetetlennek tűnnek, énekelt formájukban semmilyen befogadási nehézséget nem támasztanak.

Minden látszólagos átmenetiség és valóságos létmódbeli keveredés ellenére ennek az epikus költészetnek megvan a maga műfaji autonómiája, sőt ún. implicit retorikája,[43] amelyet szerző és közönség egyaránt ismer és működését természetesnek tartja, jóllehet elméleti igénnyel nem reflektál rá.

Amire reflektál, az a befogadó közönség, az írás célja és a téma jellege – azokban az esetekben természetesen, ahol egy ilyenfajta reflexió egyáltalán szóba jöhet: az a néhány hazai nyomda ugyanis, amely a magyar nyelvű, inkább szórakoztató, mint épületes elbeszélő irodalom közzétételét vállalta, leginkább olcsó füzetes formájú kiadványok megjelentetésével tehette ezt.[44] Egyetlen história elé pedig semmiféle magyarázkodó előszó nem kívánkozott. A gyűjteményes kötetek közül Tinódi *Cronicá*jának[45] előszava tartalmaz vizsgálódásunk szempontjából hasznosítható információkat. A könyv „szörzésének" okát abban nevezi meg, „hogy az hadakozó, bajvívó, várak-várasok rontó és várban szorult magyar vitézöknek lenne tanúság üdvességes, tisztösségös megmaradásokra, az pogán ellenségnek mi módon ellene állhassanak és hadakozjanak."[46] Ez a program lényegében alapját képezi annak az értékelésnek, amelyet az utókor alakított ki vele kapcsolatban, „a magyarság összefogását hirdető, a török túlerő legyőzhetőségébe vetett hitet sugalmazó propagátort"[47] méltatva benne elsősorban. Kétségtelen, hogy históriái nem a tudós humanista költészeteszményt, hanem a magyar epikai hagyományt követik, ebbe a hagyományba azonban beépíti az európai humanista költői gyakorlat, illetőleg a reformáció olyan közismert toposzait, mint a Magyarországot a kereszténység védőbástyájaként megnevező motívum (*propugnaculum christianitatis*), vagy a mohácsi tragédiát és következményeit a nemzet bűnei miatti büntetésként, a törököt Isten ostoraként felfogó *flagellum Dei*, illetőleg *virga Dei* toposzai.[48]

Jóllehet az előszó nem emleget irodalmi vagy retorikai szempontokat, a téma jellegéhez kapcsolódó megjegyzései (ezúttal eltekintünk az ajánló levélnek valamely kötet élén betöltött retorikai funkciójától) tartalmaznak néhány árulkodó részletet a szerzőnek nem csupán politikai tudatosságáról,[49] hanem a hallgatóság megnyerésére (*captatio benevolentiae*) szolgáló nyelvi-retorikai eszközök ismeretéről és használatáról is. Témaválasztását például a világirodalmi tradíció ösztönzést jelentő mintáival veti össze, amikor arról ír, hogy a számtalan sok „hadakozás, emberöldöklés" világszerte krónikákban megörökíttetett, csak éppen a magyarországi veszedelmek „megírására, hogy ki lenne végemléközet, senkit nem hallhaték." Az emlékezetül hagyás az írás indítékai között hosszú pályát befutott közhely[50] (nem a szó mai, pejoratív, hanem klasszikus és korabeli jelentésében: *locus communis*, mindenki számára elérhető közös hely, ahonnan az érveket vehetjük[51]), de hasonlóan elterjedt a baráti kör unszolására való hivatkozás (Tinódinál „uraim, barátaim"),[52] akárcsak a kötelező szerénység toposza, a *minutio authoris*,

40. Vö. még VARJAS (1982), *i. m.*, 125–127.

41. Amedeo DI FRANCESO, *Toposz és formula a magyar históriás énekekben* = BITSKEY István, TAMÁS Attila (szerk.), *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, Debrecen, 1994, 63.

42. Amedeo DI FRANCESCO, *A históriás ének mint formulaköltészet*, ItK, 1989/4, 448.

43. DI FRANCESCO (1989), i. m., uo.

44. Vö. VARJAS (1982), *i. m.*, 244.

45. *Cronica Tinodi Sebestien szörzese: Elsö reszebe Ianos Kiral halalatul fogua ez esztendeig Dunan innet Erdel orszaggal löt minden hadak veszödelmec, regidedön szép notakual enökbe vadnak. Más reszébe külömb külömb idökbe es orszagokba löt dolgoc istoriac vannac. Colosvarba 1554 esztendöbe.*

46. *A Cronica előszava* = BITSKEY István (szerk.), *Szöveggyűjtemény a régi irodalom történetéhez. Reneszánsz kor*, Bp., 1988, 328. További Tinódi-idézeteink ugyaninnen.

47. BITSKEY István, *„Én mast szóllok csak vitézlő dolgokról" (A nemzeti sors toposzai Tinódi históriás énekeiben)* = BITSKEY István, IMRE László (szerk.), *Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Debrecen, 1998, 5; vö. még SZAKÁLY Ferenc bevezető tanulmányát a *Krónika* kiadásához, s. alá rend. SUGÁR István, Bp., 1984, 31.

48. BITSKEY (1998), *i. m.*, 7–15.

49. Politikai pártállásáról, és a *Cronica* kolozsvári megjelentetésének ezzel összefüggő hátteréről l. VARJAS Béla, *Tinódi politikai pártállása* = Uő. (szerk.), *Irodalom és ideológia a 16–17. században*, Bp., 1987, 91–112.

50. Egyetlen reneszánsz kori párhuzamos példát idézünk: Heltai Gáspár történeti műve bevezetője szerint Mátyás király azért íratta le saját és apja hőstetteit, hogy „az írásnak vagy krónikáknak olvasása által esmeredbe lönnének, és megmaradnának az jövendő embereknél, hogy ekképpen emlékezetbe maradna mindenkoron az ő nevek mind az egész világban." HELTAI Gáspár, *Krónika az magyaroknak dolgairól*, s. alá rend. KULCSÁR Margit, bev. KULCSÁR Péter, Bp., 1981, 25.

51. M. Fabii QUINTILIANI, *Institutionis oratoriae libri XII*, V, 10, 20.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

amely itt egy jelzős szerkezetben („az szegín eszömmel") konkretizálódik. A szerzői programot is megfogalmazó nyilatkozatnak van továbbá egy olyan kijelentése, amelynek hiányában mindenfajta történiai tárgyú elbeszélés hitele megkérdőjelezhetővé válnék, s ez az események hihető, dokumentált előadásának bizonygatása („kinek munkájába sokat fárattam, futostam, tudakoztam"), az igazmondás erkölcsi kötelezettségének jegyében: „Sem adományért, sem barátságért, sem félelemért hamisat bé nem írtam, az mi keveset írtam, igazat írtam."

Végül hadd utaljunk egy, a befogadóra tett hatás felől releváns fordulatra: „Ha penig azt értöm, hogy az én munkám jónak és kellemetösnek teccik tinéktök, ezután es ajánlom enmagamat míg az Úristen éltet ez világba, az jövendő szerencsákat és hadakat, vitézségöket jóakarattal, gondviseléssel, igazán jámborul öszveszednöm, írnom és kiadnom igyeközöm": ékes énekek és szerelmes levelek szerzésére vonatkozó hasonló ígéretet tesz Balassi Bálint az „erdéli nagyságos és nemes asszonyoknak" a *Szép magyar komédia* ajánlásában.[53] De érdemes figyelnünk a szemelvényben a *jó*ságra és *kellemetes*ségre történő utalásra is: a históriás ének fentebb ismertetett szépségfogalmából eredően itt természetesen elsősorban a témával összefüggő „jóságról" és „kellemetösségről" van szó, amely kevéssé érinti a megformáltság mikéntjét, pontosabban az otthonosság, az ismerős fordulatok, motívumok megléte szerint minősíti azt. Ugyanakkor jelzi a verses história voltaképpeni – pihentető, szórakoztató – funkcióját, az énekelt előadáshoz kötött igazi létmódját.

A szövegalkotáshoz kapcsolódó elvi megnyilatkozások tehát nem pusztán a (tudós) komolyság szempontjaira figyelnek. Figyelnek a majdhogynem kötelező építő jelleg hangsúlyozására, mellette azonban helyet kap a *delectare*, valamint a „mulatság" gondolata is. A két összetevő gyakran együtt jelenik meg, amint ez Bornemisza *Ötkötetes prédikációskönyv*ének negyedik kötetében, a 18. vasárnapra írt három prédikáció summájában olvasható: „Ezeket nem prédikáció gyanánt írom, hanem olvasó tanuság gyanánt; mindazáltal prédikációnak nevezem. Első prédikációnkban, mintegy tanuló mulatságért, szép históriákat és lött dolgokat beszélgetek egynéhány fejedelmeknek alázatosságokról (...). Mindjárt azután, ugyanazon mulatságért, előszámlálok az kevélység ellen sok külömb-külömb bölcs mondásoknak intésit."[54] Nem tartozik gondolatmenetünk fő vonalához, ezért csak megemlítjük, hogy a prédikációt mint olvasmányt kínáló megjegyzés az elmondásra szánt műfajból olvasmányszöveggé váló egyházi beszéd funkciótörténetéhez nyújt adalékot, az alakulástörténet nyomon követéséhez tanulságos szövegbázist jelentene a kiadvány. Hasznosság és kellemesség (*utile–dulce*), tanítás és gyönyörködtetés (*docere–delectare*) antik retorikában gyökerező értékpárjainak egymásrautaltságáról és komplementaritásáról pedig éppen a *tanuló mulatság* jelzős szerkezet árulkodik leginkább, és erre azért érdemes figyelni, mert a következő század épületes irodalmában a két funkció (legalábbis a szerzői szándéknyilatkozatok szintjén) gyakran szembekerül egymással.

Balassi, a mintaadó és mintakövető – Rimay János értelmezése

Nem célunk e helyen Balassi Bálint költészetének vagy akár a versírásról vallott nézeteinek értékelése, hosszú idő óta megtette, és mindig újrakezdi ezt a kutatás. Ahhoz azonban, hogy Rimay Jánosnak a költőről írt és különféle műfajokhoz tartozó szövegeit – verseket, leveleket, előszót – a reneszánsz kori irodalmi gondolkodás vagy irodalomelmélet kontextusában értékelhessük, egyúttal pedig a mai irodalomértés horizontjában is megvizsgáljuk, fontos emlékeztetnünk az újabb Balassi-kutatás néhány eredményére. E vizsgálódások feltétlenül említésre méltó közös tanulsága a költő kettős kötődésének észrevételezése, hogy tudniillik „magyar hagyományt egyeztet európai korszerűséggel:"[55] magában foglalja e konklúzió azt az egyáltalán nem jelentéktelen tényt, hogy a hazai poézis kelléktárát (pl. az énekvers gyakorlatát) ötvözi a humanista költészet imitálásával, szemléletének alkalmazásával (elég itt arra utalnunk, hogy a költő ismerte és fordította is a *Poetae tres elegantissimi* 1582-es párizsi kiadását, amely három neolatin költő, Janus Secundus, Marullus és Angerianus verseit tartalmazta).[56]

52. Anonymus legkedvesebb barátjának, N.-nek biztatására hivatkozik a magyarok története megírásakor: „ígéretemről is már majdnem megfeledkeztem volna, ha Kedvességed levelében tartozásom teljesítésére nem figyelmeztet." P. MESTER, *A magyarok cselekedeteiről* (PAIS Dezső ford.) = V. KOVÁCS Sándor (vál., szöveggond., jegyz.), *A magyar középkor irodalma*, Bp., 1984, 9.

53. BALASSI Bálint *Összes versei és Szép magyar comoediája*, szerk., szöveggond. VARJAS Béla, Bp., 1981, 232.

54. NEMESKÜRTY István (vál., szöveggond., jegyz.), *i. m.*, 873.

55. KŐSZEGHY Péter, *Balassi Bálint költészete: hagyomány és újítás* = KOVÁCS Anna (szerk.), *Hagyomány és ismeretközlés*, Salgótarján, 1988, 9.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Van ennek a kettős kötődésnek egy másik, a kutatásban olykor indulatokat is kavaró vetülete: a középkori és reneszánsz hagyományokhoz való kapcsolódás mikéntje. Horváth Iván ugyanis, bár nem vitatja Balassi reneszánsz költő voltát, legalább ugyanilyen nyomatékkal hangsúlyozza költészetének Magyarországon úttörő módon trubadúr jellegét is, az első magyar trubadúrnak nevezve a költőt: „míg a nyugati költészetekben a reneszánsz líra jelentős trubadúr-típusú előzményekre tekinthetett vissza, addig Magyarországon Balassi nemcsak a reneszánsz lírának, hanem egyúttal e trubadúr-típusú előzményeknek is megalkotója volt."[57] Vele szemben Kőszeghy Péter,[58] Komlovszki Tibor és Pirnát Antal egy már Balassi előtt is létező szóbeli hagyományra (természetesen a szerelmi költészetről, a virágénekekről van szó) hívja fel a figyelmet: egy olyan hagyományra, amelyből költőnk nemcsak merített, de amelyet ő emelt az írásbeliségbe, és jelentette ki róla, hogy követi mint jó oskolamesterét, illetve hogy e költészet (és persze komédiaszerzés) tematikai újdonsága mellett a magyar nyelv gazdagítását is jelenti egyúttal.[59] Jelentős, ahogyan ugyanezt a kérdést árnyalja Pirnát Antal: szerinte Balassi középkori jellegű, lovagi költészetet művelt, „munkásságával egy Magyarországon akkor még élő költői gyakorlathoz, egy számunkra alig ismert, de számára még nagyon is eleven poétikai tradícióhoz kapcsolódott: világirodalmi rangját Balassinak – úgy vélem – nem az biztosítja, hogy majdnem ötszáz esztendő késéssel ő az első magyar trubadúr, hanem az, hogy az európai irodalomban ő az utolsó igazi lovagi költő, aki a lovagi életformát és a lovagi költészet formarendszerét még nem olyasfajta anakronisztikus szerep gyanánt ölti magára, mint La Mancha lovagja az ő rozsdás páncélzatát."[60] Végül Komlovszki Tibor kutatásainak tanulságai közül szempontunkból kiemelendő az a szövegelemzésekkel alátámasztott állítása, amely szerint a költő jelentősen módosuló poétikai elvek szerint írja verseit: az énekverset szövegverssé alakítja (e folyamat során pedig magát a versszöveget ruházza fel egy sor olyan akusztikai és képalkotási többlettel, amelynek korábban a dallam volt a hordozója); ezzel egyidőben pedig az epiko-lírikus verset lírai költeménnyé formálja.[61]

Természetesen a Balassi-kutatás problémafelvetése az itt ismertetettnél jóval sokrétűbb, és természetesen Rimay (akit a mestere verseiről közölt textológiai-kötetkompozíciós jellegű információk tekintetében nem mindig tart megbízhatónak az utókor[62]) tételesen nem foglalkozott sem Balassi irodalmi mintáinak felsorolásával, sem poétikája időbeli alakulásának nyomon követésével. Sőt bizonyos határok között még azt is elfogadhatjuk, hogy Balassi-értelmezés ürügyén voltaképpen saját, a mester költői világától messze távolodott irodalomkoncepcióját fogalmazta meg.[63] Az a retorikai-poétikai nézőpont azonban, amelynek jegyében Balassit minősíti, sokat elárul annak a késő reneszánsz tudós-humanista írói-költői körnek (csak néhány név ennek képviselői közül: Madách Gáspár, Baranyai Decsi János, Tolnai Balog János) a gondolkodásmódjáról és elődökhöz való viszonyulásáról, amelyhez Rimay maga is tartozott.

Nem sokkal Balassi halála után Rimay kilenc versből, kísérőversekből, apológiából és ajánlásból álló gyászköltemény-ciklusban örökítette meg a költő emlékét, ez az *Epicédium a Balassi fivérek, Bálint és Ferenc halálára*.[64] A 17. század közepe táján másolt Balassi-kódex bejegyzése szerint ezzel mestere utolsó kívánságának tett eleget,[65] de személyes indítékát is megvallja: „Igenis szerettem őket életükben, szeretem és szeretni fogom haláluk után is."[66] Túlságosan messzire vezetne annak a heroizáló mitológiai apparátusnak az elemzése, amellyel az emlékállítás történik (a költő Minerva közbenjárására kapja Pallastól a halálos sebet, Diana meggyászolja Ferencet halálhírének hallatán, a kilenc múzsa őrzi a Balassiak koporsóját), annyit mindenesetre megjegyezhetünk, hogy a tudós megkomponáltság, a „versekkel való megékesítés" része annak a Balassi körüli mitológiateremtő törekvésnek, amely „tudós, poeta, orator, jó vitéz"-ként[67] magasztalja fel őt és mondja méltatlannak lenni hozzá a hálátlan országot.[68] Ugyanakkor mint gondosan megtervezett versfüzér, több más korai társával együtt rávilágít a mester követésének egyik aspektusára: „hogy Rimay nagy jelentőséget tulajdonított a verseket egymáshoz kötő elvnek, a ciklusszerkezetnek."[69]

A Balassi-kiadás tervezetéhez írt kísérő elogium[70] mitológiai jelképei („Vagy Syren, vagy Circe, vagy Magyar Amphión"), ha a neveknek jobban utánanézünk, ambivalens jelentésűek. A széphajú istennő, Kirké, valamint a szirének ugyanis, amellett, hogy ellenállhatatlan énekük révén rendkívüli hatalommal rendelkeznek, gonosz lények: a szirének szik-

56. ECKHARDT Sándor, *Balassi Bálint irodalmi mintái*, ItK, 1913, 171–192, 405–450, valamint uő., *Balassi-tanulmányok*, Bp., 1972, 172–252.

57. HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, Bp., 1982, 219. L. még a témáról, uő., *Egy vita elhárítása*, ItK, 1987–88/5–6, 642–665.

58. *I. m.*, 3–15.

59. L. a *Szép magyar comoedia Prologusát*, BALASSI, *i. m.*, 241, 243.

60. PIRNÁT, *i. m.*, 8.

61. KOMLOVSZKI Tibor, A Balassi-vers karaktere, Bp., 1992, 7–40.

62. HORVÁTH Iván (1982), *i. m.*, 35.

63. Vö. KLANICZAY Tibor, *A magyar későreneszánsz problémái. Stoicizmus és manierizmus* = Uő., *Reneszánsz és barokk* [2. kiad.], Bp., 1997, 260: „Rimay, aki – *bár saját eszményeihez torzítva* [kiemelés tőlem, G. Cs.] – méltó emléket állított Balassinak, a hősnek, a költőről sem feledkezett meg, s állhatatosan törekedett Balassi reneszánsz költészetének elismertetéséért és igazáért." E dolgozat terjedelmi lehetőségeit igencsak meghaladná annak az elméleti kérdésnek vizsgálata, hogy milyen mértékben „keresi önmagát" az értelmező, és mennyiben figyel az értelmezett szöveg saját igényeire.

64. *Epicédium a Balassi fivérek, Bálint és Ferenc halálára* = ÁCS Pál (összeáll., szöveggond., jegyz.), *Rimay János írásai*, Bp., 1992, 7–44.

65. Uo., 55: „halála óráján is őtet [ti. Rimayt] vallotta Balassi helyében valónak lenni, kérvén arra, hogy az ő halálát verseivel ékesítse meg..."

66. Uo., 11.

67. Uo., 8.

68. Uo., 41–43.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lás zátonyra csábítják a hajósokat, Kirké pedig sertéssé változtatja a házába vetődött utasokat. Csupán Amphión, a héthúrú lanton játszó thébai király az, akinek személyéhez pozitívan értékelhető cselekedetek kapcsolódnak: fallal veszi körül a várost, zenészi-énekesi hatalmát pedig a környezet elrendezésére használja; az ő története viszont tragikus részletekkel van tele.[71] A Rimay-vers szövegkörnyezete révén természetesen egyértelműen a poétai kvalitások hangsúlyozódnak („Egy igén többet nyomsz, mint más nagy rakás szón"), a *poeta natus* világot teremtő csodája; beleérthető ugyanakkor az a nem kevés negatívum is, amely Balassi korabeli hírét övezi, s amelyet Rimay több ízben különféle retorikai fogásokkal menteget, az apológia részeként.

Ehhez viszonyítva némileg eltérő megközelítést kínál Balassi költészetéhez a prózában írt *Előszó*.[72] Miután örömmel nyugtázza, hogy „az teljes ötödik század"-ban (értsd: az 1500-as években) a mesterségek és tudományok „kellemetesen elöl haladtak" és „nemcsak a deáki nyelvnek álla természeti és keleti szerint való tudománya és állapatja helére, de kinekkinek... honjabeli nyelve szólással is úgy ékesedék meg," rátér Balassi költészetének értékelésére. Mesterének „tudományos elméjéből írt tudós énekit" említi, amelyek alapján „ítéletet tehetni mind tudományáról s mind elméje bévelkedésséről," ami „mind az theológiának felséges bányája ércéből olvasztatott tündöklő fényes aranyát s mind az philosophiának tekintetes örvénye mélységéből merített nektárját" tartalmazza, de ide tartoznak a szöveg szerint „az historiáknak széles elterült mezein való szép gabonavetéssi, az poeták írássinak különb-különb színnyel ékeskedő örvendetes kertei virágjának illati" is.[73] Hasonló gondolat olvasható az *Epicédium* Darholcz Kristófhoz címzett latin nyelvű *Ajánlásában*: „a mi nyelvünket is teljesen átitatva a retorika mézével, az ékesszólás csúcsáig emelte."[74] Nem más ez, mint az a humanista irodalomkoncepció, amely eruditus, míves, retorikailag szerkesztett írásokat tekint eszménynek, és amely az anyanyelven való alkotást latin mintához – az ékesszólás csúcsához – méri, Balassit természetesen erre a csúcsra helyezve. Ebben a gondolatkörben költőnket úgy mutatja be, mint aki tekintetbe vette, *imitálta* klasszikus mintáit, és persze túl is szárnyalta őket (*aemulatio*: az *Előszó* latin kezdetének második bekezdésében említ egy sor ókori latin és neolatin költőt, akik „sem a szerelemnek díszesebb és csinosabb édességeit nem szedhették, sem tüzesebb lángjait nem szedhették"[75]).

A szöveg folytatásában pedig éppen mintakövető, tudósi mivoltában állítja őt Rimay követendő példaként: ebben az összefüggésben használja azt a nevezetessé vált hasonlatát, amely szerint „nem tagadhatni, hogy mint az sas az több apró madarak előtt, úgy ő minden magyar elméjek előtt az magyari nyelvnek dicsősége fondamentomába való állásával felette előhaladott s célt tött az pályafutásra, ezben az pályafutásban való serénkedőknek fel."[76] A Balassi-követésnek egyik aspektusára, a ciklusszerkezet alkalmazására fentebb már utaltunk, fontos ugyanakkor emlékeztetnünk az *imitatio* egy másik, talán az előbbinél kreatívabb eljárására: a Balassi-strófa dekomponálására, Balassi költői nyelvének egy, a mintáétól hangulatában, értékvilágában teljesen eltérő funkcióban történő alkalmazására.[77]

Összegzés

Mind a tudós-humanista, mind a populáris regiszter konvenciói jegyében született irodalmi/irodalomelméleti jellegű reflexiók arról árulkodnak, hogy szerzőik nagyon is tudatosan igazodtak az antikvitásból örökölt (és természetesen a megváltozott ízlést, igényeket is tükröző) vagy a szóbeliségben gyökerező alkotási hagyományokhoz, szokásokhoz. Talán nem túlzás azt állítani, hogy e két párhuzamos, más-más módon szabályozott, de szabályozott irodalomeszmény, elvárási és követelményrendszer, ha kivételesen találkozott is egymással, alapvetően abban tér el egymástól, hogy míg az előbbi markánsan forma- és retorikum-orientált, addig az utóbbi, „félkész" nyelvi elemekből építkezvén, nagyobb figyelmet fordít a témára, a kivitelezés során pedig inkább a megszokottat, ismerőst részesíti előnyben. Láthattuk ugyanakkor, hogy a tudós-humanista válfajban van egyfajta folytonosság az erazmistáktól Rimayig: ennek eredete retorikai műveltségük antikizáló (és egyúttal univerzalizáló) sajátossága,[78] amely nem csupán abban mutatkozik meg, hogy e műveltség szempontrendszere jegyében írnak és értelmeznek, hanem az imitációra kiválasztott mintákban is. Rimay tudós jellegű, szellemileg mindenképpen arisztokratikus szemléletében pedig Balassi maga is egyfajta szintézis: a régiek példája nyomában járó mintakövető, aki sas lévén az több apró madarak előtt, követendő mintává lett.

69. ÁCS Pál, *Rimay János korai versciklusai*, ItK, 1989/3, 307.

70. *Elogia spectabilis ac magnifici domini Valentini Balassa de Gyarmat, militis et poetae cultissimi*, uo., 47.

71. L. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL Imre, *Görög regék*, Bukarest, 1990, 84, 109–112, 113, 116, 118, 128, 296–298.

72. ÁCS (összeáll., szöveggond., jegyz.), *i. m.*, 48–53.

73. Az idézetek mind uo., 49.

74. Uo., 13.

75. Uo., 48.

76. Uo., 49.

77. Ennek a költői gyakorlatnak iskolapéldája Rimay *Ez világ, mint egy kert* kezdetű verse, amely Balassi *Egy katonaénekét* imitálja versforma és képalkotás tekintetében, úgy azonban, hogy a katonai témát sztoikus bölcslkedéssé alakítja, mintájának hárompillérű szerkezetét pedig fellazítja. A vers értelmezését l. BITSKEY István, *Egy Rimay-vers világa* = uő., *Eszmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996, 85–96.

78. A retorikai kultúra interdiszciplináris és univerzalizáló sajátosságáról l. IMRE Mihály (vál., sajtó alá rend., bev., jegyz., záró tanulmány, szerk.), *Retorikák a reformáció korából*, Debrecen, 2000,12.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Bálint Emese

Társadalmi szabályozás a kora újkori Kolozsváron

Az egyéni különbségek alapos megfigyelése ugyanannyi eredménnyel járhat, mint egymilliárd atom előre megjósolható viselkedésének osztályozása. ... Ha megértjük, hogy a természet komplexitása miért csak ilyen módszerekkel írható le, miért fontos a különbözőség, akkor megérthetjük, miről is szól a történettudomány. (Stephen Jay Gould)

Az európai történelem vizsgálatának új irányzata a történeti antropológia, mely olyan, korábban mellőzött témák kutatásával foglalkozik, mint például a boszorkányság, mágia, szertartások, család és rokonság, népi gondolkodásmódok. A nyilvános büntetések történetének tanulmányozása nem csupán arra ad választ, hogy miként viszonyult a közösségek többsége azokhoz, akik megsértettek írott és íratlan szabályokat, hanem értékes információt kaphatunk a közösségek működéséről, a társadalmi elit gondolkodásmódjáról. A kora újkorban az Erdélyi Fejedelemségben élő társadalmi interakció gyakorlata hasonlóságot mutat más európai országokban fellelhető büntetési szokásokkal és erkölcsi magatartásrendszerrel. Összehasonlító vizsgálat alapján bemutatom a fent említett egyezéseket, ugyanakkor igyekszem feltárni azokat az eltéréseket, amelyek éppen különbözőségük folytán teszik egyedivé a kolozsvári moralitás és közélet sajátosságait.

Esettanulmányok: a peres iratokban tükröződő morális rend

A mikrotörténetírás és általában a történeti antropológia legfőképpen a kvalitatív megközelítést alkalmazza, és ez olyankor érvényesül igazán, amikor specifikus, egyedi esetek vizsgálatát tűzi ki céljául. Az analitikus keretbe foglalás eredményeképpen a kis társadalmak rejtett szociokulturális elrendeződése és szerveződése válik láthatóvá. A közösséget irányító, és egyúttal megkülönböztető szereppel bíró törvények elemzése során pedig a társadalmi törvények megközelítése válik lehetővé: a különféle narratívák és szövegek mélyén ott rejlik az adott társadalom alapvető viselkedési rendszerének sajátossága és megfelelő szabályozása. A jelen fejezet célja feltárni azokat a morális értékítéleteket és a társadalmi struktúra szerveződését, amelyek különféle iratokban megtalálhatók: a tanúvallomásokban, a számadáskönyvek kísérő szövegeiben, valamint a város különféle határozataiban és törvényeiben. A moralitásra jellemző legfontosabb tulajdonságok leginkább a házasságtörésről tanúskodó jegyzőkönyvekből olvashatók ki, de ezt sikeresen kiegészíthetjük az egyéb bűncselekmények (például a lopás, a káromkodás, szitkozódás, a fényűző öltözködés) megítélésével, ezáltal több száz év távlatából is képet alkothatunk a tizenhatodik századi Kolozsvár hétköznapjairól.

Mit rejtenek a források?

A kis közösségek a leginkább alkalmasak arra, hogy a mindennapi élet részleteit feltárjuk. Klaniczay Gábor szerint a történeti interpretáció „természetesen izgalmas feladat azáltal, hogy rekonstruálja a közösség teljes társadalmi felépítését, annak minden hagyományával és normájával együtt, amelyek a mindennapi életét és a rendet fenyegető rejtett feszültségeket szabályozzák. A vádlók és vádlottak részletes vallomásaiban felbukkanó viták, veszekedések, félelmek élethű leírása jó kiinduló pontot nyújthat az efféle rekonstrukcióhoz, feltéve, hogy megfelelő számban állnak rendelkezésünkre olyan kiegészítő dokumentumok, amelyek az érintett személyekre vagy közösségekre vonatkoznak: különféle periratok örökösödés, házasságtörés, lopás, erőszak és gyilkosság esetében; továbbá adózási nyilvántartások, anyakönyvek stb."[1] Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy az effajta rekonstrukciót és értelmezést ki-

1. KLANICZAY GÁBOR, *The Accusation and the Universe of Popular Magic* = Ankarloo and Gustav HENNINSEN eds., *Early Modern European Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford, 1993, 237.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

emelt szerepe ellenére is feltételekkel kell kezelni, mivel mindenképpen figyelnünk kell a tanúskodási technikák sztereotípiáira, ilyen esetben még a pontos beszámolók és leírások is félrevezetőek lehetnek. A szerző ugyanakkor olyan gyakorlati megoldást javasol, mely különféle típusú perek és ítéletek egymás ellenében való elemzése révén nyújt megbízhatóbb képet a kora újkori moralitás szerveződési elvéről.

Így tehát eredményesen használhatjuk a törvénykezési jegyzőkönyveket és tanúvallomásokat, amikor a tizenhatodik századi kolozsvári mindennapok jellegzetes problémáit próbáljuk feltárni. Azonban rögtön meg kell jegyeznünk azt is, hogy pusztán ezek a dokumentumok nem elégségesek, mivel a jegyzőkönyvek gyakran hiányosak, töredékesek vagy éppen sérültek, sok esetben csupán a vádat vagy az első pert tartalmazzák, más esetekben pedig az ítéletet, anélkül, hogy a per részleteire hivatkoznának.[2] Ilyen esetekben a városi számadáskönyvek lehetnek segítségünkre, és sok olyan hasznos információval szolgálhatnak, melyek a törvénykezési jegyzőkönyvekből kiolvasott adatok hiányosságát pótolják. Minden városi tisztségviselőnek, köztük a sáfárpolgárnak is, kötelessége volt a város szükségeire fordított kiadásokat a számadáskönyvekben pontosan részletezni, és tevékenységéről a városi tanácsnak számot adni. Mivel a büntetések és kivégzések költségeit a város fizette, a sáfárok és direktorok részletes listát vezettek a perek során kifizetendő összegekről. A különféle bejegyzések során nem csupán a nyilvános büntetések vagy kivégzések egyes mozzanatai rekonstruálhatók, hanem így szerezhetünk tudomást a különféle segédeszközök felhasználásáról, valamint a résztvevő személyekről.

Az első dokumentum a Komáromy Andor által összegyűjtött boszorkányperek gyűjteményéből[3] való, a másik kettő[4] pedig a kolozsvári Állami Levéltár gyűjteményéből. 1588-ban a város jegyzője részletesen leírta/beszámolt két kivégzésről, amelyeket nagy valószínűséggel boszorkánysággal vádolt nők perének eredményeképpen hajtottak végre. Ha ezt a bejegyzést összehasonlítjuk a számadáskönyvek egyéb bejegyzéseivel, rögtön szembetűnik, hogy a felsorolás nem tartalmaz annyi adatot, mint azok, ám így is hasznosítható a benne rejlő információ, mert éppen azt tartalmazza, amit a peres iratokban nem találhatunk meg: a perbe fogás okát. Így tudhatjuk meg, mi a története annak a polgárasszonynak, aki a város szélén élt, a Monostor utcában, a falhoz közel, és akit egy kisgyermek bántalmazásáért/megrontásáért citáltak törvény elé. Miután bűnösnek találták, vízbe fojtották. A másik két vádlott bizonyára nagyobb bűnök miatt találtatott bűnösnek, mert nem csak egyszerűen kivégezték őket, hanem megégetés előtt vasfogókkal húsukat megcsipegették, a sebekbe forró faggyút öntöttek. A koraújkori büntetések egyik jellegzetessége volt az arányos büntetés: minél nagyobb bűnt követ el, a bűnösnek annál inkább szenvednie kell.

A hóhért és segédeit a „cigányok" megnevezéssel említi a számadó jegyző. Kolozsvárt is, mint Európa más helyein, a hóhérnak kettős státusa volt: a polgárok féltek tőle és tisztelték, ugyanakkor elszigetelték és megvetették. Mint minden városi tisztviselőt, a hóhért is a város fizette, és a számadáskönyvek tételes bejegyzései árulkodnak a különféle végrehajtott büntetésekért és az azt követő tisztogatásért járó fizetségről: a tetemek elhantolásáért, a városból való kiűzetésért, vesszőzésért, csonkításokért, lefejezésekért, akasztásért, valamint a nyilvános büntetések minden egyéb mozzanatáért.

17 Martii

Adtam a cigányoknak, hogy a Monostor-utcai asszonyt kire gyanúság volt, hogy az leánykát megvesztette volna, az vízbe vetették volna, 25 dénárt.

11 Aprilis

Mikoron az asszonyt megcsepegették, vettem gyertyát d5

Hogy az cigányok megcsepegették fizettem d50

Adtam, hogy megégették, a cigányoknak f2. Volt egyiknek neve Sofia, másik Ersebet nevű

Czipser Mathiastól vettem fát, kivel megégették őket d64

Karos Petertől vettem ugyanazon szükségre fát d75

A két poroszlónak adtam f2

A város kereskedelmi hálózatának egy része is kiolvasható a számadáskönyvek bejegyzéseiből. Arról tanúskodnak, hogy a város tanácsosainak szervezett nagyobb ebédek, vacsorák, vagy éppen „Urunk", a fejedelem látogatása és itt időzése jó alkalmat szolgáltattak arra, hogy a város polgárai javaikkal kereskedjenek, azokat a városnak eladják. Akár állatot, tűzifát, szénát vásárolt, a jegyző pontosan adatolta annak származási helyét, feltüntetve az eladó nevét és háza helyét, valamint a számára kifizetett összeget. A kolozsvári belső kereskedés alapján érdemes lenne tovább kutatni, és a társadalmi érintkezések feltérképezésével tovább bővíteni ismereteinket a több száz évvel ezelőtt élt polgárok életéről. Ilyen értelemben használható a tanúvallomásokban körvonalazódó közösségi hálózat is.[5]

*

Számunkra bonyolultabb esetet tár fel az 1953-ból adatolt kiadási jegyzék,[6] amelyből kiolvasható, hogy a bűnös mind az egyházi, mind a világi törvényeket

2. L. még Komáromy Andor, *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*, Budapest, MTA, 1910.

3. Komáromy, i. m., 71..

4. A rájuk való utaláskor az Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár hivatkozási jegyzékét követem. Ugyanitt szeretném megköszönni Kiss András önzetlen segítségét.

5. L. még PAP Ferenc, *A kolozsvári harmincadjegyzékek*, Kriterion, Bukarest, 2000.

6. Kv; Szám 5/XX. 170

[Erdélyi Magyar Adatbank]

megsértette[7] káromkodásával, szitkozódásával és atyja szóbeli bántalmazásával. Ugyanakkor ez a lehető legjobb leírása annak a gyakorlatnak, amelyet ilyen esetek büntetésére és megelőzésére/ellenőrzésre alkalmaztak. A per maga azért érdemel figyelmet, mert azt mutatja, hogy a bírák ítéletei a Biblia parancsolatai szerint születtek, a szülők tisztelete alapvető elvárás volt. Ez a tény pedig arra utal, hogy a tizenhatodik századi társadalom szerveződése nagy mértékben függött az egyházi előírásoktól. Valójában sehol nem találtam utalást arra, hogy a pereken egyházi személyek is részt vettek volna, de mindenképpen érdekes adalék az, hogy néha a bűnösök egyházi penitenciára is ítéltettek. A városi elöljárók tehát igen nagy jelentőséget tulajdonítottak a szülők, a családtagok becsületének tiszteletben tartásának és az Isten iránti feltétlen tiszteletnek. A perek hosszúsága valamint a tanúk nagy számban való megidézése mutatja a per jelentőségét, és azt a kitüntetett figyelmet, amelyet az ilyeneknek szenteltek.

Buzai Mathiast hogy az apját megszidta volt bevitettük adtunk f- d4

Az buzai Mathias dolgában hogy az kapitánt hivattuk adtunk az szolgáknak f-d2

Az törvény úgy találta hogy az kézi kalodába tegyék és egy nap ott álljon az utcán az szentegyházban az atyját megkövesse

Azután vasárnap hogy az atyját megkövette ugyanazon szentegyházban gyalázta és megfenegette az atyját

Az törvény úgy találta hogy megverjék 3 pálcával, adtam tisztas() d12

Az előbbi per töredékével összehasonlítva szinte szembeötlő, hogy ez esetben a vádlott nevét vezetéknévvel használták. „A korabeli Kolozsváron – a kor szokásainak megfelelően – akkor még nem vált általánossá a mai értelemben ismert vezetéknév. Az emberek gyakran saját vagy apjuk mesterségének nevét használták, más esetekben származási helyüket, nemzeti hovatartozásukat jelölő, esetleg más, testi vagy szellemi sajátosságokra jellemző nevet viseltek."[8] Több magyarázata is lehet a teljes névvel való említés gyakorlatának: jelezheti (jelezhette) egyrészt a személy közismertségét egy közösségben, avagy éppen azt, hogy viselőjének rossz híre volt. Az elhíresült Rengő Anna neve például minden említésnél így fordult elő. Az előző leírásban a két elítélt nevét (Ersebet és Sofia) talán csak „a rend kedvéért" jegyezte le a sáfár, igazán nagy figyelmet nem érdemelt. A következő dokumentum pedig szintén névtelenül említ egy szolgálót, aki a városon kívül élt, így a neve nem bírt nagy jelentőséggel a város társadalmi körforgásában.

*

Ugyanabban az évben egy valószínűleg hajadon szolgáló peréről találunk bejegyzést, akit csecsemőgyilkosság vádjával állítottak törvény elé.[9] A számadáskönyvből tudhatjuk meg a per lefolyásának pontos körülményeit, de a Buzai-perrel ellentétben a külső körülményekre csak szűkszavú utalásokat találunk. Annyit azonban megtudhatunk, hogy a szolgálót azzal vádolják, hogy szülés után megölte csecsemőjét. Ez esetben megkönnyíti a rekonstruálást az a szerencsés tény, hogy a törvénykezési jegyzőkönyvekben megtalálhatjuk a per során megidézett tanúk vallomásait. A per azonosítását azonban több tényező is nehezíti: legelőször éppen az, hogy a számadáskönyv bejegyzése neve(ke)t nem említ, csak annyit, hogy a lány a szomszédos faluból, Fenesről jött. A „hova tette az gyermeket" utal csak arra, hogy csecsemőgyilkosság történhetett. A törvénykezési jegyzőkönyvben viszont csak a direktor (vádló) tanújának vallomását találtam meg.[10] A bejegyzés utolsó utalása („kiverék") látszólag ellentmond a legelsőnek („fojtották meg"), és további információ hiányában csupán feltételezésekbe bocsátkozhatunk: a lány szigorú vallatás és kínzás ellenére sem vallotta meg, hogy gyermekét megölte, a beismerő vallomás hiányában halálra nem ítélhették, csak kitiltották a városból. Ilyenszerű határozatok esetén azt is megjegyzik az ítéletek mellett, hogy a városba való visszatérés azonnali halálbüntetést von maga után.[11] A csecsemőgyilkos nők büntetése általában a vízbefojtás volt.

Az mit 1593 esztendőben költöttem az város pereire:

Egy leány jütt fenesről kinek gyermeke lött volt fojtották meg adtam d4

Hozattam ki törvénre d4

Felelő napot vött írattam meg az notariussal d2

Hozattam ki hogy feleljen d4

Felelt és bizonságra bocsáták írattam meg d2

Vitték be d4

Ideztettem 9 bizonságot d18

Vötték be az polgárok d18

Hozattam ki törvényre d4

Törvént pronunciáltak az bírák uraim adta(m) az írástól d4

Tisztaságban adta(m) d12

Apellálta és bevitték d4

Hozattam ki az apellatiora d4

Az tanács úgy deliberalta hogy megkínozzák hova tette az gyermeket tisztaságba adta(m) d12

Bevitték az kénzásra d4

Megvallatták és hozatta(m) ki d4

Az bírák uraim az tanács sentenciaja szerént hogy semmit sem valla vesszőre ítilték

Vitték be d4

Az tanács eleiben kihozatta(m) adta(m) az szolgáknak d4

7. Csak kevés olyan adat áll rendelkezésemre, amely a kétfajta megítélést nyilvánvalóan összekapcsolja, és ezek inkább a magánszemélyek levelezéseiben fordulnak elő, Két példa: Kv, Ihb III/6; Albis Hsz, BLev.

8. Kiss András, *Források és értelmezések*, Kriterion, Bukarest, 1994.

9. Kv; Szám 5/XX. 172.

10. Kv; TJk 192/II. 92.

11. L. például Kv; TJk XI/1. 335.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Elhalaszták aznapról vitték be d4
Azután hozatta(m) ki d4
Kiverék

A dolgozat ezen része rövid bemutatása volt annak, hogyan használható a mikrotörténeti módszer a történeti források új szempontú elemzésére. A fenti példákból kitűnik, hogy a mindennapi élet megannyi mozzanata tárható fel egyetlen hivatali feljegyzés kapcsán: hiteles képet kaptunk az elítélt személyekről, azoknak a társadalomban betöltött szerepéről, a perbefogás és ítélet különféle eszközeiről, továbbá arról, hogy a sáfárpolgár hogyan gazdálkodott a város pénzével, illetve milyen stratégiákat használt a gazdasági körforgás fenntartására.

A társadalom tüköre: a közösség működéséről

Az előző fejezetekből kiderült, hogy azok az események, amelyek a tizenhatodik századi közösség életét legjobban tükrözik, a város peres anyagában, valamint a köznapi élet szabályozásaiban találhatók meg. A konfliktusok, valamint a pereskedés során általánosan elfogadott, hatásosnak tartott érvelések mind az alapvető társadalmi értékrend mutatói. Peter Burke magas és alacsony kultúráról szóló elemzése[12] nyomán világossá válik, hogy a különböző kultúrákban a hősök mellett a törvényen kívüli személyek is jól meghatározott rendszert alkotnak, és az adott kultúra törvényeit újra és újra meghatározzák éppen azok megsértése által. Ugyanezt az érvelést használják fel a szociológusok és antropológusok, amikor a deviancia (főként a *hard* deviancia) társadalombeli szerepét határozzák meg: előfordulásával működteti a közösség kohéziós erőit, ezáltal pedig újraértelmezi a közösség társadalmi és erkölcsi viselkedésmintáit.

A tizenhatodik századi Európában új társadalmi hatások terjedtek el a reformáció hatására. Az új rend újfajta szigorú viselkedésmintákat szabott meg követendő mintaként, és ennek megfelelően a városi tisztségviselőknek is igazítaniuk kellett saját látásmódjukat a már meglévő uralkodó társadalmi normákhoz és a bevált mindennapi viselkedésmintákhoz. Így történhetett meg, hogy időről időre olyan cselekedeteket tartottak bűnösnek, amelyek azelőtt a normarendszer szabályai szerint nem számítottak annak. Számos törvény és szabályozás azt tárja fel, hogy a szolgák és szolgálók léha viselkedése, a polgárok fegyelmezetlensége, a széles körben elterjedt lopás, valamint a testi és nyelvi agresszió komolyan fenyegette a közösség integritását.

A keresztény értékrend a családi élet stabilitását hirdette, és ilyen értelemben a társadalmi mobilitás éppen az ellenőrizhetőség és átláthatóság alapjait támadta. Nyugat-Európában a független munkaerő vándorlása egyet jelentett az erkölcstelen életmóddal: „Lusta, pogány, ledér, a racionalitást, morális rendet elvető, autoritást tagadó, ezáltal a rendet, a vallást, a hazát eláruló – ilyen kép uralkodott a szegényebb vándormunkások csoportjairól. Ezért a túlságosan mobilis szolgálók a figyelem középpontjába kerültek. A családok alapvető szervező rendjét bomlasztották, amikor néhány havonta továbbálltak, nem kevésbé azért, mert a munkaerő iránti kereslet megteremtette a kedvező munkafeltételek iránti igényt. A cselédlányokat leginkább úgy ábrázolták, mint a házbeli ellenséget: megbízhatatlan, lusta, hiú, csaló, lopkodó és pletykálkodásával a ház reputációját megrontó személyt."[13]

Kolozsvár városi tanácsa több ízben is határozatokat adott ki (1584, 1585, 1587, 1593), amelyek a városban tartózkodó, munka nélküli cselédekre vonatkoztak („rideg legények", „lézengő legények"), és amelyek hangsúlyozták ezen személyek helytelen viselkedését: kocsmákban kártyáznak, csavarognak, henyélnek, káromkodnak vagy mulatoznak, ezért aztán vagy elszegődtek, vagy pedig el kellett hagyniuk a várost. Ha nem engedelmeskedtek, börtönbüntetésre[14] vagy három napi kalitkára[15] ítéltettek, azután pedig a cigányok a kapun kikísérték. A rossz szolga sztereotípiája szintén jelen volt a köztudatban. Egy 1574-ből származó tanúvallomásban felsorolásszerűen megtalálhatók a vádlott lány romlottságára utaló jegyek: „Zalay Istwanne ... azt vallotta hogy őnála szolgált az leány ... Ő megmondta hogy nem jó erkölcsű, mert igen fondor, nyalánk, hazug."[16] A szolgák és szolgálók ilyenfajta jellemzői élesen ellentétben álltak azzal, amit erényes életek tartottak: a keresztény szabályok szerint élni, kerülni a veszekedést és káromkodást, a rangjuk szerint kijáró tisztelettel bánni embertársakkal,[17] halk és józan,[18] mindenekelőtt pedig erényes[19] életet élni. Aki ezeket a szabályokat betartotta, méltán számíthatott arra, hogy közössége megbecsült személyként tartja számon, és védve volt mindenfajta rágalommal szemben. Aki ugyanis ok nélkül verbálisan megbecstelenítette embertársát, gyakran igen szigorú büntetés elé nézett. Ilyen esetekben pénzbírságot róttak ki a vétkezőre, megvesszőzték vagy legsúlyosabb büntetésként a káromló nyelvének kimetszését[20] rendelték el. Csavargónak például csak becstelen embert szidhattak: „Sarog Janos ... vallja ... az legénynek azt mondta: menj, te rossz lator, apádat és anyádat nem szidhatnám, mert jámborok, de te lator vagy."[21]

12. Burke Peter, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör, Budapest., 1991.

13. Rublack, Ulinka, *The Crimes of Women in Early Modern Germany*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

14. A Torony néven emlegetett börtön valójában a középkori városfal délnyugati bástyája volt. Műemlékként még ma is látható. L. Kiss (1994), 71.

15. Az elzárással egyforma súllyal bírt a kalitkába zárás, amelyben közszemlére tették az elítélteket. Vajna, Hazai régi büntetések, Budapest, Univers, 1906.

16. Kv, TJk III/3. 392c.

17. Torda, Pk2.

18. Kv, TanJk V/3. 269a.

19. Dés, Jk 191a.

20. Kv, TJk XV/6. 52.

21. Kv, TJk IV/1. 183.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A kolozsvári hatóságok a társadalmi rendet fenyegető veszélyt látták a lustaság és henyeség mellett a fényűzésben is. A tizenhatodik század második felében a gazdasági fellendülést követően a város morális rendje valamelyest felbomlással fenyegetett, azt éreztetik a városi elöljárók intézkedései is. 1593-ban a város statutuma szerint a fényűző és ranghoz nem illő öltözködést tiltották. Külön hangsúlyozták, hogy az Országgyűlés arra hatalmazta fel a várost, hogy saját belátása szerint szabályozza a polgárok ruházkodását, amely különben egész Erdélyben híres/hírhedt volt, és nagyon elütött az akkori szokványos öltözéktől. „A ruha teszi az embert szólás nemcsak a társadalmi hierarchia csúcsain, a főurak között, de a kisnemesek, katonák vagy mezővárosi polgárok körében is érvényes volt. Majd minden réteg más- és másfajta szövetből készült ruhát engedhetett meg magának. A különböző minőségű szövetből készült dolmányok jól tükrözték a társadalom rétegződését. A [...] ruhaanyag minősége mindenkinek kijelölte a helyét a helyi hierarchiában."[22] Ennek értelmében elrendelték, hogy azok a személyek, akik nem társadalmi rangjuk szerinti öltözetet viselnek, az adójuk kétszeresét kötelesek fizetni. Ugyanitt felsorolják, hogy melyek azok a szövetek, szőrmék és ékszerek, amelyeknek viselése egy polgárasszony számára túlságosan hivalkodó volt.[23] A rendeletet csekély módosítással 1603-ban újra kiadták, ez pedig azért fontos számunkra, mert jelzi, hogy valójában a polgárok nem tartották be a városi tanács előírásait, s a gyakorlat teljesen más képet mutat a városról, mint amit pusztán a törvények alapján láthatnánk.

Kolozsvár nyugalmát az is fenyegette, ha farsangi mulatságok alkalmával farsangi öltözékben mutatkoztak az emberek. 1582-ben az, hogy farsangkor Rengő Anna nő létére férfiruhába öltözött, alaposan megbolygatta a város nyugalmát, és hosszadalmas per vette kezdetét. A két szembenálló fél, Íjártó György és Rengő Anna sikeresen védekeztek az ellenük felhozott bizonyítékkal szemben, míg végül Íjártó boszorkánynak titulálta Annát és tanúit.[24] 1711-ben a férfiruha viselése még mindig főbenjáró bűnnek minősült: egy bizonyos „Ungvári András (:mint gonoszul mások megcsalására szerette hivattatni magát, noha leányi neve Ersok volt:)... az természetnek rendi elle(n) férfiköntöst vőtt magára"[25], mely már önmagában is a természetes rend elleni vétségnek minősült, ezenkívül pedig „részegeskedő, csélcsap, hazudozó lévén ... sebes tűzzel való megégetésre ítiltetik."[26]

Ezek voltak azok a konkrét esetek, melyeknek alapján kijelenthetjük, hogy a *soft* deviancia kategóriájába sorolható, az íratlan szabályoktól több-kevesebb mértékben eltérő egyéni öltözködési preferencia átminősül, és *hard* devianciaként kezdik kezelni, tehát olyan tényként, amely veszélyezteti a közösség integrációját.[27] A felsorolt értékelési és önértékelési mozzanatok nem csupán Kolozsvár alsó és felső társadalmi rétegeinek jellemző morális értékrendjét tükrözik, hanem az egész erdélyi társadalom ítéletalkotási stratégiáját is. Az önértékelésre és önmeghatározásra vonatkozik egy másik fontos dokumentum, az Approbatae Constitutiones, az erdélyi „törvényes könyv". A lopás elleni intézkedés igen jelentős részt foglal el benne.[28] Először fontosnak tartották megemlíteni, hogy oly elterjedt Erdélyben, mint egyetlen más országban sem, legyen az keresztény vagy egyéb: „a lopás annyira eláradott az hazában, mely sem keresztyén, sem egyéb nemzetek között semmi egyéb országokban ennyiben nem hallatik." A jelenséget a korabeli emberek jól ismerhették, mert amikor a „tolvaj!" segélykiáltás elhangzott, rögtön a kárvallott személy segítségére siettek. Buzai Mátyás perének adatai pedig azt is példázzák,

22. Tóth István György, *Hogyan élt a 17. század embere? Eltűnt hétköznapok nyomában*, 1992, http:www.rubicon.hu/frames.php3.

23. Kolosvári–Óvári (szerk), *A magyartörvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye*. 1. kötet: *Az erdélyi törvényhatóságok jogszabályai*, MTA, Budapest, 1880, 239.

24. L. Kiss 1994, 105–109

25. Kv, TJk XV/1. 68–9.

26. Uo.

27. A társadalomtudományok nagy része úgy kezeli a devianciát, mint egyszerű eldöntendő vagy-vagy jelenséget: valaki vagy megfelel a társadalmi normáknak, vagy nem, és akkor ez utóbbi deviáns viselkedésnek minősül. Ez a fajta dichotómia nagyon világos megközelítést eredményez, de ugyanakkor természetesen le is szűkíti a problémakört. A deviancia konkrét megvalósulása azonban nem ilyen egyszerű. Raybeck (Douglas Raybeck, Hard Versus Soft Deviance. Anthropology and Labelling Theory. In: Freilich-Raybeck-Savishinsky (eds.), Deviace. Anthropological Perspectives. New York, Westport, Connecticut, London, 1991) árnyaltabbá teszi a jelenség megközelítését azáltal, hogy bevezeti az enyhe/megtűrt, valamint a súlyos deviancia (hard and soft deviance) fogalmát, éppen azért, hogy a fokozatok által a különböző magatartások elkülöníthetőek legyenek. Megtűrt devianciának azt a fajta viselkedésmódot tartják, amelyet intézményesen nem büntetnek ugyan, de a közvetlen környezet valamilyen módon elítéli, és megfelelően bünteti. Ezt a megítélésbeli különbséget tovább árnyalja a társadalmi egységek méretének és összetettségének figyelembe vétele. A mindenkori társadalom tagjainak válasza a devianciára annak függvényében történik, hogy mennyire érdekeltek a kulturális értékek és a szociális rend fenntartásában. Ha egy bizonyos fajta viselkedés, amelyik eltér a társadalmi normáktól és/vagy értékektől – akár deviánsnak minősítik, akár nem – a többiekből kiváltja a rend igényét és az ideállal való azonosság követelményét. A társadalom viszonyulása és az értékekkel való törődés esetenként lényegesen különbözhet. Az emberek képesek megkülönböztetni azokat, akik egyszerűen nem viselkednek a normáknak/ideáloknak megfelelően (a túlsúlyosakat stb.) azoktól, akik valójában fenyegetik a rend megmaradását (a tolvajok, a forradalmárok stb.). Ezek a devianciák a legenyhébbtől a legsúlyosabbig rangsorolhatók. Érdemes tehát különbséget tenni az enyhe és súlyos deviancia között, mivel az előbbi csak a kulturális és szociális szabályoktól eltérő viselkedést jelöli, míg az utóbbi nem csupán eltávolódik a társadalmi rendtől, hanem komolyan fenyegeti is annak megmaradását.

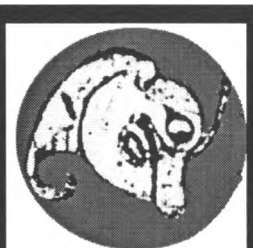
28. Kolosvári-Óvári (szerk.), *Corpus Juris Hungarici. 1540–1848 évi erdélyi törvények*, Franklin társulat, Budapest, 1900, 118–128.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hogy ezt a segélykérést bármilyen vészhelyzetben használhatták, aki pedig nem sietett embertársa segítségére, az Approbatae külön kitétele szerint 200 forint büntetést és a kárvallott személy kárát köteles volt kifizetni. Egyik tanú például így vall: „Tavaly nyárba mikoron az őrizők estve elindultak volna, ágyamban nyugszom vala hogy tolvaj kiáltást hallok kimennék házamból. Tahát az vén Buzai Matiast rút, véres, sebes és sáros, és kezde engemet kérni, hogy megfogtassam az fiát Mathiast, mert az cselekedte azt rajta."[29] A fiatal Buzait apja elleni verbális agresszió miatt fogták perbe, és a per anyagában semmi nem utal arra, hogy testi sértést követett volna el ellene,[30] vagy éppenséggel meglopta volna, az apa mégis a „tolvaj!" kiáltást használta, hogy magára vonja a szomszédok figyelmét. A tanú pedig, legalábbis a vallomás szerint, az öreg Buzai segítségére sietett.

Akárcsak a szitkozódás vagy káromlás esetében, a káromkodást és istenkáromlást külön paragrafusokban tárgyalja az Approbatae. A tizenhatodik század végén a lopást tartották a leggyakoribb bűncselekménynek Erdélyben, a káromkodás és istenkáromlás viszonylag újkeletű bűnnek számítottak, amelyek „más országokból származnak". A törvény világosan kijelenti, hogy azok, akik Isten nevét említik, vesszőzéssel, nyelvkimetszéssel, vagy éppen halállal (valószínűleg a gyilkosoknak kijáró kötél általi halállal) büntethetők. A testi fenyítést azonban csak a legvégső esetben alkalmazták, pénzbírság, pellengérre állítás vagy szégyenoszlophoz kötés után. Hogy az akkori helyzetet mennyire súlyosnak tartották, abban mutatkozik meg, hogy a törvény azt is kijelenti, hogy a bűncselekmény elkövetője, társadalmi rangra való tekintet nélkül, szigorúan az ország törvénye szerint büntettessék. Így a nemes minden alkalommal, amikor káromkodni hallották, egy forintot volt köteles fizetni, a parasztokat és szolgákat egy napra pellengérre állították, vagy kiválthatták magukat 25 dénárért. A városok pedig kötelesek voltak az egyháznak adni a káromkodás büntetéséből összegyűlt pénzeket.

A mikrotörténet módszereinek felhasználásával úgy sikerült leírni a koraújkori Kolozsvár hétköznapjait, mint a társadalom elit és népi rétegeinek, a magas és alacsony kultúrának a dialógusát. Ebben a kontextusban a résztvevők egymás cselekedeteire adott válaszreakciói felfedik a közösség társadalmi struktúráit és rejtett viselkedésmintáit. Az elit-népi attitűd rövid vizsgálatának egyik levonható tanulsága (tanulmánya!), hogy a közösséget kívülről ért hatások először a felsőbb társadalmi osztályok mentalitását és viselkedését változtatják meg bizonyos mértékben (ez tükröződik a törvényhozásban), a népi gondolkodásmód pedig hosszú távú változáson megy keresztül, mialatt a régi és új értékek, értékrendszerek egymás mellett léteznek, kettős hatást fejtenek ki.



29. Kv, TanJk 5/XX. 69.

30. A szülők ellen elkövetett bűncselekmények közül nyilvános penitenciával büntetették a szitkozódókat, a testi sértés pedig a bűnös egyik karjának levágását vonta maga után. (KOLOSVÁRI-ÓVÁRI 1900, 127.)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Czintos Emese

Műfaj és ideológia viszonya a levél műfajában

Az *Eurialus és Lucretia* szerelmes levelei

Németalföldi rézmetsző, XV. század: Szerelmespárok a szabadban

A *széphistória* műfajmegnevezés múlt századi elterjedése óta teljesen megszilárdult a magyar irodalomtörténet-írásban mint a reneszánsz kori verses epika azon részének jelölője, amely valamilyen regényes-szerelmes tárgyú történetet mesél el. A magában a terminusban rejtőző megkövesedett romanticizáló irodalomfelfogás mellett azonban egyéb problémák is felmerülnek ezzel a műfajmegnevezéssel, illetve a műfaj körvonalazásával. Elég itt egyrészt a jelzős szóösszetétel (széphistória/szép história) eredetére/kapcsolataira gondolnunk,[1] vagy pedig a históriás ének tágabb szemantikai mezőjének tematikus eloszlására.[2] Általános műfajtörténeti fejtegetések helyett azonban inkább egyetlen szöveggel, a Pataki Névtelennek tulajdonított *Eurialus és Lucretia* című széphistóriával szeretnék bővebben foglalkozni e dolgozat keretei között.

Az *Eurialus és Lucretia* datálása, szerzősége, kiadásai számos filológiai problémát vetnek fel, ezeket a széphistória ilyen téren meglehetősen kiterjedt szakirodalma részletesen tárgyalja.[3] Szövegünk összesen hat 16. századi világi forrásból maradt fenn, egy kéziratos másolata ismert a Fanchali–Jób kódexben (1595–1608), nyomtatásban pedig kétszer Debrecenben (1587?, 1589?)[4], Kolozsvárt (1592)[5], Siczben (?) (1592)[6] és Lőcsén (1592)[7] jelent meg.

Az 1592-es kolozsvári kiadás kolofonja szerint a széphistóriát 1577-ben fordították Sárospatak városában, Aeneas Sylvius Piccolomini, a későbbi II. Pius pápa *De duobus Eurialo et Lucretia se amantibus* című művéből:

Mikoron írnának másfélezer után hetvenhét esztendőben,
Aeneas Sylvius írásából szerzék ez éneket versekben,
Bodrog vize mellett, Patak városában, az úr gombos kertében.

E kolofon alapján – amelynek eredetiségét, tekintve, hogy a kolozsvárin kívül minden más kiadás-

1.. A széphistória terminus olasz (*bella storia*), illetve német (*eine schöne Historie, Eine schöne kurtzweilige Geschichte*) kapcsolataira l. ZEMPLÉNYI Ferenc, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Budapest, Universitas, 1998, 53ff. KARDOS Tibor, *Az Árgirus-széphistória*, Budapest, 1967, 23–97. Távolabbról hasonló angol nyelvű terminológiai párhuzamok is kimutathatók (*The goodli history of ... Ladye Lucres of Scene... and of her lover Eurialus..., ... the most excellent, pleasant and variable historie... that befell vnto Prince Apollonius..., The most delectable and pleasaunt history of Clitiphon and Leucippe..., etc.*), ezért gondolom azt, hogy a puszta terminológiai hasonlóság mögött műfaji kapcsolatot, leszármazást látni nem eléggé indokolt; óvatosabb talán a jelzőt, további szemantikai elemzésekig, egyszerű jelző-szerepben hagyni, és nem műfaj-definiáló elemként kezelni.

2. A terminológiai-tematikai zűrzavar tisztázására Varjas Béla tett kísérletet, a szerelmi tárgyú széphistóriát megkülönböztetve a régmúlt történelmi eseményeit elmesélő históriás énektől és a kortárs eseményeket elbeszélő tudósító énektől (VARJAS Béla, *A magyar reneszánsz irodalom társadalmi gyökerei*, Budapest, Akadémiai, 1982.) Ezzel egyidőben azonban más, ha nem is ennyire explicit terminológiák is forgalomban vannak: a máshol széphistóriának nevezett szövegeket az RMNy tárgymutatója például részben a „szerelmes história versben," részben a „regényes históriás ének" címszó alatt tünteti föl. A 16. századi vers Horváth Iván-féle repertóriuma – talán még a legegységesebb, legkövetkezetesebb módon – a „világi –>história –> elbeszélő –> fiktív" sorral írja le a széphistória műfaját. (HORVÁTH Iván (főszerk.), *Repertoire de la poesie hongroise ancienne*, ver. 3. © Micro CDS/ISIS, © 1992.)

3. Csak a legújabb, ugyanakkor összefoglaló jellegű munkákat felsorolva is teljes képet kapunk a széphistóriát illető filológiai kérdésekről; legfigyelemreméltóbb a szöveg kritikai kiadásának jegyzetapparátusa, RMKT XVI/9, valamint B. KIS Attila–SZILASI László, *„Még egyszer a Pataki Névtelenről: Történeti poétika és dekonstrukció, névtelenség és dialogicitás"*, ItK, 1992, 646–675. További hivatkozásokhoz l. ezek jegyzetanyagát.

4. RMNy, I., 594; RMNy, I., 625.

5. RMNy, I., 693.

6. RMNy, I., 704.

7. RMK, I., 1592.

8. Vö. B. KIS–SZILASI, i. m., 656, 660–61. l. még RMKT, XVI/9, 580–593.; RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, *„Irják gyermek-képben"*, ItK, 1976, 684.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ból és a kéziratból is hiányzik, a szakirodalom megkérdőjelezte[8] – a magyar irodalomtörténet–írás a Pataki Névtelen nevű szerzőnek attribuálja a művet. A magyar irodalomtörténet–írás megpróbálta már ismert szerzőnek is tulajdonítani az *Eurialus és Lucretiát*: több-kevesebb sikerrel.[9] Elég meggyőzőnek tűnnek az érvek Balassi szerzősége mellett, még ha teljesen nem is megnyugtatóak; stiláris, poétikai, életrajzi alapokon próbálták Balassinak ítélni a széphistóriát, ezzel persze legnagyobb 16. századi költőnk repertoárját, így hírnevét növelve. A másik, talán kevésbé sikeres jelölt Dobó Jakab, Balassi költőtársa volt; ezen attribúciós kísérletek mégsem jártak akkora sikerrel, hogy kiszorították volna a *Lucretia* névtelen szerzőjének nevesítését (Pataki Névtelen), új szerzővel bővítve 16. századi költőink listáját.

Végül, visszatérve egy pillanatra a műfajra: mindeddig, az egyszerűség kedvéért, a *széphistória* megnevezést használtam az *Eurialus és Lucretiá*ra. A 16. századi vers repertóriuma ezt a szöveget *fiktív történetmondó világi história*ként definiálja. Funkcionális meggondolásból ezt a műfajmegjelölést tartom relevánsnak szövegünkre, amennyiben a hagyományosnál sokkal pontosabb. Mégis, vállalva azt a kockázatot, hogy önmagammal kerülök terminológiai ellentmondásba, gyakorlati megfontolásból továbbra is a *széphistória* műfajmegnevezést fogom használni.

Ami az *Eurialus és Lucretia* ideológiai-eszmetörténeti hátterét illeti, a szakirodalom érdeklődése elsősorban és csaknem kizárólag a széphistória szerelemképének, nyelvének eredetével, kapcsolataival foglalkozott. Ez nagyrészt azt jelentette, hogy az olasz eredeti nyomán valamilyen európai, általában olasz mintának az egységes érvényesülését kereste a magyar szövegben (platonista szerelemfelfogás, udvari szerelem stb.), általában nem is alaptalanul.[10] B. Kis Attila és Szilasi László sokszor idézett tanulmánya tekinthető azonban még mindig a szöveg legrészletesebb feldolgozásának és értelmezésének. Újdonsága elsősorban az, hogy az addigi, egységesítő tendenciájú olvasatok mellett vagy azokkal szemben a széphistóriát különböző szólamok egymásmelletiségében, párhuzamos, egymáshoz nem, vagy csak lazán kötődő beszédmódok szövevényeként olvassa:

A mű szerelem- és nő-mítoszok laza szövevénye, az egyes megszólalások különálló szigeteket alkotnak. A narrátornak nem is célja összegyúrni őket, vagy önálló szerelem-mítoszt alkotni.[11]

Anélkül, hogy szükségszerűen megmaradnék a különböző diskurzusokká való széttagolódás elvénél, azt a módszertani megfontolást tartom igazán lényegesnek B. Kis–Szilasi olvasatában, ahogyan a műfaj és a hozzárendelődő háttér-ideológia viszonyát/kölcsönhatását értelmezi. Nem ismeretlen tény a széphistória műfajtörténetével foglalkozó irodalomtörténész számára, hogy egy adott műfaj elterjedése történetileg összefüggésbe hozható egy adott eszmerendszer elterjedésével, illetve fordítva, egy adott ideológiai háttér bizonyos műfajok elterjedését favorizálja. E történeti megközelítésű értelmezésen túlmenően, az elemzés a műfaj fogalmát nemcsak történeti, hanem narratológiai értelemben is vett, generatív tényezőként használja. Azaz: a széphistória váltakozó műfajai, műfaj-csírái (tragédia, szatírjáték, episztola, esszé, példázat) nemcsak műfajtörténetileg kapcsolódnak azokhoz az eszmerendszerekhez, amelyeket hordoznak, hanem narratív értelemben is.[12] A műfaj fogalma így közeledik affelé a ricoeuri fogalomhasználat felé, amely szerint „a műfaj nem a besorolás kategóriája – nem az osztályozás, hanem az alkotási folyamat eszköze."[13] A műfaj így a szöveggé válás *rituális szereplőjévé* válik.

*

LEVÉL: Az alakzat a szerelmes levél sajátos dialektikáját célozza meg, amely egyszerre üres (kódolt) és jelentéssel teli (a vágy kimutatásának óhaja jelenítődik meg benne).
Roland Barthes, *Beszédtöredékek a szerelemről*, Albert Sándor (ford.), Budapest, Atlantisz, 1997, 191.

Az *Eurialus és Lucretia* második része nyolc levelet tartalmaz, amelyet a szerelmesek váltottak egymással. A levelek – retorikai – szerepe elsősorban Lucretia „elcsábítása". Ezt a nyolc levelet szeretném, e *rituális mozzanat* szellemében, mind műfajilag, mind „szerelmes" mivoltában szemügyre venni.

9. Az *Eurialus és Lucretia* szerzőségéről l. B. KIS–SZILASI, i. m., 648–49. A szerzőpáros teljes listát vonultat fel a különféle attribúciós kísérletek szakirodalmáról, amelyet most nem fogok megismételni, csupán a kérdéssel foglalkozó, legfontosabbnak tartott műveket emelem ki: KOMLOVSZKI Tibor, *„Balassi, Kerecsényi Judit és az Eurialus és Lucretia"*, ItK, 1969, 391–406.; RITOÓKNÉ, i. m.; HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti-poétikai megközelítésben*, Budapest, 1982; LUDÁNYI Mária, *„A szerelem-kép alakulása a XVI. század végi és XVII. század eleji magyar irodalomban"*, ItK, 1979, 359–371, RMKT, XVI/9, 580–594. (HORVÁTH Iván, SOLL Béla)

10. MITKOVICS Gyula, *„Aeneas Sylvius De duobus amantibus-ának magyar átdolgozói"*, ItK 1896, 13–20.; LUDÁNYI, i. m.

11. B. KIS–SZILASI, i. m. 661–2. Négy ilyen diskurzust vázol föl a tanulmány, a széphistóriába integrált egyéb műfajok regiszterei, a hozzájuk rendelhető szereplők, valamint ezek szerelemhez való viszonya alapján; ezek: *tabu*-diskurzus (műfaj: tragédia, szereplő: Lucretia); *népi* diskurzus (műfaj: szatírjáték, szereplő: Eurialus); *platoni* diskurzus (műfaj: episztola és esszé, szereplő: a levelező szerelmesek, narrátor); *pietas*-diskurzus (műfaj: példázat, szereplő: narrátor).

12. Ilyen szempontból is továbbgondolásra érdemesnek találom a tanulmány 38. lábjegyzetének problémafelvetését a széphistória műfajváltó jellegét illetően („A széphistória műfajának esetében mindenesetre rendkívül fontos, szinte definitív jellegzetességnek tartom a műfajváltást. E szempontból éppen az *egynemű* darabok lehetnek érdekesek." B. KIS–SZILASI, i. m., 669.)

13. Paul RICOEUR, *Bibliai hermeneutika*, Mártonffy Marcell (ford.), Hermeneutikai Füzetek 6., Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 86.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az első levelet Eurialus írta, ebben vallja meg szerelmét Lucretiának, beleegyezését és szerelmének viszonzását kérve. Ezzel máris egy szerelmi konvenciónak veti alá magát, Lucretiával együtt, amennyiben a kezdeményező szerepét vállalja. A történet szerint, amint erről lesz még szó, Lucretia lesz először szerelmes, de az első lépést a férfinak kell megtennie.

A válasz Eurialus első levelére – amelyet, szerencsétlenségére, egy rossz hírű kerítőnővel küldött el – teljes és kiábrándító elutasítás. Sőt, hosszú és részletes levelére Lucretia szűkszavúan válaszol, mindössze Eurialus kérésének lehetetlenségét fejti ki, saját erényességére hivatkozva. Mégis, maga a tény, hogy válaszol, újabb levél lehetőségét rejti magában, és a narrátor nem is késlekedik ezt megjegyezni:

Jóllehet keménnek tetszék ez a levél ifjú Eurialusnak, (...)
Mindazáltal arra útat nyita néki, írhatnának egymásnak. (II/24)[14]

Eurialus második, egyben a ciklus harmadik levele, taktikai szempontból nagyon jól elhelyezve, övédelemre és Lucretia dicséretére szorítkozik, éppen olyan szűkszavúan, mint a nő előző levele. De a rövidségért értékes ajándékok kárpótolnak, amint az elegáns udvarlás szabályai azt megkövetelik.

Második levelében Lucretia szintén taktikát vált: most elutasítás helyett támad. Eurialus szerelme nem elég megfelelő számára, sokan szerették már őt hiába. És, amint az udvari etikett megkívánja, ő is ajándékot küld Eurialusnak.

E végeláthatatlannak tűnő vitában a fordulópontot Eurialus következő levele jelenti, a meggyőzés retorikai remekműve. Jóval terjedelmesebben, mint bármelyik előző levél, megingathatatlan érveket vonultat fel arra, hogy Lucretia miért nem utasíthatja el szerelmét. Saját szolgálatainak mértékét hangsúlyozza, mintegy Lucretia nagylelkűségére apellálva, és persze argumentációját újabb ajándékokkal toldja meg. Ez alkalommal nagyobb sikerrel: Lucretia bevallja szerelmét. Ez a nő harmadik levelében történik, amelyben beismeri ugyan szerelmét, de most, ravaszabban, Eurialus szerelme számára keres – mitológiai – ellenérveket, szeretőjük által megcsalt nők példáit vonultatva fel.

Eurialus utolsó harca: következő levelével sikerül Lucretiát teljesen meggyőznie, az övéire hozott mitológiai ellenérvekkel, és a nő bölcsességére és tudására vonatkozó dicséretekkel:

Vajjon ki gyűlölné szeretőjét azért, hogy bölcsességét látná,
Ki ha hagyítani szerelmem akartad, ne mutogattad volna,
Te tudományodat és bölcsességedet titkolnod kellett volna. (II/65)

Következésképpen, miután erényeit eléggé elismerték és dicsérték, utolsó levelében Lucretia teljesen megadja magát Eurialus szerelmének, egyúttal hangnemet is váltva: abban a pillanatban, amikor elfogadja Eurialust szeretőjének, egyúttal saját életét és biztonságát is a férfi kezébe teszi.

A cselekmény alakulásában, így a levelek is tartalmukban teljes mértékben a fordítás alapjául szolgáló, már említett Aeneas Sylvius-féle történetet követik.[15] Piccolomini, a későbbi II. Pius pápa, humanista műveltségű udvaronc volt,[16] sem műfajválasztása (kortárs eseményből vett, de humanista-antikos színezetűre festett, latin nyelvű prózában írt elbeszélés), sem a reneszánsz korában annyira felvirágzott levél műfajának a betétként való felhasználása nem meglepő. Mint ahogy az sem, hogy a levelekben megnyilvánuló egész udvarló-procedúrából mennyire kitetszik az udvari szerelem Andreas Capellanus óta kodifikált előírásainak a betartása, amely a levelekkel együtt a magyar szövegbe is átkerül.[17]

A szerelmesek levelezésében cselekményszinten már vázolt látszólagos ellentmondás érthetőbbé, sőt egyenesen szükségszerűvé válik, ha azzal a forgatókönyvvel hasonlítjuk össze, amely Andreas Capellanus szerelemről szóló traktátusából körvonalazódik.[18] A levelekben történő udvarlás fázisai feltűnően emlékeztetnek a *De amore* dialógusaira. Ezek a dialógusok eredetileg azt példázzák, hogyan kell különböző társadalmi státuszú személyeknek szerelmükről meggyőzniük kiválasztottjukat. A különböző felvázolt helyzetek ellenére az udvarlás folyamatában a gesztusok, szavak, nyelvi és egyéb megnyilatkozások (pl. ajándékozás) szabályozottsága, mintegy preskriptív volta az, ami minden esetben szembeötlő. Capellanus dialógusaiban az olvasó semmilyen „külső" információval nem rendelkezik a felek érzelmeit illetően, vagyis az a tény, hogy a szerelmesek valóban szerelmesek-e, hogy mindkettő valóban szerelmes-e, semmilyen külső forrásból nem derül ki. A szerelmi disputa így valóban csupán nyelvi, mintegy illusztratív szinten érvényesül, illetve semmilyen jel nem utal arra, hogy más szinten is érvényesülne. Egy ri-

14. Mivel csak a levelekkel foglalkozom ebben a dolgozatban, a könnyebb visszakereshetőség kedvéért az idézetekre rész/szakasz számozással hivatkozom.

15. DÉVAY József, *Aeneas Sylviusnak a két szerelmesről szóló története*, Budapest, 1916.

16. Vö. DÉVAY József, i. m.

17. Capellanus és az udvari szerelem viszonyára l. ZEMPLÉNYI Ferenc, i. m., 11–15, Peter L. ALLEN, *The Art of Love: Amatory Fiction from Ovid to the Romance of the Rose*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992. L. különösen a Capellanus művére vonatkozó második fejezetet. A Capellanusra való gyakori hivatkozással nem szeretnék semmilyen szorosabb, elméleti vagy narratív párhuzamot feltételezni a *De amore* és a *Lucretia* bármelyik redakciója között. Célom csupán az, hogy a Capellanus traktátusa nyomán kialakult szerelmi diskurzus relevanciáját hangsúlyozzam a széphistória szerelem-szólamainak hagyományában.

18. Andreas CAPELLANUS, *The Art of Courtly Love*, John Jay Parry (introduction, translation, notes), New York, Columbia University Press, 1990.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tuális viselkedésminta kodifikálódik a *De amore* lapjain.

Az *Eurialus és Lucretiá*ban azonban az elhárítás – ingadozás – beleegyezés majdhogynem etológiai sémája érvényesül; amint láttuk, Lucretia első két levelében visszautasítja Eurialus udvarlását, annak ellenére, hogy szerelmes a férfiba. Mi az indoklás hát arra, hogy vissza kell utasítania Eurialus szerelmét? A minket érdeklő válasz erre a kérdésre úgy adható meg, hogy az udvarlás törvényei működnek, a szerelmi játszmát most is ugyanúgy kell lejátszani, ahogy az néhány évszázad alatt kodifikálódott.[19] A szerelem első törvénye Capellanusnál úgy szól, hogy a házasság nem igazi ok arra, hogy ne szeressünk.[20] Noha a kérdés maga – házasságtörés – ennél sokkal problematizáltabb a széphistóriában, Lucretia végül lelkiismeretefurdalás nélkül enged Eurialusnak, így házasságtörővé válik, de a szerelem eme törvénye igazolja tettét. Ebben a folyamatban nem(csak) maga a szerelem, hanem a lépések pontos betartása, a rítus a fontos, és ez a rítus azt írja elő, hogy a nőnek meg kell bizonyosodnia arról, hogy a férfi érdemes-e arra, hogy a szolgálatait elfogadja.[21] Fontos ezt a rítust ismerni, mert a történet „valódi" tartalmát illetően a *Lucretia* olvasója a narrátor jóvoltából, valamint a szereplők saját szájából jó előre tudomást szerezhet a szerelmesek érzelmeiről, azaz pontosan tudja, hogy Lucretia is meg Eurialus is szerelmes, és ez az érzelem még levélváltásuk előtt kezdődött. Az első levelet Eurialus írja, amelyre Lucretia részéről egyértelmű és szűkszavú elutasítás a válasz. Az olvasó, a narrátor és Sosias is tudja pedig, hogy Lucretia szavai és érzelmei között óriási a különbség, sőt még azt is tudják, hogy Lucretia magától is cselekedett volna, hogy Eurialusszal tudassa szerelmét, ha Sosias óvatossága meg nem gátolta volna ebben. Amint levelezésre kerül a sor azonban, Lucretia nyelvi viselkedése, retorikája mást mond, mint érzelmei. Aláveti magát e nyelvileg kodifikált rituális viselkedésmintának, a szerelmes levél műfajának. Ebben a folyamatban a szerelmes viselkedésnek és a szerelem nyelvének (retorikájának) olyan szétválása érhető tetten, amelynek Capellanus dialógusaiban még nyoma sincs, és amelynek a közege ez az epikába illesztett levelezés. E műfajváltással együtt járó differenciálódás eredményeképpen az udvarlásnak a rituális kódoltsága veszít valamit inherens tettértékéből; *ritualizálttá* válik, mesterségesen rítussá tetté. Együtt jár e ritualizálódás a levél műfajának sajátos használatával: ez az önmagában rituális műfaj itt mintegy ismételten ritualizálódva, más beszédmódnak alárendelve – vagy kiegészítéseként – jelenik meg. Poétikailag más formát ölt ugyan, amennyiben műfaji konvencióit egy más narratív beszédmód használja fel saját műfaji konvencióinak, cselekményszövési mechanizmusainak alávetve. Ezt viszont éppen a levél szilárd formai kódoltságára, szabályozottságára apellálva teheti, azaz úgy, hogy megtartja a műfaj sajátos retorizáltságát. „...egyszerre üres (kódolt) és jelentéssel teli (a vágy kimutatásának óhaja jelenítődik meg benne)."

Az *Eurialus és Lucretia* levelei betartják ezt a sajátos retorizáltságot. A levélírás mesterségét, *ars*-át az antik mintáktól kezdve a középkoron át a reneszánszig az *ars epistolaria* szabályozza. Annak ellenére, hogy nehéz minden levélre érvényes szerkezeti mintát találni, általánosságban elmondható az *artes epistolaria* révén, hogy egy levélnek alapvetően öt részt kell tartalmaznia:[22]

1. *salutatio* – társadalmi, korbeli, viszonybeli keretektől függően változó toposzok által szabályozott kötelező része a levélnek.
2. *exordium* – általános, dicsérő formulákat tartalmazó bevezető.
3. *narratio* – a levél tényközlő, tulajdonképpeni elbeszélő része, amely a
4. *petitio* – val ér véget; a levélnek valamilyen kérést kell tartalmaznia.
5. *conclusio* – szintén toposzok által szabályozott befejezés.

Ezen túlmenően azonban, a levél műfajának félreismerhetetlen és szükségszerű jelei alkalmasint – újra Constable-t idézve – az üdvözlés és a záróformula.[23] Ha minden egyéb formai ismertetőjegy el is maradhat, e két elem kötelezően a levél műfajára utal.

Eurialus Lucretiának írt első levele teljes mértékben igazolja a levél retorikailag konvencionális jellegét, a hagyományos szerkezet minden egyes eleme megtalálható benne:

Salutatio: Köszönetem után írásomban néked egészséget kívánok,

Exordium: Hogyha vigasztalást és jó reménséget én tenálad találok,
Mert mind egészséget és mind reménséget én csak tetőled várok. (II/1)

Narratio: Enmagamnál immár Lucretia téged sokkal inkább szeretlek (...)
Mind éjjel s mind nappal tégedet kévánlak, várlak én ágyamban. (II/2–6)

Petitio: Te magad tarthatsz meg, csak te veszthetsz el is, válaszd el most egyiket (...)

19. A válasz természetesen, B. Kis–Szilasival összhangban, megadható más szólam hátterében is. Teljesen nem azonosulva egyik ott felvázolt diskurzussal sem, de mérceként elfogadva a szerelmet kirekesztő tabu- és pietas diskurzusok ideológiai hátterét (l. 668.), egyfajta normatív, polgári moralizálás nevében utasíthatja el Lucretia látszólag Eurialus szerelmét. Lucretia, ha elfogadja a férfi udvarlását, házasságtörő lesz; a morálisan ellenőrzött diskurzus jelenlétét a széphistóriában az is bizonyítja, hogy Lucretia szerelme ennek okán sokkal problematizáltabb, mint Eurialusé.

20. CAPELANUS, i. m., 184. "*Marriage is no real excuse for not loving.*"

21. Vö. CAPELLANUS, i. m., 34, 44. "A wise woman will ... seek as a lover a man of praiseworthy character." "The woman says: »If great things cannot be won without great labor, since what you are seeking is one of the greatest you will have to be exhausted by a great deal of labor before you get what you want.«"

22. Giles CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, Typologie des sources du Moyen Age occidentale 17, Turnhout, Brepols, 1976, 13–15.

23. CONSTABLE, i. m., 15.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Immár hűségedre bíztam én magamat, kit felette szeretek;

Conclusio: Légy jó egészségben, óh én édes lelkem, talán véled lehetek! (II/7–9)

Ugyanez a retorikai elemzés nem végezhető el mindenik levéllel, a további levelek ugyanis a töredékesség benyomását keltik. Általában a csupán funkcionálisnak mondható részeket három pont helyettesíti, és csak a cselekmény szempontjából releváns informatív, udvarló *narratio-petitio* rész van részletesen kidolgozva. Az episztola formai követelményei azonban mindenhol az udvari szerelem már Capellanusnál megismert, de számos más, erre az ideológiára épülő mű hagyománya révén is megszilárduló terminológiájához kapcsolódnak. Egy olyan metanyelvről van itt szó, amelynek elemei, szemantikai és szintaktikai közhelyekké válva, *egy bizonyos* hagyományt idéznek föl: a szerelmi beteljesülés reményének és ígéretének „fedőneve" a vigasztalás; a szerelmes szerelmének mértékét bizonyító kötelező formulája a „saját magamnál jobban szeretlek"; a szerelmes testi-lelki egészségét, sőt, ennél továbbmenően élete és halála kérdését szerelme viszonzásától teszi függővé. Mindezekre példát az *Eurialus és Lucretiá*ból láthattunk a fentiekben, de ehhez hasonló szólamok más levelekben is előfordulnak:

Légy szelídjebb hozzám, ha éltem akarod, immár te szeretődhöz,

Mert ha úgy beszéllesz, akaratom nélkül emberöldöklő lészesz.. (II/40)

Máshol:

Mint én lelkem nélkül, bizony nálad nélkül nem lehet én életem;

Könyörülj én rajtam, mert miképpen az hó, naptól megemésztetem. (II/81)

A nő/úr – férfi/szolga sémára épülő udvari szerelem-ideológia[24] toposzait is bőven fel lehet fedezni ezekben a sorokban, kiváltképpen Eurialus szerelmet sürgető leveleiben; ebben a konjunktúrában az úrként szolgálandó nő attribútumai, amiként a *Lucretia* szerzője fogalmaz, „szépség és bölcsesség, jó erkölcs, ékesség" (?), a nőt szolgáló szerelmes férfi pedig hagyományosan nőknek tulajdonított viselkedésmódot tesz magáévá, könnyezik és sóhajtozik: Eurialus ismételten „megsebhedt szűvemnek sok fohászkodási"-ról, meg „sok könnyhullatásim"-ról beszél.[25]

Az *amour courtois* nyelvi-retorikai jelenlétének hangsúlyozásával nem ennek a hagyománynak a különösen erős jelenlétét szeretném bizonyítani, hiszen ez semmivel sem erősebb, mint a többi, párhuzamosan jelenlevő szólam. Viszont éppen az udvari szerelem viselkedési és nyelvi normái váltak a szerelmes beszéd egyik legkonvencionálisabb regiszterévé, így szerepük az *Eurialus és Lucretiá*ban tematikailag-nyelvileg éppen úgy értelmezhető, mint a szerelmes levél szerepe műfajilag: rituális mivoltukban.

Műfaj tekintetében egy újabb, nagyon lényeges distinkció merül fel az *Eurialus és Lucretia* különböző redakciói kapcsán. Az eddig vázolt ideológiai és narratív elemzés egyformán vonatkozhat Aeneas Sylvius latin szövegére, valamint a magyar *Eurialus és Lucretiá*ra. Ha műfajtörténeti szempontból vizsgáljuk a problémát, akkor az a tény, hogy a levél mint humanista műfaj a Piccolomini-féle latin prózai elbeszélésben, és a Pataki Névtelen magyar verses históriájában is megjelenik, további értelmezést igényel. Nem célom itt a széphistória műfajtörténetével részletesen foglalkozni,[26] elkerülhetetlen azonban észrevenni a különbséget a levél funkciójában akkor, amikor két ennyire más műfaji kontextusba kerül. Egy latin nyelvű, humanista színezetű elbeszélésből, amelyben mind stilárisan, mind műfajilag teljesen helyén levőnek látszik, átkerül egy olyan műformába, amely tematikusan valóban erre a humanista-antikizáló hagyományra támaszkodik, de formailag semmilyen kapcsolatot nem mutat vele. Sajátos retorizáltságát, amint láttuk, megtartja ebben a kontextusban is, de poétikailag egészen más, orális költészetből és középkori verses epikából eredő műfaji hagyományrendszerbe épül. Viszont éppen e kódoltság révén képes arra, hogy egy olyan diskurzust – az udvari szerelemét – működtessen a széphistórián belül, amelynek az olasszal szemben a magyar nyelvű költészetben nincs még meg a hagyománya.[27] (Sőt, éppen most, Balassi korában van a kialakulás fázisában.) Ennek következtében az udvari szerelem fennebb már tárgyalt kiüresedett, ritualizálódott retorikája itt úgyszólván újdonság, valamennyire visszakapja rítus-értékét, amennyiben az a viszonyítási rendszer, amellyel szemben formalizálódottnak lehetne nevezni, ezen a hagyományon belül nem létezik. Ily módon a szerelmes levél műfaja és az *amour courtois* retorikája szorosan összefonódik Eurialus és Lucretia történetében, tágabb értelemben pedig a széphistória magyar műfajában.

24. Vö. ZEMPLÉNYI, i. m., 11–15.

25. Amint B. Kis–Szilasi értelmezése (i. m. 661 ff.) erre nagyon is pontosan felhívja a figyelmet, az *Eurialus és Lucretia* más szerelem- és nőhagyományokat is ismer. Ezek némelyike a levelekben is megnyilvánul, Lucretia például nem a kegyetlen úrnő szerepét játssza végig a nyolc levél folyamán, hanem, főleg miután hagyja magát elcsábítani, tud az asszony férfinak alárendelt, hagyományosabb „ízű" szerepéről is: „Asszonyember vagyok, és keveset tudok, tennenmagad jól tudod, / Reám és magadra, hogyha férfi vagy te, legyen néked nagy gondod; / Immár tied leszek, hogyha fogadásod és hited megtartandod." (II/93). Ezeknek a különböző szólamoknak az eloszlásával azonban most nem célom foglalkozni.

26. Erről l. ZEMPLÉNYI, i. m., 51 ff; VARJAS, i. m.; KARDOS, i. m.

27. Az udvari szerelem diskurzusának magyar irodalombeli jelenlétével sokan foglalkoztak az utóbbi évtizedekben. Kiterjedt, számos más területet érintő téma ez, sokkal tágabb, mint jelen dolgozat érdeklődési köre. Így most a minket leginkább érdeklő, poétikai-irodalmi jellegű szakirodalmi hivatkozásokat sorolnám fel: HORVÁTH Iván, i. m.; ZEMPLÉNYI, i. m., valamint l. ezek további bibliográfiáit.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Luffy Katalin

Tények metamorfózisa: „kórkép" a XVII. században

Komáromi Cs. György: *Pestis Pestise*

A pestis, vagy ahogyan a korban hívták, a döghalál – morbid téma. Lehet, hogy ezért emlegetik irodalomtörténészeink olyan keveset az ezzel a témával foglakozó írásokat. De lehet az is, hogy a történészek feladatának tekintik. Esetleg az egyháztörténészekre bízzák. Köztudott, hogy az orvostudomány nem sokat tud mondani erről, ekkoriban, a XVII. század második felében, nem orvosilag kezelték ezt a jelenséget.

A pestissel a korban sem foglalkoztak túl sokat, inkább „előzményeit", a háborúkat emlegették. Korabeli történetírók sem emlékeznek meg egy-egy pestisjárványról (kivéve, ha az valóban rendkívüli méreteket öltött), Isten egyéb büntetései mellett esetleg egy félmondatban említik meg.[1] Talán a legtöbbet a prédikátorok foglalkoztak vele, mert közvetlenül azt a réteget (is) érintette, amelyikhez a szószékről intézték szavaikat.

Dolgozatunk tárgyául így Komáromi pestis témájú prédikációskötetét választottuk. Hogy miért éppen a Komáromiét (hiszen vannak más szerzők is a korban, akik ezzel foglalkoznak – talán erre a kérdésre a legegyszerűbb a válasz – hatalmas életművével hívja fel magára a figyelmet. Kérdéseink szinte adottak voltak, tematikus prédikációk vizsgálatára készültünk. A feladat megoldásához szükséges primer szövegek, illetve a szakirodalom tanulmányozása után Komáromi egyre érdekesebb szerzőnek tűnt. A róla szóló ismertetések, elemzések ellentmondásossága, szerzőnk lenyűgöző írói tudatossága, mondhatni büszkesége, az „iskolás" feladat elvégzése után is ébren tartotta kíváncsiságunkat.

Miért a *Pestis pestise*[2]? Ez természetesen szorosan összefügg az előbbi kérdéssel. Egyrészt a szöveg felhívó parancsának engedelmeskedtünk. Másrészt a vele való foglalkozás során kiderült, hogy milyen kevés figyelmet szenteltek neki az egyház- és irodalomtörténészek egyaránt. Nem utolsó sorban pedig az is kiderült, hogy Komárominak ez az írása (is) beleilleszthető abba a vizsgálódási folyamatba, amelynek során a XVII. század második felének íróinál megfigyelhető diskurzusváltást követjük nyomon.

Nem kívánjuk Komáromi életútját, írásait itt most felsorolni, ezt több ízben is megtették már előttünk.[3] A szakirodalom áttekintéséből két, a továbbiakban fontos dolog derült ki számunkra: az egyik, mint már említettük, a *Pestis*-t szinte egyáltalán nem emlegetik a Komáromival foglalkozók, hanem bibliafordítására[4] és grammatikáira[5] helyezik a hangsúlyt, ily módon fordítói elveivel, ill. a magyar nyelvvel kapcsolatos nézeteit elemzik. Komáromi hatalmas életművét emlegetve azt az erőteljes szerzői tudatosságra valló gesztusát is méltatják, hogy 1677-ben kinyomtatta műveinek 61 tételből álló bibliográfiáját.

A másik pedig: Komáromi megítélése vallási-ideológiai szempontból nem egyértelmű. Puritanizmusát egyesek magától értetődőnek tekintik, míg

1. „...és így lőn vége ennek az 1661. siralmas esztendőnek is, mely dögavagy mirigyhalálnak szörnyű kegyetlenkedésével is elég siralmas és emlékezetes lőn, hogy másutt is sok helyeken, de főképpen ahol a hadak forgottak volna, nagyon kegyetlenkedett volna." SZALÁRDI János *Siralmas krónikája*, kiad. SZAKÁLY Ferenc, Bp., 1980, 669. Más korabeli történetíróknál, pl. Bartha Boldizsár (1666), Paskó Kristóf (1661), vagy a későbbieknél, pl. Cserei Mihály (1709–1712), nem találtam pontos, legalább az évszámot megadó utalást. (Ami nem azt jelenti, hogy nincs is, csak azt, hogy nem ezt tartják elsősorban megörökítésre érdemesnek.)

2. *„Pestis pestise. Az az olly egynéhány Együgyü Tanitások, mellyekben a' Pestisnek természete, okai, tulajdonsági, minémüségi, munkái etc. az az Sz. Irásból meg mutogattatván, es felöle indult, mais fen forgo vilongások el igazittatván, az köz velekedés szerént valo rettenetessege, meg kissebittetik, és nem olly szörnyünek lenni, épületire, azon Debreczeni Templomban és nagy Temetöben, mostan penig azoknak és egyéb helybéli Magyar Reformátusoknak lelki hasznára ki eresztett Comáromi C. György".* RMK I, 1012.

3. Pl. NAGY Géza, *Fejezetek a magyar református egyház történetéből*, Bp., 1985, SZABÓ Géza, *A magyar református orthodoxia: A XVII. század teológiai irodalma*, Bp., 1943, ZOVÁNYI Jenő, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*, Bp., 1911, BODONHELYI József, *Az angol puritanizmus és lelki hatásai*, Debrecen, 1942.

4. L. SZIMONIDÉSZ Lajos, *A debreceni biblia viszontagságai és elnyomása*, Egyht., 1945, FÖLDVÁRY László, *Komáromi Cs. György és bibliája*, Prot. Szemle, 1891, SZÉLL Farkas, *Újabb adalékok Komáromi Cs. György bibliájához*, Magyar Könyvszemle, 1890.

5. Héber és latinul írt magyar grammatikáját (Utrecht, 1654, ill. Utrecht, 1655) behatóan elemezte SZATHMÁRI István, *Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk*, Bp., 1968, és BARTÓK István, *„Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk": Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., 1998.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mások, éppen ellenkezőleg, ortodox voltát hangsúlyozzák.[6] Ez az ellentmondás nyilvánvalóan a puritanizmus és az ortodoxia éles szembeállításából eredeztethető, melynek léte, elsősorban prédikációelméleti szempontból, egyre inkább megkérdőjeleződik.[7] Jelen dolgozatunkban nem kívánunk belemenni ennek a tárgyalásába, annak ellenére, hogy néhány részkérdését érinteni fogjuk.

Vizsgálatunkban – tematikus prédikációkról lévén szó – arra keressük a választ, hogy mit tekintettek „eseménynek", mitől nyerte el az „esemény" esemény jellegét, milyen összefüggésekben elemezték, milyen referenciális alapja lehet egy-egy ilyen eseménynek, ill. beszélhetünk-e referencialitásról ezen „történelminek" lényegített események kapcsán. Vállalkozásunk vázlatos jellegét kutatásaink kezdetlegességével mentjük. További szövegvizsgálat éppúgy árnyalhatja problémafelvetésünk darabosságát, mint a terminológiánk kialakításáért segítségül hívott társtudományok elmélyültebb tanulmányozása.

Az előszó: az önértelmezés gesztusai

Az ajánlások, *elöljáró beszédek* szinte minden esetben lényegi információkkal szolgálnak, az illető mű megközelítéséhez olvasati szempontokat kínálnak. A XVII. századi szövegektől megszokott, igencsak informatív cím után, a szövegnek ez a része nemcsak a téma „alkalmatosságára", hanem szöveggé szerveződésének módjára is rávilágít.

A *Pestis pestisé*-nek terjedelmes bevezetője egyrészt szerzői utasításokat, tanácsokat és magyarázatokat ad az olvasáshoz, másrészt a mű megírásának mikéntjét, „módszertanát" tárja fel. Önértelmezés és olvasónevelés egyszerre; a kötetnek a legszemélyesebb része.

Az előszóból kiderül, hogy az 1661–62-es debreceni pestisjárvány idején elhangzott „vigasztalások" első latin nyelvű kiadása után, ennek immár magyar nyelvű változatát veheti kézbe az olvasó. A szöveg létrejöttének ötletét a rendkívülinek, megörökítésre érdemesnek tekintett alkalom szülte. A tematikus prédikáció megjelenését többen is a puritánus újításokhoz kötik. A postillaírás hagyományával szakító puritánus prédikátorok társadalmi problémák iránti érdeklődésével hozzák összefüggésbe a templomi beszéd jellegében észlelhető módosulásokat: a század közepétől megfigyelhető az alkalomhoz kötött, gyakorlatias jellegű beszédek, beszédsorozatok elszaporodása (halotti prédikációk megjelenésének megsokszorozódása, politikai alkalmakhoz kötött beszédek, mint pl. Medgyesi Pál prédikációi Várad eleste ürügyén (1657, 1660), vagy Báthori Mihály beszédei a medgyesi országgyűlés előtt (1664) stb.); ebbe a sorba illeszthető Komárominak a hét prédikációból álló kis beszédgyűjteménye is.

Komáromi pestissel foglakozó, elsőként latinul írt beszédeit a kötelező szerénységgel jelenteti meg magyarul is: „Kegyes olvaso, mint hogy az 1661. és 1662. esztendöbeli Pestisnek idején valo együgyü *conceptusimat*, prédikállásombeli szokott *Methodusom* szerént, deákul rövideden le irván, rendeltem s-intéztem az *IV. Centuriamban* (mellyben ha az jo Isten meg engedi hogy ki jöjjenek és közönségessé legyenek, lesznek *Conciones extraordinariae*) csak kissebb gondolatomban sem ötlött, hogy mostanában magyarul, az Magyar világ eleiben terjeszszem, de az Istennek gondviseléséböl s tetszéséböl esett hogy *az mit most szemeiddel látsz, s-olvassz, lássad es olvassad.*" (kiemelés L. K.)[8] A „magyar világnak" szánt vigasztalások és útmutatások kiadása hiánypótló vállalkozás. Az anyanyelvűség propagálása viszont csak egyik tényező lehet a magyar változat elkészítésének indoklásában. A témaként választott jelenség széles körű társadalmi jellege éppannyira motiváló tényező, mint a hiánypótlás igénye.

Komáromi tudatos szerző voltát már említettük, melyen nemcsak írásai megszerkesztettségét értettük, hanem a tenni akarás, a „magyar könyvek szaporításának" tudománynépszerűsítő igényét is. Erről a szándékáról vall a kötet bevezetésében, alkalmazkodva, magára vállalva a tanítónak azt a meghatározását, amelyet Augustinus óta (a Bibliára visszavezethető) feladatnak tekintettek a néphez szólni kívánók. Komáromi szerint is ez a feladat egyrészt a Bibliából olvasható ki, másrészt Szent Bernátra hivatkozva fogalmazza meg a tanító szerepköreit: „Mert jollehet, kiváltképpen ez mi gonoszon jarlando Nemzetünkben, sok eggyházi tisztek, tiszteknek eléggé meg felelni alitsak magokat, ha vagy az Istennek igéjét, vagy az helyett, az Ige neve alatt, akarmi dib dab beszédet, nagy tele torokkal, rendelt orájokon, az kösségnek füleiben ki kiáltanak, én mindazonáltal, mind az szent irásban, mind az, azt világosito külsö irásokban, úgy látom, hogy az Isten titkainak hü Sáfárinak, az igaz lelki tanitoknak, háromképpen kell, az Isten Sionanak romladozott kö falait épiteni, (...) Nyelvel, kézzel, élettel: avagy Beszéddel, Irással, Példával" (2). Szerzői tudatossága ennek a feladatnak a komolyan vételéből eredeztethető, önértelmezésnek tekinthető gondolatai engedik meg addigi

6. „[Komáromi] Célja Amesius és Oliver Bowles puritánus írók nyomán az Isten dicsőségét előmozdító építés, a hallgatók szükségei, az idők körülményei, a textusok és témák összhangja alapján." NAGY Géza, 1985, 67. „Bár az orthodox jelzővel sohasem dicsekedik, mégis az orthodoxia buzgó harcosa." SZABÓ Géza, 1943, 47.

7. BARTÓK István a Medgyesi *Doce praedicare*-ját elemezve megállapítja, hogy prédikációelméleti szempontból nem tartható az erőteljes puritánus-ortodox ellentét, amelyet felnagyít a szakirodalom: „Mivel ezenkívül a beszédek felépítése is szinte megegyezik, megkockáztathatjuk, hogy a Geleji és Medgyesi között egyéb területeken fennálló ellentéteket nem célszerű abszolutizálni." BARTÓK, *Medgyesi Pál: Doce praedicare (Az első magyar nyelvű egyházi retorika)*, ItK 1981/1, 8. Az persze további kutatásra vár, hogy a két tábor közti ideológiai ellentét kiélezettsége mennyire releváns az egyes szerzők besorolásában.

8. 1. számozás nélküli oldal (A Komáromi szövegéből vett idézetek oldalszámait a továbbiakban közvetlenül a szöveg után, zárójelben adjuk meg.)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

munkásságát vállaló és „reklámozó" gesztusait: „Mert bizonyságom az Isten, hogy valamennyi munkámat még eddig, közönségessé tettem, (noha az Utrajectomi Academiaban, s-Debreceni Schólában irt, s-ki eresztett tizen eggy *Theologica Disputatiomon* kivül, ez kilenczedik munkám, mellyet közönséges haszonra ki bocsátottam) azonkivül, hogy ketteinek ki nyomtatásában, azoktól az becsületes Uraimtol, kiknek neveket eleiben függesztettem, az Typographus, költséggel segittetett, senkinek, két tallérnál több adományát nem vettem, nemis kivánom: hanem nálam nyilván levö tisztembeli kötelességem" *(1–2)*.

A tanításban az *utilitast* célul kitűző és azt követő szerzőtől szinte természetesnek hat a Szent Páltól átvett gondolat állandó önmagára való alkalmazása. Művével nemcsak az olvasóközönség igényeit kívánja kielégíteni, hanem a prédikátortársaknak is hasznos útmutató könyvecskét kínál. A prédikáció műfaji értelmezését megadva fejti ki, hogy melyek az *elocutio* ama lehetőségei, amelyek a téma részletesebb kifejtését, de a prédikáció nem javallott „bőbeszédűségét" eredményezhetik. Ezzel magyarázható a beszédek dísztelensége. Szigorúan a lényegre koncentrál, a mondanivaló tételszerű megfogalmazásai a lényegre törés elvét követik: „Szaporithattam volna Isten segitségebül, mind az szot, mind az dolgot. Szaporithattam volna az szot, az sz. irásbeli helyeknek mindenütt egeszszen (...) le irásával (...). De nem szokásom ez, sem irásomban, sem élö beszéddel valo tanitásomban. Azt akarom inkább hogy mondják tanitásom, s irásom felöl *Pancta verba multa res*. Kevés szo, sok dolog: mint Multa verba, pancta res. Sok szo, kevés dolog. Avagy azt, mellyet Luther M., némelly idejebéliekről monda: *Res sine verbis*. Dolgok szok nélkül. (...)" (5). A „dolgok szaporítása" lehetőségének tudata Komáromi tájékozottságát bizonyítja, a pestissel foglalkozó művek egész szakirodalmát megadja,[9] mely impozáns felsorolással műve megírásának jogosultságát alapozza meg, felkészültségét, „tudós" voltát bizonyítja. Ugyanitt figyelmeztet arra is, hogy ezeknek a műveknek az áttanulmányozásával akár teológiai disputációt is lehet írni. A prédikáció műfaja azonban nem engedi meg, hogy a témával kapcsolatos részletkérdéseket itt kifejtse: „De ezek nem az *Ecclesiastica*, hanem *Scholastica Cathedrara* tartoznak, Professorhoz nem Predikátorhoz illenek. (...) Az mit a' Predikálo széken kivül, szolhatunk, tanithatunk, irhatunk szabadossan, azt a' Prédikallo székböl mind ki nem mondhattyuk, hanem el kell hallgatnunk." (6) Az „elhallgatásnak" azonban sokféle módja van, itt a tudásanyagnak a prédikációba való olyan beépítését jelenti, amely mentesíti ugyan a szöveget a „fölösleges" részletinformációktól, de a szemléletbeli rokonságot megtartja, mely nélkül mondanivalója, problémakezelése értelmetlen lenne.

A prédikáció műfaji meghatározása összefügg a tanító/prédikátor fogalmának jelentéstartalmával. A lelki tanítói feladatkör a puritánus prédikátoroknál sem jelenti egyszerűen a prédikáció *movere* céljához igazodás elsődlegességét. A szónok *docere*, *movere*, *delectare* hármas feladatköre árnyalatnyi, de igen lényeges, mindezek ellenére egyáltalán nem újszerű mozzanattal egészül ki a lelki ráhatás, lelki nevelés hangsúlyozása során. A lelki ráhatás fontosságát a meggyőzésben már Arisztotelész és Cicero is hangsúlyozza. Komárominál az előző évtizedek prédikálási gyakorlatához képest jelent újítást, ahol a prédikátor feladatát az észérvek útján történő meggyőzésre fektették.[10] A XVII. század közepétől megjelenő írásokban megfigyelhető a lelki élet fontosságának, illetve a gyakorlati, praktikus tanácsok adásának előtérbe kerülése, amit a puritánusok hazai megjelenésével hoznak összefüggésbe,[11] de ez nem jelenti a másik két feladatkör elhanyagolását, hanem inkább a hangsúlyok változását. A társadalmi kérdések iránt érzékeny puritánus prédikátorok különös hangsúlyt fektettek a „kösség" problémáinak orvoslására, a „közép- és alsó renden" levők élettere javításának szükségességére. Ez az igény jelentkezik Komárominak ebben a kis prédikációs kötetében is. Szövegvizsgálatunkban a hasznos tanácsok és tanító szándék viszonyának feltárásával a megcélzott közönség, a „Magyar világ" tartalmára és élete „problémáinak" mibenlétére kérdezünk rá.

A szövegek

A hét prédikációból álló sorozatot a központi téma – tennivaló a pestis idején – következetes végigvitele jellemzi. A téma indoklása – a pestis mint a társadalom egészét érintő probléma – nemzeti, sőt világtörténelmi fontosságú beállítást nyer, megörökítése (szinte) történelmi, vagyis megörökítésre érdemesnek tekintett eseménnyé avatja.

Komáromi nem az egyetlen szerző ebben az időszakban, aki a háborúk nyomában pusztító pestisről prédikációkat írt. Két évvel később, 1664-ben, Sá-

9. „Ha erröl többet kivánsz, nézd meg Szegedit *in loc. com. pag. 252–253*. Gisbert Voetiust, *de Pestis antidoto spirituali*, mellyet nem régen magyarrá tett *dialogus* formában szépen egybeszerkesztetett s-néhol öregbitettis, eggy becsületes Atyánkfia Erdélyben, Theodorus Bezát, Thomas Fabritiust, Lavatherust *de Peste*, Mollerust és egyéb Commentatorokat in 2. Sam 24 1. Chron. 21 Psal. 91, Ravanellust, Felegyházi Tamást, az Magyar *locus communisban*, s-egyebeket" (8).

10. „A reformáció évszázadában a prédikáció még evangelizáló hatást akart gyakorolni, ezzel szemben az ortodoxia korszakában elsősorban már pontosan rögzített hittan részleteket igyekezett magyarázni és védelmezni. Az egyházi élet dogmatikus, intellektuális jelleget öltött." ÁGOSTON István, *A magyarországi puritanizmus gyökerei*, Debrecen, 1997, 31. L. pl. SZENCI Molnár Albert Scultetus postilláinak fordítását (1617), vagy ALVINCZI Péter prédikációit (1633–1634).

11. *„Ők [[a puritánus prédikátorok]] vívták ki, hogy a papok szabadon választott alapigéről is prédikálhassanak, nemcsak a textusok előre megállapított rendje szerint, s általában arra törekedtek, hogy az istentisztelet minél elevenebb, minél inkább személyes vallásos életből fakadó." RÉVÉSZ Imre,* A magyar protestantizmus története, *Kolozsvár, 1923, 57–58.*

[Erdélyi Magyar Adatbank]

rospatakon Szepsi András is fontosnak tartotta, hogy *Döghalál ellen való orvosság* címmel kiadja három beszédből álló kötetét.[12] A témakezelés sok tekintetben megegyezik a Komáromiéval, elsősorban a megírás motivációjában.[13] Igencsak hasonló a betegség miértjének megválaszolása, ugyanazt a teológiai értelmezést nyújtja, mint Komáromi, sőt a prédikációk textusa – egy textus alapján fejti ki három beszédben mondandóját – megegyezik az egyik Komáromi által választott igehellyel (Deut 28, 21). Komáromi és Szepsi szemléletbeli rokonságára a későbbiekben még visszatérünk, nézzük előbb Komáromi kötetét.

Kötete összeállításakor szerzőnk tematikus kötetet tervezett, szóban már elhangzott beszédeit gyűjtötte össze.[14] A beszédek szoros összefüggését a textusok elosztásával és megválasztásával is jelzi. Az első három beszédnek azonos a textusa (2 Sam 24, 15), ugyanígy a második három beszéd is azonos igehelyre épül (Deut 28, 21), a hetedik prédikációnak van egyedül különálló textusa (1 Krón 21, 17). Ha ezeket megvizsgáljuk, a bevezetés, tárgyalás, befejezés szerkezeti egységeit fedezhetjük fel.

A beszédek szigorú felépítésűek, a bevezető rövid *exordiumot* a szentírási hely rövid *summája* követi. Az ezzel szorosan összefüggő *magyarázat* felveti azokat a kérdéseket, amelyek kifejtésére vállalkozik, az argumentatio lehetőségeit a Szentírásra szűkíti le. A *magyarázat* tételszerű megállapításait a *tanulságban* foglalja össze. Az *okok*ban „próbálja meg" az előbb levont következtetést, vagyis itt tér ki az esetleges ellenkező vélemények felsorolására és cáfolására. Kitűzött témájától nem tér el, állandóan pontokba szedve a témával kapcsolatos minden részletkérdésre igyekszik kitérni. Az alkalmazás területét a *hasznok* jelentik. Komáromi a tanításnak két vagy három hasznát vonja le, *intő, feddő* és *cáfoló, oktató* ill. *vigasztaló hasznát*. Egy beszédben a tanulságnak legfeljebb három hasznát tárgyalja. A hasznok közül az *intő haszon* az, amelyik egyik beszédéből sem hiányzik. Az *oktató haszon* az első négy prédikáció mindegyikében jelen van, a dogmatizáló jelleg ezekben a beszédekben a legerősebb. A *vigasztaló* haszon az utolsó két beszédben jelenik meg csupán, ezeknek a beszédeknek a többitől eltérő voltára a későbbiekben még visszatérünk. Elméleti vagy gyakorlati haszon alkalmazása a prédikáció mondanivalójának függvényében történik.[15] Komárominál megfigyelhetjük az erre való odafigyelés szigorúságát, az első, bevezető prédikációk tanító jellegének megfelelően első helyre az *oktató* haszon kerül, ezt pedig az *intő* és/vagy *cáfoló/feddő* hasznok követik. A kiút-mutatást vállaló beszédek (ide elsősorban a hetedik beszédet soroljuk, de a hatodik mint bevezetés is ennek tekinthető) a hasznok tárgyalását a *vigasztaló*, vagyis gyakorlati haszonnal kezdik, ezt *intő* vagy *feddő/cáfoló* hasznok követik.

Komáromi az *utilitas* egyik formáját a tanításban látja. A kérdés-felelet módszerrel a kiindulópontként választott szentírási helynek és az abból levont tanulságnak úgy világíthatja meg rejtett részleteit, hogy egyben az élőbeszéd hatását is kelti. A kérdések lehetnek dogmatikai vonatkozásúak és laikusok gondolkodásmódját jellemzőek egyaránt: tudós és „együgyü kösség" lehetséges kérdéseit egyformán számbaveszi, egyforma jelentőséget tulajdonít nekik. A hallgatósághoz való alkalmazkodását ezzel az eljárásával is jelzi, minél szélesebb körhöz kíván szólni: minél szélesebb társadalmi réteget kíván megszólítani.

Komáromi a témával kapcsolatos gondolatait az egyszerűtől a bonyolult felé tartó logika alapján fejti ki. A pestisbetegség jelentéslehetőségeinek körüljárásakor meg a betegség okának megfejtéséből indul ki és tér ugyanide vissza. Egyszerű szómagyarázat alapján követi végig a betegség fogalommá válásának útját, felmutatva ennek teológiai jelentéstartalmait. Befejezésként ebből a jelentésből vigasztalásokkal és buzdítással zárja a beszédsorozatot.[16] A már érintett kérdésekre állandóan reflektál, pontosan megjelölve azt a helyet a köteten belül, ahol az megtalálható.[17]

Az egyes prédikációk *Magyarázataiban* meghatározott tárgyalandó kérdésektől kevéssé, sőt egyáltalán nem tér el a kifejtésben. Szigorúan mondan-

12. *Döghalál ellen való orvosság. Az az: A' Pestises idökben, s' helyeken való s' lakó embereknek kiadatott Szent Elmélkedés, Melyben mind a' Pestisnek nehézsége kifejeztetik, s' mind a' minemü karban helyheztetett emberek találtatnak, azok orvosoltatnak meg.* RMK I. 998.

13. „Im mindazonáltal *ez Pestises üdö alkalmatosságával* (kiemelés L. K.), némely jó akaróimtul köz helyen hallott tanitásomat hogy Irás által közönségesebbé tenném, megintetvén tetczett hogy a' kegyelmetek neve alatt terjeszszem-ki, e' féle elmélkedéseknek szórul szóra való leirásában való szokatlanságom miatt, mint egy idétlen szülöttet. De nem olly idétlen mindenestül, hogy valami piheségre való mozgásnak lelke nem vólna benne. Kegyelmetek vegye maga óltalmában, s' tápálásában, hogy gyenge lélegzése, élö lélekké változzék. (...)" SZEPSI, i. m., 1. sz. n.

14. A prédikációk elején, a textus után feltünteti az elhangzás dátumát is. Beszédeit 1661. október 27. és november 20. között mondta el. A kötet három évvel később jelenik meg. A keltezéshez való ragaszkodás tudatosítja az akkor elhangzottak jelenben való jelenlétét, a múlt élő jelenként való azonosítását, a megörökítés gesztusával a esemény „soha nem szabad elfeledni" minősítését kapja meg. L. erről Paul, RICOEUR, *A történelem és fikció kereszteződése* = RICOEUR, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, 1999, 353–372.

15. Bartók István Medgyesi Pál prédikációelméleti könyvének elemzése során állapítja meg, hogy a hasznok alkalmazásának mikéntje fontos információkkal szolgál a beszédszerzők retorikai iskolázottságáról. A gyakorlati és elméleti hasznok szétválasztása Medgyesinél Amesius hatást (is) jelent, Medgyesi kifejti, hogy tanítani csakis az elméleti hasznokban (és ide elsősorban az *oktató* haszon értendő) lehet. BARTÓK, i. m., 1998, 236.

16. Szemléltetésképpen három prédikáció kérdéseit idézzük: az első prédikáció kérdései: *„I. Kitöl szokott adattatni? II. Miért szokott adattatni? Mi által szokott adattatni?"* (3), a másodikban : *„I. Micsoda lehet a' Pestis avagy döghalál? II. Miért mondassék dögnek, Pestisnek, döghalálnak? III. Kire szokott bocsáttatni Istentöl a dögh?"* (16), végül pedig a hetedikben: *„I Micsoda itt az Istennek keze? II. Mit ért David az ö Attyházán? III: Nem vétkezetté benne Dávid, hogy magára, és az övéire halált és veszedelmet kért?"* (128).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

dójára koncentrál, bizonyításait kizárólag a releváns Szentírási helyek felmutatására alapozza. Ez a gondolati ív szükséges a pestis korabeli felfogásának magyarázatához. Ahhoz, hogy érthetővé váljék, miért tekintették a pestist Isten csapásának, a bűnös népre küldött isteni büntetésnek az orvosi magyarázatokban kevéssé bízók, ill. akik szükséges orvosi magyarázat hiányában eligazításért szinte kizárólag csak a Bibliához fordulhattak: „A betegség okát ekkoriban nem ismerték, gyógyítani nem tudták, legfeljebb a betegek szenvedéseit enyhíthették. A kortársak a pestist Isten büntetésének tekintették, és még Moller Ottó, a XVII–XVIII. század fordulójának leghíresebb magyar orvosa is csak a böjtöt és imádságot ajánlotta ellenszerül, és a korszak egyik legvilágosabban gondolkodó embere, Pápai Páriz Ferenc (1649–1716) is úgy vélte, hogy a pestisjárvány ellen, ami Isten büntetése, nem is lehet védekezni."[18]

Komáromi is már a fogalom első megközelítésekor a teológiai magyarázatot helyezi előtérbe. Több pontban, többféle – a Biblia alapján megalkotott – értelmezést fűz hozzá: „A Pestis, avagy dög mirigy halált, az Szent irás, kétképpen fejezi ki. I. *Homályosabban* nem szintén világos nével, nevezvén és mondván: 1. *Iehova kezének* (...), 2. *Tsapásnak* (...), 3. *Madarász törinek (...), 4. Éjjeli rettegésnek (...), 5. Nappal repülö nyilnak (...), 6. Délben pusztito veszedelemnek (...), 7. Tüz égéséhöz hasonlo égésnek (...), 8. Az Iehova fegyverének (...). II. Világosabban, elég világos nével, nevezvén és mondván. 1. Halálnak (...), 2. Homályban járo dögnek, vagy döghalálnak (...), 3. Veszedelmes dögnek (...), 4. Döghalálnak (...).*" (1) A továbbiakban természetesen részletesen kifejti mindegyik jelentés értelmét, a latin és a héber (*Pestis, Deber*) szómagyarázatból vezetve le a magyarul *döghalál*ként meghonosodott szó jelentését. A pestis ilyen többrétű értelmezése nemcsak Komáromi grammatikusi habitusával függ össze. Szepsi András ehhez hasonlóan hosszasan értekezik a pestis különböző jelentéseiről, s a fogalom lényegének (Isten büntető csapása) megértéséért, ő is egész prédikációt szentel ennek a kifejtésére: „Közönségesen pestisnek mondhatni mindenféle ártalmas sürüen halált hozó, avagy igen nehezen, sokakot majd mint egy rendkivül meg nyavalyasito betegségeket. Különböztetve pedig s' szorosb értelemmel pestisnek mondani szokták, azt a' kiválképpen valo ártalmas és halálos, avagy csak halálosképpen meggyötrö nyavalyának nemét-is, melly az boszszu állo Isten igaz itéletinek, és haragjának eszköze, vagy jele a' rendkivül valo tsapásnak el-végezésében."[19]

Politikai vagy teológiai, a nemzet sorsát tárgyaló bármilyen beszéd (egyik) súlypontját a nemzet bűneinek felsorolása jelenti. E felsorolás egyben a tények „narrativizálásának"[20] egyik, talán leglényegesebb eleme, a történetformálás alappillére. Ebből kiindulva a nemzet története többféle megvilágításba kerülhet, mind felemelkedésének, mind elveszettségének lehetősége megírható. A bűnök miatt a nemzetre mért isteni büntetés értelmezéstől függően hangsúlyozhatja a kiválasztottság tudatát és a kiválasztottság eljátszásának tragédiáját. A század második felében, történelmi katasztrófák hatására megjelenő nemzetféltő „programok" heves hangvételének fokozódásával az apokaliptikus értelmezés kapott erőteljesebb hangsúlyt. A bűnök megállapítása, a bűnök rendszerének körvonalazása az események közti kapcsolatrendszert tárja fel, ehhez viszonyítva állapítják meg a tények okai és következményei közti kapcsolatokat, kapcsolatcsoportokat. A bűnök köre megállapításának alapját szinte kizárólagosan a Tízparancsolat, illetve a hét fő bűn jelenti. Az alkalmazás tekintetében lehetnek eltérő hangsúlyok a teológiai, politikai, szociális területek[21] különböző mértékű bevonása során. Az érvelés irányultságának függvényében kerül egyik vagy másik terület előtérbe, ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a nagypolitika változásai mennyire befolyásolják ezt az irányultságot.

Komáromi kötetében szinte kizárólagosan teológiai bűnökről szól, a nemzet életében ezeknek so-

17. Pl. az 5. prédikáció intő hasznában írja: „Tekints meg oda fellyebb az leg elsö tanitásnak utolso, s-harmadik hasznában, s-ki tanulhadd, mint készülly." (102), vagy a 7.-ben: „[a büntetés elviselésére vonatkozó intéseket] Gondold meg azokatis az mellyeket oda fel az ötödik tanitás hasznaiban emlegetek, es ezekkel arra az mire intettél, hathatoképpen indully." (137)

18. TÓTH István György, *Betegség és gyógyítás a kora újkorban*, 171. = *Magyar művelődéstörténet*, szerk. KÓSA László, Osiris, 2000.

19. SZEPSI, i. m., 2. Szepsi magyarázata sem áll itt meg, a továbbiakban részletesen leírja, pontokba szedve az összes lehetséges értelem lényegét. A pestis, mint döghalál kifejtésekor sokkal inkább részletezi a pestis-halál borzalmait, mint Komáromi, a prédikáció *movere* célkitűzését a naturalisztikus leírással valósítja meg. Szemléltetésképpen csak egy rövid részletet idézünk: „De a' pestis üdein, mihelt a' lélek válik a testül, s' ottan puffad az egész test, meg vész iszszonyún, elszenyvethetetlen büdös genyetséges sárvizzel, meg repeszti börit, folyatja orrát, tajtékoztatja száját (hogy a' többit ne emlicsem) s' ottan nem csak férgeknek adgya, de ugyan magábul, magát emésztö férgeket nemz. Oh dögnek, döge!" (5)

20. A fogalmat H. White értelmezésében használjuk: „... a narrativizálás az a tevékenység, melynek során látszólag esetleges vagy éppen kaotikus események sorozata sajátosan történeti jelenséggé válik, pontosabban az események sorozata azonosítható történetté (*recit*) alakul, és ekként válik nyitottá az értelmezés számára a magyarázatok olyan formáinak alkalmazásával, amelyeket az adott kultúrán belül a társadalomtudományok kanonikusnak tekintenek." Hayden WHITE, *A történelem terhe*, Osiris, 1997, 20–21.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kasága, állandó jelenléte és a tőlük való szabadulás képtelensége váltotta ki Isten haragját. Ezek a bűnök pedig: „I. *Az meg keményedés,* és bünben valo megátalkodás (...), II. Az *hihetetlenség*, és Istenben valo nem bizakodás (...), III. *Az Isten igijének, és parancsolatainak meg utálása* (...), IV. *Az kevélység* és fel fuvalkodotság, kiválképpen az nép eleiben (...), V. *Az Istentöl elö allattatott felsö hatalmasságokhoz valo engedetlenség* (...), VI. *Az bálvány imádás* (...), VII. *Az Ur Vacsorájával valo gonoszul élés,* és annak meg utálása." (7). A harmadik pontban megnevezett bűn applikálásában (Komáromi természetesen az összes felsorolt bűnt egyenként is alkalmazza a nemzetre) kiemeli a papok, tanítók társadalmi negatív megítélését a köztudatban, az ötödik pontban megnevezettek alkalmazásában némi politikai irányultságot is felfedezhetünk, amennyiben ez az utalás a köznép és az elöljárók széthúzására vonatkozik.[22] Szepsi bűnlajstromában a Tízparancsolatra hivatkozva felsorolja annak minden pontját, lépésenkénti alkalmazását a személyes önvizsgálatra bízza, miközben ezeknek a nép körében való jelenlétével magyarázza a rendkívüli isteni büntetést.[23] A pestissel való büntetés súlyosságának megítélésében eltéréseket figyelhetünk meg a két szerzőnél. Isten lehetséges, egy egész népet érintő büntetőeszközeinek felsorolásában – éhség, fegyver, pestis – Komáromi egyértelműen ez utóbbit tekinti a legsúlyosabb csapásnak, melynek súlyosságát a bűnök előfordulásának gyakoriságával és súlyosságával magyarázza. Az ötödik beszédében hosszasan fejtegeti a pestissel való büntetésnek a többitől való különbözőségét, rendkívüliségét. A pestist tekinti Isten csapásai közül a legrettenetesebbnek, amellyel csak a legsúlyosabb bűnökért büntet Isten: „*Mert* sem fegyver, sem éhség, sem semmi egyéb csapás, olly gyorsan, és hamar, az országot, tartományt, nemzetséget és az földnek határit el nem nyargallya, fel nem futtya, járja, mint az döghalál" (38). Szepsinél viszont ennek a hierarchiának más rendjét figyelhetjük meg. Ő a büntetés súlyosságát nem a pestisjárvány önmagában való tényében látja, hanem sokkal inkább a sorozatos csapások következményének: „A fegyvertöl vagy fegyver után szokot lenni a' *pestis*, de *pestisböl* nem szokot fegyver támadni" (34). Kettőjük közt ez esetben az értelmezés hangsúlyainak különbségéről van szó, nem pedig a jelentésadás lényegének másságáról: hasonló történéseket más-másképpen illesztenek be ugyanabba a csapássorozatba. Ez a különbség Szepsi beszédeinek eltérő voltát is jelzi, aki sokkal inkább törekszik az elokúciós lehetőségek kihasználására, mint a dogmatikai tanításra alapozó Komáromi.

A megtérést sürgető felszólításokkal jelzik, hogy az isteni büntetésre a gyógyírt így természetesen csakis a bűnök megbánása révén elért feloldozásban remélhetik. A használatos orvosságokról csakis implicite, a cáfolás kedvéért szólnak, a megoldást nem ezektől remélik. Komáromi is szükségesnek tartja ezen „gyógyszerek" részletes felsorolását.[24] A felsorolás szinte mindegyik olyan „gyógymódot" tartalmazza, amelyet Pápai Páriz Ferenc is fájdalomenyhítő megoldásként javasol.[25] Mindez természetesen nem jelenti a gyógyszerektől való teljes eltiltást. A „szabados" és „babonás" gyógyszerek megkülönböztetése a beléjük vetett hit különbségein alapul, miszerint Istenben, és nem a gyógyszerek erejében kell hinni. A „babonás" gyógyszerek felsorolásának polémialehetőségét kihasználva, Komáromi a „pápisták" „Pestis üzö Isteneit" éppúgy nem kíméli, mint a „sárospataki, vagy ruszkai ördöngös orvosságokat"[26]. Az elmenekülést etikátlan magatartásként ítéli el, az ötödik beszédében hosszasan értekezik ennek a kérdésnek etikai és vallási aspektusairól. Az „elfutás" hiábavalósága és erkölcstelensége azonos hangsúlyt kap, a helybenmaradás, a vállalás etikai magatartás-

21. Teológiai bűnök alatt az Isten személye ellen elkövetett bűnök értendőek. A szociális bűnök csoportja vitatott csoport, „amelyben a közösség vezetői, urai, „fejedelmek" a „kösség" ellen követnek el vétkeket (nyúzás, fosztás stb.)" ŐZE Sándor, *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet" – Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján,* Bp., 1991, 43. A politikai bűnök szintén nehezen meghatározható csoport, itt a nagypolitikában elkövetett, a nemzet sorsának fenyegetettségét előidéző ballépésekre gondolunk, mint pl. II. Rákóczi György lengyelországi hadjárata (korabeli értékelését l. Medgyesinél *Ötödik Jajj és Siralom* 1658, vagy Szalárdi krónikájában).

22. „III. (...) Mellyik nemzet az keresztyén világban, mellynél illy utálatban volna az Istennek szava, s-kelletlenségben annak kiáltoi, mint az Magyaroknál? Ezek között a Prédikátor, vagy csak esküvésért, keresztelésért tartatik, még pedig nagy kedvetlenségben, imigy amugy. Ezek az Isten Házában ha midön bé mennek, csak szokásbul mennek etc. (...) V. (...) Ugy láttyuk az szomoru példából, hogy az igaz itiletü Isten, ma minékünk mondta azt, az mit régenten a' Sido népnek Jerem. 27. 21. (...) De mégis berzenkedik ez a nemzet: ragadozik az öszön ellen, az kardoskodás miat vesze, mégis az kardoskodást ohajtya" (12–13)

23. SZEPSI, i. m., 16–17.

24. „Mert Isten halálosképpen meg lött ez ö nyilával, noha még élsz, vágass bár eret, akar *cephalicat,* akar az *mediat,* akar a' *zaphenat* bokád alatt, akar a' *Salvatellat* az kis ujjod mellett, hordozz bár kezedben valami joszagot, avagy eczetes spongiát, füstöld bár házadat fenyő maggal, fejér ürömmel, és annak füstit szidd magadhoz, (...) egyél bár minden reggel eczetes kenyeret, avagy egynehány diot soval, avagy ujruta füvet: tüzelly bár cserfa és fenyöfa tüzzel: élly eczetes étellel és sültel inkább mint egyéb félével: élly teriékkel, lemonyával, czitrom nedvességével: (...) mossad szádat, orczádat, füledet kezedet rosa vizzel, vagy eczettel, forgassad szádban az szekfüvet fahaját, és meg tört koriandromot, kennyed vak szemedet, tenyeredet, mellyedet Scorpio olajjal: élly az magad vizelletivel némellyekként, minden reggel csináltass Mithridaticumot, s-vedd bé: Igyad az szarvasnak ámbátor szarvát, vagy szivebeli csontocskáját apron törve (...) igyal meg keszitett arany vagy ezüst gletet: bocsásd lábaidot mostan fejt tejbe etc. mellyeket mutogatnak, nem csak az Orvosok, hanem azok után, némelly az aránt-*atheologus Theologus*okis, de csak készülly ez aránt, mert bizony el kel menned, ez világtol nem sokára meg kell válnod." (58–59).

25. PÁPAI Páriz Ferenc, *Pax Corporis,* Kolozsvár, 1690 (első kiadás), kiad. SZABLYÁR Ferenc, Bp., 1984. Az oldalszámokat eszerint adjuk meg, 324–350.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

modelljét rajzolva meg. A *kegyesség* és *szeretet*[27] fogalmait szinte szinonimákként kezeli, egymás feltételeinek tekinti. A pestisjárvány idejére vonatkozó gyakorlati útbaigazításai ennek a fogalompárnak a folyamatos egyénre vonatkoztatása révén léphetnek túl az elméleti dogmatikai tanításon.

A betegség problémájának vallási és etikai szintre emelése olyan magatartásmodelleket kreál, amelyek a kegyes élet bizonyítékai. A puritanizmus különösen nagy hangsúlyt fektetett a kiválasztottság földi jeleinek láthatóságára, a kegyes életre való buzdítással az életvitelben megnyilvánuló üdvbizonyság jeleit fedezteti fel. A kegyes élet szabályait conduct bookokba foglalva útmutatásokat fogalmaznak meg, amelyek a hitélmény személyességét hangsúlyozva nemcsak a hitélmény elmélyítésének módjaira tanítanak meg, hanem az üdvbizonyság jeleiként érthető magatartásmodelleket is körülírják. 1636-ban megjelenik Medgyesi Pál fordításában Lewis Bayle ekkorra már világhírűvé vált *Praxis Pietatis*-a.[28] Az Isten és önmagunk megismerésére tanító könyvecske egy egész hosszú fejezetet szentel a betegség idején ajánlatos tennivalóknak. A betegség viselésének, ill. a beteglátogatás „illemszabályainak" felállításakor, az isteni büntetés megérdemeltségét emeli ki, ezt teszi ennek a fejezetnek (is) központi gondolatává: „Egy betegség sem jő emberre vakszerencséből ..., hanem az embereknek gonoszságokért"[29], így a megoldás is szintén magától értetődő: „Viseld így te is az én tanácsom szerint minden fejedelmeknek Fejedelme előtt te magadat, hogy ha ő mennynek-földnek igazgató lelke feltámad ellened, ne essék kétségbe a te szíved, mert a megtérés nagy bűnöket lecsendesít."[30] A penitenciatartás elsődleges feladat a betegség idején, a megtérés első lépése. A gyógyulás ebben a kontextusban másodrangú kérdés, az élet „meghosszabbításának" lehetősége nem emberi akarattól, eszközöktől függ. Természetesen Medgyesi nem az orvosságok teljes elvetését javasolja, hanem a velük való „élés" módját kívánja szabályozni: „Mikor orvosdoctorért elküldessz, meglássad, hogy a doctorban reménységedet Istennél feljebb ne vessed (...) mely dolog neme a bálványozásnak (...) Az orvossággal tehát, mint Isten eszközével úgy élj."[31] Ugyanitt Medgyesi a beteg embernek a hozzátartozóival szembeni kötelességeit is felsorolja: végrendelete elkeszítésével nemcsak a halálra való felkészültségét bizonyítja, hanem ennek a kötelességének is eleget tesz.

Komáromi a hatodik beszédében hasonló gondolatokat fejt ki, a megtértek halálra való felkészültsége üdvbizonyságuk jeleként mutatkozik meg. Ezzel a gondolattal vezeti be a kötet záró prédikációját, amely eddigi mondanivalóját a másik – az üdvözülendők – szempontjából, rájuk alkalmazva fejti ki.

Az utolsó beszéd már textusával is jelzi a fohászjellegű befejezést, ahol az isteni csapás megszűnéséért könyörög, a híveknek pedig az áldozatvállalás magasztosságát dicséri. Itt kapnak helyet azok az etikai tanítások, amelyek a barátságra, szülői, ill. szülők iránti szeretetre, a (lelki)pásztori kötelességre, a szolgának ura iránti hűségére és az elöljárók alattvalóik iránti felelősségvállalására apellálva foglalják össze mind ennek a textusnak a tanulságát, mind az eddigi nézeteit a pestis idején való magatartásról, melyek sokkal inkább bibliai, mint orvosi alapúak. A pestis mint Isten büntetése fokozatosan átalakul megtért híveknek tett isteni „látogatássá", a pestis szóhoz így különböző jelentéstartalmakat társít. Isten büntetésének eszközeit, az előző prédikációkban (pontosabban az ötödikben) részletesen, az erre vonatkozó bibliai helyek kifejtésével magyarázza meg. Az olyan magyarázatot igénylő fogalmak, mint „Isten keze", „Isten csapdosó Angyala", „Isten ostora", „Isten nyila" és a pestis közötti összefüggést hosszasan fejtegeti. A pestis lényegileg így Isten büntető eszközének jelentését nyeri el. Ezért válik értelmetlenné minden olyan emberi megoldás, amelyet orvosok javasolnak. Ezt az értelmezői játékot fordítja meg a kötet utolsó prédikációjában, ahol a megtért hívekre alkalmazza „Isten látogatását", amelynek az előző beszédekből megismert rettenetessége feloldódik, Isten gyógyító kezévé válik.[32] E konnotációs játék révén nyer magyarázatot a kötet címadása is, a *Pestis pestise* szószerkezet jelentését itt fejti ki: „*A Pestis*, Pestis volna, de az meg tért hivnek, pestis pestise, pestis mérgének öldöklöje, pestis keserüségének édesitöje és a' Pestises állapotbol, a' Pestis nélkül valo boldog állapatba által vivöje." (134) A prédikáció és vele a kötet ezzel az üzenettel zárul, a pestis lényegének boncolgatása ebben a jelentésben nyeri el értelmét, és ez az értelem egyben a kötet megírásának értelme is.

26. KOMÁROMI, i. m., 60.

27. A kegyesség, mint vallási-teológiai fogalom, a puritanizmus kulcsfogalma, jelentése mindig erkölcsi, etikai kategóriákká minősített fogalmakat implikál, mint többek közt a szeretet, alázat, áldozatvállalás stb. A szeretet pedig a felelősség fogalmát nemcsak konnotálja, hanem egyik jelentéseként érti. Így egyszerre jelenti a barátok, szülők, ill. gyermekek iránti szeretetet, és a fejedelmek, elöljárók alattvalókkal szembeni, a papoknak/tanítóknak a „kösség" iránti kötelességét. L. Komárominál a 7. beszédet (127–138).

28. MEDGYESI Pál, *Praxis Pietatis, Az az: Kegyesseg Gyakorlas. Melyben be-foglaltatik, mint kellyen az Hivö keresztyén Embernek, az Isten és a' maga igaz ismeretiben nevekedni, életét naponként, Ietennek félelmére intézni, tsendes lelkiismerettel költeni, és futásának eltöltése utan boldogul végezni.* Debrecen, 1636. (RMK I. 657) „A fordítás sikerét jelzi, hogy 1678-ig nyolc különböző kiadása volt." CSÁSZÁR Károly, *Medgyesi Pál élete és működése,* Bp., 1911, 29.29390. (RAVASZ László kiadását használtuk (Bp., 1936), a lapszámokat e szerint a kiadás szerint adjuk meg.)

30. Uo.

31. MEDGYESI, i. m., 400.

32. „1. Az *Pestis* Istennek keze volna, de az illyen megtértnek nem annyira le nyomo, mint fel segitö, nem sebesitö, hanem gyogyito keze. 2. *Az Pestis,* Istennek veszszeje volna, de az meg tért hiveknek, nem kellelhetetlen haragnak, hanem meg jobbitásnak, nem szoros sanczoltatonak, hanem edes könyörülö Atyának veszszeje (...)" (133).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Az eseményesítés tanulságai

Az allegorikus jelentéssel felruházott pestis e művelet során nyer olyan jelentőséget, amely nélkül a hétköznapi esemény szintjén maradna; e jelentés etikai, erkölcsi és vallási szinten egyaránt kibontható. Az esemény történelmi jellegű Komáromi és a debreceniek számára (ugyanígy Szepsi és a sárospatakiak számára), és az, hogy a későbbi hivatalos történetírás kánonjába nem került bele, jelentéktelen tényező. Komáromi nem abban látta az 1661-es pestisjárvány „esemény" jellegét, hogy minden nagyobb háborút a korban szinte törvényszerűen pestisjárvány követett (mint ahogyan valószínűleg ebben az esetben is, 1661-ben!, volt), hanem abban, hogy a történelem eszkatologikus magyarázatú mozgásának sorába illeszkedik, azt argumentálja, ugyanannak a folyamatnak része. A bűnös nép megérdemelt isteni büntetése nem hagy teret a világi magyarázatoknak, hanem minden történést, „eseményt" azzal a retorikával ír le, amelyet a történelem tragikus fordulóira alkalmaztak. Komáromi nem a pestisjárványt írja le, beszéli el, ahogyan az volt, nem erre vállalkozik, nem is ez a feladata, ő pap és nem történetíró (ami azonban nem zárja ki, hogy a korabeli történetírás kánonjainak kialakításában a prédikátoroknak ne lett volna legalább akkora szerepük, mint amazoknak). Az, hogy történetírók – bár esetlegesen – megemlékeznek róla, azért van, mert beilleszthető abba a „jaj-sorozatba", amely a korszak eseményeit, ill. azok leírási módját meghatározta. Komáromi a tény/jelenség „miért"-jeire keresve a választ, azt mutatja meg, hogy hogyan kell azt értelmezni, és ebben a mozzanatban fonódik össze a teológiai és történészi értelmezési hagyomány.

Ebben az időszakban, Várad eleste után, szinte létkérdéssé vált a történelem nagy színpadán játszódó történések magyarázata. A lengyelországi hadjárattal meginduló tragikus eseménysorozat és következményei magyarázatot kívántak, mely magyarázatadás egyben létkérdést is jelentett. Ez viszont csakis olyan, mindenki számára érthető eszközökkel és módszerekkel történhetett, amelyeknek retorikája már hagyománnyá vált, mely egyben az érthetőség feltételét jelentette. A wittenbergi történelemszemlélet[33] feleleventése és a kor viszonyaira való alkalmazása, a Mohács utáni idők emlegetése mindenki számára a jelenlevő, hatásában mindenki számára tapasztalható „eleven hagyomány" aktualitásának érzését fejezte ki. A jelen eseményeinek magyarázásakor az események kiváltotta érzésekre apellálnak, mely érzéseket éppen „a kulturálisan kódolt, vagy tudatosított narratívák tartanak ébren".[34] A borzalmas és rettenetes eseményekre való emlékezés narratívái (melyek minden „új" esemény megértésében aktiválódnak) egyben a nemzet önszemléletének meghatározói is. A nemzeti jellemzők kialakítása így, ebben a gondolatmenetben, a tragikusnak minősített események megokolásának megfelelően, a nemzet bűnök általi meghatározottsága lesz. A bűnértelmezés mikéntje, a vallási vagy társadalmi megokolásoktól függően, árnyalhatja a nemzet (ön)képét.[35]

Tehát az apokaliptikus, eszkatologikus történelemszemlélet nemcsak a múltról való gondolkodást, beszédmódot határozta meg, hanem a jelen értékelésének irányát is. A „tények" elbeszélésére kialakult nyelv végül is a megértés alapfeltételét jelentette. Kétirányú folyamatról van itt szó, e nélkül a retorika nélkül éppúgy lehetetlen volna az események elbeszélése, mint ahogyan az elbeszélés válna érthetetlenné a közönség számára. A „tények" elbeszélésének ez a nyelve, bármilyen – a nemzet múltját vagy jelenét tárgyaló – műfajú szövegben jelen van, a cselekményesítés[36] mikéntjét is meghatározza. Történetírók, prédikátorok, emlékírók éppen a választott, sokszor a vallási-ideológiai különbségeket áthidaló diskurzus révén rokoníthatók egymással. És ez a rokonság nem pusztán abban áll, hogy mindannyian a leghatásosabb tekintélyforrásként használják a Bibliát, hanem sokkal inkább abban, hogy ugyanazzal a retorikával gondolkoznak és beszélnek, és csak ezen a retorikán keresztül láthatják meg a „valós" eseményeket.

A zsidó-magyar sorspárhuzam képezi az alapját minden, a nemzet sorsát tárgyaló szövegnek. Ez a párhuzam, különösen a század második felének íróinál, metaforikus/topikus formákba merevül, mint pl. „Magyar Sion" vagy „Magyar Izrael", mivel a nemzet történelmét, illetve jelenét ószövetségi mintára cselekményesítik. Komárominál ez ilyen formán realizálódik: „II. *Int.* Kiket? Minden rendbéli em-

33. Luther és a hatására kialakult wittenbergi történelemszemlélet koncepciójában a török Isten büntető eszközének szerepét tölti be, akinek történelmi hivatása Isten elégedetlenségének, haragjának kifejezése a keresztény világgal szemben. A XVI. századi irodalmunkat végig meghatározza ez a koncepció, ennek feleleventését, módosított változatát ismerhetjük a XVII. század második felének számos írójánál. Ennek a szemléletnek a XVI. századi realizációit Őze Sándor vizsgálta meg, munkája összegzéseként megállapítja: „Föl-föl bukkan ugyan még a XVII. században is, de már más lelki, társadalmi, teológiai összefüggésben. De a magatartásforma, amelyet sugallt, olyan alaposan rögzült, hogy hasonlóan tragikus, kilátástalan helyzetben, más identitásfokkal és ideológiai háttérrel ugyan, de hasonló pszichikai mozgatókkal sokkal később is tudott hatni, legyen szó az erdélyi puritánusokról, vagy az érdekegyesítést hirdető Kölcseyről." ŐZE, i. m., 144.

34. Hayden WHITE, i. m., 87.

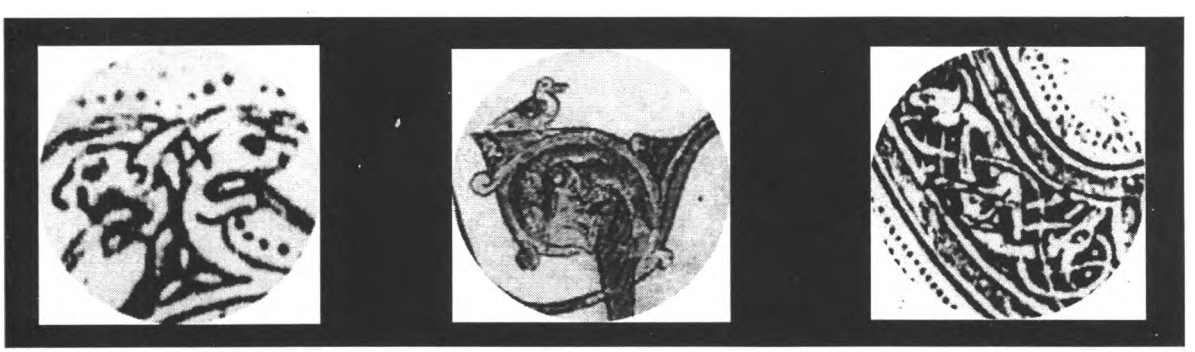
35. Jelen dolgozatunkban nem térünk ki a nemzeti önszemléletünk „kisnép-tudat" vetületének elemzésére, mert ez Komáromi (és Szepsi) szövegeiben nem releváns tényező. A „kisnép-tudat" érzését a zsidó-magyar sorspárhuzam szinte természetszerűen implikálja, melynek elméleti (bibliai alapú) vonatkozásait a gyakorlat, „konkrét" tények is felerősítik (Magyarország, de különösen Erdély földrajzi fekvése, politikai függőségei stb.). L. erről IMRE Mihály, *Nemzeti önszemléletünk XVII. századi változatai*, Körösök Vidéke, Gyula, 1989, 5–20.; Uő., *„Magyarország panasza": A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, 1995.

36. H. White a cselekményesítés fogalmán érti a tények sorának sorozattá való alakítását. Hayden WHITE, i. m., 21.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

bereket. Engem s-téged. Mire? Imezekre, hogy 1. Esmérjük meg, és elevenképpen vegyük eszünkben, hogy ez mostani, egyébaránt-is meg nyomorodott és fogyatkozott Magyar nemzetünknek nyomorult maradékocskáját pusztito, bokros szép cseledeket meg oszlato, egész familiakat csak nem el fogyato, Atyákat Anyákat, szerelmes magzatiktol meg foszto Pestis vagy döghalál, nem történetböl, nem szerencséböl, hanem a jo Istennek bocsátásábol ... vagyon, és kegyetlenkedik közöttünk. Nyilván az Istennek keze, ujja tsapása, és gonosz itilete rajtunk. ... Nyilván ö adta ez döghalált ez Magyar Isaelben, hogy az kik ez egynéhány siralmas és keserüséges esztendökben, az rabságtol, fegyverektöl, tüztöl meg maradtunk, az döghalál által meg emeszszen, és nagy részént el fogyasson büneinkétt és szofogadatlanságinkétt." (11)

Ebben a diskurzusban az események közötti kapcsolatok megtalálását, illetve ezek megfejtésének mintáját a bibliai, elsősorban az ószövetségi könyvek „történeteiben" találják meg; e párhuzamteremtés aktualitását a végítélet-idő képzetének teljes érzelmi kiaknázására alapozza. Bármilyen tény azáltal minősülhet „eseménynek", kap értelmet, illetve válik értelmezhetővé, hogy felmutatják prototípusát a zsidóság történetéből. A debreceni (ill. sárospataki) pestisjárvány azáltal nyeri el tárgyalásának létjogosultságát, hogy a releváns bibliai mintának megfelelően, egy eseménysorozat összefüggéseit láttatja meg, annak egy mozzanatát képezi, amely által pedig emlékezetben maradásának méltó volta igazolódik. A helyi érdekeltségű esemény ezzel a logikával illeszthető a „nagy történések" láncolatába, a megtapasztalt jelen így kerülhet fel a történelem színpadára, így válhat „eseménnyé".



[Erdélyi Magyar Adatbank]

Tóth Zsombor

Domus Daedali

Megjegyzések a *narratio historica*, fikció és valóság relációjában történő problematizálásához, a XVI–XVII. századi magyarországi latin nyelvű történetírásban [1]

„Valószínűleg elmondhatjuk, hogy biztosan valószínű, hogy sok olyasmi történik az emberekkel, ami nem valószínű." (Agathón)

A történet (*fabula? / história?*) szerint maga a labirintus építője, Daidalosz is eltévedt benne és csak Zeus kedveltje, Thészeusz talált ki, ő is csak Ariadné fonalának segítségével. Az események óta – ha valaha is megtörténtek – az ókor és a középkor egyik kedvenc toposzává, exemplumává alakult át, általában az átláthatatlan a megtévesztő, kifürkészhetetlen kifejezőjeként. Bár Cicero elhíresült kijelentése[2] következtében a történelem többek között az igazság fénye (*lux veritatis*) is, a történelem vagy a múlt gyakran ugyanazt a kiismerhetetlen, áttekinthetetlen perspektívát engedélyezi a meggondolatlan kutatónak, mint a krétai labirintus. A múltról szóló beszámolóink főként a valóság és fikció perspektívájából tűnnek ma már kilátástalan, eleve kudarcra ítélt vállalkozásoknak a létünk történetisége folytán hozzáférhetetlen múlt abszolút megismerési kísérletében. Az a fajta szkepszis, amely a történeti megismerés, egyáltalában a történelem mint tudományos diszciplína jogosultságát tagadja, argumentum gyanánt a valóság nyelvi-retorikai (pre)kreáltságát hangoztatja, felszámolva az objektív tény, vagy „történetírás tudományának mítoszát." Azt a történelemtudományt, amely a múltról szóló, a forráskritika következtében megbízható beszámolókból kiindulva, tényszerű, objektív álláspontokat definiált, felváltani látszik az a tudománynak nem igazán nevezhető multidiszciplináris diskurzusokat működtető szellemiség,[3] amely teljesen elveti a Ranke-féle elveket, valóság, mítosz, történelem (*mythistory*)[4] fúzióját deklarálva.

Pontosan e kételyek hatására találom fontosnak újragondolni a valóság és fikció, mint *res gesta et res ficta* viszonyának, megjelenítési modalitásainak sajátosságait a régiség magyar irodalmának adott korszakában. E témakörben egyik jelentős szakirodalmi előzmény Pirnát Antal tanulmánya, aki a fabula és historia fogalmának nézett utána a költészet, epikus költészet (históriás ének), kevésbé a történetírás vonatkozásában.[5] Konklúzióinak reflektálása révén – vizsgálódásomat csupán a XVI–XVII. század historiográfiájának néhány szerzőjére szűkítve – arra keresnék választ, mennyiben –írható le a történeti reprezentáció a história mint *lött dolog* és a fabula mint fikció oppozícójával, illetve a *narratio* definíciójának retorikatörténeti perspektívája, hogyan rajzolja meg retorika és történetírás viszonyát az írás és befogadás horizontjai felől. Ez azon-

1. Ha műfaji szempontból pontosítanám az alcím jelentését, valószínűleg előtanulmányként vagy esszéként (próbálkozás!) definiálnám ezt az írást. Ugyanis azt hivatott igazolni, hogy az itt megfogalmazott (rész)eredmények/konklúziók egy nagyobb ívű kutatás pillanatnyi, korántsem végleges tanulságait exponálják. PhD. értekezésem a XVII. századi angliai puritanizmus magyarországi recepciójának irodalomtörténeti konzekvenciáit tárgyalja emlékirat-irodalmunkban. Bethlen Miklós életművének vizsgálata során jutottam el – szembesülve az általa működtetett diskurzus komplexitásával – a történeti reprezentáció kérdésének irodalom- és retorikatörténeti tárgyalásához.

2. „Historia vero, testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratoris, immortalitati commendatur ?" (De oratore, II, 9, 36.)

3. A jelenség vonatkozásait a magyar történetírásban Gyáni Gábor vizsgálja. Lásd. GYÁNI Gábor, *Történetírásunk az évezred fordulóján*, Századvég, 2000/18, 117–140. A kérdéskörről (pl. White-recepció) ugyancsak ő, illetve Braun Róbert értekezik többek közt. Vö. GYÁNI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Napvilág Kiadó, Bp., 2000; illetve BRAUN Róbert, *Holocaust, elbeszélés, történelem*, Osiris Kiadó, Bp.,1995.

4. CLIFFROD, Michael, *Hegel and Foucault: Toward a History Without a Man*. CLIO, A Journal of Literature, History and the Philosophy of History, 1999, 29/1,4.

5. PIRNÁT Antal, *Fabula és história*, ItK, 1984/2,137–149.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ban egy Hayden White-i értelemben vett metatörténeti szempontot implikál,[6] azáltal, hogy a történelem és irodalom közös „elbeszéltségi állapotából" kiindulva, a történelem mint elbeszélés (*narratio historica*), a valóság / igazság megjelenítőjeként definiálódik.

I. Historia vagy fabula?

Pirnát Antal a *res gesta versus res ficta* relációt a história és fabula oppozíciójára fordítja le, mondván, hogy: a história tehát – a szó legszélesebb értelmében – minden olyan elbeszélés, amelynek tárgya valamilyen valóban megtörtént esemény, res gesta, *lött dolog*. Ennek ellentéte pedig a fabula.[7] (Kiemelés tőlem itt és a későbbiekben is – T. Zs.) Következésképp a *valóság* megjelenítését a história végzi el, míg a *fikció* jelenléte adott szövegben, a fabula fogalmát implikálja. Bár korabeli citátumok is alátámasztják ezt a látszólag egyértelmű klasszifikációt, van benne egy bizonytalanságot teremtő elem: a *valóság*. Pirnát nem definiálja a fogalmat, ám a *res gesta* vagy *lött dolog* sem változtat alapvetően a helyzeten. Melyik az a valóságdefiníció, amely minden időben, korszakban, kultúrában, nyelvben azonos és félreérthetetlen? Azt talán nem is érdemes szóba hozni, hogy ami akkor (XVI–XVII. század) valóságnak, illetve fikciónak tűnt, az ma már nem feltétlenül az.

1637-ben Pázmány Péter legfontosabb művében azt írja, hogy Luther az ördögtől született, miközben olyan tekintélyekre hivatkozik, mint Pratóleus, Serarius, Petrus Sylvius stb: *„azt olvasom Luther felől, hogy nem mindenestül természet folyása-szerént született, hanem Ördög bagzott Lidércz-módgyára az Anyával. Ezt újomból nem szoptam: hanem Tíz vagy töb Fő tudós embereket nevezhetek, kik-közzűl némelyek, még éltében Luther-nek ezt szemére hánták."*[8] Pirnát klasszifikációjának korlátai szembeötlőek. Hogy igaznak vagy fiktívnek nyilvánítjuk-e ezt a kijelentést, talán ma sem oly egyértelmű, mindenképpen a gyakorolt vallásosság, műveltség, világkép függvénye. Még bonyolultabb a helyzet a XVII. században. Nagymértékben a felekezetiség (katolikus/református) határozza meg a valóság és fikció közti határvonal meghúzását ebben az esetben. Vagy mennyiben lehetett ez kérdés egy muzulmán vagy bármilyen, nem keresztény hiedelemrendszerben gondolkodó kortárs befogadó számára? Fikció vagy realitás? A történelem tele van ehhez fogható „misztériumokkal." Például a ma már egyre kevésbbé tartható hun-magyar közös eredet. A történészek egyre szkeptikusabbak, miközben a székelységben Attila és főként Csaba királyfi viselt dolgai az identitást megteremtő, autentikus nemzettudatot generáló tények (res gesta). Továbbá már ki is kopott a köztudatból az a „családfa", amely a magyarokat Attila származása révén Noé fiától, Kámtól eredeztette. Ma tudományosan ez nehezen bizonyítható, de ezt nem így látták a középkorban, Mátyás udvarában, vagy a XVI. században.[9] Persze szóba hozhatunk dinasztikus érdekeket, reprezentációt, sőt valószínű, a történetírás poétikai regiszterében a genealógia ilyen típusú konstruálása alapszabályként működött, ez még nem változtatja meg a felismerést, hogy történelmünk adott korszakában ezt *valóságként* kezelték. A példák sorát a honfoglalással érdemes folytatni. Azt nem tudjuk, hogy a *valóságban* mi történt, de legalább különféle egyenként valószerű elméleteket tudunk megfogalmazni, szimultán érvényesnek tartani a honfoglalásról. Mihelyt nem tartható tudományosan a honfoglalás egy adott, de főként bizonyított időpontban történt egyszeri lejátszódása, vajon van-e okunk azon mosolyogni, hogy a Zsámboki János által közzétett Bonfini-kiadás appendixében, egy olyan kronológia szerepel, amely a hun-magyar azonosságra/rokonságra építve negyedik (sic!) honfoglalást említ, miközben évszámot is

6. Tudatában vagyok annak is, hogy a White nevéhez fűződő koncepció nem általánosan elfogadott, az általa felvállalt kutatási területet például a hermeneutika (pl. Ricoeur) alapvetően másként reagálja le. Vállalkozása – kifogásolható elégtelenségei ellenére is – példa értékűnek számít, hiszen új olvasási lehetőségeket teremt a régiség szövegeinek befogadásában, értelmezésében. Ez azonban nem jelent(het)i azt, hogy írásomban White applikációját végzem el, hiszen a régiség irodalma nem cserélhető fel azzal a XIX. századdal, amelyet White feldolgoz. Ebből adódik, hogy a White-i megközelítés – a metatörténeti vizsgálódás – bár rendkívül tanulságos, maga az a modell amit ő megkonstruál és működtet a XIX. századi corpuson, nem szükségképpen működik/működtethető a régiség irodalmában. Bár a cselekményesítés (emplotment), allegorizálás (allegoresis), narrativizálás (narrativization) fogalmai rendkívül jól használhatóak, az egész koncepció nehezen alkalmazható, például az érvelési technikák vagy az ideológiai implikációk négyes klasszifikációja miatt. (Az érvelés ebben a periódusban még szigorúan a dialektika és logika hatáskörébe tartozik, az ideológiai implikáció pedig szintén újabb bonyodalmakat implikál, mert a konfesszionalitás is gyakran ezzel az igénnyel lép fel, vagy érvényesül. Mindezt nehéz lenne közelíteni White koncepciójához vagy integrálni ebbe.) Ennek ellenére nem megvetendő az a perspektíva amit a White-i metatörténeti megközelítés ajánl, ami retorikatörténeti vizsgálatokkal kiegészülve új eredményekhez vezethet el. Sajnálatosan vállalkozásom semmilyen szakmai előzményre, előzetes tanulságra nem támaszkodhat. Vö. WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973; WHITE, Hayden, *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978; WHITE, Hayden, *The Content of the Form. Narrative Discours and Historical Representation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1987; illetve WHITE, Hayden, *A történelem terhe*, Osiris, Bp., 1997.

7. Vö. PIRNÁT, i. m., 137.

8. PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus, Igazságra vezérlő Kalauz...*, Pozsony, 1637, 200.

9. Középkori történetírásunk egyik releváns vonása volt ez a típusú genealógiakonstrukció, ám ez a továbbiakban is érvényesül, nemcsak Thuróczy és Bonfini latin nyelvű művében olvashatjuk, hanem Lisznyai Kovács Pál írásában is: *„Atyllának Nemzetségének előszámlálása, mellyet ö maga Atylla Noé Pátriárchától, és közelebb az ő harmadik fiátul Chámtul...szokott vala igen szorgalmatossan lehozni."* LISZNYAI KOVÁCS Pál, *Magyarok cronicája...*, Debrecen, MDCXCII, 3.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ad: *„Pannoniae iam quarto praesunt Hunni. Anno a nato Ch. DCCCXCIX."*[10] Továbbá kérdéses az is, hogy az az impozáns és főként exemplum formában cirkuláló antik történethalmaz, a görög és római mitológiák elbeszélései, amelyek akkor (XVI–XVII. század) gyakran fabulákként (res ficta) szerepeltek, mindig is a fikció jellegzetes példái voltak-e? Elképzelhetetlen-e, hogy e történetek köré elméletileg rekonstruálható az az értelmező közösség, vagy elváráshorizont, amely valóságként olvasná ezeket a történeteket.?

Távol áll tőlem a szándék, hogy Pirnát Antalon a posztmodernitás történelem és valóság képzeteit[11] kérjem számon, ám klasszifikációjának gyengesége, mondjuk ki, abban rejlik, hogy nem tisztázza a tény, tényszerű, reális és fiktív fogalmát, nem reflektálja a történeti reprezentáció mint múltról szóló beszámoló kapcsolódó vonatkozásait. Képletében *historia versus fabula*, ezek nem kizárólagos oppozíciót képeznek (ahogy ő kivánná), hanem egyfajta körforgást valósítanak meg. Ugyanis számolni kell azzal a lehetőséggel, hogy a fenti képlet szerint, minden história egy jövőbeli időpontban fabulává lényegül át, míg minden jelenbeli fabula, valamikor históriaként létezett, az értelmezői közösségek, elváráshorizontok állandó alakulásának következtében. Ez azonban befolyásolja a történetírást is, hiszen a történészi diskurzus a realitás és fikció (história–fabula) antagonizmusa érvényében működött. Ezek után azonban vitatható a kijelentés: „A történetírás elsődleges célja tehát az igazság, járulékos haszna pedig az erkölcsi haszon... A történetírónak is törekednie kell arra, hogy művét szépen – a retorika művészetének eszközeit megfelelőképpen használva – írja meg, tartózkodnia kell azonban az olyan irodalmi eszközöktől, amelyek a történetírás lényegi funkciójától – amely, mint láttuk, nem egyéb, mint az igazmondás, s az igazság erejével való erkölcsi tanítás – idegenek. A historikus tehát semmiképpen sem keverhet művébe fikciót... "[12]

A valóság (res gesta) és fikció (res ficta) ilyen típusú klasszifikációja, akárcsak a történeti igazság „csődje" nem kizárólag Pirnát Antal rovására írható, hanem a referencialitás tarthatatlanságának, illetve a referencialitásra építő megközelítések ellentmondásos természetéből fakad. Nietzschének az a kijelentése, amely a „történeti tény" létét tagadja, vagy Barthes kérdése, hogy a történetírás hitelessége „mérhető-e a valósággal", egyértelműen jelzi a referencialitás hiányát.[13] Sőt, a múlt különböző, akár ellentmondó olvasatokban/narratívákban realizálódó megjelenítése/konstrukciója a valóság totális ismeretének hiányában ellenőrizhetetlenné válik. Helyébe egy olyan fajta relativitás lép fel, amely a legkövetkezetesebb, szigorúan forrásokra hagyatkozó történeti reprezentációt is csupán egy lehetséges olvasattá minősíti, „tudományos" jellege ellenére sem deklarálja egyedüli igaz vagy csak akár megbízhatóbb múltról szóló beszámolónak egy másik potenciális beszámolóhoz mérten. Következésképp a beszámolókban mint lehetséges olvasatokban megjelenő *valóság* és/vagy *igazság* fogalmak narratív igazságokká lényegülnek át, felszabadulva a referencialitás bármilyen „szúrópróbája" alól, mihelyt a múltról szóló narráció, a múlt történeti megjelenítésének, magyarázatának modalitása.[14]

A kérdés bonyolultságát az képezi, hogy a korabeli szövegek valóban – itt Pirnát következetes – utalnak látszólag az efféle oppozíciókra, a valóság és fikció ilyen típusú megjelenítésére. A megoldás abban rejlik, hogy szembesülve a *res gesta versus res ficta* jelenséggel, ezt a „tények", illetve a „tudományos objektivitással" megragadható, általános érvényességű valóságképzet (akár világképzet) felől értékelem-e, vagy pedig elsősorban a nyelvi-retorikai sőt poétikai (pre)kreáltságát figyelembe véve, mindig csak az adott diskurzus, narratívan megjelenített (lehetséges) valóságában mint realitásban vizsgálom, és csupán ehhez mérten és ennek határain belül teremtem meg a fikció/valóság dichotómiát. Jól illusztrálja ezt a közismert anonymusi mű, műfaja szerint: gesta (!), amelynek a jelen horizontjából fiktívnek, kitaláltnak minősített történetei, kijelentései, elsősorban egy egységesnek tételezett valóságképzet, realitás felől tűnnek koholmányoknak, holott az általa működtetett poétikai diskurzuson belül, saját narrációja teljesen másként vonja meg a realitás és fikció közötti határvonalat, olyannyira, hogy az általunk fiktívnek minősített elemek (res ficta), a narrációjában megkreált lehetséges valóságon belül nagyon gyakran megtörtént, igaz, reális elemekként (res gesta) jelenítődnek meg.

10. BONFINII, Antonii, *Rerum Ungaricarum Decades Tres...*, Basileae, MDXLIII, 615–616.

11. Többek közt Foucault történetírásról, a tudományok archeológiájáról, illetve a diskurzus fogalmáról alkotott nézeteire utalok. Vö. FOUCAULT, Michel, *A szavak és a dolgok*, Osiris Kiadó, Bp., 2000; FOUCAULT, Michel, *A fantasztikus könyvtár*, Pallas Stúdió–Atraktor KFT, Bp., 1998; illetve FOUCAULT, Michel, *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1999. Továbbá fontosnak találom a Foucault-t is reflektáló Paul Veyne-t is hivatkozni. Vö. VEYNE, Paul, *Cum se scrie istoria?*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1999.

12. PIRNÁT, *i. m.*, 141.

13. Vö. PENKE, Olga *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák*, Balassi kiadó, Bp., 18.

14. Vö. TÓTH Zsombor, *Az emlékezés poétikája = Moribunda Transylvania, XVII. századi emlékírók*, TÓTH Zsombor (szerk.), Polis, Kolozsvár, 2000, 7.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

II.Mimézis vs. narratio

Mundus vult decipi, ergo decipiatur.
(Ovidius)

A történelemtudomány jelenkori válsága[15] nagymértékben összefügg a referencialitás problematikussá válásán kívül, a *mimézis* (imitatio) kérdésével. Arisztotelész óta, aki a *mimézist*, az utánzás művészeteként definiálta, sokat változott a fogalom jelentése, és egyre inkább az imitációt végző személy beavatkozása, jelentősége hangsúlyozódott, körvonalazva azt a megközelítést, amely elvetve az „ártatlan" (vissza)tükrözés képzetét, a valóság pontos másolatának illusztrációját éltető kreáltságot hangsúlyozza.

Az antikok közül Quintilianus reflektálja e kérdést, és költészet meg történetírás kapcsán fejti ki kételyeit az utánzás olyan értelmezésével kapcsolatban, amely megelégszik egy adott minta másolatával: *„Mindenekelőtt tehát az utánzás maga magában nem elég, már csak azért sem, mivel tunya lélek sajátsága megelégedni azzal, amit mások feltaláltak. Mert mi történt volna azon időkben, melyekben még semmi mintakép nem vala, ha az emberek úgy vélekednek, hogy csak olyat kell tenni vagy gondolni, amit másoktól elsajátítottak?...Mert kérdem ismét: mi történik, ha senki többet nem hoz létre annál, akit utánoz vala? A költészet terén semmivel sem bírnánk, mi Livius Andronicust a történelemben, mi a főpapok évkönyveit túlszárnyalná., Csupa utánzás által azonban semmi sem gyarapodik."* [16]. (Holub Mátyás ford.)

Sir Philip Sidney *mimézis* meghatározása[17] a „beszélő kép" metaforáját alkalmazza, miközben jelzi az egyéni beavatkozás, teremtő elképzelés meghatározó jelentőségét.Végül pedig, a jelen álláspontját John D. Lyons és Stephen B. Nichols foglalják össze, hangsúlyozva, hogy az utóbbi időben a fogalom már nem a valóság egyszerű leírását jelöli, hanem reflektálja a megjelenítés problémáját is, azokat a nyelvi eszközöket, jelrendszereket vizsgálva, amelyek konvenciókként működnek a reprezentáció rendszerezésében, tárgyiasításában.[18]

Ha elfogadjuk, hogy a *mimézis* elve nem működteti a referencialitást mint kontrollolvasatot adott múltbeli esemény narratív megjelenítése alkalmából, hiszen az utánzás – a valóság retorikai leképezése – nem „objektív", korántsem „elfogulatlan, semleges" szerzői pozícióból történik, nem marad más hátra, mint a történeti reprezentációt, *narratio* jellegéből adódóan, retorikai produktumként vizsgálni. Az, amit a jelen történetírásában a történelmi regény (irodalom) és történetírás azonosságáról[19] tárgyalnak a „történelmi valóság" megjelenítése kapcsán,[20] azzal függ össze, hogy mind az irodalom, mind a történetírás múltról szóló beszámolói az elbeszéltség/elbeszélés (*narratio*) retorikai-poétikai apparátusára, illetve nyelvi lehetőségeire hagyatkozik.

Már az antikvitás római retorikai tradíciójában felbukkan az a rendszerezés, amely a *historia*-t (történetírást) a *narratio*-n (elbeszélés) belül tárgyalja, ennek egyik lehetséges formájának tekinti. Cornificius a *C. Herenniusnak* ajánlott retorikájában ezt állapítja meg: *„Az eseményeken alapuló elbeszélés háromféle lehet: mitikus (fabula), történeti (historia) és valószerű (argumentum). A mitikus nem tartalmaz valóságos, de még valószerű elemeket sem, mint a tragédiák témái. A történeti az, ami valóban megtörtént, de korunktól távol eső időben. A valószerű olyan kitalált eset, amely megtörténhetett volna, mint a komédiák cselekménye."*[21] (Adamik Tamás ford.)

Ennek fényében, fontosnak tűnik, még ha vázlatosan is, megvizsgálni, hogy az antik retorikai hagyományban és a XVI–XVII. század reprezentatív, magyar érdekeltségű retorikáiban miként alakul a *narratio* fogalma, milyen retorikai elvek szabályozzák, mindez hogyan függ össze a referencialitással, mimézisszel, a hitelesség vagy igazság fogalmával. Mindezek jelentősége abból fakad, hogy a történetírás

15. Jól megmutatkozik abban a jelenségben is, ahogy a nagymúltú történészi iskolák is rákényszerülnek a diskurzusváltásra, vagy legalábbis módszertanuk, történelemkoncepcióik vizsgálatára. A francia *Annales* iskolában is végbement ez. Az újra felfedeztt/értelmezett Bloch, vagy Duby művei is jelzik ezt a váltást. Vö. BLOCH, Marc, *A történész mestersége*,Osiris Kiadó, Bp., 1996; DUBY, George – LARDREAU Guy, *Párbeszéd a történelemről*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.

16. QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Institutiones oratoria czimű művének 10. Könyve*, Pest, 1873, 34–35. A latin pedig: *„Nam rursus quid erat futurum, si nemo plus effecisset eo quem sequebatur? Nihil in poetis supra Liviuum Andronicum, nihil in historiis supra Pontificium annales haberemus? Ratibus adhuc navigaremus: non esset pictura, nisi quae lineas modo extremas umbrae quem corpora in sole fecisset, circumscriberent."* Lásd. QUINTILIANII, M. Fabii, *De institutiones Oratoria libri duodecim*, Oxoniae, MDCXCIII, 519.

17. *„...a representing, counterffeiting, or figuring forth – to speak metaphorically, a speaking picture."* Lásd. SIDNEY, Philip, *An Apology for Poetry*, London, 1595, 146.

18. Vö. LYONS, John D. – NICHOLS Stephen B., *Mimesis: From Mirror to Method, Augustine to Descartes*, Hanover, 1982, 3.

19. Duby szerint: *„...a történetírás irodalmi műfaj"*. Vö. DUBY–LARDREAU, *i. m.*, 36.

20. Iser az *imitatio naturae/imitaio historiae* elveit ütköztetve illusztrálja Scott történelmi regényében (*Wawerly*) a történelmi valóság (historical reality) hasonló, sőt azonos nyelvi-retorikai konstituáltságát az irodalomban és történetírásban. Vö. ISER, Wolfgang, *Fiction – The Filter of History: A study of Sir Walter Scott.s Waverley* = Uő. *The Implied Reader*, The John Hopkins University Press, Baltimore–London, 1970, 83–100.

21. Vö. *„Id, quod in negotiorum expositione positum est, tres habet partes: Fabulam, historiam argumentum. Fabula est, quae neque veras neque verisimiles continet res, ut eae sunt, quae tragoedies traditae sunt. Historia est gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota. Argumentum est ficta res, quae tamen fieri potuit velut argumenta comoediarum."*
ADAMIK Tamás, *Cornificius, A C. Herenniusnak ajánlott retorika latinul és magyarul*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987, 78–79, illetve 80.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mint *historia*, közös tőből fakad az irodalmiként, fiktív elbeszélésként felfogott *fabula*-val, illetve *argumentum*–mal.

III. Az antik és az újkori retorikai tradíció

„Homerum habemus in manibus, habemus at Pauli Epistolam ad Titum."
(Melanchton)

Arisztotelész *Retorikájá*ban a bemutató beszédnél tér ki az elbeszélésre, jelezvén, hogy ennek funkciója ismertetni azokat a tetteket, amelyeken a beszéd alapul.[22] Ennél fontosabb azonban, hogy kihangsúlyoz egy olyan utasítást, amely a későbbiekben is jelentős lesz: *„...az elbeszélésnek nem szabad túl hosszúnak lenni... hiszen a jó itt... a megfelelő mértékben van. Ez pedig akkor valósul meg, ha annyit mond, amennyi megvilágítja a szóban forgó ügyet, és mindazt, ami hihetővé teszi, hogy azt elkövették, hogy káros vagy törvénytelen, vagy olyan, amilyennek feltüntetni akarjuk."* [23] (Adamik Tamás ford.)

Ez az utasítás pedig nem más, mint a rövidség (*brevitas*), amely mindvégig jelen van az elbeszélés (*narratio*) retorikai tárgyalásában. Továbbá szintén fontos, hogy egy bizonyos elbeszélésnek a hitelessége nem önmagában és eleve adott, hanem a rétor hozzájárulása, beavatkozása következtében jön létre, vagy lesz hangsúlyos. Az antik olvasatban a retorikai tudás, annak a hatalomnak a megtestesítője, amely egy megtörtént eseményt, a nyelvi (szóbeli, később írásbeli) reprezentáció által olyanná alakít, amilyenné egy adott kommunikációs szituáció (pl. per, vita) megköveteli, vagy amilyenné a rétor saját érdeke megkívánja. Egy múltbeli esemény megjelenítése szóban, írásban hitelességét nem a referencialitás felől nyeri, hanem a nyelvi-retorikai beavatkozás, kivitelezés révén. Egy, a múltban lejátszódott eseményt valós eseménnyé (*res gesta*) vagy hihetetlen eseménnyé (*res ficta*) egyaránt a rétor, az *ars* birtokosa tud átlényegíteni. Mindezt szem előtt tartva, mennyire tartható a *mimézis* „ártatlan" visszatükrözésnek, de mennyiben tarthatjuk elképzelhetőnek a (történeti) valóság, igazság objektív megragadhatóságát?

Cornificius rendszerezését már láttuk, érdemes arra figyelni, amit követelményként állít az elbeszéléssel szemben: *„Az elbeszélésben három követelménynek kell meglennie: a rövidségnek, a világosságnak és a valószerűségnek. Úgy tudjuk röviden előadni az ügyet, ha onnan kezdjük, ahonnan szükségesnek látszik, s nem legelejétől akarjuk felidézni... Akkor adjuk elő világosan az ügyet, ha azt, ami előbb történt, előbb mondjuk el, vagyis megtartjuk az eseményeknek azt az időbeli sorrendjét, ahogy azok végbementek, vagy véleményünk szerint végbemehettek... Valószerű lesz az elbeszélés, ha úgy mondjuk el, amint szokás, a közfelfogás és a természetesség megköveteli, ha összhangban lesznek az időpontok, a személyek rangjai, a döntések okai, a megfelelő helyszínek, különben szemünkre vethetik, hogy a megadott időbeli keretek szűkek, hogy ami történt, indokolatlan, hogy nem volt megfelelő a színhely, vagy hogy maguk a szereplők nem tehették meg, vagy szenvedhettek el ilyesmit. Ha a tényállás valóságos, akkor is ragaszkodnunk kell mindehhez, hiszen gyakran az igazsága is csak ezek figyelembevételével lesz hitelt érdemlő, ha meg kitaláltuk e tényeket, akkor még inkább ügyelnünk kell a fentiekre."*[24]

Cornificiusnál véglegesítődik az a képlet rövidség (*brevitas*), világosság (*prespicuitas, diluciditas*), valószerűség (*probabilitas, veri similitudo*), amely meghatározza az elbeszélés (*narratio*) klasszikus retorikai értékelését. Az elbeszélés hármas követelménye már Isokrates-nél megjelenik, majd pedig Quintilianus és Cicero retorikájában is tárgyalásra kerül. Az Arisztotelésznél jelzett, koncepcióm felőli releváns vonatkozások – hitelesség, igazság, mimézis, fikció-valóság relativizmusa – visszaigazolódik ebben az esetben is.

A rövidség (*brevitas*) elvének bemutatásakor, Cornificius hangsúlyozza, hogy az ügyet nem a legelejétől kell előadni, hanem ahonnan a rétor szükségesnek látja (*incipiemus narrare, unde necesse erit*). Ez egyértelműen jelzi, például a történész / történetírás esetére alkalmazva ezt az elvet, hogy a múltról szóló beszámoló már olvasat, egy előzetes szelekcióra alapozva narrálja, tehát fikcionalizálja a „valós eseményeket". Ezt az olvasat-jelleget erősíti a világos (*dilucido*) elbeszélés esetében az időbeli sorrend felemlítése, amely egy a rétor által lehetségesnek tartott változat szerint működik. Végül pedig, a valószerűség (*veri similitudo*) megteremtése hívja fel a figyelmet egy sor olyan dologra, amelyet már érintettem. Az igazság mint a közfelfogás és szokás függvénye. Remekül illusztrálja, hogy az igazság nem az objektívnek nyilvánított tényekből születik, ezekben legfeljebb igazolást nyer. Léteznek olyan, a tényektől független igazságok, amelyek társadalmilag, kulturálisan, konvencionálisan rögzítettek, és általában közösségek által elfogadottak. Az egyéni igazsá-

22. Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Retorika*, Gondolat, Bp., 1982, 220.

23. ARISZTOTELÉSZ, *i. m.*, 220.

24. ADAMIK, *i. m.*, 81–83. A latin változat: *„Rem breviter narrare poterimus, si inde incipiemus narrare, unde necesse erit, et si non ab ultimo initiorepeter volemus; et si summatim, non particulatim narrabimus... Rem dilucide narrabimus, si, ut quicquid primum gestum erit, ita primum exponemus, et rerum ac temporum ordinem conservabimus, ut gestae res erunt, aut potuisse geri videbuntur. Veri similis naratio erit, si, ut mos, ut opinio, ut natura postulat, dicemus; si spatia temporum, personarum dignitates, consiliorum rationes, locorum opportunitates constabunt, ne refelli possit aut temporis parum fuisse aut causam nullam aut locumidoneum non fuisse aut homines ipsos facere aut pati non potuisse. Si vera res erit, nihilo minus haec omnia narrando conservanda sunt, nam saepe veritas, nisi haec servata sint, fidem non potest facere, sin erunt ficta, eo magis erunt conservanda."* ADAMIK, *i. m.*, 80–82.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gainkat pedig mindig ezekhez igazítva igazolhatjuk, fogadtathatjuk el igazságként. Másrészt pedig, utalás történik arra is, hogy az elbeszélésben megjelenített események valószínűsége nem a referencialitáson áll vagy bukik, hanem sokkal inkább az előadásmód retorikáján, illetve újra a bizonyos konvencionálisan igaznak tételezett elemek jelenlétén vagy hiányán. Cornificius szavaiban a beszámoló *koherenciája* mint helyszín, szereplők, események sorrendet követő, egyeztetett, logikus bemutatása lehet a feltétele a valószerűségnek, sőt igazságnak. Nem a tények, következésképp a referencialitás, fikció és valóság ütköztetése felől történik a valószerűség számonkérése/elfogadása, hanem az elbeszélés retorikai megformáltsága felől. Vagyis az inkoherensen előadott, a fenti szabályokat negligáló változat egy bizonyos eseményről, bár igaz legyen is, kevésbé lesz valószínűként elfogadott, mint az a hamis változat, amely az előzetes elvárásoknak eleget téve koherens módon exponálja a hamis vagy fiktív beszámolóját.

A *C. Herenniusnak ajánlott retorika* c. művet sokáig Cicerónak tulajdonították, elsősorban azok miatt a gyakran szó szerinti megfelelések miatt, amelyek Cornificius és Cicero retorikai munkásságában kimutathatóak. Éppen ezért Cornificius ismertetése után e tárgyban, érthető módon Cicero nem tud sok újdonságot szolgáltatni. Az elbeszélés (*narratio*) tárgyalásakor említi a hármas elvárást, a rövidséget, a világosságot, a valószínűséget. *„Oportet igitur eam tres habere res: ut brevis, ut operta, ut probabilis sit."* (Inv. 1, 28.) A három elvárás kifejtése pedig kis eltéréssel azonos megfogalmazásban exponálja mindazt, ami Cornificius esetében részletes elemzés keretében került bemutatásra.

Quintilianus retorikájában, bár sokat épít a retorikai hagyomány jelentős előzményeire (lásd Cicero), mégis található néhány rendkívül érdekfeszítő kijelentés a tárgyalt kérdéskör vonatkozásában. Az elbeszélést (narratio) hasonlóan a megtörtént dolgok bemutatásaként definiálja, illetve Appolodorus alapján kijelenti, hogy ezek funkciója a vita lényegének megmutatása a hallgatóság számára. Továbbá ugyanazt a három elvet említi meg az elbeszélés tárgyalásakor.[25] A három összetevőről különösebb eltérések nélkül, ugyanazt mondja el amit a fentiekben. Az indulatok (*affectus*) tárgyalásakor, az ethosz és páthosz elkülönítése után írja le az indulatok felkeltésének jelentőségét a meggyőzésben: *„De miképp tegyük azt, hogy megilletődjünk? Hisz indulataink nem állnak hatalmunkban! Megkísérlem erről is szólni. Mit a görögök FANTASIA-nak hívnak, azt mi képzelménynek nevezhetjük; ez által távol levő dolgok képei úgy terjesztetnek lelkünk elé, hogy azokat szemeinkkel látni, s előttünk lenni hisszük. Már ki azokat élénken fölfogni képes, az lesz az indulatokban leghatalmasabb. Legszerencsésebb képzelődésnél, mondják az bír, ki legjobban érti a történteket, hangokat, cselekményeket lelki szemei elé idézni, mit csak akarjuk, könnyen elérhetünk."* Illetve: *„Ha például, megölt ember miatt kell panaszt emelnem: nem hozom-e szemem elé mindazt, mi ez esetnél valószínűleg történt? Nem rohan-e ki hirtelen a gyilkos? Nem rémül-e el a meglepett? Sikít vagy rimánkodik vagy elszalad? Nem látom-e a gyilkolót, az összeroskadót? Nem lebeg-e lelkem előtt a vér, az elhalványulás, a vesékelés, a haldoklónak utolsó hörgése?"*[26] (Szenczy Imre ford.)

Pirnát klasszifikációja a *res gesta versus res ficta* relációból kiindulva különítette el a história mint *lött dolog*, tehát a valóság és a fabula mint fikció kifejeződését. Quintilianus példájánál maradva a kérdés az, hogy a példaként említett gyilkosság minek tekinthető? Fikció vagy realitás? A gyilkosság tényleg megtörtén(hetet)t. Ennek elmesélése, Pirnát rendszerezése alapján, históriának (res gestának) tűnne, ám hogyan lehet azt a múltról, vagy egy bizonyos múltbeli eseményről készült beszámolót reálisnak, igaznak, megtörténtnek nyilvánítani, mihelyt ennek narratív megjelenítése a fantázia segítségével történik? Mindez nemcsak Pirnát klasszifikációs rendszerét cáfolja, hanem a történetírásról szóló megállapításait is, miszerint a történetírás a valóban megtörtént dolgok és az igazság, mindenféle fikcionalizálás nélküli kifejezője. Quintilianus példája egy olyan zseniális igazságot is megfogalmaz, amit a történetírásban csak a XX. században lehetett bevallani. Pl. a gyilkosságot felgöngyölítő ügyvéd, mihelyt a gyilkosság egy múltban lejátszódott esemény egy lehetséges történetetét mint igaz történetet meséli el a meggyőzés (*persuasio*) érdekében, nemcsak az indulatokhoz, hanem a fantáziához is folyamodik, ugyanazt teszi, mint a történész. Az ügyvéd rendelkezésére állt néhány bizonyíték/forrás, (helyszín, a gyilkosság fegyvere stb.), ám ezek nem álltak össze meggyőző magyarázattá, ezeket egy narratív keretben elhelyezve lehetett csak meggyőzően elbeszélni. A történész is forrásokra / kéziratokra sőt, az ásatások révén előkerülő tárgyakra hagyatkozva, mindezt beemelve egy narratív keretbe, igazság gyanánt, egy lehetséges történetként meséli el.

A XVII. századi retorikákban a *narratio* tárgyalásakor gyakran történik utasítás egy konkrét, mintaként követendő példához: Cicero, Milo védelmében

25. *„Narratio est rei factae, aut non factae utilis ad persuadendum expositio: vel (ut Appolodorus finit) oratio docens auditorem quid in controversia sit....Eam plenique scriptores, maxime qui sunt ab Isocrate.(narratio) volunt esse lucidam, brevem, verisimilem."* QUINTILIANUS, *i. m.*, 196.

26. QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Utasítása az ékesszólásra*, Eger, MDCCCLVI, 144. A latin változat: *„At quomodo fiet ut afficiamur? Neque enim sunt* emlékeinket egy összefüggő történet keretébe rendszerezzük. Vö. KARÁCSONY András, *Elfelejtett emlékezés*, Századvég, 2000/tavasz, Új Folyam, 16 szám, 111. HALBWACHS, Maurice, *Az emlékezet társadalmi keretei = Francia szociológia (Válogatás)*, FERGE Zsuzsa (szerk.), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1971, 128; illetve BARTLETT, C. Frederic, *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*, Gondolat, Bp., 1985, 288.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

elmondott beszédére.[27] Az említett beszéd, mintegy igazolva Quintilianust, egy gyilkossági ügyben hangzik el. Milót azzal vádolják, hogy megölette rabszolgáival Clodiust, aki ellensége volt. Amit tudni lehet, a következő: a vidékről hazatérő Milót a Via Appián ismeretlen tettesek megtámadják, a felfordulás pillanataiban a rabszolgák halottnak vélik urukat, és ezért bátran szembeszállnak az ismeretlen támadókkal, és ezek egyikét megölik, aki nyilván Clodius, Milo ellensége. Cicero védőbeszéde nem egyéb, mint ezeknek a múltbéli eseményeknek egy olyan történetté való szervezése, amely Milót ártatlannak tünteti fel. Eljárása tökéletesen az, amit Quintilianus ajánl, részletekbe menően ecseteli, tulajdonképpen a fantázia segítségével (re/meg)konstruálja Clodius készülődését a Milo elleni merényletre, gondolatait, gesztusait, majd a támadás és Clodius halálának ugyan valószerű, de mégiscsak fiktív történetét. Védence érdekében tehát, úgy mond el igencsak meggyőző „igaz" történetet, mintha jelen lett volna az események lejátszódásánál, holott erről szó nincs. Cicero alapvetően néhány tényre, nyomra hagyatkozva, ad elő az igazság/valóság igényével egy valószínű történetet.

Mindez érthető, hiszen a retorikai képzés nagyon gyakran vállalt fel ilyen célokat, hiszen a meggyőzés (*persuasio*) hatalma, és ezáltal az igazság birtoklásának privilégiuma lényegéből fakad. Ezt példázza a kora középkori retorikai képzés némely sajátossága. Elterjedt gyakorlat volt a *declamatio* és *suasoriae* alkalmazása a rétorok képzésében. Ez utóbbi például abban állott, hogy kitalált ügyeket kellet megoldani, sikeresen védeni, vagy támadni. Mindezek célja az volt, hogy a tanuló, pl. az eljövendő ügyvéd, ne csak a törvényeket ismerje, hanem a retorika eszközeire hagyatkozva, és főként fantáziáját működtetve, akár hamis bizonyítékok gyártása által lássa el szónoki feladatát, az „igazság nevében."[28]

IV. XVI–XVII. század

A retorika antikvitáskori jelentősége töretlenül érvényesült a reneszánsz műveltségben is, sőt a paradigmák (antik pogány és zsidó/keresztény) összekapcsolásának, ezáltal a reneszánszkori humanizmus megalapozásának feladata is ráhárult. A filozófia mellett a retorika vált a reneszánsz nagy tudományelméleti univerzalizáló rendszereinek egyikévé.[29] A humanista tudáseszmény retorikai megalapozottsága méginkább hangsúlyozódik a reformáció szellemiségében. A felekezetiség megjelenése nemcsak a teológia tradíció differenciálódását vonta maga után, hanem az antik retorikai *ars* bizonyos módosításait is elvégezte a konfesszionális alapokon történő befogadás, szellemi integráció során.[30]

Melanchton retorikai munkássága a XVI. század szellemiségét erőteljesen meghatározza, munkásságának figyelemre méltó hazai fogadtatása van. Az *Elementorum Rhetorices libri duo* egyik jelentős szakmai és tudományos teljesítménye a korszaknak. Retorika definíciója illusztrálja az antikok reneszánszkori népszerűségét: *„Rhetorica vero est ars, quae docet viam ac rationem recte & ornate dicendi."*[31] Cicero hatása láthatóan érvényesül például *narratio* definíciójában (az elbeszélés a cselekedetek bemutatása[32]), vagy a közhelyek tárgylásánál (*De locibus communibus*), mikor illusztrációként Cicero Milo védelmében elhangzott beszédét ajánlja.[33] Az antik szerzők vizsgálata során kikristályosodott *narratio*-képlet lényeges változást nem mutat Melanchtonnál, ám jelentősége van annak, hogy a *genus demonstrativum*-ot többek közt a történetírás/történeti elbeszélés *genus*-aként jelöli, sőt a haza (*patria*) vagy a viselt dolgok (*res gesta*), a *genus*-on belüli *laudatio* közhelyeiként, ha úgy tetszik állandó témaköreiként kapnak besorolást.[34] A viselt dolgok, sőt történelem és retorika szoros kapcsolatát Melanchton esetében mindenekelőtt az jelzi, hogy a korabeli, egész Európát fenyegető török veszélyt retorikai tárggyá nyilvánítja, ezáltal járulva hozzá az *Opera antiturcica*[35]-hoz. A retorikai ismeretek elsajátításához felhasználandó kortárs történelem példázza a történelmi tudat retorikai jellegű determináltságát, ami az események befogadásában, „elfogulatlan"

27. Például Georgius Beckher utasítja így olvasóit: *„Exemplum habes in Miloniana Ciceronis."* Vö. BECKHERI, Georgi, *Orator Extemporaneus*, Varadini, MDCLVI, 99.

28. Például: a törvény előírja, hogy ha egy nőt megerőszakol egy férfi, akkor a nő két dolgot követelhet – vagy öljék meg a férfit, vagy vegye feleségül a csábítója mindenféle hozomány nélkül. Ebben az esetben a következő megoldásra váró ügyet találták ki a tanuló számára: egy férfi egyetlen éjszaka leforgása alatt megerőszakolt két nőt, ám egyik a halálát akarja, míg a másik, ugyancsak a törvény értelmében, házasságot követel. Vö. MURPHY, James, *Rhetoric in the Middle Age. A History of Rhetorical Theory from Saint Augistine to the Renaissance*, London, 1973, 40.

29. IMRE, Mihály, *Melanchton retorikájától Buzinkai Mihályig = Retorikák a reformáció korából*, Imre Mihály (szerk.), Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2000, 408.

30. Nincs arról szó, hogy az antik retorika alapjaiban megváltozna, vagy Arisztotelész, Cicero, Quintilianus értelmezése, alkalmazása merőben új alapokra lenne helyezve. Itt csupán olyan változásokra gondolok, mint például Melanchton révén a negyedik genus megjelenése, vagy a szinkretikus irányzatok, amelyek a beszéd/szónoklat klasszikus 5-ös felosztását modifikálják, illetve a retorikai eklekticizmus megjelenése stb. Erről bővebben lásd. BARTÓK István, *Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk, Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1998.

31. MELANCHTON, Philippi, *Elementorum Rhetorices libri duo*. Lipsiae, MDCXLIII, 9.

32. *„Naratio est facti expositio.."* MELANCHTON, *i. m.*, 33.

33. Vö. MELANCHTON, *i. m.*, 67–71.

34. Vö. MELANCHTON, *i. m.*, 62–63.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

megítélésében erőteljesen befolyásoló hatást fejt ki. A keresztények és pogányok összecsapásairól szóló történészi beszámolók, leszámítva a keresztény–pogány ellentétből fakadó elfogultságot, mindig csak a pogányok negatív, elítélő méltatására redukálódott, mihelyt az ilyenfajta narrációhoz szükséges retorikai tudás elsajátítása a törökellenes alapállásból mint premisszából indult ki. (A törökök kegyetlenkedéseinek részletező, gyakran propagandisztikus túlhangsúlyozása,[36] nincs arányban azokkal az atrocitásokkal, amiket a keresztények követtek el a pogányokkal, vagy a török fennhódoltság alatt élő zsidókkal.[37])

Egy másik, jelentős hazai népszerűségnek örvendő szerző, Bartholomeus Keckermann, aki a heidelbergi retorikai eklekticizmus jelentős képviselője. Retorikájának első könyvében tárgyalja a beszéd részeit, a narratio, fentiekkel többé-kevésbé azonos meghatározása után, a következő elvárásokat fogalmazza meg: az elbeszélés legyen világos és áttekinthető (*perspicua*), és biztos (*cauta*), hogy ne adjon fogódzót, vagy bármilyen támadási felületet a vitapartnernek. Ezzel függ össze az elbeszélés megfelelő/koherens elrendezettsége (*bene ordinata*), ami a személyek (*personae*), hely (*loca*), idő (*tempora*) összhangjában exponálják a dolgokat. Továbbá jelentős követelmény, az elbeszélés kellemes, édes (*grata, suavis*) jellege, amit betetéz a befejezettség, kerekség (*plena*) attributum.[38] Az antik olvasatban a *narratio*-t a már ismertetett 3-as követelmény kísérte (*brevitas, perspicuitas/diluciditas, probabilitas*), ami Keckermann retorikájában módosul. A narratio *perspicua, cauta, bene ordinata, suavis/grata* végül a *plena* jellege nem követi az antik elvárásokat teljesen. Szembeötlő a rövidség *(brevitas)* hiánya, ugyanis a Keckermann által fellazított, külön jellemzőként kiemelt koherencia, befejezettség (*bene ordinata, plena*), illetve kellemesség (*suavis, grata*) ugyan más lebontásban de az antikoknál is megjelent. Keckermann felől releváns a valószínűség (*probabilitas)* antik előzménye, ami az ő rendszerében az elbeszélés áttekinthető, biztos *(perspicua, cauta)* jellegét biztosítja.

A református orthodoxia retorikai termése közül egyik nálunk is igencsak olvasott szerző Vossius. Műve a „kis Vossius"-ként emlegetett *Rhetorices Contractae*, elsősorban felépítése, áttekinthetősége, élvezetes előadásmódja révén vált népszerűvé. A harmadik könyv ötödik fejezete tárgyalja a *narratio*-t, és ennek négy *virtus*-át különíti el. A jó elbeszélés ezek szerint fontos, hogy: világos (*perspicua*), valószerű (*veri similis*), édes (*suavis*), végül pedig rövid (*brevis*) legyen.[39] Ez a rendszerezés mintha egyesítené az antikok által szentesített hármas elvárást a keckermanni újítással, az elbeszélés édességével, kellemeségével (*suavitas*).

Szűkítve az újkori európai retorikai horizontot, a hazai kiadású, szerzőségű retorikák átnézésére térek át.

Pécseli Király Imre átfogó, az egész retorikára kiterjedő elméleti művet írt, amelyen Melanchton (3+1 genus), illetve a szinkretizmus hatása érezhető.[40] A *narratio* bemutatása során több szempontot érvényesít, elkülöníti például a *narratio* vátozatait (*civile, digressorium, remotum*), majd az antikokat idéző hármas felosztást is említi (*fabula, historia, argumentum*). Így jut el a vizsgált követelményrendszerhez, miszerint a *narratio* legyen: 1. valószerű és hihető (*probabilis seu veri similis & credibilis*) 2. rövid, kellemes és világos, áttekinthető *(brevis, iucunda & dilucida sive perspicua)* 3. koherens, minden körülményt összefüggően előadó, ésszerűséget keltő (*cohaerens ac plena, ita ut omnes circumstanciae exponantur & praetermissorum ratio reddatur*).[41] A kortárs európai képlethez való kötődés egyértelmű, hiszen az antikoktól való elkülönböződés is külső nyugat-európai minták szerint történik.

Graff Andreas műve is hasonló részletező-kimerítő alapossággal kezeli a *narratio*-t, követelményrendszerét négyes felosztásba transzponálja. Így jelennek meg a már ismert: valószínűség, áttekinthetőség, rövidség, kellemesség.[42] Ezzel szemben ötös felosztást alkalmaz Georgius Beckher, aki szerint a *narratio* attributumai a rövidség (*brevis*), erkölcsösség (*morata & affectibus plena*), áttekinthetőség, érthetőség (*perspicua, clara)*, valószínűség *(probabilis)*, a józan ítélőképesség sugallta rend(szeresség) a hely, idő, személy, körülmények leírásában (*maxime in re narranda observet, personas, tempus, locum etc*). [43]

35. A *Türkenliteratur* műfajok sokaságát magába foglaló, szinte átfoghatatlan korpuszt jelent, amelyet a kortárs európai írók, rétorok, költők „termeltek", többnyire esztétizáltan jelenítve meg a keresztény és pogány világ összecsapását. Erről bővebben lásd. IMRE Mihály, *Magyarország panasza*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1995, 98–116.

36. Melanchton esetében ezt nevezhetnénk a lelkek felgyújtásának (inflamatio animae).Vö. IMRE Mihály, *i. m.*, 107–116.

37. Buda dicsőséges visszafoglalásakor (1686) a keresztény felszabadító seregek katonái, miközben öldökölték Buda lakóit tekintet nélkül pogány, netán keresztény mivoltukra, azon versengtek, hogy melyikük tud több zsidót fogni, akiket jelentős összegekért lehett értékesíteni. Buda visszahódításának történetét a zsidó Shulhof Izsák, az események szemtanúja és szerencsés túlélője írta meg. Vö. SHULHOF Izsák, *Budai krónika*, Jólesz László (ford.), Magyar Helikon, Bp., 1981.

38. KECKERMANN, Bartholomeus, *Systema Rhetoricae*, Hannoviae, MDCXVIII, 112.

39. „*Prima narrationis virtute est, ut sit perspicua... Altera est narrationis virtus, ut sit verisimilis... Tertia est virtus, ut sit suavis... Addunt quidam quartam narrationis virtutem, ut sit brevis.*"
VOSII, Gerardi Joannis, *Rhetorices contracta...*, Lipsiae, 1742, 258–260.

40. IMRE, *i. m.*, 445–448.

41. PECZELII REGII, Emerici, *Isagoges Rhethoricae libri duo*, Openheimio, MDCXII, 23–24.

42. „*Affectionis narrationis sunt quator, sitprobabilis, perspicua, brevis, iucunda.*"
GRAFFI, Andreae, *Studium eloquentiae absolutum..*, Leutschviae, MDCXLIII, 39a–39b.

43. BECKHERI, Georgi, *Orator Extemporaneus*, Varadini, MDCLVI, 97–99.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Végül pedig Buzinkai Mihály olvasatában a *narratio* jellemzőinél megjelenik újra az ismerős felosztás: *perspicuitas, probabilitas, suavitas & brevitas.*[44]

Legfontosabb konklúziónak tűnik a megállapítás, hogy a hazai retorikai műveltség – legalábbis a vizsgált vonatkozásban – nem esik oly távol a kortárs nyugati modelltől, az antikvitáshoz mért eltérések pedig illeszkednek abba a természetesen adódó különbségbe, amely az újkori Európa és az antikvitás retorikai tradícióját jellemzi. A reneszánsz, illetve reformáció szellemiségének, sőt etikai elvárásainak tudható be meglátásom szerint, hogy a *narratio* képletében megjelenik az erkölcsösség (*morata*) kritériuma, amit a korszak magyar és latin nelvű irodalmának épületes jellegére, intencionáltságára vezetek vissza. Gyakran szembesülünk a korszak irodalmában az *utilitas* mint lelki haszon elvével és programjával, ami a már közismert *docere, delectare, movere, flectere* perspektívára asszociál.

Továbbá az európai–keresztény retorikai irány a *narratio* perspektívájában csak visszaigazolja azokat a meglátásokat, amelyek e korszakra datálják az antik műveltség (retorika) felértékelését, integrálását az újkori európai kultúrába. A *narratio* (elbeszélés) antik képletének többé-kevésbé változatlan átvétele, alkalmazása az irodalomban, az irodalomról való gondolkodásban, néhány jellegzetesen antik műfajt is átment korszakunkba. Ezek egyike lenne tehát a történetírás, amelynek középkori előzményei kétségtelenül jelentősek, ám megformáltsága elsősorban az antik retorikai paradigmára megy vissza.

Ez a vázlatos áttekintés is kellőképpen jelzi, hogy a *res gesta versus res ficta* reláció kivetítése a história–fabula ellentétben további árnyalásra szorul, nem feleltethető meg egyértelműen valóság és fikció ellentétének. Következésképp a történetírói diskurzus sem definiálható kizárólag a valóság leképezőjeként, hiszen az antik és XVI–XVII. századi retorika az elbeszélés (*narratio*) egyik lehetséges változataként katalogizálja, sőt ugyanazon retorikai/poétikai elvek artikulálják, mint a bevalottan „fiktív" elbeszélést. Továbbá igen jelentős meglátás az is, hogy a vizsgált, hivatkozott retorikák sokkal inkább a retorikailag megkonstruálható valószerű, illetve a valószerűség *(probabilitas, veri similitudo)* princípiumát hangoztatják, nem a sokkal problematikusabb, relatívabb valóság, igazság kategóriáját.

A mimesis folyamat akár explicite (Quintilianus), akár implicite odaértendő kritikája, meglátásom szerint a referencialitás, tényszerűség támadhatóságát jelzik. Elgondolkodtató az is, hogy az antik és a lényegileg nem módosuló XVI–XVII. századi elváráshorizontot sokkal inkább a *valószerűre* való rákérdezés, a *valószínű igazság* felderítésének/elfogadásának feltétele retorikai természetű elvárásokra és nem az objektivitás igényével összekapcsolt tényszerűség elvére vezethető vissza. Ez azt vonja maga után, hogy a történetírásban akár a fiktív elemek is megengedettek, mihelyt ezek a megfelelő – a *„valószínű igazság"* hatását keltő – nyelvi-retorikai kivitelezésben kerülnek bemutatásra. Sőt a történetírással szemben állított elvárások sem kizárólag a tényszerű bizonyítások elvárásait jelentik, hanem elbeszélésként való fogyasztását. *„A történelem is képes a szónokot némi gazdag és kellemes nedvvel táplálni, azonban ezt is úgy kell olvasni, hogy szem elől ne tévesszük, miszerint a szónok a legtöbb szépséget kerülje. Ugyanis legközelebb áll a költői művekhez és mintegy költemény kötetlen beszédben, mely elbeszélés és nem bebizonyítás céljából iratik (scribitur ad narrandum non ad probandum), az egész műnem nem valamilyen ügy kiegyenlítésére, nem a jelen tusára, hanem az utókor emlékére és az észbeli tehetség magasztalására céloz..."* [45]

Továbbá:

„A történelemben azonban nem állunk a görögök mögött, én ellenébe merem állítani Sallustiust Thucydidesnek és Herodotus ne vegye rossz néven, ha T. Liviust állítjuk melléje, a ki valamint az elbeszélésben csodálatos kellemet és legnagyobb tisztaságot, úgy a beszédekben kimondhatatlan ékesszólást tanúsít; mindaz amit mond a legjobban van alkalmazva az eseményekhez és személyekhez, az indulatokat pedig, kiváltképpen a szelídebbeket... egyik történész sem ecsetelte találóbban..." [46]

Az ilyen jellegű kijelentések azt sejtetik, hogy bár különféle klasszifikációk elvégezhetőek, nyelv és valóság interakciójában (pl. mimézis) fikció és valóság kategóriája jelen lehet, működtethető egy bizonyos fokig, azonban nem tud meghatározó lenni. Hiszen a *narratio*-n belül a történetírás, *historia* mint *res gesta* elkülöníthető a *fabulától, argumentumtól* mint fikciótól/res ficta, ám a szöveg formájában megjelenített fabula, história egyformán elbeszélés, közös retorikai elvek artikulálják létrejöttében, a befogadáskor pedig közös elvárások határozzák meg az értelmezést.

44. BUZINKAII, Michaelis, *Institutiones Oratoriae*, S.Patakini, 127.

45. QUINTILIANUS, *i. m.*, 9. A latin változat: *„Historia quoque alere orationem molli jucundaque succo potest. Verum & ipsa sic est legenda, ut sciamus plerasque ejus virtutes oratori essevitandas,. Est enim proxima poetis & quodammodo carmen solutem: & scribitur ad narrandum, non ad probandum: totumque opus non ad actum rei, pugnanque praesentem, sed ad memoriam posterittatis, & ingenii famam compositur..." QUINTILIANUS, i. m.*, 502.

46. QUINTILIANUS, *i. m.*, 26–27. A latin változat: *„At historia non asserit Graecis, nec opponere Thucydid Sallustium verear: nec indignetur sibi Herodotus Oequari T. Livium, cum in narrando mirae, jucunditatis clarissimique candoris, tum in concionibus supra quam enarrari potest eloquentem; ita dicuntur omnia cum rebus tum personis accomodata: sed affectus quidem, praecipue eos qui sunt dulciores, ut parcissime dicam, nemo historiorum commendavit magis."* QUINTILIANUS, *i. m.*, 513.

47. BRODERICI, Stephanii, Narratio Proelio ad Mohatzium anno 1526, é. n.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

V. Történetírás

„...scribitur ad narrandum non ad probandum."
(Quintilianus)

A továbbiakban arra vállakozom, hogy a retorikai vizsgálat tanulságait, azokkal a metatörténeti szempontból releváns megjegyzésekkel konfrontáljam, amelyek a történetírás természetére (történetírás és retorika viszonya), a történeti igazság, valóság és fikció jellegére derítenek fényt.

A mohácsi vész egyik túlélője Brodarics István volt, aki az események után fél évre, 1527. április 18. táján Krakkóban jelentette meg visszaemlékezését.[47] Művének megírásában Zsigmond lengyel király kérése mellett valószínűleg az is szerepet játszott, hogy Miksa császár udvari történetírója, Cuspinianus Mohácsról röpiratot írt, amelyben a magyarokat felelőtlenséggel vádolta a vereségért, a király haláláért.[48] A mű, ha a Pirnát féle klasszifikáció, vagy az általa implikált referencialitás, illetve mimézis fogalom felől közelítjük meg, megfelel annak, amit a történetírásról állít, miszerint ez a *res gesta*, fikció nélküli, igaz megjelenítését végzi el. Azonban ez csak a látszat. A szemtanúi beszámoló igazságértéke mindig relatív,[49] különösen egy ilyen nagy jelentőségű történés esetében. Ennek illusztrálására nagyon gyakran pontosan a csatával mint eseménnyel példálóznak, ahol a szemtanú résztvevőként mindig csak egy elenyésző hányadát észleli/észlelheti a történések egészének, sőt a visszaemlékezés során mindig átalakulnak az észlelések.[50] Ötszáz katona valószínűleg ugyanannak a csatának ötszáz lehetséges szemtanúi olvasatát nyújtja. Brodarics „elfogulatlan, fikciót nélkülöző" beszámolóját még az is meghatározza, hogy válaszként, a tisztázás igényével íródott. Az események elmondásának, de inkább megkonstruálásának egész retorikai/poétikai apparátusa egy felvállalt persuasiós tendenciát követ, következésképp a „realitás/fikció" diskurzuson belüli projektálása is alárendelődik ennek. A valóság konstruálásának, tehát a fikcionalizálásnak, legerősebb érveit az adja, hogy Brodarics visszaemlékezése korántsem a már megtörtént események, lött dolgok (*res gesta*) egyszerű felmondása, hanem retorikailag szerkesztett, nyelvileg és a *narratio* szabályai értelmében artikulált beszámoló. Magyarország leírásakor a bemutatást *„a történetírásra kötelező szűkszavúság (brevitas) miatt"* kénytelen megszakítani.[51] Hogy nem véletlen elszólás, igazolja egy újabb utalás az antikok óta érvényben lévő *narratio*-s elvre, a rövidségre (*brevitas*), amikor bizonyos történésekről való megemlékezést e retorikai elvre hivatkozva hárít el: *„brevitas historica commemorare nunc non permittit."*[52]

A fikcionalizálásnak olyan jellegzetes eljárásait fedezhetjük fel Brodaricsnál, mint például a liviusi hagyományra visszamenő toposz szerepeltetése: a vezér szónoklata a csata előtt a seregének.[53] (A jó féléves távlat ellenére Brodarics minden különösebb fennakadás nélkül képes a király szavainak pontos idézésére.)

A vizsgált *narratio*-s elvek közül nemcsak a rövidségre, hanem implicit módon a többi tárgyalt követelményre is rábukkanhatunk. A helyszín, események, szereplők, időpont bemutatása, áttekinthető és koherens (*bene ordinata, plena*) exponálása jelzi a világosság (*perspicuitas, diluciditas*) narrátori igényét, ami a legfontosabb elv, a valószínűség (*probabilitas, veri similitudo*) és hitelesség (*credibilitas*) megteremtését szolgálja.

A XVII. századi „gyászévtized" egyik áldozata a protestáns Láni György volt, aki az osztrákok kegyetlenkedéseit, a protestáns gályarab prédikátorok és saját szenvedéseit írásban is terjesztette.[54] Alsted enciklopédiáját[55] citálva olyan történelemdefiníciót fogalmaz meg, amely három fő elemre épít: igazságra (*veritas*), (meg)magyarázásra és (meg)ítélésre (*explanatio & iudicium*).[56] Az igazság a történelemben nem más, mint a dolgok tisztán és a szerző hite szerinti elmesélése (*omnia narrentur pura & ex fide*). A magyarázat (*explanatio*) és a (meg)ítélés (*iudicium*) definíciója, mint ahogy vár-

48. GUNST Péter, *A magyar történetírás története*, Cskonai Kiadó, Debrecen, 1995, 66.

49. A történetírásban és a bírósági tárgyalásokon is elfogadott tény. Vö. HANDLIN, Oscar, *Truth in History*, London, 1979, 124.

50. Eltekintek a (vissza)emlékezés kérdésének tárgyalásától, hiszen túlságosan nagy kitérőt jelentene, így csak röviden utalnék arra a konklúzióra, hogy az emlékezet nem fotografikus hűséggel működik, és a visszaemlékezés során nem ezeknek az élethű emlékképeknek az előhívása történik. Következésképp az emlékezés nem puszta reprodukció, hanem sokkal inkább (re)konstrukció, sőt az emlékezés felfogható úgy is mint narráció, mihelyt emlékeinket egy összefüggő történet keretébe rendszerezzük. Vö. KARÁCSONY András, *Elfelejtett emlékezés*, Századvég, 2000/tavasz, Új Folyam, 16 szám, 111. HALBWACHS, Maurice, *Az emlékezet társadalmi keretei = Francia szociológia (Válogatás)*, FERGE Zsuzsa (szerk.), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1971, 128; illetve BARTLETT, C. Frederic, *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*, Gondolat, Bp., 1985, 288.

51. ....*brevitas historica nunc prolixus veta enumerrare."* BRODARICUS. *i. m.*, 16.

52. BRODARICUS, *i.m.*, 66.

53. BRODARICUS, *i. m.*, 32.

54. Vö. LANII, M. Georg, *Clypeus Veritatis seu Vindicae narationis historicae captivitis papisticae*, Wittenbergae, MDCLXXVII.

55. Alsted szerint a történelem három célkitűzést követ: *„...dignitas seu ornamentum, suavitas seu voluptas, utilitas."* Fontos jelezni, hogy a narratio antik definíciója, a XVI–XVII. század során, az Alsted történelem–fogalmában megjelenő *suavitas* révén képez le módosulást. Vö. ALSTEDII, Johannis Henrici, *Encyclopedia*, Herborn, 1630, 1979–1980.

56. *„Historia perfecta omnibusque...tres istas habebat: Veritatem, Explanationem & Iudicium."* Vö. LANIUS, *i. m.*, 6.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ható volt, a *narratio* antik és újkori képletét adják vissza más terminológiával. A *narratio historica* Láni olvasata szerint elsősorban a körülmények megbízható (*fideliter*) bemutatásával kezdődik, amit az idő és hely, illetve résztvevők viszonyainak tisztázása – a ki? mi? kik? mivel? miért? mi végre? stb. kérdések megfelelése – egészít ki. Mindennek célja, hogy az ítélet/megítélés (*iudicium*) révén az utókor számára félelem és mindenféle elfogultság nélkül mondassanak ki az erényes és megvetendő cselekedetek, tettek.[57] Ez a definíció végül is az antik/újkori *narratio* fogalmának retorikai háttereit aktivizálja, nem nehéz felismerni benne a valószerűségnek (*probabilitas*) és hitelességnek (*credibilitas*) a koherens, áttekinthető (*bene ordinata, perspicua*) elbeszélés szerkesztési elve által történő megvalósítását. Újdonságként hat esetleg, a hitből (*ex fide*), pontosabban a lelkiismeretből (*conscientia*), az elfogulatlanság, pártatlanság igényének elvárássá való előléptetése a történetmondásban. Bár az antikok is vallották a történelem tanító, hasznos jellegét, a reformáció implikálta morális megújhodás (igénye) diktálja a történelemnek (*historia*) a kegyességet (*pietas*) is tápláló hasznát (*utilitas*).[58]

Ez teszi érthetővé a Bethlenek történetírói diskurzusában az amúgy toposzértékű elfogulatlanság mellett az őszinteség (*sinceritas*) említését. Bethlen Farkas a történész elfogulatlanságának ecsetelése közben állítja, hogy az események őszinte és világos előadásán kívül semmit nem szabad kijelentenie.[59] Bethlen János, a másik történetíró pedig egyenesen Istenre mint tanúra hivatkozik, hogy semmilyen dicsvágy vagy bármilyen káros elfogultság nem készteti írásra (*Testor Deum nulla ambitionem scribendique...*).[60] A kettejük diskurzusában erőteljesen kihangsúlyozódik, hogy csakis az igazságot (*solem veritatem*) nyújtják. Bethlen Farkas esetében az igazság kimondása nemcsak az őszinteségre, hanem a rövidségre (*brevitas*) is apellál, sőt kimondatlanul a (*perspicuitas*) *narratio*-s elve is implikálódik, mihelyt arra vállalkozik, hogy az igazságot az olvasó szeme elé terjessze (*solem veritatem ob oculos ponere*).[61] Mindkettejüknél felbukkan az egyszerű, kidolgozatlan stílus apropóján a dolgok egyszerű, változtatás nélküli leírása (*nudus descriptio = mimézis?*) ami nemcsak az általuk felhasznált egyszerű stílus emlegetését teszi lehetővé, hanem megjelenik a Láni által említett *iudicium* fogalma. „Elfogulatlan történetírói" szerepüket úgy értelmezik, hogy feladatuk a dolgok bemutatása, leírása (*nudus descriptio*), ám a megítélést az olvasóra hagyják.[62]

Lenyűgöző ez a retorikai demonstráció. Az utolérhetetlen antikok felemlegetése, az (ál)szerény tisztelgés őelőttük, majd az őszinteség (*sinceritas*) látványos felvállalása, ami nyilván csakis az igazság általuk történő kimondásának jele, garanciája. Mindez azzal tetéződik be, hogy saját szerepkörük reflektálásakor megemlítik, hivatásuk „csupán" szem elé terjeszteni az igazságot (*veritatem ob oculos ponere*), hiszen az események megítélését (*iudicium*) is teljességgel az olvasóra hagyják. Csakhogy a „szem elé terjesztés," szerintük elhanyagolandó gesztusa, pontosan a nyelvi-retorikai artikuláció művelete, amely a valóságot olvasattá lényegítve tárja „igazság" gyanánt az olvasó elé. A *mimézis, res gesta/res ficta* tarthatatlansága pontosan ezáltal jön létre, hogy a szem elé terjesztés művelete, például a rövidség (*brevitas*) – a valóságot olvasattá transzformáló – alkalmazása révén valósul meg.

A magyar Liviusként számontartott Istvánffy Miklós művét többek közt Antonius Hieratus adta ki. Istvánffyról alkotott véleményét a műhöz írt ajánláson kívül, főként a bevezetőben exponálja, ahol Istvánffy életének főbb mozzanatait is leírja.[63] A mű értékelésekor, amint ez várható volt, különösen az igazság (*veritas*) említésekor, szóba jön az ábrázolásban működő rövidség (*brevitas*) is. Ennél is fontosabb, hogy hivatkozik néhány olyan korabeli tekintélyre, akik értékelik Istvánffy művét. A citátumokból felsejlik az az elváráshorizont, amely a befogadásban a történetírást jellemezte, sőt azáltal, hogy visszakövetkeztethetünk a korszak olvasata szerinti „jó historiográfiai műre", alkalmunk adódik a hitelesség, igazság fogalmának/képzetének árnyalására. „ *Praestantissimorum quorundam Virorum de Istvánnfii opere judicia pro coronide accersamus: Conringius Dissertat. Rerump. De Hungaria; nec non in Thesauro Rerump. ab Oldenburgero edito. P. IV. p. 413 Illum Historiam Hungariam docta & bene conscripsisse ac perfecto talem esse perhibet, qui, cum quolibet antiquo comparari queat. Lansius in consultat. Contra Hungariam Auctorem hunc nostrum de Patria sua optime de literis hac insipei Hungaricarum rerum historia praeclarissime meritum preadicat. Dan. G. Molherus in Colle. Ms. De notitia Auctorum cap. 27 observ, 5 Istvanfium ob exactam rerum Hungaricarum eventuum expositionem, ordinatum tem-*

57. LANIUS, *i.m.*, 6–7.

58. Vö. KECSKEMÉTI Gábor, *Toposzok és exemplumok a história hasznairól a 17. Században = Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, BITSKEY István és TAMÁS Attila (szerk.), Debrecen, 1994, 73–88. Csak emlékeztetőül, Alsted történelem definciójában szó szerint is szerepel az utilitas.

59. „...*Historico nihil debet esse antiquius, quem nihil prorsus praeter sinceram duramque factorum illustriorum descriptionem edere decet...*" Lásd. BETHLEN, Wolfgang, *Historia de Rebus Transilvanicis*, Keresdiensis, 1684, Epistola dedicatoria.

60. BETHLEN Johannes, *Rerum Transylvanicarum libri quator*, MDCLXIII, 3.

61. BETHLEN, Wolfgang, uo.

62. Bethlen János az olvasóinak írja: „...*hic res nostras nude descriptas, iudicium autem de iis omnibus integrum vobis relictum habebit*..." Vö. BETHLEN Johannes, *i. m.*, Ad lectorem.

63. Vö. ISTVANFI PANNONI, Nicolai, *Historiarum de Rebus Ungarici libri XXXIV*, Pragae et Terpesti, MDCCLVIII, Epistola Dedic.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

porum ac factorum digestionem, liberam plenamque stylo conveniente ac factis concinno institutam narrationem, non tam taedium, quam voluptatem in animus lectorum creare testatur: Et, ut alios praeteremus, paucis vero multa complectamur." [64]

Szembeötlő, hogy a pozitív recepció argumentumai elsősorban stiláris/nyelvi, vagy prózapoétikai értékeléseken alapulnak. A dolgok, tények (res gesta) emlegetése csupán az elrendezés, az összeillesztés, szerkesztés, tehát a valóság nyelvi-retorikai artikulációjának értékelése révén releváns. A tények exponálásának megfelelő stílus alkalmazása, a recepció erőteljes retorikaközpontú olvasatát, befogadói/fogyasztói habitusát mutatja. Magyarán a kortárs szakmabeliek olvasatát nem a tények, tényszerűség, netán referencialitás számonkérése határozta meg elsősorban, hanem a nyelvi-retorikai megformáltság. A történelmi igazság vagy a történetírói munka hitelessége ezek szerint nem az ellenőrizhetetlen tények kritériumán nyugszik, hanem a meggyőző nyelvi-retorikai kidolgozottságon. A hitelesség, implicit módon a történeti igazság, sokkal inkább egy számonkérendő, konvencionálisan elfogadott retorikai-poétikai modell, elvárásrendszer felől lép érvénybe. Az a történeti munka tartalmazza az igazságot, amely az igazság megjelenítéséhez nélkülözhetetlen, konvencionálisan elfogadott retorikai apparátust alkalmazza. Ez a retorikai apparátus pedig lehetne a *narratio* (historica) retorikai szabályainak (antik és kora újkori változat) ismerete, jelenléte és alkalmazása adott műben. Istvánffy esetében *az antikokhoz való foghatóság* (*qui, cum quolibet antiquo comparari queat*) mint dicséret, meglátásom szerint, a *narratio historica* elsősorban retorikai kontinuitására alludál. Istvánffy recenzenseit elsősorban az előadásmódja (a beszámoló nyelvi-retorikai megformáltsága) győzte meg, nem a tények relatív igazságértéke, mely igazságérték a retorikai kivitelezés függvénye teljességgel. A nyugat-európai recenzensek elképzelhető, hogy elsősorban *narratio*-ként fogadták be ezt a szöveget, és a megfelelő kidolgozottság (pl. a *veri similitudo* megfelelő applikációja) hatására igazként, az igazság megszólaltatójaként méltatták. Ám ez nem a műben hivatkozott források, tények jelenlétéből következett, hanem az ezeket szervező *összefüggő, áttekinthető, világos, valószerű, meggyőző, hiteles, kellemes* narráció jellegéből adódóan.

Érdekes módon kerül visszaigazolásra mindez a Zsámboky által kiadott Bonfini műben. Ugyanis Zsámboky az új kiadáshoz a kor szokásai szerint egy előszót csatolt a császárhoz, ahol Bonfini művét értékeli. A mű értékelése részint visszaigazolja azt az elvet, hogy a retorikai megformáltság kritériuma primátussal bír a tények önmagukban hordozott relatív igazságértékéhez mérten, részint pedig a *mimézis* folyamat ellentmondásos méltatásán keresztül láttatja meg, hogy számára legalábbis, a történész az a személy, aki indulatai és elfogultsága révén befolyásolhatja a történelmi igazságot. Bonfini művét, a tiszta (*pura*) és igaz (*vera*) történelem (*historia*) példájaként említi, melyben a sokoldalú választékos írásmód áttekinthető tömörséggel (*perspicua brevitas*), illetve – finomkodva megjegyzi – csekély indulattal, elfogultsággal (?!) (*cum...minime affecta*) párosul.[65] A kijelentés, *minima affecta*, Bonfini esetében valóban indokolt, hiszen műve, bár a tiszta és igaz történelem (*pura et vera historia*) megtestesítője, tényleg elveti néha a súlyt, elég itt Mátyás király római származására utalni. Zsámboky elszólása abból a szempontból is tanulságos, hogy a kor történeti reprezentációjában (akárcsak ma is), az aktuális politikai vagy társadalmi körülmények mindig megkötik a történész kezét, igencsak meghatározzák az exponálandó történelmi igazságot. Bonfini valóban nem tehetett másként, Mátyás királynak nem lehettek alacsony származású ősei. Másrészt pedig, hogy Zsámboky és még sokan mások ennek ellenére, akár ennek tudatában is remekműnek tartották Bonfini történeti munkáját, csak megerősíti mindazt, amit a történetírásról, illetve a történeti munkák befogadásáról fejtegettem.

Az antikvitás és az újkor retorikai és történetírói hagyományának viszonya némi árnyalásra szorul. Az újra felfedezett, rajongva tisztelt és imitálandó antikokkal szemben kialakul egy sajátos újkori történetírói pozíció. A *minutio authoris* keretében az (ál)szerénykedő újkori történészek gyakran „becsmérlik" saját alkotásaikat, az antikokhoz mérve hangsúlyozzák a catói tudás, liviusi elragadó előadásmód hiányát, írásaik „jogos" elmarasztalhatóságát.[66] A Bél Mátyás által közzétett Nicolaus Olahus *Hungaria* c. művében olvashatjuk:

Elmém béna; hazám zord végveszedelme, a sok baj... megnyomorít / Nem művelték meg mezeim se tudós szavu Cátók / ...S hogy szövegem nagyon egyszerü mintákkal szövögetem? / el nem bájol most Pádova Liviusa: / múzsai forrásból épp csak kortyolt, aki itt szól, / nem ringatta tudós Thália őt kebelén, / s nem volt módja sosem gond nélküli stúdiumokra – / ránehezült ez a dúlt korszak a kínjaival... / Én csak a nyersanyagot nyújtom. Magasabb az igényed? / Írd meg több csínnal, nincs akadálya magad..." [67] (Hegyi Gyula ford.)

Bethlen Farkas hasonlóképpen panaszkodik/szerénykedik műve előszavában. Említi ő is a stúdiumok hiányát, illetve felkészíti olvasóját, hogy ne várjon Titus Livius kellemes előadásmódjára (*suaves ac diffusae Titi Livii narrationes*), vagy Hérodotosz

64. ISTVANFI PANNONI, uo.

65. BONFINI, *i. m.*, B–C.

66. Magyar vonatkozásban, ugyancsak ennek további ágazása a mentegetőzés, hogy a szerény munka szerzőjének nem adatott meg a stúdium lehetősége, hiszen a haza békéje, biztonsága korántsem zavartalan. Valószínű az utalás arra a magyar, sőt európai elterjedtségű „nemzeti (ön)szemléletetre", amely a magyarságot a kereszténység védőbástyájának (*propugnaculum/antemurus christianitatis*) tekintette, ezáltal indokolván, hogy Pannónia szülöttei kénytelenek a szorgalmas stúdiumról lemondani a magasztos cél érdekében, az egész európai keresztény közösség védelmezése miatt.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

utánozhatatlan csodálatosságára (*mirifica et inimitabilis Herodoti dulcedo*).[68]

Mindebből lehámozva a túlzó kijelentéseket,[69] koncepcióm felől két tanulság adódik.

Ez a fajta tisztelgés az antikok utolérhetetlen művészete előtt, történetírásról lévén szó, azt jelzi, hogy az újkori szemléletben a történetírás nem redukálódhat a tények vagy a viselt dolgok egyszerű lejegyzésére. A mesterségbeli tudás, *ars* vagy a kidolgozás, előadásmód elvárásként és követendő (imitálandó) mintaként való megnevezése a retorikai tudás és a történészi munka/módszertan kölcsönös meghatározottságát jelzik. Fontos továbbá a nyelvi tényező. Az antikok latin nyelve implikálja azt a retorikai apparátust, amely a múltról szóló beszámoló megírásának poétikai és nyelvi eszköztárát biztosítja.[70] Másrészt a befogadás felől az előadásmód, a mesterségbeli tudás csodálata számomra a történetírásnak olyan, akár XVI-XVII. századi definícióját implikálja, ahol a *lött dolgok* (*res gesta*) megörökítésével egyenrangú a nyelvi-poétikai kivitelezés, megkonstruálás, ami újfent vitathatóvá teszi a *res gesta versus res ficta* relációt.

VI. Konklúziók

...vera lex historiae.(?)
(B. D.
Venerabilis)

Kérdéseim egyik fontos tanulsága az lenne, hogy bár a *res gesta res ficta* mint oppozíciós klasszifikációs rendszer ugyan létezik, hiszen ma is, belátva a valóság és fikció közötti határ elmosódottságát, jelen van diskurzusunkban, már nem vállalhatja fel a referencialitásra hagyatkozva valóság és fikció elkülönítését. Sokkal inkább olyan retorikai-poétikai (pre)kreált kategória, amely adott diskurzuson belül a pillanatnyilag megkreált „valóság" függvényében teremti meg a valós–fiktív oppozíciót, és ennek érvényessége az adott diskurzuson kívük soha nem terjedhet.

A *narratio* retorikájának nagyjából állandósult képlete – a módosulás (*suavitas* megjelenése) teljesen indokolt a kulturális-társadalmi átalakulás fényében – azonos retorikai hátteret jelöl ki az újkorban is, mind a história (*res gesta*), mind a fabula (*res ficta*) létrehozásában, ezáltal jelezve mindkettő alapvetően nyelvi-retorikai prekreáltságát. A történetírás ugyan nagy hangsúlyt fektet az igazság (*veritas*) megjelenítésére, hangoztatására, ám minduntalan elárulja önmagát azáltal, hogy fel-felsejlik az az impozáns retorikai apparátus, amely ennek az igazságnak/valóságnak az illúzióját oly kimagasló tökéllyel végzi. Mindaz, ami a történeti reprezentáció diskurzusában (írott/beszélt változatban) a (történeti)valóság, igazság, hitelesség igényével mutatkozik meg, nem a források, tények létező halmazából adódik, hanem a múltról szóló beszámoló retorikájának/poétikájának szerves része. Mindaddig, amíg a *fabula, historia, argumentum* a klasszifikációs elkülönítés ellenére is azonos retorikával/poétikával jelenítődik meg, tehát ugyanazon mesterségbeli tudás (*ars*) produktumai, tarthatatlan a fiktív és reális, bármilyen referencialitásra, tényszerűségre apelláló megkülönböztetése. Következésképp a „*valóság*" elevé adott kritériumát kénytelenek vagyunk felcserélni a *valószerű* (*veri similitudo/probabilis*) retorikailag megkreálható princípiumára, megfogalmazva a felismerést: a történetírás lényegesen több objektívnek, valósnak nyilvánított tények gyűjtésénél, többek közt olyan nyelvi-retorikai játék, ahol a *dissimulatio artis* (a mesterség elrejtése) a referencialitás illúziójával csábít be a múlt vélt „valóságának" labirintusába.

67. OLÁH Miklós, *Hungária – Athila*, Osiris Kiadó, Bp., 2000, 7–8. A latin változat szerint: *„Ad Lectorem / ...Mens et aenim duro patraie conferta periclo / Torpet, &est longo nunc haebetata malo. /Nec mea doctiloqui voluerunt arma Catones / Hinc sterilem messem terra relicta tulit. / Haec mea quum cenes graciloi contexta Minerva / Splendidiora negant aulica pensa dare.../ nec gratum resonat Patavina natus in urbe / Livius, ingenio splendidus, arte potens. / Sed qui Castalium parco bibit ore liquorem, / Et quem non gremio docta Thalia fovet. / Wt qui non studii requies se dimitta laborum / Solicitique fiut temporis anxietas.../ Materiam tribui tantum, qui docta requiris / Scribere me multo, cultius ipse potes."* Lásd. OLAHI, Nicolai, *Hungaria sive De originibus gentis... = Adparatus ad Historiam Hungariae*, Bel Matthias, Posonii, MDCCXXXV, A1–A2.

68. BETHLEN, Wolfgang, *i. m.*, Epistola Dedic.

69. Az antikokért való rajongás néha beteges és nevetséges formát is öltheteit. Iskolapéldája ennek a ciceroniánusok esete akiket Erasmus gúnyolt ki, egyébként teljesen jogosan.

70. Nem véletlen, hogy a vulgáris nyelven születendő munkák esetében, a nyelv kidolgozatlansága, a történeti reprezentációhoz nélkülözhetetlen nyelvi-retorikai lehetőségek hiánya, képezi a legnagyobb akadályt. A XVIII. század (!) elején, a korabeli Erdély legműveltebb embere számára *Önéletírásának* megírásakor ez jelentős fennakadást okoz. Bevallása szerint: *„Azért is nem írtam deákul, noha bizony nékem könnyebb és alkalmatosabb lött volna deákul írnom; nem úgy értem, mintha deákul jobban tudnék, mint magyarul, mert azzal bizony nem kérkedhetem...hanem azért, hogy a deák nyelv az ő bősége és annyi esztendők alatt a sok nagy elméktől lett excoláltatása miatt alkalmatosabb a dolgok leírására a magyar nyelvnél"* Lásd. *Kemény János és Bethlen Miklós művei*, V. WINDISCH Éva (sajtó alá rend.), Bp., 1980, 407.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Vincze Hanna Orsolya
Önéletírás, tények, toposzok

A XVII–XVIII. századi erdélyi önéletírásokat az irodalomtörténet-írás mint a magyar irodalom legértékesebb korpuszainak egyikét tartja számon, sőt olyan vélemény is van, miszerint irodalmunk egészének ez az egyetlen világirodalmi rangú szelete.[1]

Ennek ellenére ezeknek az önéletírásoknak a mai magyar próza által végrehajtott újraolvasását (Darvasi László *A könnymutatványosok legendája*, Láng Zsolt *Bestiarium Transylvaniae,* Márton László *Jakob Wunschwitz igaz története* Háy János *Dzsigerdilen* című regényére szokás itt hivatkozni) a kritika mint egy olyan hagyomány újrafelfedezését, illetve hagyományként való megalapítását értékeli, amely mindezidáig nem gyakorolt jelentős hatást a magyar próza történetének alakulására[2] – eltekintve talán a *Fogságom naplójától,* illetve Kemény Zsigmond regényeitől, ám a helyzetet jól jellemzi, hogy Móricz Zsigmond korszerűsítés címén átdolgozta a *Rajongók*at.

Ennek a törésnek a létrejötte többféle tényezővel magyarázható. Láng Zsolt *A sütő* című esszéjében[3] például azt fejtegeti, hogy Mohács után majd két évszázadig csak Erdélyben voltak meg a feltételei az alkotó munkának, ennek az eredménye az erdélyi emlékirodalom. Azután azonban az itteni történelmi kontextus sem kedvezett az irodalomnak, s mire megint folytathatóvá vált a munka, kétszáz éves lemaradást kellett bepótolni az európai irodalomhoz képest.

Az ilyen kontextuális magyarázatokon túl azonban valószínűleg jóval hangsúlyosabban esik latba az a tény, hogy a felvilágosodás korában radikálisan megváltozik az irodalom fogalma, az önéletírások pedig nem voltak ebbe integrálhatók. A felvilágosodásig ugyanis az irodalom minden értékkel bíró írást magába foglalt, beleértve a tudományos természetűt, történelmet, teológiát, filozófiát és így tovább. A XVIII. században azonban az erudíció elkülönül a képzelet alkotta szépirodalomtól, a belles lettres-től.[4] A jó, az igaz és a hasznos kategóriái világosan elkülönülnek a széptől, így lesz a megszülető esztétika retorikaellenes. A korábbi szövegek poétikáját azonban (sőt egy jó ideig még a későbbiekét is) a klasszikus retorika határozta meg, annak hasznosságorientáltságában pedig ezek a kategóriák nemcsak együtt járnak, hanem egybeesnek. A *docere, delectare et flectere* hármas követelményét és egységét az érdek nélkül való tetszés követelménye váltja fel: „Az esztétika olyan filozófiai szaktudományként született meg, melynek művészetszemléletében kimondott retorikaellenesség uralkodott: a szépséget mint az esztétikai észlelés sajátos kognitív minőségét szigorúan elválasztotta a gyakorlati hatékonyságtól, sőt ellentétbe állította azzal, úgyhogy valamely értelemalakzat esztétikai minőségét éppenséggel azon mérte, hogy mennyire áll távol a cselekvésirányító szándékok hatékony befolyásolásától."[5] Ezért aztán mi sem áll távolabb egy esztétikai irodalomfogalomtól, mint az ilyen, életviteli tanácsokat és modelleket felvonultató instrukció:

„...keressek-é hírt, nevet, glóriát magamnak? Ójon Isten attól; hanem kéntelenít engem erre nagyobb részént az én maradékom és házam állapotja, melynek kezében én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instrukciót, úgy hagyom. Mert, minthogy énrajtam a világnak üldözése rendkívül való volt az én ifjúságomtól fogva, és kiváltképpen a kétszeri keserves rabság: azt fogja a világ mondani, hogy talán Erdélyben a leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. És noha ... az engemet holtom után teljességgel nem afficiál: de maradékimot szomoríthatja, sőt talán károsíthatják, bosszúsággal illethetik némelyek én reám való bosszúból őket. Azért ez az írás légyen fegyver, pajzs helyén nálok, mellyel oltalmazzák magokat, nem engemet..."[6]

Mint láthatjuk, Bethlen önéletírása nemcsak

1. L. SZILASI László, *„minden, amit külön dobtam" (DARVASI László, A könnymutatványosok legendája)* = uő., *A Kopereczky-effektus*, Jelenkor, Pécs, 2000, 211–233.

2. L. erről SZILASI idézett tanulmányát, illetve MÁRTON László, *A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben* (Jelenkor, 1998/2, 146–168) című tanulmányát.

3. Nappali Ház, *1994/1, 142–143.*

4. Vö. René WELLEK, *Irodalom, fikció, irodalmiság*, Helikon 1981/1, 2.

5. Jörn RÜSEN, *A történelem retorikája*, V. Horváth Károly (ford), = *Narratívák 3. A kultúra narratívái,* THOMKA Beáta (szerk.), Kijárat, Bp., 1999, 49.

6. BETHLEN Miklós, *Élete leírása magától* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Művei.* V. WINDISCH Éva (szöveggond., jegyz.). Szépirodalmi, Bp., 1980, 406.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mint testamentum és instrukció, hanem mint apológia is igen gyakorlati intenciót jelöl ki magának. A saját dicsőség elutasítása is több, mint a *captatio benevolentiae* kötelező etikus (a beszélő jellemére vonatkozó) argumentuma, a szónok szerénységét bizonyítandó: a hangsúly az utilitason, az utódok, és nem a beszélő javán van.

Míg a klasszikus retorika egységben tudta látni a szépet, jót és igazat, a *clara et distincta perceptio* descartes-i követelményével, tudniillik, hogy igazságnak csak azt tekinthetjük, amit világos és pontos észlelés alapoz meg, a felvilágosodásban az emberi tudás területei szétválnak társadalom- és humántudományokra. Utóbbin belül is külön szaktudományok foglalkoznak a széppel, jóval és igazzal: az esztétika, etika illetve filozófia. Ezzel párhuzamosan az irodalom is „szakosodni" kezd. Szili József a humanista irodalomfogalomról írott elemzésében fejtegeti, hogy annak egységességét még nem szabdalta fel a műfajok hierarchiája. Ha elkülöníthetők is egyes műfajok illetve műnemek, ezek állandóan keverednek egymással.[7] Ezzel szemben például René Welleknek *Az irodalmi műalkotás*ban „imaginatív fikcionalitásként" definiált, a felvilágosodásban megszületett esztétikai irodalomfogalma a műfaji tisztaság problémáját is felveti: „Az esztétikai funkció, illetve pontosabban annak célzata tehát előnyben részesíti a tiszta műfajiság bizonyos típusait."[8]

Ebbe az irodalomfogalomba már csak műfaji körülhatárolhatatlanságuk miatt sem lehetett igazán beilleszteni a klasszikus memoárokat. Ugyanis, ha lehet egyáltalán műfaji hagyományokról beszélni ezek kapcsán, akkor a műfajkeveredés vagy műfaji átmenetiség tűnik fel az egyik legerősebb jellemzőként.

A világos műfaji besorolásokra tett, a fentebb tárgyaltak fényében szükségszerűen eredménytelen kísérletek tétje nemcsak az önéletírás elhelyezése a műfajok hierarchiájában, hanem e szövegek referencialitásának kiküszöbölése. A műfajkategória ugyanis történeti kategória, az esztétikai irodalomfogalom kialakulásával válik fontossá a szövegek műfaji körülhatárolhatósága. Ebben az irodalomfogalomban pedig az irodalom „imaginatív fikcionalitás"[9], amelyben a fikció a valóságvonatkozások tagadását, a referencialitás kizárását és az ezzel szembeállított képzelőerő dominanciáját jelenti.[10]

A megközelítések másik véglete az önéletrajzi és általában a történelmi szövegeket a fikcióval szembeállítva véli meghatározhatónak. A leírások tényszerűsége eszerint a leírtak potenciális ellenőrizhetőségéből fakad, és a különböző kiadások szöveggondozói feladatuknak is tekintik, hogy a „tévedéseket" kiigazítsák, az adatokat pontosítsák. A hibás adatok pedig az emlékezet hiányosságai, illetve a szerzők politikai, gyakran egzisztenciális érdekei felől magyarázódnak: ártatlanságuk, az eseményekben betöltött pozitív szerepük, kifogástalan viselkedésük bizonyítására a szerzők meg-megengednek maguknak némi bocsánatos hazugságot. A tényeket tehát akkor is a valóságnak való megfeleltetésük konstituálja, ha esetleg az ellenőrzés során nem bizonyulnak igaznak: a lényeg, hogy az ellenőrzés lehetséges legyen.

Bár ez a két megközelítésmód homlokegyenest ellenkezőnek tűnik, ugyanaz a logika szervezi őket: mindkettő a valóság–fikció ellentétpárban gondolkodik, el akarja és el véli tudni dönteni, mi a valóság és mi a fikció: előbbi a tapasztalati ellenőrizhetőség, utóbbi a képzelet világa.

Csakhogy valóság és fikció a clara et distincta perceptio alapján való elkülönítése, illetve a művészetek és a tudományok e két szférának való megfeleltetése és szembeállítása szintén történeti képződmény, a felvilágosodás szülötte. A régi magyar irodalomnak a bevezetőben említett mai újraolvasását éppen ennek a szembenállásnak az újragondolása tette lehetővé mind a történelemtudomány, mind az irodalomtudomány részéről. Ricoeur például *A hármas mimézis*[11] című tanulmányában lemond a *fikció* terminus használatáról, mert az a történelmi elbeszéléssel, az „igaz történettel" szembeállítva, önteremtő és autonóm világként definiálódik. Márpedig Ricoeur szerint egyrészt bármilyen szöveg, így az irodalmi szöveg megértésekor is előzetes kompetenciákat aktivizálunk (például, ha a cselekményt cselekvés utánzásaként definiáljuk, akkor már azonosítani tudjuk a cselekvést, egy olyan fogalmi hálót mozgósítva, mely megkülönbözteti a cselekvést az egyszerű fizikai mozgástól: a cselekedetek célokat, motívumokat, cselekvő alanyokat, ezek interakcióit implikálják; másrészt az elbeszélés teljes értelme akkor bontakozik ki, amikor a szöveg az olvasás aktusa által átalakítja a mindennapi tapasztalatot, és így belép a referencia területére). A számunkra hozzáférhető valóságot, az empirikus rendeket, Foucault terminusával a pozitivitások rendszerét a maga során viszont minden kultúrában az éppen érvényes diskurzusok, alapvető kulturális kódok határozzák meg.[12] Ezért a tényszerűség és a fikciona-

7. L. SZILI József, *Az irodalomfogalmak rendszere*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993, 128–129. Szili itt KLANICZAY Tibor, *Pallas magyar ivadékai* (Budapest, 1985) című könyvére hivatkozik: „Értekezés levélformában, levél versben, de oráció is, amely, ha temetési beszéd, biográfia is lehet, írja Klaniczay, s megjegyzi, hogy ezek a vonások nemcsak a magyar humanistákat jellemzik, hanem más országbélieket is. Vagyis e tekintetben is teljes az egység." (i.m. 128.), és ez az egységesség nincs tekintettel sem tárgyra, sem szakágazatokra, műfajokra vagy műformákra.

8. SZILI, i. m., 18.

9. Uo.

10. „A fikció azt jelenti, hogy tagadjuk valamely igazságnak a realitással való közvetlen egyezését. A fikció egy illúzió-világot próbál teremteni azzal, hogy elhatárol és formál." „Ha az irodalom meghatározásában a képzelőerő működését akarjuk kiemelni, akkor azt kell mondanunk – s erre ez az egyetlen megnyugtató válasz – hogy irodalom az, amiben az esztétikai funkció dominál." (WELLEK, i. m., 17.)

11. Paul RICOEUR, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Agyalosi Gergely (ford.), Osiris Könyvkiadó, Bp., 1999, 255–309.

12. Vö. Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok*, Romhányi Török Gábor (ford.), Osiris Könyvkiadó, Bp., 2000, 14.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

litás megkülönböztetése mint a művészi–nem művészi szembenállás alapja egy mai teoretikus pozícióból nemigen lehetséges, és éppen ez az oppozíció az, amit a posztmodern történelmi regény megkérdőjelez.

A modernitás előtti irodalmi gondolkodásban, melyet a klasszikus retorika követelményrendszere határoz meg, a res gestae – res fictae oppozíció szintén nem felel meg a művészi – nem művészi oppozíciónak. A képzeletből merített toposz csupán egyik alfaja a művészi bizonyítékoknak. A művészi bizonyítékokat alkotó toposzok olyan, a tárgyhoz kapcsolódó, „tárgyi" bizonyítékok, melyeket nem adatszerűségük tesz toposszá, hanem az argumentáció által válnak azzá. A nem művészi bizonyítékok legtekintélyesebbjeinek viszont az auktorok szövegei számítanak, így nem művészségük éppen abban áll, hogy nem „tárgyiak", azaz nem közvetlenül a tárgyból merítettek.

Kemény János önéletírása, illetve Bethlen önéletírásának első része nemzetségük leírásával kezdődik. Mindketten utalnak családi irataikra, melyek alapján állításaik ellenőrizhetők vagy kiegészíthetők, az elmondottak státusa tehát nem res ficta, hanem res gesta. A felvonultatott valamennyi adat azonban a művészi bizonyítékok toposzaiból, ezen belül az *argumenta a persona* köréből származik. (Itt nem a Curtius definiálta toposzfogalmat használom, miszerint a toposzok jól meghatározott tartalommal rendelkező, közhelyszerű gondolatok, hasonlatok, általános igazságok, hanem az arisztotelészi, formális toposzfogalmat, miszerint a toposz az érv tartalmilag üres, általános formája.[13]) Mindketten felsorolják őseiket (*familia* vagy *genus*), és mindkét genealógiában az ősök tulajdonságai a beszélő tulajdonságait előlegezik meg:[14] Bethlen ősei tudós, iskolák és templomok építésére adakozó (*ante acta,* korábbi tettek), igazmondó, istenfélő, mértékletes emberek (*animi natura*), anyai ágon pedig Kolozsvár felvirágzásához hozzájáruló kereskedők (Bethlent is gáncsolták, mert főúr létére kereskedett), és, akárcsak maga is, szinte minden őse sokat szenvedett „az istentelen világnak... rajta elkövetett üldöztetési során"[15]. Kemény őseinek leírásában, akárcsak saját életútjában, a bátorság, vitézség, hírnév, becsület erényei dominálnak. Valamennyien jó katonák (az önéletírás tanúsága szerint Kemény is minden hírt-nevet kardjával szerzett), az ország első főurai (Kemény pedig jövendőbeli fejedelem). Erényeiket a családnév etimológiai magyarázatával (a *nomen* is az *argumenta a persona* része) támasztja alá: „Negyedik fia volt Mikolának Kemény, kinek nevével termete és természeti is igen egyezett [a *habitus corporis*, a testalkat meghatározza a jellemet – *animi natura*]; igen kemény ember volt. Kinek fia ismét Kemény, de igen híres vitéz ember is volt, mely virtusáért az Kemény névhez ragadott az Vitéz név is; ez hívatott Kemény Vitéznek."[16]

A dolgok rendjét tehát, a fentebb elemzett esetben a genealógiát a nyelv rendje, a retorika inventio-tana határozza meg: azok a tulajdonságok emelődnek ki, amelyek beilleszthetők a különböző toposzformákba. Ez azonban nem eltávolodást jelent a valóságtól, vagy a létezők egyfajta szelekcióját, hanem magát a tények konstitúcióját: az, hogy mi, mikor, hogyan esett meg, információ ugyan, de még nem történeti tény. (Egyébként a mi, mikor, hogyan paraméterekkel való leírás is már egy konvenció közvetítette leírás, melynek szabályait a retorika pontosan rögzíti: a tárgyat a következő kérdéssorozattal kell definiálni: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* – ki, mi, hol, mivel, miért, hogyan, mikor?[17]) Ugyanúgy, ahogy a valóságelemek toposzokká csak az argumentációba beillesztve és az érvelés formáinak megfeleltetve válnak, az információból történeti tény csak egy értelemképző kontextusban válik.[18]

Ez az utólagos értelemkonstitúció működik a különböző események illetve álmok ómenekként való bemutatásakor is, amelyek Keménynél és Bethlennél egyaránt fontos szerepet játszanak: az események végkimenetele, az okozat felől nézve lesz az eseményből ok, illetve előrejelzés, és ezt a logikát a leírás grammatikája is tükrözi: „Mikó Ferencnek süvegéből az darutollat a szél leveté, noha felvövék ugyan, de talán ugyan rossz omenje lőn az elkövetkező dolgoknak."[19] Kemény az előjelek leírásakor általában jövő időt használ, mert a vég felől nézve lesz majd a kronoszból, a múló időből kairosz, egy jelentésteljes időpont.[20] Ugyanígy válik utólag értelemtelítetté Bethlen Miklós első felesége halála után látott álma, és Bethlen is jövő időt használ álma magyarázatakor: „De majd a dolog Józsefe lészen ezen álomnak."[21] Az utólagos események, melyek beteljesítik az előjel-

13. Vö. KIBÉDI Varga Áron, *A stílus kérdése és a retorika*, Bara Katalin és Csutak Judit (ford.), NYIT Lapok, 1994–1995/7–8–9, 31.

14. „Ezt is azért hoztam elé, egyikért kiváltképpen, hogy az én maradéki nézzék meg az Isten kegyelmét, hogy harmadízig mint szállott az erdélyi állapothoz képest első renden való méltóság ebben a házban, és ők is féljék az Istent, és kövessék a virtust; azt is tanulják meg amellett, ha gonosz találja, hogy az legősebb jószágok s legbizonyosabb jutalmok e világtól atyjok, nagy- és szüleatyjokról maradott reájok." BETHLEN, i. m., 488.

15. Uo.

16. KEMÉNY, i. m., 12.

17. Vö. SZÖRÉNYI László – SZABÓ Zoltán, *Kis magyar retorika*, Helikon, Bp., 1977, 25.

18. Vö. RÜSEN, i.m. 43.

19. KEMÉNY, i.m. 57.

20. Vö. Frank KERMODE, *Literary Fiction and Reality.* = uő., *The Sense of an Ending. Studies in the Theories of Fiction*, Oxford University Press, London–Oxford–New York, 1981, 47. Kermode a különbségtételt az Újszövetségből származtatja, ahol a kairosz, Isten idejének eljövetele, átértékeli a múltat, beteljesíti az ószövetségi próféciákat. A görögség világnézetében a múltat az istenek sem változtathatják meg, Krisztus eljövetele azonban a múlt újjáértelmezésével véghezviszi ezt.

21. BETHLEN, i. m., 748.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

zéseket, általában *sorsesemények*,[22] nemcsak mint sorsdöntő események, hanem mint olyan pillanatok, amikor új értelemképződmények válnak megragadhatóvá, és teszik jelentésessé az élettörténet eseményeit: mikor Bethlen, első felesége után, új feleséget választ a három özvegyasszony és négy kisasszony közül, akiket ajánlanak neki, és Rhédei Istvánné tanácsára elveszi a legfiatalabb és legszebb, de árva lányt, eszébe jut az álma, amelyben hét rózsaszál közül a legszebbet szakítja le és tűzi a kalapja mellé. Az álom értelmének ez a retroaktív konstitúciója[23] mise en abyme-ként tükrözi a tények toposszá válásuk általi konstitúciójának retorikai mechanizmusát: a leszakított rózsaszál, mely az egész európai irodalomban a szerelembe esésnek, illetve a lány ártatlansága elvételének (ez esetben nem formai, hanem tartalmi) toposza, utólag ruházódik fel a közhelynek ezzel a jelentésével. Tengelyi kifejezésével olyan múlt ez, mely soha nem volt jelen: mikor jelen lehetett volna, még nem lehetett jelentéses.

A tények igazsága tehát nem az egyedi eseményekben rejlik: ezek akkor válnak igazzá, amikor beillesztődnek az argumentáció értelemadó rendjébe. Az „igazat írom" típusú kijelentések ebben a kontextusban értendők: az analógián és hasonlóságon alapuló barokk világképben, amely nem a dolgok valamiféle elidegeníthetetlen, sajátos lényegének tulajdonít valóságot, hanem a rendnek, amelyet Isten rejtett el a jelenségek világában, a mimézis nem a „valóság" utánzása, hanem a természeté, a természetben rejlő rendé. A retorika pedig az eszköz, amellyel a világ alávethető ennek a rendnek, a jelenségek értelemmel és funkcióval láthatók el, és ezáltal megismerhetők.[24]

Ezen a ponton értelmezésre szorul Bethlen retorikaellenes megjegyzése: tanáráról, Keresztúri Pálról beszélve igen dicséretes tanítási módszerként emlegeti a retorika jelentőségének csökkentését, mondván: „tanuljon dolgot, valóságot először, és azokkal a dolgok neveit, nemeit, minéműségeit, hadd legyen osztán miből s mivel oratiót s poémát csinálni..."[25] A dolgok nemei tanulásának szembeállítása a retorikáéval a rámista logika–retorika szembeállításból fakad. Ramus (akinek logikáját Bethlen másik tanítója, Apáczai is átvette a *Magyar Enciklopédiá*ban), az inventio és dispositio tanát a retorikából áthelyezte a logikába, ám éppen azért, mert a világ rendje egybevág az inventióban tárgyalt argumentumok rendjével: „az inventio az argumentumok, azaz jellemző tulajdonságok megtalálását jelenti, amelyek segítségével a tárgy pontosan meghatározható"[26] – azaz a dolgok nemeit és minéműségeit, amelyből a beszéd a dispositio szakaszában fel fog épülni. Nem az inventio szerepe csökken tehát, hanem helye változik meg a tudományok rendszerében. Sőt a logikába való átkerülésével (ami a XVII. században ars universalis,[27] és a valóság megismerésére szolgáló szellemi tevékenységeket hivatott irányítani) episztemológiai funkciója felértékelődik, ezért ebben a kontextusban Bethlen retorikaellenessége is megerősíti a retorikáról fentebb mondottakat.

Következtetésképpen elmondható, hogy a retorika inventio-tana olyan diszkurzív szabályrendszerként működik, amely nemcsak a szövegszervezés szabályait, hanem a történelmi tények óólehetőségfeltételeit is meghatározza. A történelmet és a fikciót ugyanazok a szabályok szervezik, ezért e kettő közötti viszony nem vagylagos, hanem inkább az az eldöntetlenség, amelyet de Man az önéletrajziság sajátos vonásának tekint (ld. Paul de Man, *Az önéletrajz mint arcrongálás*. Pompeji 1997/2-3). Ennek legszebb példája talán Kemény János kardja, becsületének már említett megtestesítője. A kard mint a vitézi erények metaforája maga is klasszikus toposz. És lehetetlen eldönteni, hogy a metafora hozza-e létre a metonímiát, azaz azért kell legyőzetésével elvesztődnie, mert vitézségének metaforája, vagy pedig a metonímia hozza-e létre a metaforát, azaz azáltal válik-e legyőzetésének jelképévé, mert elvesztése időben érintkezik vereségével.

22. A fogalom a fenomenológiából származik, itt következő értelmezését pedig TENGELYI László, *Élettörténet és sorsesemény* című könyvéből merítettem. (Atlantisz, Bp., 1988, különösen a IX. fejezet, 193–213.)

23. Vö. TENGELYI, i. m., 201.

24. Vö. KIBÉDI Varga Áron: *Retorika és strukturalizmus* = uő, *Szavak, világok*, Jelenkor, Pécs, 1998, 49., ill. 58.

25. BETHLEN, i. m., 537.

26. BARTÓK István, *„Sokkal magyarabbul is szólhatnánk és írhatnánk." Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Akadémiai-Universitas, Bp., 1998, 79–80.

27. Vö. BARTÓK, i. m., 74.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Caius Licinius Calvus*

CXIV. VERSE (A MODENAI PERGAMENEKBŐL)

Állj be közénk, Amathusia, jöjj, hogy a vágyban újra hárman
Égjünk, akár az összefont nyalábok
máglya tüzén elomoltan! A pernye is égbe száll, de súlyos,
vén trágyadombról fölrepülve bűzlik,
s mint a halotti világ hidegült, szaga, füstölögve terjeng
a szenvedély s a fátum is valónkban:
összecsomózza, facsarja a testeket egybe... Perzselődjünk
a pillanatnyi fénybe, Postumilla!

Kovács András Ferenc fordítása

* Caius Licinius Calvus (i. e. 82 – i. e. 47 ?) előkelő plebejuscsaládból származó római szónok és költő, Catullus legjobb barátja. Irodalmár barátaival együtt elhatárolta magát Caesar és Pompeius politikai törekvéseitől. A szónoki pályán Cicero vetélytársának számított. A fiatal, művelt ifjak körének, a „neoterikusok" néven emlegetett csoportnak irodalomelméleti megalapozójaként kedvelt költő maradt az augustusi aranykor idején is. Számos költői művéből mindössze 156 vers, illetve 21 töredék maradt ránk.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Török Ervin
Történelem az irodalomban – irodalom a történelemben?

Háy János: *Dzsigerdilen*, Márton László: *Jacob Wunschwitz igaz története*

A '90-es években jelentkező ún. történelmi regények elemzése során szinte megkerülhetetlennek tűnik az a kérdésfeltevés, mely nagyban meghatározta az ilyenként számon tartott regények (Márton László, Láng Zsolt, Háy János, Darvasi László regényeiről van szó) által kiváltott kritikai reakciókat is. A „történet visszatéréseként" ünnepelt prózatörténeti fordulat ugyanis egy olyan korszakhatárt jelölt meg, mely a 80-as évek mértékadó alkotásaival szembeni különbséget hivatott felmutatni (vagy e „felmutatás" révén – a korszakképzés utólagosságában rejlő performativitás által – megképezni). Mint azt Kulcsár-Szabó Zoltán kimutatta, a korszakolás e gesztusa a kiazmus alakzatára épül:[1] igazából nem is a korszakképzés retorikai aspektusára való egyszerű rávilágítás az, ami önmagában megfosztja relevanciájától szövegirodalom és történetelvű irodalom ilyen, „korszakos jelentőségű" szembeállítását. Jóval inkább a korszakképzés retorikájának leleplezése által lehetővé tett felismerések lehetetlenítik el azt, hogy hitelt adjunk egy ilyen szimmetrikus struktúrának. Egy ilyen struktúra, azon túl, hogy figyelmen kívül hagyja e szövegek narrációs struktúráinak azt a bonyolultságát, mely révén éppen hogy függőben marad az, hogy olvashatók-e olyan szövegekként, amelyeknek „van (neki) cselekménye, szerkezete, stílusa – van (neki) mindene"[2], szóval amely „rendes regény", egyben a történetszerűséghez való viszonyukat is leegyszerűsíti. A *Dzsigerdilen* itt megidézett fülszövegének elemzői[3] elsősorban e fülszöveg ironikus olvashatóságát hangsúlyozzák, sőt az idézett szöveghelyen reflektált iróniáról beszélnek, hozzátéve, hogy ez az alakzat ugyanakkor az „önfeledt" (értsd: elsősorban egy történet megképezhetőségében érdekelt) olvasói eljárást sem lehetetleníti el. Úgy tűnik, a most elemzésre kerülő szövegeknek egyik kitüntetett jellegzetességére világíthat rá ennek a fülszövegnek az elemzése, legalábbis ami e szövegek retorikai eljárásait illeti. Ha beszélhetünk e szövegek radikalitásáról, akkor az éppen abban áll, hogy úgy teszik lehetővé metareflexív olvashatóságukat, hogy alig találhatunk olyan markereket, melyekből valamelyest egyértelműsíthetnénk, hogy milyen módon válik is el a történet elbeszélése és az elbeszélés története. A szövegek ebből eredő, más-más módon megvalósuló kettős kódoltsága egyrészt nagyobb olvasói aktivitást enged meg; ez ugyanakkor oda is vezet, hogy a metareflexív részek ugyanúgy visszaírhatókká válnak az éppen általuk kondicionált történetszerű konstrukciókba (s így éppen hogy elvesztik általános karakterüket, hangsúlyosan történeti indexeket kapnak), mint ahogy bizonyos értelemben fordítva is van átjárás: maguk a történetek is egyszerre válhatnak valaminek, legtöbb esetben éppen egy korábbi beszédmód által közvetített történelemképnek az imitatív megidézésévé, illetve mind a megidézett világ, mind az elbeszélő történeti helyzetére vonatkozó általános reflexióvá (s ezáltal bizonyos értelemben visszavonódik egyedi karakterük). Magyarán, ha nem is függesztődik fel az elbeszélés sajátosságaiból eredő történetiségük, az mindenesetre felmerül, hogy a történetiként eltávolított tapasztalat úgy lesz hirtelen sajátta, hogy a korábban megidézett történeti távolság sem válik függetleníthetővé egy voltaképpen atemporális retorikai eljárástól. Itt éppen a fentebb megidézett kettős kódoltság egyik sajátos vetületére gondolok, miszerint az olvasó feladatkörébe tartozik annak eldöntése, hogy egy fiktív világszerű konstrukcióhoz tartozóként, és annak sajátos kódoltságából kiindulva értelmezze-e az adott részt, vagy a szöveg-

1. „A recepció, a kritika „korszakolási" stratégiáit túlságosan is egyértelműen az ismétlés különböző alakzataival lehetne leírni: túlságosan is nagy a hasonlóság aközött, ahogyan pl. a '80-as évek irodalma lerombolta a korábbi évtizedek uralkodó, politikai-ideologikus töltésű kánonjait, és aközött, ahogy a '90-es évek szövegirodalma (Károlyi Csaba) szembeszegült a '80-as évek (kritikai életet, ízléseket, olvasásmódokat, sőt az értelmiségi beszéd regisztereit egyaránt döntően) meghatározó teljesítményeivel..." Kulcsár-Szabó Zoltán: *Tanácstalanság és/vagy előzékenység?* Tiszatáj 1998/1, 46.

2. Háy János: *Dzsigerdilen* c. regényének fülszövegéből. (*Dzsigerdilen. A szív gyönyörűsége*. Pesti Szalon, 1996.)

3. Pl. Kulcsár-Szabó Zoltán: A szív, az olvasás és a gyönyörűség. In: *Az olvasás lehetőségei*. Bp., 1997. 210.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szerű megformáltság szemiotikai összefüggéseit szem előtt tartva az éppen adott beszédhelyzet bonyodalmaiból, jelen és múlt asszimetriájából származtassa, az éppen adott történeti helyzet projekciójaként szemlélje a szövegben megszólaló történeti tapasztalatot.

Kulcsár-Szabó olyan elemzési szempontokat mutat föl, melyek – hogyha nem is olyan átfogó értelemben, mint ahogy azt az általa kritizált „szövegirodalom" versus „történetelvű irodalom" oppozíciója feltételezi – lehetővé teszik, hogy mindenképpen releváns elmozdulásokat észleljünk a szövegformálás korábbi és az ezekben a szövegekben megnyilvánuló módozatai között. A 80-as években nagy sikert aratott német regényekkel való összehasonlítás során arra a következtetésre jut, hogy ezekben a regényekben a metanarratív jelentésképződés szerepe változik meg: kevésbé diszkurzívvá válik, az elbeszélői szólam reflexivitásából jóval inkább fikció és szöveg kölcsönviszonyára transzponálódik. „(...) az idő- és térviszonyok elbizonytalanodása nem annyira a narráció retorikai, hanem a szöveg (és az intertextusok) és a reprezentált „világ" viszonyában folytonosan újratermelődő, de nem lokalizálható differencia eredménye."[4]

Az elemzésre kiválasztott két regény, Márton László: *Jacob Wunschwitz igaz története* és Háy János: *Dzsigerdilen* című könyvének tárgyalásakor elsősorban a reflexivitás státuszát valamint ennek a szövegek imaginatív potenciáljával való összefüggését fogom szem előtt tartani. A két szöveg, azon túl, hogy egymáshoz viszonylag közel álló történeti időszakaszt elevenít fel, egyben igen eltérő poétikát képvisel. (Háy könyvének fiktív ideje a török hódoltság utolsó éveire tehető, míg Márton könyvének cselekménye egy aránylag rövid időszakaszt ölel fel, az 1603. és az 1604. év fordulóján zajlik.) A két regény alapvető különbözősége több dologból is származtatható. Az egyik, és talán a legfontosabb az, amit Márton László egyik esszéjében irodalmi és történelmi tény feszültségeként nevezett meg. Ez a feszültség szerzőnk szerint egyrészt abból származik, hogy nyelvi megformáltságuk következtében a történelmi tényekről beszámoló közlések is határozott fikcionális karakterre tesznek szert, nem annyira referenciális státusuk, inkább a közlés diszkurzív státusa válik voltaképpen hozzáférhetővé, másrészt a már ilyen szinten problematizált közlésekhez többféle kontextus is hozzárendelhető, s ezen „hagyományok perspektívái egy adott nemzeti kultúrán belül gyakran nem összemérhetők."[5] (Az, hogy ezek a hagyományok, a nyelvtörténeti, történelmi és az irodalomtörténeti, hogyan tesznek láthatóvá eltérő törésvonalakat, illetve mennyiben preformálják a jelenkori megszólalás lehetőségeit, egy nagyobb lélegzetvételű tanulmányának képezi fő kérdésfeltevését.[6]) A másik eltérés – szoros összefüggésben azzal, hogy míg Márton történeti és irodalmi tény között feszültséget érzékel, addig Háy inkább e feszültség ironikus feloldásában érdekelt – a fikcionálás működésének különböző módozataiból származik. Bengi László Márton regényével kapcsolatban írja le: „...arra is utalhat [az előre- és hátrautaló szerkezetek használata], hogy a (...) a műben konstruálódó világ(ok) (...) világszerűségét, az eleve adottként tételeződő „tárgyak" rögzítetlen összefüggésrendszeré(...)t tulajdonképpen a narrátor imaginatív tevékenysége teremti meg. A világalkotás és a képzelet összefonódása pedig kapcsolatban áll a mitológiai, mesei motívumok és a műfajok intertextuális utalásaival, illetve a regény „látomásos" részeivel..."[7] „...Az így értett „képzelet" – a szoros kapcsolat ellenére – nem minden esetben azonosítható a „látomásos" részletek kapcsán említett imaginációval: temporális vonatkozásukat tekintve az előbbi – hangsúlyozott időindexek mentén – inkább adott eseményeket kapcsol össze, míg az utóbbi általában több, történelmi szituáltságától megfosztott idősíkot vetít egymásra."[8] Bengi ehhez a következtetéshez elsősorban egy elbeszélői kommentár elemzése során jut. „Munkánk célja nem több és nem kevesebb, mint a történet maga, ha úgy tetszik egy ember igaz történetének elmondhatósága. Csakhogy egy ember igaz története valójában emberek és dolgok megszámlálhatatlan sokaságának igaz története, és ezen semmiféle szerkesztés, válogatás vagy csoportosítás nem tud változtatni; ha pedig az arcok és tettek sokaságának széttartó szálait egy általunk meghatározott fókuszpont felé irányítjuk, számíthatunk rá, hogy ez a fókuszpont kívül esik láthatárunkon."[9] A fókuszpont, amely a *Wunschwitz*ban burjánzó kistörténetek konvergenciapontját jelölné, tehát kettős értelemben is egy hiányzó, mondhatni szövegen kívüli helyet foglal el. Mind egy szereplő a szó klasszikus értelmében vett „igaz" történetének lezárhatóságát, mind a történelemben folyamatosan észlelt kontingens mozzanatok kiküszöbölhetőségének lehetőségét úgy teszi egy konkrétan sohasem tárgyiasuló/tárgyiasítható helytől függővé, hogy az, noha értelmezésszerűen nem válhat magának a történetnek a részévé, viszont hatásában minden megértés szükségszerű komponensévé válik. Ennyiben valóban jogos Bengi megfigyelése, hogy ez a fókuszpont az imaginárius nem-helyével lenne azonosítható (nem beszélve arról, hogy Iser mostanra már klasszikusnak számító meghatározása az imagináriusról is konkrétan egybevág ezzel a megfeleltetéssel[10]). Úgy

4. Kulcsár-Szabó Zoltán, i. m. 48.

5. Márton László: *Időtlen idő, szárnyas idő*. In: Élet és irodalom, 1977. szeptember 19.

6. Márton László: *A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben*. In: Jelenkor, 1998/2.

7. Bengi László: *Történelem és/vagy történetiség? (Márton László: Jacob Wunschwitz igaz története)*. Tiszatáj, 1998/2, 68.

8. Uo.

9. Márton László: *Jacob Wunschwitz igaz története*. Jelenkor, Pécs, 1997. 139-140.

10. Wolfgang Iser: Akte des Fingierens. Oder: Was ist Fiktive im fiktionalen Text? In: *Poetik und Hermeneutik 10. Funktionen des Fiktiven*. Wilhelm Fink Verlag, München. 121–153.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tűnik viszont, hogy „imagináció" és „képzelet" közötti határozott különbségtétel – ahol a képzelet a valójában heterogén események közötti kapcsolatokat megteremtő írói „imaginációt", az imagináció pedig a „több, történelmi szituáltságától megfosztott idősík" egymásra vetítését jelentené – már kevésbé indokolt. Egyrészt azért, mert egy ilyen különbségtétel éppen a „történeti tény"-nek a Márton regényére jellemző sajátos kezelését hagyja figyelmen kívül. Ugyanis ellentétben a Háy-regénnyel, ahol az egyes szám első személyű elbeszélő hangsúlyozott jelenléte arra enged következtetni, hogy az események „megesése", a történetszerű elemek, egységek úgy épülnek be egy ön- és világértelmezési horizontba, hogy eleve a megértés nem-történetszerű mozgásának vannak alárendelve, addig a *Jacob Wunschwitz*ban a „történet maga", a történetszerű elbeszélhetőség képezi a regény fő kihívását. Egyik regény sem tűzi ki célul a szubjektivitás rekonstrukcióját: ez rokonítja a két szövegben jelentkező elbeszélés-hermeneutikai problémát. A kettejük közötti különbséget az képezi, hogy a Háy elbeszélése az események belépését viszi színre egy adott megértési horizontba, illetve az így kapott „torzított képek" attraktív alakíthatóságát célozza. Jó példaként szolgálhat erre az a rész, ahol Koháry Péter Rák Móric és Anna menekülését az *Egri csillagok* toposzai által közvetítve hallja vissza. (Ehhez a következő elbeszélői kommentár társul: „... kezdtem a mi életünk történetét, pontosabban azt a változatát, ami Koháry Péternek szabott volt, merthogy akként látja mindenki a másik ember sorsát, amilyen ő maga, amilyennek a maga szeméből látnia kell. (...) «Nehogy azt hidd, hogy érdekli őket, miről beszélsz, vagy netalán megértik, ugyan, csak magukat akarják érteni és élni, de azt sem tudják. Te a galambok szerelmese vagy, ők pedig parasztok, akiknek földjét fellegelte a galambraj.»"[11]) Az elbeszélés rapszodikus építkezésmódját az a nietzschei felismerés indokolja, hogy megismerésünk mindig a már számunkra ismertet mutatja meg, s ezért a történelem jelenségei egy határozottan szinguláris szűrőn keresztül válnak hozzáférhetővé. A 30. fejezetben például a népies példázat műfaját felidéző imitáció úgy épül be az elbeszélés szövetébe, hogy a nagyapa kommentárjává alakul. Mivel nem dönthetjük el, hogy ez a rész a nagyapának tulajdonítható-e, vagy pedig az „égbeli" nagyapa hangja – s ennyiben az egyes szám első személyű elbeszélő alteregója. (Úgy, ahogy egyes epizódokban szintén eldönthetetlenné válik, hogy a regény első felében szerepeltetett gyerek elbeszélő horizontjának a felnőtt elbeszélő horizontjával való kontaminációja történik-e, vagy pedig a gyerek elbeszélő hangja is imitatív felidézés révén jön létre.)[12] Ez pedig oda vezet, hogy a fentebb szingulárisként megnevezett megértési horizont sem fenomenálisan értődik, vagyis olyanként, amelynek határait a szubjektivitás határai felől kellene elgondolni. Mind a történelem, mind az egyéni életút olyan diszkurzív sémaként jelenik meg, amelynek radikális értelemben nincs realitása.

Jacob Wunschwitz kérdésfeltevése más irányú, és bizonyos fokig pragmatikusabb a *Dzsigerdilené*nél. „Nem akarjuk eltitkolni a kegyes olvasó előtt – így kezdődik az egyik központi fontosságú elbeszélői kommentár –, hogy mielőtt beléptetnénk Jacob Wunschwitzot saját igaz történetébe, magunk is hosszasan gondolkodtunk rajta: melyik pillanatban dől el, hogy valaki szereplője lesz egy történetnek, és hogy az, ami történik vagy történt, mitől lesz visszamenőleg az ő személyéhez köthető? (...) újra meg újra megkérdezzük: melyik pillanatban találkoznak a régóta működő hatóerők a hirtelen felvillanó személynevekkel?"[13]

A Márton-regényben mondhatni a történelem avanzsál főszereplővé. A regény egyik epizódjában bemutatott marionettszínház a „l`âge d`histoire"-ban (Foucault) magát makacsul tartó illúzióval való leszámolásnak a tanújele, amely szerint a történelem alakítható, hogy a színpadon felbukkanó figurák a darab szereplői is lehetnek. Ugyanakkor az a szöveg egyik egyénítő jegye (s ebben a regény nagyon erős Kleist általi meghatározottságát vélem felfedezni), hogy az elbeszélés arra a határmezsgyére összpontosít, amely az esetleges eseményeket és azt, ami a folyamatos előre- és hátrautalásokban már az emberi világban, a különböző diszkurzív stratégiákban a hipotézisszerűen megelőlegezett cselekvésfeltételeket elválasztja. A történelem, anélkül, hogy annak egy antropologizált képzete megjelennék, abban mutatja meg hatalmát, hogy az egyes szereplők által megelőlegezett, elképzelt cselekvésfeltételek a többi szereplő számára szintúgy a „fizikai" világ részeiként mutatkoznak, ahogy fordítva is. Ha a cselekvések, történések előreláthatatlanok, ezt nem az áttekinthetetlenség – mint ahogy azt sok Márton-értelmező feltételezi –, s nem is a görög tragédiák sorsszerűsége okozza (ahogy Kleist *Kohlhaas*a esetében sem beszélhetünk sorszszerűségről), hanem ez annak következménye, ahogy az egyes történések és hatásuk beépülnek az egyes, a többitől elválasztott ember világába.

Ugyanakkor ennek a szemléleti előfeltevésnek, mely közösségről mindig figuratív értelemben tud beszélni (nem véletlenszerűen vonul végig az egész regényen Guben közösségének mint egységes testnek a metaforája, ill. ennek a kiterjesztett metaforának a folyamatos, alakzatként való leleplezése), megvannak a maga poétikai következményei. Ennek bemutatására két példát választottam ki. Az egyik az a fura párhuzam, a Petrarca példájára a város melletti magaslatra felkapaszkodó Nicolaus Leutingernek a Guben és környékéről adott allegorikus leírása, illetve az ugyanezzel a technikával operáló (az élő test mint a város közösségének allegóriája) elbeszélő leírása között áll fenn. Abból következően, hogy a látszólag fölérendelt elbeszélő már a szöveg

11. Háy János, i. m. 164.

12. A két felkínált alternatíva között az a döntő különbség, hogy míg az előbbi egy egységesként tételezett 'életút' fragmentált bemutatását implikálja, a második a nagyapa hangjának a 'generálhatóságát' feltételezi.

13. Márton László, i. m. 42.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

legelső részében ugyanolyan erősen tropologizált nyelvvel él, mint a szereplői, illetve hogy leírásának továbbgöngyölítését nem a konkrét látványszerkezet, hanem az alakzat kínálta lehetőségek kondicionálják, a történelemről való olyan beszéd lehetetlenségét anticipálja, mely képes kibontani cselekvési és tudati tér(/terek) összegubancolódott szövedékét.

A másik példa a szöveg intertextuális eljárásaira vonatkozik. A regény szinte visszakereshetetlen módon idéz történeti dokumentumokat és irodalmi műveket. Jó példa lehet erre, hogy Esterházy-idézet ugyanúgy szerepel a szövegben, ahogy Kleist *Kohlhaas*ának zanzásított változata, valamint a Kleist-szöveg forrásául szolgáló úgymond történeti dokumentum, klasszikus utópiák intertextusai stb. „... tímárlegény, akinek az az egyik nevezetessége, hogy magasra tud ugrani, de majd évek múlva lesz egy másik nevezetessége is, az, hogy részeg fejjel a sötét konyhában az asztalra sütő holdvilágot akarta egy nagy fehér tálból kikanalazni, letépi a halálra ítélt kakas fejét ..."[14] Így a Márton-idézet. Nem nehéz benne felismerni Esterházy egyik intarziáját: „... egy igen részeges ember, ki midőn éjfélkor gyakran házához érkezett, szidalmazni kezdé a feleségét nagy káromlással, a mondta: Adj ennem ilyenadta! Az asszony felülvén az ágyban, meglátja, hogy a holdvilág az asztal közepére süt. Mond azért a férjének: Hát az isten süllyesztett volna el, nem tudod-e, hogy a sós tej az asztalon? Fogá azért a felette részeg moslék ember magát, s asztalhoz üle..."[15]

A műben azonosítható egyes szám harmadik személyű elbeszélő szövegébe úgy hatolnak be a különböző eredetű idézetek, ahogy az egyes történetekbe, akár egy mondat vagy rövidebb történet szintjén beépül egy másik történetsík, vagy éppen az adott történet elő- vagy utótörténete. Míg Esterházy idézetében konkrét és elvont jelentés összjátékát az hozza működésbe, hogy mintegy meg is történik az elbeszélés szintjén megképzett szójáték, így az elbeszélés színre viszi a szójátékot,[16] Márton esetében rejtett idézésről beszélhetünk: idézet és saját szöveg közötti különbség-nem-tevés egyszerre figyelmeztet arra a folyamatra, ahogy a dokumentumokból előlépnek a történetek, vagyis saját fikcionális jellegükre, ugyanakkor arra is, hogy a legfikcionálisabb fikció is bármikor történetalakító erőként jelenhet meg.

Mindenesetre az idézetek ilyen egymásmellettisége egyáltalán nem képez olyan egyenrangúsító eljárást, mely úgy hozná létre szövegek imaginárius múzeumát, hogy egyben megfosztaná őket történeti indexeiktől. A szöveg egyik leggyakoribb eljárása a szabad függő beszéd használata, a szöveg által megidézett különböző műfajú szövegelemek esetében (kérelmező levél stb.) ugyanannak a látszólag objektív, „tényértékű" beszédténynek különböző motivációs struktúrákba való beillesztése, a szereplők szintjén, a sokszor nevek szintjén megtörténő önkényes hely és szerepcsere/felcserélődés (Coloman vagy Carlman Pohle és Blasius Pohle, a Kittlitz testvérpár vagy akár a féltestvér Kindler testvérpár). Amolyan *myse-en-abyme*-ként értelmezhető az a nagyszerű bohózat, amelyben Guben, a cselekmény fő színterének polgármestere elmagyarázza annak a farsangi bohózatnak az értelmét, amelyet betiltott.[17] (Az itt idézett szövegrész elemzésekor talán újfent Márton Lángról írott esszéjét idézhetnénk. Míg a XIX. századi prózai hagyománytól elsősorban annak ideológiai ballasztja választ el, addig az annál régebbi prózai hagyomány és a jelen között egy formai „aránytalanságot" észlel, annak ellenére, hogy azok nyelvi spontaneitása, megjelenítő ereje ma is átélhető világot közvetít.[18] Az idézetben működő allegorézis azáltal távolodik el a történeti értelemben vett allegóriától, válik rögzítetlen allegóriává, hogy nem egy eleve adott jelentés kiterjeszthetőségében érdekelt, hanem a jelviszonyok szabad alakításában rejlő jelölési potenciál felszabadításában. Ugyanakkor ez az „allegorézis", amennyiben azt jel és jelölt önkényessége hozza működésbe, egyszerre válik a történelmi reflexió tárgyává és alakítójává. „Ha véletlen a történések és szereplők találkozása, miért borítja sűrű homályba a más irányba mutató lehetőségeket, miután lehetetlenné tette őket; ha pedig elkerülhetetlen, akkor miért mindig utólag bizonyul annak?"[19] Érdemes lenne ezzel az elbeszélői kiszólással összehasonlítani Bononiusnak, a regény egyik szereplőjének a szőlősgazdáknak szánt fejtegetéseit.[20] Az elbeszélői metareflexiók újra-visszaíródása a történet szövetébe egyszerre folyománya egy korábbi allegoretikus nyelvszemlélet újrafelhasználásának (ez az elbeszélői tudat korlátozásával jár együtt: hiszen elvileg nem áll módjában „meghaladni" a jelfelhasználói viszonyt, s ennyiben „semmivel sem tudhat kevesebbet, mint a szereplők és többet, mint az olvasók"; ugyanakkor együtt jár egy olyan történelemszemlélet megalapozásával, melynek megfelelőjét talán Benjamin *A barokk szomorújáték eredetéről* című esszéjében találhatjuk meg), s egy-

14. Márton László, i. m. 161.

15. Esterházy Péter: *Bevezetés a szépirodalomba*. Magvető, Bp., 1986. 112-113.

16. Vö. Kulcsár Szabó Ernő: *Esterházy Péter*. Kalligram, Pozsony, 1996. 180.

17. „... ez a bohózat Vergilius gonosz varázsló kalandjairól szólt volna, ha ő, Cristoph Richter nem tiltotta volna be; hiszen a csalárd szépasszony, aki az ölelésére sóvárgó szépasszony varázslót egész éjjel függeni hagyja egy kosárban ég és föld között, (...) a mostani helyzetben csakis a városi tanácsot jelenthetné, és ezek szerint a pikáns kaland olyan mellékértemet kapna, hogy: a nagyméltóságú városi tanács nem hajlandó magához emelni a gyámolításra szoruló polgárokat, illetve függőben hagyja őket a hitegetések és a visszautasítás, vagyis a csalfaság és a szégyen között. (...) nos, ezt nem lehet másként értelmezni, csak úgy, hogy a nagyméltóságú tanácsot az egész város meg akarja szégyeníteni, és hogy a nagyméltóságú tanácsnak, elnézést a durva kifejezésért, pinája van." (i. m. 147—148.)

18. Vö. Márton László: *Időtlen idő, szárnyas idő*.

19. Márton László: *Jacob Wunschwitz igaz története*. Jelenkor, Pécs, 1997, 42.

20. I. m. 30.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ben lehetővé teszi egy sajátos történelemkép kialakulását.

Visszatérve a Bengi által javasolt elválasztáshoz: a fantasztikum betörése a szövegbe, a szabadabb imaginációs technikák azért bizonyulnak a fikció kombinációs teljesítményétől elválaszthatatlanoknak, mert nem az elbeszélői kompetenciától függőként válnak magyarázhatókká, hanem mint amelyek a jelhasználat sajátos teljesítményei, amit maga az így felfogott allegoretikus történelem- és nyelvszemlélet kondicionál. Gondoljunk csak Blasius Pohle túlvilági beszámolójára, amelyet „megszakít" egy anekdotaszerű kitérő a császárról – míg a szöveg vizuális szegmentálása amellett tanúskodik, hogy egy beékelésről van szó, ennyiben különváló elbeszélői szólamok interpenetrálódását konstatálhatjuk, ugyanakkor más érvek éppen hogy fantasztikum és realitás határainak egymásba tűnését erősítik fel; ez egyszerre teszi lehetővé, hogy a mágikus realizmus jegyeit fedezzük fel a szövegben,[21] vagy pedig a bukott történelem egy sajátos karakterisztikumának a megnyilvánulását; bárhogy is legyen, a szöveg nagyon erősen fenntartja a kettős olvashatóság lehetőségét, s úgy tűnik, hogy abban az esetben, ha a második lehetőséget erősebb alternatívának tekintjük, akkor nem annyira a „realitás" kódjainak a „fikcionáltság" kódjai által való felfüggesztésének, hanem a fikcionálás működése grammatizálásának lehetünk tanúi. Vagyis annak, hogy az elbeszélői nézőpont elbizonytalanítása során mind a fikcionáltként, mind a realisként érzékelt fantasztikus kommentárrá alakul; Blasius Pohle beszédében a történeti és a túlvilági császár egymás mellé kerülését, annak ellenére, hogy ez a kontamináció egy előreláthatatlan jelműködésen alapul, ugyanolyan kiszámíthatatlan áthelyeződések, „allegorézisek" irányítják, mint amelyek az előreláthatatlan történésekből utólagosan kibontakozó szükségszerű történelmet is létrehozzák. „A háromablakú kocsmában ekkor már nemigen volt miről beszélni. Mindenki tudta, hogy minden ígéret hazugság, és minden fenyegetés igaz."[22] – ezt a részt akár a fikcióbeli világ nyelvi szervezettségére vonatkozó szereplői tapasztalat szemantizálásának is tekinthetjük.

Háy regényében történelem és történetiség teljesen más súlyozást kap. Összehasonlítva a Márton-regénnyel már a „történelmi regény" műfajiságához való viszonya is eltérő. Míg az utóbbi egy, a romantikánál korábbi szöveghagyomány nyelvi emlékezetét idézi meg, addig Háy regénye a pikareszk regény romantikus hagyományát, elsősorban mint nyelvi hagyományt hozza játékba.

„...a Dzsigerdilen mint történelmi regény nem osztja a műfajnak azt az illúzióját, hogy tárgyát valóban a történelemben lelheti meg, hanem hangsúlyozottan szövegek hálójában találja önmagát, amiben a történelem is (egyszerre többféle) alakzatban jelenik meg ..."[23]

A felidézett elbeszélői minták (egyik folyamatosan jelenlevő intertextusa a szövegnek az *Egri csillagok*, de egyéb ifjúsági regényektől József Attila-idézetig[24] egészen eltérő szövegek bukkanhatnak fel váratlanul) ugyanakkor úgy tesznek lehetővé akár egy „történetelvű" olvasatot is, hogy a megidézett szövegek elsősorban elszigetelt módon, vagyis úgy jelennek meg, hogy egyben eltűnik mögülük az az átfogó „szemléleti", vagy még helyesebben ideológiai háttér, amely lehetővé tette ezen – idézett – szövegek stabilitását.

Márton László szerint „ebben a könyvben mindenhez képest minden lötyög."[25] Ez a leíró jellegű észrevétel arra a jellegzetes elbeszéléstechnikai eljárásra vonatkozik, amely szerint mind az elbeszélői helyzet, mind a leírás belső feltételei, mind az időviszonyok, mind a történetmondói célkitűzések szintjén újabb és újabb bizonytalanságok jönnek létre azáltal, hogy a szöveg látszólag „ötletszerű" szerveződése folyamatosan elbizonytalanítja a kialakuló elbeszélői feltételrendszert. Egy ehhez hasonló mozgásra figyelt fel Kulcsár-Szabó Zoltán is a szöveg tropologikus szerveződésének szintjén. Pl. abban, ahogy a címként szereplő Dzsigerdilen, a szív gyönyörűsége, főleg a regény második felében áthelyeződések olyan rendszerét hozza létre, melynek során aligha válik igazán mérvadóvá az, hogy éppen melyik értelmét tekintjük elsődlegesnek. Így „Dzsigerdilen" Anna (ez az állítólagos Jókai-idézetként megjelenő szó ugyan nincs benne a Jókai-szótárban, Rácz I. Péter megtalálni vélte valamelyik eldugott Jókai-kötetben; mindenesetre éppen azáltal, hogy azért többségünk számára mondhatni szemantikailag üres szó, éppen ezért képes a legkülönbözőbb jelentéseket felvenni), akinek eltűnése után igazából az is eldönthetetlenné válik, hogy ugyanarról a személyről van-e szó, vagy pedig „Anna" is ugyanolyan megragadhatatlan entitássá válik, mint a dzsigerdilen, s akinek a személyét az (ál)mitikus fejtegetések töltik föl, s így egy multiplikációnak lehetünk a tanúi: a perzsa asszony, Buda, majd egy tárgy, hold, sőt, akár a Szil-

21. Rácz I. Péter: *A történeti narratíva szerepe a poétikai szerepe a mai magyar irodalomban*. In: Prae 2000/1–2, 117–157.

22. Márton László, i. m. 200.

23. Kulcsár-Szabó Zoltán, i. m. 212.

24. Példaként szolgálhat a kései József Attila ironukus-travesztáló felidézése: „–Anna, meglelted hazádat, ez a szív befogad, mint a persely." Háy János, i. m., 158.

25. Márton László: *A kitaposott zsákutca, avagy történelem a történetekben*. Jelenkor, 1998/2.

26. „Mikor szinte eléjük értem, fülembe vágódtak a török beszéd foszlányai. Keveset értettem, mintha azt mondták volna küre, de lehet a küreket értettem kürének, s nem a földünk gömbjéről beszéltek, hogy olyan volna, mint egy tojás, s ha a napot követjük, elérkezünk indulásunk helyére, a töröktől fogott Kanizsára, hogy bármerre is mennénk, mindig csak oda jutunk, ahol amúgy is voltunk, így hát nincs semmi értelme a világban való kódorgásnak, lehet, küreket mondtak, ami nem jelent mást, mint lapátot, s éppen arról társalogtak, miképpen lehet elhantolni Krisztusurunk halálra kínzott szolgáit, hogy jó mélyen a föld alá kell vetni, hogy hazugságaik ne bukkanhassanak a felszínre. Talán azt mondták, kürek, lapát, vagy küttle – igen, biztosan kütlét mondtak, kütlelerit, s a földlakók tömegeiről beszéltek...." Háy János, i. m. 142.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

veszter által „rejtegetett" kincs. (Vagy ahogy a később kivégzett cigány fejti meg: zsiger dilen.) Így a Dzsigerdilen egy – legalábbis logikailag – fordított meghatározást nyer, vagyis az, amiért élni érdemes; viszont ez a meghatározás éppen a de-finíció, vagy vég-telenítés irányába hat. A dzsigerdilenhez kapcsolódó diffúz metaforika ugyanakkor ezt a látszólag stabil, mégha negatív meghatározást is kikezdi. Az egyes szám első személyű elbeszélő és Szilveszter közötti erős megfeleltetések a dzsigerdilen értelméhez (amiért élni érdemes) egy másik ezzel folyamatosan összekapcsolódó értelmet is megteremt, ti. a dzsigerdilen a létre való képesség teljes feloldását is konnotálja (boldogtalanság). A történeti világ a szövegben teljesen elveszti olyanként, vagyis történetiként való olvashatóságát, ehelyett a nominális bizonytalanság állapota[26] áll elő. Az így létrejött (vagy pontosabban: felfüggesztett?) tapasztalati kódok/olvasási kaland ugyanannyira „gyönyörűség" (Kulcsár-Szabó az olvasás allegóriájaként olvassa a dzsigerdilent), ahogy egyben a boldogtalanság tapasztalata.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Jánk Károly

A kertész

Kétágú létra – összecsukva éltem.
Benn ezer évszak keringett
egy napsütötte résben.
Fürtös szőkőár zuhan át a fákon
érzéseim egéig, amit már tél határol.

A kalóz

Az egykori kalózhajót ellepte
a zátony, lerakódott rá a só
és a salak – jelenleg pince,
túl a Gáton.

Fények vibrálnak itt, a szívekben kalózok, csáklyák és szigonyok – orvosságnak sok.

A hullámtalan éjközépi sávban,
nem tudni, honnan vetődött ide,
fényes torlasz a Víz utcában,
neve, ha lenne, Nagy Cápasziget
lehetne, oázis lenne, ha berber
vagy arab.

Fények vibrálnak, hullanak a
skalpok, méregerős árak, elharapott négy gyors virradat –
szabad.

Sohasem hittem, hogy itt kötök
ki végül, napirenden voltam,
de tudom, hogy titok – árbocksárban az egyetlen kalóz.

Tervem ha lenne, az is egyre
menne, elhajózni innen, tudom
nincs vonat.

A hajó oldalán sincs már
felirat. Csaták híre helyén
felforrt agyak tánca. Barlangszerű falán friss vér,
vakolat.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Claude Bremond– Jaques Le Goff –
Jean-Claude Schmitt

Az „exemplum”

I. rész: A középkori „exemplum”

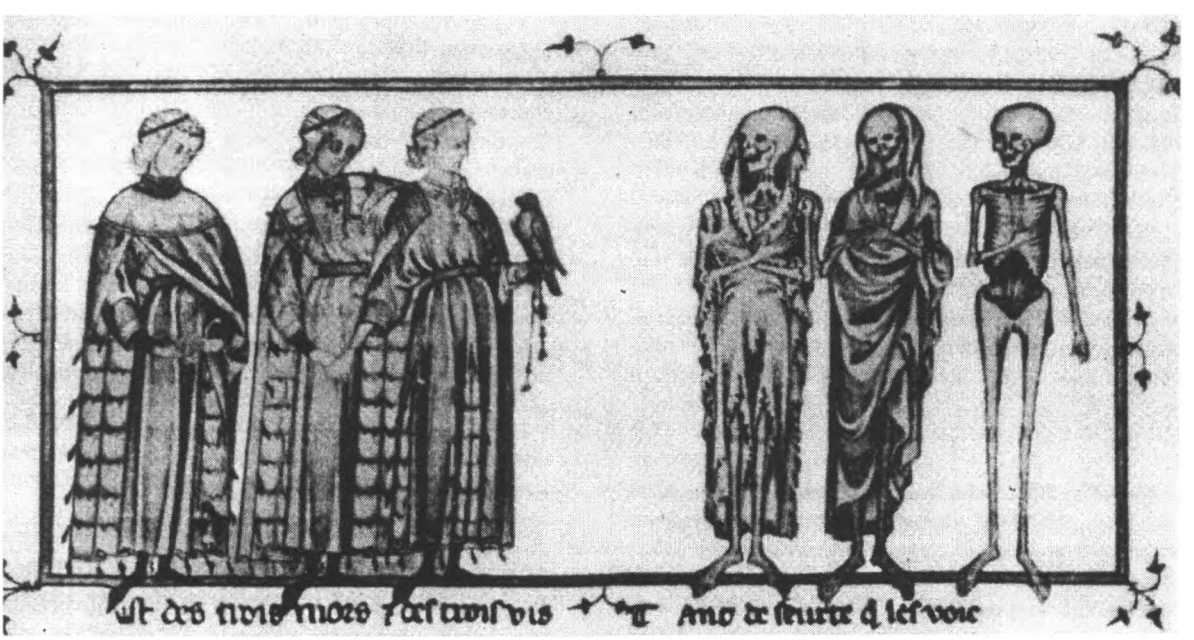
I. fejezet: Meghatározás és problémafelvetés

Thomas Frederic Crane, Jacobus de Vitriacónak a XIII. század első feléből származó *Sermones vulgares*ával foglalkozó *Exempláj*ához írt előszavának egyik jegyzetében a középkori exemplumnak jogosan két jelentését különbözteti meg (főként a középkor utolsó három évszázadának exemplumáról beszél): "The word *exemplum* is employed by the ecclestical writers in two meanings, first, our ´example´ in a general sense; second, an illustative story. This second meaning of the word is, I think, not earlier than the end of the twelfth or the beginning of the thirteenth century. The two meanings of the word may easily be confused, and give rise to incorrect references..."[1].

Tanulmányunkat a második jelentésben vett *exemplum* vizsgálatának szenteljük, amely szerint „illustrative story", egyrészt mert a szó és a dolog csak ebben a felfogásban határolható pontosan körül, másrészt, mert az így értett exemplum olyan irodalmi jelenségként definiálódik, amely meghatározott kulturális, mentális, szociális struktúrákhoz kötött – vagyis történelmileg meghatározott jelenség a XII–XV. században.

Az *exemplum* terminust viszont továbbra is széles körben használják abban a jelentésben, amellyel a klasszikus latinban bírt, és, ahogy Crane is megjegyzi, néhol a két jelentés fedi egymást. Főként két esetben téveszthető össze a két jelentés, ám, amennyire lehetséges, ki kell küszöbölni a hibalehetőséget.

Először is, amikor az *exemplum* példaképet, példaként szolgaló személyt jelöl. Itt annál inkább fennáll a tévedés lehetősége, mert, mint majd a további-



Francia miniatúrafestõ, XIII. század vége: A három élő és a három halott legendája

1. *The „exempla" or illustrative stories from the „sermones vulgares" of Jaques de Vitry*, Th. F. CRANE (bev., jegyz.), London, 1890. Változatlan utánnyomás 1967 (Publications of the Folk-Lore Society, XXVI).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

akban látni fogjuk, az antik *exemplum*, amelynek hatása a középkori *exemplum*ra nagyon lehatárolt ugyan, ám mégsem elhanyagolható, főként héroszok, kiváló személyiségek vagy más referenciális személyek köré rendeződött, és mert a keresztény *exemplum*mal kapcsolatban az első századokban élt az a tendencia, hogy ezt a szerepet keresztény példaképekre, mártírokra, szentekre és főleg magára Krisztusra[2] ültesse át.

Előre kell bocsátanunk, hogy a középkori *exemplum* az általunk használt jelentésben soha nem az emberre magára, hanem egy elbeszélésre, egy példaértékű történetetre vonatkozik, amelyet a maga teljességében tárgyként, nevelési, épületes eszközként használ.

Továbbá – és itt eltávolodunk Crane elméletétől – a középkori *exemplum* nem egyszerű példázat, elvont vallásos vagy morális kijelentés illusztrációja, amelyeket az *exempli causa* vagy *exempli gratia* kifejezéssel jelölhetnénk, hanem az aktus maga, retorikai argumentáció, ugyanolyan minőségű, mint az egyéb kijelentések.[3] Természetesen az *exemplum* alárendelődik a bizonyításnak, a didaktikus vagy épületes célnak, de az *exemplum*, még ha be is van építve egy szövegbe, amely uralja, nem egyszerű *díszítőeleme* ennek a szövegnek, hanem *alkotóeleme*.

Szemléletünkben az *exemplum* narratív argumentum, és a retorika, illetve a grammatika felől közelíthető meg. A XII–XIV. századi skolasztika viszont hajlamos összetéveszteni a logikai és a filozófiai exemplummal, amelyeknek, főként a neoplatonikus hagyományban, archetípus, illetve modell a jelentése.[4]

Alessandro Vitale Brovane megjegyzései ellenére, amelyek az *exemplum* meghatározásának veszélyeire figyelmeztetnek, mi mégis megkockáztatunk egy (ideiglenes) meghatátozást, mivel úgy gondoljuk, hogy meg lehet és meg kell ezt tennünk a fentebb említett fogalomzavar elkerülése végett, és azért is, hogy ne maradjon visszhangtalan a középkor világi papjainak munkája, akik szintén megpróbálták definiálni az *exemplum*ot.

Meghatározásunk jobb megvilágítása és igazolása érdekében mindenek előtt annak ókori és modern változatait vizsgáljuk meg.

Először is két klasszikus latin meghatározást veszünk szemügyre, mert ezek szolgáltatták a középkori definíciók kiindulási pontját, illetve modelljét. A Ciceróét (*De inventione*, I, 49): *exemplum est, quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*, és főként azt, amely úgy tűnik, a legnagyobb hatást gyakorolta a középkorra, a *Rhetorica ad Herennium*ból (IV. könyv, 49, 62. fej.), és amelyet szintén Cicerónak tulajdonítottak a középkorban: *Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio.*

E két meghatározásból, de főként az utóbbiból kiemelnénk az *exemplum* tartalmára fektetett hangsúlyt: egy *tett* vagy a *kimondott szó*, a múltra való referencia, az *exemplum*nak autoritást biztosító garanciája.

A XIII. század elején Jean de Garlande a következőképpen határozza meg az *exemplum*ot: *exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione.*[5]

Az antikvitás kori meghatározások óta lényeges fejlődésen ment át ez a definíció: az *exemplum* már nem *alicuius facti aut dicti* kijelentése, hanem ez a *factum* illetve *dictum* maga. Megmarad az, hogy egy személy hitelesíti, ám a formula homályossága több lehetőséget is felvillant. Ki lesz az „*autentica persona*": az anekdota hőse, a tudósító, az *exemplum* beszélője? Végül is az *exemplum* célja egy modell megnyilatkozása marad, de már nem a személyt kell imitálni, hanem a kimondott szót, illetve a megtörtént esetet, következésképpen az *exemplum* az erkölcsi, illetve a vallási élet megélésében foglal helyet. Az *exemplum* recept, megismétlődő tanulság.

Ami a XIII. századi szótárat, Jean Balbi *Catoliconát*[6] illeti, három szempontból is az antikvitás kori meghatározásra épül: egy nagyon általános meghatározás szerint: „*Dicitur hoc exemplum quod sit ad instar alterius*",

1) egyrészt pontosítja az *exemplar* és *exemplum* közötti viszonyt:

„unde hoc *exemplar – aris*, ad cuius similitudinem sit. Unde *exemplo – plas*, verbum activum. Unde quidam *exemplar* genus est exemplum quod trahis inde. Vel *exemplar* liber est exemplum quod trahis inde";

2) másrészt szó szerint átveszi a herenniusi *Rhetorika* meghatározását (tehát Jean de Garlande-dal ellentétben, ami a *Catolicon* által megadott középkori szóhasználat megbízhatóságának határait is jelzi), ugyanakkor egy lényeges mozzanattal ki is egészíti: az *exemplum* célirányosságával, az üdvözülés,

2. Így Chiara CRISCANI tanulmányában Krisztusra mint exemplumra utal: „*Exemplum Christi" e sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova*. In: *Archives Internationales d'Histoire de Sciences*, 28, no 3 (1978 dec.), p. 245–292, és Alain de Lille *Summa de arte praedicatoriá*jának hagyományos meghatározásai. 1) Krisztus mint *exemplum*: „si pauperibus praedicat, de paupertate disserat, commendans paupertatem; *exemplum* sumens a capite nostro Jesu Christo"; 2) az Atyák mint *exemplum*: „In *exemplum* etiam veniant antiqui Patres qui nudi Christum nudum secuti sunt... Si loquitur viris claustralibus et religiosis afferat ad eorum *exempla* antiquorum Patrum"; 3) a mártírok mint *exemplum*: „habeant *exemplum* instructionem vitae suae milites beatum martyrem Sebastianum militem..." (Pl, 210. köt. 185–186.)

3. L. alább, 154, a sermók bizonyítékainak felosztása *auktoritates*ra, *rationes*re és *exemplá*ra az *Artes praedicandi*kban.

4. L. a *Glossaire du latin philosophique médiéval exemplum*-szócikkét (M. PATRONNIER DE GANDILLAC és P. MICHAUD-QUANTIN szerk.) Ebben Melle Annie Cazenave, a glosszárium jegyzeteiből kiindulva az *exemplum* négy jelentését különbözteti meg : I) archetípus és modell – ahol már egyre inkább elkülönül az exemplartól; II) argumentum; III) erkölcsi modell; IV) modell és történet. Mi megkülönböztetnénk még ezen belül: a) a modell, illetve az illusztrálás általános jelentését; b) a paradigmatikus forma filozófiai és logikai jelentését; c) a történet-argumentum jelentését, amelyet itt alkalmazunk.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

az égi otthon elérésének céljából tett erőfeszítés aktusával;

„Et est *exemplum* alicuius dicti vel facti praeteriti propositio, cum certi auctoris nomine, ut omnes pro superna laborare debemus sicut fecit apostolus qui tot verbera passus est";

3) végül az *exemplum*ot mint argumentumot mutatja be:

„Item *exemplum* est quedam species argumentationis et secundum hoc *exemplum* est quando fit processus ab uno particulari ad aliud, ut Athenienses pugnare contra Thebanos est malum, ergo Thebanos pugnare contra Focenses est malum".

Ez azt jelenti, hogy az *exemplum*ban az egyedi eset csak az egyeire alkalmazható, míg a középkori *exemplum* mintaszerűsége minden kereszténre kiterjed, vagyis elméletileg minden emberre, vagy, amikor bekövetkezik a *sermo* specializációja (pl. Jacobus de Vitriacónál), attól függően, hogy kinek íródott (prelátusnak, szerzetesnek, kanonoknak, földművesnek, kereskedőnek, fiataloknak stb.), tehát a társadalmi „állapot" függvényében, minden keresztény hozzátartozik ehhez a kategóriához. A középkori *exemplum* horizontja univerzális.

Az *exemplum* terminus jelenléte bizonyos középkori osztályozásokban ugyancsak közvetetten jelzi jelentéskörét. A sermók argumentumainak egyik osztályozása különösen érdekes: a dominikánus Étienne de Bourbon (aki valószínűleg 1261-ben halt meg) *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*ának Prológusáé. Itt megkülönböztet *auctoritates*t (bibliai szemelvények, bibliamagyarázatok és hagiográfia), *rationes*t és *exemplá*t. E két utóbbi argumentum négy jellegzetességgel bír: segít gyorsabban felfogni (*ut eius doctrina citius caperetur*), könnyebben megérteni (*facilius cognosceretur*), erősebben emlékezetben tartani (*fortius in memoria retineretur*) és hatékonyabban alkalmazni (*et efficacius opere adimpleretur*).[7] Ez az osztályozás az *ars praedicandi*kban is megjelenik. Így, Th-M. Charland szerint, az oxfordi dominikánus Thomas Walleys *De modo componendi sermones*ében (1336 és 1356 között írta) „a prédikátorok rendelkezésére álló eszközök három nagy kategóriára vezethetők vissza: az *auctoritas*, az *ítélő képesség* (raisonnement), valamint az *exemplumok* kategóriájára.[8] Tulajdonképpen Thomas Walleys nem is az *exemplum* terminust használja, hanem a *similitudines*t,[9] amelyeknek nagyjából azonos a jelentése. Mégis, vissztérve Étienne de Bourbon értekezésének prológusához, látható, hogy nála a *sermo* meggyőző erejének működését négy, egymással rokonságban álló, de mégis különböző szavakkal jelölt tényező biztosítja: *similitudines*, *parabolae*, *miracula* és *exempla*.[10] A továbbiakban majd látni fogjuk az *exemplum*, *parabola* és *miraculum* közötti különbséget. Az *exemplum* és *similitudo* közötti különbségtételnek szintén kellő helyet biztosítunk, de valamit már most előre kell bocsátanunk.[11] A XIV. században a prédikációtankönyvek mind Sevillai Izidor különbségtételeit veszik át: „*inter exemplum et similitudinem hoc interest quod exemplum historia est, similitudo re adprobatur*"; az *exemplum*ban a bizonyítás magából az elbeszélésből fakad, a *similitudó*ban a hasonlított realitásából. Ilyen értelemben megjegyezzük, hogy Robert de Basevorn *Forma praedicandi*jában (1322) úgy tűnik, a homiletikai *exemplum*ot írja le a *narratio authentica* fogalma alatt, ami explicitté teszi a *historia* terminus használatát.[12]

Ami a modern kori meghatározásokat illeti, ezek gyakran vagy homályosak, vagy leszűkítőek. Láthattuk Crane meghatározásának érdemeit és hiányosságait. Kortársa, Paul Meyer, Nicole Bozon *Contes moralisé* című művéhez (Párizs,1889) írt eloszavában azonosítja az *exemplum*ot és a mesét, sőt az exemplumot és bármit, ami példaként szolgálhat. „Mindezeket a meséket, bármilyen típusúak legyenek is, a középkorban a latin *exempla* névvel illették, ez általános terminus volt, amelyet példaként szolgáló idézetre értettek."[13] Ha Nicole Bozon meséit vesszük alapul, az *exemplum* jelenthet „minden elbeszélés-helyet, egy tiszta tanítómesét, egy természetes tulajdonság morális megvilágítását", az állatmesék kivételével. Ezek „valóságos vagy fiktív történetkék", amelyekre Bozon különbségtétel nélkül használja a *példa*, *kaland*, *cselekedet*, *mese* fogalmakat. Láttuk, hogy a középkor élesen szembeállította az *exemplum*ot és a *fabulá*t, míg az állatokról szóló elbeszélések, amelyeket mi fabulának nevezünk, *exemplum*ként szerepelhettek. A *fabula* alkalmazható argumentumként is, de ahelyett, hogy *narratio authentica* lenne, mint az exemplum, ez *narratio ficta*. Rémi d'Auxerre Martianus Capella-kommentárjában (V, 279, 1) írja: „Fabula est ficta rei narratio, quae nec vera est

5. *Poetria magistri Johannis anglici de arte prosayca et rithmica*, G. MARI (szerk.). In: *Romanische Forschungen*, 13 (1902), p. 888. Jean de Garlande Vergiliusnak tulajdonítja a „stílus triplex" feltalálását, amely a „tria genera hominum"-nak felel meg, vagyis a *curiales*-nek, *civiles*-nek, *rurales*-nek, „quid inveniatur in *personis*, in *exemplis*, in *ethimologiis*"; ezen termimusokhoz fuzött magyarázatban található az általunk idézett meghatározás. Ugyanitt megjegyzi: „unde ibi inveniuntur dicta vel facta, auctoritates et proverbia, sed si non habemus pro manibus proverbium, utendum est hoc artificio"; megadva a közmondás definícióját, útmutatást ad a megalkotásra vonatkozóan is.

6. Johannes BALBI, *Catholicon*. Mayence, 1460, változatlan utánnyomás: Gregg Int. Publ. Ld, 1971, (számozatlan oldalak) s. v.

7. *Anecdotes historiques... d'Étienne de Bourbon*, A. LECOY DE LA MARCHE (kiad.), Párizs, 1877, 4.

8. Th. M. CHARLAND, *Artes Praedicandi. Contribution a l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*. Párizs–Ottawa, 1936, 195.

9. „Multo plus valent auctoritates in quibus est locutio per similitudines, quia tales sunt magis coposiae et fecundae. Constat etiam quod locutio per similitudines, si bene aptetur, magis delectat et fortius imprimitur memoriae quam dictum simplex vel ratio quia naturaliter cognitio nostri intellectus, dum sumus hic in via, est per conversionem ad phantasmata, quae sunt similitudines; quae, si bene aptentur, magis delectant. Et ideo, locutio per similitudines rerum, tanquam causans in nobis cognitionem naturae nostrae et modo nostro intelligendi naturali magis conformem, plus delectat" (uo., 396–397). Itt Thomas Waleys gyakorlatilag azonosítja a *similitudó*t az *exemplum*mal, de ez nem általános.

10. *Anecdotes historiques*..., i. m., 4: „vestium eam (praedicationem) diversis similitudinibus, parabolis, miraculis et exemplis".

[Erdélyi Magyar Adatbank]

nec veri similis, sed ponitur in argumentis, quia licet numquam factus est, tamen si fuisset, ita utique fuisset."[14] A *kaland* lovagi epizód, amely nagyban különbözik az exemplumtól; a cselekedet és a mondás *exemplum*má válhat, de természete szerint nem az, ugyanúgy, ahogy a mese sem. És ha az *exemplum* és a mese rokonítható is egymással, ez mindenképpen csak a rövid mesére korlátozódik.

Gaston Paris *Littérature au Moyen Age* című művében írja, hogy az *exemplum*ok „rövid elbeszélések, vagy önmagukban építő jellegűek, vagy parabola-jellegűek, vagy mulatságos történetek, amelyekből a prédikátor aztán levont egy tanulságot."[15] Ez a meghatározás is homályos, és főként a XIV–XV. század irodalmára vonatkozik, amikoris az *exemplum* tanító és szórakoztató jellege megkülönböztethető volt, és nem egységesült, mint a klasszikus, középkori *exemplum*ok esetében, amelyekben a tanulság a kis történet után is levonható volt, attól elhatárolva, mint a *Gesta Romanorum*ban, míg az exemplum virágkorában, a XIII. században a moralizálás gyakran implicit, vagy egyszerűen csak a kontextus világítja meg.

Egy újabb meghatározás, a Siegfried Wenzelé, bár az *exemplum*ot rövid történetként definiálja, túl általánosan értelmezi, mint "the very brief narrative told to illustrate a particular moral".[16]

E. R. Curtius esete ilyen szempontból kivételes. Egyrészt, mert ez a tájékozott és nagyon művelt tudós egyaránt jól ismeri Jean de Garlande definícióját és Welter tézisét. De több meghatározás között ingadozik, amelyek közül egyik sem kielégítő. Először is egy antikvitás kori *exemplum*-meghatározást vesz át: „Az *exemplum* (*paradeigma*), írja, Arisztotelész *Rétorikájá*nak egyik kifejezése, amely „bizonyításul szolgáló történetet" jelent; ez a meghatározás – *exemplum* mint történet, amely „illusztrál" – hiányos és pontatlan. A továbbiakban Hildegard Kornhardt meghatározására utal: „Események és személyes tettek rövid elbeszéléséről van szó, kevésbé ismert kinyilatkoztatásokról, amelyekben különleges tisztasággal jelenik meg egy-egy minőség, jó tulajdonság vagy jellemvonás... Az *exemplum* terminus ugyanúgy megnevezi magát az eseményt, mint az elbeszélés, amely elbeszéli"; ez a szerző emeli ki azt is, hogy az *exemplum* rövid elbeszélés, és többek között megjegyzi, hogy a szó jelöli a tetteket magukat is, de meghatározása homályos marad és túlságosan az antikvitás kori *exemplum* hatása alatt áll. Ugyancsak az antikvitás koráról állapítja meg Curtius, hogy megjelenik „egy új exemplum-típus (Kr. e. 100 körül), amely később nagy szerepet játszik: „a példás hős (*eikon imago*)". De egyrészt beleolvasztja az *exemplum*ot az *imagó*ba, míg Cicero, ezeket egymáshoz közelítve, megkülönböztet *imagót*, *collatiót*, *exemplum*ot (*De invetione* I, 49) és másrészt, ha igaz, hogy a kereszténység nagy sikerre viszi ezt a típusú *exemplum*ot, akkor ez a terminus általános jelentésére értendő, amelyet, mint mondottuk, a középkorban használtak, de nem értendő a speciális *exemplum*-jelentésre, arra, amelyről itt értekezünk. Végül a német kutató egy Klipper-idézettel szó szerint átveszi Jean de Garlande nagyon hiányos meghatározását: „minden elbeszélés, amely egy teológiai doktrína illusztrálásául szolgál", de nem értelmezi, és így fejezi be: „fentebb vázoltam a „népi prédikációkat", amelyeknek gyakran bohózat-jellegük van", és ez eltúlozza az *exemplum* „kellemes" oldalát.[17]

Érdekesebbek J. A. Mosher, A. Piaget, G. Frenken, J. Th. Welter és R. Schenda meghatározásai.

J. A. Mosher *The exemplum in the early religious and didactic literature of England*[18] című tanulmányában, miután nagyon homályosan azt írja: "The exemplum may be briefly and conveniently defined as a short narration used to illustrate or confirm a general statement", hozzáteszi : "there is a strong probability, that in the great majority of cases the word 'exempla' when used with reference to bestiary passages, figures of speech, moralisations and analogies, was used in the general sense of an illustration and not in the restricted sense of an *exemplum*", és ennek az az érdeme, hogy megkülönbözteti a bizonyító *exemplum*ot az egyszerű, példa jelentésű *exemplum*tól, de hivatkozásai pontatlanok vagy inadekvátak, az illusztrálás fogalma nem pontos, és furcsa látnunk, hogy a legáltalánosabb értelmében vett *exemplum*ot „leszűkített értelem" minősítéssel illeti.

L. Petit de Juleville *Histoire de la langue et de la littérature française* című művében *exemplum*nak nevez „minden világi vagy vallásos témájú elbeszélés-helyet, bármily eredetű is legyen, amelyet a kortárs vagy az ókori történelemből vettek át, a szentek életéből, népi legendákból, bestiáriumokból, anekdotákból vagy hétköznapi eseményekből; és minden elbeszélést, amely, mint a szó is jelzi, példázatul szolgálhatott valamely morális vagy vallási tanulság által."[19] Ez a meghatározás túl tág, de erénye, hogy a különböző *exemplum*ok fő forrását he-

11. Úgy tűnik, Alessandro Vitale Brovarone az *exemplum* meghatározásával szemben érzett ellenszenvét Giovanni da S. Gimignano *Liber de exemplis et similitudinibus rerum* (1300 k.) c. művében tett megállapításával igyekszik alátámasztani. Ebben a műben ugyanis Gimignano felvázol egy *exemplum*-meghatározást, amely azonban már kimaradt a tankönyvéből, akárcsak a narratív jellegű szövegek (vö. *Mélanges de l'École Francaise de Rome*, 92, (1980), 1, 7-112), elhanyagolja a tényt, hogy miután beszélt az *exempláról* a Prológusban, Giovanni csak a *similitudinest* mutatta be.

12. Th. M. CHARLAND, i. m., 314.

13. *Le contes moralisés de Nicole Bozon frere mineur*, L. TOULMIN-SMITH és P. MEYER (kiad.), Párizs, 1889, IV.

14. C. LUTZ (kiad.), Leiden, II. kötet, 1965, 111.

15. Párizs, 1914, idézi J.-Th. Welter, *L'exemplum*... p. 2. jegyzetében.

16. S. WENZEL, *The sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. The University of North Carolina Press, 1960, 1967, 109.

17. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, fr. ford. Párizs, 1956, 73–75.

18. New York, 1911.

19. Párizs, 1914, II. kötet, 242.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lyesen állapítja meg (jóllehet ezek a források inkább egy osztályozás, mintsem egy *exemplum*-meghatározás alapját kellene hogy képezzék), és kiemeli a célirányosságot, az *exemplum* ugyanis a vallás vagy az erkölcs szolgálatában áll, nem csak egyszerű illusztráció.

G. Frenken Jacobus de Vitriaco *exemplum*-gyűjteményéhez (alcíme: *Ein Beitrag zur Geschichte der Erzahlungsliteratur des Mittelalters*) készített előszavában írja: "Exemplum in homiletischen Sinne ist jede kurze Erzählung, die geeignet ist und angewandt wird, im Zuzamenhang einer Predigt die theologische oder moralische Deduktion durch den sie induktiv beweisenden Bericht eines Interesse erregenden Vorgangs abzulösen."[20] Ez a meghatározás a homiletikai exemplum több lényegi jellemzőjét is kiemeli: rövid elbeszélés-jellegét, azt, hogy vallásos eszközként funkcionál, meggyőző logikai mechanizmusát, hogy egy „eseményt" használ fel, a hallgatóság kíváncsiságának felkeltésével elért meggyőző hatást, az eseményszerű történet lenyűgöző voltát. De a szerző vizsgálódása a *sermó*ra korlátozódik, és homályban hagyja az *exemplum* szerepét.

J. Th. Welter alapvető művét, *az Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*-t, a következő meghatározással indítja: „az *exemplum* szón, annak tágabb értelmében elbeszélést vagy kis történetet értettek, fabulát vagy parabolát, tanulságot vagy leírást, amely a doktrinális ismertetés által vallásos vagy morális bizonyítékként szolgált." Pontosan azt világítja meg, hogy ez „bizonyíték valaminek a szolgálatában, de elbeszélő jellegét az irodalmi formák homályos és pontatlan egyvelegébe fullasztja bele (a „fabula" csak akkor helyénvaló, ha pontosítjuk, hogy állatmeséről van szó és nem csak általában vett fikcióról, a „parabolát" a középkorban összetévesztették az *exemplum*mal, de általában megkülönböztették, „moralitás" és „leírás" túl tág és homályos fogalmak), és rosszul jellemzi célzatosságát, mert nem egy többé-kevésbé semleges előadásként állítja be, hanem erősen célzatos leckeként.

Végül Rudolf Schenda, "*Stand und Aufgaben der Exempla-forschung*" című cikkében,[21] egy pontos meghatározás meglétét hiányolva javasolja: "Das Exemplum ist eine didaktische Proposition mit moralisiender Tendenz", ami nyilvánvalóan túl homályos. Ezt ő maga is érzi, ezért a következőképpen pontosítja a cicerói meghatározást: "Das Exemplum ist ein unterhaltsam vorgetragenes Lehrstück das die Sittlichkeit fördern will". Emlékeztet a példázat szórakoztató jellegére, és a frenkeni értelemben vett célzatosságára, de figyelmen kívül hagyja az *exemplum* használatának alapvetően vallásos jellegét, és emiatt két másik lényegi elem fölött is átsiklik: természete fölött, és hogy történiai bizonyítékként működik.

Végül idézzünk egy, az *exemplum* működésének mibenlétével foglalkozó meghatározást, az M. D. Chenu-ét a *La Théologie au Douzieme siècle*-ből:[22] „vissza kell adnunk ennek a szónak azt a telített jelentését, amellyel a maga korában a vallásos vagy profán gondolkodás szerveződésében bír: a „példák" nem egyszerűen a deákság vagy az egyszerű emberek által használt illusztrációk, hanem tipikus tettek, konkrét tartalmuk révén képesek arra, hogy hatékony szabályként működjenek. Ezek a tipikus tettek emberi cselekedetek, amelyek különben az általánosan vallott elveket irányítják". Ami a tanításban a leglényegesebb, az az *exemplum* hatékonysága a doktrinalizálás szolgálatában.[23] De M. D. Chenu főként az ószövetségi *exemplum*mal foglalkozik, amelynek a XIII. században bizonyos sikere volt a skolasztikus gondolkodásban, de úgy tűnik, az *exemplum* általános használatában nem.[24]

E körkép befejezése után meghatározásunkat a következő mozzanatok mentén építjük fel:

1) az *exemplum* narratív jellege, amely lehetővé teszi, hogy a középkori narratív irodalmi műfajok és formák között tanulmányozzuk,[25] és, a strukturális analízis szempontjából, behelyezhető legyen az elbeszélés logikai menetébe.[26] Ez a lényeges vonás ahhoz vezet, hogy felvessük az *idő* problémáját az *exemplum* esetében. Ez az idő, amely a narratív diakronizmusé, és valamiképpen a földi történelemé, egyszerre kell hogy retrospektíven és eszkatologikusan artikulálódjék az *auctoritates* számára és az időtlenségben a *rationes* számára;

2) a narráció rövidsége, és ilyen szempontból az *exemplum* a kisepika kategóriájába sorolható, amely mindig is érdekelte az irodalomkutatókat.[27] De néha nagyobb terjedelemmel bír. És rövidsége főként annak köszönhető, hogy csak az írott jegyzetek marad-

20. *Die „exempla" des Jacob von Vitry...*, 5.

21. In: *Fabula*, 10 (1969), 81.

22. M. D. CHENU, *La théologie au douzieme siecle*, Párizs, 1957, 219.

23. Erről a hasznosság-fogalomról l. J. BERLIOZ, *Le recit efficace: l'exemplum dans la prédication (XIIIe siecle)*. In: *Mélanges de l'École francaise de Rome*, 1980, 1, 113 köv. A középkori *exemplum*ban hangsúlyt kap az *utilitas*.

24. M. D. Chenu például megjegyzi: „Szent Tamás azt mondaná, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob története lényegi elemként nem a „doctrina sacrá"-hoz tartozik, hanem „in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus" (Ia Pars, Q. 1, A. 2, ad 2) (*La théologie...*, 72, n. 1).

25. L. pl. H. R. JAUSS, *Littérature médiévale et théorie des genres*. In: *Poétique*, 2 (1970), 79–101, és R. SCHOLES és R. KELLOG, *The Nature of Narrative*, New York, 1966.

26. C. BREMOND könyvének címe: *Logique du récit*, Párizs, 1973.

27. A középkori rövid elbeszélés fontosságát kiemelo mai tanulmányok: R. DUBIUS, *Les Cent nouvelles et la tradition de la nouvelle en France au Moyen Age*, Grenoble, 1973, C fej.: *La tradition du récit bref*, 483–566; N. SCOTT, *Contes pour rire. Fabliaux des XIIIe et XIVe siecles*, Párizs, 1977, I: *Le narratif bref*, 7–12. A *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* V. kötete rövid narratív formákkal foglalkozik. Az *exemplum*ról, l. *Grundriss* I. kötet (Heidelberg, 1972), *sub verbo*. A. M. de GENDT a rövid, prózában írt középkori francia elbeszélés elso megjelenésétol a XIV. századig témájában írt tanulmányát: *Typologie des sources du moyen age occidental*, 13. füzet; O. JODOGONE és J.-H. PAYEN, *Le fabliau, le lai narratif* (Turnhout, 1975) és A. SEMPOUX, *La nouvelle* (Turnhout, 1973).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tak fenn, ám a szóban előadott *exemplum* hosszabb is lehetett;

3) *igazságérték* vagy *hitelesség*, vagyis az *exemplum*beli elbeszélés, ahol csak lehetőség adódik erre, történelmiként tételeződik, mintha a valóságban is megtörtént volna, vagy, az állatszereplős *exemplum*ban, mintha a valóban megtörtént tulajdonságaival rendelkezne;

4) az *exemplum* diszkurzustól való relatív függése, amelybe úgy épül be, mint egy egészet alkotó elem, de egy olyan egész, amely alárendelődik az őt magába foglaló, nagyobb egésznek: kollázs;

5) az a tény, hogy a fölérendelt diszkurzus gyakran *sermo*: szoros kapcsolat van a középkori *exemplum* és a prédikáció, valamint a nem homiletikai *exemplum*ok között, amelyek a pszeudo-prédikátorok szóbeli, homiletikai típusú diszkurzusaiban jelennek meg;[28]

6) az *exemplum* célirányossága és tonalitása: a *meggyőzés* és a meggyőzés retorikája;[29]

7) a beszélő és hallgató közötti viszony megléte, de ez utóbbi sajátos hallgatóság, tanítványokból vagy a hívekből áll;

8) az intő példa, a figyelmeztetés természete: az *exemplum* didaktikus, a meggyőzés retorikája pedig, amely szerint építkezik, pedagógiai retorika;

9) ennek a pedagógiának nemcsak a jó magaviselet elérése a célja (ebből ered a moralizáló jelző hiányossága), nemcsak a szórakoztatás (az *exemplum* használója, aki beleesik ennek csapdájába, meghamisítja az *exemplum* célirányosságát, célnak téve meg azt, ami csak eszköz lehet), nem is csak a hallgatóság földi boldogsága, hanem az örök üdvösség: az *exemplum*ot az ember végső céljainak gondja dominálja, az *exemplum*, ha megengedik ezt a kifejezést, eszkatologikus műszer.

A középkori *exemplum* meghatározásául a következőt ajánljuk: „egy igazként tételezett történet, amely arra rendeltetett, hogy egy diszkurzusba (általában *sermó*ba) beilleszkedjék azzal a céllal, hogy üdvözítő figyelmeztetéssel, tanulsággal meggyőzze a hallgatóságot."[30]

Ez a meghatározás nyitott és ideiglenes – az *exemplum* mélyebb megismerésre vár. Már most kételyt ébreszt bennünk az, hogy „vallásos" jellege talán nem is annyira magától értetődő, mint azt a tanulmányozott szövegek alapján gondolnánk.

Nevezetesen azokról az *exemplum*okról van szó, amelyek a középkorban Boethiusnak tulajdonított *De disciplina scolarium*ban találhatóak, és amelyet minden bizonyosság szerint Párizsban írtak, 1230 és 1240 között.[31] A leghíresebb *exemplum*, az „állhatatlanság fia" egy fiatal pap kigúnyolása, akinek nem sikerül egy bizonyos „életmódot" választania.[32] Valójában a *De disciplina scolarium* a maga egészében a jó magaviselet tankönyve, amely, mint arra Olga Weijers is felfigyelt, Szent-Viktori Hugó *De institutione noviciorum*át juttatja eszünkbe. Ez a mű is az üdvösségre irányuló figyelmeztetésre felel, az üdvözülés érdekében tett feddésre, amiben mi az *exemplum* célját látjuk. Azok a helyek, ahol az *exemplum* terminus előfordul a kisértekezésben, a következők: 1) a gőg legyőzésére használatos *exemplum*ok ajánlása (Előszó, 3: *de eorum elacione reprimenda, exemplorum commendationem distinctive componendo*), 2) Fronton történetének felidézésekor, aki, nem tudván bebizonyítani tanítványai előtt lelki jóságát, felakasztja magát, 3) a visszaeső vagy arrogáns diákok tanítómesterének biztatásakor, hogy enyhén büntessen, és hogy ezen erkölcsi tanítások által megszüntessék hibáikat (itt újra használja a szót – 6, 26: *dulciter castiget exemplaque morum proponat quibus reprimatur*), következésképp itt az *exemplum* a bűnök visszaszorításának eszköze és a tanítómester és tanítványai üdvözülésének biztosítéka. A – morális – cél rokonságban marad a vallásos építő jelleggel.

II. fejezet: Exemplum-típusok

Lecoy de la Marche négy *exemplum*-típust különböztetett meg:

1. legendákból vagy a történelemből vett *exemplum*okat, amelyek különösen az antikvitás történetíróitól, krónikásoktól, a szentek életéből, a Biblia történeti könyveiből átvett *exemplum*ok;

2. kortárs eseményekből, a közösségi szféra anekdotáiból vagy a szerző emlékeiből származó *exemplum*okat, amelyek „morális vonásokat és érdekes revelációkat" tartalmaznak;

3. a fabulákból, a „népi géniuszból" és a „hagyományból" kölcsönzött *exemplum*okat;

4.a bestiáriumokból származó leírásokat vagy moralizálásokat, amelyeket *exemplum*ként használtak.[33]

Ez a felosztás, a korabeli, illetve a múltat idéző anekdoták közötti különbségtétel, az állatmeséknek tulaj-

28. J. Le Goff hipotézise Szent Lajos beszédeire vonatkozóan; l. D. O'CONNELL, *Les propos de saint Louis*, J. LE GOFF (bev.), Párizs, 1974, 16–18.

29. Ezt nagyon jól érvényre juttatja az ókori *exemplum*ra vonatkozóan N. ZORZETTI, *Dimostrare e convincere: l'exemplum nel raggionamento induttivo e nella communicazione*. In: *Mélanges de l'École francaise de Rome*, 92 (1980), 33–65, és a kora középkorra vonatkozóan: A. VITALE-BROVARONE, *Persuasione et narrazione: l'exemplum tra due retoriche (VI-XIIe sec.)*, uo., 87–112.

30. Megközelítoleg ugyanaz a meghatározás, amely Jean-Claude SCHMITT *„Jeunes" et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des „exempla" (XIIIe–XIVe siecles)* c. cikkében található. Toulouse, 1976 (Cahiers de Fanjeaux 11), 128: „Az exemplum általában rövid elbeszélés, amely autentikusként adott, és amely egy beszéd – a prédikáció – szolgálatában áll, valamely morális igazság alátámaszásaként."

31. PSEUDO-BOETHIUS, *De disciplina scolarium*, Olga WEIJERS (bev., jegyz.), Leyden-Köln, 1976. Kritikai kiadás.

32. A. L. GABRIEL, *The source of anecdote of the inconstant scholar*. In: *Classica et Mediaevalia*, 19 (1958), 152–176 (különlenyomat, Koppenhága, 1958), új kiad.: *Garlandia*. The Medieval Institute, Univ. of Notre-Dame (Indiana), 1969, 147–166.

33. A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire francaise au Moyen Age*, Párizs, 1886, 302–305.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

donított kiemelkedő szerep, a „populárisra" való referencia az *exemplum* lényeges aspektusait emeli ki.

Ugyanakkor hiányosságai is vannak: túlzottan ragaszkodik a források természetéhez, s ez elhomályosítja az *exemplum* funkcióját és természetét, valamint a szerkesztő, illetve a kompilátor munkáját, ami több, mint ötletszerű válogatás a kis történetek kincsestárából; úgy tűnik, túl nagy hangsúlyt fektet a bibliai *exemplum*okra, amelyek kutatásaink alapján csupán kis számban fordulnak elő (ez egy probléma); a fikcionált fabula és a fabula mint állatszereplős elbeszélés megkülönböztetése, illetve a „populáris géniuszra", valamint a „hagyományra" való hivatkozása pedig homályos.

Crane[34] két nagy csoportot különböztet meg: "illustrative story" és "moralized story". Ez a megkülönböztetés felhívja figyelmünket az *exemplum*-forma XIV–XV. századi evolúciójára, amikor is tendenciaszerűen jelentkezett az az igény, hogy a kis történet „moralitását" (Crane főként a *Gesta Romanorum*mal és Jean Gobi *Scala Coeli*jével foglalkozik) elkülönítsék. Ez a kategorizálás pontatlan, elégtelen és érdektelen (az „illusztrálás" nem találó fogalom, a moralizálás pedig mindig jelen van az *exemplum*ban).

Welter[35] először is „két nagy forrás-kategóriát" különböztet meg:

a) az „irodalmi műemlékeket," amelyek lehetnek szent (Biblia, egyházatyák és középkori egyházi szerzők írásai, Szentek Élete, csodagyűjtemények, jelenéstörténetek), illetve profán források (az antikvitás- és középkori irodalmi, történelmi, poétikai és filozófiai alkotások, krónikák, legendák, keleti mesék, fabulák, állatmesék, földrajzi traktátusok, a *De natura rerum* illetve a *De proprietatibus rerum* – traktátusok, verses elbeszélések);

b) „a szerző személyes élménye" (visszaemlékezések és vallási élmények, helyi és univerzális hagyományok, szokások).

Eszerint tizenkét (voltaképpen tíz, mivel a 8. és 9. megkétszereződik) típusú *exemplum*ot különböztet meg: 1) *bibliai exemplum*; 2) vallási *exemplum*, pl. a *Vitae Patrum*ból származó; 3) *hagiográfiai exemplum*, beleértve a Miasszonyunk csodáiból és az eukarisztikus csodákból származókat; 4) megszemélyesített (prozopopeikus) *exemplum*, általában egy látomás vagy egy élő személy túlvilági útjának elbeszélése, illetve egy halott vagy természetfölötti személy látomásban való megjelenése; 5) *profán exemplum*, általában ókori szerzőktől átvett (Valerius Maximus, Diogenész, Laërtius stb.), a XIV. századtól gyakrabban fordul elő; 6) *históriai exemplum*, amely történelmi eseményeket vagy kiváló emberek tetteit és mondásait beszéli el, ez általában krónikákból származik; 7) *mondai exemplum*, az antik mitológiából ered, történelmi személyekről született legendákból – Nagy Sándor –, a fikciós irodalomból (gesták, breton regények stb.) vagy a néphagyományból; 8) *mese* vagy *fabula* formájú, keleti erdetű *exemplum*; 9) *moralitás* vagy *csoda exemplum*, földrajz- és természettudósok csodálatos elbeszéléseiből ered; 10) *személyes exemplum*, amely a szerző saját tapasztalatából ered.

Welter kétségkívül az a tudós, aki a legjobban ismerte és kiaknázta az *exemplum* tág és változatos világát. Kategorizálása új információkban gazdag, a „tudós," illetve a „személyes" (még ha ez a kifejezés nem is a legszerencsésebb, mert többértelmű) *exemplum* közötti különbségtétele pedig fontos mozzanat. De többről van szó, mint leltározásról, ez valóságos osztályozás, bár túl részletező, heteroklit (szabályoktól eltérő, rendellenes), és gyakran összekeveri a kritériumokat.

Mi négy kritériumot használnánk fel a fentiek közül, amelyek alapján osztályozhatjuk az *exemplum*okat, minden esetben két vagy három kategóriába.

1. Az első természetesen az *eredet* (illetve a forrás) kritériuma, és a középkori klerikusok nagy választékával összefüggésben három típust különböztetünk meg:

a) zsidó-keresztény és ókeresztény eredetű *exemplum*okat (Biblia, egyházatyák, beleértve a középkor „alapítóit" is: Boethius, Cassiodorus, Nagy Gergely, Sevillai Izidór, Beda, Atyák Élete);

b) antikvitás kori pogány *exemplum*okat, amelyeket nem nevezünk *profán*nak, mert általában keresztény vallásos tanulságot tartalmaznak;

c) modern eredetű *exemplum*okat, amelyek a középkori klerikusok által modernnek nevezett szerzőktől erednek (a IX. századtól és a karoling reneszánsztól kezdve) és szerzőjük vagy kompilátoruk számára kortárs *exemplum*ok, amelyeket Welter *„személyes exemplumok*nak" nevez. Ez utóbbi kategória, mint pl. Césaire de Heisterbachnál, nagyon tág lehet.

Jóllehet a példaszerűvé tétel eljárása egységesített termékeket hozott létre e kulturálisan és időben eltérő örökségből kiindulva, az exemplum néhány sajátosságát mégis fel lehet ismerni, és ez az eredeti mag specifikusságának tulajdonítható: az ókori monasztikus bölcs mondás, egy emlékezetes antikvitás kori mondás vagy cselekedet, a népmese ősi szerkezetét többé-kevésbé hangsúlyosan megtalálhatjuk az *exemplum*ban.

2. A második kritérium az *információ természete*. Itt nagyrészt a welteri irodalmi-, illetve személyes *exemplum* közötti különbségtételről van szó, de, alkalmazkodva a középkori szerzők gyakori útmutatásához, megkülönböztetünk „tudós" exemplumot, amelyet leggyakrabban a *legi* (ez a típusú exemplum lehet „személyes"), *legimus*, *legitur* vezet be, valamint hallomásból eredő *exemplum*ot, amelyet általában az *audivi* vezet be (vagy tágabban értelmezett személyes tapasztalatból származik, olyan tí-

34. *The 'exempla' or illustrative stories from the 'sermones vulgares' of Jaques de Vitry*, Th. F. CRANE (kiad., bev., magy., jegyz.), London, 1890, reprint 1967 (Publications of the Folk-Lore Society, XXVI).

35. J.-Th. WELTER, *L' Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Párizs–Toulouse, 1927 (reprint 1973).

[Erdélyi Magyar Adatbank]

pusú szavakkal bevezetve, mint a *memini*). Ez a különbségtétel érvényre juttatja a kultúra megszerzésének és terjesztésének két módját – mely akkoriban szinte egyenlő arányban oszlott meg –, az írott és a szóbeli terjesztést, de elfedi az *exemplum*ok (mellékes, de valós) strukturális különbségeit. Az *exemplum* történelmi autenticitása a középkorban ismert két kulturális autoritásformán nyugszik: az *olvasott* dolog autoritásán (vagyis a leírt szó és a könyv által hordozott autoritás, az írás és a könyv mágikus jellemzőjének többé-kevésbé jelzett, többé-kevésbé tudatos összefüggésében), és a szavahihető emberek (klerikusok, öregek, szomszédok, jeles egyéniségek) által kimondott szó hitelességén. Ez a megkülönböztetés szintén jelzi az informátor fontos szerepét az elbeszélésében.

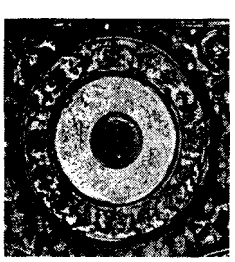
3. A harmadik kritérium a megjelenített szereplők természete szerint megkülönböztet olyan *exemplum*okat, amelyeknek szereplője: a) természetfeletti alak, b) ember, c) állat. Az első kategória, úgy tűnik, az *exemplum*okban relatíve leszűkített, mert az *exemplum* alapvető jellemzője a realitás és a hitelesség intenciója. Főként a harmadik típus alkot különleges esetet, és ez az, amely egy, az *exemplum*ok körén túlmutató kérdést vet fel: az állat státusának problémáját a középkor kultúrájában és tömegpszichológiájában. Az *exemplum* virágkora a gótikus humanizmus kora. Ez a kor hangsúlyt fektet az Isten képére alkotott ember és az állat különbözőségére, de ugyanakkor gyakran folyamodik az állathoz, hogy az emberről értekezzék. Ezek a történetek arról az időről szólnak, „amikor még az állatok beszéltek".

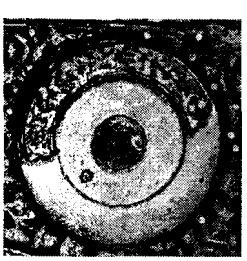
4. A negyedik kritérium az *exemplum formális és logikai struktúrája*, itt két típust különíthetünk el: a) az analógiára épülő *exemplum*ot, a szóról szóra megfeleltetést („valamint..., éppúgy"-típusút), amely nagyon közel áll a *similitudó*hoz, és b) az általánosító metonímiára épülő *exemplum*ot (az „*ab uno disce omnes*"-típusút).[36]

Talán megkülönböztethetnénk még a rövid, vázlatszerű *exemplum*ot, azt, amelyet az *exemplum*-gyűjtemények általában tartalmaznak, és a kifejtett *exemplum*ot, amelyet különböző értekezésekben vagy fikciós művekben (pl. Jean Gobi *Scala Coeli*jében) találunk.

Főként azonban az *exemplum* strukturális (és funkcionális) egységét kell kiemelnünk. A különböző egységesítő elemek, mint az ideológiai rendszer, a formális struktúra, amely eszközzé teszi ennek a rendszernek a szolgálatában, a meggyőzés retorikája, ami modellálja, az *exemplum*ot többé-kevésbé sztereotíp formává teszik. Az *exemplum*-gyűjtemények kihangsúlyozták ezt az egyformaságot.

Fordította: Simon Mónika
Kontrollfordította: Farmati Anna





36. L. alább, 115.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A. Knittel–I. K. Kording

HIMNUSZ (gr. hýmnos; lat. hymnus)

1992-ben, Tübingenben jelent meg Gert Ueding kiadásában a retorika történelmi lexikonának (*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*) első kötete. A több mint 300 munkatárssal dolgozó lexikonnak két éves időközönként eddig négy kötetét adták ki (a *K* betűig). A szócikkek szerzői olyan kézikönyv összeállításán dolgoznak, amely a retorikával kapcsolatos fogalmak jelentéseit magyarázza meg és értelmezi, végigkísérve a jelentésvariációkat a kezdetektől napjainkig. A fogalmak, kifejezések magyarázatai túllépnek a lexikonoktól megszokott rövid ismertetés módszerén, az egyes szócikkek egy-egy szaktanulmányt jelentenek. Bemutatásul a negyedik kötetben található *Hymne* szócikket választottuk, reményeink szerint érzékeltetve e munka nélkülözhetetlenségét bármilyen korszak kutatója számára. [L.K.]

DEFINÍCIÓ

A himnusz lírai formájának eddig „egyetlen történetileg reflektált és szisztematikusan megalapozott fogalma"[1] sem létezik, amely a korszakokon keresztül végigvonuló fejlődésnek, valamint a különböző (gnomikus, enkomiasztikus, vallásköltészeti) funkcióösszefüggéseknek és definíciókísérleteknek (himnusz és egyházi ének differenciálatlan azonosítása,[2] a himnusz mint az óda speciális formája,[3] a himnusz mint a himnikus magatartás elhatárolása a lírában, epikában és drámában[4]) eleget tenne. Alapvető azonban, hogy a himnusz az epidiektikus beszédnemhez tartozik, mivel ünnepi dicsérő- és dicsőítő énekként többnyire emelkedett stílusban (*genus grande*) magasztal egy adott entitást (istent, illetve isteneket, lényeket, hősöket, uralkodókat vagy más dicséretre méltó dolgokat.)

TÖRTÉNELEM

I. Ókor

Az ókori himnuszideál tipikus felépítése messzemenően a vallási beszéd strukturális alapjaira irányul. Mindenekelőtt kötelező az istenséghez való folyamodás az *attentum parare* céljából, laudációs prédikációk legkülönfélébb formái alkotják a középrészt, amelyet a prooemium elemeivel alkotott, záró könyörgés követ.

Az istenségeket dicsérő imák legrégibb formái a Kr. e. 3/2. évezredben a sumér, babiloni, asszír himnuszokban találhatóak, ahol problematikus az elbeszélő irodalom műveinek himnikus prológusait és epilógusait és az istenek mítoszait megkülönböztetni, mivel nem létezik sem egy sumér kifejezés a himnuszra, sem egy átfogó akkád fogalom a himnusz különböző fajtáira. Habár a név szerinti *invocatio* és az imádó kijelentés eleinte az istenekre korlátozódik, fokozatosan kiterjed a királyokra is mint az istenek földi képviselőire. Az ősbabiloni költészet alapprincípiumának stilisztikai jegyei, mint a mondat- és gondolatparalellizmus, izokolon formájában az egyiptomi himnuszban[5] is megjelennek. A vonatkozó vagy melléknévi igeneves állítás „az egyiptomiban a legrégibb időktől fogva minden magasabb stílus tipikus ősformája."[6] Összességében a héber zsoltárköltészet sok himnusza, amely a keresztény himnusz másik előképe, az őskeleti himnusszal stilisztikai és formális párhuzamokat mutat.[7] Az ószövetségi zsoltárkutatás[8] himnuszként jelöli meg a hármas tagolású dicsőítő zsoltárokat. A bevezetés felszólító beszédmódban dicsőítésre int, az állítás az isteni teljességet ünnepli, a konklúzió pedig óhajtó, kérő vagy fela-

1. N. Gabriel: Stud. *Zur Gesch, der dt. H.* [Tanulmányok a német himnusz történetéhez]. 1992, 15.
2. Vö. A. H. Hoffmann, Fallersleben: *Gesch. des dt. Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit* [A német egyházi ének története Luther koráig]. 1861, ND, 1965.
3. Vö. K. Vietor: *Gesch. der dt. Ode* [A német óda története]. 1961.
4. Vö. H. Thomke: *Hymnische Dichtung im Expressionismus* [Himnikus költészet az expresszionizmusban]. 1972.
5. E. Norden: *Agnostos Theos. Unters. zur Formengesch. religiöser Rede* [Agnostos Theos. A vallásos beszéd formatörténetének vizsgálata]. 1965, 215. Vö. M. Lattke: *Materialien zu einer Gesch. der antiken Hymnologie* [Szövegek az antik himnológia töreténetéhez]. 1991.
6. Norden [5] 216.
7. H.–J. Kraus: *Psalmen* [Zsoltárok]. 1961; C. Westermann: *Das Loben Gottes in den Psalmen* [Isten dicsőítése a zsoltárokban]. 1977.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

jánló formulát tartalmaz.

Az ókori Görögországban a „hýmnos"-hoz, melynek etimológiája bizonytalan,[9] további eltérő jelentések járulnak. HOMÉROSZ[10] a „hýmnos" fogalmát az Odüsszeiában[11] a 'művészies, ünnepélyes ének' értelemben használja. ANAKREÓN és ARISZTOPHANÉSZ a hýmnost siratóénekként fogja fel és AISZKHÜLOSZ az Eumenidák szörnyű énekével[12] asszociálja. A kultikus eskürítusok nem hagyományozott, de ritmikusan szabályozott varázsmondásaiból kiindulva korán az istenségek tiszteletére, zenével (egyéni énekesek, kitharához, kórushoz és antifonáriumos előadáshoz) és tánccal kísért ünnepénekké fejlődik, melyhez az egyes istenek dicsőítésére különböző énekformákat rendelnek. A rétor, MENANDER[13] például Apollónnak paiánokat és hyporchematákat, Dionüszosznak dithürambuszt és iobakákat és Aphrodithének erotikákat ajánl. Már PLATON megmutatja,[14] mennyire rokon egymással a himnusz, a paian (isteneket dicsérő) és az enkomion (embereket dicsérő). PROKLOS[15] később a „színtelen hýmnost átfogó fogalom"-ként használja, azaz gyűjtőmegnevezésként különböző lírai műnemekre és dalformákra. Istenségekként tisztelt hősöket enkomiasztikusan, tárgyakat ironikusan énekelnek meg, így SYNESIOS,[16] „a tréfás dicsbeszédek egyikét, a hajnak az enkomionját a [...] kopaszság dicséretében őrizte meg."[17]

A név szerinti invokáció táguló jelentése a hýmnos antik fejlődésében az epithetonok kiterjedt megsokszorozódásán keresztül az aposztrophé bővülő retorikai alakításához vezet. Ezek az epithetonok az istenség jegyeire is átterjedhetnek. A középső rész „a magasztalt istenség lényét, tetteit és hatalmát részletes elbeszélésekben dicsőíti."[18] Ezért ez, — ahogy Buchholz az epikai stílushatású homéroszi himnuszokra támaszkodó horatiusi Messalla-ódában felmutatja — *pars epica*-ként jelölik, „in ea res maxime varie tractantur" (amelyben a dolgokat a legnagyobb sokszínűséggel kezelik)[19]. Stilisztikailag „az anafora gyakori alkalmazása a prédikációban a régi egyszerű használat retorizálásaként"[20] hat, úgy a „Te" mint az „Ő" stílusban. A nominális anaklézisek mellett egyidejűleg alkalmazzák a periphrasztikus alakjukat az ismert melléknévi igeneves szerkezetekben és a himnikus vonatkozó mellékmondatokban.

Az antik himnuszok bőségét másodlagos források bizonyítják, ezeknek azonban csak töredékük maradt fenn, amelyek közül feltehetőleg a legrégebbiek, az ún. „homéroszi himnuszok", 33 epikus, hexameterben szerzett istenhimnusz a Kr. e. 7–5. századból, amelyek valójában nem is Homérosztól származnak. PINDAROSZ epinikionjai a himnikus költészet strukturális elemeit mutatják,[21] BAKKHÜLIDÉSZ a hýmnosról való „tudományos gondolkodás legrégebbi használható kategóriáit"[22] kínálja, két delphói Apollón-himnusz a Kr. e. 2. századból a legrégebbről ismert dallamfeljegyzéssel van ellátva, és ráadásul még a 87 orfikus himnusz (Kr. u. 2. sz.) az invokáció, a bővített epithetonos prédikáció és a lezáró kérés, illetve fohász modellje szerint épül fel.

A római birodalom költői a görög himnuszköltészet formáit és motívumait folyamatosan veszik át, többnyire a „carmen" megnevezéssel. CATULLUS carminája háromrészes felépítésével a görög himnuszmodellt követi, HORATIUS mint a latin himnuszköltészet legjelentősebb képviselője dalszerű formába átalakított himnuszt ír. Fokozás és díszítés, amelyek Quintilianus szerint a *genus demonstrativum* lényeges ismertetőjegyei — „sed proprium laudis est res amplificare et ornare" (mindazonáltal a dicsőítő beszéd tulajdonképpeni feladata az, hogy a dolgokat fokozza és feldíszítse)[23] — az antik himnuszköltészetben paradigmatikusan valósul meg.

II. Kereszténység

A keresztény himnika legősibb formái a prózahimnuszban találhatóak, amely a zsidó zsinagógakultuszra támaszkodva az ószövetségi zsoltárelőadásból származik. Ezt gondolatpárhuzamok tagolják, és a „hosszú, asyndetonszerűen felsorolt melléknévi igenévi vagy vonatkozó predikációk" jellemzik, melyhez „a névelő vagy a vonatkozó névmás mindig újra hozzátold, illetve a rövid izokolonikus főmondatok az anaforikus „Te"-vel, amelyek nagy lendületet kölcsönöznek a beszédnek."[24] „Zsidó, illetve anabaptista ere-

8. A kánonon kívüli szövegekhez vö. Lattke [5] 105–223.
9. Vö. H. Frisk: *Griech. etym. Lex.* [Görög etimológiai lexikon]. 1970, 965.
10. Vö. A. Ludwich: *Homerischer H.bau nebst seinen Nachahmungen bei Kallimachos, Theokrit, Vergil, Nonnos und Anderen* [A homéroszi himnuszfelépítés és utánzatai Kallimachosznál, Theokritosznál, Vergiliusznál, Nonnosznál és másoknál]. 1908.
11. Homérosz: *Odüsszeia*. VIII. 429.
12. Vö. R. Wünsch: Hymnos. In: *RE*. Bd. 9., 1916, 141–142.
13. Menander M.
14. Platon: *Symposion* [Szümpozion, Lakoma. Telegdi Zsigmond (ford.), 1942,1984]. 177a.
15. Vö. Lattke [5] 60.
16. R. Wünsch [12] 156.
17. Lattke [5] 40.
18. Gabriel [1] 19.
19. K. Buchholz: *De Horatio hymnographo*. 1912, 15.
20. Norden [5] 160.
21. Vö. U. v. Wilamowitz-Moellendorf: *Pindaros*. 1922, 203.
22. R. Wünsch [12] 181. Vö. uo. 141. és Lattke [5] 27.
23. Quint. III. 7. 6.
24. J. Kroll: Die Hymnendichtung des frühen Christentums [A korai kereszténység himnuszköltészete]. In: *Die Antike*, 2. 1926, 267.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

detű"[25] valódi eszkatologikus stílusú himnuszok kétségtelenül már a Magnificatban (Lk 1, 46–55) és a Benedictusban (Lk 1, 68–79) jelen vannak. Az újszövetségi exegézis elsősorban a Krisztus-himnuszt (Heb 1, 3: Kol 1,15–20: 1 Tim 3, 16: 1 Petr 2, 2 lff.) és az Isten-himnuszt (Róm 11, 33–36: 1 Petr 1, 3–5: Eph 1, 3–14)[26] különbözteti meg. A páli levelek elsősorban himnológiai gondolatokat és tanításokat (1 Kor 14, 15 és 14, 26. Kol 3,16 = Eph 5, 19) tartalmaznak. A Phil. 2, 6–11 egy Pált megelőző Krisztus-himnuszt idéz, mely eredetét egy hellenista, pogányból keresztténnyé lett közösségnek köszönheti.[27]

A keresztény himnusz további alapjait félbibliai eredetű doxológiák, a görög liturgia Kr. u. 3/4. évszázadig tartó latinizálása nyugaton és az ariánusok „propagandaköltészete"[28] alkotják, melyek a strofikus himnusz és a nép által énekelt refrén kapcsolatán keresztül az egyház által eretnekként kiátkozott tanítások gyanánt tömegesen terjednek. A latin és a bizánci liturgia kétségtelenül eltérően fogadja be a különböző himnuszokat. A keleti himnika a parafrázis princípiumán alapszik, mennyiségritmikus és az istendicséretet a képszerű stílus által epikus terjedelemben hangsúlyozza — ez SZÍRIAI EFRÉMnél paradigmatikus. A Kr. u. 6. század óta főképpen ROMANOS DEN MELODEN által terjedő, gyakran akrosztikonos *kontakion* — mely prooemiumból és korrespondáló, a refrén által összekötött strófák sokaságából áll — az ikonoklasztikus században a *hirmos* (szabványstrófa) és a metrikus-zenei felépítettségű tropáriumok *kánon*jának bevezetésével szorul ki, mivel ez korlátlan bővítési és variációs lehetőségeket nyújt a 11. századig, míg meg nem tiltják az új himnuszok bevezetését az istentiszteletbe.

HILARIUS VON POITIERS-nek (315–367 körül), „az első keresztény származású latin himnuszköltőnek"[29] töredékekben fennmaradt „Liber hymnorum"-a az arianizmussal a *docere*-re való tekintettel vitázik, tehát tanító és vitázó verseket tartalmaz, így ez a többnyire szájbarágó himnusz alig lelt a liturgiában befogadásra. SZENT AMBRUS, Milánó püspöke, ezzel szemben 386-ban az ariánus püspök-ellenféllel való konfliktusa során megalapítja „a megszerkesztett laikus dalt"[30], és a himnikát sikeresen vezeti be a latin liturgiába a doxologikus strófát váltogató énekként.[31] A himnuszoknak a hivatalos istentiszteleten kívül való használata, melyekben az *invocatióval* szemben az epikus rész a hangsúlyos, PRUDENTIUS-tól származik, aki ezáltal döntően meghatározza a latin himnikus műköltészetet, és az ambroziánus himnuszstrófa (nyolc négysoros strófa két-két jambikus dimeterrel) mellett további strófaformákat vezet be a himnuszköltészetbe. Általánosan a legfontosabb struktúrák a trochaikus 6 szótagos, a katalektikus jambikus dimeter, a két adoniszból álló, valamint alkmanoszi tízszótagos, a szapphói strófa, az alkaioszi 11 szótagos, katalektikus kis aszklepiadeszi, a jambikus trimeter, a trochaikus trimeter (a római hadsereg marsritmusa), valamint a két aszklepiadeszi strófa. Összességében ezzel a költői gyakorlat a Szent Ágostontól gyakran átvett hymnus-fogalommeghatározásnak tesz eleget: „Hymni laudes sunt Dei cum cantico" (A himnusz istendicséret dalban).[32] Ez CASSIODORUS által még egy formális jeggyel egészül ki: „Hymnus est laus divinitatis, metri alicuius lege composita" (A hymnus az istenség dicsérete, valamely metrum szabályszerűsége szerint szerezve).[33]

A szerzetesi közösségek terjedésével emelkedett (poétikai) formájú vallásos és egyházi énekekhez különös jelentés járul. Ilyen az istentiszteletben meghonosodott himnusz kodifikálása 530 körül NURSIAI BENEDEK, a nyugati szerzetesrend pátriárkája által, aki az éjszakai és nappali szertartás kötelező normájával összefüggésben, kötött helyet szán a himnuszoknak az óránkénti imádságban.[34] Spanyolország azonban csak 633-ban, az SEVILLAI IZIDOR vezette

25. P. Vielhatter: *Gesch. der urchristl. Lit. Einl. in das NT. die Apokryphen und die Apostol. Väter.* 1975, 41.

26. R. Deichgräber: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Unters. zu Form, Sprache und Stil der frühchristl. H.* [Istenhimnusz és Krisztushimnusz a korai kereszténységben. Vizsgálatok a korakeresztény himnusz formájához, nyelvéhez és stílusához]. 1967.

27. Vö. K. Wengst: *Christolog. Formeln und Lieder des Urchristentums* [Az őskeresztény krisztológiai formulái és énekei]. 1972, 156.

28. Vö. P. A. Becker: *Vom christl. Hymnus zum Minnesang* [A keresztény himnusztól a minnesangig]. Hist. Jb. der Görresges., 52, 1932, 3.

29. G.M. Dreves, C. Blume (Hg.): *Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung* [A latin himnuszköltészet évezrede]. Bd. I., 1909, 2.

30. Becker [28] 5.

31. G.M. Dreves: *Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesangs". Eine hymnolog. Stud.* [Aurelius Ambrosius, „az egyházi dal szülőatyja"]. 1893; A Franz: *Tageslauf und Heilsgesch. Unters. zum lit. Text und liturgischen Kontext der Tageszeitenhymnen des Ambrosius von Mailand* [Napirend és szenttörténet. Milánói Ambrus napszakhimnuszainak irodalmi szövegének és liturgiai kontextusának vizsgálata]. 1993.

32. Augustinos: Enarrationes in psalmos. 72,1. In: *CChr.* SL., Bd. 39., 1956, 986.

33. Cassiodorus: Expositio in psalmos. 6,1. In: *CChr.* SL., Bd. 97., 1958, 70.

34. Vö. C. Blume: *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturg. H. des 6–-9. Jh.* [Nursiai Szent Benedek kurzusa és a 6-9. század liturgikus himnusza]. 1908; H. Gneuss: *Hymnar und H. im engl.* MA, 1967.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

toledói negyedik zsinat alkalmával engedélyezi a himnusz használatát a szertartásokon, és kizárólag Szent Ambrust és Szent Hilariust ismeri el himnuszköltőkként. A merowing költő, VENANTIUS FORTUNATUS patetikus keresztihimnuszai ösztönzésének eredményeképpen az új kultikus igények a szerzetesrendeken kívülre vezetnek, „egy szabad és határtalanul alakítható himnográfia felvirágoztatásához, mely az officium tradicionálisan kötött himnuszállománya mellé kerül."[35] Az utóbbit breviáriumokba és himnáriumokba, valamint a feltehetőleg 680. és 691. között Bangor által összegyűjtött antifonáriumba gyűjtik össze, mely „a legősibb fennmaradt himnuszgyűjtemény lejegyzése."[36] A himnusz elhatárolási kritériumát valójában nemcsak az „Analecta hymnica"-ban[37] előírt „liturgikus és nem-liturgikus"[38] szétválasztás, hanem formális ismérvek is alkotják. Az *isostrophizmus*, azaz minden strófa azonos felépítése lehetővé teszi, hogy azonos versmérték esetében egy dallamra tetszés szerinti szövegeket (illetve egy szöveget tetszés szerint több dallammal) énekelhessenek. Az *isosyllabizmus* feltétele, hogy a strófán belül a szótagok száma szorosan kötött. A korai keresztény himnikában a versszak a hosszúság és rövidség állandó váltogatásával meghatározott szabályszerűségeknek van alárendelve. Legkésőbb a 6. században e mellett a mennyiségmetrikus elv mellett a hangsúlyos és hangsúlytalan szótag szerinti ritmikai himnuszfelépítés is megtalálható. Az angolszász BEDA VENERABILIS értekezik először az antik retorikáról való eltávolodásról a „De arte metrica" című traktátusában.

III. Középkor

A Karoling-reneszánsz újra egyesíti az ambroziánus, dimeter strófára korlátozott használati himnikát és a Prudentiusra visszamenő himnikus műköltészetet, ahol a rím fokozatosan jelentőséget nyer, de még nem formaképző tényező.[39] A 8.–9. század himnuszköltői, többek között PAULUS DIACONUS, ALKUIN, HRABANUS MAURUS ('veni creator spiritus'), WALAHFRID STRABO és RATPERT, a klasszikus metrumok előnyben részesítésével a hellén-bizánci formahagyományhoz nyúlnak vissza. Egyrészt a liturgikus himnódia szélesedik ki szemmel láthatóan, ahogy a hivatalos (óbenedeki) himnuszbreviáriumok és számos más himnárium teljes megújulása a 11. századig mutatja.[40] Másrészt a hallelujázó graduálé-dalból származó *sequentia* rendkívül népszerű művészi formává válik. STAMMLERI NOTKER (U 912) az emlékezet támogatására például a melizmusok és jubilációk hosszú tónusszekvenciáit szótagszerűen szövegesíti meg, amelyeket antifonikusan énekelnek, és az ilyen típusú hangsúlyosan ritmikus költészettel sokszínű szekvenciaszerzést kezdeményez főként a 12–13. században. A himnusszal ellentétben a mindenkori szekvenciaszöveghez kötött dallamsorozat járul, így a hangjegyírás, mely ritkán hagyományozódik, lehetővé teszi a himnusz és szekvencia közötti különbségtevést.

Az érett középkorban a latin himnuszköltészet különösen PETRUS VENERABILIS, CLAIRVAUX-I BERNÁRD, ABELARD, CELANÓI TAMÁS, AQUINÓI SZENT TAMÁS, valamint JACOPONE DA TODI és KARTHAUSI DIONÜSZIOSZ képviseletében éri el csúcspontját. Ehhez döntően hozzájárul számos új rendelet létrejötte, habár a római egyház csak a 13. században veszi fel a himnuszt hivatalosan a liturgiába. A dallam növekvő differenciálódásával, például a fő- és mellékünnepnapokra nézve, a középkori „nyolc-tónusrendszer" (oktoechos) modális rendjén belül a 12. századtól fogva fokozatosan polifón dallamformák alakulnak ki, melyek a PALESTRINA és VICTORIA himnuszciklusokban tetőződnek.[41] Egyidejűleg nagymértékben gyarapszik a liturgián kívüli himnuszszerzések száma, valamint a kötött témájú himnika.[42] A himnuszokat most, ellentétben az eddigi konstitutív himnuszdallal, gyakran olvasmányénekként is befogadják. A korai himnikától eltérően a középkori himnusz állandóan hangsúlyos-ritmikus formájú és végrímmel van ellátva. Műfajpoétikailag a himnuszséma az ágostoni himnuszmodellre vezethető vissza: invokációs nyitás, epikus középrész és doxologikus, a középkorban többek között a Szentháromságot dicsőítő záróstrófa. Például KARTHAUSI BRÚNÓ (1030–1101) így határozza meg: „Hymni vero laudes Dei metrice factae proprie dicuntur".[43] (Tulajdonképpeni himnuszoknak nevezzük az Istent dicsőítő énekeket, melyek metrikailag szerkesztettek.) A SALZBURGI REMETE és LOUFENBERG-i HENRIK számos fordítása interlinear glosszák,[44] költemények és fordítások formájában járul hozzá ahhoz, hogy a középkori

35. Becker [28] 30.

36. *Analecta Hymnica* Hg. V. C. Blume, G. M. Dreves, 55 Bde. 1886–1922, Hier Bd. 43, 16.

37. Vö. [36]

38. Dreves/Blume [29] I. IV; *Analecta Hymnica* [36] 4. 5.

39. Vö. Becker [28] 171.

40. Vö. *Analecta Hymnica* [36] 43. 13 ff. und 52, 6; Becker [28] 158–162.

41. Vö. *MGG*. Bd. 6., 1020.

42. Vö. J. Szövérffy: *Marianische Motivik der H. Ein Beitrag zur Gesch. marian. Lyrik im MA* [A himnusz marianikus motivikája. Hozzászólás a marianikus líra történetéhez a középkorban]. 1985.

43. Bruno der Kartäuser: Expositio in psalmos, Prologus. In: *ML*. Bd. 152., 638.

44. Vö. F. Wagner: Zum Nachleben mittellat. Hymnik [A középlatin himnusz utóéletéhez]. In: I. Vaslef. H. Buschhausen (Hg.): *Classica et Medievala, Studies in Honor of Joseph Szövérffy*. 1986.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

himnika a vallásos himnuszköltészet csúcspontját jelentse.

IV. Újkor

A humanista költők, mint SEBASTIAN BRANDT vagy MELANCHTHON, tudatosan hagyományos himnikus szerkezetet használnak, mind a strofikus felépítésben, mind a latin himnuszaiknak vallásos tartalmában, akkor is, ha ezek a politikai és gnomikus jegyeken keresztül nem mindig válnak egységes énekké. A kora újkori poétikák definíciókísérletei az antik[45] vagy középkori[46] himnuszformák recepciójára hivatkoznak. Mindamellett a latin himnuszhoz gyakorlatilag több jelentés nem járul. Egyrészt Luther német himnuszfordításai egyházköltészetként nagyon népszerűek – a himnológiát az újkor óta az egyházi énekre vonatkozó tudományos kutatásként is tekinthetjük[47] –, másrészt a himnusz Isten dicséretére való korlátozását már az ókorban részben átlépik, és ezzel együtt véglegesen felszámolják ennek liturgikus használatát az újkorban. Az eddigiekben a himnikus költészet általánosan „a költő számára fenséges tárgy emelkedett nyelvstílusban való dicséreteként"[48] fogható fel. Ennek ellenére problematikus marad a más lírai formáktól való poetológiai elhatárolás. Az óda általános meghatározása metrikusan szorosan behatároltként, a rímtelen és metrikailag kötetlen szabad ritmusokkal ellentétben való meghatározása, vagy egy általános meghatározás teljes megkerülése[49] épp oly kevéssé segít, mint a dithürambusok értelmes, de a poétikai használattal szemben álló korlátozása azokra a versekre, melyek Dionüszoszt idézik.[50] OPITZ, aki már egy önálló német nyelvű himnikára törekszik, a himnusz tárgykörét expliciten kiszélesíti a RONSARD-ra való hivatkozással. Az ég, csillagok, filozófia, évszakok vagy az igazságosság[51] mint himnusztartalmak azonban nem utalnak szükségszerűen a műfaj szekularizációjára, mivel az egészen a 18. századig vallásilag kötött marad. Hogy a *movere* és az *ornatus* vallási hatásintenciója is konstitutív marad a korszak himnuszalkotása számára, azt például GRYPHIUS mutatja, aki a vallásos költészet emelkedett stílusát védelmezi. „Mivel egyáltalán nem csatlakozom ahhoz a véleményhez, hogy az ékesszólás minden virága és a költészet dísze Isten egyházából származik."[52]

Miután a barokkban csak elszórtan, a középkori misztikus hagyományra támaszkodó himnuszköltészet születik, a himnusz a 18. században az emocionálisan felfokozott lírai művészet számára válik konstitutívvá. Ehhez nem csak a *pietizmus* eszkatológiai, a szubjektum felvilágosult autonomizálódása és a Sturm und Drang zsenikultusza járul hozzá, hanem a fenségesről való elmélkedés is, a Pindarosz-recepció és a Ronsardi <beau désordre>-ra való visszanyúlás, valamint a himnusznak a korabeli ódaelméletébe való poetológiai beágyazottsága. Ezen belül olyan himnuszelméleti témákról értekeznek, mint a *genus demonstrativum*hoz vagy a patetikus stílushoz való tartozásról és a *movere* átfogó céljáról: „A himnusz az óda különleges műfaja. Az abban uralkodó érzelem az áhítaté, és az imádkozó csodálaté; a tartalom az isteni lény tulajdonságainak és műveinek ilyen érzelemben előadott leírása; a tónus ünnepi és lelkesült."[53] A himnusz SULZER által képviselt egyértelmű funkciómeghatározása mint az istentisztelet integráns része, mindenekelőtt nem azt veszi figyelembe, hogy már a század közepén megkezdődik a vallási költészet szekularizációjának és a világi himnikus költészet „szakralizációjának" dialektikus folyamata a kvázi-vallási ekszt ázis által. Így KLOPSTOCK nemcsak elméletileg különbözteti meg az érthető módon írt jámbor énekeket és az emelkedett dalokat, melyek szabad ritmusban strofikus és mitikus kötöttségeket oldanak fel,[54] hanem a himnikus költészet lelkesült meghatottságának új korszakát is megalapozza, kimondottan a „tavaszünneppel" (Frühlingsfeier). Az emelkedett stílust és a kifejezés patetizmusát itt a *movere*nek a hatásintencióval olyan retorikai eszközök bevonásával érik el, mint például a paralellizmus, anafora, perifrázis, kiazmus, anastrófa, ellipszis, hiperbola vagy epanalepszis.

A 18. század végéig a himnusz különböző tematikus és formai variánsait alakították ki. MALER MÜLLER a szabadritmusú himnusz mellett többek között olyan prózahimnuszokat különít el,

45. J. C. Scaliger: *Poetices Libri Septem* (Lyon 1561; ND 1964) 47 ff.

46. J. Pontanus: *Poeticarum Institutionim Libri Tres*. 1594, 143–168.

47. Vö. K. Ameln: Der gegenwärtige Stand und die vordring. Aufgaben der hymnolog. Forschung [A himnologikus kutatás jelenkori helyzete és legsürgetőbb feladatai]. In: *Jb. für Liturgik und Hymnologie* 6. 1961. 62–69; M. Rößler: Die Frühzeit hymnolog. Forschung [A himnológiai kutatás korai korszaka]. In: ebd. 19. 1975, 121–186.

48. Thomke [4] 8.

49. A. Closs: *Die Freien Rhythmen in der dt. Lyrik* [A szabad ritmus a német lírában]. 1947.

50. RDL. Bd.1. 740 f.

51. M. Opitz: *Buch von der dt. Poeterey* [Könyv a német költészetről]. 1624, ND 1954, 22.

52. A. Gryphius: Tränen über das Leiden Jesu Christi [Könnyek Jézus Krisztus szenvedéseiről]. In: *Gesamtausg. der deutschsprachigen Werke*. Hg. von M. Szyrocki und H. Powell, Bd. II., 1964, 98.

53. Sulzer. *Zweiter Theil*. 1792, 659.

54. Klopstocks Werke, Bd. 7: *Oden, Geistliche Lieder, Epigramme*. 1804, 57–70.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

melyek városok és épületek dicsőítésére olyan himnikus stílusformákat használnak, mint a megszólítás, a kiterjesztett jelzők, ellipszisek és ismétlések. A fordítások – például Kallimachos és a homéroszi himnuszok F. L. von STOLBERGtől és az orfeuszi himnuszok G.C.TOBLERtől – alapján a 18. században[55] a hexameteres himnuszban is jelen van az alapvető antik minta: *invocatio, pars epica* és doxológiai berekesztés, illetve ima. Ámde az átlagos kortárs himnusztípust a versszakokra tagolt és rímes himnuszok képezik, ezért ezeket a verseket nem lehet szigorúan himnuszoknak nevezni, vagy nehéz őket az ódától elkülöníteni. Így HÖLTY az antik strófás ódaszerű verseket himnusznak nevezi, míg Maler MÜLLER és LENZ a szabad ritmusú és nagyon zaklatott hangvételű verseket ódaként tárgyalja. SCHILLER csak *A szerelem diadalát* (Triumph der Liebe) nevezi himnusznak, noha *Az örömhöz* (An die Freude) is bizonyosan himnikus hangvételű.[56] GOETHE ezt a műfajpoétikai fogalmat egyik rövid időn belül létrejött, túláradó, szabad ritmusú Sturm-und-Drang versének megjelölésére sem használja. Utólag a poétikus és retorikai formában a géniusz-ént himnikusan dicsőítő lírát mindenesetre „félőrültségnek" nevezi.[57]

A himnuszköltészet tetőpontját HÖLDERLIN éri el, aki az antik-görög mitológia átélt kiteljesítése által a filozófiát és a költészetet úgy kapcsolja össze, hogy *unio mystica* jön létre. A korai, többnyire szimmetrikus felépítésű *Himnuszok az emberiséghez* (Hymnen an die Menschheit) olyan elvont fogalmakat dicsőít, mint a szabadság, szépség, halhatatlanság, melyek szakralizált, mitopoétikus térben helyezkednek el. A századforduló után létrejött, hármas tagolású *Dalok a szülőföldről* (Vaterländischen Gesänge) profétikusan magasztalják az örökkévalóság utáni panteisztikus vágyakozás pillanatait, melyek az istenek felszabadító közelségében telnek.

A *romantika* a himnuszt a szubjektivizált vallásosság spirituális kifejeződési formájaként, mely a középkori himnuszhagyományra támaszkodik, a legmagasabb rendű lírai műfajjá avatja.[58] Ugyanakkor csak egyetlen jelentős himnuszköltő emelkedik ki: NOVALIS. A ritmikus prózában szerzett *Himnuszok az éjszakához* címűben (Hymnen an die Nacht) a himnusz hagyományos formai kánonját idézi, ezt azonban új tárgyterületre alkalmazza: az éjszaka, a sötétség, a halálközelség, de a feltámadás leírására is. Míg a Biedermeier és a realizmus között nagyrészt pusztán dekoratív funkciójú epigonhimnuszok jönnek létre, például M. GREIF, A. PICHLER vagy A. KOPISCH szerzésében, a 19. században a vitális irracionalizmus új jelentéssel gazdagítja a himnikus stílus költészetét. W. WHITMAN „himnikus naturalizmusa" mellett, aki a modern élet mindennapi témáit veszi be, különösen NIETZSCHE szabadritmusú Dionüszosz-dithürambusai kapcsolódnak a himnuszköltészet hagyományához, mely mindenekelőtt disszociálódik. Miközben a himnusz építőelmei, mint például a parallelizmus, az anafora, az epifora, a *protasis* és *apodosis* éppúgy, mint az *invocatio*, a *pars epica* és a könyörgés már csak vázlatos formában jelennek meg, a retorikai bővülés mögött a modern himnusz pátoszának üres formája mutatkozik meg.

A himnusz formai és tartalmi elemeinek pluralizálódása mellett a himnikus dicsőítés affirmatív hangvétele ezeknek ironikus vagy parodisztikus kifordítását is lehetővé teszi.[59] Nietzsche lírája is a himnikus dicsőítésnek abban az ironikus törésében gyökerezik, melyet Heine az *Északi-tenger* (Nordsee) képeiben ért el, és a modern világtapasztalat deszakralizálódását a vallásos szövegek parodisztikus beidézésével mutatja meg. A GEORGE-kör megpróbálja ugyan a kultikus-szakrális funkció-összefüggést a szigorúan ezoterikus, zárt formában megőrizni. Az expresszionista költők, különösen STADLER és a ifjú WERFEL[60] a himnuszok szélsőséges szubjektivitásának visszaszorítására törekednek ugyan, és a vallásos és hazafias tartalomhoz való visszatérés nemcsak G. von LEFORT munkáiban ismerhető fel. Ennek ellenére a parodisztikus jegyek meghatározzák a himnuszköltészet egyik ágát, mely a modernben jól érzékelhetően van jelen. Ugyanakkor a műfaj modern változata is kétségtelenül továbbfejlődik, például BRECHT, BENN és különösen BACHMANN műveiben.

A modern, patetikus dicsőítés különleges formái többnyire nem az általában akként felfogott nemzeti himnuszok, melyeknek gyakran csak az utólagos funkciómeghatározás kölcsönöz hangsúlyos himnuszjelleget.

Fordította: Megyaszai Kinga

55. Vö. I. Schürk: *Dt. Übertragungen mittellat. H. im 18. und. 19. Jh.* [A középlatin himnusz német átvételei a 18. és 19. században]. 1963.

56. Vö. *RDL*. 1958, 736.

57. Goethe: *Dichtung und Wahrheit* [Költészet és valóság]. Frankfurter Ausg. I. Abt., Bd. 14., hg. v. K.-D. Müller, 1986, 567.

58. F. Schlegel: Gespräch über die Poesie [Beszélgetés a költészetről] 2. Fassung. In: H. Eichner (Hg.): Krit. Schlegel-Ausg. Bd. 2., 1967, 358 ff.

59. O. Knörrich: Die H. [A himnusz]. In: ders. (Hg.): *Formen der Lit. in Einzeldarst.* 1981, 190f.

60. Vö. Thomke [4]

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Mihail Sebastian
Napló 1935–1944

Mihail Sebastian Brăilán született 1907. október 8-án, meghalt Bukarestben, 1945. május 29-én. Publicista, író, dramaturg. Tanulmányait Bukarestben és Párizsban végezte, hazatérte után majdnem minden jelentős román folyóiratnak a munkatársa. Ismertebb színdarabjai: Játék a boldogsággal (*Jocul de-a vacanta)*, Lapzárta előtt (*Ultima oră*) és a Névtelen csillag (*Steaua fără nume*). Regényíróként nem kevésbé jelentős: Akácok városa (*Orașul cu salcîmi*), Menedék (*Accidentul*). 1934-ben jelent meg a romániai zsidókérdésről szóló regénye, a *Kétezer éve...* (*De doua mii de ani...*). A regény heves vitát váltott ki, 1935-ben a támadásokra a *Hogyan lettem botrányhős* (*Cum am devenit huligan*) c. írásával válaszol. 1996-ban (fél évszázaddal halála után!) kiadott naplójával (*Mihail Sebastian: Jurnal, 1935–1944*) válik igazán ismertté. A napló megjelenése ugyanolyan szenvedélyes vitát vált ki a román sajtóban, mint annak idején a *Kétezer éve...* és a *Hogyan lettem botrányhős*. Nemcsak a nacionalista sajtó kel ki a napló kiadása ellen – ez még érthető lenne –hanem az olyan, magukat demokratikus irányzatúnak valló lapok, mint például az *Academia Catavencu* is. Nem Mihail Sebastian zsidósága a tét, hanem a mítoszrombolás – a román értelmiségi elit „árulásának", passzivitásának, opportunizmusának a kiteregetése, a szélsőjobboldal térhódításával szemben. A „rinocerizálódásé". „Románia csak akkor eszmélhet fel, és csak akkor tér majd magához, amikor eljön a felelősség felvállalásának az ideje" – olvasni az 1944. aug. 30-án kelt bejegyzést. A *Napló* kiadása körül dúló vita mintha azt jelezné – ez az idő még nem jött el.

Vasárnap, március 17. (1935.)

Fáradtan érkezem az állomásról (reggel hatkor keltem, hogy Brăilára menjek, most értem haza). Nem akarom holnapra halasztani a mai feljegyzést, a vonatban megfogadtam, hogy megírom.

Nae Ionescuval utaztam. Előadást tart Galati-on (Jelek és szimbólumok). Reggel semmi érdekes nem történt: politizáltunk, újságot olvastunk, szóba elegyedtünk egy bájos, mulatságos kislánnyal. Brăilán leszálltam, és megegyeztünk, hogy este a vonaton találkozunk.

Este valóban ugyanabban a fülkében utaztunk. Velünk tartott Vechiu professzor is, a brăilai argetoianisták vezetője. Ízelítőt kapunk Nae elképesztő politikai csevelyeiből és élceiből.

Ő alapítja meg a Vaida-féle mozgalmat. (Tíz napja még az ellenkezőjét állította.) Ő is, a Gárda is támogatni fogja, de együttműködésről szó sincs. Elismeri, hogy a „numerus valahicus" agitációs platform, nem program. Belátja, hogy úgysem lehet alkalmazni. „Az ilyesmi csak következmény lehet, egy általános keretváltozáson belül."

A terve pofonegyszerű. Tătărescut megtartani a kormány élén. Egyelőre – mondjuk, úgy három hónapig, amíg a Vaida-mozgalom megerősödik. Egy Vaida-kormányban 60 vasgárdista képviselő volna, a többi pártból egyenként 10–15, úgyhogy „Őfensége ellenzéke a Gárda lehetne." Mi sem egyszerűbb, a Vaida-kormány bukása után a Gárda kerülne hatalomra.

Nem tudom, mennyi esélye van a tervnek. Azt hiszem, csekély: túlságosan is fellengzős. Ugyanakkor logikus is – ez csak nyilvánvaló.

Kissé nyomasztott a Nae modora. Kombinátori, ravasz... polgárpukkasztó. Ezt meg ezt mondta Averescunak, hogyan sikerült átvernie Brătianut, hogyan kapott össze Brassóban Vaidával...

– Seggre ejtettem...

Szívesebben látom az előadóteremben, annyi szent.

Az enyhe szégyenérzés siralmas lelkiállapottá fajult, amikor visszatértünk a fülkébe. Micsoda pojáca ez az ember! A fülkében két hadnagy ült. Szóba elegyedett velük, lyukat beszélt a hasukba, amíg azt sem tudták már, melyik bolygón élnek. A Nae ajkára kiült a győzni akarás, a diadal, hogy íme, sikerült

[Erdélyi Magyar Adatbank]

megbotránkoztatnia őket. Kihasználja a hallgatóság riadt meghökkenését, és elképesztő módon adja el a mondanivalóját, amint egy-egy helyi kérdést általános világtörténelmi mederbe terel. A küszöbön álló francia-német háborúról esett szó éppen.

– Hülyeség. A kulcs Szingapúr. Európa most ott játssza ki a kártyáit. Németország nélkül mind játszhatja. Ez van, uraim!

Szingapúr? Az is lehet. De érvelése, mint villámcsapás érinti a hallatóságot, aki még át se gondolhatta a kérdést.

A hadnagyok elképedten, áhítattal nézik – tekintetükben az igazság kinyilatkoztatása utáni hirtelen megvilágosodás. Nae ráérzett erre, és vígan sütkérezett visszfényének melegében.

Alig egy óra alatt mindent elmesélt nekik: hogyan vészelte át a müncheni forradalmat, hogyan írta meg a forradalmár miniszterek beszédeit, hogyan ért véget a forradalom egyidejűleg a dachaui pénzgyárral, hogyan ügyködött Epp tábornok stb. stb. Évekkel ezelőtt mindezt végighallgattam már a *Cuvîntul* szerkesztőségi szobájában, a falhoz tapadva.

Aztán frissebb eseményekre terelte a szót. Becknek[1] azt tanácsolta Varsóban, hogy feltétlenül közeledniük kell Németországhoz. Karl Radeknek[2] elmagyarázta, hogy Sztálin utóda Dzsingisz Kán lesz. Berlinben azt mondta egy tábornoknak..., rányitotta egy miniszter szemét arra, hogy...

– Személyesen is ismeri Hitlert?

(A hadnagy kérdése a szónoklat közepébe vágott. Jól tudtam, hogy Nae sohasem látta Hitlert. Kertelés nélkül bevallotta a tavaly is, a nyáron is. De megengedheti-e magának, hogy a két csodálójának csalódnia kelljen benne?)

– Ismerem. Találkoztam vele. Hitler nagy politikus, uraim. Maguk is tudják, ott van Trockij, roppant okos fickó, és az a hülye Sztálin...(elővigyázatosan másra tereli a szót, de a hazugság az hazugság marad... magafitogtató, öncélú hazudozás, mert nem bírná ki, ha csak egy kicsit is megtépázódna hetvenkedésének dicsfénye. Öt perc múlva Vechiu is rákérdez:

– Ismered Hitlert? – és ő még egyszer rávágja, hogy igen, de aztán gyorsan másra siklik, és én nem tudom, hogy restelli-e magát, vagy csak egész egyszerűen unja már a végletekig feszíteni a húrt.)

Ugyanolyan a modora, mint 15 éve, a *Capsá*ban.[3] Zöldfülű még ez a drága Nae Ionescu.

Szerda, 24. (1936. június)

A törvényszéken botrány és verekedés. (És én alig két napja még azon győzködtem magam, hogy felhagyok az írással, és ügyvéd leszek.)

Lehet, hogy szervezett pogrom felé haladunk. A tegnapelőtt este úgy húsz diák leütötte az utcán Marcel Abramoviciot (a brassói Rachel tánti Marcelját), aztán, miután elájult, bevonszolták a diákotthon pincéjébe. Két óra múlva „bocsátották el" – a ruhája véres volt, rongyokban lógott, a fején mély seb tátongott.

Tegnap, a törvényszéken, lelökték a lépcsőn Sicu Davidoviciot, és elverték Leibovici Marcut is. Lám csak, ezt nevezik sorsszerűségnek. Az egyetemen is őt verték a leggyakrabban.

A Gabroveni utcában – Carol Grümberghez mentem éppen – harci készültség. A zsidó kereskedők leeresztették a redőnyeiket, úgy várták a támadókat – elszántan, ellenállásra készen. Azt hiszem, nincs más kiút. Ha már megdöglik az ember, legalább husánggal a kezében haljon meg. Az sem kevésbé tragikus, de – valamelyest – kevésbé nevetséges.

(...)

Csütörtök, 25 (1936. június)

Összefutok ma Camil Petrescuval a *Capsá*ban. Felháborodik, amiért meg merem pendíteni előtte, hogy az antifasiszták craiovai pere barbár körülmények közt folyik.

1. Józef Beck, lengyel belügyminiszter
2. Karl Radek, a Komintern vezetőségének tagja
3. elegáns kávéház Bukarestben, ma is működik

[Erdélyi Magyar Adatbank]

– Ezt a bandát nem kellene bíróság elé állítani. A börtönben a helyük. Per nélkül tíz, nem, húsz évet kellene rájuk sózni. Ehelyett meg alkalmat adnak nekik, hogy kommunista propagandát folytassanak a tanúikkal és ügyvédjeikkel.

Amikor kijöttünk a *Capsá*ból, alig néhány lépést tettünk az utcán, és megint elkezdte magyarázni a bizonyítványát, az antiszemita atrocitásokat illetően.

– Sajnálatos tény, de a zsidókat terheli a felelősség.

– Miért, Camil?

– Mert túl sokan vannak.

– A magyarok nincsenek még többen?

– Lehet, de legalább egy tömbben élnek, ugyanabban a régióban. (Nem értettem az érvelést, de nem firtattam tovább a témát. Minek említeném fel azt a bizonyos, 1934 januárjában folytatott beszélgetést? Kiismertem – ma már nem tud meglepni semmivel, csak deprimál.)

Folytatta a magáét:

– A zsidók folyton provokálnak. Sunyi a magatartásuk. Folyton a más dolgába ütik az orrukat. Túlságosan is nacionalisták.

– Camil, döntsd el végre. A zsidók nacionalisták vagy kommunisták?

– Minek nézel te engem? Négyszemközt vagyunk, hogy vagy képes ilyesmit kérdezni? *Mi más a kommunizmus, ha nem a zsidók imperializmusa?*

Camil Petrescu beszél így. Camil Petrescu, Románia egyik legcsiszoltabb elméje. Camil Petrescu, Románia egyik legérzékenyebb lelkialkata. Hogyan is élhetne meg valaha is Románia egy forradalmat?

(...)

Szerda, 27. (1935. november)

Mennyi érdekes megírnivalóm volna! Olybá tűnik, soha nem borított el még ennyire a tennivaló (holott jószerével semmit sem fejezek be: idegeskedem, mindent összezavarok, mindent elhalasztok.)

A Nae nyitóelőadásáról azonban feltétlenül szólnom kell. Az idén „politikai logikai" kurzust tart. A bevezető előadás azonban afféle vasgárdista hitvallás. A diákokat választási kampányba csalta. Dicsőítette a „politikai generációkat", amelyek jogosan veszik át az „írástudók nemzedékének" a helyét – ez utóbbinak bűnéül rója fel, hogy „írástudó". A politika cselekvést jelent, életet, valóságot – eleven kapcsolatot a léttel. Az írás absztrakció, tehát jól teszitek, amit tesztek, tietek az igazság, hurrá, hurrá, hurrá!

A végén (jelen volt még Ghitã,[4] beszédes, lehengerlő hallgatásba burkolózva, Mircea[5] és Vasile Bãncilã), eszébe jutattam az 1928 májusában írt cikkét, a „Mit gondol az ifjúság" címűt, amelyben Petroviccsal beszélgetve kijelenti, hogy az új nemzedéket nem az utcán kell keresni, az agitátorok és huligánok között, hanem a könyvtárakban, ahol a kultúra reprezentatív értékeit őrzik.

– Igen, akkor más idők járták – vágta rá zavartalanul. Azóta minden megváltozott. Akkor a szellemiség pillanata volt – most a politikáé.

Szegény Nae! Milyen hamar alacsonyodik le...

Ha már a politika színterén vagyunk, meg kellene említenem, hogy hétfő este, a színházból kijövet, a Continentalnál rövid, feszült vitába bonyolódtam Mirceával. Nem először. Elnézem, amint egyre inkább jobbra tolódik. Amikor kettesben vagyunk, elég jól kijövünk egymással. A nyilvánosság előtt azonban jobboldalisága egyre szélsőségesebb és határozottabb. Kihívó agresszivitással elképesztő ostobaságot vág a fejemhez: „minden nagy alkotó jobboldali". Ilyen egyszerű ez.

Én azonban nem hagyom, hogy nézeteltéréseink árnyat vessenek az iránta érzett szeretetemre. A jövőben minden „politikai vitát" kerülni fogok vele.

(...)

Péntek, 25. (1936. szeptember)

4. Gheorghe Racoveanu, publicista, teológiai esszék szerzője

5. Mircea Eliade

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A tegnap este egy viszonylag mérsékelt, a külpolitikáról és Titulescuról szóló beszélgetés során Mircea hirtelen kitört, váratlanul felemelte a hangját, a rá jellemző, meghökkentő és elképesztő violenciával:

–Titulescu? Bitófára vele! Kivégzőosztag elé vele! Golyót bele! A nyelvénél fogva kellene felakasztani!

– Miért, Mircea? – kérdem én meglepődve.

– Azért, mert áruló. Hazaáruló. Titkos szerződést kötött az oroszokkal, háború esetén átengedi nekik Bukovinát és a Máramarost.

– Honnan veszed?

– Condiescu tábornok mondta.

– Neked ennyi elég? Nem gondolod, hogy a forrásod kissé elfogult? Nem látod, micsoda földtől elrugaszkodott értesülés?

Hosszan, meghökkenten nézett rám, képtelen volt felfogni, hogy akad még valaki, aki kételkedik az efféle „igazságban". Később hallottam, amint azt súgja Ninának:

– Sajnálom, hogy megmondtam neki.

Mintha hozzá akarta volna tenni még: „annyira elvakult, hogy nem értheti meg".

Mircea minden ízében, a végletekig jobboldali. Abesszíniában Olaszországgal tartott. Spanyolországban Francóval. Nálunk Codreanuval. Mindent megtesz – kínos, siralmas erőfeszítés –, hogy leplezze érzéseit, legalábbis előttem. Olykor azonban felülkerekednek rajta, és ilyenkor ordítozni kezd, mint a tegnap este is.

Mircea Eliade vakon hisz az *Universul*ban. Értesüléseit Stelian Popescutól[6] szerzi be – vakon hisz benne is. Akármilyen képtelen, vagy tendenciózus legyen is egy hír, Mirceában hiszékeny hallgatóságra lel. Sajátos az a naiv mód, ahogyan kétségbeesik, kiereszti a hangját, és minden öngúny nélkül terjeszteni kezdi azokat az elemistáknak való rémhireket, amelyeket a városban, a *Vremea* és a *Cuvîntul* szerkesztőségében hall. „Titulescu eladott minket az oroszoknak." „Titulescu átengedett a spanyol kommunistáknak 25 Franciaországból rendelt repülőt."

Szeretném száműzni a beszélgetéseinkből a legcsekélyebb politikai célzást is. De vajon lehetséges-e? Az utca már elnyelt minket, és még a legártatlanabb gondolatmenetben is érzem, hogyan tágul köztünk a szakadék.

Vajon ennyiért már elveszítem Mirceát? Vajon képes leszek elfeledni mindazt, ami oly rendkívüli benne: a nagyvonalúsága, életereje, embersége, túláradó szeretete, fiatalossága, gyermekessége, őszintesége? Nem tudom. Érzem, hogy kínos hallgatás telepedik közénk, és csak félig fedi el a magyarázatokat, amelyeket magunk elől is titkolunk, talán, mert mindketten tudjuk az igazat, és ekként halmozok kiábrándulást kiábrándulásra – s ezek között nem a legcsekélyebb a Mircea jelenléte az antiszemita *Vremeá*ban. (Kényelmes, mintha mi sem történt volna.)

És mégis, mindent megteszek, hogy megőrizzem.

Kedd, 2. (1937. március)

Hosszú politikai vitába bonyolódtam Mirceával. Lehetetlen visszaadni a történteket. Költői volt és zavaros, csupa felkiáltás, indulatszó, idézőjel... Semmit sem érteni belőle, csupán vallomását – ezúttal végre lojális –, hogy mennyire szereti a Gárdát, hisz benne, és reménykedik a győzelemben. Ioan Vodă cel Cumplit, Mihai Viteazu, Stefan cel Mare, Bălcescu, Eminescu, Hajdeu – mindannyian gárdisták voltak a maguk idejében. Mircea össze-vissza idézgetett belőlük...

Még azt se mondhatnám, hogy nem mulattatott. Mircea szerint a diákok, akik a tegnap este Iasi-ban lemészárolták Traian Bratut,[7] nem vasgárdisták, hanem... kommunisták, vagy nemzeti-parasztpártiak. Így, szó szerint. Ami pedig Gogu Rădulescut[8] illeti (vagy Gogu uraságot, ahogy Mircea ironikusan emlegetni szokta), a liberális diákot, akit vizes kötéllel vertek el a Gárda székházában – úgy kell neki.

6. Stelian Popescu, ügyvéd, politikus, az Universul nevű lap igazgatója

7. Traian Bratu, a Iasi-i egyetem rektora, akit egy vasgárdista diákcsoport megtámadott

8. Gogu Rădulescu, ekkor kommunista szimpatizáns, később az RKP egyik vezetője

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ezt érdemlik az árulók. Ő – Mircea Eliade – nem elégedett volna meg a veréssel, a szemét is ki kellett volna szúrni. Aki nincs a Gárdával, aki nem a Gárda politikáját űzi, az nemzetáruló, és nem érdemel jobbat.

Lehet, hogy valamikor majd újraolvasom a fenti sorokat, és nem jön majd, hogy elhiggyem, hogy Mirceát idézem. Azért még egyszer hangsúlyozom, hogy szó szerint idéztem a szavait, nehogy véletlenül elfelejtsem. Talán eljön majd az idő, amikor a dolgok eléggé lecsendesednek ahhoz, hogy felolvassam ezt az oldalt Mirceának, és megérjem, hogy hallatára elvörösödik a szégyentől.

Példának okáért nem akarom elfelejteni, mivel magyarázza, hogy szívvel-lélekkel csatlakozik a Gárdához:

– Mindig is hittem a szellem elsőbbségében.

Mircea nem szélhámos, nem hülye. Csak naiv. Milyen katasztrofális tud lenni a naivitás!

Holnap reggel Brăilára megyek, úgy néz ki, hogy Baba és Caroline tánti tragikus helyzetbe kerültek.

Péntek, 7. (1938–. január)

A tegnapelőtt Naénál voltam. Óvakodtam a látogatásról írni. Vegyes érzelmekkel mentem el tőle: a rokonszenv, ingerültség, kétely és undor elegyével. Amint elnéztem szigorú, szomorú személyét hatalmas dolgozószobájában, ahogy annál a hosszú, fekete íróasztalnál ül, haja megőszült, szeme mintha mélyebben ülne, a szemöldöke is deresedik már – valamit mondott, és mintha szó szerint idézett volna Charles Morgan regényéből – („nincs hívságosabb, meddőbb dolog az iróniánál – az élet túlságosan komoly ahhoz, hogy ironikusan vegyük"), olybá tűnt hirtelen, hogy maga a megtestesült Sparkenbroke áll előttem. Nem álltam meg, hogy ne mondjam meg neki is – nem minden érzelemtől mentesen.

Később azonban visszanyertem az én régi Nae Ionescumat – cserfes, ügyeskedő, gyerekes és fondorlatos.

– Az imént mondtam nekik Berlinben... Beszéltem az egyik miniszterükkel. Részletesen elmagyaráztam neki, hogy melyek a hitlerista rezsim alapvető jegyei. A pasas szótlanul végighallgatott, végül felállt, s azt mondta: „Professzor úr, még ma elmegyek a Führerhez, hogy közöljem vele, alkalmam nyílt elbeszélgetni az egyetlen emberrel, aki megértette a nemzeti-szocialista forradalmat."

Aztán elmesélt egy csomó kulisszatitkot, háttérinformációt a kormányról, az *Adevărul* betiltásáról, különféle miniszterekről, a külügyi helyzetről, (mindez – érthető módon – „magunk közt legyen mondva"), végül kitért a jövőre is.

Goga antiszemita intézkedései felháborítják. Csúfot űznek az emberből, nevetségesek, komolytalanok, arról nem is szólva, hogy milyen barbár, kapkodó módon hozták meg őket.

– Nem fér a fejembe, hogy képes valaki azt állítani, hogy a román állampolgárok egy egész csoportja egyöntetűen eleven hússal való üzérkedéssel foglalkozik. De hiszen ez rágalom! Minden román állampolgárnak jogában áll beperelni a minisztert hitelrontásért! Hát mi folyik itt? Ki látott már ilyet, azt hiszik ezek, hogy lehetséges egymillió embert öngyilkosságba hajszolni és lealacsonyítani anélkül, hogy az állam alapjaiban inogna meg?

Megpróbáltam lecsendesíteni, és biztosítottam, hogy a zsidók lassú vagy akár erőszakos kiirtása nem is olyan súlyos kérdés, főleg, hogy a Vasgárda se szánja más sorsra őket.

– Ténybelileg ez igaz, de szellemi síkon már nem, vágta rá Nae. Hiába gúnyolódsz, értsd meg már végre, hogy egy ember, aki azért végez veled, hogy gúnyt űzzön belőled, és egy olyan között, aki megöl ugyan, de közben fáj a lelke érted – hatalmas a különbség.

Stb., stb. Visszaadhatok-e szóban egy Naéval folytatott beszélgetést? Egymillió dolog, egymillió ítélet, naiv elszólás, megérzés, fenyegetés, megoldás és magyarázat.

Mindebből azonban a magam számára semmit sem találok.

Tegnap reggel villámlátogatás Blanknál. Olyannyira tanácstalan vagyok, hogy mindenütt értesülésekre és véleményekre vadászok.

– Nekünk, zsidóknak az egyetlen reményünk az, ha a Goga-kormány hatalmon marad – állítja. Ami utána jön, az végtelenül súlyosabb lesz.

Azon kapom magam, hogy némi félénkséggel írok ebbe a füzetbe. Arra is

[Erdélyi Magyar Adatbank]

gondoltam, nem lehetetlen, hogy házkutatást tartsanak nálam. Alig létezhet egy naplónál „botrányosabb" bűnjel.

Szerda, 20. (1939. szeptember)

Titu Comarnescu meséli, hogy a minap politikai vitába bonyolódott Mirceával, aki filogermánabb, mint valaha, és olyan franciaellenes és antiszemita, mint még soha.

– A varsói lengyel ellenállás – mondja Mircea – valójában zsidó ellenállási mozgalom. Csak a zsidók képesek arra, hogy nőket és gyermekeket vessenek be az első vonalba, folyton visszaélnek a németek skrupulusaival. A németeknek nem érdekük tönkretenni Romániát. Csakis a németpárti politika menthet meg minket. Megoldásként csak egy George Brătianu–Nae Ionescu kormány jöhet szóba. A szovjet államok már nem képviselnek semmilyen veszélyt, részben azért, mert lemondtak a kommunizmusról – egyébként ne feledjük azt sem, hogy a kommunizmus nem összetévesztendő a marxizmussal, és nem feltétlenül zsidó – másrészt pedig lemondtak már Európáról, és kizárólag Ázsiát vették célba. Ami a bukovinai határon történt, kész botrány, újabb zsidó hullám árasztja el az országot. Inkább a német protektorátus, mint egy újabb zsidóözön Romániában."

Comarnescu biztosít, hogy szó szerint adta vissza a Mircea mondókáját. Most már értem, miért olyan tartózkodó ahányszor politikáról esik szó, és miért menekül látszólag a metafizikába – szerinte azért, hogy megmeneküljön „a politika borzalmaitól".

Lám, lám, hogyan gondolkodik volt barátod, Mircea Eliade.

Hétfő, 25. (1939. szeptember)

Nehéz szívvel értem haza; visszadöbbentett, ami történt, és ami történhet még. A holtak számát nem tudni bizonyosan: tizek, százak, ezrek[9]. Rîmnicu Sărat on, éjszaka kettőkor agyonlőtték Misu Polihroniadét, Tellt és a többieket („gépfegyverrel", állítja Nina), utána közszemlére tették a holttesteket a börtönudvaron. Majdnem minden nagyobb városban ugyanaz a helyzet. (Legalábbis ezt rebesgetik: Constandache és Onicescu, mind máshonnan jöttek, de azt mondják – bár mindig Ninán keresztül értesülök –, hogy a saját szemükkel látták.) A tegnap a Stúdióban, próba közben Marietta Sadova könnyekben tört ki, azt mondja, hogy „minden csíki gyereket" kivégeztek. A vaslui-iakat hasonlóképpen. Köztük Belgeát és Garniceanut. Estére már biztosnak tűnik, hogy Naét is agyonlőtték. Rosetti este benéz Camilhoz, és megerősíti a hírt. Később, éjszaka felhív, hogy Nae mégis életben van, otthon van, beteg, de él.

Képtelen vagyok politikailag megítélni ezt a drámát. Emberileg elborzaszt. Holott jól tudom, hogy ezek az emberek mindannyian, együtt is, külön-külön is szenvtelenül szemlélték volna a vasgárdista terrort, és a legnagyobb szenvtelenséggel irtottak volna ki minket. Tudom azt is, hogy az elvakultságuk nem ismer határokat. És mégis, mégis, mégis szomorú vagyok, levert, keserű a szájam íze.

(...)

Misu Polihroniade, egy politikai ügy vértanúja? Semmi sem predesztinálta a mártíromságra. Ez az egész tévedés, félreértés, tragikus tréfa! Nem, hiszen ő nem ezt akarta, nem is hitt benne, sohasem képzelte volna. Ó, ahogyan az élet többre vagy kevesebbre szán, mint amennyit akarunk tőle, vagy mint amennyit megbírunk! Valójában milyen kevés függ tőlünk! Mennyi láthatatlan, távoli következményt hordoznak gesztusaink, baleseteink, történéseink. Ez a gyerek csak egy képviselői széket akart – vagy legalább egy államtitkári pozíciót. És lám, forradalmárként végzi. Azt hiszem, élete utolsó pillanatában sem értette meg, hogy miért fordultak tragikusra a dolgok, és hogy hol siklott ki minden.

Délután meglátogattam Mirceát. Reggel találkoztam Ninával az Alapítványnál, sápadt volt, a szeme kisírt, a kezét tördelte:

– Megölik Mirceát, ne engedjétek, hogy megöljék Mirceát.

Azért mentem el hozzájuk, mert tudtam, hogy senkinek sincs mersze felkeresni

9. Armand Călinescu miniszterelnök meggyilkolásának a megtorlásaként 252 vasgárdistát agyonlövettek. Közöttük a *Criterion Szövetség* 2 volt tagját: Mihai Polihroniadét és Alexandru Cristiant.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

őket. Minden elválaszt minket, az égvilágon minden, de arra gondoltam, hogy bátorságot önt bele, ha valaki szóba áll vele, még akkor is, ha csak én vagyok az. Nyugodt volt, lecsillapodott. Rosetti beszélni fog Raleával és Iamandival, de az is lehet, hogy a felsőbb kapcsolatait is beveti, hogy biztos helyre menekítsék Mirceát. Együtt siránkoztunk – de mindketten a magunk módján. Olybá tűnik, nekem több erkölcsi jogosultságom van a kétségbeesésre, mint neki. Mert Mircea – a maga módján – akarta a történteket, cinkosa is volt.

Magatartása ma félelmetes, ésszerűtlen. Az ő esetében túl sokat mondok azzal, hogy magatartás. Csak a maradványai: visszafojtott kirobbanások, mélységes undor és valami iszonyú gyűlölet, amely mintha ki akarna törni belőle, de nem tud. Azt mondta, hogy a megtorlás gyalázatos dolog most, hogy „az ellenség ott a határon". De amikor meggyilkolták Armand Călinescut, az ellenség vajon nem volt „ott a határon"? Rákérdeztem; vállat vont.

Nem azért kerestem fel, hogy vitatkozzam vele, nem is azért, hogy igazat adjon nekem. Nem most egyenlítjük ki a számlát. Talán valamikor, később, amikor mindez a múlté lesz – ha még élünk. Az az érzésem, hogy kétségbeesett dühvel, mintegy megtorlás gyanánt, egy német vagy orosz megszállásban reménykedik.

– Hiszek a román nép jövőjében – mondja – de a román államnak el kell tűnnie.

Bosszankodva jöttem el tőle. Minden próbálkozásom, hogy szót értsek vele, hasznára legyek, és éreztessem vele, hogy nincs egyedül, csődöt mondott.

Péntek, március 15. (1940.)

Meghalt Nae Ionescu.

Szombat, 16 (1940. március)

Amikor – két órával a halála után – bementem a Nae Ionescu házába, hisztériás sírógörcsöt kaptam, képtelen voltam uralkodni magamon.

Nae magával vitte életem egyik részét, amely vele együtt immár végleg lezárult.

Milyen különös sorsa volt ennek a rendkívüli embernek, akinek az élete nem teljesedett ki, céljai megvalósulatlanok maradtak, legyőzték, ha nem esne nehezemre mondhatnám azt is, hogy lecsúszott.

Azért is szerettem annyira, mert olyan kevéssé volt szerencsés. Milyen szégyentelen és sértő a többiek sikere! Seicaru köszöni szépen, egészséges, gazdag és győzedelmes, Manoilescuból miniszter lesz, Tătărescu miniszterelnök, Herescu megkapta a professzori kinevezését, Corneliu Moldovan irodalmi díjat kapott, és kávéházi csevegéssel tölti az idejét, Victor Eftimiu fogadásokat ad...

Nae Ionescut nem veszik komolyan, és 49 éves korában, szárnyaszegetten meghal.

Kedd, február 4. (1941.)

(...)

Ami a leginkább elborzaszt a bukaresti vérengzésben, az a történtek végletekig fajult, bestiális módja. A borzalom még a hivatalos közlemény száraz hangvételén is átüt, ahogyan bejelentik, hogy kedden, 21-én éjszaka, a jilavai erdőben meggyilkoltak 93 személyt („személy" – íme, a végső eufemizmus a zsidó számára). Amit hallottam, az még a hivatalos közleménynél is rettenetesebb. Most már bizonyos, hogy a străulesti-i mészárszéknél legyilkolt zsidókat a nyakuknál fogva kampókra akasztották, a leölt marhák helyébe. Minden holttestre címkét ragasztottak, „kóser hús" felírással. Ami pedig a jilavai erdőben legyilkolt zsidókat illeti, előbb pucérra vetkőztették őket, (mert, ugye, kár lett volna a ruháikért), utána agyonlőtték, és egy halomba hányták őket. Dubnow könyve sem szolgál kegyetlenebb részletekkel.

(...)

Az emberek sohasem olyan érdekesek, mint egy-egy hirtelen politikai fordulat pillanatában. Az ember egyik napról a másikra megtagadja a múltját, módosít a tényeken, szépíti őket, magyarázkodik, egyetért, kimagyaráz, elfelejti azt, ami kínos, csak arra emlékszik, ami jól jön neki. Ha ez a hirtelen pálfordulás csak némi cinizmussal járna – ez még elviselhető volna. De mintha bennük lakozna a következetesség démona is, amely arra ösztökéli őket, hogy úgy viselkedjenek, mintha a tegnap is, amikor még a régi rendszer hívei voltak, és ma is, amikor

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ellene fordultak, magatartásuk és hozzáállásuk lényegében változatlan volna. Camil e tárgyban felülmúlhatatlan. Olykor mulatságos is. Nincs nála tanácstalanabb, mintha kifutott volna a lába alól a talaj, minden ízében reszket a félelemtől, határozatlan és hisztérikus, rémeket lát, katasztrófát jósol – aztán, a tőle megszokott, diadalmas mosollyal kioktat, nemcsak azt magyarázza el, hogy ő mindent előre látott, de azt is, hogy ha „rá hallgattak volna", ő mindent képes lett volna megakadályozni. A vasgárdistáknak lapos közhelyeket puffogtatott (de még itt is az alárendeltjei közvetítésével, szerencsétlen nőszemélyeket és szegény, fiatal családokat használt fel e célra). Nem restellte megírni, aztán kézről kézre terjeszteni, mint „bizalmas okmányt" a kínos, siralmas szeptemberi értekezést, amelyben azt bizonygatja, hogy ő világéletében vasgárdista volt, és ha igaz is, hogy a barátom volt, az sem kevésbé igaz, hogy Nae Ionescu viszont az én barátom volt (jogilag is tisztázni akarta a helyzetét).

Ma Camil ugyanolyan hevesen bizonygatja, hogy márpedig ő sohasem volt vasgárdista, és (szó szerint idézem) ő csakis a mai rendszerben találhatja meg a helyét, mivel ez a rendszer a nemzeti értékeket képviseli.

Azt hiszem, ennek az embernek a legjellemzőbb vonása az öntudatlanság – csakis öntudatlanságánál fogva mesélheti el (közben észre sem veszi, milyen ocsmányságról van szó), hogy Poldy Stern megkérte, rejtsen el számára néhány iratot – ő azonban nemcsak visszautasította Poldyt, hanem rögvest felhívta Zăvoianut, az akkori rendőrfőnököt, jelentette neki a történteket, és hozzátette azt is, hogy ő, Camil Petrescu, semmiért sem vállal felelősséget, és nem szavatolja, hogy azok a bizonyos iratok csak ártatlan kereskedelmi szerződéseket tartalmaztak volna, vagy csak dollárokról lett volna szó! Feljelentés, a legalja fajtából – és Camilban nincs meg a kellő érzékenység ahhoz, hogy felmérje a saját tettének a súlyát, és elborzadjon tőle!

Csütörtök, március 28. (1941.)

Megrendülten fogadtam az esti híreket, aggódom az elkövetkezőktől. Régebben – még a vasgárdisták alatt is – az antiszemitizmus aljas volt, és bestiális, de törvényen kívüli. Ez az egy mentsége még megvolt. Az ember bármikor a hatóságokhoz fordulhatott – ha csak színleg is. A hivatalos rendeletek megőriztek egy szemernyit az igazságszolgáltatás reményéből. Mára már az igazságszolgáltatásba vetett csekélyke remény is oda. Minden reggeli újság a címlapon hatalmas betűkkel közli a hírt: a zsidó vagyonok elkobzását. A többi hír (a háború, az afrikai bevetések, Belgrád bombázása...) valahol hátul kullog. Ma, 1941. március 28-án, pénteken az a legfontosabb hír Romániában, hogy elkobozzák a zsidók ingatlanait. Más nem számít! (...)

Camil Petrescu azon sopánkodik, hogy neki nem jut egy sem a zsidóktól elvett házakból.

– Én soha sem kapok semmit – pendíti meg félszegen.

– Most más a helyzet – válaszolom neki – mert most, ha kapnál is, biztos nem fogadnád el!

– Hogyhogy nem fogadnám el? Miért ne fogadnám el?

Nyugodtan beszélt, és rájöttem, nemcsak hogy semmi rosszat nem lát abban, hogy bitoroljon egy házat, amely nem az ő tulajdona, amelyet egy zsidótól vettek el, de még el is várja, hogy kiutaljanak neki egy ilyen ingatlant, és nagy csalódás lesz a számára, ha mégsem kapja meg.

(...)

Csütörtök, július 9. (1942.)

(...)

A tegnap este bementem a *Capsá*ba. Rosettiért néztem be, találkozót beszéltünk meg. A mellettünk levő asztalnál Ion Barbu és Onicescu. Előttük kiteregetve az esti újságok. Barbu az afrikai front térképét tanulmányozta éppen, nagy csalódást okozott számára, hogy Rommel nem nyomult előbbre. Onicescu lelket öntött bele:

– Akármilyen erős is egy dugattyú, mindig visszaugrik miután működésbe lendül. Az El Alamein-i megtorpanás is egy ilyen effektus csupán.

Barbu továbbra is vigasztalannak tűnt.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

– Meg aztán – folytatta Onicescu – nem látod, mi történt északon? Szétzúztak egy 50 hajóból álló amerikai konvojt.

– Szétzúzták őket! – kiált fel Barbu, és felderül az arca.

Jól elszórakoztam rajtuk. Olyanok voltak, mint két zsidó, aki a kávéházban folytat stratégiai megbeszélést – ugyanaz a félelem és szenvedély munkálkodott bennük – csakhogy ők a barikád másik oldalán állnak.

(...)

Szerda, december 23. (1942.)

(...)

Emil Gulianról semmi hírünk.[10] Felhívtam Ortansát, kétségbe van esve. „Csak tudnám, hogy életben van" – hajtogatja. Emil november 15-én írt utoljára. 18-án volt a volgai és a doni csata, és azóta nem adott életjelt. Túlságosan borzalmas volna, ha elveszítenénk. Miért őt, miért éppen őt? Mircea Eliade akarta ezt a háborút. Mircea várta ezt a háborút, hitt benne, hisz benne – de azért Lisszabonban él. Emil Gulian essen el a fronton? Egy olyan fronton, amelyhez semmi köze?

Hétfő, január 4. (1943.)

Mától kezdve a zsidók nem 5, hanem 10 dekával kevesebb kenyeret kapnak, mint a keresztények. Tíz adagból négyet meg se kapunk.

Rebreanu a *Shylock* előadására készül a Nemzetiben. Camil Petrescu (az este mesélte el, hogy mi történt) megkérdezte, vajon az a jelenet, amelyben Shylock fellázad az antiszemita gyűlölet ellen („...a zsidó nem ember? Nem vérzik, ha megsebzitek?") nem lesz-e nehezen előadható a jelenlegi körülményeket tekintve?

– Nem – vágja rá Rebreanu – nem, ha egyszer antiszemita színezete van.

– És – tette hozzá Camil – ez az ember írta az „Icig Strul, a hadiszökevény"-t.

Hétfő, október 11. (1943.)

Szombaton volt Jom Kippur.

Nem próbálok meg rendet rakni a „judaizmusomban". Böjtöltem. Este elmentem a templomba, hallani akartam a sófárt.[11] Megkíséreltem elmotyogni – valaki válla felett – az utolsó *Uvinu Malkeinu*t.[12]

De vajon miért? Hiszek? Hinni akarok?

Nem, nem, még ennyit sem. Csak egyszerűen annyi értelmetlen, következetlen gesztus közepette egy kis csendet és melegséget akarok becsempészni az életembe.

Csütörtök este Rebreanunál meghallgattam a Camil darabját.

Sokat haboztam előtte – utána pedig nem tudtam megbocsátani magamnak, hogy mégis elmentem. Nem lett volna szabad.

Jobb, ha Rebreanuval csak a háború után találkozom. Most nincs mit mondjak neki. Főleg nem nála, otthon.

De itt van ez a gyengeség, ez a közöny, ez a szenvtelenség, amely mintha előre jelezne minden későbbi feledést és megalkuvást.

Vajon visszatalálok ezekhez az emberekhez? Vajon a háború nyomtalanul múlik el, anélkül hogy eltépné ezeket a kötelékeket? Vajon az „előbbi" és „majdani" életem között nem történik semmi megmásíthatatlanul visszavonhatatlan?

Akkor pedig miért? Mire jó?

(...)

Péntek, szept. 1. (1944.)

Mindenki tájékozatlan, nem tudja, hogy mihez kezdjen, és fél. Az orosz katonák nőket erőszakolnak meg (Dina Cocea mesélte tegnap). A katonák megállítják az autókat, kitessékelik belőlük a sofőrt és az utasokat, a volánhoz ülnek, és eltűnnek. Kifosztott boltok. Délután vagy három katona berohant a Zahariába, feldúlták a

10. Emil Gulian meghalt a fronton.

11. kosszarvból készült kürt, jelzi a böjtnap végét

12. héberül „Avinu-malkenu" (Atyánk, Királyunk) – a litánia kezdete bűnbánati és böjti napokon

[Erdélyi Magyar Adatbank]

vaskasszát, elvitték az órákat. (Az óra a kedvenc játékszerük.)

Képtelen vagyok túlságosan a szívemre venni minden eseményt és incidenst. Valahol normálisnak tűnik. Talán helyesnek is. Nem lenne igazságos, ha Románia túl könnyen megúszná. (...)

Végül is az oroszok birtokon belül vannak. A lakosság, zsidók és románok egyaránt – visszataszító módon viselkednek. A sajtó undorító. Mircea Damian, Cristobald stb.

Ma reggel azt az ostoba hibát követtem el, hogy elmentem Dorian úrfihoz, egy „írói tanácskozásra". Tehetetlenül szemléltem a „zsidó írók szakszervezetének" a megalakulását – az élén Benador, Cãlugãru, és Dorian állnak. Nímandok, ismeretlen nevek – a kétségbeesett lecsúszás és a robbanó középszerűség keveréke, a régi ambíciók, régi nyomorúságok magamutogató orcátlansággal születnek újjá.

Nem tudom megbocsátani magamnak a saját gyávaságomat, hogy nem kiáltottam a pofájukba, mit érdemelnek.

De ez az utolsó eset, hogy hasonló csapdába hagyom magam ejteni.

Kedd, szeptemb5. (1944.)

(...)

Camil Petrescu holtsápadtan, rettegve kapaszkodik belém és Beluba. Megsajnáltam. Halálosan retteg. Mindenáron bizonyítani akar, mentegetőzik, folyton kimagyarázkodik. Mások bezzeg, nem kevésbé „fasiszták" elég pofátlanok ahhoz, hogy felcsapjanak a demokrácia és hajlíthatatlanság önjelölt prófétáinak. Szegény Camil meg tisztázni próbálja magát. Folyton ezt csinálta, II. Károly alatt is, a vasgárdisták alatt is, Antonescu alatt is: ő mindig tisztázta magát.

Összefutok Coceával, alaposan lehord:

– Ti hoztátok a nyakunkra a németeket, ti, a *Cuvîntul*tól.

– Te hoztad őket a nyakunkra, te dolgoztál a hitleristáknak – vágom a fejéhez, ugyanabban a hangnemben.

Mély benyomást gyakorolhattam rá. Fortyogott a dühtől. Lehet, hogy új ellenséget szereztem magamnak.

Torkig vagyok már az egésszel: mi az Isten, egy életen át csak „az egyik a *Cuvîntul*tól" leszek?

Szeretném végre megírni a könyvemet a háborúról. Minél hamarabb. Szeretnék könnyíteni a lelkemen – szeretnék végre megnyugodni.

Fordította: Saszet Ágnes

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Farmati Anna

A liturgikus kódexek kép- és szövegvilága

A középkori liturgikus kódexek sokkal több információt hordoznak magukban, mint a tulajdonképpeni liturgikus szöveg: a kor szelleme, lelkisége és liturgikus élete, szakralitás iránti érzéke, művészet- és stíluseszménye, gyakorlati érzéke bontakozik ki belőlük a figyelmes tanulmányozás során. Ez a többlet elsősorban a szöveg és az illusztrációk kölcsönhatásából származik, és csak egy jól körülhatárolható, sajátos jelrendszer ismeretében tárható fel. Erre teszünk most kísérletet.

A képiség teológiai-esztétikai meghatározottsága a középkorban

Művészet és liturgia kapcsolata ebben a korban nem problematikus: természetes jelenség, hogy minden művészeti ág, a maga antik vagy „barbár" hagyományaival, ezek megkeresztelésével, a kereszténység szolgálatában áll. Az *ars sacra* tehát, ami amúgy is alkalmazási képesség kérdése,[1] szerves része a középkori liturgikus életnek.

A művészet lényegének teológiai reflexiója azonban ilyen körülmények között is fontos volt az egyház életében. Különösen két kérdéskör miatt: a szépség fogalmának a tisztázása, a szépség megvalósíthatóságának a mértéke és módja elsősorban annak teodiceai vonatkozásai révén került a középpontba. A képi ábrázolás kérdése pedig az ismert körülmények között, a Szentírás erre vonatkozó igehelyeire és a zsidó hagyományra hivatkozva vált fontos hitbeli és morális problémává. A liturgia szempontjából mindkét kérdéskörnek nagy jelentősége van, hiszen gyakorlati eljárásainak kialakulását ezek szabályozták, s minthogy a kódexek már a középkor elején a liturgikus gyakorlat egyik alapvető eszközeivé váltak, kivitelezésük összefüggött a művészi szép, a képiség és kultusz kapcsolatáról alkotott felfogással. Ezért érdemes erre is kitekintenünk.

A keresztény szépségfogalom két, egymásnak ellentmondó forrásból származik: a Szentírás és a görög filozófia hagyományából. A szépség még nem a mai értelemben vett esztétikai kategória, sokkal inkább filozófiai (gnoszeológiai) probléma. A lét transzcendentális tulajdonságainak az egyike (a jóság és az egység mellett). Ez a gondolat már Platón felfogásának is alapját képezi: a jó, az igaz, a szép egy titokzatos Eggyel azonos. A világon minden azáltal létezik, hogy részesül ebből az egységből. A tökéletesség útján járva azonban az ember eljuthat az abszolút szép szemlélésére.[2]

A görög szépség azonban nem merül ki annak transcendentalia jellegében. Fontos összetevője a harmónia, ami nehezen fér össze a Biblia *fenség*ként értelmezett szépségfogalmával, hiszen nem veszi figyelembe a létrendbeli fokozatok különbségét, ami eleve kizárja a szimmetriát, az arányosíthatóságot.[3]

A zsidó és a görög gondolkodásmód közelítésére természetesen ezen a téren is történtek kísérletek. Philón, a zsidó hellenizmus legjelentősebb gondolkodója megpróbálkozott a görög filozófia és a Szentírás tanításának szintézisével. Az Ószövetség allegorizáló olvasatát is felhasználta mint a közelítés módszerét.

A szépet nem választja el a jótól. Szerinte mindkettő az ősok legfontosabb tulajdonsága, elérhető a lelki szemlélődés számára; ha gyökeret ver a lélekben, kiszorítja a bűnöket. Gondolatmenetében a platóni ideatanra épít, de nem becsüli le az anyagi világot. Különbséget tesz művészi-természeti-emberi szép között, megállapítja,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hogy a zsidó gondolkodást csak a természeti szép érdekli, mint az Isten által alkotott világ jellemzője. Ugyanakkor józan racionalizmusról tesz tanúságot: elítéli a bálványimádást.

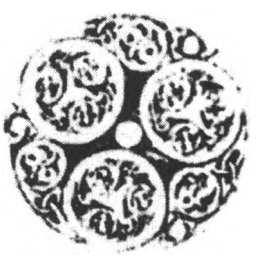
Természetesen a Biblia szövegének is vannak olyan rétegei, amelyek fogódzót jelenthettek a két világkép közelítésében: a hellenizmus korában írott Préd, Sir, Bölcs, melyekben a szépség görög fogalma is feltűnik, de csak a természetre vonatkoztatva („Te mindent módjával és szám szerint és mértékkel rendeztél el," Bölcs 11, 21).

Alexandriai Szent Kelemen is felújítja a szépség platóni metafizikáját. A szépség maga eszme voltában különbözik attól, ami a tárgyi világban érzékelhetően szép. A szépség méltósága függ annak anyagi ill. intellektuális voltától. Figyelmet érdemel egyébként az a tény is, hogy az alexandriai iskola tradícióinak a hatása a hétköznapi élet mozzanatait is átjárta, tehát az elméleti fejtegetéseknek közvetlen gyakorlati jelentőségük volt. Ezen teológiai-filozófiai meggondolás alapján törekedtek egyszerűségre ruházat tekintetében, a lakás berendezésének megtervezésében: a fölösleges díszítés ugyanis elfedi a valódi szépséget.[4]

A testi (anyagi) és lelki (szellemi) szépség elválaszthatatlanságára s az utóbbi magasabbrendűségére utal az is, amit Krisztusról ír: „Nem testi szépséggel volt ékes, hanem a lélek és a test igazi szépségével: az első a jótettekben nyilvánult meg, a második pedig a test halhatatlanságában."[5]

A szépség tehát e felfogás szerint alapvetően szellemi természetű, de megnyilvánulhat látható módon is. Nagy Szent Vazul felfogása is ehhez áll közel: „Csak az isteni természetben ismerszik meg a tulajdonképpeni szépség."[6]

Az érzékelhető szép elfogadásának vagy elutasításának egyféle (pogánysággal szembeni) védekező szerep is jutott. Maga a művészet is aszketikus-moralizáló (Tertullianus: *A látványosságokról*).



A constantinusi fordulat után azonban Bazileiosz hatására ez a művészetfelfogás kissé átalakul. Ő már keresztény művészetnek tekinti a liturgikus funkciót betöltő zsoltározást és himnuszéneklést, és fontos nevelő szerepet tulajdonít neki.[7]

A IV. században Szt. Paulinus, Nola (Dél-Itália) püspöke már nemcsak hexameterekben írt tanköltemények kel neveli a rábízottakat, hanem merész újításként engedélyezi és szorgalmazza a templomi freskók alkalmazását, melyek a későbbi *Biblia pauperum* ősének tekinthetők. Nagy Szent Gergely támogatja a liturgikus ének fejlesztését.

A művészet tehát, gyakorlati funkciója követeztében, elnyeri létjogosultságát az Egyház liturgikus életében is. A szépségfelfogás továbbra is problematikus, amennyiben érzéki és szellemi megnyilvánulásának megítélését tekintjük, hiszen ennek is teológiai-morális következményei vannak. Elég csak Szent Ágoston magatartására gondolnunk e kérdés kapcsán: fiatalkori (megtérése előtti) esztétikai munkáját (*De pulchro et apto*) később méltatlannak és alávalónak tartotta, mert ebben a szépet pusztán anyagi részecskék rendezett egészeként fogta fel. Megtérése után neoplatonikus mintára így fogalmazza meg a szépről vallott felfogását: „Minden mesterségben az összehangoltság a tetszetős, ami egyedül tesz mindent kerekké és széppé, az összehangoltság viszont egyenlőséget és egységet követel (...) az igaz egyenlőség és hasonlóság, az igazi elsőrendű egység nem látható testi szemekkel, nem fogható fel testi érzékkel, csak a lélek megértésével."[8] S még a lelki megértéssel felfogott szépség sem egészen veszélytelen szerinte: a gyönyörködés (pl. a zsoltárdallamokban) eltávolíthat Istentől. S bár saját megtérését is ilyen zsoltáréneklés hallgatása során élte át, aggódva jegyzi meg, hogy talán helyesebb Athanáz recitáláshoz hasonló énekmódja.[9]

A moralizálás (mai szemmel talán túlzottnak is tekinthető) Szent Ágoston gondolatmenetét végig a liturgikus gyakorlat közelében tartja: már ő is felismeri azt a minden vitát lezárni képes tényt, hogy nem a művészet vagy a szépség felmagasztalása ill. kárhoztatása üdvözít, hanem a bölcs fegyelem, a szellemek megkülönböztetése, a mértéktartás, hiszen a szépség közel viheti az emberi lelket Istenhez, de el is távolíthatja tőle, magára vonván a figyelmét, tetszését, az *önmagáért való tetszés* révén. (A kifejezés számára még nyilván ismeretlen, de erre gondol.)

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy az ókeresztény egyház az első jogosan védekező reakciók után a művészeteket befogadta a liturgiába annak gyakorlati funkciója miatt. Alkalmazott művészet ez, szakrális dimenzióval.

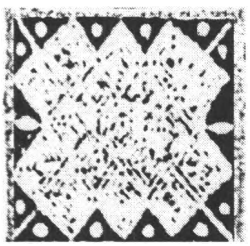
Keleten talán valamivel bátrabban engedték be a művészetet a liturgiába, felfedezve mindenekelőtt transzcendenciára irányuló voltát. A liturgiát már az egy-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

házatyák is misztikus útnak, a misztikus megismerés (gnózis) eszközének tekintették; dogmatikai antinómiákat művészi oppozíciók révén könnyebb megfogalmazni — ebből a tapasztalatból fakad a kultikus költészet (pl. Római Hippolytos kifejtett *doxologia trinitatis* formulája a kánonban). Maga a liturgia, a kultusz *grandiózus összművészet*nek tekinthető, melynek az volt a feladata, hogy miközben esztétikai élvezetet nyújt, a mennyekbe ragadja a hívő lelkét. Germanos pátriárka szerint ennek nyomán a pap is gondolatban a mennyei liturgiát szemléli. A liturgia művészi elrendezése hozzásegít a titkok titkának megragadásához — s itt eljutunk egy kelet-nyugati különbséghez: nem az arány, a mérték, az alak, a harmónia a legfontosabb, hanem a misztikum. A liturgikus tapasztalat így fokozatosan az esztétikai tapasztalatra redukálódhat, ez az, ami elérhető marad a nép számára, hiszen tanulatlan ember intellektuálisan megközelíteni már nem képes a bonyolulttá, titokzatossá vált liturgia jelentésrétegeit.

Dionüsziosz Areopagitész[10] *Az isteni nevekről* c. értekezésében a szépség mint Isten neveinek egyike jelenik meg: „s mivel magához szólít (kalei) mindeneket, ezért is nevezik szépségnek (kallosz) őt, mint aki mindent mindenbe s mintegy önmagába gyűjt; szépnek nevezik azért is, mert egészen szép és mindenek fölött szép, s mindenkor, egyaránt és egyenként szép. Szépsége nem született és nem enyészik el, nem növekszik és nem apad; (...) E szépség adja meg, hogy a maga módján minden létező szép legyen (...) ő mindennek a célja, áhítottja: cél-ok, mert minden a szépért létezik; és minta-ok, mert minden az ő arculatát ölti fel. Ennélfogva ugyanaz a jó meg a szép; mert minden a jó meg a szép felé siet."[11]

A fejtegetéseiben elkülönül a szépség három fokozata: az abszolút isteni szép (lényegileg szép), az égi lények szépsége, és a földi, tárgyi szépség, ami már nyilván érzéki. Ám az ő gondolatmenete szerint is ez az érzéki szépség utat nyithat a lelki-szellemi szépség felé: „S mikor a szellem érzéki dolgok útján a szellemi szemlélődés felé feltörni igyekszik, az érzéki dolgok közül mindennél becsesebbek a legérthetőbb átvitelek, a legvilágosabb szavak s a legélesebben felvillanó képek. Ha nem világos az, amit érzékelünk, szellemünknek azt nem tudja híven közvetíteni."[12]



S bármennyire is elméleti ez a megfogalmazás, e gondolatnak századok művészeti gyakorlatát meghatározó hatása van: ebből fakad a középkori művészetek kelléktárának viszonylagos egysége és konvencionalitása (még nyugaton is), ami elsősorban az elrendezésben (a részek harmóniájában) nyilvánul meg, de ennek az igénynek köszönhető a bizánci színkánon, az ikonfestés szabályainak, de részben még a liturgikus szimbólumoknak a kialakulása is.

Az érzéki és szellemi szépség ezen szoros egymásba való átjátszhatóságával indokolja a művészi ábrázolás létjogosultságát: „Nem illetlen az égieknek az anyagi világ jelentéktelen tárgyaitól kölcsönzött képekkel való ábrázolás, mert ez a világ is, az igazi szépségtől kapván létét, minden részének elrendezésében a lelki szépséget tükrözi."[13] Ám Szent Ágoston zsoltáréneklésssel kapcsolatos aggodalmai nála is feltűnnek, képekre vonatkoztatva. Elismeri a képnek a gyarló emberi természetre gyakorolt anagogikus (felvezető) hatását, de felhívja a figyelmet a képiség veszélyeire is: nem minden kinyilatkoztatott igazság közelíthető meg jelképekkel, ezen kívül, ha túlságosan hozzáidomulnak a megszokottat kedvelő, érzéki gyönyörködésre inkább hajló, rest elméhez, a fölemelés helyett eltávolíthatják a szemlélőt a misztériumoktól. Ezt elkerülendő alakítja ki a *megdöbbenést keltő* jelképhasználatot, a *nem hasonlóval való hasonlítás* módszerét, mely valamelyest feloldhatja Szent Ágoston moralizáló kételyét is.[14]

A latin középkor gondolkodóinak eszméit a dominikánus Strassburgi Ulrich,[15] Albertus Magnus tanítványa, összegzi. Szt. Hilárius, Szt. Ágoston és Dionüsziosz alapján vezeti le a szépség fogalmát: az abszolút isteni szépség nemcsak a legfőbb szépség, hanem minden egyéb szépség minta-, ható-, és cél-oka. A Szépet metafizikai formára vezeti vissza, mely azonos a fénnyel. A forma (a tökéletesség) tehát a szépség forrása, ugyanakkor összefüggésbe hozza a jósággal: „Tehát a szépség valóságosan ugyanaz, mint a jóság, ti. maga a dolog formája, de gondolatilag különböznek egymástól. A forma ugyanis, amennyiben tökéletesség, a dolog jósága, de amennyiben olyan forma, amely önmagában hordja azt a formai és szellemi fényt, amely beragyogja az anyagot és az anyaghoz hasonló, alakítható dolgokat, annyiban a forma szépség."[16] A forma szubsztanciális ill. járulékos volta nyomán különbözteti meg ő is a lényegi és a járulékos szépséget, mindkettőnek szellemi ill. testi változatát. A dolgok szépsége is az Isten szépségéből való részesedés, és ez a részesedés szükségszerű: szinte szó szerint veszi át Dionüsziosz szövegét, bevezetvén Albertus Magnus kommentárja nyomán a *vágy* fogalmát, nem mellőzve a mestere által is

[Erdélyi Magyar Adatbank]

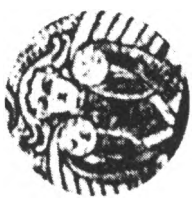
értelmezett szójátékot: „(...) Továbbá mindeneket magához hív, miként a vágy tárgya hívja a vágyat. Bizonyítja ezt görög neve is. Mert a kalosz, azaz a jó, és a kallosz, azaz a szép a kallo-ból ered, ami annyit tesz, hogy hívok, kiáltok. Nem csak azért van így, mert Isten mindent a semmiből hívott létre, amikor parancsolt, és előálltak ők, hanem azért is, mert a szép és a jó szempontjából ő maga a cél, amely minden vágyat hívásával maga felé fordít."[17]

Érdemes megfigyelni, hogy a szépséggel foglalkozó teológia egyre aktívabb szerepet tulajdonít tárgyának a létezők létmódját illetően. S ez a *jó*val való összefüggése, tehát az esztétikai és az etikai szféra összekapcsolása révén történik.

A képiség elfogadottságával kapcsolatos problémák

Közvetlenül érintették a liturgikus kódexek sorsát, hiszen a liturgia szövegének, később dallamainak rögzítése mellett egyre több kódex tartalmazott illusztrációkat és egyéb ornamentációt. Az ikonokhoz, freskókhoz hasonlóan számos illusztrált kódex semmisült meg a képrombolók tevékenységének következtében.

S bár maga a vita sok huzavonával járt, sok indulatot váltott ki és nagyon sok műalkotás pusztulását okozta, a nyomán született dokumentumok fölöttébb értékesek, hiszen a bennük rejlő teológiai-esztétikai nézetek alapos kifejtése révén elénk tárják a kor művészetfelfogását és művészetigényéről is tudósítanak, általuk magyarázatot kaphatunk a középkori virágzó keresztény művészet jelenségeire, melyeknek egyike a kódexfestészet, s melyek közelről érintik a liturgia szellemének alakulását is.



A képi ábrázolás jelenléte a templomokban és a liturgikus könyvekben az ismert ószövetségi parancs okozta aggodalmak miatt vált problematikussá.[18]

Joannész Damaszkénosz álláspontja bölcs hozzáállást tükröz: a keresztény embert felnőttnek tekinti, aki, szemben az ószövetségivel, már különbséget tud tenni a kép és az általa ábrázolt-megjelenített személy között, s így szerinte már nem eshet a bálványimádás bűnébe. A kép ugyanis csak hasonmás, aminek jelentése van, s a szemlélő ennek megértése-átélése révén léphet előre a hit útján. „Minden kép valami rejtett dolgot derít fel és hoz napfényre (...) a megismerés kalauzolására, kinyilatkoztatására találták ki a képet, de javunkra, jótevő üdvösségünkre is minden bizonnyal, hogy a napvilágra hozott, feltárt dolgokból a rejtetteket megismerve sóvárogjunk, és törekedjünk arra, ami szép, az ellenkezőjét pedig, azaz a rútat kerüljük és gyűlöljük."[19]

Érdemes felfigyelni arra, hogy a hat képfajta között ott találjuk az írást és az előképet is (szókép, leírás). Ez is arra utal, hogy a képet nem egyszerűen hasonmásnak, („fényképnek") tekintette, hanem a rejtett megismerésének, a kifejezhetetlen kifejezésének eszközét is látta benne.

Általános jelenségnek mondható, hogy a képet a belső látás alakítójának és kiteljesítőjének tekintik. A hallás-látás kettősségének szerepe a hitéletben már a korai egyházatyák műveiben is feltűnik. Szent Ágoston a *fizikai és lelki látás* kifejezéseket a megértés metaforáiként használja, s mindkettőnek nagy jelentőséget tulajdonít a misztériumok megértésében: „Leginkább a szem tanúságát használjuk fel. Ez legjobban kiválik az érzékszervek közül, és eltekintve testi természetétől, hasonlít az értelmi látáshoz."[20] Tehát a hallás útján terjedő hit felfogása mellett már a korai elméleti munkákban feltűnik — és minden képellenességgel szemben szinte ezer évig elsődleges marad — a látás révén való megigazulásba vetett hit. Sőt, még a kizárólagosság gondolata is feltűnik: „a szemlélés tanúbizonysága (...) kizárja a fül által történő tanítást." — írja Euszébiosz már a IV. században.[21] Ezzel az állítással majd csak Eckhart mester fog szembehelyezkedni a középkor alkonyán, s lesz szószólója a *fides ex auditu* elvének.

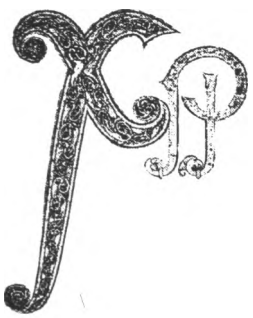
Mindennek velejáró következménye, hogy a szentképeket védők érvei (természetesen csak miután a kellő biblikus és teológiai megalapozás megtörtént), teljesen gyakorlatiak: *a kép része az Isten-tiszteletnek*. A megalkotás révén szolgálat és misztikus megismerés.

Az európai liturgikus könyvek szempontjából a legfontosabb a karoling-kor képfelfogása. A képvita éppen Nagy Károly liturgiát, egyházat, művelődést rendezni kívánó politikája miatt vált igencsak jelentőssé. E korszak dokumentuma, a *Lib-*

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ri Carolini,[22] meglehetősen mérsékelt álláspontot képvisel, s inkább lehet toleránsnak, kompromisszumra hajlónak, mint állásfoglaló jellegűnek tekinteni. Megengedi ugyan a képek jelenlétét a templomokban, a könyvekben, a liturgiában, de nem tartja *szent* képeknek az ábrázolásokat. A tiszteletet és az imádatot (nem is téve igazán különbséget e fogalmak között) egyaránt elítélte. Ennek ellenére a kor liturgiájában a vizualitás elsődleges maradt: képek, ereklyék, pompás ceremóniák, színek, szimbólumok — a didaxis és az inspiráció hasznos és egyre inkább elengedhetetlen eszközei voltak. Maga a művészet viszont egyre inkább kezd autonómmá válni, lassan-lassan megszűnik kizárólagos vallási jellege. Ez a felfogás, ennek továbbélése alakítja az egyházi művészet arculatát is, s ez távolítja el mind jobban és jobban a nyugati művészetet a keletitől; ez a szemlélet szünteti meg az ikonszerű ábrázolást nyugaton. Ha a kép többé nem szent, nem kell előtte leborulni, ennek következtében a képalkotás szabályai is megszűnnek, átveszik helyüket a művészeti stílusok által megszabott konvenciók — a reneszánsszal bezárólag a könyvfestészetben is.

Könyvfestészet és ikonográfia

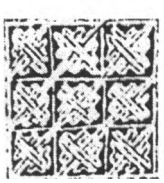


A könyvfestészetben a képiség csak fokozatosan terjed el. Kezdetben a szöveg körül csak grafikai díszek jelennek meg, majd kisebb-nagyobb illusztrációk is feltűnnek. A képek azonban még sokáig nem keverednek a szöveggel.

Kép és szöveg viszonya az európai könyvfestészetben egyértelmű: a szöveghez hű kép a szöveg átírásának tekinthető, különösen a narratív illusztrációk esetében. Ilyen képek kísérik a biblikus szövegeket, majd a XI–XII. században az egyházatyák kommentárjait is. Később ugyanaz a tett, esemény más módon is megjelenhet: a festő válogat, interpretál. Itt jelenik meg az ikonnyelvezet, melynek segítségével a szövegben meg nem található dolgokat is kifejezhet az alkotó. Így jönnek létre a tematikus illusztrációk, melyet csak szelleme kapcsol a szöveghez, tartalma már nem. Ezeket a legnehezebb megmagyarázni, mert nem a megszokott elemkészletből építkezik Az evangéliumok képei gyakran ilyenek.

Az ír kódexek esetében mindenképpen elgondolkodtató az egyedi vonások jelentése, jelentősége. Szöveg és kép viszonya valószínűleg lényegileg más. Valójában legtöbbször nem is képekről van szó, hanem különféle díszkompozíciókról. Ezért többen hangsúlyozzák a képek pusztán ornamentális szerepét, s ennek kapcsán a kelta elemek túlsúlyára hivatkozva, a pogány kori hatás jelentőségét eltúlozva kevésbé „kereszténynek" tartják, mint a kontinentális könyvfestészet alkotásait, pedig ez nem feltétlenül mond ellent a középkori esztétikai-teológiai felfogásnak. Sevillai Izidor különbséget tesz *önmagában szép, valamire nézve szép* és *funkcióját tekintve szép* között. Haszon és szépség viszonyát nem mai szemmel kell nézni. S bár az egyházatyák a liturgia s a hozzá tartozó tárgyak kapcsán annak oktató célját[23] hangsúlyozzák, Honorio d'Autun szerint a művészet céljai között ez csak a harmadik, megelőzi azt Isten házának szebbé tétele és a szentek emlékének a megidézése.

Az ír könyvfestészet az utóbbi felfogáshoz látszik igazodni. Az oktató cél nemigen feltételezhető róla. Narratív képek alig tűnnek fel, de általánosak az ún. szőnyeglapok, az evangelisták portréi, szimbólumai, a nagyméretű, díszes iniciálék. A gazdag ornamentika célja minden bizonnyal „Isten házának szebbé tétele", az ige foglalatának díszítése, az iránta érzett tisztelet kifejezése.



Az ornamentalitás, az absztrakció nem zárja ki teljesen a szimbolikát sem, mivel azonban a kelta-ír elemkészlet összetételét kevéssé ismerjük, fennáll a belemagyarázás veszélye.

Louis Réau[24] véleménye szerint viszont a szimbólumok használati köre nagyon széles, változatossága ellenére is egységesnek tekinthető a középkorban. Sokan a zoomorf díszítést germán eredetűnek tartják, különösen ezt a formáját, amelyik az ír kódexekben is előfordul. Réau, az ikon-festészetben legalábbis, a *Physiologost*[25] tekinti forrásnak, mely a középkori művészet számára valódi szimbólumrepertóriumot nyújtott. A valóságban létező, élethűen ábrázolt, s a fantáziaszülte groteszk, gyakran deformált állatfigurák egyaránt belefértek ebbe a rendszerbe, mert a középkor embere nem tett különbséget a reális és a kitalált ál-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

latvilág között.

A kódexek díszítésében a legfeltűnőbb az, hogy a növény- és állatdísz majdnem kizárólagos kiegészítője a geometriai ornamentikának, a megfestett állatok változatossága pedig nem túl nagy. A fonadékok között feltűnnek halak, kígyók, a legtöbbször azonban csak ezeknek a feje, felismerhetetlen, azonosíthatatlan szörnyecskék. Masais[26] ezt nem tartja jellegzetesen ír sajátosságnak, szerinte a kelták nem is ismerték, skandináv hatásnak véli. Még a torzítás sem kizárólag ír vonás. Egyébként erről Masais azt állítja, hogy a torzító stílus, főleg az emberábrázolásban, nem a képesség hiányával magyarázható, hanem valamilyen ellenséges érzület miatt alakult ki. Ez az ábrázolásmód így akár szentségtörés jelleget is ölthet, hiszen a téma bibliai. Nehezen képzelhető el azonban, hogy a korai kolostorok szerzetesei ilyen szándékkal alakították volna ki ezt a stílust.Valószínű, hogy Leclercq[27] véleménye helytállóbb, aki az emberi alakok esetlenségét a formaérzék másságával magyarázza. Az állatrajzokkal kaocsolatban pedig megjegyzendő, hogy a kontinensen is nagyon gyakori jelenség a groteszk, a „csúf" állatrajz. Az eltérés ismét csak mennyiségi arányokban feltűnő. A torzság tehát az elemkészlet és a módszerek másságában keresendő: az antik arányos, derékszöges szerkesztés helyett itt tompa- és hegyesszögű rendszer működik. Az antik ízlésű szemlélő számára a bizarrságon túl a szép és a rút egymást kiegészítő jelenléte szembeszökő és szokatlan.

Az ír evangeliariumok és a XP monogram

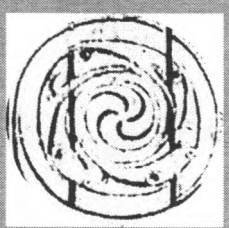
Sajátosságuk díszítésükben rejlik. Jellemző rájuk a díszes kezdőlap, szőnyegszerű aprólékos díszítéssel, az evangéliumok az illető evangélista portréjával vagy szimbólumával kezdődnek. A szinoptikus evangéliumokat a XP monogram különböző méretű formái vezetik be. (Máté Evangéliumának kezdőszavai szerint: *Christi autem generatio ...*)

A XP vagy XPI betűcsoport Krisztus nevét helyettesíti. Használata az ókeresztény korba nyúlik vissza. Nagy Konstantin korából származik, a római lovagok jelvényét, labarumát, ő alkalmazta először Krisztus személyére, 313-ban zászlójára is tétette. Először a Nyugat-Római Birodalomban, 324-től az egész birodalomban használatos volt. A tisztelet jeléül aranyozással vették körül, felirata pedig ez volt: TO T NIKA (E jelben győzni fogsz.). Pénzérméken is feltűnik, Theodosius korában pedig templomok díszítőelemévé válik.

Már az ókorban különféle formái léteztek: XI (chi-jota), TR (tau-ró), XP (chi-ró). Mindenikben lényeges elem a kereszt valamilyen formája. Ez biztosítja az állandó szoteriológiai orientációt a figurális művészetben, de egyben a hatalom, a győzelem jele is. A kései latinizáció során spanyol, gall, itáliai, görög és afrikai egyházakban egyaránt elterjedt. Dekoratív formai részévé válik a korabali művészi alkotásoknak. Feltűnik nagy rendszerességgel katakombák falain, freskókon ikonokon, liturgikus tárgyakon. Kéziratokban helynyerés (rövidítés) céljával használták. Már a Szentírás ún. nagy kódexeiben is hasonló rövidítések találhatók: XC (Krisztus), KO (küriosz), P (Pater), PN (Pneuma). A *nomina sacra* használata feltehetően zsidó hagyományokra nyúlik vissza, az istenneveket helyettesítő kifejezések használatára.

Egyes kutatók véleménye szerint azonban ezek a monogramok, ha valamilyen műalkotáson tűnnek fel (s ennek tekinthetők az illuminált kódexek is), Krisztus nevét jelölő szerepükön túl gazdag jelentést hordozó elemek.

T. Bruchard szerint a chrismon találkozópontja a keresztény hagyományoknak és a kereszténység előtti kozmológiának. A kereszttel kombinált XP gyakran kerékbe írva is előfordul, ami a kozmikus kerékre, az egyiptomi napemblémára emlékeztet: a kör a nap orbitálja, az ég két tengelye metszi. Ez már a szélrózsa irányaira utal, s ez lényeges dolog, mert a középkori ember számára a fizikai világ irányai a szellemi világ irányainak leképezései. A kör, a kereszt, a monogram szintézise kifejezi az univerzum szellemi egységét Krisztusban megvalósulni látó szemléletét.



Az ír kódexek XP-jának funkciója is lehet ehhez hasonló. Ahhoz, hogy valódi szerepéből valamit megérthessünk, figyelemmel kell kísérnünk alakulását több kódex esetében, gondosan elemezve paleográfiai és művészi jellegzetességeit.

Az első, amelyikben feltűnik, a *Codex Usserianus Primus*.[28] Szövege nem teljes, Jeromos előtti, az evangéliumok sorrendje nem a hagyományos: Mt, Jn, Mk, Lk. A VI–VII. századból való, nagyon rossz állapotban maradt fenn. Jól felismer-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

hető benne egyetlen kereszt, egy piros-fekete XP alfa és omega közé helyezve, jellegzetesen görög vonalvezetéssel.

A Bécsben őrzött *Szt. Cubrecht Kódex*[29] méreteit és díszítését tekintve egyaránt a szerényebbek közé tartozik, de néhány érdekes vonás rajta is feltűnik. Szöveg közben jelenik meg, iniciálészerűen, de inkább egyszerű rövidítésnek számít: a betűk mérete azonos, a rövidítésjel az egész betűcsoport felett található. Érdekessége, hogy a X szárainak metszéspontjába egy többkeretes négyzetdísz került, a két szár színezése pedig eltérő (sötét-világos). A P zászlója egy állatfejben végződik, mely állatfej szájában tartja az I-t. Körülpontozott, akárcsak a három díszes sor kerete. Motívumai kissé eltérőek, nem mindenik jellegzetesen ír, de a fonadékdíszítés nem hiányzik.

A *Darraw-i Kódex*[30] XP-ja kis mérete ellenére gazdagon díszített, iniciálészerűen megszerkesztett alkotás. Maga a kódex is előkelő, díszítése bőséges, módszeresen elrendezett, írása különlegesen szép ír majuszkulaírás. Kevés színt alkalmaz, főleg sötétzöld, élénk sárga, ólomvörös, halvány barna színezést használ. Motívumai a VII. századi szobrászatéival mutatnak rokon vonásokat.

Az *Armagh-i Kódex*, mely az egyetlen teljes ír Újszövetséget tartalmazza, Ferdomnachban készült, egy armagh-i mester másolta. XP-ja kicsi, kevésbé díszes, alakítása viszont feltűnően karcsú, a X és a P vonalvezetésben találkoznak, az I-t pedig itt is a P állatfejecskéje tartja a szájában, hossza azonban nem töri át a P zászlóját. Díszítőelemeinek logikája nagyon szembetűnő, különösen a belső örvénydíszek forgásiránya tekintetében. Az éles vonalvezetés dominanciája a *Mac Durnan Kódex*ével rokonítja.[31]

A Stockholmban őrzött *Codex Aureus* XP-ja ugyancsak kicsi, kilóg a lap-keretből, állása ferde. A többitől eltérő sajátosság benne az, hogy a X bal alsó szára nem nyúlik meg, sőt ferde állása miatt rövidebbnek tűnik. Belső díszítése is meglepően szimmetrikus, ritka jelenség a díszítőelemek ilyen pontos, keretbe foglalt tagolása. A X jobb szárai bekebelezik a P-t és az I-t — ez sem fordul elő túl gyakran, bár legtöbb XP esetén érzékelhető a P és az I alárendelt volta, éppen a szerkesztés következtében. Az említett szárak egy-egy kutyafejben végződnek, mintegy megvédve a bekebelezett betűket, elválasztva őket a következőktől, melyek ugyancsak változatosan díszítettek.

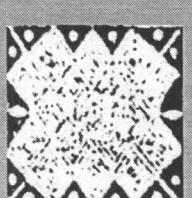
Mac Regol Evangeliariuma (Codex Rushwortianus)[32] nehezen olvasható ír majuszkulákkal másolt vegyes latin-ír szöveget tartalmaz. XP-jának érdekessége az, hogy P-ját || jelöli.

Viszonylag egyszerű a XP-a az oxfordi Corpus Christi College kódexének is, melyet Németországban másolt egy ír scriptor. A XI. századból való, amikor a kéziratok már sokkal szegényesebben díszítettek. Ekkor már mindenféle kódex létezett, elterjedőben voltak a zsebkönyv nagyságúak is.

E kódex XP-ja mégis figyelemre méltó, mert tartalmazza a rombusz alakú középdíszt, a P és az I alárendeltsége hangsúlyozott, a rövidítésjel is csak e két betű fölött található. (Mindennek jelentőségéről a *Kells-i Kódex* kapcsán lesz szó.)

A Canterbury katedrális kódexe, a *Mac Durnan Evangeliarium*, melyet a kolofónbejegyzés szerint Ethelstan ajándékozott a könyvtárnak a X. században, egy egészen érdekes, kis méretű, csupa fonadékból álló X-vel indítja Máté Evangéliumát. A P és az I még méreteiben is csak alig különbözik a többi, szövegbeli betűtől. Elhelyezkedése a lapon majdnem centrális, a szárak metszéspontját egy vízszintes vonal keresztezi, úgy, hogy maga is belefonódik a szárak tekervényeibe. Vonalai egyszínűek, de éppen ez emeli ki az aprólékos, burjánzó, mégis keretekbe szorított lapdíszek közül. A fehér lapon a körülpontozás ugyancsak a kiemelés eszközévé válik.

Néhány kódex XP-ja méreteivel, festőiségével, szimbólumgazdagságával hívja fel magára a figyelmet. Érdemes alaposan szemügyre venni belső díszítésüket, mely bár jellegzetes ír motívumokat tartalmaz, sokszor meglepően egyezik a kontinentális kereszténység szimbolikájával.



A VI. század végén keletkezett *Lindisfarne-i Kódex*[33] XP-a már a lap kétharmadát elfedi. A betűk mérete megközelítőleg azonos, de a X és a P valamint az I díszítése eltérő. Motívumai mediterrán hatást tükröznek. Domináns és kontrasztív színei a sárga és a fekete. A betűk nem fonódnak egymásba, összetartozásukat kétszeres körülpontozás erősíti meg. (Méreteikből, kiképzésükből, formájukból ez amúgy is kitűnik.) A P és az I metszéspontjában viszont külön díszítés hangsúlyozza a kereszt alakot. Maga a fonadék egyvégtében bebogozza a szárakat, de a színezés tagolja. A hármas színkombináció harmonikusan váltakozik miden formaelem ese-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

tében. A díszítőelemek indázóan egybekapcsolódnak, nem elszigetelt berajzolások, a betűk vonalvezetésének végződéseiként foghatók fel. A keretdíszek hasonló felépítésűek, a betűk mellett felveszik annak formáját. Bennük is föllelhető a hármas (elem-szín) csoportosulásából eredő ritmikusság.

Két, nem Írországban, de ír scriptorok által készített kódex XP-ja ugyancsak figyelemre méltó. Megfigyelhető rajtuk a kölcsönhatás. A *Barberini Kódex*[34] XP-ja már az egész lapot betölti, de nem kizárólagosan: alsó szárai közt még ott a szöveg is. A monogram önállósága ennek ellenére nyilvánvaló. Nagyméretű luxuskódexről van szó, egész lapot kitöltő XP-ja valóban impozáns, különösen a szárak végződéseinek indázó kör- és örvénydíszei miatt. A X szárainak metszéspontjában feltűnik a rombuszdísz, benne kis groteszk figurával. A jobb szár ez esetben is hosszabb, az egész monogram így „három lábon áll", mindhárom betűnek egyforma a jelentősége, méretéből és díszítettségéből adódóan egyaránt.

A másik ír hatást tükröző kódex a Sankt Gallenben őrzött. Leginkább színezésében tér el az ír földön megszokottól. XP-jának lapján viszonylag sok a szabadon, díszteleníil hagyott felület. Különös a belső fekete alapon végigvonuló drappvilágosbarna díszítés. Vonalvezetése merevebb és szűkebb. A pontozás a keret szélébe vagy a monogram betűibe (P, I) kerül. A X rombusza négy másik rombuszra osztódik, piros-kék váltakozó színezéssel, mely valóban a szélrózsára emlékeztet, a cakkos metszővonal pedig a keresztre. Kevesebb az örvénydísz, nyilvánvaló a szabályosság, de a X a lap keretéből itt is kilóg, jobbalsó szára pedig megnyúlik, a szokásos módon. Az egész lapra jellemző, hogy díszítése nem zsúfolt, hanem szokatlanul kiegyensúlyozott.

Az ír miniatúra legismertebb alkotása a *Kells-i Kódex*.[35] Nagyméretű, illusztrációkban gazdag, gondosan előállított könyv, melyet számos iniciálé, lapszéli vagy egész lapokat kitöltő ornamentáció tesz díszessé. Dekoratív koncepciója nagyon gazdag, több miniátor is dolgozhatott rajta, tervét valószínűen Connachtad abbé készítette, akit a korban *scriba selectissimus*ként tiszteltek.

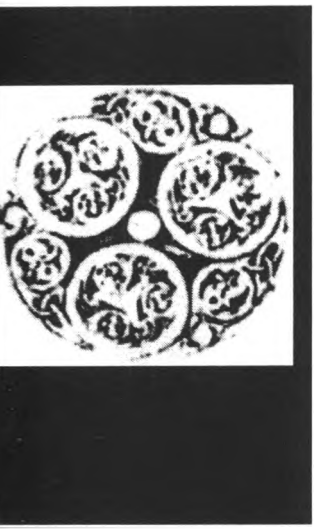
XP-ja egész lapra kiterjedő, benne a X dominál. A betűk nem olvadnak egybe, nem építkeznek egymás elemeiből. Elhelyezkedésük alárendeltséget és egységet egyaránt kifejez. Az aránytartás inkább az apróbb díszítőelemek belső világára jellemző.

E XP kapcsán szóba kerül gyakran a kódexfestészet és az ikonfestészet rokoníthatósága. A közös források és módszerek megléte közismert tény, de az érintkezési pontok mégsem egészen nyilvánvalók. A feltűnőbb hasonlóságot az illuminált kódexek narratív és portrészerű képei mutatják. Az ikonfestészet szimbolikája azonban egyéb könyvet díszítő elemekbe is beszüremkedik. Werckmeister ezt véli felfedezni az ír evangeliariumok XP-jában, melyek mögött szilárd, differenciált hagyomány állt. A kódexek időrendi egymásutánjában a monogram ikonografikus típusként fejlődik ki. Mérete megnő, körülötte a szöveg egyre kevesebb lesz, végül az egész lapot beborítja. Ezt a szerző, a festő hagyomány iránti engedelmességének tekinti; az ilyen méretű túldíszítés nem a forráskódexekre jellemző, hanem a keltagermán művészetre.A PI mérete is egyre nő, de az elkülönülés egyre nyilvánvalóbb: a X fölötte áll a P-nak, díszítése is igényesebb. Werckmeister szerint a Kells-i Kódexben a legszembetűnőbbek a XP szimbolikus jelentései: a X itt válik egészen különállóvá, fölfogható úgy is, hogy nem egy monogram része, hanem egy nomen sacrum első betűje, de tekinthető egy keresztikonnak is. Funkciója semmi esetre sem lehet pusztán dekoratív. Ha ikonnak tekintjük, szerepe evokatív, tehát nem ábrázoló, hanem megjelenítő.

Körvonalai hagyományosak, középdísze rombusz alakú. Ez jellegzetes vonás. Más XP-ban nincs koncentrikus díszcsoportosítás. Az új forma bevezetése egybeesik a XPI csoport törésével.[36] Ha a X-t keresztnek tekintjük, szárai, diagonális elhelyezkedésük következtében, irányt jelölnek. Így két pár díszcsoport van jelen benne. A figuráknak a kereszt ellentétes pólusain való elhelyezése karoling kor előtti hagyomány. Először longobard kereszteken tűnik fel a VII–VIII. században, Itáliában. Ennek alapján a X kozmológiai miniatúrának tekinthető: a tengely ellentétes pólusain elhelyezett figurák és folyondárdíszek a négy égtájat jelölik, a bizánci ikonokhoz és mozaikokhoz hasonlóan. A rombusz is az Égképet jeleníti meg, a centrális kompozíció fontos eleme, antik kupoladíszeken is így jelenik meg (pl. Ravennában).

De nemcsak a kép maga szimbólum. Akadnak misztikus jelképek az apró belső díszítésekben is. Elég csak az állatkákra gondolni. Masaihoz hasonlóan Cartianu is megmagyarázhatatlan, szentségtörő jelenségnek tartja bizonyos állatok jelenlétét a

[Erdélyi Magyar Adatbank]



szakrális környezetben. Például azt, hogy a *Kells-i Kódex* díszei közt egy egér az Eucharistiát rágcsálja, miközben macska leselkedik rá. Pedig ez egy mélyen keresztény szellemű, igencsak jámbor példázatnak a megjelenítése is lehet, mely példázat a magyar *Sándor-kódex*ben is föllelhető, hiszen egész Európát bejárta: „az egerek azt (ti. a szentelt kenyeret) meg erzyk keet elso labokkal az poc fele fel csovelkodnek: es ha melyk ak egzor ehezeek benne: nem gondolaztan sem eger fogoval: sem macskaval de mind halalaban rea siet".[37] Majd a példázat magyarázata következik „az egereken ertenek isten zereto emborok es cristusnak tiztoloi kyk Kristus utan igon kevankoznak" – s a hasonlóságot további öt pontban értelmezi.

Valószínű, hogy sok groteszk figura és különös jelenet magyarázatát meg lehetne találni hasonló utakon járva, feltárva ezáltal a középkori miniatúrák vallási-esztétikai értékeit, értelmezési lehetőségeit, ezáltal is jobban megközelítve lelkiségtörténeti sajátosságaikat.

Karoling- és Ottó-kori kódexek lapjairól

Az alábbiakban nem teljes kódexcsoportok bemutatása, jelenségeinek számbavétele és értelmezése következik, hanem néhány reprezentatív kódexből ragadunk ki egy-egy részletet, jelenséget és próbáljuk megközelíteni gyakorlati szempontból: szépségén túl, a kódex szövegével egységben milyen szakrális dimenzióval és milyen módon gazdagíthatta a kódex használóját s gazdagíthatja a mai szemlélőt.

A Corbie kolostorából származó sacramentarium[38] kánonképe

A középkori kódexeknek, így a sacramentariumoknak is általános jellemzője, hogy a könyv nagyobb szerkezeti egységeit egy-egy teljes oldalt kitöltő kép vezeti be. A kánon (akkor még csak egy volt, a római) szövegét bevezető képet nevezték kánonképnek. A konvenció szerint a keresztre feszített Krisztust, Máriát és Szent Jánost kellett ábrázolnia. A követelmény teljesen indokolt: e kánon szövegében az áldozat gondolata jut kifejezésre leginkább. Ezt tükrözi a Krisztuskép, Szűz Mária és Szent János jelenléte pedig az Egyház közösségére utal, azokra, akikért Jézus ezt az áldozatot egykor bemutatta és akikért minden szentmisében újra és újra bemutatják.

A konvenció azonban a századok során nem vezetett teljes univerzalizmushoz. Ahány kánonkép, annyi féle, és annyi féle szemléletet, a kánon szövegével összefüggő értelmezési lehetőséget tükröz.

Corbie kódexének kánonképe több érdekes, egyedinek mondható,[39] ugyanakkor mély értelemmel telített megoldást tartalmaz. A lap gazdagon aranyozott, de harmonikusan elrendezett, ezért díszítése[40] mégis egyszerűnek tűnik. Maga a kép, rendhagyó módon, tartalmazza a kánon kezdő szavait: *„Te igitur, (clementissime Pater, per Jesum Christum, Filium tuum, Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus ut accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia ...)"*. A kereszt valójában egy **T** iniciálé. Krisztus képe inkább benne van, mint rajta. Arckifejezése és nyitott szeme nem a szenvedést tükrözi (mint legtöbb hasonló képen), hanem a halálon való győzelem nyugalmát és dicsőségét sugározza. Lábainál kígyó gyűrűzik mint a legyőzött Sátán jelképe. Érdemes felfigyelni arra is, hogy Mária és Szent János apostol alakja nem a kereszt alatt kétoldalt jelenik meg, hanem fölötte, a Nap és a Hold medalionjában (ezek a kozmosz jelképei a korabeli festészetben.) A kép tehát, bár tartalmazza az egykori, egyszeri áldozat mozzanatát is, sokkal inkább a mindenkori szentmiseáldozat lényegének megjelenítésére törekszik.

Továbbgondolható a kép a régi liturgikus nyelv szempontjából is. Krisztus képét a megszólító névmás t-je tartalmazza: Téged tehát, jóságos Atya,... — így hangzana a nyersfordítás. Tehát Krisztus már elfogadott áldozata az Atya megszólításába helyezkedik bele, a hozzá intézett könyörgésbe. A kép és a latin szöveg együttese így a zsoltárok argumentáló biblikus nyelvezetén szemléletesen készíti elő a legszentebb áldozatot.

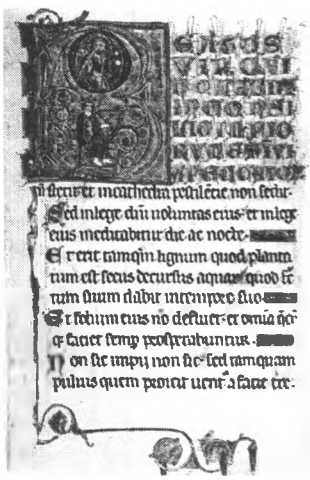
E kánonkép rövid, és korántsem teljes bemutatása, elemzése is bizonyítja, hogy a képek jelenléte a liturgikus könyvekben túlmutat a díszítés esztétikai vagy a tanítás gyakorlati funkcióján, szakrális és lelkiségi szempontból is mintegy hozzá tartozik a liturgia szövegéhez.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A Limoges-i Sacramentarium[41] pünkösd liturgiáját bevezető képe

A pünkösdi esemény francia földön egyedülálló megjelenítése látható az ikonszerű képen. Viszonylag egyszerű keretdísz övezi és tagolja két nagy részre a képet: a felső rész kék alapon nyugvó medalionja a Mennyországban trónoló Krisztust ábrázolja. Lábának zsámolya a két (mennyei és földi) szférát elválasztó vonalba ágyazódik. Az alsó részben az apostolokat látjuk, szimmetrikusan két csoportba osztva. Előtérben a két apostolfejedelem, mögöttük még egy-egy apostol teljes alakja, a többinek csak a feje látható. A Szentlélek elküldése Krisztus fejéből kiinduló, az apostolok fejéhez vezető szétágazó csatorna útján történik. Ritka eljárásmód ez, de nagyon érzékletes; szemben a lángnyelvek vagy a galamb szimbólumával, ez a szoros, a közvetlen kapcsolatot juttatja kifejezésre. Az apostolok arckifejezését is érdemes megfigyelni: a csodálatos események mindenik arcon (lélekben) más-más reakciót váltanak ki: csodálkozást, meglepődést, békét, örömöt, elfogadást stb. Ez a változatosság mégis egységet sugall, mintegy az Egyháznak a Szentlelket befogadó magatartását jeleníti meg a pünkösdi liturgikus szövegek előtt: felkészít az ünnepre, azáltal, hogy a szemlélőnek emlékezetébe idézi az ünnep lényegét, szépségével, harmonikus elrendezettségével pedig ráhangolja az utána következő imákra.

Árpád-házi Szent Margit zsoltároskönyvének[42] első iniciáléja



A zsolozsma liturgiájához még a XIII. században sem használhatott minden szerzetes saját psalteriumot: a zsoltárokat kívülről kellett tudni.[43] Előkelő családokból származók számára azonban majdnem mindig készítettek díszes könyveket. A zsoltároskönyvek figurális iniciáléiban érthető módon gyakran (de nem kötelező jelleggel) szerepel Dávid király alakja. E kódex három iniciáléjában is előfordul. A legszebb az első zsoltár **B** kezdőbetűje (*Beatus vir qui non abiit in consilio inpiorum*...). A felső zászló medalionja a tanító Krisztus teljesen szabályos ikonját tartalmazza. Az alsó zászló medalion nélkül ábrázolja a hárfán játszó Dávid királyt. A keresztény egyház zsoltárimádkozásának a lényegét világítja meg ez a kezdőkép, különösen, ha jelentését a zsoltár szövegének értelmével is kapcsolatba hozzuk.

S hogy mennyire szemléletet, lelkiséget kifejező lehet egy ilyen kezdőkép, meggyőződhetünk róla, ha összevetjük egy Dél-Angliában készült hasonló kódex iniciáléjával,[44] melynek díszes, egyébként nagyon szép rajza az ír fonadékok, oroszlánszerű szörnyecskék közé rejt egy vadállattal küzdő emberalakot, akiről csak sejtjük, hogy Dávid lehet.

Az írás szépsége — a Codex Aureus

A kódexek előállításának művészete nem csak a kódexek szövegének megalkotásában, gondos másolásában és mesteri illusztrálásában állt. A „szövegszerkesztés", tehát a szövegkép kialakítása sem volt mellékes, elsősorban gyakorlati okokból kifolyólag (legyen könnyen olvasható esetleg gyertyafénynél is, többen is olvashassanak-énekelhessenek belőle egyidőben), de a *szép* írás- és szövegkép majdnem olyan fontos volt, mint az ornamentáció szépsége.

A szöveg elhelyezését a lapokon, különösen a díszkódexek esetében, külön előírások szabályozták a mértéket, az arányokat.[45]

Ebből a szempontból a Batthyaneumban őrzött *Codex Aureus*–t[46] fogjuk közelebbről szemügyre venni.

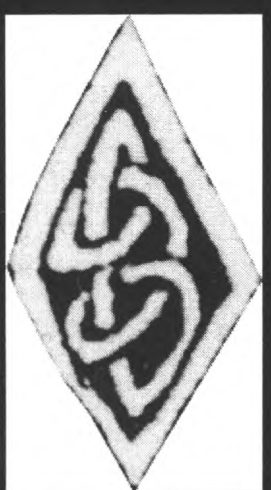
Lapjainak mérete 37*26,5 cm, rajtuk a szöveg két oszlopban helyezkedik el, szellősen, a zsúfoltság legkisebb benyomását sem keltve. A szövegépítés egysége a derékszög, ennek segítségével szerkeszti a kódex vonalzója a négyszög alakú mezőket, melyeket majd szöveg vagy ornamentáció tölt ki. A szerkesztés egységében érinti a bifoliumot, a szövegképnek nem egy oldalon, hanem két szomszédos oldalon kell jól mutatnia.

A kódex szövegképében is megfigyelhető valamilyen szabályok szerinti arányosság. Ami igencsak figyelemreméltó, s már első látásra feltűnik, a keretelrendezés e kecsessége. Kimértsége nem túlságosan jellemző a karoling kódexekre, melyekben az iniciálék, a díszítőelemek gyakran megbontják a szövegtestet, a szöveg a dísztés alá, fölé kerül, nincsen állandó helye. E kódex vonalzója azonban következetesen, egyszerű eleganciával szerkeszti meg a szöveget.[47]

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A kódex írása aranyozott, elegáns kivitelezésű unciális írás, rendezett, jól olvasható, jellegénél fogva nem alkalmaz túl nagy számban rövidítéseket, leggyakrabban a nomina sacra különféle változata fordul elő, még ragos, sőt képzett alakokban is, nem helynyerés szándékával, hanem a szöveg szent jellegét hivatott hangsúlyozni. A címekben előfordulnak a kolumnáció minimális, nagyon egyszerű formái. Helyenként megjelennek rubrikált kezdőbetűk, de nem rendszeresen. Mindebből kitűnik, hogy a másoló nagy gondot fordított az íráskép esztétikumára. Ez még olyan apróságokban is megnyilvánul, hogy a scriptor az új sorba írandó egyetlen rövidke szót a következő sor közepére írja, s nem az elejére, ahogyan azt a folyamatosság szabálya megkövetelné.

Az íráskép méltó a kódex díszítettségéhez. Narratív képek egyáltalán nem találhatók benne, s a kánontáblákon és az evangéliumokat bevezető ikonokon kívül nagyméretű festett képek sem fordulnak elő. A szöveget semmi sem illusztrálja. A keretdíszek a szöveg méltóságát emelik ki, összeállításuk példás. Minden lapon a keskeny aranyozott kereten belül 1 cm széles apró mintás keret veszi körül a két szöveghasábot, mindeniket külön-külön. A színezés, a motívumok nagyon változatosak. Az egymással szemben lévő oldalak keretdíszei egymással harmonizálnak.



A kódexek, kódexképek elemző bemutatását nyilván hosszan lehetne folytatni. Az előbbiekből is kitűnik azonban, hogy a középkor liturgikus könyveinek jellegzetességei mennyi még fel nem tárt értéket hordoznak magukban. Ezek az értékek valóban korhoz kötöttek. A kódexfestés művészete ugyanis tovább él a reneszánsz korában, különösen egyházi területen. A funkciója azonban megváltozik: a kéziratos könyv vagy luxuskönyvtárak, neves székesegyházak számára készül (gondoljunk csak a Corvinákra), s ebben az esetben az ornamentika, a művészi kivitelezés mögött gyakran kevés az igazán mély tartalom (érdemes ebből a szempontból összevetni az itt bemutatott kánonképet a *Mátyás-graduale* kánonképével), vagy nagyon szegény kolostorok, templomok, esetleg magánszemélyek számára, s így csak a legszükségesebb, tehát a szöveg kerül bele, s esetleg egy-két nem túl nagy művészi igényű illusztráció.

Sajnálatos jellegzetessége ezeknek a kódexeknek az, hogy a kincseket a maguk korában is és ma is csak nagyon kevesen ismerhetik és élvezhetik, hiszen a középkor folyamán a nép még a liturgiától is egyre távolabb került, nemhogy a magas műveltséget igénylő kódexek értő szemlélésétől, ma pedig, érthető módon természetesen, könyvtárak páncélszekrényeibe rejtik őket, s csak mint a múlt tanúságtevőihez közeledhetünk nagy ritkán hozzájuk. Nyilván ma már liturgikus könyvekként nem is élhetnének. De néhány válogatott-magyarázott kiadás hasznos lehetne: az egyház-, liturgia-, lelkiség-, és művészettörténeti kultúra mélyebb megismerését segítené elő.

Jegyzetek

1.Vö. VANYÓ László, *Ars sacra - ars liturgica a XX. században*, Bp., 1994, 7.

2. Vö. TURAI Alfréd, *Istent kereső filozófusok*, Gyulafehérvár, 1990, 69.

3. L. VANYÓ László, i. m., 14–17.

4. „Ne tégy erőszakot a szépségen, óh, ember! Szépséged királya légy, ne pedig tirannusa. Csak akkor ismerem el szépségedet, ha annak képét tisztán megőrzöd, csak akkor fogom benned tisztelni a szépséget, a szépséges dolgok igazi ősképét." Protr. 49, 2. Idézi BICSKOV Viktor, *A bizánci esztétika*, Bp., 1988, 90.

5. Paed. III. 3, 3. Idézi BICSKOV Viktor, i. m., 93.

6. DG. 30,412 D. Idézi BICSKOV Viktor i . m., 95.

7. Vö. ZOLTAI Dénes, *Az esztétika rövid története*, Bp., 1997, 55.

8. SZENT ÁGOSTON, *Az igaz vallásról*, XXX. 55. In: *Az égi és a földi szépről*, REDL Károly (szerk.), Bp., 1988, 102.

9. "... az érzékek gyönyöre (...) gyakran lépre csal engem. Bizony a gyönyörködés nem úgy követi az értelmet, hogy türelemmel mögötte halad, hanem az értelemnek elébe szalad, és vezetésre törekszik. (...) Elfogadhatóbbnak látom az emlékezetem szerint Athanázról, Alexandria püspökéről nem egyszer mesélt dolgot: ő a zsoltármondónak olyan csekély hangárnyalattal engedte csupán az éneket, hogy inkább fölolvasóhoz hasonlított, semmint éneklőhöz." Szt. Ágoston, *Vallomások, 324*. Idézi ZOLTAI Dénes, i. m., 59.

10. V. Pszeudo-Dionüsziosz. Az antik platonizmus és újplatonizmus eszméit továbbította a középkori gondolkodók számára, műveit ekkor többen is lefordították (Albertus Magnus, Aquinói Szent Tamás), hosszas és alapos kommentárok kíséretében. Vö. *Az égi és a földi szépről*, 183.

11. Uo. 185.

12. Uo. 185.

13. *De coelesti hierarchia* II. 4., 114B. Idézi BICSKOV Viktor, i. m., 99.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

14. Vö. ZOLTAI Dénes, i. m., 61-68.

15. *De summo bono*, In: *Az égi és a földi szépről.*

16. Dionüsziosz-kommentár uo.

17. Uo. 407.

18. "Faragott képet ne csinálj magadnak, se valami hasonlatosságot arról, ami odafenn az égben vagy itt lenn a földön vagyon." (2Móz 20, 4), "Szégyenüljenek meg mindnyájan, kik faragott képeket imádnak és bálványaikban dicsekszenek." (Zsolt 96, 7). A judaizmus képellenessége azonban nem jelentett művészetellenességet is egyben: vö. 2Móz 31, 1–11.

19. *Harmadik beszéd a szentképek mellett, 17.*In: *Az égi és a földi szépről*, 195.

20. *A Szentháromságról*, XI. 1., uo.

21. *Egyháztörténet*, 418. Idézi FABINYI Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Bp., 1998, 85.

22. Nagy Károly válasza az I. Hadrianus pápa által elküldött II. nikaiai zsinat határozataira. Ezen határozatok legfontosabbja: elkülöníti a *tisztelet* és az *imádás* fogalmát. A dokumentum ellenben ennek ellenére óvatosan viszonyul a kérdéshez, szemben Joánnész Damaszkénosszal: "Mert ha egyes tanult emberek el tudják is kerülni azt, hogy képimádást űzzenek, ti. a képet nem azért tisztelik, mert képek, hanem azért, amit jelentenek, mégis a tanulatlanok számára botránkozást okoznak, mert ők a képekben csak azt tisztelik és imádják, amit látnak." XVI. In: *Az égi és a földi szépről*, 219.

23. „Pictura est laicorum litteratura" *Gemma amimae* 112, idézi ECO, Umberto, *Arte e bellezza nel estetica medievale*, Bompiani, 1988, 22.

24. RÉAU, Louis, *L'iconographie*, Paris, 1955.

25. Egyféle legendagyűjtemény a XI. századból, címe egy szerzőt jelöl. Több kézirata illusztrálva terjedt, közülük a leghíresebb a Smyrnai. Az V. században fordítják latinra a görög szöveget, Tertullianustól Szent Ambrusig előszeretettel használják az egyházatyák. Keresztény értelmezését Vincent de Beauvais (*Speculum Naturale)* És Honorius d'Autun (*Imago mundi)* készíti el.

26. MASAIS, François, *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruxelles–Antverpen, 1947.

27. LECLERCQ, Jean, *Dictionnaire d'archéologie chrétienee et de liturgie, Paris, XI/1.*

28. Trinity College, Dublin, Ms. 55. L. HENRY, Françoise, *L'art irlandais*, Paris, 1964.

29. L. CARTIANU, Virginia, *Miniatura irlandeză*, 1976, 51.

30. Trinity College, Dublin. L. HENRY, F. , i. m., 238.

31. L. 2. sz. melléklet.

32. Oxford, Badleian auct. D. II. 19., LOWE, Elias, *Codices latini antiquiores*, Oxford , 12.

33. London, British Library Cotton Nero D IV. L. NORDENFALK, Karl, *Insulare Buchmalrei (600–800)*, München, 1977, 60.

34. Bibliotheca Vaticana, Ms. Barberini Lat. 57. L. 3. melléklet.

35. Iona, 800 körül kélszült, Trinity College A. I. 6. L. 4. és 5. melléklet.

36. L. 7. melléklet.

37. *Sándor-kódex*, A kódex hasonmás kiadása, Bp., 1987. (Régi magyar kódexek, 2)

38. Bibliotheque National, Paris, Cod. Lat. 1141. A kódexet a IX. század második felében másolták, valószínűen a Corbie-i iskola scriptorai. Csak töredékei maradtak fenn. Vö. CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára, *Európai kódexfestő művészet*, Bp., 1981, 28. tábla. L. 9. melléklet.

39. Összevethető pl. a pozsonyi káptalan misszáléjával, 14. sz.

40. A díszítésre ír és antik elemek keveredése jellemző, az utóbbi azonban túlsúlyban van: sötétzöld alapon ötszörös keretdísz geometriai és levélmintákkal, az iniciálé jobb oldalán a két szó (Te igitur) aranyozott, kolumnált capitalis elegans betűkkel; ír hatást csupán az iniciálé fonadékdíszei mutatnak. L mellékelt illusztrációkat.

41. XI–XII. század, Párizs, Bibliotheque National, Cod Lat. 9438. Fol 84. Valószínűen a toulous-i Szent István székesegyház számára készült, gazdag dekorációja a limoges-i zománcozott ötvösmunkák stílusára emlékeztet. In: CSAPODINÉ GÁRDONYI Klára, *Európai kódexfestő művészet*, i. m., 30. tábla. L. 10. melléklet.

42. Magyarországon készült valószínűen a XIII. század közepe táján, domonkos apácák számára. Vö. BELÁK Béla (szerk.), *Kódexek a középkori Magyarországon*, Bp., 1985, 42. tétel.

43. Vö. GY, Pierre-Marie OP, *A liturgia és könyvei*, Pannonhalmi Szemle, 1999, VII. 2. ,49.

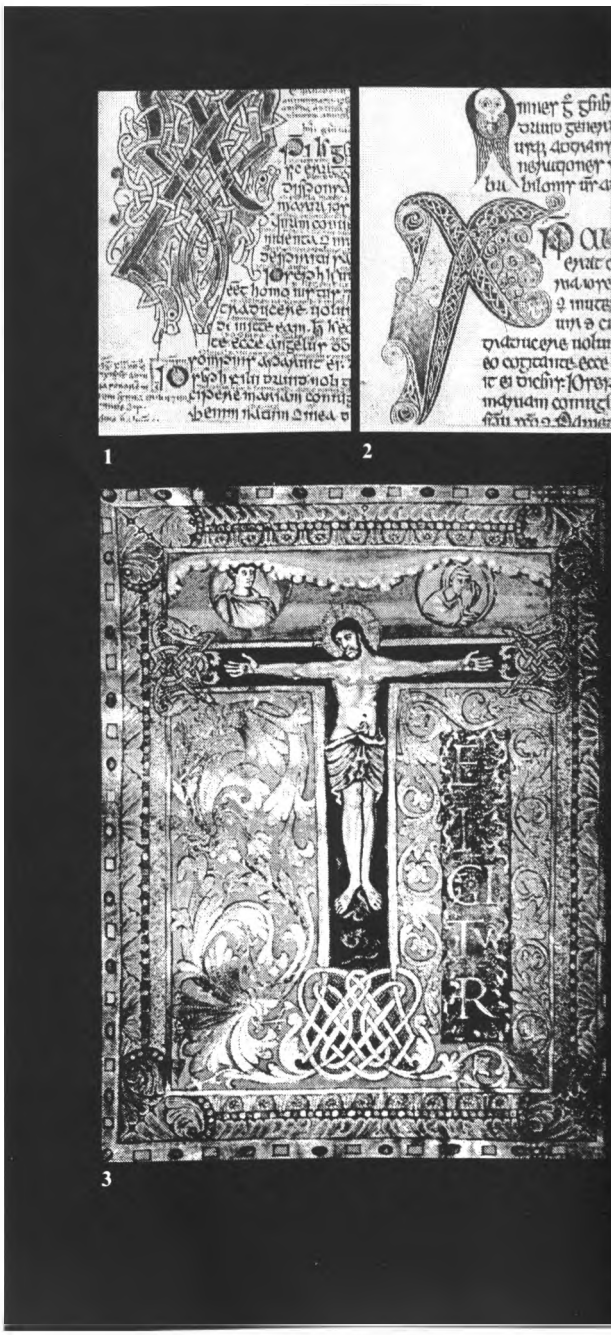
44. XII–XIII. század, Esztergom, Főszékesegyházi Könyvtár, Ms. I. 21. Fol. 4v.

45. Théophil mester *Diversarium artium schedula* c. művének harmadik fejezetében a *mensura*-t a találékonyság, a rend, a változatosság erénye mellett említi, jelentőségét ezekéhez méri. „grâce au don de l'intelligece tu as reçu le pouvoir d'invention, la mesure, que tu dois arreter pour chaque oeuvre." Idézi GILISSEN, *Prolegomenes á la codicologie*, 226.

46. Kopasz Károly Bibliáinak egyike, nagyméretű luxusevangeliarium, melynek első fele (Mt, Mk) a Batthyaneumban, másik fele a Vatikáni Könyvtárban található. Részletes, de ma már kiegészítésre szoruló leírása: SZENTIVÁNYI Róbert, *A Codex Aureus*, Brassó, 1913, 1–11.

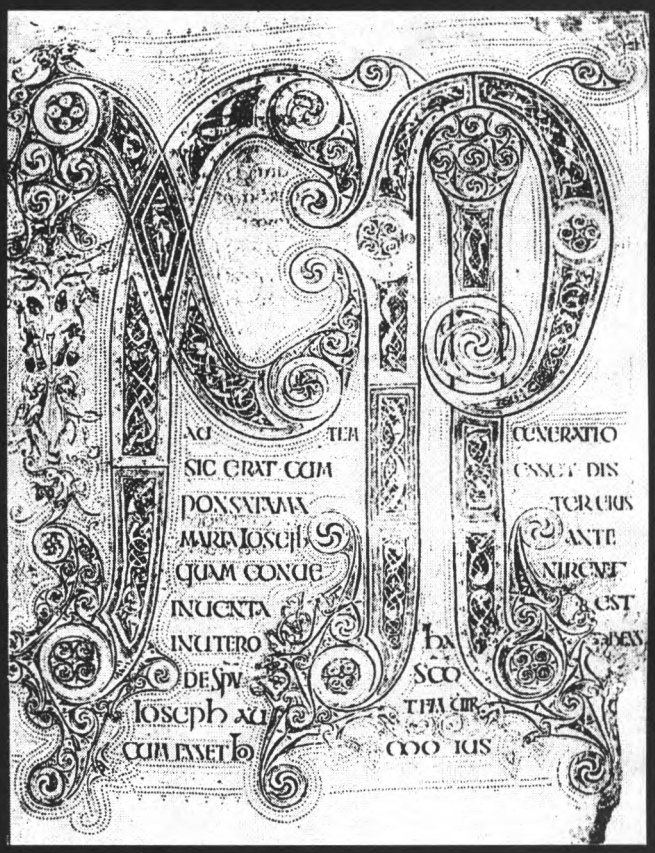
47. A Gilissen által bemutatott szerkesztési minták közül a pythagorasi háromszögekre épülő szerkezeti forma jellemző erre a kódexre, bár a méretek itt nem egyeznek meg teljesen a szabványméretekkel. E jelenség lehetséges okairól l. Gilissen, i. m., 217.

1. A British Museum Ms Harley 180 2. sz. evangeliariuma 1138-ból.
2. Az oxfordi Corpus Christi Collegium evangeliariuma.
3. 28. tábla (*Európai kódexfestő művészet*, Bp. 1981).
4. Lichfield-i evangeliarium.
5. Mac Durnan-Kódex.
6. Ms. Barberini Lat. 570.
7. Book of Kells.



1 2 3

[Erdélyi Magyar Adatbank]



6

7

[Erdélyi Magyar Adatbank]

micsoda afféle ember: csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Salomon zsírja belőle, és megdúlták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek között: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a nemesség. Szinte ezenképpen vagyon a szép felcifrázott asszonyi állatoknak is dolga. Szép, ékes, levegés, és tündöklik, de ha néki szólasz, tehát értelem nélkül való kép, vász, és csak egy darab hús és két szöme. Mire való efféle: a kölesbe jó volna vásznak etc.

Egy farkas morálván a mezőn, igen szép képet talála az úton. És sokáig forgatván azt, látá, hogy mind élet s mind ész nélkül volna, és monda: Szép vagy ugyan, de kár, hogy élet nélkül és ész nélkül vagy, mert semmire nem vagy jó.

Értelme: E fabula azt jelenti, hogy keveset használ, ha az emberek szép termetűek, nagy szép öltözetökben felruházzák magokat és dücsőséges fénességben járnak, ha tudomány,

27. fabula
A farkasról és a képről

Balázs Imre József fordításai

1. A farkas-barkas és a kép

Egy szép tavaszi napon a farkas-barkas sétálgatott a mezőn. S hát egyszer csak mit talált? Egy képet talált a farkas-barkas. És mi volt a képen? Egy néni. Hát ez a néni olyan volt, mint a próbababák a kirakatban: nagyon szép volt, de csak bután és élettelenül mosolygott. Mondta is a farkas-barkas: szép vagy, szép vagy, szebb a napnál, de nem kellesz nekem, mert bután mosolyogsz, és beszélgetni sem tudnék veled.

Így van ez, kicsikém, nem a ruha teszi az embert, nem a külső számít, hanem a belső tulajdonságok. Hiába izmosak a bácsik, hiába járnak szép ruhákban, ha nem tanultak eleget az iskolában, és buták maradtak. Az ilyen embernek csak az izmai vannak, és ismered a mondást, hogy többet ésszel, mint erővel. Mert hiába mondja a szép ruhás bácsi, hogy ő gazdag ember, az S. Varga Pali bácsi az egyetemen úgyis többet tud, mint ő. Mert nem a pénz a fontos, tudod, hogy a pénz nem boldogít. És sajnos a nénik is sokszor cicomázkodnak, festik magukat, és még azt sem tudják, hogy mennyi kétszer kettő. Mert őket is csak a külső érdekli.

2. A blöki meg a poszter

Figyelsz? Most mondjuk, hogy egy bazi nagy blökit sétáltat a gazdája a Ligetben. A blöki talál egy klassz posztert a földön. Szaglássza, nyalogatja, de látja, se eksön, se spíl, brunyál egyet, oszt' megy tovább. Leesett?

Bunkóknak: Hiába bomba csaj a Britney Spears a poszteren, két szót se tudna kinyögni, ha szembeülnél vele. Jó husi, meg két nyusziszem, de csak annyi. Belülről semmi. Olyan, mint újgazdag az Armaniban a Merci kormánya mellett, felvág, hogy így meg úgy. De a szaunában neki is ugyanúgy lóg a pöcse, mint a melósnak, s annak még jobb is a dumája. A lényeg a lényeg. A csajok is hiába vannak felturbózva, mini, feszülős cuccok, tetkó, köldökkarika, aztán ha kérdezel tőlük valamit, csak vihorásznak – kapcsold ki a melltartómat légyszi, úgy szorít.

A fordító jegyzete:

A fabula tulajdonképpen (mára) nemlétező műfaj (ezért helyzeteket kell kitalálni, ahol egyáltalán elhangozhat valami hasonló), de ami jobb, hogy Heltai egy (mára) nemlétező nyelven írta meg

RATÉRŐ

[Erdélyi Magyar Adatbank]

őket. Az „értelmezései" mindig erőszakoltak, gyakran úgy érzem, semmi közük a történethez, de nyelve, asszociációi, képei azt az illúziót keltik, hogy bekerültem egy olyan beszélgetésbe, ami már jó ideje folyik nélkülem. A kérdés az, hogy mit tudok, és mit akarok kezdeni ezzel a helyzettel (l. még Esti Kornél esetét a bolgár kalauzzal). Azt gondolom, ahhoz, hogy én is alakítani tudjam a „beszélgetést", valami más műfajt kell találnom, mert ha ragaszkodom ahhoz, hogy a történet ezt és ezt jelenti, és ezt el is akarom mondani, akkor sorra veszítem el azokat az elemeket, amelyek számomra izgalmasak a Heltai-szövegben.

Az egyetlen lehetőségem arra, hogy farkas is legyen, meg valamiféle „magyarázat" is utána, a gyermekmese-műfaj segítségül hívása. Ha viszont az „anya mesél a gyereknek" helyzetben megtartom azt a képiséget, amit Heltai használ (darab hús és két szem, az üres „kapuciom", feredőben meztelenül a többi ember között stb.), akkor az egész nagyon szubverzívvé válik, ki kell találnom, miért mondhatja ezt az anya így, milyen a gyerek, milyen az anya, hogy jutottak el eddig a meséig, amely, ha én jól dekódolok, nem áll messze a horrortól. Ez már novellaterjedelem lenne. Ahogy közelítek a minimálterjedelemhez, úgy veti ki magából a szöveg ezeket a képeket, s adja át a helyét a sablon-szólásmondásoknak.

A fabula-beszédhelyzet hierarchikus, ahogy a legtöbb kamaszpárbeszéd is. De ha ebbe vetítem bele a történetet, már nem működik pl. a mese-egyezmény, hogy a farkas beszélhet, felveheti a képet stb. Egyáltalán belefér-e így a farkas a történetbe? Minden átmegy anyagiba, a kritikus beszédmód nem mentes a frusztrációtól (vö. újgazdag), az pedig, hogy pontosan mi volna elvárható a képtől/nőtől, elkenődik: „A lényeg a lényeg". És itt a másik, fordítás közben kiütköző probléma: mit mondhatok ahelyett, hogy: „kár, hogy élet nélkül és ész nélkül vagy, mert semmire nem vagy jó?" Mondhatok valamit?

Ármeán Otília: Glossza Heltai Gáspár *A farkasról és a képről* című fabulájához

Amikor írok erről a fabuláról, azzal a biztos tudással tehetem, hogy végzett munkám, az írás nem haszontalan dolog. Hiszen a Heltai-mű maga is kitett a „semmire nem vagy jó" vádjának, s mihelyt jóvá teszem, egyúttal megírásának (és folyamatos újraírásának) szükségességét, az írásnak a hasznosságát is bizonyítom. Ritka szerencsés helyzet, ahogyan valószínűleg az sem mindennapi, hogy a farkas „képre" leljen. Lépre is megyünk mind, jámbor olvasók, s nem furcsálljuk azt, hogy a farkas éppen azt mondja, amit lát. Tulajdonképpen: azt látja, ami mondható. Hasonlóképpen előzi meg a fabulát az értelme, s ha azt „vissza" akarnám magyarázni (de azért gonoszra nem, így részben megfogadom Heltai intését – lásd az olvasóknak ajánlott bevezetőjét), korántsem egyértelmű, hogy a fabulabeli történethez jutnék vissza. Talán leginkább azért, mert példázat és tanulság allegorikus viszonya itt

ész, értelem és bölcsesség nélkül vadnak. Mert micsoda afféle ember: csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Salomon zsírja belőle, és megdülták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek közett: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a nemesség. Szinte ezenképpen vagyon a szép felcifrázott asszonyi állatoknak is dolga. Szép, ékes, levegés, és tündöklik, de ha néki szólasz, tehát értelem nélkül való kép, vász, és csak egy darab hús és két szöme. Mire való efféle: a kölesbe jó volna vásznak etc.

Egy farkas morálván a mezőn, igen szép képet találá az úton. És sokáig forgatván azt, látá, hogy mind élet s mind ész nélkül volna, és monda: Szép vagy ugyan, de kár, hogy élet nélkül és ész nélkül vagy, mert semmire nem vagy jó.

Értelme: E fabula azt jelenti, hogy keveset használ, ha az emberek szép termetűek, nagy szép öltözetökben felru-

[Erdélyi Magyar Adatbank]

házzák magokat és dücsőséges fénességben járnak, ha tudomány, ész, értelem és bölcsesség nélkül vadnak. Mert micsoda afféle ember: csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Salomon zsírja belőle, és megdúlták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek közett: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a nemesség. Szinte ezenképpen vagyon a szép felcifrázott asszonyi állatoknak is dolga. Szép, ékes, levegés, és tündöklik, de ha néki szólasz, tehát értelem nélkül való kép, vász, és csak egy darab hús és két szöme. Mire való efféle: a kölesbe jó volna vásznak etc.

Értelme: E fabula azt jelenti, hogy keveset használ, ha az emberek szép termetűek, nagy szép öltözetökben felruházzák magokat és dücsőséges fénességben járnak, ha tudomány, ész, értelem és bölcsesség nélkül vadnak. Mert micsoda afféle ember: csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Sa-

nem tiszta, s már maga a példázat levonja a tanulságot (amúgy: a farkas képtelen az allegorikus olvasásra, azért juthat erre a következtetésre). Azt azonban, hogy a fabula maga értelem nélkül való volna, semmiképpen nem lehet mondani, hiszen akinek van szöme, oda van annak írva. Ám az is oda van írva, hogy a két szem, az nem elég. Külcsín nem helyettesítheti a belső erényeket: bölcsességet, észt, tudományt, értelmet. És ezt elmondja háromszor. A kép (képzeljék el: „Egy farkas morálván a mezőn ...") nem áll meg önmagában, ám az értelme is csupa cifrálás (képzeljék el: „a feredőben mezítelenül ül ..."). A visszamagyarázás, vagyis a fabulának és értelmének önnön szerkezetére, nyelvére, retorikájára, az itt használt képes beszédre való ráolvasása az, ami megrengeti a szöveget, kimozdítja értelmét úgy, hogy többértelműsíti. S ha gonosz olvasóvá váltam volna ezzel, felmenthet a tény, Heltai ennek előrevetítésével is megelőzött.

Láng Zsolt : Heltai magor nyelven

[A magor ún. csillagközi nyelv, és az a legfőbb érdekessége, hogy nagyon hasonlít a magyarra. Épp ezért, a magyar–magor fordítás könnyű is, meg kilátástalan is egy időben.]

Heltai Gáspi

[A magorban a magyar keresztnevek becéző formáját ismerik pusztán, és az a gyakorlat, hogy minden nevet átírnak saját szokásaik szerint (Jules Verne-t is Verne Gyulusnak mondanák).]

Harminchatodik fabula

[Mivel a magorok a hetes számrendszert használják (ti. hét ujjuk van), a fordítónak is ehhez kellett igazodnia, így lett a huszonhétből harminchat.]

A farkasról és a képről

[A magoroknál nem élnek állatok, ezért a fordító sokáig teljesen tanácstalan volt (és senki nem akadt, akivel gondjait megoszthatta volna). Először arra jutott, hogy mivel a fabula műfaja a magoroknál is létezik, csakhogy nem állatokat, hanem tárgyakat személyesítenek meg, a farkas helyett forgassa a képet mondjuk egy merítőkanál... Utóbb azonban mégis maradt a farkas mellett, abban reménykedvén, hogy a magorok, legalábbis a műveltebbek, ismerik Grimmék *Piroska és a farkas* című meséjét (és hát hogy egy közismert, bár csak közelítően találó példával éljünk, magyar fordításban a fügefalevélből sem lett almafa vagy körtefa levele).]

Egy farkasállat [ide egy magyarázó lábjegyzetet mégis beiktathatna a magor szerkesztő] célt nem megjelölő helyváltoztatása során, legalább hatos fokozatú tetszésindexszel bekódolt izét talált (v. találá) az úton. [A magorban nincs „régi magor" nyelv. A nyelv fogalomkészlete, ahogy ezt az *s202* nevű nyelvészük megfogalmazta, „szerencsés módon összetalálkozott az ősrégiség információelméleti kérdésével", és ily módon a régi és az új megkülönböztetése pusztán keltezésbeli (persze a keltezés is egészen más, mint nálunk,

[Erdélyi Magyar Adatbank]

mert náluk az idő nem folyam, hanem tó). A magor több vonatkozásban is a pontosság megszállottja, ezért általában az igazán jól sikerült fordítás terjedelemben kétszerese a magyarnak. Ugyancsak itt jelezzük, hogy a magorban nincsenek jövevényszavak, nincs más nyelv, csak a magor, ismeretlen az idegen mondatfűzés, az idegen szóhasználat, a társadalom másféle rétegződése pedig a magyarhoz viszonyítva sokkal egyszerűbb nyelvi konvenciókat alakított ki. Ebben a konvencióban a *kép*hez is sokkal kevesebb szakrális tartalom kötődik, így szerencsésebbnek tűnt az *izé* magori szakralitásának transzponációja.] Intenzíven villogó kérdőjelekkel vizsgálta meg az információkat, majd oda konkludált [a fordító bevallja, ebbe a szóba bele lehet kötni, de úgy gondolja, ennyi stiláris személyesség talán megengedhető], hogy sem élet, sem gógyi nincs benne, ezért így fakadt ki: Hatos valál ugyan, beh kár, hogy nincsen benned élet, sem gógyi, mert entrópikus állandód zérus! [A magorban valamiképpen megcserélődtek a szavak: az *ész* pejoratív, és a *gógyi*t tartják „komolynak".]

Dekódolás:

E fabula azt jelenti, hogy nullához közelítő hasznossága van a testi formák hetes felé tartó tetszési (v. *testesi*) indexének, hasonlóképpen a testet burkoló fedőflanc díszes és feleslegesen bodor voltának, amennyiben információ, gógyi, écesz és memória terén nincs elérhetőségük. Az ilyen típusú rendszergazda: csak egy meghatározott mennyiségű nyershús és két darab szöm summája. Amennyiben gyomrát megszemléled, mégpedig kiürített állapotában, vagyis midőn kiszívták belőle a gógyit, késedelem nélkül beugrik, miről informállak. [Itt az ideje, hogy néhány szót ejtsünk egy jelentős anatómiai különbségről (miután már említettük az ujjak földiekétől eltérő számát). Az ottaniak (G626-os galaxis) a gyomrukkal gondolkoznak. Ami magyarnak a feje, az magornak a gyomra. A fejükben nem őriznek mást, mint a szerelem nedveit. Az *üresfejű* a magorban pozitív jelentésű szó, *megelégedett*, nagyjából azt jelenti.] Igen, száguld pályáján a kövér [a magorok a kövéreket becsülik a legtöbbre], én vagyok a legkövérebb, így. De ha átmegy a kontroll kevély tekintete előtt, nem a nullával egyenértékű a valószínűsége annak, hogy a nullával egyenlő a kérdéseket megoldásra elvezető képessége, vagyis az információ most is többívású [közszájon forgó magor bölcsesség, ford. megj.]. A kövérség a gógyin múlik. Hasonlóképpen áll a helyzet a virtuális pocakból és a verejtékesen kivektorolt fedőflancból összetákolt mogulokkal is. [Másik lényeges anatómiai különbség, hogy a magorok hímnősek. Náluk a nő és a férfi megkülönböztetése lehetetlen, de ami a lényeg, hogy azt is sértésnek, súlyos morális vétségnek tekintik, ha valaki ebben a felosztásban emleget bármiféle élőlényt. Másfelől a szexualitás, ekként nyerve alapjait, nem az egyetlen út, ami a tudatalattiba vezet. A magor tudatalatti leghitelesebb olvasatát, a már idézett s205 szerint, „az emésztés hullámverésének kanyargós fövenyrajzai tárják elénk". A magor tehát bizonyos dolgokat egészen másképp csinál. Példának okáért a *szeretkezés* szó azt jelenti: *napozni*. Tudniillik a napozás heves örömérzéssel tölti el őt. A szabadságról megtért, frissen lebarnult magorlomon zsírja belőle, és megdúlták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek közett: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a nemesség. Szinte ezenképpen vagyon a szép felcifrázott asszonyi állatoknak is dolga. Szép, ékes, levegés, és tündöklik, de ha néki szólasz, tehát értelem nélkül való kép, vász, és csak egy darab hús és két szöme. Mire való efféle: a kölesbe jó volna vásznak etc.

Egy farkas morálván a mezőn, igen szép képet talála az úton. És sokáig forgatván azt, látá, hogy mind élet s mind ész nélkül volna, és monda: Szép vagy ugyan, de kár, hogy élet nélkül és ész nélkül vagy, mert semmire nem vagy jó.

Értelme: E fabula azt jelenti, hogy keveset használ, ha az emberek szép termetűek, nagy szép öltözetökben felruházzák magokat és dücsőséges fénességben járnak, ha tudomány, ész, értelem és bölcsesség nélkül vadnak. Mert micsoda afféle ember: csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Salomon

[Erdélyi Magyar Adatbank]

zsírja belőle, és megdúlták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek közett: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a nemesség. Szinte ezenképpen vagyon a szép felcifrázott asszonyi állatoknak is dolga. Szép, ékes, levegés, és tündöklik, de ha néki szólasz, tehát értelem nélkül való kép, vász, és csak egy darab hús és két szöme. Mire való efféle: a kölesbe jó volna vásznak etc.

Egy farkas morálván a mezőn, igen szép képet talála az úton. És sokáig forgatván azt, látá, hogy mind élet s mind ész nélkül volna, és monda: Szép vagy ugyan, de kár, hogy élet nélkül és ész nélkül vagy, mert semmire csak egy darab hús és két szöme. Mert ha a kapuciomát meglátod, tehát üres tök, és kifogyott a Salomon zsírja belőle, és megdúlták mindenképpen. Igen mondja tollas bátyám a nagy gallér mellett: Nemes ember vagyok én! De ha a feredőben mezítelen ül a több emberek közett: tehát a varga Pál több bölcsességet tud, hogynem ő. Nem efféle cifrálásba áll ez okáért a

okat kis cinkos mosollyal fogadják a munkahelyükön... Száz szónak is egy a vége, a nők cifrálkodását a mogulokéval helyettesítjük, ugyanis a magor *mogul*nak nevezi a virtuális pocakkal ágálókat.] Meghamisított tetszésindexekkel manipulálják felebarátaikat, siporkázóan délceg információtáblázatokkal ékeskednek, de ha megcsecserészed [a magorban ez olyasmit jelent, mint a magyarban a *becsekkol*], lelepleződik, nincs mögötte nullától különböző redundancia. Mire lehet alkalmazni őt, a dekódolt mogult? A tökföldön kicsinyég beh jó volna kocsányfogó tartórúdnak!

Gál Andrea: Miféle linkek vezetnek a mából Heltaihoz

Egy farkas, erkölcsi gondolatokba merülvén a mezőn, igen szép képet talála az úton. És sokáig forgatván azt, látá, hogy a kép szép figurái különb-különb zöldes betűkből vannak, mik a számjegyekkel váltakozva folynak alá, szédítő sebességgel. Ebből farkasunk egyből rájött, hogy ez a világ csak csinálmány, s semmi haszna sincs, míg az igazat láttató kapszulát bé nem vesszük, hogy meglátnók, minden, ami köröttünk van, csinálmány, villanyáramos béhatások eredménye. De egy szót se szóla, mert a hangos szó is csak csinálmány, s kinek szólna ugyanvalóst, ha csak a többi csinálmányteremtménynek nem, azok is csak az észbeli villanyáramos béhatások miatt hiszik, hogy igazán vannak, mert valójában nincsenek.

Értelme:
The Matrix has you.

Selyem Zsuzsa: Kicsi margináliák

A kép pedig amint így forgatóda, ezt gondolá: Farkas vagy ugyan, szemed is van, de kár, hogy nem látsz véle, s így semmire nem vagy jó. A fabula pedig így morfondíroza: És velem ki törődik?

Értelme:

E fabula azt jelenti, hogy keveset használ, ha az emberek csak a maguk igazát keresik mint a ravasz Gritti vagy az álnok fráter György; mondások cifra, ékes levegés, és tündöklik, de ha nékik szólasz válaszolni nem tud, csak egy darab hús és két szöme.

Értelme:

A fabula pedig így morfondíroza: És velem ki törődik?

Értelme:

E fabula azt jelenti, hogy kérdi, kérem szépen, nem jelenti.

Forrás: Heltai Gáspár: *A farkasról és a képről*. 27. fabula. (Heltai Gáspár Művei, Kriterion, Bukarest, 1980.)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Vincze Kata Zsófia

A beleszólás retorikája Pázmány Péter *Felelet* című hitvitázó iratának kritikai kiadásában

Miként olvasható egy könyv, melynek rögtön a címe előrejelzi, hogy töredéke a beszédnek: *felelet*, azaz két párbeszédjel közötti, két gondolatjel közötti szövegrész. A Pázmány Péter műveiből az Universitas Kiadó által összeállítandó sorozat első kötete[1] egy beszéd töredékének tűnik, már csak a 400 év utáni újrakiadás miatt is, merthogy a könyv fizikálisan képtelen beszédfolyamattá lenni, képtelen betölteni *felelet* funkcióját.[2] A kritikai kiadás nem is ezt célozza. A kötet újonnan létrehozóitól a kritikai kiadás megvalósítása munkát és kreativitást igényelt, mivel azóta, nemcsak a szöveg, a szöveg írásának és olvasásának módja, illetve a kontextus változtak, hanem a feleletet implikáló kérdések is. Ezért módosul maga a kritikai kiadás elve és a kritikai kiadásra vonatkozó elvárás is. Például a szövegkiadás alapjául Pázmány saját kezűleg javított munkapéldánya szolgált, amelyből az újrakiadás már elhagyja a Pázmány marginália sajátságot, lapalji jegyzetbe téve a hivatkozásoka. Így egészen pontossá válnak a az idézetek, a parafrázisok, az utalások hivatkozásai. Arra, hogy miként szólnak bele a szövegbe sorszámozással pontosított hivatkozások lennebb térek ki. A betűhív átírás sem követheti teljesen az eredetit, mivel egyrészt igazodik a Pázmány-féle 1603-1637 között saját folyamatos korrekciói révén kialakított egységes helyesíráshoz, másrészt a magyar nyelvben nem használatos jeleket a mai olvashatóság érdekében kiiktatja. (Az *?*-ből így lesz *s*, *ê*-ből e, *â*-ból a, *&*-ből et stb.) Annyiban fontos ezekre módosításokra felfigyelni, amennyiben valamiképp ezek mint szöveggondozási gesztusok beleszólnak a szövegbe.

Ugyanis a kritikai kiadás egyik velejárójának tűnik, hogy a szerző mellett mások is írják a szöveget, Pázmány Péter, (aki igyekezett lehetőleg a nyomdászt is ellenőrizni szövegének pontos kinyomtatása érdekében) mellett még legalább kilenc, a szövegen dolgozó mai szakember szólal meg nyilvánvalóan a szövegben: a szögletes zárójelbe tett megjegyzéseivel, a csúcsos zárójelbe tett eredeti lapszámozásaival, a – még kiadatlan, de megígért- jegyzetekben pedig, a latin idézetek korrigált fordításával, helyesbítéseivel stb. Beleszólnak a szövegkorpuszhoz illesztett impresszummal, előszóval, a könyv szövegét lezáró fényképpel. Az „eredetit" és némileg ennek kontextusát visszaállító szándéknak ez az ára. Vagyis abban az igyekezetben, hogy minél „eredetibbé" rekonstruáljuk a szöveget, belejátszik az a tényező, hogy ennek a könyvnek számos 400 évvel ezelőtti elemét kell visszakeresni, ez a gesztus pedig, voltaképpen egy új kötet konstruál meg.

Sík Sándor nevezte Pázmány műveit „leplezett dialógusoknak[3]", Bitskey István azonban, nem egy kétszereplős dialógust, hanem egy háromszereplőst gondol el: a két szembenálló vitapartner mellett egy harmadikat is feltételez, a hallgatót, befogadót, mint meggyőzendő félt, akiért a vita folyik. A Bitskey által említett három szereplő: a beszélő, a fiktív vitapartner és a virtuális befogadó, a megcímzett értelmező.[4] Ezek közül a harmadiknak, Tímár Attila szerint, a Pázmány korából három fajtáját lehet megkülönböztetni: a vitapartner olvasót, a joggyakorló patrónust, azaz a mecénást és a megtérítendő híveket.[5]

Vajon milyen dialógusban *felelet* Pázmány kötetének e mostani kiadása, akkor, ha elfogadjuk a fenti megjegyzést, miszerint a Felelet szövegében érzékelhető a latin szövegrészek átírójának, fordítójának, az eredeti példányokkal való összevetőknek, a latin versek időmértékessé való átalakítójának, a sokféle filológiai munkának beleszólási gesztusa? Hány pólusú beszéd jön létre a Pázmány által kezdeményezett szöveg révén?

A Felelet szövegében, feltételezésem szerint, a meg-

1. Pázmány Péter: *Felelet* (1603). Sajtó alá rendezte: Hargittay Emil, A sajtó alá rendezésben közreműködött Báthory Orsolya, Bogar Judit, Gábor Csilla, Hortobágyi Katalin, Keisz Ágoston, Kovács Gergely, Pálfai Imre Remig, Tömösvári Emese. Universitas Kiadó, Bp., 2000.

2. 1603-ban Pázmány írása Magyari István: *Országoknak valo sok romlások okairol* című könyvére írodott feleletként, bekapcsolódva ezzel az Európa szerte zajló hitvitákba.
Későbbi kiadásban: Magyari Sándor: Az országokban valo sok romlás okairol. Sajtó alá rendezte: Katona Tamás, az utószót Makkai László írta. Magyar Helikon, Bp., 1979.

3. Sík Sándor: Pázmány az ember és az író, Bp., 1939. 166. Idézi Bitskey István: Ekkléziológia és retorika Pázmány Péter műveiben. In.: *Studia Universitatis Babes - Bolyai Theologica Catolica Latina*, szerk.: Márton József. 125.

4. Bitskey, i. m. 125.

5. Thímár Attila: Pázmány Péter a vitapartner? ItK, 1999. 1–2. 115. Idézi Bitskey, uo.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

szólaló/beleszóló négy típusa különíthető el. Az elsőhöz tartoznak: a szöveg újrakiadásának létrehozói által történt elmozdítások és a szöveg fizikális megjelenítésében a szöveg mai olvasójának elvárásának érvényesítése (tudományos: filológiai, irodalomtörténeti, teológiai; illetve a szórakoztató). A második típusba tartozik az 1603-ban nyomtatott kiadás korabeli *kereztien oluaso*, akit Pázmány a dedicatio szólít meg és mindvégig a vita hallgatójaként tart szem előtt. A harmadik típus egy polylógust hoz létre a szöveg beszédein belül (Magyari István, Hunnius, Kálvin és Eszterházy Tamás). A negyedik pedig a 3. típust argumentáló, vagy cáfoló auctorok idézetben való megszólalási modalitását mutatja. A 3. típuson belül van még a szerző nélküli idézet, a téves hivatkozás, illetve a tévesen valamely szerzőnek tulajdonított idézetre felelő válasz. Az olyan idézetekre gondolok ennek az altípusnak az elkülönítésekor, mint amilyen a Hieronymus megszólalási jogosultsága például abban az esetben, amikor Pázmány azzal semmisíti meg Eszterházy Tamás egyik (auctori) argumentumát, hogy: „Zent Hieronymus felől azt írod – szól Eszterházyhoz Pázmány a Feleletben – hogi (...) De nem igazán írod (...) Azt pedig a 'mit elö hoz Babylonairül,nem Hieronymus írja, hanem Panila es Eustochium."[6] Vagy: ugyan ide tartozik a második fejezetből az a rész (a narratio második alpontja, amelyben Pázmány tévesen Magyari Istvánnak tulajdonítja. Hunnius magyar nyelven még nyomtatásban akkor meg nem jelent, a katolikus egyház ellen írott művének fordítását, és így Magyarihoz meg Hunniushoz szól mint mesterhez és tanítványhoz.

A továbbiakban a két utóbbi típust fogom vizsgálni, (figyelve ugyanakkor az előbbi kettőre is) egyrészt a szövegbe való bekapcsolódásuk szerint, másrészt a retorikai építkezést kísérelem meg értelmezni ezekben a megszólalásokban.

A 3. típusú megszólalók azok, akik közvetlenül, „személyesen" kapcsolódnak be a beszéd szervezőjével folytatott vitába (tegező párbeszédbe). Pázmány ezeket *Mit mongion Hvnius/Calvinvs/Magiari ez dologban* alcímekkel kapcsolja be a korpuszba, külön-külön alfejezeteket szánva ezek gondolatainak, majd cáfolatainak. Eszterházy Tamás már más fejezetalcímmel kapcsolódik be: *Az Eszterhaz Thamas okoskodasa meg rostaltatic.* Ahogy az alcím is jelzi, kérdés, hogy a hitvita e beszédrészének szervezője mennyire engedi ténylegesen szóhoz jutni, *mongiani* vagy mennyiben csak a maga meg *rostalasaert* beszélteti a szerzőket?

A retorizáltságot, nemcsak mint bizonyos – klasszikus és a Granatensis-féle tridenti szellemben írt *Rhetorica ecclesiastica* – retorikai szövegszerkesztési technika alkalmazását lehet megvizsgálni a szövegben. Hanem, akkor, ha a szöveget a vitában részt vevők megszólalási módjaként értelmezem, háromféle retorizáltságra lehet figyelni: egyrészt abban a módban, ahogyan a Felelet írója bekapcsolja a vitapartnerek gondolatait, argumentumait a saját cáfolata érdekében, illetve ahogyan használja és olvassa a saját, a közös és az ellenfél hivatkozásainak „doktorit" (a tekintélyérv ugyanis az egyik legfontosabb argumentumfajta a Feleletben). Másrészt fontos az egyes beiktatott szövegek, akár argumentumként használt idézetek, akár a vitapartnerek beszédének, külön, belső retorikai építkezése. Itt feltűnik az is, ahogyan ezek a megszólalások a Feleletbe való beillesztett helyzetben (önállóságuk megszűnése szerint) saját retorikai szerkezetüket és funkciójukat a Felelet szerveződése átírja a maga retorikai építkezése és funkciója szerint. (A legegyszerűbb példa erre: ami Magyari könyvében argumentum egy tétel alátámasztására, azt Pázmány úgy idézi, hogy a Feleletben cáfolattá váljon Magyari tételével szemben.) Harmadszor pedig érdekesnek tartom azt a jelenséget, ahogyan a hitvitából kitekintve a hitvitából átíródik a előbbi két retorizáltsági mód a kritikai kiadás aktuális szövegbeli funkciójában, amikor már nem az a szöveg szerepe, hogy az olvasót a katolikus vagy protestáns hit melletti döntésre sarkalja.

Magyari István állításait a a docilitasban kapcsolja be a saját *Feleletének* egészébe, ahol Pázmány saját álláspontjának összefoglalásával egy helyen közli *Az Magiari Istuan irasanac es az Feleleletnec sumaia* című bevezető részben.

Hogyan mutatkozik meg az, hogy az idézetek, és idézettek beszédbe szervezője ténylegesen a Felelet kezdeményezője? Például abban, amilyen technikával indítja ellenfele érveinek, gondolatainak idézését, ahhoz, hogy még véletlenül se váljon az *kereztien oluaso* előtt (kinek már a docilitas előtt megnyerte jóindulatát, a captatio benevolentiaeben). Igen hatásos kezdéssel állítja rögtön maga mellé az olvasót azzal, hogy leleplezi ellenfele retorikai trükkjét: Pázmány itt előrevetíti, hogy aki valóban „az derek dologhoz szolna", az elhagyja már az exordiumot, mert tudja, hogy azokban: „sok heaba valo, hizelkedö, és az ellenseg gyülöltetesere valo hamissagokat zoktak vala az emberek, minden bizonsag nelkül elö samlalni, ezekkel akaruan megh haboritani az Birac ertelmet."[7]

Miutan pedig e kijelentéssel, Arisztotelész tekintélyére és a narratio logikai menetére alapozva, behatárolta azon szerzőket, akik ezzel a retorikai résszel élnek, rátér Magyari szövegírásának éppen ezen fogáásának tárgyalására, amely a fenti megelőlegezés után az olvasó számára természetesen elítélendővé válik: „Vgyan ezen töruent szabhatnánc meltán az mostani vy tanitoknakis, kic mikor valamelly könyuet niomtatnac, minec elötte az derek dologrul kezgienec zolani, az elöl iaro leuellbe, iszonu, oktalan, kezes labos szitkokat es hazugsagokat, füznec egi hoszu koszoruba (...) Es mikeppen az kigio minden merget az fulakaban bochiata, mikor valakit megh akar serteni, azonkeppen ezekis az ö artalmas mergeket, szidalmazo és karos hazugsagokat, az Prefatioban tazittiac." Magyari írását erről rögtön fel le-

6. Pázmány, i. m. 73.

7. Pázmány, i. m. 28.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

het ismerni, hogy a továbbiakban az olvasó ehhez mérten adjon az idézett beszédnek: „ de az Magiari Istuan irásánákis kezdetit megh tekinti: meliben (miuelhogi büdös, es nyulo bornac, poshat kaposta czégeré) tapasztalható hamisságokat hord nagy rakasba, hogi inne eszünkben vehessük minemü legien az tudomani, melimec ily czegert émel."[8]

Az idézés ilyen modalitása, amit a fenti bekonferáló szöveg mutat, azt kérdést veti fel, vajon lehete itt dialógusról, párbeszédről beszélni, ha a beszéd szervezője mindent a maga érdeke szerint rendez? A kérdés maradjon egyelőre függőben, a továbbiakban úgyis felmerül még.

Miután bevezette Magyari könyvének tárgyát és értelmet háborító írásmódját, előszámlálja a vitapartnere által felvetett témákat is. A beszédszervezés tevékenysége éppen abban van, ahogyan ezeket a tárgyakat Pázmány mintegy emlékeztetőül, (recapitulatio, repetitio) ha valaki nem ismerné Magyari könyvét felemlíti. A repetitio azonban itt egyben újraírás is. Az újraírásban pedig a risus és a ridiculum eszköztárát alkalmazza, az illedelmes humanista szellemességtől (faectum) elkezdve a minősítéseiben használt éles humorig (salsum) vagy a nevekkel való gunyolódásig (pl. Hunnius nominibusai: Hunnus, Hunni, gyermek eszü Hunnius, Magyari, ha nem is állandó, de gyakori jelzője a 'szemtelen').

Magyari vélekedését összesen négyszer kapcsolja be a beszédbe (a docilitasban először, a narratioban másodszor Hunnius vélt fordítójaként és tanítványaként, harmadszor –a refutatio menetébe szőve, sorolja fel ennek megcáfolandó állításait, negyedszer pedig a bizonyítás kibővített részében mind a confirmatioban, mind pedig a confruntatioban helyet ad gondolatainak.

Másodikként Hunniussal perel, akit szintén Magyari felhaborító írása hív elő a beszédek ütköztetője számára, hiszen Pázmánynak megüti a fülét, hogy Magyari máris nyomtatja Hunnius művét, amiből arra következtet, hogy ő is fordította. Mielőtt felsorolná Hunnius tételeit és érveit, hogy ab ordo megfeleljen ezekre, fokozatosan kiküszöbölve az ellenvetéseket (remotio) már beiktat egy-egy sarcasmust (legalább egy szellemes nyelvi kiforgatást). Vagy: amikor például Hunnius első nyomós támaszpontját közvetíti, melyben Hunnius Bernardot, Panormitanust, Udalricust, Ulricust, Mantuanust, Petrarcát, Friederich császart mint tekintélyérveket említi, a mellett az állítás mellett, hogy a régiek is szidalmazták a pápát –, Pázmány ezt a hivatkozást (és egyben legfontosabb érvet) egy finoman zárójelbe tett comparatio similevel zuzza szét, amely mégcsak nem is a tárgyra, hanem a tárgy megformálásmódjára, azaz újra az érvelés retorikai hátterére vonatkozik: „azt mongia, hogi az régi zent Atiak közzül (kiknek egnihani homalios mondasukbol akar, mint Adam az fugefa leuelböl, berhet chinalni, az ö rutsagok födözesere) sokan vellek eggiet ertnek."[9]

Vagyis, a hitvita moderátora úgy hívja beszédbe a maga szövege számára a megszólalókat, hogy előbb meg akarja tisztítani beszédüket az ékesszólás minden olyan sallangjától, mely a beszédre a közismert bene dicendi scientia technikáival ráépül, és nem ennek művészetével megszerkesztődik.

Hogyan lép közbe – ezennel önmagának adva a szót – ő maga, aki mindeddig is végig vezette a beszédet? Ahogy átveszi a szót rögtön egy iocussal kezdi; – a refutatiot előkészítendő. A iocus, az érvelés menetébe szőtt humoros anekdota, amellyel mintegy exemplum similevel máris megsemmisítette Hunnius legfontosabb argumentumát, az elődökre való hivatkozást. E szerint Hunnius is úgy tesz, mint a katona, aki mind lennebb és lennebb adja azoknak a törököknek a számát, bajtársai faggatására, akiket megölt a hadban. Százról végül oda jutnak, hogy kiderül, hogy a száz legyőzött török helyett csak valami fának ütközött valakit vélt talán töröknek, „Szinten igy chielekzik a' mi Szazunkis", aki a Szent Atyákra hivatkozik előbb, majd később, a pólyában levő gyermekekkel is megelégszik.[10]

Pázmány argumentuma az is, hogy Hunnius származásából (locus geneologiae) és esetleg képességéből, hajlamából (locus factate) kifolyólag téved, vagyis mivel „saxoniay", csak a sör hatása alatt látta a bizonyításokat. A ridiculum, a nevetségessé tétel az argumentum elocutiós ékítménye: „...hanem ha Hunnius az Saxoniay temerdek sér után, homalios almaban latta volna ezeket"[11].

Véletlenül csöppen be ebbe a vitába Magyari is, ártatlanul, Hunnius mellett, „mint vele egy porazon futó tanito". Magyari véletlenszerű szerepléséről, csak 30 lap után szerzünk tudomást, amikor Pázmány helyesbít a digressióban, hogy tévedésből tulajdonította Magyarinak Hunnius művének fordítását. Viszont, ha az olvasót előbb a Feleletet kiváltó írás érdekelte, akkor abból, megtudhatta a botlást.[12]

Hunnius bekapcsolása után az amplificatio módszerével a tekintélyérvek száma egyre növekszik Pázmány bizonyításában, és egyre csökken vitapartnereinél. Így az a bizonyos negyedik típusú megszólaló fokozatosan egyre nagyobb helyet kap, a beszélgetésben. Pázmány mind több citátumot alkalmaz állításainak alátámasztására; ezekről előbb meggyőzi ellenfeleit, hogy mennyire nem egyezik az ő tanaikkal, ebből kifolyólag nincs joguk hivatkozni rá. Az ő oldalán viszont, egyre több hang kapcsolódik be, sőt legtöbbször az ellenfél által hivatkozott auctorról bizonyosodik be, hogy voltaképpen a vita másik oldalán, vagyis a beszéd irányítója mellett áll.

A Hunnius, Magyari és Eszterházy által követett régiekről vagy azt deríti ki, hogy: „ meltan chielekzik hogi ezeket Attioknak valliac" mivel ezek „regen karhoztatot eretnekec." (És egy illustratio, mint loci comunes ornatus: „Szac meglelte foltyat").[13] Vagy: – amint Pázmány fejtegetései kideríti - semmi közük a lutheránusokhoz (például Szent Bernátot, akire Hunnius hivatkozik, csakis 'nagy szemtelenséggel'

8. Uo.
9. Pázmány, i. m. 38.
10. Pázmány, i. m. 39.
11. Pázmány, i. m.39.
12. Magyari, i. m. 128.
13. Pázmány, i. m.48.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

lehet lutheránus hitelveket vallóvá tenni, hiszen ő az egyháztól nem szakadt el). Máskor pedig méltatlankodó indignatióval vonja kétségbe a lutheristák hivatkozásának jogtalanságát: „Zent Agostont hogi meritec chiac emlitenijis?"[14] (Noha éppen Ágoston az auctoroc között az, akit közösen hivatkoznak bizonyos kérdésekben). A hiteles, folyamatos egyházi és apostoli elődök enumeratiojában és ezek az igaz/régi vallás mellett való tanúskodásuknak való felhasználásában Pázmány legyőzhetetlen.

Az előhívott tekintélyeket (4. típusú megszólaló) akár e vita, beszéd, polylógus (testes) tanúiként is érthetjük, hiszen minden (3. típusú megszólaló által tett) állítás mögött beleszólnak a vitába a beszéd moderátora által közvetítve.

Pázmány saját gondolatainak confirmatiója és az ezt követő három Hunniushoz intézett kérdés hangneme újra nem arra vall, hogy „valójában" párbeszédet folytatna vitapartnerével, hanem inkább csak alkalmzza ennek álláspontját, átültetve saját szövegébe, beszéltetve ezt, ahhoz hogy saját bizonyításához eljusson. Az ellenérveket fokozatosan megsemmisítő eljárással hallgattatja el „az kereztien oluaso" tanítására, megindítására, gyönyörködtetésére.

Újra feltehető a már említett kérdés: vajon valóban párbeszéd, beszélgetés történik-e itt, vagy egyoldalú monologizálás, amelyet a szöveg szervezője irányít?

Eltekintve a hitvita szereplőinek kontextusától, a szöveg olyan elemeket és megszólalókat érvényesít, amelyeknek a beszédét az olvasó olvashatja ki: a kritikai kiadás egészen pontossá tette Pázmány hivatkozásait, ennek értelmében, a szöveg kiutal ezen megszólalók saját maguk szerinti szövegére. Az olvasó utána nézése során az utalt szöveg már nemcsak a Pázmány *Feleletében* megvalósuló közvetítésre van szorulva. Azaz: a *Felelet* szövege a jegyzetek révén is, lehetővé teszi a szövegek polylógusát.

Ha megfigyeljük a narratio talán legmélyebb pontját, ahol Pázmány Kálvin beszédét és kérdéseit (!) kapcsolja be a szövegébe, a Felelet olyan aspektusa nyilvánul meg, amely az egész könyvben egyedülálló.

Ez a legrövidebb része a narrationak. Pázmány szóbűvészkedései itt teljesen elmaradnak, iróniája alábbhagy, logikai építkezése az eddigieknél is összerűbb és világosabb. Két érvelés módszert említenék: saját érveinek kifejtését Pázmány concessióval kezdi, vagyis azzal a dialektikus argumentásálással, amely előbb megengedően egyetért ellenfelével, legalábbis a gondolatmenet elején. A másik módszer a concilatio, amelyben vitapartnerének argumentumait használja fel saját célra. Például: „Mys azt mongiuk azert Caluine, hogi valameli tudomani ellenkezic az Apostoli irasokkal, azt karhoztatni kel, de a'mellett aztis mongiuk hogi az te magiarazatod nem Zent iras."[15]

Ebben a részben Pázmány kérdései, argumentumai retorikai megalapozottságuk ellenére láthatólag elveszítik magabiztosságukat, talán mivel itt már nem csak az egyháztan, nem csak a dogmatika megvitatása fogalmazódik kérdéssé. Mindaddig, ameddig a patrisztikai kor hagyományairól, a szentségek szerzéséről, a szentekről, az úrvacsora módjáról vitázott, tanúk, érvek, bizonyítékok, retorikai vértezettség háttere magabiztosságot nyújtott a beszédben számára. Viszont abban a beszédben, amelyet Kálvin hív elő a *Feleletben*, a mindent megválaszoló érsek szerepe a kérdésekkel küszködő hívő felé mozdul el, ami a hitvitában nem előnyös megingás, viszont itt lesz voltaképpen a vita is párbeszéddé:

„Forgatod az zent irast? Enis: Konyorgez Istennec hogi vilagosito Zent lelket aggion? Ens: Kiuanod lelked uduesseget? Enis: Te magiarazod az Zent irast? Enis. Honnan tuggiam mellyikunk magiarazza jobban? igazabban? (...) Honnan tudhatom ezt az igaz ertelmet mellik legien? Az te tetechesedböle? Miert nem az enymböl? "[16]

Ez az a pont, ahol Pázmány a szó mai értelmében beszélgetésbe elegyedik. A kérdéssorozat valahol a precontatio és a communicatio retorikai kérdésalakzata között mozog, csakhogy itt – a szöveg szerkesztésmódjából kikövetkeztethető: nem a tudatos ékítmény, vagy a logikai építkezés eszközei. Mégis a következő paragrafusban, már megint visszalépett a hitvitázó érvelő szerepében. De a szövegben megmutatkozik a cezura a Kálvinhoz intézet kérdések és a Kálvintól kért bizonyítékok között. Cezúra érződik a kérdések és az utánuk következő paragrafus állításai között is. Ezek nem is kísérelik meg megválaszolni az előbbi kérdéseket, ahogyan a szöveg menetében eddig történt.

A továbbiakban, a beszédszervező újra Magyarit közvetíti, ezennel harmadszorra, cáfolva ennek három tételét, és feltéve neki két kérdést, majd a konklúzió után exemplum similessel zárja a gondolatmenetét. Magyari okoskodása megint hiábavaló, mert Pázmány kideríti, hogy egyetlen hivatkozása sincs, hiszen akiket ő előhoz, akikkel ő egyetért (valamely egyház, valamely püspök) azok vele nem értenek egyet.

Az Eszterházy Tamás „okosodását" már, amint fennebb említettem, más előrejelzéssel építi, be, nem azzal az alcímmel, ahogyan Magyari, Hunnius és Kalvin vélekedése lépett be a Pázmány *Feleletébe* 'Mit mongion az dologban...', hanem, eleve a megrostáltatást vetíti elő: *Eszterhaz Thamas okoskodasa meg rostaltatic* Eszterházy valójában, csak Hunnius ürügyén jut szóhoz, aki pedig Magyari ürügyén lépett be. Ez az alfejezet, a korpusz retorikai makrostruktúrájában egy digressio, egy kitérő, amely talán csak a Magyarira és Hunniusra vonatkozo fordítási tévedést korrigálandó iktatódott be. Pázmányt vitára Eszterházy „igen hozzu es ektelen Elol jaro beszede"[17] provokálta. De Eszterházy még csak vitára sem alkalmas, egyrészt mert ifjú, másráészt, mert „ennec nem egiebünnen vagion ereie, hanem chiac az tu-

14. Pázmány, i. m. 74.
15. Pázmány, i. m. 58.
16. Pázmány, i. m. 59.
17. Pázmány, i. m. 70.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

datlansagtul, es az mas ember pennaja utan valo irkalasbol".[18]

Eszterházy Tamás bekapcsolasi módja a digressioban a ridiculum eszközeivel történik. A tudatlan ifjúnak ezért Pázmány nem a logikus érvelés korábbiakban használt formáját alkalmazza, nem számlálja elő a cáfolandó gondolatokat, hanem összességükben tagadja, kiforgatja, nevetségessé teszi. Mivel Eszterházy hasonlókat mond ahhoz, amit Magyari „kákogni kezdett vala"[19]. Pázmány kritikusan „megrostálja" ennek állításait, s mivel legtöbb hiba a tanúk bizonyságul hívása körül van, olvasásra sarkallja, elmagyarázva, hogy Hieronymus mit mond és mit nem abból amit Eszterházy neki tulajdonít, gazdag citatummokkal illusztrálva magyarázatait, majd kifejti hogyan kell olvasni Tertulianust, Cyprianust, amikor a pápa tiszteletére vonatkozóan keres az írásos egyházi hagyományokban bizonyítékot.

Pázmány vitapartnereit gyakran utasítja valamely könyv elolvasására olyankor, amikor ezek tudatlansága miatt hiábavaló lenne a puszta hivatkozás. Például Eszterházyhoz: „Z. Gergeli mondasit, mint kellien érteni, az önön magiarazattiabol meg mondtam nem regen, lasd meg ha nem restelled".[20] Magyarihoz pedig: "Ha azoknac az Papaknac leueli es vegzesi nalad ninchienec, tekintcz meg Iodocus Cocciust, meg talalod ez dolog felöl mit tanitottac ezec az Romai Papac."[21]

Végül fölényesen felmenti (venustum) Eszterházy ifjú tanító tudatlanságát, mivel az, „ifju legeni'-ként még többet ért a nyilazáshoz és a pohár emelgetéséhez így még nem ismeri a Szent Atyák írásait, „kiknec oluasasara, nemis erkezhettel meg eddig"[22].

Mindebből az az idézési modalitás derül ki, amely többszörösen is átírja a beszéd szervezője javára a megszólalásokat, vagyis ő maga mozgósítja, mozgattatja nemcsak a beszéltetetteket, hanem az ezek hivatkozásai révén megszólalókat is.

A második fejezettel lezárul az a rész, amelyben a polylógusháló kialakul. Ebben a szakaszban a beszéltettek mondásai és a feleletek ütköztetései révén, létrejön egy szkolion-szerű szerkezet. A szkolion-szerkezetet itt olyan az értelemben feltételezem, hogy ugyanarra az oppozícióra épül(a hitvitában általában: hiteles/hamis) az amplificatio módszerével a megszólalók hat variációja során. A sorra bekapcsolódók: Magyari, Hunnius, Magyari, Kalvin, Magyari, Eszterházy ellenvéleményeinek variációi építik egyre tisztábbá téve a *Felelet* tárgyát. Vagyis, amint az egyes megszólalók fokozatosan közbelépnek, újra és újra megerősítik, kibontják a beszédszervező *Feleleté*nek álláspontját.

A szkolion-szerkezeten belül azonban megfigyelhető egy cezúra vagy csúcspont, a Kálvinnal való párbeszédben, amikor már nem a polarizáció szervezi a szkoliont, ez a beszélgetés ugyanis nem illik bele a hitvita retorikai sémájába.

A kritikai kiadás olvasója már nem az oppozició amplifikációját érzékeli, hanem éppen ezt a cezúrát, amelyben nem feloldódik az oppozició, hanem különbségekké minősül. A Kálvinnal folytatott fennebb idézett párbeszédből, (Kálvin és Pázmány azonos kérdéseiből) már nem az igaz/hamis polarizációja, hanem a különböző értelmezés olvasható ki.

Pázmány műve nem egy teljes hitvita dialógusa, csak abban, abból egy töredék, egy felelet. Ebben a *Felelet*ben megtörténő belső párbeszéd voltaképpen ez a törés, amely a Kálvin idézésekor történik a szövegben.

18. Pázmany, i. m.75.
19. Pázmány,i. m. 70.
20. Pázmány, i. m.75.
21. Pázmány ,i. m.85
22. Pázmány, i. m.78.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Páll Zita

Melyben még továbbírja

Három év után újabb, immár a második verskötetével* jelentkezik az erdélyi magyar könyvpiacon Lövétei Lázár László. Első kötetének anyaga mintha egyetlen alakteremtő szöveggé állt volna össze: az önmagához képest mindvégig koherensnek nevezhető lírai alany *távolságtartóan* szemlélődött és rendszerezett, fölényesen és magabiztosan. Elegánsan kerülte ki humora segítségével a közhelyesség csapdáit, ironikus-entellektüel hangvétele elviselhetővé szelídítette elsősorban önmaga számára a kimondott kimondhatatlant. *A névadás öröme* viszonylag kiforrott, átgondolt és „megcsinált" első kötetnek nevezhető, így felkelti a kíváncsiságot a második kötet iránt: hová lehet innen továbblépni, (kell-e), lehet-e továbblépnie Lövétei Lázár Lászlónak, avagy még mindig ugyanarról a már ismerős *távolságtartás*ról van szó?

A második kötet nemcsak a versvégi egy-kétsoros csattanók gyakorisága és az önirónia szintjén mutat szoros rokonságot az elsővel, hanem abban is, hogy a versek túlnyomórészt egyes szám első személyben íródnak, mintegy továbbteremtve egy itt is koherensnek mutatkozó beszélő enyhén bizarr valóságát. A kötet három ciklusból áll (*Nyílt pálya, Ellenérzés, Távolságtartás*), melyeket a kiemelt helyzetű, ciklusokon kívüli *Toronyiránt* c. vers vezet fel, de ennek a szerepnek szerkezete miatt nem látszik eleget tenni: a vers címe megismétlődik az utolsó sorban, s így a figyelmet nem a következő oldalakra, hanem a vers elejére irányítja vissza, egyfajta rövidzárlatot okozva az olvasásban. (Ön)reflexívként és (ön)ironikusként is olvasható akár ez a gesztus, főként a *Jó kezdet lehet* c. vers utolsó sorának fényében: „ami körbefut, csakis jó kezdet lehet." (36).

Ennek a költészetnek tagadhatatlanul nagy narratív ereje van, miközben trükkösen folyton ellenáll az olvasó értelemkonstruáló reflexeinek azáltal, ahogyan egymás mellé helyezve képkockákat a maga módján értelmezi, leírja önnön világát. Az alaphelyzet általában egy hétköznapi mozzanat (reggeli tisztálkodás, gyaloglás, ebéd az út szélén, napi program stb.), melyhez minden esetben szokatlan „kommentár" társul. A nagyszámú én-közlés révén („talán mert sohasem használok könyvjelzőt..." (5), „Mert én hajlamos vagyok mindent szó szerint érteni" (9), „mert hazatéréskor szükségem van / a viszonyítási pontokra" (33), „az apró részleteknek / ma túl nagy a hatalma fölöttem" (43), „kötelező / védősáncomat mégiscsak kiépítem" (48) stb.) autentikus, következetes, őszintének tűnő beszélő látszik megképződni a versekben. A gondolati töredezettség, a nehezen vagy egyáltalán nem követhető gondolati ugrások – melyek az első kötethez képest hangsúlyozottabbak – azonban felkeltik a gyanút, hogy mégis egy széteső-ben levő énről lenne szó, melyet a vers tart össze, s amely tudja is ezt magáról. Avagy fordítva: Lövétei Lázár László (a továbbiakban: LLL) költészetét egyetlen fikcionális szubjektum dominálja, mely folyamatosan íratja önmagát, miközben a költő kísérleteket tesz szétírására, felszámolására, tudván, hogy egy harmadik kötetnek majd valami mást kell nyújtania, elkerülendő e költészet kifáradását, az unalmassá válást, az önismétlés vádját.

Akárcsak az első kötetben, továbbra is reflektáló, szemlélődő, leltározó és vágyakozó lírai alannyal van dolgunk, aki mintha úgy próbálna túlélni, hogy rendet igyekszik tenni egy számára feszültségterhes, kaotikus világban, miközben mindvégig a rendkívüli után vágyakozik: „Várom, nem keresem, de várom / az említésre méltót, mint sok-sok / kilométer után egy véletlen átjárót" (11), s az *említésre méltó* meg is látszik teremtődni, ha nem is kívülről, de jobbára feltételes módú történetek által, így kétszeresen is virtuálisan („Összegyűjthetném rakásba mindazt, / amibe úgy-ahogy beleszoktam" (14), „biztosan / sziszegve fordultam volna / vállam felé" (20), „Még elgondolni is rossz, hogy a bal / kéz fogja tartani a futószárat" (21), „leszek szárazföldi kalóz, / ki belső vizeidre tévedt" (29), „Ha a fikusz mellett balra fordulva / a szokásosnál is jobban meg találnék / görnyedni" (33) stb.). Állandó kergetőzés a megszokottal, a megszokással, a kiismert Másikkal, és úgy tűnik, a menekülés/távolságtartás eszközei csupán az (ön)irónia és a fantázia, a segítségükkel kisiklatott referencialitás, kiforgatott helyzetek. Jellemző az *Elakadok a bonyodalomnál* c. vers (38) Ady-mottója: „Van-e szebb élet, mint a másik?"

A versciklusoknak majdhogynem kötelező szereplője a nő mint társ, szerető, aki LLL első kötetében neveket is kapott: Móni, Júlia. A második kötetben sokkal ritkábban, s ironikus-fanyarul már csak mint *a nő* jelenik meg, kevésbé provokatív, inkább az együttélő, a hétköznapi rutin tartozéka. A versekben megképződő beszélő távol tartja magát az erős érzelmektől, ill. azokon túlról (vagy innenről?) beszél, a szürkeségből való megváltódást látszólag nem a sze-

1. Lövétei Lázár László: *Távolságtartás*, Pro-Print, Csíkszereda, 2000. (Első kötete: *A névadás öröme*, Erdélyi Híradó – Előretolt Helyőrség, Kolozsvár, 1997.)

[Erdélyi Magyar Adatbank]

relemben keresi, habár az „El fog-e jönni, hogy betömje / az unalmas órákon támadt réseket" (17) sorok ő-je akár a szerelem is lehetne, mint egyike azon *említésre méltó* dolgoknak, melyeknek hatalmukban állna kibillenteni a megszokásból a szubjektumot. Egyelőre azonban: „de még mindig / köze van a megváltáshoz, / mikor a nővel is számolok, / és kevés izzadságszagot / hagyok magamon" (12), „Kinéztelek magamnak, ennyi. / A többi: nyelvtan, építészet" (28), „Hagyom, hogy beszéljen a nő" (51).

A *Távolságtartás* alig tartalmaz annyi verset, mely egy kötethez elegendő, ugyanakkor a *Tettvágyat ébreszt az emlékezés* verscím mindkét kötetben előfordul, utalva valamiféle folytonosságra, ill. a továbbírás/átírás kényszerére. Mivel a második ilyen című vers (15) nem látszik szoros kapcsolatban lenni az elsővel, akár azt is gondolhatnánk, hogy a költő benne maradt a cím bűvöletében, de olyan kataforaként is felfogható e paratextus újrafelbukkanása, mely visszautal az első kötetben megképződő beszélőre, és explicitebb módon is megteremti annak folytonosságát. Az első vers aposztrofikusnak nevezhető, egy olyan azonosítatlan te-hez képest definiálódik a lírai alany, aki lehet a kedves ugyanúgy, mint a háziorvos vagy egy másik ego (aki, mint tudjuk, ugyanaz), és csattanóval végződik – ez nem ritka jelenség LLL költészetében. A második kötetben levő vers kevésbé aposztrofikus, két részből áll (*1. Meddig süllyedek, 2. Fölélem a tartalékot*), két múlt idejű narrációból, melyek nem konvergensek, noha egy kis erőlködéssel/fantáziával akár a konvergencia is megteremthető lenne köztük. Az *Öcsém emlékének* dedikációjú második rész olyan történetként olvastathatja az első részt, mely a fikción belül is fikcionális, amennyiben te-je a meg nem született testvér/alterego, akit mégis megképez a beszélő a szó/nyelv erejével. Ebben az esetben a második rész akár az első rész bővített poénja is lehetne, a címek pedig az első kötet önironikus mozzanataira apropóznának mint a kimondott kimondhatatlantól való távolságtartás egyik eszközére. Azonban hogyha két párhuzamos történetként olvassuk a második kötet *Tettvágyat ébreszt az emlékezés* c. szövegét, úgy az első történet nem túl jól megírt, enyhén hatásvadász, akár a csattanója, s a második is sokkoló akarna lenni, de csupán olcsóra sikeredett. Nehezen – ha egyáltalán – megfogalmazható, hogy mitől jó és hatásos egy vers, de valószínűleg ennek esetében, hogyha leválasztjuk az önmagában is erős érzelmeket keltő szituációt – itt: „emlékezés" a meg nem született öcsre, aki épp ezáltal épül bele az emlékezőbe –, nem a semmi marad, hanem épp az a valami, amitől jó vers lesz a szöveg. Ennek elhallgatása, ill. az ilyen „tabusított" témájú versekről való referálás hiánya annak az általpintatosságnak a továbbvitele lenne, amely dominánsnak mutatkozik az irodalomról szóló beszédekben, amelyek ilyen esetekben szemérmesen egymásra olvassák az élményalapot szolgáltató magánembert és az azt feldolgozó költőt/művészt, noha egyébként kínosan igyekeznek leválasztani a Költőt a magánemberről, sőt az Alkotót mint olyant is részben zárójelbe teszik, amikor az olvasót (társ)szerzői rangra emelik.

A kötet utolsó, tehát ugyancsak hangsúlyos helyzetben levő verse a *Mindennapi spekulációinkat* (51). Olvasható akár egy együttélő pár hétköznapi szurkálódásainak leírásaként is, viszont a verszáró – és egyben kötetzáró –, a(z immár két köteten át konstruálódó) lírai szubjektum szokásainak megváltozását ígérő sorok („Meggyengült ellenfél, hogy szarvát / törjem, holnaptól lesz füldugóm / és belső időm.") a kötet(ről mondottak) fényében más síkokra terelik az értelmezést. Így az ellenfél akár a kritikus maga is lehetne, aki tehetetlenül nézi a költő mozdulatait, de vak a saját tehetetlenségére: diadalmasan fedi föl a vélt hibákat és erényeket, de miközben „bekasszíroz egy győztes mosolyt / és befizet a holnapi látványosságra", nem veszi észre, hogy a költő provokál és jól szórakozik, s hogy folyamatos egymás melletti *el*beszélés van, megértés soha. A játszma megismétlődésének kivédése addig lehetetlen, amíg a költő felvállalja a szerepet, s hogyha továbbra is vállalja, akkor nem bízhat az „ellenfél" szokásainak megváltozásában, így neki kell változtatnia önmaga beidegződésein ahhoz, hogy ne fulladjon rutinba, unalomba a játék.

Lövétei Lázár László második kötete is egyéni hangú, egyenletes színvonalú, ujjgyakorlatoktól és az irodalmi apák hatásának látványos exponálásától mentes kötet. Amint láttuk, akár az első kötet szerves folytatásaként is felfogható, ahhoz képest nem hoz sok újat, így az írásunk elején feltett kérdésekre remélhetőleg a harmadik kötet fog majd érdemben/pozitívan válaszolni.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Másként is beszélni

Horváth Andor egyetemről, fordításról

Horváth Andor Kolozsváron élő esszéista, műfordító, előadó tanár a Babes-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészkarán, a *Korunk* című folyóirat szerkesztője.

Esszékötetei: *Dávid parittyája* (Kriterion, Bukarest, 1979), *Nyomunkban a hírözön* (Politikai Kiadó, aBukarest, 1982), *Montaigne köpenye* (Kriterion, Bukarest, 1985).

Ismertebb fordításai: Escarpit, Robert: *A könyv forradalma* (Kriterion, Bukarest, 1973), *Korszellem és önismeret: válogatás a két világháború közötti román esszéirodalomból* (Kriterion, Bukarest, 1988), Andrei Plesu: *Tescani napló* (Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2000), Andrei Plesu: *A madarak nyelve* (Jelenkor, Pécs, 2000).

Az Lk.k.t. kérdéseire Horváth Andor írásban válaszolt.

1. Az elmúlt néhány évben két Korunk *számnak is központi témája volt az egyetem kérdése (1997/4, 2000/9). Míg az elsőt egy politikai esemény váltotta ki (az RMDSZ programjába bekerült a Bolyai Egyetem önállóságának visszaállítása), és többnyire konkrétan az erdélyi magyar egyetem problematikájával foglalkozott, addig a második szám általánosabb és differenciáltabb kontextusba helyezte ezt a kérdéskört. 1997-ben Ön azzal zárta bevezető szövegét, hogy „természetes, hogy egy bizonyos ponton túl eljön az igazi szakmai viták ideje." A 2000-es szám tágabb horizontja minthogyha ennek a szakmai vitának a létrejöttét körvonalazná. Hogyan látja1, valóban jellemző-e a jelenkori erdélyi értelmiségre egy olyan fajta problémaérzékenység, amely az itt felmerült kérdéseket egy tágabb horizontból is képes értelmezni?*

Mielőtt a kérdésre érdemben válaszolnék, szükségesnek látom, hogy néhány szóban körülírjam a magam pozícióját. Atipikus egyetemi ember vagyok abban az értelemben, hogy negyvenöt éves is elmúltam, amikor az egyetemre kerültem. Ilyen korban nem szokás „pályát kezdeni", ezért természetes, hogy ennek a körülménynek több hátrányos, kevesebb előnyös következménye van. Emiatt van az, hogy noha már egy évtizede folytatom, nem egészen úgy élem át az egyetemi létet, mint aki abban nőtt fel és alakult. Kevésbé „megrögzött" vagyok, mintha továbbra is az indulás pillanatában lennék. Persze nem vagyok egyedi eset, mivel ez közelmúltunk viszonyaiból következik. A második dolog, ami itt említésre méltó: 1995-ben a Bolyai Társaság elnöke lettem – négy évig töltöttem be ezt a funkciót. Szükségszerűen adódott ebből, hogy képviselnem kellett a közélet fórumán az önálló állami magyar egyetem gondolatát. A társaság véleményét hangoztattam nyilvános viták, televíziós beszélgetések alkalmával, cikkek, állásfoglalások formájában. Végigéltem azokban az években e gondolat történetét a politika és a szélesebb nyilvánosság színterein: közelinek látszó tervek, illúziók, előítéletek és

[Erdélyi Magyar Adatbank]

ígéretek útvesztőjében, jószerint eredménytelenül, de nem haszontalanul.

Az egyetem kérdése mára csendbe borult. A múlt szeptemberi *Korunk*-szám ötletét épp az a felismerés adta, hogy az egyetemről lehet másként is beszélni, mint a politikai aktualitás módján. Úgy, ahogyan Sorin Antohi teszi a román egyetemi világról szóló, keményen kritikus – és nem mellékesen pesszimista – elemzésében. Ahogyan Szabó Mátyás megosztja az olvasóval a budapesti Közép-Európa Egyetemen (CEU) szerzett tapasztalatait egy más típusú – igényesebb és eredményesebb – oktatási formáról. Vagy ahogyan Derrida egy 1983-ban, a Cornell Egyetemen tartott előadásában a történetiség nézőpontjából közelíti meg a kérdést, és azon meditál: mi az egyetem a mai világban, azonos-e még egykori önmagával, van-e egyáltalán kilátás arra, hogy hű maradjon hagyományosan betöltött rendeltetéséhez és hivatásához.

Minden nehézség nélkül meg tudnék nevezni tíz vagy húsz olyan erdélyi egyetemi oktatót, akinek súlyos mondanivalója lenne mindezen, bennünket is érintő kérdésekről. Nem is tartom lehetetlennek, hogy ezekről, mondjuk, éppen a *Korunk*, vitát kezdeményezzen. Számolnunk kell azonban azzal, hogy egy vitának akkor van igazán értelme, ha megvannak a szellemi feltételek ahhoz, hogy fontos igazságok kimondassanak, de megvan egyúttal annak is a lehetősége, hogy bizonyos következtetéseknek és tanulságoknak ténylegesen is érvényt szerezhessünk. Amennyire igenlő a válaszom az elsőt illetően, annyira kételkedem a másodikban. Nem kevés azok száma, akik sok mindent tisztán látnak, beleértve azt is, hogy mit kellene másként, jobban tenni, de a döntések meghozatalába sok esetben kevés beleszólásunk van.

2. A 2000-es szám bevezető szövegében említi Ön Humboldt egyetemkoncepcióját, melyet így összegezhetünk: az egyetem nem szakiskola, tehát nem szakmát (Beruf) biztosít, hanem az „érdek nélküli tudás" színhelye, ahol tanár és diák egyaránt a tudományért vannak, a lezárhatatlan kutatásért. Hogyan módosult mára ez az eszmény egyetemi intézményeinkben?

A kisebbségi állapot elmúlt évtizedekben szerzett tapasztalatából ered, hogy az 1989. decemberi fordulatot az erdélyi magyarság úgy élte át, mint a maga igényei szerinti felszabadulás reményét. Nem lett önálló egyetem, de a helyzet mégis sokat javult: a magyar nyelven folyó egyetemi oktatás kibővült és megszilárdult, noha az eddig elértekkel sok szempontból nem lehetünk megelégedve. Végig kellett élni a nyolcvanas évek drasztikus korlátozásait ahhoz, hogy megértsük, miért számított hallatlan pozitívumnak az a lehetőség, hogy végre nemcsak új szakok létesíthetők magyar nyelven, hanem számottevően növelhető a diáklétszám is. Olyannyira egy eltorzult helyzet orvoslásának látszott ez, hogy eleinte szinte nem is volt kérdés, vajon jóra vezet-e. Ma már tudjuk, hogy a diáklétszám felduzzasztása nem egyértelműen pozitív fejlemény, jóllehet világjelenség: károsan hat az oktatás színvonalára, növelheti a diplomás munkanélküliek számát stb. Végső soron megszabja azt, hogy az egyetem milyen tudományok milyen szintű oktatásának otthona.

Azt hiszem, nem lehetnek illúzióink azt illetően, hogy a modern társadalom részeként az egyetem többé sehol sem ugyanúgy „a tudás fellegvára", ahogyan egykor volt. Derrida arról beszél, hogyan szorul háttérbe a humán tudományok művelése és hódít mindinkább teret a gyakorlati célú szaktudás, ami egyértelműen az egyetem hanyatlásának jele. Ahogyan a jólét tekintetében messze vagyunk a Nyugattól, ebben a vonatkozásban sem tartunk még ott – ezúttal javunkra – , mint a fejlettebb országok, de abba az irányba tartunk. Éppen a humán tantárgyak – főként az irodalom, a történelem és a filozófia – oktatásának feladata ébren tartani ennek a változásnak a tudatát. Görög irodalmat és görög filozófiát nem azért kell tanulni, mert az jól áll a műveltség összképében, hanem azért, mert nélkülük lehetetlen a jelennel kapcsolatos kérdéseink radikális megfogalmazása is.

3. Hogyan módosult ugyanakkor állam és egyetem viszonya?

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Ha a kérdés ránk, vagyis honi viszonyokra vonatkozik, akkor az értékelés inkább kedvező. Természetesen abban az értelemben, hogy a diktatúrát követő évtizedben visszatértünk az egyetemi autonómiának, ha nem is a teljes hagyományához, de legalább a gondolatához. Kedvezőtlenebb a helyzet, ha azt nézzük, hogy az egyetem olyan pénzügyi függésben van az állammal szemben, amelynek nem valamiféle politikai akarat az alapja, hanem egyszerűen a gazdasági viszonyok tényei. Az egyetem valódi szabadsága nehezen képzelhető el megfelelő anyagi ellátottság nélkül.

4. Lehet egyetem és „tömeg" viszonyáról beszélni? Egyáltalán reális e kapcsolat tételezése?

Szokás manapság az egyetemek „eltömegesedéséről" beszélni. Ez a világon mindenütt így van, nálunk azonban látványosabb amiatt, hogy különösen gyorsan és „vadul" ment végbe. A két szó társítása valójában arra utal, hogy baj van az egyetemmel akkor, ha a hallgatók létszámát az oktatástól idegen szempontok alapján meggondolatlanul felduzzasztják. Jómagam mégsem beszélnék az egyetem kapcsán tömegről, mivel ennek a szónak történelmileg más a szemantikája.

Szintén nem a „tömeg" szóhoz folyamodnék tehát akkor, amikor a kérdés egy másik, lehetséges értelmére reflektálok. Az egyetem és a társadalom, diplomások és nem-diplomások viszonyára gondolok. Az egyetemek végzettjei: a képzett, magasan képzett szakemberek olyan szellemi elitet alkotnak, amelynek saját társadalmi státusa, énképe, ideológiája van. Olyan történelmi korszakváltás idején, amilyet manapság élünk át, nem ártana talán elgondolkodni azon, hogy is állunk ezzel.

5. Összeegyeztethető-e ma az egyetem intézményi kerete és a kutatás eszménye?

Kutatás sokféle van. Kutatást a világon mindenütt egyetemeken is, önálló kutatóintézetekben is folytatnak. A különbség inkább abból adódik, hogy vannak nagyon költséges (vagyis felszerelés-igényes), és vannak kevésbé költséges kutatások.

Sejtésem szerint aki fizikai vagy mikrobiológiai kutatásokra adja a fejét, az nehezen juthat a világ élvonalába anélkül, hogy ennek megfelelően felszerelt laboratóriumban dolgoznék. Szerencsére a magunk szakmájában – és ilyen a filológia mellett a történelem vagy a filozófia, de talán a matematika is – sokkal több múlik azon, hogy mi van az ember fejében, mint azon, hogy milyen eszközöket használ. Egy bizonyos vonatkozásban azonban a perem vagy a provincia pozíciója ezek esetében is kifejezetten hátrányos, ez pedig a tájékozottság, a tudomány nagy irányzataiban való helyes eligazodás képessége.

8. Mennyiben állhatnak a kutatás szolgálatában az egyetemi háttérintézmények? Hogyan működhetnének hatékonyan véleménye szerint?

Ami bennünket, humán szakosokat illet, én különösen nagyon jól felszerelt könyvtár/ak/ hiányát érzem. Olyan intézményi hálózat kialakulásáról, amely biztosítja a tudomány művelésének valóban korszerű feltételeit, sejtésem szerint csak évtizedek perspektívájában reménykedhetünk.

7. A 2000-es Korunk *számban Ön fordította* Az egyetem neveltjei *című Derrida-írást. Ott idéződik meg az arisztotelészi szembeállítás, amelyben a „kemény és száraz szemű állatok" (amelyeknek nincs szemhéjuk, tehát nem tudnak időnként bezár-*

[Erdélyi Magyar Adatbank]

kózni a „belső gondolat sötétségébe") és a magasabbrendű állatok közötti különbség hangsúlyozódik. Úgy tűnik, mintha az ember embersége ettől a „bezárkózó" képességétől (is) függne. Az egyetem, melynek Derrida szerint „nem szabad merev tekintetű állattá válnia", hogyan oldhatja fel az egyre növekvő információdömping mindiglátásának kényszere és a látottakra való reflektálás szükségessége közötti feszültséget?

A kérdésre két rövid reflexióval válaszolnék.

A tudás eszközei mindenkor befolyásolják a gondolkodás minőségét. Ha így van, el kell fogadnunk, hogy napjainkban minden gondolkodó ember kénytelen számolni azzal az információ-özönnel, amely nemcsak tényeket közvetít, hanem a gondolkodás eszközeire vonatkozó ismereteket is. Olyan korban élünk, amely – a Derrida használta metafora értelmében – „keményebb" szemet igényel, amely tehát nem kifejezetten serkenti „a belső gondolat és az álom sötétségébe" való félrevonulást. Ha ezt a helyzetet úgy fogjuk föl, mint a módszer kihívását, akkor ajánlatos tudatosítanunk magunkban, hogy nemcsak nem lehet, de nem is kell mindazt tudni, amit az aktualitás piaca kínál, hogy végeredményben szabadon választjuk meg, mit is szeretnénk tudni igazán. Ehhez pedig csakugyan szükséges az, hogy olykor „bezárkózzunk", és arról meditáljunk magunkban, igazából miről és miért gondolkodunk. Derrida ezt főként az egyetem intézményére érti, de érvényes személy szerint is mindannyiunkra.

És ez nem csak módszer, hanem erkölcs kérdése is. A tudás bármely formájába beépül saját maga igazolása is. Minden tudás azt állítja magáról, hogy őt érdemes tudni, és ez elvben így is van. Csakhogy tudásunk véges, amellett pedig – ha így határozunk – célja és rendeltetése is lehet a világban. Egyformán kell védelmezni a közvetlen gyakorlati haszon nélküli tudás létjogosultságát, és a tudás használatának erkölcsi dimenzióját. Napjainkban azért különösen érdemes erről beszélni, mert az egyetemen szerezhető tudásnak nemcsak a szerkezete módosul, hanem a társadalmi helye és hatalma is, ami nemcsak értékét és jövőjét befolyásolja, hanem a vele kapcsolatos felelősséget is.

8. A fent említett általános perspektívák hatására hogyan gondolható el, ill. hogyan gondolható újra az erdélyi magyar egyetem kérdése?

Mivel ez a kérdés külön tanulmányt érdemelne, itt csupán annyit mondanék, hogy a múló évekkel változik maga a perspektíva is, amelyből az erdélyi magyar egyetemet szemléljük. Bízzuk most már a következő évekre, netán évtizedekre, hogy e tárgyban mit határoznak. Az elmúlt tíz év során két dolog vált megítélésem szerint egészen nyilvánvalóvá. Először az, hogy állami magyar egyetem politikai akarat nélkül nem jöhet létre, az pedig egyelőre hiányzik. Másodszor az, hogy a jelenlegi egyetemi rendszer – ami bennünket illet – bővíthető és javítható ugyan, de mind a szakmai és az anyagi feltételek, mind a belső demokrácia keretei tekintetében ezt a folyamatot is a román társadalom adott állapota határozza meg. A tétel, mely szerint minden társadalomnak olyan egyeteme van, amilyen ő maga, látszólag banális, a dolog azonban nem ilyen egyszerű. Ha ugyanis az egyetem nem tart bizonyos tekintetben a társadalom előtt, akkor eredeti rendeltetése máris válságban van. Ez a megfontolás is része annak, amiről gondolkodunk.

9. A Tanár úr egyetemi előadásai mellett tekintélyes fordítómunkát végez. E fordítások között találunk értekező, tudományos szövegeket, szépirodalmat, és legújabban „naplót" (Andrei Plesu: Tescani napló. *Koinónia Könyvkiadó, Kolozsvár, 2000). Ez utóbbi előszavában Ön értekezik a napló és*

[Erdélyi Magyar Adatbank]

a szerző viszonyáról. Az elméleti szövegekben ez a viszony hogyan módosul? És hogyan mutatkozik meg szöveg és szerzőjének kapcsolata a fordítás során?

A *Tescani napló* mellett a pécsi Jelenkor Kiadó gondozásában *A madarak nyelve* címmel terjedelmes válogatás jelent meg Andrei Plesu szövegeiből – szerepel köztük a *Minima moralia* is – , amelyet szintén jómagam fordítottam. Mivel a szerzőhöz személyes kapcsolat fűz, különös örömöt, de különös felelősséget is éreztem munka közben. Ami a fordítást magát illeti, ennek itt azért lehet jelentősége, mert a szöveg értését feltétlenül elősegíti, ha az ember ismeri valakinek a nyelvhasználatát, vagyis munka közben nem egyszerűen a szavak szótári jelentését tartja szem előtt, hanem azt is tudja, hogy a szerző más-más kontextusban, az előbeszédet is beleértve, miképpen él velük, milyen nyomatékot kapnak gondolkodásában. A jó fordításról nehezebb megmondani, miért az, mint a rosszról. Minden rossz fordítás egyforma abban, hogy célt téveszt, míg a jó fordítások nem mindig ugyanazt célozzák meg. Hozzáértő szerkesztők szerencsére megtanítottak arra, hogyan nem kell lehetőleg célt téveszteni, ami az első lépés a jó fordítás irányába. Mivel fordítottam már román értekező prózát, egészében ugyanaz volt most is a célom: a hozzá illő magyar értekező stílusban tolmácsolni a szöveget, maximálisan megőrizve erényeit mind az elméleti szabatosság, mind az expresszív eredetiség tekintetében.

Hitem szerint a jó fordító nem látszik, de a jó fordítás igen. Úgy *látszik*, az látszik, mint ami az eredeti: a magát gondoló, magát író szöveg – a fordítás nyelvén. Ez nem tükröz/ődés, hanem az új nyelv másságában megvalósuló azonosság. A fordító a saját nyelvén kitalálja a szöveget, ilyenformán eszményi esetben az új változat ugyanaz, mint az eredeti, épp csak más nyelvet beszél. Ebben az is benne van, hogy – különösen az értekező próza esetében – nem szavakat fordítunk, hanem gondolatokat. A gondolat megvan, mivel a szerző már kitalálta, és egyetemes is, minthogy – legalábbis elvben – minden gondolat átvihető egyik nyelvből bármely másikba (eredeti jelentése szerint a latin *traducere* szó annyi, mint *átvinni*). De ez az átvitel csupán akkor sikeres, ha a gondolat annyira otthon van az új nyelvben, mintha itt és most születnék, mert hiszen gondolatként úgy egyetemes, hogy közben egynek látszik a nyelvvel, amelyen megszólal.

10. A Tescani napló *előszavában Ön a Plesu-szöveghez hasonlóan a fragmentumszerű írásmódot követi. Ez a fordító „hűsége" a fordított szövegéhez és/vagy a töredéknek az „írás leghitelesebb formájaként" való elgondolása?*

A *Tescani napló*hoz valóban szándékosan írtam olyan előszót, amelyben mintegy utánoztam a következő oldalakon olvasható szöveget. Éppen előszóként oda nem illőnek véltem bármely más típusú szöveget, mivel úgy éreztem, hogy az könnyen vagy száraznak, vagy tudálékosnak, vagy didaktikusnak hat olyan írásmű mellett, amely gondosan kerül minden hasonlót. A szóban forgó napló legnagyobb erényének csakugyan azt tartom, hogy hitelesen él a töredékes írásmód adta lehetőségekkel: jelentések szétszóródó univerzumában teremti meg a jelentés egybetartó olvasatának feltételeit. Minthogy a gondolat többnyire szuggesztív erejű, de nem kifejtett, megkíséreltem azt érzékeltetni, hogy ez a fragmentumokból való építkezés nem zárja ki a szöveg és a rajta keresztül láttatott világ egységes jelentését. A kérdés, hogy ez a jelentés pontosan mi is, más jellegű kritikai megközelítést igényel.

Kérdezett: Dánél Mónika
és Gál Andrea

[Erdélyi Magyar Adatbank]

[Erdélyi Magyar Adatbank]