

Ulrike Zeuch

Sztoikus implikációk „az egyetemes mint az irodalmi mimézis tárgya” robortellói fogalmában

Robortello kommentárja Arisztotelész *Poétikájához*, valamint ennek kihatásai az újkori irodalomelméletre

Francesco Robortello *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes* című műve Arisztotelész *Poétikájának* első nyomtatásban fennmaradt kommentárja a reneszánsz időszakából.¹ De nem csak ezért jelentős, hanem mint „epitome of the earlier scattered interpretations of the *Poetics*”² (WEINBERG 1963, 1/388); mindenekelőtt pedig azért, mert kijelöli mind az általában vett Arisztotelész-értelmezés, mind pedig speciálisan a *Poétika*-értelmezés főbb irányvonalait, „messze túlmutatva a XVI. századon és Itália határain” (STILLERS 1988, 108). Az az Arisztotelész, aki Robortello érdeklődésének homlokerében áll, nem „a leghatalmasabb filozófiai, főképpen pedig metafizikai és logikai instancia”, hanem „a humanista erőfeszítések mintaképe és analógiája” (uo. 110).

Amikor a következőkben Robortello *Poétika*-kommentárjának sztoikus implikációit kutatom, nem az a cél vezet, hogy bebizonyítsam, milyen fontos szerepet játszik a sztoikus emócióelmélet az irodalom *persona*-felfogásában. Először is az irodalom, mindenekelőtt a Seneca nyomdokaiban járó kora újkori drámai irodalom kapcsán ennek már alaposan utánajártak (BLÜHER 1969; 1978; MIOLA 1992; BUCK 1976, 176); másrészt éppen a poétika területén állandósult toposznak számít a sztoikus bölcsek emóciómentességről alkotott eszményének kritikája, mint ez Julius Caesar Scaliger *Poetices libri septem* (Hét könyv a poétikáról) című, 1561-ben írott művének értekezéseiből is kiviláglik.³ Leonardo Bruni, Lorenzo Valla és Juan Luis Vives – hogy csak néhányukat említsük – antropológiai műveikben mind-mind szembefordulnak a sztoikus emócióelmélettel (BUCK 1972a, 65). Ugyanakkor az emóciómentesség eszményének „varázsa a reneszánsz alatt, egészen a XVII. századig” töretlen (BUCK 1976, 107).

Nem is annak igazolására törekszem, hogy az egyes karakterekhez társuló, és az irodalom közegében bemutatandó tulajdonságokat a sztoikus elképzelés értelmében anyagi minőségként fogjuk fel. Egyrészt ez az elképzelés nem csak a sztoa sajátja; a többi hellenisztikus iskola, a szkeptikusok és az epikureusok is osztják ezt a nézetet; ráadásul a humanisták a sztoaát „szinte soha nem egyedülálló tanításként, hanem az antik életbölcseesség részeként [fogják fel], amelyben áthatják egymást a különféle filozófiai hagyományok. Különösen érvényes ez a sztoa és az epikureizmus esetében” (uo. 108). Másrészt annak a többek között sztoikus nézetnek, mely szerint a minőség-

¹ Robortello kommentárjának egységéről, módszeréről és Robortello kommentátori önmeghatározásáról lásd STILLERS 1988, 107–181.

² „a *Poétika* korábbi, szétszórt értelmezéseinek foglalata”

³ SCALIGER 1561/1964, 3, 95b: „*Neque vero sunt audiendi Stoici, sive plumbeos sive illi ferreos sibi fingant homines. Nam si eorum sapiens immobilis est animo, etiam corpore caudex erit. Neque enim quidquam officii a me proficisci potest, nisi movear*”. Vö. még SCALIGER 1998.

gek testek, azaz materiálisan kimutathatóak, az irodalomelméletben is megjelenik a kritikája, így például Scaligernél.⁴

Végül pedig nem is azt igyekszem kimutatni, hogy Robortello az *Ars poetica*, valamint a görög-római antikvitás retorikával foglalkozó gondolkodóinak fényében kommentálta Arisztotelész *Poétikáját*. Ezt is sokszor megállapították már, és behatóan foglalkoztak a kérdéssel.⁵ Nyilvánvalóvá válik az is, hogy az arisztotelészi *Poétika* recepciója nem csorbítja Horatius irodalomelméleti érdemeit (BUCK 1972b, 25; BUCK 1976, 143); 1548-ban maga Robortello az arisztotelészi *Poétika*-kommentárral együtt teszi közzé Horatius *Ars Poeticájának* részletes parafrázisát.

A sztoikus implikációk kapcsán engem az érdekel, ami az irodalomelmélet szempontjából leginkább lényegbevágó: az egyetemes fogalma. Arisztotelész a *Poétikában* azt a követelményt állítja fel, hogy az irodalom tárgya az egyetemes utánzása legyen. A következőkben arra kívánok rámutatni, hogy az egyetemes előzetes sztoikus fogalmával szemben az arisztotelészi „egyetemes mint az irodalom tárgya” már nem az eredeti jelentésében kerül értelmezésre, azaz átértelmeződik, ami jelentős következményekkel jár a későbbi irodalomelméletre nézve. Különös módon mindeddig ezt a kérdést önmagában még nem járták körül. Ráadásul a kutatás egyöntetűen úgy véli, hogy az antik filozófia kapcsán a humanisták érdeklődése elsősorban az életbölcselet, vagyis a morálfilozófia felé fordul, amelyről ismereteiket a sztoából, főképp a korai sztoicizmusból és különösképpen Senecából, valamint Epikuroszból és a szkepticizmusból merítik (BUCK 1976, 104).

Ezzel szemben a robortellói átértelmezések főbb aspektusait, melyek az „egyetemes mint az irodalmi mimézis tárgya” arisztotelészi fogalmára irányulnak, már vizsgálták. Brigitte Kappl rámutatott, hogy Arisztotelésszel ellentétben Robortello nem csupán az emberi cselekvést tekinti az irodalom tárgyának, hanem minden dolgot, még hozzá a kitalált, a fiktív, a történeti-empirikus tényszerűség realitásától távol eső, tehát a tények szempontjából *valótlan* dolgokat is. Ezek szerint az irodalom egyetemessége bizonyos távolságra esik ettől a tényszerűségtől, amely önmagában szavahihetőségével, ill. valóságosságával az egyetemes, konszenzusképes tapasztalat hitelesítésére szolgál. Robortello oly módon legitimálja ezt a távolságot a történetileg egyedítől, hogy azt állítja, az irodalom nem azt ábrázolja, ami valójában megtörtént, hanem azt, ami ideális esetben megtörténne. Az irodalom mint fikció robortellói meghatározásából semmi esetre sem következik törvényszerűen valamiféle ideál, norma ábrázolása. Robortello nem oldja fel az átértelmezés során keletkezett ellentmondást: az irodalomnak el kell távolodnia a ténylegestől, *ugyanakkor* hihetőnek és valóságúnak kell maradnia, igazodnia kell ahhoz, ami történni szokott, *ugyanakkor* idealizálnia, azaz általánosítania kell; csupán megpróbál enyhíteni rajta, amennyiben az egyetemes alapul vett fogalmát az empirikusan megragadható egyedi dolgok megfigyeléséből és azon sajátosságok összességéből kívánja levezetni, amelyek közősek bennük (KAPPL 2001, 88–93; SCHMITT 1998a, 22).

Hogy az egyetemesnek ez a fogalma semmilyen összefüggésben sem áll az arisztotelészi egyetemessel mint az irodalmi mimézis tárgyával, arra Arbogast Schmitt és

⁴ SCALIGER 1561/1964, 3, 80b: „*Nam Stoicorum vanitas ridicula, qui qualitates ipsas corpora esse profitebantur. Ac sane quae corporis esse dicuntur, ea sine controversia illius sunt, veluti proceritas, crassities, atque eiusmodi, quae constituta sunt in quantitate, qualitate, situ ac dispositione partium et habitu.*”

⁵ STILLERS 1988, 134; WEINBERG 1963, 1/ 53 és 388 (Robortellóról); KAPPL 2001, 16 (a horatiusi poétika reneszánsz költészetelméletre gyakorolt hatásáról), 83 (az egyetemesről mint a költészet tárgyáról), 216 (a karakterek ábrázolásáról), és 287 (a sztoikus befolyás alatt álló emócióelméletéről Robortellónál).

Kappl mutat rá (SCHMITT 1998a, 30; KAPPL 2001, 90). A kutatás egyébként a robortellói átértelmezések során keletkező ellentmondást rendszerint visszautalja Arisztotelészhez, és azzal magyarázza, hogy az arisztotelészi utánzásfogalom maga sem egyértelmű, úgyhogy „hol a természet pusztá reprodukciójaként, hol pedig – és ez érvényes a legtöbb teoretikusra (ti. a korai reneszánsz idején) – a belső és a külső világban rejő egyetemes utánzásaként” értelmezik (BUCK 1976, 152); maga az arisztotelészi egyetemességfogalom azonban homályos. Az egyetemes homályos és kétértelmű volta Arisztotelész *Poétikájában* csupán azt a felfogást támasztja alá, amelyet Robortello az *Explicationeshoz* írott ajánlásában úgy említ, mint a korszak közismert magyarázatát arra nézvést, miért olvassák olyan kevesen a *Retorikát* és a *Poétikát* (ROBORELLO 1548/1968).⁶ Bár Robortello ezt az okot másodlagosnak tekinti, mégis magától értetődően és mintegy mellékesen legitimálja egy részletes kommentár szükségességét. („[...] *quem [ti. librum de arte poetica] ego mihi interpretandum, & emendandum proposui*” [III]).⁷ Az *obscuritas*ról (homályosságról) való beszéd tehát a recepció hozadéka – éppúgy, ahogy az utánzásfogalom kétértelműsége is a fentebb idézett értelemben.⁸

A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy az arisztotelészi egyetemességfogalom robortellói átértelmezése előfeltételezi, hogy ez az ok e fogalom sztoikus implikációiban rejlik. A robortellói egyetemességfogalom sztoikus implikációinak vizsgálata során figyelmen kívül hagyom a kérdést, vajon a nominalizmus, név szerint Duns Scotus és Ockham, ill. a konceptualizmus az univerzáliávitában felvetett hangsúlyokkal mennyiben közvetítette a koraújkor számára az egyetemes azon fogalmát, amely ténylegesen előkészítette a sztoicizmus által koncipiált egyetemes recepcióját (vö. SCHMITT 1998b, 7–34). Mindenesetre a nominalizmus és a konceptualizmus szolgálat ismeretelméleti és ontológiai alapot ahhoz, hogy a mimézist ettől kezdve már csak egy valóságos, konkrét létező utánzásaként értelmezzük, legyen szó akár egyedi tárgyról, akár egy személy *praxisáról*. Függetlenül attól, hogy az egyetemeset „*conceptio mentis*”-ként, az emberi szubjektumhoz tartozó fogalomként, vagy pusztá névként fogjuk fel – az empirikusan megragadható egyedi nemcsak hogy minkét esetben a megismerés kezdetét jelenti, hanem fel is kell mutatnia mindazon meghatározottságokat, amelyek az egyetemeset is megilletik, hogy aztán ez utóbbit pusztá absztrakció útján vezessék le belőle.

I.

Az egyetemes sztoa által koncipiált fogalma közvetve a sztoikus kategóriatánból ered. A sztoikus filozófiára általánosan érvényes, hogy a róla való tudásunk csak másodlagos

⁶ Ajánlás III. „[...] *me in hoc difficillimo, obscurissimoque Aristotelis libro interpretando*”, valamint az alcím a címlapon: „[...] *Explicationes, qui ab eodem Authore [ti. Robortello] ex manuscriptis libris, multis in locis emendatus fuit, ut iam difficillimus, ac obscuratissimus liber, a nullo ante declaratus, facile ab omnibus possit intelligi*”.

⁷ „amelyet [ti. a poétikai mesterségről szóló könyvet] értelmezendőnek és kijavítandónak tekintek”

⁸ SCHMITT 1998a, 20. Amikor Gabriel Zoran véleménye szerint „*the Aristotelian concept of mimesis is found to split into these two different trends: the historical vs. the fictional*” (ZORAN 1998, 133–147) és a „*fictional plots*”-t „*model of a general law or idea*”-ként értelmezi, ahol „*the universal idea* [nem más, mint] *the standard of mimesis*” (uo. 133), vagy amikor Jürgen H. Petersen az arisztotelészi egyetemes fogalmát mint az irodalom tárgyát egy, az „élet tényei által meghatározott személy” utánzásával szemben „az e tekintetben »nyitott« személy” utánzásaként értelmezi (PETERSEN 2000), világosan megnyilvánul, milyen nehezen boldogul a kutatás azzal, hogy Arisztotelésznek a költészet egyetemességéről alkotott fogalmát arisztotelészi intenciók szerint értelmezzék.

forrásokból, ráadásul túlnyomórészt kritikusainak másodlagos forrásaiból táplálkozik, mint pl. Sextus Empiricus, Diogenész Laertiosz vagy Galénosz írásaiból. A kategóriatan esetében még komplikáltabb a helyzet. Az ebből a szempontból releváns források, hogy csak néhányat említsünk, Alexandrosztól, Szimplikiosztól, Deuxipposztól, Porphüriosztól és Plutarkhosztól erednek; Benson Mates *Stoic Logic* című munkájában fellelhetők az ide vágó forráshelyek. (MATES 1953/1973, 18.)⁹

A kategóriatan szempontjából figyelemre méltó források szerint a sztoikusok a tíz arisztotelészi kategóriát négyre redukálják: szubjektumra vagy szubsztrátumra, minőségre, állapotra és viszonyra avagy relációra. Létezik egy ötödik kategória is, a meghatározhatatlan valami. Az előttünk álló összefüggés szempontjából az első két kategória a legfontosabb. Az első esetében olyan szubjektumról van szó, amely adott dolgokat vél látni a képzetben. Az első kategória vagy a szubsztrátum az, amiről beszélni lehet; önmagában létező, azonosítható tárgy. A második kategória tulajdonságok és minőség szerint határozza meg a szubsztrátumot. A tulajdonság, ill. minőség egyetemes; görög elnevezése *poion*. Ez azonban azt jelenti, hogy valami, ami egyetemes, a sztoikus kategóriatan szerint csak predikátumként léphet fel, és csak valami adotról lehetséges kijelentéseket tenni, ill. csak adott dolgok viszonyait lehetséges meghatározni.¹⁰

Hogy ez a fajta egyetemesség, vagyis az ember számára a képzetben adott dolog megfigyelhető tulajdonsága, amely – amennyiben újra és újra megjelenik – egyetemes vagy általános osztály- vagy fajmeghatározásként fogható fel, valóban az egyetemes egyetlen lehetséges megnyilvánulása a sztoikus filozófiában, a következővel magyarázható: a kategóriatan a logika része. A sztoikus filozófiában a logikán kívül csupán két másik terület, az etika és a fizika ill. természetfilozófia szolgál teoretikus értekezések tárgyául, *ráadásul* az arisztotelészi kategóriák számát négyre redukálják. A szubsztancia vagy szubsztrátum sztoikus kategóriája – eltekintve adott voltának sztoikus feltételezésétől – érdemi megfeleléseket mutat Arisztotelész első kategóriájával (*Kategóriák* 2a11–14), az egyedi tárggyal vagy individuummal, pl. az egyedi emberrel. A *Kategóriák* második szubsztanciája (2a14–17), az osztály vagy faj, amelyekbe az individuumok sorolhatók, mint pl. a gondolkodó lények vagy az emberek csoportjába, hiányzik a sztoikus logikából.¹¹

A *Kategóriák* második szubsztanciájának, az egyetemesnek a hiánya azzal a következménnyel jár, hogy maga a „szubjektum, amelyről kijelentéseket teszünk”, vagy amelyről állítunk valamit, sosem lehet egyetemes, és nem is fogható fel ekként. Az egyetemes nem tolazkodhat a szubjektum helyébe. Vegyük például az „embert”. A sztoikus kategóriatan értelmében csupán azt állapíthatjuk meg, hogy a képzet számára adott egyedi emberhez olyan állítások társulnak, mint „nagy”, „kicsi”, „fehér” vagy „fekete”, és hogy ezen állítások olyan tulajdonságokat fejeznek ki, amelyek ezen az emberen, vagy rajta kívül más embereken is újra meg újra megfigyelhetők. Az, amiről valamilyen kijelentést teszünk, mindenképpen konkrét tárgy kell, hogy legyen. Ebből következően nem állíthatjuk, hogy minden ember gondolkodó lény, csak azt mondhatjuk, hogy ha egy adott dolog ember, akkor egyúttal gondolkodó lény is.

Mivel a sztoikus filozófia az „egyetemest” tulajdonságok valamihez való hozzárendeléseként értelmezi, ezért az irodalom, amennyiben valamilyen egyetemest ábrázol, olyasminek a megjelenítéséről szól, amelyre módszertanilag a megfigyelés, vagy leg-

⁹ Ez a mű a mai napig sztenderdértékű.

¹⁰ Vö. SCHMITZ 2002, különösen a 19. megjegyzés.

¹¹ Ehhez és a továbbiakhoz lásd SCHMITZ 2002, 21. megjegyzés.

alábbis annak igénye révén tesz szert. Ha eltekintünk valamennyi egyeditől és különöstől, és ontológiai státuszát vesszük figyelembe – tehát, hogy kijelentés vagy tulajdonság –, akkor az így értelmezett egyetemes absztrakt fogalom.

II.

Az „egyetemes mint az irodalmi mimézis tárgya” Arisztotelész *Poétikájában* nem azonosítható az ekként értelmezett absztrakt egyetemességfogalommal. A *Poétikában* megfogalmazott egyetemes azt jelenti, hogy egy sajátos karakter által meghatározott ember egy bizonyos szituációban bizonyos módon cselekszik, pl. a dühre hajlamos ember dühösen cselekszik, ha megsértik az önérzetét. A görög terminus erre: *katholu* (*Poétika* 1451b8). Ez individuális egyetemesség (SCHMITT 1998a, 31); nem a cselekvést mint olyat jelenti, hanem egy *bizonyos* ember egy *bizonyos* cselekvését egy *bizonyos* szituációban. Arisztotelész szerint az irodalom tárgya az így felfogott cselekvés utánzása (1449b36–1450a1), nem pedig egy szubsztrátum, egy tulajdonságokkal rendelkező személy, amelyről különféle kijelentéseket lehet tenni. Nem is a történeti egyszerűség értelmében vett, a képzet számára adott dologról van szó, amelynek környezete és körülményei folyton változnak. Arisztotelész szerint ennek ábrázolása a történetírás feladata. Az irodalom tárgya azonban többek között olyan cselekvés is lehet, amely valóban megtörténik vagy megtörtént. Ez a „megtörténik” ugyanakkor nem történeti hűséget, autentikus reprodukciót jelent; hiszen az irodalom tárgya éppígy olyan cselekvés is lehet, amely feltételezhetően vagy minden valószínűség szerint megtörténhet vagy megtörténhetne (1460b7–11).

Az utánzás tárgya Arisztotelész szerint az az egyedi szituációban bekövetkező valószínű vagy szükségszerű cselekvés, amely valamely egyedi, bizonyos tulajdonságokkal felruházott ember karakteréből (habitusából), és jelleme által meghatározott diszpozíciójából (hajlamából) fakad (1454a33–36).¹² Nem a bizonyos körülmények által meghatározott és tetszőleges tevékenységek alanyául szolgáló egyedi emberről van szó, hanem olyan egyedi cselekvésekről, amelyek egy közös történés elidegeníthetetlen részei, és ezáltal általánosan ábrázolják az emberi cselekvés meghatározott lehetőségeit.¹³

Arisztotelész *Poétikája* szerint tehát az irodalom tárgya nem a *Kategóriák* első szubsztanciája. Az egyes ember vonatkozásában az első szubsztancia utánzása azt jelentené, hogy egy ember életéből kiragadunk egy tetszőleges időszakaszt, és mindazt az eseményt ábrázoljuk, ami ez idő alatt történt vele. Az események közötti összefüggés azonban véletlenszerű maradna; egymásra vonatkozásuk nem önmagukból, csupán a személy egységéből eredne (1459a21–24). Hiszen egy ember tetszőleges időintervallum alatt olyan cselekvéseket hajt végre, és olyasmiket mond, amiknek semmi közük sincs egymáshoz, sőt az ember jellembeli habitusát tekintve sem lényegesek. Ilyen például a lefekvés, az evés, az alvás, vagy az időjárásról való csevegés. Arisztotelész *Poétikája* szerint azonban az irodalom tárgya nem is a *Kategóriák* második szubsztanciája. Az osztályok és fajok ugyanis, mint például az emberi faj vagy a gondolkodó lények osztálya, nem engednek bepillantást egy bizonyos jellem sajátosságá-

¹² A valószínű és a szükségszerű, mint azt Viviana Cessi írja, ez esetben „a cselekvő jelleme és az ebből fakadó cselekvés közötti kauzális összefüggést” jelenti (CESSI 1987, 180).

¹³ A lehetséges fogalmáról az emberi jellemmel való összefüggésében lásd SCHMITT 1996, 528–563.

gába, és a rá jellemző cselekvésbe, ezért tehát az irodalom szempontjából, mely az egyedi jellemeket ábrázolja, lényegtelenek.

Arisztotelész értelmezése szerint az egyetemes mint az irodalom tárgya (meghatározott személy meghatározott cselekvése egy meghatározott szituációban) tágabb összefüggésben Arisztotelész *Metafizikájának*¹⁴ *eidosz*fogalmából ered, egy tartalmilag gazdag *dünamisz*,¹⁵ nem pedig az egyedi individuum vagy a kategóriák absztrakt osztályának értelmében (sem az olyan minőség, mint pl. „az ember kövér”, sem pedig az olyan reláció, mint pl. „valaki másnak az apja” értelmében).¹⁶ Az egyedi példa valami egyetemesre mutat rá; ez az egyetemes pedig nem más, mint a ténylegesen egységes, a számtalan különféle cselekedet alapjául szolgáló, a tartalmilag meghatározott, mint pl. ebben az esetben: a dühre hajlamos ember bizonyos helyzetekben rendkívül dühösen cselekszik.

Amikor Arisztotelész a cselekmény utánzásáról mint az irodalom tárgyáról beszél, és azt a véleményét fogalmazza meg kiélezetten, hogy a cselekmény utánzása ugyan lehetséges jellem nélkül, a jellem utánzása azonban semmiképpen sem lehetséges cselekmény nélkül, akkor ezzel azt hangsúlyozza, hogy a személy egysége önmagában véve nem garantálja a cselekmény egységét és összefüggését (1451a16–18). A személy egysége ugyanis – szemben az irodalommal (1462b10–11) – tetszőleges és véletlenszerű; a személlyel számtalan olyan dolog történhet, és ő maga számtalan olyan dolgot cselekedhet, ami nem alkot összefüggő egészet.

A jellemek, a karakter tulajdonságai és hajlamai a szavak és a cselekedetek által *nyilatkoznak meg* (1448b16–17). Következésképpen a személy által mondottakból, valamint a személy cselekedeteiből kell kibontakoznia, hogy a személy miféle hajlamokkal rendelkezik, mit támogat, és mit utasít el (1450b8–13), vagyis mi az, amire mindenkor törekszik, amit kívánatosnak, vagy épp ellenkezőleg, kerülendőnek és elvetendőnek tart; ill., hogy milyen helyzetben, mikor, kivel és miért cselekszik vagy beszél így vagy úgy (1461a4–9). Csak akkor ismerhetjük meg egy ember karakterét, ha cselekszik, és gondolatait nyelvi formába önti. Egyéni habitusnak az adott személyre jellemző azon tulajdonságok keverékét nevezzük, amelyek az egyes emberben kialakulnak, és amelyek a legkevésbé sem egységesek, vagy ami ugyanezt jelenti, egymásnak tökéletesen ellentmondó cselekvésekhez vezethetnek. Így lehet Sziszüphosz eszes is és gonosz is egyszerre, valaki más eszes és egyúttal igazságtalan (1456a21–23), Akhilleusz pedig éppoly goromba és hirtelen haragú, mint amilyen kiváló ember (1454b14–15).

Amikor Arisztotelész Akhilleusszal összefüggésben paradigmáról vagy példáról beszél, akkor ez azt jelenti: Akhilleusz a csak rá jellemző, egymástól eltérő, sőt egymásnak ellentmondó tulajdonságok keverékeként sajátos szituációkban bekövetkező meghatározott jellegű cselekedetek okává válik. Akhilleuszt példának tekinteni nem

¹⁴ Az itt kibontakozó eidoszfogalomhoz lásd PIETSCH 1992, 45–60; a tartalmilag gazdag egyetemes fogalmához lásd SCHMITT 1990, 123.

¹⁵ Ezt a dünamiszot nevezik a kései antikvitás Arisztotelész-kommentátorai, állítja SCHMITT 1998a „[...] második dünamisznak, mivel nem csak egy valamire való alapképességet jelent [...], hanem olyan képességet, amely már keresztülment a megvalósulás bizonyos fokozatain, és ezeket magában foglalja”.

¹⁶ A *Második Analitika* elsődleges *katholufogalma* (72a25) a *Metafizika eidosz*fogalmára utal, lásd ARISTOTELÉS 1987, 344. A *Második Analitika* primér egyetemes-fogalma „az egyedivel való szembenállásban nem valamiféle »konceptualista« egyetemes [fejez ki], amely minden fogalom sajátja, így az érzéki észleléseké is, hanem egyfajta tartalmi egyetemességet, amely már nem az érzékire, hanem az intelligibilisre vonatkozik. Ez az egyetemes vagy általános teljesen más, mint a »generális« (72a25). Az *eidosz*fogalom alapos megvitatására itt most nincs lehetőségünk, mint ahogy Arisztotelész és Plátón idevágó nézeteinek összevetése sem áll módunkban.

azt jelenti, hogy egy mindig csak megközelítően utánozható példaképet kell szem előtt tartanunk. Akhilleusz nem absztrakt ideál, hanem individuális vonásokkal rendelkező individuális ember; pusztán azzal emelkedik ki a többiek közül, hogy az olyan jellemhibák mellett, mint az indulatosság vagy a könnyelműség, olyan pozitív jellemvonásokkal vagy erényekkel is rendelkezik, mint az igazságosság vagy a kiválóság (1454b11–13). Az irodalmi Akhilleusz, szemben a történeti Akhilleusszal annyiban „egyetemes”, amennyiben az irodalom azokat a valószínű vagy akár szükségszerű szavakat és cselekedeteket ábrázolja, amelyek az Akhilleuszra jellemző sajátos karakterből következnek. Az irodalom csupán annyiban veszi figyelembe a mitikus hagyomány Akhilleuszát, hogy bizonyos történéseket ebből a mítoszból vesz át. Az irodalom által ábrázoltak egyetemesége a filozófiához közelíti az irodalmat. Mégpedig nem valamilyen retorikai értelemben, hanem általános érvénnyel, ha nem is szigorúan tudományos értelemben; Arisztotelész szerint a poétika a gyakorlati filozófiához tartozik, és mint ilyen a *corpus Aristotelicum* részének tekinthető.

III.

Az irodalom tárgyára vonatkozó kérdés kapcsán, akárcsak Arisztotelész, Robortello is az egyetemes fogalmát állítja a középpontba, méghozzá a történetileg egyszerűvel szembeállítva. Robortello számára egyértelmű, hogy a költő valami egyetemeset ábrázol (ROBOTELLO 1548/1968, 89); *univerzálénak* nevezi ezt – a skolasztikus filozófiában használatos terminussal élve. Hogy mit is ért ezen, az kiderül az arisztotelészi *Poétikához* írott kommentárjából. A történetíró az egyedivel, a *partikuláris*sal, a *szinguláris*sal foglalkozik, a költő viszont az egyetemesel, az *univerzálével*, a *communissal* és a *generálével* (uo. 91). Hogy rávilágítson az egyetemes általa használt fogalmára, Robortello három olyan dolgot nevez meg, amely a történetírót és a költőt alapvetően megkülönbözteti egymástól. A történetíró *res factae*, azaz a ténylegesen megtörtént eseményeket ábrázolja, a költő viszont azt, aminek meg kell történnie: „*Aristoteles autem hoc in loco ait, historicum narrare res gestas, ut gestae fuerint; Poetam vero, ut geri debuerint*” (Arisztotelész ezen a helyen azt állítja, hogy a történetész a megtörtént dolgokat úgy mondja el, ahogy megtörténtek, a poéta viszont úgy, ahogyan kellett volna, hogy történjenek [uo. 90]). A történetíróval ellentétben a költő sok mindent kitalálhat annak érdekében, hogy ábrázolhassa azt, aminek lennie kellene. Egyébként Robortello ehhez azt is hozzáfűzi, hogy a történetíró is csak a cselekményeket illetően ragaszkodik a tényekhez; azt azonban, hogy az emberek mit mondanak, ő is csak kitalálja. E tekintetben tehát Robortello, Arisztotelésztiől eltérően (*Poétika* 1451b8–10), a cselekmény fogalmát nem vonatkoztatja a cselekvők nyelvi megnyilvánulásaira (uo. 90).

A legmeghatározóbb különbség azonban a harmadik. A költő nem annyira a cselekményt magát, mint inkább a cselekvés alanyát, a cselekvőt ábrázolja, méghozzá a mindig más, ilyen vagy olyan szituációtól elkülönítve. Ez az alany azonban nem akárki, nem egy tetszés szerinti szubjektum, hanem „*prudens [...] Ulysses*”, illetve „*prudens, callidusque*” Odüsszeusz (uo. 91) vagy „*pius Teucer*”, azaz Aeneas (uo. 175). A *pius* (jámbor) vagy a *prudens* (okos) nem valamely tetszés szerinti erényes személy tulajdonságaként, hanem egy egyetemes tulajdonságnak, azaz magának az erénynek a megnyilvánulásaként jelenik meg, Odüsszeusz és Aeneas pedig ennek az erénynek a megtestesülései. Azt ugyanis, ami a körülményektől eltekintve megmarad, Robortello,

Platón Szofistájára utalva, anélkül, hogy megnevezné a konkrét helyet, *ideának* vagy *speciēsnek* (uo. 91) nevezi. Ez nyilvánvaló bizonyítéka annak, hogy Robortello azonosítja a tulajdonság értelmében vett egyetemes az eidetikus szubsztancia, ill. az idea vagy a forma értelmében vett egyetemessel.¹⁷

Van azonban még egy bizonyíték arra, hogy Robortello azonosítja az egyetemes e kétféle fogalmát. Robortello szerint ugyanis azt, ami *valamiként van*, vagyis magát az egyetemes fogalmát a külső realitás szemléletéből nyerjük; következésképpen, bár e fogalomnak univerzálénak kell lennie, mégis csupán egy „ideális képzet státuszával” rendelkezik (KAPPL 2001, 92). A realitás szemléletéből nyert fogalom nem lép túl a képzet dimenzióján. A Robortello által felhozott példából ez világosan kiderül: Az „oroszlán” fogalma, a „*cognitum, animoque comprehensum*” (a megismert és a lélekben megragadott), a *res universalis* csupán *ex multis singularibus* (sok egyediből) képződik. Az „oroszlán” fogalma csupán *res singularisok* (egyedi dolgok) összessége, olyanoké, mint „*animal quadrupes, magnum, fulvum, iubatum, parvis auriculis, cauda oblonga, unguibus curvis, brevibus cruribus, agile et velox*” (négylábú, nagy, barnásan csillogó, sörényes, kis fülű, hosszú farkú, görbe patájú, rövid lábszárú, mozgékony és gyors állat) (ROBORTELLO 1548/1968, 29). Hogy saját egyetemesfogalmát igazolja, Robortello Arisztotelész *Második analitikájára* hivatkozik, anélkül, hogy megadná a konkrét helyet. A tapasztalatból levezetett képzetet tehát Robortello azonosítja a *Második analitika* tulajdonképpeni *katholu*-fogalmával. Emellett szól az is, hogy Robortello az *ideát* vagy a *speciēs*-t – szemben az individuálissal – öröknek tekinti, amely számára mindig ugyanabban az állapotban létezik, sosem változik, és sosem múlik el. Következésképpen az irodalom nem azt ábrázolja, „*quid Socrati, quid Alcibiadi; sed quid homini, vel sic, vel alio modo sese habenti sit conducibile cogitat*” (amit Szókratész vagy Alkibiádész számára, hanem amit a vagy így vagy amúgy viselkedő ember számára hasznosnak gondol) (uo. 91). Robortello egyetemes fogalma tehát teljes mértékben a tipikus, az ideális értelmében fogható fel, és/vagy tökéletesen megfelel az egyetemes tapasztalatnak (SCHMITT 1998a, 45).

Ahhoz, hogy elfogadhatóvá tehesse az ilyen értelemben vett egyetemes irodalmi ábrázolását, kézenfekvő, hogy miképpen kell átértelmeznie Arisztotelész *Poétiká*-jának megfelelő helyét, mely szerint a költőnek egyetlen, egész, tehát teljes cselekményt kell utánoznia, amelynek van kezdete, közepe és vége. (*Poétika* 1450b26–27, 1451a30–34)¹⁸ Robortello ugyanis úgy értelmezi ezt a kitételt, hogy létezik egy úgynevezett elsődleges cselekmény: „*Totum appello actionem primariam, quae proposita est poetae*” (Egésznek nevezem az elsődleges cselekményt, amely a poéta elé kerül) (ROBORTELLO 1548/1968, 85). Bár Robortello foglalkozik Arisztotelésznek a cselekmény egységét és teljességét illető állásfoglalásával, mely szerint egyetlen egy részt sem lehet kivenni a történetből, anélkül hogy össze ne zavarodna a cselekmény egésze, mégis sokkal meghatározóbb számára a cselekmény egységének az egységesség, a homogenitás értelmében vett felfogása: „*quia poesis unam tantum imitari debet actionem, non plures, ac diversas inter se*” (mivel a poézisnek csupán csak egy cselek-

¹⁷ Az eidetikus szubsztanciáról, amelyet a skolasztikus terminológia *univerzáliának* nevezett, lásd Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* I. Q. LXXXV. a. 1 ad 1.

¹⁸ Arisztotelésznek a cselekmény lezárásával kapcsolatos felfogásáról lásd SCHMITT 1996, 558: a cselekmény vége „a dologban rejlő bizonyos, azaz a dologra jellemző, sajátos, jellegzetes lehetőségek számbavétele, méghozzá [...] egymással többszörösen összefonódott, egyfajta belső rendet alkotó lehetőségeké”; következésképp a történet vége nem „egy eseménysor [lezárása], hanem az elérendő cél értelmében vett vég, amelyre ennek az eseménysornak valamennyi egyedi momentuma irányul”.

ményt szabad utánoznia, nem többet illetve egymás közt eltérőket) (uo. 86). Az *inter se-n*, vagyis a szövegimmanens egységen van itt a hangsúly. Mindaz, ami ettől az egységtől eltér, nem tartozik hozzá a cselekményhez, ezért figyelmen kívül kell hagyni. Ebből a feltevésből következően veti fel Robortello, nem kellene-e kihúzni az Aeneisből a Dido-epizódot, a Helénával való beszélgetést, az alászállást az elíziumi mezőkre vagy az apjával, Ankhészisszel folytatott párbeszédet, hiszen az egyetlen, egységes, és ezért elsődleges cselekmény vagy a főcselekmény ez: „*Aeneas profugus post multas iactationes, ac naufragia in Italiam venit Oraculo monitus, nouamque urbem condit*” (A sokféle hányattatás és hajótörésből megmenekült Aeneas a jóslattól vezetve Itáliába megy és egy új várost) (uo. 85).¹⁹

Robortello maga is igyekszik megragadni az Aeneis különféle epizódjainak egységes magvát; ez a mag azonban, ha egyáltalán létezik, semmiképpen sem *egyetlen* cselekményt tár elénk, hanem csupán egy földrajzi szempontból egységes mozgásirányt, az Itáliába vezető utat; amit Robortello elsődleges cselekménynek nevez, az egymástól eltérő és elkülönülő cselekmények halmaza, amelyeket nem lehet minden további nélkül közös nevezőre hozni; hiszen Aeneas elmenekül, hajótörést szenved, Itáliába megy és várost alapít. Robortello aztán mégiscsak az elsődleges cselekményhez tartozónak ítéli azokat az epizódokat, amelyeknek fontosságát a korábbiakban kétségbe vonta, mégpedig azzal az indokkal, hogy az említett történetek hiánya felbontaná az elbeszélés egész rendjét (uo. 83, 85). Az összefüggés vagy összetartozás kritériumaként egyrészt az időbeli egymásra következést, azaz a kronológiát jelöli meg; másrészt pedig egészen általánosan a valószínűség szerinti összekapcsolódást, amihez ezt a megjegyzést fűzi: „*ut eodem respiciant, quo respicit ipsa actio primaria*” (hogy ugyanarra vonatkozzanak, mint amire maga az elsődleges cselekmény), anélkül, hogy kifejtene, mi is ez az egységes vonatkozási pont.

Bár Robortello helyesen interpretálja Arisztotelésznek azt a kitételét, mely szerint attól még nem lesz egységes a történet, hogy egy személyről szól (uo. 96), a történet egységét azonban úgy értelmezi, hogy magából a sokból, a különféleből, sőt ellentétesből absztrahálható, azaz levezethető a legkisebb közös nevező. Az egyes történetek *koherenciája* áll a középpontban, ez az, ami azonossá és egységessé teszi mindazt, ami önmagában véve „*diversa, disiunctaque*” (különböző) (uo. 83). Ennek az egységes és általános vonatkozási pontnak a keresése során, amely koherencia teremtésére alkalmas, Robortello az időbeli egymásra következésen, a „HAEC POST HAEC”-en kívül a „HAEC PER HAEC”-et, azaz a személy *mores*-ét (szokásokból kialakuló jellemét) nevezi meg az egymásra következő történések okaként. A *mores* akkor kerül szóba, amikor Robortello a valószínűség szerinti összekapcsolódásról beszél. Ezzel közelebb kerül ahhoz, hogy az egység okát a személyben, ne pedig a cselekményben lássa. A figyelemnek ezt az elmozdulását a cselekmény egységéről a személy egységére mint koherenciaképző erőre Robortellónak az a felfogása is elősegíti, mely szerint az irodalom egyetemessége abban áll, hogy olyan egyetemes tulajdonságot ábrázol, amely teljes mértékben és folyamatosan meghatároz valamely személyt. Ennek megfelelően nem a cselekmény, hanem a személy *magatartása* garantálja az egysé-

¹⁹ Hogy miért éppen ezeket az epizódokat emelné ki a történetből, arra Robortello nem ad magyarázatot. A Dido-epizóddal kapcsolatban valószínűleg az szolgálthat erre okot, hogy Dido el akarja téríteni Aeneast eredeti céljától, és arra ösztönzi, hogy vele maradjon Karthagóban; Aeneas alászállása az alvilágba szintén kitérőt jelent, bár éppen az apja, Ankhesis által megjövendölt, római történelemről szóló prófécia igazolja Aeneas célratörő viselkedését.

gességet, méghozzá azzal a feltétellel, hogy ez a magatartás mindig ugyanolyan, mindig homogén és ebből következően ellentmondásmentes marad.

Ahhoz, hogy Robortello lehetővé tegye valamiféle időtlen egyetemes ábrázolását, Arisztotelész *Poétikájának* egy másik kitételét is át kell értelmeznie. Míg Arisztotelész azt mondja, hogy a költő úgy ábrázolja a dolgokat, ahogy azok a valószínűség alapján megtörténhetnek, és ez alatt egy adott tulajdonsággal rendelkező jellem adott dolgokra, adott cselekvésekre, méghozzá a valószínűség vagy a szükségszerűség szerint bekövetkező cselekvésekre való képességét érti, addig Robortello úgy véli, a költőnek „*ut geri debuerint*” (uo. 86), „*ut agi debuerint*”, ill. „*ut fieri debuerint*” (uo. 89) kell ábrázolnia a dolgokat. Ezen nem a történeti tények értelmében vett szükségszerűt érti, hanem valami mást; a történeti tények bemutatása a történetírás feladata. Robortello úgy fordítja a *Poétika* idevágó részét, amely azt taglalja, hogyan lehet valamit nem történeti múltként elmesélni, mintha három alternatíváról lenne szó: „[...] *non poetae esse, facta ipsa propria narrare: sed quemadmodum vel geri quiverint, vel verisimile, vel omnino necessarium fuerit*” (nem a poéta dolga elmesélni magukat a voltaképpeni eseményeket, hanem inkább azt kell elmesélnie, hogyan történhetett, vagy hogyan volt valószínű vagy teljességgel szükségszerű) (uo. 86). Ezzel összefüggésben azonban rögtön összekapcsolja annak ábrázolását, aminek meg kell történnie annak ábrázolásával, ami a valószínűség szerint megtörténhet: „*Et poetae non esse proprium narrare res gestas, sed quales fieri oportet, aut possibile est, secundum verisimile; vel necessarium*” (S az sem tartozik a poéta feladatai közé, hogy a megtörtént dolgokat mesélje el, hanem azt, hogy hogyan helyénvaló, ha megtörténnek, vagy hogyan lehetséges, hogy megtörténjenek, akár a valószínűség, akár a szükségszerűség alapján) (uo.). A lehetségesből hirtelen szükségszerű lesz, mivel csak az a lehetséges válhat az irodalom tárgyává, amely egyúttal, vagy voltaképpen szükségszerű is (uo. 87).

Ezzel Robortello – Arisztotelésszel ellentétben – arra korlátozza az ábrázolandó tárgyat, hogy csakis így történhet, sehogy másként. Az olyan egyetemes tulajdonságokat, mint a *pius* vagy a *prudens* a szükségszerűség szerint kell ábrázolni: „*debent tunc personarum mores exprimi à poeta, secundum necessarium*” (tehát a poétának a személyeknek a szokások révén kialakuló jellemét kell kifejezniük, éspedig a szükségszerűség alapján) (uo. 175); az adott tulajdonságok csak egy, méghozzá mindig ugyanolyan magatartáshoz kapcsolódnak, ezért ha pontosan akarunk fogalmazni, e tulajdonságokat magatartásformának kell neveznünk. Hogyan lehet azonban valami, ami pusztán kitaláció – Robortello szerint az irodalom lényege a fikció – egyúttal szükségszerű is, ha a szükségszerű mégiscsak összekapcsolódik a tényszerűvel, mint valóban megtörténttel? Ez a probléma elsőként az arisztotelészi „lehetséges” robortellói átértelmezése kapcsán merült fel, amely szerint a lehetséges nem más, mint „az emberre mint olyanra jellemző képességnek” (SCHMITT 1998a, 32) egy bizonyos karakterre való kibontakozása az egyetemessel nem konfrontálódó valószínűség javára. Ahhoz, hogy e problémára megoldást találjunk, a költő által kitalált valószínűnek olyasfajta szükségszerűséggel kell rendelkeznie, amely nem a tényszerűhöz kötődik, és amely a „*mendacá*”-t, a fikciót az irodalom lényegeként, egy másfajta igazságként fogadja el: olyasvalamiként, ami jobb, mint a valóság. Ez azonban azt jelenti, hogy az irodalomnak mindenképpen idealizálnia kell. A *verisimilé* és a *necessarium* egybeolvasztása egyúttal valami mást is kínál Robortello számára: „*qui locus obscurissimus est*” (ez a hely [ti. a *Poétika* 1454a34–36] a leghomályosabb). (ROBORETTELLO 1548/1968, 175.) Az

ember, akit az irodalomnak ábrázolnia kell, „optimus”, azaz egyfajta eszmény (uo. 87). Ily módon a szükségszerű a valószínűvel összefonódva *normává* válik (uo.).

IV.

Milyen kapcsolat áll fenn Robortello álláspontja és a sztoikus kategóriatan tulajdonságként értelmezett egyetemességfogalma között? Először is meg kell állapítanunk, hogy Robortello *Explicationes* című művében semmiféle explicit utalás nincs a sztoikus kategóriatanra. Mégis nyilvánvaló a tényleges összefüggés: Robortello azt állítja, hogy az egyediből, azaz egy bizonyos személy számtalan, különféle, sőt egymásnak ellentmondó helyzetekben történő egyedi cselekvéséből levezethető valamiféle „egyetemes”. Ennek az empirikus megfigyelésnek az alapját a *res factae*, azaz a megtörtént dolgok képezik, amelyekhez egy bizonyos szubjektum így vagy úgy viszonyul, és ebből a viszonyból levezethetővé kell válnia egy egyetemes, ellentmondásmentes és egységes magatartásmódnak. Az egyetemes egy tulajdonság. Ez a tulajdonság nemcsak hogy teljes mértékben meghatározza az egyes embert, hanem egyetemesen emberi tulajdonsággá lép elő, olyan tulajdonsággá, amely *ideálisan* minden embert megillet. Normává válik.

Az Arisztotelész által meghatározott egyetemes mint az irodalmi ábrázolás tárgya Robortellónál nem fordul elő. Ebben a tekintetben Robortello kommentárja, melyet azzal az igénnyel hozott létre, mint az ajánlásából kiderül, hogy ne csupán interpretálja, hanem, ahol szükséges, ki is igazítsa a *Poétikát* („*liber de arte poetica, quem ego mihi interpretandum, & emendandum proposui*” [III.]), világosan példázza az egyetemesnek azt az előzetes fogalmát, amelyet Robortello Arisztotelész elé terjeszt. Miközben Robortello *Poétika*-kommentárjában többnyire a cselekmény egységére és az irodalom tárgyára vonatkozó voltaképpeni arisztotelészi intenció látszólag elhanyagolható átértelmezéseiről esik szó, a Robortellót követő irodalomelméletben, pl. Scaliger *Poetices libri septem* című 1561-es munkájában, fény derül arra, hogy ezek az átértelmezések kifejezetten produktív hatást gyakoroltak az irodalom tárgyának újrafogalmazására.

Először is szeretnék röviden kitérni arra a kérdésre, hogy mennyiben veszi alapul már Horatius *Ars poeticája* is a sztoikus „egyetemes” fogalmát, és ezáltal, vagyis a kora újkori recepció által, mennyiben járul hozzá az arisztotelészi fogalom, az „egyetemes mint az irodalmi mimézis tárgya” átértelmezéséhez. Horatius háromféle módon taglalja az egyetemest mint az irodalom tárgyát. Horatius az emberek egy csoportjára jellemző ismertetőjegyet nevezi egyetemesnek, legyen szó akár életkor, származás, szociális helyzet vagy foglalkozás szerint elkülönülő csoportról.²⁰ Ez az ismertetőjegy, vagy bizonyos ismertetőjegyek adott mennyisége ugyanannak a tapasztalatnak az ismétlődéséből fakad. Következésképpen az egyetemes az, ami a konszenzusnak és a valóság mindennapi, általános megtapasztalásának megfelel, és ennyiben hiteles.²¹ Ezáltal a tapasztalatból levezetett állandó ismertetőjegy az ideál szerepét ölti magára, ami persze csak az erkölcsileg példamutató jelenségek területén érvényesülhet, a rossz összessége ugyanis, még ha egyetemes is, semmiképpen sem tekinthető példaértékűnek. Az *ismertetőjegyből* „*exemplar vitae morumque*” (az élet és a jellem példája) válik (*Ars poetica* 217. sor).

²⁰ Horatius: *Ars poetica* 114. sor, 154. sor, és a 316. sor.

²¹ A hitelességgel szemben felhozott példákat, vagyis a „*vanae species*”-t (7. sor) lásd Horatiusnál: *Ars poetica* 1. sor, ilyenek pl. az emberfeji, lónyakú és más állati részekből összerakott képzeletbeli lények.

Az állandóság azonban nem csupán egy olyan embercsoport sajátja, amelynek megfigyelése során maradandó, és ebből következően tipikus ismertetőjegyet fedezhetünk fel, hanem egy és ugyanazon személynek is mindig önazonosnak, egységesnek és meghatározottnak kell lennie a különféle helyzetekben, méghozzá egy olyan szignifikáns ismertetőjegy által, amely valamennyi egymástól eltérő állapot és cselekedet során mindig ugyanaz marad²², és mint ismertetőjegy nem más, mint a belső érzellemmel összhangban álló külsődleges megnyilvánulás.²³ És van egy harmadik szempont is az egyetemes megközelítésében. Az irodalom a cselekvés egyetemes maximáinak vagy szentenciáinak érzékeltetésére szolgál: „*aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae. / quidquid praecipies, esto brevis, ut cito dicta / percipiant animi doctiles teneantque fideles*” (333–336. sor: Szórákozást nyújt vagy használni szeretne a költő, / vagy mi az életben gyönyörö s jó, mondani együtt. / Bármilyen tanácsot is adsz, röviden tedd! Igy fogan az meg / gyorsan a lelkünkben s mélyen bele így gyökeredzik” – Muraközy Gyula ford.) Ez utóbbiak akkor tekinthetők egyetemesnek, ha a különféle helyzetekben történő cselekvés mindig azonos zsinórmértékűl szolgálnak. Az egyetemes mindhárom változatára érvényes a *simplex dumtaxat et unum* kitétel (23. sor: „[legyen] egyöntésű, teljes egészé”), vagyis hogy egységes, és minden belső ellentmondástól mentes. El kell tekintenünk minden olyasmitől, ami ezt az egységet megzavarja. Továbbá az egyetemes mindhárom variánsára igaz, hogy esetükben valamiféle egyetemes individualizálására kerül sor, tehát nem másról van szó, mint hogy *proprie communia dicere* (128. sor: „a közösnek egyéni vonásokat adni”).

Mindezt figyelembe véve joggal állíthatjuk, hogy implicit módon már Horatius is tételtezte a sztoikus egyetemes fogalmát; ezzel szemben az irodalmi egyetemes arisztotelészi értelmezése nem fordul elő nála.²⁴ Horatius a tipikust, illetve a példaszerűt tekintti egyetemesnek. Horatius szerint az emberi cselekvés nem az irodalom természetes tárgya; sőt, szerinte az irodalomnak egyáltalán nincs specifikus tárgya. Elvileg mindenki szabadon választhat magának a képességeinek, ismereteinek és tapasztalatainak megfelelő tárgyat.²⁵ Ehhez hasonlót olvashatunk Robortellónál is: „*Nam poetice loquitur de iis tantum rebus, aut quae sunt, aut quae esse possunt. Aut quas vetus est apud homines opinio, esse*” (Poétaként ugyanis csak azokról a dolgokról beszélhetünk, amelyek vannak, vagy amelyek lehetnek. Vagy amelyeket az emberek régóta létezőnek vélnek) (ROBERTELLO 1548/1968, 2). Robortello minden valószínűség szerint Horatiustól kölcsönözte azt a szemléletet, mely szerint az irodalom tárgya bármi lehet, és amely szemlélet Martin Opitznál a következő, irodalomelméleti szempontból igen jelentős módon nyilvánul meg: „A dolgok kitalálása nem más, mint mindannak értelmes megfogalmazása, ami a képzeletünkben megjelenhet, az égieknek és a földieknek, amelyek élettel rendelkeznek vagy nem rendelkeznek, mindannak, amit egy költő valaha is megkísérelt leírni és létrehozni: Scaliger részletesen fejtegeti ezt az *Ideában*.” (OPITZ 1978, 360.)

²² Horatius: *Ars poetica* 125–127. sor: „*siquid inexpertum scaenae committis et audes / personam formare novam, servetur ad imum / qualis ab incepto processerit, et sibi constet*”.

²³ Horatius: *Ars poetica* 108–111. sor: „*format enim natura prius nos intus ad omnem / fortunarum habitum: iuvat aut inpellit ad iram / aut ad humum maerore gravi deducit et angit: / post effert animi motus interprete lingua*”.

²⁴ SCHMITT 1998a, 39: „Az a különbség a szabályszerű poétika ‚típusaihoz‘ képest, hogy az effajta »típusokat« a tapasztalatnak kell szolgáltatnia [...], míg Arisztotelész nem kötelezi a költőt »tipizálásra«”.

²⁵ Horatius: *Ars poetica* 38–41. sor: „*sumite materiam vestris, qui scribitis, aequam / viribus et versate diu, quid ferre recusent, / quid valeant umeri. Cui lecta potenter erit res, / nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo*”.

V.

Scaliger érdemben fejlesztette tovább a robortellói átértelmezéseket. Ennek a továbbgondolásnak csak az egyetemesre irányuló kérdésre nézvést legfontosabb szempontját vizsgálhatjuk meg közelebbről. A konkrét történeti egyszerűségnek az irodalom tárgyaként való ábrázolása nem tekinthető Scaliger voltaképpeni céljának. Az ilyen értelemben vett egyedi ábrázolása mellett Scaliger inkább az egyetemes ábrázolását helyezi előtérbe (SCALIGER 1561/1964, 3, 90b). Ehhez pedig – legalábbis szándékai szerint – Robortellóhoz hasonlóan ő is a tapasztalat révén jut el. Kiválaszt egyet a történeti szempontból egyedi individuumok vagy az Aeneisben megformált személyek közül (uo. 3, 82a), olyat, akit különösen példaértékűnek tart, ill. aki olyan tulajdonsággal vagy tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek Scaliger szerint általános érvényűek. Ez a személy Aeneas (uo. 3, 90b), a hozzá tartozó tulajdonság pedig a *pietas*.

Aeneas ugyan individuális ember, ám olyan tulajdonság megjelenítőjévé válik, amely az individualitás fölé emeli őt. Aeneas a megszemélyesített *pietas*, avagy a *pietas* példája. Hogy Scaliger valóban úgy véli, Aeneasban olyan személyre akadt, aki valamiféle egyetemességet szemléltet: „*ante oculos habenda*” (szemünk előtt kell lebegjen) (uo. 3, 83a), abból is kiderül, hogy Aeneasról mint normáról beszél (uo. 3, 91a): létezik – mondja Scaliger – „*in omni rerum genere unum primum et rectum, ad cuius tum normam tum rationem caetera dirigenda sunt*” (a dolgok minden fajtájában egy első és helytálló, melynek mind normájához, mind létmódjához kell igazítani a többieket).

Aeneas *pietas*a azonban nem csupán egy állandó tulajdonság, hanem Scaliger szerint a *temperantiához* (mértékletesség) hasonlóan valamennyi lehetséges emberi tulajdonság foglalata is. Ahhoz, hogy Aeneas *pietas*át egyetemes tulajdonságnak nevezhessük, egymástól eltérő tulajdonságok legkisebb közös nevezőjének vagy középpontjának kell lennie; Aeneas ugyan egyszerre *sapiens*, *iustus*, *fortis*, *superstes*, *felix* és *gratus* (bölc, igazságos, erélyes, fölötte áll a többieknek, boldog és hálás) (uo. 3, 91a), de mindezek a tulajdonságok az összes többivel együtt a *pius*ba torkollanak. Továbbá Aeneasnak minden lehetséges élethelyzetben, és minden elképzelhető személlyel szemben – beleértve az isteneket is – a *pietas*nak megfelelő egy és ugyanazon magatartásforma szerint kell viselkednie. A tulajdonságok nem különbözhetnek egymástól, nem lehetnek ellentmondásosak, vagy ellentétesek. A személy komplexitása egyetlen kiemelkedő ismertetőjegyre korlátozódik; egységesnek kell lennie, nem rendelkezhet egymástól eltérő vagy egymással szemben álló vonásokkal.

Scaliger nem az egyes cselekvések, hanem a cselekvésekből kiolvasható magatartás bemutatására helyezi a hangsúlyt; bár a *pietas*nak sokféle formája, vagy inkább irányzata létezik: „*erga deos aut erga patriam aut erga parentes*” (az istenek irányában, a haza vagy a szülők iránt), a *pietas* mégis minden esetben ugyanaz; „*sui ipsius modulus quidem ac norma*” (önmagának valamiféle mértéke és normája) (uo. 3, 92a). Valamennyi lehetséges egyedi cselekvés egy és ugyanazon *pietas* kifejeződése, amint ez, Scaliger szerint, Vergilius *Aeneis*ében megnyilvánul: „*Haec tria genera [sc. pietatis] exsecutus est poeta in heroe suo*” ([a jámborságnak] ezt a három nemét gyakoroltatta hőisével a poéta) (uo. 3, 92a). Aeneas nem individuum, hanem *princeps persona* (uo. 3, 91a), akit mindenkinek követnie kell. „*Habemus igitur uno in Aenea tanquam ideam illam Socraticam cuiuscumque personae: cuius perfectio naturam in genere aemulari, in singularibus priusque individuis etiam superare videatur*” (Aeneasban tehát mintegy valamennyi egyes személynek ama szókratikus ideáját látjuk, amelynek tökéle-

tessége általánosságban vetélkedik a természettel, az egyes egyedi individuumban pedig még fölül is múlja). (Uo. 3, 95b.) Példakép, mértékadó jellem. Az aeneasi *mens, dicta, facta, sors* (gondolkodásmód, beszédek, tettek, sors) nem hagyhatók figyelmen kívül; ezek jelölik ki azokat a dimenziókat, amelyekhez az összes többi embert mérni kell (uo. 3, 91a). Aeneas belső tartásának példaértékűsége és egységessége érdekében a belső konfliktusok vagy a szenvedélyek összecsapásai leértékelődnek; legalábbis mindig a *pietas* vagy a *iustitia* győzedelmeskedik (uo. 3, 95b). Aeneas maga a megtestesült becsület.

VI.

„Az egyetemesnek mint az irodalom tárgyának” az arisztotelésztől eltérő robotellói koncepciójából a következő konzekvenciák vonhatók le: amennyiben az irodalom feladata valamilyen egyetemes ábrázolása, akkor olyan absztrakt tárgyat kell lemásolnia, amelyet konkretizál és egyedi vonásokkal lát el. Egy absztraktum ábrázolása annyiban egyetemes, amennyiben tárgyul egy személy általános meghatározása szolgál. Absztrakt volta miatt azonban semmit sem árul el egy egyedi személy jellembe-li tulajdonságairól. Az ekképpen értelmezett egyetemes ábrázolása vagy tipizálásra kényszerít: a féltékeny, a zsupori, a haragos, az igazságos, a melankolikus és a többi, vagy idealizálásra: a megtestesült erény. Az erény megtestesítőjének az összes jó tulajdonságot egyesítenie kell magában – fejt ki Scaliger –, és olyan egységes érzelem kell hogy vezérelje, amely valamennyi lehetséges állapot közepét szemlélteti, és minden egyes élethelyzetben helyesnek bizonyul. Hogy egy ily módon idealizált embertípus nem ösztönöz irodalmi ábrázolásra, azt az e tekintetben normatívnak tekinthető kora újkori, legkésőbb a Johann Christoph Gottschedet követő poétika- és miméziskoncepció elutasító viszonyulása is mutatja. Így tehát, ha az idealizálást nem tekintjük értéknek, nem marad más, mint egy történetileg egyedi személy ábrázolása, amelynek éppen egyediségében kell példaértékűvé válnia, és ekként kell felmutatnia általánosítható vonásokat.

Az irodalomelmélet Robotello óta szüntelenül küzd azzal a problémával, hogyan lehet valami individuális, egyedi, és egyúttal egyetemes is, hogy az irodalom több mint egy létező egyedi tökéletes leképezése. Ugyanis az egész Robotellót követő irodalomelméleti diskurzusban nem tudunk felmutatni másfajta egyetemesfelfogást. E megálapításunkat a későbbi irodalomelméletek, pl. Opitz és Gottsched poétikájának elemzése igazolhatná, erre azonban e tanulmány keretei között nincs módunk.

Fordította Scheer Katalin

IRODALOM

- ARISTOTELÉS 1987. *Zweite Analytiken*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von Horst Seidl. Würzburg: Rodopi.
- BLÜHER, Karl Alfred 1969. *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*. München (habil. Freiburg).
- BLÜHER, Karl Alfred 1978. *Der Einfluss Senecas auf das europäische Drama*. Hrsg. Eckard Lefèvre. Darmstadt.
- BUCK, August 1972a. Die humanistische Literatur in der Romania. In August Buck: *Renaissance und Barock* 1. rész. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 9.) Frankfurt am Main: Athenaion.
- BUCK, August 1972b. Előszó. In August Buck (Hrsg.): *Dichtungslehren der Romania aus der Zeit der Renaissance und des Barock* (Dokumente zur europäischen Poetik 3). Frankfurt am Main: Athenaion.
- BUCK, August 1976. *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance* (Grundlagen der Romanistik. 8.). Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- CESSI, Viviana 1987. *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*. Frankfurt am Main: Athenaion.
- KAPPL, Brigitte 2001. *Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento* Dissz. Marburg, kéziratban.
- MATES, Benson 1953/1973. *Stoic Logic*. Los Angeles: University of California Press.
- MIOLA, Robert S. 1992. *Shakespeare and Classical Tragedy: the Influence of Seneca*. Oxford – New York: Clarendon Press.
- OPITZ, Martin 1978. Buch von der Deutschen Poeterey. In George Schulz-Behrend (Hrsg.): *Gesammelte Werke*. Kritische Ausgabe. Bd. 2/1, Stuttgart: Hiersemann.
- PETERSEN, Jürgen H. 2000. *Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*. München: Fink.
- PIETSCH, Christian 1992. *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*. Stuttgart: Teubner.
- ROBORTELLO, Francesco 1548/1968. *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes*. München: Fink. (Az 1548-as firenzei kiadás utányomása.)
- SCALIGER, Julius Caesar 1561/1964. *Poetices libri septem*. Stuttgart-Bad Cannstatt. (Az 1561-es lyoni kiadás reprintje.)
- SCALIGER, Julius Caesar 1998. *Poetices libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst*. Hrsg. Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- SCHMITT, Arbogast 1990. *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- SCHMITT, Arbogast 1996. Teleologie und Geschichte bei Aristoteles oder Wie kommen nach Aristoteles Anfang, Mitte und Ende in die Geschichte? In Karlheinz Stierle – Rainer Warning (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform* (Poetik und Hermeneutik 16). München: Fink.
- SCHMITT, Arbogast 1998a. Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance. Zum Wandel des Gedankens von der Nachahmung der Natur in der frühen Neuzeit. In Andreas Kablitz – Gerhard Neumann (Hrsg.): *Mimesis und Simulation*. Freiburg i. Breisgau: Rombach.
- SCHMITT, Arbogast 1998b. Anschauung und Denken bei Duns Scotus. Über eine für die neuzeitliche Erkenntnistheorie folgenreiche Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristoteles-Deutung. In Enno Rudolph (Hrsg.): *Die Renaissance und ihre Antike*. Tübingen: Verlag Mohr-Siebeck.
- SCHMITZ, Markus 2002. Zur Logik der henologischen Metaphysik. In Maria Barbanti – Giovanna R. Giardina – Paolo Manganaro (a cura di): *Festschrift Francesco Romano*. Catania: CUECM.
- STILLERS, Rainer 1988. Studien zu Kommentar und Literaturtheorie in der italienischen Renaissance. Düsseldorf: *Studia humaniora* 11, 107–181.
- WEINBERG, Bernard 1963. *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ZORAN, Gabriel 1998. History and Fiction in the Aristotelian Theory of Mimesis. In Bernhard F. Scholz (ed.): *Mimesis. Studien zur literarischen Repräsentation. Studies on Literary Representation*. Tübingen/Basel: Francke.