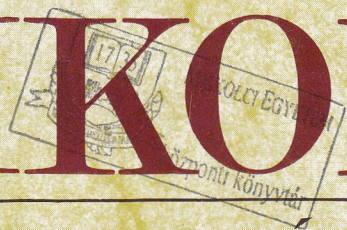


361

# HELIXON



## IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

*Vico körei*

2005

---

4

---

# HELIKON

---

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE	REVUE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES DE L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

VARGA László  
főszerkesztő / directeur de la revue

BODNÁR György

T. ERDÉLYI Ilona

GRÁNICZ István

KARAFIÁTH Judit  
könyvrovat / livres

KÖPECZI Béla

ODORICS Ferenc

SZILI József

SÓRÉS Zsolt  
technikai szerkesztő / révision des textes

SZ. ZEHERY Éva  
szerkesztőségi titkár / secrétaire

SZERKESZTŐSÉG / SECRÉTARIAT DE LA RÉDACTION  
1118 Budapest, Ménesi út 11 – 13. Tel.: 279-2762, Fax: 3853-876  
E-mail: [helikon@iti.mta.hu](mailto:helikon@iti.mta.hu)

2005/4. – LI. évfolyam | 2005/4. – LI. année  
Megjelenik negyedévenként | Revue trimestrielle

## Vico körei

Giambattista Vico iránt az utóbbi évtizedekben világszerte megnőtt az érdeklődés. Sokan látják a munkásságához való visszatérésben a történeti gondolkodás megújulásának lehetőségét, s gondolják úgy, hogy műveinek tanulmányozása ösztönözheti az új retorikai és poétikai törekvéseket vagy akár a kognitív tudományok terén folyó kutatásokat. A magyar kutatók is egyre inkább felismerik a történeti ciklusokról szóló elméletének jelentőségét a humántudományok különböző területein.

Folyóiratunk jelen száma Vico munkásságáról kíván összefoglaló képet rajzolni a legújabb kritikai irodalom fényében. Vállalkozásunkat a *Világosság* című bölcsészeti folyóirat is támogatja, mely a miénkkel párhuzamosan megjelenő 2006/2. számát szintén Vicónak szenteli.

Kelemen János bevezető tanulmányát, mely felvázolja a vicói elmélet interpretációs lehetőségeit, a Vico életművének főbb területeit részletesebben tárgyaló tanulmányok követik. A *költői logika* című részben Fáj Attila, Giuseppe Patella és Luigi Tassoni vizsgálja Vico nem ortodox logikai elképzeléseit, illetve az érzékiség és a fantázia szerepéről szóló tanítását. E kérdéskörhöz kapcsolódva külön fejezet (*A Homérosz- és Dante-kérdés Vicónál*) foglalkozik a filozófus Homérosz- és Dante-képével, melyet Paolo Cristofolini és Massimo Verdicchio teljesen új szempontok alapján elemez. A *Történetírás és történelemfilozófia* című részben Paolo Cristofolini Vico történelemképét a maga korának kontextusában, a Bossuet történelemfilozófiájával való összehasonlítás keretében vizsgálja, míg Nagy József a barbárság visszatérésének történelem- és nyelvfilozófiai kérdéseivel foglalkozik. A *Hatástörténeti összefüggések* című fejezetben Andrea Battistini Vico európai hatását, Mátyus Norbert és Nagy József pedig *Az új tudomány* kiadástörténetét, illetve a mű különféle szövegverzióinak egymáshoz való viszonyát tekinti át. A Nagy József által összeállított bibliográfia átfogó képet ad a Vicónak szentelt kritikai irodalomról. A recenziós rovat Andrea Battistini, Paolo Cristofolini, Marcel Danesi, Donato Mansueto, Giuseppe Mazzotta, Nagy József és Manuela Sanna újabb könyveinek bemutatásával nyújt betekintést a Vico-kutatás legújabb irányába.

A párhuzamos *Világosság*-szám a történelem és a topika problémáját helyezi a középpontba. A *Vico helye a történeti gondolkodás fejlődésében* című részben Kaposi Márton, Michele Sità és Andrea Battisti tanulmányai Vico történelemfilozófiáját, annak mai relevanciáját, illetve Vicónak az európai kultúrában játszott szerepét mutatják be. A *topika és a nem ortodox logika* című fejezetben Fáj Attila és Giuseppe D'Acunto írásai átfogóan elemzik a metabázis és a topika problémáját.

A *Helikon* és a *Világosság* Vico-számának szerzői kifejezetten jelen vállalkozásunk számára készítették, vagy engedték át eddig nem publikált írásaikat, amiért itt szeretnénk kifejezni köszönetünket. Külön köszönetet mondunk írásaikért és a szerkesztésben nyújtott értékes tanácsaikért Andrea Battistinek, Paolo Cristofolininek, Fáj Attilának és Massimo Verdicchionak, az italianisztika és a nemzetközi Vico-kutatás élvonalbeli képviselőinek.

A számot NAGY JÓZSEF segítségével KELEMEN JÁNOS állította össze.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

## The circles of Vico

In the last decades there is an increasing interest toward Vico. Many people see in the return to his monumental work the possibility of a regeneration of historical thinking and consider that the study of his works can stimulate the new rhetoric and poetic endeavours, as well as the researches in the field of cognitive sciences. Nowadays also Hungarian researchers recognize the relevance of his teaching about historical cycles in the different fields of Humanities.

The present issue of the literary review *Helikon* intends to give a synthetic picture about the work of Giambattista Vico in the light of the newest interpretations. Our enterprise is supported also by the philosophical review *Világosság*, which dedicates its issue 3/2006 to Vico.

The introductory study of János Kelemen (*The circles of Vico*), which outlines the possibilities of interpretation of Vico's theory, is followed by papers which analyze in a more detailed way the different areas of Vico's work. In the part by the title *Poetic logic* Attila Fáj (*The unorthodox logic of scientific discovery in Vico*), Giuseppe Patella (*Vico and the logic of sense*) and Luigi Tassoni (*The open emblem of Vico*) analyze the unorthodox ideas of Vico about logic, moreover his teaching about the role of sensuality and of fantasy. To this subject is related a special chapter (*The question of Homer and of Dante in Vico*) on the conception of Vico about Homer and Dante, which is analyzed – from totally new points of view – by Paolo Cristofolini (*From Dante to Homer, from Gravina to Vico*) and Massimo Verdicchio (*The Vichian interpretation of Dante*). In the part entitled *Historiography and philosophy of history* Paolo Cristofolini studies the Vichian philosophy of history in its historical context, comparing it with the philosophy of history of Bossuet (*Vico and Bossuet*), meanwhile József Nagy treats the historical and linguistic-philosophical aspects of „barbarism of reflection“ (*The “barbarism of reflection” in history and in language*). In the part *Reception* Andrea Battistini analyses the influence of Vico in Europe (*The influence of the thoughts of G. B. Vico in Europe*), Norbert Mátjus and József Nagy study the history of the editions of the *New Science*, moreover the mutual relationship of the different textual versions of it (*The works of Vico: the editions of Cristofolini and of Battistini*). The Bibliography completed by József Nagy offers a synthetic picture about the interpretations of Vico's work. In the column of reviews, by the presentations of the new volumes of Andrea Battistini, of Paolo Cristofolini, of Marcel Danesi, of Donato Mansueto, of Giuseppe Mazzotta, of József Nagy and of Manuela Sanna, the newest tendencies in the researches related to Vico are shown.

In the parallel number (dedicated to Vico) of the review *Világosság* at the thematic level the problems of history and of *topica* are in the center. In the section entitled *Vico's place in the development of historical thought* the papers of Márton Kaposi (*Machiavelli and Vico*), of Michele Sità (*From Vico to Vico*) and of Andrea Battistini (*Vico the European writer and thinker*) analyze Vico's philosophy of history, its actual relevance, moreover the role of Vico in European culture. In the section by the title *Topica and unorthodox logic* the studies of Attila Fáj (*Vico, the philosopher of metabasis*) and of Giuseppe D'Acunzio (*The topica in Vico as the method of “aporetic” thinking*) analyze synthetically the problems of metabasis and of *topica*.

The authors of the special issues about Vico of the reviews *Helikon* and *Világosság* made (or allowed the publication of) their works purposely for our enterprise; we thank them very much for that. We thank, in a special way, Andrea Battistini, Paolo Cristofolini, Attila Fáj and Massimo Verdicchio, excellent representatives at an internationally level of Italian studies and of the researches related to Vico, for their contributions and for their precious suggestions.

The present issue of the review *Helikon* was edited by JÁNOS KELEMEN, with the assistance of JÓZSEF NAGY.

THE EDITORIAL BOARD

## I cerchi di Vico

Negli ultimi decenni l'interesse nei confronti di Vico è aumentato notevolmente. Molti vedono nel ritorno (o *ricorso*) alla sua opera monumentale la possibilità del rinnovamento della riflessione storica, e considerano che lo studio delle opere di Vico possa stimolare sia le nuove aspirazioni e tendenze retoriche e poetiche, sia per esempio le ricerche nel campo delle scienze cognitive. Anche i ricercatori ungheresi riconoscono sempre di più la rilevanza della teoria vichiana sui cicli storici nei diversi campi delle discipline umanistiche.

Nel numero presente della rivista letteraria *Helikon* si intende dare un'immagine complessiva e sintetica dell'opera di Giambattista Vico alla luce della più recente letteratura critica. La nostra impresa è appoggiata anche dalla rivista filosofica *Világosság*, che a sua volta dedicherà il suo numero 3/2006 – che sarà pubblicato parallelamente al numero speciale in questione della rivista *Helikon* – a Vico.

Lo studio introduttivo di János Kelemen (*I „ricorsi” di Vico*), che tratteggia le possibilità interpretative della teoria vichiana, è seguito da lavori che analizzano in profondità le aree principali dell'opera di Vico. Nella parte intitolata *Logica poetica* Attila Fáj (*La logica non-ortodossa della scoperta scientifica in Vico*), Giuseppe Patella (*Vico e la logica del senso*) e Luigi Tassoni (*L'emblema aperto di Vico*) analizzano le idee non-ortodosse di Vico sulla logica, inoltre il suo insegnamento sul ruolo della sensualità e della fantasia. A questa tematica si connetta un capitolo a parte (*La questione di Omero e di Dante in Vico*), in cui l'immagine formata dal filosofo napoletano su Omero e su Dante viene analizzata da punti di vista completamente nuovi da Paolo Cristofolini (*Da Dante a Omero, da Gravina a Vico*) e da Massimo Verdicchio (*La lettura vichiana di Dante*). Nella parte dal titolo *Storiografia e filosofia della storia* la concezione storica di Vico è studiata nei particolari nel suo contesto storico e comparata con la filosofia della storia di Bossuet da Paolo Cristofolini (*Vico e Bossuet*), József Nagy invece nel proprio studio (*La “barbarie della riflessione” nella storia e nel linguaggio*) analizza gli aspetti storici e filosofico-linguistici della „barbarie della riflessione”. Nella parte sulla *Ricezione* Andrea Battistini offre un panorama sulla ricezione europea di Vico (*La diffusione europea del pensiero di G. B. Vico*), in seguito József Nagy e Norbert Mátyus ricostruiscono la storia delle edizioni della *Scienza nuova* di Vico, inoltre la relazione mutua delle diverse versioni testuali della stessa opera (*Le opere di Vico: l'edizione di Cristofolini e di Battistini*). La bibliografia completata da József Nagy dà un'immagine sintetica della letteratura critica su Vico. La rubrica delle recensioni offre un quadro sulle direzioni e tendenze più recenti delle ricerche su Vico con la presentazione dei volumi nuovi di Andrea Battistini, di Paolo Cristofolini, di Marcel Danesi, di Donato Mansueto, di Giuseppe Mazzotta, di József Nagy e di Manuela Sanna.

Il numero parallelo su Vico della rivista *Világosság* pone al centro il problema della storia e della topica. Nella sezione dal titolo *Il luogo di Vico nell'evoluzione della riflessione storica* Márton Kaposi (*Machiavelli e Vico*), Michele Sità (*Da Vico a Vico*) e Andrea Battistini (*Un orizzonte europeo*) presentano la filosofia della storia di Vico, la rilevanza attuale di essa, inoltre il ruolo di Vico nella cultura europea. Nella sezione intitolata *La topica e la logica non-ortodossa* Attila Fáj (*Vico come filosofo della metabasi*) e Giuseppe D'Acunto (*La logica, in Vico, come metodo del ragionamento „aporetico”*) nei propri scritti analizzano dettagliatamente la problematica della metabase e della topica.

Gli autori dei numeri presenti delle riviste *Helikon* e *Világosság* hanno preparato (o hanno concesso di pubblicare) appositamente per la nostra impresa i propri scritti; li ringraziamo. Ringraziamo a parte Andrea Battistini, Paolo Cristofolini e Massimo Verdicchio – rappresentanti eccellenti dell'italianistica e delle ricerche su Vico a livello internazionale – per i loro contributi e il loro aiuto preziosissimo offerto nella redazione.

Il numero presente della rivista *Helikon* è stato redatto a cura di JÁNOS KELEMEN con l'aiuto di JÓZSEF NAGY.

IL COMITATO DI REDAZIONE

---

# TANULMÁNYOK

---

## A TÖRTÉNELEM, A NYELV ÉS A KÖLTÉSZET VICO FILOZÓFIÁJÁBAN

KELEMEN JÁNOS

*Vico körei*

### I.

A korai felvilágosodás legnagyobb olasz gondolkodójának, Giambattista Vicónak a főműve,<sup>1</sup> *Az új tudomány* terjedelmes bevezetőtől kísérve évtizedek óta hozzáférhető magyarul, s az utóbbi időkben néhány magyar szerző is hozzájárult a róla szóló újabb szakirodalomhoz.<sup>2</sup> A megjelent írások azonban jobbára egzegétikai jellegűek, s beleértve az előbb említett bevezetőt, kevés információval szolgálnak a filozófus más műveiről, irodalmi munkásságának egészéről. Ezért hasznosnak vélem, ha Vico bemutatásaként előrebocsátok egy nagyon rövid, felsorolásszerű áttekintést életművéről.

Kezdjük a bemutatást iskolásan, hiszen sok nagy kortársával ellentétben maga Vico is „iskolás” szerző, aki egész életét az iskola falai között élte le. Így hangzik harmadik személyben írt önéletrajzának első mondata: „Giambattista Vico úr

<sup>1</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] (1979<sup>a</sup>). A bevezetés szerzője ROZSNYAI ERVIN: Giambattista Vico, 13–113.

<sup>2</sup> Eltekintve most néhány korábbi visszhangtól, így KOLTAY-KASTNER JENŐ egy fontos cikkétől (Machiavelli és Vico. = *Filológiai Közöny*, 1970. 27–36.) említést érdemel, hogy a Római Magyar Akadémia 1994-ben konferenciát rendezett Vico halálának 250. évfordulója alkalmából. Ld. *Vico e Gentile*. (A cura di) János Kelemen, József Pál: Rubbettino Soveria Mannelli, 1995. (A kötetben a következő magyar szerzőktől szerepelnek írások Vicóról: Pál József, Szabó Tibor, Somlyó Bálint, Wessely Anna). Említhető még Nagy József Vico-monográfiája (NAGY JÓZSEF: *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiozis*. Áron Kiadó, Bp., 2003) és e sorok írójának tanulmánya: Vico nyelvfilozófiája. In: *Minden filozófia „nyelvkritika”*. *Nyelvfilozófia Locke-től Kierkegaardig*. (Szerk.) Neumer Katalin. Gondolat Kiadó, Bp., 2004. 76–93. Egy sokat vitatott filozófiatörténeti kérdést, hogy ti. mi a viszony Herder, Goethe és Vico tanai között, behatóan tanulmányozta Rathmann János (RATHMANN JÁNOS: *Herder eszméi – a historizmus útján*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1983. Ld. a Herder és Vico, illetve A vicói, herderi és hegeli történetbölcsélet közös vonásai című fejezeteket, 45–56.). A hazai tudomány növekvő érdeklődését Vico iránt jelzi továbbá, hogy éppen a *Helikon* legutóbbi számában szentelt Bene Sándor igen érdekes cikket annak a problémának, hogy a vicói örökség mennyire releváns az irodalmelmélet filozófiai megalapozása körül folyó mai viták szempontjából. Ld. BENE SÁNDOR: Searle, Vico, Patrizi. A történeti pragmatika esélye. = *Helikon* 2005/3. 239–278.

Nápolyban született az 1670-ik évben becsületes szülőktől [...]”.<sup>3</sup> Tegyük mindjárt hozzá, kilencévi házi tanítóskodás kivételével mindvégig Nápolyban működött, s itt halt meg 1744. január 23-án.

Az első dátumot azonnal korrigálnunk kell, de a másodikhoz is kívánczok egy megjegyzés. Vico valójában nem 1670-ben, hanem 1668. június 23-án született, s bár valóban 1744. január 23-án hunyt el, legtöbb életrajzában január 20. szerepel. A két határhely bizonytalansága és elmosódottsága mintha egész munkásságára rányomná bélyegét a sokévi mellőzöttségtől és feledéstől kezdve a késői felfedezésen és hírnéven át a mai recepció problémáig.<sup>4</sup>

Vajon akaratlanul vagy szándékosan tévesztette el élete és az azt elbeszélő szöveg legfontosabb dátumát? Akár véletlen, akár szándékos a tévesztés, mindképpen van jelentése. Giuseppe Mazzotta, a szöveg egyik éles szemű olvasója szerint a tévesztés vagy a hamisítás azt fejezi ki, hogy „nincs elegendő és minden kétséget kizáró tudás, amely garantálná saját önábrázolásunk igazságát.” Eredetünk megismerhetetlen, ahogyan „a szubjektum és a történelem vicói archeológiájában” minden eredettörténet és genealógia általában is bizonytalan, hiszen sohasem alapozható közvetlen tapasztalatra.<sup>5</sup>

Vico ezek szerint már önéletrajzában első mondatával tagadja az önábrázolásnak az önismeret csalhatatlanságán alapuló felfogását, melynek modellje a Descartes-i *Discours de la Méthode* volt, s ugyanazt az antikarteziánus álláspontot juttatja ironikusan kifejezésre, mely a történelemről, a mítoszról és a költészetről alkotott egész elméletét áthatja. De még ne menjünk ilyen messzire. Valóban, ebben az 1725 és 1728 között (tehát már *Az új tudomány* első változatának megjelenése után) keletkezett írásában – az annak minden sorában kifejeződő általános beállítódáson túl – a metafizikát, a morálfilozófiát, a művelődés és a tanulmányok rendjét illető minden kérdésben explicit Descartes-tal polemizál, ahogyan már az 1710-es *De antiquissima italarum sapientia* című korai művében is tette. Ám a XVII. század pezsgő kultúrájú Nápolyának volt gyermeke, melynek értelmiségi körei élénken követték a kor tudományos forradalmát, s nem vonhatta ki magát a karteziánus eszmék hatása alól, melyeket mesterei és pályatársai heves viták kö-

<sup>3</sup> GIAMBATTISTA VICO: Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo. In: G. V.: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*. (A cura di) Pasquale Soccio. Garzanti, Milano, 1983. 13.

<sup>4</sup> Vico európai és tágabb recepciójáról, melyre az alábbiakban nem fogok kitérni, a *Helikon* jelen számában ANDREA BATTISTINI: Vico gondolatainak európai hatása című cikke ad áttekintést. Mint e cikkében Battistini is rámutat, a Vico-recepció sokáig elhanyagolt aspektusaira (így Madách és Joyce Vico-élményére) Fáj Attila derített fényt. Hozzá kell tenni, hogy szintén Fáj Attila mutatta ki Vico hatásának fontosságát Dosztojevszkijnél. (Ld. ATTILA FÁJ: *I Karamazov tra Poe e Vico*. Guida, Napoli, 1984.) A *Világosság* 2006/2. Vico-számában Battistini egy másik írása (Vico az európai író és gondolkodó) további bő adalékokkal szolgál majd a Vico-életmű európai kontextusának és hatásának kérdéséhez.

<sup>5</sup> GIUSEPPE MAZZOTTA: *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*. Einaudi, Torino, 1999. 10.



zepette magukévá tettek. Megvolt tehát a maga karteziánus korszaka, s ezt később sem hagyta teljesen maga mögött.

Vicóról az a kép él, hogy elszigetelt, meg nem értett, magányos gondolkodó volt, aki megelőzte korát. Éppen ez magyarázná késői felfedezését. Műveinek fogadtatása és utóélete éppúgy igazolja ezt, mint saját szavai, hiszen – ahogyan önéletírásában olvashatjuk – „nemcsak idegenként, hanem ismeretlenként élt saját hazájában”.<sup>6</sup>

Ebből azonban hiba lenne arra következtetni, hogy a spanyolok uralta Nápolyi Alkirályság az ő idejében Európa szellemileg elmaradott zuga lett volna.<sup>7</sup> Épp ellenkezőleg. A korszakot, melyben tevékenykedett, szinte pontosan százévnnyi távolságból két évszám határolja: egyik oldalról 1647, egy népi mozgalom, a Masaniello-féle felkelés éve, mely megrázta Nápoly politikai és társadalmi életét, s tartós hatást gyakorolt a későbbi fejlődésre. Másik oldalról 1746, a Szent Hivatal elleni megmozdulás éve, mely véget vetett Nápolyban az inkvizíció bíraskodásának. A Masaniello-féle felkelést követő évtizedekben növekvő politikai szerephez jutottak a középrétegek, és a tudósok, filozófusok, irodalmárok, de főleg a jogászok fokozódó aktivitásának eredményeként létrejött „az értelmiségiek pártja”. Így a kultúrában is új korszak kezdődött, amit – mint másutt is – többek közt az akadémiák egymás utáni alapítása jelzett. 1650-től a következő század elejéig legalább 50 hosszabb-rövidebb ideig virágzó akadémia nőtt ki a különféle nemesi és polgári szalonokból. Közülük kulturális-tudományos súlyuknál és történelmi jelentőségüknél fogva hármat kell megemlíteni: az *Accademia Colonnát*, az *Accademia degli Investigantit* és az *Accademia Palatinát*, mely utóbbinak a fiatal Vico is tagja volt.

Mindez természetesen nem történhetett komoly konfliktusok, az egyházi és politikai hatalommal való éles összecsapások nélkül, melyek a század vége felé nyílt töréshez vezettek. 1688 és 1693 között perbe fogták az „ateistákat”, köztük Vico néhány pártfogóját és közeli barátját. Máig nyitott kérdés, hogy az ellentmondás a filozófus eredeti, néha forradalmian új nézetei és homályos, óvatos, kétértelmű fogalmazásmódja között mennyiben köszönhető e fiatalkori élmény megfélemlítő hatásának. E félelemnek és a szellemi-politikai represszióból, „a keserű és kétségbeesett jelenből” táplálkozó pesszimizmusnak ad hangot kor- és eszmétársainak neopetrarchista nyelvéen egyik legsikerültebb fiatalkori verse, az „Affetti di un disperato”.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, 30.

<sup>7</sup> A korabeli Nápoly szellemi életéről és értelmiségeiről, akiknek hatása Vico európai tájékozódásának alapjául szolgált, ld. ANDREA BATTISTINI: *Un orizzonte europeo*. In: A. B.: *Vico tra antichi e moderni* című könyvének *Un orizzonte europeo* című fejezetét (Il Mulino, Bologna, 2004. 19–39.). A fejezet, mint említettem, a *Világosság* 2006/2. Vico-számában lesz (Nagy József fordításában) olvasható.

<sup>8</sup> „Egy kétségbeesett ember érzései”. Az 1692-ben keletkezett és 1693-ban kinyomtatott vers a neoplatonista reminiscenciák mellett az akkoriban nagyon népszerű Lucretiust és Gassendit is visszhangozza. Amennyire tudni lehet, ez Vico első nyomtatásban megjelent írása.

Az ateisták elleni per mellett Nápoly e korszakának politikai történetéből ki kell még emelnünk az 1701-es Macchia-féle összeesküvést, melyet az arisztokrácia szőtt spanyol-ellenes politikai céllal a királyság helyreállításáért; az osztrák seregek bevonulását 1707-ben, ami véget vetett a két évszázados spanyol fennhatóságnak; végül pedig III. (Bourbon) Károly trónra lépését 1734-ben, amivel helyreállt az önálló Nápolyi Királyság. Ezek az események közvetlenül is beleérték Vico életébe. A Macchia-féle összeesküvést, mely óhatatlanul Habsburg-párti irányt vett, brutálisan elnyomták, szervezőit kivégezték, Villena pedig, a spanyol alkirály, megbízta Vicót, hogy írja meg az események történetét. A mű 1703-ban *Principium neapolitanorum coniuratio* címen elkészült, de mivel túl pártatlannak bizonyult (nemcsak az összeesküvők zavaros céljait leplezte le, hanem a sorok között a kormányt is bírálta), végül nem jelent meg.<sup>9</sup> Az osztrák hatalomátvitel évében, magának Károly császárnak a kezdeményezésére, megemlékeztek az összeesküvés áldozatairól, s íme arra is Vico kapott megbízást, hogy a mártírok emléktáblájának feliratát elkészítse. 1708-ban pedig az új, immár az osztrák hatalmat képviselő alkirály, Vincenzo Grimani bíboros jelenlétében mondhatta el a Nápolyi Egyetemen *De nostri temporis studiorum ratione* című évnnyitó szónoklatát, 1699 óta a hetediket.

A tanévnyitó beszédek megtartása a retorika professzorának kötelességei közé tartozott. Vico ugyanis mindazon viszontagságok közepette, melyeken városa átment, 1699-től évtizedeken át a retorika professzorának szerény állását töltötte be, hiába kísérelvén meg egy alkalommal, hogy elnyerje a jogtudomány tanárának magasabb presztízstű címét. Megbízata 1741-ig tartott, de 1736 után már fia helyettesítette funkciójában.

Első hat beszéde fiatalkorának némileg eklektikus, neoplatonista motívumokkal elegy karteizianizmusát tükrözi. Például mindjárt az elsőben, melynek fő tézise abban áll, hogy leginkább önmagunk megismerése ösztönöz arra, hogy elsajátítsuk a teljes tudást, *explicite* alkalmazza a cogito érvet: „habár az emberi elme minden dolgot illetően teljes egészében kételkedik és habozik, semmikor és semmiképpen sem lehet bizonytalan afelől, hogy gondolkodik: valójában maga ez a bizonytalanság gondolkodás”.<sup>10</sup> Az említett hat beszéd először 1869-ben látott napvilágot, ellenben a *De nostri temporis studiorum ratione* már 1709-ben megjelent.

Az utóbbiban kezd körvonalat ölteni Vico saját módszertani és filozófiai elképzelése, mely azon a félreérthetetlen törekvésen alapszik, hogy ötvözze a humanista hagyomány platonizmusát és a modern kísérleti tudomány empirizmu-

<sup>9</sup> A *Principium neapolitanorum coniuratio* csak 1835-ben jelent meg. Ma Vicónak a történeti és politikai gondolkodónak jelentős munkáját látjuk benne. Pontos és részletes elemzését adja GIUSEPPE MAZZOTTA (i. m. 52–92.).

<sup>10</sup> „Etsi de omnibus omnino rebus mens humana haereat dubitatque, nulla usquam pacto ambigere potest quod cogitet, nam id ipsum ambigere cogitatio est.” GIAMBATTISTA VICO: *Oratio* I. In: G. V.: *Opere filosofiche*. (Testi, versioni e note a cura di) Paolo Cristofolini. Sansoni, Firenze, 1971. 715.

sát. A firenzei neoplatonisták szellemében foglal például állást a fizika és a geometria viszonyát, illetve a geometriai módszer alkalmazhatóságát illetően: a fizikai ismeretek, melyek igazságukat a geometriai módszernek köszönhetik, csak valószínűek, mert a geometriától a módszert és nem a bizonyítást kapják. Ebben a kontextusban jelenik meg a „facere”, a létrehozás, a „megcsinálás” kritériuma, amely szerint akkor van a dologról igaz ismeretünk, ha azt meg is tudjuk csinálni: „a geometriai dolgokat azért bizonyítjuk be, mert azokat mi csináljuk meg, ha be tudnánk bizonyítani a fizikai dolgokat, akkor mi is csinálnánk meg őket”.<sup>11</sup> Az elv szorosan összefügg a természeti és az emberi dolgok megismerése közti szintén humanista-neoplatonista különbségtevésével. Vico, aki e szövegben korának egyik tipikus kérdését vizsgálva a „régiek” és a „modernek” módszerét hasonlítja össze, egészében véve egyiknek a javára sem dönt, de a moderneket elmarasztalja abban, hogy nem fordítanak elég figyelmet az emberre és az államra: „módszerünk legnagyobb kára abban van, hogy míg nagy szorgalommal foglalkozunk a természettudományokkal, elhanyagoljuk az erkölcsöt [...]”, s nem műveljük „az állam oly széleskörű és oly nemes tudományát”.<sup>12</sup> Könnyű felismerni, hogy ez a fajta kritika legalább Petrarcaig vezethető vissza, aki a maga részéről Szent Ágoston néhány híres passzusából meríti az érvet.<sup>13</sup>

Ezt követően Vico csakhamar kísérletet tett arra, hogy megalkossa saját filozófiai rendszerét, mely tervei szerint és a hagyománynak megfelelően a metafizikának, a fizikának és a morálnak szentelt három könyvből állt volna. Erőfeszítésének eredménye az 1710-ben publikált *De antiquissima italorum originibus sapientia ex linguae latinae eruenda*, mely a tervezett mű első részét tartalmazza (a másik kettő nem maradt ránk, de hogy mit tartalmaztak volna, kiderül önéletrajzából). A *De antiquissimā*-ban egy teljesen újszerű tanítás és módszer jelenik meg. Az itt kifejtett metafizika összekapcsolódik a primitív tudás rekonstrukciójával, aminek eszközéül a nyelvtörténeti-etimológiai vizsgálgódás kínálkozik. A metafizika ezek szerint történeti tudomány, egyszerűbben szólva történelem; a primitív tudás pedig maga is metafizika. A metafizika, a történelem és a filológia szoros összefüggéséhez, sőt azonosságához Vico később is szilárdan fog ragaszkodni,

<sup>11</sup> „geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus”. GIAMBATTISTA VICO: De nostri temporis studiorum ratione, IV. In: G. V.: *Opere filosofiche*, 802.

<sup>12</sup> „Sed illud incommodum nostrae studiorum rationis maximum est, quod cum naturalibus doctrinis impensissime studeamus, moralem non tanti facimus [...]”, „atque adeo amplissima praestantissimaque de republica doctrina nobis deserta ferme et inculta iacet.” I. m. VII. 808.

<sup>13</sup> Ld. például: „Mert mi haszna van [...] – annak, ha valaki ismeri a vadállatok, a madarak, a halak és a kigyók természetét, azonban az emberi természetet és azt, hogy mire születünk, hová tartunk, vagy nem ismeri, vagy nem törődik vele?!“ Francesco Petrarca: *De suis ipsius et multorum ignorantia / Önmagam és sokak tudatlanságáról*. Ford. Lízár István Dávid. Lazi Könyvkiadó, Szeged 2003. 25§, 25. Ágoston egyik nevezetes passzusa az, ahol helyteleníti, hogy sokakat jobban érdekelnek a hegyek, az óceánok, a folyók és a csillagok, „de magukra ügyet sem vetnek”. AURELIUS AUGUSTINUS: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat Kiadó, Bp., 1982. 290.

ahogyan a primitív tudás rekonstruálása szintén megmarad céljai között. Ám azt a tételt, hogy a primitív tudás metafizikai jellegű, főművében el fogja vetni, hogy e helyett, egyik legfontosabb tanításaként, az ősi bölcsesség költői voltát hangsúlyozza.

A következő évtizedben született munkái közül a Carafa életéről szóló, 1716-ban közzétett *De rebus gestis Antonii Caraphaei* című műve a legfontosabb, mely – a *Principium neapolitanorum coniuratio*hoz hasonlóan helyi történet (hogy ne mondjuk, „helytörténeti” mű), ám azoknál a helyszíneknél fogván, ahol hőse tevékenykedett, és ahol (számunkra gyászos) hírnevét szerezte, magyar vonatkozásokban is gazdag. A könyv emellett számos általános politikai és történelmi reflexiót tartalmaz, többek közt arra vonatkozóan, hogy a betű emberei mennyiben alkalmassak politikai szerep betöltésére. (Erre a régi platóni kérdésre szerzőnk különböző helyeken más-más választ ad). Ugyanakkor itt kínálkozik alkalom arra, hogy kiemeljük: Vico, aki filozófiatörténeti helyét sokak szemében elsősorban annak köszönheti, hogy megalapította a történelemfilozófiát, nápolyi vonatkozású történeti munkáival komoly jártasságot szerzett a történetírás művészetében, a konkrét történetiség terén is nagy fogékonyságról tanúskodva.

Érdeklődésének másik fő területe kezdettől fogva a jog volt. Az 1720-as évek elején írt terjedelmes értekezései jogosították fel arra, hogy 1723-ban pályázzon a jogi katedrára. Ezek közül az első a *De universi iuris uno principio et fine uno liber unus* című, 1720-ban megjelent könyve, melyet nem sokkal később kiegészített a *Liber alter qui est de constantia iurisprudentis* című értekezéssel és további megjegyzésekkel (1721, illetve 1722). A szóban forgó művekre, melyekben először foglalja össze újabb filozófiai nézeteit, de a mítoszok és a homéroszi költemények értelmezésének szabályait is először fejt ki, együttesen az *Egyetemes jog (Diritto universale)* összefoglaló címmel szokás hivatkozni.

Egyetemi ambícióinak meghiúsulása után fogott főműve megírásába,<sup>14</sup> melyben korábbi metafizikai, jogi, politikai, történelmi és poétikai elgondolásait éppúgy összegezte, mint a gondolkodásában azóta végbement radikális fordulat eredményeit. Az immár olaszul írt könyv, melynek teljes címe *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* („A népek közös természetéről szóló új tudomány alapelvei, melynek segítségével fellelhetők a népek természetjogának rendszerére vonatkozó alapelvek”), s melyet az utókor *Az új tudomány* címen tart számon, 1725-ben jelent meg. Egyáltalán nem aratott sikert. Jobbára közöny és hallgatás övezte, egy lipcsei folyóirat recenzense pedig egyenesen nevetségessé

<sup>14</sup> Vico teljesen tudatában volt annak, hogy *Az új tudomány* a legfontosabb műve. Kijelentette: azt szeretné, ha minden műve közül egyedül *Az új tudomány* maradna fenn. GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, 71.

tette.<sup>15</sup> Részint emiatt, részint azért, mert amúgy is elégedetlen volt a művel, Vico rászánta magát arra, hogy átdolgozza. Hátralévő életében, eltekintve egy-két intermezzótól, főként ez a munka töltötte ki idejét. Néhány közbeeső, kiadatlan kísérlet mellett két újabb változata született a könyvnek: az 1730-as és az 1744-es kiadás. (Az utóbbi fél évvel a szerző halála után jelent meg.)

*Az új tudomány* három kiadása jelentősen különbözik egymástól, ami – a homályos fogalmazásmódon és a sokszor nehezen követhető, ismétlésekkel teli kacsaringós, gondolatmeneteken túl – további akadályokat gördít az elé az olvasó elé, aki minden tekintetben híven kívánja rekonstruálni Vico téziseit. Egy részletes exegézis valóban szükségessé teszi mindhárom változat figyelembe vételét, sőt a fennmaradt autográf kéziratét is, miközben néhányan felvetik, hogy valamelyik korábbi kiadás „autentikusabb” a többinél. (Vannak, akik az „első” vagy a „második *Új tudomány*-t” részesítik előnyben, elutasítva, hogy az egyes szövegváltozatok értékelésekor a szerző legyen az utolsó szó. Ezen a ponton azonban már nemcsak a Vico-interpretáció sajátos kérdéseibe ütközünk, hanem abba is, hogy a vicói szöveg különleges alkalmat nyújt a szövegekről, a szövegváltozatokról, illetve a szerző akaratáról és „végakarataról” alkotott hagyományos felfogásunk felülvizsgálatára).<sup>16</sup> Mindezt elfogadva ehelyütt nem tehetünk mást, mint hogy – legalábbis a fő kérdések tekintetében – az 1744-es *Új tudomány* segítségével próbáljuk megérteni Vico mondanivalóját, hiszen a filozófus évszázados recepciójában mégis csak ez játszotta a főszerepet, s néhány elgondolás, melynek kidolgozását az utókor neki tulajdonítja, csak ebben található meg.

Vico *Az új tudomány* korszakában, 1725-ben írta meg életrajzát, mely 1727-ben jelent meg nyomtatásban. Önéletírása, mint említettem, erősen antikarteziánus, abban a tekintetben azonban a Descartes-i modellt követi, hogy kifejezetten a maga intellektuális fejlődéséről, olvasmányairól és tanulmányairól számol be. Éppen a Descartes-i modell követése teszi lehetővé, hogy miközben a maga példájából kiindulva a megismerés helyes módszeréről és annak pedagógiai vonatkozásairól elmélkedik, olyan kérdéseket vessen fel, melyek apropójából vitát folytathat a francia filozófussal.

Munkásságának ebből a korszakából említést érdemel még néhány kisebb terjedelmű írása, így többek közt a *Discoverta del vero Dante (Az igazi Dante felfedezése, 1728–1730, utólag adott cím!)*, *Poesia e oratoria (Költészet és szónoklás, Előszó Gherardo degli Angioli Rime scelte című kötetéhez, 1730)*, *Della mente eroica (A hősi*

<sup>15</sup> A recenzió 1727-ben jelent meg az *Acta eruditorum lipsiensium* című folyóiratban.

<sup>16</sup> Ezt a kérdést részletesen és nagy megvilágító erővel boncolgatja MÁTYUS NORBERT és NAGY JÓZSEF jelen számunkban közölt Vico művei: a Cristofolini- és a Battistini-féle kiadás című cikke. [*Helikon* 2005/4. sz., 543–551.] Igazuk van a szerzőknek abban, hogy a jelzett problémákat majd egy hálózatos kiadás oldhatja meg. A kérdéshez lásd még PAOLO CRISOFOLINI *Vico pagano e barbaro*, című művét és MÁTYUS NORBERT jelen számunkban olvasható recenzióját a könyvről [*Helikon* 2005/4. sz., 577–578.].

szellemről, 1732), *Le accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza* (Az akadémiai és a filozófia és az ékesszólás közti viszony, Beszéd az Accademia degli Oziosi-hoz, 1737), *Idea d'una grammatica filosofica* (A filozófiai grammatika eszméje, 1740). Ehhez járulnak még különböző időkben írt versei: többségükben canzonék és szonettek, melyek közül néhány igazi költészetet képvisel a felvilágosodás és „költészet nélküli századában”, néhány pedig rimbe szedett doktrína, s így inkább filozófiai munkaságának a része.

## II.

Az új tudomány címválasztás a *Novum organum*ra rímel. Ez Vico részéről nyilván szándékos és tudatos, hiszen az újkori tudomány empirizmusát megalapozó Bacon egyike volt annak a négy nagy szerzőnek, akiket példaképekül választott, s akikre hivatkozva mintegy szimbolikusan is megjelölte filozófiai törekvéseinek fő irányát. Bacon traktátusa a régiek bölcsességéről (*On the Wisdom of the Ancients*), amely szerint a klasszikus mítoszok nem mások, mint az ókori népek tudományos vagy politikai elképzeléseinek allegorikus megfogalmazásai, már tárgyánál fogva is inspiráló hatással volt rá, bár saját mítosz-felfogásának végső változatában ettől különböző és ennél jóval meggyőzőbb elméletet fog kifejtteni.

Önéletrajzában egy másik könyvét emlegette Baconnek, a *De dignitate et augmentis scientiarum*ot, mondván, hogy ez eltekintve az angol filozófus „többi ugyanilyen jó vagy még ennél is jobb könyvétől”, önmagában arról tanúskodik, hogy a görögöknek és a rómaiaknak, akik pedig egy Platónnal és egy Tacitus-szal büszkélkedtek, mennyire hiányzott egy Bacon.<sup>17</sup> Az utóbbi két klasszikust, mármint Platont és Tacitust, Vico szintén példaképei közé számította, akikhez később negyedikként hozzásorolta Grotiust.

Két klasszikus és két modern szerző nevével jelezte tehát gondolkodásának koordinátáit, ami azonnal felveti a kérdést, hogy hogyan hozhatta őket közös nevezőre. Miben látta az antik filozófus és az antik történetíró, illetve a platóni idealista metafizika és a baconi tudományos empirizmus összeegyeztethető vonásait? A klasszikusokat illető kérdésre úgy válaszolt, hogy „Tacitus összehasonlíthatatlan metafizikai elmével úgy szemléli az embert, mint amilyen valójában”, Platón pedig úgy, „mint amilyennek lennie kell”. Hozzátette: e két nagy szerző iránti csodálata vezette el egy „örök eszmei történelem” tervezetének megalkotásához, ami nem más, mint annak a mintája, ahogyan minden idők egyetemes története lefut.<sup>18</sup> Tacitus ezek szerint szintén metafizikus, s nevének Platón nevével való összekapcsolása a valóság és az eszme, a megtörtént történelem és az annak alapjául szolgáló örök törvények egységét fejezi ki, ahhoz hasonlóan, ahogyan Platón

<sup>17</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, 34.

<sup>18</sup> Uo.

és Bacon nevének összekapcsolása az örök igazságokon alapuló belátások és a Bacon által ajánlott induktív módszer egyesítésének követelményét tükrözi. Lényegében a *filozófia* és – ahogy ma mondanánk – az empirikus szaktudomány, pontosabban szólva a filozófia és a *filológia* egységéről van szó (az utóbbin az emberi dolgokról szóló tudományt értve). Ez Vico egész „új tudományának” az alapja, mely – mint filozófusunk öntudatosan leszögezi – teljesen „új” abban az értelemben, hogy „az irodalom világában még nem létezett ilyen rendszer”. Ebben a rendszerben – magyarázza tovább Vico – „a legjobb filozófia, vagyis a keresztény vallásnak alávetett platóni filozófia összhangba kerül a filológiával, és szükségszerűséget visz annak mindkét részébe, vagyis a kétféle történelembe, melyek közül az egyik a nyelvek, a másik a dolgok története.”<sup>19</sup>

A főntebbiek megerősíthetik azoknak a kommentátoroknak a véleményét, akik szerint a szóban forgó négy szerzőre való hivatkozásának elsősorban allegorikus és nem történeti jelentése van. Ez nem egészen állja meg a helyét, hiszen Vico Platón-élménye valódi volt, s az erkölcsről, a lélekről, az ideálokról, a művelődésről alkotott felfogását mindvégig áthatotta a humanista olvasmányáiból lepárolt neoplatonizmus. (Boccaccio, Dante és Petrarca mellett valóban elmélyülten tanulmányozta a humanista kor olyan filozófusait és elméleti íróit, mint Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giacopo Mazzoni, Alessandro Piccolomini, Francesco Patrizi, stb.).<sup>20</sup> Mindamellett igaz, hogy kitüntetett szerzőinek sokszor saját nézeteit tulajdonítja, s nevüket nem annyira valós történeti alakjuk és eszméik azonosítására, mint inkább a saját korának művelődési, tudományos és politikai ellentmondásaiból kiolvasható gondolkodási alternatívák jelzésére használja. Vajon amikor ezt teszi, akkor a kor kibontakozó nagy ismeretelméleti vitájában nem úgy próbál-e valamilyen közbülső álláspontot elfoglalni, hogy a felé a válasz felé tapogatózik, melyet majd a racionalizmus és az empirizmus szintézisét végrehajtó kanti kritizmus képvisel? A kérdésre Vico neoidealista és hegelianus értelmezői, főleg Croce és Gentile igennel felelnek, filozófiáját tehát a kanti fordulathoz és a hegeli rendszerhez vezető folyamat részének tekintik. Vitatott és vitatható álláspont ez, nem azért, mert a nápolyi filozófusnak valójában nincs filológiailag kimutatható hatása a klasszikus német filozófiára, hanem azért, mert Kant és Hegel árnyékában olvasva könnyen félreismerhetjük mondanivalójának horderejét. (S valóban, már egy XIX. századi olvasója úgy nyilatkozott, hogy Hegel után már nem tud nekünk mit mondani: „n’a plus rien à nous apprendre”).<sup>21</sup> Mégis úgy vélem, nem *filológiailag*, vagyis nem szűken vett *filozófiatörténeti*, hanem átfogó *filozófiai* szempont-

<sup>19</sup> I. m. 45.

<sup>20</sup> I. m. 29.

<sup>21</sup> GIUSEPPE FERRARI: *Vico et l’Italie*, Paris, 1839. 465.

ból összevethető „az ember filozófiája”,<sup>22</sup> illetve „az emberi nem metafizikája”<sup>23</sup> felé vett vicói fordulat és Kant antropológiai fordulata, mindazokkal a vonzatokkal együtt, melyekkel e két filozófiatörténeti esemény együtt jár. Arra, hogy Kant és Hegel felől olvasva hogyan jellemezhető Vico filozófiája, további más kérdések elemzésekor kell majd visszatérnünk.

Mint már szó volt róla, Vico platonizmusa humanista neoplatonizmus, mely anti-arisztotelianus funkciójában is örököse a retorikai humanizmus Petrarcától kezdve töretlenül érvényesülő hagyományának. Bizonyos értelemben azt lehet mondani, hogy ő volt az utolsó a nagy humanisták sorában. Pályájába ebből kifolyólag eleve „bele volt kódolva” későbbi szakítása a karteziánus filozófiával, ami – fontos megjegyezni – nem azt jelentette, hogy a tudományos forradalommal szakított, hanem azt, hogy elvetette annak karteziánus önértelmezését.

Deascartes elleni polémiáját Vico a humanista műveltségeszmény nevében folytatta, amely ellen az „Értekezés a módszer” szerzője oly éles támadást intézett, amikor az iskolában szerzett tudást, főként a régi nyelvek és a történelem ismeretét vagy a retorikát és a poétikát az igazság kutatása szempontjából haszontalannak és fölöslegesnek ítélte.<sup>24</sup> A humanista örökség megkérdőjelezésével Descartes természetesen a modern tudomány ama győzelmes és a XX. századig uralkodó felfogása számára tisztította meg a terepet, mely a tudományt egyszerűen a matematikai természettudománnyal azonosítja, mindazt a tudást, ami ma a társadalom- és humántudományok részét alkotja, azokhoz a nem-tudományos, vagy ahogyan egész pontosan mondja, „a tudományoktól megkülönböztetendő, egyszerű ismeretekhez” sorolva, „amelyekre az ész minden fontolgatása nélkül teszünk szert”.<sup>25</sup>

Erre reagálva mondja Vico, hogy nem fogja „azt színlelni, amit tanulmányairól Resnais Descartes színlelt ravaszul, hogy csupán saját filozófiáját és matematikáját mutassa be, s leromboljon minden más stúdiumot, amiből az isteni és emberi erudíció áll; hanem történészhez méltó őszinteséggel és nyíltsággal fogja tanulmányait sorban elmesélni, hogy megismertesse azokat a sajátos és természetes okokat, melyek pont ilyen és nem másmilyen íróvá tették”.<sup>26</sup> Ám ha igaz, hogy a humanista műveltségeszmény védelmében hajtja végre a maga antikarteziánus fordulatát, az is igaz, hogy ennek a fordulatnak éppúgy jövőbe mutató, vagyis későbbi tendenciákat előlegező tartalma van, mint a tudományokkal kapcsolatos Descartes-i álláspontnak. Így „az új tudomány”-nak, a baconi reminiscencián túl,

<sup>22</sup> Egyáltalán nem veti el a Boyle nevével fémjelzett kísérleti fizikát, de elveti annak divatját, „mert semmivel sem járul hozzá az ember filozófiájához”. GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, 26.

<sup>23</sup> Ez az egyik név, amely alatt összefoglalja *Az új tudományban felfedezett elveket*. Ld. i. m. 54.

<sup>24</sup> RENÉ DESCARTES: *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu. In: R. D.: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1961. 207–208.

<sup>25</sup> RENÉ DESCARTES: *Az igazság kutatása*. In: R. D.: *Válogatott filozófiai művek*. 307.

<sup>26</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Autobiografia, Poesie, Scienza Nuova*, 15.



van egy közvetlenül antikarteziánus jelentése: a Descartes-tal folytatott vita kontextusában a tudományok körébe emelendő humán ismeretkörre, vagyis a Vico által megalapítandó, önálló alapelvekre épülő társadalomtudományra utal.

Vico először a *De antiquissima itaolorum sapientia*<sup>27</sup> lapjain bírálta szisztematikusan Descartes-ot, ahol eredeti érveket hoz fel a *cogito* és „a világos és megkülönböztetett ideák” ellen, s az igazság és a bizonyosság Descartes-i kritériumával pozitív alternatívaként szembeszegi a „verum – faktum” elvet. Ami a *cogitót* illeti, Descartes sok bírálójával ellentétben ő nem az argumentum logikai szerkezetét vizsgálja, például hogy szillogizmus-e vagy sem, hanem azt, hogy a „*cogito ergo sum*” betöltheti-e a neki szánt szerepet, vagyis lehet-e a tudás fundamentuma. Válasza szerint nem lehet, mivel a *cogito* nem a tudomány (*scientia*), hanem a tudás (*conscientia*) körébe tartozó állítás. Hogy nem *tudományos* állítás, azt jól mutatja, hogy a mindennapi életben is bárki könnyen rájöhet. Például Plautus darabjában *Sosia*, akit Descartes csaló démonjához hasonlóan *Mercur* próbál rávenni az önmaga létezésében való kételkedésre, így szól: „*Sed quom cogito, equidem certo sum ac sempre fui*”.<sup>28</sup>

Az előbbi érv, mint látjuk, a tudomány és az általában vett tudás megkülönböztetésén alapul. A tudomány ugyanis megragadja azt a formát vagy *genust*, amely által egy dolog meg van alkotva, míg az általában vett tudás nem más, mint egyszerűen tudatában lenni valamely dolognak (például saját gondolkodásomnak), amelynek formáját, konstitutív elvét, okát nem ismerjük. A tudománynak az *igazsággal* van dolga, a tudásnak a *bizonyossággal* (a nagyfokú valószínűséggel). Descartes tévedése abból fakad, hogy e kettőt nem különböztette meg, pontosabban: megállt a bizonyosság problémájánál. A *cogito* is csupán *bizonyossággal* szolgál a számunkra, s nem tudományos igazsággal.

Az érvelés végső premisszája a „verum – faktum” elv, mely a *De antiquissima* megírásától kezdve változó értelmezésben, de mindig központi szerepet játszik Vico gondolkodásában. Az elv azt mondja ki, hogy az igazság a dolog megcsinálásával vagy létrehozásával függ össze, vagyis arról a dolgról alkotunk igaz ismeretet, melyet mi magunk hoztunk létre, vagy amelyet mi magunk létre tudunk hozni: „*verum et factum convertuntur*”, „*veri criterium est ipse fecisse*”.<sup>29</sup> Vico ezt számos helyen megismétli és újrafogalmazza. Érdekes például a következő hely: „az igaz kritériuma vagy szabálya abban áll, hogy megcsinálták: ennél fogva elménk, nemkülönben az összes többi igaz dolog, világos és megkülönböztetett eszméje még az elmének sem lehet kritériuma, hiszen az elme, mely önmagát

<sup>27</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De antiquissima itaolorum sapientia*. In: G. V.: *Opere filosofiche*, 55–131.

<sup>28</sup> PLAUTUS: *Amphytrion*, 447. sor. Vico Plautus-hivatkozását ld. i. m. 72.

<sup>29</sup> I. m. 65. Figyelniünk kell arra, hogy a tételben a „*factum*” nem főnév, hanem *participium perfectum*.

felfogja, nem hozza létre önmagát”.<sup>30</sup> A passzus azért különösen érdekes, mert az elv megfogalmazása mellett mindjárt utal annak két lényeges következményére: egyrészt a „verum – factum” általában is cáfolja a Descartes-i igazságkritériumot, vagyis azt, hogy az evidencia, a világos és megkülönböztetett ideával való rendelkezés bármely dolog esetében az igazság garanciája lenne; másrészt az evidencia az önmagunkra irányuló reflexió igaz voltát sem garantálja. Az elme nem ismeri saját okát, a genust, melynek révén teremtődött, következésképpen nem ismerheti meg önmagát. A cogito pusztán létezésünk bizonyosságát nyújtja: *öntudatot*, s nem *önismeretet*. Ha ez így van, akkor hogyan szolgálhat más ismeretek alapjául, hogyan emelhető rá tudásunk épülete?

Ugyanakkor hasonló okokból az elme a természetet sem ismerheti meg, hiszen a fizikai dolgokat úgyszintén nem mi teremtjük. Elménket és a természetet isten ismeri, mégpedig a „verum – factum” elvnek megfelelően az által, hogy magában foglalja az alkotóelemeket, melyek *szintézisével* megteremti a létezőket, míg az ember csak analízis révén próbálhatja megismerni őket.<sup>31</sup> Az emberi elme egy területen viszont istenhez hasonló (vagyis „az emberi tudomány az istenit utánozza”):<sup>32</sup> azon a területen, ahol a *verum* és a *factum* az ő számára is egybeesik. Ez a belső világ, melynek elemeiből az elme szintézis révén egyszerre alkotja meg és ismeri meg ideáit. „Isten igazságának normájával kell mérnünk – mondja Vico – az összes emberi igazságot: ezek azok az igazságok, melyeknek elemeit mimagunk képzeljük el, melyeket önmagunkon belül bírunk, s melyeket posztulátumok révén a végtelenségig kiterjesztünk. Amikor összetesszük, igazzá tesszük, s összetevésük aktusával megismerjük őket; és mindehhez megvan bennünk annak a genusa és formája, amit csinálunk.”<sup>33</sup> Az ember és az isten egységének ez a reneszánszból örökölt és a megismerésre vonatkoztatott felfogása az isten és az emberi lélek közti szélesebb párhuzamot feltételezi. A lélek ti. abban is hasonlít istenhez, hogy szüntelenül cselekszik: „isten örökké cselekvő, a lélek örökké tevékeny”, ennél fogva pedig – ahogyan a fiatal Vico egyik híres formulája mondja – „isten a természet építőmestere, az ember a mesterségek istene”.<sup>34</sup> Mindezek alapján elmondható,

<sup>30</sup> „Atque ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse: ac proinde nostra clara ac distincta mentis idea, nedum ceterum verorum, sed mentis ipsius criterium esse non possit”. I. m. 68.

<sup>31</sup> Figyeljük meg, a nélkül, hogy e fontos kérdéssel módunk lenne itt foglalkozni, a szintetikus és analitikus megismerési mód szembeállítását.

<sup>32</sup> „scientia humana divinae sit imitatrix”. I. m. 69.

<sup>33</sup> I. m. 75.

<sup>34</sup> „Deus semper actuosus: semper operosus animus”. Tandem Deus naturae artifex: animus artium deus.” GIAMBATTISTA VICO: *Oratio I.*, 710. (A formulát Vico máshol is használja: „ahogyan Isten a természet teremtője, úgy az ember a mesterséges dolgok Istene”. GIAMBATTISTA VICO: *De antiquissima italorum sapientia*, 116.) Jegyezzük itt meg, hogy annak a kérdésnek, hogy a lélek mennyire tevékeny, egyik aspektusa, hogy a lélek mindig gondolkodik-e. Descartes ebben az értelemben vélte úgy, hogy a lélek mindig tevékeny, míg Locke és Leibniz karakterisztikusan más állásponton volt. Vico tétele ennél általánosabb síkon helyezkedik el, a lélek általában vett kreatív, cselekvő jellegére vonatkozik.

hogy a „verum – factum” elv egy általánosabb antropológiai koncepciót feltételez, amely szerint az emberi természet lényege az aktivitás, a világhoz való gyakorlati (nem kontemplatív) viszony. Vico későbbi történelemfilozófiája, nyelv- és költészet-felfogása kétségtelenül sokban adósa ennek az emberképnek.

Amikor Vico a természet megismerhetetlenségével szembeállítja belső világunk megismerhetőségét, akkor nyilvánvalóan közel kerül korának közkeletű idealizmusához, amely szerint az elme csak saját ideáit ismerheti meg. Elmélete mégis inkább prekantiánus, s kevésbé egyezik az idealizmus karteziánus vagy Berkeley-féle változataival. Ezekről éppen az különbözteti meg, ahogyan kiemeli a megismerésben a „facere”, a „factum”, a képzeletbeli szintézis szerepét, mely utóbbinak mélyebb elemzését majd Kant fogja elvégezni.

A teremtés által végrehajtott, szintetikus és hangsúlyozottan nem analitikus megismerési aktus legfőbb példái a geometriai és matematikai igazságok. Annak a kritériumnak az alapján, hogy a „facere” és a megismerés milyen fokon esik egybe, felállítható a tudományok hierarchiája, mely nagyon különbözik attól, ahogyan Vico *Az új tudományban* fogja tárgyalni a tudományok rendjét. Ismeretelméletének e korai változatában tehát a geometria áll a bizonyosság tekintetében az első helyen, s a csökkenő megbízhatóság sorrendjében az aritmetika, a mechanika, a fizika és az erkölcsstan követi.<sup>35</sup>

A geometria kitüntetett voltát a *szintetikus* módszer és a geometriai bizonyítások *operatív, műveleti* jellege biztosítja, vagyis az, hogy a bizonyítás a geometriában *mindig szerkesztés*.<sup>36</sup> Abból, hogy a fizikában nem tehetjük meg azt, amit a geometriában megtehetünk, hogy ti. magunk állítjuk elő az elemeket (pontokat, egyeneseket), melyekből ilyen vagy olyan tulajdonságú idomokat szerkesztünk, Vico azt a következtetést vonta le – s ezzel szintén szembekerült a karteziánus metafizikával és fizikával –, hogy a geometriai módszer nem alkalmazható a fizikában.<sup>37</sup> A geometria, hangsúlyozta Descartes ellenében, fikció, s nem alapozhat meg más tudományt. Ugyanakkor a fizika geometrizálásának ez az elutasítása, függetlenül az említett indítékoktól, csak az érem egyik oldala, hiszen egyenesen összefügg azzal, hogy Vico, híven baconiánus elkötelezettségéhez, százszázalékosan igenelte a kísérleti természettudományt. Ha kevesebb bizonyossággal, de a fizikában is a „verum – factum” elv érvényesül: itt az isteni teremtő aktusnak vagy a geometriai szerkesztésnek a kísérletek felelnek meg, „melyek révén valami hasonlót csinálunk a természethez”.<sup>38</sup> Annak a kérdésnek a világos megfogalmazása, hogy hogyan

<sup>35</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De antiquissima italorum sapientia*, 75.

<sup>36</sup> „a geometria, melyet a szintetikus módszer szerint, vagyis alakzatok segítségével tanítanak, mind műveleteiben, mind eredményeiben a legbizonyosabb tudomány”. I. m. 77.

<sup>37</sup> „a fizikába nem a geometriai módszert kell bevezetni, hanem a közvetlen kísérleti bizonyítást.” („Concludamus ad extremum non methodum geometricam in physicam, sed demonstrationem ipsam importandam”). I. m. 124.

<sup>38</sup> I. m. 69.

lehetséges, hogy a priori igazságok (mint amilyenek a geometriai összefüggések) az empirikus, vagyis a megfigyelés és kísérletezés révén feltárolt empirikus tényekhez illeszkednek, s hogy hogyan lehetséges egyáltalán, hogy a priori formulákba foglalható törvényeknek empirikus tartalmuk van, majd Kantra fog várni.

Bármilyen fontos állomás volt filozófusunk fejlődésében, hogy magáévá tette a „*verum – factum*” elvet, az a mód, ahogyan azt a *De antiquissimában* kifejtette és alkalmazta, nem volt előzmények nélküli, hiszen ez is humanista örökségének része volt. Annak felismerését, hogy a dolgok létrehozása és megismerése szorosan összefügg, már Marsilio Ficino *Theologia platoniciájában* megtalálhatta.<sup>39</sup> De olvashatott erről Cardanónál („*scientia divina quae res facit*”), Sanctiusnál („*perfecte cognoscere quis quae non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quae non perfecte praecognovisset*”), Campanellánál („*Cognoscere est fieri rem cognitam*”) vagy Patrizzinál („*cognoscere est coire cum suo cognobile*”). És persze Hobbesnál, aki geometriai példákon igazolta, hogy „a létrehozás ismeretéből” juthatunk el „az okozat ismeretéhez”.<sup>40</sup> Mindehhez tegyük hozzá, hogy amennyiben a *verum – factum* elv egyben a *poiesis* eredeti jelentését tükröző *költői* elv, akkor a humanista előzményeken túl visszamehetnénk Aquinói Szent Tamás esztétikájáig, mely a művészetet a gyakorlati ész hatáskörébe utalja. Tamás (és nyomában Dante) azt vallja, hogy a művészet általában és a költészet specifikusan, *munka, csinálás, létrehozás*, s pontosan ennek következtében egy művészeti alkotás nemcsak *szép*, hanem *igaz*. Ennek továbbgondolása elvezet addig a pontig, hogy a *költői* igazság az igazság paradigmája, ami nagyon jól megfelel annak a központi szerepnek, melyet Vico a „*költői bölcsességnek*” tulajdonít.<sup>41</sup>

A „*verum – factum*” elv előzményeire vonatkozó filológiai adatok<sup>42</sup> sorjázása helyett talán érdemes itt jelzésszerűen felrajzolni egy szélesebb filozófiai és általános filozófiatörténeti képet, melybe Vico életművének egésze beleilleszthető, ide értve ismeretelméletének eddig tárgyalt korai formáját és majd az *Az új tudományban* kifejtett újjító elméletét. Azt a fordulatot, mely megalapozta a humanista tradíciót, s egyben az első lépés volt a modernitáshoz vezető úton, már Petrar-

<sup>39</sup> A *De antiquissima* és a ficinói *Theologia platonica* szöveg helyeinek összevetését ld. GIOVANNI GENTILE: *Studi vichiani*. Le Monnier, Firenze, 1927. 30–31.

<sup>40</sup> THOMAS HOBBS: *De Corpore*. Első rész. In: T. H.: *Logika, rétorika, szofisztika*. Ford. Bánki Dezső. Kossuth Kiadó, Bp., 1998. 41. Tegyük hozzá: Hobbes ezzel összhangban zárja ki a filozófiából azokat a tárgyköröket (mint például a teológiát), ahol nincs „felfogható létrehozás”. (Uo.)

<sup>41</sup> Azt, hogy a *verum – factum* elv visszavezethető Aquinói Szent Tamásig, GIUSEPPE MAZZOTTA hangsúlyozza korábban említett *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica Di Giambattista Vico* című könyvében (XXI.). Kissé részletesebben ld. e sorok írójának a *Helikon* jelen számában közölt recenzióját Mazzotta könyvéről.

<sup>42</sup> Vico ismeretelméletének neoplatonista humanista forrásairól ld. GENTILE főntebb hivatkozott művének I. II. és III. fejezetét (1–147) és BENEDETTO CROCE tanulmányát: *Le fonti della gnoseologia vichiana*. In: B. C.: *Saggio sullo Hegel e altri scritti di storia della filosofia*. Laterza, Bari, 1948. (4. kiadás.) 235–262.

cától kezdve a radikális anti-arisztotelianizmus, a természet- és emberismeret szigorú szembeállítás, a humán stúdiumok felértékelése jellemezte, aminek természetes velejárója volt az akarat preferálása az értelemmel, a morálfilozófia preferálása a metafizikával szemben. Ennek a preferenciának az alapján dolgozhatták ki Vico humanista előfutárai a „verum – factum” tételt, s ismerhették fel, hogy a dolgok gyakorlati előállítása és megismerése között lényegi összefüggés van: az alkotó cselekvés mint akaratú aktus elsőbbséget élvez a megismerési aktussal szemben. Itt távoli, de létező párhuzam adódik a skolasztikával szemben végrehajtott humanista fordulat és az újkori metafizikával szemben végrehajtott kritikai fordulat között, hiszen az utóbbi hasonló értékválasztást fejezett ki. A kanti ész-kritika, mely nemcsak az ismeretelmélet „kopernikuszi fordulatát” foglalta magában, hanem az antropológiában és a morálfilozófiában is új távlatokat nyitott, abban a nagyon is humanistán hangzó tételben összegeződött, hogy a gyakorlati észnek elsőbbsége van a spekulatív észszel szemben.

E széles határokon belül tartósan meglévő ellenpólusok jól azonosítható helyet jelölnek ki Vico számára: azok közé tartozik, akik a gondolkodás szélsőségei között valamilyen „harmadik megoldást” keresnek. A „harmadik megoldás” persze állhat a szélsőséges nézetek egyszerű tagadásában, de jelentheti szintézisüket is. Kant egyértelműen a szintézisre fog törekedni. Bizonytalanabbul és kevésbé egyértelműen Vico is a szintézis lehetőségét keresi.

Petrarca, amikor támadást indított az arisztotelianus tudomány ellen, akkor annak is tanújelét adta, hogy a középkori gondolkodással ellentétben felismerte, milyen nagy kihívást képvisel a szkepticizmus, s éppúgy igyekezett védelmet találni az utóbbival szemben, mint ahogyan elutasította a maga korának tudományos dogmatizmusát. Évszázadokkal később, a már kiteljesedő félben lévő modernitás korában ugyanezek közt a Szküllák és Kharübdiszek közt igyekezett Vico és Kant elhajózni. A *De antiquissima* Descartes-ot bíráló fejezete után (mely azt is kimutatja, hogy a cogito nem alkalmas a szkepticizmus elhárítására), rögtön egy *Adversus scepticos* című fejezet következik, melynek fő mondanivalója az, hogy „nincs más út a szkepszis kiirtására, mint az, hogy az igazság kritériumát azonosítjuk annak megvalósításával”.<sup>43</sup> Világos tehát, hogy a „verum – factum” elvnek – mint az anti-karteziánus és antiszkeptikus érvelés premisszájának – Vico azt a funkciót szánja, hogy megmutassa egy harmadik út lehetőségét az évszázados ismeretelméleti vitában.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Nec ulla sane alia patet via, qua scepsis re ipsa convelli possit, nisi ut veri criterium sit id ipsum fecisse. I. m. 75.

<sup>44</sup> Ezen kívül természetesen más filozófiatörténeti összefüggések is adódnak. Joggal merül fel például a kérdés, hogy a vicói elv nem a pragmatizmusban él-e tovább. Nem tudjuk, Peirce olvasta-e Vico-t, de ismerte Robert Flint 1884-es Vico-könyvét. (Flint volt Vico egyik első, Itálián kívüli modern méltatója.) Talán túlzó, de nem alaptalan Thomas Sebeoknek az az állítása, hogy „Peirce nyilvánvalóan, habár implicit módon, Giambattista Vico örökségére épített”. THOMAS SEBEOK: From Vico to Cassirer to Langer. In: Marcel Danesi (Ed.): *Giambattista Vico and Anglo-American Science*. Mouton de Gruyter, Berlin – New York, 1995. 160.

Vico hasonlóképpen próbál megoldást találni egy másik vitára, melyben a szélső pólusokat a fátum és a vak véletlen híveivel, a sztoikusokkal és az epikureusokkal azonosítja. A két álláspont áthidalására való kísérlete nélkül nem alkothatta volna meg történelemfilozófiáját, mely minden részletében arról a törekvéséről tanúskodik, hogy összeegyeztesse a történelem ciklusait meghatározó örök törvényeket és az emberek szabad cselekvését, a gondviselést és az eseményeknek az egyének akaratától függő menetét. A sztoikusokra, akik a logikában és az ítélet művészetében tűntek ki (s akik szerint Descartes dogmatizmusának voltak az előfutárai), ugyanakkor úgy tekintett, mint tipikus racionalistákra, az epikureusokra pedig, akik az invenció művészetét kultiválták, úgy, mint a tiszta empirizmus képviselőire. Ha ezt is figyelembe vesszük, akkor különböző kérdéseket, vitákat, hagyományokat illető egyeztetési kísérletei valóban előképei a kanti programnak. Egyet kell tehát értenünk Gentilével, aki szerint „az egyik és a másik iskola ellentétes hibáinak kijavítása Vico esetében ugyanaz a program, mint amelyet Kant *Kritikájának* első szavai hirdetnek meg”.<sup>45</sup>

Van még egy kérdéskör, mely Vicót szembeállította korának vezető irányzataival. Az ész és az érzéki tapasztalat kizárólagosságát elvetve, az a priori igazságok és a tények behatárolta területen túl újra felfedezte a *sensus communis*-t, az emberiség közös józan eszét, ami Gadamer szemében oly kitüntetett helyet biztosít számára a humanista hagyomány továbbvitelében.<sup>46</sup> Ez – ahogyan meghatározta – nem más, mint az induktív és a deduktív következtetésekkel nem alátámasztható „reflexió nélküli ítélkezés”, mely közös sajátja az emberek szűkebb vagy tágabb körének, sőt az egymást nem ismerő népek sokaságának, az egész emberi nemnek.<sup>47</sup> Jellemzője a nagy valószínűséggel felérő bizonyosság, a *certum*, de lévén egymástól független népek közös eszméinek kifejezése, mindig magában foglalja valamilyen másképp meg nem szerezhető igazság mozzanatait. Az „ítélkezés”, az *ars iudicandi* mellett, mely a dialektika, vagyis a reflexív természetű formális logika dolga, Vico helyet követelt a feltalálás művészetének, az *ars inveniendine*-nek, a Port-Royal *Logikája*<sup>48</sup> által is oly méltatlanul elhanyagolt topikának. „A gondviselés – jelentette ki Vico – jól irányította az emberi dolgokat, amikor az emberi

<sup>45</sup> GIOVANNI GENTILE: *Studi vichiani*, 127.

<sup>46</sup> Amikor Gadamer felveti, hogy a szellemtudományok megismerésmódját illetően nem a humanista tradícióból kell-e tanulni, akkor a *sensus communis* vicói elemzésére utal, s a *De nostri temporis ratione*-t veszi kiindulópontul. HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984. 37.

<sup>47</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 186.

<sup>48</sup> A Port-Royal *Logikát*, melynek egyik szerzője Antoine Arnauld, Vico „Arnaldo Logikája” néven említi, s tipikus humanista beállítottsággal többek közt azért is elítéli, mert ártalmas az ékesszólásra nézve. GIAMBATTISTA VICO: *De nostri temporis studiorum ratione*, 798.

elmében először a topikát segítette elő és aztán a kritikát”,<sup>49</sup> vagyis – mai nyelven fogalmazva és a XX. századi pozitivisták *ante litteram* ellenfeleként – „az igazolás kontextusánál” előbbre valónak tartotta „a felfedezés kontextusát”. Mindezzel teljes összhangban védelmébe vette a fantázia jogait, melyről azt mondta, hogy éppúgy „az ész szeme”, ahogyan „az ítélet az értelem szeme” (*phantasia quae ita est ingenii oculus, ut iudicium est oculus intellectus*).<sup>50</sup> Ez a kép jól kifejezi, hogy fantázián nem a csapongó képzeletet értette, hanem a *megismerés* egyik öntörvényű formáját, mely a világot a maga sajátos produktív módján jeleníti meg.<sup>51</sup> A logikai általánostól megkülönböztette a fantázia tevékenységének önálló teljesítményét, a „fantasztikus egyetemes”,<sup>52</sup> mely a fogalmakat érzéki képmásokban, mitológiai és költői szimbólumokban rögzíti.

Croce szerint a „fantázia önálló logikájának” és az egyetemesség fantasztikus formájának felfedezésével Vico már Baumgartent megelőzve körülírta az esztétika sajátos tárgyát,<sup>53</sup> ha nevet nem adott is neki. Vico valóban közel jutott ehhez, de tegyük hozzá, a fantázia természetéről és szerepéről alkotott elméletének megvan az a további jelentősége, hogy része annak a történetnek, melynek során a XVIII. század gondolkodói, köztük Rousseau és Kant valóban felfedezték a fantáziát, feltárva annak nemcsak művészi, hanem ismeretelméleti, társadalomformáló és nyelvi szerepét.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 315.

<sup>50</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De antiquissima italorum sapientia*, 125–126. („la fantasia che è l’occhio dell’ingegno, come il giudizio è l’occhio dell’intelletto”).

<sup>51</sup> Mint még szó lesz róla, a fantáziáról és főként a primitív ember megismerőtevékenységének érzéki jellegéről szóló elméletében egyszerűre kell ismeretelméleti, esztétikai, poétikai és persze történeti tanítást látnunk. Jelen számunkban ezért is szentelünk viszonylag bő terjedelmet ennek a kérdésnek. A primitív megismerés és a költői bölcsesség érzéki jellegéről, illetve a fantáziáról szóló összetett vicó tanítás különböző oldalait főleg PATELLA Vico és az érzékelés logikája és TASSONI Vico nyitott emblémája című tanulmányai világítják meg. Ide tartozik természetesen a topika problémája (ld. erről GIUSEPPE D’ACUNTO: A topika Vicónál, mint az „aporetikus” gondolkodás módszere című cikkét a *Világosságban*), valamint az arisztotelészi formális logikával szembeszegezett nem-ortodox logika problémája, melyről FÁY ATTILA ír. (Ld. jelen számunkban A tudományos felfedezés nem-ortodox logikája Vicónál című írását, valamint a *Világosságban* megjelenő Vico, a metabázis filozófusa című cikkét.)

<sup>52</sup> Ez *Szemere Samu* fordítása. GIUSEPPE PATELLA főntebb említett, Vico és az érzékelés logikája című cikkének fordításában *Dávid Kinga* e fogalomra a *fantasztikus univerzálé*, illetve a *képzeletbeli egyetemes* kifejezéseket használja, ami nagyon jó megoldásnak tűnik. A fogalmat sokoldalúan és meggyőzően elemzi Patella előbb említett szép tanulmánya.

<sup>53</sup> „A forradalmár, aki [...] behatolt a költészet és a művészet igazi természetébe, s úgy szólván felfedezte az esztétika tudományát, az olasz Giambattista Vico volt”. BENEDETTO CROCE: *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*. Laterza, Bari, 1973 (12. kiadás), 242. (Első kiadás 1902.) Patella, bár éppen a „fantasztikus egyetemes” értelmezésében száll vitába Crocéval, szintén döntőnek látja Vico szerepét az esztétika megalapításában.

<sup>54</sup> A vicói „fantasztikus egyetemes” mellett gondoljunk a szociális kohéziót megteremtő képzeletre Rousseau-nál, a képzelőtehetség a priori szintetikus tevékenységére Kantnál vagy a „jelalkotó képzeletre” Hegelnél.

## III.

A „verum – factum” elvnek azzal az értelmezésével és alkalmazásával, melyet az eddigiekben vehettünk szemügyre, Vico nem forgatta fel a tudományoknak azt a hierarchiáját, mely a természettudományos forradalom eredményeként alakult ki. A geometria és a mechanika játssza a vezető szerepet, míg az erkölcstudományok leghátul kullognak a sorban. „Az igazán forradalmi lépést” – mondhatjuk Isaiah Berlinnel<sup>55</sup> – filozófusunk akkor tette meg, amikor a „verum – factum” elvet a történelemre alkalmazta. Felfedezte, hogy az elv nemcsak alkalmazható a történelemre, hanem hogy a történelemben alkalmazható igazán, mert itt az ember nemcsak elképzelt, hanem valóságos világot teremt.

Lássuk részletesebben e gondolat kifejtését.

„A népek e világát – mondja Vico – nyilván az emberek alkották (ez az első kétségtelen elv, amelyet fentebb megállapítottunk) és így saját emberi szellemében megtalálhatjuk annak módosulásait. Ezért, aki végiggondolja ezt a tudományt, magának meséli el ezt az örök eszmei történelmet, mert hiszen a »kell, kell és kelleni fog« bizonyítékának segítségével maga meg is alkotja. Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el a dolgokat, aki megalkotta őket. Ez a Tudomány tehát úgy jár el, mint a geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de reálisabban, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek. Ezért mondtuk neked, óh olvasó, hogy ezek a bizonyítékok isteni természetűek és isteni örömet kell hogy okozzanak neked, mert istenben a megismerés és a cselekedet ugyanaz”.<sup>56</sup>

Félretéve az „örök eszmei történelem” fogalmát, melyet majd külön meg kell vizsgálnunk, a passzus a következőket mondja vagy sugallja:

- (1) a társadalmat (a népek világát) és a történelmet az emberek alkotják;
- (2) a történelemre irányuló megismerésünk módja az *elbeszélés*;
- (3) a történelem megalkotása és elbeszélése egybeesik;
- (4) A történelem bizonyossága maximális (a történelem megismerhető);
- (5) a történelem a geometriához hasonló, de annál valóságosabb;
- (6) a történelmet megalkotó és megismerő (elbeszélő) ember istenhez hasonló, hiszen a megismerés és cselekvés egybeesése isten sajátja.

A fenti tételek értelmezése – bár erejüket, jelentésüket, *Az új tudomány* rendszerében elfoglalt helyüket tekintve különböző státuszúak – nem okoz különösebb nehézséget. Emeljük ki, hogy (1)-et Vico szilárdan vallja (s ez szintén forradalmi

<sup>55</sup> ISAIAH BERLIN: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. The Hogarth Press, London, 1976. 26.

<sup>56</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 236–237.



újtásai közé tartozik), de kétséges, mennyiben tudja az ember történelem-alkotó képességét és a történelmi tudás bizonyosságát (ld. (4)) a gondviselés történelmi szerepéről más helyeken kifejtett nézetével összeegyeztetni. Szintén kiemelés érdemel a történelem valóságos volta a geometria *fiktív* jellegével szemben (5). Itt az a kérdés merül fel, hogy vajon csak ebben áll-e a különbség a történelem és a geometria között. Ha csak a valóság és a fikció különbségéről van szó, s ezért a történelem valóban úgy jár el, mint a geometria, akkor oda lyukadunk ki, hogy a történelemben (szemben a fizikával) mégiscsak mérvadó a geometriai módszer. S ebben van is valami: Az új tudomány mondanivalójának axiómák és korolláriumok szerinti elrendezése arról vall, hogy Vico Spinoza-olvasmányai e tekintetben sem maradtak hatás nélkül.

Milyen fényt vet néhány más kulcsfontosságú passzus az eddigiekre? Olvaszuk el a következőt:

„És mégis, ebben a mélységes és sötét éjszakában, amely az ókor igen távoli kezdeteit eltakarja előlünk, megjelenik annak az igazságnak soha le nem nyugvó, örök fénye, amelyet semmiképpen sem lehet kétségbe vonni: ti., hogy ezt a társadalmi világot bizonyára emberek alkották. Ezért lehet, sőt kell is annak alapelveit a magunk emberi szellemének módosulásaiban megtalálnunk. Ha ezen a témán gondolkodunk, csodálkozni kell azon, milyen komolyan iparkodott minden filozófus megszerezni ennek a természetes világnak ismeretét, holott azt, mivel Isten teremtette, egyedül Isten ismeri, és hogyan hanyagolták el azt, hogy a népek világáról, vagyis a társadalmi világról gondolkodjanak, holott azt, mivel emberek alkották, az emberek megismerni is képesek. Ez a különösség az emberi elme gyarlóságából fakad, amint azt az *Axiómákban* már mondtuk. Mivel teljesen belemerült és beletemetkezett a testbe, természetesen csak a testi dolgokat hajlandó érzékelni, és nagyon fáradságos erőfeszítésre van szüksége, hogy önmagát megismerje, mint ahogy a testi szellem is minden tárgyat lát magán kívül, de tükörre van szüksége, hogy magát láthassa”.<sup>57</sup>

Ebből a passzusból – azon túl, hogy megerősíti az előző passzusból kihámozott tételek némelyikét – a következők emelendők ki:

- (7) a társadalmi világ (a történelem) alapelvei az emberi szellem módosulásaiban rejlenek;
- (8) a filozófusok eddig a természettudományokat preferálták, vagyis a (megismerhetetlen) természet megismerésére törekedtek és elhanyagolták a (megismerhető) társadalom megismerését;
- (9) a (8)-ban összefoglalt preferencia téves és érthetetlen;
- (10) a (8)-ban összefoglalt téves preferencia magyarázata az, hogy a szellemnek nehezebb önmagát megismernie, mint a testi dolgokat észlelnie.

<sup>57</sup> I. m. 226–227.

Mindebből különös figyelmet érdemel, és további kérdéseket vet fel (7), mely Vico történelem- és társadalomfilozófiájának és történeti ismeretelméletének egyik fő tétele, illetve (8), amely egy humanista toposz ismétléseként azt szögezi le, hogy a számunkra egyedül elérhető önismeret rendkívül nehézségekbe ütközik.

Az elemzett passzus továbbá azt is sugallja, hogy

- (11) a társadalom megismerése *nem más, mint* önismeret (a szellem önmegismerése);

de megengedi azt az ellentétes értelmezést is, hogy:

- (12) a társadalom megismerésének *alapja* az önismeret, hiszen (7) értelmében a társadalmi világ alapelvei bennünk (szellemünk módosulásaiban) rejlenek.

Bármelyiket fogadjuk el a két utóbbi tétel közül, további ellentmondás származik abból, hogy Vico *Az új tudományban* is hű marad ahhoz a nézetéhez, hogy elménket, mivel isten teremtette, nem ismerhetjük meg, amiből egyfelől az következik, hogy semmilyen úton sem juthatunk el a szellem önismeretéhez, másfelől az, hogy a szellem önismeretére semmilyen tudás sem építhető. Látható, hogy az új elmélet, mely a „verum – factum” történeti alkalmazásának eredményeként fogalmazódott meg, nem mentes a kétértelműségtől és az ellentmondásoktól. A homályos fogalmazások és az ellentmondások – más szöveghelyekkel és az elmélet más részeivel összevetve – részben feloldhatók, részben különböző értelmezéseknek adnak helyt, melyekkel bőven szolgál az újabb Vico-kritika. Ami azt jelenti, hogy a modern történelem- és társadalomtudomány filozófiai megalapozásának eltérő útjai, melyeket a XIX. és XX. század gondolkodói sorra kipróbáltak, lehetőségként egyaránt benne rejlenek *Az új tudományban*.<sup>58</sup>

Az (1) tétel, melyet Marx közismerten oly elismerő szavakkal méltatott,<sup>59</sup> a gondviseléssel való összeegyeztethetőség vagy összeegyeztethetlenség mellett felvet egy még alapvetőbb interpretációs kérdést. Mit jelent, hogy az ember csinálja a történelmet, s hogy annak alapelvei a szellem módosulásaiban keresendők? Mítosz-elméletének, a nyelv és a költészet eredetéről szóló hipotézisének, a primitív társadalmakról alkotott képének és nem utolsó sorban a gondviselés működésére vonatkozó elképzelésének tanúsága szerint Vico nem gondolhatta, hogy az emberek *tudatosan* csinálják történetüket. „Szellemünk módosulásain”, melyek szerinte

<sup>58</sup> Erre MICHELE SITÀ is kitér a *Világosságban* olvasható Vicótól Vicóig (a történelem fogalmának változása Vicótól napjainkig) című tanulmányában.

<sup>59</sup> KARL MARX: A tőke. I. In: *Marx–Engels Művei* 23. köt. Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1967. 347.

megmagyarázzák az egyes népek történetét, nem az emberek tudatos szándékait és önértelmezéseit kell értenünk, hiszen – mint Vico különböző kérdésekkel kapcsolatban, például a mítoszok eredetének tárgyalásakor, rámutat – a szándékok és a tettek tulajdonképpen jelentései sokszor a szereplők előtt is rejtve maradnak. Az általa figyelmünkbe ajánlott módszertani szabályok, melyeket később idézni fogok, éppen arra figyelmeztetnek, hogy amikor meg kívánjuk érteni más népek és más korok történetét, nem indulhatunk ki abból, hogy a régi szereplők mit gondoltak vagy gondolhattak önmagukról, de nem indulhatunk ki sajátmagunkból, saját korunkból és tudományunkból sem. A történelmet az emberek csinálják, de a különböző korok embereinek mentalitása különböző. Másrészt viszont minden különbözőség ellenére összeköt minket ember-voltunk, s ez a közösség mégis biztosítéka annak, hogy megérthetjük a tőlünk idegen mentalitásokat, és fényt viszünk az ókor „mélységes és sötét éjszakájába”. Ez az a közösség, aminek segítségével úgy ismerhetjük meg és érthetjük meg a népek világát, ahogyan sohasem ismerhetjük meg, és nem érthetjük meg a természet világát.

Ahhoz a ponthoz érkeztünk, mely láthatóvá teszi, hogy a természeti és a társadalmi-történeti megismerés különbségét Vico már olyan fogalmakban ragadja meg, melyekben a későbbi historisták fogják a természettudományok és a „szellem-tudományok”, a „Naturwissenschaft” és a „Geisteswissenschaft” kettősségét hirdetni.<sup>60</sup> Ez a „külső” és a „belső tudás” szembeállítás: míg a természet a szellem számára mindig külső és idegen marad, addig az ókor sötét éjszakáját is „belülről” ismerhetjük meg, hiszen minden korszakban olyan szereplőkkel van dolgunk, akiket hozzánk hasonlóan mozgatnak vágyaik, hiteik, intenciói, még ha mindezek a motívumok a mieinktől nagyon különbözők is.

A fentebbieket megfontolva a szó egy gyengébb értelmében elmondhatjuk tehát, hogy a szellem – bár nem önmaga teremtője – a társadalmi világ megalkotása és megismerése révén önmagát ismeri meg, és így feloldódik az ellentmondás a között, hogy a társadalom, mivel emberek hozták létre, megismerhető, az őt teremtő elme vagy szellem viszont nem. A szellem ugyanis saját alkotásaiban felismeri önmagát, s amikor felfogja a népek jogának, nyelvének, költészetének és bölcsességének természetét, okát és célját, megérti, hogy ezekért önmaga különféle formái és módosulásai a felelősek. A német idealizmus nyelvén ezt úgy lehet kifejezni, hogy a szellem önmaga objektivációiban ismeri meg önmagát.

Ez a felismerés tudomány: a történelem és a szellemi fejlődés minden nép életében törvényszerűen egymást követő három szakaszáról szóló tudomány, pon-

<sup>60</sup> Ezt az interpretációs lehetőséget, Vico álláspontját a magyarázat és a megértés később felállított dichotómiájával rokonítva, idézett művében erősen hangsúlyozza Berlin. Ld. ISAIAH BERLIN: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, 12., 24.

tosan az, amit Vico a maga „új tudományával” kíván megalkotni. *Az új tudomány* teljesen összhangban van a *De antiquissima* Descartes-kritikájának eredményeivel, s ezekre egy új pozitív elméletet épít. A karteziános cogito helyére, mely az individuális lélek bizonyosságát biztosítja, pozitíve valami mást állít, amit kollektív léleknek, szellemnek vagy mentalitásnak nevezhetünk, mely nem introspekcióval, hanem a mitológiák, a költői alkotások, a filozófiai gondolatok tanulmányozásával tárható fel. Amit előbb a „szellem önmegismeréséről” mondtunk, az a szellem e kollektív alakjára vonatkozik, hiszen saját elménkkel ellentétben, mely isten teremtménye, a kollektív szellem („a népek szelleme”, ahogyan a felvilágosodás századában szélteben-hosszában nevezni fogják) teljes mértékben az emberek alkotása.

Az itt javasolt értelmezés kétségtelenül hegelianusan cseng, hiszen olyan fogalmakat és gondolatmenetet tulajdonít Vicónak, melyek *A szellem fenomenológiájából* ismert általános koncepcióra emlékeztetnek. Ha gondolatmenetét valóban össze lehet e terminusokban foglalni, akkor ez természetesen nem jelent mást, csak azt, hogy nem volt provinciális csodabogár, s olyan problémákkal és megoldásokkal küszködött, melyeknek az ő századában előbb-utóbb napirendre kellett kerülniük. A nélkül, hogy állást szeretnék foglalni abban a már korábban is érintett kérdésben, hogy milyen közeli analógia állítható fel közte és a német idealisták között, érdemes felidézni Gentile kijelentéseit, melyeknél semmi sem fejezi ki jobban a Vico-kritika idealista vonalát:

„Követelményeiben – mondja Gentile a *De antiquissimában* követett elvekről – Vico túlmege Spinozán és Leibnizen, és Kantot megelőzve kantiánus”.<sup>61</sup> A *De nostri temporis studiorum ratione* és a *De antiquissima* korszakából *Az új tudomány* korszakába való átmenetet Gentile ezek után úgy jellemzi, hogy „az előbbi korszakban a kanti filozófia alapelvei körvonalazódnak, annak a filozófiának néhány motívumával együtt, melyből Kant indult ki; az utóbbiban pedig maguk a poszt-kantiánus filozófia, vagyis a német idealizmus alapelvei fogalmazódnak meg. Az egyik korszakból a másikba való átmenet valójában analóg azzal, ahogyan *A tiszta ész kritikájának* szubjektív idealizmusa Hegelnél abszolút idealizmussá változott.”<sup>62</sup>

#### IV.

Félrevezető lehet *Az új tudományt* a filozófia és a szaktudományok, illetve az egyes tudományos diszciplínák mai feladatmegosztásának fényében olvasni. Mégsem tehetünk mást, mint hogy elkülönítjük a szöveg különböző tudományos disz-

<sup>61</sup> GIOVANNI GENTILE: *Studi vichiani*, 54. (Lábj.)

<sup>62</sup> I. m. 117–118.

ciplínához tartozó síkjait, s ezek szerint próbáljuk sorra venni a Vico által felvetett kérdéseket.

Benedetto Croce, aki Vicót a XX. század számára felfedezte, s akit ezért a Vico-kutatásokban sem lehet megkerülni, szem előtt tartva a filozófia és a filológia viszonyának különböző értelmezéseit, *Az új tudomány* struktúrájának három síkját különböztette meg: a filozófiát, a történetet és az empirikusát. A három síknak a szellemfilozófiát, a történelmet és a társadalomtudományt feleltette meg. A „szellemfilozófia” körébe tartozna ezek szerint Vicónak a fantáziáról, az értelemről, az egyetemesség „fantasztikus” és „logikai” formájáról, a bizonyosságról és az igazságról, a szenvedélyekről és a gondviselésről szóló elmélete. A történelem körébe sorolandó az ókori népek egyetemes történetének vázlata az özönvíz után; a civilizációk kezdete; a barbár és hősi társadalmak jellemzése Görögországban és Rómában, vallásaikkal, szokásaikkal, jogukkal, nyelvükkel és politikájukkal egyetemben; a primitív költészet Homérosszal a középpontban; a patriarchátus és a plebs harca; a demokráciák eredete; valamint a középkorban visszatérő barbárság. Végül az empirikus társadalomtudomány a népek történetének egyforma lefolyásáról, a politikai formák egymásra következéséről, a szimbolikus jogról, a nyelvek és az írás formáiról, stb. szóló tanítást foglalja magában.<sup>63</sup>

Nem kifogásolható, ha valaki Vico filozófiáját „szellemfilozófiának” nevezi, ehhez csak azt kell hozzáfűzni, hogy önmagában e terminussal is jelzi Croce, hogy a neohegeliás, idealista interpretáció híve. Egyébként Croce, aki Vicót az esztétika megalapítójának tekintette, nyilvánvaló módon elsőnek ismerné el, hogy az előbb említett három diszciplína keretei túl szűkek *Az új tudományban* tárgyalt problémák elrendezéséhez, hiszen az említettek mellett beszélhetnénk Vico szemiotikájáról, nyelvfilozófiájáról, társadalomfilozófiájáról és persze még inkább történelemfilozófiájáról.<sup>64</sup> Azok a problémák, melyek Croce interpretációjában a „történelem” címszó alá tartoznak, valójában történetfilozófiaiak, „történelemfilozófián” azt a fajta történeti spekulációt értve, melyet az analitikus történetfilozófusok Hegelnél és Marxnál „szubsztantív történetfilozófiának” hívnak.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> BENEDETTO CROCE: *La filosofia di G. B. Vico*. Laterza, Bari, 1965. 41–42. (Első kiadás 1911.)

<sup>64</sup> Michelet, aki a legtöbbet tette azért, hogy Franciaországban megismerjék Vico tanait, *Principes de la Philosophie de l'histoire* címen készítette el az *Az új tudomány* első (erősen rövidített) francia fordítását és kiadását (Renouard, Paris 1827.)

<sup>65</sup> Vico ilyen értelemben vett történelemfilozófiáját Vico történelemfilozófiája címen KAPOSÍ MÁRTON tárgyalja a *Világosságban*. Hogy a már Vico által felvetett kérdések milyen megvilágításban térnek vissza a mai történelemfilozófiában, korábban idézett *Világosság*beli cikkében MICHELE SITA vizsgálja (Vicótól Vicóig. /A történelem fogalmának változása Vicótól napjainkig/). A *Helikon* jelen számában CRISTOFOLINI saját korának kontextusába helyezi Vico történelmi tanait (ld. a szerző Vico és Bossuet című cikkét).

De Vico történetfilozófiája magában foglal egy igen artikulált tanítást a történetírás metodológiájáról is, mely a történeti igazság útjában álló akadályok leküzdésére szolgál. Ilyen akadályt jelent, hogy az elme az ismert dolgok alapján ítéli meg az ismeretlent, vagyis a jelen alapján ítéli meg a múltat. „Mivel – figyelmeztet Vico – felvilágosult, művelt és nagyszerű korban kezdtek a népek e kérdés felé fordulni és a tudósok erről gondolkodni, eszerint ítélték meg az emberiség kezdetét, holott ezek természetüknél fogva bizonyára kisszerűek, durvák és nagyon homályosak voltak”.<sup>66</sup> Nem lehet tehát saját korunk, kultúránk és tudományunk mércéjét alkalmazni a civilizáció kezdeteire.

Tulajdonképpen ez a felismerés a vicói „új tudomány” kiindulópontja. Vicót következőképpen leginkább az érdekli, hogy hogyan deríthetők fel a kezdetek, hogyan zajlott a primitív népek története és milyen volt gondolkodásmódjuk. Ez az a kérdés, melyre *Az új tudomány*nak elsősorban válaszolnia kell. De – s itt mutatkozik meg Vico történelemkoncepciójának és minden későbbi historicista felfogásnak egyik további metodológiai szempontból is meghatározó jegye – a kezdetekre vonatkozó kérdés megválaszolásával kulcsot kapunk az *egész történelem* magyarázatához. E feltevés legitimálásához persze szükség van egy általánosabb törvényre, melyet Vico explicite meg is fogalmaz: „A dolgok természete nem egyéb, mint születésük bizonyos időben és bizonyos feltételek között”; „Az alanyoktól elválaszthatatlan tulajdonságok azon módosulás és feltétel termékei, amely szerint a dolgok születtek”.<sup>67</sup> Vagyis: a dolgok természete azonos keletkezésükkel és történetükkel, ahogyan majd a késői felvilágosodás és a romantika sok gondolkodója vallani fogja. E tétel széleskörű elfogadása magyarázza, hogy Condillac és Rousseau, a fiatal Kant és Herder, de nyomukban sokan mások is, oly buzgalommal taglalták (hipotetikus-empirikus vagy transzcendentális síkon) az eredet-kérdéseket (mint például az egyenlőtlenség, a tulajdon, a nyelv, a költészet és a zene eredetének a kérdését). Bizonyos, hogy Vico volt a genetikus-történeti magyarázó elv első nagy hirdetője, s annak is tudatában volt, hogy a preferált magyarázó elv magára a tárgyra vonatkozó felfogásunkat is meghatározza: „a tudományoknak – mondja ki világosan – ott kell kezdődniük, ahol anyaguk kezdődött.”<sup>68</sup>

Még egy metodológiai elvre kell felhívni a figyelmet. Vico tudatában van annak – még ha retorikája az ellenkezőjét sugallja is –, hogy az eredet-kérdésre nem tud empirikus választ adni, vagyis rekonstrukcióját valamilyen más igazság-kritériumnak kell alávetnie. Ezért a „fizikai igazságtól” megkülönbözteti az „eszmei”, a „költői” és a „metafizikai igazságot”,<sup>69</sup> s úgy látszik, bevezeti az igazság koheren-

<sup>66</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 183.

<sup>67</sup> I. m. 187.

<sup>68</sup> I. m. 236.

<sup>69</sup> I. m. 199.

cia-kritériumát is, egy olyan kritériumot, melyről a történész azóta sem mondhat le. A koherencia-igényt azzal összefüggésben fogalmazza meg, hogy – mint mondja – a pogány népek történetében a tényeknek „mind a mai napig sem közös alapjuk, sem következetes egymásutánjuk, sem pedig egymás közti összefüggésük nincsen”, ő azonban úgy világítja meg azokat, hogy „szilárdan álljanak és összhangba kerüljenek egymással.”<sup>70</sup>

A történelem, melyet *Az új tudomány* elbeszél, egyetemes történet, de főleg a római anyagon alapszik. Más szempontból tekintve átfogó történet, a szónak abban az értelmében, hogy a reális anyagi történelmen, vagyis a *res gestaen*, az emberek cselekedetein kívül magában foglalja a gondolkodás történetét. Pontosabban fogalmazva Vico nagyon tudatosan (és persze nagyon helyesen) mindezt egyetlen történeti valóság részének tekinti: „ez a tudomány egyszerre az eszméknek, a szokásoknak és az emberi nem cselekedeteinek történelme”.<sup>71</sup>

Vico történelmén belül a továbbiakban el kell különítenünk egy empirikus és egy transzcendentális síkot. Az előbbi a reálisan zajló történelem, pontosabban *történelmek* síkja, az utóbbi az „örök eszmei történelemé”.

Empirikusan sok, hasonló módon lejátszódó történelemmel kell számolnunk, mivel feltevése szerint minden nép átmegy ugyanazokon az életszakaszokon, a vad-ság, a barbárság és a civilizáció korán, ami más oldalról azt jelenti, hogy a történelem fázisai ismétlődnek, illetve – ahogyan a mű utolsó nagy fejezetének címében olvashatjuk – „az emberi dolgok visszatérnek”. S minden népnél kifejlődik három alapvető intézmény – a temetkezés, a házasság és a hit a lélek halhatatlanságában –,<sup>72</sup> melyre a többi dolog eredete visszavezethető.

Ez nem más, mint a ciklus-elmélet vagy a *corsi* és *ricorsi* elmélete, mely filozófusunknak közhelyszerűen szélesebb körben is hírnevet biztosított. Vico valóban vallja a ciklikus történelemfelfogást, ám tulajdonképpen csak két ciklusról beszél: a történelem egyszeri *lefutásáról* az antik világban (*corso*) és egy visszatérésről, mondjuk így: *újralefutásról* (*ricorso*), mely a barbárságba visszaesett Európa középkorban kezdődő modern története.<sup>73</sup> Az antik és a modern világ viszonyát állítja tehát a középpontba, s ezzel egy korai modernitás-elméletet és modernitás-kritikát is felvázol.

Említettem, hogy művének empirikus anyagát főként a római történet teszi ki. Most hozzá kell tenni: Vico számára a kezdeti korok története hangsúlyosan a *pogány* népek története, ami más oldalról azt fejezi ki, hogy világtörténeti áttekinté-

<sup>70</sup> I. m. 181.

<sup>71</sup> I. m. 247.

<sup>72</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 119–121.

<sup>73</sup> A „corso” és „ricorso” kifejezéseket egyes számban használja!

sébből tudatosan kizárja a bibliai történetet. Nyilvánvaló, hogy e hiány bonyolult kérdést vet fel, melyre nincs terünk kitérni.<sup>74</sup> Itt annyit mondhatunk, hogy Vico a tárgyalandó empirikus történeti anyag megválasztásakor szembeállítja a profán, evilági történetet és a bibliai történetet, s mondanivalójának érvényét az előbbire korlátozza. Az utóbbit nyilvánvalóan a „verum – factum” elvvel összhangban zárja ki a filozófiai vizsgálódás köréből, vagyis azért, mert nem az emberek hozták létre. (Hobbes, mint emlékszünk, ugyanezzel az indokkal vont határt a filozófia és a teológia közt.)

Az „örök eszmei történelem” jelentését a következő két passzus segítségével világíthatjuk meg.

Az első így hangzik: „Ez a tudományunk egyszersmind *örök eszmei történelmet* ír le, amely szerint az összes népek története időben megy végbe, születésük, felemelkedésük, megállapodásuk, hanyatlásuk és elmúlásuk formájában.”

A második passzus voltaképpen a mű utolsó bekezdése (eltekintve „A mű befejezése” című fejezettől), vagyis aligha kétséges, hogy Vico kitüntetett helyet szánt az itt összefoglalt gondolatoknak: „Mármost a társadalmi-politikai jelenségek e visszatérése, melyekről szó volt ebben a könyvben, fényt vet azokra az összehasonlításokra, amelyeket ebben az egész műben olyan gazdag anyagon végeztünk a régi és a modern népek első és utolsó korszakai között. Teljes magyarázatot nyer a történelem, nem ugyan részleteiben, hogy az időben milyen törvényeket hoztak és milyen tetteket vittek véghez a rómaiak és a görögök, hanem (tekintve, hogy az emberi természet lényegileg azonos és csak megnyilatkozásának módjai különböznek) mint amaz örök törvények eszmei történelme, amelyek szerint lejátszódnak az összes népek tettei: első megjelenésük, előrehaladásuk, megállapodásuk, hanyatlásuk és végük, s ez a történelem érvényes volna akkor is, ha (s ez kétségkívül hamis) öröktől fogva egymás után végtelen sok világ születnék”.<sup>75</sup>

Rögzítsük azonnal, hogy a föntebbiekben *örök törvényekről* („örök törvények eszmei történelméről”) van szó, melyek az *összes népek* tetteit megszabják, vagyis Vico félreérthetetlenül a mellett kötelezi el magát, hogy a történelemben időtlenül érvényes egyetemes törvények uralkodnak. A történelmi törvényről szóló későbbi vitákban a törvények létét és a történeti események kauzális magyarázatának lehetőségét tagadó gondolkodók egyik érve az egyediség volt: a történelem egyedi szereplői, eseményei, politikai és kulturális képződményei mindig egyszeriek és megismételhetetlenek, s nem egy általános típus különös példányai, vagyis nem lehet őket mindig és mindenhol érvényes törvényekre visszavezetni. A történelem a maga egészében is egyszeri, már csak ezért sem lehet egy, az egyediségek

<sup>74</sup> E kérdéssel behatóan foglalkozik föntebb idézett könyvében GIUSEPPE MAZZOTTA: *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*. Ld. a könyv La Bibbia című X. fejezetét, 246–247.

<sup>75</sup> I. m. 606.



sokaságát átfogó általános típusnak a példánya. Ami megfordítva azt is jelenti, hogy a történelemben nincs lehetőség az egyedi esetekből kiinduló általánosításokra. A ciklikus felfogás immúnis ezzel az érveléssel szemben, és jól összefér a törvény fogalmával, hiszen az egyes ciklusok, melyek különböző egyediségek (népek) életében megismétlődnek, valóban tekinthetők úgy, mint egy sok egyedet átfogó általánosság, adott esetben „az örök eszmei történelem” különös példányai. Vico ezen a ponton a későbbi történelemfilozófiáknak azt az ágát előlegezi, melynek képviselői hisznek a specifikus történelmi törvények létében, s mint látjuk, teljesen következetesen jár el. De vajon minden tekintetben következetes-e? Mint korábban szintén láttuk, a „verum – factum” elv alapján ugyancsak hangsúlyozza a történelmi megismerés „belső”, „megértő” aspektusát, a természeti megismeréssel ellentétes voltát, és ez nehezen egyeztethető össze azzal, hogy a történelem lefolyása törvényszerű, következésképpen törvényekkel magyarázható, sőt előrelátható. Annak elemzése, hogy ezek az ellentétes következtetések összeegyeztethetők-e egymással, vagy hogy melyikük jellemzi jobban Vico egész elméletét, természetesen túlmenne vizsgálódásunk jelenlegi keretein. Azt kell itt megismételni, hogy Vico elméletében csírájukban jelen vannak a történelmi gondolkodás különböző hagyományai, amelyeknek a viszonya majd későbbi kibontásuk és érettebb megfogalmazásuk fényében válhat valódi kérdés és vizsgálódás tárgyává.

Az itt elemzett passzus tartalmaz egy további, rendkívül figyelemre méltó mozzanatot: az „örök eszmei történelem” érvényessége független attól, hogy hányszor és hány helyen játszódik le a történelem, vagyis hogy hány világ van. Egy másik szöveghely ezt nyomatékkal megerősíti: „Ebben a Tudományban tehát ilyenfajta bizonyítékok uralkodnak: hogy így *kellett, kell és fog kelleni* történnie a népek dolgainak, amelyeket e Tudományban vizsgálunk, miután az isteni gondviselés ilyen törvényszerűségeket állított fel. Áll ez még akkor is, ha öröktől fogva időről időre végtelen világok születnének, ami pedig minden bizonnyal nem igaz”.<sup>76</sup> Ez egyike Vico azon kijelentéseinek, amelyek azt mutatják, hogy szerinte egy sikeres elmélet (az ő „új tudománya”) alkalmas a jövőendő történelem (történelmek) megjósolására. Az elméletének tulajdonított prediktív erőt egy modális megfontolás támasztja alá. A „kellett, kell és kelleni fog” típusú bizonyítékok ugyanis feltételezik a lehetséges, de persze nem aktuális világok sokaságát. Vico fogalmazásmódja szimptomatikus: elveti a *ténylegesen* létező végtelen sok világ eretnek hipotézisét (amiért Giordano Brunót elítélték), de Leibniz szellemében megengedi ezek lehetőségét. Így módon az „örök eszmei történelem” nem más, mint a *lehetséges történelmek* vagy – ami ugyanaz – a *lehetséges világok* történetének a sémája. Ez egy „elvi”, „logikai”, „a priori”, deduktív módon megadható séma, mely kivonja magát a baconi induk-

<sup>76</sup> I. m. 236.

tivizmus hatálya alól, s érvényességét – mint olvastuk – abból meríti, hogy „az isteni gondviselés ilyen törvényszerűségeket állított fel”.

Felmerül a kérdés: mi a viszony azon állítások között, hogy a történelmet az emberek csinálják, hogy ennek a történelemnek az „örök eszmei történelem” képében van egy minden lehetséges világra érvényes sémája, és hogy törvényei révén a történelmet végül is a gondviselés irányítja. A Vico-interpretációnak ezt a fogas kérdését néhányan úgy válaszolják meg, hogy Vicónak a gondviselés történelemformáló szerepére vonatkozó kijelentései, oly nyilvánvalóan ellentmondván az ember alkotta történelmi világ képének, elméletileg nem tartoznak rendszeréhez, s inkább vallási skrupulusait vagy a cenzúra beavatkozását tükrözik. Az utóbbi feltevésre vannak filológiai evidenciák,<sup>77</sup> melyek alapján Benedetto Croce meggyőzően érvel amellett, hogy Vico tisztában volt filozófiai és történelmi tanainak következményeivel, és homályos vagy elméletileg következetlen eszmeifuttatásával igyekezett leplezni ezek nem ortodox jellegét.<sup>78</sup> Ettől eltekintve meg lehet különböztetni a gondviselés kétféle, immanens és transzcendens fogalmát *Az új tudomány* szövegében. Az elmélet felépítésében az előbbinek, vagyis a „természetes”, „másodlagos” okokkal operáló, objektív értelemben vett gondviselésnek van konstitutív szerepe, hiszen Vico kizárja, hogy isten közvetlenül beavatkozna a történelem menetébe. Vico, ahogyan Croce mondja, „egész filozófiájában nem tesz mást, mint hogy redukálja a transzcendenst az immanensre”.<sup>79</sup> Ez érvényes a két gondviselés-fogalomra is. Az „immanensre redukált” gondviselés nem más, mint az emberi cselekedetek nem szándékolt következményeiként, „az emberek háta mögött” megvalósuló történelmi ésszerűség. Abban a senki által sem akart és közvetlenül senki által át nem látható rendben nyilvánul meg, melyet az emberek saját szándékaikat és érdekeiket követve hoznak létre. A pontos érthetőség kedvéért tegyük hozzá, szigorú oksági viszonyról van szó, mely abban áll, hogy pontosan az adott szubjektív szándék (az éppen ilyen és nem más szándékkal végrehajtott cselekvés) vezet egy vele ellentétes (őt tagadó) végkimenetelhez. Ez az értelmezés összebékíthető azzal az állítással, hogy a történelem az emberek (nem tudatos) műve, s megfelel több olyan szöveghely szószerinti jelentésének, melynek explicit célja éppen az, hogy összhangba hozza az emberi cselekvést és „a gondviselés történelmi tényét.”<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Ezeket FAUSTO NICOLINI, a Vico-filológia és kiadás egyik legnagyobb alakja fedezte fel. Ld. pld. a Croce folyóiratában megjelent cikkét: *Il Vico e il suo censore ecclesiastico*. = *La Critica* XXXIX. 1941. 302–309. Az itt és Nicolini más írásaiban közölt adatokat BENEDETTO CROCE foglalja össze az *Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico* című írásához csatolt posztillában. In: B. C.: *La filosofia di G. B. Vico*, 277–281.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> BENEDETTO CROCE: *La filosofia di G. B. Vico*, 111.

<sup>80</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 234.

Érdeemes teljes terjedelmében elolvassunk a legfontosabb és legvilágosabb idevágó passzust: „Mert az emberek maguk teremtették a népek e világát [...]. De ez a világ kétségtelenül olyan szellemből eredt, amelynek tervei gyakran különböznek azoktól a különös céloktól, amelyeket maguk az emberek tűztek maguk elé, sőt olykor egészen ellenkeznek velük és mindig magasabb rendűek náluk; e szűk körű célok eszközül szolgálnak tágabb körűeknek, s mindig elősegítik az emberi nem fennmaradását ezen a földön. Az emberek át akarják adni magukat állati ösztönüknek, nem törődve utódaikkal, s megteremtik ebből a házasság tisztaságát, amely alapja a családnak. Az atyák mértéktelenül akarják gyakorolni az atyai hatalmat a kliensek felett, s alá vetik őket a polgári hatalomnak; így jönnek létre a városok. A nemesek uralkodó rendje vissza akar élni a plebejusok felett gyakorolt úri szabadsággal, s a törvények szolgasásába esnek, amelyek a nép szabadságát biztosítják. A szabad népek meg akarnak szabadulni a törvények fékétől, s alá kell magukat vetniük az egyeduralkodóknak. Az egyeduralkodók, hogy a maguk hatalmát biztosítsák, a feslettség minden bűnére akarják lealjasítani alattvalóikat, s alkalmassá teszik őket arra, hogy elviseljék az erősebb népek által rájuk kényszerített szolgaságot. A népek saját pusztulásuk felé haladnak, de egy maradék megmarad a pusztaság közepett, s ők, miként a fönix, újra feltámadnak. Mindezt szellem vitte véghez, hiszen az emberek értelemmel cselekedtek; nem végzet, hiszen az emberek választottak cselekvésükben; nem vakeset, hiszen ugyanazok a cselekvések mindig ugyanazokat az eredményeket vonják maguk után”.<sup>81</sup>

Az emberek által megteremtett világ tehát egy, a cselekvéseiken keresztül ható magasabb szellem akarátát tükrözi, s nem annak felel meg, amit szándékoztak és előreláttak. Legtöbbször egyenesen alantas, önző és állatias hajlamaik és szándékaik vezetnek az emberiség fennmaradását biztosító intézmények, a család és a város megalakulásához, a polgári jóléthez. Például, ahogyan Vico máshol mondja, a vad-ságból, a fősვნénységéből és a nagyravágyásból, amelyek tönkretelhetnék az emberi nemet, létrejön a katonaság, a kereskedelem és a politika. Így bizonyosodik be az isteni gondviselés, mely „az ember önző szenvedélyeiből, amelyeknél fogva vadállatok módjára pusztában élne, kifejlesztette a civilizációt”. Ezt az összefüggést, melyet a XVIII. század későbbi nagy gondolkodói a munka, a technika, a piac és a gazdaság világát tanulmányozva majd különböző neveken („láthatatlan kéz”, „ész csele”)<sup>82</sup> jóval konkrétan fognak leírni – Vico „az isteni ésszerűség

<sup>81</sup> I. m. 616–617.

<sup>82</sup> Nemcsak Hegelre kell tehát gondolnunk, hanem a modern világ olyan elemzőire, mint Smith vagy Mandeville. Erre az összefüggésre Cecilia Castellani hívja fel a figyelmet: „Vico archaikus nyelvezete teljesen modern érzékenységet takar, amely bizonyos fokig ahhoz hasonlít, ami három évtizeddel később Smith *A nemzetek gazdasága* című művében fejeződik ki.” CECILIA CASTELLANI: *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*. Il Mulino – Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1993. 156.

alapuló társadalmi teológia”<sup>83</sup> nézőpontjából igyekszik feltárni, mely a gondviselést „a társadalmi jelenségek ökonómiájában szemléli”, és megmutatja „a gondviselés történeti tényét”. A „gondviselés mint történeti tény”: pontosan ez a gondviselés immanens fogalma.

## V.

A történelmi ciklusok ugyanezen logikának engedelmessé válnak: az emberi cselekvések nem szándékolt következményeként a népek hanyatlásnak indulnak, de ez nem a megsemmisülést, a történelem végét jelenti, hanem visszaesést egy új kezdőpontra. Fontos aláhúzni, hogy a dolgok és az eszmék történetének egysége folytán a történeti fázisok egy nép életének minden szintjén azonos és egymással összefüggő módon követik egymást. Az adott nép adott korszakában a társadalom különböző szférái – a jog és a kormányok, az erkölcsök és a szokások, a nyelv, a költészet, a tudományok, stb. – azonos elveken nyugszanak: a XVIII. és a XIX. század nyelvén szólva „azonos szellem hatja át őket”. Így a történelmi ciklusok három korszakához (az isteni, a heroikus és az emberi korszakhoz, vagyis a vad-sághoz, a barbársághoz és a civilizációhoz) hozzárendelhető háromféle emberi természet (a költői, a heroikus és az emberi), háromféle erkölcs, természetjog és kormányforma (a teokratikus, az arisztokratikus, valamint a szabadság és az egyenlőség eszméjét megvalósító emberi kormányforma). Végül az egyes történeti korszakoknak háromféle nyelv és írás is megfeleltethető: a hieroglifikus isteni nyelv, a szimbolikus heroikus nyelv és az episztoláris nyelv, azaz a tagolt beszéd. Az elmélet kínosan pedáns és szimmetrikus, de (Montesquieu, Rousseau, Hegel és Marx előtt!) szuggesztív hipotézisek felállítását tette lehetővé arra vonatkozóan, hogy milyen strukturális megfelelések mutathatók ki a társadalom különböző részrendszerei, például az uralmi rendszerek és a kommunikációs formák között.

Vajon a részrendszerek strukturális homológiája magában foglal-e valamilyen kauzális összefüggést? Van-e valamilyen részrendszernek a többit meghatározó domináns szerepe? Mint még szó lesz róla, erre a modern, jobbra csak Hegel és Marx nyomán felmerülő kérdésre Viconak az a válasza, hogy ilyen részrendszert alkotnak a nyelvek, melyeknek döntő hatásuk van a népek életére. Ennek megfelelően *saját* elméletén belül is erősen a nyelvre vonatkozó elképzelései határozták meg, hogy hogyan gondolkodott a társadalmi élet többi szférájáról. Így látják ezt az utóbbi évtizedek vezető olasz nyelvészei, Antonio Pagliaro és Tullio de Mauro. Pagliaro szerint „azt a folyamatot, mellyel az ember megszerzi önmagát és történelmét”, Vico „annak a kreatív folyamatnak a mintájára fogta fel, amely a nyelvben

<sup>83</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 233. Vico ezt szembeállítja a természetleológiával, mely isten létét a fizikai renddel igazolja.

valószínűleg meg”.<sup>84</sup> De Mauro úgy fogalmaz, hogy Viconál „a nyelv története veti fel egzaktan és teljes egészében az eszmék, a vallások, és a jog történetének a problémáit”.<sup>85</sup>

Vico nagy belátása az, hogy az emberi társadalom és annak minden főntebb megnevezett részrendszere primitív kezdetekre megy vissza. Nem lehet valamilyen ősi, azóta elveszett bölcsességet feltételezni, melynek birtokában az emberek megalapították volna a társadalmat. „Egyáltalán nem tudjuk elképzelni – hangzik egyik módszertanilag is nagy horderejű megállapítása – hogyan gondolkodtak a régi emberek, a pogány civilizáció megalapítói”.<sup>86</sup> Ennek alapján teljes joggal veti el a régi világ történetére, kronológiájára, tudására és civilizációjára vonatkozó összes addigi elképzelést. De hogyan remélhette, hogy jobban tudja helyettesíteni őket, s másoknál jobban tud belevilágítani a múlt homályába? Honnan gondolt evidenciákat szerezni a kezdetek felderítéséhez?

Vico számára egy teljes történeti ciklus paradigmáját a római történelem nyújtja. Az előbbi kérdések ezért egész konkrétan úgy tehetők fel, hogy milyen evidenciák fényében gondolta Róma történetének eddig ismert elbeszéléseit helyesbíteni. Problémáját úgy oldotta meg – s ez egyike zseniális meglátásainak –, hogy felfedezte a történeti források és adatok két új típusát: a nyelvet és a mítoszt. Pontosabban fogalmazva felfedezte, hogy a mítoszokból és a nyelv történetéből származó adatok hiteles történeti evidenciát kínálnak a kutató számára, és felhasználhatók a római történet főbb vonalainak rekonstruálásához, ami *Az új tudomány* vizsgálódásainak tetemes részét teszi ki.

Felfedezése nem *Az új tudomány* korszakára esik. Már fiatalkori műveiben elfogadta, hogy sajátos, belső összefüggés van a népek hajlamai és a nyelvek között, s a nyelvek alakító módon hatnak a népek életében. A *De nostri temporis studiorum ratione*-ban például leszögezte, hogy „a nyelvek alakítják a népek természetét, s nem a népek a nyelvekét”.<sup>87</sup> A *De antiquissimā*-ban pedig, mely már címében is azt ígéri, hogy tárgyát a latin nyelv eredete alapján tanulmányozza („ex linguae latinae originibus eruenda”) szisztematikus módszerrel fejlesztette, hogy az ókori Itália népeinek tudását a szófejtés eszközeivel, a szavak eredeti jelentésének kikövetkeztetésével tárja fel. Itt azonban módszerét még olyan program szolgálatába állította, melyet később megtagadott, hiszen filológiai bizonyítékainak a segítségével a primitív itáliaiaknak *filozófiát*, az általános igazságokra vonatkozó racionális *tudást* tulajdonított.

<sup>84</sup> ANTONIO PAGLIARO: Le origini del linguaggio secondo Vico. In: *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*. Accademia Nazionale dei Lincei, N. 126., Roma, 1969. 270–271.

<sup>85</sup> TULLIO DE MAURO: *Introduzione alla semantica*. Laterza, Bari, 1970. 60.

<sup>86</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 433.

<sup>87</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De nostri temporis studiorum ratione*, 814–815.

Az új tudományban módszerét annak a felismerésnek a jegyében alkalmazza, hogy az első emberek elmerültek környezetük közvetlenül tapasztalt érzéki világában, tudatlanok és durvák voltak, viselkedésükben érzelmeiknek és ösztöneiknek engedelmessé váltak, a mentális képességek terén pedig messzemenően a fantázia uralma jellemezte őket. Alaptétele persze most is az, hogy az ókori népek világáról a nyelvben megőrzött emlékek adnak hírt: "A közönséges nyelvek a legfontosabb tanúbizonyságai a népek ősi szokásainak, amelyek akkor uralkodtak, amikor a nyelvek alakultak".<sup>88</sup> Megváltozik azonban a nyelv fogalma. Vico most már azt vallja, hogy a nyelv csak fejlődésének végső, harmadik fázisában racionális, kezdetben viszont, a primitív emberhez méltóan, érzéki – és ami a fő – költői.

A nyelv tehát nemcsak tanúbizonysága a történelemnek, hanem maga is eredendően történeti jelenség, melynek a három történeti korszaknak megfelelően három radikálisan különböző felépítésű formája van. Vico elképzelése a nyelv történetéről elég bizonytalan: egyrészt olyan képet rajzol, hogy a három forma lineárisan követi egymást, de azt is állítja, hogy mindhárom egyszerre keletkezett. Az írásra, mely a hangnyelvvvel együtt született, ugyanez vonatkozik. Mindezt legvalószínűbben úgy értelmezhetjük, hogy a kezdet kezdetén csirájában adva van a hangnyelv és az írás mindhárom formája,<sup>89</sup> s az egyes történeti korszakok abban különböznek egymástól, hogy melyik forma az uralkodó. A korszak uralkodó nyelve egyben valamelyik társadalmi csoport tulajdona: olyan figyelemre méltó hipotézis ez, mely lehetővé teszi Vico számára a nyelv és a hatalom viszonyára vonatkozó radikálisan forradalmi kérdésfeltevést.

A primitív nyelv költőisége szintén olyan nagy horderejű tétel, mely méltán növelte filozófusunk hírnevét. Az ész századában ő volt az első azoknak a gondolkodóknak a sorában, akik – mint Rousseau és Herder – megkérdőjelezték, hogy szavaink az ideák jelei, s azt hirdették, hogy a nyelv eredendően a szenvedélyek kifejezője, és ennél fogva metaforikus és költői természetű.

De jóval többről van itt szó. Nemcsak a nyelv költői, hanem a primitív, heroikus korok metafizikája, logikája, erkölce, gazdaságtana, politikája, történelme, fizikája is az. A költőiség egy történelmi korszak egész mentalitásának a jegye, s ennek adja Vico a „költői bölcsesség” nevet. Igazi érdeklődését és ambícióját jól tükrözi, hogy a költői bölcsességről szóló második könyv a mű legerjedelmesebb része,

<sup>88</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 188. Hadd emlékeztessenek arra, hogy ugyanezt a nézetet korábban már Leibniz is hasonló szavakkal fogalmazta meg: a nyelvek „az emberi nem legrégebbi emlékművei”. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. MTA Kiadása, Bp., 1930. 381. (Az 1765-ben megjelent könyvet a szerző 1704-ben írta).

<sup>89</sup> Pagliaro, aki szerint a korábbi Vico-irodalom ezt nem eléggé hangsúlyozta, rámutat: már csak a költői nyelvből a köznyelvbé való átmenet értelmezésének nehézségei is arra bírták Vicót, hogy „minden időbeliségtől megfossa az általa posztulált három ciklust”. ANTONIO PAGLIARO: *Le origini del linguaggio secondo Vico*. 285.

s ha ehhez hozzá tesszük az igazi Homérosz felfedezéséről szóló harmadik könyvet, akkor ez a tematika körülbelül *Az új tudomány felét teszi ki*.

A nyelv költői volta közvetlenül azt jelenti, hogy – mint Vico egyik emlékezetes tétele kimondja – „valamennyi nép előbb versben beszélt és csak azután prózában”.<sup>90</sup> De azt is maga után vonja, hogy a költészet, a nyelv, és a mítosz egyszerre született, sőt hogy a költészet és a mítosz maga is nyelv.

Végső soron ez az elvi alapja annak, hogy a primitív korok költészetéből és mitológiájából történeti igazságok hámozhatók ki, hiszen ha úgy fogjuk fel őket mint *nyelvet*, akkor feltételezhetjük, hogy valamilyen rajtuk túlmutató, számunkra ismeretlen valóságot fejeznek ki. Ez azt a feladatot rója ránk, hogy megfelelő eszközökkel a mítoszok és a költői alkotások (az utóbbiak közül főként persze a homéroszi eposzok) öntudatlan mondanivalóját, mélyebb és általánosabb, de nem nyilvánvaló tartalmát, szándékoltalan jelentését próbáljuk feltárni. A mítoszok igazi, mélyebb jelentése Vico elemzéseiben mindig valamilyen társadalmi tartalom lesz: „az ősi mítoszoknak – szögezi le általános formában – társadalmi igazságokat kellett tartalmazniuk, s ezért az ősi népek történetét kellett alkotniuk”.<sup>91</sup> Jegyezzük meg, Bacon felfogása mellett, mely inspirálóan hatott rá, Vico figyelembe vette a többi elterjedt ókori és modern mítosz-elméletet, melyek a mítoszokat többnyire fizikai, történeti vagy morális allegóriáknak vagy szándékosan kódolt nyelven írt titkos üzeneteknek tekintették. Saját elmélete (eltekintve a rejtett bölcsesség kódolt kifejezésének hipotézisétől) mintegy ezeknek a szintézise, s magyarázó erő tekintetében valóban meghaladja őket.

Ha egy mítoszban a szokásos nyelvi kifejezések mintájára megkülönböztetjük a kifejezés és a tartalom síkját, akkor a mítosz által elbeszélte történet, vagyis a mítosz közvetlen jelentése, átkerül a kifejezés síkjára, s ehhez kell egy további tartalmat keresnünk, azt a társadalmi valóságot, melyet a történet feltehetően kifejez. Például az a történet, hogy Ninus megöli Zoroasztert, „a hőroszok nyelvén annyit jelent, hogy a kaldeusok arisztokratikus uralmát (amelyet Zoroaszter heroikus jellege képviselt) felforgatta a plebejusok népi szabadsága”.<sup>92</sup> Vagy a Solónnak tulajdonított mondás – „Nosce te ipsum” – úgy értelmezhető, mint a plebejusok törekvéseinek kifejezése: „Valószínű, hogy Solón biztatta a plebejusokat arra, hogy gondolkodjanak önmagukról és ismerjék fel, hogy emberi természetük ugyanolyan, mint a nemeseké, ennél fogva ugyanazokat a polgári jogokat is kell élvezniük. Ha ugyan Solón nem maguknak az athéni plebejusoknak a megszemélyesítője, ebből a politikai szempontból tekintve őket”.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 204.

<sup>91</sup> I. m. 198.

<sup>92</sup> I. m. 153.

<sup>93</sup> 274. „Ebből a gondolatból fakadt Athénban – teszi hozzá Vico – a demokratikus köztársaság minden rendelete és minden törvénye”. 275.

A főnti és más hasonló példák azt mutatják, hogy a mítoszok Vico emlegette „társadalmi igazságát” az ókori világ plebejusai és arisztokratái közötti társadalmi konfliktus, sőt nyugodtan mondhatjuk, osztályharc epizódjai alkotják. A mítoszoknak tulajdonított nyelvi forma és társadalmi tartalom olyan motívumai mítosz- és nyelvelméletének, melyek majd a kulturális antropológia és az etnológia marxista és strukturalista verzióiban térnek vissza. Ebben a vonatkozásban különösen Lévi-Strauss említendő, akinek a strukturális antropológiája azon az elméleti alapvetésen nyugszik, hogy a mítosz és a művészet nem más, mint nyelv, s hogy a nyelvi, a társadalmi és a mitológiai struktúrák homológ viszonyban vannak egymással. Ugyanakkor könnyű felismerni, hogy Vico mítosz-értelmezései egy hermeneutikai összetevőt is tartalmaznak, melyet – szintén az említett példákra utalva – Croce szerencsés és találó módon „társadalmi hermeneutikának” nevez.<sup>94</sup>

Vico a szoros értelemben vett nyelv természetét is társadalmi összefüggésben vizsgálja, s (Dantéhoz hasonlóan) azoknak az egyike, akik bevezették a nyelvi jelenségek magyarázatába a szociolingvisztikai és politikai nyelvészeti szempontot. Felismerte, hogy hatalmi kérdés, ki rendelkezhet egy társadalomban a nyelv felett, vagyis kinek van joga a szavak és a dolgok viszonyának a meghatározására. Mint mindjárt látni fogjuk, egyértelműen és világosan megfogalmazta, hogy egy-egy nyelv már bizonyos tulajdonságainál fogva is egyik vagy másik csoport hatalmi eszközéül szolgál, és kifejezi az adott társadalom hatalmi és érdekviszonyait. A nyelvek ilyen tulajdonságának tartotta, hogy a platóni-kratüloszi értelemben természetese-e vagy pedig egyezményesek. Platóni-kratüloszának hatására, mely egyik ihlető olvasmánya volt, a nyelv eredetéről szóló elméletének részeként elfogadta a nyelv kezdeti formáinak, így a héroszok nyelvének természetes voltát. Ugyanakkor feltételezte, hogy a nyelv története során lényegileg átalakul, s egyezményessé válik. Ezt a fejleményt azzal magyarázta, hogy a népek emberi korszakában a köznép felismeri, és magáévá teszi az egyenlő jogok és a szabadság eszméjét. Például az egyiptomiak harmadik, emberi korszakában megjelenő episztoláris nyelv „közös, szabad megegyezés eredménye volt”,<sup>95</sup> mert „ahogyan a heroikus, vagyis a költői nyelvet a héroszok találták ki, éppúgy a közönséges nyelvek a közönséges ember, vagyis a heroikus népek plebejusainak művei”.<sup>96</sup> Úgy érvel, hogy a népeknek érdekük, hogy a nemesek „titkos” vagy „szent” nyelvével ellentétben egy mindenki számára hozzáférhető, nyilvános és egyezményes nyelvet találjanak fel, mert ennek segítségével eltörölhetik a törvények ismeretének és ellenőrzésének nemesi kiváltságát. „Ha – mondja Vico – a nép nyelvén hozzák a törvényeket, ezeknek az is-

<sup>94</sup> BENEDETTO CROCE: *La filosofia di G. B. Vico*, 72.

<sup>95</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 288.

<sup>96</sup> I. m. 291.



merete kicsúszik a nemesek kezéből, holott előbb minden nemzetnél a nemesek a törvényeknek valamilyen titkos nyelvét őrizték, mintha szent dolgokról volna szó, s mindenütt ezek a nemesek papok voltak”.<sup>97</sup>

Az emberi dolgok visszatérésének törvénye alól a nyelvek sem kivételek. Ezt mutatja, hogy a középkor sötét évszázadaiban, a második barbárság korszakában, a népek újra néma nyelven (vagyis az istenek nyelvén) beszéltek egymással. Visszatért a családi címerek hieroglif írása,<sup>98</sup> és nem maradt emlék az új nemzeti nyelvek, az olasz, a francia, a spanyol, stb. akkori állapotáról. Ugyanakkor a modern nyelvek közül a visszatért barbárságot képviseli a német, melyet Vico a régi római nyelvhez hasonlít,<sup>99</sup> és „élő heroikus nyelvnek”<sup>100</sup> nevez.<sup>101</sup>

Vico ugyanakkor azt is feltételezte, hogy a nyelvek történetében, a három nagy nyelvi típus körforgásában közös alapelvek nyilvánulnak meg, s a maga sajátos módján felállított egy hipotézist az univerzális nyelvről, vagy ahogyan nevezte, egy „minden nemzeteknél közös szellemi nyelvről”. Nyelvfilozófiája tehát része az univerzális (egyszersmind ideális) nyelvre vonatkozó elképzelések kétezer éves hagyományának. Ebből kiindulva vetette fel egy „egyetemes”, „az összes hazai nyelvben közös” „etimologikum” („etimologico universale”), gondolatát, s javasolta egy általános „szellemi szótár” létrehozását. Hipotézisét így fogalmazta meg: „Feltétlenül lennie kell az emberi dolgok természetében egy minden nemzeteknél közös szellemi nyelvnek, mely egyértelműen jelzi az ember társas életében megvalósítható dolgok lényegét és ezt annyiféle különböző módosulásban magyarázza, ahányféle különböző arculatot a dolgok mutathatnak. [...] Ennek az általános nyelvnek keresése ennek a Tudománynak sajátos feladata. Ha a nyelvtudósok ráadnák magukat, e nyelv világánál szerkeszthetnének olyan szellemi szótárt, mely közös volna minden tagolt, holt és élő nyelv számára.”<sup>102</sup>

A mondottakból két dolog tűnik ki. Először is szembetűnő, hogy Vico az univerzális nyelvhez is az etimológia, a számára egyedül elérhető módszer segítségével kíván eljutni. Itt a helye, hogy megjegyezzük: ahogyan e módszert alkalmazza, nyilvánvalóan a nyelvészet tudományelőtti állapotát tükrözi (néhány kommentátora szerint ezért a nyelvtudomány fejlődését Vico inkább akadályozta, mint segítette). Etimológiai fejtegetései többnyire tévesek, megbízhatatlanok, ugyanakkor sokszor zseniálisak. Joyce-t is inspirálták, aki olaszul olvasta *Az új tudomány-t*

<sup>97</sup> I. m. 134–135.

<sup>98</sup> I. m. 587.

<sup>99</sup> I. m. 188.

<sup>100</sup> I. m. 293.

<sup>101</sup> A visszatért barbárság nyelvi aspektusairól ld. bővebben NAGY JÓZSEF jelen számunkban közölt cikkét (A „reflektált barbárság” a történelemben és a nyelvben. = *Helikon* 2005/4. sz., 513–524.).

<sup>102</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, 190–191.

(de a filozófus más műveit is forgatta), s olvasmány-élményéről így vallott: „Vico olvasása jobban felkelti képzeletemet, mint Freudé vagy Jungé.”<sup>103</sup>

Másodszer azt kell kiemelnünk, hogy az univerzális nyelv az emberi természet része, kifejezi a dolgok lényegét, s létezése – akárcsak az „örök eszmei történelem” – a priori igazság („feltétlenül lennie kell”). A két fogalom nyilvánvaló analógiát mutat: az „örök eszmei történelem” a lehetséges történelmek lefolyását határozza meg, a „minden nemzeteknél közös szellemi nyelv” pedig a lehetséges nyelvek körét és történeti kialakulásuk sorrendjét. A nélkül, hogy tovább boncolgatnánk ezt a kérdést, ide kívánkozik a következő összefoglaló megjegyzés. A nyelv és a történelem Vicónál empirikus és transzcendentális értelemben is feltételezi egymást. *Empirikus* síkon szoros párhuzam van a történeti korszakok és a konkrétan adott nyelvek, *transzcendentális* síkon pedig a „*corsi* és *ricorsi*” örök sémája és az ideális nyelv között.

## VI.

Az *új tudomány* szövegének tengelyében a Homérosznak szentelt fejtegetések találhatók, melyek a vicói filozófia és filológia axiomatikusan kifejtett alapelveit és a költői bölcsességet taglaló első és második, valamint a történeti fejlődés menetéről és az emberi dolgok visszatéréséről szóló negyedik és ötödik könyv között olvashatók. Ez már önmagában is mutatja, mekkora jelentőséget tulajdonított Vico, mégpedig joggal, a Homérosz-kérdés általa nyújtott megoldásának.<sup>104</sup> A Homérosz-fejezet tulajdonképpen a költői bölcsességet elemzi tovább és illusztrálja egy rendkívüli példa segítségével, de önmagában is megáll, hiszen valóban azt nyújtja, amit címe ígér: „az igazi Homérosz felfedezését”, legalábbis abban az értelemben, hogy új és eredeti választ javasol arra a régen vitatott kérdésre, hogy ki volt és mit képviselt a homéroszi eposzok szerzője. Attól fogva, hogy Vico neve terjedni kezdett Európában, sokakban éppen ez keltette fel az érdeklődést műve iránt.

Vico itt következetesen és gyümölcsözően alkalmazza a költői bölcsességről alkotott elméletét, így tehát a hőskor barbárságának és tudatlanságának, a mítoszok és a költői nyelv társadalmi tartalmának és történeti forrásértékének, vagy

<sup>103</sup> Idézi PETER BURKE: *Vico*. Oxford University Press, Oxford – New York 1985. 7. Vicónak Joyce-ra gyakorolt nem jelentéktelen és különösen a *Finnegans Wake*-ben megmutató hatásáról ld. D. PH. VERENE: *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegans Wake*. Yale University Press, New Heaven & London 2003. Ld. még ANDRA BATTISTINI cikkét jelen számunkban.

<sup>104</sup> Az *új tudomány* korábbi változataiban a Homérosz-probléma nem foglal el ilyen központi helyet. Annak, hogy Vico Homéroszra vonatkozó elképzelései milyen változáson mentek át, rendkívül fontos oldalakat szentelt PAOLO CRISTOFOLINI jelen számunkban közölt tanulmányában (Dantétól Homéroszig, Gravinától Vicóig = *Helikon* 2005/4. sz., 487–492. Ford. *Hajnóczy Kristóf.*).

a történelmi korok, a nyelvek és az eszmék ciklikusságának tételét, s ezekre támaszkodva „metafizikai kritikának” veti alá a homéroszi szövegeket.

Először is leszögezi, hogy Homérosz a görög hőskor költőjeként nem rendelkezhetett más tudással, esetleg valamilyen rejtett és fenséges bölcsességgel, mint az a nép, melynek körében élt, így egyáltalán nem volt filozófus. Ez a kijelentés nemcsak Homéroszra vonatkozik, hanem érinti magának a költészetnek a lényegét is, hiszen felelevenít egy Horatius óta rejtélyesnek tűnő kérdést. Homérosz, aki „megelőzte a filozófiákat, meg az ars poétikákat és a kritikai művészeteket”, minden költők közül a legkiválóbb volt: hogyan lehetséges ez? S hogyan lehetséges az, hogy „miután fölfedezték a filozófiákat, meg az ars poétikákat és a kritikai művészeteket, minden költő csak messziről léphetett nyomába?”<sup>105</sup>

A válasz az, hogy éppen ebben az ellentétben nyilatkozik meg a költészet lényege, mert a költészet a szellem fantasztikus és érzéki, a fogalmi gondolkodást és a filozófiát megelőző, *reflektálatlan* formája. De nemcsak megelőzi a filozófiai gondolkodást, és nemcsak különbözik attól, hanem egyenesen kizárja azt. Ez a sokat idézett tétel Vico megfogalmazásában pontosan így hangzik: „A költészet-ről vallott felfogásunk szerint lehetetlen, hogy valaki egyszerre legyen egyaránt kiváló költő és metafizikus; mert a metafizika elvonja a szellemet az érzékektől, a költői képesség viszont az egész szellemet el akarja meríteni az érzékekben; a metafizika felemelkedik az egyetemes eszmékhez, a költői képességnek el kell mélyednie az egyes esetekben”.<sup>106</sup> A tétel, mint látjuk, tagadja a „metafizikai”, a „filozófiai” vagy a doktrinális költészet lehetőségét (legalábbis azt, hogy az ilyen költészet „nagy” legyen), s csupán az élményből fakadó spontán költészetet ismeri valódinak. Vico szerint pontosan ilyen – s ez az előbbieket kikerülhetetlen következménye – Dante költészete is.<sup>107</sup>

A költészet nem más, mint a hőskor költői bölcsességének megnyilvánulása, és szükségszerű, spontán terméke annak a világnak, amelyben létrejött. Ezt a gondolatot lefordítva úgy is fogalmazhatunk, hogy a költői bölcsesség egy meghatározott társadalmi formának a tudata, a barbárságé, s ez a tudat vagy tudatforma természeténél fogva költői. Ezért mondhatja Vico, hogy a görögök műveit a homéroszi eposzoktól kezdve a tragédiáig, melyek egymás közt oly sok hasonlóságot mutatnak, „egyedül a görögök tudták létrehozni hőskorukban, amelynek végén szükségképpen megjelent Homérosz”.<sup>108</sup> Akhilleusz a görögök heroikus

<sup>105</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*, I. m. 483.

<sup>106</sup> I. m. 489.

<sup>107</sup> Vico – mint szó volt róla – igen fontos oldalakat szentelt Danténak, melyek mai szemmel nézve komoly interpretációs problémákat is felvethetnek. Ld. erről MASSIMO VERDICCHIO a *Helikon* jelen száma számára írt rendkívül eredeti cikkét (Vico Dante-olvasata. = *Helikon* 2005/4. sz., 493–504. Ford. *Mátyus Norbert.*).

<sup>108</sup> Uo.

erényének, Odüsszeusz a görögök heroikus bölcsességének a megtestesítője, s ekként mindkét jellem „egy egész nemzet alkotása”.<sup>109</sup>

Innen már egy lépés, hogy Vico elfogadja a konklúziót, melyet nem ő állapított meg először, de amelynek talán ő a leghíresebb védelmezője: az *Iliász* és az *Odüsszeia* szerzője nem lehetett egy személy. Illetve: vagy egyáltalán nem létezett Homérosz, mert tulajdonképpen csak „egy eszme volt”,<sup>110</sup> vagy nagyon sok Homérosz létezett, s a bölcsőjéért versengő görög népek „maguk voltak ez a Homérosz”.<sup>111</sup> Vico az *Iliász* és az *Odüsszeia* keletkezésének ideje és helye között feltételezhető nagy távolságra vagy a két eposzban tükröződő erkölcsök és szokások eltérő voltára éppúgy hivatkozik, mint például az egyes költeményeken belül megfigyelhető nyelvjárásbeli és stílusbeli különbségekre. Mindezek fényében azt is feltételezi, hogy a két eposz önmagában sem egységes szöveg, hanem a Peisistratidáknak, Athén egykori tirannusainak köszönhető utólagos szerkesztés eredménye, akik Homérosz költeményeit az *Iliászra* és *Odüsszeiára* „osztották fel és rendezték el, vagy osztatták fel és rendeztették el”.<sup>112</sup>

Ennél fogva – vagyis eredetüknek, tartalmuknak, egyáltalán a heroikus mentalitás természetének köszönhetően – a homéroszi költemények „két nagy kincs a görögországi népek természetjogának”, illetve „a legrégebb Görögország erkölcsének megismerése szempontjából”.<sup>113</sup> Vico pontosan úgy fogalmaz itt, mint amikor a nyelvek és a történelem viszonyát taglalta, vagyis az *Iliász* és az *Odüsszeia* éppúgy „tanúbizonyosságai a népek ősi szokásainak”, mint a nyelvek.

A homéroszi eposzoknak azonban más közük is van a történelemhez. A költészet ugyanis eredete szerint előfeltételezi a történelmet, vagyis az igazán megtörtént dolgok egyszerű elmondását, amihez többletként teszi hozzá az utánzást. Azért van így, mert a barbárok, lévén képtelenek a reflexióra, nem találnak ki történeteket, s először valamennyi meséjük igaz mese volt (mint korábban szó volt róla, az általunk ismert mítoszok is mindig egy megfejthető történeti igazság magvát tartalmazzák). A költők ezek szerint nem kitalálják a meséket, hanem először elmondják őket, ahogyan megtörténtek (ez a teológus költők műve), majd megmásítják őket (ezt teszik a heroikus költők), végül torzított formában átveszik elődeiktől, és újra felhasználják őket, miként Homérosznál megfigyelhetjük.

Láttuk, Vico tagadja, hogy Homérosz filozófus volt, s általában is tagadja azt a széltében-hosszában elterjedt nézetet, melyet Dante és Boccaccio éppúgy vallott, mint a középkor és a reneszánsz számos más gondolkodója, hogy ti. az első köl-

<sup>109</sup> I. m. 484.

<sup>110</sup> I. m. 500.

<sup>111</sup> I. m. 501.

<sup>112</sup> I. m. 494.

<sup>113</sup> I. m. 9., 506.

tők filozófusok vagy teológusok lettek volna, illetve hogy a filozófiai és teológiai tanítások első formája a költészet lenne. Amikor tehát Vico teológus költőkről beszél, akkor természetesen „költői” és nem „filozófiai” teológiára gondol: az ő „teológus költői” *költők, költőként* pedig történetírók, *historikusok*, miként Homérosz is az.

Mindezeket a szembeállításokat látható módon a *reflektáltság / reflektálatlanság* oppozíciója kormányozza. Elmélete megköveteli, hogy a barbárság visszatérését a reflexiót nélkülöző, a filozófiával szembeállítható eredeti és spontán költőiség olyan nagy példájával tudja illusztrálni, mint amilyen példát szolgáltatott a homéroszi költészet az eredeti barbárságra. Egyszerre szerencséje és szerencsétlensége Vicónak, hogy az olasz irodalom története valóban létrehozott egy homéroszi mércével mérhető költeményt, *Az isteni színjátékot*, amellyel éppúgy lehet cáfolni, mint akár igazolni a költészet és a filozófia viszonyáról, a költészetben is tükröződő történelmi körforgásról és a költészetben megújuló barbárságról szóló hipotézisét.

Vico egyike volt azoknak, akik a modernkor számára felfedezték Dantét, a *költőt*, vagy *Dantében* a költőt. Ez nem független a költészet természetéről és a barbárság visszatéréséről alkotott elméletétől. A visszatért barbárságot is úgy jellemzi, hogy nem kitalálja reflektált módon a történeteket, hanem igaz történeteket mond el reflektálatlanul, valódi szereplőkkel. S Dante Vico szerint éppen ezt teszi. Azt az ennek ellentmondó tény, hogy a firenzei géniusz „járatos volt a legmélyebb filozófiában”, semmiképpen sem tagadhatta, ezért úgy kellett beállítania, hogy Dante mintegy *ennek ellenére* (vagy ahogyan később mondani fogják, *malgré lui*, önmaga ellenére) lett olyan nagy költő: „S a barbárság e természeténél fogva, hogy ti. a reflexió hiánya miatt nem tudott történeteket kitalálni [...], Dante, bármilyen járatos volt is a legmélyebb filozófiában, *Komédiájában* igaz személyeket jelentetett meg s a halottak igaz tetteit ábrázolta”.<sup>114</sup>

Dante tehát a visszatért barbárság költője, azoké a barbár állapotoké, melyek – ahogyan Vico egyik tanítványához, Gherardo degli Angiolihoz írt levelében ecseteli<sup>115</sup> – Firenze és Itália politikai viszonyaiban vagy bábéli nyelvi állapotában támadtak fel újra. Mindenben Homéroszhoz hasonló: ugyanúgy igaz történeteket mesél el, ahogyan görög elődje teszi, nyelvében ugyanúgy merít Itália minden szólásformájából, ahogyan annak idején Homérosz merített a görög nyelvjárásokból, s költészete ugyanolyan fenséges, mint Homéroszé (megjegyezvén, hogy a fenséges a nagy szenvedélyek kifejezése, vagyis szintén a barbár hőskor jegye). Éppen ezért – mint ahogy Vico egy másik Danténak szentelt írásában mondja – az *Isteni színjátékot* háromféleképpen kell olvasni: mint Itália barbár korszakának törté-

<sup>114</sup> I. m. 487.

<sup>115</sup> GIAMBATTISTA VICO: Lettera a Gherardo degli Angioli del 26 dicembre 1725. In: M. FUBINI – E. BONORA: *Antologia della critica dantesca*. Petrini, Torino 1968. 53–55.

netét, mint a legszebb toszkán beszédmódok forrását, s mint a fenséges költészet példáját.<sup>116</sup> Ahogyan tehát Homérosz „a pogányság első historikusa”, Ennius pedig a rómaiaké, úgy Dante a legelső vagy az egyik legelső „az olasz historikusok közül”. Tegyük hozzá: Vico a Dante és a Homérosz közötti párhuzamot<sup>117</sup> kiterjeszti az egyes homéroszi költemények és az *Isteni színjáték* három *canticája* közötti hasonlóságokra. A *Pokol* barbár epizódjai a hihetetlenül kegyetlen büntetések bemutatásával az *Iliásszal*, a *Purgatórium* és a *Paradicsom* (az előbbi a türelemmel viselt büntetések példáinak, az utóbbi pedig fenséges költészetének köszönhetően) az *Odüsszeiával* mutat rokonságot.<sup>118</sup>

Vico Homérosz- és Dante-értelmezése, csakúgy mint a költészet természetéről szóló elmélete, tömören abban foglalható össze, hogy a költészet az emberi szellem önálló fejlődési foka és alakzata, s hogy a költészet a történetíráson alapszik. A költészet önállóságának tételét a művészet autonómiájának általánosabb elvének elfogadásával a modern kor messzemenően igazolta. A tudomány és a filozófia történetének oldaláról tekintve ezt fejezte ki az esztétika és a művészetfilozófia önálló diszciplínaként való megjelenése és az a hely, melyet a művészet Kanttól kezdve a német idealizmus nagy rendszereiben elfoglalt. A költészet és a történetírás sokkal problematikusabb összekapcsolására éppen napjaink történetfilozófiai vitái kínálnak újabb példát. Legyen elég Hayden White-ra utalni, akinek a történeti szövegeket szépirodalmi alkotásként kezelő elmélete<sup>119</sup> többek közt épp Vicóra és Crocéra támaszkodik.<sup>120</sup>

A Dante-kritika területén a költői és esztétikai autonómia elvének kimondása problematikusá tette a Dante filozófiája és költészete közötti viszony értelmezését. Felvetődött ugyanis az a korábban semmilyen nehézséget sem okozó kérdés, hogy hogyan egyeztethető össze az *Isteni színjáték* filozófiai-teológiai tartalma és esztétikai formája. Mennyiben filozófiai és mennyiben költői mű az *Isteni színjáték*? A benne kifejezett filozófiai eszmék hozzájárulnak-e a mű esztétikai hatásához, vagy nem akadályai-e inkább esztétikai befogadásának? Vico, mint láttuk, a maga módján ezekre a modern kérdésekre válaszolt, amikor Dante költő voltát hangsúlyozta, s tagadta filozófus voltát. Válaszát sem maga Dante, sem korabeli kommentátorai nem fogadták volna el, ha a kérdés egyáltalán felmerült volna a számukra. Ezt a választ ma is nehéz lenne elfogadni, hiszen ahogyan már Hegel és

<sup>116</sup> GIAMBATTISTA VICO, *Dei tre modi di leggere Dante*. Prefazione a un Commento della *Divina Commedia*. In: M. FUBINI – E. BONORA: *Antologia della critica dantesca*, 56.

<sup>117</sup> Vico koncepciója persze ebben a kérdésben is folyamatos hangsúlyváltzáson megy át. Ld. erről e számunkban PAOLO CRISTOFOLINI: *Dantétől Homéroszig, Gravinától Vicóig* című érdekes tanulmányát.

<sup>118</sup> GIAMBATTISTA VICO: Lettera a Gherardo degli Angioli del 26 dicembre 1725, 55.

<sup>119</sup> HAYDEN WHITE: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1973. ix.

<sup>120</sup> I. m. 415–422.

Schelling rámutatott, az *Isteni színjáték* költői formája elválaszthatatlan filozófiai tartalmától, miként a mű „költészet-ellenes” allegorikus módszere is szükségszerű. A kérdést ezért inkább úgy kell feltenni, hogy hogyan lehetséges, hogy a filozófiai tartalom, melyet a költő közölni akar, költészeté szublimálódik, s esztétikai értéket hoz létre. A kérdésfeltevésnek ez a módja azt a feladatot rója ránk, hogy Dante rendkívüli költői teljesítményét az esztétikai autonómia elvének sérelme nélkül, de filozófiájának és költészetének egységéből kiindulva magyarázzuk meg.

A XX. században a Dante-kritika fő irányát ennek a feladatnak a tudatosulása határozta meg. Ez nem homályosíthatja el, hogy Dante költészetének vicói megközelítése tovább élt Nápoly másik nagy filozófusa, Benedetto Croce nagyhatású interpretációjában, amely az *Isteni színjáték*ról leválasztja a költészettől idegen „strukturát”<sup>121</sup> (a filozófiai, teológiai, politikai és morális tanítást, vagyis a vicói „reflektált-ságot”), s csakis a mű költőiségére van figyelemmel. Kétségtelen, hogy Croce ezzel a distinkcióval is elsősorban a lírai intuícioról alkotott saját esztétikai koncepcióját alkalmazza, de lehetetlen nem észrevennünk, hogy Vico szellemében rajzolja meg Danténak, a *költőnek* a képét.

Befejezésül tegyük hozzá, Croce természetesen többet köszönhet Vicónak, mint a Dante-kérdésben tőle kapott ihletet. Megfordítva: Vico is többet köszönhet Crocénak, mint neki szentelt alapvető könyvét. Ha igaz, hogy Vico szellemét idézik egyes szubsztantív történetfilozófiai konstrukciók, mint akár a hegeli spirál vagy a születő és hanyatló civilizációk körforgásának spengleri víziója, még inkább igaz, hogy a crocei szellemfilozófia alapképlete vicói. Az a kör, mely Croce rendszerében összekapcsolja az elméleti és a gyakorlati szellem négy autonóm formáját, az esztétikát, a logikát, az etikát és a gazdaságot, vicói kör.

<sup>121</sup> BENEDETTO CROCE: *La poesia di Dante*. Laterza, Bari, 1921. 10.

# A KÖLTŐI LOGIKA

FÁJ ATTILA

## *A tudományos felfedezés nem-ortodox logikája Vicónál\**

Vico nem csinál titkot abból, hogy a tudományos felfedezések és ezek érvényességének kimutatása szempontjából szerinte melyik a legmegfelelőbb kutatási módszer. Az *Institutiones oratoriae*ben és a *De nostri teporis studiorum ratione*ben az epikheiremát (amelynek szó szerinti jelentése „támadás” ill. „roham”) úgy mutatja be, mint egy olyan módszert, amely tökéletesen megfelel az említett kettős funkciónak.<sup>1</sup> Vico ezt mind az ékesszóló rétorok által, mind pedig a különösen elővigyázatos tudományos kutatók által használt tökéletes módszernek fogja fel, amint ezek a természetéről, az emberről és az államról egymásnak ellentmondó álláspontokból kiindulva nyilatkoznak.

Vico epikheiremája egyfajta szillogizmus, amelyet az értelem eszközei, bizonyítékok, és további szempontok alapján felvetett segéd-érvelések erősítenek meg. A topika az, amely ezen adekvát szempontokat (*loci*) adja, amelyeket – Vico fogalmazása szerint – mindenkinek meg kell pillantania a célból, hogy megismerhesse mindazt, ami el van rejtve a tárgyban. Általában a topika az, amely megtanítja nekünk, hogy hol találhatunk hasznos érveléseket bármely kérdésre vonatkozólag. Minden egyes szillogizmust topikai érvelésekkel kell megerősíteni, amelyek garantálják az így megkapott konklúziót, ahelyett, hogy a szillogizmust közvetlenül excentrikussá, valamint konklúzióját attól jelentősen eltérővé tennék, mint amit várhat valaki a szillogizmus hagyományos szabályai alapján. Érdemes részletesebben megvizsgálnunk egy, az *Institutiones*ben felhozott epikheiremát, bármely más lehetséges epikheirema paradigmájaként.

### 1. A VICÓI EPIKHEIREMA ÉS A LATERÁLIS GONDOLKODÁS [LATERAL THINKING]

Hogy világossá tegye a különbséget, amely egy meddő szillogizmus és egy termékeny, kreatív epikheirema között van, Vico egy rendkívül egyszerű, „Barbara” típusú szillogizmussal él, és ezt epikheiremává változtatja. Egy gondosan kivá-

\* ATTILA FÁJ: The Unorthodox Logic of Scientific Discovery in Vico. In: *Vico: Past and Present* (Ed.) G. Tagliacozzo. Humanities Press, Atlantic Highlands–New Jersey, 1981, 198–205. A *Helikon* számára ford. Nagy József.

<sup>1</sup> Az epikheiremához ld.: *Institutiones oratoriae*. In: *Opere complete di G.B. Vico*. (A cura di) G. Ferrari. Napoli, 1865, VII. kötet, 58–61. Az epikheiremával kapcsolatos témákhoz ld.: *u.o.*, 10–11., valamint: *De nostri temporis studiorum ratione*. In: *Opere complete*, Napoli, 1858, I. kötet, 206–208.; 212.; 225.



lasztott példa felhasználásával két legyet üt egy csapásra. Egyrészt rámutat, hogy az ékesszólást nem pusztán azért kell művelni, mert ez a nyilvánosság előtti beszéd olyasféle diszciplínája, amely gyönyörködtet, mozgósít és meggyőz, hanem azért is, mert – bármely korszakban – az emberi természet lényegi része, ideértve a civilizáció hajnalát is. Másrészt, Vico feltárja, hogy e komplex kapcsolatrendszer, amely magában foglalja az emberi természetet is, kizárólag az epikheiremán keresztül tárulkozhat fel.

Kérdés, mire következtethetünk kizárólag e két alábbi premisszából: „Az emberhez méltó irányultságot [propensity] művelni kell”; „Az ékesszólás az emberhez méltó irányultság”. Amennyiben Arisztotelészre hallgatunk, aki szerint nem szükséges a premisszához hozzáadni bármiféle további terminust vagy kijelentést, nyilvánvalóan az vezethetjük le konklúzióként, hogy „az ékesszólást azért kell művelni, mert ez az emberhez méltó irányultság (*studium*)”. Nem lehet elleppezni, hogy a motiváció, vagyis a szillogizmus középső terminusa, mivel szigorúan azonos és statikus, meglehetősen gyenge kapcsolatot teremt a két premissza között. T.i. a szóban forgó esetben azon okok széles köre, amelyek miatt az ékesszólást érdemes tanulni, nincs specifikusan meghatározva „az emberhez méltó irányultság” kifejezés által; a *studium homine dignum*on lehet egyszerűen azt érteni, hogy „a gyönyörködtetésre való irányultság”.

Mármost, ez a vérszegény szillogizmus egyszerre csak egy erőteljes, inventív epikheiremává válik, amint felső premisszáját kiegészítjük a következő, egyetemesen érvényes alapelvvel [ground] (*ratio*): „Valóban, az ember számára megfelelő (*dignum*) irányultságot művelni kell, hiszen minden élőlény örömét leli abban, hogy saját irányultságát követi (*suo cuiusque studio delectari*)”; továbbá, amint az alsó premissza konfirmálást (*confirmatio*) nyer egy megerősítés által, valamint egy konfirmáció-kiszélesítést (*confirmationis amplificatio*) kap az alábbiak szerint: „Az ékesszólás, ugyanis azért méltó az emberhez és azért megfelelő a számára, mert éppen úgy hozzá tartozik, mint emberi mivolta/humanitása [humanity]. Ez oly mértékben így van, hogy amennyiben az emberek nem rendelkeznének természetüknél fogva a beszéd képességével, elszigetelt és nyomorúságos életüket úgy tengetnék, mint a vadállatok, sötét és eldugott helyeken. Így tehát a történelem előtti bölcs embereknek jó okuk volt arra, hogy beszédre késztesse nek bármely olyan lényt, amellyel véletlenül találkoztak, különben megállapíthatatlan lett volna, hogy az, akivel találkoztak, ember-e vagy sem. Mi mások lehetnének a szavak, mint olyan jelek, amelyek által az emberek kommunikálnak egymással? Mi mással, mint karjaival, védheti meg emberi módon [humanly] saját jogait és védheti ki a sérülést az emberi nem? Mi mást jelenthet mindez, mint azt, hogy a beszéd képessége által egy kisebbség ellenőrzést gyakorol a tömeg felett?”.

Ezen epikheirema konklúziója különösen „szúrós” (*aculeata complexio*), mint mondja Vico; a szubjektum legbensőbb mélységeibe hatol és az ékesszólást úgy tárja fel, mint egy váratlanul új tudományt, amely ugyanakkor elsődleges, de akárhogy is, az emberi természetnek szükségszerűen megfelelő, legyen ez az eloquentia mo-

rális vagy amorális, nemes vagy nem-nemes. Az epikheirematikus konklúzió valóban azt fejezi ki, hogy az ékesszólást művelni kell, mindenekelőtt azért, mert ez egy olyan morális erőfeszítés, amely összhangban van az ember nemes természetével, hogy kiemelje az állatok közül és képessé tegye őt arra, hogy más emberekkel kommunikáljon, hogy megvédje jogait és hogy kivédje a sérelmet. Másrészt azért kell művelni az ékesszólást, mert ez olyan irányultság, amely – az etikán túlmenően – az emberi természethez illik, és mint ilyent ugyanúgy kell művelni, mint ahogy bármely más élőlény gyakorolja a saját irányultságát. Az ember speciális esetében az amorális irányultság mint kívánság manifesztálódik, mint egy olyan erőfeszítés, amely arra irányul, hogy leigázza az emberiség nagy többségét és hogy elnyomja a szabadságát.

A szóban forgó epikheirémának az antitetikus motivációja nyilvánvalóan nem egy egyszerű egyhangú közepső terminus – a szillogizmus szabályainak megfelelően –, hanem laterális gondolkodás [lateral reasonings] eredménye; vagyis a szillogisztikai sémán kívülről származik. Következésképpen, a szillogizmus, miután kibillen a csatolt topikai érvek súlyától, excentrikussá és nem-ortodox-szá válik.

Először is az eredeti szillogizmus közepső terminusa (*studium homine dignum*) megerősítést kap [will be potentiated] (*studium hominis dignissimum*) a célból, hogy tükrözze azon megnőtt jelentést, amely a csatolt topikai érvekből adódik. Azt követően a felerősített közepső terminus [az eredetitől] eltérő jelentéssel ruházza fel a két premisszát, ami teljesen szabálytalan a hagyományos logikában. Így is, azon topikai érveknek megfelelően, amelyekkel külön-külön mindkét premissza összekapcsolódik, egy bizonyos jelentést kap a közepső terminus a felső premisszában, és egy másikat az alsó premisszában.

Mármost, a vicói epikheirema jelentősége, melyet folyamatosan és hangsúlyozottan cáfol a tudományos felfedezés logikájának története, nem kerülheti el a logika és a tudomány történéseinek figyelmét. Anélkül, hogy ismerné Vicót, ill. hogy vizsgálná az epikheirémát a kutató elme mechanizmusáról szóló tanulmányaiban, Edward de Bono<sup>2</sup> különösen nagy hangsúllyal emeli ki a laterális gondolkodás jelentőségét, amely áttöri a vertikális érvek és az ön-kiválogatás merev szekvenciáit, melyeket olyan klisé-sémák szabályoznak, mint amilyenek a hagyományos szillogisztikai alakzatok és módozatok. De Bono felhívja a figyelmünket azon meggyőződés téves voltára, amelynek megfelelően az egy adott problémára való összpontosításnak és minden más téma kizárásának képességét erényként fogjuk fel, és amelynek megfelelően – a koncentráció erejéből adódóan – egy problémával összefüggésben az elvárásunk az, hogy önmagától oldódjék meg, mivel így a véletlenszerű hatások a lehető legnagyobb mértékben ki vannak zárva. A tapasztalat – hívja fel a figyelmünket – nem támasztja alá ezt a meggyőződést. Ellenkezőleg,

<sup>2</sup> vö.: EDWARD DE BONO: *The Use of Lateral Thinking*. Penguin Books, Harmondsworth, 1975. [Az előző mondatban a „tudományos felfedezés logikájának története” kifejezéssel Fáj valószínűleg Karl Popper tudományelméletére utal. (A ford.)]

azt mutatja, hogy az adott problémára való koncentráció megakadályozza új eszmék formálódását, ill. akadályoz és kizár bármely olyan külső hatást, amely a probléma más kezeléséhez vezethetne. Ebből eredően szükséges túllépni a klisé-sémákon és újakat alkotni, vagy a meglévőket eltorzítani a célból, hogy új formájúvá alakítsuk át ezeket – éppen úgy, tehetnénk hozzá, ahogy Vico tette, amikor a zárt „Barbara”-sémát nyitott epikheiremává változtatta. Ahelyett, hogy a hagyományos logika által kijelölt szokásos nyomvonalon haladnánk, a problémán kívülről van szükségünk olyan új információkra, amelyek új megközelítéseket tesznek lehetővé. Más szavakkal, a kutatónak egy „ugrást” kell tennie a különböző külső szempontok figyelembe vétele végett, és addig kell várnia, ameddig ezen külső szempontok homogén sémát alkotnak. A vizsgált epikheiremában Vico tudatosan hajtja végre ezen „ugrásokat”, amelyek tiltottak a szillogisztikában. Az ékesszólás méltóságát az összehasonlító etológia, a pszicholingvisztika, a szociolingvisztika, a történelem, a logika és a dialektika szemszögéből vizsgálja. Ily módon nem csak azt tudja kivitelezni, hogy effektíve megerősítse az általa tanított tárgyak autentikus értelemben vett méltóságát, hanem azt is, hogy az ékesszólást valódi interdiszciplináris eszközként mutassa be, amely alkalmas arra, hogy közös köteléket alkosson mindenféle tudományok és vizsgálódások között.

Edward de Bono véleménye szerint egy hatékony felfedezés érvényessége nem függ sem azon laterális érvelésektől, melyek által a felfedezést realizáljuk, sem pedig azon formuláktól [phrases], melyekből ezen érvelések összeálltak az által, hogy megkérdőjeleztünk előzőleg érvényes önkényes felosztásokat. Az olyan izgalmas kifejezésmódok, amelyeket Edward de Bono a PO (vagyis: „erősíteni!” / „erőt adni!” [„potentiate!”]) kezdőbetűjével jelöl, nem tűnnek megfelelőnek a tárgy szempontjából, vagy paradoxnak látszhatnak, továbbá ellentétesnek az azon tárgyra vonatkozó hagyományos felfogásokkal. Jelentőségük kizárólag abban áll, hogy bizonyos erőt hordoznak magukban, a célból, hogy új eszméket fogalmazzanak meg, de nem azért, hogy ezen eszmék érvényességét bizonyítsák. E koncepcióval összhangban Vico az ékesszólás új méltóságának felfedezését olyan formuláknak köszönheti, mint az alábbiak: „a vadak PO ékesszólása”; „PO ékesszólás az elnyomás egy eszköze”; „PO logikájú ékesszólás”; „PO természettudományi ékesszólás” stb.

Szem előtt kell tartanunk azonban, hogy Vico számára az epikheirema sohasem valamiféle, a kutatásokat ösztönző pszichotechnikai eszköz, bárhogyan is működjék az, még ha olykor nem is tartja magát vissza attól, hogy provokatív formulákat használjon pusztán megközelítések formájában oly módon, hogy új eszméket élesszen. Vico felfogása szerint az epikheirema nagyon is távol áll attól, hogy egy olyan vad módszer legyen, amellyel mindenféle tudományos felfedezést lehet végrehajtani. A *ratiocinatio perfectissima* az, ami mind a felfedezések végrehajtását, mind pedig e felfedezések érvényességének garantálását lehetővé teszi: valójában ez az egyetlen olyan eszköz, amely által a filozófus megpróbálhatja biztosítani téziseinek igazságát.

## 2. AZ EPIKHEIREMA EGYETEMES HASZNÁLATA VICÓNÁL

Különböző vélemények vannak az *Új tudományban* alkalmazott bizonyítási módszerekről. Ernan McMullin szerint<sup>3</sup> Vico három biztosítékkal ill. igazolási módszerrel él – a hipotetikus-deduktív módszerrel, az induktív módszerrel és az intuitív módszerrel – , míg Leon Pompa meggyőződése szerint e három említett módszer egyre redukálható, nevezetesen a hipotetikus-deduktív módszerre. Véleményem szerint e három módszer Vicónál az epikheirema változatait alkotják, pontosan oly módon, ahogy az az *Institutiones*ben van kifejtve.

Mindenekelőtt vegyük észre, hogy az epikheirema fogalma Quintilianusnál valamelyest eltér a Vico által alkalmazottól.<sup>4</sup> Ti. a római szónok számára a szillogizmus két igaz állítást egyesít, míg az epikheirema a hihető, vagyis a bizonyos dolgokra vonatkozik. Ellenben Vico számára az epikheirema a szillogizmust foglalja magában;<sup>5</sup> így tehát egyidejűleg igaz és bizonyos dolgokra vonatkozik, következésképpen azt bizonyítja, hogy kivételesen alkalmas a filozófus *verumának* a történész *certumával* való összekapcsolására. Másképpen kifejezve, Vico és Quintilianus egyet értenek abban, hogy annak, aki az epikheiremát alkalmazza, szabadságában áll kihagyni túl általános kijelentéseket (*effata ex genere*), melynek következtében a hallgatót nem untatja a mindig azonos modell szerint felépített érvelésekkel, ráadásul megvan az az öröme is, hogy a felszín alatt levő általánosságokat maga fedezze fel. Következésképpen az epikheirema összetevői négy, három, kettő, vagy akár csak egy részre is redukálhatók. Az utóbbi esetben, amikor tehát „a teljes epikheirema egyetlen kijelentésben” ill. egyetlen „entimematikus állításban” zárul, az ezekhez kötődő premisszák és topikus magyarázatok az entimematikus állításban foglaltatnak ill. úgy vannak kifejezve, mint annak indoklásai, különösen a topikus érvelések esetében, amelyek nem pusztán általános és triviális közhelyek, hanem új szempontokból világítják meg a premisszákat és újra-modellálják a konvencionális sémákat.

Az alapos vizsgálódás elkerülhetetlen eredménye az, hogy az *Új tudomány* 114 axiómája epikheiremák konklúziói, vagyis entimematikus állítások, és a bennük foglalt topikai magyarázatok ill. garanciák általában további ún. posztulátumokban vannak megfogalmazva, vagy olykor röviden berne foglaltatnak magukban az axiómákban. E bevezető gondolatokat követően lássuk, mi marad a Vico által preferált garantáló eljárás feltételezett használatából, vagyis a hipotetikus-deduktív módszerből.

<sup>3</sup> vö.: ERNAN MCMULLIN: Vico's Theory of Science. = *Social Research*, vol. 43 (1976), n. 3., 450–480., és LEON POMPA: Kommentár, = *U.o.*, 480–483., másodközlésben In: (Eds.) G. Tagliacozzo – M. Mooney – D.P. Verene: *Vico and Contemporary Thought*. The Humanities Press, 1980, I. rész, 60–93.

<sup>4</sup> M. FABIVS QUINTILIANUS: *Institutiones oratoriae libri XII* (Szerk.) L. Rademacher, pars prior, Lipsiae, 1907 (Szerk.) Teubner, 301. (V. 14. 14).

<sup>5</sup> G.B. VICO: *Scienza Nuova*. In: *Opere*. (A cura di) F. Nicolini. Milano–Napoli, 1953, [119.§] 435.

## 3. A VICÓI AXIÓMÁK MINT ENTIMEMATIKUS ÁLLÍTÁSOK ÉS EZEK BIZTOSÍTÉKAI

Az *Új tudományban* egy axióma sincs bizonyítva a hipotetikus-deduktív módszerrel, vagyis a *hipotetikus* axiómából (ill. instanciák egy sokaságából, amelyek a következményeket és – retroaktívan – magát az axiómát hivatottak megerősíteni) levezetett következmények dedukciójával. Mindenekelőtt azt kell látni, hogy a vicói axiómák sohasem mint hipotézisek, hanem mint univerzális állítások vannak megfogalmazva, olykor a szükségszerűség ill. a morális kötelezettség által is kötve. Másrészt, amikor Vico az *Új tudomány* „Az elemekről” című részében tanúsított esetekről számol be, ő ezt úgy teszi, hogy fenntartja az instanciáknak az epikheiremában betöltött funkcióját. Egy eset – mint írja Vico az *Institutiones*ben – egy hiányos indukció, és mint ilyen része ill. összetevője a topikai érvelésnek, miáltal az a specifikus funkciója, hogy felnagyítsa az alsó premissza megerősítését. Mint láthattuk, a felnagyítás segíti a – Vico által „axiómának” nevezett – entimematikus állítás biztosítását; de ezt a biztosítási funkciót nem szabad összetéveszteni az ugyanazon axiómából levezetett következmények megerősítésével. Továbbá, az indukció, akár teljes, akár hiányos, amennyiben felnagyításra használja, sohasem az egyetlen biztosítéka a vicói axiómának; mindig jelen van egy másik biztosíték is, nevezetesen az érintett felső premissza megerősítése, ami pedig nem induktív bizonyítás.

Nézzük például az első axiómát: „Az emberi elme határozatlan természete az oka annak, hogy a tudatlanságba merült önmagát teszi meg a mindenség mértékéül”.<sup>6</sup> Ez az axióma lehetne rövidebb is: „Minden tudatlan ember önmagát teszi meg a dolgok mértékévé”. Mindazonáltal Vico rendkívül nagy jelentőséget tulajdonít az axióma biztosítékának; ezért foglalja az axiómába az indoklást: „az emberi elme határozatlan természete miatt”. Ez a biztosíték nem más, mint a hallgatólagosan elfogadott felső premissza bizonyítása: „Mindezek a furcsa emberek a dolgok mértékévé teszik magukat”, szintetikus formában téve hozzá ehhez azt, ami specifikusabb formában az alábbi jelenti: „mivel az emberi elme természete határozatlan, vagyis *nem csak racionális* – ahogy pedig annak a hagyományos meghatározása szeretné –, hanem racionális és irracionális, intelligens és nem-intelligens, szenvedélyes és szeszélyes”.<sup>7</sup> A felhozott tényezők pusztán másodlagosak a biztosítékhoz képest, amelynek meggyőző ereje [cogency] arra a funkcióra vezethető vissza, amit a határozatlan elme eszméje tölt be átfogó magyarázó elméletében, vagyis gnoszeológiájában, episztemológiájában, metafizikájában, történetfilozófiájában, jogfilozófiájában, stb. Vico tudatában van annak, hogy néhány felhozott tényező pusztán

<sup>6</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] 1979<sup>2</sup>, 182. [Az emberi elme határozatlan természetéről szóló tézis Vicót a kortárs Hume-mal illetve a szofista Protagorással rokonítja. (A ford.)]

<sup>7</sup> Az ember kettős természetére vonatkozólag ld.: G. VICO: *De universi iuris uno principio et fine uno*. In: *Opere complete*. Napoli, 1858, II. köt., 21–27.

gyenge felnagyítása a megerősített alsó premisszának; éppen ezért a posztulátumaiba foglalja a tudatlanság tényezőjét, amely mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a múlt dolgainak túlzott jelentőséget tulajdonít valaki (*fama crescit eundo*).

Ami a vicói posztulátumokat illeti, szem előtt kell tartani, hogy az Új tudományban ezek mindig összhangban vannak a *verum/factum* elvvel. Vico egyetért Procluszal,<sup>8</sup> aki azt állítja, hogy a posztulátumok az olyan anyag kitalálását [devising] ill. az azzal való felszerelkezést [furnishing] igénylik, ami különösebb szellemi erőfeszítés nélkül meglelhető; egyetért továbbá Hobbeszal,<sup>9</sup> akinek meggyőződése volt, hogy a posztulátumok arra valók, hogy valamit tegyünk velük (*ad praxim et opus aliquod faciendum*). Mindazonáltal, a *verum*nak a *factum*tól való elválasztásának elutasításával Vico ugyanígy elutasítja az axiómának a posztulátumától való szétválasztását, amit mind Proclus, mind pedig Hobbes hangsúlyozott. Vico posztulátumait nem az axiómáiból vezeti le, ellenben axiómái a posztulátumok által *vannak megfogalmazva* [postulates are made by means of the postulates]. Egy axiómának a posztulátumokkal való bizonyítása ebben az értelemben annyit tesz, mint a posztulátumok által *létrehozni* az axiómát.<sup>10</sup>

Megjegyzendő, hogy az epikheirema szillogisztikai része, amely konklúzióként a vicói axiómákhoz vezet, a jelek szerint a „Darapti” elnevezésű szillogisztikai séma mintáját követi. Nem szabad elfelejteni, hogy e sémának megfelelően a két premissza univerzális kijelentő, míg a konklúzió – a szillogisztikai szabályoknak megfelelően – partikuláris kijelentő kell legyen. Ellenben Vicónál az axiómák kivétel nélkül univerzális kijelentők. Az epikheiremán belül az ortodox logikai törvényeknek ezen áthágása Vico részéről a topikai érvelésekre vezethető vissza, amely a kimondatlan, implicit premisszákhöz kötődik. A topikai érvelések deformálják a klisé-sémát, így azt „Darapti”-vá változtatva, miután a két premissza középső terminusát szélesebb körű, mélyebb és kontextuálisabb [more circumstantial] jelentésekkel ruházták fel. Az első axióma esetében például, a „Mindezen különös emberek” középső terminus meghatározott jelentéssel rendelkezik az implicit felső premisszában, amelyen belül a szóban forgó emberek különossége az emberi elme meghatározatlan természetéből ered, ami pedig arra vezeti őket, hogy önmagukat tegyék meg valamennyi dolog mértékévé; ugyanakkor más jelentése van az alsó premisszában, amelyben ugyanezen különosság a tudatlansághoz kötődik. [Vico szövegeiben] sem itt, sem pedig máshol, nem valamiféle szándék nélküli hibáról van szó. Vico minden egyes alkalommal igazolja ezeket – az ortodox logikában tiltott – logikai „ugrásokot”, az által, hogy utal topikai érveléseire, amelyek az

<sup>8</sup> PROCLUS DIADOCHUS: *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*. Lipsiae, 1873 (Szerk.) G. Friedlein. 181, 5–8.

<sup>9</sup> THOMAS HOBBS: *Elementorum philosophiae, sectio prima, De corpore, pars prima (Sive Logica)*, cap. 6 („De Methodo”), 13 („Definitiones solas esse propositiones universales”). In: *Opera omnia quae latine scripsit* (Collected by) W. Molesworth. London, 1839 (repr. 1961), I. köt., 72.

<sup>10</sup> vö.: *De antiquissima... In: Opere complete*. Napoli, 1858, I. köt., 90–91.

ezekre vonatkozó implicit premisszákhöz kötődnek. Éppen ezek az érvelések teszik elkerülhetetlenné az említett logikai ugrásokat.<sup>11</sup>

A *De ratione*-ban Vico hangsúlyozza a középső terminus flexibilitásának, és ezzel együtt a logikai „ugrás”-nak (*metabasis*-nak) a jelentőségét.<sup>12</sup> Véleménye szerint ezek nélkül lehetetlen volna sikeresen gondolkodni és érvelni. Hiszen látható, hogy egy inaktív és magatehetetlen [inert] középső terminus képtelen volna egybekötni egy „hasznos” szélső pontjait és hatékony metaforaként sem működhetne, amely könnyedén egyesíti az egymástól távoli problémákat [matters] és elősegíti a hallgató számára a *metabasis* végrehajtását.

Szimptomatikus, hogy Vicót néhány kiemelkedő kutató éppen logikájának dialektikus aspektusa miatt vádolta; pl. Fausto Nicolini az idézett Vico-szövegrészhez az alábbi széljegyzetet írta: „Vico itt [a *De ratione*-ban] még mindig úgy fogja fel a metaforát, mint ahogy addig is, kissé leegyszerűsített formában [pedestrianly], Emmanuele Tesauró gróf a *Cannocchiale aristotelico*-ban (Véence 1682, 164.): »egy szó, amelyet egy adott dolog helyett egy másikra alkalmaznak«. Viszont teljesen eltérő és ragyogó meghatározását adja ennek az *Új tudományban*”.<sup>13</sup> Nicolini nyilvánvalóan nem látja, hogy Vico találékonyága itt és más helyeken is éppen a „középső terminus mint szükségszerű metafora” felfedezésében mutatkozik meg, még az emberi időben megvalósult tudományos felfedezés logikájának esetében is.

Konklúzióként megállapítható, hogy Giambattista Vico készítette elő a nem-ortodox logikához vezető utat, mint amilyen például a dialektikus logika, a cselekvés-logika, az Annibale Pastore-féle megerősítési logika [logic of potentiation], valamint Franco Pisani produktív logikája. A jelenkori logika említett, és más trendjei, különböző módokon és többé-kevésbé tudatosan, a nápolyi filozófus által kijelölt utat követik.

(Attila Fáj: *La logica non-ortodossa della scoperta scientifica in Vico.*)

Fordította: Nagy József

<sup>11</sup> vö.: ATTILA FÁJ: Vico as the Philosopher of *Metabasis*. In: *Giambattista. Vico's science of Humanity*, (Eds.) G. Tagliacozzo – D. Verene. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, 87–109.

<sup>12</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De ratione*. In: *Opere*. (Szerk.) F. Nicolini. 212., 223–224. Ld. még, ugyanebben a kötetben, *De antiquissima*, 129., valamint *Seconda risposta*, 180–181.

<sup>13</sup> GIAMBATTISTA VICO: *De ratione*. In: *Opere* (Szerk.) F. Nicolini. i. k., 199.

GIUSEPPE PATELLA

## *Vico és az érzékelés logikája*

Az érzékelő képességeknek és a felfogó komponenseknek az egész vicói életműben nagy filozófiai jelentőségük van, és a *De ratione*től Az új tudományig széleskörű a tematikai feldolgozásuk. Általában az érzés szférájának, a fantasztikum és a költészet belőle gyökerező világának bizonyos fokú primátusát hirdetik, nagymértékben hozzájárulva ezzel az esztétika modern filozófiai diszciplinájának kialakulásához. A vicói reflexió minden korábbinál határozottabban állítja a születőben lévő új tudományág, az esztétika középpontjában álló szenzibilis és perceptív képességeknek teljes körű spekulatív legitimitását és függetlenségét, s egyben a testi adottságok és a képzelőerő magasztalásán, valamint az emlékezés, a képzelet és a leleményesség, mint sajátos megismerő képességek kiemelésén keresztül felhívja a figyelmet az esztétikai dimenzió filozófiai értékére.<sup>1</sup>

A jelen munkánkban mindenekelőtt arra szeretnénk rávilágítani, hogyan jut el Vico a szenzibilitás dimenziójának határozott filozófiai jelentéssel és sajátos esztétikai értékkel való felruházásáig, ugyanazt a gondolatot sugallva, amelyet – Deleuze kifejezésével élve – „az érzékelés logikájának” nevezhetünk.

### AZ ÉRZÉKELÉS JOGAI

Fontos tény, hogy Vico két évszázad fordulópontján élő gondolkodó volt, s mint ilyen, joggal tarthatjuk őt is annak az érzékelés rehabilitációjával próbálkozó általános folyamat részének, avagy sajátos ferntartójának, amely mind a tizenhetedik századi barokk kultúra, mind pedig a tizennyolcadik századi felvilágosodott kultúra legkülönbözőbb megnyilvánulásait jellemezte. Ennek a rehabilitációnak egyik

<sup>1</sup> Néhány megjelölés kivételével a Vico műveiből vett valamennyi idézet a GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. (A cura di) Andrea Battistini. Mondadori, Milano, 1990, 2 vol., kitűnően gondozott, hasznos és értékes kötetéből származik. Az 1725-ös (SN25) és az 1744-es (SN44) *Az új tudomány* (*Scienza nuova*) a megfelelő, zárójelben közölt és kezdőbetűikkel jelölt rövidítések kíséretében tüntették fel. A jelen munka során felvetett problémák átfogó elhelyezésével kapcsolatban a következő kötetekre utalunk: *Senso, corpo, poesia. G. Vico e l'origine dell'estetica moderna*. Guerini, Milano, 1995 és *Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno*. Mimesis, Milano, 2005.

Az új tudomány című műből vett idézetek magyar fordításait a GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] (1979<sup>2</sup>) kiadásból vettük. A továbbiakban az idézetek helyét a magyar fordítás szerint is feltüntetjük, a zárójeles UT rövidítés és az utána megjelölt oldalszámok segítségével. (A ford.)



legközvetlenebb eredményeként a szenzibilitást új jelentésekkel ruházzák fel, többé nem pusztá passzivitásként értelmezve azt, hanem a gondolkodás és a megismerés központi dimenziójaként, amelynek ráadásul az idea tökéletes méltóságát tulajdonítják. Ugyancsak a fentiek következménye a gondolkodás testtel felruházott, korpulens értelmének, a reflexív érzékenységnek és az érzékelés filozófiájának progresszív jelentkezése, amelynek következtében Vicónál a „zaklatott és meghatódott lélekkel” történő észlelés egyúttal a „tisztá elmével” történő reflexió elengedhetetlen momentumává is válik, sőt saját legitimitást és autonómiát nyer, amelyek nélkül – majd láthatjuk – sem költészet, sem pedig történelem vagy civilizáció nem keletkezhetne.

Az érzékelés sajátos vicói rehabilitációja ugyanakkor inkább tűnik a tizenhetedik századi barokk kultúra irányába tartónak, mint a felvilágosodott kultúra részének, noha egyértelműen ez utóbbi kortársa volt a nápolyi gondolkodó. Vico tudatosan restaurálja az érzékelést, méghozzá két irányban is: egyrészt a kizárólag igazság meghazudtolásaként és tévedések forrásaként értelmezett szenvedélyek sztoikus eredetű mortifikációjával szemben, másrészt az érzékenység területének az epikureusok és a materialisták részéről általában tapasztalható egzaltációjával, bizonyos fokú túlzásba vitelével szemben. Ez utóbbi két kategóriába tartozó gondolkodók ugyanis épp az érzet, érzékelés felerősítésével, kiemelésével akadályozzák meg annak effektív hangsúlyozását, pusztá passzivitásba kényszerítve azt. Az ontogenetikus és a filogenetikus analízist egyesítő megfontolás fényében tehát az érett Vicónál az érzékelés kétféle értelmezése figyelhető meg: egyszerre jelenti a megismerés folyamatát irányító elsődleges és originális emberi képességet, valamint az emberiség és a különböző népek egyidejű eredeteként való felfogást.

#### AZ ÉRZÉKELÉS MINT A VALÓSZERŰSÉG KATEGÓRIÁJA ÉS A JÓZAN ÉSZ

Vico már a fiatalkori *Orazioni inauguralibus*, különösen azok legutolsó és legfontosabb darabjában, a *De nostri temporis studiorum ratione*ban, visszavonhatatlanul és végérvényesen hitet tesz egy olyan gnoszeológia mellett, amely alkalmas és képes a *vera secunda et verisimila*, azaz a másod- és valószerű igazságok jogainak védelmezésére, a hozzájuk kapcsolódó valamennyi ismérvvvel és képességgel, azaz a józan ésszel, a fantáziával, az emlékezéssel és a leleményességgel együtt. Descartes racionális szubjektivitásával és kritikai módszerével Vico kezdettől fogva az érző szubjektivitást és a topikai módszert helyezi szembe, amelyek a testtel való felruházottságban, azaz a testiségben és a szenvedélyekben gyökereznek. Bennük látja a megismerés eredeti formáit és az érzékelés *primordiális* tapasztalatait. Vicónak a *cogito*-tétellel szembeni kritikája tehát, kezdve a bizonyosság és a józan ész, az érzelmek és az emberi szenvedélyek igazságaitól, azzal az általános célkitűzéssel jelentkezik, hogy a különböző diszciplínák közötti episztemológiai ellen-

téteket újrendezze, az érzékenység és az értelem közötti dualizmust egyensúlyba hozza, vagyis egyesítse „az elmét és a szívet” – ahogyan ő írja – a kritika spekulatív méltóságával ruházva fel a topikát és a retorikát.<sup>2</sup> Ebből az okból kifolyólag a *De ratione*ban többször is visszatér annak hangsúlyozására, mennyire fontos az érzékenység, mint az egyén fejlődéséhez és formálódásához elengedhetetlen elő-fázis megértéséből kiinduló oktatás. A pedagógiának a szenvedélyek és az *emóciók* aspektusát, mint a nevelési folyamat első elemét kell szem előtt tartania.

Egy ilyen perspektíva fényében Vicónak a descartesi kritikai módszerrel szembeni vádja mindenekelőtt annak univerzalisztikus indíttatásait illeti, vagyis hogy Descartes az okoskodás minden szintjén tekintélyként tételezi magát, s mint ilyen, a valószerű kategóriáját a hamis szintjére próbálja szorítani, a szenzibilitás igazságait pedig a tévedéssel teszi egyenlővé. Ezzel szemben Vico épp a valószerűség területének és a szenzibilitás igazságainak védelmezésére fordítja a legnagyobb figyelmet. Ebből a szempontból a *De ratione az ars inveniendi* spekulatív méltóságának, a filozófiáéval való egyenértékűségének nyomatékosításával Vico első olyan végigvitt kísérlete lesz, amelyben a filozófus egyértelműen a szenzibilitás univerzumának védelmezésére kel. A fentiek fényében különösen emblematikus, hogy az 1708-as megnyitóbeszédének *incipitjében* Vico nyíltan Baconre és annak *aureo libellojára*, a *De augmentis scientiarum*ra utal, egyértelműen jelezve, hogy választásával az induktív módszer mellett teszi le a voksot, továbbörököltve ezzel a valószerűség, a valószínűség és a szenzibilitás jogait is. Az említett ünnepi nyitóbeszédből világosan kiderül, hogy a szenzibilitásnak egy nagyon sajátos elméleti kidolgozásával állunk szemben. A szenzibilitás, azaz az érzékenység-érzékelés ebben az esetben nem szorítkozik a pusztá szenzibilis percepcióra, hanem mint *verisimilis* és *sensus comunis* jelentkezik. Eszerint egyrészt, mint az *igazhoz hasonló* értelmeződik – „a valószerű tulajdonképpen köztes állapotot jelent az igaz és a hamis között, és minthogy jobbára inkább igaz, csak ritkán hamis”, írja Vico (*De ratione*, 105) –, vagy még helyesebben, mint olyan, „ami jobbára maga az igaz, megadja az ítélet ama mértékét, amely az igaz jelentős oka, vagyis ami igaznak tűnik mindenki, vagy legalábbis az emberek legnagyobb része számára”<sup>3</sup>; másrészt – mintegy az előbbiek kiegészítéseképpen – az igazság gondolkodás előtti (*pre-reflexív*) megismerésének alapja és kritériuma lesz, „egy reflexió nélküli ítélkezés, amely egy egész rendnek, egy egész népnek, egy egész nemzetnek vagy az

<sup>2</sup> Ezekre a kérdésekre vonatkozóan a topikus-retorikai perspektíva nyílt védelmezésének fényében vö. E. GRASSI: *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione.* = *Archivio di Filosofia*, 1, 1969, 109–121. és C. VASOLI: *Topica, retorica e argomentazione nella „prima filosofia” del Vico.* = *Revue Internationale de Philosophie*, XXXIII, 127–128, 1979, 188–201. Valamint általában a „topikus-ingeniózus” gondolkodásmód elsődlegességével kapcsolatban vö. E. GRASSI: *Potenza dell’immagine. Rivalutazione della retorica.* Ol. ford., Guerini e Associati, Milano, 1989.

<sup>3</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Lettera a Francesco Saverio Estevan.* In: *Opere*, cit., 335.

egész emberi nemnek közös sajátja”<sup>4</sup>, és mint ilyen, az igazság megismerésének az ember rendelkezésére álló egyetlen *bizonyos* kritériumát alkotja. A két dolog pedig közvetlen kapcsolatban áll egymással, amennyiben „a verisimilibus gignitur sensus comunis” és ez utóbbi „ut omnis prudentiae, ita eloquentiae regula est”.

A szenzibilitást részletesen először tárgyaló *De ratione* tehát nem más, mint bevezetés az *érzékelés tudományaként* nevezhető bölcséleti terület szélesebb körű és érdekesebb vizsgálatához, amely – mint említettük – többé nem passzívan értelmezi az érzékelő és felfogó képességeket, hanem azok pontos értékkel való felruházására összpontosít, nemcsak az emberi megismerés központi elemeiként értelmezve őket, hanem mint teremtő képességeket, amelyek – következőképpen – a költészet és a kultúra gyökereiben állnak. A vicói reflexió kibontakozásának irányát a fentiek jelölik ki a *De antiquissimától* a korszakalkotó *Az új tudományig*.

### AZ ÉRZÉKELÉS ÉS A LELEMÉNYESSÉG

Az érzékelés, a valóság és a józan ész között felállított szoros kapcsolaton keresztül az érzékenységgel kapcsolatos vicói reflexió az első jelentős eredményét éri el a *De ratione*-ban. Az igaz megértéséhez szükséges alapvető feltételeket a *pre-reflexív* képességekben látja, amelynek sajátos területeként az érzékelés szféráját jelöli meg, ahol az emberi igazság kritériuma lakozik, ami történelmi és járulékos igazság, mivel „valójában minden, amit az ember megismerhet, ahogyan maga az ember is, véges és tökéletlen”.<sup>5</sup> Vagyis az emberi tényeket, amelyeket „a nagyon bizonytalan alkalom és választás ural”, nem lehet „ennek a szigorúan egyenes vonalú értelmi mértéknek a kritériumával” megítélni, hanem csakis „Leszbosz hajlékony, rugalmas mértékével, amely távol attól, hogy a testeket önmagukban akarja igazolni, valamennyi érzékszervben szétárad, és önmagát a test különböző formáihoz alakítja”.<sup>6</sup> A *De antiquissimában* a *Liber Metaphysicus* résztől

<sup>4</sup> SNS, § 142 (UT, 186). Az előző bekezdésben a következőt olvashatjuk: „Az emberi szabad akaratot, amely természetéből folyólag nagyon bizonytalan, megerősíti és meghatározza a józan emberi ész, amellyel az emberek a szükségletekkel és érdekekkel kapcsolatban élnek”. A vicói gondolatban középponti helyet elfoglaló *sensus comunis* ismérével kapcsolatban széleskörű bibliográfia áll rendelkezésünkre, közülük ld. legalább: E. GRASSI: *La priorità del senso comune e della fantasia* [1976]. In: AA.VV.: *Leggere Vico*. (A cura di) E. Rivero, Spirali, Milano, 1982, 128–142; G. GIRRIZZO: *Del „senso comune” in Vico*. In: *Vico, la politica e la storia*. Guida, Napoli, 1981, 125–141; G. MODICA: *La filosofia del „senso comune” in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1983. Lásd még H. G. GADAMER értelmezését is In: *Verità e metodo* [1960]. Ol. ford. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, 42–54.

<sup>5</sup> *De nostri temporis studiorum ratione*. In *Opere*, cit., I, 93.

<sup>6</sup> Uo., VII, 131–133.

kiindulva a fenti probléma sajátos esztétikai felvetését láthatjuk, amely a továbbiakban lehetővé teszi Vico számára, hogy az érzet sajátos tudományát, mint a poétika tudományát dolgozza ki, amely magának követelve a történelmi és a *veritativ* dimenziót, megszabadul az érzet/értelem, a különös/egyetemes és a véges/végtelen radikális szembeállítására épített klasszikus értekezések szigorú sematizmusától, és a gondolat lényegi egységét és folytonosságát esztétikai alapokra helyezi.

A nápolyi gondolkodó számára az érzet/érezékelés nem valamiféle passzív befogadó orgánus, amely kénytelen elviselni a racionális képességek uralmát, létben nem függ az intellektus, mint valami magasabb rendű orgánus meglététől, ahogyan nem lehet annak sötét és homályos válfajaként sem értékelni. Vico számára az érezékelés nemcsak új és aktív, hanem mindenekelőtt teremtő, szelektív és lelkes képesség, amely élő és személyes: a semmiből teremt és formálja a valóságot, testtel és léttel ruházva fel azt. Az ember közvetlen, spontán tevékenységéből kiindulva Vico a *De antiquissimában* a bizonyosság kategóriája alá tartozó megismerés képességének (*certa facultas sciendi*) közvetlen, mindenféle tudományos kitérők nélküli elemzéséig jut, az emberi elme képességeinek és műveleteinek pontos elméletét alkotva meg. Ez lesz az a teória, amely nagyjából változatlan formában végig fennmarad filozófiájának későbbi fejlődési szakaszaiban is, és amely alapvetőnek bizonyul jelen vizsgálódásunk szempontjából. Az embernek három *facultates sciendije* van – írja –, amelyek tulajdonképpen *tres mentis operationes*nek felelnek meg: „perceptio”, „iudicium”, „ratiocinatio”. E három egymásnak megfelelő mentális képesség és művelet mindegyikének az élen egy-egy *ars* áll: a *topika* az érezékelés, a *kritika* az ítéletalkotás, a *módszer* pedig az érvelés élen.<sup>7</sup> Vico mind a metafizikai művében, mind pedig a későbbi érett főművében az elme első műveletének szenteli a legnagyobb figyelmet. Ez a művelet a szenzibilitás és a „perceptió” területéhez kötődik, „amelynek szabályozó művészete a topika, mint ahogy a második műveletének szabályozó művészete a kritika. Ahogyan ez a megítélés művészete, úgy a topika a feltalálás művészete”.<sup>8</sup> Négy szenzibilis képességgel rendelkezik: az érezékelés, az emlékezet, a fantázia és a leleményesség képességével,<sup>9</sup> azaz négy „csodálatos képességgel, amelyek a testből származnak” – írja – s bár „igaz, hogy ezek a képességek a szellemhez tartoznak, de a testben gyökereznek, és a testből merítik erejüket”.<sup>10</sup>

A fenti négy szenzibilis képesség közötti erős köteléken alapulva „az elme első művelete” erőteljesen artikulálódik, vagyis nem a pusztá érzékszervi percepcióra

<sup>7</sup> Vö. *De antiquissima Italorum sapientia* (AIS). In: *Opere filosofiche*. (A cura di) P. Cristofolini. Sansoni, Firenze, 1971, VII, 119.

<sup>8</sup> SN44, § 699 (UT, 432).

<sup>9</sup> Vö. AIS, VII, 112.

<sup>10</sup> SN44, §§ 699 és 819 (UT, 488).

redukálódva jelenik meg, hanem mintegy az érzékelés különböző rétegződéseinek folytonos és felbonthatatlan összefonódásaként, amelyeknek összessége a megismerés *pre-reflexív*, bizonyosság kategóriájába tartozó dimenzióját alkotja. Ha ugyanis abból az előfeltevésekből indulunk ki, hogy „az emberi értelem csak az érzékszervek segítségével képes bármit is felfogni”<sup>11</sup> avagy – az arisztotelianusokkal szölvé – „az emberi elme nem ért meg semmi olyant, amiről ne kapott volna előbb valamilyen érzékszervi benyomást”,<sup>12</sup> az érzet mindenekelőtt, mint emlékezet tétéleződik, azaz mint annak a képessége, hogy „az érzékszervek révén birtokunkba jutott észleléseket mintegy tartóedényben egybegyűjtse”.<sup>13</sup> Tulajdonképpen egyet jelent a *fantáziával*,<sup>14</sup> amely „igazi képesség, mert e tevékenység során miközben létrehozuk, meg is jelenítjük magunk számára a dolgok képzeiteit”. A fantázia tehát nem más, mint „képteremtő tevékenység”,<sup>15</sup> avagy a *Megnyitó beszédek* szavaival élve olyan képesség, amely képes „képek révén ábrázolni a valóságot”: „új ideákat hoz létre és teremt [...], hol kibontva, hol összekapcsolva, hol pedig részekre bontva őket”,<sup>16</sup> és mint ilyen, közel áll ahhoz a képességhez, hogy „az elkülönböztett és különböző dolgok között egységet teremtsen” a hasonlóság segítségével,<sup>17</sup> amely a *leleményesség* sajátja. Azé a leleményességé, amely nem más, mint a fantázia „szeme”,<sup>18</sup> „új dolgok feltalálója”,<sup>19</sup> „valamennyi invenció atyja”,<sup>20</sup> *virtus*, amely „szerencsés szintézisbe hozza a különálló ismereteket”<sup>21</sup>, amelyeknek „fő sajátága az éleselmjűség”.<sup>22</sup>

A fenti négy képesség között tehát szilárd kölcsönös függőségi viszony áll fenn, amit viszont nem szabad összekevernünk sem az összevisszasággal, sem pedig a bizonytalansággal. Ez a kölcsönös függőség áll az elme első műveletének élén, amely – mivel épp az *ars inveniendie*ként definiálható topika művészete irányítja – a megismerés aktív és teremtő oldalát a „leleményesség” momentumában, azaz a *fan-*

<sup>11</sup> AIS, VII, 114.

<sup>12</sup> SN44, § 363 (UT, 244), amely az arisztotelészi eredetűnek tartott  *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* tételt visszhangozza: feltehetően ARISZTOTELÉSZ: *De anima* (III, 8, 432a) művéből merítették, s a modernkori filozófiában főként Locke vette át.

<sup>13</sup> AIS, VII, 114.

<sup>14</sup> Vö. SNS, § 819: „az emlékezet egyet jelent a fantáziával”, mivel „a fantázia nem egyéb, mint emlékek felidézése” (SNS, § 699) (UT, 432). Az emlékezet és a fantázia *De ratione*ban (III, 104) megsejtett azonossága egyre nyilvánvalóbbá válik Vico filozófiájában, és a *De antiquissimában* (VII, 114) már ezt olvashajjuk: „»Phantasia« eadem ac »memoria«”.

<sup>15</sup> AIS, VII, 112 és Uo., VII, 114.

<sup>16</sup> *Orazioni inaugurali*. (A cura di) Gian Galeazzo Visconti. il Mulino, Bologna, 1982, I, 150–154 és 82.

<sup>17</sup> AIS, VII, 116 és 123.

<sup>18</sup> Uo, VII, 119. Ugyancsak vö. SNS, § 819 (UT, 488), ahol a következőt írja: „Másrészt a »fantázia« szót az alkotó szellem értelmében használják”.

<sup>19</sup> *De ratione*, cit., II, 152.

<sup>20</sup> Lettera a Gherardo degli Angioli. In: *Opere*, cit., 315.

<sup>21</sup> *De ratione*, VII, 141.

<sup>22</sup> Autobiografia. In: *Opere*, cit., 38.

*tasztikus-ingeniózus* tevékenységben ragadja meg, mely képes arra, hogy új dolgokat fedezzen fel, és a megfelelő képzetek révén ábrázolja azokat. Rendkívüli szintetizáló és analitikus képesség, amely eszmei hasonlóságokat tud létesíteni dolgok között, minek köszönhetően a találatekonyság „költői”, *invenciózus* attitűdként jelentkezik, olyan dolgokra és tárgyakra mutatva rá, amelyek közvetlenül nem jelennek meg a maguk evidenciájukban. Az érzés, emlékezet, fantázia és leleményesség tehát egyetlen műveletet képviselnek. Központi elem a leleményesség, a művelet legsajátosabb képessége, amely lényegi, összekötő és kapcsolatteremtő adottságának köszönhetően egységbe fogja a többi képességet. Más szóval lehetővé teszi, hogy az „emlékek felidézésével” kifejezzük mindazt, amit az érzékszerveinken keresztül észleltünk, a fantázia szemével létrehozzuk a dolgok új képzeit, ezáltal egymástól távoli, nem folytonos elemek között létesítsünk kapcsolatokat és viszonyokat, hasonlóságokat állapítsunk meg, vagyis megtaláljuk, észrevegyük az újat.

A leleményesség kettős természetének köszönhetően, vagyis hogy egyszerre szintetikus és invenciózus, kivételezett helyet foglal el az elme első műveletén belül. Az ő feladata összegyűjteni és összekötni, illetve *invenire*, azaz „feltalálni”, ami pontosan „a leleményesség sajátja”.<sup>23</sup>

Több tizenhetedik századi traktátusszerzővel összhangban Vico is magáévá teszi a leleményességnek, mint az éleselméjűség képességének, az elmés gondolat és a metaforikus mondás megszületéséért felelős tevékenységnek az elméletét. Ez a képesség a meghökkentő egymáshoz rendelésekben és a kölcsönös összefüggés-teremtésekben, a pillanat, a dolgok, a terminusok, a szavak és az alakzatok gyors váltásában mutatkozik meg, amelyeket normál esetben legtöbbször észre sem vesznek, mint ahogy észrevétlenül maradnak az ész szigorú deduktív eljárása előtt is.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> SN44, § 498 (UT, 316).

<sup>24</sup> Ilyen például Peregrini, Tesaurio, vagy Sforza Pallavicino leleményesség-teóriája, mely szerint a találatekonyság a „természet adománya”, amely képes arra, hogy „furfangos gondolattal egymással összeegyeztethetetlennek tűnő tárgyakat kapcsoljon össze, rátalálva bennük a rokonság titokzatos emlékeire, melyek magában az ellentétben bújnak meg, a sajátos hasonlatosság fel nem fedezett egységére, mely a legnagyobb különbözőségben rejlik, egyfajta kötelékre, valamiféle rokonságra vagy szövetségre, ott, ahol mások még csak nem is sejtették” (*De Bene*. Roma, 1644, 470.). Vagy Gracián esetében, aki az *Agudeza y arte de ingenio* (Disc. II) című művében azt írja, hogy az elmés kifejezés, avagy általában a leleményesség helye „en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento [...] que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos”; de ugyancsak vö. a *variedad de la agudeza* (*agudeza de concepto, agudeza verbal* és *agudeza de acción*) témával kapcsolatos III. Értekezést. A leleményesség és a találatekonyság, mint a barokk kultúra alapvető interpretációs kategóriáira vonatkozóan, különösen Baltasar Gracián elméletétől kezdve, talán elnézik a kedves olvasók, ha utalunk a *Gracián o della perfezione*, Roma, Studium, 1993 című művünkre. Peregrini éleselméjűségei és a vicói retorika közötti kapcsolatra vonatkozóan vö. D. DI CESARE: La filosofia dell'ingegno e dell'acutezza di Matteo Pellegrini e il suo legame con la retorica di Giambattista Vico. In: AA.VV.: *Prospettive di storia della linguistica. Lingua, linguaggio e comunicazione sociale*. (A cura di) L. Formigari e F. Lo Piparo. Editori Riuniti, Roma, 1988, 157–173.

Az érzékelésnek mint leleményességnek eme sajátos jelentéstartalma ruházza fel határozott „teremtő” természettel és szélesebb körű esztétikai értékkel az elme első műveletét, amely pontosan a leleményességen alapul. Nem véletlenül nevezik ez utóbbit *propria sciendi facultas*nak, azaz a „bizonyossággal való megismerés képességének”,<sup>25</sup> „a tudás sajátos képességének, [...] mert ennek révén rendelünk egymás mellé olyan dolgokat, amelyek az éleselméjűség kiváltságával nem rendelkező emberek számára semmilyen kapcsolatot nem sejtetnek”.<sup>26</sup> Az elme első művelete fantáziát igénylő, teremtő műveletté válik, amely a leleményességnek köszönhetően mindig képes az emberi cselekvés és teremtés folyamatainak élén álló *nova invenire* aktusára. Sajátos költői műveletről van tehát szó, amely megkülönbözteti az embert az állattól, sőt bizonyos értelemben Istenhez közelíti: „az emberi leleményesség az ember sajátos természete, mivel az értelem jellegzetes műve a dolgok mértékének megállapítása, a jó, a hasznos, a szép és a csúnya definiálása, olyan képesség, amely az állatoknak nem adatott meg. [...] ahogyan a természet létrehozza a fizikai dolgokat, úgy az emberi leleményesség életet lehel a mechanikus dolgokba, és ahogyan Isten a természet teremtője, úgy az ember a mesterséges dolgok Istene”.<sup>27</sup> A leleményesség jegyében az ember első mentális művelete spontán invenciózus módon jelenik meg, vagyis nem az értelem, az analízis vagy a dedukció, hanem a leleményesség, a szintézis, a fantáziára támaszkodó intuíció állnak az emberi természet alapjában. A szenzitív-képzleti megismerésből adódóan válik tehát a leleményesség a természettel azonossá, azaz spontán és természetes elemmé, olyanná, amely az ember alapvető megismerő tapasztalatának invenciózus jelleget kölcsönöz. Ugyanakkor a leleményességnek a valóságérzéshez és a józan észhez fűződő egyidejű kapcsolata teszi, hogy eredeti megismerési formánk az igazság megtapasztalásának *pre-reflexív*, mégis *bizonyos* formájává válik. A leleményesség – írta ennek kapcsán Luigi Pareyson – „az, aminek révén a józan ész természetes fényvé válik, természetes értelemmé, valamint a természetesség és spontaneitás jegyével ruházza fel az igazság *pre-reflexív*, de bizonyos megismerését”.<sup>28</sup> Az ember cselekvését és megismerését egyébként az isteni teremtéssel szoros analóg kapcsolatban kell felfognunk, minek

<sup>25</sup> AIS, VII, 118.

<sup>26</sup> Risposta al „Giornale de' letterati”. In: *Opere filosofiche*. cit., II, 138.

<sup>27</sup> AIS, VII, 116. Vico kitart az *ingenium* és a *natura*, vagyis a leleményesség és a természet azonossága mellett (vö. A, 38) a két kifejezés közös etimológiai gyökerének hangsúlyozásával is, amelyet egyébként már GERHARD JOHANN VOSS is megállapított a Vico által jól ismert *Etymologicon linguae latinae* (1695) című művében: a *natura* a *nascor* szóból származik, miként az *ingenium* a *gigno*, azaz a „nascere” (születni) szóból.

<sup>28</sup> LUIGI PAREYSON: *La dottrina vichiana dell'ingegno*. In: *L'estetica e i suoi problemi*, Marzorati, Milano, 1961, 377.

következtében a *verum factum*<sup>29</sup> kritériuma – ha az első mentális művelet keretén belül akarjuk megragadni – a leleményes cselekvés igazsághoz való lényegi hűségét bizonyítja, amely mint olyan, a szenzibilis terület bizonyosságához és konkrétságához kötődik.

Ha komplex módon akarjuk vizsgálni, hogy milyen jelentést tulajdonított Vico az első mentális műveletet alkotó szenzibilis képességeknek és a közöttük lévő kölcsönös kapcsolatnak, természetesen nem mondhatjuk, hogy a *perceptio*, vagyis az érzékelés univerzuma passzív és limitált, vagy hogy a megismerés eredeti formáját tekintve lényegileg önmagába zárt, legitimitás és autonómia nélküli lenne. Egyet kell viszont értenünk azzal az elgondolással, épp az érzet, emlékezet, fantázia és leleményesség közötti megfeythetetlen kölcsönös viszonyra alapozva, hogy az érzékelés által szerzett tudás egyidejűleg mindig észlelést, újraemlékezést, képzetet és feltalálást is jelent, azaz egyszerre rendelkezik receptivitással és aktivitással, egyszóval kreatív, szintetikus és eleven tudásként jelentkezik. Ahogyan azt is ki kell emelnünk, hogy Vico számára a percepció mindig kifejezi a szenzáció, a fantázia és a szenvedély közötti kölcsönös kapcsolatot, mivel „azok, akik főként az érzékszerveikkel és az élénk fantáziájukkal érzékelnek, észlelnek, kevés dolgot értenek pusztá értelmükkel, hanem inkább mindent felzaklatott lélekkel éreznek”.<sup>30</sup> Mindez pedig azt bizonyítja, hogy az első mentális művelet a szenzitív megismerésben, a fantasztikus ábrázolásban és a szenvedélyes tevékenységben rejlik, mivel a szenzibilis megismerés egyben a képekben való gondolkodást, a szenvedéllyel teli érzést és a leleményes alkotást is jelenti. Ahogyan az érzet az emlékezet és a fantázia közbenjárásán keresztül a leleményességhez kötődik, ugyanígy nyit a fantázia közvetítésével a szenvedéllyel való érzés dimenziója felé: a fantázia tevékenysége ruhazza fel testtel és szenvedélyekkel a lelketlen dolgokat. Pontosan úgy, ahogyan történik ez a gyermekek és a fiatalok esetében, akik élénk fantáziával vannak megáldva, és érzelmekben, szenvedélyekben bővelkednek.

Nos, az a kitüntetett figyelem, amelyet a nápolyi filozófus az első mentális művelet rétegződésének szentel, kizárólag abban az irányban haladhat, hogy a szen-

<sup>29</sup> Széleskörű bibliográfia áll rendelkezésünkre arra az elvre vonatkozóan, mely szerint egy adott dolog igazságának kritériuma a dolog létrehozásában, megalkotásában rejlik, minek következtében a teljes megismerés kizárólag Istent illeti, míg az emberek csak a történelmi világot képesek bizonyossággal megismerni, hiszen egyedül azt hozták létre ők. Vö. legalább: A. CHILD: *Fare e conoscere in Hobbes, Vico, Dewey*. Ol. ford., Guida, Napoli, 1970; K. LÖWIT: „*Verum et factum convertuntur*”: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari. Ol. ford. In: AA.VV.: *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, 75–112; G. SEVERINO: *Principi e modificazioni della mente in Vico*. il Melangolo, Genova, 1981, 7–54; F. FELLMANN: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*. Alber, Freiburg-München, 1976; S. OTTO: Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axiom „*verum et factum convertuntur*”. In: *Philosophisches Jahrbuch*, LXXXIV, 1977, 32–54.

<sup>30</sup> De constantia iurisprudētis. In: *Opere giuridiche*. (A cura di) P. Cristofolini. Sansoni, Firenze, 1974, II, 459.



zibilis és perceptív képességeknek, tehát a szenzibilis univerzum függetlenségének az autonómiáját állítsa. Ezzel hozzájárul, hogy meghatározza azokat az elengedhetetlen feltételeket, amelyek az érzékelés igazsághoz hű és legitimitással ellátott sajátos tudományának létrehozásához szükségesek. Vico reflexióiból tehát világosan kitűnik, hogy a dolgokkal és a világgal való kapcsolatteremtésünk első, eredeti megnyilvánulásának spontán mód szenzibilis és leleményes természete van, ez pedig az esztétika primátusának hirdetése mellett tesz tanúbizonyságot, azaz elménk ama primordiális attitűdjének elsőbbsége mellett, ahogyan a fantázia és a leleményesség dimenzióján keresztül a dolgokkal és a világgal kapcsolatba lép. Mindez vicói értelemben csakis azt jelentheti, hogy eredendően akkor lehetséges számunkra a megismerés, ha képesek vagyunk érzékelni-észlelni, visszaemlékezni, átalakítani, kitalálni, *érezni*, vagyis megélni magukat a dolgokat. Az elgondolás még világosabbá és határozottabbá válik azt követően, hogy a vicói filozófia kutatási perspektívájában bizonyos kiigazítás, egyfajta irányváltás következik be, amely az *Egyetemes joggal* kezdődik, majd sikeresen adaptálódik *Az új tudomány* mesterműben is. Lényege, hogy a történelmi-genealógiai jellegű nézőpont felvétele lehetővé teszi, hogy Vico az emberiség fejlődésének kutatása felé forduljon, és az emberi elmének és képességeinek „módosulásain” keresztül megpróbálja rekonstruálni ennek az evolúciónak a különböző fázisait. Végeredményben összekapcsolja az *ontogenézist* a *filogenézissel*, új alapokra helyezve ezáltal a „poétika-tudományként” definiált terület kronológiai primátusát a „puszta értelemmel” történő reflexióval szemben.

Mint már említettük, a topika kritikával szembeni *ontogenetikai* elsőbbségének már a *De ratione*-ban is hangot adott a szerző, példaként idézve, hogy a gyermekekben is először az általános értelem és a fantázia jelenik meg, indul fejlődésnek. A tétel kivételes gondolati következetességgel megjelenik a *De antiquissimā*-ban, illetve – elsősorban filogenetikai alapon – visszaigazolódnak *Az új tudomány*-ban is. Lényege, hogy az emberiség első népei, „mint az emberi nem gyermekei”, egyfajta „érzéki topikára törekedtek”, vagyis az ősi, eredeti emberiség az érzékelés korát élte, amely a gyermekek sajátja. Ennek kulturális univerzumát nem az absztrakció vagy az intellektus uralja, hanem a szenzibilis intuíció, a memória és a leleményesség.

Vico filozófiájának újdonsült filogenetikai és antropológiai alapokra helyezésével egyben sajátos nyelvészeti megközelítést is alkalmaz a civilizáció kezdeteinek vizsgálatában. A leleményességnek az első mentális műveleten belül betöltött szerepét, azaz szintetizáló, aktív és teremtőképeségét láthatjuk visszaigazolódnak az általa „költészet jegyeiként”, „képzelet nemeiként”, avagy *fantasztikus univerzáléként* („képzeletbeli egyetemesként”) definiált doktrínában, amely rámutat a „költői logika” által elért univerzalizásra, vagyis arra a tényre, hogy az ember eredeti megismerési formáját a költészet jellemezte. Ez utóbbi tételt *Az új tudomány* szerzője műve és filozófiája – ami természetesen egy és ugyanaz – megértéséhez szükséges *mesterkulcsnak* is nevezi.

## AZ ÉRZET ÉS A „KÉPZELETBELI EGYETEMES”

Elérkeztünk tehát a *fantasztikus univerzálé*<sup>31</sup> alapvető, mégis vitatott, a kritika által sokféleképpen megítélt fogalmához: „ellentmondás” szülője, amely „sok megoldhatatlan nehézségnek áll gyökerében”, ahogyan Croce szeretné; „kétértelmű”, bár „szuggesztív és vonzó”, ahogyan Corsano mondja; avagy pozitív megközelítésben, „lényegéből fakadóan dinamikus”, ahogyan Fubini definiálja.<sup>32</sup> Próbáljuk tehát meghatározni, milyen sajátos jelentése van a terminusnak a mi szemszögünkben.

A költészet jegyei, melyek a hasonlóságok természetes megtalálásán keresztül jönnek létre, nemcsak a költői megismerés alapján álló és az egymástól távol álló dolgok közötti kötelékek és kapcsolatok megeremtését lehetővé tevő analogikus és leleményes struktúrát teszik nyilvánvalóvá, de a költői logika lényegileg *veritativ*, igazsághordozó természetét is kiemelik. A barbárok értelme ugyanis nem korlátozódik kizárólag a valóság analogikus kapcsolatainak megragadására, hanem az alanyokat teljes mértékben azonosítja az adott állítmányokkal, létrehozva ezzel a költői igazat, amely „bizonyos szempontból igazabb a történeszek igazánál, mert ez a legtökéletesebb ideájában megvalósuló igaz, míg a történeszeké sokszor csak valami szeszély, szükségszerűség vagy szerencse szülte igazság”.<sup>33</sup> Ezért van tehát, hogy az istenek korában például a Jupiter költői jellemének, az általa képviselt *fantasztikus univerzálének* (költői egyetemesnek) tulajdonítják „az auspíciumok minden dolgát”, és „Júnónak az ünnepélyes házasságkötések dolgait”, vagy ugyanezen oknál fogva a hősök korában „Akhilleusz neve minden vitéz ember közös bátorságának eszméje”, míg „Odüsszeusz neve minden bölcs közös okosságának eszméje”.<sup>34</sup> Ily módon a különös, azaz egyedi kép a fantázia hatalmával megerősödve egyetemes értékűvé válik, amely aztán a fantáziához azonosság útján asszimilálódó több különböző egyedit tud magába foglalni. Végül aztán a költői jellemek, vagy ha tetszik, a költői sajátosságok, a *fantasztikus univerzálék* reálisabbak lesznek minden másnál, sőt maga a valóság köszönheti majd

<sup>31</sup> A fogalommal kapcsolatos bibliográfiai visszatekintő szempontjából vö.: M. FUBINI: Ancora dell' "universale fantastico" vichiano. In: AA.VV.: *Atti del III Congresso Internazionale di Estetica*. Torino, 1956, 690–692; D. PH. VERENE: Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms. In: AA.VV.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*. (A cura di) G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1976, 295–317; UÓ.: *Vico's Science of Imagination*. Cornell University Press, Ithaca & London, 1981, Ol. ford.: *Vico. La scienza della fantasia*. Armando, Roma, 1984; A. BATTISTINI: Antonomasia e universale fantastico. In: AA.VV.: *Retorica e critica letteraria*. (A cura di) E. Raimondi e L. Ritter Santini. il Mulino, Bologna, 1978, 105–121; G. WOHLFART: Vico e il carattere poetico del linguaggio. = *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (a továbbiakban BCSV), XI, 1981, 58–95.

<sup>32</sup> Vö. sorrendben B. CROCE: *La filosofia di Giambattista Vico*. id., 59. és 66.; A. CORSANO: *Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1956, 236. és M. FUBINI: *i. m.*, 692.

<sup>33</sup> SN25, § 362 (UT, 256).

<sup>34</sup> SN44, §§ 933–934 (UT, 268).

nekik a létét. Ezek alkotják a költészet igazát, oly módon, hogy „ha ezt jól meg-gondoljuk, látjuk, hogy a költői igazság: metafizikai igazság, s vele szemben a fizi-kai igazságot, amely nem egyezik vele, hamisnak kell tekinteni. Ebből az axiómából fontos meggondolást merítünk poétikai tekintetben és azt példával világítjuk meg: az igazi hadvezér Goffredo, ahogy Torquato Tasso elképzeli, és mindazok a vezé-rek, akik nem egyeznek Goffredóval mindenben és mindig, nem igazi hadvezérek”.<sup>35</sup> A költői sajátságok igazsága pontosan ilyen, mert önmagukba sűrítik a valóság leghihetőbb és legkivételesebb vonásait, példaértékű, paradigmaticus és tökéletes formában mutatják be az adott szubjektumok minőségeit.<sup>36</sup> Nagyon helyénvalóan írja tehát Donald Philip Verene: „for the poetic mind Ulysses is not a particular member of the class of wise men that is used to stand for the other members of the class, nor is Ulysses simply the substitution of a proper name for a class term, nor is Ulysses a kind of master type or composite individual which each member of the class of wise men could be said to be like. The poetic mind can make an assertion that is nonsense for the rational mind. It can assert meaningfully for or to itself that each member of the class of wise men is literally Ulysses, not that each such individual is *a* Ulysses or is *like* Ulysses, but that each is identical with Ulysses. Each individual can be said to *be* Ulysses in the sense that Ulysses is their reality; each is to be identified as literally being Ulysses in a sense analogous to the assertion a rational mind would make in maintaining each to have the quality of being »prudent«”.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Uo., § 205 (UT, 199).

<sup>36</sup> Vico ugyanis ezt írja: „a legkiválóbb mesék annál közelebb járnak az igazsághoz, minél több van bennük az ideális igazból, vagy Isten örök igazából, minek következtében a történészek igazsá-gától összehasonlíthatatlanul biztosabbak, mert ez utóbbiak gyakran állnak a szeszély, a szükségsze-rűség, a szerencse szolgálatában; de – példának kedvéért – a hadvezér, akit Torquato Tasso alkotott meg Goffredo alakjában, olyan, amilyenek minden idők és minden nemzetek hadvezérének lennie kell. Így van ez minden költői alakkal, akármilyen változatosságot mutatnak is nemük, koruk, tem-peramentumuk, szokásuk, nemzetiségük, köztársaságuk, rangjuk, állapotuk és szerencsésük alapján, mert nem mások, mint az emberi lelkek örök sajátosságai, amelyeket a politikai, gazdasági vagy mo-rál filozófusok racionálisan átgondoltak és a költők megrajzoltak” (Lettera a Francesco Saverio Estevan. In: *Opere*. id., 334–335).

<sup>37</sup> „A költői elme számára Odüsszeusz nem a bölcs emberek osztályának egy sajátos tagja, aki az adott osztály többi tagja helyett szokott állni, sem egy osztály, kategória tulajdonnévvel való helyet-tesítése, sem pedig valamiféle vezértípus vagy összetett egyén, akihez a bölcs emberek osztályának bármely tagja hasonlítható. A költői elme képes olyan állítást megfogalmazni, amely értelmetlennek tűnhet a racionális elme számára. Értelmes módon kijelentheti ugyanis, hogy a bölcs emberek osz-tályának minden egyes tagja szó szerint Odüsszeusz. Ez nem azt akarja jelenteni, hogy minden egyes egyén *egy* Odüsszeusz, vagy olyan, mint Odüsszeusz, hanem hogy mindenki pontosan azonos Odüsszeusszal. Minden egyén lehet Odüsszeusz abban az értelemben, hogy Odüsszeusz az ő való-ságuk; mindenkit szó szerint azonosítani lehet Odüsszeusszal, méghozzá ugyanabban az értelemben, ahogyan a racionális elme azt állítaná, hogy mindegyikük rendelkezik a »bölcsesség« tulajdon-ságával.” D. PH. VERENE: *Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms*. id., 308.

A barbárok költői logikájában tehát a fantasztikus összehasonlítás állítmányozássá válik, az analógia egyértelműséggé lesz, a sajátos pedig egyetemessé.

Az intellektus absztrakt jellegével tehát Vico a fantázia szenzibilis konkrétságát helyezi szembe, amely azonban épp az említettek következtében nem szenved semmiféle partikuláris vagy individuális lehatárolást – ahogyan Croce szerette volna –, mivel semmi sem gátolja meg abban, hogy túllépjön az érzés/érzet pusztá individualitásának a küszöbén. A fantasztikus formának mindenekelőtt megvan az a képessége, hogy ugyanazt az univerzalitást érje el, amely a fogalmat jellemzi, ugyanakkor nem a racionális absztrakción, hanem a fantasztikus kép hatalmán keresztül. Míg az ész egyetemessége a reflexió korára jellemző módon, a *nemek segítségével történő absztrakció* révén jön létre, vagyis az egyedi dolgok sokféleségéből kiindulva az ész kivonja az általános formákat és tulajdonságokat, addig a *fantasztikus univerzálé* (képzeltbeli egyetemes) épp ellenkezőleg, a *megrajzolt képmások révén, a fantázia segítségével* jön létre.<sup>38</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy eltérő módon kerül kifejtésre: kiindulási pontként az egyedi képet veszi, a maga konkrét meghatározottságában, majd felnagyítva azt a fantázia segítségével, az egyformaság értékével ruhazza fel. Ennek oka az ember már említett természetes hajlamában rejlik, hogy „örömét leli az egyformaságban”. Elménk *spontán ingeniózus* tevékenységéről van tehát szó, amelynek köszönhetően sikerül megragadnunk a kapcsolatokat és hasonlóságokat. Az említett sajátos, egyedi kép aztán *tipikus modellé* alakul, univerzalitással ellátott ideális képmássá, amelyre a későbbiekben minden egyes, az adott konkrét determináltsággal rendelkező kép visszavezethető. A barbárok absztrakcióra képtelen „rövid elméje” viszonyítási pontként azt a különöst, egyedit választja ki, amely valamely meghatározott jellegzetessége vagy minősége miatt különösképpen megragadja, és amelyre aztán kizárólag elméje fantasztikus-ingeniózus erejére hagyatkozva visszavezet minden más olyan különöst, amelyben az adott jellegzetesség vagy minőség megmutatkozik. Herkules példájában, amelyet Vico az 1725-ös *Az új tudomány* 262. bekezdésében idéz, ennek az erős embernek a konkrétan meghatározott képében az erő ölt testet, az erő fantasztikus dicsőítése jelenik meg. Herkules a barbár költők elméjében *antonomázia* útján azonnal univerzális képpé válik, vagyis vele azonosítódik ezt követően minden ember, aki hasonló tulajdonsággal rendelkezik.<sup>39</sup> A *fantasztikus univerzálé* így egyben a nar-

<sup>38</sup> Vö. SN44, § 933,

<sup>39</sup> Andrea Battistini jegyzi meg nagyon helyesen, hogy ebben az első *Az új tudományból* vett Herkules példájában az „individuum pro specie” antonomázián keresztül megragadott fantasztikus univerzálé a chémerisztikus elméletek keretén belül marad. A második *Az új tudományban* viszont láthattuk, hogy Vico a fantasztikus univerzálék mint „modellek” vagy „ideális portrék” értelmezése mellett áll ki, amelyek nem szükségszerűen kötődnek valós személyekhez. Vö. A. BATTISTINI: Note. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. id., t. II, 1835, illetve részletesebben UÓ.: *Antonomasia e universale fantastico*, id. A mi szempontunkból elsősorban az a tény érdekes, hogy ennek a fontos elméletnek a kidolgozása során *Az új tudomány* első és utolsó kiadásában egyaránt változatlan módon megmarad a költői elme szenzitív-fantasztikus megismerés által elért univerzalitás jellege.

ráció tárgyává is válik, amely a mítosz nevet kapja. Ennek a jelentése mellett azonban most nem időznénk el.

A „képzletbeli egyetemes” jól teoretizált fogalma tehát lehetővé teszi Vico művében, hogy a különös a fantasztikus és ingeniózus műveletnek köszönhetően általánossá váljék. A művelet pedig, mint a szenzibilis tapasztalat belsőből fakadó lényegi része jelenik meg. Filozófiájában az érzet partikularitásával Vico nem helyezi szembe az intellektus absztrakt univerzalitását, a logikai univerzalitást – hogy a legtisztább racionalista tradícióhoz térjen vissza –, hanem magából a szenzibilitásból fakadó költői és fantasztikus univerzálé nyomában marad. A vicói fantasztikus univerzálét (képzletbeli egyetemes) tehát az univerzális fantasztikus (egyetemes képzletbeli) intuíciójaként is értelmezhetjük, azaz nem a fogalmi absztrakció logikai, hanem a fantázia analógia útján elért univerzáléjaként is definiálhatjuk, vagy más szóval: nem a filozófiai racionalitáson, hanem a leleményesség összekötő, viszonylétesítő képességén és a költészet teremtő erején keresztül elért általánosként. Pontosan kifejezi a szenzibilis megismeréssel szorosan velejáró univerzalitás felé nyitást, hisz úgy is nevezhetnénk, mint az érzetben benne rejlő, *inherens vis veri*. A fantasztikus megismerés mintegy köztes szintet képvisel a szenzibilis és a racionális megismerés között, vagy még helyesebben: az érzet fantasztikus meghosszabbítását jelenti, annak ingeniózus és teremtő változatát, amely magának a szenzibilitásnak földjében gyökerezve, sikeresen eléri az univerzális szféráját, amely ennek következtében megszűnik a racionalitás kizárólagos kiváltságának lenni.

#### ÚTBAN AZ ÉRZÉKELÉS LOGIKÁJA FELÉ

A vicói filozófiával kapcsolatos megfontolások alapján felmerülő elemek fényében joggal feltételezhetnénk, hogy az esztétika lesz az a terület, ahol végbemegy az emberi tapasztalás két alapvető komponense, a kifejezés különlegességére és a logikai általánosságra való törekvés közötti szigorú ellentét meghaladása. Vico esztétikájának leglényegibb részét pontosan azért jellemezhetjük a „képzletbeli egyetemes” elvével, mert az emberi tapasztalás általános megismerési jelentését magának a tapasztalásnak keretéből kiindulva próbálja meg kifejezni. Megvan benne az a képesség, hogy az érzetet eszmei értékkel, az ideát pedig érzéki testtel felruházva átalakítsa a valóságot. A *fantasztikus univerzálé* az érzetből megtartja a különös konkrétságához való vonzódást, míg az észtlől az általános horizontja felé való nyitást veszi át. Sem a puszta érzés, sem a puszta absztrakció önmagában nem állhat Vico esztétikai doktrínájának alapjában, hanem csakis a két momentum közötti termékeny feszültség, amelynek következtében a fantasztikus kifejezésnek teremtő hatalma lesz, amelyen keresztül az érzéki az idea általánossága felé nyit. A *fantasztikus univerzálé* eszméjével *Az új tudomány* szerzője megálmodhatja az emberi tapasztalás egységes vízióját, amelyben a költői képzletnek sikerül

megvalósítania a *bizonyos* érzéki testiségére összpontosított esztétikai univerzalizitást, lényegileg megerősítve és gazdagítva ezáltal az igaz és a tett – gnoszológiaiilag már a *De antiquissimában* rögzített – kölcsönös konvertibilitásának elvét. A valóság érzéki-fantasztikus megismerésében fedezi fel Vico a partikuláris és az univerzális szintézisének leghitelesebb kifejezését. Ez a szintézis pedig pontosan esztétikai természetű, mivel elménk eredendő fantasztikus, avagy költői tevékenységéből származik, amely történelmünk és kultúránk kezdeteiben áll.

Vico filozófiájának sajátos esztétikai természete tehát lehetővé teszi az érzet és az értelem, a szenvedély és az ész dualizmusának mérséklését, a megismerés új szinkroniájának létrehozását, amely az érzet képzeletbeli egyetemesén és a költészet ideális igazságán alapul. Mindkettőt a képzeletbeli egyetemes eszméje foglalja magában. Ebben az értelmezésben Vico filozófiája mintegy közvetítő, köztes módon jelenik meg, méghozzá egyforma távolságot tartva mind a pusztá *mentalizmustól*, amely szerint el lehet tekinteni a szenzibilitás területétől, és le lehet mondani a *pre-reflexív* képességek támogatásáról, mind pedig a korlátolt *empirizmustól*, amely viszont mindent az egyszerű szenzoriális percepcióra próbál redukálni, és képtelen a pusztá partikularitásán túlra tekinteni. Világos tehát, hogy Vico filozófiájának ilyen jellegű interpretációjában nem arról van szó, hogy az érzet spontán természetességét az értelem közvetett reflexivitásával helyeznénk szembe, mint ahogyan arról sem, hogy újból az első emberek közvetlen érzékeléséhez kellene visszanyúlni, akik „minden okoskodástól mentesek, életteljes érzékűek és igen élénk fantáziájúak voltak”.<sup>40</sup> Már csak azért sem, mert mindez ma már olyannyira távolinak és különbözőnek tűnik a mi „megnemesedett” – ahogyan Vico mondaná –, azaz absztrakt és „szellemiesített” elménktől, hogy csak nehezen és alig sikerül megértenünk – inkább csak nyomon követnünk – a nápolyi filozófus művében helyenként elszórt sajátos jegyeket, amelyekben úgy látszik, a *pathos* és az ész, az érzet és a *logos*, a történelem és a mítosz, vagy másképpen: a *bizonyos* és az *igaz* találkoznak, vagy egybeesnek. Ebben a perspektívában az esztétika területe különösképpen privilegizált szféraként jelenik meg, erőteljes spekulatív hangsúlyt kapva. Nem arról van tehát szó, hogy akár az érzékelés, akár az értelem korát kellene választani, hanem mindenekelőtt számot vetni az emberi megismerés igazi természetével, gyökerével, a valóságról való ismeretünk eredeti szerveződési módjával, hogy aztán megérthessük, milyen kategóriákban szerveződik az aktuális gondolkodásunk, ismét felfedezzük elménk néhány primordiális tevékenységének fontosságát és funkcióját, és felidézzük a gondolkodásunkat irányító elemi folyamatokat. Mindez pedig segítségünkre lehet annak átgondolásában, mit jelent ma gondolkodni, a „kiterjesztett” értelem diadalának korában, és új alapokra helyezhessük a gondolkodás rendeltetését, célját. Tagadhatatlan tehát, hogy Vico az

<sup>40</sup> SN44, § 375 (UT, 252).

érzékelés dimenziójára, a fantasztikus és ingeniózus konstrukcióra, valamint a költészet világára fekteti a legnagyobb hangsúlyt. Nem enged ugyanakkor a különöség és az egyediség dicsőítésének, hiszen „költői logikájában” egy olyan esztétika eszméjét sugallja, amely mint reflexió, képes kimutatni a szenzibilis és perceptív dimenzió lényegileg reflexív jellegét, a költészet megismerő és igazsághordozó értékét, amit pedig – mint már említettük – az idealista és különösképpen a Croce-féle interpretáció tagad. Ebből a szempontból a vicói költészetet nem értelmezhetjük spirituális, individualizáló és alogikus formaként, ahogyan Croce akarta, hanem elsősorban költői bölcsességként, amely egyaránt megköveteli a maga „logikai” és megismerő dimenzióját, méghozzá pontosan a „képzeletbeli egyetemes” lényegi funkcióján keresztül, noha ez utóbbiban Croce nem látott mást, mint inkongruenciák és hibák forrását. A költői bölcsesség a „fantasztikus univerzálék” alapvető doktrínáján keresztül tudja felmutatni konceptualista jellegét, és a vicói esztétika is határozott spekulatív jeleget nyer. A költészet „logikája”, amiről Vico beszél, nyilvánvalóan nem racionális logika, hanem a fantázia logikája, vagyis olyan logika, amely konkrét képből kiindulva születik, és a képzeletbeli idealitás folyamatában, amelyhez végig kötődik, egyértelműen esztétikai téren eljut az univerzalitás dimenziójába. Olyan logika, amelynek megvan a maga igazsághordozó alapszabálya, amely viszont nem esik egybe a tudományos ábrázolás objektivitásával, csak a valóság képzeletbeli egzemplaritásával, merthogy „az igazi hadvezér Goffredo, ahogy Torquato Tasso elképzeli”. A költészet eme igazsághordozó jellegéből adódik továbbá, hogy Vico esztétikája mindvégig megtartja a maga konkrét, reális és történeti jellegét. Ebben az általános perspektívában bátran kijelenthetjük, hogy Vico filozófiája az érzékelés esztétikai filozófiájaként jelenik meg, olyan reflexióként, amely képes egyidejűleg biztosítani a teremtő, igazsághordozó és spekulatív jeleget a szenzibilitás horizontján, és mint ilyen, joggal követelheti magának a címet, hogy meghatározó mértékben hozzájárult a modern filozófiai esztétika kidolgozásához.

A fentiek alapján tehát világos, miért beszélhetünk Vico filozófiájában az érzés és az esztétika primátusáról, mégha mindenekelőtt faktuális primátusról is van szó, amelynek megállapításában Vico ugyanúgy előbbre helyezi a benyomás alapvetően időbeli elsőbbségének közvetlenül észlelő jellegét a reflexióval szemben, vagy az érzését a gondolkodással szemben, mint a költészetét a prózához vagy az egyénet a fajhoz képest. Először van a „feltalálás”, utána az „ítélkezés”, írja *Az új tudományban* (§ 498) (UT, 315–316.), és mivel a „feltalálás a leleményesség sajátja”, az *ingenium* – legalábbis kronológiai – elsőbbségére kellene belőle következtetnünk a *ratióval* szemben, vagyis a leleményes érzés primátusára a reflexív gondolattal szemben. Mindazonáltal nem két önmagában heterogén momentumnak a megkülönböztetéséről és szembeállításáról van szó, inkább az érzés mint autonóm és teljes dimenzió méltóságának és szükségszerűségének kimondásáról. Azt a tényt pedig, hogy az érzés területe Vico filozófiájában önmagában is teljes értékű, központi szféra, kiválóan bizonyítja – mint láthattuk – a testiséggel, az affektív

szférával és a szenzibilitással kapcsolatos erőteljes feszültségek egész életművön végighúzódo mély filozófiai jelentése.

Ha ugyanis utánajárunk a főbb interpretációs kategóriáknak, amelyeken keresztül Vico a világ és a történelem rendjét leírja, felfedezhetjük, hogy messze nem az intellektus rideg és absztrakt kategóriáiról van szó, hanem a test és a szív lángoló és nagyon konkrét kategóriáiról, a képzelet, az emlékezet, a leleményesség intuitív és fantasztikus kategóriáiról, a *pathos* és az egyszerre individuális és kollektív érzés kategóriáiról. Maga az emberi civilizáció, a gondolat születik a testiség elemi szenvedélyeiből, a félelemből, a rettegésből és a csodálkozásból. A temetkezések, a házasságkötések és a vallások azért jelentik az emberi együttélés és az emberi történelem igazi kezdeteit, mert az érzés és tapasztalás ezen elsődleges formáiban gyökereznek. A félelem, például, nem a gondolat absztrakciója, hanem elsődleges érzelem, ahogyan a félelem, a meglepődés, a kíváncsiság és a vágy is az. Nem a sivár, terméketlen fogalom uralja hát a történelmet, még kevésbé a tőlünk távoli korok történelmét, hanem a gondolat kegyelme, vagy úgy is mondhatnánk, az emberek érzése, a költészet magaslata, mivel ahhoz, hogy a történelem értelmét, jelentését és irányát felfogjuk, le kell vetkőznünk minden „gőgöt”, minden intellektuális és morális önhiútságot, de mindenekelőtt a *logocentrikus* értelmet. Ezzel szemben számot kell vetnünk a test eredeti szerénységével, egyszerűségével, és fel kell fedoznünk az új, *patocentrikusnak* is nevezhető értelem tág lehetőségeit. Innen ered tehát a vicói filozófia igazi 'patetikus', szenvedélyes, esztétikai és ugyanakkor gyakorlati jellege.

Az emberek és a nemzetek világának, a történelem folyamán végbement változásainak átfogó, mély áttekintése nem valami absztrakt és felületes látomáson alapszik, nem egy terméketlen séma szerint halad előre, a különböző történelmi korok pusztá egymásutánjában ragadva meg a tények egyszerű váltakozását, hanem Vico be tud hatolni az egyes individuumok legapróbb tetteibe is, közlőről nyomon követi az azokat éltető *pathos*t, hogy aztán leírja annak benső lényegét. Az új tudomány ezek szerint a belülről megragadott emberi dolgok drámáját mutatja be, az egész emberiség történelmének nehézségekkel teli paraboláját, vagyis minden egyes emberét az Egyetemes özönvíztől a modern korunkig, az érzés nagyon világos *fenomenológiája* szerint értelmezett civilizáció hajnalától a „felvilágosodott és művelt” időig, majd a történelmi folyamatok *visszatéréseiben*. Ebben az értelemben Vico vállalkozásának újszerűsége és nagysága abban rejlik, hogy képes genealógiailag meghatározni a megismerés-, beszéd- és gondolkodásmódjainkat irányító eredeti mechanizmusokat és folyamatokat, restaurálni tudja távoli világok, gyakran mellőzött faktorok, másodlagos, homályos és figyelmen kívül hagyott aspektusok mély értelmét és méltóságát, amelyeknek az emberi érzés különféle módosulásait megfelelő módon rekonstruáló elbeszélés világosságot és történetiséget biztosít: „És mégis, ebben a sötét éjszakában – hangzik a híres vicói passzus –, amely az ókor igen távoli kezdeteit eltakarja előlünk, megjelenik annak az igazságnak soha le nem nyugvó, örök fénye, amelyet semmiképpen sem lehet kétség-



bevonni: ti. hogy *ezt a társadalmi világot bizonyára emberek alkották*. Ezért lehet, sőt kell is annak alapelveit *a magunk emberi szellemének módosulásaiban megtalálnunk*” (SNS, § 331) (UT, 226). Ez azt jelenti, hogy az emberiség története minden formájában és minden aspektusában megismerhető és rekonstruálható, még hozzá lényegében azért, mert emberi produktumról lévén szó, az emberi érzés megőrzi, folyamatosan reprodukálja a nyomát.

Összegezve: Vico megfontolásában mindenekeelőtt az észlelési, érzelmi, emlékezeti, képzeletbeli, egyszóval az esztétikai komponens primátusa kap kitüntető figyelmet, és emlékeztet bennünket arra, sőt szinte megköveteli, hogy ebben az összetett dimenzióban értelmezve próbáljuk megközelíteni az ő elméletét is. Az *Új tudománnyal* együtt ennek a dimenziónak köszönhetően éri el azt a spekulatív autonómiát és konzisztenciát, amely meghatározó módon hozzájárul a modern esztétika megszületésének kidolgozásához.

*(Giuseppe Patella: Vico e la logica del senso.)*

*Fordította: Dávid Kinga*

LUIGI TASSONI

## *Vico nyitott emblémája*

### I.

Vico módszere egyszerre következetes és áttekinthető. Az, amit oly helytállóan fejt ki a *Principi della Scienza Nuova*<sup>1</sup> [Az Új tudomány alapelvei] értelmezéseként megjelölt *Spiegazione della dipintura proposta al frontespizio* [A címlapon bemutatott kép magyarázata] című szövegben, egyértelművé teszi az interpretáció folyamatát. Olyan folyamatról van ugyanis szó, amely abból és konkrétan abban a vizuális képben eredő magyarázatokat feltételez, amelyek a szöveghez képest arra szolgálnak, hogy: „az olvasó fogalmat alkothasson magának e műről, mielőtt elolvassa, s könnyebben megtarthassa emlékezetében fantáziája segítségével, miután elolvasta” (ÚT, 113). A fogalomalkotás [ridurrla a memoria] hangsúlyozása nyilvánvalóvá teszi az adott kép embléma jellegét: vagyis, hogy tartalmazza a referenciális aktus elemeit, a máskülönben egyenként megmagyarázhatatlan kapcsolatok hálóját. Ugyanez az emblematiszta meggyőződés vezeti Vicót Az új tudomány központi problémájával, a nyelv eredetével kapcsolatban, hiszen a három kort olyatén módon is lehetne olvasni, mint ugyanannak az egységnek egymással lépcsőzetes kapcsolatban álló részeit, melyek egytől egyig a következő elem függvényében léteznek.

Vico zárt emblémája csak akkor nyílik ki, amikor és amiért a verbális jel megmagyarázza. Az embléma tehát hipoikonként zárja magába mindazt, amit a gondolat, mint jelek együttese, egy máskülönben nem szintetizálható, *in fieri* artikulációban nyit fel.

Éppen ezért a magyarázat kiválasztása mindenekelőtt arra szolgál, hogy rávilágítson a teljes mű során alkalmazott módszerre, vagyis hogy kapcsolatot keressen teremtés és interpretáció között, úgy ahogy eredet és történelmi folyamat között.

Mindezt összevetve felmerül a kérdés, hogy miért bízunk a jövődőlés és a „világalkotás” feladatát a költő-teológusokra?<sup>2</sup> A válaszáért kicsit vissza kell

<sup>1</sup> Jelen tanulmány során az 1953-as Ricciardi kiadás alapján készült, *Fausto Nicolini* szerkesztésében megjelent kötetre hivatkozok (Mondadori, Milano, 1992). Magyarul: ÚT [Az új tudomány] rövidítéssel, Ford. *Dienes Gedeon* és *Szemere Samu*. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] (1979<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Vico *Az új tudományával* foglalkozó kortárs szakirodalom közül mindenképpen ki kell emelni GIUSEPPE MAZZOTTA: *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico* (Einaudi, Torino, 1999) című kötetét, mely részletesen és mélyrehatóan válaszol a felmerülő kérdésekre. Számunkra elsősorban azért van akkora jelentősége, mert Mazzotta nyilvánvalóvá teszi az emblematiszta, mint metanarratív eszköz használatát Vicónál, mely a festészethez hasonlóan „láthatóvá teszi azt, ami csak titokban fogható fel” (61).

mennünk az időben. Elég lenne emlékezetünkbe idézni, hogy mit gondol erről, hasonló módon, Francesco Petrarca, aki egy Gherardo atyának címzett levelében (*Familiare*, X, 4) a következőket írja:

A költészet korántsem ellensége a teológiának [...] Mi mások is lehetnek az Evangéliumban a Megváltó parabolái, ha nem a valóságtól idegen elbeszélések, vagy röviden, egy átvitt értelem, melyet a hétköznapi nyelvben egyszerűen csak allegóriának hívunk? [...] azokon a helyeken Istenről és isteni dolgokról van szó, itt istenekről és emberekről, amiért is Arisztotelész azt mondta, hogy az első teológusok költők voltak. És hogy ez így van, arra maga a név mutat rá. Kiderítettük tehát, hogy honnan ered a költő neve, és jöllehet a vélemények különbözőek, a legvalószínűbb a következő: egy szép napon a nyers, de igazságra és legfőképpen isteni megismerésére áhító emberek [...] elkezdtek magukat arról győzködni, hogy létezik egy magasabb rendű hatalom, amely a halandó dolgokat irányítja. Márpedig ha ez így van, akkor azt több mint emberi hódolattal és egy hozzá sokkal érdekesebb kultusszal kellene imádni.<sup>3</sup>

A vicói fejlődéstörténet lépcsőjének három korszaka, az isteneké, a hőszoké és az embereké, a kommunikáció jelének három, egymástól jól elkülöníthető, egyéni sajátosságának felel meg: vagyis a *hieroglifák nyelve* (az isteni dolgok megfemtésére hivatott jóslatok és előjelek), a *szimbolikus nyelv* (képek, metaforák, összehasonlítások és leírások) és a *levelező [episztoláris] nyelv* (közönséges, az élet mindennapi használatára szolgáló nyelv). Ezek közül pedig mindegyik, a filozófus által elképzelt egy-egy korszakkal egyezik meg: istenek kora, hőszok kora, emberek kora. Ebből kifolyólag Vico kapcsolata a történelemként, és ennek megfelelően emlékezetként kezelt idővel nagyon összetett: „a *topika* az elme első, a *kritika* az elme második műveletének szabályozására szolgáló módszer [...] az emberi elmében először a topikát segítette elő [ti. a gondviselés] és aztán a kritikát, mert előbb kell a dolgokat megismerni, csak azután lehet ítélni róluk.” (ÚT, 315). Ennek alapján pedig azt feltételezi, hogy a költők úgy jelölik ki az emlékezetet, mint a múzsák anyja. Van azonban más is.

Vico szerint az idő, az elképzelt korszakok között lejátszódó egyre gyorsuló változásában alakul, korlátozva ezáltal a *homályos, mert polgári fényt nélkülöző* káoszt, a nyers és durva elementaritást (Vico terminusa). Következésképp a rendezőelv a hiánypótlás aktusán keresztül válik teljessé; ez pedig azt jelenti, hogy nem előrli az eredeti értelmet, hanem visszatér hozzá. A harmadik korszak nyelve ezért űrzi meg saját időszakának emlékezetét, ahogy Vico is arra törekszik, hogy ezt saját, fantáziadús etimológiájával bemutassa. Ez az emlékezet azonban nem csu-

<sup>3</sup> FRANCESCO PETRARCA: *Familiarium Rerum Libri*. In: *Opere*. Ol. ford. E. Bianchi, Sansoni, Firenze, 1922. Az idézetet magyarul a saját fordításomban közlöm (A ford.).

pán az időben és a történelemben lejátszódó fejlődésélményre, illetve annak az eredeti, kaotikus összevisszaságnak az alapjára vonatkozik, amely olyan sokszor előkerül *Az új tudományban*, hanem arra szolgál, hogy korszakról korszakra, a jel indikatív képességében őrizze meg a korábbiakban már megszerzett referálás nyomát. A káosznál maradvá tehát, nem történik más, mint (az irányító-törvényhozók munkájába) belép a törlés művelete; ez pedig azt jelenti, hogy a káosz emlékezete a beszéd legkisebb egységeiben, mint például a metonímiában (mint a folyamatos dadogás) és természetesen az indulatszavakban konzerválódik. Kiváltképp azonban abban, hogy még jobban hangsúlyozza, hogy a beszéd egy kezdetben „néma nyelvből” alakul ki, mely „jelekkel vagy olyan tárgyakkal beszélt, amelyek természetes kapcsolatban voltak a kifejezendő eszmékkel.” (ÚT, 134). Nem véletlenül jelenik meg az első korszak nyelve szent, titkos és csak a néma cselekedetek számára artikulált nyelvként. Ez a kezdeti némaság egy olyan cselekvést ábrázol, amely nem tételez közvetlen azonosságot jelek és a referensek között. Éppen ezért rejtőzik ott a titok és a szent, melyeket az orákulumok közbenjárása nélkül lehetetlen lenne megfejtani. Ebben az esetben is, ahogy a következőkben, a jel emblémákba (csak előjelek segítségével interpretálhatók) szerveződik, a vicói nyelv pedig úgy viselkedik, mint hieroglifák együttese: mint jelkép vagy embléma. Ahhoz, hogy a jelek nyilvánvalóvá váljanak, és hogy fel lehessen nyitni az embléma keretét, elkerülhetetlenül szükséges, hogy a költő-teológusok felvázolják azt a szálát, amely *ténylegesen* egyesíti a jeleket a közvetlen referensekkel. Ez pedig azt jelenti, hogy működésük a (nyelvbe nyomtatott) mesebeli emlékezet képeihez képest abban áll, hogy a szimbolikust jellé, a kétértelműt pedig jól felismerhető és társadalmilag hasznosítható kommunikáció elemévé alakítsák. Röviden, az ilyen és ehhez hasonló műveletek a költő-teológusokat teljes mértékben megkülönböztetik a (kortárs értelemben vett) költőktől. Ők ugyanis megtarthatják a szimbolikus kétértelműséget, hiszen nem alapítók, hanem kísérletezők. Ők azok, akik csupán az értelem kialakulásának egészét tekintve járulnak hozzá a kommunikáció folyamatához, amely azonban természetesen nem vázol fel semmiféle szabályt és cáfolhatatlan normát jel és referens között.

## II.

De mit is jelent az eredetileg *költői sajátosságokkal* felruházott nyelvekről beszélni (ÚT, 136)? Vico már a bevezetésben felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy lehetetlen bemutatni: „mert e primitív emberek költői természetét e mellett a mi civilizált természetünk mellett valóban lehetetlen elképzelni és csak nagy nehezen lehet megérteni” (uo.). Ezek a költői sajátosságok tehát egy sokkal nyitottabb, örömgukban indikatív egységekhez viszonyított redukció eredményei. Vagy ha úgy tetszik: „Ilyen sajátosságok voltak bizonyos *fantázia alkotta típusok* (vagyis többnyire élőlényeknek, isteneknek vagy héroszoknak, a fantázia által formált képei)” (uo.).

A költő-teológusok fantáziája képeket alkot, amelyek eleven szubsztanciákon [sostanze animate] és megsejthető tényeken alapuló magyarázatok, de minden esetben *igaz regék* [favelle vere]. A magyarázat és az embereknek a hősi-isteni univerzumhoz viszonyított interpretatív tevékenysége tehát arra ösztönzi a költő-teológusokat, hogy képeket hozzanak létre, melyek számunkra nem mások, mint jelentők együttese (vagyis emblémák). Az *igaz regékben* tetten érhető „nem analógiás, hanem egyenes” (uo.) értelmű allegóriák úgy válnak nyilvánvalóvá, ahogy az igazságról lebben fel a fátyol, oly módon, hogy az egyértelmű jelentéseket láthatóvá tegyék. Mindez Vico részéről egy nagy felfedezést jelent, hiszen ezen a ponton a fantasztikus kép saját egyértelműségére redukálódik, mint egyértelmű és nem ambivalens elemek halmaza. A leleplezés, a csodálat, a felfedezés és a szó szintjére redukált hősi mese lemeztelenítése rávilágít a jel eredetiségére és annak természetére. A felfedés aktusa a jel recepciója. Hátra van még azonban, hogy az újratereztésről és a társadalmi körbe való bebocsátásról ejtsünk néhány szót.

Éppen ezért nagy segítségünkre vannak azok a lényeges gondolatok, amelyek *Az új tudomány* II. könyvében az úgynevezett *költői bölcsességre* reflektálnak. Ez a könyv rögtön azzal kezdődik, hogy félreérthetetlenül rámutat a dolgok *nyers* eredetére (ÚT, 243). Természetesen az emberek története ettől a nyers és kaotikus eredettől indul, melyet csakis egy *emberfölötti bölcsesség* (uo.) irányíthatott. Vico szerint ennek az irányításnak felel meg „a vallás tekintélye” szerint működő költők bölcsessége. A költők (emberi) bölcsessége tölti be a háttérben zajló, legszükségesebb tevékenységet, amennyiben „A »bölcsesség« az a képesség, mely irányítja mindazokat a diszciplínákat, amelyekből megismerjük az emberiséget tökéletesítő összes tudományokat és művészeteket.” (ÚT, 244). Ennek a bölcsességnek a súlypontjában a Múza segítségül hívásán, (ÚT, 245), jobban mondva az emlékezethez való visszatérésen és ennek következtében a dolgok gyökerében rejlő enigma csomójának kibogozásán keresztül a „divináció” [jövendölés] (uo.) áll. Ezért a bölcsességnek egy nem racionális és elvont metafizikából kellett kiindulnia (Vico terminológiája), vagyis maguknak a dolgoknak a nemtudásából származik és csodálatot kelt (ÚT, 252–253).

Amennyiben Vico ragaszkodik a szenzoriális értelem természetéhez, melyet a filozófusok megértésmódjával [intelligere] kapcsolatban a költők követelnek, elmondható, hogy a képmások a csodálat velejárói. A keletkezés ezen formája pedig egy kreatív, az interpretációhoz hasonló aktus kialakulását eredményezi. Így tehát a csodálat, csakúgy mint a *bricolage*, kreatív pillanat, amely a költő-teológusokra tartozik: „a csodált dolgoknak saját elképzelésük szerint létet tulajdonítottak, ez éppen [...] a gyerek természete. Náluk megfigyelhetjük, hogy élettelen tárgyakat vesznek a kezükbe, s úgy játszanak és beszélnek velük, mintha élőlények volnának.” (ÚT, 253). A fikció, mint a végestől a végtelenbe tartó kreatív *fictio*, elmélet, amelynek Leopardi sokat köszönhet.

A költészet ilyen keletkezését igazolhatjuk végül azzal, az örök tulajdonságával is, hogy sajátos anyaga a lehetetlen, amelyet mégis elhisznek, amennyiben lehetetlen elhinni, hogy a testek szellemek [...] De a költők mindennél nagyobb gyönyörűséggel éneklük meg a boszorkányoknak varázslatokkal művelt csodáit. Ezt az isten mindenhatóságában bízó rejtett érzésnek kell tulajdonítanunk, mely minden népnek sajátja. (ÚT, 257).

Nem véletlenül tiltja meg Isten Ádámnak a *jövendölés* tudományát, amennyiben az a jónak a rossztól való megkülönböztetését jelenti. Ilyetén módon ugyanis, Vico következetes és jól áttekinthető okfejtése értelmében, az orákulumok és a jósnők segítségével (akiket azonban meg kellett volna hallgatni és magyarázni) meg lehetne magyarázni az isteni titkokat. Innen következett Vico a költészet legfontosabb tulajdonságára, amely nem más, mint hihetővé tenni a hihetlent (ÚT, 256–257). A csodálat éneklése tehát megegyezik annak az első csodálatnak, mint kreatív aktusnak az érzéki felfogásával, amely arra ébreszti rá Vicót, hogy minden nemzetben megtalálható Isten egy *rejtett értelme*, vagy ha úgy tetszik egy közvetett felfogása. Az emberi eszmék onnan születnek, hogy [ti. az emberek] „testi szemükkel szemlélték az eget” (ÚT, 261).

Vico számára nyilvánvaló, hogy az interpretáció, fordítás, más jelekre való átváltás. Így a „képhez kell folyamodnunk, hogy őket [ti. az eszméket] megjelenítsük és hogy – mint afféle festők – emberi alakokat adjunk nekik.” (267). „A teológus-költők azonban, akik még nem tudták az értelmet használni, egészen ellenkező irányú, fenségesebb munkával érzékeket és szenvedélyeket tulajdonítottak a testeknek [...], még az ily hatalmas testeknek is, mint az ég, a föld, a tenger. De később, amikor a hatalmas képzelőerő ellankadt, az absztrakció képessége pedig mindjobban erősödött, ama megszemélyesítéseket kis jelekként fogták fel.” (uo.) Ezért a metonímia kisebb jelekre redukál-fordít le egy nagyobb kiterjesztésű képzetet, az allegória egy *sajátos nyelv* [diversiloquium], mert közös értelmet hordoz, egy különböző fajok és nemek között kialakult *egyértelmű jelentést*, míg a metafora *érzést és szenvedélyt kölcsönöz az élettelen dolgoknak* (ÚT, 268.). A hangutánzás ellenben, Vico szerint, jelentős szerepet játszott a nyelv kialakulásában. Ennek alapján meg lehet különböztetni az istenek néma és nagyon kevésbé tagolt, a heroszok néma és tagolt nyelvből összetett és az emberek „majdnem kizárólag tagolt és nagyon kevésbé néma” nyelvét (ÚT, 294). Vico a sorok között arra is figyelmeztet, hogy a beszéd közvetlen kapcsolatba lép a csend-némaság különféle felfogásával: a hangutánzással, mint egy hang imitációja (mint például az a hang, melyet Homérosz azért ír le újra, hogy reprodukálja azt a zajt, ahogy Odüsszeusz beledöfi Polüphemosz szemébe az olajfadorongot), de legfőképpen a csend és a nyelv határmezsgyéjén található indulatszóval, amely minden nyelv estében, többnyire egytagú szavakból áll („ezek heves szenvedélyek erejétől tagoltak és minden nyelvben egyszótagúak”, ÚT, 295.o.). Az ami igazán meglepő *Az új tudományban*, hogy a retorikát nyelv előtti-

nek tételezi; nem mint a beszéd *a posteriori* kialakítóját, hanem mint magának a beszédnek megalkotóját és létrehozóját.

Vico szerint a költők, vagyis a nyelvek kitalálói, a „legsajátosabb és legérzékenlebb eszmék szerint” adnak nevet a dolgoknak (ÚT, 270). Ez a vicói retorika terminológiájának értelmében nem jelent mást, mint metonímiát (a szerző művei helyett áll, de legfőképp az ok áll az okozat helyett), szinekdochét („amikor az emberek a részlegestől az egyetemeshez emelkedtek, vagy amikor egyes részeket más részekkel egyesítve egészet alakítottak”) és a már megvizsgált allegóriát. De mit lehet mondani az *eironeiáról* és a színlelésről (disszimuláció)?

Az irónia bizonyára nem keletkezhetett a reflexió kora előtt, mert a hamisból alakul a reflexió segítségével, amely az igazság álarcát ölti fel. Itt újból látjuk az emberi dolgoknak azt a nagy alapelvét, amely megerősíti, amit a költészet eredetére vonatkozólag mondtunk, azt, hogy a pogányság első emberei, mivel egészen egyszerűek voltak, mint a gyermekek, akik természetüknél fogva igazmondók, első mondáikban nem költhettek semmi hamisat; ezek kétségkívül olyanok voltak, amelyeneknek őket fentebb meghatároztuk: *igaz elbeszélések* (ÚT, 271)

Vico a tényleges eredethez való visszatérés hevében, *igaz elbeszélésekről* beszél, jöllehet műve első oldalától tisztában van azzal, hogy a kreatív tett és főként az elbeszélés *de facto* az átalakuláson és a hazugság szükségszerűségén alapulnak, méghozzá úgy, hogy amennyire lehetséges, jeleken keresztül teremtenek. Ennek a naiv logikának a kialakításában játszanak fontos szerepet a gyermekek, akik nem tudnak hazudni (Rousseau vajon egyetértene-e ezzel az állásponttal?). Ezzel szemben az emberi világ keletkezésével, és a költő-teológusok munkájával határozott összefüggésbe hozott retorika és interpretáció azonos törvényei azt állítják, hogy a gyermekeknek sincs a hazugságon és a színlelésen kívül más választásuk, amennyiben meg akarják teremteni a dolgok, mint referensek és a nyelv, mint jel között fennálló szükséges különbözőséget. Ez a különbözőség azonban iróniát szül, melyet Vico éppen azért definiál hamisnak, vagyis olyasvalaminek, ami az igazsággal álcázza magát, mert ennek köszönhetően úgy lehet valótlan állítani (és ellenkezőleg), mintha igaz lenne (az antik retorikában a színlelés kifejezésére az *eironeia* terminust használták).

Így tehát a *grammatika* nem más, mint a beszéd és az írás művészete, a *betűk* pedig [ti. a költőké], vagy ha úgy tetszik, „eszmék”, „formák”, „minták”, Vico szerint „kétségtelenül megelőzték a tagolt hangok ábrázolására szolgáló betűket” (ÚT, 281). Ezt az erőltetett gondolatmenetet igazolja a népek természetjoga is, amelyet a filozófus a költő-teológusok teremtés-interpretációjával együtt fejt ki, akik „a dolgoknak lényegük és sajátosságuk szerint adtak nevet. Ezért [...] a görögöknél és a latinoknál a »nomen« [név] és a »natura« [természet] ugyanazt a dolgot jelentette” (ÚT, 315).

Vico tehát olyatén módon képzei, hogy az első emberek a dolgok eszméit lelkes tárgyak képzet-alkotta jeleinek segítségével akarták megmagyarázni, és mivel né-

mák voltak, olyan cselekvéssel vagy testekkel, amelyeknek az eszmékkel bizonyos természeti vonatkozása volt [...] vagyis természetes jelentésű nyelvvel (ÚT, 282).

Ez a három összetevő (betűk, gesztusok, szavak) jelenti a vicói fordulatot, mely az univerzumot olyan jelölők együtteseként fogja fel, amelyek különböző nyelvkódok függvényében, de mindig a referensek univerzumával összefüggésben léteznek, és természetes kapcsolatban állnak az eszmékkel, pontosabban a jelentéssel. Jelenteni tehát elsősorban annyit tesz, hogy felfedezni ezt a kapcsolatot. Így tehát hieroglifákkal beszélni, épp úgy, ahogy címert vagy emblémát alkotni, nem azt jelenti, hogy alkalmazni a „titkos bölcsesség misztériumát”, hanem az indikativitás és az elbeszélés erejével használni a kód anyagi formáit. Szó sincs azonban szimbolikusan ábrázoló, kizárólag a szituáció függvényében létező, és kezdetben motiválatlan kódról (gondolok itt Idanthyrsosra, a szkíták királyára, aki öt szóval válaszolt Dárius hadüzenetére: egy békával, egy egérrel, egy madárral, egy ekevassal és egy íjjal, melyek az uralkodó autoritását jelzik) (ÚT, 285). Ennek ellenére a jel-hieroglifa csak saját rendszerén belül válik érthetővé, akkor, amikor bekerül egy társadalmi csoportba és lehetővé válik interpretációja, úgy, mint a görögök és rómaiak mitikus meséi, melyeket Vico az egyiptomiak hieroglifáinak szent égisze alatt egyesít (ÚT, 286).

Idanthyrsosra öt hieroglifája emblémát alkot, mely egy változatlan elbeszélést foglal magába. Vico érdeklődése azonban nem elsősorban változatlansága miatt fordul az embléma irányába, hanem azért, mert az egymással kapcsolatba került részek kép-beszédet alkotnak. Ezek a részek, vagyis az embléma figurái, csak abban a pillanatában kapnak jelentést, amikor kölcsönösen hatnak egymásra. A beszéd tehát csak a hieroglifák kapcsolatba lépése következtében kap jelentést, épp úgy, mint amikor olyan igazolványokat illesztünk össze, amelyek margói nem egyeznek pontosan. A nem-pontosan-egyezés, vagyis a magába zártság, a jel jelentése. Ez pedig azt jelenti, hogy a referenciális aktus csak a materiális jelölők (betűk, formák, képek) által kijelölt szó szerinti értelem útjának funkcionalitásában garantált. Itt az értelem, mely nem egyenlő a jelentéssel, úgy definiálható, mint a jel, a referálás aktusának irányába kijelölt nyomvonala. Röviden: Vico felfedezi azt, ami a modern költészet legfontosabb jellemzőjévé válik: világot teremteni a jel segítségével, természetesen úgy, hogy eközben nem szabad figyelmen kívül hagyni a jel funkcióját illetve kapcsolatait.

*(Luigi Tassoni: L'emblema aperto di Vico.)*

*Fordította: Tombi Beáta*



# A HOMÉROSZ- ÉS DANTE-KÉRDÉS VICÓNÁL

PAOLO CRISTOFOLINI

## *Dantétól Homéroszig, Gravinától Vicóig*

Az *Első Új tudomány*ban, amint azt Vico olvasói tudják, *Az igazi Homérosz felfedezése* nem szerepel. Mindaz, ami a két ezt követő változatban a harmadik könyv lesz, rövid, központi, mintegy a szív helyén, az itt még egy rövid fejezet vagy bekezdés formájában sincs meg; maga a kifejezés, „felfedezés” („*discoverta*”) stb., amelyet Vico oly büszkén fog később ismételtetni az évek során, itt még nem jelent meg. Nem mintha hiányoznának Homérosz nevének előfordulásai – bő száz (a *Harmadik Új tudomány* 267 említéséhez képest); olyan témák is előfordulnak, amelyek annak a feldolgozásnak a középpontjában lesznek majd, úgymint Homérosz egyfajta „titkos tudása” ideájának meghaladása, vagy mindazon számtalan görög város megemlítése – ami egy Aulus Gelliusig illetve Sztrabónig visszanyúló emlék – amely városok magukat tartották Homérosz születési helyének. De ezek az elemek nem alkotnak egy egységes szövetet, s még az *Iliász* és az *Odüsszeia* szerzője egyetemes voltának elismeréséig sem vezetnek el; ez csak 1730-tól kezdve következik be, amikor is az, ami átmenetileg a *Tudomány* első változatához készült jegyzetekből készült „Válogatás” nevet kapja, „elsődlegesen *Az igazi Homérosz felfedezéséhez rendezve*” címmel tárul az olvasó elé.

Ezzel szemben az 1725-ös műben olvasható Homérosz és Dante összehasonlítása, amely vissza-visszatér egy sor más vicói szövegben, s amelyet később a szerző egy határozott fordulóponton megtagad – ami időben tökéletesen egybeesik a *felfedezés* megjelenésével.

Az *Első Új tudomány* bennünket érdeklő szöveghelye a III. fejezet XXV. bekezdése, aholis azt olvashatjuk, hogy a hősi avagy isteni nyelvnek Homérosz idejében már birtokában volt Hellász összes, a barbárságot immár levetkőzött népe, olyanmilyre, hogy „Homérosz ezek közül választotta ki a *legjobbakat*, hogy megírja az *ő Költeményeit*”. Hasonlóképpen járt volna el Ænnius amikor Latium összes nyelvét összegyűjtötte, de leginkább később „Dante Alighieri, aki a barbárságot kezdvén megszelídíteni, összegyűjtötte az *ő Isteni Színjátékának* nyelvezetét az összes *itáliai nyelvjárásból*”.

Ugyanezeket az elképzeléseket találjuk bővebben kifejtve az ugyanannak az 1725-ös évnek a végén Gherardo degli Angioli-hoz írt híres levelében. Őt Mario Fubini „középszerű verselő”-nek tartja, míg Vico számára „egy fiatal, kinek költői természete Dante idejét idézi”; melankolikus érzületű és nem puhítják fel az akkor leginkább elterjedt irodalmi ízlés „finomságai”. Az *Első Új tudomány* vizsgált szövegéhez képest ez a levél élénk színekkel ecseteli „Itália büszke és vad barbárságá”-t, amelybe Dante beleszületett, az Itália elárasztására alászállt északi népek nyelv-

veinek kavardása közepette. Olyannyira, hogy „az elvadult élet miatt, magában maradván kegyetlenül rágódva kiirthatatlan gyűlöleteken (...) az itáliaiak közé viszszerterhetett a néma nyelv”, és Dante művének újdonsága abban áll, hogy visszaadta Itáliának a nyelvét, egy a régi időkben Homérosz által végrehajtott művelethez teljesen hasonló módon: „A vulgáris beszéd illetően szegénysége miatt Danténak, ahhoz, hogy Színjátékát kifejthesse, össze kellett gyűjtenie egy nyelvet Itália minden népétől, ahogyan Homérosz is összegyűjtötte a magát minden görögöktől, mivel hasonló időkben jött el: innen van az, hogy mivel a költeményeiben mindenki felismerni vélte a saját anyanyelvét, mindegyik görög város azt állította, hogy Homérosz az ő polgára volt.”

Ezek az 1725-ös oldalakon erősen és meghatározóan van jelen a barbárság motívuma, ennek fényében olvasandók mind az esztétikai értékelések a két nagy költőről, mind pedig az általuk a nyelven véghezvitt alkotó munka méltatása. A kérdéses gondolat folyamatának jobb megértése érdekében érdemes ezt a két szintet megkülönböztetni. Előfordulhat ugyanis, hogy nem elég Crocéval és Fubinival együtt elismerni azt, hogy a Dantét illető kritikai vélemény Vico részéről éppen annak köszönhetően mélyen szántó, hogy Vico rokonszenvez, sőt szenvedélyesen közel érzi és mondja magát a „toszán Homéroszhoz” – hanem ezzel együtt szükséges szem előtt tartani azt is, hogy mennyire képezik ennek a gondolatnak szerves részét a nyelvtörténeti kutatások, a merész elképzelések a klasszikus görög és a modern olasz keletkezésével kapcsolatban.

Ugyanez az összevetés fogalmazódik meg rövidebb és tömörebb formában a *De constantia jurisprudentis* egy szakaszában (II, XII): „Quia paupere lingua natus (scil. Homerus) ex omnibus Graeciae civitatibus poeticas locutiones collegit atque composuit: unde factum ut omnibus Graeciae dialectis loquatur, eodem prorsus fato quo Dantes Aligerius, in summa italorum barbarie, sine ullo exemplo proposito, ex sese primum natus, ex sese quoque poeta factus absolutissimus.”

Dante nagysága tehát, amely itt úgy jelenik meg, mint tiszta alkotó öntevékenység, már 1720-tól Homéroszéval együtt kerül említésre, és a kifejezés kihagyásos formájából ugyan, de itt is kikövetkeztethetjük, hogy Danténak a költői kifejezéseket minden itáliai városból össze kellett gyűjtenie, ahogyan azt a régi időkben Görögországban Homérosz tette „eodem prorsus fato”.

Nos, ez az a vezérgondolat, amelyet Vico később elvet. De vajon teljesen az ő gondolata volt, vagy mástól vette át? Erre a kérdésre a válasz egyféle lehet: az elképzelés Gravináé, és a *Ragion poetica* azon helye, ahol ez kifejtésre jut, nagy figyelmet érdemel, annyira nagy hatással van Vico gondolkodására egészen 1725-ig:

„Aminthogy – írja Gravina – Homérosz a meséléshez tömegestül átvette a Görögországban mindenki által értett és használt kifejezéseket, illetve hozzátett még, úgy a különböző nyelvjárásokból – amelyek közül a jónak adott elsőbbséget – összegyűjtött szavakat és kifejezéseket, mint saját maga által kitalált, a dolgokra hasonlító szavakat, sőt, még régebbi nyelvek szavait is, melyeket ő hívott újra életre – csakúgy Dante is, felölelve az általában egész Itáliában értett és használt

írott nyelvet, amelyet vulgárisnak hívunk, ezekhez a szavakhoz hozzátett még lombárdok, romagnaiak és toszkánok által használt kifejezőmódokat – ez utóbbiak nyelvjárását előtérbe helyezve.” Gravina Boccacciót idézi elgondolása alátámasztására, illetve még Castelvetro megérzését is, amely szerint Dante az összes itáliai nyelvjárást vegyítette volna össze hozzátéve „nehol általa kitalált, illetve további, az antik nyelvből, vagyis a latinból származó szavakat is.”

Amint láthatjuk, az az elképzelés, melynek mentén Vico összekapcsolta a két költőóriást, már Gravinánál is megvan a maga teljességében. Vico sajátként ehhez még hozzátett egy pozitív gondolatot a művelt népek kultúrájában továbbélő barbár elemekről, Dante esetében ezt jobban hangsúlyozva, mint Homéroszéban. Nem mintha Gravina ne dolgozta volna ki, Vicónál korábban, a barbárság aprólékos és összetett eszméjét: sőt, nagyon érdekes lehet megfigyelni hogy az *érzés* és *reflexió barbárságának* az érettebb Vicónál ismert szembeállítása szintén Gravina egy gondolat-kezdeményének a továbbfejlesztése, aki a *Ragion poeticában* szószerint felfedezi ezt a „kettős barbárságot”: a *természetes barbárságot*, amely a „művészetek zsenge korá”-nak sajátja és „szándékolatlan tudatlanságból születik”, és a *mesterséges barbárságot*, amely az elferdült ítélőképesség következménye, és „akkor éri el a tanokat, mikor szélsőségekre törekszenek és romlásba jutnak”. Egyik esetben sincs tehát Gravina számára semmilyen pozitív vagy életszerű mozzanat, miközben a kezdeti barbárságban, ahogyan azt Vico elgondolja, benne rejlik egy erő, egy *vis ingenita*, amelyet a civilizálódás elveszejt – és rendkívüli és szerencsés, amint a Degli Angiolinak írt levél is mutatja, hogyha az előrehaladott kulturális kifinomultság állapotában adódnak még ritka és különleges egyének – akik közé Vico magát sorolja – akikben, mintegy az antik örökség romjaként, az érzékenységnek és a fantáziának ez a forrása még érintetlenül megvan. Vico Dantéhoz közelállónak és hasonlóan érzi magát, amint azt Mario Fubini ékesen bizonyította, a legkorábbi költészet olyan felfogása szerint, amely „nehezen tudna elszakadni a barbárságtól”, s amelyet *Az új tudomány* gondolati és kifejezési stílusához hasonló hangzásúnak érez.

De hagyjuk most már Vico gondolkodásának és személyiségének ezt a lenyűgöző barbár oldalát, annak összes költői és fogalmi *chiaroscurójával* együtt, és maradjunk a Gravina által közvetített vezérgondolatnál!

Ez a homéroszi és a dantei nyelvnek egy, a legkülönbélebb, egyik esetben görög, a másikban itáliai nyelvjárásokból vett szavak, szófordulatok, kifejezések *gyűjteményeként* való felfogása. Gravinánál megvan az az elképzelés, azt állítja, hogy Castelvetrotól vette át, maga Vico pedig egy későbbi írásában a XVI. század tudorainak tulajdonítja, amely az eredetileg többféle forrás gazdagságát tételezi fel: számára Dante nagyrészt a *De vulgari eloquentia* szerzője, és e gyűjtőtevékenységnek előfeltétele egy már Itália-szerre közösen használt írott vulgáris nyelv, illetve korábban a latin létezése. Hasonlóan alkotó módon járt volna el maga Homérosz is, egy még régebbi nyelvből kiindulva, és mindkét szerző abba az irányba haladt volna, hogy egy nyelvjárást előnyben részesítsen a többivel szemben, egyik a jönt, másik

a toszkánt. Vico számára ezzel szemben a kiindulópont a barbár korszak nyelvi szegényessége. A végeredmény azonban az idáig tekintetbe vett három vicói mozzanatban ugyanaz: Dante, amint korábban előtte Homérosz is, *a beszélt nyelv változatainak* nagy gyűjtője volt, és mindkettejük magasztossága, lévén mind a ketten összehasonlíthatatlanok nemzetük többi fiával, szerves egységet alkot az ő gyűjtő és rendszerező tevékenységük nagyságával.

És ezen a kulcsfontosságú ponton következik be a fordulat a második, 1730-as *Az új tudomány* szerkesztése során. Ahhoz, hogy erre fókuszálhassunk, figyelembe kell vennünk egyrészt *Az igazi Homérosz felfedezésének* egy központi szakaszát az 1730-as *Az új tudományból*, illetve egy olyan ellentmondásosan elhelyezhető és datálható szöveget, mint a *Vélemény Dantéről*, amely a Niccolini-féle kiadásban, nem lévén szerzőtől származó címe, *Az igazi Dante felfedezése* címmel szerepel (de a címzés külsődleges és félrevezető). Ha időrendben kívánunk haladni, Croce útmutatásait követve, aki az utóbbi szövegnek a Ferrari által javasolt, 1732 utánra való datálást ésszerűtlennek tartotta és nagy bizonyossággal 1729 december 25-e előttre keltezte, ezzel kell kezdenünk. Ám Croce útmutatása, amelyet Niccolini hűen követett, egy rosszul értelmezett belső utalásra támaszkodik. Arról a helyről van szó, ahol Vico emlékeztet arra, hogy a „(nemzetek történetével foglalkozó) *Új tudomány*”-ban azt állította, hogy „Homérosz a pogány világ első történetírója”. Niccolini jegyzetei itt tesznek egy általános utalást *Az új tudomány* 1725-ös kiadására, és egy pontosat az 1744-esre, de valami nem stimmel. Az 1725-ös műben Vico ezt sehol nem mondta, legfeljebb „az első görög történész”-ként minősíti, az abszurd utalás az 1744-es kiadásra csak abban gyökerezhet, hogy Croce és Niccolini makacs és következetes módon elutasította az 1730-as változat valós történeti tényként kezelését. Egy dolog mindenesetre biztos: a mondat pontosan ebben a formában először éppen az 1730-as *Második új tudományban* olvasható.

Vajon ugyanazt jelenti a két mondat? Egyáltalán nem.

Azzal, hogy Homéroszról az *Első Új tudományban* azt mondja, hogy „a görög nemzet első történésze, akiről tudunk”, Vico következetesen azon a Gravina által kijelölt gondolati pályán marad, amely úgy alkotja meg Homérosz és Dante alakját, mint a kérdéses két nemzet paradigmáját, akik, jóllehet az ő magasztos nagyságukban, mégis bennefoglaltatnak a saját nemzetük kulturális és elsősorban nyelvi környezetében. Ezzel szemben, amikor *Az igazi Homérosz felfedezésében* Vico a „pogány világ első történésze”-ről beszél, amikor azt írja, hogy Homérosznál megvan „mindaz, amit a pogány antikvitásról tudunk”, illetve amikor azt állítja hogy nincs „nála régebbi profán íróknak” – nos, világos, hogy itt a hősi karakter egyetemessé válása felé történt egy lépés, nemcsak az egyedi ember individualitásának az összes görög nép általános kifejeződésében történő feloldódása miatt, hanem azért is, mert a mítoszok „keresztirányú” jellege, Varro negyven Herkulese és Jupiter sokszínű alakja, amely a „Tartalomjegyzék”-ben bontakozik ki – ezek mind az antik pogány világok közös mélyrétegét célzó alapos *felfedezésnek* képezik részét, amelyek, görögök vagy sem, mind Homérosznál kerülnek említésre és jutnak kife-

jezésre. Homérosz görög a hazáját illetően, egyesítő nyelvében, melynek egyszerre tanúságtevője és létrehozója; de költeményeinek mitikus univerzuma túlmegy a görögség nyelvi határain, hogy az egész pogány világot átfogja, amely a vicói felfogásban nem az egész Mediterráneum, lévén hogy pogány volta miatt a zsidókat nem foglalja magába, de azt hiszem, szigorúan véve azt kell mondanom, nem is az egész földkerekség, mert a Távol-Kelet, Afrika vagy a két Amerika nincsenek abba az összképben bennefoglalva, amelynek az *Időrendi táblázat* látványilag hatékony kifejeződése. Ellenben az egész akkor ismert világ – amelynek ezek a költemények, előbb mint költészetét, a történelmét adják, pontosabban a népek közös időbeni tapasztalatából származó adatok egy leíró gyűjteményét; és irányultságukban, ha az összehasonlító felfogás folyamatos tökéletesedésére gondolunk – amely az *Első javítások* után kiegészül a méltóság megfogalmazásával az *Egységes eszmékben*, amely utóbbiak, jóllehet olyan nemzetek között alakultak ki, amelyek egymást nem ismerék, mégis az igaznak egy közös elvét bírják – ismétlem, irányultságukban a homéroszi költemények mindazon népek összes hétköznapi tudásának kifejeződése, amely népeket nem vezet, mint ahogy egyedülként a zsidóságot, egyenes isteni kijelentés.

Ez az 1730-as *Az új tudomány* nagy újdonsága, és amikor Vico a *Vélemény Dantéről* oldalain a már említett kifejezést eleveníti fel, csak legnagyobb művének erre a második feldolgozására tud hivatkozni. A *Vélemény Dantéről* tehát, ha nem is egyenesen 1732 utáni, amint azt Ferrari feltételezi, bizonyosan későbbi 1730-nál.

Márpedig ha a dolgok így állnak, ez az írás több, mint folytatása vagy elmélyítése Vico Dante-kritikájának, mint azt Fubini kimutatja, aki, joggal, itt látja a kritika legelőrehaladottabb pontját, mellesleg anélkül, hogy látta volna a Gravina-féle kritikával fennálló kapcsolat alakulását, illetve annak következményeit.

A pillanatnyi újdonság az, hogy a Dante-Homérosz párhuzam az 1730-as *Az új tudománytól* kezdve nem állja meg a helyét. Dante meggyökerezik Firenzében mint nagy firenzei, Homérosz pedig szárnyal, mint mitikus és átható figura. És ha a nagy toszkán költő egyedi külseje nem válik is ettől kisebbé, sőt, megerősödik, mégis a másik alak, Homérosz válik az egész *új tudomány* sarokkövévé, mint leásás az összes pogány nép közös kulturális javaiba és mint a nemzetek polgári világának alapvető modellje.

Azok a *párhuzamos életrajzok* amelyeket Gravina és Vico rajzolt, két különböző, ha nem ellentétes irányba távolodnak el egymástól. Míg a transz-individualizált Homérosz egy bizonyos értelemben az egész új tudomány lényegi elemévé válik, addig Dante erőteljes egyénisége nem talál, sőt, nem is keres ehhez tartalmában vagy vázlatában hasonló szerepet, de talán és talán nélkül is el lehet mondani, hogy helyett egyre kifejezettebb formában kap egy másikat, és pedig a mű szerzőjének modelljét és belső szellemi vezéréét.

Vico Dantéről kialakított véleménye átláthatóan három ponton keresztül bontakozik ki. Először is Dante kiérdemli, hogy „az itáliai történészek legelsőjének, vagy egyik legelsőjé-nek” neveztessek, ahogyan Ænnius első volt a latinok és Homérosz

az egész pogány antikvitás számára – az eltolódást Homéroszhoz képest annak nemzetekfelettsége miatt már láttuk, mindenesetre ez az első elismerés. Másodszor, a Cinquecento (és Gravina és Vico), a nyelvjárásokat „gyűjtő” Dantét illető „hamis vélekedés”-nek megcáfolásaként itt Dante dicséretet kap, mint „gyönyörű toszkán mesék tiszta és bőséges forrása”. A harmadik és legfontosabb ponton a „magasztos költészet” dicséretét olvashatjuk, és annak „legfőbb forrásait”; itt felélénkül az érdeklődés a pszichológiai és morális hasonlóságok iránt, amelyeket Vico rejtett módon magának követel, mivel két szent és mély „forrás” van, a „lélek magassága, amely csak dicsőséggel és halhatatlansággal gondol”, és „a nagy és közös erények, s leginkább a nagylelkűség és az igazságosság által formált lélek”.

Ahogy Homérosz költői tehetségét a maga részéről „utólérhetetlen”-nek nyilvánítja, úgy ugyanezt lehet elmondani az olyan géniuszokról, mint amilyen Dantée (s a szerző még idehelyezi Petrarcat és Boccacciót), akik „Itália kavargó barbársága idején” virágoztak, akik abban a kivételes helyzetben voltak, hogy hosszú időn át nem művelt földből bújtak elő, amelyek, amint Vico egy, a földművelés világából kölcsönvett szép hasonlattal élve fogalmaz, „ha végül újra művelés alá kerülnek, eleinte hibátlanságukban, nagyságukban és bőségükben csodálatos gyümölcsöt hoznak”. Ez a helyzet azonban megismételhetetlennek tűnne, csakhogy... Csakhogy Vico már egészen a Degli Angiolinak írt levél ideje óta dédelget egy álmot, amely számára egyre inkább bizonyossággá válik: „De a mi kifejezetten művelt időnkben szép, tehetségbeli munkák jönnek létre, amelyekből mások remélhetik, hogy kiemelkednek, nem csupán az ő szintjükre, hanem annál is feljebb.”

Melyek lesznek ezek a „szép, tehetségbeli munkák”, hacsak nem *Az Új tudomány*? Vico lelkülete itt ugyanolyannak tűnik, mint 1731-ben, amikor az igencsak gyötrelmes *harmadik javítások* megjegyzéseinek utolsó lapját írta, és a nagyság örömteli sóhajával ezt írta: *exegi monumentum aere perennius*.

Az a kétéves, 1729-től 1731-ig terjedő időszak, amelyen belül az olvasott oldalak elhelyezkednek, valóban meghatározó és kicsúcsosodó Vico egész intellektuális pályája szempontjából. Az 1730-ban megjelent *Második Új tudomány* nem váltotta ki azt a visszhangot, mint az első és a harmadik, talán leginkább azért, mert (a könyv szerencsétlensége, ellenben egy kifogyhatatlan elme szerencséje), nem ennek a munkafolyamatnak a végén, hanem a közepén került nyomdába. Aki viszont manapság türelmesen, darabról darabra haladva végighalad ennek restaurálásán, annak előbb analitikusan, majd egy dinamikus szintézisben van módja látni az alkotási folyamatot, melyet a szerző egy olyan belső készlettel élt végig, amely természetessé tette számára a legmerészebb összehasonlítást, amelyet egy itáliai szerző megengedhet magának: magával Dantéval.

(Paolo Cristofolini: *Da Dante a Omero, da Gravina a Vico.*)

Fordította: Hajnóczy Kristóf

MASSIMO VERDICCHIO

## *Vico Dante-olvasata*

Műveiben Vico kevés alkalommal utal Dantéra. De még csekélyebb azon tanulmányoknak a száma, melyek a filozófus Dante-értelmezését tárgyalják. Itt csak Glauco Cambon 1969-es, illetve Aldo Vallone 1991-es cikkeire utalunk, miközben nem hagyhatjuk figyelmen kívül Francesco De Sanctis alapvető tanulmányát sem. E kritikai érdektelenség talán annak tudható be, hogy látszólag nem lehet sokat hozzátenni ahhoz, amit maga Vico mondott el Dantéről, mindenekelőtt a Gherardo degli Angiolihoz, „az igazi költészet természetéről” írott, 1725. december 25-i keltezésű levelében, illetve a bizonytalan datálású, ám valószínűleg 1732 után megszüvegezett *Vélemény Dantéről* [*Giudizio sopra Dante*] című írásában. Az említett levélben Vico megjegyzi, hogy nagyon nagyra értékelte Angioli verseit, s hogy megítélésükkor a „költészet azon elveit követte, melyeket a népek természetét tárgyaló *Az új tudományban ő maga fedezett fel*” (20). De a filozófus mindenekelőtt azon kesereg, hogy a jelenkor költészetét „elmerevítette” egyrészt „a szabályok szigora”, másrészt az a filozófia, „amely lankasztani igyekszik a lélek minden képességét, de leginkább „a képzelet szárnyalását”, lévén úgy tekint rá, „mint minden emberi hiba forrására”.

A képzelőerő táplálta költészetet – „melyet csakis átvitelek segítségével lehet megérteni” – Vico a retorikai alakzatok és a trópusok használatához köti:

Eme költészet az érzékek ítéletét teszi önnön szabályává, és úgy imitálja és telíti meg élettel a dolgokat, szokásokat és érzelmeket, hogy a képzelet segítségével megeleveníti, majd mélyen átéli őket (20).

Ez a poézis hatotta át Dantét is, s ez az, amit Angioli a kortársaitól eltérően értékelt: számukra ugyanis Dante „műveletlennek és nyersnek” tűnt.

Te örömet leled Dantéban, nem úgy, miként a mai fiatalok, akik az ereikben csörgedező friss vér okán csak a szóvirágokban, a bájoltságban és a széptevésben gyönyörködnek; te ellenben, korodat meghazudtoló kiforrott ízléssel ama isteni Költőt dicséred, aki a mostani finomkodó lelkek szemében műveletlennek és nyersnek tűnik (21).

Ezek után Vico elmagyarázza a „költői gondolkodásra született” Angiolinak, hogy ki volt és „mit tett Dante, a nagy költő” (21). Először is bemutatja a barbárság korát, melyben Dante született és élt. A guelfek és gibellinek folytonos és véres háborúskodása következtében Dante élete a civilizált társadalom megszületésének

hajnalára helyezhető, „amikor az emberek még az erdőségekben, vagy legalábbis az erdőkhöz hasonló városokban laktak” (21). Ezt a civilizálatlan világot a kommunikáció hiánya – „az emberek egymással egyáltalán nem beszéltek, vagy csak nagyon keveset, ha a legnagyobb szükség rákényszerítette őket” –, a „nyelvek szegényessége”, illetve a „a számos nyelv összevisszasága jellemezte, mintha Itália földjén épült volna Babilon hatalmas tornya”. Vico úgy véli, hogy a barbárság és a kiirthatatlan gyűlölködés eme korszakában az itáliaiak visszatértek a „néma nyelvhez” – hiszen az emberek, mielőtt „artikulált nyelven megszólaltak volna”, „némák módjára értekeztek egymással”. Amikor nincs egy uralkodó, „artikulált” nyelv, az emberek – miként a némák – olyan jelekkel kommunikálnak, melyeket általában – de nem szükségszerűen – természetes kapcsolat köt a kifejezni kívánt dologhoz vagy gondolathoz: „a megjeleníteni kívánt dolog képzetével vagy természetes vagy ad placitum kapcsolatban lévő gesztusok vagy tárgyak segítségével beszélnek” (21). A „költői nyelv” pedig akkor születik meg, amikor e jelek „szavakból összeálló kifejezések”, vagyis költői képekké és trópusokká válnak: „s nyilvánvalóan ezen szavakból összeálló kifejezések képezik a költői nyelv alapját” (21).

A „Gondviselésnek” – folytatja Vico –, vagyis a vallás és a „latin” egyház nyelvének köszönhetően az emberi faj „nem pusztult ki”. A papok voltak a „tudósok”, a keresztény uralkodók pedig egyházi tanácsadókat tartottak. Ezért azok az írásos dokumentumok, melyek e korból ránk maradtak, „egyházi személyek által megrontott latin” nyelven íródtak (22). Vico végül leszögezi, hogy az „új nyelvek első írói” a provanszál, a szicíliai és a firenzei költők voltak. S ezek után a nápolyi filozófus úgy utal Dantéra, mint új Homéroszra, hiszen miként a görög költőnek előtte, neki is sikerült egyetlen nyelvezetté, egyetlen költői nyelvvé összekovácsolnia népének különböző tájnyelveit. „A népnyelv illetően szegényessége miatt Danténak, hogy megírhatta *Színjátékát*, össze kellett gyűjtenie Itália összes népének összes nyelvét, miként – lévén hasonló időkben élt – Homérosz is Görögön összes nyelvéből teremtette a sajátját” (22).

A homéroszi analógia lehetővé teszi Vicónak, hogy hasonló terminusokban beszéljen a két költőről. Ahogyan Homérosz az *Iliászban* „a kegyetlen halál számtalan rettenetes formáját” írta le, úgy Dante „a könyörtelen megtorlást” mutatta be a *Pokolban*. A Purgatórium esetében, ahol „a legfájdalmasabb büntetést kell sziklaszilárd türelemmel viselni” (22), természetesen nem lehetséges a párhuzam. A *Paradicsommal*, „ahol a határtalan boldogság a legnagyobb lelki békével párosul” (22), Homérosz *Odüsszeiája* vethető egybe, „hiszen itt a szerző Odüsszeusz hősi türelmét dicsőíti” (22).

A *Vélemény Dantéről* című írásában Vico három olyan okot említ, melyek miatt Dantét mindenkinek olvasnia kellene: „mert leírja az itáliai barbárság korának történelmét; mert a gyönyörűsége toszkán nyelvek forrása; mert a fenséges költészet példája” (24). Ami az első okot illeti, Vico emlékeztet, hogy Homéroszhoz hasonlóan Dante – Az új tudományban kidolgozott osztályozás értelmében – azon barbár korszakban tevékenykedett, amikor az emberi elme, „nem ismerve a ref-



lexiót”, még „nyílt és igazságszerető”. S e korszak költői „igaz történeteket énekeltek” (24). Vagyis a „mi Danténk az első vagy az egyik első olasz historikus” (24), aki főművében poétaként költőiséggel „elegyítette” azt a narrációt, melyben – „keresztény hitünknek megfelelően” – elbeszélte, hogy az elhunytak bűneik vagy érdemeik szerint a Pokolba, a Purgatóriumba, illetve a Paradicsomba jutnak. Történetében – miként minden történetben – az allegóriák elengedhetetlen példák, melyekből az olvasó okulhat: „eme költemény allegóriái nem olyan reflexiók, melyekről a történet olvasójának el kellene gondolkodnia, hanem az okulására szolgáló példák” (24).

A tanulmányíró Vico szerint a második ok, amely Dante olvasására ösztönöz, a *Színjáték* nyelvével van összefüggésben: „Dante a gyönyörűséges toszkán nyelvek tiszta és bő forrása” (24). E kijelentéssel Vico ellentmond az általános vélekedésnek, sőt magának Danténak is, aki a *Nép nyelvén való ékesszólásról* című traktátusában kifejti, hogy a költői nyelvet Itália összes népnyelvéből kell megalkotni. Először is Vico úgy véli, hogy a korabeli összes itáliai népnyelv megtalálható volt Firenze városában: ha nem így lett volna, az olasz nyelv nem egyezhetett volna meg ezekkel.

Az [általános] vélekedés két ok miatt is hamis: először, mert ezidőben Firenzének Itália összes más városának népnyelveit bírnia kellett, máskülönben az olasz nyelv nem egyezett volna meg a firenzeivel (24).

A második érv még inkább gyakorlatias. Vico úgy véli, hogy a korban nem létezhetek más nyelvek, egyrészt mert „Itália más városaiban nem működtek népnyelven író szerzők, miként ez abból is kitűnik, hogy effajta írások nem maradtak ránk”; másrészt és leginkább azon egyszerű ok miatt, hogy Danténak egy egész emberöltő sem lett volna elég, hogy „oly sok nép oly sok nyelvét megtanulja” (24).

A harmadik ok, amely miatt Dantét mindenkinek olvasnia kellene, a dantei költeszettel fenséges jellegéhez köthető. Azért kell őt olvasni, mert „benne a fenséges költő ritka példáját csodálhatjuk” (25). A fenség itt Dante egyediségében érhető tetten, „amely semmiféle tudománnyal el nem sajátítható”, és amelynek két „legszentebb és legmélyebb” jellemzője „a lelki nagyság, amely csakis a dicsőségre és a halhatatlanságra törekszik” (24), és a „lelket átható hatalmas nyilvános erény, valamint leginkább a nemeslelkűség és az igazságosság” (25). De a fenség forrása mindenekelőtt Dante „semmi módon meg nem tanulható” költeszete (25). Vico e helyütt a spártai gyerekek példáját említi, akiknek Lükorgosz törvénye megtiltotta ugyan a „betűvetést”, mégis egész napokat töltöttek azzal, hogy oly fenséges és magasztos népnyelvi kifejezéseket használva beszélgettek” (25). Danténak végső soron megadatott, hogy „a hanyatló itáliai barbárság korában” szülessen, mikor is a hosszú ideig műveletlen emberek „végül rátalálván a kultúrára és a civilizációra, azonnal tökéletes, kiváló és egyedi alkotásokat hoznak létre” (25).

A fenti két írásra, valamint néhány elejtett megjegyzésre alapozva a témával foglalkozó pár kritikus nem csupán Dante és Vico, hanem műveik között is köz-

vetlen párhuzamokat próbált kimutatni. E tekintetben az egyik első és alapvető hatású irodalomtörténész bizonyosan Francesco De Sanctis, aki *Az új tudományt* így definiálta: „egyfajta *Isteni színjáték*, amely a »föld nagy erdeiből« a póre érzékek poklát bejárva juttat a reflexió, avagy a filozófia emberi korszakáig”.<sup>1</sup> De Sanctis azonban nem jutott túl e nagy vonalakban meghatározott párhuzamon, amely a két mű fontosságát, a bennük felszínre törő erudíciót és tudásanyagot próbálta egybevetni: „Vico alkotása a tudomány *Isteni színjátéka*, egy hatalmas összegzés, amely lezárja a múltat és megnyitja az olykor még a régi törmelékeken épülő, de már új szellem uralta jövőt” (298).

Aldo Vallone *Vico Dante-olvasata* [La „lettura” dantesca di Vico] című tanulmánya, miként a címe is jelzi, csupán Vico imént ismertetett, Dantéra vonatkozó megjegyzéseinek lajstromozására szorítkozik. Véleménye szerint Vico értelmezése két szálon fut. Egyfelől Dante költeményét „*Az új tudományban végiggondolt és ismertetett tanok segítségével magyarázza, s így Dante maga (bár nem csupán ő) egyfajta példa és bizonyíték lesz az eszmék nagy körforgásában lezajló történelem megértésének tudományában*”.<sup>2</sup> A vicói interpretáció másfelől a korabeli dantisztika és költészetten ellen irányul. Végső elemzésben Vallone véleménye Vico Dante-olvasatáról így összegezzhető: minden más – őt megelőző és követő – kritikai megközelítéstől elhatárolódva, „Vico önmagából csinált pártot magának” (109).

Glauco Cambon ellenben egy nagyon jól felépített értelmezéssel szolgált, messzeemenően kiaknázva azt a gondolatot, miszerint „meglepő párhuzamokat találhatunk Dante és Vico szellemi fejlődése között”.<sup>3</sup> Cambon például szoros kapcsolatot vél felfedezni Vico „elmélkedő fiatalkorának hibái”, és aközött, ahogyan Dante az *Új élet* és a *Vendégség* írásának idején „letért a jó útról” (23). Emellett szellemi érésüket és fejlődésüket is hasonlónak találja: „mindketten magányos szerzők voltak, akik oly sokszor szálltak szembe korukkal” (23). Cambon meg volt győződve, hogy a dantei költemény „az emberi dolgokba beavatkozó isteni hatalom” (23) dicsőítése, s úgy vélte, ez választja el Dantét Vicótól; nála ugyanis a gondviselés csupán „metaforaként” szolgálja azt a forradalmi gondolatot, mely szerint önnön világának az ember a teremtője, s ezért megismerheti saját történelmét.

Dante elképzelése az emberi dolgokba a magasból, csodák által beavatkozó isteni erő feltételezésén alapult. Számára elképzelhetetlen lett volna, hogy elfogadja Vico forradalmi álláspontját, mely szerint az ember saját maga alkotja meg világát a történelemben, és önmagát helyezi a történelem folyamába, következőképp a folyamat törvényeit önnön tudatának „módosulásai” által meg is ismerheti (23–24).

<sup>1</sup> FRANCESCO DE SANCTIS: *Storia della letteratura italiana*. Bari, Laterza, 1958, 298.

<sup>2</sup> ALDO VALLONE: La „lettura” dantesca di Vico. In: A. V.: *Percorsi danteschi*, Firenze, Le Lettere, 1991, 109.

<sup>3</sup> GLAUCO CAMBON: Vico and Dante. = *Giambattista Vico An International Symposium*. (Ed.) G. Tagliacozzo, (Co-ed.) Hayden V. White. John Hopkins University Press, Baltimore, 1969, 22.

Ilyen értelemben a két szerző nem is lehetne távolabb egymástól. Dantét teljesen elragadja a transzcendensben való hit, míg Vico premarxista mítoszromboló forradalmár: „ahogyan Vico – premarxista módon – minden mítoszt tisztán emberi és társadalmi összetevőkre redukál, az éppen fordítottja Dante transzcendens hitének” (24). De ettől az általános különbségtől eltekintve, a két szerző leginkább világlátásuk konkrétságában áll közel egymáshoz: „Vico, ahogyan Dante is, konkrétumokban gondolkozik” (24).

De azonos módon fogják fel az emberi tragédiát is, melynek végpontjai a keresztút és a feltámadás. „Hasonló világlátás képezi alapját az érett Vico filozófiájának és az érett Dante költői-teológiai elképzeléseinek” (24). Az emberi tudat és történelem vicói hármasságában Cambon szintén dantei mintát lát: „a pokol szekularizált változatát (reflektálatlan érzelem) a purgatórium (a megvilágító gondviselés), majd a paradicsom (a lét tiszta szemlélete) követi” (24). E hasonlóságok kiemelésével az irodalomtörténész azt is állítja, hogy Dante műve a vicói gondolatok egyfajta illusztrációja, *Az új tudomány* pedig a dantei szöveg autenticitásának kommentárjává lép elő. Cambon szerint ez azért lehetséges, mert saját korában és saját kulturális meghatározottságai között mindkét szerző képes volt megragadni és felmutatni az emberi lét egyetemes alapproblémáit. „A megváltás költeményét olvashatjuk a civilizáció és a történelem allegóriájaként; de fordítva is igaz: *Az új tudomány* valójában egy költemény, mégha hiányzik is belőle a természetfeletti azon jelenléte, amely az *Isteni színjáték* megírásának gyújtópontja lehetett” (25). Cambon valójában mindenhol talál párhuzamot a két szerző és műveik között – még nyelvükben is: „Vico olasz nyelve nem tér el Dantéétól, amennyiben ő is számos latinizmussal terheli a már amúgy is erőteljes és kifejező szókészletét” (26). A hasonlóságok tehát messze túllépik a jelzett eltérések mértékét, s általuk a két szerző művei között nem a különbség, hanem a folytonosság kap hangsúlyt.

Cambon úgy véli, hogy bár *Az új tudomány* prózájában felszínre tör Vico „költői tehetsége”, a két szerzőt mégis inkább az köti össze, hogy mindketten hangsúlyozták a filozófia és a költészet inkompatibilitásának tételét. S a filozófia és a poétika ellentétéből születő feszültség nem csupán ihletője a nápolyi gondolkodó művének, hanem – miként Cambon figyelmeztet – arra is képessé teszi Vicót, hogy „önnön terminusaiban élje újra Dante látomását” (28).

Vico *Az új tudomány* LIII. axiómájában mondja ki a költői és filozófiai „szentenciák” különbségét, s Cambon szerint e distinkció meghatározza Dante életművét is. A firenzei költő a *Vendégségben* még a filozófiát megszemélyesítő nemes hölgynek vallotta meg szerelmét, de az *Isteni színjátékban* már visszatér első szerelméhez, Beatricéhez, vagyis a költészethez. Cambon kiemeli, hogy e tekintetben Dante pontosan beilleszthető a Vico által felállított, a költészetet és bölcséletet világosan elkülönítő sémába. Az vicói séma persze egyben a két szerző és műveik különbségét is látta, ugyanakkor folytonosságukat is hangsúlyozza – pontosan úgy, ahogyan Vico rendszerében és az általa elgondolt tudományban a különbség és folytonosság terminusai írják le legjobban a költészet és a filozófia kapcsolatát.

Cambon Vico olvasatában minden tökéletesen a helyén van: az *Isteni színjáték* és *Az új tudomány* is koherensen és világosan illeszkedik a vicói filozófia alkotta rendbe és rendszerbe. De van itt egy kis probléma. Cambon interpretációja természetesen a dantei mű hagyományos olvasatát követi, ami kizárólag azért helyes, mert hagyományos és mindeddig elfogadott, ám egy, a teljes műre kiterjedő olvasat perspektívájából nézve nincs valódi alapja. S véleményem szerint éppen ez, az *Isteni színjáték* hagyományos értelmezése gátolja az irodalomtörténészeket, hogy valóban kritikailag közelítsék meg dantei művet. A magam részéről Dante-monográfiámban<sup>4</sup> – melyre itt csak utalni tudok – már hosszasan foglalkoztam a témával: amellett próbáltam érvelni, hogy a *Pokol* második énekében megjelenő „Szent Hölgy” (*Pk*, 2, 94)<sup>5</sup> nem a szűzanya – miként a legtöbben vélik –, hanem a *Vendégség* nemes hölgye, vagyis a megszemélyesített Filozófia; s egyben azt is megkíséreltem bizonyítani, hogy a nemes hölgy és Beatrice között Lúcia közvetítésével kiépülő kapcsolat nem más mint allegória, amely azt hivatott jelezni, hogy a költészettel – mégpedig Dante korai, az *Új életben* kiforrott költészetével – azonosítható Beatrice az *Isteni színjáték*ban majd a Lúciával metaforizált allegorikus ábrázolás segítségével a filozófia szolgálatába állítódik. Nem próbálom itt elismételni a máshol leírt hosszas fejtegetéseimet, csupán egy olyan epizódot fogok kiemelni, melyben a filozófiát központi jelentőségűnek vélem, mégha egyes kritikusok – köztük például John Freccero – éppen arra használták fel ugyanezt a szövegrészletet, hogy az ellenkezőjét bizonyítsák. A *Purgatórium* második énekének híres Casella-jelenetéről van tehát szó: a restek között vagyunk, akiket Dante már a *Vendégség*ben is a legalacsonyabb helyre ültetett, hiszen nem méltók rá, hogy magasabb ülőhelyhez jussanak:

De jöjjön bárki, aki családi vagy állampolgári gondok miatt maradt éhen, és üljön oda az asztalhoz a többi hasonló sorstársával; *lábaikhoz telepedjenek le azok, akiket lustaság akadályozott, s így magasabb ülőhelyre nem érdemesek*: mind amazok, mind ezek vegyék az én étkeimet a kenyérrel, amely az étel élvezetét és megemésztését biztosítja (60–66, *kiemelés tőlem, M. V.*).<sup>6</sup>

A helyzet az *Isteni színjáték*ban nem változik. A restek vagy közönyösök még mindig nem tanulták meg a *Vendégség* leckéjét, mármint azt a tanítást, hogy a filozófia csakis akkor képes számukra megmutatni a helyes utat, ha helyesen értelmezik a *canzonékat*. A megértésnek viszont feltétele, hogy a verseket ne szószerinti,

<sup>4</sup> MASSIMO VERDICCHIO: Della dissimulazione: Allegoria e ironia nella 'Commedia' di Dante. La città del Sole, Napoli, 2002.

<sup>5</sup> DANTE ALIGHIERI: *Isteni színjáték*. In: *Dante összes művei*. Ford. Babits Mihály, (Szerk.) Kardos Tibor. Magyar Helikon, Bp., 1965, 551–955; 1096–1206.

<sup>6</sup> DANTE ALIGHIERI: *Vendégség*. In: *Dante összes művei*, Ford. Csorba Győző, Szabó Mihály, (Szerk.) Kardos Tibor, Magyar Helikon, Bp., 1965, 155–346; 1040–1053.

hanem allegorikus értelemben magyarázzák. Dante szerint ezt nem tartották szem előtt azok az olvasók, akik verseit szerelmi költeményeknek, nem pedig didaktikus és allegorikus műveknek vélték; s ez volt az, ami arra ösztönözte őt, hogy megírja a *Vendégséget*, melyben megmagyarázza versei valódi jelentését mind szószentri, mind allegorikus értelemben.

Azon kritikusok, köztük Freccero, akik a Casella-epizódot a filozófia csódjének bizonyítékaként olvassák, elfelejtik, hogy a túlvilági restek csupán megismétlik a *Vendégségben* már leírt vétkeiket. A *Purgatórium* második énekének restjei még nem ismerik a hegyre vezető utat, ezért Dantétól és Vergiliustól kérnek felvilágosítást: „Mondjátok, ha tudtok róla – kérték – / merre érhetjük a hegyi ut alját?” (59–60). A canzone, amit Casella énekelni kezd – *A Szerelem, mely szólogat szivemben...* – útbaigazítást nyújthatna számukra, ám ehhez túl kellene lépniük a canzone szép szavainak csodálatán, s meg kellene érteniük a költemény morális jelentését. Ám e lelkek restek, s megelégszenek azzal, hogy vigaszt merítsenek a szavak édes zenéjéből.

Amikor Cato, a tiszteletreméltó „aggastyán” közbelép, hogy megfeddje a szavak harmóniájában vigasztalódó resteket, a jelenet Boethius egyik epizódjának parafrázisává válik. A *filozófia vigasztalásában* a Filozófia ugyanígy űzi el a költészet műzsáit, akik megkísértik és már-már elcsábítják a szerzőt. A Boethiusra való utalás azonban nem azt akarja jelezni, hogy a költészet kárhóztatandó lenne: Cato és a megszemélyesített filozófia is a költészet olvasásának egyik módját, a belefeledkező, vigasztalódó olvasást támadja, azt, amelyik megakadályozza, hogy az olvasó megértse a filozófia igazi vigasztát, amely valóban képes megmutatni a jó felé vezető utat. A költő szívében szólogató szerelem valójában a filozófia szeretete, ám a restek megállnak a költemény betűjénél, füleik „betellnek”, de elméjük zárva marad, „mintha nem volna gondjuk semmi másra” (116–117). A Casella-jelenet tehát egyáltalán nem azt bizonyítja, hogy az *Isteni színjáték* leszámolt volna a filozófiával: éppen az ellenkezőjéről van szó. Az epizód nem csupán kiemeli a filozófia jelentőségét a *Színjátékban*, hanem általános érvényre is emeli, vagyis azt állítja, hogy az érzékeken győzedelmeskedő értelem az egyetlen Istenhez vezető út az ember számára.

Ez a Dante-interpretáció elsősorban a filozófia és a költészet egymásba fonódását kívánta hangsúlyozni. Igaz ugyanakkor, hogy a *Vendégségben* – amikor kommentárral látta el verseit – még maga Dante is megkísérelte szétválasztani őket. S részben ez a szétválasztás okozta, hogy aztán a mű befejezetlen maradt. Az *Isteni színjátékban* Dante már nem követi el ugyanazt a hibát. Ellenkezőleg, itt a filozófia a költészet lényegi elemeként tételeződik, a költészet pedig a filozófia megjelenési formájává lép elő. De a *Komédia* nem csupán a költészet és a filozófia ilyenét szétválasztását nevezi hibának, hanem mindenféle elkülönítést kiár: azt is, amelyet Giambattista Vico *Az új tudományban* tételezett.

Vico valójában nem „olvasta” Dantét, csak a hagyomány és *Az új tudomány* általa felállított sémái alapján értelmezte. Megközelítésében a költészet a történelmi

folyamat eredményeként válik el a bölcslelettől, amennyiben a poézis a filozófia ősi formájaként értelmezhető. Ez a distinkció alapozta meg Viconak Crocétól a mai napig tartó hatását és értékelését, hiszen bizonyos értelemben megoldotta a filozófia nagy problémáját. Croce, aki csak látszólag vádolta Vicót zavarossága miatt, valójában ugyanolyan viszonyba kívánta állítani önmagát és Vicót, mint amelyet elődje tételezett a barbárság költői és önmaga, az új idők szigorú filozófusa között. Így lesz Vico a crocei bölcsélet előfutára, az egzaktabb crocei filozófia költői ekvivalense. Az alábbi crocei összefoglalás – melynek elsődleges tárgya Vico történelemértelmezése – lehetne akár a gondolkodás Croce-féle történeti-filozófiai módszerének szintézise is:

Az Istennel, teremtőjével, az Eggyel, természetszerűleg egyesülni törekvő emberi elme, amely a primitív ember túltengő érzéki természete folytán képtelen gyakorolni azon – erőteljesen megnyilvánuló érzésvilága alá temetett – képességét, amivel az egyedi jelenségekből lesűrhetné az általánost és egyetemes formákat alkothatna, képzeletbeli egységeket, fantasztikus formákat illetve mítoszokat talált ki magának. Tisztulásának és fejlődésének következtében aztán fokozatosan átalakítja a fantasztikus formákat ésszerű általánosításokká, a költői képeket racionális fogalmakká, s megszabadul a mítosztól. A mítosz tévedése így válik a filozófia igazságává. (69)<sup>7</sup>

Az olvasott történeti leírás világos különbséget tesz költészet és filozófia, a költői múlt és a bölcselő jelen között. Ez Vico mítosza, melyet Crocéval kezdődően számos modern és kortárs értelmező tekint filozófiatörténetnek. Első látásra nem tűnik úgy, mintha nagy horderejű distinkcióról lenne szó, ám az alapos elemzés megmutatja, hogy nem csupán a filozófiát, hanem általában a tudást érintő nagy és jelentős kérdésről van szó. A filozófia és a költészet effajta szétválasztását ugyanis az a feltételezés élteti, miszerint képesek vagyunk világosan elkülöníteni a mítoszt és a filozófiát, a szószertint és az ábrázoló beszédmódot, valamint a fogalmi és a metaforikus nyelvet.

A fenti Croce-idézet leírja az emberi elme azon vágyát, hogy megszabaduljon a mítoszoktól, a képzeletbeli formáktól, a fantasztikus képzetektől, vagyis a képes beszédétől, amellyel azért él, hogy általa megismerje a világot, de amely fölött aztán semmiféle kontrollal nem rendelkezik. Vico műve nem csupán a költészet és filozófia szétválasztását mondja ki – miként Cambon állítja –, hiszen ugyanezen szöveg nevezi „szörnyeteknek” a szóképeket: „Korolláriumok a szóképekről, szörnyetegekről és költői átvitelekről” – szól a fejezetcím (268).<sup>8</sup> A szóképek, melyeket azért használunk, hogy értelmet adjunk az értelmünket meghaladó dolgoknak, leggyakrabban az emberi testtel és annak tagjaival kapcsolatosak: „minden

<sup>7</sup> BENEDETTO CROCE: *La filosofia di Giambattista Vico*. Laterza, Bari, 1911.

<sup>8</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] 1979<sup>2</sup>.

nyelvben a legtöbb olyan kifejezés, amelyekkel élettelen dolgokat jelölünk, az emberi testtől és ennek különböző részeitől, az emberi érzékektől és az emberi szenvedélyektől kölcsönöztek. Így *fej* általában valaminek a teteje vagy kezdete; *homlok, váll* az, ami valami előtt és mögött van” (269). A sort lehetne folytatni, de Vico problémája valójában az, hogy a szóképek megkülönböztetés nélküli használata szörnyűséges következményekkel jár. Olyan példákat idéz, ahol a képes beszéd már-már saját étellel telíti meg a dolgokat, s immár nem világos, hogy mi használjuk-e a metaforákat, s általuk beszélünk a világról, vagy pedig maga a metaforikus nyelv alkotta és az emberi akarattól független világba kerültünk. Íme Vico példái:

Az ég, a tenger *mosolyog*, a szél *fütyül* és a habok *mormolnak*; valamely test *nyög* egy nagy súly alatt; Latium parasztjai pedig azt mondják: „sitire agros (szomjazik a föld)” –, „laborare fructus (szenved a termés)” –, „luxuriari segetes (kövéren nő a vetés)”. Az olasz parasztnak azt mondják: „andar in amore le piante (szerelmesek a növények)” –, „andar in pazzia le viti (megőrült a szőlővessző)” –, „lagrimari gli orni (sír a kőris)”. Minden nyelvben számtalan ilyen példát lehet felsorolni (269).

A történet, melyet Vico elbeszél, hogy példákat hozzon a szóképekre vagy szörnyetegekre, valóban a kezdet értelemben használt *fej*vel indul, s aztán törvénytelen szerelmek, szenvedő tagok szörnyűséges elbeszélésévé alakul, majd végül az őrületbe és zokogásba torkolló szenvedély leírásával zárul. Valódi tragédia ez, amelyről azonban nem tudjuk, hogy valóságos tényt tükröz-e, vagy csupán a vicói gondolatmenet sajátja, amely szerint a szóképek szörnyetegek. Mindenesetre miközben Vico a szörnyetegeknek is nevezhető szóképekről értekezik, azt is bizonyítja, hogy nincs uralma e nyelv felett, tolla szinte magától siklik a papíron, és világosan megmutatja, hogy a költői átvitelek miként válnak valódi szörnyekké, és miként teremtenek olyan zűrzavart, hogy képtelenség szétválasztani a realitást és a fikciót, a szóképet és a fogalmat. Nem meglepő hát, ha Croce azzal vádolja Vicót, hogy rosszul és zavarosan ír.

Rosszul szerkesztette meg könyveit, mert nem volt képes uralni az összeüjtött filozófiai és történeti anyagot; zavarosan írt, mert ilyenkor egyfajta szent őrület kerítette hatalmába, mintha démon szállta volna meg (265).

Minden tiszteletem a Vico-rajongóké, de Crocénak igaza volt, márcsak azért is, mert ugyanazt próbálta tenni, amit Vico: a képes beszédből születő zűrzavart történeti tényként vagy – mint a fenti idézetben – Vico intellektuális hiányosságaként kívánta láttatni. Ezért is mondhatta, hogy Vico nem volt szabatosan gondolkodó filozófus.

De a lehető legvilágosabban ki kell emelni, hogy ezen hiba egy tiszta és életteli szellemiségű ember hibája; s hogy Vico valóban kissé zavarosan, ám

kétségkívül újszerűen, nagy tudással és rendkívüli szorgalommal véghezvitt kutatásai nagyon is jelentős problémákra irányultak. S mondjuk el, hogy ugyanezzel a hibával találkozhatunk számos újító és eredeti gondolkodó esetében, akik ritkán képesek felfedezéseiket részleteikben is tökéletesen kidolgozni (46).

Croce, túl azon, hogy helyet biztosít elődjének a bölcselet történetében, egyúttal megpróbálja filozófiáját is kimenteni a metaforikus nyelv teremtette zűrzavarból. S a Vico-rajongók nyugodtan alhatnak, mert – ahogyan a Croce Vico-értelmezéséről írott tanulmányomban már megkíséreltem bemutatni – Croce szabatos és filozofikus elméje képes volt leválasztani a fogalmat a metaforáról, képes volt – saját szavaival élve – elkülöníteni a bölcselet aranyát az empiria és a nyelv homokjától.

Vico elméjének imént bemutatott két meghatározó vonása, a hiba és az erény, vagyis zseniális zavarossága és zavaros zsenialitása egy általános értelmezési stratégia felállítását követeli meg: Vico művének elemzésekor le kell választanunk a tiszta filozófiát a vele elkeveredő empiriáról és történeti esetlegességekről, és mindig láttatnunk kell e keveredés okait és következményeit. Nem tekinthetünk el a homoktól, amely, ahogyan a természetben, úgy nála is beveszi magát az aranyba, ugyanakkor nem gátolhatja meg, hogy felismerjük és kimossuk az aranyat, vagyis – elhagyva immár a metaforát – a történelemnek minden további nélkül történelemnek kell lennie: de kizárólag akkor lehet az, ha szabatos és tisztán érthető. (48)

Térjünk azonban vissza Vicóhoz, aki előtt korántsem olyan ismeretlen a probléma, mint azt Croce el szeretné velünk hitetni. Ő mindenekelőtt az erőteljes érzékek gátolta primitív elmének próbálja tulajdonítani a zűrzavart, nem pedig a szabatosan gondolkodó filozófusnak. A már idézett szöveghelyen a költői átvitelekből születő problémákat Vico a „tudatlan ember” számlájára írja, aki „önmagát teszi a mindenség mértékévé”, s így „önmagából alkotott egy egész világot” (269). Az új tudományban felvázolt történelem így közvetetten a parasztok, a tudatlan emberek története lesz. S valóban, néhány paragrafussal később Vico a szörnyetegekről és a költői átvitelekről szólva azokról a nőkről értekezik, akik szörnyek a közönség szemében, hiszen egyesüléseiket és utódaikat a társadalom és annak törvényei nem ismerik el.

A költészet szörnyei ezekből az eszmeösszetételekből származtak: Antoine Favre *Jurisprudentia Papiniana* című könyve szerint a római jogban a kurtizánoktól született gyermekeket „szörnyek”-nek nevezték, mert bár emberi természetűek, de egyszersmind állati tulajdonságaik is vannak, amennyiben futólagos, vagyis bizonytalan egyesülésből születtek. Látni fogjuk, hogy ezek azok a „szörnyek”, akiket A Tizenkétábrás törvény rendelkezése szerint (habár tisztességes asszonytól, de nem ünnepélyesen kötött házasságból születtek) a Tiberisbe kellett dobni (272).



Miközben tehát költői képekről és szörnyetegekről értekeznek, Vico olyan nőket és férfiakat említ, akik nem tartották be a törvényeket, és akiket a törvény szó szerint szörnyeknek titulált és halálra is ítél. Ebben a példában azonban a szörnyeket már nem a tudatlan, hanem a törvényeket alkotó felvilágosult és civilizált ember teremti. Ebből adódik a vicói szöveg kényszerítő jellege: azzal áztat bennünket, hogy leírja tudományunkat és meghatározza tudásunkat, de ezt csakis akkor teszi, ha hűen betartjuk az általa lefektetett szabályokat.

Ez a tudományunk ezért egyszeremind *örök eszmei történelmet* ír le... Sőt még többet merünk állítani: a népek e világát nyilván az emberek alkották (ez az első kétségtelen elv, amelyet fentebb megállapítottunk) és így saját emberi szellemében megtalálhatjuk annak módosulásait. Ezért, aki végiggondolja ezt a Tudományt, magának meséli el ezt az örök eszmei történelmet, mert hiszen a „kellett, kell és kellene fog” bizonyítékának segítségével maga meg is alkothatja. Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el a dolgokat, aki megalkotja őket (236–237).

E híres szöveg helyen Vico arra buzdít, hogy alkossuk újra és ismerjük meg a történelmet, hiszen mi magunk hoztuk létre, és a „kellett, kell és kellene fog” elve alapján erre lehetőségünk is van. A gondolatmenet kényszerítő jellege itt abban áll, hogy eme történelem lehetőségességre rá sem kérdezhetünk, s fel sem merülhet, hogy létrejövő alkotásunk egy mítosz, nem pedig a történelem.

A szörnyetegekről szóló fejezetben Vico a képzelet metafizikájának tanítását így összegzi: „homo non intelligendo fit omnia” (az ember nem gondolkodva válik mindenné), majd zárásként leszögezi, hogy sok igazság van e szentenciában, „mert az ember a megértéssel kifejti elmeerejét és felfogja a dolgokat, ellenben a meg nem értéssel saját magából megteremti a dolgokat, és azokká alakítva önmagát, dolgokká válik” (269). Más szóval az ember csak úgy tud önnön történelmének teremtőjévé lenni, hogy nem érti meg azt. De Vico követői is csak akkor lehetünk, ha nem értjük meg, hogy amit filozófiának hívunk, nem más, mint mítosz, a modern ember mítosza. A fent idézett crocei mondatot, miszerint „a mítosz tévedése” fokozatosan átalakul „a filozófia igazságává”, úgy is olvashatnánk, hogy ami egykor a mítosz tévedése volt, az ma a filozófia igazsága. Vagyis nincs ismeretelméleti változás, a tévedés nem alakul igazsággá, csak egy másik mítoszba, egy másik tévedésbe lépünk át, s ezt a filozófia igazságának nevezzük.

Mi tehát a különbség Dante és Vico filozófiai meséje között? Világosnak látszik, hogy Vicóé olyan mese, ami igaznak akar látszani, míg Danténak nincsenek ilyen elvárásai: „*Per verba* nincs mód, nyelv hogy elbeszélje / ez emberiből-kinövést; a példa / elég, kinek kegy adta, hogy megérje!” (*Pr*, 1, 70–72). Amikor Croce mesének mondta elődje *Az új tudományát*, nem tett mást, mint szelleme módosulásának és Vico útmutatásának megfelelően sajátjává avatta, átalakította és újra elmesélte azt, vagyis szerzőjévé lett. Ám amikor így tett, valójában egy másik mesét teremtett, és továbbörökítette a tévedést; nem tudta meggátolni, hogy az igazság

kutatásának nagy folyamában időről időre nem szülessenek újabb mesék és újabb tévedések. Vico *Az új tudománya* Dante canzonéihoz hasonló, melyeket mindenki igaznak vél, és saját szavaival, saját értelmezésében örökít tovább. Csakhogy Dante tudatában volt a tévedésnek. Későbbi költészete, az *Isteni színjáték* költészete már nem akar más lenni, mint ami: fikció, költői átvitelek és szóképszörnyek rendszere, nem pedig utazás az Istenhez. Ez az egyetlen mese, amit Dante igaznak hisz.

Dante *Komédiája* és Vico *Az új tudománya* között a különbség nem a barbár vagy felvilágosult kor, metaforikus vagy fogalmi látásmód, allegorikus vagy szószerinti értelem kettőségeivel írható le – miként ezt Cambon és maga Vico is sugallta. Mindkét mű tévedésnek minősíti e distinkciókat, azzal a különbséggel, hogy Dante erre az elvre alapozza költészetét, Vico viszont megpróbálja a tévedést egy immár bizonyosan és végérvényesen magunk mögött hagyott múltnak tulajdonítani. Éppen ezért Vico soha nem fogja tudni olvasni Dantét, de Dante nagyon is olvashatja Vicót, hacsaknem már olvasta is, amikor a *Pokol* XV. énekében Brunetto Latinitól megtanulta, „hogy örökíti meg magát az ember” (85), s amikor egykori mestere úgy tűnt föl neki, „mint aki első lesz és nem utolsó” (124).

*(Massimo Verdicchio: La lettura vichiana di Dante.)*

*Fordította: Mátyus Norbert*

# TÖRTÉNETÍRÁS ÉS TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIA

PAOLO CRISTOFOLINI

*Vico és Bousset\**

## 1. A KÉRDÉS JELENLEGI ÁLLÁSA

A XIX. század második felében, mikor érdeklődés ébredt Vico iránt, akit Olaszországban is sokáig hanyagoltak, néhány katolikus szerző, többek között a nemzeti Risorgimento liberális katolicizmusában kiemelkedő szerepet játszó filozófus Vincenzo Gioberti, nem mulasztotta el összevetni az egyetemes történelem e két gondolkodóját, Bossuet-t és Vicót, akik közel egy generáció távolságában – Bossuet *Discoursa* 1861-ből és *Az új tudomány* három változata 1725-ből, 1730-ból és 1744-ből való –, ugyanazzal a hitvallással egy közös történelemfelfogást vallottak, melynek értelmében a történelem az isteni gondviselés jegyében zajlik. Ezt az összevetést azután nagyon hevesen vitatta a vicói hagyomány XX. századi mestere, Fausto Nicolini, mivel végső soron egy külső adottságra támaszkodik: Nicolini nézete szerint Vico, aki sosem említi Bossuet-t, mélyszélesen ellenezte a *Discours* egész felépítését, amelyet ismerhetett, de sem nem értett egyet vele, sem nem tekintette idézésre méltónak.<sup>1</sup>

Egyfelől a katolikus hit, másfelől a laicizmus előidézi itt az interpretációk konfliktusát, amely arra irányul, hogy a szerzőt hozzákössék az egyik vagy másik szembenálló ideológiához; e konfliktust szükségtelen most elfojtani, inkább félre kell tenni, legalábbis ideiglenesen, a szövegek egyszerű vizsgálatának kedvéért, amennyire csak ez lehetséges.

Valójában nincs biztos érvünk annak igazolására, hogy Vico olvasta Bossuet-t vagy sem. Korábban azt hittem, hogy azonosítani tudok egy olyan szakaszt az 1730-as, 1744-ben javított *Az új tudományban*, ahol felismerhető lenne a Bossuet-vel való explicit polémia; de el kell ismernem, hogy elégtelenek az érvek, melyek ezt az olvasatot támasztják alá. Valójában filológiailag semmi bizonyosat nem

\* BOSSUET-től a következőt használjuk: *Discours de l'histoire universelle*. 5 kötet, Amsterdam, 1734, s rövidítve idézzük: *Disc.*, utána a kötet római számmal és az oldal arab számmal következik. Vico *Scienza nuovájának* három olasz változatát, 1725-ből, 1730-ból és 1744-ből, így fogom rövidíteni: *SN25*, *SN30*, *SN44*, és az *editio princeps* oldalszáma. Az *SN30* vonatkozásában hivatkozunk a megjelent kritikai kiadásra is: GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova*. 1730. (A cura di) P. Cristofolini. Guida, Napoli, 2004. Alain Pons ragyogó francia fordítását (GIAMBATTISTA VICO: *La science nouvelle*. Fayard, Paris, 2001) így fogom idézni: Pons, és oldalszám.

<sup>1</sup> FAUSTO NICOLINI: *La religiosità di Giambattista Vico*. Laterza, Bari, 1949, 202.

tudunk állítani arról a közvetlen vagy közvetett ismeretről, amellyel Vico erről rendelkezhetett. Másrészt mivel adott a tematikus, kronológiai és az európai civilizációra vonatkozó közelség, ami összeköti a *Discours de l'histoire universelle*-t és *Az új tudományt*, ezért legitim és véleményem szerint termékeny vizsgálni az analógiákat és különbségeket a két mű néhány jelentős részének összehasonlító elemzése révén, egyszerre a szerkezet és a tartalom szempontjából.

## 2. A KRONOLÓGIA

A hasonlóságok és különbségek közül elsőként az világ és a történeti korok kronológiájának összehasonlítása ötlük az olvasó szemébe. Bossuet, aki az egyetemes történelem tervezetének megrajzolásában a világ teremtéséből indul ki, azért, hogy a Napkirály halálához és apoteózisához jusson el, elkülöníti a következő koroktól az antik történelmet, ami szerinte Nagy Károlyig tart, s az antik történelem tárgyalásában, és csak abban, jelzi szövege két margóján az események dátumait a következő módon: a hat első korszak esetében, a teremtéstől Róma alapításáig, balra a *Jézus Krisztus előtti éveket* találjuk és jobbra a *Világ éveit*; Róma alapítása után pedig Jézus Krisztus születéséig, aki a X. korszakban jön el, s aki megkezdí a világ hetedik és utolsó korát, bal oldalon még mindig a Jézus Krisztus előtti évek vannak, jobbra pedig *Róma éveit*; végül Krisztus születése után balra is, jobbra is csak ennyi áll: *Jézus Krisztus éveit*, s ez tart Nagy Károlyig. A szöveg ezen „didaktikus” felépítése ebben a pillanatban megszűnik, ez után már nincs feltüntetve a kronológia a margókon.

Meg kell említeni azt is, hogy nem egyedül Bossuet szokása volt megadni egy összehasonlító kronológiát a múltra nézve az ókortól kezdve; nem kell itt felsorolnunk azokat a műveket, melyek ilyen vagy olyan módon ezt teszik, pusztán jelezzük, hogy Vico egy fél évszázaddal később valami hasonlót tesz majd, még szisztematikusabb szándékkal, mikor *Az új tudomány* elején (1730-as és 1744-es kiadás) egy „Kronológiai táblázatot” ad, amely öt oszlopban mutatja be a héber, káldeus, főníciai, görög, római történelem szinoptikus áttekintését; a táblázat bal oldalán találjuk a világ éveit, jobbra pedig Róma éveit. A táblázat a második pun háborúig jut el, amellyel Vico befejezi az ókori történelmet, ami legfontosabb tárgya a nemzetek közös természetére, azaz eredetére vonatkozó kutatásának.

Jól látható, hogy az analógia csak részleges, és nem kerülheti el figyelmünket az a különbség, hogy Krisztus eljövételét másként tárgyalja a két szerző, és hogy teljesen eltérő figyelemmel fordulnak a középkor és a modernitás története felé. Ami közös bennük, az az emberiség egyetemes történelme, amelynek össze kellett fonódnia a világ történelmével a teremtéstől kezdve: ez egy sor következményt és különbséget eredményez, itt azonban csak azokat fogjuk figyelembe venni, amelyek a sötét és mesebeli időkből a történeti korokba való átmenet elkézelésére vonatkoznak, majd azokat, amelyek a gondviselést és a kiválasztott népet érintik.

### 3. A MESEBELI IDŐK

Két szerzőnkben közös, s valójában másokkal is, hogy elfogadják a történelem korszakainak varrói hármias felosztását, s bizonyosan Szent Ágoston *De civitate Dei* című művének VI. könyve a közös forrás, amelyből kiindulva annyi modern szerző kidolgozta, Varro elveszett munkájának tekintélyére alapozva, a történelemre való reflexió ezen alapeszméjét, amely a sötétségből a világosságba, a *mythos*ból a *logos*ba, a bizonytalanból a bizonyosba való átmenet témája.

Valójában olyan hármias felosztásról van szó, amelyet Vico a forrással összhangban sajátít el: istenek, hősök, emberek kora; sötét, mesebeli, történeti kor. Bossuetnél a dolog kicsit más módon történik, mivel az ő nézőpontjából a pogány antikvitás, és azzal együtt az istenek kora, elsötétedés: a két első korszakot összevonja egyetlenbe, és a sötét kor egy a mesebelivel.

De a különbség nem korlátozódik a varrói örökség többé vagy kevésbé hű recepciójára. Tény, hogy Vico elválasztja a szent történelmet a profántól, s hangsúlyozza, Josuphus Flavius munkájára támaszkodva (aki Bossuet szerzői között is ott van), a zsidók elkülönülését a többi nemzettől egész történelmük során, ami őket a teremtés és az isteni parancs emlékének őrzőivé tette, s egyúttal mentesítette őket a sötét idők átélésétől. Eközben Bossuet minden nép történelmét, beleértve a zsidókét is, az egyetemes történelem egységesítő keretében tárgyalja. Elismeri „a Profán Történelem és a Szent Történelem összeegyeztetésének nehézséget”.<sup>2</sup> A mesebeli idők ugyanakkor azok az idők, amit egy nép az írás előtt élt át, s melyekre maga ez a nép csak szóban, egyik generáció által a másoknak továbbadott tanúságok révén emlékeznek; s más népek történelméről az embernek csak közvetett és bizonytalan ismeretei vannak. Így megtörténhet, s ez Bossuet véleménye, hogy a zsidó nép történelmét egy bizonyos módon ábrázolják az Ótestamentum könyvei, s egy mesés módon görög történetírók. Vico maga egyáltalán nem használta a görög történetírókat a zsidó történelemre nézve, és általában nem tárgyalja a szent történelmet a bábéli zavar után. Sem egyik, sem másik nem ereszkedik le Richard Simon és Spinoza bonyolult és ravasz terepére: a bibliai elbeszélés bizonyosságát nem vonja kérdőre, a pogány történetírók, nevezetesen a görögök, alkotják a kritikai vizsgálódást tárgyát.

És itt meg kell említeni a vélemények egybeesését: Bossuet és Vico mindketten meg vannak győződve, hogy a történelem írói néhány évszázaddal később voltak, mint a mesebeli idők szerzői, és hogy ennél fogva ezek a történetek zavarossá váltak, miközben hozzánk eljutottak.

De van egy lényeges különbség.

<sup>2</sup> *Disc. I, 69.*

Bossuet szerint, ahogy olvashatjuk, amikor Hérodotosz nyomán Egyiptom történelmét tárgyalja, e történelem „a papok mesterkedése révén össze volt keveredve fellengzős mesékkel”<sup>3</sup>, s csak a Pszammetik alatt kezdett el megbízhatóvá válni; és a görögök is felelősek a zavarért: „Mivel a görögök későn írtak, és a mindig kíváncsi Görögországot a régi történetekkel akarták mulattatni; mindig zavaros emlékek alapján írták meg ezeket, s megelégedtek azzal, hogy kellemesen elrendezték, anélkül, hogy az igazsággal nagyon törődtek volna”.<sup>4</sup> Görögország legbölcsebbjei, Platón és Arisztotelész, figyelmeztet bennünket Bossuet, rosszállták ezt a hozzáállást.<sup>5</sup>

Bossuet, akinek bizonyosan az a szándéka, hogy elkerülje a meseszerűséget, s ezzel a hamisság minden vádját, igazodása a Szentíráshoz olyasmire vezet, ami szabadgondolkodásnak tűnik, mivel mindig valami szándékosat, furfangosat, s valami papot is lát a mesék megalkotásában.

Vico számára, aki a *mythost vera narratió*ként határozza meg, ellenkezőleg, minden mese tartalmazza az igazság feltáradó magvát: a nemzetek humanitásának eredetei természetesen a sötétségben vannak elmerülve, és a Varrótól kölcsönzött kronológia korszakai közül az első, ami megelőzi a mesebeli időt és a történeti időt, nem más, mint a sötét idő: tehát mindaz, amit az emberiség a sötét kor folyamán élt át, amikor a nyelv először néma volt, majd egyszótagos és énekelt, rá van bízva a teológus költők elbeszéléseire, akik összegezték az olyan hősök, mint Herkules tetteiről szóló művekben a generációk hosszú viszontagságait a természeti források meghódításáért és a társadalom első szerveződéséért folytatott küzdelmükben.

Vico ezért tekinti Homérosz költeményeit a nagy gyűjteménynek, amiben megtalálhatjuk mindazt, amit a pogány ókori időkről tudunk; éspedig azon az áron, hogy ezeket az ókori időket, amelyeknek a kiindulópontja a vad állapot, radikálisan elválasztja a kiválasztott nép ókori időitől, akik sosem mentek át a vad állapoton. Eltérő tervezetében Bossuet az egész történelmet a szent történelem igazságának paradigmáihoz vezeti el; eltérően nemcsak Vicótól, aki a következő századhoz tartozik, de kortársaitól, Grotiustól és Pufendorftól is, nem ismeri el horizontján a vad, lukréciuszi állapotot, és beletaszítja a mesést a hazugság poklába.

#### 4. BOSSUET KERESZTÉNYE ÉS VICO VADJAI

Álljon itt néhány szó a két szerző legjobban szembeötlő különbségéről. Az egyetemes történelem Bossuet értelmében, ahogy látjuk kronológiai taxonómiája alapján, Krisztus eljövételének központi eseménye körül forog: innen kezdve értekezése

<sup>3</sup> Disc. I, 61.

<sup>4</sup> Disc. I, 72.

<sup>5</sup> Disc. I, 71–72.

már nem számolja tovább a világ éveit, s ezután csak Krisztus éveit számolja. Vico kronológiájában, ellenkezőleg, Krisztus eljövetele nem foglal el semmilyen helyet: a kronológiai tábázat megáll ez előtt az esemény előtt, és *Az új tudomány* Homérosz felfedezése körül forog (aki hiányzik Bossuet-nél), és nem Krisztus körül.

Ha van a pogány emberiség történetében egy központi esemény, az egyetlen, amivel Vico foglalkozik, az a kilépés a vad állapotból, a villámcsapástól való félelem következtében: innen ered, hogy az emberiség közös érzékei felébredtek. Ma tudjuk, hogy a dolgok ilyen szemlélete, amely egészen távol áll Bossuet nézetétől, aki szerint a görög mitológiában mély igazság rejlik, képezte egy *censura librorum* per tárgyát az 1725-ös *Az új tudomány* ellen, ami felmentéssel végződött, köszönhetően annak, hogy Vico egy olyan védelmezőjét, mint Corsini bíboros 1730-ban főpapnak választották. De a sötét korszak ilyen központi helyzetét továbbra is szóvá tették mint Vico gondolkodásának legveszedelmesebb pontját a katolikus ortodoxiával szemben.

Semmi botrányos. E pogányság miatt, ami műve lényegét alkotja, Vico nem vált hűtlenné országa vallásához, ahogy Bossuet elmondása szerint Szókratész tanította nekünk. E különbség ellenére a két szerző ugyanazt mondja, miközben nem csak azt állítják, hogy a keresztény vallás igaz, hanem azt is, hogy egy a héber vallással: „Könnyen követheti e két nép történetét – mondja nekünk Bossuet a zsidókra és a keresztényekre utalva –, s megfigyelhetik, hogy Jézus Krisztus létrehozza egyesülésüket [...] Tehát íme, itt a mindig egyforma, vagy inkább mindig ugyanaz a Vallás”.<sup>6</sup> Ugyanezt a véleményt fejezi ki Vico *Az új tudomány* egy fontos szövegrészletében, ahol azonsítja a két vallást szemben a pogánysággal és az iszlámmal:

Valójában minden nemzet hisz egy gondviselő istenségben, és minden korban és mindenhol a civilizált világban nem találunk négynél több elsődleges vallást: az első a héberek vallása, amiből a keresztényeké ered, egyik is, másik is egy végtelen és szabad szellem istenségében hisz; a harmadik a pogányoké, akik több istenségben hisznek, akiket úgy képzelnek el, hogy testből és szabad szellemből vannak összetéve, úgy, hogy az istenség megnevezésére, aki kormányozza és fenntartja a világot, a *deos immortales* kifejezést használják; a negyedik és utolsó a mohamedánoké, akik egy olyan isten istenségében hisznek, aki egy végtelen és szabad szellem egy végtelen testben, mivel az érzékek gyönyöreibe helyezik a másik élet jutalmait.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Disc.* I, 243; II, 190.

<sup>7</sup> *Pons*, 132; *SN44*, 115–116.

Vico így négy vallásról beszél, de kifejtése megmutatja nekünk szigorúan elméleti szinten a judaizmus és a kereszténység azonosságát; míg Bossuet szemében az azonosság isteni szándékok gyümölcse, amik megnyilvánulnak a történelemben Isten egymást követő tettein keresztül, melyek Ábrahám elhivatásától tartanak Jézus Krisztus születéséig a kiválasztott népben.

## 5. KÍNA ÉS ATEIZMUS

Egyikük számára sem létezik vallás azon a kereten kívül, amit Vico kifejtett az idézett szöveghelyen: magától értetődik, hogy a Mediterraneumtól és Európától távoli népek vallásai, legyenek az Újvilágban vagy az Óvilágban, mind visszavezethetők a bálványimádásra és jóslási rítusokra, azaz a pogányságra.

Két szerzőnk esetében egy közös megítélést vehetünk észre egy e szabály alóli kivétel vonatkozásában, amiről sokat beszéltek a korban: jezsuita misszionáriusok felfedezték a konfucianizmust Kínában, s javasolták az európai kultúrának e példát egy filozófikus vallásra, mely gazdag erkölcsi tanításokban, és egyáltalán nem redukálható a pogányság modelljére. Bossuet reakciója negatív, ahogy Vicoé is, de ugyanarra a következtetésre jutnak különböző utakon. Bossuet azért beszél erről, hogy helyeselje XII. Ince pápát és „Kína egy híres misszionáriusa<sup>8</sup> véleményének elítélését, aki azt merészelt írni [...], hogy a kínaiak feddhetetlensége és erkölcsük tisztasága olyan nagy, hogy az ember biztosan állíthatja, ők ismerik és szolgálják Istent egy természetes kultusszal, ami elégséges ahhoz, hogy megigazítsa őket. Ez a tan, ahogy látjuk, a megváltás kegyelmét és J.C. érdemeit haszontalanná teszi őket illetően”<sup>9</sup>; Bossuet nézete szerint ezek „istentelenek”<sup>10</sup>, és a katholicizmus apologetája szembeszáll velük.

Vico esetében a pápai elítélés nem merül fel, és a jezsuita Ruggiero és Martini tanuskodásának elutasítása arra az állításra vonatkozik, hogy Konfuciusz tanítása több évszázaddal régiebb lenne, mint a Biblia: e tézissel szemben nem Bossuet tekintélyét idézi fel, hanem Martin Schoockét, aki szerint ez a nézet „sokakat az ateizmushoz vezet”<sup>11</sup>; ráadásul „a konfucianus filozófia [...] szinte teljesen egy közönséges morálnak van szentelve, azaz egy olyan morálnak, amit a törvények kényszerítenek ezekre a népekre”<sup>12</sup>. Állítólagos régiség, tisztán törvényelvű morál: ez az,

<sup>8</sup> Az utalás MARTINO MARTINI DE TRENTE jezsuita atya *Synicae historiae decas prima* (1658) című munkájára vonatkozik.

<sup>9</sup> *Disc. IV*, 399.

<sup>10</sup> *Disc. IV*, 400.

<sup>11</sup> Pons, 51; *SN44*, 42.

<sup>12</sup> Uo.



ami miatt Vico szerint itt nem egy másik vallással állunk szemben, amit el kell utasítani az ortodoxia nevében (ez a törekvés soha nem jelenik meg nála), hanem valami olyasmivel, ami egyáltalán nem vallás, hanem ami inkább az erényes ateisták eszméjéhez és a Bayle-féle „ateisták köztársaságához” közelít.

## 6. A GONDVISELÉS

A két szerző számára végül az isteni Gondviselés kormányozza az emberi nem történetének menetét. És e közös Leitmotiv keretében a *Discours* és *Az új tudomány* összevetése lehetővé teszi, hogy meglássunk egy nagyon tanulságos eltérő tagolódást. A nyelvi kifejezés szintjén megjegyezhetjük, hogy Bossuet-nél ez a két szó, „Gondviselés” és „Isten”, az esetek többségében szinoníma: a „Gondviselés” előfordulásai elég ritkák, míg Isten akarata, választásai uralják a történelmet, a Szentírás nyelvezte szerint; Vicónál, ellenkezőleg, a „Gondviselés” és „isteni gondviselés” szavak dominálnak, de sosem egyes akaratként fogja fel őket.

Így Bossuet-nél azt olvashatjuk, hogy Küroszt „Isten választotta ki, hogy népe megszabadítója és temploma felépítője legyen”<sup>13</sup>; és hogy Izsák fiának, Jákobnak [...] a viszontagságai is „az isteni Gondviselés titkaiból” következnek.<sup>14</sup> Vicónál semmilyen személyes sors, semmilyen egyes esemény nem vezet vissza egy isteni választáshoz, vagy a Gondviselés közbeavatkozásához. A Gondviselés a nemzetek pályájának elrendezője, és „az isteni Gondviselés civil teológiája”<sup>15</sup> törekszik felismerni ennek az értelemnek az immanens tevékenységeit, aminek a szándékai elkerülnek a közönséges felfogás figyelmét; de mindig olyan tevékenységekről van szó, melyek az emberi nemre és az azt alkotó nemzetekre vonatkoznak, sosem az egyénekre, még a legkiválóbbakra sem.

Így Vico oszthatja – feltéve, hogy olvasta – Bossuet e mondását: „minden kor egyesítve, és az isteni Gondviselés örök szándéka feltárult nekünk”.<sup>16</sup> De ez a feltárulás csak racionális lehet, és az új tudomány büszkesége, hogy felfedezte azt.

Valójában, ahogy már történetesen jeleztük<sup>17</sup>, Vico csak részben vallja a zsidó-keresztény tradíció e koncepcióját. A tény, hogy az emberi nem közös érzékeinek

<sup>13</sup> *Disc.* II, 84.

<sup>14</sup> *Disc.* I, 25.

<sup>15</sup> SN30, 176. Vö.: G. Vico, *La scienza nuova*. 1730, *éd. cit.*, 128.

<sup>16</sup> *Disc.* II, 190.

<sup>17</sup> Ld. P. CRISTOFOLINI: *La Providence comme universel fantastique*. In: *Présence de Vico. Actes du colloque „Giambattista Vico aujourd’hui”*. (A cura di) R. Pineri. Université Paul Valéry, Montpellier, 1994, 184–186.

egyikeként tárgyalja e koncepciót; hogy első felfedezését Platónnak tulajdonítja, és utána római jogtanácsosoknak; és főként a mély hasonlóság, amit módunkban áll észrevenni a felfogás és a sztoikus *pronoia* között, ezt főképp a görög-római tradícióból közelítjük meg.

Az egyetemes történelem, irányítása egy felsőbb, titokzatos gondviselő erő által, a vallás mint minden emberi társadalom lényege: íme az európai modernitás e két gondolkodójának közös mozzanatai. Más tekintetben a katolicizmus apologetikája csak az idősebb sajátja volt kettőjük közül. A fiatalabb természetesen országa vallásában él, de tudományát ugyanezen ország és Európa, aminek ez az ország része, kibővített kulturális hagyománya alapján dolgozza ki: egy kulturális hagyomány, amin belül Görögország és Róma filozófiája, költészete és jogtudománya konstitutív, uralkodó elemek.

*(Paolo Cristofolini: Vico e Bossuet.)*

*Fordította: Olay Csaba*

## A „reflektált barbárság” a történelemben és a nyelvben\*

Az alábbiakban Giambattista Vico történelem- és nyelvfilozófiájának néhány aspektusát szeretném elemezni, a „reflektált barbárság” koncepcióját helyezve a középpontba, tehát azt a mozzanatot, amely a történeti „ciklus”-ban vagy „folyamat”-ban bekövetkező törést, valamint a történeti-nyelvi evolúció egy új kezdetének a lehetőségét jelenti.<sup>1</sup> Jelen vizsgálódás kiindulópontjául Vico gondolatának Collingwood-féle neohegelinánus interpretációja szolgál, amelynek fő tézise az, hogy „a ciklikus mozgás nem a történelem puszta körforgása egy rögzített fázisokból álló körben: *nem kör, hanem spirál, mert a történelem sohasem ismétlődik meg, hanem minden új fázisba olyan formában lép át, amelyet az előzők alakítottak*”.<sup>2</sup> Elfogadva Jana Vizmuller-Zocco Vico-értelmezését is, amely szerint a Vico által elgondolt három történelmi fázis kizárólag a *nyelv* három fázisát jelenti,<sup>3</sup> kijelenthetjük: Vico elméletében a történelem mindenekelőtt a nyelv egyre nagyobb komplexitása miatt nem ismétlődik. E progresszív komplexitás – mind történeti, mind pedig nyelvi szinten – meghatározott pillanatokban törést szenved: ennek következménye az, hogy a történeti-nyelvi evolúció (egyre komplexebb szinten) periodikusan és szükségszerűen újból elkezdődik.

## 1. A „REFLEKTÁLT BARBÁRSÁG” LEHETSÉGES FORRÁSAI

Vico ciklikus nyelv- és történelem-elmélete (amely egyben tehát a *linearitás* jegeit is mutatja), s ezen belül a „reflektált barbárság” eszméje különböző forrásokra vezethető vissza: ezek közül hármat említek meg.

\* Köszönetet mondok Maurizio Malaguti professzornak (Bolognai Egyetem), hogy hozzáférhetővé tette számomra a jelen tanulmányban felhasznált szakirodalmat.

<sup>1</sup> A „reflektált barbárság”, ill. a hivatalos magyar fordítás szerint az „elmékedésből eredt barbárság” szintagmát (mint a „visszatért barbárság” és más hasonló kifejezések szinonimáját) Vico *Az új tudomány* Befejezésében vezeti be: „hosszú barbár századokon át rozsdá borítja a szellemeket; megrottották őket az ízetlen finomságok és a rosszakarát, s az *elmékedésből eredt barbárság* kegyetlenebbé tette őket az érzékek szülte barbárságnál”. GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford.: Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] 1979, 615. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

<sup>2</sup> ROBIN G. COLLINGWOOD: *A történelem eszméje*. Ford.: Orthmayr Imre. Gondolat Kiadó, Bp., 1987, 119–120. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

<sup>3</sup> vö.: J. VIZMULLER-ZOCCO: Vico and theories of change in language. In: *Giambattista Vico and Anglo-American Science*. (Ed.) M. Danesi. Mouton de Gruyter, Berlin–New York 1995, 237–242.

Az első lehetséges forrás Polübiosz anacyclosis-elmélete, amelyet Machiavelli mindenekelőtt a *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* című művében adaptált. Mint Gennaro Sasso részletes elemzésében kimutatja, Machiavelli (Polübiosszal analóg módon) egy kezdeti „természeti állapot” lehetőségéből indul ki. Ezt követően a három (Arisztotelész *Politikájában* megfogalmazott) államforma – mind pozitív, mind pedig hanyatló formájában – Polübiosz változatában ciklikusan követi egymást, míg az anacyclosis Machiavelli-féle verziójában e „történeti folyamat”, a „vegyes kormányzat” (vagyis a „mikté”) kialakulásából adódóan szükségszerűen törésnek alávetett.<sup>4</sup>

Vico saját történeti-nyelvészeti elméletében adaptálja az anacyclosis koncepcióját, de – Machiavellivel analóg módon – túllép egy pusztán ciklikus elmélet korlátjain. E túl-lépés mindenekelőtt a bolygók mozgásáról alkotott Galilei-féle, a bolygók által újra és újra bejárt pályákra (Croce Vico-értelmezésének megfelelően a „corsi e ricorsi”-ra) vonatkozó elmélet nyilvánvaló hatásával magyarázható. Ez tehát a vicói „reflektált barbárság” második lehetséges forrása: bármely bolygó (pl. a Földnek a Nap körüli) pálya-bejárása szükségszerűen egyedi mozzanat, s ezzel analóg módon a történeti-nyelvi értelemben újra és újra bejárt pályák is egyediek.

A harmadik lehetséges forrásként (figyelembe véve Fausto Nicolini, Arthur Child, Ferruccio Focher és Franco Ratto kutatásait) Hobbes-nak a természeti állapotról, valamint az állam megszűnéséről vallott nézeteit jelölném meg. „Hobbes és Vico sok tekintetben talán ugyanazt a művet írta meg. Ugyanis a fogalmi és érvelési egybehangzások, megfelelések és analógiák annyira számosak és relevánsak, hogy – különösebb kockázat nélkül – egyenesen azt is feltételezhetnénk, hogy *Az új tudomány a Leviatán* olasz nyelven írt újrafogalmazása. [...] Vico [e feltételezésnek megfelelően] tehát a szó szigorú értelmében újraírta Hobbes *Leviatánját* és más műveit, de immár nem az Első Forradalom Angliájának légkörébe ereszkedve, hanem [...] ellenkezőleg, saját korának politikai légköréhez, vagyis a spanyol hegemonia feltartóztathatatlan hanyatlásának, majd összeomlásának, valamint a fények százada korai erjedésének légköréhez tartva szorososan magát”.<sup>5</sup> Mint Franco Ratto írja a természeti állapot témájához fűzött kommentárjában, „egyrészt a hobbes-i *bellum omnium contra omnes*, másrészt pedig a vicói *vadak bolyongása* [erramento ferino] képviseli a két filozófus közt felállított bármiféle összefüggés, hasonlóság ill.

<sup>4</sup> vö.: G. SASSO: Machiavelli e la teoria dell’anacyclosis. In: G. S.: *Machiavelli e gli antichi*. R. Ricciardi, Milano–Napoli, 1987, I. kötet, 3–61. Sasso azt is hangsúlyozza, hogy a „történeti folyamat”-ban bekövetkező törés már a polübioszi elméletben is implicite megvan, de Machiavelli fejleszti tovább és teszi explicitté ezt az elemet (vö.: NAGY JÓZSEF: Machiavelli: történetírás, vallás, antropológia. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/1–2., 115–153., különösen 116–126.).

<sup>5</sup> FRANCO VOLTAGGIO: Bevezetés. In: FRANCO RATTO: *Materiali per un confronto: Hobbes–Vico*. Guerra Edizioni, Perugia, 2000, 14.

szembeállítás legfontosabb alapját: maga Vico az, aki explicit utalást tesz a *homo homini lupus* hobbes-i képre a *Diritto Universale* két szöveghelyén, t.i. a *vadak bolyongása* Vico elméletében az eredendő mozzanat ugyanazon funkcióját tölti be, mint amelyet Hobbes a *bellum omnium contra omnes*nek tulajdonít. Közelebbről, mindkét filozófus számára az eredendő emberi természet romlása az özönvízt megelőző mozzanat, sőt, oka ezen isteni büntetésnek; ugyanígy, a félelem az az alapvető érzelem, amely az emberek természeti állapotát jellemzi és ami az ilyesféle szituációból való kilépésre ösztönzi őket”.<sup>6</sup> Az állam eredetének témájával összefüggésben Ratto hangsúlyozza, hogy „mind Hobbes, mind pedig Vico kutatja az állam elméleti és történelmi gyökereit; mindkettőben nyilvánvaló az egyeduralom preferálása s egyben bármiféle vegyes kormányzat elutasítása – attitűd, melyben mindkettő Jean Bodin-re hivatkozik”.<sup>7</sup> Végül pedig megemlítendő, hogy a „reflektált barbárság” megfogalmazásában Vico számára fontos kiindulópont lehetett a *Leviatán* 29., a politikai állam megszűnésének lehetséges okait elemző fejezete.<sup>8</sup>

## 2. A „REFLEKTÁLT BARBÁRSÁG” NÉHÁNY KULCSFONTOSÁGÚ MEGFOGALMAZÁSA

A „reflektált barbárság” vicói koncepciójával összefüggésben mindenekelőtt Az új tudomány néhány szöveghelyét, azt követően pedig (jelen tanulmány harmadik részében) erre vonatkozólag néhány olyan fontosabb interpretációt vizsgálok, amelyben explicit utalás van ezen elmélet *nyelvi* aspektusára. Közismert, hogy Vico legfontosabb eszmefuttatásai a visszatért barbárságra vonatkozólag az *Az új tudomány* Ötödik könyvében található – ugyanakkor megítélésem szerint ugyanilyen fontosak a mű egészében szétszóródott, e történeti-nyelvi jelenségre vonatkozó utalások, mivel Vico szerint a „ricorso” elmélete „bizonyítékai”-nak felsorolása mindenekelőtt saját történet- és nyelvfilozófiai elméletének koherenciáját teszi nyilvánvalóvá. Mint maga Vico állítja az említett rész bevezető gondolataiban,

ezen az egész művön keresztül, számtalan tárggyal kapcsolatban, számtalan helyen megfigyelhettük [...], milyen csodálatos egyezések vannak az első

<sup>6</sup> RATTO: *Materiali per un confronto: Hobbes–Vico*. i.k., 25.

<sup>7</sup> RATTO: *i.m.*, 117. Vico Bodinre való fontos hivatkozásaihoz (a monarchia preferálásával összefüggésben) ld.: VICO: *Az új tudomány*. i.k., 601.

<sup>8</sup> vö.: THOMAS HOBBS: *Azokról a dolgokról, amelyek az államot gyengítik vagy felbomlásához vezetnek*. In: T. H.: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál, bev. Ludassy Mária. I. kötet, Kossuth Kiadó, Bp., 1999, 329–339.

barbár korszak és a barbárság felújulásának kora között. Ebből könnyen megértjük az emberi dolgok visszatérését a nemzetek újjászületésekor.<sup>9</sup>

A nyelv keletkezésével és formálódásával összefüggésben, kiemelve a költészet elsődlegességét a prózához képest, Vico egyebek mellett leszögezi, hogy „a keletiek, az egyiptomiak, a görögök és a latinok első írói, valamint a barbárság visszatérésekor az új európai nyelveken író első szerzők költők voltak”.<sup>10</sup> A nyelvben immanens, Vico által konceptualizált költői kreativitásra ill. az ennek szerepére vonatkozó egyik lehetséges megfogalmazás szerint

Apollo istene a művelődésnek és a belőle fakadó művészeteknek is, amelyeket [...] a múzsák képviselnek. Ezeket a művészeteket a latinok „liberales”-nek – „szabadok”-nak – mondták, vagyis „nemes”-nek. Egyikük a lovaglás volt. Azért száll fel a Pegasus a Parnassusra, mégpedig szárnyakkal, mert a szárnyak a nemesek jogait jelképezik. A barbárság visszatértekor a spanyolok a nemeseket „cavalieri”-nek – „lovagok”-nak – mondták, mivel csak ezek tudták a lovat felszerszámozni.<sup>11</sup>

Ahogy azt néhány további, a költészet (az egymásra következő korokban analógiákat mutató) társadalmi-nyelvi funkciójáról kifejtett gondolatmenetben nyomon követhetjük,

a költői kor emberei [...] két nagyobb istenséget képzeltek el, az egyik *Arés-Mars*, a másik *Aphrodité-Venus*. Marsot a héroszok jellemével ruházták fel, mert ezek eleinte és sajátlagosan „pro aris et focis” – „az oltárokért és tűzhelyekért” harcoltak. Az effajta harc mindig heroikus jellegű volt [...]. Mars valódi harcmezőkön küzdött, igazi pajzzsal védekezett [...]. Éppígy a barbárság visszatértekor a zárt legelőket és erdőket nevezték „védetteknek”.<sup>12</sup>

A civilizáció kialakulásában Vico szerint is alapvető jelentőségű történetírás eredetére vonatkozólag a nápolyi filozófus hangsúlyozza, hogy az első releváns történelemnek a mitológiai

hősök genealógiájával kellett kezdődnie, mint ahogy a szentírás a patriarchák leszármazásával kezdődik. Apollo története ezzel kezdődik: üldözi Daphntét [...], aki az istenektől kikönyörgött segítséggel [...] megáll és ba-

<sup>9</sup> VICO: *Az új tudomány*, i.k., 585.o.

<sup>10</sup> VICO: *i.m.*, 202. Mint mások mellett – mindezzel összefüggésben – Paolo Rossi is kiemeli, az új barbárságban az antik költészet eszméjének visszatérése magában foglalja „Homérosz Dante alakjában” való visszatérését is. P. ROSSI: Bevezetés. In: GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova*. Rizzoli, Milano, 1977, 36.

<sup>11</sup> VICO: *Az új tudomány*, i.k., 340–341.

<sup>12</sup> *i.m.*, 356.

bérfává változik (amely örökké zöldell biztos és ismert sarjadékában [...]); és amikor a barbárság visszatért, visszahozta ugyanezeket a heroikus kifejezéseket [...]).<sup>13</sup>

Az újra megjelenő barbárság egy általános értékelésének megfelelően pedig „a barbárság visszatérésének korában, amikor az erkölcsök a legdurvábbak Európában, nincs állhatatlanabb és változatosabb dolog a királyságok sorsánál”.<sup>14</sup>

Az antik római jog és a feudális jog közti összevetés központi jelentőségű mozzanat az Ötödik könyvben:<sup>15</sup> Vico szerint a két jogelmélet egybevetésének keretei közt lehetőség nyílik arra, hogy

a népek visszatérő jelenségeit [nel ricorso che fanno le nazioni] szemlélve észrevegyük a hasonlóságot az utolsó római jogtudósok és az újabb barbár kor utolsó tudósai között. Mert ahogyan amazok már az ő korokban szem elől tévesztették a régi római jogot [...], úgy emezek koruk végén szem elől tévesztették a régi feudális jogot.<sup>16</sup>

Egy másik szöveghelyen Vico néhány analógiára mutat rá az antik Görögország és Róma, valamint a feudalizmus közötti egyes (továbbra is – a nyelv kialakulásának és fejlődésének szempontjából alapvető jelentőségű – *jogi*) aspektusok között.

S így a földtulajdon heroikus jogát éppúgy megkapták Görögország plebejusai, mint ahogy a római patríciusok megadták a plebejusoknak a quirítárius tulajdon jogát a Tizenkettőlás törvényben megtárgyalt második agrártörvény által [...]. A barbárság visszatérésének korában a hűbérbirtokokat „a lándzsa javai”-nak nevezték, az allodiumokat pedig „az orsó javai”-nak, amint az angol törvényekben látható.<sup>17</sup>

Az e témára vonatkozó egy további reflexiónak megfelelően Vico szerint a gondviselés mintha

nem elégítette volna ki ezt az emberi szükségletet olyképpen, hogy minden nép a barbárság állapotában, amikor még nem tud írni, szokásjogra támaszkodjék, majd amikor műveltségre tesz szert, törvényekkel kormányozza

<sup>13</sup> *i.m.*, 339.

<sup>14</sup> *i.m.*, 407.

<sup>15</sup> Ez már az Ötödik könyv második fejezetének címe alapján is nyilvánvaló: „A népek újjászületése a hűbériség örök természete szerint, s ebből következően a régi római jog újjászületése a hűbéri jogban”. VICO: *i.m.*, 589.

<sup>16</sup> *i.m.*, 597.

<sup>17</sup> *i.m.*, 411.

magát! Így a visszatérő barbárságban Európa új népeinek első jogai együtt születnek azokkal a szokásjogokkal, amelyek közül a legősibbek a hűbériek.<sup>18</sup>

Az első, majd pedig az egymásra következő új-barbár korokban azonosítható emblematikus-szimbolikus kifejezésmódok közti analógiákra vonatkozólag igen releváns szöveghely az alábbi:

a visszatért barbárság korából mesélik a történelmek, hogy a milánói hercegség élére meghívták magasrendű nemességénél fogva a Visconti házat, amelynek címerében egy kis gyermeket felfaló sárkány van [...], a Python, amely a görög embereket falta fel és amelyet Apollón, a nemesség istene ölt meg. Ebben bámulatosan megmutatkozik, mennyire egyezik e második barbárság embereinek a heroikus gondolkozásmódja az első barbárság legrégebb embereinek gondolkodásmódjával.<sup>19</sup>

További, ez esetben Homérosz epikája és a feudalizmus közt fennálló analógiákat, valamint a nemes és a vulgáris nyelv közti különbségeket Vico az alábbiak szerint tárja fel.

Dión Chrysostomos Homéroszt szélhámossággal vádolja, mintha a költő azt állítaná, hogy ismeri az istenek nyelvét, amelyet természetesen nem ismerhetnek az emberek. De mi azt hisszük, hogy ezeken a homérosi helyeken az isteneknek a héroszokat kell értenünk, hiszen ezek [...] gyakran „istenek”-nek nevezték magukat a városok plebejusaival szemben, akiket „emberek”-nek neveztek (mint a barbárság megújulásának korában [...] a jobbágyokat „homines”-nek neveztek). És ugyanezek a nagyurak (mint a visszatért barbárságban) azzal dicsekedtek, hogy az orvostudomány csodálatos titkaival rendelkeznek. Ezért ezek nem egyebek, mint a nemesi és a közönséges nyelv közötti különbségek.<sup>20</sup>

Homérosz örökségének jelentősége a háromféle jog tárgyalásával összefüggésben is megjelenik:

a második volt a heroikus jogtudomány. [...] Ilyen az Odysseus bölcsesége, aki Homérosz szerint mindig olyan óvatosan beszél, hogy ragaszkodva szavai sajátosságához, eléri a maga elé tűzött célt. [...] A barbárság visszatérésének korában a doktorok minden hírneve abban állott, hogy biztosítékokat találtak a szerződésekkel és a végrendelkező akarattal kapcsolatban, s jól meg tudták formulázni a jogi kérdéseket.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *i.m.*, 157–158.

<sup>19</sup> *i.m.*, 343.

<sup>20</sup> *i.m.*, 287.

<sup>21</sup> *i.m.*, 525–526.



A párbajok és a megtorlások funkcióját – és ezeknek a nyelv formálódásában esetlegesen betöltött szerepét – tárgyaló fejezetben egyebek mellett az alábbi olvasható.

[A] párbaj a népek barbárságának korában az istenítéletek egy fajtája volt; bizonyára az istenek legrégebb uralma idején keletkezett s még sokáig volt szokásban a heroikus köztársaságokban. [...] A barbárság visszatérése idején a magánmegtorlások felújult szokása egészen Bartulus koráig tartott. Ezek bizonyára a „kondikciók” voltak, vagyis a régi rómaiak „személyes akciói”, mert „condicere” [...] annyi, mint „denuntiare” (a család atyja köteles volt kihirdetni annak, aki jogtalanul elragadta tulajdonát, hogy adja vissza, és csak azután élt a megtorlással). Ezért a kihirdetés a személyes akciók ünnepélyes szertartása maradt.<sup>22</sup>

A megtorlások intézményével szoros összefüggésben mutat rá Vico a különböző korok büntetéseinek *példaszerűsége* közt fennálló analógiákra is:

a barbárság visszatérésekor [...] „közönséges büntetés”-nek mondták a halálbüntetést. Spártában, amely [...] arisztokratikus köztársaság volt, a törvények mind Platón, mind Aristotelés szerint rendkívül kegyetlenek voltak, így egy kiváló királyt, Agist, megfojtattak az eforok. Az arisztokratikus Rómában a kegyetlen törvények alapján egy híres Horatiust, noha győzelemmel dicsekedhetett, meztelenül megvesszőztettek s azután szegényfához köttettek.<sup>23</sup>

Valamennyi eddigi vicói eszme-futtatás nyelvfilozófiai szempontból is releváns, de jelen tanulmány szempontjából az alábbi gondolatmenetek kulcsfontosságúak.

[A] barbárság visszatértekor a népek ismét némák lettek közönséges nyelvükben s újra kezdték használni a nemzetiségi címereket. Ezért nem tudunk semmit ezeknek az időknek olasz, francia, spanyol vagy más nemzeti nyelvéről, a latin meg a görög nyelvet pedig csak a papok ismerték.<sup>24</sup>

És, ugyanezen kérdéskör az Ötödik könyvben való újrafogalmazásának megfelelően mivel

az ötödik századtól kezdve annyi barbár nép kezdte elárasztani Európát és Afrikát meg Ázsiát is, s a győztes népek nem tudták magukat megérettetni a legyőzöttekkel, azért a katolikus vallás ellenségeinek barbársága következtében ama vaskorszakból semmiféle írás nem maradt fenn a kor vala-

<sup>22</sup> *i.m.*, 536–537.

<sup>23</sup> *i.m.*, 570–571.

<sup>24</sup> *i.m.*, 309. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

melyik népnyelvén, olaszul, franciául, spanyolul vagy németül. [...] Valamennyi [...] említett népnél csak barbár latinsággal írt művek találhatók, ezt a nyelvet pedig csak alig néhány nemes ember értette, aki egyházi férfiú volt.<sup>25</sup>

### 3. A „REFLEKTÁLT BARBÁRSÁG” NYELVI ASPEKTUSAIRA VONATKOZÓ NÉHÁNY RELEVÁNS INTERPRETÁCIÓ

A „reflektált barbárság” témája vizsgálatának Vico valamennyi, a legkülönbözőbb irányzatokhoz kötődő interpretátora – a XVIII. századtól napjainkig – nagy jelentőséget tulajdonított.<sup>26</sup> Jelen tanulmányban néhány újabb – nyelvfilozófiai vonatkozású – interpretáció részleges rekonstruálására szorítkozom.

A „ricorso” elméletével és a népek ill. a emberi egyedek történeti fejlődésének összevetésével kapcsolatban fontos Paolo Cristofolini megállapítása, amelynek megfelelően „a nemzetek pályái [parabole], a kereszténység megjelenése a pogányok között, a barbárság újra-megjelenése [*ricorso della barbarie*] és a tudomány, valamint az új kritika kora olyan nagy események, amelyek egy meghatározott alapon érvényesülnek: a pogány emberiségnek (és kizárólag ennek, mivel a zsidók, akik »természettől fogva filozófusok«, ez alól kivételt jelentenek) a gyermekkorhoz hasonlítható állapotból való átlépése a felnőttek teljes racionalitásába immár – úgy tűnik – egyszer és mindenkorra megvalósult, és még ha a visszatért barbárság egy fékezhetetlen hősies emotivitást is hozott a felszínre, a bejárandó út [percorso] és a cél, mely az értelem legátláthatóbb formájához vezet, immár az, amely az antik klasszicizmus által ismertté vált”.<sup>27</sup> E megfontolások meglátásom szerint tökéletesen összhangban vannak maga Vico – a fentiekben idézett – eszméivel. A barbárság időszakos újra- és újra-visszatérése mind művészi, mind pedig tudományos és filozófiai eszmékre vonatkozólag katalizátorként és ösztönzőként működhet. „Újra barbárrá válni« [»rimbarbarire«]. Ez az eszme nem pusztán a filozofálástól és a tudományos kutatástól [Vico korában és ma is inadekvát módon] mereven és skolasztikusan elkülönített költői tevékenységre [poetare] vonatkozik, amennyiben igaz, hogy magának a filozofálásnak szüksége van az *ingenium* gyakorlására, és hogy a kritikát – hogy ez el ne sivárosodjon a reflektált barbárságban – ki kell egészíteni a topikával. A primitív korokra vo-

<sup>25</sup> *i.m.*, 587.

<sup>26</sup> Vico műve interpretációinak egy lehetséges tipológiáját vázoltam fel monográfiámban: NAGY JÓZSEF: *Vico – eszmetörténet mint korlátlan szemlézés*. Áron Kiadó, Bp., 2003, különösen 135–144.

<sup>27</sup> PAOLO CRISTOFOLINI: *Vico pagano e barbaro*. Edizioni ETS, Pisa, 2001, 89. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

natkozó reflexió [...] a Vergiliusz által szétválasztott mindkét képesség gyakorlását implikálja ill. igényli: az elemző értelmét [ragione dispiegata] és a fantázia erejét. Az augustusi Róma magas civilizációja és a barbárság újraélesztésének jósló hatalma [potenza mantica] a költőben egybeolvad: egybeolvadnak görögök és rómaiak, rómaiak és barbárok, mivel a pogányság istenei, mielőtt gyáva jellemmé alacsonyították volna le őket a civilizálódás és a kicsinyes gondolkodás által, a barbárságban nagyok és fényesek voltak – és a költő éppen ezen nagyságot éleszti fel”.<sup>28</sup>

Ami a „ricorso” elméletét illeti, amely – mint láttuk – a „reflektált barbárság” elmélete szempontjából elengedhetetlen előfeltétel, Giuseppe Mazzotta a Bruno és Vico „végtelen”-fogalma közti különbségeket hangsúlyozza. Mazzotta eszmefuttatásának kiindulópontja nyilvánvalóan *Az új tudomány* Ötödik könyvének (holisztikus-historicista) konklúziója, amelyben – a „ricorso” elméletével összefüggésben – implicit utalás van Brunóra:

a társadalmi-politikai jelenségek e visszatérése [ricorso] [...] [által] teljes magyarázatot nyer a történelem [...], mint amaz örök törvények eszmei történelme, amelyek szerint lejátszódnak az összes népek tettei: első megjelenésük, előrehaladásuk, megállapodásuk, hanyatlásuk és végük, s ez a történelem érvényes volna akkor is, ha (*s ez kétségkívül hamis*) öröktől fogva egymás után végtelen sok világ születnék.<sup>29</sup>

Mazzotta felhívja a figyelmet arra, hogy a „végtelen sok világ” kifejezés nyilvánvalóan Bruno *De l’infinito universo et mondijára* utal: „Bruno az azon világokra vonatkozó elméletét, amelyek öröknél fogva újraterepődnek az időben, Arisztotelész *Fizikájával* állítja szembe [...], amely azt szándékozik bizonyítani [...], hogy aminek kezdete van, annak szükségszerűen vége is van [...]. A maga részéről Vico világossá teszi, hogy Bruno neoplatonista eszméje nem áll távol a saját «ricorso»-elméletétől, de Bruno kozmológiáját [...] végeredményben mint hamisat utasítja el. Nyilvánvalóan a nemzetek keletkezése, fejlődése, éretté válása, majd hanyatlása és felbomlása nem érhető úgy [...], mint egy végesség nélküli végtelen folyamat. Vico, a végtelenség törvénye végességének elgondolója Arisztotelésszel ért egyet [...]. Vico számára a «ricorso» *történeti* és nem természetes folyamat”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> CRISTOFOLINI: *i.m.*, 91. Ernesto Grassi, Vico egy jelentős (a fenomenológiai irányzathoz kötődő) interpretátora egy egész kötetben vizsgálta a fantázia szerepét: E. GRASSI: *Potenza della fantasia*. Guida, Napoli, 1990. (Vico és Heidegger komparatív elemzését ld.: 248–254.)

<sup>29</sup> VICO: *Az új tudomány*. i.k., 606. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

<sup>30</sup> G. MAZZOTTA: *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*. Einaudi, Torino, 1999, 227. (*Kiemelés tőlem, N. J.*)

Mazzotta a „ricorso” problémáját *Az új tudomány* Harmadik könyvében kifejtett homéroszi kérdéssel összefüggésben is vizsgálja. Vicónak a filozófia és a költészet, valamint a költészet és a történelem viszonyáról vallott nézeteiben Mazzotta egy „látszólagos racionalista-dialektikus retorikát” fedez fel, amely „átlép a tudás [gyarapodásának] Vico-féle spirális folyamatán”, és úgy látja, hogy *Az új tudomány* eme „viszonylag zárt szerkezetű” részében „az érvelés nem egy abszolút lineáris logika szerint bontakozik ki”: az érvelés kifejtésének logikai-retorikai struktúrája szerinte azt sugallja, hogy „Vico egy pontosan meghatározott narratív és spekulatív attitűdöt szándékozik gyakorolni”,<sup>31</sup> és Vico éppen ezen attitűddel képes Homérosz költészetére kritikailag és kívül állóként reflektálni. Ennek alapján feltételezi tehát Mazzotta, hogy a „ricorso” nem pusztán tárgya *Az új tudomány*nak, hanem a Vico által vallott és alkalmazott *retorikai eszmény* eredménye is. Ez adna magyarázatot *Az új tudomány* struktúrájára, többek közt arra, hogy fő téziseit Vico újra és újra megfogalmazza.

#### 4. ZÁRÓ GONDOLATOK: A „REFLEKTÁLT BARBÁRSÁG” SZÜKSÉGSZERŰEN A MEGÚJULÁS LEHETŐSÉGE?

Vico történetfilozófiai elméletét sokan tartották és tartják ma is (szerintem helytelenül) deterministának. Annak eldöntése, hogy Vico determinista vagy indetermista szerző-e, árnyalt elemzést igényel. Munkám első részében a „reflektált barbárság” vicói eszméjének lehetséges forrásaira utalva azt hangsúlyoztam, hogy Polübiosz anacyclosis-elméletének Machiavelli-féle adaptációját, valamint Galilei asztrofizikai elméletének egyes elemeit átvéve Vico bizonyos típusú indetermizmus mellett foglalt állást.

Kétségtelen azonban, hogy Vico elmélete tartalmaz determinista elemeket. Leginkább azt tekinthetjük determinista elgondolásnak, hogy a három fázis alkotta „fejlődési folyamat” *szükségszerűen* törik meg, és a három korszak *szükségszerűen*

<sup>31</sup> MAZZOTTA: *i.m.*, 145–146. Ezen a ponton megemlíteném, hogy véleményem szerint Vico történet- és nyelvfilozófiájának egyik (antikartezianizmusát talán legélesebben kifejezésre juttató) kulcsfogalma, az *univerzális fantasztikus* is releváns a „reflektált barbárság” témája szempontjából. E vicói alapfogalmat Andrea Battistini külön fejezetben vizsgálja új Vico-kötetében. Elemzésében kiemeli, hogy az empirikus alapú dedukció jelentőségét hangsúlyozó XVII–XVIII. századi elméletektől eltérően „Vico a primitív emberek gondolkodásmódja alapelemeként fogja fel a fantázia egybekötő erejét; a fantázia [...] *ex novo* egy konkrét entitást alkot, amely [...] olyan metafizikai igazsággal van felruházva, melyben a különböző jelek egy közvetlen azonosságban olvadnak egybe”, s ennek alapján kijelenthető, hogy az „univerzális fantasztikus” „olyan egyén, aki – annak ellenére, hogy különféle formákban [ipostasi] jelenik meg – képes megőrizni saját egységét”. ANDREA BATTISTINI: *Vico tra antichi e moderni*. Il Mulino, Bologna, 2004, 185. Az „univerzális fantasztikus”-on alapuló gondolkodást az eredendő barbárságban nyilvánvalóan spontán módon, míg a „reflektált barbárság” korszakaiban tudatosan („reflektáltan”) érvényesíti a Vico által elképzelt „ember”.

ismétlődik egyre összetettebb szinten. Vico valószínűleg két legyet akart ütni egy csapásra, s egyetlen formulával szándékozta „megoldani” a determinizmus és indeterminizmus problémáját (legalábbis ahogyan ő fogta fel ezt a problémát). A „fejlődési folyamat” megtörése és újra-kezdődése egy magasabb szinten: nyilvánvalóan determinista gondolat. Ugyanakkor Vico felfogása szerint mindez az eredendő bűn következménye, amit – mint az első önálló döntésen alapuló cselekvést – az ember szabad akaratából követett el. Látható, hogy a determinizmus-indeterminizmus problematikáját illetően Vico eklektikus elméletet fogalmaz meg. Az ebből eredő bizonytalanság miatt folyamatosan áll fenn annak a kockázata, hogy az elmélet a tiszta determinizmusba zuhan vissza – és ez esetben nagyon megengedően fogalmaztam (fenntartva a meglévő és a még kidolgozandó interpretációkban rejlő, gadameri értelemben vett *játék* lehetőségét), hiszen egy szigorúbb, analitikus megközelítésben leszögezhető (ahogy pl. ezt Popper ki is jelenti<sup>32</sup>), hogy Vico történet-filozófiai elmélete determinista.

Jelen vizsgálódás konklúziójaként fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy a „reflektált barbárság” eszméje – Vico eredeti szándékától függetlenül – végeredményben a vicói történetfilozófiai elmélet *determinista* aspektusát erősíti. Pontosan milyen értelemben? Vico-monográfiámban Vico és Comte nézeteinek összehasonlításával kapcsolatban röviden kitértem egyebek mellett arra, hogy tulajdonítható-e Vicónak valamiféle pozitivistá szemléletmód. Ott megállapítottam, hogy a két gondolkodó társadalom- és történelem-szemléletében analóg „a »szükségszerű fejlődés«-re vonatkozó tézis [...], az viszont alapvető különbség, hogy Vico (Comte-től eltérően) a szükségszerű romlást és (a nyelv növekvő komplexitása miatt) a társadalmi-történelmi fejlődés [egyre] összetettebb formában való, ciklikus újra- és újra-ismétlődését is tételezi.”<sup>33</sup> Röviden kifejezve – mint erre jelen írásban már volt utalás –, míg a Comte (és később Hegel) által tételezett „történelmi fejlődés” lineáris, addig a vicói elmélet egyszerre lineáris és ciklikus.

Vico történet- és nyelvfilozófiájában a „reflektált barbárság” legrelevánsabb aspektusa végeredményben az, hogy a „civilizálódás” ill. a „történelmi fejlődés” tekintetében valamiféle újakezdés lehetőségét foglalja magában – és Vico vonatkozó szöveghelyeiből az hámozható ki, hogy ő ezt szükségszerű igazságként (vagyis determinisztikusan) fogta fel. Ehhez hozzá kell tenni, hogy igazából már az *eredendő* barbárságra vonatkozó vicói leírások is egyfajta látens „pozitivizmusra” utalnak, vagyis magukban foglalják azt a tézist, hogy a történelem minden lehetséges visszaesés és újakezdés ellenére szükségszerűen valamiféle „jó” felé halad:

hosszú idő után az istenek nélküli óriások közül azok, akik a gyalázatos vagyon- és nőközösségben és a közös életben támadt viszályok közepett éltek – ahogyan a jogtudósok mondják, Grotius együgyűi, Pufendorf magukra

<sup>32</sup> vö.: KARL R. POPPER: *A historicizmus nyomorúsága*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1989, 120–121.

<sup>33</sup> NAGY JÓZSEF: *Vico – eszmetörténet mint korlátlan szemlézés*. i.k., 204.

hagyottjai – hogy meneküljenek amaz erőszakos emberek elől, akikről Hobbes beszél (mint a vadállatok, akik a nagy hidegtől űzve, olykor lakott helyeken keresnek menedéket), az erők oltáraihoz menekültek [...]. És *természetes hősiességük* mellett, hiszen [...] Jupiter auspiciumai alatt születtek, *feltámadt bennük az erény hősiessége*, amiben a rómaiak voltak a legkiválóbbak [...], akik ehhez a két alapelvhez tartották magukat: [...] kíméletesen bánni az alattvalókkal és legyűzni a dolyfösöket.<sup>34</sup>

A Vico által elgondolt erény tehát *szükségszerűen* érvényesült az eredendő barbárságban és ugyanígy (bár egyre komplexebb formában) érvényesül a „reflektált barbárság” korszakaiban is. A bibliai tradícióból, Dantétól, Machiavellitől és Hobbestól örökölt pesszimista antropológiai előfeltevéseit Vico a „reflektált barbárság”-ban rejlő látens pozitívizmussal egészítette ki, szándéka szerint azért, hogy ellensúlyozza az általa kidolgozott történetfilozófia koherenciájának törekenységét. Kérdéses, hogy e kísérlete mennyire volt sikeres.

<sup>34</sup> VICO: *Az új tudomány*. i.k., 350. (Kiemelés tőlem, N. J.) A Hobbes-féle emberekre való vicói utalás az eredeti olasz szövegben „antropológiaibb”, szinte egy külön emberi al-rasszt jelöl: „i violenti di Obbes” [„Hobbes erőszakosai”]. GIAMBATTISTA VICO: *Principi di scienza nuova* (1744). In: VICO: *Opere* (A cura di) A. Battistini. I. kötet, Mondadori, Milano, [1990] 2001, [553.§] 677.

# HATÁSTÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉSEK

ANDREA BATTISTINI

## *Vico gondolatainak európai hatása\**

Vico döntése, melynek megfelelően *Az új tudomány* 1725-ös kiadását Európa egyetemeinek ajánlotta, nagyon is megalapozott és adekvát volt. Vico bármiféle nacionalizmus esküdt ellensége volt, mivel „gőg”-nek [„boria”] tartotta azon felfogást, miszerint egyetlen nép képes lett volna a civilizáció valamennyi többi népre való kiterjesztésére; kinyilvánított szándékának megfelelően célja az volt, hogy megvilágítsa „az újabb európai birodalmak történeté[t], amelyek a barbárság visszatérésének korában keletkeztek”.<sup>1</sup> Vico azt a nézetet vallotta, hogy Európa a római közjog és az ebből származó középkori intézmények népi adaptációiból [„traduzioni vernacolari”] áll.<sup>2</sup> Ily módon Európa, amelynek közös gyökerei a *Romanitas*ban találhatók, *Az új tudomány* természetes címzettjévé vált: a szerző nem mulasztja el, hogy dicsérje azon Európát, amelyben „nagy monarchiák vannak a legcivilizáltabb szokásokkal” és amely „bővelkedik mindazokban a javakban, amelyek boldoggá tehetik az emberi életet mind a test örömeivel, mind a szellem és a lélek gyönyöreivel”.<sup>3</sup>

Nagyon is megalapozott volt tehát, hogy Vico bízott műve európai elterjedésében, és így érthető az is, miért küldött *Az új tudomány*ból példányokat Franciaország királyának könyvtárába, a Cambridge-i és az Utrecht-i Egyetemre, és még a nagy Isaac Newton-nak is – ez utóbbinak nem pusztán azért, mert a korabeli Európa legkiemelkedőbb értelmiségije, hanem elsősorban azért, mert a Royal Society elnöke volt. Másrészt egy olyan kozmopolita korszakban, mint a XVIII. század, az eszméknek nem volt útlevele szükségük ahhoz, hogy átlépjenek a nemzeti határokon. Maga Vico sem írhatta volna meg főművét a XVI. századi francia joghagyomány, Grotius, Selden és Pufendorf természetjogi koncepciója, a XVII. századi holland műveltség vagy a spanyol Francisco Suárez neoskolasztikus filozófiájának ismerete nélkül. Még maga Descartes is, akivel Vico azért vitázott, mert a francia gondolkodó az *Értekezés a módszerről* című művében a racionalitásnak és a logikának túlzott jelentőséget tulajdonított, számos javaslattal szolgált Vicónak,

\* „La diffusione europea del pensiero di Giambattista Vico”; Andrea Battistini professzor előadása a *Giambattista Vico e l'Enciclopedia dei Saperi* című konferencián (Università degli Studi di Bari, Bari, 2004. december 16–18.).

<sup>1</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] 1979<sup>2</sup>, 129. [VICO: *Principi di scienza nuova* [1744]. In: G. V.: *Opere* (Szerk.) A. Battistini, I. kötet, Mondadori, Milano, 2001, (25§) 433.]

<sup>2</sup> vö.: N. S. STUEVER: The Definition of Europe in Vichian Inquiry. = *New Vico Studies*, XIV/1996., 29.

<sup>3</sup> VICO: *Az új tudomány*. i.k., 605–606. [G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., (1092§, 1094§) 955–956.]

és ez igaz más franciákra is, mint például Gassendi és Malebranche, mint ahogy olyan angol filozófusokra is mint Hobbes és Locke, vagy mint a porosz Leibniz. Ugyanezen európai eszményt jeleníti meg Vico gondolatában az, hogy az ő négy etalon-szerzőjének az életműve, amelyet egy különös értelemben mitikus és szimbolikus intertextualitás „fantasztikus univerzális”-ának szintjére emel, olyan erők párhuzamos struktúráját [parallelogramma] foglalja magában, amelyben [Francis] Bacon és Grotius észak-európai kultúrája tökéletesen analóg módon felel meg a görög-római civilizációval, aminek pedig antik déli bölcsességét Platón és Tacitusz képviseli – hozzátevé, hogy ez utóbbi szerző köztudottan nagyra tartotta a germán világot.

A főművének széleskörű európai elterjedésébe vetett remény Vico számára olyan önkompensáció volt, amely azt a csalódást ellensúlyozta lelkében, amit *Az új tudomány* (a mű, amelynek szinte egész életét áldozta szülővárosában) közömbös nápolyi fogadtatása okozott. Egy rendkívül szomorú hangvétellű levelében Vico saját névadójának állította be magát, tehát annak a keresztelőd Szent Jánosnak, aki az Evangéliumokban azt kiáltotta, hogy ő a „vox clamantis in deserto”: saját művéről is azt állította, hogy Nápolyban mintha pusztába [sivatagba] küldte volna.<sup>4</sup> Műve csekély hatásának kulturális és szociológiai okairól egy másik levelében írt, amelyben saját korát az alábbiak szerint jellemezte: „túlfinomult és csillogó évszázad, amelyben legműveletlenebbeket és a tisztán természetes adottságokkal rendelkezőket akarják összehasonlítani a műveltekkel [dotti]”, és mindennek az a célja, hogy olyan könyveket állítsanak össze, amelyekben az olvasók kizárólag „azon egyszerű magyarázatokat értékelik [pozitívan], amelyekről – időtöltés gyanánt – társalogni lehet a hölgyekkel”.<sup>5</sup> A tény, hogy főművét Vico olaszul, tehát a művészek és a zenészek, de nem a filozófusok által ismert nyelven írta, még inkább megnehezítette európai elterjedését Itálián kívül.

Elsőként a lipcsei *Acta eruditorum* nyilatkozott Vico *Az új tudományáról*: lesújtó bírálatot magában foglaló recenzió jelent meg a hasábjain 1727-ben, ami világosan mutatja, mennyire nem voltak képesek az anonim recenzorok értékelni a mű összetettségét és eredetiségét. Ennek ellenére bizonyos fokig mégis elterjedt a könyv, mivel első kiadása néhány év alatt elfogyott – ami persze nem jelenti azt, hogy az olvasók figyelmesen el is olvasták volna. A XVIII. században Vico neve megjelenik a kulturális folyóiratokban, magán-levelezésekben, útleírásokban, a nagy enciklopédiákban, az elit párizsi és londoni könyvtárakban.<sup>6</sup> *Az új tudomány* egy példányához olaszországi utazása folyamán Goethe is hozzájut 1787-ben Nápolyban. Németországba való visszatérésekor a szóban forgó példányt Goethe átadta Jacobi-

<sup>4</sup> vö.: VICO: Lettera al Padre Bernardo Maria Giacco del 25 ottobre 1725. In: G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., 308.

<sup>5</sup> VICO: Lettera dei primi del 1726 all'abate Esperti. In: G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., 324.

<sup>6</sup> vö.: G. COSTA: *Vico e l'Europa*. Guerini e Associati, Milano, 1996, 159.



nak, de nincs annak nyoma, hogy Vico hatást gyakorolt volna Jacobi-ra. Maga Goethe csak átlapozta, de ennek alapján is világossá vált számára, hogy mindazon utópista gondolatok, amelyek – az olasz nemzet „Altwater”-ének tartott – Vico főművében található, nem mások, mint „szibillai sejtelmek [...] az élet és a hagyomány alapos szemlélete alapján arról a jobb s igazabb világról, [...] amelynek el kell jönnie egyszer”.<sup>7</sup>

Éppen Goethe-vel kezdődik kirajzolódni a Vicóról mint „előfutár”-ról alkotott kép, amelynek oly jelentős hatása volt a XIX. században és amely Croce Vico-értelmezésében csúcspontot ér el. Kétségtelen, hogy *Az új tudomány* számos eszméje megtalálható sok XVIII. századi európai műben, ugyanakkor nem állítható, hogy Vico műve és ez utóbbiak között közvetlen kapcsolat állt volna fenn. Franciaországban Condillac – szenzualista kiindulópontú pszichológiájának kezei között – számos közös nézetet vallott Vicoval a nyelvek eredetéről, amelyek először némák, majd gesztikulálásokban jelennek meg, később pedig indulati és hangutánzó kifejezésekben [interiétive e onomatopeiche] öltöttek testet, ének által kísérték és végül, de csak sokkal később, válnak *artikulált* nyelvekké, mégpedig – a prózát messzemenően megelőző – versek formájában. Nagyjából ugyanez a helyzet Montesquieu, Rousseau, Boulanger és Charles De Brosses esetében is: nem zárható ki, hogy hallottak a zseniális vicói elméletekről, már csak azért sem, mert 1759 és 1769 között Ferdinando Galiani abbé komoly erőfeszítéseket tett a vicói ige terjesztésére a párizsi irodalmi körökben.<sup>8</sup> A sors ironiája, hogy az a magányos és sértődékeny filozófus, aki önéletrajzában azzal dicsekedett, hogy egész életét asztalnál, „az ő bevehetetlen váránál ülve”<sup>9</sup> töltötte el, és aki megvetette azokat a könyveket, „amelyekről – időtöltés gyanánt – társalogni lehet a hölgyekkel”, világi viták tárgyává vált a francia főváros *boudoirs*-jaiban.

Ennek ellenére a Vico és a nagy XVIII. századi szerzők műveiben található számos analógiát – amelyekre már egyes kortárs gondolkodók is rámutattak – lehetetlen filológiai megalapozottsággal tárgyalni, vagyis nem bizonyítható, mennyi mindent is köszönhet a kortárs kultúra Vicónak. A XVIII. század kontextusában a Vico és az európai kultúra közti viszonyt tehát mindenekelőtt a *hasonlóságok* és *analógiák*, mintsem a közös gondolati gyökerek síkján szükséges vizsgálni. Mindazonáltal Vico gondolatainak európai visszhangja bizonyítja a nápolyi filozófus előrelátását, aki olyan problémafelvetéseket és megoldásokat előlegezett meg, amelyek, immár önálló formában, alapvető jelentőségűeknek mutatkoznak majd a fiatalabb nemzedékek számára. Akárcsak Vico, úgy mások is elgondolkodtak az első emberek állatias természetéről, arról, hogy – a *Teremtés Könyvének* bibliai leírásán túlmenően – miképpen alakultak ki az első emberi társulások, mint ahogy

<sup>7</sup> JOHANN W. GOETHE: *Önéletrajzi írások*. (Szerk.) Györffy M., Európa Kiadó, Bp., 1984, 215.

<sup>8</sup> BENEDETTO CROCE: *Bibliografia vichiana* (Gond.) F. Nicolini. Ricciardi, Napoli, 1947–48, I. kötet, 263.

<sup>9</sup> VICO: *Vita scritta da se medesimo*. In: G. V.: *Opere*, I. kötet, i. k., 85.

elgondolkodtak az első nyelvek és az első törvények jellegéről, a primitív vallások jelentéséről is. Az éppen születő modern antropológia századában az egész európai kultúra, Rousseau-val Franciaországban, Herderrel Németországban, Thomas Blackwell-lel a távoli Aberdeen-i Egyetemen, ahonnan kiindulva terjedt el – az Osszián-kultusszal – a skót ősiség [primitivismo scozzese] mítosza, éppen a maga Vico által végiggondolt problémákat fogalmazza újra.

Míg Angliában Coleridge-re kell várni ahhoz, hogy *Az új tudomány* forradalmi jelentősége nyilvánvalóvá váljon, Németországban Herder osztja Vicóval az anti-racionalizmust, igaz, nem Descartes-tal, hanem a német esztétikával szemben megfogalmazva azt, mint ahogy osztja azt a történeti szemléletet is, amely a történelmet olyan tudománnyá emeli, amelyben az események bizonyos „logika” szerint kapcsolódnak össze. Az is igaz ugyanakkor, hogy míg Herder inkább a *Volksgeistre*, a német nép nacionalista „génuszára” összpontosít, addig Vico – ahogy azt *Az új tudomány* alcíme is hangoztatja – a „nemzetek közös természetét” kutatja. Az olyan további, a két filozófus által egyaránt vizsgált témák, mint amilyen a nyelv és a költészet eredete, valójában túlságosan is elterjedtek a korban ahhoz, hogy ezek alapján közvetlen kapcsolatot tételezhetnénk a két gondolkodó között. Annak ellenére, hogy mindig is hangsúlyozta Vicótól való függetlenségét, a vizsgák befejeztével – a hallgatóktól való elbúcsúzáskor – Herder dicsérte Vicót és elismerését fejezte ki azért, hogy ő létrehozta az emberiség filozófiáját, amelynek keretein belül valamennyi tudomány (a fizikától a jogon keresztül a moráltudományig bezárólag) közös alapelvét kereste.

Nyilvánvalóan sokan azok közül, akik Európában Vicót olvasták, nem annyira tanulni akartak tőle, hanem azon fogalmakat akarták felismerni benne, amelyeket saját maguk már előzetesen kialakítottak: így Vicóban poligenetikus módszerrel kidolgozott doktrínák rendkívüli előhírnökét láthatták. Ez a homéroszi kérdésre, valamint a római történelem kezdeti szakaszainak értelmezésére is vonatkozik, amelyek – sorrend szerint – a német Friedrich Wolf, valamint a dán Barthold Georg Niebuhr nevéhez kötődnek. Eltekintve az „univerzális fantasztikus” fogalmától, amelynek Vico számára éppen Homérosz az egyik példája, Wolf szerint is a Homérosznak tulajdonított epikai művek egy teljes nép kollektív teljesítményei, és Niebuhr szerint is a Róma első századainak történetét magában foglaló hagyományos elbeszéléseknek is mindenekelőtt mítosz-értéke van, amely minden lehetséges primitív történet költői jellegével koherens. Az e felfedezésekhez kötődő hírnév a XIX. század ezen néhány történésze számára volt fenntartva, de nem hiányoztak olyan viharos megnyilatkozások sem, amelyek a vicói felfedezések prioritását vallották. Wolf nagy őszinteséggel tette fel a kérdést: milyen komoly hatása lehetett volna *Az új tudományban* kifejtett homéroszi téziseknek Európában, ha a mű angolul íródott volna; Cristina Trivulzio di Belgioioso pedig, *Az új tudomány* (általa készített) francia fordításához írt bevezetőjében az alábbiakat írta: az e műben kifejtett felfedezések megismerésével Niebuhr megkapta „la popularité que l’auteur n’avait pas su leur conquérir”, nagyszabású kutatásai

folyamán feltárva mindazt, amit Vico, akinek így is mindenképpen e felfedezések köszönhetők [„appartient le mérite de l'invention“], előre látott.<sup>10</sup>

Az érvelés azonos azzal, amit Alessandro Manzoni fejtett ki a *Katolikus morálra* [*Morale cattolica*] vonatkozó töredékeiben, amelyekben, Montesquieu és Vico egy emlékezetes szociológiai összevetésében, Franciaországgal állítja szembe Itáliát, mégpedig abban az értelemben, hogy Franciaországnak már voltak „híres, népszerű és filozófiatörténeti művei“, így tehát „aki e műfajokban írt, az joggal várta el, hogy a nemzet nagy része megérti, átérzi őt és ítéletet alkot róla“, ellenben Itáliában „a történelem tanulmányozása csak egy [társadalmi] osztály privilégiuma, míg a filozófia nem is tudom kik számára létezett egyáltalán“. Mindennek az a következménye, hogy Montesquieu *L'esprit des lois*-ja „sok ezer éles elméjű ember által olvasott alapszöveg, írások és beszélgetések állandó tárgya lett. Az új tudomány ellenben magára maradt, elhagyatottan: teljes műként, saját nagy igazságai-  
val és hibáival, a többség számára ismeretlen volt, idővel aztán sokak számára egyfajta bálványá vált“.<sup>11</sup>

E „bálványimádók“ – akiknek köszönhetően váltak ismertté a XVIII–XIX. század fordulóján Vico dél-itáliai gondolatai Manzoni Milánójában, valamint az *Idéologues* Franciaországában – közé tartoztak az 1799-es nápolyi forradalom menekültjei: az ő közreműködésükkel fedezte fel Gerando bárója, valamint Fauriel és Cousin *Az új tudományt*, és ez nyitotta meg az utat ahhoz, hogy Michelet saját művében újra-felfedezze Vicót, éppen azokban az években, amikor Foscolo és Mazzini Angliában, valamint Gioberti Belgiumban ugyanezen apostoli missziót folytatta. A német nyelv csekély elterjedtsége miatt nehezebb volt a mű elterjesztése Németországban, ellenben Vico ott – Croce neoidealista értelmezésének megfelelően – Hegelben talált legméltóbb követőre. Az idealizmus zászlaja alatt a szoros rokonságot Vico és a klasszikus német filozófia között a vicói „verumfactum“ gnoszeológiai elvben lehet azonosítani, amelynek megfelelően kizárólag azt lehet megismerni, amire a cselekvő – mint cselekvésre – képes, meghatározva ily módon, hogy a történelem és a természet annyiban megismerhetők, amennyiben maga az elme és a logos kategóriáinak érvényesülései [attuazioni]. E kijelentés, amely hatást gyakorolt Jacobi-ra, arra ösztönözte őt, hogy Vicót Kanttal hozza összefüggésbe. E viszony azonban hierarchikus, mivel Jacobi egy arányossági tételt állított fel, amelynek megfelelően Vico úgy aránylik Kanthoz, mint ahogy (a heliocentrikus elmélet függvényében) Pitagorász aránylik Kopernikuszhoz. Bertrando Spaventa, némileg nagyobb bőkezűséggel, a nápolyi filozófusra nézve egy sokkal hízelgőbb analógiához folyamodott: a kanti idealizmus és a XIX. századi német filozófia szerinte „az új világ, amelynek Kolumbusza [...] Vico volt“.<sup>12</sup> És egy

<sup>10</sup> Bevezetés. In: VICO: *La Science nouvelle*. Jules Renouard et Charpentier, Paris, 1844, CXIII. A szöveget – annak ellenére, hogy nem autográf – általában Belgioiosónak tulajdonítják.

<sup>11</sup> A. MANZONI: *Tutte le opere*. (Szerk.) M. Martelli. Sansoni, Firenze 1973, II. kötet, 1503.

<sup>12</sup> B. SPAVENTA: *Scritti filosofici*. Morano, Napoli, 1900, 310.

merész földrajzi *liaison*-nal (asszociációval) a „nápolyi öböl”-t azon „danzig-i öböl”-hoz közelítette, amelyben Kant Königsberg-je tükröződött.

Így is, az eddigiekben tárgyalt időszakban Vico hatása – vagy inkább megelőzése –, mondjuk így, „elszórt fények” formájában jelent meg, néhány különös kérdéssel összefüggésben, mint például a „*verum-factum*” gnoszeológiai alapelve, a filológia és a filozófia egysége, a természettudományok kritizálása, a homéroszi kérdés, a mítoszok mint ismeret-források, valamint a népi hagyományok jelentőségének hangsúlyozása, a római történelem, a XII tábla törvényének forrása, az esztétikai és nyelvészeti elméletek, az emberiség eredetéről szóló antropológiai hipotézisek, a középkor értelmezése. Hegellel ellenben a szellemi analógiák szisztematikusak és már magát a filozófia koncepcióját is felölelik. A dialektikus és triadikus sémáról, az örök eszmei történelemről, a vallási jelenség spekulatív értékének elismeréséről, a jog történetiségéről, a történelem-ellenesség elleni tiltakozásról (Vico esetében Descartes ellen, Hegel esetében a felvilágosodás gondolkodói ellen) van szó, hogy ne is beszéljünk Vico „gondviselés”-fogalmáról, amely számos analógiát mutat Hegel „ész cselé”-vel. Ez esetben is azonban Hegel nem említi Vico nevét, és még maga Croce is elismeri, hogy a német filozófus legfontosabb műveit, kezdve a *Szellem fenomenológiájával*, már *Az új tudomány* megismerése előtt megírta, és ezzel kénytelen azt is elismerni Croce, hogy Hegel kulturális formálódásában „a jelek szerint kizárható bármiféle közvetlen vagy közvetett vicói hatás”.<sup>13</sup>

Az egybeesések azonban elképesztők, és Hegel [Vicóra vonatkozó] hallgatását szinte azonnal jóvátette egyik tanítványa, Eduard Gans: egy eszmefuttatásában azt állította Gans, hogy a történelemfilozófia [Hegelt megelőző] előfutárainak kizárólag Vicót, Herdert és Friedrich Schlegelt lehet tartani. Croce ennél tovább lépett, és – tőle meglehetősen szokatlan módon – a regényíró mezét öltve magára, olyan *rêverie*-t (ábrándozást) írt, amelyben egy nápolyi „idegen”, *nom de plume* (nevetségesen) maga Croce, képzeletbeli látogatást tesz Hegelnél a német filozófus életének utolsó hónapjaiban, annak berlini házában. A Hegel és Croce közt lezajlott baráti hangvételű beszélgetés folyamán a látogató [Croce] Vicóról beszél Hegelnek, „nagy filozófus”-ként jellemezve őt, akit Hegel „talán még nem olvasott illetve még nem tudott tanulmányozni, annak ellenére, hogy a legutóbbi hónapokban [Vico] főművét már lefordították németre, és aki olyan zseni, akiben nem csak saját előfutárát láthatja [Hegel], hanem aki azidáig [Hegel által] elhanyagolt problémákra is reflektált”.<sup>14</sup> Mintha ez nem lenne elég, Croce – immár Vico megnevezése nélkül – Vico azon elméleteire utal, amelyekkel [Croce] szándéka szerint a *Szellem fenomenológiájában* bemutatott (csodálatra méltó, bár tökéletlen) dialektika tökéletesítését akarta volna véghez vinni. E reinkarnáció-szerű

<sup>13</sup> CROCE: *Bibliografia vichiana*. I. kötet, i.k., 498.

<sup>14</sup> CROCE: Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi di vita di Hegel. In: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, [1952] 1967, 18.

jelenet azzal egészül ki, hogy Hegelnek Croce olyan indulatos jellemet tulajdonít, mint amilyen Vicóé volt. A látogatás végén Hegel, a vendégtől való búcsúzaskor, kinyilvánítja, hogy megszívleli a nápolyi idegentől kapott bírálatokat és kiegészítéseket, és egészen haláláig immár a neki elmondott vicói elméleteken gondolkodik.

Ezen apológiájával Croce a Vicóra vonatkoztatott, rendkívüli jelentőségű „ricorso”-ról [„újra-megjelenés”, egy történeti pálya újra-bejárása] szóló tézisét akarta megerősíteni, miáltal Vico „csírájában a XIX. század” volt, mivel mindazon kiemelkedő szellemi teljesítmények, amelyeket e kor produkált „nem csak Németországban, hanem egész Európában [...] a filozófia, a történetírás és az irodalomkritika terén, általános, vagy módszertani értelemben úgy jelennek meg – néha tudatosan, de legtöbbször nem-reflektáltan –, mint az *Új tudomány* alapvető eszméi”.<sup>15</sup> Valójában a Crocét követő kritika, immár megszabadulva az ő neoidealista teleologizmusától, adekvát módon mutatott rá a Vico és Hegel közti különbségekre, kiemelve, hogy a historicizmus nem redukálható egyetlen egységes formára, hanem számos különböző variánsa van. Ebből eredően az örök eszmei történelem irányultsága nem azonos a hegeli különbözők dialektikájáéval, és a vicói jog-történetiség sem oldódik fel a hegeli etikai államban; Vicót a dialektikában a teljes folyamat érdekli, míg Hegelt elsősorban az a beteljesülés és befejezett tökéletesség, amihez annak végén érünk el.<sup>16</sup>

Mindennek ellenére – mint már említettük – Vico ösztönösen diszponált arra, hogy művének komoly európai recepciója legyen. Erre – Itália egységesítésének évében – már a címében is sokatmondó (*La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [Az olasz filozófia viszonya az európai filozófiához]) tanulmányában Bertrando Spaventa mutatott rá. Spaventa számára Vico, azon nacionalista tendenciákkal szemben, amelyek Itáliának valamiféle (Vico által bizonyosan „a nemzetek gőgjének” [„boria delle nazioni”]) tartott) „elsőbbiséget” akartak tulajdonítani, a filozófiától eltagadott bármiféle nemzeti jelleget azáltal, hogy az olasz filozófiát hangsúlyozottan az európai gondolkodás keretei közé helyezte. Ily módon egy eszmei hermeneutikai kör jön létre, amelyben Vico és Európa kölcsönösen egymás felé hajol és kölcsönösen gazdagítják egymás gondolatát.

Ahhoz, hogy ez az egybehangzó egyetértés tökéletesen megvalósulhasson, a korabeli Európában az olasz nyelv csekély ismeretéből adódóan nélkülözhetetlenül fontos volt *Az új tudomány* lefordítása. Ironikus módon e közvetítő tevékenység első lépésben a francia nyelven keresztül valósult meg, tehát éppen azon a nyelven, amelyet Vico a legkevésbé tartott alkalmasnak saját nézetei kifejtésére. Amennyiben hinnénk még a „nyelvek géniuszáról” szóló XVIII. századi elméletekben, szinte lehetetlenek, vagy legalábbis rendkívülinek tűnhetne *Az új tudomány* a francia

<sup>15</sup> CROCE: *Bibliografia vichiana*, I. kötet, i.k., 402.

<sup>16</sup> Mindezen különbségeket részletesen elemzi (már címében is ékesszóló) munkájában P. PIOVANI: *Vico senza Hegel*. In: *Omaggio a Vico*. Morano, Napoli, 1968, 553–586.

nyelv eleganciájával felruházva, miután maga Vico kijelentette, hogy a francia nyelv „erőtlen a szónoki, fenséges és ékes” stílusban, továbbá a franciák nyelvükben „nem képesek melegséget adni a beszédnek” és „roppant megrendülést” [„fortissima commozione”] előidézni, mégpedig abból eredően, hogy képtelenek „kiszélesíteni vagy felnagyítani” valamit.<sup>17</sup> Így is éppen az *idee clare et distincte* nyelve lett az a közvetítő közeg, ami Vicónak megadta az európai hírnevet. A közvetítési művelet demiurgosza Jules Michelet volt, akit szó szerint lenyűgözött a vicói filozófia, amelyet egyébként Victor Cousin-nak köszönhetően ismert meg. Mint írja Michelet retrospektíve az ő *Histoire de France*-ának „Előszó”-jában, őt elkapta „la fureur de Vico, une incroyable ivresse de son grand principe historique”, amelynek megfelelően „l’humanité est son œuvre à elle-même”. Ami azt jelenti, hogy – amint azt már korábban elmagyarázta az ő *Histoire romaine*-jéhez írt másik „Előszó”-jában – „les peuples se font, vont se créant de leur énergie propre, s’engendrant de leur âme et leurs actes incessantes”.

Michelet odaadása mondhatni teljes volt. Mint önmagáról elismerte, „Je n’eus de maître que Vico”, az ő „principe héroïque”-ja, oly módon felfogva Itália szerepét, mint „nourrice. Élévé sur le genoux de Virgile, pour la seconde fois par Vico”. Saját korának kultúráját szemlélve, erről megállapítja, hogy ezt teljes egészében megellegezte *Az új tudomány*, amit Michelet „petit pandemonium”-nak nevezett, amelyben el vannak rendezve, „et à l’aise”, „tous les géants de la critique”. Amennyiben a lélekvándorlás valóban létezett volna, Michelet következtése szerint „ces Allemandes illustres auraient dû peut-être se souvenir qu’ils avaient jadis vécu tous en Vico”. E szinte már fetisiszta csodálat azzal magyarázható, hogy Michelet a nápolyi filozófusban a sajátjával azonos komolyságú aggodalmat látott a jövő illetve a valamivé-válás [divenire] jelentésére vonatkozólag, azt követően, hogy – Michelet szavaival – elherdálta/megsemmisítette [aveva dissipato] a történelmet „comme poussière au vent en la livrant à l’aveugle hasard”.<sup>18</sup> Vico tudomány-felfogásának megfelelően a tudásnak nem léteztek teljesen különálló részei, hanem minden organikus egységet alkotott, amelynek létrehozói nem az egyes emberek, hanem az ember az ő kollektív tudatában, mint társadalmi lény volt. A romantikus korban, amelyben a *Volksgeist*-et istenítették, a népek szellemét az ő eposzaikkal, mítoszaikkal és legendáival, amelyeket mind a szenvedélyek és a képzeleterő generált, végre eljött Vico ideje, aki – ellentétben a descartes-i szolipszisztikus ön-tudat koncepciójával – mindig is a nagy névtelen tömegekkel,

<sup>17</sup> „Lingua omnis sublimis ornatique dicendi characteris impos”; „Galli [...] nec sententias inflammare, quod sine motu, et quidem vehementi, non fit; nec amplificare et exaggerare quicquam possunt”. VICO: *De nostri temporis studiorum ratione*, In: G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., 138–141.

<sup>18</sup> Vico és Michelet kapcsolatára vonatkozólag, amelyre vonatkoztathatók a francia fentiekben idézett rajongó szavai, vö.: A. PONS: Vico et la pensée française. = *Les études philosophiques*. XXIII. [1968], n.3–4., 374–379.; Uő.: De la „nature commune des nations” au Peuple romantique. Note sur Vico et Michelet. = *Romantisme*. IX/1975., 39–49.; E. WILSON: *Stazione Finlandia* [1940], Rizzoli, Milano, 1974, 15–17.; és természetesen CROCE: *Bibliografia vichiana*, II. kötet, i.k., 525–538.

a mitikus-vallási tevékenységgel szeretett foglalkozni. Vico számára Herkules, Prométheusz, Akhilleusz vagy Odüsszeusz, nem beszélve Homéroszról, immár nem mint megkülönböztetési és elkülönöződési motívum jelenik meg, hanem mint egalitárius és az („universalis fantastici” szintagmával jelölt) egyének, társadalmi rétegek, kulturális értékek közti megállapodást elősegítő elem. És éppen Herkulessel kapcsolatban mutatott rá Michelet, hogy „le héros divinisé de la Grèce, c’est la Travailleur!”, úgy képzelve el azt, éppen azokban az években, amikor a *Tamás bátyja kunyhója* kezdett befutni, mint „petit, trapu, très noir”.<sup>19</sup>

Éppen ezért Honoré de Balzac 1824-ben kinyilváníthatta a világnak, hogy végre „le soleil s’est levé pur Vico”, normálisnak tartva azt, hogy „peu d’hommes [...] peuvent voir [...] soleiller leur gloire de leur vivant”.<sup>20</sup> A balzac-i metaforát továbbgondolva, a nap, amely megvilágította Vico gondolatait éppen Michelet volt. Fenntartva, hogy Michelet Vico-olvasatában számos félreértés van, ami *Az új tudomány* általa elkészített és 1827-ben kiadott fordítását illeti, még ha a francia cím egy félrevezető *abrégé [rövidítés]* is (*Principes de la philosophie de l’histoire*), amely maga a fordító döntése alapján „en supprimant, abrégéant ou transposant les passages” céljából fogalmazódott meg ebben a formában, Michelet fordítása, érthetőségével és kellemességével oly mértékben jól olvasható, hogy – elsőbbséget adva a francia változatnak az eredeti olasz szöveggel szemben – még olaszok is folyamodtak olvasásához! Descartes nyelvére lefordítva Vico műve diadalmasan hódítja meg Európát. 1833-ban egy angol kutató, John Kenrick azt javasolta az olvasóknak, hogy Vico rendszerének megismeréséhez hagyatkozzanak Michelet közvetítésére; 1835-ben a francia fordítást újranyomtatják Brüsszelben; 1840-ben a spanyol Donoso Cortés tíz cikket publikál Vicóról a Michelet-féle Vico-kiadás alapján.

Michelet közvetítő munkássága Magyarországot is érinti, ahol őt megelőzően Vicónak csekély hatása volt, szinte kizárólagosan a vicói *De rebus gestis Antoni Caraphaei*-jel összefüggésben, amelyben – egyebek mellett – a magyar történelemmel közvetlenül összefüggő események között meg van örökítve az a brutális, 1687-ben Eperjesen gyakorolt elnyomás, amiért a vicói életrajz főszereplő tábornokát terheli a felelősség. Minden valószínűség szerint Michelet fordításában jut el *Az új tudomány* a legnagyobb magyar drámaíróhoz, Madách Imréhez, az 1861-es *Az ember tragédiája* szerzőjéhez, akire – ahogy azt Fáj Attila elmélyült kutatásai kimutatták – nagy hatást gyakorolt Vico történelem-koncepciója. Madách tragédiájában az emberiség egész történelme lejátszódik, mégpedig Ádám (az első ember) álmában, aki valamennyi történeti korszakot bejárja különböző történeti személyiségek jelmezeiben megjelenve, az istenek korától kezdve a hősök korán keresztül az emberek koráig bezárólag. A tragédiában világosan látható a vicói

<sup>19</sup> A. PONS: Vico, Hercule et le „principe héroïque” de l’histoire. In: *Les études philosophiques*, XLIX. [1994], n. 4., 497., 3.j.

<sup>20</sup> idézi Croce, In: *CROCE: Bibliografia vichiana*, I. kötet, i.k., 491.

három korszak ciklusa, valamint Éva szerepe, amely a házasság, a család és a temetkezés civilizáló funkcióját teljesíti be. Vicóval egyetértésben Madách is úgy tartja, hogy a civilizáció alapjának „fő sarkpontja” [„fulcro principale”] a „kegyelem”, vagyis a vallás.<sup>21</sup>

Michelet angol megfelelője Samuel Taylor Coleridge, még ha – mivel az angol a XIX. században még nem volt a nemzetközi nyelv – térítői munkásságának szűkebb hatóköre is volt. Angliában is, akárcsak Franciaországban, a vicói gondolat első hírnökei az olasz politikai menekültek, akik büszkén mutatják fel a művet, mintegy ellensúlyozva ezen értékes kulturális örökséggel az országuk politikai helyzetéből adódó megalázó nyomorúságot. Amint tudomást szerez Vicóról, Coleridge saját eszméinek előfutáraként látja a nápolyi filozófust, számos helyen idézi és arra ösztönzi saját unokáját, hogy fordítsa le angolra *Az új tudomány*nak a homéroszi kérdéssel foglalkozó részét. A vicói eszmék életrevalóságának megerősítéseként Coleridge Vicóban, aki az ő számára „az értelmiségi, filozófiai és vallási élet nagy forradalmára”, nem pusztán párhuzamosságokat vél felfedezni Bacon *Novum organon*-jával, hanem megpróbálja kiterjeszteni Vico eszméinek értékét, olyan társadalmi és politikai valóságokra alkalmazva azokat, amelyek nem voltak előreláthatók *Az új tudomány*ban. Éppen azokban az években, amikor – talán nem pusztán Marxnak köszönhetően – előtérbe került az osztályharc fogalma, Coleridge (Vicótól ihletve) összevetette a római plebejusok és a „nyugat-indiai” (amerikai), ültetvényeken dolgozó négerek helyzetét.<sup>22</sup>

A művelet nem új, hiszen már a XVIII. században egy spanyol állampolgárrá vált olasz, Lorenzo Boturini Benaduci 1746-ban publikálta az ő *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, amelyben nagy hűséggel adaptálta Vico antropológiájának alapelveit (akit úgy jellemezett, mint „águila y honor inmortal de la deliciosa Partenope”: a kifinomult Nápoly sasa és halhatatlan büszkesége) a prekolumbiánus civilizációra, amit személyesen kutatott Mexikó-városban, aholis – a kutatási terepen – megdöbbentő analógiákat vél felfedezni a bennszülöttek vallása és mítoszai, valamint a primitív népek gondolkodásmódjának *Az új tudomány*ban végrehajtott rekonstrukciója között.<sup>23</sup> Nicolas Antoine Boulanger is, az ő *Antiquité dévoilée*-jében a profán történelem Vico által azonosított brutális jegyeit a zsidó népnek a bibliai nagy törvénykönyv [grande codice della Bibbia] szerinti szent történetére terjesztette ki, amit Vico egyébként óvatosságból kihagyott ku-

<sup>21</sup> Fáj Attila Vico és Madách kapcsolatát vizsgáló negyven éves munkásságának legutóbbi terméke a Tragédia olasz fordításának gondozása (I. MADÁCH: *La tragedia dell'uomo*. Ford.: U. Viotti és V. Curlo. (Bev.) Fáj Attila. Edizione dell'Accademia d'Ungheria, Roma, 2000.

<sup>22</sup> M. H. FISCH: Bevezetés. In: *The Autobiography of Giambattista Vico*. Ford. M. H. Fisch és Th. G. Bergin [1944], Cornell U. P., Ithaca–London 1975, 84.

<sup>23</sup> E témában a legújabb (az *Ideát* elemző) olasz nyelvű kötet az alábbi: *Un vichiano in Messico*. Lorenzo Boturini Benaduci (Szerk.) N. Badaloni. Maria Pacini Fazzi, Lucca, 1990.



tatásaiból, miután *Az új tudomány* első kiadása ellen az Inkvizíció [Sant'Uffizio] eljárást indított.

A XIX. században a kultúra immár nyilvánvalóan laikusabbá és előítélet-mentesebbé vált, kevésbé korlátozta (az Itálián kívüli Európában) immár az Inkvizíció; mindez lehetővé tette, hogy Vico legmerészebb nézetei is elterjedjenek. Még Marx is, aki a *Tőkében* megemlíti Vico „verum-factum” tézisét, amelynek megfelelően az ember saját történelmének – de nem a természetnek – az alakítója, saját „történelmi materializmusának” alapjául olyan előfeltevéseket fogalmaz meg, amelyek (látszólag) összhangban vannak Vico egyes nézeteivel. Ezek közül – azon tézisen túlmenően, amely szerint az emberek azért ismerhetik meg a történelmet és a nemzetek világát, mert ők maguk hozták azt létre – megemlítendő a történelmi folyamat olyan szemlélete, amelyben szüntelen fejlődések és pusztulások következnek egymásra, továbbá kiemelendő az osztályharc dinamikája azok között, akik birtokolják a hatalmat és azok között, akik azért harcolnak, hogy azonos jogokat nyerjenek el, végül pedig szintén említésre méltó az emberi tevékenységek sajátos, egy adott korra jellemző és az azt megelőző koroktól jelentősen különböző formája. De ezen alap-aspektusokon túlmenően Marx dicséri Vico „számos zseniális alapelvét”, amelyet oly fontosnak tart, hogy melegen javasolja barátjának, Ferdinand Lassalle-nak *Az új tudomány* olvasását. Barátja ösztönzése gyanánt Marx 1862-ben egy levelében Vicót a komparatív nyelvészet megalapítójaként, valamint Wolf és Niebuhr előfutáraként írja le, és nem rest *Az új tudományból* hosszú passzusokat idézni. Azonban Marx nem az eredeti szövegből idézett (amiről egyébként azt gondolta, hogy valamiféle „igen furcsa nápolyi dialektusban íródott”), hanem egy a Michelet-félenél kevésbé szerencsés, Cristina di Belgioioso által készített és 1844-ben kiadott francia fordításból.

Mindazonáltal nem úgy tűnik, hogy Lassalle abban a mértékben vette volna figyelembe Marx tanácsait, ahogyan azt Marx talán elvárta volna. Ugyanakkor igaz, hogy a *Tőkében* szereplő, Vicóról szóló jegyzet évekkel később arra ösztönözte Georges Sorel-t, hogy tanulmányozza a nápolyi filozófust, és e szándékában további bátorításra talált olyan barátaitól, mint Labriola és Croce. Az ő segítségükkel adta ki a terjedelmes *Étude sur Vico* című munkáját, és az ő javaslatukra idézett az ő *Réflexions sur la violence*-ában a *Scienza nuova* azon passzusából, amelyek a „barbár időkrol” szólnak, melyekben az emberek „lobbanékonyak, érzékenyek, epések, engesztelhetetlenek, hevesek, [akik] a jogosságot mindig alárendelik az erőszaknak”,<sup>24</sup> azon tézis megalapozásául, amely szerint minden emberi társadalom az erőre és a szenvedélyekre alapult, mivel az ember képtelen „devenir purement intellectuel” (tisztán intellektuálissá válni). Sőt, amikor egy társadalom már széthullott, Sorel kifejezetten javasolja is a kezdetekhez való – akár

<sup>24</sup> VICO: *Az új tudomány*. i.k., 484. [G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., (809§) 823.]

erőszakos – visszatérést, ez által a „corsi e ricorsi” vicói elméletének az újjászületés és a megfiatalodás lehetőségének jelentését tulajdonítva.

Habár Vico elméletében a történeti korszakok ciklikus koncepciójának valójában csak igen csekély jelentősége van, éppen ez lett elméletének legnépszerűbb jegye. E redukáló és banalizáló folyamatnak nagyon is tudatában lehetett Flaubert, aki *Az új tudomány* olyan olvasatát adja, amit az ostoba Pécuchet barátjának, Bouvard-nak ajánl azokban a napokban, amikor a két társat magával ragadja az archeológia, az antik történelem, a sírkövek és a középkor kutatásának mániája. Azonban a barát, aki nyilvánvalóan képtelen megkaparni a látszólagosság felszínét (és talán Vico azon alapelveire visszaemlékezve, amely szerint a Torquato Tasso-t utánzó Goffredo – példaszerűségét tekintve – sokkal valóságosabb, mint bármely történetileg létezett kapitány), a következőt veti ellene: „Hogy lehet elismerni [...], hogy a mese igazabb lehet, mint a történetírók igazságai?”. És a két hülye közti szópárbaj – a vicói tanítás majmolása gyanánt – ebben a bohózati és karikatúra-szerű hangnemben folytatódik, míg végül kinyilvánítatik, hogy „a régi történelem homályos, mert hiányzanak a bizonyítékok”, valamint az, hogy „képzeltelenség nélkül hiányos a történelem”.<sup>25</sup>

Paradox módon éppen a vicói elméletekkel való ilyesféle viccelődés és vulgarizálás tette igen nagyrészt lehetővé azok elterjedését és népszerűségét, amely már olyan széles körű volt, hogy azon bizonyossággal lehetett immár azokat parodizálni, hogy megértésre talál az ironikus fejre-fordítás. A XIX. század végén éppen az következett be, amit (mintegy ötven évvel korábban) Coleridge egyik tanítványa, Henry Hart Milman előre látott: ő bizonyos csodálkozással jegyezte meg annak idején, hogy *Az új tudomány* filozófiája „jelentős mértékben egyezett meg a korszak kontinentális szerzőinek fő gondolati irányultságával”, megelőlegzéseivel előre sejtette „saját megkésett hírnevét”, ami pedig lehetővé tette végül, hogy „európai elismerés-szerűségben”<sup>26</sup> részesüljön. E jelenség magyarázatát egy másik, szintén Coleridge iskoláján nevelkedett angol, Frederick Denison Maurice adta, aki Vicóban egy olyan nápolyinak a hangját hallja, aki világpolgárként viselkedvén elutasította azt, hogy kizárólag Itália szóvivőjeként nyilatkozzon meg, és ellenben úgy beszélt, mint „valamennyi nemzet tanúságtevője”. Maurice szerint az, hogy Vico európai hírnevnek örvend, nagyobb érdem, mint Montesquieu – aki megmaradt Dél-Franciaország egy nemesének – , vagy akár mint Voltaire esetében, aki pedig – kozmopolitizmusa ellenére – „Párizs orákuluma” maradt, szorosan kötődve városa kultúrájához,<sup>27</sup> míg Vico nagylelkűen fogalmazott meg fontos kérdéseket az emberiségről, valamint a történeti és történeti-antropológiai kutatás mód-

<sup>25</sup> GUSTAVE FLAUBERT: *Bouvard és Pécuchet*. Ford. Benedek M. Franklin, Bp., 1921, 138–139., 148.

<sup>26</sup> M. H. FISCH: Bevezetés. In: *i.m.*, 87.

<sup>27</sup> *i.m.*, 89.

szeréről anélkül, hogy „bármely szektához kötődött volna”, ahogy maga Vico fogalmazott dicsekvően (egyik szám harmadik személyben) önéletrajzában.<sup>28</sup>

Éppen ezzel magyarázható Vico sikeres recepciója a XIX. és XX. századi német historicizmusban: közös pont volt Vicóval a tudományosan rendszerezett történelmi kutatás igénye, melynek célja, hogy a diadalmaskodó *Naturwissenschaften*-nel azonos méltósággal ruházódjanak fel a *Geisteswissenschaften* (mai kifejezéssel a humán-tudományok) is, melyeknek Cassirer szerint maga Vico volt az első megalapozója az által, hogy Descartes racionalizmusával szembeállította a „humanitás” fogalmát. Hegeltől eltérően, aki az abszolút és kategorikus historicizmus filozófusa, a *Historismus* német művelői, Dilthey-től Meinecke-ig, Troeltsch-től Auerbach-ig, olyan módszer után kutattak, amelyben a dolgok dinamikus és folyamatos létrehozása többet számít, mint ugyanezeknek a merev logikai elrendezése. Akárcsak Vico számára, a történelmi folyamat egységének értelme és a jelenségek összekapcsolódása az élet egyediségeinek artikulálódásából kellett, hogy kiinduljon, és a nemzetek világának testi valóságából illetve ezek jogi, politikai, gazdasági, nyelvi és kulturális intézményeiből lehetett kinyerni azokat. A filozófia és a filológia vicói szimbiózisa azon általános alapelvek kutatása mentén fogalmazódott meg újra, amelyeket a történetiség valamennyi megnyilvánulásának folyamatos egybevetési, megértési és interpretatív műveleteivel nyertek. A hermeneutika ilyesféle formájának megfogalmazásában Dilthey hallgatólagosan Vicót is beleértette, amint a historicizmustól immár azt várta el, hogy az ne valamiféle „logikai alapelv”-vé (ami egy apriorisztikus sémába zárja a jelenségeket), hanem „élet-alapelv”-vé váljon. Mintsem hogy azon az időn és téren kívülre vetítetté válna, amelyben létrejött, az emberi értelem – Vico tanításának megfelelően – nem szakíthatja meg kapcsolatát a történelmi valósággal.<sup>29</sup>

A XX. század elején Vico immár nem alkalmi reflexiókat vagy érdekességek töredékes megfogalmazását ihleti, hanem közvetlen és elmélyült kutatás tárgya. Az egyetemes, végleges és visszafordíthatatlan szentesítést Benedetto Croce 1911-es monográfiája, a *La filosofia di Giambattista Vico* adta, amelyet 1913-ban angolra és franciára, nem sokkal később pedig németre is lefordítottak. Amennyire tudni lehet, ezidáig még nem értékelték teljességében azt a szerepet, amelyet ez a kötet betöltött Vico XX. századi képének kialakításában. Kiadása nem pusztán felmérhetetlen értékű informatív – esetenként Vico műveinek parafrázisa formájában megjelenített – anyag átadását jelentette, hanem olyan kifejtési és történelmi-filoló-

<sup>28</sup> VICO: *Vita scritta da se medesimo*, i.k., 25.

<sup>29</sup> A Vico és a német historicizmus közti viszonyt tárgyaló művek bőséges bibliográfiájából az alábbi címetek emelném ki: F. TESSITORE: Vico nelle origini dello storicismo tedesco. = *Bollettino del centro di studi vichiani*. IX. [1979], 5–34.; G. CACCIATORE: Vico e Dilthey. La storia dell’esperienza umana come relazione di conoscere e fare. = *uo.*, 35–68.; G. CANTILLO: Su Vico e Troeltsch. = *uo.*, 69–75.; F. TESSITORE: Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche. In: *Omaggio a Vico*. i.k., 589–639.; A. BATTISTINI: „Limpide voci dello spirito europeo”. Il Vico di Croce e il Vico di Auerbach. In: *Tra storia e simbolo. Studi dedicati a Ezio Raimondi, Olschki*, Firenze, 1994, 253–279.

giai keretet alakított ki, amely sok évtizedre meghatározta Vico gondolatainak interpretációját. Croce munkája jelentette az európai művelt közönség számára a vicói művek közvetlen tanulmányozásának előfeltételét, amelyeknek még a fordításában is meghatározó jelentőségű volt Croce megvilágító erejű exegézise. Így történt ez az angolszász világban, ahol Collingwood azt követően érzett készleteést Vico tanulmányozására, hogy – még csak 23 évesen – lefordította Croce Vico-monográfiáját. Így történt Németországban, ahol Croce olvasata előfeltételként érvényesült *Az új tudomány* Erich Auerbach által elkészített német változatára vonatkozólag. Így történt Magyarországon, ahol 1929-ben Vyhnalek Károly szakdolgozatát Vicóról írta, és a crocei értelmezéstől meghihletve *Az új tudományban* kifejtett történetfilozófiát Oswald Spengleréhez hasonlította.<sup>30</sup>

Világossá vált, hogy Croce tiszta és határozott elemzése korszakos fordulatot jelentett a vicói gondolat sorsát illetően. Giovanni Gentile, amikor barátságát még nem szakította meg Crocéval, a monográfia megjelenésekor azt azonnal „nagyszerű”-nek minősítette, megígérve, hogy „filozófusunkat [Vicót] bizonyosan bevezeti majd a nemzetközi irodalom áramlatába”.<sup>31</sup> Amennyiben Vicót a „magányos baglyok” típusához soroljuk, aki egész életét egy szűk szobáskában élte le, Croce, nemzetközi kapcsolatainak hálózatával és prózájának irigylésre méltó tisztaságával olyan filozófus volt, akire könnyen felfigyelt az egész világ.<sup>32</sup> Továbbá Croce Vico javára olyan szenvedélyes térítő tevékenységbe fogott, hogy egy szép lélek egyszer azt találta mondani, hogy *Az új tudomány* szerzője egy olyan Allah volt, akinek Croce a Mohamedévé vált.

A Croce által Vicóhoz térítettek közé tartozott talán Joyce is, aki Crocétól bizonyosan ismerte az *Esztétikát*, amelynek egy fejezete Vicóról szól, és majdnem biztosan ismerte a *La filosofia di Giambattista Vico* is, amelyekből idézett is néhány passzust egyes leveleiben. Ugyanakkor Joyce nem egy olyan lapos és fegyelmezett szerző, aki megelégedett volna azzal, amit Croce az ő számára közvetített. Az e nagy hatású közvetítőtől való függőség, ami – szinte már a plágium szintjén – befolyásolja Samule Beckett-et azon írásában, amelyben Vicót és Joyce-t hasonlítja össze,<sup>33</sup> nem érvényes magára az *Ulysses* és a *Finnegans Wake* szerzőjére. Joyce nem végzett egyetemet, és – mint az akadémiai világtól idegen ember – Vicóban nem a filozófust, hanem azt a szerzőt kereste, aki a képzeleterő szintjén működő inventív folyamat ihletője, ahol is a gondolkodás és a kultúra stílussá és narratív

<sup>30</sup> vö.: J. PÁL: Sulla fortuna di Vico in Ungheria. In: *Vico e Gentile*. (A cura di) Pál J. és Kelemen J. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995, 31.

<sup>31</sup> G. GENTILE: Lettera del 7 marzo 1911 a B. Croce. In: G. G.: *Lettere a Benedetto Croce* (A cura di) S. Giannantoni. IV. kötet, Sansoni, Firenze, 1980, 95.

<sup>32</sup> E szembeállítás R. BORCHARDT-tól származik: Benedetto Croce. In: *L'opera filosofica, storiografica e letteraria di Benedetto Croce*, Laterza, Bari, 1942, 3.

<sup>33</sup> S. BECKETT: Da Dante a Bruno, da Vico a Joyce [1929]. In: *Introduzione a Finnegans Wake*. (A cura di) F. Saba Sardi, SugarCo, Milano, 1964, 9–26. A crocei *La filosofia di Giambattista Vico* plágiumaira vonatkozólag ld.: A. BATTISTINI: Beckett e Vico. = *Bollettino del Centro di studi vichiani*, V. [1975], 78–86.

tőkévé alakul át. Nem véletlen, hogy éppen azokban az években, amikor Joyce kezdte felfedezni Vicót, Olaszországban Giovanni Papini mindazoknak *Az új tudományt ajánlotta a figyelmébe*, akik „élő filozófiát” akartak művelni.<sup>34</sup> Kétségtelen, hogy Joyce Vicóban életteli tanítást talált, hiszen évekké később bevallotta, hogy Vico olvasása sokkal jobban felizgatta fantáziáját, mint Freud vagy Jung tanulmányozása, és számos olyan tanúságtétel is van, amely bizonyítja Vico iránti érdeklődését a trieszti évek alatt, amikor egyebek mellett megismerte a magyar Madách Imre vicói jellegű drámáját, *Az ember tragédiáját*.<sup>35</sup>

Míg sokan őelőtte Vicót érett korban ismerték meg, amikor már kidolgozták elméleti rendszereiket, Joyce húsz és harminc éves kora között ismerte meg Vicót, és e még fiatalkori tanulmányozás mélyen hathatott formálódására. Ezért kevésbé hihető, hogy a vicói lecke számára pusztán abban állt, hogy az egyfajta „szövetként” szolgált regényeinek struktúrájához. A történeti ciklusok és ezek „visszatérésének” [„ricorso”] azonossága – mint már utaltunk rá – a leglátványosabb, de nem a legfontosabb aspektusa Vico elméletének. Különbözik Joyce nem vallotta volna be, hogy a vicói elméletek fokozatosan kényszerítették őt bizonyos irányba „élete körülményeinek alakulása” folyamán. Joyce élénk fantáziájában Vico ír lesz, mint Dublin kavicsos utcájának, a Vico Roadnak névadója, Dalkey elővárosban, és talán, amennyiben Vico keresztnéve (Giovanni) ír nyelven Shaun, és Joyce keresztnéve (James) ír nyelven Shem, amelyek köztudottan az Earwickers iker-fiainak nevei, a kapcsolat nagyon is szoros kell, hogy legyen. Már az *Ulysses*ben megtalálható „az emberiség három alapelve”: a vallás, a házasság és a temetkezés; még nyilvánvalóbb ezek jelenléte a *Finnegans Wake*-ben, ahol a civilizáció eredete vicói módon egybeesik az első mennydörgéssel. De a számos egybecsengésen túlmenően, ami igazán fontos, az a mítoszok alkotása és az etimológiai rekonstrukciók iránti érzékenység, amit immár nem a grammatikusok óvatos intellektuális eljárásaival, hanem a költő találékonysága által sugallt merész összekapcsolások által hajtunk végre.<sup>36</sup>

Abban a korszakban, amit Vico az értelem korának tartott, *Az új tudomány filozófiája* – amelyet oly nagy képzelőerő táplált – Joyce-nál a kreatív költészet és irodalom tápláléka. Ezt követően egyre több olyan szerző jelent meg, aki számára Vico kiindulópontként szolgált. Míg Olaszországban egyebek mellett meghódította Cecchit és Gaddát, Ungarettit és Pavest, később meghihlette az argentin Jorge Luis

<sup>34</sup> GIAN FALCO [G. PAPINI]: Risposta a Benedetto Croce. = *Leonardo*. 1903 november, 10. sz., 10.

<sup>35</sup> vö.: A. FÁJ: Probable Byzantine and Hungarian Models of „Ulysses” and „Finnegans Wake”. In: *Arcadia*, 1/1968., 48–72.; Uő.: Neue Schlüssel zu „Finnegans Wake” von James Joyce. In: *Ural-Altäische Jahrbücher*. 1982, 97–107.

<sup>36</sup> A közelmúltban jelent meg egy amerikai kutató kötete, aki – Vico tanulmányozása által megerősödve – részletesen feltárja Vico kapcsolódási pontjait a *Finnegans Wake*-kel, egyebek mellett a fent említett Shaun és Shem (Vico és Joyce) iker-nevekkel összefüggésben is. Vö.: DONALD PH. VERENE: *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegans Wake*. Yale U. P., New Heaven & London, 2003, 204–205.

Borges-t, mint a *L'immortal* szerzőjét, amely mű főszereplője 1729-ben az *Iliász* eredetéről vitatkozik egy „retorikaprofesszorral, akit, úgy hiszem, Giambattistának hívtak; érveit – írja Borges – cáfolhatatlannak találtam”.<sup>37</sup> Egy generációval később a mexikói Carlos Fuentes nagyra értékeli Vico azon tiszteletét, amellyel a legtávolabbi és legkülönbözőbb civilizációkat és népeket vizsgálja.<sup>38</sup> Éppen ebből kiindulva adaptálja Vico antropológiai szemléletét az 1975-ös *Terra nostrában*, ahol megjelenik a történelem vicói felfogása, valamint az 1987-es *Cristóbal nonnatóban*, ahol Mexico City mega-városának kontextusában írja le a „reflektált barbárságot”. Egy másik kontinensre lépve, az indiai Salman Rushdie a 2000-es *The Ground Beneath Her Feet*ben egy egész alfejezetet szán a vicói elméletek összefoglalására.

Befejezésképpen térjünk vissza Európába Antonia Byatt 1990-ben kiadott *Possession* (Birtoklás) című regényének felidézésével, amely mű azért jelentős, mert abban az angol hagyományban, amely a közelmúltig közömbös volt a kontinens eseményei iránt,<sup>39</sup> a leveleket, amelyek a regényt indítják, éppen *Az új tudomány* egy viktoriánus költő által birtokolt példányának oldalai közé helyezi. Nem pusztán egy ártatlan utalásról van szó, mivel a *Possession* figyelmes olvasása folyamán feltárulkozik, hogy Vico itt nem egyszerűen a forrása azon versnek, amit az említett költő, Randolph H. Ash, *Il giardino di Proserpina* (Proserpina kertje) címen írt meg, hanem az egész regény „védőszentje”.<sup>40</sup> Ash művének központi témája a történelem szemlélete: a szerző Vicóval analóg módon úgy gondolja, hogy a jelen zárólag akkor érthető meg, ha visszanyúlunk a múlt hagyományaihoz, amelyeket a mítoszok tanulmányozásával is átmenthetünk. E *longue durée*-dinamikában az egyén csak egy pillanatra jelenik meg és meghal, de gyümölcseit a közösség szüreteli le a célból, hogy – vicói módon – létrehozza a nemzeteket. Mintha mindez nem volna elég, a *Possession*ben működésük közben láthatjuk azon viktoriánus kor extrém racionalizmusának hatásait, amely lerombolja a vallásos hitet és megváltoztatja a halál értelmét.

A Vico által ihletett írók e néhány példájából arra lehet következtetni, hogy éppen Vico egyetemessége jellemzi a XXI. század e kezdeti éveit, és ezen egyetemesség nem pusztán földrajzi, hanem doktrinális [disciplinaire] is. Le kell szögezni, hogy egyrészt Vico művei az egész bolygón elterjedtek, mivel *Az új tudomány*, azon túlmenően, hogy ezt az utóbbi években ismét lefordították franciára, angolra,

<sup>37</sup> J. L. BORGES: *A halhatatlan ember*. Ford.: Hargitai Gy. In: J. L. Borges válogatott művei (Szerk.) Scholz L., I. kötet, Európa, Bp. 1998, 196.

<sup>38</sup> C. FUENTES: *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. Mondadori España, Madrid 1990, 32.

<sup>39</sup> E megfogalmazás L. Lillitől származik. L. LILLI: Antonia Byatt. Segreti e trasgressioni per un thriller erudito. = *La Repubblica* 2003 márc. 18, 45.

<sup>40</sup> Az itt csak röviden ismertett Vicóra visszavezethető motívumok részletes elemzését I. DJORDJEVIĆ hajtja végre: In the footsteps of Giambattista Vico: Patterns of Signification in A.S. Byatt's „Possession”. = *Anglia. Zeitschrift für Englische Philologie*, Band 115 [1997], Heft 1., 44–83., ahol is Vicót „the presiding genius of *Possession*”-ként emlegeti (45.).

németre és spanyolra, megjelent még katalánul, portugálul, dánul, finnül, románul, szerb-horvátul, lengyelül, bolgárul, csehül, és még kínaiul, japánul, koreaiul, nem beszélve a korábbi (1963-as) magyar fordításról.<sup>41</sup> Másrészt Vico egyetemesége abban nyilvánul meg, hogy számos különféle diszciplína művelői konvergálnak az ő gondolataival összefüggésben, és ez által Vico olyan mesterré válik, akire egyaránt figyelnek a hermeneutika, a fenomenológia, a marxizmus, a strukturalizmus, a szemiotika, a kognitív pszichológia, az antropológia, a pragmatizmus és – mint a fentiekben láthattuk – az irodalomelmélet területén. Harold Bloom odáig ment el, hogy a nyugati irodalom kánonját *Az új tudomány* terminusai és ezek *Finnegans Wake*-beli módosulásainak a keretei között határozta meg. Mindazonáltal Vicónak ma mindenki számára van mondanivalója, Olaszországban és (talán főleg) Olaszországon kívül: Cassirer a mítosz gnoszéológiai értékének felfedezőjét látja benne, ami pedig az ő forma-szimbólum elméletének központi eleme; Gadamer újrafelfedezi Vico *sensus communis*-fogalmát, amit a hermeneutikában alkalmaz; Horkheimer Vico szociológiai és tömegpszichológia-elemzési adottságait dicséri; Habermas a praxis filozófusának tarja; Löwith Vico gondolatát a modernitás meghatározó mozzanataként értékeli, amely ideális értelemben Bossuet és Voltaire között helyezkedik el, éppen azon történeti szemléletről adódóan, amely a régi teleológiai előfeltevések és ezek szekuláris következményei között található; Lévi-Strauss, miután sokáig foglalkozott Rousseau-val, Vicóban látta meg a „Descartes-tól való megmenekülés” lehetőségét, amiért a „másik” érveit védte az „én” túlzott elvárásaival szemben;<sup>42</sup> Derrida, az előbbivel párhuzamos mozgásban, miközben bírálja a logocentrizmusnak a grafocentrizmus kárára elkövetett kihágásait, a vicói nyelvelméletekhez nyúlt vissza, és mivel meglehetősen félrevezettetett *Az új tudomány* egy nagyon hiányos kiadásának használatával, Vico nevét egy Rousseau-t dicséző elemzésében „alagsorába” számúzte;<sup>43</sup> Edward Saidet „lenyűgözte” Vico gondolatainak „merészsége, kifejezőmódjának szinte középkori excentrikussága, az a meglepő adottsága, amivel mind a részleteit, mind pedig az általános kereteit képes elemezni a nyelvnek, az emberi történelemnek és a társadalomnak”.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> VICO: *Az új tudomány*. i.k. Annak köszönhetően, hogy *Az új tudomány* immár magyarul is hozzáférhető, a magyar kultúrában a közelmúltban is születtek és folyamatosan születnek olyan tanulmányok, amelyekben Vico gondolatainak elemzését elmélyítik. Elég ismét említeni a *Vico e Gentile* című konferencia-anyagot, amelynek tanulmányai – azon túlmenően, hogy vizsgálják Vico magyarországi hatását – a „verum-factum”-ot, az „univerzális fantasztikus”-t, valamint a vicói nyelvelméletet is elemzik.

<sup>42</sup> vö.: E. REGAZZONI interjúja LÉVI-STRAUSS-szal: Sotto tristi tropici. = *Europeo*. 1988. nov. 25, 48. sz. 135.

<sup>43</sup> vö.: J. TRABANT: „Parlare Scrivendo”: Deconstructive Remarks About Derrida’s Reading of Vico. = *New Vico Studies*, VII. [1989], 43–58.

<sup>44</sup> E. W. SAID: Perché ho amato il „Gattopardo”. = *La Repubblica*, 1996. jan. 26., 35.

Ezen a ponton már nincs értelme annak, hogy folytassuk Vico mai dicsérőinek felsorolását, mert valószínűleg hamarabb végeznénk akkor, ha azokat sorolnánk fel, akik nem dicsérik őt. Mára, a vicói gondolat pluralizmusának és megnövekedett tudatának [ismertségének és megértésének] köszönhetően, amely gondolat különböző megközelítéseket tolerál és arra irányul, hogy a jelenségek teljességét fogja át anélkül, hogy megtagadná azok gazdagságát és egyediségét, lezárultak azok az ideológiai viták, amelyek azok között zajlottak, akik katolikus ill. akik laikus filozófust akartak volna belőle formálni. Másrészt, azok mellett, akik Vico munkásságát történeti és exegetikus-filológiai módszerrel kutatják továbbra is, egyre többen vannak azok is – különösen az angolszász világban – , akik azért szeretik Vicót, mert benne látják azt az orvosságot vagy ellenszert, amely képes megvédeni őket mindazon borzalmas romlástól, amely teljességgel áthatja az európai illetve általánosságban a nyugati kultúrát: az extrém specializációtól, a humán és természettudományok ketté válásától, az elidegenítő technológiától, a fantáziának és a képzelőerőnek tulajdonított csekély jelentőségtől, a száraz értelem imperializmusától. Egy olyan kontextusnak, amelynek Vico képes volt előre látni az emberre nézve negatív következményeit, reflexiói nemcsak az ezekben foglalt zseniális filozófiai spekuláció miatt, hanem – ahogy azt Joyce is megértette – a bennük rejlő léleteli tanítás humán mestersége miatt is tájékozódási pontként szolgálnak.

*(Andrea Battistini: La diffusione europea del pensiero di Giambattista Vico.)*

*Fordította: Nagy József*



*Vico művei: a Cristofolini- és a Battistini-féle kiadás*

Giambattista Vico *Az új tudomány* című, olasz nyelven írt főműve az ezt megelőzően latinul kiadott, mindenekelőtt jogfilozófiai, metafizikai és episztemológiai problémákat vizsgáló munkáinak az összegzése. E latin nyelvű művek közül külön megemlítenők az alábbiak: *De nostri temporis studiorum ratione* (1708); *De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710); *De universo iuris uno principio et fine uno* (1720); *De constantia iurisprudentis* (1721). Vico önéletrajza, vagyis a *Vita di G.B. Vico scritta da se medesimo* (a továbbiakban *Önéletrajz*) 1728-ban jelent meg: ez a szöveg Vico művei keletkezésére vonatkozólag számos fontos részletkérdést tisztáz, ugyanakkor – mint általában az önéletrajz-írás – számos életrajzi mozzanatot mitizál. *Az új tudomány* első változatát 1725-ben adták ki (Nápolyban, mint Vico valamennyi munkáját), *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* [*Az új tudomány alapelvei a nemzetek természetéről, amelynek köszönhetően feltárhatók a valamennyi népre érvényes, különálló természetjogi rendszer alapelvei*] címen. A második, 1730-as, rövidített változat címe *Principi d'una scienza nuova: d'intorno alla comune natura delle nazioni* [*Az új tudomány alapelvei: a nemzetek közös természetéről*],<sup>1</sup> míg a harmadik, 1744-es végső kiadást ismét hosszabb, mégpedig az alábbi címmel (és bővített terjedelemben) publikálja Vico: *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta* [*Az új tudomány alapelvei a nemzetek közös természetéről, e harmadik kiadásban maga a szerző által számos helyen javítva, világosabbá téve és jelentősen bővítve*].

## 1. A VICO-KIADÁSOK TÖRTÉNETÉNEK RÖVID ÁTTEKINTÉSE

A nagy összkiadásokat megelőzően Carantonio Villarosa gondozásában 1818 és 1823 között jelentek meg négy, *Opuscoli* címmel megjelölt kötetben (az első három a nápolyi Porcelli, a negyedik pedig a szintén nápolyi fratelli Fernandes kiadásában) Vico kisebb művei. Az 1744-es *Új tudomány*, a *De antiquissimával* és az *Önéletrajzzal* együtt Nicola Corcia archeológus gondozásában jelent meg (Tipografia della Sibilla, Napoli 1834).

<sup>1</sup> *Az új tudomány* második verziója legújabb kiadásának adatai: GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova*, 1730. (A cura di) Paolo Cristofolini és Manuela Sanna. Alfredo Guida, Napoli, 2004.

Vico műveinek első, hat kötetes összkiadása 1835 és 1837 között jelent meg, amelyet számos alkalommal újranyomtatnak.<sup>2</sup> 1914 és 1941 között a bari-i Laterza kiadó a „Scrittori d'Italia”-sorozatában, Fausto Nicolini gondozásában, nyolc kötetben adta ki Vico műveit, az alábbi felosztás szerint. I. kötet (1914 [melynek szerkesztésében Croce is részt vett]): *Orazioni inaugurali, De ratione, De antiquissima*, valamint a *Giornale de' letterati*-ban a *De antiquissima*-t bíráló két recenzió és Vico erre (1711–1712-ben) adott két „Válasz”-a. II. kötet (1936), három részben: *Diritto universale*. III. kötet (1931): *Az új tudomány* első kiadása és a *Vici Vindiciae*. IV. kötet (1928 [1942, 1953]), két részben: *Az új tudomány* második és harmadik kiadása; ez a kötet tartalmazza a Vico által mind a főmű 1730-as kiadásában, mind pedig külön (*Correzioni, miglioramenti e aggiunte prime seconde terze e quarte* címen) megjelölt – *Az új tudomány* végső változatának adekvát megértése szempontjából nagy jelentőséggel bír – variánsait. V. kötet (1911 [1929]): az *Önéletrajz, a Levelezés*, valamint válogatás Vico filozófiai és önéletrajzi szempontból fontos verseiből. VI. kötet (1939): *Történeti írások*, melyek közül – az olasz-magyar kapcsolatok szempontjából is – különös relevanciával bír a *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, valamint a *Principum neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*.<sup>3</sup> VII. kötet (1940): *Scritti vari e pagine disperse*, ezek között a *De mente heroica* című fiatalkori szónoklat. És végül VIII. kötet (1941): az V. kötetben nem foglalt versek, iskolai írások (pl. az *Institutiones oratoriae*) és egy bibliográfia.

A milánói Mondadori kiadó „I Classici Mondadori”-sorozatában, Francesco Flora gondozásában *Tutte le opere di Giambattista Vico* címmel jelent meg 1957-ben egy újabb összkiadás, amely magában foglalja *Az új tudomány* végső (1744-es) kiadását az 1730-as kiadás variánsaival és az említett végső kiadáshoz – Vico által – csatolt javításokkal és kiegészítésekkel, *Az új tudomány* első kiadását, valamint a *Vici Vindiciae*t.

Ami Vico egyes műveinek külön kiadását illeti, kiemelendő az *Önéletrajz* Mario Fubini gondozásában a torinói Einaudi általi, valamint Fausto Nicolini gondozásában a milánói Bompiani általi publikálása (mindkettő 1947-ben). *Az új tudomány* második (1730-as) változatát a bari-i Laterza kiadó, F. Nicolini gondozásában, a „Classici della filosofia moderna”-sorozatban adta ki (1911 [1913; 1916]): e kiadás igen terjedelmes, máig alapvető – bár sok tekintetben meghaladott – kommentárt is tartalmazott. A Giambattista Vico, *Le opere*, szintén Nicolini gondozásában meg-

<sup>2</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. (A cura di) Giuseppe Ferrari. Società Tipografica de' Classici Italiani, Milano, 1835–1837, I–VI. kötet. Ennek újranyomtatott változatai közül külön említést érdemel a *Francesco Saverio Pomodoro* által gondozott, 1858–1869 között Nápolyban a Morano testvérek által megjelentetett, nyolc kötetes, bővített kiadás (amelynek reprintjét az NDK-ban adták ki: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Leipzig, 1970).

<sup>3</sup> Érdekes adalék, hogy 1693-ban Vico verset is írt Carafa (ugyanazon évben bekövetkezett) halála alkalmából, *Canzone in morte di Antonio Carafa* címmel. Az 1716-ban publikált *De rebus gestis Antonii Caraphaei* XI. Kelemen pápa elismeréssel nyilatkozott. Történelmi tevékenységének elismeréséül 1735-ben Bourbon Károly Vicót királyi történésznek nevezte ki.

jelent kötetben (Ricciardi, Milano-Napoli 1953) az *Önéletrajz* és *Az új tudomány* második változatának kommentált kiadása, továbbá a *Versekből*, a *Levelezésből* és néhány más kisebb műből egy mérvadó válogatás, valamint a *De ratione*, a *De anti-quissima* és a *De mente heorica* teljes olasz fordítása található.

Végezetül a részleges Vico-kiadások közül kiemelendők az alábbiak. *La scienza nuova e opere scielte*. (A cura di) Nicola Abbagnano. UTET, Torino, 1952; *Opere* (A cura di) Paolo Rossi. Rizzoli, Milano, 1959; a jelen tanulmányban tárgyalandó *Opere filosofiche*, valamint az *Opere giuridiche*. (A cura di) P. Cristofolini, (Introduzione) Nicola Badaloni. Sansoni, Firenze, 1971, 1974; és e felsorolás befejezése gyanánt a jelen írásban szintén ismertetendő *Opere* (A cura di) A. Battistini, I–II. kötet, Mondadori, Milano, [1990] 2001.

## 2. VICO FILOZÓFIAI MŰVEINEK CRISTOFOLINI-FÉLE KIADÁSA

A Cristofolini által szerkesztett *Opere filosofiche* a Vico-kutatás szempontjából meghatározó jelentőségű kiadás: 1971-es megjelenésétől kezdve napjainkig a Vico-szakirodalom egyik alapvető referencia-anyaga. A kötet N. Badaloni „Bevezetés”-ével kezdődik,<sup>4</sup> amelyben a neves kutató mértéktartóan részletes és árnyalt képet vázol fel Vico munkásságáról. Elemzésének hangsúlyosabb gondolatmenetei *Az új tudományra* vonatkozó részben találhatóak,<sup>5</sup> pl. a jogrendszer kialakulásáról ill. a jog és a vallás összefüggéséről vallott vicói felfogással összefüggésben. Mint írja Badaloni, a vallás és az emberi világ egymáshoz való kapcsolódására vonatkozólag Vico számos alkalommal ismét meg két alaptézist: „az első a vallások abszolút szükségszerű volta, a másik pedig az, hogy a vallások *fictiones*-jellegűek, vagyis az emberi elme képzelőerejének eredményei. [...] Vico számára a vallás azért lényegi, mert még a törvényen kívüli ember számára is létrehozza a félelem állapotát. A törvényektől [vagyis a törvények áthágásától] való félelmet (mint a társas élet normális előfeltételét) egy, valami másra vonatkozó félelem kell, hogy megelőzze, ami a tudat [coscienza] mélyéből kell, hogy származzon. A félelemhez kötődő ezen kiinduló állapot nélkül az értékeknek sem volna értelme. A félelem szükségszerűségének tipikus állapota az, hogy ön-alapító [ill. társadalom-alapító] jellegű”.<sup>6</sup> A félelem másik formája mint „a természetes egyenlőségtől való félelem, mint az egyenlőség követelése és ebből eredően a tömegek részéről gyakorolt nyomás” jelenik meg, és e kontextusban „a gondviselés alapvetően e két [típusú] félelem együttes jelenlété”-t képviseli.<sup>7</sup> Badaloni értelmezésében

<sup>4</sup> N. BADALONI: Bevezetés. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere filosofiche*. (A cura di) P. Cristofolini. Sansoni, Firenze, 1971, XI–LVIII.

<sup>5</sup> vö.: BADALONI. *i.m.*, XXXVII–L.

<sup>6</sup> *i.m.*, XXXVIII.

<sup>7</sup> *i.m.*, XXXIX.

kiemelt mozzanat, hogy Vicónál, ahogy később Marx és Wittgenstein is tanítja, „minden társadalmilag meghatározott (még az is, ami úgy jelenik meg, privát erény)”.<sup>8</sup>

Struktúráját tekintve Cristofolini szóban forgó Vico-kiadása hat egységre tagolódik, amelyek az alábbiak műveket foglalják magukban. (1.) az *Önéletrajzot* és az ehhez 1731-ben írt vicói kiegészítéseket; (2.) a *De Antiquissima*-t és az erről írt két (lipcsei) recenzióra adott két vicói *Választ*; (3.) *Az új tudomány* 1725-ös változatát és az e műhöz kapcsolódó, *Vici vindiciae* címen egybegyűjtött munkajegyzeteket; (4.) *Az új tudomány* 1744-es kiadását; (5.) az *Orazioni inaugurali*-t (vagyis az 1699 és 1707 közt megtartott *Akadémiai évnyitó beszédeket*); végül pedig (6.) a *De ratione*-t.

Mint Cristofolini „Szerkesztői megjegyzés”-ében rámutat, „a szöveg-gondozó szándéka [...] az volt, hogy az *Első Új tudományt* [tehát Vico főműve első kiadását] minél meggyőzőbben úgy mutassa be, mint egy [...] nagyszerűen *befejezett művet*”,<sup>9</sup> vagyis e kötet szerkesztésekor (1971-ben) Cristofolini, mint Vico-kutató, *Az új tudomány* első kiadásának tulajdonított különös jelentőséget. Ez az álláspontja napjainkra nyilvánvalóan módosult: ez egyrészt annak alapján látható, hogy éppen Cristofolini gondozta *Az új tudomány* 1730-as, második változatának legújabb kiadását,<sup>10</sup> másrészt a 2004 decemberében Bariban szervezett Vico-konferencián tartott előadásában is Cristofolini a vicói főmű említett második verziójának fontosságát hangsúlyozta.<sup>11</sup> A szerkesztő saját kiadásának alap-referenciáiként mindenek előtt a F. Nicolini-, a F. Flora- és a P. Rossi-féle kiadásokat jelöli meg.<sup>12</sup> Cristofolini kötetének külön érdeme, hogy ebben Vico latin nyelvű művei két nyelven (latinul és párhuzamosan olaszul) szerepelnek.

### 3. VICO MŰVEINEK BATTISTINI-FÉLE KIADÁSA

Battistini két kötetes, folyamatos oldal-számozású Vico-kiadása kvázi-összkiadás: a fontosabb vicói szövegek közül nem tartalmazza egyebek mellett *Az új tudomány* második változatát, valamint a *De antiquissimát*. Ettől eltekintve a ma létező legteljesebb és legújabb Vico-kiadás, s a fentiekben ismertetett Cristofolini-féle kiadás mellett a mai (és jövőbeli) Vico-kutatás valóban nélkülözhetetlen és alapvető referencia-anyaga.

<sup>8</sup> *i.m.*, XXXIX.

<sup>9</sup> P. CRISTOFOLINI: Szerkesztői jegyzet. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere filosofiche*, i.k., LIX. (Kiemelés tőlünk, N. J.–M. N.)

<sup>10</sup> ld. jelen tanulmány 1. jegyzetét.

<sup>11</sup> P. CRISTOFOLINI: Da Dante a Omero, da Gravina a Vico. Előadás a G.B. Vico e l'Enciclopedia dei Saperi című konferencián, Università degli Studi di Bari, Bari, 2004. december 16–18. (Magyar fordítását ld. a *Helikon* jelen számában.)

<sup>12</sup> vö.: CRISTOFOLINI: Szerkesztői jegyzet. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*, i.k., LX.

Az első kötet Battistini terjedelmes és – a vicói életművel kapcsolatban – rendkívül érdekes részleteket feltáró „Bevezetés”-ével kezdődik.<sup>13</sup> Battistini valamennyi Vico-tanulmányában<sup>14</sup> hangsúlyozza, hogy a – sokáig meghatározó – Croce-féle értelmezés, amelynek megfelelően Vico „elszigetelt zseni” lett volna, a legújabb filológiai kutatások fényében már nem állja meg a helyét: Vico valójában aktív résztvevője volt a korabeli európai filozófiai vitáknak, és ezeken belül kiváltképpen a *querelle des anciens et modernes*nek.<sup>15</sup>

A szóban forgó „Bevezetés”-ében Battistini az említett tézisen túlmenően (Isaiah Berlin interpretációjával összhangban) azt is kiemeli, hogy Vico főműve az első modern antropológiai és hermeneutika-elméleti munka. Mint Battistini rámutat, Hans Georg Gadamer is *Az új tudományban* azt a folyamatot látja, amelynek keretein belül „az antik szónoki művészet [arte sermocinale] hermeneutikává, az antropológiai kutatásokat szolgáló eszközzé alakul át, amely nélkülözhetetlen mind [általánosságban] a nyelv, mind pedig a primitív emberek gondolkodásmódjának interpretációja szempontjából”.<sup>16</sup> Esmefuttatásának egy másik pontján Battistini nyíltan leszögezi, hogy „*Az új tudomány* egy antropológiai mű valamennyi jellegzetességével rendelkezik, azokkal, amelyek – Roland Barthes-tal kifejezve – »szeretett«-té teszik ezt a műfajt, amely (továbbra is Barthes szerint) olyan enciklopédiai struktúráként jelenik meg, amely a teljes valóságot rögzíti és osztályozza”.<sup>17</sup> Vico Descartes-tal való szokványos szembeállítását Battistini elsősorban a mítosz függvényében fogalmazza újra. Descartes köztudottan tökéletesen ki akarta iktatni a testiséget, az érzékiséget és ezekhez kötődően a mítoszt (s ezen belül a történetiséget) a gondolkodásból, hiszen ezek őszintén csak a tévedés, a hiba, az illúzió forrásai lehetnek. Vico, a karteziánus gondolatmenet invertálásával „annak a feltárását tűzte ki célul, hogy az első vademberek [bestioni] miképpen kezdtek el gondolkodni”,<sup>18</sup> és e kutatásban a mítosz-elemzés nyilvánvalóan központi jelentőségű volt. Nem véletlen, teszi hozzá Battistini, hogy Max Müller számára „a mitológia az a homályos árnyék, amit a nyelv a gondolatra vet”, s ebből kiindulva Vico kutatásaiban is „a kezdetek feltárása szempontjából a logika és az értelem, amelyek igen késői stádiumban fejlődtek ki, semmilyen jelentőséggel nem rendelkeznek; így ezek helyett Vico [vizsgálódásaiban] a retorikát alkalmazza, azt

<sup>13</sup> vö.: A. BATTISTINI: Bevezetés. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. (A cura di) A. Battistini I. kötet, Mondadori („Meridiani”-sorozat), Milano, [1990] 2001, XI–XXXI.

<sup>14</sup> pl. a *Helikon* jelen számában magyarul közölt (szintén a 2004. decemberi bari-i Vico-konferencián elhangzott), *La diffusione europea del pensiero di G. B. Vico* [Vico gondolatainak európai hatása] című előadásában is.

<sup>15</sup> Vico e vitán belüli részvételének elemzése az egyik fő motívuma BATTISTINI legújabb kötetének, a *Vico tra antichi e moderni*nek is (Il Mulino, Bologna, 2004, recenzióját ld. a *Helikon* jelen számában).

<sup>16</sup> A. BATTISTINI: Bevezetés. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. I. kötet, i.k., XX.

<sup>17</sup> BATTISTINI: *i.m.*, XIV–XV.

<sup>18</sup> *i.m.*, XIX.

a diszciplínát, amelyet közel negyven évig tanított a Nápolyi Egyetemen.”<sup>19</sup> Mind-ezen túlmenően Battistini annak is nagy jelentőséget tulajdonít, hogy *Az új tudomány* egyszerre enciklopédikus és mítosz-orientált mű: „az enciklopédikus struktúra a stílusban is tükröződik”, írja a szerkesztő, „amelyet egyaránt alkotnak mind a latin mondatformálás [periodare latino] méltóságteljes kadenciái, mind a XIV. századi különleges archaizmusok, mind pedig a [korabeli] nápolyi dialektus kifejezési moduljai. A mitikus narráció meséssé tételéből [l’affabulazione del racconto mitico] *Az új tudomány* az interferenciákra jellemző mozzanatokot imitálja, törekedve arra, hogy magában foglalja a heterogeneitást és hogy egymás mellé helyezze a megfelelő regisztereket.”<sup>20</sup>

A „Bevezetés”-t egy igen részletes „Kronológia” követi: ez – Vico munkásságával összefüggésben – jelenleg valószínűleg a legrészletesebb és legáttekinthetőbb életrajzi és publikációs kronológia.<sup>21</sup> Az időrendi ismertetést a „Szöveghez ill. a kommentárhoz írt jegyzet” követi,<sup>22</sup> amelyben a szerkesztő egyebek mellett magyarázatot ad a válogatás kritériumaira,<sup>23</sup> továbbá hangsúlyozza *Az új tudomány* modern kiadásai és elemzése szempontjából alapvető, még F. Nicolini által kidolgozott (a Cristofolini-kiadásban nem alkalmazott, ellenben Battistini kiadásában újra-adaptált) bekezdés-számozás jelentőségét – amely által *Az új tudomány* (jelentőségét tekintve és strukturális szempontból is) egyrészt Dante *Színhátékával* ill. a Szentírással válik kiváltképpen összevethetővé, másrészt pedig sokkal hatékonyabban elemezhető.

Battistini kiadása a továbbiakban megjelölt kilenc egységre osztva foglalja magában Vico alábbi műveit. Az I. kötetben: (1.) Az *Önéletrajzot* és az ehhez írt 1731-es kiegészítéseket; (2.) a *De ratione*-t; (3.) a *Verseket*, amelyek közül kiemelendők a fiatalkori *Affetti di un disperato* és az *In morte del maresciallo Antonio Carafa*; (4.) a *Leveleket*, amelyek közül külön említést érdemel a legkedvesebb tanítványa, Gherardo degli Angioli-nak 1725 decemberben írt (IX. számú) episztola, melyben (mint az alcím is világosan utal rá: *Su Dante e sulla natura della vera poesia*) Vico Dantéről vallott nézeteinek rövid összegzését adja; (5.) az *In morte di donn’Angela Cimmino* című halotti beszédet; (6.) a *De mente heroica* című korai művet; (7.) a *Le accademie e i rapporti tra la filosofia e l’eloquenza* című (Kant *Fakultások vitájához* hasonlítható) tudományelméleti vitairatot; (8.) *Az új tudomány* 1744-es, végső változatát; a II. kötetben, „Appendix”-ként (9.) *Az új tudomány* első, 1725-ös verzióját és a Vico által e műhöz írt, *Indice* címszó alatt egybegyűjtött rövid magyarázatokat. A II. kötet tartalmazza továbbá az igen terjedelmes, a jelen kiadásban foglalt

<sup>19</sup> *i.m.*, XIX–XX.

<sup>20</sup> *i.m.*, XXVII–XXVIII.

<sup>21</sup> vö.: BATTISTINI: *Kronológia*. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. I. kötet, i.k., XXXV–LI.

<sup>22</sup> vö.: BATTISTINI: *Nota al testo e al commento*. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. I. kötet, i.k., LV–LXI.

<sup>23</sup> vö.: BATTISTINI: *i.m.*, LV.

valamennyi vicói műre vonatkozó „Kommentár és jegyzetek”-et,<sup>24</sup> végül pedig egy nagyon részletes Bibliográfiát.<sup>25</sup> A latin nyelvű vicói szövegek Battistini kiadásában is párhuzamosan olaszul és latinul vannak publikálva.

#### 4. AZ ÚJ TUDOMÁNY SZÖVEGKRITIKAI PROBLÉMÁI

Miként az összkiadások fenti ismertetése alapján is szembeötlő, Vico életművéből leginkább *Az új tudomány* textológiai kérdései jelentenek kihívást a filológus számára. A szerző életében két (1725, 1730) és halála évében (1744) egy harmadik kiadást megélt mű komoly elemzési és értelmezési problémákat vet fel, amelyek azáltal válnak még komplexebbé, hogy az *editio princeps*ig folyamatosan vezetett kézirattal a szövegnek valójában nem három, hanem négy főváltozata van – és ezek nem problémamentesen kapcsolódnak egymáshoz. Ugyanakkor felmerül, hogy a fennmaradt autográf kézirat segítségével, amelyen a szerző 1719-től kezdett dolgozni, a négy változat elvileg felfűzhető egy szádra. Az interpretációhoz ez esetben a kézirat kínálná a kiindulópontot, hiszen – e feltevés szerint – vázlatosan már tartalmazza azt a vicói filozófiát, amely az egyes kiadásokban elmélyül, világosabbá és következetesebbé válik, stílusában letisztul, módszerében kikristályosodik, hogy végül az 1744-es *ultima manus*ban<sup>26</sup> megjelenjen a szerző akaratát leginkább megközelítő gondolatmenet, Vico *igazi* filozófiája. Ha valóban így volna, a megelőző kiadások akkor sem veszítenék el jelentőségüket, hiszen a végső és letisztult gondolatok kifejtésének szempontjából továbbra is fontos forrásként tekinthetnénk azokra. Kiadásukat az indokolhatná, hogy a filozófiatörténészeknek módjuk legyen látni és elemezni a szöveg megírásának és a befejezett mű megszületésének a *folyamatát*. Az *Új tudomány*nak, mint korszakos jelentőségű filozófiai szövegnek és a filozófiatörténet egyik jelentős állomásának megértése és történeti vizsgálata szempontjából kiemelt szerepük azonban elhalványulna. A mű megszületésének folyamata ugyanis jórészt az adott szerző életművét vizsgáló kritikus feladata, a *befejezett mű* ellenben olyan közkinccs, amely egyrészt felmutatja szerzője letisztult és készre csiszolt gondolatait, másrészt kifejti hatását az utókorra, s ez által beilleszkedik a filozófiatörténet reprezentáns szövegeinek évszázados sorába.

Ám *Az új tudomány* fentebb is bemutatott kiadásai nem *egy* befejezett művet tárnak elénk, hanem – mind a Battistini-, mind a Cristofolini-kiadás – kettőt: az 1725-ös *editio princeps*et és az 1744-es *ultima manus*ot, mintegy azt sugallva ezzel, hogy nem *egy* *Az új tudomány* van, hanem kettő, sőt három, hiszen Paolo Cristo-

<sup>24</sup> vö.: BATTISTINI: *Commento e note*. In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. II. kötet, i.k., 1225–1898.

<sup>25</sup> vö.: *Bibliografia*, In: GIAMBATTISTA VICO: *Opere*. II. kötet, i.k., 1901–1932.

<sup>26</sup> Valójában nem teljesen pontos az *ultima manus* terminus: az 1744-es kiadás a szerző halálát követően jelent meg, s csak a szöveg felének nyomdai levonatait volt módjában ellenőrizni Vicónak.

foliniek köszönhetően (részletes jegyzet-apparátussal) már az 1730-as második kiadás is konzultálható.<sup>27</sup> S ami leginkább elgondolkodtató: maga szerző sem úgy tekint az utolsó közlésre, mintha az lenne műve tökéletesre munkált legfontosabb, és gondolatait egyedül képviselni képes változata. *Önéletrajzában* mintegy szellemi végrendeletként hagyja az utókorra, hogy amennyiben az 1744-es kiadás megérne egy újraközlést, úgy az 1725-es első változat is „legyen mögötte folytatólagosan kinyomtatva.”<sup>28</sup> Vagyis sem a szerző, sem pedig a kritika nem úgy tekint a szöveg kiadástörténetére, mintha egy mű születésének folyamatáról lenne szó. Egy cím alatt három – a kézirattal együtt négy – befejezett és önállóan értelmezendő szöveg áll előttünk. Tehát az egyes változatok nem a szövegfejlődés jól elkülöníthető állomásai, inkább *Az új tudomány* egyenrangú megjelenési formái, amelyek csakis együtt és egymás mellett reprezentálják a vicói filozófiát.

Nincs itt arra lehetőségünk, hogy részletesen ismertessük a kiadások közötti eltéréseket: e tekintetben Vico *Önéletrajza* és a bemutatott XX. századi szövegközlések jegyzet-apparátusai szolgálhatnak felvilágosítással. Annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy a szövegváltozatok módosulásai leginkább a mű gondolatmenetének strukturáltságát, a logikai kifejtés módszerét érintik. Az 1725-ben megjelent szöveg még egy lineárisan felépülő gondolat kifejeződésének hat, a korabeli tudományos retorika erőnyeit is felvillantva, míg az 1730-as és az 1744-es kiadásokat egyfajta többszörösen újrakezdett, szinte spirálisan előrehaladó gondolatvezetés jellemzi. Az első kiadás első könyve például a primitív népek „gondviselő istenségéről alkotott költői elképzeléseiről”, míg a második könyv az ezen elképzeléseket kifejező, „minden nemzet közös nyelvéről” szól, elkülönítve ezzel egy mítosz- és egy nyelvtörténetet. Az így létrejövő világos, ám a történelem kezdeteit nem egységben láttató struktúra nem elégítette ki a szerzőt, s már az 1730-as szövegben egységbe foglalta az említett két könyvet. Csakhogy ezzel mind a mítosz-, mind nyelvkritika elveszíti linearitását, s folyamatos előre- és visszacsatolásokra van szükség, hogy az olvasó követni tudja a gondolatmenetet. Az utalások rendszere az utolsó kiadásban olyan hálót terít a szöveg-egészre, hogy szinte már ez nehezíti meg az olvasó dolgát – gondoljunk csak arra, hogy az 1744-es (magyarra is lefordított) kiadásban Vico valójában négyszer kezdi meg művét: a címlapon bemutatott kép magyarázata, vagyis a mű bevezetése és összefoglalása után a kronológiai táblázat magyarázata következik, hogy azt követően, az axiómák és alapelvek lefektetésével, valamint a módszer megvilágításával, már valóban nekivághasson mondanivalójának. A felszabdalttá, körkörössé váló gondolatmenet azonban nem csupán a mű struktúráját érinti: a kéziratban és az 1925-ös kiadásban a történelem egy törvényszerűen, de lineárisan előrehaladó folyamatként van bemutatva, míg az utolsó két változat hosszan foglakozik a történelmi visszatérés, a kör-

<sup>27</sup> ld. jelen tanulmány 1. jegyzetét.

<sup>28</sup> GIAMBATTISTA VICO: *Vita scritta da se medesimo*. In: G. V.: *Opere*, I. kötet, i.k., 78.



körösség gondolatával. Vagyis amikor a mű szerkezeti módosulásairól beszélünk, akkor a vicói bölcsélet változásairól is szólhatnánk.

De vajon a szöveggondozó mikor jár el helyesen: ha a körkörösséget hangsúlyozó végső változatot veszi figyelembe, s az 1744-es kiadást publikálja, vagy a barbárság korától törvényszerűen előrehaladó történelmi leírást tartja mértékadónak, s az *editio princeps*-et közli? Természetesen, miként a gyakorlat is mutatja, mindkettőt, sőt mind a négy szöveget közölni kell, hiszen *Az új tudomány* a négy szövegkiadás együttese. A fő kérdés az, hogy ez a gyakorlatban miként valósítható meg. Véleményünk szerint a papíralapú kiadások, még ha egymás után közlik is a változatokat, soha nem fogják biztosítani, hogy minden egyes – egyazon gondolatot másképp kifejező – szöveghelyet egyszerre láthasson az olvasó. Erre csak egy majdani hálózati kiadás lesz képes, ami azonban nem csupán technikai újdonsággal szolgálhat majd. A változás minőségi ugrást jelenthet.

## 5. HOMÉROSZ SZEME

A szövegkiadás minőségi változását egy példával szeretnénk érzékeltetni.

Az 1744-es szövegben a címlapon bemutatott képen Homérosz, a korabeli ikonográfia szabályainak megfelelően szemét lesüti és igazi vak dalnokként jelenik meg. Csakhogy tudjuk, hogy az „igazi” Homérosz, akit Vico fedezett fel műve harmadik könyvében, egyáltalán nem volt vak, hanem – miként a görög nép, amelyet képviselt – nagyon is látott. Érdekes, hogy az 1730-as kiadásban a megfelelő helyen, vagyis a címlapképen, Homérosz szeme nyitva van.<sup>29</sup> Vajon mikor jár el helyesen a szöveggondozó: ha a hagyományos ikonográfiát és az *ultima manus*, vagy ha szokatlan, de nagyon is motivált megoldást preferálja? A papíralapú kiadás szerkesztője így vagy úgy, de dönteni kényszerül, ám az elektronikus szöveg szerkesztője megteheti, hogy az általa bemutatott képen egyszerre lássuk nyitva és lezárva Homérosz szemét. A megoldás bizonyosan nem jutott eszébe magának a szerzőnek, de valószínűleg nem lenne ellentétben az akaratával. Egy minőségileg új kiadásban egyáltalán nem lenne lehetetlen – és nagyon is összhangban lenne *Az új tudomány* minden egyes szövegváltozatával – ha Homérosz kacsintana.

<sup>29</sup> vö.: PAOLO CRISTOFOLINI: *Vico pagano e barbaro*. Edizioni ETS, Pisa 2001, 45.



---

# BIBLIOGRÁFIA

---

## 1. BIBLIOGRÁFIAI REPERTÓRIUMOK ÉS SZEMLÉK\*

- CROCE, BENEDETTO (Szerk.): *Bibliografia vichiana*. Tessitore, Napoli, 1904 [reprint kiadás (Raffaello Franchini gondozásában): Morano, Napoli 1987].
- CROCE, BENEDETTO (Szerk.): *Bibliografia vichiana*. (Fausto Nicolini gondozásában), Ricciardi, Napoli 1947–1948.
- DONZELLI, MARIA (Szerk.): *Contributo alla bibliografia vichiana (1948–1970)*. Guida, Napoli, 1973.
- ROSSI, PAOLO: Lineamenti di storia della critica vichiana. In: *I classici italiani nella storia della critica*. (Szerk.) Walter Binni. II. kötet, La Nuova Italia, Firenze, [1955] 1973, 2–41.
- CACCIATORE, GIUSEPPE: Il tricentenario vichiano del 1968. = *Atti dell'Accademia Pontaniana*, XIX (1970), 347–363.
- BATTISTINI, ANDREA: Le tendenze attuali degli studi vichiani. In: *Vico oggi* (Szerk.) A. Battistini. A. Armando, Roma, 1979, 9–67. [angol fordításban In: *Vico: Past and Present* (Szerk.) G. Tagliacozzo. Humanities Press, Atlantic Highlands–New Jersey 1981, 1–42.].
- TAGLIACOZZO, GIORGIO – VERENE, DONALD PH. – RUMBLE, VANESSA (Szerk.): *A bibliography of Vico in English 1884–1984*. Philosophy Documentation Center – Bowling Green State University, Bowling Green (Ohio), 1986.
- BATTISTINI, ANDREA: *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971–1980)*. Guida, Napoli, 1983.
- A *Bolletino del Centro di Studi Vichiani* (1971-től megjelenő) számaiban folyamatosan közlik a legaktuálisabb Vico-bibliográfiákat.

\* A jelen számban található tanulmányok igen gazdagok hivatkozásokban, melyek megfelelő kiindulópontként szolgálnak ahhoz, hogy az olvasó tájékozódni tudjon a Vicóról szóló széles szakirodalomban. Az alábbiakban néhány nélkülözhetetlen művet sorolunk fel. A listára – néhány kivételtől eltekintve – nem vettünk fel olyan műveket, amelyek a közölt írások jegyzeteiben is szerepelnek. (N. J.)

## 2. A LEGFONTOSABB KIADÁSOK

## A. Összkiadások és válogatott kiadások

- VICO, GIAMBATTISTA (a továbbiakban: VICO, G.): *Opere*. (Szerk.) Francesco S. Pomodoro. I–VIII. kötet, Morano, Napoli, [1858] 1869 [reprint kiadás: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Leipzig 1970].
- VICO, G.: *Opere*, I–VIII. kötet. (Szerk.) Fausto Nicolini. Laterza, Bari, [1914] 1941.
- VICO, G.: *La scienza nuova e opere scelte*. (Szerk.) Nicola Abbagnano. UTET, Torino 1952.
- VICO, G.: *Opere*. (Szerk.) Francesco Flora. Mondadori, Milano, 1957.
- VICO, G.: *Opere filosofiche*. (Szerk.) Paolo Cristofolini (Nicola Badaloni bevezetőjével). Sansoni, Firenze, 1971.
- VICO, G.: *Opere giuridiche* (Szerk.) Paolo Cristofolini. Sansoni, Firenze, 1974.
- VICO, G.: *Opere* (Szerk.) Paolo Rossi. Rizzoli, Milano, [1959] 1977.
- VICO, G.: *Autobiografia, Poesie, Scienza nuova*. (Szerk.) P. Soccio. Garzanti, Milano, 1983.
- VICO, G.: *Opere*. (Szerk.) A. Battistini. I–II. kötet, Mondadori, Milano, [1990] 2001.

## B. Az Új tudomány néhány fontosabb olasz és európai nyelvű kiadása

## I. Olasz kiadások

- VICO, G.: *La scienza nuova* {1744} (Paolo Rossi gondozásában). Rizzoli, Milano, 1977.
- VICO, G.: *Principi di scienza nuova* {1725} (Tullio Gregory gondozásában). Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1979.
- VICO, G.: *La scienza nuova* {1730} (Paolo Cristofolini és Manuela Sanna gondozásában). Guida, Napoli, 2004.

## II. Európai nyelvű kiadások

- VICO, G.: *Principes de la philosophie de l'histoire* {1744}. Ford. Jules Michelet. In: J. M.: *Euvres choisies*. Paris, 1827 [bővített kiadásban: J. M.: *Oeuvres complètes*. (Szerk.) P. Viallaneix. E. Flammarion, Paris, 1982].
- VICO, G.: *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature des nations* {1744}. Ford. Ariel Doubine. Nagel, Paris 1953.
- VICO, G.: *Grundzüge einer Neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* {1744}. Ford. Wilhelm E. Weber. Brockhaus, Leipzig, 1822.

- VICO, G.: *Die Neue Wissenschaft über die Gemeinschaftliche Natur der Völker (1744)*. Ford. Erich Auerbach [1925]. Rowohlt, Reinbek B. Hamburg, 1966.
- VICO, G.: *Die Neue Wissenschaft (...) (1744)*. Ford. [E. Auerbach német fordítása alapján]: F. Fellmann. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- VICO, G.: *Die Neue Wissenschaft (...) (1744)*. Ford. [E. Auerbach német fordítása alapján]: V. Höhle – C. Jerman, F. Mainer, Hamburg, 1990.
- VICO, G.: *The New Science (1744)*. Ford. Thomas G. Bergin – Max H. Fisch. Cornell U. P., Ithaca, [1948] 1984.
- VICO, G.: *Principles of the new science concerning the common nature of nations (1744)*. Ford. David Marsh (Anthony Grafton bevezetőjével). Penguin Books, London – New York, 1999.
- VICO, G.: *The first New Science (1725)*. Ford. Leon Pompa. Cornell U. P., Cambridge – New York, 2002.
- VICO, G.: *Principios de ciencia nueva (1744)*. Ford. M. Fuentes Benot. Aguilar, Buenos Aires, [1956] 1981.
- VICO, G.: *Principios de ciencia nueva (1744)*. I–II. kötet, Ford.: J. M. Bermudo. Orbis, Buenos Aires, 1985.
- VICO, G.: *Principile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*. Ford. Nina Facon (Fausto Nicolini gondozásában). Univers, București, 1972.
- VICO, G.: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu (Rozsnyai Ervin bevezetőjével). Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] 1979.

### 3. VÁLOGATOTT MONOGRÁFIÁK, ÁTFOGÓ TANULMÁNYOK, KONFERENCIA-ANYAGOK, FOLYÓIRAT-CIKKEK

- ABBAGNANO, NICOLA: *La filosofia del Rinascimento, la filosofia moderna dei secoli 17. e 18.* [Storia della filosofia (2.)]. UTET, Torino, 1993.
- APEL, KARL OTTO: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*. Il Mulino, Bologna, 1975. [Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1963.]
- BADALONI, NICOLA: *Introduzione a Giambattista Vico*. Feltrinelli, Milano, 1961.
- BARNOUW, JEFFREY: *Vico and the continuity of science: the relation of his epistemology to Bacon and Hobbes*. = *Isis*, 71/1980., 609–620.
- BATTISTINI, ANDREA: *La dignità della retorica. Studi vichiani*, Pacini, Pisa 1975.
- BATTISTINI, ANDREA (Szerk.): *Vico oggi*. A. Armando, Roma, 1979.
- BATTISTINI, ANDREA: *Vico tra antichi e moderni*. Il Mulino, Bologna, 2004.
- BENEDEK NÁNDOR – KOLTAY-KASTNER JENŐ: *Vico Carafa-életrajza*. = *Acta Germanica et Romanica*, Tomus III., Szeged 1968, 3–39.
- BERLIN, ISAIAH: *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*. The Hogarth Press, London, 1976.
- BERLIN, ISAIAH: *Az emberiség göcsörtös fája*. Európa Kiadó, Bp., 1996.

- BLOOM, HAROLD: Költészet, revizionizmus, elfojtás. In: *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. (Szerk.) Bókay Antal. Osiris Könyvkiadó, Bp., 2002, 310–324. [Poetry, Revisionism, Repression. In: *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens*. Yale U. P., New Heaven 1976, 13–51.]
- BOTTURI, FRANCESCO: *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*. Vita e pensiero, Milano, 1991.
- BURKE, PETER: *Vico*. Oxford U. P., Oxford – New York, 1985.
- CANTELLI, GIANFRANCO: *Vico e Bayle: premesse per un confronto*. Guida, Napoli, 1971.
- CAPONIGRI, ALOYSIUS ROBERT: *Time and idea. The theory of history of Giambattista Vico*, Notre Dame Press, London, 1968.
- CASCIONE, GIUSEPPE – MANSUETO, DONATO: *Potere visibile e ordine costitutivo*. Cacciari, Bari, 2003.
- CHILD, ARTHUR: *Fare e conoscere in Hobbes, Vico and Dewey*. Guida, Napoli, 1970. [Making and knowing in Hobbes, Vico and Dewey. Un. of California Press, Berkeley – L. A., 1953].
- COLLINGWOOD, ROBIN G: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Gondolat, Bp., 1987.
- CORSANO, ANTONIO: *Umanesimo e religione in Giambattista Vico*. Laterza, Bari, 1935.
- CORSANO, ANTONIO: *Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1956.
- CORSANO, ANTONIO: Umanesimo e religione in Giambattista Vico. In: *Giambattista Vico, an International Symposium*. (Szerk.) Giorgio Tagliacozzo. The Johns Hopkins U. P., Baltimore, 1969.
- COSTA, GUSTAVO: Vico e Locke. = *Giornale critico della filosofia italiana*, 49/1970., 344–361.
- COSTA, GUSTAVO: *Vico e l'Europa. Contro la „boria delle nazioni“*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Guerini e Associati, Napoli–Milano, 1996.
- COSTA, GUSTAVO: Vico e l'Inquisizione. = *Nouvelles de la République des Lettres*, 19/1999., 2. sz., 112–116.
- CROCE, BENEDETTO: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari, [1902] 1965.
- CROCE, BENEDETTO: *Esztétika*. Ford. dr. Kiss Ernő. Rényi Károly, Bp., 1912.
- CROCE, BENEDETTO: *La filosofia di Giambattista Vico*. Laterza, Bari, [1911] 1965.
- CROCE, BENEDETTO: Machiavelli e Vico. = *Etica e politica (Saggi filosofici, VI.)*, Laterza, Bari 1931, 250–256.
- CRISTOFOLINI, PAOLO: *Vico pagano e barbaro*. Edizioni E. T. S., Pisa, 2001.
- DANESI, MARCEL (Szerk.): *Giambattista Vico and Anglo-American Science*, Mouton de Gruyter, Berlin–New York, [1994] 1995.
- DANESI, MARCEL: *Lingua, metafora, concetto – Vico e la linguistica cognitiva (Augusto Ponzio bevezetésével)*. Edizioni dal Sud, Bari, 2001.
- DE GIOVANNI, BIAGIO: „Corpo“ e „Ragione“ in Spinoza e Vico. In: *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*. Liguori, Napoli, 1981, 93–165.

- DE MIRANDA, GIROLAMO: „Nihil decisum fuit”: il Sant’Ufficio e la „Scienza Nuova” di Vico: un’irrealizzata edizione patavina tra l’imprimatur del 1725 e quello del 1730. = *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 28–29/1998–1999., 34–44.
- DE SANCTIS, FRANCESCO: *Storia della letteratura italiana*. Fratelli Treves, Milano, 1924.
- DONZELLI, MARIA: *Natura e humanitas nel giovane Vico*. Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1970.
- FÁJ ATTILA: The Unorthodox Logoc of Scientific Discovery in Vico. In: *Vico: Past and Present*. (Szerk.) Giorgio Tagliacozzo. Humanities Press, Atlantic Highlands – New Jersey 1981, 198–205.
- FÁJ ATTILA: Madách tragédiájának történetfilozófiája. = *Jel*, 1992 szeptember, 185–187.
- FLINT, ROBERT: *Vico*. Blackwood, London, 1901.
- FOCHER, FERRUCCIO: *Vico e Hobbes*. Giannini, Napoli, 1977.
- FRANCHINI, RAFFAELLO: Hobbes: il „quinto Autore” di Vico. = *Criterio*, 6/1988., 4. sz., 241–257.
- FUNKENSTEIN, AMOS: Natural Science and Social Theory: Hobbes, Spinoza and Vico. In: *Giambattista Vico’s Science of Humanity*. (Szerk.) G. Tagliacozzo – D. Ph. Verene. The Johns Hopkins U. P., Baltimore–London, 1976, 187–212.
- GADAMER, HANS-GEORG: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest 1984.
- GARIN, EUGENIO: *Storia della filosofia italiana*. Einaudi, Torino, 1966.
- GARIN, EUGENIO: A proposito di Vico e Hobbes. = *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 8/1978., 105–109.
- GENTILE, GIOVANNI: *Studi vichiani*. Sansoni, Firenze, 1968.
- GRASSI, ERNESTO: A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége. Ford. Székely László. = *Athenaeum*, 1992, I. kötet/2. füzet, 53–95.
- GRASSI, ERNESTO: *Vico y el humanismo*. Anthropos, Barcelona, 1999.
- KAPOSI MÁRTON: Intuíció és költészet – Benedetto Croce esztétikája. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1994.
- KELEMEN JÁNOS: *Benedetto Croce*, Kossuth Kiadó, Bp., 1981.
- KELEMEN JÁNOS: *Idealismo e storicismo nell’opera di Benedetto Croce*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.
- KELEMEN JÁNOS – PÁL JÓZSEF (Szerk.): *Vico e Gentile*: Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.
- KELEMEN JÁNOS Vico nyelvfilozófiája. In: *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig* (Szerk.) Neumer Katalin. Gondolat Kiadó, Bp., 2004, 76–92.
- KISS MARGIT Benedetto Croce és Giambattista Vico a nyelvről. In: *Benedetto Croce 50 anni dopo – Benedetto Croce 50 év után*. (Szerk.) K. Fontanini – J. Kelemen – J. Takács, Aquincum, Bp., 2004, 393–396.
- KOLTAY-KASTNER JENŐ: La fortuna di Vico in Ungheria. In: *Italia ed Ungheria*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1967, 201–213.
- KOLTAY-KASTNER JENŐ: Machiavelli és Vico. = *Filológiai közlöny*, 1970/1–2., 26–39.

- KOLTAY-KASTNER JENŐ: A legújabb Vico-kutatás újtjai születésének harmadik centenáriumán (1968). = *Filológiai közlöny*, 1971/1–2., 136–143.
- LÖWITH, KARL: *Vico's Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine Theologische Praemisse und deren Saekulare Konsequenzen*. In: K. L.: *Saemtliche Schriften* (9.), Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1986, 195–227.
- LÖWITH, KARL: *Világtörténelem és üdötörténet – A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz, Bp., 1996.
- LUGLIO, DAVIDE: *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'œuvre de Giambattista Vico*. P. U. F., Paris, 2003.
- MANSON, RICHARD: *The theory of knowledge of Giambattista Vico*. Archon Books, Hamden – Conn., 1969.
- MATHIEU, VITTORIO: Vico e Leibniz. In: *Omaggio a Vico*. Morano, Napoli, 1968, 269–301.
- MAZZOTTA, GIUSEPPE: *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*. Einaudi, Torino, 1999.
- MONTANO, ANIELLO: *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – La Città del Sole, Napoli, 1996.
- NAGY JÓZSEF: Vico racionalizmuskritikája. = *Világosság*, 1998/8–9., 147–160.
- NAGY JÓZSEF: La critica di Vico nei confronti del razionalismo = *Acta Romanica*, XIX. sz., JATEPress, Szeged 1999, 81–98.
- NAGY JÓZSEF: Dante, Hobbes és Vico gondolatainak egysége a retorikai tradícióban. = *Világosság*, 2003/11–12., 243–250.
- NAGY JÓZSEF: Hobbes és Vico nyelv- és politikafilozófiája. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/4., 479–502.
- NAGY JÓZSEF: *Vico – eszmetörténet mint korlátlan szemiózis*. Áron Kiadó, Bp., 2003.
- NICOLINI, FAUSTO: Vico, Hobbes e una postilla inedita alla Scienza Nuova. In: *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli*. LXI. kötet, Rappolla, Napoli, 1942.
- NICOLINI, FAUSTO: *La religiosità di Giambattista Vico*. Laterza, Bari, 1949.
- NICOLINI, FAUSTO: *Sugli studi omerici di Giambattista Vico*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1954.
- ORR, LEONARD: Vico's Most ancient Italian wisdom and the epistemology of Joyce's *Finnegans wake*. = *Neohelicon*, XIV/1. (1987), 21–37.
- ÖRDÖGH ÉVA: A történelem mint új tudomány. = *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993/5–6., 849–869.
- POMPA, LEON: *Vico – A study of the „New Science”*. Cornell U. P., Cambridge, (1975) 1990.
- PONS, ALAIN: Vico e il destino dell'Europa. In: *Pensar el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. (Szerk.) E. Hidalgo-Serna – M. Marassi – J.M. Sevilla – J. Villalobos. III. kötet, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – La Città del Sole, Napoli, 2001, 1137–1148.
- RATTO, FRANCO: *Materiali per un confronto: Hobbes–Vico*. Guerra Edizioni, Perugia, 2000.



- ROSSI, PAOLO: *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*. La Nuova Italia, Firenze, 1999.
- ROZSNYAI ERVIN: *Filozófiai arcképek – Descartes, Vico, Kierkegaard*. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1971.
- SANNA, MANUELA: *La „fantasia che è l'occhio dell'ingegno” – La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*. Guida, Napoli, 2001.
- SOMLYÓ BÁLINT: Vico: metafizikán innen és túl. = *Athenaeum*, 1992, I.kötet/2. füzet, 97–110.
- TAKÁCS JÓZSEF: *Benedetto Croce művészetelméleti nézetei*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.
- TOMBI BEÁTA: Vico e il buco nero. = *Nuova Corvina* 14/2003., 157–160.
- TORRINI, MAURIZIO: Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico. = *Physis*, 20/1978., 103–121.
- TORRINI, MAURIZIO: Vico nella scienza del suo tempo. In: *Pensar el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. (Szerk.) E. Hidalgo-Serna – M. Marassi – J. M. Sevilla – J. Villalobos. III. kötet, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – La Città del Sole, Napoli, 2001, 571–587.
- VERENE, DONALD PH.: *Vico's science of the imagination*. Cornell U. P., Ithaca, 1981.
- VITIELLO, VINCENZO: *Vico e la topologia*. Cronopio, Napoli, 2000.
- WESSELY ANNA: Vico és a képi ékesszólás. = *Világosság*, 1988/1. – – –

Összeállította: Nagy József



**Gyöngyösi István: Új életre hozatott Chariclia.** (S. a. r. és a jegyz. írta) *Jankovics József és Nyerges Judit.* (Az utószót írta *Jankovics József.*) Régi Magyar Könyvtár. Források 14. (Szerk.) *Kőszeghy Péter.* Balassi Kiadó, Bp., 2005. 279., 9 tábla.

1. Gyöngyösi utolsó, 1700-as kelettel Lőcsén megjelent műve, bízvást mondhatjuk, nemzetközi viszonylatban is párját ritkító eseménye a Kr. u. 3. század első felében (vagy a 4. század második felében?) élt egykönyvű görög regényíró<sup>1</sup> újabb kori utóéletének. Hagyján, hogy Gyöngyösi nem a görög szöveget vette alapul, hanem az eredeti, a tíz könyvet számláló Aithiopika egy – feltehetően Czobor Mihálytól származó – verses magyar változatát,<sup>2</sup> hagyján, hogy az utóbbi úgyszintén nem a görög szövegből, hanem Johann Zschorn német nyelvű (az eredetit követve prózai) fordításából<sup>3</sup> készült, izgalmassá és párját ritkítóvá igazában az a körülmény teszi Gyöngyösi munkáját, hogy a rendelkezésére álló alapszöveg, Czobor verses magyar változata, a jelek szerint történetesen torzóban maradt és valószínűleg mindössze a görög regény első felét közvetítette – mindenesetre a Czobor szerzette Theagenes és Chariclia egyetlen ránk maradt (de szemlátomást csonka) példánya csak az eredeti első három könyvét fedi, Gyöngyösi pedig az általa használt példányról, szintúgy az eredetihez mérve, az 5. könyv (nála a 8. rész)<sup>4</sup> befejezésénél jegyzi meg: „Ezen Historia ennek előtte tsak eddig vólt irásba véve, a’ melly hogy tovább-is tsonkán ne légyen, a’ következő részek most adattak befejezésre”. Más szóval az Új életre hozatott Chariclia szerzője, túl azon, hogy Czobor megformálta változatot újraköltötte, a történet befejező felerészában, az

<sup>1</sup> Editio princepsét V. Obsopoeus jelentette meg (Basel, 1534), mégpedig Mátyás egyik Corvinája alapján.

<sup>2</sup> Editio princepsé csak néhány éve jelent meg, I. CZOBOR MIHÁLY (?): *Theagenes és Chariclia.* (S. a. r.) *Kőszeghy Péter.* Régi Magyar Költők Tára 10, XVI. század. Akadémiai Kiadó – Balassi Kiadó, Bp., 1996. A kritikai kiadás Függeléke (363–404) Zschorn fordításának azokat a részeit is tartalmazza, melyeken a Czobor-féle magyar változat alapul (363–403).

<sup>3</sup> Ennek első kiadása 1559-ben jelent meg, de utóbb, még a 17. század folyamán is, többször is újranyomták, I. *Kőszeghy*, i. m. 326.

<sup>4</sup> Zschorntól és Czobortól eltérően Gyöngyösi el-eltért a Héliodórosi könyvbeosztástól: Héliodóros 1. könyv ~ Gyöngyösi 1. rész, Héliodóros 2. könyv ~ Gyöngyösi 2–3. rész, Héliodóros 3. könyv ~ Gyöngyösi 4. rész, Héliodóros 4. könyv ~ Gyöngyösi 5–6. rész, Héliodóros 5. könyv ~ Gyöngyösi 7–8. rész; az önállóan megírt befejezés Gyöngyösínél a 9–13. rész.

előzményektől nem teljesen függetlenül ugyan, de *a maga invenciójára támaszkodva* pergette a cselekményt, el egészen a végkifejletig, vagyis az ő történet-variánsa, ahogyan a barokkosan cikornyós alcím hirdeti, voltaképpen „a Chariclia ritka példájú és az olvasásra kedvet adó históriájának némely régi versek rongyából és azoknak sok fogyatkozásiból újabb és jobb rendben vétele”.

Ilyen, a Gyöngyösiéhez fogható vállalkozásra pedig – melyet akár vakmerő írói kalandnak is nevezhetnénk – hozzávetőleg sincs példa Héliodóros egyébiránt meglehetősen gazdag európai (és ezen belül magyar) utóéletében.

2. Az Új életre hozatott Chariclia a maga korában népszerű lehetett, hiszen első megjelenése után, még a XVIII. század folyamán, néhányszor újranyomták a rendkívül terjedelmes, majd tizenegyezer verssort (!) kínáló könyvet, mely aztán utóbb, kétségkívül a születő és egyre izmosodó magyar regényirodalom hatására, laikus olvasóközönség helyett elsősorban a magyar irodalomtudomány érdeklődésére, friss megjelenésre is mindinkább csak Gyöngyösi összes műveinek kiadásában számíthatott. Ilyen összkiadást rendezett sajtó alá a két világháború között Badics Ferenc<sup>5</sup>: ez a teljes Gyöngyösi tekinthető a költő életművén belül az Új életre hozatott Chariclia első kritikai kiadásának is, amit a jelen reflexiókat ihlető kötet, mint a félig átdolgozásnak, félig eredeti opusnak tekinthető furcsa Gyöngyösi-alkotás modern kritikai kiadása, megjelenésével immár a tudománytörténet adattárába sorol.

Az új kritikai kiadás sajtó alá rendezői – lévén hogy Gyöngyösi autográfja elkallódott vagy lappang – a szöveg konstituálásához a lőcsei editio princeps-et vették alapul, amellelt folyamatosan figyelemmel kísérték Badics kiadását is; a két alapul vett szöveg sajtóhibáit és egyéb fogyatkozásait korrigáló, közel ötszáz kritikai észrevételüket az ő szövegközlésüktől elszakítva, külön fejezetben (Szövegkritikai megjegyzések, 463–478) gyűjtötték össze. Gyöngyösi eredeti szövegén csak annyiban változtattak, hogy annak helyesírását és központosítását a maihoz igazították, hiánytalanul megőrizték viszont benne, említenem sem kellene, az elavult szavakat, melyeket aztán, alfabétikus rendbe szedve, szintén külön fejezetben értelmeztek (Szövegmagyarázatok, 409–459); ugyanitt adtak helyet egyébként a szöveghez fűződő (zömmel mitológiai vagy prozopográfiai vonatkozású) tárgyi magyarázatoknak is.

3. Hadd tegyek itt – a különben rendkívül alapos és szakszerű szövegkritikai észrevételekkel és magyarázatokkal kapcsolatban – két apró megjegyzést. Mindkettő egy-egy tulajdonnévhez kapcsolódik, és korántsem véletlenül: a hibásan nyomott közszavak ugyanis a szövegösszefüggés (és vers esetén a metrikai képzet) alapján viszonylag könnyen és biztosan javíthatók, ha viszont ugyanilyen hiba tulajdonnévben fordul elő, az érthető módon jóval kevésbé szűr szemet.

Első megjegyzésem az Új életre hozatott Chariclia 2. részének 102. strófájához kapcsolódik, melyben „Nansicles embere” – a Nansicles névről lentebb még lesz

<sup>5</sup> In: *Gyöngyösi István Összes Kötteményei IV. Régi Magyar Költők Tára. XVII. századbeli magyar költők művei*, Bp., 1937.

szó – hajójára veszi a később tragikus véget ért Thisbét „és Navarra felé véle elveze”. A helyhez a 441. lapon fűzött magyarázat (ti. hogy Navarra Észak-Spanyolország egy része) látszólag korrekt ugyan, de valójában mégsem az: Thisbé ugyanis a görög eredeti szerint Athénból nem az *Ibériai félszigetre*, hanem *Egyiptomba* menekült, közelebbről – Héliodóros a nevét is pontosan megadja – *Naukratis* városába;<sup>6</sup> Zschorn német fordításában az adott helyen „*Nauratia*”, Czobornál pedig „*Nauerrattia*” szerepel, de a kéziratnak ezt az olvasatát Kőszeghy kritikai kiadása<sup>8</sup> teljes joggal a Zschornnál olvasott „*Nauratiá*”-ra javítja. A „*Navarra*” névalak tehát, bárki számlájára írjuk is, bizonyosan hibás, s talán hozzátehetjük, hogy a görög *Naukratis* torzulását úgylehet már a Zschorntól használt (és úgylehet eleve hibásan nyomott) névalak megindította.<sup>9</sup>

A másik, az előbbtől sok tekintetben elütő szöveg módosulás nyomát őrzi Gyöngyösinél a 2. rész 130. strófája, benne a Charicliából kitörő jajkiáltás: „Ó, Pytho! Ó, *Daphne!*” A „*Daphné*”-ra vonatkozó magyarázat a 418–419. lapon megintcsak hibátlan, de a görög Aithiopiában a párhuzamos helyen<sup>10</sup> „Ó Pythó, ó *Delphi!*” áll, azaz az Apollón-szentélyéről és jósdájáról nevezetes város nagyjából szinonimaként használható két neve (bár a Pythó név elsősorban a jósdára szokott vonatkozni), s a feljajdulást Zschorn német változata az „O Pytho O *Delphi!*”, Czoboré pedig az „Ó, Pytho! Ó, *Delphi!*” fordulattal<sup>11</sup> hiánytalanul visszaadja. Ezúttal tehát a *Delphi* > *Daphné* romlásért alighanem maga Gyöngyösi felelős, de – aminek szövegkritikai szempontból súlya van – elvben az sem zárható ki, hogy a költő itt korántsem *rontott*, hanem ellenkezőleg, *javítani szándékozott* Czobor szövegén. Ezen a helyen ugyanis Czobor tömörítette Zschorn fordítását, ami az általa formált változatban érezhető logikai törést eredményezett, mert az ő Charicliája Thisbé halálát panaszolva jajdul fel, ha azonban jajszava a megölt *Thisbének szól*, akkor teljességgel érthetetlen – és a figyelmes olvasót elgondolkoztathatja, az újraköltőt pedig akár javításra is ösztökélheti –, miért *Pytho és Delphi nevét* csalja ajkára a gyász. Megvilágosító magyarázattal a görög Aithiopia idevágó passzusa<sup>12</sup> szolgál. Ebben Knémón meggyőződéssel állítja, hogy Thisbé gyilkosa csak Thyamis (Kalasiris fia) lehet, mire Theagenés a gyilkosság idejéről és okáról kezdi faggatni; aztán a szöveg így folytatódik:

<sup>6</sup> L. *Aithiopika* 2, 8–9.

<sup>7</sup> L. 2. rész, 95. strófa, 2505. sor.

<sup>8</sup> I. m. 151.

<sup>9</sup> A Zschornnál olvasható latinósított *Nauratia* névalak ugyanis feltételezhetően hibás, a német fordító szándéka szerint bizonyára a helyes *Nauratiá*nak kellett volna állnia helyette, de abból a nyomda ördöge egy „c”-t elsinkófált. Tegyük hozzá, a név Héliodórosnál főnévi és melléknévi formában együtt is csak négyszer fordul elő.

<sup>10</sup> 2, 11.

<sup>11</sup> 2. rész, 121. strófa, 2634. sor.

<sup>12</sup> 2, 11.

Honnan tudhatnám? – felelt Knémón. – Ez a barlang nem ajándékozza meg az embert jóstehetséggel! A szóbeszéd szerint csak azok lesznek látókká, akik *Pythó szentélyébe* lépnek be, vagy Trophónios barlangjába szállnak alá ... Ó, jaj, Pythó, ó jaj, Delphoi! – kiáltott fel egyszerre Theagenés és Charikleia panaszos hangon, könnybe lábadt szemmel. Knémónnak torkán akadt a szó. Megfoghatatlan volt számára, miért érinti őket ilyen mélyen Delphoi nevének említése.

Vagyis Héliodórosnál Knémón szabadkozása „hívja elő” a jóshely nevét (ami Czobornál és így szükségképpen Gyöngyösínél is elmarad), a jóshely nevének hallatán jajdul fel Theagenés és Charikleia (a tömörítés folytán Czobornál és Gyöngyösínél egyedül az utóbbi), de *nem Thisbére, hanem önmagukra*, Delphoiból végrehajtott szökésükre, s az annak eredményeképp már addig átélt és még rájuk leselkedő veszélyekre gondolva! Mármost Gyöngyösi – nem elképzelhetetlen – a feljajdulás Czobornál talált formáját maga részéről egyfelől tartalmilag funkciótlannak, másfelől stílusosan még tautologikusnak is érezhette, következőleg a Delphoi > Daphné változtatást eszközölve valami olyasféle – a kontextushoz jobban simuló – sejtést-feltételezést akart kifejezésre juttatni a Thisbét gyászoló, de a leány halálának hogyanját és miértjét nem értő Charicliával, miszerint *Pythó* (vagyis inkább a jóshely istene, a Gyöngyösi-féle Charicliában is néhány tucat-szor emlegetett Apollo) sokak vesztét okozhatja, ahogyan Apollón áldozata lett egyebek közt a nimfa *Daphné* is – magyarul Gyöngyösi feltehetőleg olyan értelemben igyekezett javítani Czobor szövegét, mintha Charicliában az a gondolat támadt volna, hogy Thisbé valamiféle rejtélyes isteni beavatkozásnak, netán büntetésnek vált áldozatává.

4. És még valami, ugyancsak a tulajdonnevekkel kapcsolatban. A Szövegmagyarázatok (409–459) nem tartalmazzák az Új életre hozatott Chariclia szereplőinek adott neveket (összefoglaló névmutató sincs a kötet végén). Pedig ezeket a neveket, viselőik regénybeli funkciójával és – mindjárt rátérek – egyéb tudnivalókkal együtt, kivált egy kritikai kiadásban, úgy vélem, korántsem lett volna fölösleges luxus megadni.

4.a. Igaz, a mű első, Héliodórosszal párhuzamos részében a Gyöngyösínél található névalakok mellett többnyire csak azok görög megfelelője szolgálhatott volna valamelyes többletinformációval az olvasónak; de már itt akadnak nevek, melyek fejtörést okoznak vagy éppen az Új életre hozatott Chariclia genezisének tágabb összefüggéseibe nyújtanak betekintést. *Petosiris* például, Thymamis mellett Kalasiris másik fia, Gyöngyösínél *Penthesseus* lett, holott a görög nevet mind Zschorn, mind Czobor, a kor szokásának megfelelően latinos formában, *Petosiusszal*<sup>13</sup> írja

<sup>13</sup> Bár magam részéről Czobor szövegében (1. rész, 403. strófa, 2013) a nevet nem *Petosius*nak, mint Kőszeghy (i. m. 121), hanem *Petosirus*nak olvasnám. Akárhogy legyen is, a Petosiris > Penthesseus romlás mindenestre megfosztotta Gyöngyösit egy világosan Egyiptomra utaló névtől.

át; Petosirist azonban az Aithiopia szerzője az első öt könyvben csupán egyszer hozza szóba<sup>14</sup>, tehát más és jobb magyarázat híján kézenfekvő feltételeznünk, hogy Gyöngyösi az adott helyen félreolvasva Czobor általa használt kéziratát. A feltételezést erősíti, hogy alighanem ugyanez történt a fentebb már említett, Thisbét Naukratisba szöktető kereskedő, Nausiklés nevével is. Az eredeti *Nausiklés* helyett Zschorn és Czobor a latinosított *Nausicles* formát használja, csupán Gyöngyösinél bukkan fel a furcsa *Nansicles* alak. Czobor *ránk maradt* változatában a név mindössze négyszer fordul elő<sup>15</sup>, s bár a Gyöngyösitől használt *bővebb változatban* – a párhuzamos görög szövegből következtetve – még legalább féltucatszor szerepelhetett, nem zárható ki az a lehetőség, hogy az inkriminált *Nansicles* megint csak hibás olvasat: a görög eredetit nem ismerő költő „n”-nek olvasta az „u”-t, annál is könnyebben, mert a két betű kéziratban olykor a megtévesztésig hasonló. Főként ha valaki, mint Gyöngyösi is, „némely régi versek rongyát” és „azoknak sok fogyatkozásit” igyekezett „jobb rendben venni”.

De Gyöngyösi Nansiclese nem csupán a nevének torzulása miatt kíváncsnak a Szövegmagyarázatokba: ott volna a helye – narratológiai következményeket előidéző vagy legalábbis előidézeni segítő – etnikai átminősítése miatt is. A görög eredeti, az Aithiopia kereskedő-Nausiklése ugyanis, ámbár az egyiptomi tengerparton elterülő (bár görögöktől alapított) kikötőváros, Naukratis polgára, s ámbár nyaralója szintén egyiptomi földön, Chemmisben épült, pusztán neve alapján is kétségtelenül görög eredetű, úgyhogy etnikai hovatartozását Héliodóros (és példáját követve Zschorn illetve Czobor) sehol sem tartja szükségesnek *expressis verbis* hangsúlyozni; ennek híján pedig a gyanútlan Gyöngyösi, nyilvánvalóan abból kiindulva, hogy a Czobor kéziratában készen kapott történet Nausiklés otthonát és családját szorosán Egyiptomhoz kötötte, a maga Nansiclesét (s ebben talán a név félreolvasása is befolyásolta), egyiptomi eredetűnek teszi meg, és pedig mindjárt a Héliodórostól-Czobortól már független befejező rész elején.<sup>16</sup> Ami aprócska és elhanyagolható tévedés volna ugyan, ha Nansicles egyiptomivá avatása nem kapcsolódna szervesen a regény Gyöngyösitől elképzelt záróvíziójával: a költő ugyanis a cselekmény főbb szereplőit a befejező 9–13. részben – első látásra talán ötletszerűnek tetsző, valójában jól átgondolt terv alapján – egyetlen nagy családdá szervezi, mely Chalasisen, annak két fián és unokaöccsén, Thalesen kívül a thamesai „bíró” Tytust<sup>17</sup> és mellettük az egyiptomivá minősített Nansiclest

<sup>14</sup> 1. 33. Nem így van ez az *Aithiopia* 6–10. könyvében, mely a Gyöngyösitől használt Czobor-fordításból már hiányzott: ott Petosiris nem csupán szóba kerül, hanem személyesen is színre lép, s neve is tucatnyi helyen fordul elő.

<sup>15</sup> L. 2. rész, 95. strófa, 2503, uo. 125. strófa, 2653, uo. 245. strófa, 3256, uo. 254. strófa, 3298.

<sup>16</sup> L. 9. rész 282–289. strófa.

<sup>17</sup> Nem kevésbé feltűnő, hogy a város és a város élén álló „bíró” (vagy másutt „főbíró”) már korán belekerül a cselekménybe (a városról először 9. rész 99. strófájában, a „bíró”-ról uo., a 119. strófában hallunk), jóval azelőtt, hogy a nevüket is megtudnánk; a város, Thamesia nevét nagysokára, csak a 12. rész 1. strófájában, a „bíró” Tytustét uo., a 21. strófában olvashatjuk először.

(sőt a vőség jogán Cnemont) is magában foglalja, de – mert a családot mint vérségi kapcsolatnál tágabb, szoros érzelmi kötődésen alapuló közösséget fogja fel – Charicliát és Theogenest szintén a család teljesjogú tagjai közé sorolja, bár a két szerelmes csak „lelki” gyermeke Chaliasirisnak. És hadd tegyem mindjárt hozzá: mind az unokaöccs Thales, mind a „bíró” Tytus Gyöngyösi teremtménye, más szóval az általa életre hívott és név elnyerésére is érdemesített két fontosabb szereplője, aligha véletlenül, a „család”-hoz tartoznak, ahogyan az egyiptominak megtett Nansicles is – mi sem bizonyítja jobban, hogy ezt a „nagy család”-ot tudatos költői szándék szervezte meg.

4.b. A befejező rész Gyöngyösitől kreált új szereplői – az imént említett Thales és Tytus mellett Camilla, Nansicles leánya, aki a 13. részben Cnemon felesége lesz – ugyancsak helyet kaphatnának a Szövegmagyarázatok között, ha másért nem, annak tudatosítása végett, hogy Gyöngyösi, Champollion még meg sem születvén, főként korának enyhén szólva hézagos egyiptológiai ismeretei miatt ruházza fel egyiptomi szereplőit görög vagy éppen latin nevekkal. A Vergilius-hősnő nevét (!)<sup>18</sup> viselő Camilla azonban nem csupán neve, hanem Cnemonnal kötött házassága miatt is figyelmet érdemelne: Héliodóros Knémónja ugyanis szintén házasságot köt az Aithiopia 6. könyvében, szintén Nausiklés egyik (bár meg nem nevezett) leányát veszi feleségül, s mert egybekelésükre az első öt könyv lapjain semmi sem utal, az Új életre hozatott Chariclia szerzője mintegy ösztönös művészi megérzéssel jutott el a Héliodóroséval egyező megoldáshoz.

Még inkább némi magyarázatot vagy figyelemfelhívást igényelt volna az a családfa, mely a fentebb említett „nagy család” tagjait állítja geneológiai rendbe a 9. rész 283–289. strófájában. Eszerint Chaliasiris nagyapja *Alchemon* volt, annak leányai *Jole* és *Helle*, fiai *Tyron* és *Brias*; *Tyron* fiától, *Alchontól* és annak feleségétől született Chaliasiris és *Thales* anyja; Hellét *Zeno* vette el, unokájuk lett „a bíró”, vagyis *Tytus*, *Jole* unokája pedig *Nansicles*. A családfát alkotó nevek az előző bekezdésben jelzett ok miatt mind görög vagy latin hangzásúak, de elgondolkoztató megszólásban. Többségük pusztán fantázianévnek tekinthető, mint *Alchemon*, *Tyron*, *Brias*, *Alchon* és – így, „y”-nal írva – *Tytus*. Ha viszont úgy vesszük, hogy az „y” csupán az „i”-t helyettesítő ortográfiai sajátosság, *Titus* már a második csoportba kerül át, a „történeti” nevet viselő *Thales* és *Zeno* mellé: ők a magukéval azonos nevet viselő más személyiségeken kívül elsősorban római császárok (*Titus* és *Zeno*), illetve görög filozófusok (*Thalés* és a két, az eleai és a kitioni *Zénón*) nevét idézhették és idézhetik fel az olvasóban. Van azonban a neveknek egy harmadik csoportja is, melynek viselői történetesen főként a görög–latin mitológiából ismertek, nevezetesen a szerelmes *Héraklész*től háborúval kicsikart *Iolé* (~ *Jole*) és a Hel-

<sup>18</sup> Az itt igencsak feltűnő névvel kapcsolatban talán érdemes megjegyezni, hogy a XVI. század befolyásos tudósa, J. C. Scaliger († 1558) Héliodórost Vergiliusszal vetette össze, Charicliát pedig az Aeneis Camillájával, I. W. STEPHENS: Tasso's Heliodorus and the World of Romance. In: *The Search for the Ancient Novel*. (Ed.) J. Tatum. Baltimore – London, 1994, 68.



léspontos névadójává vált Hellé (~ Helle). Gyöngyösi természetesen mind a „történeti”, mind a mitológiai neveket (Jolén és Hellén kívül egyébiránt a fentebb és más összefüggésben említett Camilla szintén közéjük sorolható) akár latin klasszikusoktól is kölcsönözhetette,<sup>19</sup> annyi azonban bizonyos, hogy a neveket nem a bennük-velük felidéződő történelmi vagy mitológiai személyiségek miatt választotta ki, más szóval azért, hogy Kalasiris családfáját az antik történelemmel és mitológiával hozza közvetlen vérségi kapcsolatba. Mindenesetre a kolorit megteremtését szolgáló fantázianevek, a történelmi és mitológiai nevek hármasság, más-más asszociációsorokat involváló megoszlása, bármilyen rejtélyes is kiszemelésük miéértje és célja, tudatos mérlegelés eredményének látszik – az írók névválasztása, kell-e mondanom, rendszerint nem véletlenszerű –, következésképp a befejező rész Gyöngyösitől választott vagy kitalált személyneveit sem ártott volna, rövid kommentárral ellátva, a Szövegmagyarázatokba belefoglalni.

5. Külön indokolt szólnom Jankovics kismonográfiát közelítő utószaváról (479–530). Nem egyszerűen szokványos, a kiadott költői művel kapcsolatos tudnivalókat és problémákat, hic et nunc a Gyöngyösi-szakértő többlettudásával, világosan és tárgyilagosan exponáló kísérőtanulmány ez. Több annál; röviden szólva arra is törekszik, hogy méltó helyet jelöljön ki az új életre hozott Charicliának Gyöngyösi életművében, vagy legalábbis megtegye efelé az első lépéseket. A korábbi kutatás ugyanis – tudjuk meg Jankovics mustrájából<sup>20</sup> – egyhangúlag meglehetősen mostoha módon kezelte a költő különös hattűdálát: akadtak, akik Gyöngyösi munkásságáról értekezve említésre sem méltatták, mások fanyalogva a költői hanyatlás jeleit vélték felfedezni benne, ismét mások szemében (és itt az utószó szerzője a klasszika-filológiának is bevisz egy finom tust) nem jelentett egyebet, mint minden eredetiséget nélkülöző, felemás és balul sikeredett írást, a szó igazi értelmében vett fércművet – más szóval, valójában nem tudtak vele mit kezdeni. Jankovics elvi kiindulópontként leszögezi, hogy a sajtó alá rendezte verses opus – a múltbeli kritika mintha vakon elsiklott volna efölött –, voltaképpen *teljes egészében* eredeti alkotás: az első részben azért, mert Czobor feldolgozását Gyöngyösi elsősorban a történet tartalmi elemeit illetően tekintette vezérfonalnak, de az abban foglalt eseményeket, Czobor kifejezéseit és fordulatait imitt-amott felhasználva ugyan, mégis szuverén módon, saját költői eszközeivel formálta meg, a második részt pedig annál is jogosabban, mert az már mindenestől az ő művészi leleménye. Ezzel nehéz volna nem egyetérteni. És utószava jelentős hányadában Jankovics legfőbb gondja éppen az, hogy Gyöngyösi dikcióját, stílár és nyelvi teljesítményét mérlegelje, addig a pontig, amíg lehetett, Czoboréval is összevetve; magától

<sup>19</sup> Az Új életre hozott Chariclia próza előhangja mindenesetre hemzseg a latin olvasottságát tanúsító (vagy tanúsítani szándékolt) citátumoktól, igaz, az óvatos Jankovics joggal figyelmeztet, hogy az idézetek nem feltétlenül bizonyítják a teljes művek ismeretét, hanem antológiákból is származhatnak (522).

<sup>20</sup> L. 486 kk.

értetődik, különös gondot fordít a befejező részre, melyről aztán végső verdiktje az, hogy „Gyöngyösi egész költői pályafutásának *legfinomabb lélektani megfigyeléseit* e közel ezer sorában (sic!)<sup>21</sup> kamatoztatta legjobban” (kiemelés Jankovicstól).<sup>22</sup> Arról sem felejtkeznek el az utószó szerzője, hogy összevesse a történet Gyöngyösinél olvasható – bár a Czobornál lelt előzményektől némiképpen predesztinált – befejezését a görög Aithiopikáéval, másfelől arról sem, hogy egyúttal cáfolni vagy legalább tompítani igyekezzenek a Gyöngyösi-féle kiegészítést ért sommásan elmarasztaló bírálatokat, miszerint az a héliodórosi utolsó öt könyv bonyodalmakat és olykor hajmeresztő fordulatokat bőven sorjáztató cselekményéhez képest vérszegény, száraz, érdektelen. Jankovics elismeri ugyan, „Gyöngyösinek eddig sem volt erőssége az epikus cselekményszövés”<sup>23</sup>, de csattanós – és teljességgel helytálló – ellenérvként egyebek közt megállapítja, hogy a magyar költő, ha lemond is az izgalmas-fordulatos meséről, viszont „a *külső történések* ... helyett ... az emberi *viszonyokra*, kapcsolatokra helyezi a hangsúlyt” (kiemelések Jankovicstól),<sup>24</sup> tegyük hozzá, a vágyak, az érzelmek és hangulatok igen széles skáláját megszólaltatva. Nem kétséges, a „belső történések”-nek ez a gazdagsága hozza magával, hogy Gyöngyösi „külső történések”-ben csakugyan szűkölködő befejezése majd négyezer sorra terjedhetett, s ugyancsak a „belső történések”-re fordított fokozott figyelem tehette lehetővé a költő számára, hogy – Jankovicsal szólva – „életműve legfinomabb megfigyeléseit” vethesse papírra.

6. Az Új életre hozatott Chariclia Jankovics adta elemzése tehát meggyőzheti az olvasót, a klasszika-filológus recenzenst pedig akár arra is ösztökélheti, hogy egy-két ponton kiegészítse vagy éppen alátámassza az általa mondottakat.

6.a. Előbb néhány szó a két változat végkifejletéről. Mindkettő azonos módon, azaz *happy end*-del zárul, a sok hányattatás és megpróbáló kaland után az egymás iránt olthatatlan szerelmet érző főszereplők, Theagenés ~ Theogenes és Charikleia ~ Chariclia végre házasságot köthetnek; szembeötlő különbség viszont, hogy Héliodóros az egykor csakugyan létezett aithiops<sup>25</sup> birodalom fővárosába, Meroéba<sup>26</sup> juttatja el hőseit, Gyöngyösi ellenben visszairányítja őket (de még az egyiptomi származású Chaliasirist és egyik fiát is!) Hellas földjére. Gyöngyösi megoldása, legalábbis Héliodóros felől nézve, első pillantásra érthetetlen, az eredeti szerzője ugyanis elbeszélése elején (a párhuzamos epizód szerepel Czobor változatában),

<sup>21</sup> Lapsus calami: a Gyöngyösitől kidolgozott befejező rész megközelítőleg ezer *strófat*, vagyis ke-  
reken *négyezer sort* számlál.

<sup>22</sup> L. 513.

<sup>23</sup> L. 512.

<sup>24</sup> L. 512–503.

<sup>25</sup> A görög *aithiops* szó „naptól égetett arcú”-t jelent, az antikvitás tehát – bár a mi *etióp* (és *Etiópia*)  
szavunk ezt a görög szót örökíti tovább – a mai használathoz képest jóval tágabban értelmezte és  
Afrika Egyiptomtól délre élő feketebőrű lakóira vonatkoztatta az elnevezést.

<sup>26</sup> Aithiopia hajdani fővárosa, Meroé romjai a Nilus mentén, a mai Szudán területén, Khartumtól  
északra találhatók.

Apollón Delphoiban adott jóslatát idézve elárulja, hogy Theagenés és Charikleia nem Hellasban, hanem Aithiopia földjén fogják megtalálni boldogságukat (2, 35):

Delphoi nép! Az előbb báj, s aztán hír viselőjét,  
 s őt, ki az istennő sarja, figyelve figyeld!  
 Templomom elhagyják, átkelnek a tengerek árján,  
 s messze, a Nap földjén, meglelik otthonukat<sup>27</sup>.  
 Büntelen életükért ott dús jutalomra találnak:  
 barna hajukra simul szúzi-fehér koszorú.

A jóslat szövege a regény görög vagy görögül tudó olvasóközönsége számára könnyen megfejthető, hiszen a „báj” (görögül *charis*) és „hír” (görögül *kleos*) „viselője” természetesen Charikleia, az „istennő” (görögül *thea*) „sarja” (görögül *genos* vagy *gonos*) Theagenés, a „Nap földje” pedig Aithiopia, ahová már Homéros istenei el-eljártak lakomázni; azt persze Héliodóros elbeszélő stratégiája is tudatosan homályban hagyja, hogy két hősnének „jutalma” az aithiops királyi trón lesz, melyet majd Charikleia szülei önként engednek át nekik. A fordítás azonban (hacsak jegyzet nem járul hozzá) a két nevet eleve felismerhetetlenné teszi, s bármely nyelvre történjék is, abban a (nem-görög) nyelvi és kulturális közegben a „Nap földje” kifejezés sem jelenti egyértelműen és feltétlenül Aithiopiát. A fordítói tehetetlenségről és kényszerű kompromisszumokról világosan vall Zschorn német nyelvű átültetése, mely legfeljebb nagyon áttételesen tesz – eleve fiaskóra ítél – kísérletet arra, hogy a görög eredeti nyelvi játékát úgy-ahogy visszaadja<sup>28</sup>:

Welchem anfacht gunst mit ehren,  
 der thüt seinen namen mehren,  
 würt verlassen die Tempel mein,  
 und uber Meer schiffen so fein  
 in frembde land ein weitte reis,  
 welchs von der Sonn dürr ist und heis,  
 der würt entpfahen grossen lohn  
 inn schwartzer zeit weisse krantz han.

<sup>27</sup> Az *Aithiopiára* vonatkozó sor szó szerinti fordítása: „meg fognak érkezni a Nap fekete földjére”; a verses fordításból hiányzó „fekete” jelzőt mind Zschorn, mind Czobor megtartja (inn schwartzer zeit ~ fekete időn), hogy a két főhős végcéljára célozzon, de nem éppen szerencsés szókapcsolatba helyezve (zeit ~ időn); nem csoda, hogy Gyöngyösi nem értette el a célzást, legalábbis nála a jelző már nem szerepel.

<sup>28</sup> Idézi *Köszeghy*, i. m. 397.

És ez a *fordítás* Czobor *átköltésében* szükségszerűen tovább veszít az eredeti részlet Theagenés és Charikleia sorsát-jövőjét még mutató világosságából:<sup>29</sup>

(409) Azkit az szerencse követ jó szelekkel,  
az igen nagy messze fog menni ezekkel,  
kész minket megvetni, él az jó egekkel,  
megpróbálja tengert, nem gondol vészekkel,  
vív sőt ellenkező sok történetekkel.

(410) Ez egy oly országra fordítja őmagát,  
azmely verőféntől veszi szárazságát,  
annak hévségétől igen izzóságát,  
mert elnyeri, higgyed, szép jutalomságát,  
fekete időn is rózsza pirosságát.

Nos, ez a szöveg került végülis Gyöngyösi kezébe, s jóllehet a kontextus szerint az isteni kinyilatkoztatást Theagenés kapta, annak tartalma személyes vonatkozásokat mellőző általánosságokban mozog, amellet a Czobor által jellemzett „ország” sem idézhette fel *kötelező érvénnyel* az Új életre hozatott Chariclia szerzőjében az eredeti Aithiopiáját, legalábbis erről tanúskodik az ő verziója<sup>30</sup>:

(223) Akit a szerencse követ jó szelekkel,  
az igen messzére fog menni ezekkel,  
de aki arra ül háborgó egekkel,  
megpróbálja ez azt sűrű félelmekkel.

(224) És így oly országra fordítja világát,  
mely a verőfénytől veszi szárazságát,  
de jutalom éri végre fáradságát,  
mint tél után tavasz rózsák pirosságát.

Mindebből pedig az következik, hogy az Új életre hozatott Chariclia szerzőjének a történet Czobornál talált előzményei sehol nem írták elő mintegy kényszerítő erővel, hol biztosítsa a szerelmespár számára a happy endet; azaz szabadságában állt Aithiopia helyett Hellast választania<sup>31</sup>. Tegyük hozzá, Héliodóros nem

<sup>29</sup> 2. rész, 409–410. strófa, 4071–4080.

<sup>30</sup> 3. rész, 223–224. strófa.

<sup>31</sup> Czobor hozzá elkerült – noha csonka – változatából Gyöngyösi jól tudta, hogy az elbeszélés hősnője nem görög, nem is egyiptomi, hanem aithiops származású, ezt a körülményt azonban a *happy end* színhelyének megválasztásában két okból sem nem érezte, és nem is kellett perdöntőnek éreznie: egyfelől mert a leány, bár fekete szülőkötől, de – különös csoda folytán – fehér bőrrel jött világra, másfelől mert csecsemőkora óta görög földön, Delphoiban élt és nevelkedett, származásáról csak az elbeszélés folyamán, közvetlenül szökésük előtt szerevezte tudomást.

csupán azért viszi hóseit Aithiopiába, mert hősnője, Charikleia történetesen az aithiopsok felett uralkodó királyi pár leánya, hanem legfőképpen azért, mert ő a távoli országot – más görög szerelmi regények szerzőitől eltérően – vallási-társadalmi utópiává formálta<sup>32</sup>, s mert úgy érezte, hogy a szerelmespár személyes happy endjéhez nem a római birodalom általa megélt világa, egyedül egy ideálisnak képzelt – vagyis nem Rómát uraló – állam adhat lehetőséget. A vele céhtárs regényírók azonban mindig „haza” vezérlik a maguk szerelmespárjait; így elmondhatjuk talán, hogy Gyöngyösi jó érzéssel megsejtette, milyen az efféle elbeszélések szinte kötelező befejezése.

6.b. Ugyancsak szembeötlő különbség mutatkozik a két befejező fele rész között abban is, ahogyan Héliodóros illetve Gyöngyösi a szereplőket mozgatják. Az Aithiopia írója a 6. könyv lapjain megnősíti Knémont, felvillantja annak lehetőségét, hogy a fiatal athéni visszatér szülővárosába<sup>33</sup>, de aztán újdonsült párjával együtt őt is, Nausiklést is Chemmisben hagyva végleg elbúcsúzik tőlük, s ugyanezt teszi a 7. könyvben Kalasirisszel, aki rátalál ugyan egymás közt meghasonlott fiaira, Petosirisre és Thyamisra, még békességet tud teremteni köztük, de mindjárt utána eléri a vég;<sup>34</sup> nála tehát a továbbiakban szinte minden figyelem Theagenésre és Charikleiára irányul, a két szerelmes egyedül vészeli át a – még Aithiopiába érkezésük után is – rájuk váró kalandokat és megpróbáltatásokat. Éppen ellenkezőleg Gyöngyösi. A magyar költő, mihelyt Czobor változatára nem támaszkodhat többé, hősei sorsát tovább nem bonyolítva, nyomban hozzáfog a szálak elvarrásához, úgy azonban, hogy – Héliodórostól eltérőleg – Cnemont, Nansiclest és Chaliasirist változatlanul színen tartja, mi több, a befejező rész centrumába éppen Chaliasiris és a „család” vérségileg is összetartozó tagjai kerülnek. Hozzájuk képest Chariclia és Theogenes bizonyos mértékig háttérbe szorul, ami nem is csoda: a továbbiakban Gyöngyösi már nem teszi ki őket újabb veszélyeknek és kalandoknak, a két szerelmes happy endjét tehát tulajdonképpen egyedül az késlelteti, hogy Theogenest a cselekmény során elszakították Charicliától. Minthogy pedig a Czobornál megverselt előzmények után a szerelmespár egybekerülése a regénytípus jellegéből fakadó, úgyszólván kötelességszerű folytatás, a befejező részben Chaliasiris és segítőitársai keresni kezdik, aztán különösebb bonyodalmak nélkül, némi diplomáciai erőfeszítések árán meg is találják Theogenest memphisi királyi palotában, ahonnan az uralkodó<sup>35</sup> engedélyével visszavihetik Charicliához rég-

<sup>32</sup> Erről bővebben l. *Héliodóros és a görög szerelmi regény. (Fejezet az antik regény történetéből.)* Apollo Könyvtár 16., Bp., 1987, 126 kk.

<sup>33</sup> L. 6, 7–8. Héliodóros Charikleija – már a házasság előtt – „bizonyos jelekből” észreveszi, hogy Knémón és Nausiklés egyik leánya között gyengéd érzelmek szövődnek (l. 6, 7); Gyöngyösi, s ez figyelemre méltó, szintén kapcsolatba hozza Charicliát a két fiatal érlelődő szerelmével (l. 13. rész 81 kk.).

<sup>34</sup> L. 7, 11.

<sup>35</sup> A görög *Aithiopikában* Egyiptom perzsa fennhatóság alatt áll, Memphisben tehát a satrapiává szervezett Egyiptom perzsa kormányzója, Oroondatés székel; de ő már Zschorn fordításában is mint „gros König Orondates aus Egypten” szerepel (l. *Köszeghy*, i. m. 391).

óta és nehezen hiányolt kedvesét. Feltűnhet ugyan a figyelmes olvasónak, hogy az örömteli viszontlátásra nem valamiféle patétikus nagyjelenetet díszletei között kerül sor, ezzel azonban mintegy narratológiai funkciójuk relatív csökkenését jelzi finoman Gyöngyösi. Kettőjük mellett ugyanis, az imént elmondottakból világosan kitetszik, jelentős szerephez jutnak a „család” többi tagjai, azon belül főként azok, akiket a magyar költő képzelete teremtett, s akik kiszámított ritmusban kapcsolódnak a cselekménybe. Chalisiris még egyedül Nansicles társaságában indul el Chemisből Memphis felé, hogy megtalálják Theogenest (9. rész 69 kk. strófák), az útjukba eső Thamesában (uo. 99 kk. strófák) akadnak össze Tytusszal és Thalesszel; itt derít fényt Thales arra, hogy valamennyien azonos ősök leszármazottai. Chalisiris nem is hagyja el Thamesát – a szöveg szerint ugyan isteni intésre (10. rész 22. kk. strófák), az elbeszélői stratégiát tekintve azonban nyilvánvalóan azért, hogy a soron következő történetekben a többiek arcéle is kirajzolódhassék. Az utazást tehát már csak Tytus, Thales és Nansicles folytatják (mintegy azzal párhuzamosan Gyöngyösi a Chemisben hagyott Charicliáról és Cnemonról tudósít), Memphisben aztán (11. rész) Chalisiris hozzájuk csatlakozott fiával, Pentheseusszal együtt ők érik el, hogy a király kegyesen elbocsássa udvarából Theogenest, s azt is, hogy Pentheseus, kihozatva börtönéből bátyját, Thiamust, békéljen meg vele – ebben a magyar költő ugyanúgy a műfaji sablont követi, mint Héliodóros, de nála a két fiú nem apja tekintélye előtt meghajolva csap kezét egymással, ahogyan az eredeti lapjain olvasható,<sup>36</sup> hanem a tőle szervezett „család” tagjainak rábeszélésére. A következő 12. részben Gyöngyösi figyelme megoszlik Thamesá és Chemis, Chalisiris és Chariclia között, hogy aztán a 13. részben a „nagy család” valamennyi tagját újra Chemisbe utaztassa – eddig még nem voltak, mint „nagy család”, mindannyian együtt –, s így születik meg a döntés (13. rész 136. strófa):

... Theogenes a Charicliával  
menjen hazájában, elvivén magával  
a Chalisirist is idősbik fiával  
és Cnemont is az ő kedves mátkájával.

Gyöngyösi koncepciójában tehát a chemisi együttlét nem csupán Chariclia és Theogenes, hanem az egész, egymást önzetlenül támogató, az egymás közti ellentéteket elsimítani képes<sup>37</sup> családi közösség happy end-je, s ez a „család”, mely egyiptomi tagjain kívül a görög Theogenest és Cnemont, sőt az aithiops Charicliát is magában foglalja, ne feledjük, egy etnikai kötöttségeket meghaladó közösséget alkot;

<sup>36</sup> L. 7, 7 kk.

<sup>37</sup> Thiamus a cselekmény Czobornál is olvasható részében beleszeretett Charicliába; Gyöngyösi a befejezésben gondot fordít arra, hogy a közte és Chariclia illetve Theogenes közt kialakult feszültségeket feloldja, s a továbbiakban ellenérzések nélkül, jóbarátnak tekinthessék egymást.

a magyar költő, akárcsak Héliodóros, nem elégedett meg azzal, hogy egyedül Chariclia és Theogenes számára biztosítsa a boldog befejezést.

6.c. És Gyöngyösi a happy endnek még szélesebb, mondhatni nemzetközi távlatokat teremt. Küldöttségek érkeznek Egyiptomba, Theogenest szülőföldjéről, Thesaliából keresik, Charicliát a „szerecsenek” Aithiopiából, Delphisből (~ Delphoi) mindkettőjüket, Athénből pedig Cnemont, s mindegyik részt vesz a chemisi családi ünnepségen, ami az etnikai különbségeket már amúgy is magasabb egységbe oldó együttlétet nemzetek és országok szívélyes, a „családi” döntést jóváhagyó találkozásává avatja. De a földrajzi-horizontális távlatok kiszélesítése még nem minden: Gyöngyösi a vertikális távlatokról sem felejtkezett el, s – Héliodóroshoz megint hasonlóan – az égi hatalmakat is bevonja a földön zajló eseményekbe. És az istenek a (görög eredetitől már független) befejező részben sem maradnak tétlenek, ott sem késnek óvni, buzdítani vagy éppen útmutatást adni, hogy a szerencsés végkifejletet elősegítsék. Chariclia bízató álmot kap (9. rész 28–29. strófa), Chaliasiris áldozata kedvező előjeleket mutat (uo. 59. kk. strófák), Chaliasirisnek, imájára ráeközva, maga Isis istennő tiltja meg, hogy Thamesából Memphisbe utazzék (10. rész 22. kk. strófák), a királyt álomlátás figyelmezteti, hogy engedje el udvarából Theogenest (11. rész 100–101. strófa), mi több, Chaliasirishez Mercurius, Apollo és Diana személyesen visznek égi üzenetet (12. rész 33 kk. strófák). Az isteni közreműködéssel létrejött chemisi happy end tehát, úgy is mondhatnánk, még kozmikus távlatot is nyer. Más szóval és összegezve: jöllehet az eredeti Aithiopika befejező öt könyvét nem ismerte, hősei sorsának végső alakulását Gyöngyösi ugyanúgy tágabb összefüggések között képzelte el, mint a görög regényíró.

7.a. Befejezésül még valami. Gyöngyösi kortársáról, Racine-ról szól a történet, miszerint a későbbi drámaíró fiatalkorában annyira kedvelte Héliodórost, hogy amikor szigorú nevelői kedvenc és tanulás helyett is szívesen forgatott könyvét elkobozták tőle, orvul újabb példányt szerzett be, amiből aztán nemes bosszú gyanánt hosszú részleteket tanult meg csak azért, hogy egy netán eszközölt hasonló megtorlás esetén legalább a bemagolt passzusok felidézésével vígasztalódhassék. *Se non è vero, è ben trovato*: a XVI–XVII. század volt (jószerivel még a következőt is hozzávehetjük) Héliodóros recepciójának virágkora. A korszak legjelesebb írói kerültek a regény hatása alá<sup>38</sup>, nemzeti nyelveken készült – és időről időre ismét megjelentetett – fordítások tették népszerű olvasmánnyá. A literátus elit, bízvást elmondható, Európa-szerte ismerte Theagenés és Charikleia épületes és lebilincselő történetét. Magyarországon sem volt ez másként, s Jankovics gondosan sorra is veszi a hazai recepció kétségtelen bizonyítékait: hogy Balassi tudott róla, Istvánffy Miklós a regény eredetijét vagy latin fordítását kéri magának Pozsonyba küldeni, Enyedi György Erdélyben latinra fordítja, Bethlen Isván

<sup>38</sup> Jankovics (l. 490) Shakespeare-t, Tassót, Guarinit és Racine-t említi, de a legnagyobbak közül nem lehet kihagyni a *Persiles y Sigismunda* szerzőjét, Cervantest sem.

pedig íródeákjától, Laskai Jánostól, már a Czobor-féle anyanyelvi változat után érdeklődik; maga Gyöngyösi, véli az utószó szerzője, ennek létezéséről „feltehetőleg Wesselényi Ferenc nádor udvarában” szerzett ugyan tudomást, az Új életre hozatott Chariclia megírásához általa ténylegesen használt példányt azonban a mű dedikációjának címzettje, Andrassy Péter tette számára hozzáférhetővé.<sup>39</sup> Héliodórosnak tehát hazai földön hazai földön sem hiányzott az olvasóközönsége, s közülük egyesek, a Jankovicstól csokorba szedett példák bizonyítják, nem csupán művét, hanem a nevét is ismerték.

7.b. Gyöngyösi azonban kétségkívül nem tudta, ki a Czobortól átdolgozott elbeszélés szerzője, akinek nevét egyébként a ránk maradt példány sem árulja el. Akárhogyan forgassuk, mindenképpen különös, hogy nem igyekezett meglelni az eredetit vagy legalább Czobor forrását, vagyis igazában a történet befejezését sem igényelte, hanem észrevehető hiányérzet nélkül beírta Czobor csonka átdolgozásával. Lett volna pedig alkalma és ideje az eredeti és szerzője után nyomozni, hiszen az Új életre hozatott Chariclia (az Odysseia terjedelmét közelítő) majd tizenegyezer sora Jankovics szerint egy vagy két esztendő elmélyült munkáját követelte tőle.<sup>40</sup> És, amennyire látszik, sem Európa (akkor is) boldogabbik felén, de magyarhonban sem került volna különösebb fáradságba és utánjárásba, hogy Héliodóros nevééről és művéről tudomást szerezzen, s hogy a görög eredetit vagy annak a sokféle közül valamelyik fordítását megszerezze.

Vajon gondolhatunk-e netán arra, hogy a költő szándékosan nem kutatott Czobor félig elkészült átdolgozásának eredetije után, hogy ennek még a gondolata sem merült fel benne, mert a maga kiegészítésén dolgozva voltaképpen teljes tudatossággal a tiszta fikció birodalmában akarta próbára tenni művészi képességeit? S vajon feltételezhetjük-e, hogy a Gyöngyösitől ekként koncipiált befejező rész a maga rendezett, földrajzi és etnikai különbségeket harmonikus egészbe foglaló univerzumával, az érdekes történeten kívül és túl, az élete alkonyán járó költő valamiféle metatextuális üzenetét (is) közvetítette a korabeli olvasóknak? Akkor-tájt, a török kiűzése után, a Rákóczi vezette szabadságharc előestéjén?

Ezekre a kérdésekre a kor és Gyöngyösi ismerőinek lesz tisztuk megadni a választ.

SZEPESSY TIBOR

<sup>39</sup> L. 490–491.

<sup>40</sup> L. 491.



---

# KÖNYVEK

---

**Paolo Cristofolini: Vico pagano e barbaro.** Edizioni ETS, Pisa, 2001, 106.

Ha valamelyik statisztikai hivatal készítené egy olyan kimutatást, hogy ki hányszor olvasta el Giambattista Vico főművét, akkor Paolo Cristofolini bizonyosan igen előkelő helyet foglalna el a listán. Erre korántsem abból lehet következtetni, hogy több könyvet írt Vicóról – ez ugyanis még nem biztosíték – hanem abból, hogy sajtó alá rendezte *Az új tudomány* mindhárom, a szerző életében (1725, 1730, 1744) megjelent, illetve auktoritását magán viselő kiadását. (A mű 1744-es utolsó közlése ugyanis már Vico halála után látott napvilágot.) Vagyis minimálisan háromszor nem csupán szóról szóra, betűről betűre el kellett olvasnia a szöveget, hanem le is kellett írnia azt. A hatalmas, több évtizedet átfogó textológiai munka alatt felhalmozott tudást és tapasztalatot azonban a kutatói tevékenység végeredménye soha nem képes a maga teljességében láttatni. A késztermék – a szövegközlés, valamint a kiadás jegyzetapparátusa – ugyanis, műfaji követelményeinél fogva, szüksézárv: a filológus csak a jéghegy csúcsát mutathatja be az olvasónak.

Cristofolini itt bemutatandó rövid tanulmánykötete valójában egy effajta hiányt próbál meg pótolni. Nem kétséges, hogy a kötet egyrészt a szövegkritikai munka során született, de a kiadások apparátusaiban nem közölt jegyzetanyag publikálásának, valamint egy átfogó Vico-interpretáció közlésének igényével kéri az olvasók figyelmét. Így a kötet öt tanulmányából az első három nem más, mint rövid textológiai jegyzetek gyűjteménye. A negyedik fejezet Spinoza reflexióinak vicói visszhangját, illetve a két szerző tudás- és tudományfelfogása közötti alapvető különbséget tárgyalja, az utolsó, címadó tanulmány pedig megkísérli kijelölni Vico helyét a történetfilozófia nagy folyamában.

Természetesen nem vállalkozhatom itt arra, hogy az első három fejezetet kitevő filológiai jegyzetek mindegyikéről ismertetést közöljek. Rövid, esetenként csupán pár soros, ugyanakkor szerte-

ágazó tematikájú írások ezek, melyeknek csak a struktúrájuk egységes. Általában egy inkább érdekesnek, mint fontosnak látszó szövegkritikai probléma felmutatásával indítanak, hogy aztán kétséget kizárólag megoldják a kérdést, ám ekkor már az is világos lesz az olvasó számára, hogy egyáltalán nem másdrangú problémáról volt szó.

Példának idézzük ide Agamemnón esetét: *Az új tudomány* harmadik könyvének elején, ahol Vico a hősök nem mindig bölcs cselekedeteiről értekezik, Agamemnón és Akhilleusz vitáját említi. Vico kéziratban maradt jegyzeteinek e helyén egyszer állatnak titulálja a görög királyt, majd a sértő terminust azonnal át is húzza. A variáns persze nem kap helyet egyetlen kiadásban sem, sőt egyetlen korábbi vagy későbbi kéziratban sincs nyoma. Hogyan lehetséges, hogy egyszer megícsacsak leírta? A kérdést Cristofolini egyfelől egy lélektani elemzéssel válaszolja meg: mindenkiben él a vágy, hogy egyszer az életben jól beolvasson egy nagymenőnek; Cristofolini szerint Vicónak itt teljesülhetett e vágya. De nyilvánvalóan nem ezért érdekes a botlás. Ha ugyanis komolyan vesszük, hogy a hős állat is lehet, akkor a Vico kidolgozta nagy történelmi sémában a hősök korából – melyben Homérosz szereplői éltek – a vadállati korba térnénk vissza. Amikor az Átreidész elveszi Akhilleusztól Briszéiszt, akkor valóban állatias tettet hajt végre, s a vízőzön utáni vadon bolyongó óriások korában megszokott viselkedésformával él. Csakhogy a hősök és a vademberek korszakának ilyen felcserélhetősége az *örök eszmei történelem* rendszerét vonja kétségbe. Amikor tehát a filozófus kifakadt, és leírta az „állat” szócskát, a vicói történelem nagy fogaskerekei közé egy kicsiny kavics akadt, amely akár meg is állíthatta volna a szerkezetet. De egy vízszintesen húzott vonalka, amely törölte a szót, kipöckölte kódarobot, s mintha nyoma sem maradt volna, a gépezet foroghatott tovább; a filológus azonban rögzítette a pillanatot, amikor egy semmiségen állt vagy bukott az új tudomány egésze.

A szöveg minden szavának ilyen alapos mérlegelése Cristofolini módszerének egyik alapja, s ez az megközelítés élteti a nagyobb problémákra adott interpretációit is. Az összegzésnek és árnyalt Vico-értelmezésnek szánt kötetzáró, és egyben címadó tanulmány is egy banálisnak látszó felismeréssel indít. A filozófiatörténet ma evidensnek veszi, „hogy Vico gondolkodásának tárgya a Történelem. Nagybetűvel és mindenféle jelző nélkül.” (16.) Ez azóta evidens, amióta Michele franciául *Philosophie de l'histoire* címen jelentette meg *Az új tudományt*. S azóta sorolható Vico a historizmus megalapítói közé is. Ám végigolvasva a művet – s mint láttuk, Cristofolini ezt többször megette – arra leszünk figyelmesek, hogy nem a történelemről van benne szó, hanem egy időtlen, örök eszmei történelemről, amelyben a „népek története az időben folyik le” (15.) Az idő illetően felfogása azonban a historizmus mindenféle válfajától idegen. Sőt, ha Leo Strauss historizmus-felfogását osztjuk, miszerint ez a természetjog elméleteivel és a felvilágosult ész örök elveivel ellentétben született, úgy nem marad más, mint kimondani, hogy „a historizmus Vico ellenében született.” (91.)

S akkor mégis hogyan definiálható és miként értelmezhető a historizmustól eltávolított Vico? A kötet egyik alcímét idézve, milyen lesz „Vico historizmus nélkül”? (84.) Cristofolini Vico tudásfelfogásából kiindulva keresi a kérdésre a választ: egyértelmű, hogy Vico számára az emberi szellem már a görög-római klasszicizmusban elérte mindazt, ami egyáltalán elérhető számára, hiszen „a modern kor szellemileg semmiképp sem áll Cicero és Augustus kora fölött” (88). E művelt és tiszta korszak legnagyobb alakja Vergilius, aki a legvilágosabb reflexió korában képes volt arra, hogy a barbár költők erőteljes érzésvilágába helyezkedve tökéletes költői művet hozzon létre, amely egyszerre mutatja fel a barbárság érzékekbe tapadt látásmódját és a bölcsök logikus gondolkodását. Vergilius tehát modell a mai – a visszatért reflexió korszakában alkotó – szerzők számára is, hiszen képes volt áthidalni azt az űrt, ami a költészetet és a filozófiát elválasztja egymástól. Ezt úgy érte el, hogy behelyezkedett a barbár költők világába, vagyis „visszabarbárosodott”. S ez az, amit a ma szerzőinek és tudósainak is tenniük kellene, s ez az, amit Cristofolini szerint Vico is megpróbál végrehaj-

lani, amikor megírja a költői megoldásokban, ösztönös kifakadásokban (ld. Agamemnón esete) gazdag művét. Historizmus nélkül tehát marad nekünk egy „pogány és barbár” Vicónk.

MÁTYUS NORBERT

**Andrea Battistini: Vico tra antichi e moderni.**  
Il Mulino, Bologna, 2004, 376.

A. Battistini – P. Cristofolini mellett – korunk egyik legjelentősebb Vico-kutatója. Egyebek mellett ő gondozta a jelenleg legteljesebb és legújabb válogatott Vico-kiadást (GIAMBATTISTA VICO: *Opere* [A cura di] A. Battistini, Mondadori, Milano [1990] 2001). A *Vico tra antichi e moderni* című kötet Battistini 25 éven át folytatott kutatásainak eredményeit foglalja magában. Az ígéretes cím mindenek előtt arra utal (mint az a kötet 1. fejezetéből kiderül), hogy Vico – Croce és követői értelmezésétől eltérően – nem „elszigetelt zseni”, hanem kora legaktuálisabb európai vitáinak, s ezeken belül a híres *querelle des anciens et modernes*-nek aktív résztvevője volt: munkássága ennek függvényében értékelendő. Battistini a kötet valamennyi fejezetében alkalmazott interpretációs stratégiája arra irányul, hogy a vicói életmű értékeléséhez kötődő közhelyeket felülbírálja. Ennek további fontos példája Vico Homérosz-értelmezésének elemzése. Közismert, hogy Vico milyen nagy jelentőséget tulajdonít Homérosz alakjának *Az új tudomány* végső, 1744-es kiadásában: a legismertebb (Dante jelentőségét a későbbi századokra nézve is meghatározó módon újraértékelő) vicói nézet ezzel összefüggésben az, hogy Dante volt a „toszkán Homérosz”, de Battistini a 2. fejezetben elsősorban azt emeli ki, hogy Vico szerint „Rómának [is] volt Homérosza”, aminek alapján leszögezhető, hogy a *Diritto Universale*-ban „a vergiliuszi epikát [Vico] módszeresen arra használja fel, hogy rekonstruálja az istenek és a hősök mesés korát” (55).

A 4. fejezet (101–131.) egy az olasz–magyar kapcsolatok története szempontjából fontos vicói művet, a korábban Koltay–Kastner J. és Benedek N. által tanulmányozott *Carafa-életrajzot* vizsgálja, míg az 5. fejezetben – *Az új tudomány*nak Tesaurus *Il canocchaile aristotelicójával* való összevetésén keresztül – a szerző Vico szemiotikai elméletét re-

konstruálja. Az ugyanitt felvázolt, különösen érdekes Vico-Galilei összehasonlítással kapcsolatban szögezi le Battistini, hogy a vicói nyelvkoncepció – kizárólag kronologikus értelemben – a *visuális* nyelvet részesíti előnyben a verbálissal szemben (vö.: 152–153.).

A 6. fejezet (175–199.) Vico kulcsfontosságú fogalma, a *fantasztikus univerzális* elemzését foglalja magában, kiemelve a kortárs Vossius ill. a XIX. századi Fontanier nyelvelméletével fennálló különbségeket és analógiákat. A halál és az ékesszólás összefüggését vizsgáló 7. fejezet 3. paragrafusában (207–210.), amelynek témája „A sír pedagógiai funkciója”, Battistini – M. Santagata kutatásaira alapozva – arra tér ki, hogy Vico (Petrarcához képest) mennyiben újította meg a halál retorikai topozsát. A 8. fejezetben a szerző arra mutat rá, hogy Vico jogfilozófiai kutatásai milyen módon tették őt az első modern hermeneutává (vö.: 237.).

Battistini a kötetben foglalt elemzéseiben elérte a saját maga elé tűzött célt: a mindig aktuális és releváns vicói életműhöz kötődő közhelyek meghaladását.

NAGY JÓZSEF

**Giuseppe Mazzotta: La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico.** Einaudi, Torino, 1999, 276.

Giuseppe Mazzotta a Yale Egyetem italianista professzora, aki korábban az olasz irodalom nagyjairól, Dantéről, Boccaccióról és Petrarcáról közölt fontos műveket (Dantéről egyenesen kettőt, melyek közül az első, a *Dante: Poet of the Desert* címen 1979-ben megjelent monográfia a költő történelemfelfogását elemzi teljesen új módon). Jelen könyve – *A világ új térképe*, mely egy évvel korábban *The New Map of World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* címen jelent meg angolul – alcíme szerint a nápolyi filozófus „költői filozófiájának” a bemutatását ígéri. Ez persze nem jelent mást, mint egyszerűen a vicói filozófia bemutatását, hiszen Vico filozófiája egészében véve „költői filozófia” a szónak abban az értelmében, ahogyan *Az új tudomány* használja a „költői bölcsesség” kifejezést.

Már a vicói ismeretelmélet alap gondolata is – vagyis a *verum-factum* tétel, amely szerint az

igazság kritériuma a dolog létrehozása („*verum et factum convertuntur*”) – a *poiesis* eredeti jelentésének megfelelően *költői* elv, s humanista előzményein túl a művészetről alkotott tamási koncepcióig nyúlik vissza, más szóval Aquinói Szent Tamásnak ahhoz a Dante által is elfogadott meghatározásáig, hogy a művészet a gyakorlati ész erénye. Ezek szerint a költészetben az igazság és a létrehozás, az igazság és a *tett* azonos egymással, következőképpen a költészet nem a megismerés ellentéte, nem is az élet önmagába zárt, elszigetelt területe, hanem annak lényege, s így az enciklopédikus tudás kiindulópontja. Az igazság lényege szerint költői igazság, vagy más oldalról szemlélve: a költői igazságban táruul fel, hogy mi egyáltalán az igazság.

„A világ új térképe” címmel Mazzotta természetesen *Az új tudományra* utal, Vico főművét az enciklopédikus tudás megalapozására tett kísérletként, a barokk enciklopédizmus, illetve ezen túlmenően, egy új, historicista enciklopédizmus kifejeződéseként értelmezve. A szerző azonban nem korlátozza vizsgálódásait *Az új tudományra*, hanem sorra veszi, és elmélyülten elemzi Vico minden művét, beleértve történeti írásait is (melyeket a kutatók java ritkán részesít kellő figyelemben). Az első, második és negyedik fejezetben Vicónak a nevelésre vonatkozó elméleti és politikai reflexióit tárgyalja, a második fejezetben külön kitérve arra, hogy milyen szerepet játszott a filozófus gondolkodásában az egyetem eszméje. A harmadik fejezetben – a filozófus két korabeli tárgyú történeti munkáját vizsgálva – a szerző úgy mutatja be Vicót, mint a modernitás történést, akinek a róla alkotott szokásos nézetekkel ellentétben fontos politikaelméleti mondanivalója is van. Ebből a szempontból is érdekes a magyar olvasót különben is érdeklő Carafa-életrajz elemzése. Az ötödik fejezet a mítosz és a tudomány kapcsolatával, a hatodik pedig annak a központi szerepnek az értelmezésével foglalkozik, melyet Homérosz foglal el Vico elmékedéseiben. A hetedik és nyolcadik fejezet azt mutatja be, hogy Vico hogyan értelmezi újra Grotius jogelméletét és Machiavelli politikai filozófiáját, a kilencedik és a tizedik pedig azt, hogy miben áll Vico legeredetibb elképzeléseinek, így a történeti körforgás elméletének az újdonsága.

Tematikájának átfogó jellegénél, a vicói életmű egészére kiterjedő vizsgálódásainál és szá-

mos itt nem részletezhető, tanulságos megállapításánál fogva Giuseppe Mazzotta az utóbbi idők egyik legfontosabb Vico-értelmezésével gazdagította a kutatást.

KELEMEN JÁNOS

**Donato Mansueto – Giuseppe Cascione: Potere visibile e ordine costitutivo – Categorie e figure della sovranità.** Cacucci, Bari, 2003, 142.

Donato Mansueto és Giuseppe Cascione közös munkája nem Vico-monográfia, hanem – mint az alcím is utal rá – *szuverenitás*-elméleteket elemző tanulmánykötet. A kötet 1., Mansueto által kidolgozott része a XV–XVIII. századi, míg a 2., Cascione nevével jegyzett rész a XVIII–XIX. századi *szuverenitás*-koncepciókat vizsgálja, kitérve két XX. századi szerző, Kelsen és Schmitt e kérdéskörre vonatkozó nézeteinek kritikai ismertetésére is. A mű 1. része foglalja magában Vico és Hobbes *szuverenitás*ra vonatkozó nézeteinek komparatív elemzését – jelen recenzióban ennek ismertetésére szorítkozom.

Mansueto, a Bari-i Egyetem fiatal nyelvfilozófus- és politikafilozófus-kutatója a XVII–XVIII. századi *szuverenitás*-elméletek vizsgálatát (ahogy azt a kötet első részének címe is világossá teszi: „A kolosszus és a pánik” [9–71.]) a korban meghatározó szerepet betöltő – jelentős mértékben ikonográfiai relevanciájú – *gigantomachia* ill. *titanomachia* (óriás- ill. titán-kultusz) függvényében hajta végre. Mansueto ezzel összefüggésben kiemeli a Herkules-mítosz Vico-féle adaptációjának jelentőségét, amely adaptációnak megfelelően „Herkules civilizáció-alapítóként lép fel, úgy cselekedve [...], mint egyfajta »vicarius Dei« [...]. Ahogy a szuverén, aki – mint halandó – saját testét a halhatatlan királyi méltóság tabernákulumává teszi [...], úgy a halandó hős az isteni akarat hordozójává teszi és pártlan erőként jeleníti meg önmagát a Földön” (32.).

Az „óriás”-kultusz vicói adaptációjának rekonstrukciója szerint „a küklpszok vagy óriások elrettentő (terribili) családi kormányzatok élén vannak, amelyeket »hajthatatlan« (»fierissime«) vallások és szabályok irányítanak, s amelyeknek megfelelően a *pater familias* despotikus hatalom-

mal bír hozzátartozói felett” (60.). Az évszázados szétszóródásban Cham, Jáfet és Szem faja, „nélkülözve atyjuk, Noé vallását” (GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány.* Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] (1979<sup>2</sup>), 120.), „vadállatok módjára kóboroltak a föld erdőrengetegeiben” (VICO: *i.m.*, 248.). A letelepedést, tehát a civilizációk megalapítását követően „az istenfélelem és az atyák tisztelete [...] azt eredményezték, hogy az óriások alakja a mi normális testméretünkig zsugorodott” (VICO: *i.m.*, 250.). Látható, hogy Vicónál az óriás termet a bűnbe esett ember barbárságának, Istentől való eltávolodásának, a nomád életformának, a természetrel való folytonos küzdelemnek (és az emberek egymás közti küzdelmének) szimptomája és szükségyszerű stádiuma (s ez alól kizárólag a zsidók mentesülnek), amely ugyanakkor magában foglalja az emberiség újjászületésének lehetőségét (vö.: 61.).

Mansueto hangsúlyozza: az óriások *ex-lex* szabad mozgása Vico elméletében nem tekinthető a polgári társadalom keretei közt érvényesülő *szabadságnak*: az övéket Vico az „iszonyatos vadság” ill. a „zabolátlan vadállati szabadság” (VICO: *i.m.*, 231.), vagyis a törvény hiánya, a *negatív szabadság* állapotaként jellemzi (vö.: 66.). Hobbes *szabadság*-fogalma ellenben (Galilei „szabadság”-elméletének adaptációja nyomán) éppen a *negatív szabadság* jegyeit hordozza magán: az angol filozófus elméletében – a testek szabad mozgásának kritériumát az *ellenállás hiányában* megjelenő érvelés alapján – „a Leviatán hatalmas építményéhez (az »óriás«-hoz) kapcsolódó testekre (vagyis az alattvalókra) vonatkozólag a szabadság kizárólag »azokra a dolgokra korlátozódik, amelyek felől az uralkodó cselekedeteik szabályozásánál nem intézkedett» (Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma.* Ford. Vámosi Pál, bev. Ludassy Mária. I. kötet, Kossuth Kiadó, Bp. 1999, 242.]” (67.).

Számos interpretátor szerint Hobbes szerződéselmélete Vico történetfilozófiájának egyik legjelentősebb forrása. Ugyanakkor – mint azt Mansueto jogosan kiemeli – nem szabad szem elől téveszteni, hogy az Isaiiah Berlin által körvonalazott két-féle *szabadság*-elmélet alapján (Berlin, *A szabadság két fogalma*, in: Berlin, *Négy esszé a szabadság-*

ról. Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor. Európa Könyvkiadó, Bp., 1990, 334–444.) Hobbes a negatív szabadság-koncepció, Vico pedig a pozitív szabadság-koncepció képviselője.

NAGY JÓZSEF

**Marcel Danesi: Lingua, metafora, concetto.** Edizioni del Sud, Bari, 2001, 135.

Marcel Danesi munkája a vicói életmű azon analitikus és kognitív nyelvészeti megközelítésének hagyományát folytatja, amelynek két fontos kiindulópontja egyrészt a maga *Danesi* által szerkesztett *Giambattista Vico and Anglo-American Science* (Mouton de Gruyter, Berlin–New York, 1995) című kötet, másrészt THOMAS A. SEBEOK: *Some reflections of Vico in semiotics* című tanulmánya (In: SEBEOK – DANESI: *The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotics*, Mouton de Gruyter, Berlin, 2000).

A kötet 1. fejezete („A »vicói fordulat« a nyelvészetben” [25–45.]) Vico nyelvfelfogásának újdonságát emeli ki, mégpedig a tekintetben, hogy Vico a *metaforát* helyezi a nyelv kialakulásáról és strukturálódásáról szóló reflexióinak homlokterébe. Néhány antik szerzőt (pl. Quintilianust), majd Vico korában a Port-Royal által kidolgozott univerzális grammatikát követően Condillac, Rousseau, Humboldt és később Nietzsche foglalkozott a metafora kérdésével (míg Hegel, Mill és Saussure ezt másodlagos kérdésként kezelték) – de bizonyos, hogy Vico mélyítette el a leginkább e problémakör elemzését (vö.: 28–29.). Danesi vizsgálódása szempontjából további fontos referencia Lakoff és Johnson *Metaphors We Live By* című 1980-as tanulmánya, melynek egyik fő tézise szerint a konkrét és az absztrakt fogalmakat a metafora köti össze (vö.: 33.). A fejezet egyik zárógondolatának megfelelően Vico az első, aki a metaforát teszi meg a fogalmak kialakításának alapjául, és bizonyosan az ő *költői logikája* a legjelentősebb alternatívája a Chomsky-féle modellnek (vö.: 45.).

A 2. rész (47–68.) az alábbi kulcsfontosságú vicói gondolatmenetből indul ki (zárójelben Danesi

magyarázatai): „az emberek először is éreznek, anélkül hogy számot adnának maguknak benyomásaikról (*költői fázis*); azután zavartan és megindultan veszik tudomásul a dolgokat (*metaforikus fázis*), végül pedig tiszta ésszel gondolkoznak (*logikai-szimbolikus fázis*) [GIAMBATTISTA VICO: *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Bp., [1963] (1979<sup>2</sup>), 201.]” (63.) Mint szerző hangsúlyozza, e modell középpontjában a metafora áll, vagyis „az a képesség, amely az érzékek tartományát általános absztrakciók tartományává alakítja át” (63.). A *homo poeticus*, *metaphoricus* és *symbolicus* fázisai felelnek meg az istenek, a hősök és az emberek korának. Itt azt is fontos világosan látni, hogy Vico koncepciójában „a *homo poeticus* nyelve szent és titkos; a *homo metaphoricus* nyelve különösen figuratív; végül a *homo symbolicus* nyelve a legbanálisabb, de az élet mindennapi használataira a legalkalmasabb”, amiből pedig az következik, hogy „a *homo poeticus* elméjét a fantázia, a *metaphoricus*-ét a szellemi képesség [ingegno], míg a *symbolicus*-ét az emlékezet uralja” (64.).

A rétegződés [stratificazione] problémakörét vizsgáló 3. rész fő konklúziójának megfelelően a rétegződés alapelve a jelentés [significazione] három modalitását foglalja magában: a denotációét, a konnotációét és a metaforizálását, amelyek együtt olyan organikus (Vico által *költőinek* nevezett) egészet alkotnak, melynek keretein belül le lehet vezetni a dolgok tulajdonságait és minőségeit (vö.: 86.). A nyelvészet vicói paradigmáját tárgyaló 5. részben (néhány jelentősebb nyelvelmélet rövid áttekintését követően [vö.: 107–123.]) a fentiekben említett három vicói fázisból kibontakozó nyelvkonceptiót járja körül részletesebben a szerző (vö.: 123–126.).

Megítélésem szerint Danesi kötete – minden szakmai érdemének elismerése mellett – az Umberto Eco-féle „használat” értelmében hozza (nem mindig következetesen) összefüggésbe Vico megfigyeléseit a kognitív nyelvészet néhány fő tézisével. Ez az összekapcsolás sok esetben erőltetett, de mindenképpen Vico nézeteinek a nyelvészeti kutatások terén is kimutatható aktualitására mutat rá.

NAGY JÓZSEF

**Manuela Sanna: La „fantasia che è l'occhio dell'ingegno”. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico.** Alfredo Guida, Napoli, 2001, 131.

Manuela Sanna a Vicóval kapcsolatos legjelentősebb kutatásokat is támogató, nápolyi Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno jeles kutatója. Vico episztemológiájának metafizikai előfeltevéseit vizsgáló kötetének címében a *De Antiquissima* egy híres és központi jelentőségű gondolatát idézi, amelynek megfelelően „a fantázia a szellemi képesség (ingegno) szeme”. „Bevezetés”-ében a szerző tisztázza, hogy a karteziánus episztemológia meghaladása Vicónál mindennek előtt azt jelenti, hogy túllép a fantázia és az értelem radikális szembeállításán: ez teszi lehetővé, hogy az igazságnak az intuícióval való megfeleltetése helyett az *igazság mint létrehozás* értelmében értendő *összeállítás* (*composizione*) érvényesüljön – és Vico erre vonatkozó eszmefuttatásai szorosan kapcsolódnak az *ingenium*ról folytatott korabeli vitákhoz (vö.: 10.). Sanna fogalmazása szerint „a képzelőerőnek köszönhetően a vicói ember képes mentálisan újraélni az emberi történelem valamennyi stádiumát és az ahhoz kötődő tapasztalatokat, megalkotva azon mítoszokat és rítusokat, amelyek a világ primitív felfogásait képviselik” (11.).

A kötet 1., az érzékelés ill. az igazság vicói felfogásának metafizikai hátterét elemző részében Sanna rámutat, hogy kutatási módszerének kidolgozásakor Vico elsősorban Bacon gnoszteológiáját fejleszti tovább (vö.: 26.), és az „igaz” és a „bizonyos” – részben szkeptikus alapú – megkülönböztetése Descartes-ellenességének egyik fő mozzanata (vö.: 27.). Kulcsfontosságú „A »történelem szemei«: fantázia és ítélet” című fejezet, amelyben többek között az „igaz” és a „bizonyos” vicói megkülönböztetésének további részletes elemzése (vö.: 34-35.), továbbá egyes levelek, az önéletrajz és *Az új tudomány* alapján a „fantázia” fogalmának részletes rekonstrukciója található (vö.: 42-44.). További fontos – Sanna által elemzett – vicói tézis, hogy az *imaginatio* és az *inventio* azok a képességek, amelyekkel megvalósíthatók a dolgok természetes korlátjai (vö.: 53.). Vico az igaz és a hamis megkülönböztetésének metafizikai kritériumait legegzektabban a *De uno* című művében határozta meg, s e kritériumokat

Sanna öt pontban rekonstruálja és elemzi részletesen kötete 1. részének záró fejezetében (vö.: 64-88.).

A 2., „A metafizika mint módszer” című részben Sanna Vico azon (Locke, Spinoza és mások metafizikai előfeltevéseivel szemben megfogalmazott) koncepciója formálódásának különböző stádiumait elemzi, amelynek központi tézise szerint a metafizikában nem fogadható el az „igaz”-ról alkotott olyan elmélet, amely az „igaz”-at nem Istenre vezeti vissza (vö.: 108.). „A metafizika paralogizmusa” című záró fejezetben a szerző azt emeli ki, hogy Vico saját metafizikai előfeltevéseit kiváltképpen Gassendi, Descartes és Locke metafizika-koncepciójával szemben fogalmazta meg (vö.: 121.).

Sanna tanulmánykötetében Vico episztemológiájának metafizikai előfeltevéseit (számos korábbi kutatásra alapozva) újszerű megközelítésben vizsgálja meg: elemzései a Vico által kezdeményezett historicista fordulat számos, eddig tisztázatlan részletkérdésével összefüggésben világos magyarázatot adnak.

NAGY JÓZSEF

**Nagy József: Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiózis.** Áron Kiadó, Bp., 2003, 262.

A magyar szakirodalom nem kényeztetett eddig el Vicóról szóló művekkel. Nagy József könyve nem vesz tudomást erről a hiányról, nem könynyíti meg az olvasó dolgát azzal, hogy bármit is elárulna Vicóról, tanulmányát magától értetődően a filozófus szakmának szánja. A célközönségnek viszont olyan elszántan igyekszik megfelelni, hogy néha az az érzése támadhat az olvasónak: a könyv nem is Vicóról szól, hanem a Vico-irodalom feldolgozása közben felmerülő kérdésekről. Az első rész („Eszmetörténet- és szöveginterpretációs stratégiák tipizálása Vico korától Ecoig”) akár elmunkálatnak is tekinthető, a szerző csokorba gyűjti azokat az interpretációs módszereket, amelyeket részben vagy egészben alkalmasnak gondol a címben megjelölt kérdés történeti értelmezéséhez. Ez az eljárás, ha nem is példa nélküli (az olasz filológusok közül M. Corti is szívesen él ezzel a lehetőséggel), mégsem mondható megszokottnak. Bevezetőjében Nagy József

joggal hangsúlyozza, hogy a vicói szöveg mind az analitikus, mind a hermeneutikai filozófia számára hivatkozási alap lehet: „Úgy tűnik, Vico életműve termékenyen hatott mindkét filozófiai irányzat számos képviselőjére. Ezek az elemzők – egyes, Vicoval kapcsolatos kérdésekben – egymáshoz képest olykor radikálisan eltérő, olykor ellentétes, máskor pedig azonos véleményen voltak. Disszertációmban Vico historicizmusának és racionalizmus-kritikájának interpretációira összpontosítva, kísérletet teszek többet között arra, hogy beazonosítsam ezen értelmezési különbségeket ill. azonosságokat.” (11.)

Voltaképpen tehát az interpretációk interpretációját jelöli meg disszertációja céljaként a szerző, és ezt a feladatot imponálóan gazdag szakirodalmi hivatkozásokra támaszkodva, logikusan felépített rendszerezéssel oldja meg.

Meghatározása szerint a dolgozat első része: „Eszmetörténet- és szöveginterpretációs stratégiák tipizálása Vico korától Ecóig” (szerencsésebb volna *eszmetörténetit* írni), gazdag panorámát kínál az érintett gondolkodók munkásságáról. Kérdésfelvetéseinek egyik fonala az „örök problémához”, a filológusok és filozófusok disputájához is kapcsolódik. Mint írja: „(...) vizsgálódásomban a filozófiai és részben az irodalmi szövegekre vonatkozó interpretációs stratégiákra összpontosítok. Az elemzés során megítélésem szerint nyilvánvalóvá válik, hogy a filozófiai és az irodalmi szövegek megkülönböztetése problematikus. Az interpretáció szempontjából ugyanis valamennyi szöveg tulajdonképpen *filozófiai*, így az interpretáció problémájára gyakorolt bármiféle reflektálás is szükségszerűen *filozófiai*, amely messzemenően szétfeszíti a klasszikus irodalomtudomány, de a posztmodern szemiotikai elméletek kereteit is, és messze túlmutat e kereteken.” (9.) Bár azt ígéri Nagy József, hogy az elemzése folyamán érzékeltetni fogja azt a többletet, amelyet a filozófia nyújt az irodalomtudományhoz képest, explicit formában erre nem találunk példákat, és ezt a hiányérzetet a „konklúzió helyett” írt néhány sor sem enyhíti.

A kérdés elméleti részére az Eco-fejezetben tér vissza a szerző, a 9.3.1.-es alfejezetben, amelynek címűl kérdést tesz fel: „Szigorúan megkülönböztetendő-e az irodalmi szöveg a filozófiai szövegtől az interpretáció problémájának szem-

pontjából?” A kérdés megválaszolására szánt két oldal nyilvánvalóan nem lehet elegendő az aprólékos kifejtésre, Nagy József ezért felidézi Kelemen János részben e tárgyban írt (P. Ricoeurre is hivatkozó) tanulmányát, amelyet az utóbbi évek egyik legfontosabb filozófiai teljesítményének tart. Ez az értékelés azért lehet fontos az egész disszertáció megítélése szempontjából, mert a szerző általában finom kritikával kezeli forrásait, és tartózkodik a minősítésektől, különösen azok végletes formáitól. Szemléletének megértéséhez tehát kulcsot ad a Kelemen-idezet: „az irodalmi műalkotás »úgy tesz«, *mintha* a szövegben előforduló referáló kifejezések ténylegesen referálnának valamire. Ezért is közelíthetők meg az irodalmi szövegek a lehetséges világok szemantikájának eszközeivel. Amit Ricoeur »egy világ kivettetésé«-nek nevez, az az irodalmi művek esetében nem más, mint fiktív referensek megadásának eme művelete”; (124.) és: „a filozófiai szöveg ezen a »mínthán« lép túl [...] amennyiben az »eltávolítás« az írás lényegi effektusa, s amennyiben a filozófiai szöveg tovább radikalizálja az eltávolítási effektust, akkor az a »par excellence« szöveg.” (uo.). Ezekből a tézisekből termékeny következtetések vonhatók le, bár egy rövid recenzió nyilvánvalóan nem lehet az elmélyült vita helye, de annyit mégis szeretnék megjegyezni, hogy Nagy József következtetése, miszerint „az interpretáció szempontjából minden szöveg lényegét tekintve »filozófiai szöveg«” (uo.), kissé elszietettnek tűnik. Ez az álláspont lemond az irodalmi szöveg interpretációjának arról a lehetőségéről, amely éppen annak sajátlagosságát tárja fel, Kelemen János terminusaival: a *képzeletbeli referenciáét*.

Tiszteletben kell tartanunk tehát a szerző következetesen alkalmazott módszerét, és el kell fogadnunk, hogy tanulmánya kizárólag a vicói szöveg filozófiai aspektusával foglalkozik. A recenzens szíve persze vérzik, hiszen ennek következtében az irodalomtörténet szempontjából olyan alapvető kérdések vizsgálatáról kell lemondani, mint pl. Vico és az itáliai barokk kultúra viszonyának az utóbbi évtizedekben előtérbe került feltárása, de *nem* Vico-monográfiát tartunk a kezünkben.

Könyvének második részében a Vico-interpretációkat tekinti át a szerző. Az itáliai fortuna vizsgálatában megemlékezik a romantikában – főként

Foscolo és Leopardi munkásságában valamint De Sanctis szintézisében – már jelenlévő hatásról, az igazi filozófiai recepciót joggal indítja Croce és Gentile reflexióival. Bár mindkét XX. századi filozófus-irodalomtörténész hivatkozási alap marad a továbbiakban is, a nekik szentelt meglehetősen rövid alfejezet („Adekvátak-e a neoidealista Vico-interpretációk?”) konklúziójában igazából nem Croce és Gentile nézeteivel, hanem módszerével vitatkozik, akikre Nagy József szerint a historicista retrospekció lehetőségével való visszaélés jellemző. „Megítélesem szerint” – írja – „nehezen magyarázható meg, hogy a neoidealista és a pro-neoidealista eszmetörténészek [...], akik többé-kevésbé tiszteletben tartották a cassireri »forrás-kutatás szükségességé«-re vonatkozó eszmetörténeti imperatívuszt, miért koncentráltak mégis a vicói életmű *hatástörténetére*. Ezzel ahelyett, hogy Vico »forrásait« vizsgálták volna, olyan műveket elemeztek, amelyek számára Vico életműve jelentette a »forrást«. Gentile [...] e vonatkozásban bizonyos mértékig kivételt képez, de nála is a »forráselemzés«-hez viszonyítva aránytalanul nagy mértékben érvényesül a vicói életmű egyes kiragadott elemeinek az apriorisztikus narratív struktúrába való bebetonozása.” (163.) Ezért azután úgy találja, hogy az olasz neoidealista filozófia kontribúciója – minden részeredményük ellenére – halványabb a hermeneutikusok Vico-értékelésénél. Nagy József kritikai felfogását más megvilágításba állítja az a tény, hogy dolgozatában ő maga is a hatástörténetre koncentrált, hiszen a szekunder irodalmat vonultatja fel lefegyverzően gazdag hivatkozásaiban. Talán csak a Hobbes-szal és Vicóval foglalkozó fejezet (219–26.) kivétel, amelyben egy speciális probléma forráskritikai értelmezésére vállalkozik a szerző, a Machiavelli–Vico kapcsolat feltárását Kol-tay-Kastner, a Dante–Vico kérdést lényegében véve Apel nyomán végzi el, és a sor folytatható.

Bár a szerző nem foglalja össze konklúzióként kutatási eredményeit, dolgozatában az egyes kérdések tárgyalása során megteszi ezt. Egyetértően idézem a személyes – a hermeneutika mellett elkötelezett – állásfoglalását: „Megítélesem szerint a neoidealista szemében Vico nagy gondolkodó volt”, de „a fejlődés miatt túlhaladottá vált”, míg a hermeneutikai alapról közelítő elemzők szerint „Vico hozta működésbe az időtlen

hermeneutikai kört” vagyis valamennyi szövegértelmezési stratégia, illetve aktus Vico szellemiségét aktualizálja. (179.)

TAKÁCS JÓZSEF

**Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition.** (Ed.) G. R. Boys-Stones. Oxford University Press, Oxford, 2003, 305.

Mind a metafora, mind az allegória fontos témája az irodalomértéssel kapcsolatos frissebb elmélkedéseknek. A jelen kötet két szempontból jelent újdonságot ezen a területen. Egyrészt az ókori elköpzelésekre majd mindenki szokott hivatkozni, de gyakran felkészületlenül és talán ebből is adódóan csak nagyon szűk szövegtörzset vizsgálva fel. Többnyire csak Arisztotelész és Quintilianus neve kerül elő. Vagyis egy rögzült kánon alapján látszik szűknek és viszonylag egyszerűen elintézhetőnek az ókori előtörténet. Ebben a könyvben viszont további, rendkívül izgalmas szövegek elemzése sorakoznak (például Homérosz-szkholonok, papirusz-leletek, Cornutus retorikája, vagy Hérakleitosz Homérosz-problémái), melyek tükrében sokkal gazdagabbnak és sokkal bonyolultabbnak látszik az ókori elméleti gondolkodás. Másrészt az ókorral foglalkozók sokáig nem voltak hajlandók tudomást venni a környező világ elméleti fejleményeiről. Ebből a könyvből is láthatjuk, hogy mostanában a helyzet változik; a szerzők ismerik és felhasználják a kurrens elméleteket, bár azért attól még messze vagyunk, hogy izgalmas ötletekkel, újszerű gondolatokkal gazdagítsák is őket. Sőt néhol még a klasszika-filológia módszertani autonómiájáért („az ókori irodalom más jellegű”) folytatott küzdelem elkeseredett utóvédharcát is megfigyelhetjük: ki gondolta volna, hogy I. A. Richardstól, Paul Ricoeurtól és Max Blacktól vett idézetekből olyan régimódi metaforaelméletet lehet felépíteni, mint amelyet Christoph G. Leidnek sikerül?

A könyv (eltekintve a két bevezető tanulmánytól, illetve a végén található bibliográfiától és mutatóktól) két részre tagolódik: a metafora és az allegória témáját tárgyaló öt-öt cikkre. Ez a besorolás azonban nem jelenti azt, hogy az első rész



kizárólag retorikai, a második csak filozófiai szövegekkel foglalkozna, hiszen a kötet a két diszciplínát együtt próbálja látni. Mint azt bevezetőjében Boys-Stones kifejti, a retorika metafora-, illetve trópuselmélete azért szükségképpen korlátozott, mert abból indul ki, hogy a szónok *ugyanazt* sokféleképpen elmondhatja különböző közönségeknek. Egyes filozófusok szerint viszont van, amit csak allegóriával lehet elmondani; ez nem lehet a retorika tárgya. Az allegória mint metaforasorozat definíciója összeköti a retorikai és a filozófiai nyelvelméletet (melyeknek egyébként egyike sem akar teljes nyelvelmélet lenni). A kötet második felében Boys-Stones saját tanulmánya a sztoikus allegória-felfogás két fázisát szembeesíti: míg a korai sztoa azzal számolt, hogy egy költői szöveg (vagy a mítosz) a szerző szándékától függetlenül lehet allegorikus, mert olyan őseredeti tudást örökíthet át elhomályosult formában, amelyről maga a költő sem tud, addig a későbbi sztoikusok szándékos allegorizálást feltételeztek. A cél egyrészt stilisztikai, másrészt az allegória a filozófiai terv része: a csak a beavottak számára hozzáférhető tartalom nem is tehető explicitté, hisz épp általa tartalmazza az igazságot, hogy allegorikus. Ezért az exegézis nem lehet fordítás, hanem csak kommentár, útmutatás a lehetséges megértés irányába.

A tanulmányok egy részét igazán érdemes elolvasni. E. E. Pender a metafora blacki modell-elmélete felől értelmezi Platón *paradeigma* felfogását, mely szerint a részletes modellnek jelentős heurisztikus funkciója lehet, ha tényleges hasonlóság áll fenn az egyszerűbb modell és a bonyolultabb összefüggéseket tartalmazó megértendő valóság közt. Ugyanakkor azonban a modell Platón számára még nem tudás, legfeljebb igaz vélekedés: adhat ötleteket, de tudássá csak akkor válik, ha a dialektika igazolja, akkor viszont a modellre már nem lesz szükség többé. Elgondolkodtató Michael Silk ambiciózus szövege, amely Arisztotelészről Jakobsonon át Ricoeurig kritizálja a metafora elméletíróit, amiért vizsgálódásaikat nem a színvonalas költői szövegek elemzésére alapozták. Érdekes G. E. R. Lloyd áttekintése a kínai elképzelésekről. Az a gondolat, hogy a metafora a nyelv működésének univerzális sajátossága, a kínai hagyománnyal szembeesítve eurocentrikus általánosításnak bizonyul. Úgy látszik, a kínaiak (és mint tudjuk, egy kivé-

tel is elég, hogy érvénytelenítsen egy szabályt) nagyon jól elboldogultak metaforaelmélet nélkül, sőt a metafora nem is látszik alkalmas modellnek a kínai diskurzusok jelentésképzési (-átviteli?) stratégiáinak megmagyarázására. Különösen izgalmas Andrew Laird gondolatmenete, amely az eposzok hírnökjeleneteinek vizsgálatából indul ki, és az üzenetközvetítőfokban rendre az epikus költők képét, a hírnökjelenetekben az eposz allegóriáit fedezi fel, pontosabban az eposzot mint allegorikus diskurzusét, amely „szimbolikus, rejtélyes, többjelentésű és tanulságos.” A hírnökjelenetek így értelmezve azonban az eposzt (és nemcsak magukat, hanem egyben a homéroszi eposzokat is) olvassák. Az allegória tehát értelmezéssé áll össze, és ugyanakkor megfigyelhető, hogy az értelmezés allegorizáláshoz vezet, amivel el is jutottunk Laird végkövetkeztetéséig, hogy az allegóriát érdemesebb olvasásmódnak tekinteni.

HAJDU PÉTER

**Simbolismo animale e letteratura.** (A cura di) *Dora Faraci, Vecchiarelli*, Roma, 2003, 343.

A szimbólumalkotás az emberi lélek olyan alapvető sajátossága, működési mechanizmusának ab ovo lényegi része, melynek segítségével kísérletet tesz arra, hogy megragadja és kifejezze a valóság kevésbé kézzelfogható, illetőleg tudaton túli elemeit, amennyiben – tekintettel a kötetben is említésre kerülő Borges számára oly sokszor visszatérő dilemmára – az emberi tudaton kívül létezik bármiféle realitás. A mélylélektani és vallástörténeti kutatások egyik legfigyelemreméltóbb eredménye, hogy a szimbólumok önálló, a szubjektumtól akár független, objektív, állandó tartalommal rendelkezhetnek. Ennek a feltevésnek a fényében ragadható meg az állatszimbolika jelentősége is melyet Dora Faraci tanulmánykötete elsősorban irodalomtörténeti szempontból vizsgál a XI. századtól napjainkig. Az évezredek felőlelő áttekintés során képet kaptunk arról, hogy az egyes korokban milyen kollektív vallási elképzelések vagy éppen egyéni, művészi illetve költői inspirációk mentén váltak az állatok a jelképalakítás eszközeivé. Nyilvánvalóan egészen más szemlélet hatotta át a kö-

zékori bestiáriumokból jól ismert, kicsinyeit saját vérével életre keltő pelikán képét mint azt a XVI. századi emblematikus nőalakot, aki jobb kezében edényt, baljában kalapot tartva, oldalán egy macskával a szabadságot hivatott jelképezni, vagy a XX. századi olasz író, S. D'Arrigo Horcynus Orcáját, a halál metaforájaként megjelenő leviantát.

A kötet az aguilai egyetem Összehasonlító Kultúrtörténeti Tanszékének szervezésében 1998. június 4–5-én *Tematiche animalistiche e simbolismo letterario* (Állat-tematika és irodalmi szimbolizmus) címmel valamint a 2000. június 14–16-án *Simbolismo animale e letteratura. Sviluppo ed aspetti dei generi animalistici* (Állatszimbolika és irodalom. Az állatmotívumok fejlődése és aspektusai) címmel megrendezett konferenciasorozat előadásanyagának gyűjteménye. A tárgyalt korszakoknak megfelelően a három fejezet a középkori, a modern majd a huszadik századi irodalmi vonatkozásokat vizsgálja.

Az állatok, madarak, különféle fantasztikus teremtmények, néhány esetben kövek vagy növények leírását illetve morális-allegorikus olvasatú értelmezését tartalmazó, gazdagon illusztrált középkori bestiáriumok előfutára a hasonló felépítésű *Physiologus* volt, mely a II–IV. század körül keletkezett Egyiptom vagy Szíria területén. A fiziológus, a szó mai értelmével ellentétben, a kora középkorban nem az élettani folyamatok szakértőjét jelölte, hanem azt, aki a keresztény tanak fényében tudta értelmezni a természet jelenségeit. A kiindulópont az a szentpáli ihletésű alap gondolat volt, miszerint a földi valóság a transzcendencia tükörképe (1Kor13, 12) és ahogyan egy alkotás árulkodik alkotójáról, akként következtethetünk a teremtet világból a Teremtő tulajdonságaira (Róm1, 20) is. Ilyen módon válik az anyag önmagán túlmutató, isteni jelentést hordozó szimbólummá, misztikumná. A középkori állatszimbolika irodalomban betöltött szerepe kapcsán óhatatlanul is eszünkbe ötlük a természetmisztika egyik legnagyobb alakja Assisi Szent Ferenc, akinek az állatokhoz fűződő kapcsolatát részletesen tárgyaló, elsősorban latin nyelvű legendairóladalom elemzése sajnálatos módon nem tárgya e kötet egyetlen tanulmányának sem, feltehetőleg a téma jelentős terjedelme okán. Dora Faraci a *Physiologus* vulgáris nyelvű változatainak összehasonlításával nyitja meg az állat-

szimbolika és az irodalom kapcsolatát boncolgató esszék sorozatát *Considerazioni su parola e immagine nella tradizione dei bestiari medievali* című tanulmányával, melyben az egyes bestiáriumok galambról szóló fejezetei állnak a szerző figyelmének középpontjában, leginkább pedig a galamb azon tulajdonsága, mely szerint a párja halála után soha nem száll zöldellő ágra. Az értekezésben az első illusztrált izlandi kódex, az izlandi *ó-Fiziológus* és a korabeli (XIII. századi) művek közti kapcsolódási pontok bemutatása céljából a szerző kiterjeszti a vizsgálat körét a *Fiziológus* különféle kiadásain túl patrisztikai forrásokra, illetve különböző kultúrkörből (neolatin, angolszász, germán és bizánci) származó szövegekre is. A kulcsprobléma, amelyen keresztül kibomlik a szövegek kölcsönhatása, nem más, mint az izlandi *Fiziológus*ban fellelhető eltérés a szöveg és a hozzátartozó illusztráció között: a galamb esetében például az ábrázolás olyan új jellemvonásokkal ruházza fel az állatot, melyek nem szerepelnek a képhez kapcsolódó morális értelmezésben. A következő értekezés (Grazia Ortoleva: *Il lupo nella poesia anglo-sassone*) a farkas szimbolikáját elemzi az angolszász költészetben a XI. századig. A hősköteményekben, moralizáló versekben és homiletikai művekben előforduló attribútumokon keresztül rajzolódik ki az állathoz fűződő korabeli mentalitás: a farkas többnyire mint harci állat, a halál hírnöke, az ördög szimbóluma vagy bűnözők jelképeként szerepel az irodalmi szövegekben. Bohdana Librová a középkori francia nyelvben előforduló, kutyával kapcsolatos metaforákat kutatja *Quelques observations sur les emplois figurés des noms du chien en français médiéval* című tanulmányában: a kutya szó használata mögött meghúzódó elképzelések és motivációk felvázolása után a metaforákat olyan címszavak szerint csoportosítja, melyek valójában az állatnak tulajdonított jellemvonásokat tükrözik (pl. önzés, hálátlanság, kapzsiság vagy bujaság). Miután Dora Faraci második értekezésében (*Per una determinazione della sfera di fruizione dei bestiari*) a vizsgálódás körét a neolatin kultúrán túlra ismét kiterjesztve leszögezi, hogy a bestiáriumok javarészt egyházi használatra készültek, arra keresi a választ, hogy ezen belül mégis milyen mértékben szolgáltak egyházi (pl. prédikációra való felkészülés), illetve világi célokat magánkönyvtárak példányaiaként. Wolfgang

Haubrichs *Chiens fidèles et autres „bêtes“ littéraires* című tanulmányát követi Teresa Fiocco fejtegetése az *Exeter Book* állatokról szóló talalós kérdéseiről (*Gli animali negli enigmi anglosassoni dell'Exeter Book*), pl. a kakasról, a tyúkról, a rókáról, a molyról, illetve az életében elvégzett kemény munkával és a halála után is folytatódó szolgálattal (pl. bőréből cipőt, ruhát készítenek) jellemzett ökrörről, mely lassanként a keresztényi jóság, az áldozatvállalás, és a szorgalom jelképévé vált. A középkori európai kultúrkörben ilyen módon ismertté lett ökör szimbolika meglepő hasonlóságot mutat a XX. századi berber irodalom sajátos kifejeződési formájában, a talalós kérdésekben kibontakozó ökör – képpel (pl. „Életében húzza az igát, halálában evés nélkül dolgozik. Mi az?” – kabil talalós kérdés), melyet Claude Bisquerra tárgyal a XX. századra vonatkozó fejezet utolsó esszéjében, *Simbolismo negli enigmi cabili tra capre e altri animali* címmel. Baodouin Van Den Abeele a középkori enciklopédiák történetéhez kínál izgalmas adalékot a ferences szerzetes, Bartolomeo Anglico *De proprietatibus rerum* című művének elemzése kapcsán (*Le moralizzazioni del De proprietatibus rerum*), melyben fény derül arra, hogy miként tűntek el lassanként a latin nyelvű bestiáriumok a moralizáló széljegyzetei, melyek a népnyelven született kiadásokban már nyomokban sem lelhetők fel. Nicoletta Longo *Gli animali nella lirica galego-portoghese sacra e profana. Primi sondaggi* című tanulmánya az állatok szerepét vizsgálja a vallásos és profán galego-portugál irodalomban a gúnyversektől a szerelmi költészetten át a Szűz Mária tiszteletére írt költeményekig. Chiara Staiti névtudományi értekezése zárja az első fejezetet a germán eredetű, a „farkas” szót mint elő- vagy utótag tartalmazó személynevekről (*Agilulf e altri. Il lupo nell'antropominia germanica dei primi secoli*).

A második fejezet mindössze két tanulmányból áll a modern irodalom témaköréből: Raffaele Morabito: *Dal bestiario alla letteratura emblematica*, és Dominique leclerc: *Esquisse pour une étude des dits des oiseaux*. Míg a második értekezés kizárólag a híres *Les Dits des oiseaux*-vel foglalkozik, addig az első azt a szemléletváltozást követi végig, melyet a *Physiologus* XIV. századi kiadásai és Cesare Ripa *Iconografia* című művének megjelenése (1593) közti időszakban látunk kibontakozni és amely jelentős változásokat hozott a szim-

bólumalkotás célját tekintve. Az értekezés szerint a középkori bestiáriumok természetszimbolikáját meghatározó transzcendentális orientációval szemben a későbbi jelképalakításban inkább az emberi elme találékonyágává lett a főszerep: míg egy XII. vagy XIII. századi gondolkodó a természet jelenségeiben a *vestigium dei* kereste, a szimbólum értéke pedig a jelölt tartalom objektivitásából adódott, addig egy XVI. századi számára a jelképalakítás szubjektív kifejezési mód lett, számára már nem az isteni misztérium felfedezésére tett kísérlet a lényeg, hanem az az intellektuális játék, amely egy adott gondolat vagy koncepció olykor morális célzatosságát is nélkülöző ábrázolásához illetve annak megfejtéséhez kapcsolódik.

A harmadik fejezetet Cristiano Spila *Forme e problemi del simbolismo animale: il genere del bestiario nel Novecento* című esszéje nyitja meg, melyben a szerző a bestiárium mint irodalmi műfaj XX. századi megjelenési formáit követi nyomon: Apollinaire *Le Bestiaire ou cortège d'Orphée* (1911) című költeménye, amelyben az állatok a költészet és a költői tevékenység allegóriáivá válnak, valamint Jules Renard állatportrékat tartalmazó karcolatgyűjteménye, a *Histoires naturelles* (1896) elemzését követően Arturo Loria *Il Bestiario* (1957) című verseskötete, Marianne Moore költeményei, majd Julio Cortazar *Bestiario* (1951), végül pedig Jorge Luis Borges *Manual de zoología fantástica* című műve (1957) képezik vizsgálódásai tárgyát. Giovanna Parisse a *l'Arche de Noé: presenza degli animali nella narrativa di Jules Superville* című tanulmányában arra keresi a választ, hogy az uruguayi író, Superville prózájának oly eredeti esztétikája mennyiben épül az állatok ábrázolására, Graziella Pulcella ezt követő értekezésének segítségével pedig megbizonyosodhatunk arról, hogy az állatszimbolika milyen jelentős mértékben szövi át Giorgio Manganelli elbeszéléseit (*Le figure animali nella scrittura di Giorgio Manganelli*) is, amelynek zoomorf átváltozásokat elszenvető főhőse metafizikai igazságok hordozójává válik. A D'Arrigo-féle bestiárium fogalom az utolsó tanulmányban bontakozik ki előttünk Cristiano Spila vizsgálatain keresztül, aki szerint D'Arrigo állatszimbolizmusa *Horcynus Orca* című regényében csúcsonodik ki, amelynek főszereplője, a rettenetes tengeri szörny, a korábbi irodalmi hagyományokkal ellentétben már

nem rendelkezik a halhatatlanság attribútumával. A XX. századi fejezet végül a már említett berber találós kérdéseket taglaló értekezéssel zárul.

Napjainkban, amikor a korábban csak szakavatottak, évszázadokig pedig kizárólag a „beavatottak” számára hozzáférhető középkori kódexek megfelelő történeti tájékozottság, illetve háttértudás nélkül egyébiránt könnyen félreértelmezhető miniatűrái már a laikus olvasóközönség számára is elérhetőek, örvendetesnek és időszerűnek tekinthető egy ilyen, ikonológiai adalékokban is bővelkedő tanulmánykötet megjelenése, melynek szerzői észrevehetően arra törekedtek, hogy az elemzett szövegeket, illetve az alkalmasint hozzájuk kapcsolódó ábrázolásokat a komparatiztika elveit követve, adott korszakon belül, de különböző kultúrkörök alkotásaival egybevetve, illetve korszakokon átívelő szemléletváltozások tükrében, a szellemtörténet összefüggéseit is figyelembe véve vizsgálják és ekként jelölik ki szerepüket az irodalom- és művelődéstörténet színpadán.

ANDRÓCZKI ANETT

**Aspects of the Enlightenment: Aesthetics, Politics, and Religion.** (Eds.) Ferenc Hörcher, Endre Széchényi. Akadémiai Kiadó, Bp., 2004, 346.

1755-ben az *Edinburgh Society for Encouraging Arts, Sciences, Manufacturers, And Agriculture in Scotland* jutalmat ajánlott fel annak, aki a legjobb esszét írja az ízlésről. A pályázatot követő évtizedben a poros, szegény és középkorias Edinburghben soha addig (és azután sem) tapasztalt szellemi pezsgés indult meg: Hume, Ramsay, Smith, Ferguson, Kames, Robertson, Gregory és mások vitatkoztak az ízlés mibenlétéről, a műalkotások kontextusáról és jelentéséről. Peter Jones, az edinburgh-i egyetem emeritus professzora ennek a pezsgő évtizednek a szereplőit vonultatja fel a jelen kötethez írt bevezetésében. Felhívja a figyelmet arra, hogy a felsorolt szerzők nézetei erősen hatottak mind követőik, mind ellenzőik gondolkodására.

A skóciai filozófusok és vitáik megidézése nagyon találó egy olyan kötet élén, amely az európai

felvilágosodás kutatásának legújabb magyarországi eredményeiből hivatott ízelítőt adni angol nyelven. A tanulmányok szerzői több generációt képviselnek a Lukács György hatása alatt felnőtt budapesti iskola tagjaitól olyan fiatalokig, akik külföldi műhelyekben is tanulhattak.

A cím három témát (esztétika, politika, vallás) jelöl meg az európai felvilágosodás vizsgálatának szempontjai közül, s e a három téma köré rendeződik a kötet tíz tanulmánya is. Az első fejezetben a Kant előtti esztétikai felfogásokról és fogalomhasználatról olvashatunk a Descartes, Gerard, Diderot és Rousseau művészetelméletét elemző cikkekből. Ebből a részből elsősorban Boros Gábor és Ludassy Mária tanulmányát emelném ki. Boros Gábor elegáns tanulmányában rámutat arra, hogy Descartes az *Értekezésben* nem a legnyilvánvalóbb megoldással él, amikor történetként meséli el az én utazását a szív mélyébe. Descartes döntésének etikai, politikai és pedagógiai oka (és téje) van: a történetmeséléssel sokkal könnyebb fenntartani az olvasó figyelmét, mint egy matematikai megalapozottságú érveléssel. Ludassy Mária Rousseau nyelvtipológiáját jellemzi: Rousseau szerint a nyelvek fejlődését főként az éghajlat befolyásolta. A meleg éghajlaton melodikus nyelvek alakultak ki, míg az északi nyelvek hangjai durvábbak és erősebbek lettek, sokkal alkalmasabbak viszont az érvelésre. A fejezet további két tanulmányában Komáromy Zsolt Alexander Gerard *Essay on Genius* című, Magyarországon keveset olvasott művében elemzi a képzelet és az emlékezet fogalmait, Kisbali László pedig Diderot „időtlen” időszerűtlenségéről értekezik a szépről írt enciklopédia-cikk kapcsán.

A könyv második fejezete az esztétikai meggyőződések és a politikai-társadalmi elméletek összefüggéseit, illetve egymásra hatásukat vizsgálja. Hörcher Ferenc *Judgement and Taste: From Shakespeare to Shaftesbury* című bátor ívű tanulmányában azt az átmenetet próbálja megragadni, amelyben a gyakorlatias és ésszerű ítéletalkotás szubjektív véleménynyé válik. Ehhez elsőként Hamlet szerepeit (az udvaronc, a játékos, a filozófus, a bíró) veszi sorra, és az udvari élethez kritikus attitűdöt emeli ki a drámában, majd Machiavelli és Montaigne gondolatait és a wittenbergi reformációt hívja segítségül a *Hamlet*

további elemzéséhez. Végül arra mutat rá, hogy Shaftesbury erkölcsfilozófiai írásai az udvari irodalom (Castiglione, Gracián) hagyományait vizszik tovább, és az intellemtímfaj egyik változatként is értelmezhetők. Hörcher érvelésének egyik mellékes, ám annál érdekesebb pontja, amikor arra utal, hogy a munkamegosztás Luther és Melancthon viszonyában ösztönzőleg hathatott Shakespeare-re Hamlet és Horatio párosának megformálásakor. Széchényi Endre Shaftesbury „esztétikai szabadságá”-ról értekezik. A Lord műveiben új filozófiai feltevésekkel közelít az ész/érzék (sense), esztétikai (aesthetic), szabadság (freedom) és közösség (community) kategóriáihoz. Radnóti Sándor *Why One Should Imitate the Greeks?* címmel Winckelmann görögség-központú kultúrtörténeti munkásságát elemzi, és párhuzamba állítja azt a latinitás-párti Rousseau gondolatvilágával. Röviden felvázolja azt a folyamatot, ahogy a plutarkhoszi hagyományban állva az antikvitás sokáig egységes megítélése felbomlott a XVIII. század második felében. Winckelmann ókori művészettörténetében Radnóti főként a szépség, a meztelenség, a szabadság fogalmaira koncentrált, a szerző franciaországi sikerét pedig azzal magyarázza, hogy munkássága nem politikátörténeti, hanem sokkal inkább kultúrtörténeti irányultságú. Kontler László a nők társadalmi szerepének megítélését vizsgálja a „konzervatív felvilágosodás” képviselőjeként emlegetett Robertson és Burke műveiben.

A kötet utolsó fejezetében két tanulmány hoz példát arra, hogy a szépről vallott korabeli felfogások milyen szorosan kapcsolódhatnak teológiai vitákhoz. Szakmailag és nyelvilag egyaránt mives írás Schmal Dánielé, aki a természet és a gondviselés fogalmait vizsgálva ad új szempontokat a Malebranche-Arnaud-Leibniz vita értelmezéséhez. A vitapozíciók ismertetése helyett álljon itt a vita központi kérdése, két megfogalmazásban: hogyan viszonyul egymáshoz természet és Gondviselés, a természetit törvények egyetemessége és általánossága és Isten személyes figyelme a teremtményekre? Hogyan működik együtt az isteni igazgatás két megnyilvánulása (természet és kegyelem) az univerzum kormányzásában? A másik tanulmány szerzője, Utasi Krisztina, az 1783 és 1786 közt folyt panteizmus-vitához szolgál adalékkal, amikor Moses Mendelssohn

egyik leveléből kiindulva azt sugallja, hogy Lessing *Bölcs Náthánja Anti-Candide*-ként is értelmezhető.

BRETZ ANNAMÁRIA

**Herbert Grabes: Einführung in die Literatur und Kunst der Moderne und Postmoderne. Die Ästhetik des Fremden.** A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 2004, 177+16. (UTB Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft.)

Aligha csodálatra méltó, írja bevezetőjében a szerző, hogy színre lépésük idején az irodalmi és művészeti alkotások idegenként hatnak/fogadtatnak; az azonban különös, hogy a modern és posztmodern a szélesebb nagyközönség előtt mind a mai napig megőrizte ezt az idegenséget. A közönség és a művészet között létező elidegenedtség részint az állandó kísérletezés velejáró effektusa, részint ennek következményeképpen az új megjelenítési formákkal és új tartalmakkal magyarázható. A giesseni Justus Liebig Egyetem anglista professzora ennek az idegenségnek/elidegenedtségnek ered a nyomába, egyfelől olyképpen, hogy megkísérelti feltárni a modern és posztmodern művészet idegenségének sajátosságait, másfelől azáltal, hogy ennek az idegenségnek „esztétikatörténetét”, illetőleg a széphez és fenségeshez fűződő viszonyát elemzi. Az idegenség – nézete szerint – a szép és a fenséges helyébe lépett, Grabes táblázatba foglalva mutat rá arra, hogy az idegen a megnyerő szép és a lenyűgöző fenséges között foglal helyet, közelebb a fenségeshez (és több szállal kapcsolódva hozzá), mint a széphez, s az idegen, az elidegenítő más integrálja az irritáló, az érthetlent és a borzongatót (kellemetlent, szorongást okozót: a szónak „das Unheimliche” értelmében). A szerző nézőpontja részben befogadésméleti, az olvasó és a néző aspektusából érzékelteti, hogy a Kant által *Az ítélőerő kritikájában* megfogalmazott és a zseniesztétika óta nagyjában-egészében elfogadott fogalmak és értékelési kritériumok (nemcsak a szép, a fenséges és borzongató „ügyében”, hanem a természet és/versus művészet viszonylatában) miként változnak át a modern és a posztmodern periódusaiban. Itt áruolom el,

hogy Grabes „más” korszakolási ajánlattal él: a modernen belül éppen úgy megkülönböztet egy korai meg egy késői szakaszt, mint a posztmodernen belül, illetéknépp a két periódus azonos, de legalábbis hasonló alakulástörténetét sugallja: előbb a korai modern radikális idegenségét világítja át, idesorolva az expresszionizmust, a kubistákat, a kollázs kiváltotta elidegenítő effektusokat, az absztrakt művészet megjelenését, majd a dadaistákat és a ready-made technikát, a szürrealizmust és a tudatáramos eljárásokat. A kései modern intenzívvé fokozza a korai modern művészeti elképzeléseket (a képzőművészetben az absztrakt expresszionistákkal, a trivialitás bevonulásával és többek között az op-arttal; az irodalomban az abszurd színház és az új regény, a német konkrét költészet és az amerikai beat-nemzedék lenne a megfelelője. A korai posztmodernben az ironia, a paródia meg a travesztia kerül a középpontba, a stílus- és a műfajkeverés, a művészet és az irodalom határainak kitágítása. A tetszés szerinti „kultusza” figyelhető meg, valamint a játék a borzalmassal/elrettentővel. A kései posztmodern a koraitól „szubtilis” különbözőségével tetszik ki, a változatok és a szövegköziség tartozik legfontosabb eljárásai közé, a „neo”-irányzatok felbukkanása, meglepetésszerűen(?) a realista elbeszélés elidegenedett visszatérése. De idekapcsolódik a médiatörténeti fordulat, amelyhez társul az „idegen kultúrák” integrálódása, a kulturálisan hibrid irodalmi formák fölbukkanása.

A fejtegetéseket egyfelől a hivatkozott művek olykor csupán cím szerinti említése igazolja; míg a „klasszikus” avantgárd kiáltványainból viszonylag hosszabb (legalább többmondatos, negyed oldalnyi) szemelvényeket kapunk, az említett irodalmi művek, többségükben angol nyelvű alkotások csupán mintegy utalászerűen, egy-két mondatral jellemeztetnek: a 73. lapon például a paródiára példa Borges, Nabokov, Thomas Mann egy-egy műve, a posztmodern paródiára John Barth, Thomas Berger, Richard Brautigan, Jerzy Kosinsky, Robert Coover, James Purdy regényeit sorolja a szerző annak bizonyításaképpen, hogy szinte nincs olyan területe az irodalomnak, a médiumoknak, a politikai nyelvnek, amelynek viszája ne volna megjelölhető a posztmodern prózai epikában. Ami a képzőművészetet illeti, hasonló

a helyzet; csakhogy a szerzőnek ezúttal a tizenhat színes illusztráció (Ernst Ludwig Kirchnerrel Shiri Neshatig) a segítségére siet, és valóban illusztrálja a képzőművészetben az irodalommal jórészt párhuzamban lezajló váltást. Másfelől (jóllehet a hivatkozott irodalmi művek egy részét még a téma szakavatott kutatója sem bizonyosan ismeri) az a kontextus, amelybe az irodalmi alkotások kerülnek, megérteti a jelölt irányzat vagy törekvés jellegét, hiszen az idegen(ség) esztétikáját akképpen elemzi Grabes, hogy bevezető és záró fejezeteiben mintegy közrefogja az irányzatpoétikai vagy művészeti elgondolások bemutatását. Míg a bevezető fejezetek elfogadhatóvá teszik Grabes megközelítési szempontját, az idegen elhelyezését az esztétikai megfontolások között, illetőleg kitüntetett helyét az általános és az ágazati esztétikákban, a záró fejezetek indokolják az elfogadási ajánlatot, és megjelölik annak az esztétikai folyamatnak a stádiumait, melyek a modern és posztmodern kibontakozásában alakot kaptak. A modern és posztmodern művészetéhez/irodalomhoz hasonlóan találkozhatunk az élet más területein is az elidegenítő mással; ez analógia révén (állítja Grabes) az idegen esztétikája nemcsak az élet gyakorlatában tesz szert jelentőségre, mivel segíti oly életstratégiák fejlődését, melyek lehetővé tehetik a megértést és a tudatválság legyőzését, hanem etikai vonásokkal is felruházódik: erősíti a készséget arra, hogy az idegenséget ne csupán reflexszerűen, megkerüléssel, elutasítással vagy agresszíven az elnyomás kísérletével „reagáljuk le”, hanem az idegenséget mint saját képességünk kihívását integratív módon és a nem-integrálható tolerálásával ragadjuk meg. Mindennek szubjektumpozíciónk tudatosulására, illetőleg e pozíció változékonyágára és ezáltal viszonylagosságára is hatással van.

Grabes végkövetkeztetéseiben túllép a pusztán művészeti/irodalmi idegenség és a korábban használt szép, fenséges stb. fogalmak szembesítésén, s szélesebb kontextus lehetőségét vázolja föl esztétika és kultúrafelfogás változásait szemre vételezi – az idegenséggel találkozás különféle le reagálásain töprengve.

**A rejtélyes Aeneis.** (Szerk.) *Ferencki Attila.* L'Har-  
mattan, Bp., 2005, 211.

Több mint száz év után újra könyv jelent meg magyarul Vergiliusról. És ez annál is örvendete-  
sebb tény, mert az elmúlt évtizedek olyan jelen-  
tős eredményeket és olyan izgalmas vitákat  
hoztak világszerte az *Aeneis*-értelmezésben, me-  
lyeknek magyarul mindeddig alig akadt tolmá-  
csolója. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a  
jelen kötet pusztán közvetítene máshol elért  
eredményeket. De ezt is megteszi, és éppen a nem-  
zetközi tudományos diskurzus frissebb teljesít-  
ményeire alapozva képesek a kötet tanulmányai  
egyes Vergilius-értési problémák felvetésére és  
újszerű megválaszolására.

Az első három tanulmány szigorúan véve az  
*Aeneis* értelmezésével foglalkozik. Kozák Dániel  
írása bizonyos ismétlődő sorok elemzése révén  
mutatja ki, hogy az *Aeneis* azon feltűnően meg-  
fogalmazott és az augustusi propagandával össz-  
hangban álló történelemkonceptiója mellett, mely  
szerint Augustus egyeduralmával a történelem  
elérte célját, a Római Birodalom örök aranykorát  
– az eposz szövegébe minduntalan beleíródik egy  
másfajta történelem-felfogás, az örök változás,  
a történelmi állandóság lehetetlenségének kép-  
zete is. A korábbi értelmezés számára kizárólag  
az augustusi propaganda határozta meg az *Aeneis*  
jelentésképzésének keretét, míg ezúttal szembe-  
sülnünk kell az explicit kijelentések érvényét fo-  
lyamatosan aláásó implicit ellenelmélettel is. Tamás  
Ábel az *Aeneis* első könyvében leírt Iuno-templom  
képi ábrázolásainak eposzbéli értelmezéseivel  
foglalkozik. A trójai háborúból vett jelenete-  
ket látva Aeneas örül, mert bennük a trójaiak  
iránti szánalom jelét látja, holott tudhatná, hogy  
Iuno gyűlöli a trójaiakat, és az ő templomában  
ezek a képek az ellenségein győztes istennőt ün-  
neplik. Csakhogy maga a képeket megrendelő  
Dido királynő is hajlandó saját értelmezését meg-  
változtatni, amikor Aeneasszal találkozik. A kon-  
textus megváltoztatása megváltoztatja a jelentést.  
Nincsenek helyes értelmezések és félreértések:  
a műalkotás többértelműségének, a jelentés vál-  
tozandóságának képzete beleíródik magába az  
eposz szövegébe. Vincze Máté mellett érvel,  
hogy Aeneas alvilágjárását szellemi utazásként  
érdemes olvasni, amelynek ezek szerint nincs és  
nem is lehet olyan konzisztens topográfiát tulaj-

donítani, mint amelyet az empirikus térben tett  
utazásokról szóló beszámolóktól elvárunk.

A következő három tanulmány az *Aeneis* re-  
ceptiójával foglalkozik. Ferenczi Attila az eposz  
XIII. énekét elemzi, amelyet Maffeo Vegio írt  
meg a XV. században, és amely rendkívüli nép-  
szerűsége miatt tett szert annak idején. Vegio rajon-  
gói túlságosan nyitottnak találhatták az *Aeneist*,  
és örömmel üdvözölték a befejezést, amely a szá-  
lakat elvarrta, az értékeléseket egyértelművé tette,  
az ellentmondó értékek közül választott. Ez  
egyben azt is jelenti, hogy az akkori értelmezők  
is érzékelték Vergilius szövegének nyitottságát,  
ellentmondásos természetét, mely a mai értelme-  
zőkből lelkesedést vált ki; csak nekik egyáltalán  
nem tetszett, mert elbizonytalanította a kanoni-  
kus értelmezést, amelyhez viszont ragaszkodtak.  
Hasonló következtetések adódnak Friedrich Ju-  
ditnál és Vikárius Lászlónál is. Az előbbi angol  
reneszánsz feldolgozásokat vesz szemügyre, és  
úgy találja, Marlowe drámája és Nahum Tate Pur-  
cell számára írt librettója egyaránt olyan olvasa-  
tával szembesít Aeneas alakjának, amely össze-  
egyeztethetetlen a hagyományos értelmezéssel.  
Vikárius László rendkívül informatív tanulmá-  
nya az *Aeneis* szövegére épülő megjelenítések  
tárgyalja: megdöbbentően sok van belőlük.

A kötet végén Kocsis Géza ismerteti V. N. To-  
porov *Aeneis*-könyvét, majd magyar fordításban  
közli a könyv utolsó fejezetét. Ezt is örömmel  
kell üdvözölnünk, hiszen ettől a jelentős és a ma-  
gyar irodalomtudományban sem hatástalan gon-  
dolkodótól nem sok mindent olvashatunk magya-  
rul. Az itt olvasható mitopoétikai megközelítés  
nem a költői szöveg szoros olvasására vállalko-  
zik, hanem a nagyobb narratív struktúrák antro-  
pológiai szintű értelmezésére. Aeneas mint a „sors  
embere” olyan embertípust képvisel, aki egyrészt  
kiválasztott a nagy feladat elvégzésére, másrészt  
maga már eleve kész a kiválasztottságot elfo-  
gadni és életét minden tekintetben alárendelni  
küldetésének, sőt összhangba hozni küldetésé-  
vel. Mindez azonban csak első pillantásra ellen-  
tétes a kötet többi tanulmányának szemléletével,  
illetve igazodik a hagyományos *Aeneis*-értelme-  
zésekhez. Attól, hogy Aeneasban a sor emberét  
látjuk, még feltehető a kérdés: mit is gondoljunk  
az ilyen emberről, aki egy transzcendens küldé-  
téstudat alapján mindenben és mindenkin átgá-  
zolja tör a csak általa ismert, de valójában általa

sem nagyon értett cél felé? Biztosan tudjuk, hogy vannak olvasók, akikből ennek az embertípusnak az ábrázolása lelkesedést vált ki. Mások szemében (és a tanulmánykötet szerzői többségükben ezek közé látszanak tartozni) az ilyen hős legalábbis problematikus.

HAJDU PÉTER

**Johann Herzog: Marte armonioso. Trionfo della Battaglia musicale nel Rinascimento.** Mario Congedo Editore, Lecce, 2005.

A csata nemcsak a reneszánsz irodalom bizonyos műfajaiban jelenik meg – Luigi Pulci, Matteo Maria Boiardo, Ludovico Ariosto vagy Torquato Tasso lovagi eposzaiban –, akusztikai jegyeit ugyanis a korabeli zene is alkalmazza, és ezzel együtt megteremt a zenei *battaglia* műfaját. Johann Herzog *Marte armonioso* című könyve meglehetősen nagy úrt tölt be a reneszánsz zeneirodalmának tárgyalásában, mivel a *battaglia* zenei műfaját – születését, virágkorát és hanyatlását – történeti ill. zenetörténeti nézőpontból vizsgálja. Az interdiszciplináris munka arra hívja fel a figyelmet, hogy a háborús viselkedés nemcsak politikai, stratégiai, taktikai, technológiai, tudományos vagy pszichológiai okokkal magyarázható, hiszen fejlődését kulturális tényezők is befolyásolják. A háború a csatatereken kívül, az élet más területein is jelentkezik: a XV. és XVI. század idealizálja a háború fogalmát (is). Ennek az idealizálásnak lesz alkalmas színtere a művészetek világa: a költészet, az epika, a képzőművészet, és nem utolsósorban a zene. A kötet a *battaglia* zenei műfajának kialakulását, reneszánszkori győzelmét ill. hanyatlását strukturális szempontból vizsgálja, és ezen belül arra is rá kíván mutatni, hogy milyen nagy jelentősége volt e műfajnak a reneszánsz idején, valamint kiemeli, hogy hanyatlásának okai nem csupán zenetchnikai, hanem, tágabb értelemben, kulturális tényezőkre is visszavezethetők.

A kötet alapját a szerző által 1983-ban megvédett doktori dolgozat adja, amely a müncheni zenetörténeti doktori iskola nézőpontjának megfelelően a zenei struktúra analitikus vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, és ilyen elvek szerint követte végig a *battaglia* útját a műfaji sajátosságok

XVI. századi végleges megszilárdulásáig. Mindazonáltal már a doktori dolgozat is újabb perspektívákat rejtett: egy szélesebb történeti-kulturális nézőpontú elemzést, amely a műfaj későbbi hanyatlására is teljesebb magyarázatot tud adni. Jelen kötet, megőrizve a doktori dolgozat központi fonalát, ezeket a hiányosságokat tölti ki, kiemelve Clément Janequin *La Guerre* című művének a *battaglia* műfajára gyakorolt hatását. A Claudio Monteverdi *Nyolcadik Madrigálkötetéről* szóló új fejezet pedig elengedhetetlen részét képezi egy olyan tanulmánynak, amely a műfaj történelmi, politikai, szociológiai és intellektuális hátterét hivatott feltérképezni. Ezek az állomások vezetnek a könyv konklúziójához, amely a reneszánsz *battaglia* megjelenését és formálódását strukturális, ideológiai és esztétikai jegyekkel magyarázza.

Az első fejezet a háborút, mint a politika eszközt kulturális jelenségeként vizsgálja. A XV. és XVI. században a katonai ütközetek jó része Itáliában és részben francia területeken zajlott, így nem meglepő, hogy azok zenei megjelenítése is a francia és olasz kulturális térségre koncentrált. Itália fontos csaták színtere volt egyrészt a nagyhatalmak expanziós törekvése, másrészt a belső politikai széttagoltság következtében: a quattrocento idején az egyházi állam, a Szicíliai és Nápolyi Királyság, a Velencei és a Firenzei Köztársaság, ill. a Milánói Hercegség kezében volt a legnagyobb hatalom, és ezekhez szövetségek, paktumok útján kapcsolódtak a kisebb itáliai városállamok. A szövetségek azonban, különösen Lorenzo de' Medici halála után, nem bizonyultak tartósnak, és a külföldi nagyhatalmak – Franciaország és Spanyolország – törekvéseivel együtt garantálták a szinte szünet nélküli háborút. A cinquecentóban tovább folytatódott ez a tendencia, ekkor három tényező határozta meg a térségben lezajló háborús ütközetek előfeltételeit: Franciaország és a Habsburg korona között húzódo dinasztikus konfliktus, a fokozódó török előretörés, illetve a lutheri protestantizmus terjedése.

A történelmi előzmények tárgyalása után a szerző a reneszánsz-kori értelmiség műveinek tárházából merít, és a háború ideológiai hátterét mutatja be. Lorenzo Valla, Machiavelli, Guicciardini, Francesco di Giorgio Martini, Leonardo da Vinci, Michelangelo vagy akár Baldassare Castiglione elmékedéseiből kiderül, hogy a reneszánsz kor



humanista emberét a háború minden apró mozzanata érdekelte, a technikai újításoktól kezdve egészen a viselkedésig. Éppen Castiglione fejt ki, hogy a *homo universalis* éppoly jártas a tudományokban, mint a csatatéren. A fegyverek ill. a tudományok, irodalom elsőbbségéről folytatott vitáról, mint ismeretes, fontos megjegyzéseket tett E. R. Curtius is az *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter* című alapvető munkájában.

Herczog arra hívja fel a figyelmet, hogy a háború nemcsak egy-egy társadalmi réteget mozgósított, formáló ereje valójában az egész társadalomra kiterjedt. Az uralkodók és az arisztokrácia volt a felelős a háború kirobbantásáért, a polgárok teremtették meg az anyagi hátteret, az alsóbb osztályok képezték a hadsereget, az értelmiség és a művészek, pedig értekezéseikkel, alkotásaikkal járultak hozzá a csata halhatatlanságához, sőt uraikat kísérve maguk is jelen voltak a csatamezőn, gondoljunk csak Bernardo Tasso, Miguel de Cervantes vagy Claudio Monteverdi alakjára (vagy akár a Janus Pannoniusra). Maga az egyház is a háború igazságosságát hirdette, először annak érdekében, hogy morálisan is igazolja a keresztes hadjáratok helyességét, majd később, a XVI. században, saját politikai érdekei szolgálatába állította a korábban meghonosodott ideológiát.

Látható tehát, hogy a háború az élet minden területén jelentkezett, így a művészi kifejezésben is, az irodalomban, a képzőművészetben, a színház és a zene terén egyaránt. A zeneirodalomban először egyszerű dalok formájában tűnt fel, amelyekben a felfegyverzett lovag vagy az egyszerű katona jelenléte teremtette meg a háborús környezetet. A zene később már teljes harci jelenetek ábrázolására is képes volt; az első zenei megoldások az egyszerű harcra buzdítás, a bátorítás jegyeit hordozták, majd a zenei eszköztár fokozatosan olyan nagy fejlődésen ment keresztül, hogy a zene sajátos eszközeivel akár a legfrissebb technikai újításokat is meg tudta jeleníteni. A *battaglia* zenei műfaja tehát pontosan nyomon követi a kor technológiai fejlődését, ezen kívül, pedig a gondolkodás alakulásába is bepillantást enged.

A szerző ezután a csatákon megszólaló hangokat, akusztikus jegyeket vizsgálja; ezek később egyértelműen fellelhetők a kialakuló *battaglia* stílusjegyei között. A főleg trombitával megszólal-

tott csatajelzések, amelyek a hadsereg mozgásának koordinálásában játszottak szerepet, a legnyilvánvalóbb akusztikai jegyek közé tartoznak: ezek nyomát Clément Janequin *La Guerre* (1526) című munkája is őrzi. A csatában népi ihletésű dallamok is felcsendültek, leginkább azért, hogy az összetartozás érzését növeljék. Ilyen szempontból is hírhedtté vált a török hadsereg, amelynek harci dalai a trombitától, doboktól és üstdoboktól olyan hangosak voltak, hogy nemcsak a török katonákat bátorították, de az ellenséget is halálra rémítették.

A csata általános akusztikai jegyeinek vizsgálata után Johann Herczog konkrét csaták zenei, történelmi feltérképezésébe kezd, és a kor legfontosabb csatáit vizsgálja. Így a marignanói (1515), a páviai (1525), a mohácsi (1526) a mühlbergi (1547) és a lepantói csata (1571) zenei rendszerét mutatja be. Érdemes megemlíteni a magyar vonatkozásokat is, hisz a *battaglia* fejlődésében helyet kap Tinódi Lantos Sebestyén is, akinek dalai fontos háborús eseményekről mesélnek.

A minden részletre kiterjedő és a könyv központi fonalának teljesebb megértése szempontjából igen fontos történelmi előkészítés után a már említett Janequin *La Guerre* című kompozíciójának zenei és irodalmi elemzése következik. Ebben a műben már fellelhetők a *battaglia* műfajának zenei jegyei: a fanfárszerű hármashangzat felbontásos dallamív, az egyszerű harmóniak, az egyenletes ritmus, egyes hangok gyakori ismétlése, a harmonikus és ritmikus *ostinatók* jelenléte, vagyis a basszus sajátos, háborús témára jellemző ritmikája és dallamíve, illetve a hangutánzás. Zenei felépítése azért kulcsfontosságú a *battaglia* műfajának elemzésében, mert a zenetörténet folyamán először Janequin ír le egy zenei eszközökkel megvívott csatát. A továbbiakban a könyv szerzője arra is rávilágít, hogy a francia zeneszerző darabja nem előzmények nélküli: a *battaglia* stílusjegyei már a quattrocentóban jelentkeznek, azt azonban el kell ismerni, hogy ezeket egyetlen zenei kompozícióba először Janequin ötvözi.

Az előfutárok vizsgálatakor a szerző először a *Chansonnier Pixérécourtrien* fellelhető XV. századi háromszólamú kompozícióra az *Alla battaglia*ra hivatkozik. A mű zenei és irodalmi elemzése során kiderül, hogy már nem tipikus *frottólával* állunk szemben: a *frottólának* ugyanis lírai szö-

vege van, a harmóniát a felső szólam vezeti és az alsó szólamok inkább csak kísérő jellegűek, míg az *Alla Battaglia* szövege spontán, realiztikus és az összes szólam éneklí, ezenkívül gyors tempójú és tánc jellegű részt is tartalmaz, ami idegen a *frottolától*. Ugyanakkor a nagy hatású tömör kifejezés, vagy a szavak, hangok ismétlése már jövő felé mutató jegyeknek tekinthető. A következő ide illő kompozíció Heinrich Isaac ugyancsak XV. századi *A la battaglia* című műve. A részletes elemzés alátámasztja, hogy egy teljesen kivételesen megszerkesztett kompozícióról van szó, amely legalább három zenei műfaj – a motetta, a zenekari darab és az olasz profán ének – típusjegyeit ötvözi, és amely már a zenei *battaglia* közvetlen előde. A quattrocento vadászati témájú kompozíciókban is bővelkedett, amelyek szintén hordoznak magukban *battagliára* jellemző zenei elemeket.

Janequin zenéjének vizsgálatakor azonban fontos, hogy ne csak az olasz, hanem a francia zenei hagyatéket is vizsgáljuk. A Trecentóban virágzó *virelais* például, amely a madarak énekét igyekezett utánozni, visszacseng Janequin *chansonjaiban*. A francia zeneszerző, hogy utánozza a madarak énekét, vagy hogy egy bizonyos eseményt leírjon itt is a *La Guerre*hez hasonló zenei eszközöket alkalmazza: ugyanazon a hangon való ismétlés, *ostinato* és hangutánzás. A trecentóban és a quattrocentóban születő kompozíciók tehát bizonyítják, hogy Janequin a csata realiztikus leírásához nem új, hanem már meglévő zenei eszköztárból merített, és tisztelgett az olasz ill. francia elődök előtt.

A minden részletre kiterjedő zenei és irodalmi elemzés után a szerző a *La Guerre* XVI. századi hatását vizsgálja. Így elemzi Matthias Hermann Werekoren *La Battaglia Taliana* című művét, majd Andrea Gabrieli *Sento un rumor* című kompozícióját, illetve a francia, német és angol nyelvű területeken kialakuló *battaglia* hagyományát, majd Claudio Monteverdi *Nyolcadik madrigálkötetének* háborús kompozícióit. Nyilvánvaló, hogy Monteverdi is a korábbi tradícióhoz nyúl vissza, újítása csupán a zenekari apparátusban rejlik.

A XVI. századi strukturális változás a *battaglia* műfaján belül általános kulturális jelenségekre, ideológiai, etikai, szociológiai és természetesen katonai okokra vezethető vissza. Francesco Guicciardini is utal *Storia d'Italia* című könyvében arra a megváltozott harcmodorra, amely a franciák

1494-es itáliai hadjáratával vette kezdetét. Addig ugyanis, az ellenfelek a szentől-szembeni harcban megkímélték egymás életét, az ott élők pedig váltságdíj fejében elengedték. VIII. Károly hadjárata azonban gyökeres változásokat hozott, amelyek a *battaglia* műfaját is érintették. Míg a XV. század katonai ütközetei szinte idilli, harcra buzdító énekeket hívtak életre, addig a XVI. században teljesen más kép alakult ki a háborúról: a háború félelmetes ragadozó, olyan népeket sújt, akik korábban nem tapasztalták a közvetlen veszélyt. Ezek az újdonságok már jelzik a *battaglia* közelgő XVII. századi hanyatlását: a technikai újítások, a tűzfegyverek és ágyúk fejlődése új stratégiai megfontolásokat von maga után, a háborúban a védekezés válik elsődleges fontosságúvá, és a nyílt harc egyre kevésbé kerül előtérbe, aminek nyomát természetesen a zene is őrzi.

Johann Herzog egy logikusan felépített, rendszerezett, minden részletre kiterjedő, zenei, történelmi és irodalmi alapokon nyugvó munkája igen választékos ugyanakkor olvasmányos nyelvezettel párosul. Az egyes kompozíciók vizsgálatakor a szerző primer irodalmat használ, mind a szöveg, mind a partitúra esetében. A német, olasz, francia, angol és magyar nyelvű bibliográfia pedig igen hasznos ismeretekkel szolgál azoknak, akik a témában el szeretnének mélyedni. A kötet magyar nyelvre fordítása igen fontos lenne, hiszen jelentős tudományos munkaként a magyar zenei történetben és zenekritikában is méltányos helyet foglalhatna el.

SZILÁGYI ANNAMÁRIA

**L'eredità classica in Italia e in Ungheria dal Rinascimento al Neoclassicismo.** (Szerk.) Sárközy Péter, Vanessa Martore. Universitas Kiadó, Bp., 2004, 490.

2001-ben Budapesten, a Magyar Tudományos Akadémia rendezték meg az L'eredità classica in Italia e in Ungheria dal Rinascimento al Neoclassicismo (A klasszikus örökség Itáliában és Magyarországon a reneszánsztól a neoklasszicizmusig) című nemzetközi konferenciát az Akadémia és a velencei székhelyű Giorgio Cini Alapítvány szervezésében. A két intézménynek ez volt a tizedik közös tudományos ülése együttműködé-

sük három évtizede alatt. A hetvenes évek óta megrendezett első nyolc konferencia kronologikusan tárgyalta végig az olasz–magyar kapcsolattörténetet a középkortól a XX. századig. Hazánkban az Akadémiai Kiadó gondozásában három kötet jelent meg három konferencia anyagából: 1975-ben a Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento, 1982-ből való a Venezia, Italia, Ungheria fra Arcadia e Illuminismo, míg 1990-ben látott napvilágot a Venezia, Italia e Ungheria tra Decadentismo e Avanguardia, 1998-ban pedig a jelen kötetet is gondozó Universitas Kiadó adta ki az Italia e Ungheria dagli anni Trenta agli anni Ottanta címűt. (Olaszországban a konferenciák anyaga rendre az Olschki Kiadó „Civiltà Veneziana” elnevezésű sorozatában kerül publikálásra.)

A két ország kapcsolatainak áttekintése után 1998-ban rendezték meg az első tematikus tudományos ülést, mely a klasszikus hagyomány jelenlétét állította figyelemnek központjába; ekkor a középkor és a kora reneszánsz időszakát tekintették át a téma legkiválóbb kutatói (a római Il Calamo Kiadó tette közzé az itt elhangzottakat 2001-ben). Ennek folytatása volt a 2001-es találkozó a magyar fővárosban, melyen az érett reneszánsztól a neoklasszicizmusig ívelő időszak volt a kijelölt terület. A kötet tehát nem monografikusan dolgozza föl a címben megjelölt témát, hanem a két országban és általában Európában meghatározó jelentőségű kulturális tradíció jelenlétének különféle megnyilvánulásait, aspektusait, epizódjait mutatja be, inkább példákat adva, mint a teljesség igényétől vezérelve. E tény nem csak a kötet jellegéből adódik (egy konferencián elhangzott előadások szerkesztett szövegei kaptak helyet), hanem abból a megfontolásból is, hogy nehezen lenne elképzelhető a tárgyalat anyag teljességének átfogása, hiszen, amint azt éppen a szerzők témaválasztásai mutatják, a legszélesebben értett kultúra minden rétegében, megnyilvánulásában tetten érhető a klasszikus örökség jelenléte, hatása, valamilyen szempontú, célú értelmezése, használata.

A konferencia és a kötet pontosan annak bizonyítéka, hogy az európaiságot jelentő kultúra (amely meghatározza a kontinensnyi közösség identitását, mentalitását, közösségen belüli és kívüli viszonyrendszerit) egyik alappillére, viszonyítási pontja és összetartó ereje a klasszikus

tradíció. A tét természetesen nem e közismert tény bizonyítása, sokkal inkább újabb példákkal alátámasztása, illetve eddig napvilágra nem került aspektusainak, jeleneinek bemutatása; inkább kiindulási pont, bizonyítandó axióma, mint feltárára váró ismeretlen territórium. A kötet – jellegéből fakadóan – arra nemigen képes, hogy a vállalt kronológiai, tematikai határokon belül az alakulástörténete felrajzolja, viszont megint csak exemplum-jelleggel képet kaphatunk az egyes időszakok klasszicizmussal ápolott viszonyáról, illetve az azokban aktuálisan érvényes interpretációkról és funkciókról.

A konferencia-kötet azért is forgatható haszonnal, mert nem csupán a vizsgált terület sokrétűségét, sokarcúságát mutatja meg, de a hozzávezető utak, értelmezések, vizsgálati szempontok és módszerek különféle lehetőségeit is, hiszen olvashatunk itt a hagyományos filológiai megközelítéstől a kritikai kultúrakutatás teóriáit alkalmazó értekezésig több megközelítést. Bár erre figyelve a kötetet tanulmányozva tovább erősödhet az a tapasztalat, hogy sajnos az italianisztikában (nem csak hazánkban, de az anyaországban is) nem igazán jelennek meg a közelmúlt és a jelen irodalomelméleti felismerései, lehetőségei, interpretációs technikái. Ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül dekonstruktivista módszerekkel kellene most már nekimenni a régiség produktumainak, nem a „posztmodern terroristák” hiányoznak, de az kétségtelen, hogy az eddig még fel nem tárt momentumok pozitívista, legfeljebb strukturalista vadászata helyett, mellett akkor születhetnének új, a jelen befogadói számára érdekes, aktuális eredmények, olvasatok, ha azokra a pontokra és olyan szemmel néznének a kutatók, amelyek ma érdemben megszólíthatók, illetve ahonnan remélhetőleg ma érdekes válaszok érkezhetnek. Ez minden bizonynyal tradicionálisan elfogadott sémák, fogalmak, fogalmi rendszerek, interpretációk ártékelődéséhez, ártrendeződéséhez vezetne (a múlt, a történelem újraírásához), viszont e fordulat nélkül nem gondolom megújíthatónak, felfrissíthetőnek a tudományterületet. E szempontból az angolszász példák lehetnének modellértékűek – nem azok átplántálására, hanem a mögöttük álló szemléletmód átvételére gondolok. Erre lehet remek példa a kötetből Amadeo Quondam tanulmánya, illetve az általa vezetett kutatócsoport, az „Europa delle corti” negyed-

százados tevékenysége, mely az angol eredetű „cultural studies” elgondolásait, megközelítéseit alkalmazza, ezen a horizonton igyekszik újraírni a kora újkori udvari kultúra jelenségét, annak alakulástörténetét.

A kötet bevezetőjében a szerkesztő Sárközy Péter, a római Sapienza Egyetem Magyar Tanszékének vezetője, az itáliai és a magyar irodalomtörténet méltán ismert és elismert kutatója foglalja össze az MTA és a Cini Alapítvány együttműködésének történetét, s ezzel együtt, ezen keresztül a kapcsolatrendszer vizsgálatának közelmúltbeli történetét. Az előszó nem igyekszik, a szerkesztői hatalomnál fogva, keretbe foglalni, megalapozni a később következő szövegeket, azaz nem kívánja átvenni a ki nem rajzolódó nagy elbeszélés funkcióját, nem összegez, nem von le konklúziókat, nem vázol fel történeti ívet, csak azt a szituációt rekonstruálja, mutatja be, melyben a közreadott tanulmányok megszülettek.

Az előadásokat kronológiai sorba rendezve, három nagy fejezetbe gyűjtve olvashatjuk. Az elsőben a XVI–XVII. század és a klasszikus tradíció viszonyrendszerébe nyerünk bepillantást. A kötetet Amadeo Quondam tanulmánya nyitja; azt mutatja be, hol volt a helye, mi volt a funkciója az udvari ember megformálásában, azaz a nevelésben a „humanae litterae”-nek, azaz a klasszikus humanista műveltségnek. A következő két értekezés témaválasztása és módszere hasonló: Franco Cardini azt követi nyomon, hogyan alakult a keresztény háborúk megítélése, értelmezése, irodalmi toposzként használata a XIII. századtól a XVI. századig, Marina Montesano pedig a muzulmán vallás és közösség Európában élő-alakuló képét mutatja be a mondott időszakban. Ezt követően Jan Ślaski a lengyel–magyar–olasz kapcsolatrendszer terében tekinti át a ciceroniánus teória történetét, remek példát adva ezzel a kulturális javak és produktumok forgalmazódásának „útvonalaira” és módjaira. Maria Teresa Angelini az olasz–magyar komparatiztika területéről választott magának tárgyat: Pietro Bembo és Balassi Bálint költészetét veti össze ama szempontból, hogy hogyan alkalmazták a petrarkizmus és a klasszikus tradíció örökségét. Ezt követően műfajtörténeti vizsgálódásokat olvashatunk: Jankovics László a Jacobus Pisonak (aki a nemzetközi humanista literátor-disputa kevés

magyar szereplőjének egyike volt) életművében fontos szerepet játszó műfaj, az epitáfium mögött húzódó hagyománytörténetet vizsgálja fel, s olvassa ezekhez viszonyítva Pisót. Bárczy Ildikó a magyar prédikációs irodalom által használt klasszikus műveltséget igyekszik feltárni a szövegekben alkalmazott idézetek alapján, Kecskeméti Gábor pedig a klasszikus és humanista exemplum-hagyomány jelenlétét kutatja a XVI–XVII. századi magyarországi propagandairódlomban. Balázs Mihály az erdélyi reformáció klasszikus műveltséggel tartott szoros kapcsolatát mutatja be, Molnár Anna a római inkvizíciónak a magyar és horvát nyelvű katolikus bibliafordítások elkészültében játszott szerepéről ír, Hajnóczy Gábor pedig a Budapesti Városi Könyvtár Vitruvius-kötetét mutatja be. Gabriella Miggiano érdekes adalékkal járul hozzá a magyar humanizmus történetének vizsgálatához, Galeotto Marzio külhoni recepciója áll figyelme középpontjában. A fejezetet záró tanulmány szerzője Havas László, aki a XVII. századi történetírásban keresi az antik gyökereket és Bonfini recepcióját. A második fejezetben a reneszánsz és a barokk közötti átmeneti időszakra koncentráló előadások szövegeit tartalmazza. Az első három tanulmány alakulástörténetet vizsgál: Szörényi László a vergiliusi epikus modell Girolamo Vida-féle értelmezésének magyar jelenlétét. Vigh Éva a „facezia”, az elmés, mulatságos, szellemes beszéd, mint az etika terébe kerülő retorikai eszköz használatát mutatja be az olasz értekező irodalomban a reneszánsz udvarban tevékenykedő Castiglionétól a barokk fontos teoretikusáig, Tesauróig. A harmadik szöveg, Giuseppe Grilli tollából Francisco Suarez itáliai és európai jelenlétét tekinti át. Ezután két Pázmánnyal foglalkozó tanulmány következik: Bitskey István a jeles magyar katolikus prédikátor által használt antik szerzőket méri fel, Szabó Ferenc pedig a sztoicizmus jelenlétére és hatására mutat rá. A fejezet további négy írása is elsősorban magyar témákra koncentrál – az itáliai modelleket hívva viszonyítási pontul. Anna Cerbo, Szörényihez hasonló témát választott, ő is a vergiliusi tradícióra figyelt, de két szerzőre, Tassóra és Zrínyire koncentrálva. Amadeo Di Francesco a Priamos és Tisbe-történet magyarországi recepcióját mutatja be, Zemplényi Ferenc a latin és a népnyelv kérdésének történetét te-

kinti át az olasz és a magyar irodalomban, végül Kilián István a piktográfiában – azaz a piktogramok készítésének művészetében – működő klasszikus hagyományról értekeznek.

A harmadik, utolsó fejezet a klasszikus kultúra XIII. századi jelenlétével kapcsolatos eredményeket mutatja be, kilenc szöveg által kínált példák segítségével, melyek közül hat a magyar irodalom történetéből választ tárgyat. Köpeczi Béla a XVII–XVIII. fordulóján élt, századi francia származású itáliai történétíró, Casimir Freschot életművének magyar vonatkozású részleteit tekinti át, arra keresve a választ, hogyan alkalmazta az antik példákat ezekben a szerző. Cecilia Pilo Bpyl Putifigari a Faludy Ferenc által fordított iskoladramák klasszikus műveltségkincsét tárja fel, Sárközy Péter Meastasio magyarországi recepciójának történetét foglalja össze a klasszicizmus és a rokokó által meghatározott térben, Szellestei Nagy László pedig az ecloga műfajának, illetve a vonatkozó antik tradíciók sorsát követi nyomon, H. Kakucska Mária Orczy Lőrinc poéziséről ad összefoglalást, a klasszicista tradíció felől olvasva és téve mérlegre a műveket. Pál József a Kazinczy-féle Orpheusban publikált itáliai eredetű lírai szövegeket veszi számba, megállapítva, hogy ezek közlésével is az ízlésformálás, modernizálás volt a kassai lap, illetve a főszerkesztő Kazinczy célja. A fejezetben három tanulmány tárgyal olasz témákat: Giovanni Cerri Vico Homérosz-képét rekonstruálja, abból a célból, hogy bemutathassa, milyen hatással volt e kép a korabeli, illetve a közvetlen utókor Homérosz-értelmezésére. A kötetet záró két írás főszereplője a klasszikus hagyományt megtestesítő, szimbolizáló hely: Róma. Madarász Imre a klasszicista tragédia sokáig feledett, manapság újra felfedezett mesterének, a kiváló értekezőnek és poétának, Vittorio Alfierinek a szövegeiben megformálódó Rómát (mint legfontosabb viszonyítási, igazodási pontot) mutatja be, pontosabban azt, hogy milyen jelentéseket, értelmezéseket kapott e szövegekben az Urbs, illetve annak történelme. A kötet Armando Gnisci felszólalásának szövege zárja; Rómát az európai kultúra, az európaiság önmeghatározásában kiemelkedő fontosságú helynek és toposznak tartja, hiszen arról beszél, hogy számunkra e város, e tér egyrészt a caput mundi, ahová a kontinens minden útja vezet, másrészt a közös történet eleven mementója, a romok, a múlt

emlékeinek, s vele együtt a közös emlékezetnek legnagyobb, legteljesebb repertórium, akár a klasszikus kultúra maga.

PUSKÁS ISTVÁN

**Werner Wilhelm Schnabel: Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts.** Niemeyer, Tübingen, 2003, 715. (= Frühe Neuzeit Band 78.)

Werner Wilhelm Schnabel régóta foglalkozik a kora újkori album amicorumok kutatásával. Számos tanulmányt írt a témáról, 1995-ben pedig megjelentette „Die Stammbücher und Stammbuchfragmente der Stadtbibliothek Nürnberg” című három kötetes katalógusát, amely az egyik leg gazdagabb német emlékkönyv-gyűjteményt dolgozta fel. Az e munka során szerzett sok tapasztalat és tudás összegződik most ebben az imponáló, több mint 700 oldalas könyvben. Talán nem véletlen, hogy a könyv egy német szerző munkája, hiszen az albumok tartása is főleg német nyelvterületen örvendett rendkívüli népszerűségnek, bár kétségtelen, hogy más országok fiai is – például a magyar peregrinusok – gyakran tartottak emlékkönyvet. Hiánypótló kötetről van szó, mert a Keil testvérek 1893-ban megjelent és máig nélkülözhetetlen könyve (die Deutschen Stammbücher des sechzehnten bis neunzehnten Jahrhunderts) óta senki sem vállalkozott egy átfogó monográfia megírására.

Köztudott, hogy az albumoknak és a bennük található bejegyzéseknek fontos szerepe volt és van a családkutatásban, a heraldikában, a zene-tudományban és több más tudományágban is, Schnabel azonban a bejegyzéseket elsősorban irodalomtörténeti–irodalmi szempontból vizsgálta, őt az inscriptio nem mint életrajzi adalék, hanem mint irodalmi szöveg érdekelte. A könyv első nagy fejezetében a szerző a kutatástörténetet illetve a kutatási tendenciákat tekinti át. Az emlékkönyvek iránti érdeklődés a XVIII. sz. második felében élenkült meg, a század vége felé már sok könyvtár is gyűjteni kezdte őket. Az album amicorum először Michael Lilienthal (1686–1750) *Schediasma critico-literarium de philothecis* című művében lett önálló vizsgálat tárgya, ez a könyv a XIX. sz.

végéig az albumkutatás egyik alapműve volt. Az albumok jelentőségét aztán az evangélikus egyháztörténet-írás is felismerte, ami nem véletlen, hiszen az albumok tartásának szokása Melancthon körére vezethető vissza. De sokat köszönhetünk e téren a laikus kutatóknak is, akik családtörténeti, heraldikai kutatásaik során szintén kapcsolatba kerültek az emlékkönyvvel és ráirányították a figyelmet. A romantika hatásának köszönhetően érdeklődés mutatkozott az obszcén, durva bejegyzések mint népköltészeti alkotások iránt is. A XX. sz. elejét a pozitivisták anyaggyűjtés jellemezte, a látókör általában egyes gyűjteményekre, bizonyos használói körökre korlátozódott. Az albumokkal kapcsolatos kutatások a XX. sz. második felében vettek igazán lendületet és ez a „konjunktúra” azóta is tart. Mindenek előtt a Jörg-Ulrich Fechner és Wolfgang Klose által kezdeményezett tanácskozási adtak lökést a kutatásnak, amely közben persze egyre inkább nemzetközivé vált.

Sok adóssága volt az albumkutatás terén az irodalomtudománynak. Nem történt meg az albumszövegek rendszerezése, de nem foglalkoztak a szövegek poétikai értékének meghatározásával sem. A bejegyzések gyakran csak akkor érdekeltek az irodalomtörténészeket, ha azok híres költőktől származtak. Az átfogó koncepció létrejöttét hátráltatták az eltérő módszerbeli megközelítések, legtöbb esetben hiányzott az interdiszciplináris szempont. Sok bizonytalanság volt a téren is, hogy mi tartozik tulajdonképpen a „Stammbuch” fogalmába. Schnabel célja tehát az eddigi kutatás rendszerezése és továbbfejlesztése volt. Az albumkutatás „vezértudományának” szerinte az irodalomtudománynak kell lenni, hiszen az albumok inscriptiók gyűjteményei, amelyeknek speciális struktúrája van, a bejegyzések tartalmának pedig behatároló kánonja. Az inscriptio tehát más szövegfajtáktól jól elhatárolható, saját tulajdonságokkal rendelkező szövegfajta (melyet kiegészíthetnek más adalékok is, pl. kép, kotta). Először a bejegyzéseket kell tehát – a médiális és pragmatikus szempontokat is szem előtt tartva – formai kritériumok alapján elemezni, és meghatározni a jellemző jegyeket. Schnabel szerint a primátus mindig a szövegé, ezért kell először ezzel, majd utána magával a médiummal (könyv), majd végül azokkal a fel-

tételekkel foglalkozni, amelyek meghatározták a bejegyzések keletkezését.

Ennek megfelelően a második nagy fejezet a bejegyzésekkel, az emlékkönyv tartásának szokásával illetve magával az albummal mint könyvészeti emlékekkel foglalkozik. Az albumokban három nagy szövegegység különíthető el. Az első Schnabel Peritext-nek nevezi, ide tartozik például az album címe, vagy a nyitószöveg. A második a tulajdonképpeni bejegyzés, amely három, többé-kevésbé konvencionizált részből áll: a szövegrész, az ún. Paratext és az egyéb mellékletek (pl. kotta). Schnabel kihangsúlyozza, hogy ezt a hármat mindig mint egybetartozó egészet kell elemezni és vizsgálni.

A bejegyzések téma szerinti csoportosítására már korábban is történtek próbálkozások, Schnabel könyvében átfogó, gyűjtőfogalmakat javasol, amelyekbe több minden belefér (Wertvorstellung, Lebensklugheit, Auseinandersetzung mit Lebenssituationen, Beziehung des Einträgers zum Stammbuchhalter). A szerző maga is hangsúlyozza, hogy lehetséges más szempontok szerinti felosztás is, mindazonáltal ezek a kategóriák jól alkalmazhatók a mindennapi munkában.

Az idézetek szerzőinek elemzése alapján az irodalmi kánonok változását is figyelemmel kísérhetjük, így az albumok képet adnak egy kor népszerű íróiról, akik nem mindig azonosak a ma kanonizált írókkal. Bár a szerző kiemeli, hogy itt óvatosnak kell lenni, mert a konvenciók bizonyos értelemben szűrőként működtek, ami a nem oda illőt eleve kizárta. Áttekinti továbbá azt is, hogy mely szerzőktől idéztek leggyakrabban. Először olyan szövegek jellemzők az albumokra, amelyek az alkalmi költészet kategóriájába sorolhatók, amelyek a Goethe-kor utáni esztétika szerint nem vagy csak fenntartással sorolhatók a költészethez. Schnabel ezzel magyarázza azt, hogy az album amicorum nem vett részt az irodalmi paradigmaváltásban és így az albumpraxis a XIX. századtól kezdve marginalizálódott. Inttől is, hogy a bejegyzéseket az önkifejezés eszközeként értelmezzük, hiszen a bejegyző általában csak választott abból a kánonból, ami a kor és a miliő ízlésének megfelelt, Schnabel kifejezésével élve ő nem „Erfinder”, csak „Finder”. A bejegyzés sokkal inkább az önstilizáció eszköze, aminek sokkal meghatározóbb szerepe

volt, mint azt eddig vélték. A szövegrész funkcióját vizsgálva felhívja a figyelmet arra, hogy főleg a szentenciáknál, gnómáknál problémás, hogy kire vagy mire vonatkoznak, a szövegrész gyakran tartalmazhat olyan utalást, ami a bejegyző és a tulajdonos számára világos volt, nekünk, késői olvasóknak viszont nem. Ehhez járul még a szövegek többértelműsége, illetve az, hogy komolyan vagy ironikusan értette-e a bejegyző.

Az *inscriptio* második részével, az ún. Paratexttel eddig alig foglalkoztak. A szerző itt is részletesen áttekinti az egyes alkotóelemeket és rámutat arra, hogy ez is fontos információkkal szolgálhat. A harmadik nagy szövegegyeséget a különféle megjegyzések alkotják, amelyek leggyakrabban a tulajdonos kezétől származnak, de későbbi tulajdonos vagy névtelenek megjegyzése is sokszor előfordul, ez utóbbiak között nem ritka a sértő vagy obszcén megjegyzés.

Külön fejezet foglalkozik magával a médiummal, azaz a könyvvel. A könyvveszeti szempontú vizsgálat is sok információval szolgálhat, például az albumból lehet következtetni a tulajdonos szociális helyzetére. A szerző áttekinti azokat a könyvformákat, amelyek albumként szolgáltak, szól a bejegyzések elrendezéséről is és kitér az albumok használatának körülményeire is. A kutatók korábban elsősorban a bejegyzések megszerzésével foglalkoztak, de az albumok használata nem korlátozódott csak erre, hiszen az album elsődleges funkciójából (*memoria causa*) adódóan csak később lesz az emlékezés eszköze. Schnabel megkülönböztet egy gyűjtő- és egy későbbi használati szakaszt, amelyeket egy „nyugalmi” szakasz választ el egymástól.

A monográfia harmadik nagy fejezete az albumtartás kialakulásáról, a kialakulást motiváló tényezőkről szól illetve áttekinti az album különféle elnevezéseit. Ebben a részben a szerző részletesen bemutatja az emlékkönyvek két fő használói körét: nemesi és a tudós környezetet, illetve a két használói körhöz sorolható albumok sajátosságait. E kettő mellett persze voltak még más használói körök is, például a németalföldi humanisták vagy a pietisták – ez utóbbiak emlékkönyvei a két fő használói körtől eltérő sajátos jegyeket mutatnak fel.

Összegzőképpen elmondható, hogy Werner Wilhelm Schnabel könyve olyan fontos és hiánypótló segédeszköz az albumkutatással foglalkozó szakemberek számára, amely hosszú évtizedekre meghatározza a kutatást. Azzal persze a szerző is tisztában van, hogy sok probléma vár még tisztázásra, de ez a későbbi kutatás feladata lesz. A kötet remélhetőleg nem fog hiányozni a kéziratárak könyvespolcairól.

LŐKÖS PÉTER

**Stephen Bann: Parallel Lines. Printmakers, Painters and Photographers in Nineteenth-Century France.** Yale University Press, New Haven & London 2001, 254.

Stephen Bann a művészettörténet professzora, a Brit Akadémia tagja. Magyarországon, ha jól sejtem, úgy a történelmi reprezentáció elméletével és 19. századi történetével foglalkozó írásairól lehet ismert, bár kevés fogalmam van arról, hogy művei mennyire részei a hazai művészettörténezsze olvasmányainak. Amellett, hogy sokat írt történezszeokről (Barante, Ranke, Thierry, Carlyle, Macaulay stb.) és regényírókról (Scott, Dickens, Thackeray, James stb.), igazán elemében mégis képek (festmények, metszetek, dagerrotípiák, filmek) vagy egyéb látványok (térképek, múzeumok, historizáló épületek) közelében érzi magát. Szerepelt egy tanulmánya az 1980-as évek nagy történelmi boomjának, az újhistorizmusnak a reprezentatív válogatásában, jóllehet igen távol állt ettől az iskolától. (*The Sense of the Past: Image, Text, and Object in the Formation of Historical Consciousness in Nineteenth-Century Britain.* In *The New Historicism.* (Ed.) *Aaram H. Veenser*, Routledge, New York, 1989.) Ebben a cikkében (ahogy munkássága egészével is) voltaképp arra figyelmeztetett, hogy az újkeletű történelemelméletek képviselői milyen kevés figyelmet fordítanak arra, hogy a XIX. században nemcsak a történezsze és a regényírók, de festők, grafikusok, metszetkészítők, fotográfusok, gyűjtők, építészek tevékenységét (és a múzeumlátogatók, a festményézők, vagy a színházi közönség érzékenységét) is meghatározták a historizálás különböző módjai.

A képi megjelenítés és a történelmi reprezentáció problematikájának metszéspontját életművében a Delarocche-ról írott monográfiája képviseli. (PAUL DELAROCHE: *History Painted*. Reaktion Books, London, 1997.)

Kutatásai legyenek bármennyire is szerteágazóak, Bann alapvetően mindig a képi megjelenítés nyugati hagyományainak a kérdésével foglalkozik (általában francia és brit anyagon). A reprezentáció és/vagy reprodukció igen széles spektrumú problematikája kutatásaiban a „megszólalásig élethű” ábrázolás antik hagyományától, ahogy azt a *The True Vine. On Visual Representation and the Western Tradition* című könyvében (Cambridge University Press, 1989) vizsgálja, elvezethet egészen a történetés mesterségét az állatkitömés (taxidermia) XIX. századi gyakorlatához hasonlító eszmefuttatáshoz. (vö. *The Clothing of Cleo. A Study of the Representation of History in Nineteenth-century France and Britain*. Cambridge University Press, 1984. 8–31.) Ez utóbbi művében alakította ki azt a látásmódot, melyben a történelmi reprezentáció bármely fajtája mindig egy olyan kutatási metszetben foglalja el a maga helyét, ahol helyet kap még többek között az építészettörténet, a muzeológia, a történeti festészet, az irodalom, a különböző illusztratív ábrázolások egész sora, valamint a térképészet és a voltaképpeni történetírás is, hogy csak néhányat említek. (Ebből a kötetéből származik az egyetlen magyarul megjelent írása, amiről tudomásom van: *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*. (Szerk.) *Kisantal Tamás, L'Harmattan – Atelier, Bp., 2003.*)

A történelmi tapasztalatot Bann érzéki élménynek tekinti. Úgy látja, hogy a perspektíva képzőművészeti fogalma nagymértékben hozzájárult a történetírás metodológiájának formálódásához, ahogy a medialitás lehetőségeinek XIX. századi átalakulása (például a dagerrotípiá vagy a litográfia megjelenése) is megváltoztatta az elmúlt valóságok reprodukálásáról alkotott felfogást. A történeti múzeumok és képtárak létrejöttével olyan elrendezett vizuális terek jöttek létre, amelyek például a XVIII. századi régiségtárakkal szemben képesek voltak magyarázó szöveg nélkül is hatásosan „megeleveníteni” a múltat. Sokan érveltek amellett, hogy a történeti festészet reprezentációs technikái párhuzamba állíthatóak a regényekével. Végigtekintve a XVIII–XIX. századi

történeti elbeszélések és illusztrációs anyaguk viszonyát, Bann azt a megfigyelést teszi, hogy míg kezdetben a narratívához *csatoltak*, és azzal egyfajta metonimikus viszonyba állítottak térképeket, rajzokat, egyéni portrékat vagy bizonyos történelmi emlékhelyek ábrázolásait, addig utóbb – kép és szöveg viszonyát metaforizálva – egyre inkább az elbeszélés bizonyos eseményeinek megjelenítései szolgáltak illusztrációként. Amennyiben a verbális elbeszélése lett a vezető szerep a történelmi emlékezet ikonjainak megalkotásában, ezzel óhatatlanul háttérbe szorult a reprezentáció képi vetülete. A látható múlt már nem pusztán valami vizuálisat jelentett. Az olvasóközönség képessé vált megragadni a múltnak a jelentől élesen elválasztott világát a nyomtatott szó közvetítésén keresztül is. A történelmi regények, történelemkönyvek látványanyagát illetően a 19. század derekától egyre kevesebb különbség van az olvasás és a képek szemlélése között. Ahogy a narratíva megerősödik, a kép pusztá dekorációjává süllyed.

Bann szenvedélyesen érdeklődik a történetészet elfeledett amatőrjei (vagy pláne hamisítói) iránt. Újraértékelte a régiségbúvári érdeklődést, amelynek képviselőit korábban jobbra mükedvelő rajongóknak tekintették, akiket pusztán lelkesedésük és képzeletük vezet, s nem képesek fölvergődni a valódi történelem-vizsgálat szintjére. Bann viszont amellett érvelt, hogy az ódondászat nem valamiféle sikertelen közelítés az érett tudományos szemlélethez, hanem sajátos, megélt viszony a múlthoz. Függetlenül az egyes reprezentációs módok (illékony és változékony) tudományos rangjától vagy popularitásától (pontosabban zárójelbe helyezze ezeket), s a professzionális vagy a népszerű elfogadottságot az adott módus társadalmi hatékonyságának vagy hatástalanságának értéksemleges leírásához sorolja. A történelmi reprezentáció formáit más, a történeti érzékenység felkeltésére és kielégítésére szolgáló, vagy ekként hozzáférhető lehetőségek körében tárgyalja. Ennek az egyedi szemléletnek és a rendkívül sajátos anyagválasztásnak a variációit olvashatjuk még két további, szintén lebilincselő, de a *The Clothing of Cleo*-hoz képest kevésbé eredeti tanulmánykötetében: *The Inventions of History. Essays on the representation of the past*. Manchester University Press, Manchester–New York, 1990. illetve *Romanticism and the Rise of History*.



Twayne, New York, 1995. (Ezen köteteknek után-érzés-jellegét az is jelzi, hogy lényegesen kisebb rangú kiadónál jelentek meg, mint egyéb könyvei.)

Itt ajánlott műve, a *Parallel Lines. Printmakers, Painters and Photographers in Nineteenth-Century France*, 2001-ben jelent meg. A kötet (vagy inkább album) tárgya könnyen meghatározható: a XIX. század középső harmadában virágzó francia metszetkészítés kulturális gyakorlatát vizsgálja. Pontosabban annak kapcsolatait, *párhuzamait* olyan hagyományos ábrázolásmódokkal, mint a festészet, illetve olyan akkor újkéltű technológiákkal, mint a litográfia egyes újításai, a dagerrotípiá, a fényképezés. Bann hősei újfent egykor ünnepekt, de elfelejtett vagy időközben leértékelődött figurák, mint a metszetkészítők közül Luigi Calamatta és Paul Mercuri, a festők közül pedig Horace Vernet, Ingres, vagy az a Paul Delaroché, akit kora legtöbbet reprodukált festőjeként emleget, ám akit a francia képtárak is csak az 1990-es években fedeznek fel, s állítanak ki újra. A *Parallel Lines* mégsem kultúr- vagy művészettörténeti áttekintés egy valamikor igen pezsgő művészeti és kereskedelmi tevékenységről, amely majd az impresszionizmus felléptével szorul ki és tűnik el alkotóival együtt, s technikatörténeti megjegyzései is csekély számúak. Lényegesebb, hogy azzal együtt, hogy a képi reprodukció ekkor hozzáférhető módjait nem a későbbi, tökéletesebb médiumok kezdetleges előfutárának tekinti, vagyis a médiatörténetet nem fejlődéstörténetként látja, alapvető elvi kérdések újragondolására is vállalkozik. Éspedig arra nézve, hogy véleménye szerint a reprodukció, a reprodukáltság nem teszi másodlagossá például a festményről metszetet vagy fényképet készítő mester munkáját. A kép és valamely más médiumban való reprodukció kapcsolata pontosan a kép mibenlétét (mint másolat és eredeti viszonyát) problematizálja. Nemcsak abban a tekintetben, hogy miként válik a műtárgy másolatok útján árucikké, hanem a művészet filozófiai és társadalmi jelentésére nézve is. Csatlakozva azokhoz, akik a XIX. században alapvető változást észrevételnek a szó és a kép viszonyában (itt W. J. T. Mitchell „pictorial turn” kifejezésére utal), úgy látja, a képekről való 19. századi közismeretek nem annyira például a Salon kritikusaiknak írásai, hanem a metszet-reprodukciók révén terjedtek el és forogtak közközben. Bann olyasmit lát

meg a replikák készítői, árusítói, vásárlói és a művészek viszonyában, mint amely majd Picassótól kezdve lesz alapvonásává a műértés, a műélvezet és a műkereskedelem viszonyrendszerének.

Bann továbbá rámutat, hogy a festők és a metszetkészítők, illetve a kereskedők közti gazdasági és kulturális, anyagi és szemantikai csereviszony meghatározta már magát a művészi alkotást is. Nem valamely autonóm műtárgy utólagos megsokszorozásáról és áruba bocsátásáról van szó, hanem arról, hogy a reprodukció technikai lehetőségei és az esztétikai alkotásmódok eleve kölcsönösen befolyásolták, ha tetszik, inspirálták egymást. Bann itt jól érzékelhetően szembemegy Walter Benjaminsnak a művészi auráról és a mechanikai sokszorosítás kapcsolatáról alkotott elképzeléseivel. (Bann a vele való vitát Benjamin saját könyvtárának metszetekkel illusztrált Balzac-jairól szóló visszaemlékezésével indítja).

A *Parallel Lines* megfigyelései illeszkednek Bann korábbi műveiben is megfogalmazott nézeteihez látvány és szó viszonyáról a múlt megérzékesítése kapcsán. A múltnak, mint látványnak a XVIII. század végén létrejött formái Bann szerint kapcsolatban álltak a láthatóságnak azon kódjaival (codes of visibility), amelyeket a perspektíva reneszánsz gyakorlata alakított ki. A múlthoz fűződő viszonyban ebben a rendjében létrejön az érzékek bizonyos rangsora, amely szerint megkülönböztetik az alacsonyabb rendű érzékeket (tapintás, ízlelés, szaglás) a magasabbrendű látástól. Ha a múlt fogalmiasítása a perspektivikusan elrendezett tér fogalmait szerint ment végbe, úgy ez biztosan következményekkel járt a múlt megtapasztalhatóságára nézve is. A perspektíva egyik következménye például, hogy minél régebbi múlttól van szó, az erre szolgáló beszéd fogalmi tere egyre csökkenő részletességet mutat. Az írás rendje ebben az értelemben hasonló a festészetéhez.

A *Parallel Lines* a legmagasabb mércével mérve is gyönyörű könyv, köszönhetően rendkívül gazdag és elképesztő minőséggel megjelenített illusztrációs anyagának. E szépség előállításának nehézségeit könnyen fölmérhetjük, ha belegondolunk, hogy a kötet voltaképp reprodukciók reprodukcióit szerepelteti. Mégpedig olyan kifinomultsággal, hogy e kettős közvetítettség az olvasó, illetve szemlélő számára is érzékelhető marad.

A metszetkészítés, a festészet és a fényképezés XIX. század derekán megfigyelhető együttélésének és kölcsönhatásának vizsgálata Bann szemében a modern vizualitás létrejöttébe enged betekintést. S e téma fontosságát mi sem jelezheti jobban, hogy korunk digitalizációs technikái megint egyszer felforgatják és újraformálják ezt a rendet. A mai magyarországi kultúratudományi források idején pedig e könyv olvastán is időszertől lenne azzal szembesülni, hogy mi is teszi a kultúrtörténetet. Stephen Bann műveit szemlélve és olvasva elgondolkodhatunk: mi mindenhez is kellene konyítanunk legalábbis közelítő elmélyültséggel.

HITES SÁNDOR

**Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban.** (Szerk.): *Kukucska Csilla*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002, 331.

A századforduló posztmodern filozófiai és irodalmi gondolkodásmódjának orosz vonatkozású kultúra- és irodalomszemiotikai jellegű elméleti munkáiból válogatott kiadványok bemutatására vállalkozott a Debreceni Egyetem Szlavisztika Intézetének Orosz Irodalmi Tanszéke. A Kossuth Egyetemi Kiadó gondozásában és Hajnády Zoltán szerkesztésében megjelenő sorozat első darabja Igor Szmirnov orosz teoretikus és kultúrtropológus 2000-ben megjelent *Lét és alkotás* című könyvének magyar fordítása. Ezt követte 2002-ben a *Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban* című tanulmánykötet, majd a sorozat eddig megjelent utolsó darabjaként 2004-ben látott napvilágot a – város alapításának és fennállásának 300. évfordulójának tiszteletére kiadott – *Pétervár szemiotikája az orosz irodalomban* című kötet.

Jelen ismertető a *Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban* című kötet bemutatásával foglalkozik. A benne közzétett írásokat melynek fordítói Joóné Matyi Anna, Kukucska Csilla, Reichmann Angelika, Szanyi Gabriella és Tárczy Beáta. „A kötet tanulmányait a szemantikus (információs) létformák konfliktusosságának a vizsgálata kapcsolja össze, annak a kutatása, hogy a megismerés folyamatában hogyan rendeződtek az ismeretek az irodalmi szövegvilágok segítségé-

vel” írja bevezetőjében a válogatást és a lektorálást végző Jagusztn László (16.).

A nyitó fejezet három világkonfliktus-típust vizsgál. Az első típust az információs létforma elkülönülésének folyamata jellemzi, ahol a szemantikus létformák konfliktusát az okozza, hogy az élő és élettelen (anyagi) világ létformája megkettőződött. Kialakulóban volt egy új, virtuális világrénd, mely jelekkel történő rögzítettsége révén egyre kevésbé volt megfeleltethető a diszkrét anyagi világnak, mivel ebben az új (virtuális) világban olyan személyek, dolgok, tárgyak, fogalmak helyettesítésére is kezdtek jeleket használni, melyek létét pusztán csak feltételezték; míg a diszkrét világban ugyanez a jelhasználat csak konkrét, létező dolgokra vonatkozott. Ennek a folyamatnak eredményeként a két világ egymásnak történő megfeleltetése illetve együttlétezése mindinkább problematikussá vált.

Ez okozta a második típusú világkonfliktus megjelenését, mikor is a korábban kialakult konkrét referenciájú (konkrét dolgok megjelenésére szolgáló, éppen ezért egyértelmű használatot feltételező) jelrendszer szabad „asszociációs” felhasználásúvá vált, melynek során egy konkrét világelemhez a virtuális világban olyan új elemhalmaz rendelődött, amely szemiotikus többszörözést eredményezve újfajta beszédmegértést igényelt, mivel a folyamat révén a diszkrét világelem ambivalens ekvivalenciákat generált. (Elrejtése az új elemhalmaz valamely tagja mögé egyúttal meg is szüntette konkrét világelemként való létezését. Pl. a „lány” mint virtuális világelem jelölte a világban egyértelmű, ugyanakkor a „rózsám”, „galambom” stb. megnevezések a virtuális világ elemhalmazának tagjaként ugyanennek a biológiai világelemnek [lány] a referenciái.) A szemiotikus többszörözés kétfajta módon jöhet létre. Az egyik mód az antropocentrikus rendszerképzés, melynek két pólusa (ember és az őt körülvevő szemantikus halmazok) közti szemiotikus oda-vissza alakítás univerzálódása révén globális világpolarizáció jön létre, melyben a viszonyok térbeliségük, időbeliségük és kauzalitásuk révén leírhatók. (Pl. Kelet: fény, tudás, kezdet). A másik képzési mód az episztemikus információrendszer-eljárás, melynek során lehetővé válik a többértékű, többpólusú rendszerképzés, vagyis: egy történés egyszerű

két értelmezést is kaphat. Ez a fajta kauzalitás-kezelés jelenik meg Gogol, Dosztojevszkij, Andrej Belij és Veredikt Jerofejev munkásságában.

A világok harmadik típusú konfliktusa a szenzuális rendszerek jelentéspólusainak (nappal – éjszaka) poliszemantikus módon történő belső szerkezeti elhatárolódása, melynek segítségével értelmezhetővé válik a két pólus egymást egyidejűleg kiteljesítő, ugyanakkor tagadó tulajdonsága. E két szemantikus, kauzális rendszer lefedi az emberi érintkezési viszonyok egészét, ezáltal az élet teljességét. A negáció egy újabb típusú világméretű forma, melynek lényege, hogy a felerősített, induktív jelentésmező mellett egyidejűleg megjelenik a hiánnyal megjelölt és tagadással létrehozott üres szemantikus szféra; az ellenvilág, melynek az induktív pólussal ellentétben nem ismerjük a tartalmát. (Pl. emberi – az ember hiánya). Egymás jelentéstanú kiteljesítése kizárólag a bináris szemantikai oppozíciók halmazában értelmezhető, ahol a pólusok által képviselt oppozicionális jelentésvilágok átmeneti felületén, az érintkezési pontok által új, közös harmadik világok létrejöttét eredményezhetik „is – is”, „sem – sem” jelleggel. Ez a fejlődés „úgy is leírható, mint a szemiotizáló, illetve a deszemiotizáló korszakok [...] küzdelme, dominanciájuk váltakozása, mely napjainkban sem szünetel, csak igen bonyolult szinteken folyik. Az információs társadalom, a szemantikus ember típusú, korszakjelölő elemzések utalnak arra, hogy ismét konfliktusossá erősödött a létformák kapcsolatvilága.” (6.)

Az információs és anyagi világ közti oppozíciókat az eltérő jelhasználati mód hozta létre, amelynek alapján az irodalmi konfliktusok és „elsődleges” illetve „másodlagos”, jellegűek lehetnek, mivel a társadalom fejlődése tárgyorientált és jelorientált korszakokra osztható fel. A kötet tartalmi részét nyitó két Szmimov-tanulmány – *A kultúra történeti tipológiájának vázlata... realizmus, posztzimbolizmus, avantgárd* (társszerzője J. R. Döring-Szmirnova) meg *A barokk és a futurizmus* – ezen irodalmi korszakok szüntelen váltakozását, konfliktusát és kölcsönviszonyát mutatja be. „Történetileg a realizmus az úgynevezett »elsődleges stílusokhoz« sorolható, ahová a román stílus, a reneszánsz, a klasszicizmus és a posztzimbolizmus tartoznak még, amelyek ennek következtében szemben állnak a gótiká-

val, a barokkal, a romantikával, a szimbolizmus-sal és jelenkorunkkal – a »másodlagos stílusokkal.«” (30.)

A diakronikus rendszerekben megjelenő két alapvető invariáns (az „elsődleges” és a „másodlagos” stílus) különbözősége abban nyilvánul meg, hogy míg az előbbi a jelet a jelölttel, addig az utóbbi a jelöltet a jellel azonosítja, vagyis az „elsődleges” művészi rendszerek a tényleges valóság folytatásaként alkotják meg a világot, azaz az ábrázolás és ábrázolt összemosódik. Ezzel szemben a „másodlagos” stílusok esetében a tényleges valóság egy értelmileg felfogható és szemlélhető, vagyis tartalmi és formai síkra oszlik miközben egyfajta szemantikai univerzummal azonosul. Következésképp ezekben a rendszerekben gyakran előfordulnak életrajz-utánpótlások, kitalációk, mottók, legendák és misztifikációk; valamint jelentős helyet kap a tér és az idő emberi lehetőségeket korlátozó, meghatározó szerepe (ld. Gogol *Elvarázsolt hely* című elbeszélése). Ezen stílus hőse a másikon lel önmagára, míg az „elsődleges” stílus hőse a másikat önmagáért képzeletben el. A „másodlagos” művészi rendszerek jellemző meghatározója a deszemantizáció, az öntagadás, az elidegenedés (ld. Blok *Komédiánsdi; és Gogol Az orr*). A „másodlagos” stílus fontos eleme az ábrázoltnak az ábrázolás eszközeiként való megjelenítése, mely ily módon a jelölt tárgyat jelként tételezi. Ezzel szemben az „elsődleges” stílus az ábrázolt jelet az ábrázolandó referenst jelenteni meg, ahol a tartalom szubsztanciájának a tartalom formája teljes mértékben alárendelődik, mely lehetővé teszi a stílus műfajainak rendszerszerű megközelítését (a megjelenített valóságterületek, a reáliák igazolhatósága-nem igazolhatósága, illetve a terjedelem alapján). Az ábrázolás eszközei az ábrázolt tárgy vonásait egyesítik magukban; azaz a jelölt tárgynak a művészi jellel való kölcsönviszonya és érintkezésének milyensége határozza meg. A szereplői cselekvések és az ábrázolt jelenségek koherenciája kap motivációt e stílus alkotásaiban, ahol a szereplőknek az események konstatálása során felvonultatott lexikája határozza meg a szöveg tartalmi és kifejezési síkjainak lényegét (hiteles/fiktív; aktuális/nem aktuális; informatív/felesleges). Éppen ezért a stílus szövegeiben gyakori a verbális és ikonikus eszközök egyidejű alkalmazása. A végtelen, amely a lényegi világ saját-

tos attribútumait prezentálja, a megismerés számára irrelevánsként van jelen; a fantasztikum, mint a megszokott vonásait elveszített élet; az örület pedig mint a pszichikai norma visszája jelenik meg; továbbá az álom, mely a világnak a szöveghatáron túli időben történő megváltozásának szükségességét demonstrálja (utópikus látomások) és végül jelen van a titok, mely az őt felkutató hős személyétől pusztán térben válik el. Az „elsődleges” művészi rendszerek a *sentio, ergo cogito* elvet követve és az absztrakciót elvetve a konkrét megismerést preferálja, ahol a cselekmény és az általában átfogó társadalmi-fizikai szöveg ábrázolása egy átlátható térben; konkrét helyszíneken zajlik.

Az „elsődleges” és „másodlagos” művészi rendszerek dichotómiájának szellemében megfogalmazódott Lotman-tanulmányokat olvashatunk a kötet következő fejezeteiben. Kultúrtpológiai munkáiban Lotman olyan alapvető kulturális kódrendszert ismertet, melynek tagjai (a jel, az időbeliség, a térbeliség, illetve az ez utóbbi tagolásával kapcsolatban lévő szűzsé) meghatározzák a különböző emberi kultúrákat, az emberi kultúrák univerzáléit, egységes rendszerre formálva ezeket. Erről szól *A kifordított kép* című fejezet. A kifordított kép a kifordított világ részét képező, a természetes – nem természetes oppozícióján alapuló, az univerzum térbeli tagolódásával kapcsolatos transzpozíció (ld. Swift *Gulliver utazásai* című regényét). Ezekben a megoldásokban az elemek megváltoztatása nélkül pusztán térbeli átrendeződésük révén alakul a szűzsé, mely ily módon maga is kifordítottá válik, teret engedve ezáltal a világ egy újfajta strukturális ábrázolásának, melyben a hős (aki a művészi szöveg mozgó eleme) behatárolódik az őt körülvevő (geográfiai, szociális) struktúrák mozgólantlan elemei által, melyek a hős – és általa a szűzsé – térbeli elmozdulása révén maguk is változnak. Így alakul ki a stabilitás dinamikája, azaz időben történő kibontakozása, változása, amely a kifordított világ tényleges alapját képezi. A sztereotipizált világot ily módon önmagából kifordító, a normák és a kultúra határait térben és időben feszegető trópusok használata és a fantázia szabadsága teszi ezt a fajta szűzsét időtlenné.

*A kártya és kártyajáték mint téma a XIX. sz. elejének orosz irodalmában* című tanulmányból kiderül

hogy a kártya és a kártyajáték meghatározott kulturális reáliaként van jelen az orosz irodalom alkotásaiban. (Puskin: *Pikk dáma*, Dosztojevskij: *A játékos*). A XVIII. századi orosz nemesség szociális és társadalmi érintkezésében jelentős szerep jutott a kártyajátéknak, amely mint univerzális elem a mítoszteremtés központi témája lett. A kártyajáték kettős funkcióval bír: játék és jóslás is egyben. Ha játék, akkor van nyertese, vesztese, szabályai, tétje és célja. Ez esetben az önálló kártyalapok önálló jelentéssel nem bírnak; jelentésüket csupán a tágabb „szövegben”, a lapok hierarchikus rendszerében nyerik el. Ha azonban a másik funkciót (jóslás) vizsgáljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy minden egyes kártyalap egyértelmű határokkal és önmagába zárt, konkrét jelentéssel rendelkezik, ezáltal mind a tartalom, mind a kifejezés síkján elvonatkoztatható szemiotikai kontextusától, szimbólumként teljesítve ki prognosztizáló jellegét. Egy-egy kártyalap, mint ikonikus jel bizonyos kultúrák kollektív emlékezetének szűzséit és szövegeit magába foglalva őrzi annak archaikus jellegét, miközben áthalad a mitologizálás folyamatán, vagyis a konkrét lapokhoz (jelekhez) kapcsolódó állandósult. konkrét jelentések a jelhasználat során más és más – az eredeti szűzsén kívül eső – jelentéssel kerülnek kontextusba; kölcsönhatásra lépnek, miközben az eredeti szűzsé (jelentés) fokozatosan megváltozik, átalakul. Ez a mechanizmus komplexitást létrehozva új tartalmat generál. A kártyajátékot a megjósolható és megjósolhatatlan; a racionális és kaotikus; a törvényszerű és a véletlenszerű oppozíciója mozgatja. A kártyalapok milyenségétől függetlenül a kártyajátékot egyfajta – időben megnyilvánuló, kibontakozó – kaotikus állapot jellemzi, mely szabálytalan és megjósolhatatlan; alakulása egyúttal befolyásolja a menetét is. Így tehát maga a játék aktuasa egy – a kultúrához hasonlóan – dinamikus, komplex rendszerként értelmezhető, melynek újszerűsége a rend és rendezetlenség, a valós világ és az irracionális egységében nyilvánul meg.

A záró tanulmány a Hlesztakov által képviselt valós és fiktív világ, valamint a saját és idegen tér között feszülő ellentmondást kívánja feltárni *A revizorban*. A művészetek és a színház által megjelenített ideális világ a Nagy Péter reformjai által európaiasodott és nagymértékben bürokratizálódott államiség, a hivatali rangfokozatok

szemiotikája és ennek felerősödése a valóságot mintegy teatralizálta, szerepjátszásra kényszerítve magát az orosz embert is. Lotman meghatározása szerint a kultúra olyan szemiotikai struktúra, mely két oppozíciót foglal szétörhetetlen egységbe: a diszkrét és a kontinuális szöveggeneráló mechanizmust. Előbbi jelentését a különálló jelek összessége adja, míg utóbbi esetben a jelek összességéből kialakult jelentés nem tagolható a jelek önálló jelentéseire, pusztán a többivel történő kontextusában értelmezhető. A színház mintegy átmenetet képez a diszkrét és kontinuális funkciók közt, amennyiben folyamatában ragadja meg az életet, és rögzíti annak meghatározott, konkrét pillanatait, eseményeit, történéseit.

Az orosz posztmodern gondolkodást részleteiben bemutató kötetsorozat magyar nyelven történő megjelentetése mindenképpen értékelendő és hiánypótló vállalkozás, hisz eredményei a különböző tudományágakban (filozófia, irodalomtudomány) érdeklődésre tarthatnak számot, mivel a(z) (orosz) posztmodern eleven jelenség, és az igény iránta világméretűen növekszik. S míg a folyamat eredményei Nyugaton már az 1970-es évektől elérhetőek, Oroszországban csak a rendszerváltás után követhetők nyomon. Ezért a sorozat összeállítása során olyan jeles posztmodern szerzők eredményeit is tolmácsolni kellene a magyar közönség számára, mint Akelszandr Etkind, Vjacseszlav Kuricin, Mihail Epstein, valamint Borisz Groys.

SZÁLKAI MÁRTA

**Hajas Tibor: Szövegek.** (Sajtó alá rend.) F. Almási Éva. Enciklopédia Kiadó, Bp., 2005, 480.

A 2005. nyarán a Kortárs Művészeti Múzeum – Ludwig Múzeumban megrendezett, Hajas Tibor (1946–1980) egész vizuális életművét bemutató retrospektív látlat mellett a vele párhuzamosan megjelent, a tragikus sorsú művész szövegeit vaszkos kötetbe rendező gyűjtemény lehetnek kiindulópontjai annak a kutatásnak és kimerítő bemutatásnak, amely az elmúlt évtizedek magyar avantgárdjában különleges helyet elfoglaló alkotó munkásságát tárhatja fel a közeljövőben. Megítélését tekintve Hajas Tibor művészete egyrészt

azért különleges, mert a magyarországi avantgárd néhány más szereplőjéhez, de leginkább Erdély Miklóshoz hasonlóan alakját legendák övezik, amelyek mindegyike abból a felismerésből indul ki, hogy ő volt a magyar radikális performansz művészet megteremtője, a bécsi akcionizmus „magyar utóhajtása”, Rudolf Schwarzkogler (aki tudvalevőleg műteremben állította be a képeit, fotói nem lezajlott akciók dokumentumai voltak) szellemi rokona, akinek munkamódszere szellemében, nem egyszer szintén a nyilvánosság kizárásával hozta létre antiművészeti kép- és szöveglenyomatait, „emléknyomatait” (*Felületkínzás*, 1978, *Másolat*, 197? stb.). Különleges másrészt azért, mert Hajas is művészpohihisztor volt, akárcsak az avantgárd legtöbb, kivételes hatású alakja, hiszen fotói, vizuális művei, versei, prózái, kísérleti filmjei, filmtervei mellett legfontosabb médiumában, a performanszban alkotott maradandót. Ám mint radikális performanszművészek is, az ő kiindulópontja a szöveg volt és nem a vizualitás, a képzőművészet (szemben a legtöbb, „klasszikus” performerrel, ha tetszik Marcel Duchamp-tól Chris Burdenen át Vito Acconig vagy Denis Oppenheimig); Hajas mindvégig költőnek tartotta magát. Életveszélyes, önkínzó testművészetét a josph kosuth-i értelemben vett konceptuális művészet hajja át: bár mint „body artist”-nak, a művész saját teste az alkotás szubjektuma és objektuma is egyúttal, mindenekelőtt a művészet fogalmával kívánt foglalkozni a műalkotás által. A Hajas által oly sokkolóan megmutatott, a személyiséget felszámoló, a társadalmi ember értelmetlen létmódján brutálisan átlépni akaró akciók és vizuális művek, versek és írások kétségtelen, hogy a korból fakadóan „ellenállás-esztétikát” is jelentenek, azonban sokkal többek is ennél, univerzálisabbak, a halál-újjászületés és az ad absurdumig vitt perszonális ritualitás-önfeláldozás, mint az önmegsemmisítés egyedül érvényes létmódjának spirituális transzmutációra, vagyis költészet kifejezésére még alkalmas sarokpont-párjai is. „Amit cselekszem, szándékait tekintve alkímia” – írja *A művészet tanulságos, mint egy elmebetegség; feltéve, ha másról van szó* szövegében (283.), amely a Hajas Tibor: *Szövegek* című kötet „A művészetről” szülő fejezetének első darabja. „A valóság közvetlen leképezése mágikus kaland: más világot eredményez, mint ami VAN, és mást, mint amit LÁ-

TUNK" – olvassuk *A fotó mint képzőművészeti médium* című írás második bekezdésében (292.), de számtalan más helyet is találhatnánk a korpuszban, ahol az általa is nagyon kedvelt manifesztum-modorban fejezi ki miszticizmusát, művészet és valóság *ábrázolt* kapcsolatát könyörtelenül kritizáló esztétikáját. „Minden nem-totális személyiség hamisítvány; minden, esetleges és suta kompromisszumok által megnyomorított életterv irreális; minden, a történelem által kontrollálhatóan téves életmozzanat valószínűtlen. A valóság – és ez teszi a legvalószínűtlenebbé – bizonyos határig a társadalom, vagy egyes társadalmi csoportok által kijelenthető vagy cáfolható. Mióta iratlan szabályként mindenről tudnunk kell, hogy leplezhessük tudatlanságunkat, az, amit nem tudunk, vagy nem közöltek velünk, nem létezik, vagy káprázatoknak adja át a helyét.” (*Hamisítvány, másolat, másodpéldány, kópia, utánczat stb.*, 313.) Pseudo – mondhatnánk Pauer Gyulával (aki a kor ellenállását szintúgy formálni képes, hamisság- és álság-ellenes művésze volt); és valóban: Hajas mintha csak a vallásos-misztikus hagyományokon alapuló anarchisták követőjeként ártónak tartaná az antiművészetet kívüli-séget, a valósággal való szembesülésről való lemondást és azt, ha egyáltalán nincsen igényünk a valóságformálásra. Mintha csak egy Tolsztojev evangéliumi őskereszténységéből, Schmitt Jenő Henrik gnoszticizmusából vagy Martin Buber társadalomfilozófiájából, Gandhi újhinduista alapállásából összeállt gondolatvilág sajátos, desztillált változatát látnánk. (Ami azonban bizonyos, Hamvas Béla miszticizmusa mindenképpen termékenyítően hatott rá.) Élet és életmű egységét annak tiszta, radikális, *egyértelműen kifejezett*, vagyis *megtörtéنتté tevő* területén akarta megvalósítani Hajas: eljutni az individuumok közötti totális közvetlenség, a személyiségek közötti lelki „én-tér” megvalósításáig. Nem a csoporttal foglalkozott, hanem az egyénnel, s akárcsak a (főképp) francia happenerek (Jean-Jacques Lebel, Joël Hubaut és mások akkoriban), a társadalmi ember életének totális megváltoztatását kívánta elérni úgy, hogy „személy szerint” *megérinti* a közönséget (*Érintés*, 341). Ő maga sem színházként hajtja végre akcióit, hanem mint aki a saját jelenlétével és egy terv megvalósításával, nagyon sok előre kiszámíthatatlan eseménnyel lehetőségével, mind-

végig pengeélen táncolva, akár a saját életét kockáztatja mások előtt azért, hogy aktívvá tegyen úgy, ahogyan a zen mester a tanítványát, amikor a bottal iszonyatos erővel tarkón üti, rákiált vagy egyszerűen csak megcsavarja az orrát-fülét, hogy megvilágosodjon. Mintha csak a zenlét egyik fontos alapját igyekezne felmutatni nekünk a mi nem éppen orientális világunkban: a mahájána buddhizmus „univerzális Buddháság” elméletének szimbolikus-emblematikus gyakorlatát, amely szerint minden élőlény eredetileg Buddha-természettel rendelkezik, amelyet azonban elhomályosítanak az érzékcsalódások. Mintha csak tudatosítani akarná Hajas, hogy mi is „létforratokban” (szanszárában) élünk, halál és újjászületések folytonos ismétlődésében, amelybe való bekerülést a karma, a következményekkel járó cselekedet törvénye okozza. Egészen addig, amíg ki nem oltjuk a vágyainkat és megszabadulunk – a testünkön és lelkünkön végzett fájdalom-mazochista intervenció, amely a szeretet és a könyörtület teljes hiányának pszichopatológiájáig terjed (*Szövegvázlat [Sidpa Bardol]*, 144–173.) vagy a hallucinogén kábítószerek révén elért tudatállapotok követésével. Milyen pontosan ragadja meg a legjellemzőbb mozzanatok például Michaux költészetének és személyiségének alakulásában: a meszkalin segíti őt [mármint Michaux-t] a harmónia keresése felé (*Henri Michaux: Nyugodjék lázadásban*, 291). A két út az áldozatvállalással válik eggyé. Az egyén véghezviszi a szertartást, amely nem lehet „Színház = kontrollált pánik” (*Színház*), hiszen annak „a szemantikusan stilizáltságából kellene megélnie” (Uo., 310), hanem csakis abszolút ritualitás, valami *visszafordíthatatlan*, amelynek, ha valaki a részese, utána sosem lesz az, aki előtte volt, mert már *elszenvedett* valamit. Hajas a mágus pre- és paralogikus magatartása felől mutatja fel a megváltáskeresésben a káprázat mögött felbukkanó valóságot a közönség tagjainak, mint adeptusoknak. Amellett, hogy a manifesztum mindig is hatásos irodalmi „műfaj” volt, hiszen tele van imperatívuszokkal, a méltán híres, tömör, kinyilatkoztatásszerű Hajas mű, ezzel összefüggésben a *Performance: A halál székszeplilje (A kárhozt esztétikája)* című (ezt két változatban közli a kötet: 329–330, 331–332.) tartalmazza mindazokat a hipnotikus kifejezéseket és pulzáló gon-

dolatfolyamokat, amelyek azóta is nagyban meghatározzák a magyar performanszművészek (Kovács Istvántól az öncsonkító „sámán-angyal” Baji Miklós Zoltánig, BMZ-ig) szó- és kifejezéskincsét: „A test az egyetlen valóban megbízható médium” (329.), „Egy művészen eleve kell, hogy legyen valami önvészélyes” (Uo.), „Minden performance olyan Kasszandra-jóslat, melyet a jós maga sem képes felfogni” (330.), „A performance a búcsúzás gesztusa” (Uo.) stb. Ez a személyes misztériumjáték azonban magányos és efemer. Egyfelől Hajas nem tudott a kor művészeivel kapcsolatot teremteni, jobbra magányosan alkotott, másrészt objektjei, fénymásolatai, írásai elég nehezen dokumentálhatóak és rekonstruálhatóak. Mégis ez a (szövegműveket) összegző kötet, F. Almási Éva és munkatársai (Dékei Krisztina, Farkas Zsolt és Jánossy Lajos) lelkiismeretes munkáját dicséri: soha nem látott teljességben közli a művész verseit és prózai írásait, nyilvánvalóvá téve, hogy Hajas Tibor Erdély Miklóshoz és a fiatal Szentjóbgy Tamáshoz mérhető, kivételes tehetségű költő, aki olyan konceptuális-metaköltészeti mesterműveket alkotott, mint a *Pohár. Malom* (75–76.), *Sáskák* (95–98.), *Önéletrajzi szonett* (99.), *„Petőfi”* „Sándor” *„Föltámadott”* „a” *„tenger”* (103.), *Tesztlap* (107.) vagy a *Kartonokon lévő töredékes szövegek* (360–381.) többsége, a performanszleírások (317–357.) jelentős része. A kötet emellett a hangjátékok és

a filmek forgatókönyveit, filmterveit, a filmbevezető előadásokat, vegyes szövegeket és interjúkat is közöl (benne a talán jobban ismert, eredetileg a Magyar Műhelyben 1984-ben megjelent, Barna Róbert által készített riporttal, itt: 405–420.) valamint kimerítő, színvonalas bibliográfiát, akció-, performansz- és kiállításjegyzéket (amelyek között igen fontosak a történelmi forrásanyagok facsimile közlései is, nem is beszélve arról, hogy maga a kötet mint könyvművészeti alkotás a szerző által olyannyira kedvelt kubai szivarra való poétikus asszociációkat is elindít az olvasóban), amely utóbbiak segítségére lesznek azoknak, akik Hajas alkotói világában tájékozódni kívánnak, hogy megértsék a kapcsolatot e sokrétű, egyedülálló és elkötelezett, objektív és szubjektív egységét visszaállítani igyekvő, a „bizonytalan” vagy csak a „felsejlő” terepnumai kihívásait kereső művészet összetevői között. Ahogyan egy helyütt Hajas Tibor a videóról és ezzel együtt mindannyiunk korának valóságának struktúrájáról is ír enigmatikusan: „Ez a médium nem a dolgokra irányul, a dolgokról beszél, hanem áthatol rajtuk, a dolgok között létezik, a dolgok közé beszél, a semmibe; innen kezdődik az új történelem.” (*A katódsugárzás szépsége*, 307.)

SÓRÉS ZSOLT





---

# BEÉRKEZETT KÖNYVEK 2005

---

Diálogo y oralidad en la narrativa hispanica moderna. (Ed.) *Rolf Ebernz*. Editorial Verbum, Madrid, 2001, 337.

FABIO FINOTTI: Retorica della diffrazione. Leo Olschki Editore, Firenze, 2004, 461.

Aspects of the Enlightenment: Aesthetica, Politics and Religion. (Ed.) *Ferenc Hörcher, Endre Szécsényi*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2004, 345.

KODOLÁNYI GYULA: Amerika ideje. Esszék modernizmusról, modernségről. Magyar Szemle Alapítvány, Debrecen, 2003, 440.

Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance. (Hrsg.) *Wilhelm Kühlmann, Anton Schindling*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2004, 292.

LUKOVSKI JUDIT: Ionesco képei. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2005, 171.

Humanistica per Cesare Vasali. (A cura di) *Fabrizio Mervi, Elisabetta Scapparone*. Leo Olschki Editore, Firenze, 2003, 402.

„Mit jelent a sottogásod?” A romantika, eszmék, világkép, poétika. Tanulmányok. (Szerk.) *Nagy Imre, Merényi Annamária*. Pannónia Könyvek, Pécs, 2002, 414.

L'eredità classica in Italia e in Ungheria dal Rinascimento al Neoclassicismo. (A cura di) *Péter Sárközy, Vanessa Martore*. Editore Universitaria, Bp., 2004, 490.



---

# TARTALOM

---

*Vico körei*

## TANULMÁNYOK

*A történelem, a nyelv és a költészet Vico filozófiájában*

KELEMEN JÁNOS: Vico körei 413

*A költői logika*

FÁJ ATTILA: A tudományos felfedezés nem-ortodox logikája Vicónál (Fordította: Nagy József) 454

GIUSEPPE PATELLA: Az érzékelés logikája (Fordította: Dávid Kinga) 462

LUIGI TASSONI: Vico nyitott emblémája (Fordította: Tombi Beáta) 480

*A Homérosz- és Dante-kérdés Vicónál*

PAOLO CRISTOFOLINI: Dantétől Homéroszig, Gravinától Vicóig (Fordította: Hajnóczy Kristóf) 487

MASSIMO VERDICCHIO: Vico Dante-olvasata (Fordította: Mátyus Norbert) 493

*Történetírás és történelemfilozófia*

PAOLO CRISTOFOLINI: Vico és Bossuet (Fordította: Olay Csaba) 505

NAGY JÓZSEF: A „reflektált barbárság” a történelemben és a nyelvben 513

*Hatástörténeti összefüggések*

ANDREA BATTISTINI: Vico gondolatainak európai hatása (Fordította: Nagy József) 525

MÁTYUS NORBERT – NAGY JÓZSEF: Vico művei: a Cristofolini-féle és a Battistini-féle kiadások 543

BIBLIOGRÁFIA 553

## MŰHELY

- GYÖNGYÖSI ISTVÁN: Új életre hozatott Chariclia. (Sajtó alá rend. és jegyz.)  
*Jankovics József, Nyerges Judit. (Utószó) Jankovics József. / SZEPESSY TIBOR* 561

## KÖNYVEK

- PAOLO CRISTOFOLINI: Vico pagano e barbaro. / MÁTYUS NORBERT 575  
 ANDREA BATTISTINI: Vico tra antichi e moderni. / NAGY JÓZSEF 576  
 GIUSEPPE MAZZOTTA: La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di  
 Giambattista Vico. / KELEMEN JÁNOS 577  
 DONATO MANSUETO – GIUSEPPE CASCIONE: Potere visibile e ordine costitu-  
 tivo – Categorie e figure della sovranità. / NAGY JÓZSEF 578  
 MARCEL DANESI: Lingua, metafora, concetto. / NAGY JÓZSEF 579  
 MANUELA SANNA: La „fantasia che è l’occhio dell’ingegno”. La questione  
 della verità e della sua rappresentazione in Vico. / NAGY JÓZSEF 580  
 NAGY JÓZSEF: Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiózis. / TAKÁCS JÓZSEF 580  
 Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. (Ed.) G. R. Boys-Stones. /  
 HAJDU PÉTER 582  
 Simbolismo animale e letteratura. (A cura di) *Dora Faraci.* / ANDRÓCZKI ANETT 583  
 Aspects of the Enlightenment: Aesthetics, Politics and Religion. (Eds.) *Ferenc*  
*Hörcher, Endre Széchenyi.* / BRETZ ANNAMÁRIA 586  
 HERBERT GRABES: Einführung in die Literatur und Kunst der Moderne und  
 Postmoderne. Die Ästhetik des Fremden. / FRIED ISTVÁN 587  
 A rejtélyes Aeneis. (Szerk.) *Ferenczi Attila.* / HAJDU PÉTER 589  
 JOHANN HERCZOG: Marte armonioso. Trionfo della Battaglia musicalen el  
 Rinascimento. / SZILÁGYI ANNAMÁRIA 590  
 L’eredità classica in Italia e in Ungheria dal Rinascimento al Neoclassicismo.  
 (A cura di) *Sárközy Péter, Vanessa Martore.* / PUSKÁS ISTVÁN 592  
 WERNER WILHELM SCHNABEL: Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte  
 einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahr-  
 hunderts. / LÓKÖS PÉTER 595  
 STEPHEN BANN: Parallel Lines. Printmakers, Painters and Photographers in  
 Nineteenth-Century France. / HITES SÁNDOR 597  
 Világok és ellenvilágok az orosz irodalomban. (Szerk.) *Kukucska Csilla.* /  
 SZÁLKAI MÁRTA 600  
 HAJAS TIBOR: Szövegek. (Sajtó alá rend.) *F. Almási Éva.* / SÓRÉS ZSOLT 603

## BEÉRKEZETT KÖNYVEK 2005

607

---

# CONTENTS

---

## *The circles of Vico*

### STUDIES

#### *History, language and poetics in the philosophy of Vico*

- JÁNOS KELEMEN: The circles of Vico 413

#### *Poetic logic*

- ATTILA FÁJ: The unorthodox logic of scientific discovery in Vico (Translated by József Nagy) 454  
GIUSEPPE PATELLA: Vico and the logic of sense (Translated by Kinga Dávid) 462  
LUIGI TASSONI: The open emblem of Vico (Translated by Beáta Tombi) 480

#### *The question of Homer and of Dante in Vico*

- PAOLO CRISTOFOLINI: From Dante to Homer, from Gravina to Vico (Translated by Kristóf Hajnóczy) 487  
MASSIMO VERDICCHIO: The Vichian interpretation of Dante (Translated by Norbert Mátyus) 493

#### *Historiography and philosophy of history*

- PAOLO CRISTOFOLINI: Vico and Bossuet (Translated by Csaba Olay) 505  
JÓZSEF NAGY: The "barbarism of reflection" in history and in language 513

#### *Reception*

- ANDREA BATTISTINI: The influence of the thoughts of G. B. Vico in Europe (Translated by József Nagy) 525  
NORBERT MÁTYUS – JÓZSEF NAGY: The works of Vico: the editions of Cristofolini and of Battistini 543

### BIBLIOGRAPHY

### WORKSHOP

### BOOKS

### BOOKS RECEIVED 2005

---

# INDICE

---

## *I „cerchi“ di Vico*

### SAGGI

#### *La storia, il linguaggio e la poesia nella filosofia di Vico*

JÁNOS KELEMEN: I „cerchi“ di Vico 413

#### *La logica poetica*

ATTILA FÁJ: La logica non-ortodossa della scoperta scientifica in Vico (Trad. da József Nagy) 454

GIUSEPPE PATELLA: Vico e la logica del senso (Trad. da Kinga Dávid) 462

LUIGI TASSONI: L'emblema aperto di Vico (Trad. da Beáta Tombi) 480

#### *La questione di Omero e di Dante in Vico*

PAOLO CRISTOFOLINI: Da Dante a Omero, da Gravina a Vico (Trad. da Kristóf Hajnóczy) 487

MASSIMO VERDICCHIO: La lettura vichiana di Dante (Trad. da Norbert Mátyus) 493

#### *Storiografia e filosofia della storia*

PAOLO CRISTOFOLINI: Vico e Bossuet (Trad. da Csaba Olay) 505

JÓZSEF NAGY: La „barbarie della riflessione“ nella storia e nel linguaggio 513

#### *Ricezione*

ANDREA BATTISTINI: La diffusione europea del pensiero di G.B. Vico (Trad. da József Nagy) 525

NORBERT MÁTYUS – JÓZSEF NAGY: Le opere di Vico: le edizioni di Cristofolini e di Battistini 543

### BIBLIOGRAFIA

### OFFICINA

### RECENSIONI

### LIBRI RICEVUTI 2005

HELIKON  
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962.

Vegyes tartalmú számok

1963.

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Bp., 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964.

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2 – 3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965.

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmi (Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásaiából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966.

- 1 – 2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Ezmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967.

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3 – 4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968.

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
- 3 – 4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969.

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet–tömegkultúra–irodalom
- 3 – 4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970.

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3 – 4. sz. Modern stilisztika

1971.

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970.)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3 – 4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971.)

1972.

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3 – 4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973.
- 1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
  - 2 – 3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
  - 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974.
- 1. sz. Az AILC VII. Kongresszusa (Montreal, 1973.) anyagából
  - 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
  - 3 – 4. sz. Modern poétika
- 1975.
- 1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
  - 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa kutatások
  - 3 – 4. sz. Az európai romantika
- 1976.
- 1. sz. Szubkultúra és Underground
  - 2 – 3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
  - 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977.
- 1. sz. A retorika újjászületése
  - 2. sz. A fejlődő országok irodalmáról (AILC VIII., Bp., 1976.)
  - 3. sz. Irodalomelmélet-összehasonlító irodalom (Az AILC IX. Kongresszusa)
  - 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda (1777–1848) konferencia anyaga
- 1978.
- 1 – 2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
  - 3. sz. Érték és társadalom
  - 4. sz. Világirodalomtörténet
- 1979.
- 1 – 2. sz. Az ázsiai népek irodalma
  - 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
  - 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban (FILLM XIV. Kongresszus, Aix-en-Provence, 1978.)
- 1980.
- 1 – 2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
  - 3 – 4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981.
- 1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társzművészetek – A regény fejlődése
  - 2 – 3. sz. Régi és új hermeneutika
  - 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982.
- 1. sz. A Vormärz-irodalom és néhány magyar vonatkozása
  - 2 – 3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
  - 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983.
- 1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
  - 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
  - 3 – 4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban



- 1984.
- 1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
  - 2 – 4. sz. Svájc népeinek irodalma – svájci irodalom?
- 1985.
- 1. sz. FILLM kongresszus – A polonisztika Magyarországon
  - 2 – 4. sz. Olasz irodalomtudomány
- 1986.
- 1 – 2. sz. A fordítás távlatai
  - 3 – 4. sz. Színhagyomány és irodalom a mai Afrikában
- 1987.
- 1 – 3. sz. Posztmodernizmus az amerikai költészetben
  - 4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd
- 1988.
- 1 – 2. sz. A kanadai irodalom
  - 3 – 4. sz. A modern stilisztika
- 1989.
- 1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
  - 2. sz. Felvilágosodás és nemzeti tudat  
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
  - 3 – 4. sz. A modern textológia
- 1990.
- 1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
  - 2 – 3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
  - 4. sz. A jelentésteremtő metafora
- 1991.
- 1 – 2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában
  - 3 – 4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában
- 1992.
- 1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
  - 2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
  - 3 – 4. sz. A Név hatalma
- 1993.
- 1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
  - 2 – 3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
  - 4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány
- 1994.
- 1 – 2. sz. Az amerikai dekonstrukció
  - 3. sz. A kortárs olasz irodalom
  - 4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban
- 1995.
- 1 – 2. sz. Posztszemiotika
  - 3. sz. A stílus diskurzív elmélete
  - 4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány
- 1996.
- 1 – 2. sz. Intertextualitás
  - 3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
  - 4. sz. A posztkolonialis művelődéstudomány

- 1997.
- 1 – 2. sz. A félmúlt klasszikusai
  - 3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn
  - 4. sz. A lehetséges világok poétikája
- 1998.
- 1 – 2. sz. Az újhistorizmus
  - 3. sz. Kánonok a kis népek irodalmában
  - 4. sz. Textológia vagy textológiák?
- 1999.
- 1 – 2. sz. A szó poétikája
  - 3. sz. Latin-amerikai irodalomelmélet
  - 4. sz. Kulturális antropológia és irodalomtudomány
- 2000.
- 1 – 2. sz. A romantika tétjei
  - 3. sz. A korszakok alakzatai
  - 4. sz. (Új) filológia
- 2001.
- 1. sz. Változatok a dialógusra
  - 2 – 3. sz. Dante a XX. században
  - 4. sz. Az interpretáció érvényessége
- 2002.
- 1 – 2. sz. A *Poétika* újraolvasása
  - 3. sz. Autobiográfia-kutatás
  - 4. sz. A multikulturalizmus esztétikája
- 2003.
- 1 – 2. sz. A minimalizmus
  - 3. sz. Mikrotörténetírás
  - 4. sz. Kísérleti irodalom
- 2004.
- 1 – 2. sz. Petrarca: hermeneutika és frói személyiség
  - 3. sz. A hipertext
  - 4. sz. Wittgenstein poétikája
- 2005.
- 1 – 2. sz. A kritikai kultúrakutatás
  - 3. sz. Régi az újban

A kiadásért felel az Argumentum Kiadó igazgatója

Tördelte: Markó Sándorné

Budapest, 2005

A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája  
Nyomta az Argumentum Kiadó Nyomdaüzeme  
ISSN 0017 – 999X

## Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1008 Budapest Orczy tér 1.) Előfizethető valamennyi postán, a kézbesítőknél; e-mailen: [hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu); faxon 303-3440. További információ: 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Kis Magiszter Könyvesboltban* (1053 Budapest, Magyar u. 40., tel.: 327-7796), az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrássy út 45.), az *Osiris Kiadó* könyvesboltjában (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6., tel./fax: 201-0384), a *Pont Könyvesboltban* (1051 Budapest, Nádor u. 8., tel.: 266-8722), a *Sziget Könyvesboltban* (4010 Debrecen, KLTE, tel.: 52/316-666), a *Sík Sándor Könyvesboltban* (6720 Szeged, Oskola u. 27., tel./fax: 62/312-519), végül az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel.: 485-1040, fax: 485-1041), ahol a folyóirat korábbi számai is beszerezhetők. Külföldön terjeszti a *Batthyány Kultur-Press* Kft. (H-1014 Budapest, Szentháromság tér 6., tel./fax: 201-8891).

Előfizetési díj 2005-re: 1600 Ft

Egy szám ára: 400 Ft

Ára: 400 Ft  
Előfizetés egy évre: 1600 Ft

*A*

ARGUMENTUM KIADÓ