

## Szemiotika

Az előző kötetekből lásd például: KABÁN ANNAMÁRIA: Szövegsemiotikai alapkérdések, *Szemiotikai szövegtan* 2. 67-72; VOIGT VILMOS: Szövegsemiotika és/vagy szemiotikai szövegtan, *Szemiotikai szövegtan* 3. 7-12; VOIGT VILMOS: A folklór alkotások elemzése (Ismertetés), *Szemiotikai szövegtan* 3. 157-162; KANYÓ ZOLTÁN: Szemiotika és irodalomtudomány. Válogatott tanulmányok (Ismertetés), *Szemiotikai szövegtan* 3. 204-210; SZABÓ ZOLTÁN: A szövegsemiotika időszerű kérdései és megoldásra váró kérdései, *Szemiotikai szövegtan* 5. 199-210; R. MOLNÁR EMMA: Nonverbális jelek verbális kódja, *Szemiotikai szövegtan* 7. 85-97; VOIGT VILMOS – SZÉPE GYÖRGY – SZERDAHELYI ISTVÁN (szerk.): Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény (Ismertetés), *Szemiotikai szövegtan* 8. 267-272.

## A SZIMBOLIKUS JELEK TÖRTÉNETI ÉS SZELLEMI DIMENZIÓJA

PÁL JÓZSEF

### I. A részek közötti viszony

A bibliai teremtéstörténet az elhatárolódással kezdődik, más szóval a dualitás létrejöttével. Ismert, hogy az Írások első betűje, a Beith, a kettes számot is jelöli (Bereshijt Bara Elohim – In principio creavit Deus, *Genesis* I.1.). Ami így létrejött, az „kilépett” a primordiális egységből. Az elhatárolódás nemcsak abban áll: Isten és ami korábban nem ilyenformán volt Isten, hanem a teremtett belső különbözőségeiben is. A kezdet nem más, mint a szeparáció különféle területeinek és lehetőségeinek leírása, valamint az így létrejövő dualisztikus világ részeinek egymáshoz és Istenhez való viszonya. Az idő- és térformák megteremtésének az alábbi módszerei szerepelnek itt: oppozíció, komplementaritás, alternancia és csak az organikus életre jellemző duális viszony: férfi – női. Első nap: Isten lelke, a forma és ami nem az, nem-forma, világosság – sötétség, Nappal – éjszaka, Ég – föld. A második napon a szilárd és a folyékony válik ketté, illetve kétféle víz jön létre, a boltozat alatti és a boltozat feletti. A Teremtés három legfontosabb tényezője: a világosság, az idő és a tér. Az idő maga is kettéoszlik: kozmikus, ciklikus lélekidőre, ami örök visszatérő pulzálás és megfordíthatatlan, lineáris profán történelmi időre. De csak ez utóbbi függ a Nap és a Hold „járásától”, az asztrális testek pozíciójától és mozgásától. Ezt az időt az Úr csak a negyedik napon hozta létre, jóllehet korábban is volt már három „nap”. Ez egyben a „jelek” létrejöttének ideje: *Fiant luminaria in firmamento caeli, et dividant diem noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos.*<sup>1</sup> A fizikai fény mint látható világosság jele, tanúja a rejtett, láthatatlan *lux*nak. A kettő azonban valamilyen módon szolidáris egymással, a földi úgy jelenik meg, mint a másik „szimbóluma”, amelyben a kozmikus, metafizikus fény látensen, potenciálisan vagy virtuálisan jelen van. A világitóknak két feladatuk van: meghatározzák a részekre, ko-

rokra bontott időt, és megvilágítják a földet. Az ötödik nap dualitása elsősorban az organikus – inorganikus különbözőségében fejeződik ki: víz – hal, levegő – madarak, föld – állatok.

Az ember teremtése szintén egy kettős bináris modell szerint valósul meg. A Naphoz, fizikai fényhez hasonlóan az ember is jel, Isten jele: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*<sup>2</sup>, továbbá maga a teremtett is kettős, ősi androgín ember: férfi és nő egyszerre: *ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*<sup>3</sup> (az androginitás még egyértelműbb az úgynevezett második teremtéstörténetben, amely szerint Isten a teljes emberből „vette ki” az oldalbordát, vagyis a nőt, II. 23.). Végül az utolsó bináris kód a mozgás (6. nap) és a nem-mozgás (7. nap), a profán és a szent oppozíciója: *Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum*.

A világ ontológiai dualizmusát természetesen kiegészíti a tudat viszonyulásának kettőssége. Ahogyan az imént, úgy itt is az egy áll szemben a többivel, csakhogy ellenkező értelemben. Az ember a Paradicsom minden fájának (*omni ligno paradisi*) gyümölcséből ehet, kivéve egyet. Ez az egy a Titok fája, a jó és rossz tudásé: *De ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*.<sup>4</sup> Ekkor a kettő még egy test volt. Olyan, amilyennek a platóni történet is állítja az eredeti, a kétnemű s a teljes embert, az androgünont.<sup>5</sup> A parancs megszegéséből két dolog következett: az ember elvesztette halhatatlanságát, tehát létrejött az élet – halál kettősség (amit egyébként Ádám és Éva nem értett meg), másrészt a kozmikus és történelmi kinyilatkoztatás perspektívájából egy meglehetősen lényegtelennek tűnő mozzanat, észrevették meztelenségüket. Az embernek önmaga és a világ viszonyára vonatkozó első reflexiója tulajdonképpen a *másik* észrevétele, más szóval a teremtett világ dualitásának tudomásul vétele: *én – nemén*.

A szimbólum ontológiai helyzete a dualitással határozható meg. Alapvető jellemzője a bipolaritás, amely önmagát igyekszik – természetes keretek között sikertelenül – az egységben megszüntetni. Valahogyan úgy, ahogy PLATÓN meséjében a férfi és a nő keresi a másikban saját maga ősi teljességét. A *συν-βαλλω* szó eredeti jelentése „összerak”, főnévként kettévágott, de újra összerakható tárgyat jelent, ami lehetővé teszi a felismerést. A jelentő – jelentett alapvető bipolaritást kiegészíti egy harmadik tényező, amit mi most „felismerésnek” nevezünk. Minden szimbólumban van a kettő mellett egy harmadik, ami nemcsak a két résznek, hanem és elsősorban összetételüknek ad nagyon bonyolult és teljesen sohasem körülhatárolható spirituális értelmet. A *significans* „cserében” a maga alakiségével, realitásával igazolni és konkretizálni igyekszik a *tudat* tevékenységét, amely objektívnak tételezi a relációt. A szimbolikus teológia tételei enélkül merő absztrakcióba merülnének, s végső soron le kellene mondania a Megtestesülés tanáról.

E „harmadik”, lényegi aspektus a keresztény teológia számára az isteni szándékkal van szoros összefüggésben. Az egyik kozmikus vagy történelmi esemény úgy utal, mint jelentő, a másikra, a jelentettre, hogy abból kiolvasható a Megváltás története is. Jónás három napja a cet gyomrában jel, amelynek jelentettje Krisztus háromnapos útja, amikor is „szállá alá poklokra”. Ezzel és természetesen sok más „összetétellel” végbemegy az üdvözülés története. A szimbólum testvérfogalma nem annyira a négyes rendszerű arisztotelészi metafora (mint a boroscsésze Dionüszosznak, úgy a pajzs Árésznek), mint inkább a szent és profán együttesére utaló olyan párkifejezések, mint „jel – jelentés”,

„előkép – beteljesülés”, „árnyék – fény” stb. A kozmikus és természeti világ elvileg bármely eleme mint *significans* jelenhet meg, amelynek *significatum*a lehet az ember sorsára vonatkozó isteni szándék valóságos története, az e világban megvalósuló Providencia, de lehet, „vertikálisan”, spirituális, absztrakt jelentette is. Míg az ilyen módon értelmezett világ – világ kapcsolat az ismert terminológia szerint *tipológiai szimbolizmus*, addig a világ – Isten közvetlen „jelentő – jelentett” kapcsolatát a dolgok vagy szavak spirituális értelmének nevezhetjük („non solum voces sed et res significativæ sunt” vagy „omnis creatura significans”)<sup>6</sup>. A két irány részben átfedi, részben kiegészíti egymást. Dante azt mondja: aminek a kifejezésére (trasumanar) nem elég a szó, arra ott a *példa*, s ez elég annak, aki számára az isteni kegyelem megadja a helyes tapasztalás lehetőségét. (Par. I. 70-72.).

A részeket egymás felé hajtó vonzás vagy a közöttük összefüggést kereső tudat valamiképpen a sokaságból a primordiális egység felé törekszik. PLATÓN ezt a kohéziót idézett művében szeretetnek vagy szimpátiának nevezte. A konvergáló erővel és szintetizáló tudattal szemben kezdettől fogva fellépett a *divergencia*, a *distinkció*, és a *discussio*<sup>7</sup>. E vonatkozásban a *sym-bolon* igazi antagonistája a *dià-bolon*, ami a *δια – βαλλω* „szétbont”, „elválaszt” görög igéből származik. A „tagadás ősi szelleme” a legtágabb értelemben vett Teremtő – Teremtett kapcsolatot, a két rész isteni akaratból való újbóli egyesítését rombolja szét, hogy helyébe egy újfajta, saját érdekeinek megfelelő dualitást, a kárhozatét, a bomlásét, a szétesését kínálja: a fény helyett a sötétség, az élet helyett a halál lehetőségét. Goethe klasszikus Mefisztó-önmeghatározása szerint így:

Szerény igazság az enyém.  
míg az ember, e kerge kisvilág,  
egésznek gondolja magát –  
a kezdetben egész rész része vagyok én,  
csupán egy rész homály, melyből támadt a fény,  
a büszke fény, mely harcot keresett  
s az éjanyától jussát, a teret  
vitatja hasztalan, mert bár ha megszakad,  
mindíg csak a testhez tapad.  
Testekből jó, megszépít testeket,  
s útjában test az akadály, így  
remélem, nem tart már sokáig,  
és a testekkel együtt tönkremegy.<sup>8</sup>

(Természetesen az sem véletlen, hogy Mefisztó néhány sorral lejjebb „kigyónéném”-ről beszél, hiszen *episztemológiai* jelenléte a jó és rossz tudás fájáról való evéssel kezdődik.) Az isteni kinyilatkoztatás két, egymással összefüggő területen valósul meg: az írott szövegben, a Bibliában és a teremtett világban. A két könyv együtt adja az ember számára léte titka megértésének lehetőségét. A kettőben párhuzamos *significans* – *significatum* és *grácia* rendszerrel szemben nem egy másik konstrukció áll, hanem ennek tagadása, a destrukció.

PLATÓN és a platonikusok szerint a Jóság antagonistája nem az aktív Gonosz, hanem az anyag passzivitása, amelyben „megfullad” az eszme. A dualisztikusan elképzelt



világ részeinek egymáshoz való viszonya bemutatásakor az itt lent lévő nem rendelkezik azzal a lényegiséggel és autonómiával, amelyet a keresztény üdvtörténet végül is (ha korábban nem, Szent Tamással) adott neki. A halálához közeledő Szokratész elmagyarazza, hogy valójában nem a föld felszínén, hanem üregekben élünk, s a közönséges tapasztalás és tudat nem képes a lényegi dolgok autentikus megértésére. És még ha meg is értené őket, nem lenne képes a rendelkezésre álló diszkurzív nyelvvel kifejezni. Gyöngeségünk, lomhaságunk miatt nem tudunk felhatolni a levegő felszínére. „Mert ha valaki feljutna, vagy madármódra felrepülhetne oda, akkor a levegőből felbukkanva szétnézhetne, s valamint ideleln a tengerből felbukkant halak láthatják, ami ideleln történik, úgy láthatná ott is valaki, föltéve, hogy a természete kiállaná ezt a látványt, hogy ott van az igazi ég, az igazi világosság és az igazi föld.”<sup>9</sup> Mivel platóni istenek vagy ideák nem akarják a történelemben és a természetben megvalósuló üdvözülés irányába vezetni az embert és a lenti világot, így az sem szükséges, hogy erre bizonyos stratégiát dolgozzanak ki. Az itteni részek alig rendelkeznek önállósággal, s rendszerszerűen nem kollaborálnak az égi entitásokkal. Az idea megjelenik itt, s ez az öröm forrása, de ez az esemény szinte mindig egyedi, nem épül egy reveláció komplex rendszerébe. Ebből következik a *significans* „gyengesége”. Az idea kénye-kedve szerint megnyilvánulhat egy-egy valóságtelemben anélkül azonban, hogy ez más megjelenési formákat is implikálna, vagy akár ezzel az általános, kollektív jövőt közvetlenül befolyásolná.

Más okokra visszavezethetően ugyan, de az ótestamentumi zsidó hagyomány is anikonikus és részben szimbólumellenes tudat- és művészi formákat alakított ki. A túlzottan az individuális, extatikus élményre építő platonizmussal szemben itt az egész közösségnek szóló isteni megnyilvánulásokról van szó, itt a kép elveszti individuális karakterét: a kinyilatkoztatást vizuálisan absztrakt formák, az organikus és inorganikus természet szkematizált alakzatai vagy számok stb. hordozzák. Az *aranyborjú* összetörése a szubjektív, mágikus kapcsolat megsemmisítése egy kollektív üdvtörténet jegyében. A parancs teljesen egyértelmű: „Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem quæ est in cælo desuper, et quæ in terra deorsum, nec eorum quæ sunt in aquis sub terra. Non adorabis ea, neque coles”<sup>10</sup>.

A kereszténység sokkal kevésbé volt szigorú ebben a kérdésben. Lukács evangélista orvos és festő volt, sőt a hagyomány úgy tartja, hogy még Mária arcképét is megfestette. Szent Pál ismert mondata a részek közötti harmonikus megfelelést és az átjárás lehetőségét szuggerálja: „Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus, et divinitas”.<sup>11</sup> Az ókeresztény közösségekben a kezdetektől fogva igen jelentős volt a szimbólumok használata. Ezek a „megengedő” teológia alapján elsősorban az újtestamentumi, verbális hagyományból kialakult figurák. Krisztus például *bárány* volt. Keresztelő János vonatkoztatta rá leg-egyértelműbben: „Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi”.<sup>12</sup> A korai kereszténység szimbólumalkotását erőteljesen befolyásolta a keresztényüldözések ténye is. Mint valamiféle titkos kód, volt látható a galamb, a szarvas, a bárány és más szimbólumok a katakombák falába vésvé. A szimbólumok jelentésének megértéséhez egyre kevésbé volt elegendő az Újtestamentum ismerete, lassan elterjedtek a bestiáriumok, a florilégiumok és egyéb „szimbólum szótárak”, amelyek egy számunkra esetenként meglehetősen sajátos logika szerint csoportosítva magyarázták meg, miért éppen ez vagy az a valóság-elem jelenti az üdvtörténet megfelelő eseményét, vagyis mi módon kapcsolódik össze a

verbális és a természeti kinyilatkoztatás, az üdvözülésünkre írt két „könyv”. Vegyünk egy példát a II. századi, Alexandria Szent Kelemen által is ismert *Physiologus*ból. Az *Oroszlán Jézus Krisztust* jelenti: ennek bizonyítására a „természetudós” szerző egyaránt idéz bibliai helyeket és bizonyos – mai szemmel általában pontatlan – természeti megfigyeléseket, például az állat farkával eltörli maga mögött a nyomot (mint ahogy Krisztus is földi volt itt, közvetlen égi, mérhetetlen hatalmát nem alkalmazta), nyitott szemmel alszik (Krisztust keresztre feszítették, de örökös az emberek felett), a nőtény holtan szüli kölykét, akit a hím hangja éleszt fel (mint Krisztust Isten, az Atya). Mindezekhez bőségesen idéz helyeket a másik könyvből, a *Szentírásból*.<sup>13</sup>

A világ Építészé láthatatlan lényegét a teremtett világon keresztül fejezi ki. A dolgoknak jel értékük van, az ember feladata, hogy felfedje, megértse azt. A dolgok egy isteni Terv részei. Ez azonban még nem jelentette azt, hogy a dolgoknak önálló, abszolút értékük lenne. Nem az egyes állat, növény vagy esemény a lényegi, hanem az egészben való üdvörténeti szerepe számít, s ezt a másik könyvből, a textuális hagyományból olvashatjuk ki elsősorban. A bárány szelídsége miatt kifejezheti ugyan a Megváltót, de az állatra magára vonatkozóan ebből még semmi sem következik. A bor vagy a kenyér nem általában, hanem *ott és akkor* fejezi ki a hit misztériumát, csak ott és akkor *szimbólum*, a két rész isteni szándékból való egymást erősítő együttes jelenléte.

A kereszténység nem fogadta el a platonizmusnak azt a tanítását, amely szerint az emberi lélek megfogánása előtt is létezett (preegzisztencia), s minden lényegi ismeret anamnézis, individuális visszaemlékezés arra, ami az igazi hazában volt még a lélek földi „száműzetése” előtt. Az Ige testté lett, s itt lakozott, s ezzel rehabilitálta a lenti valóságot. Az egyéni preegzisztencia és „visszaemlékezés” helyébe a bűnbeesés és a megváltás kollektív, az emberre vonatkoztatottsága került. Éppen ezért a szimbolizmus is kollektív, elvileg is szabályzott. Kétféle módon működik: kifejezheti a hasonlót a hasonlóval (katafázis) vagy az eltérővel (apofázis). A szellemi entitások magasztos fogalmakon s a valóság bizonyos kivételesen nemes elemein keresztül is kinyilatkoztatják magukat (Logosz, Fény). Ez azonban veszélyes, mert a befogadó azt hiheti, hogy érzékszerveivel közvetlenül felfogja azt, ami abszolút, illetve az eredeti helyére a képmást teheti. Ezért a szent szövegek időnként torzítva is megjelenítenek bizonyos kapcsolatokat, ügyelve arra, hogy a megfelelés csak részleges legyen. A szimbólum két komponense közeledik egymáshoz, de – mint mondtuk – a kettő a földi perspektívában maradéktalanul nem egyesülhet, csak a végtelenben találkozhat. Az összekeveredésnek azonban igen nagy volt a veszélye, talán elegendő itt a keleti egyház nagy teológiai – politikai küzdelmére, a képprombolók és a képtisztelők harcára utalni, vagy I. Gergely pápa nagyon óvatos kijelentését idézni: a képek alkalmazásának egyetlen oka, hogy az írástudatlanoknak megtanítsák a Szent Igét. Ugyanakkor a kérdés a skolasztika korában nem volt igazán jelentős teológiai probléma, mert kialakultak azok az elméletek, amelyekkel viszonylag hosszú ideig úgy lehetett megnyugtatóan alátámasztani a képi ábrázolást, hogy egyben ki lehetett zárni az idolátriát. (A későbbiekben a reneszánsz kori immanenciaelméletek megerősödésével, a keresztény kollektivitásezsmény ellen is fellépő individuális, szubjektív transzcendenciaélmény jelentőségének megnövekedésével, a művészi kifejezési technikák rohamos fejlődésével és a hermetikusság mágikus tanok elterjedésével olyan helyzet állt elő a XVI. századra, hogy ismét teológiai kérdésként kellett kezelni a *kép* és az igazi *valóság* viszonyát. Ismertek a katolikus ortodoxia szigorú iko-

nográfiai utasításai vagy a protestáns irányzatok, főleg a kálvinizmus, merev álláspontja a „faragott képek” vonatkozásában.)

Mindkét könyv utazásunkról szól, a földi zarándokról, akinek lényegi céljai a túlvilágon valósulnak meg. Dante *Purgatorium*ának (ez a rész írja le a földi viszonyokat) legelején egy különös eset történik. Vergilius és Dante arra készül, hogy felmenjen a tisztulás hegyére, amikor pellegrinusokkal találkoznak, akik az út felől érdeklődnek. Vergilius azt válaszolja: azt hiszitek talán, hogy ismerősek vagyunk ezen a helyen, de valójában mi is vándorok vagyunk, mint ti (*Pg. II. 58-63*). (Ez azért is meglepő, mert Dante olyan vezetőt választott Vergilius személyében, aki itt nem is ismeri az utat.) Az ember útját ezen a földön *jelek* irányítják: a jel gyakran nem a dologban van, hanem maga a dolog a jel. A jeleket *követni* kell. A teremtett világ rendjét, működésének lehetőségét és határait jelölik ki. Az ember nem léphet rajtuk túl, mert úgy jár, mint Ulisses, s elkárhozik. A költő a *Commediában* sokszor figyelmezteti önmagát, nehogy elveszzen a teremtett szépségének szemléletében, nehogy túllépje az adott kereteket, ahol a virtus már nem vezet. Az érzékszervekkel felfogható és a verbális jelek *significatuma* Istennél van. A különbség csak a dualisztikus világ megszűnése vagy az egyén halála után lehetséges, „Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum”<sup>14</sup>, korábban nem. A teremtett dolgok szépségében való elmerülés, a megállás az isteni cél felé vezető úton, vagyis a vándor állapot megszüntetése maga a kárhozat, a bukás.

Szubjektív szempontból bármennyire is érthető, hogy a Pokol borzalmas jeleneteinek látványától, bűzének szaglásától és szörnyű hangfektusainak hallásától megszabaduló vándorok a *Purgatoriumban* újra visszanyerve a természetes teret, örömlükben megállnak, mégsem merülhetnek el a táj vagy Casella zenéjének szépségében. (Casella zenésítette meg Dante egyik canzonéját, s hogy milyen szépen, azt bizonyítja a tény, hogy a költők megbénulva hallgatták a zenészt.) Az érzékszervekkel felfogható azonossá vált a prototípussal: egy pillanatra megszűnt a dualisztikus alaphelyzet, s szinte már fellépett a *bálvány*, az *idea* imádása. Az ör, az uticai Cato feddi meg őket renyhességük, ácsorgásuk miatt. Jellemző, hogy az akusztikus – verbális „édességben” való elmerüléssel szemben Cato *vizuális* érvet hoz: a szennyet, a „kígyópikkelyt” (*scoglio, scaglio*), a régi ént még le kell vetni ahhoz, hogy Istent láthassák (*Pg. II. 112-123*).

A Pokolból való kiemelkedést egy másik zene is kíséri. Az angyalok kara éneklí az *In exitu Israel de Ægypto* című, 113. zsoltárt. Az emberiség üdvtörténete szempontjából a zsidók Egyiptomból való kivonulása azonos az egyénnek a Pokolból való kijövetelével. A keresztény felfogás szerint Egyiptom magát a keresztségben nem részesülő világot ábrázolja<sup>15</sup>, a belőle való kijövetel a megváltás lehetősége ugyan, de még nem a Kánaán vagy a Paradicsom.

Az „Egyiptom-kép” egészen másfajta beállítását olvashatjuk ki a keresztény és platonikus elemekből építkező hermetikus hagyomány szövegeiből. A Nilus-völgyi egykori civilizáció tudatformáinak megítélése valamiképpen vízvázaló volt: az általános vélekedés szerint még Mózeset is az egyiptomi papok tanították meg a varázslásra, kultikus tárgyaik különleges erőt, mágikus hatalmat közvetítettek, s egészen különleges volt nyelvük is. A *Corpus Hermeticum* reprezentatív darabja, az *Aszklépiosz* azt állítja: a transzcendens ideák és a földi dolgok között közvetlen kapcsolat, „átjárás” van. Az ember úgy Isten képmása, hogy birtokolja is erejét, képes az égbe szállni, s az ott tapaszt-

taltakról tudósítani. Az ember keveredik az istenivel. A szobrok pedig mágikus hatalmat hordoznak. „(...) ezek a szobrok lélekkel, lehelettel teliek, tudatuk van, csodálatos, nagy dolgokat visznek végbe, olyan szobrok, melyek a sorshúzás, profetikus ihletettség, az álmok sokasága és egyebek révén megjósolják a jövőndőt, az emberekre betegséget küldenek s gyógyítják őket, és ahogy érdemlik, fájdalmat vagy örömet küldenek rájuk. Nem tudod, Aszklépiosz, hogy Egyiptom az ég képmása, helyesebben szólva olyan hely, ahová s ahol mindaz áttevődik és lejátszódik, amit az égiek irányítva elrendelnek? Sőt, még pontosabban szólván: földünk az egész világ temploma.”<sup>16</sup>

A jel és jelölt itt nem tartja meg különállását, a két világ között szabad átjárás van, a *kép* összekeveredik a *prototípussal*. Ennek hatalmát itt amaz gyakorolja. A közvetítő hierarchiák jelentőségének csökkentése, a tudat objektívációja logikus, hétköznapi formáinak kiiktatása olyan helyzetet eredményezett, amelyben a megismerés egyben cselekedet, a tudás a szó legszorosabb értelmében hatalom. Egy olyan rendszerben, amelyben az „égi” és a „földi” közvetlen kapcsolatát, egységét állítják, természetes, hogy különös jelentőségre emelkednek azok az elemek, eszközök, amelyek magukba zárják a transzcendenciát, vagy képesek átvezetni innét oda. Az szimbólumok, az emblémák, a hieroglifák, a képek, a nyelv felfedhetik az igazi lényegét, tehát tanulmányozásuknak messzehangzó eredménye lehet. A jelek gyakran evokálják és működésbe hozzák az általuk jelölt (s így magukba zárt) isteni tartalmat.

Az *Aszklépiosz meghatározásai Amon királynak* című, XVI. hermetikus traktátusban Aszklépiosz beszél az egyiptomiak szent nyelvének reveláló képességéről. „A hang különlegessége, az egyiptomi szavak intonációja magába zárja a mondott dolog energiáját (tén energián tón legoménón). Amilyen mértékben részesülsz a hatalmából, oh király, aki mindent megtehetsz, minden áron őrizd meg ezt a beszédet a fordítástól, hogy az ilyen titkok ne jussanak a görögökhöz, a görögök gögös ékesszólása, erőtlensége ne tegye halovánná és ne semmisítse meg a mi nyelvünk szavainak a vonzását, hatalmasságát és hatóerejét. Mivel a görögök, oh király, csak bemutatásra alkalmas üres beszéddel rendelkeznek, s valójában ebből áll minden filozófiájuk, a hangok zöreijéből. Mi viszont nem egyszerűen szavakat használunk, hanem hatóerővel teli kifejezéseket.”<sup>17</sup>

## II. A nyelv egységének kérdése

Az eredendő bűn elkövetése után Isten, ember és világ kapcsolata megbomlott, a „bizalmatlanság” idején az együttélést törvények szabályozták: ennek bizonyítéka sok egyéssel együtt a *Biblia* két fő részének Ó- és Újtestamentum elnevezése. Az együttműködést, a szerződést gyakran írásban rögzítették (*Kiv. XXIV. 7.*), s ez volt minden szempontból a történelem legfontosabb eseménye. A héber *berit* ugyan közel háromszáz alkalommal fordul elő az *Ószövetségben*, de szempontunk szerint itt lényegében két alapvető fontosságú együttműködési nyilatkozat fogalmazódik meg: először a kozmosz és a természet működési rendjéről állapodik meg Isten és ember, ez a *Vízözön* után a „természeti vagy kozmikus” szövetség, majd a társadalmi együttélést szabályzó második, Mózes-sel kötött paktum következett. A középidőben bekövetkező Megváltás, igazából nem egy újabb szerződés, hanem Isten, ember és világ rendjének helyreállítása az

egész, illetve ennek lehetősége az *egyén* szempontjából. A szubjektumra vonatkoztatva ennek sikere a szükségszerűen bekövetkező isteni ítélet során derül ki.

A vízözönt és a Noé-szövetséget az választja el minden más hasonló, egyiptomi, babiloni stb. diluviumentörténettől, hogy annak igazi értelme van, s nem pusztán a bűnös ember megbüntetése, tehát nemcsak az eredendő bűn stádiumához tartozik, mint például Utnapisti története, hanem az isteni terv szerint a Hozzá való visszatérés egyik, korai lépcsőfoka, Noé *figura*, előkép, amit majd Krisztus teljesít be. Ez a vízözön minőségileg különbözik mindegyik másiktól, ez már a természeti szövetség része, s így értelme van. Isten megfogadta Noénak, hogy a maga részéről betartja a kozmosz és a természet működésének a rendjét, kiszámíthatóvá teszi az embernek azt a környezetet, amelyikben él. Felelősséget vállal a nap- és évszakok szabályos ismétlődésére, az emberi lét alapjait nem teszi többé kétségessé ezen a földön.

A természeti szövetség egy új korszak nyitánya. Ennek az időszaknak kezdetekor legfontosabb problémája az egység – sokaság viszony. A bárkába való belépés még a dualitás időszaka volt („állatok közül kettő-kettő, egy hím és egy nőstény ment Noéval a bárkába, ahogy Isten megparancsolta”, *Ter.* VII. 8.), a kilépés viszont már az új század törvényei szerint történt. Noé egyik fia, Kám látta apja meztelenségét (itt ismét felvetődhet a különbözőség korábban érintett kérdése, ő „szolgálóvá” is lesz), míg a másik kettő, Szem és Jáfet atyai áldásban részesül. Az új szövetség jele a szivárvány, amely a lehető legkonkrétabban fejezi ki az isteni ragyogás primordiális egységét, fehér színét, amiből a földi perspektívában a többi hét szín, a szivárvány származik. Ez a szövetség is kiüzetés a Paradicsomból, de egyben a „közös nevező”, a visszavezető út kijelölése is. Egységből a sokaságba és – ugyanakkor – sokaságból az egységbe, a *jel* logikáján keresztül.

A világ új rendjének legfontosabb parancsa: legyenek termékenyek, szaporodjatok, sokasodjatok, népesítsétek be a földet. A Teremtés könyvének itt következő része Noé utódaira vonatkozóan háromszor ismétli el szinte ugyanazt a félmondatot: „unusquisque secundum linguam suam et familias suas in nationibus suis”, „in cognationibus, et linguis, et generationibus, terrisque et gentibus suis”, „secundum cognationes, et linguas, et regiones in gentibus suis”.<sup>18</sup> Mindháromban közös mozzanat: a közösség bizonyos csoportja a nyelv és a kiterjedés földrajzi meghatározása szerint népesíti be a földet. A meglepő az, hogy a bábéli nyelvzavar még csak ez után történt. A nyelvek előbb váltak szét, mint ahogy a vízözön bekövetkezett volna, pontosabban az isteni Terv megelőzte a Jelet, mint ahogy a galamb visszatérte (*Ter.* VIII. 11.) is megelőzte a szivárvány égre kerülését (*Ter.* IX. 14.).

A bábéli nyelvzavarral új történet kezdődik, a „társadalmi” szerződésé. Az újabb, mózesi szövetség az emberi együttélést szabályozza, s legfontosabb része a kommunikáció, az *egység* viszonya a sokasághoz, a társadalomhoz, a részek közötti megértés és értelmes viszony. Nem befejezés, hanem kezdet, annak tudomásulvétele, hogy földi viszonyok között, az embernek Istentől elszakított útján a nyelvi kommunikáció tökéletessége, egysége nem a priori adottság, hanem elérendő cél: a sokféle változat mind próbálkozás és részsiker. „Ecce, unus est populus, et unum labium omnibus (...) descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui.”<sup>19</sup>

Ami az *Ótestamentumban* széthangzó, az *Újtestamentumban* összehangzó: az, ami *ott* veszély, mármint hogy a föld lakossága egy nép lesz és egy nyelv, az *itt* elérendő cél:



„et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor”<sup>20</sup>. Az *Apostolok Cselekedeteiben* megismétlődik a bábéli történet, csak éppen tökéletesen ellentétes értelemben. A pünkösdi csoda alkalmával a Szentlélek eljött Krisztus híveihez: „Et apparuerunt illis dispersitæ linguæ tanquam ignis, seditque supra singulos eorum: et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.”<sup>21</sup> Ekkor nagyon meglepődtek, mert annak ellenére, hogy különböző nyelven szóltak, értették egymást. „(...) convenit multitudo, et mente confusa est, quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes.”<sup>22</sup> Bábelben az eredeti nyelv az egységtől a sokaság felé haladt, Jeruzsálemben a sokaságból az egység felé. A tanítványok a nyelvi különbözőség dacára értették egymást.

A görög retorika is kidolgozta a dialektusok fölött álló, egységes és tökéletes görög nyelvet. A *hellenismós* és nyomában a példaszerű *latinitas* mintegy a „földi oldal” felől közeledett az ideális nyelvhez, amelyen a legmagasabb eszmények is kifejezhetőek. A különböző, történelemben és élő beszédben megvalósuló változatok fölött létezik egy normatív nyelv, az ideális kommunikáció eszköze, ami végső soron – a középkori teológia szerint – Isten és ember együttműködésének eredménye: egyrésztől a fentebb már elemzett *nomina sunt consequentia rerum* elv alapján, másrésztől azért, mert az Isten képeire alkotott ember „tükröző” tudatában megvannak azok az elvek és szabályok, amelyek a külső világot is működtetik. A megfelelő nyelvi kifejezés révén is „kooperál” az ember Teremtőjével. A középkori keresztény ember számára ez a nyelv leginkább a latin volt, Isten szavának Hieronymus közvetítésével széles körben elterjedt (*Vulgata*) írott megvalósulása. Erre épül az egész középkori nyelvészet, beleértve az etimológiát, a szemantikát, a lexikográfiát, sőt a különféle nyelvi szerkezeteket is. Ugyanakkor a grammatikai nyelvnek nyilvánvaló korlátai, „gyengéi” is voltak: pogány nép hozta létre, pogány rétorok és nyelvészek alkották meg szabályrendszerét, s Krisztus annak ellenére nem ismerte, hogy születésére a latin már a maga csúcspontján volt, s olyan művet írtak már ezen a nyelven, mint az *Aeneis*. Kézenfekvő lehetett volna a héberben megtalálni az ősi és ideális nyelvet, ennek megvalósulását azonban egy erősebb elv keresztelte: ez pedig a fejlődés eszméje, vagyis a zsidó korszakot a tökéletesebb keresztény éra követi az Istenhez visszavezető úton, s maga Krisztus is többször és igen határozottan szembe helyezkedett az írásmagyarázókkal. (Sőt, az egyik „boldogság” éppen abból származhat, ha a hívő ember (tbsz: *pauperes spiritu*) nem esik áldozatul az írásmagyarázók szófacsarásának, szofizmusának, *Máté*, V. 3.)

Az Atyák szerint a Szentírás egyszerre hatalmas és alázatos. A legnagyobb misztériumot is a legegyszerűbb nyelvezeten képes kifejezni.<sup>23</sup> A szavak dolgokhoz való közvetlen kötésének Ágoston-i gondolatát igen világosan fogalmazza meg Szent Tamás, meghatározva egyben a szó jelentésének szintjeit is: „A Szent Írás szerzője Isten, akinek hatalmában áll jelentéseket nem csupán szavakkal – erre az ember is képes –, de dolgok útján is kifejezni. Ezért itt, mint a tudás (*scientia*) minden területén, a szavaknak van jelentése, de itt-ezen felül maguk a szavakkal jelölt dolgok is bírnak jelentéssel. Az első jelentés, ahol a szavak jelölnek dolgokat, ezek szó szerinti vagy történeti értelme. Azt a jelentést, ahol a szavak által jelölt dolgok további dolgokat jelölnek, ezek lelki jelentésének (*sensus spiritualis*) mondjuk, mely a szó szerinti jelentésen alapszik és azt előfeltételezi.”<sup>24</sup>

Dante, a középkori nyelvfilozófia legjelentősebb alakja az elsőséget illetően tulajdonképpen ingadozik a héber, a latin, a volgare (olasz) és valamiféle metanyelv között. A *De vulgari eloquentiában* (I. 6.) eléggé egyértelműen kijelenti, hogy az emberiség első nyelve a héber volt, amely a bábeli nyelvzavart lényegében változatlanul túlélte, s ez lett később a Megváltóé is, aki a kegyelem nyelvét beszélte. A *Convivio* inkább a latinnak nyújtja a halhatatlanság pálmáját: „mert a latin örök életű és romolhatatlan” (I. 5.). A *Commedia* is inkább ez utóbbi eszmét ülteti át a gyakorlatba. Dante a teológiai, tudományos és irodalmi–retorikai *latinitásból* számos lexikai, nyelvszerkezeti stb. példát vesz, s alkalmazza azokat olasz kontextusban. A *Purgatoriumban* körülbelül azonos mértékben merít a Szentírásból és a klasszikus hagyományból, itt inkább értelmileg, szerkezetileg az olasztól elkülönülő (fél)mondatok, zsoldáridézetek találhatók, mint például a *Te Deum laudamus* vagy *pedes meos*. A latinismusként jelenléte még erőteljesebb a *Paradisóban*, ezek főleg az egyházatyák és a skolasztikus teológusok műveire vezethetők vissza, s jelzik Dante misztikus, intellektuális emelkedésének lépcsőfokait. A harmadik canticában a latin kifejezések elsősorban a nyelvi környezetbe tökéletesebben beépülő filozófiai–teológiai terminus technicusok, mint például *per verba, sine causa, ubi quando, subsisto* stb.<sup>25</sup>

A *De vulgari eloquentiában* azonban a héber elsősége mellett felvet egy másik problémát is, ami azt sugallja, hogy tulajdonképpen egyik történeti nyelv sem az „igazi” (érvényes ez a megállapítás az olasz dialektusok és a volgare illustre viszonyára is, I. 16.). „(...) Isten az első ember lelkével együtt bizonyos szólásformát is teremtett.”<sup>26</sup> Dante itt a *forma* (locutionis) kifejezést használja, amit Isten az emberi lélekkel együtt teremtett, tehát megelőzve a verbális kifejezések későbbi konkrét megvalósulásait. Ez az a nyelv egyébként, amiről maga a leginkább érdekelt, Ádám beszél. Nem ember műve, a lélekkel együtt teremtett emberi képesség, ami a földi perspektívában sohasem manifesztálódhat teljesen, de az afelé közeledő nyelveknek bizonyosan ésszerűeknek és érzékelhetőeknek kell lenniük. Ehhez képest a héber, a latin, az olasz csak mint előkép, mint a nyelvi tökéletesség árnyéka (*umbra futurorum*) jelenhet meg, természetesen egy hierarchikus rendszer keretei között. Ádám szavai:

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta  
innanzi che a l'ovra inconsumabile  
fosse la gente di Nembròt attenta:  
ché nullo effetto mai razionabile,  
per lo piacer uman che rinovella  
seguendo il cielo, sempre fu durabile.  
Opera naturale è che l'uom favella;  
ma cosí o cosí, natura lascia  
poi fare a voi secondo che v'abbella.<sup>27</sup>

Ez az archetipikus nyelv nem *figura*, mint a többi, hanem *forma*. Istent például nem az *El* szóval fejezte ki, hanem az I-vel (*Par.* XXVI. 133-138 sorok, a kérdésről lásd későbbi fejezetünket). Hiszen a *Sommo bené*hez az Egy, a primordiális egység, kezdet és vég tartozik. Nagyon fontos figyelni itt arra, hogy éppen Isten konkrét (*El*) és tökéletes (I) elnevezése szembeállításakor utal a halandók szokására, hogy mint a lomb: új

jön, ha a régi elholt. Az egy és tökéletes nyelvi ideáltípus keresése egy általános tendencia része. A késő középkor így próbálta az egyre redukálni a doktrínát, a művészete-  
ket és a világi hatalmat is a Monarchiában.<sup>28</sup>

E nyelvnek valamiképpen olyannak kell lennie, amilyenén Isten is megnyilatkozott. Dante nem egyfajta teremtett, többé-kevésbé tökéletes nyelven, a latinon írta főművét, hanem az ideáltípusnak megfelelni igyekeztén, szinte maga alkotta meg a saját *volgare illustréját*. Ez sokkal inkább illett ambíciójához, hogy az éggel kooperáló művet hozzon létre, s Krisztus szellemiségéhez, aki szintén elhagyott egy quasi tökéletes nyelvet, hogy az Evangéliumokban a *sermo piscatoriuson* szóljon, igen egyszerűen és érthetően. A kifejezés *planus et humilis*, amit kifejez, az viszont a legvégső igazság, a legnagyobb titok, úgy ahogyan ezt Dante Ágostontól és Tamástól tanulta. A külső megjelenésük alázatos, tartalmuk fenséges és titkokat rejtene, vagy: „rem (...) in cessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis”.<sup>29</sup>

### III. A szimbólum mint a tudat valósága

A középkori providenciális vagy teológiai szimbolizmus az exempláris és párhuzamos kauzalitás elvén alapult. A világ eseményei okozatok, amelyeknek az oka Istennél van. Ennek a felfogásnak a helyébe a humanizmus egyre határozottabban egy másfajta kauzalitást állított, amely az immanens erőviszonyokon alapult, s nem tételezte szükség-szerűen a transzcendencia beavatkozását. A Teremtett valóság elegendő belső autonómiával rendelkezik ahhoz, hogy az egyik állapotból a másikba való átmenetet ne kelljen feltétlenül külső okokra visszavezetni: s ez nemcsak egy szűk körre, hanem a jelenségek összetett rendszerére is érvényes. A cél a folyamatos változásban lévő erők szakadatlan mozgása belső okainak és megjelenési formáinak ésszerű tanulmányozása, más szóval a *studia divinitatis* helyébe gyakran provokatív nyersességgel a *studia humanitatis* került.

A praktikus következményeit tekintve lényegében öntörvényű világ képze-  
te nélkül nem alakulhatott volna ki sem a modern történelmi időszemlélet, sem a festészeti perspektíva, sem a mimézis elvet rehabilitáló reneszánsz művészeteória. Ez volt a XIV. század legnagyobb hozadéka. A ható kauzalisztika visszaadta az „egyenes vonalúnak” tételezett, lineáris idő méltóságát, s ezzel kialakult a modern történetiszemlélet, a múlt elvileg sem keveredhetett össze a jelennel. Az autonóm módon működő valóság elve ugyanígy döntő módon befolyásolta a festészeti perspektíva kialakulását, amely a vizuális törvények ismerete alapján lehetővé tette, hogy a sík felületű ábrázolás is felkeltse a tér képzetét. S így vált egyre inkább elfogadottá az antik költészeti gyakorlat és Arisztotelész teóriája alapján megfogalmazott mimézis elv, amely abból indult ki, hogy a művészi tevékenység során a valósághűségre kell törekedni. Az ily módon létrejövő organikus műalkotás legfontosabb kritériuma, hogy a mű a tapasztalati valóság benyomását keltse. Ennek elérése érdekében a költőnek bizonyos ésszerű szabályokat kell alkalmaznia, mint például a hármas egységet az irodalomban vagy a perspektívát a festészetben. Ez az elképzelés a korábbi tisztán spirituális művészetszemlélet szerint szentséggyalázásnak minősült volna; mert a Teremtő tiszta szemlélete helyére a kaotikus Teremtett „olcsó” követését állította.

Boccaccio *De Genealogiis deorum gentilium*, 1350 – 1366 című műve két fontos, egymással összefüggő gondolatot elevenít fel: az egyik inkább metodológiai, a másik

teoretikus jellegű. Ő az első a Napnyugat literátusai között, aki komolyan foglalkozott az antik mítoszok autenticitásának kérdésével. Szerinte az antik istenek morális vagy fizikai jelenségek perszonifikációi (*fictiones poeticae*), a régiek költészetének valóságos tárgya nem Isten, hanem a természet és az ember volt: *potius physiologia aut ethologia, quam theologia*. Boccaccio meg is próbálta filológiai eszközökkel elvégezni a „restaurálás” munkáját. Ugyanő mondta ki a természet művészi utánzásának igényét is, ami nagy tiszteletre méltó tevékenység: „mi sembra cosa degnissima tentare con l'arte quel che natura fa con la sua potenza”.<sup>30</sup>

A XIV-XV. század során alapvetően megváltozik a jelölő – jelölt viszony. Ez – mint láttuk – a középkorban az isteni szándék megnyilatkozásának volt függvénye. A korábbi, három részből álló egységes rendszer két többé-kevésbé koherens szisztémára vált szét. Az újkori platonizmus eszmeiségéből merítő tendenciák ezen a területen megtartják ugyan a földi és égi közvetlen kapcsolatát a *significans – significatum* dualitásában, ahol az előbbi a maga tárgyi valóságában magába zárja transzcendens jelentettjét, de lemondanak annak keresztény, kollektív, üdvtörténeti szerepéről. A másik hagyomány viszont a metafora fogalmához közeledik: eszerint nem az égi beavatkozások ismétlődnek párhuzamosan, hanem a világ analógiákon alapuló működése szükségszerűen vezet oda, hogy bizonyos komponensek cseréje betekintést enged a valóság működésének mélyebb rétegeibe, mégpedig egyfajta négyes szkéma redukciója alapján (a pajzs Árész boroscészéje).

Reneszánsz embléma-, impresa- és hieroglifagyűjtemények összehasonlító elemzésekor szükségszerűen vetődik fel a kérdés: mi a kép, a művészi, költői jel? A gyűjtemények szerkesztési, rendezési elvei mögött egy alapvető kettősség húzódott meg a fenti kérdésre adott válasz adásakor.<sup>31</sup> Mi tehát a kép? Szent jel, misztikus, mágikus kód, amelyben a transzcendens idea, az istenség közvetlenül revelálódik, mint Nostradamus könyvében a makrokozmosz jele, vagy a Mefisztót is fogva tartó fausti pentagramma, amelyen keresztül a túlvilági erők ténylegesen is gyakorolhatják a hatalmukat; vagy pedig megfelelő természeti tárgyak a művészi szubjektum által egésszé rendezve, ahol az ábrázolt csak metaforikusan utal valami másra, valami absztrakt mozzanatra. A XV-XVI. században mindkét irányzat részletesen kidolgozta saját elméleti tételeit és apológiáját.

A platonizmus itáliai elterjedése a jel reveláló funkciójának megerősödését hozta. A prototípus megelőzi ugyan a történelmet, de megjelenik bizonyos emblémákban, hieroglifákban. Ezt az irányt támogatta a XV. század elején nagy erővel jelentkező ősi egyiptomi hatás is. 1419-ben vált Európában ismertté és igen népszerűvé Horapollo IV. századi *Hieroglyphica* című, görög nyelvű gyűjteménye, amelyet még Dürer is illusztrált. A humanisták egyik csoportja (Ficino, Pico della Mirandola stb.) szerint a kereszténység mélyebb gyökerei a görög–egyiptomi titkos revelációba nyúlnak vissza. Az akkor még meg nem fejtett hieroglifák a maguk tárgyi–képi valóságukban titkos üzenetet tartalmaztak Isten teremtő szándékáról, s evilági jelenlétéről. Csak a beavatottak szűk köre érthette jelentésüket. A költői, művészi alkotások ugyanígy rejtett jelentéssel bírtak, s aktualizálhatták a transzcendens erőket. E gondolat hatása alatt volt a firenzei akadémia szinte valamennyi tagja. A fentiekén kívül megemlíthetjük a költők közül Lorenzo de' Medici, Poliziano; a művészek közül Leon Battista Alberti, Michelangelo, Raffaello; az emblémakészítők közül Francesco Colonna, Pietro Valeriano és leginkább

Cristoforo Giarda nevét, ez utóbbi *Bibliotheca Alexandrinae Icones Symbolicae* című művéből vett részlettel illusztrálhatjuk a reveláló kép elméletét. „A szimbolikus képek viszont alkalmasak a kontemplációra, megragadják nézőik tekintetét, és a szemem keresztül a lélekig hatolva alaposabb vizsgálat nélkül is feltárják természetüket (...) A legnagyobb gyönyörűség akkor keletkezik, ha a kép valamely dolognak vagy személynek, akit szeretünk, a képe, mert akkor mintegy hallgatólag helyettesíti azt, ami nincs ott, mintha ott volna.”<sup>32</sup>

A metafizikus ideát közvetlenül megtestesítő jel elméletével ledől a két világot elválasztó fal, elvi határ, a kép összekeveredhetett a prototípussal. A fenti módon értelmezett vizuális szimbolizmus összefüggésben volt a reneszánsz képzőművészet korabeli jelentőségének és tekintélyének példátlanul nagy megnövekedésével, olyannyira, hogy szélsőséges esetben már az idolátria veszélye is fenyegetett. Az egyház értelemszerűen felvette a harcot e törekvésekkel szemben, mint ahogy támadta a platonizmussal 'kompromittálódott' humanizmust is. A római egyház a tridenti zsinat után szigorúan szabályozta a képi ábrázolás mikéntjét. A protestáns irányzatok még erőteljesebben léptek fel a vizuális szabadság ellen, a reformáció egyenesen megtiltotta templomaiban a képi ábrázolást.

Szerencsésebb az arisztotelészi poétikai alapon álló metaforikus jelhasználat sorsa. A jel – metaforikusan használva – nem revelál semmiféle ezoterikus ideát, nem áll közvetlen kapcsolatban a metafizikus világgal. A jel és a jelölt megtartja különállását, a közöttük lévő kapcsolat jobbára konvención, s nem szükségszerűségeken alapul. A metafora az egyetlen adekvát, a poétikai hagyomány által kidolgozott és szentesített eszköz, amelynek a segítségével az absztrakt gondolatot, eszmét vizuális és verbális formában konkrétan meg lehet jeleníteni anélkül, hogy tételezni kellene az idea közvetlen megtestesülését, s így teológiai szempontból felvetődhetne az idolátria vádja. Ebből a szellemiségből jöttek létre az *impresa*, az *ikonográfia* / *ikonológiagyűjtemények*, mint például Scipione Bergaglié vagy Cesare Ripáé (1593), amely másfél évszázadon keresztül megszabta bizonyos elvont fogalmak, erkölcsi, esztétikai minőségek kifejezésének a módját. Megfelelt pedagógiai céloknak is. Ripa a képet a formális logika szempontjainak megfelelően írja le a kísérő szövegben. Célja elsősorban a morális fogalmak konkrét ábrázolásának megtalálása, egyfajta tárgyi attribútum fellelése, amely megfelelő mennyiségű információt hordoz az általa jelölt tartalom pontos meghatározására és azonosítására. A képi ábrázolásnak ez a fajta szemlélete összeegyeztethető volt még a tridentinai ellenreformációs teológiával is, ami nagyon szigorú ikonográfiai megkötésekkel ugyan, de megengedte a művészi alkotások templomokban való elhelyezését. A kérdés megítélésében létrejött egyfajta praktikus konszenzus.

Szimbólumelméleti kérdésekkel ismét és nagy erővel a XVIII. században kezdtek elfoglalkozni. GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova*, 1744 című, több vonatkozásban megdöbbentően új gondolatot tartalmazó műve szerint a történelem nem más, mint az emberi értelem képességeinek külsővé, eseményé válása. Az ember mintegy végrehajtja az isteni Gondviselés által az agyába táplált feladatot. Az értelem a történelem „metafizikája”. A régiek bölcsessége magában a megnevező és verbális konstrukciókat alkotó képességben van, s ez a nyelvben meg is őrződött az utókor számára. A költői nyelvi kifejezésből lehet rekonstruálni például az itáliai népek az *antiquissima sapientiját*. A költői logikáról szóló fejezete szerint az ember első nyelvi megnyilatko-

zásai olyan gesztusok, mozdulatok, testek voltak, amelyek természetes kapcsolatban álltak az eszmékkel. Ezt bizonyítja az is – írja –, hogy a *logosz* vagy *verbum* a héberben *tettet*, a görögben *dolgot* is jelent. A mítosz pedig *igaz beszédet*, illetve *természetes beszédet* jelentett. Az Ádám által feltalált nyelv szent volt, mivel Isten megengedte neki az *onomathesiat*, vagyis hogy a dolgoknak tulajdonságaikkal, természetükkel összefüggő nevet adjon.<sup>33</sup> A régi emberek, akik még nem voltak képesek elvont módon gondolkodni, konkrét, „testi” képek köré hozták létre a tudás egy bizonyos aspektusát. A következő fázisban alakultak ki az *imaginatív universalék*, amit az értelem az egyes, konkrét formákból absztrahál. Az *imaginatív universale* a szimbólum otthona. Így jelentheti Akhilleusz a görögök számára a „harcos cselekedeteket”, Odüsszeusz a „bölcstanácsokat”. *Verum-factum*: a megértés és a megalkotás tökéletes egységben van, az ember megismerve teremti meg a dolgokat. A régi emberek „dalla loro idea criavano essi le cose”. A költői tevékenység vonatkozásában ez a VICO által metaforának nevezett alakzatban ölt testet: „i primi poeti diedero a' corpi l' essere di sostanze animate (...) cioè di senso e di passione, e si ne fecero le favole”, s így minden metafora egy kis mese, minden metafora mögött egy kis történet húzódik meg.<sup>34</sup>

KANT szerint minden esztétikai ítélet merő szubjektív érzés, ami azonban általános érvényre tart igényt, mivel létezik egy ideális norma, az egész emberiségre érvényes esztétikai értékrend, egyfajta intellektuális archetipus, amely az adott területen túlhalad a jelenség és lényeg, szabadság és szükségszerűség dualitásán. A művészi alkotás a természethez hasonlóan organikus rendszer. Az esztétikai eszme a fantázia reprezentációja, s ezért semmiféle meghatározott fogalom nem tudja tökéletesen kifejezni. Ezek az ideák a fantázia érzéki ábrázolásai, amelyek a valóság képét veszik fel. A művész láthatóvá teszi a spekulatív dolgokat, mint amilyen például a halhatatlanság, a pokol vagy a halál, a szerelem stb.

Az a kanti szándék, hogy a valóság lineáris feltárása helyébe a megismerő apparátus kutatását állítsa, meglehetősen kedvező lehetőséget biztosított egy újfajta szimbólumelmélet kialakítására. (Jóllehet ő maga nem túlzottan sokat foglalkozott szimbólumelméleti kérdéssel, HEGEL *Esztétikájában*<sup>35</sup> e problémakör sokkal nagyobb teret kap.) Az általánost és az egyest, az absztraktot és az érzékelhető szintetizáló (művészi) tudat alaphelyzete „szimbolikus”: nem egy objektív mozzanat mint jelentő áll szemben egy tudati jelentettel, s még csak nem is egy „földi” egy „égivel”, hanem a szimbólum a tudat megismerő tevékenységének szükségszerű kreációja, mintegy az igazinak tekintett tudati valóságnak a része. Az a priori fogalmaknak – mondja – kétféle szemléletet tulajdoníthatunk: a *szkémák* a fogalom közvetlen ábrázolását tartalmazzák, a *szimbólumok* a közvetett. Az előbbieket ez demonstratív, az utóbbiak analógia segítségével teszik. Az empirikus szemléletet is felhasználó, analógián alapuló szimbólumban „az ítélőerő kettős funkciót végez, először a fogalmat egy érzéki szemlélet tárgyára, majd másodszor az arról a szemléletről alkotott reflexió pusztá szabályát egy egészen más tárgyra alkalmazza, amelynek az előbbi csak szimbóluma. Így ábrázolunk egy monarchikus államot egy lelkes test segítségével, ha azt belső népi törvények szerint kormányozzák, és pusztá gépezettel (mint például egy kézimalmot), ha azt egyetlen egyedi abszolút akarat kormányozza: de mindkét esetben szimbolikusan. Hiszen egy despotikus állam és egy kézimalom között ugyan semmiféle hasonlóság nincs, de van hasonlóság azon szabályok között, hogy mindkettőre és a közöttük lévő kauzalitásra reflektáljuk.”<sup>36</sup>

KANTHOZ hasonlóan Goethe is a rész és egész viszonyából kiindulva adott világos meghatározást. Tudtunkkal ő az első, aki nem szinonimaként, hanem bizonyos értelemben dichotómiaként kezelte a szimbólum és az allegória fogalmát. Vannak „szerencsés” tárgyak, kiemelkedő esetek, „amelyek sok egyéb eset reprezentánsaként jelentkeznek, bizonyos teljességet öltenek fel, bizonyos sorrendre tartanak igényt, lelkemben valami hasonlót és idegent idéznek fel, s mind kívülről, mind belülről bizonyos egységet és egyetemességet igényelnek.”<sup>37</sup> A *képzőművészet tárgyairól*, 1797. szóló tanulmányában Goethe még pontosabban fogalmaz. „Mély érzés által, amely ha tiszta és természetes, a legjelesebb és legmagasabbrendű tárgyakkal is összehangolódhat s mindenestre szimbolikussá teheti őket. Az ily módon ábrázolt tárgyak mintha önmagukban állnának, s mégis, mélységes jelentést hordoznak, s ennek forrása az eszményi, mely mindig valami általánosságot is rejt magába.” Az allegorikus műalkotások tárgyai ellenben szellemiek, apriorisztikusak, funkciójuk, hogy megjelenítsék az általánost, de a szellemet visszaüzik önmagába. Ez a művész az elméjében lévő ideához keresi a megfelelő tárgyakat, az „objektív korrelatívot”. „Az allegorikus abban különbözik a szimbolikustól, hogy ez indirekt, az direkt módon jelöl.” Harmincöt évvel később, 1832-ben Goethe ismét visszatér az elhatárolás kérdéséhez, részben szó szerint idézve a korábban mondottakat. „Az allegória a jelenséget fogalommá, a fogalmat képpé változtatja, de úgy, hogy a képben a fogalom körülhatároltan és hiánytalanul maradjon meg, és ily mód kimondható is legyen a kép által. A szimbolika a jelenséget eszmévé, az eszmét képpé változtatja, méghozzá úgy, hogy az eszme a képben mindig végtelenül hatékony és elérhetően marad, valamint ha minden nyelven kimondják is, kimondhatatlan.”<sup>38</sup>

A szimbólum goethei fogalma két, végső analízisben azonos fogalompár felé gravitál: a spirituális–organikus az egyik oldalról, a különös és az általános a másiktól. Az előbbi fogalompár a külső és a belső művészi valóság egységét állítja: a művész tudata legmélyebb rétegeibe (ha az egészséges) való hatoláskor egyben megragadja és kifejezi az objektív valóság igazi, mély összefüggéseken alapuló lényegét; és fordítva: a külső valóság megfelelő kutatása szükségszerűen juttatja el őt saját belső, nem felszíni lény megismeréséhez. Az igazi szimbolika, ahol „a különös az általánosabbat képviseli, nem álmaként s nem árnyékként, de kifürkészhetetlen eleven és pillanatnyi kinyilatkoztatásaként (...) Az általános és a különös egybeesik: a különös a különböző feltételek közepette megjelenő általános.” Ami jelenséggé válik, külön kell válnia, hogy jelenség lehessen. A különvált részek ismét keresik és megtalálják egymást. Ennek legegyszerűbb formája a rész önnön ellentétével való keveredése. „Az egyesülés történhet azonban magasabb jegyben is, ahol a különvált rész előbb fokozódik, majd felfokozódott részek egyesüléséből valami harmadik, új, magasabbrendű, valami váratlan jön létre”<sup>39</sup> – s ez a szimbólum.

A vicói *imaginatív universale*, a kanti *szimbólum*, a goethei *spirituális–organikus* vagy *második természet* éppúgy, mint a schopenhaueri *Vorstellung*, reprezentáció vagy a jungi *kollektív tudattalan*, mind a platóni *ideatan* örököse, „miénk valóvá” tétele. Más szóval: a transzcendens idea és a felvilágosodás által racionálisan megismerni akart objektív valóság tudatban való szintézise. Amit megismerhetünk, az nem a külső, hanem a tudat valósága vagy *objektívációja*. Ez a tudat szükségszerűen *szimbolikus*, az értelem áttekintést szerez a dolgok fölött: pontosabban a *dolog* a tudatban találkozik a *jelentésével*.

Meglehetősen újszerű szimbólumfelfogás fogalmazódik meg CARL GUSTAV JUNG tanulmányaiban. JUNG a vallásos hagyomány transzcendentális világát összeolvasztotta a kollektív tudattalannal, amely egyébként ismét a régiek bölcsességében található. A szimbólum – a *dogma* testvérfogalma – a lényeg megismerésének a módja és lehetősége. Másként az objektív pszichének a belső tapasztalás területén való megjelenése. Az önmagában megismerhetetlen a jelképe által megismerhetővé válik, azáltal, ami formába önti a tudatalattit. A szimbólum „másodlagosan” a mindenkori szellemi múltat is megjeleníti, ezért a kollektív tudattalan ilyen megismerésének közvetlen és közvetett útja is van.

A hit tartalma a szimbólum, amelynek az *imago Dei* és a *testetöltés* a leginkább lényegi része. A jelkép a megtestesült Isten megismerhetetlen lényét igyekszik leírni, például a *víz*, a *logosz* vagy a *kígyó* alakjában. Integritását minden körülmények között meg kell tartani: *legyen, ahogy van, vagy ne legyen*. Ebben a vonatkozásban mély és lényegi összefüggés van a keresztény és az alkimista felfogás között. Az alkimisták doktrínája „a tudattalan folyamatok jelképiségének leglényegéből tevődik össze, hasonlóan ahhoz, ahogy a dogmák jelenítik meg az úgynevezett „üdvörtörténetnek”, azaz az ősidőktől meglevő isteni lényeg vagy cselekvés mítoszának sűrítését vagy párlatát. Ha azt szeretnénk megérteni, hogy mi körül forog az alkimista tan, akkor vissza kell nyúlnunk a szimbólumok történelmi és individuális fenomenológiájához, ha pedig közelebb szeretnénk férközni a dogmák megértéséhez, akkor szükségszerűen számba kell vennünk a kereszténység számára elsősorban alapul szolgáló elő-ázsiai mondavilágot, és aztán a mitológiát általában mint az általános emberi diszpozíció kifejezését.”<sup>40</sup> Ez a diszpozíció a *kollektív tudattalan*, amelynek meglétére csak az egyéni fenomenológiájából lehet következtetni.

Az individuális ember komplex képze az őskép, az archetípus, amely tudattalanul rendezi az egyénnek önmagához és a világhoz való viszonyát. A képzetek tudattalan rendezőit nem lehet megkülönböztetni az „őszönnek nevezett tudattranszcendens ténytől”. A tudattalan folyamatokat kifejező mítoszok újraéledve összekapcsolódnak a tudatiakkal. Ez azt jelenti, hogy a szimbólum tiszta, transzcendens struktúráját kitölti az adott tudat és valóságmozzanat. Ha azonban a két pszichikus rész, a tudat és a tudattalan szétválik, a személyiség *disszociációja* jön létre, amely az összes neurózis alapja. A szimbólum a tudatból és a tudattalanból származik, s „mindkettő képes az egyesülésre”.

### Jegyzetek

1. *A Teremtés*, I. 14. „Legyenek világító testek az égbolton s válasszák el a nappalt az éjszakától. Ezek határozzák meg az ünnepeket, a napokat és az éveket.” (A magyar fordításból hiányzik a *signa* „jelek” szó.)
2. *Ibidem*, I. 26. „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá”.
3. *Ibidem*, I. 27. „Saját képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette”.
4. *A Teremtés*, II. 17. „De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz.”
5. PLATÓN: *Lakoma*, XVI. A gömb alakú teljes ember hatalmas volt, ezért Isten kettéválasztotta őt, azóta törekszik arra férfi és nő, hogy „egybeforrva, összeolvadva kedvesével kettőből végre eggyé váljanak. Ennek pedig az az oka, hogy ősi természetünk ilyen, ilyen volt és egészek voltunk. Tehát az egész után való vágyat nevezzük szerelemnek.” In: *Összes művei*. Buda-



- pest, 1943. I. 622. A bibliai torony építéséhez hasonlóan itt is azért kellett Istennek az egységet részekre bontania, „összezavarnia”, mert az emberek „megpróbálták égbe rontani”.
6. „Nemcsak a szavaknak, hanem a dolgoknak is van jelentése”, „minden teremtettnak van jelentése”. Az idézetekről és a egész kérdéstről, lásd FRIEDRICH OHLY: *A szavak szellemi jelentése a középkorban*. In: *Ikonológia és műértelmezés I. Az ikonológia elmélete I-II*. Szerk. PÁL JÓZSEF, Szeged, 1986. 229-265. Továbbá: *Ikonológia és műértelmezés IV. A tipológiai szimbolizmus*. Szerk. FABINY TIBOR, Szeged, 1988.
  7. Cfr. továbbá az angol *twin* és a német *Zwist* vagy a magyar *kétség, kételkedés* stb. szó jelentését.
  8. Goethe: *Faust*, I. rész, Sárközi György fordítása. In: *Goethe válogatott művei, Drámák II*. Budapest, 1963. 54.
  9. PLATÓN: *Phaidon* LVIII. In: i. m. II. 83.
  10. *A kivonulás*, XX. 4-5. „Ne csinálj magadnak faragott képet, vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt. Ne borulj le ilyen képek előtt és ne tiszteld őket”.
  11. *Rómaiaknak* I. 20. „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.”
  12. *János* I. 29. „Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit.”
  13. *Psziologus*, Budapest, 1986. 5-10.
  14. *Korintusiaknak*, XIII. 12. „Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek.”
  15. SZENT ÁGOSTON: *Enarratio in Psalmum CXIII*. „Ægyptus autem, quoniam interpretatur Afflictio, vel Affligens, vel Comprimens, sæpe imagine ponitur huius sæculi.” Cit. CHARLES SINGLETON: *Simbolismo*. In: *La poesia della Divina Commedia*. Bologna, 1978. 41-42.
  16. *Aszklépiosz*. In: *Ikonológia és műértelmezés V. Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód és művészi megismerés*. Főszerkesztő: PÁL JÓZSEF, Szeged, 1995. 85.
  17. *Ibidem*, 27.
  18. *Ter.* X. 5: „és mindegyiknek nyelve, törzse és nemzetsége szerint”, X. 20: „törzsük, nyelvük, országuk és nemzetségük szerint”, X. 31: „törzsük, nyelvük, országuk és nemzetségük szerint”.
  19. *Ter.* XI. 6. és 7. „Nézzétek, egy népet alkotnak és egy nyelvet beszélnek (...) leszállunk és összezavarjuk nyelvüket, hogy senki ne értse a másik nyelvét”.
  20. *János* X. 16. „Hallgatni fognak szavamra, s egy nyáj lesz és egy pásztor”.
  21. *ApCsel.* II. 3-4. „Majd lángnyelvek lobbantak és szétoszolva leereszkedtek mindegyikükre. Mindannyiukat eltöltötte a Szentlélek, és különböző nyelveken kezdtek beszélni úgy, ahogy a Lélek szólásra indította őket.”
  22. *ApCsel.* II. 6. „(...) nagy tömeg verődött össze. Nagy volt a megdöbbenés, mert mindenki a saját nyelvén hallotta, amit beszéltek.”
  23. SZENT ÁGOSTON: *De Doctrina cristiana*: „Scripturam mirabili altitudine et mirabili humilitate”, *De Trinitate*: „Sacra scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret.” CXXXVII. 18. levél: „eo vero quæ in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula et inerudita quasi pauper ad divitem; sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exercent veritate, hoc in promptis quod in reconditis habens.” Cfr. AUERBACH: *Sacræ Scripturæ sermo humilis*. In: *Studi su Dante*. Milano, 1979. 165-185.
  24. Cfr. R. A. MARKUS: *A Szentírás tipológiai megközelítésének előfeltételezései*. In: *Ikonológia és műértelmezés IV. A tipológiai szimbolizmus*. i. k. 174-175.

25. A kérdésről lásd az *Enciclopedia dantesca*. Roma 1971. Latino (G. BRUGNOLI), *Lingua e stile* (I. BALDELLI) címszavakat.
26. DANTE: i. m. 355. Eredetiben: „dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse.”
27. *Par.* XXVI. 124-132.

Nyelvem, mióta ajkaim beszélték,  
 kihalt, előbb mint végrehajthatatlan  
 művük' Nimród népei megkísérték.  
 Mert emberi ész műve tarthatatlan  
 s romló, lévén támasza csak a lenge  
 és csillagokban lévő akaratban.  
 Azt az ős Természetnek hozta rendje,  
 hogy az embernek nyelve van; de rája  
 bízta, hogy így vagy úgy, szépítve zengje.

- (Az utolsó sorban *voi* van, vagyis *rátok* bízta.) Isten az emberhez vezette a föld minden állatát, hogy az ember nevet adjon nekik. *Ter.* II. 20-ban: „Az lett a nevük, amit az ember adott nekik.” Ez a név pedig magának az állatnak a lényegével is összefüggésben volt.
28. A kérdésről lásd DIEGO POLI: *Unità e pluralità di lingue in Dante*. In: *Lingue speciali e interferenza. Atti del Convegno Seminariale*. A cura di Raffaella Bombi. Udine, 1995. 299-314.
  29. Cfr. AUERBACH: i. m. 168.
  30. EUGENIO GARIN: *Le favole antiche*. In: *Medioevo e Rinascimento*. Bari, 1961. 72-79. és PÁL JÓZSEF: *Some Iconological Aspects of the Poetic Sign*. In: *Shakespeare and the Emblem*, Szeged, 1984. 57-115.
  31. Az egész kérdéskört igen alaposan tárgyalja ERNST GOMBRICH: *Icones Symbolicae. Philosophies of Symbolism and their Bearing on Arts*. In: *Studien in the Art of Renaissance*. Oxford 1972. Magyarul: *I. S. A szimbolikus kifejezés filozófiai és ezek hatása a művészetre*. In: *Ikonológia és műértelmezés I*. Szeged, 1986. 53-160.
  32. Bevezető GIARDA: *Bibliotheca Alexandrinae Icones Symbolicae* című könyvéhez. In: *Ikonológia és műértelmezés I*. Első rész. Szeged, 1986. 28-29.
  33. GIAMBATTISTA VICO: *La scienza nuova. Az Della logica poetica* című fejezet. Milano, 1977. 280-281. Továbbá: *Vico e Gentile. Annuario dell'Accademia d'Ungheria in Roma*. Roma, 1995.
  34. VICO: i. m. 263 és 283. „eszméjükből alkották meg a dolgokat”, „lelkes szubsztanciák létét adták a dolgoknak (...) tehát észet és szenvedélyt, belőlük alkották a meséket”.
  35. Bármennyire is jelentősek Hegelnek a szimbólumról mint a művészi tudat történeti fejlődésének központi mozzanatáról alkotott gondolatai, mégis kívül állnak e fejezetünk témakörén. *Elméleti szempontból Hegel a significans – significatum* viszonyt a részleges egyezésen alapuló alakisághoz (a dolog a maga alakiságában hordozza a jelentését, mint például a háromszög a Szentháromságot, de ez az egyezés csak részleges, a jelentő tartalmazhat más elemeket is), illetve a konvencionálizmushoz kötötte.
  36. IMMANUEL KÄNT: *Az ítélőerő kritikája*. 1. rész, 2. szakasz, 59. paragrafus. Budapest, 1979. 320.
  37. Friedrich Schillernek írt levél, Frankfurt, 1797. augusztus 17. In: Goethe. *Antik és modern*. Budapest, 1981. 193.
  38. Idézetek, Goethe: *Über die Gegenstände der bildenden Kunst*, illetve *Maximen un Reflexionen*, 1832. In: i. m. 210 és 869.
  39. *Különös és általános (Besonderes und Allgemeines, 1830?)* In: i. m. 729-731.

40. CARL GUSTAV JUNG: *Általános megjegyzések a keresztény alkimista jelképiség pszichológiájához.* In: *Aión.* Budapest, 1993. 145-154.

## **HISTORICAL AND RATIONAL DIMENSIONS OF SYMBOLIC SIGNS**

JÓZSEF PÁL

The author of the study examines the historical and rational dimensions of symbolic signs. Symbols are treated as realities of mind. A detailed study of the uniformity and diversity of languages is also given.