

SIMON JÓZSEF

## ELÉG A MÍTOSZOKBÓL!

(A klasszikus görög irodalom premodern filológiája  
Enyedi György *Explicationes*ében, 1598)\*

FILO  
LÓGIA ÉS  
LÓGIA  
TEXTOLÓGIA  
A RÉGI MAGYAR IRODALOMBAN

Tanulmányom három részből épül fel:

1. Néhány görög irodalmi utalás Enyedi *Explicationes* című művében;
2. A technikai jellegű szövegkezelés problémája Enyedinél és kortárs filológiai vitáink;
3. Egy nem technikai jellegű Plutarkhosz-hivatkozás és annak tanulságai.

Az 1598-ban, egy évvel Enyedi halála után posztumusz megjelent mű<sup>1</sup> közismerten az antitrinitárius exegetika nem csak erdélyi, hanem összeurópai mércével mérve is kiemelkedő alkotása.<sup>2</sup> Előrebocsátom, hogy – amennyiben ez lehetséges – a mű teológiai és esetleges filozófiai kontextusainak ismertetésétől eltekintek, és kizárólag a filológia módszertani problémáira koncentrálok. Minden a továbbiakban említésre kerülő példa természetesen az antitrinitárius teológia alátámasztását célozza meg Enyedinél a trinitárius tézist képviselő felekezetek felfogásával szemben.

### 1. Néhány görög irodalmi utalás az *Explicationes*ben

#### a) Közvetlen utalás: Gal 4,4 – ἔξαποστέλλειν – Aiszkhükosz

A Galatákhoz írt levél 4. fejezetének 4. verse így kezdődik a Károlyi-fordítás szerint: „Mikor pedig eljött az időnek teljessége, kibocsátotta Isten az ő Fiát, a ki asszonytól lett, a ki törvény alatt lett...” Enyedi így rögzíti a latin alakot: „At ubi venit plenitudo temporis, *misit* Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege...”<sup>3</sup> A hely kulcsmomentuma a „kibocsátotta Isten az ő Fiát” fordulatban szereplő *misit* kifejezés, a görögben: ἔξαπέστειλεν. Enyedi teológiai kritikájának célja, hogy tisztázza az ἀποστέλλειν ige jelentését, mégpedig profán antik irodalmi példákra támaszkodva. Ezt az általában vett jelentést Enyedi úgy adja meg, mint „bizonyos meghatalmazásokkal történő elküldé-

\* A tanulmány egy készülő Enyedi-monográfia klasszika-filológiával kapcsolatos eredményeit összegzi rövid terjedelemben.

<sup>1</sup> ENYEDI György, *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti*, Kolozsvár, 1598; Gröningen, 1670<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Az *Explicationes* legfontosabb szakirodalmi méltatásai: BALÁZS Mihály, *Bevezetés* = ENYEDI György *Válogatott művei*, vál. BALÁZS Mihály, KÁLDOS János, Bukarest–Kolozsvár, 1997, 16–22; UÓ, *György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus: Anmerkungen zum unbekanntem György Enyedi = György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17<sup>th</sup> Centuries*, eds. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŰ, Bp., 2000, 15–22; Mihály BALÁZS, János KÁLDOS, *György Enyedi = Ungarländische Antitrinitarier*, II, Baden-Baden, Bouxviller, 1993 (Bibliotheca Dissidentium, 15), 105–111.

<sup>3</sup> *Explicationes*, 296.

tés”-t (*ablegatio cum certis mandatis*). A profán jelentés első tanúi az antik tragikusok, különösképp Aiszkhülosz *Prométheuszának* felütése: „Ugyanis bizonyos, hogy az ἀποστέλλειν és az ἐξαποστέλλειν tulajdonképpeni értelemben azt jelenti, hogy valakit megbízatásokkal elküldeni. Ennek alapján belátható, hogy még a régi tragédiaszerzőknél, ahogy másoknál és máshol, úgy Aiszkhülosz *Prométheuszának*<sup>4</sup> elején is, az ἐπιστόλη meghatalmazást, jogosultságot, parancsot jelent.”<sup>5</sup> Plutarkhosz idézése is megerősíti e jelentést: „És Plutarkhosz is így szól a *De audiendis poëtis* című könyvében: και μετὰ τὸ δεῖπνον ἐξαποστέλλει τοὺς πρέσβεις,<sup>6</sup> azaz: És ebéd után elbocsátotta a követeket.”

E Plutarkhosz-hivatkozás pontosan olyan terminológiai jellegű, mint az Aiszkhülosz-részlet idézése. Enyedi itt egyáltalán nem tartja szem előtt az idézett mű tartalmi és műfaji jellemzőit, hanem kizárólagosan az antik görög szerzők nyelvhasználatára koncentrálna. A Plutarkhosz-idézet nyelvi struktúrájával párhuzamos helyekre hívja fel az olvasó figyelmét: ApCsel 7,12 („Mikor pedig meghallotta Jákób, hogy Égyiptomban van gabona, *elküldé először* a mi atyáinkat”); ApCsel 9,30 („Megtudván azonban az atyafiak, levivék őt Cezzáreába, és *elküldék* őt Tárzusba”); ApCsel 11,11 („És ímé, azonnal három férfiú érkezék a házhoz, melyben valék, kik Cezzáreából *küldettek* én hozzám”).

#### b) Hellénisztikus metanyelvi reflexiók: Jn 1,14 – μονογενής<sup>7</sup>

A technikai jellegű idézés másik formája az, amikor az idézett kifejezés vagy sor mellett Enyedi az *értelmezői tradícióit* is használja és kifejezetten hivatkozza. János evangéliumának tárgyalásakor az apostolnál olvasható μονογενής kifejezés használata a következőképpen kerül a pogány irodalom kontextusába: „Ez először is abból világos, hogy a legkiemelkedőbb grammatikusok a μονογενῆ-ről és az ἀγάπητον-ról azt állítják, hogy ezek felcserélhetők. Ugyanis Iulius Pollux az *Onomasticon* 3. könyvének 2. fejezetében

<sup>4</sup> Forrás: *Prom.* 3: „Ἡφαιστε, σοὶ δὲ χρὴ μέλειν ἐπιστολᾶς”, vö. AESCHYLI *Tragoediae*, edidit Udalricus de WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, Berolini, 1932, 3. Magyarul: *Leláncolt Prométheusz*, ford. TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre = AISZKHÜLOSZ *Drámái*, Bp., 1985, 143: „Héphaisztosz, az rád tartozik, hogy teljesítsd, / amit reád bízott atyád.” (3–4. sorok.) – Stephanus az ἐπιστόλη esetében említi az Enyedinél is szereplő Aiszkhülosz-helyet, méghozzá Hészükhiosz alapján („teste Hesych.”). Enyedi Plutarkhosz *De audiendis poëtis*-éből vett idézete nem szerepel a *Thesaurus ἐξαποστέλλειν* tétele alatt. Hészükhiosszal kapcsolatban lásd tanulmányunk Jn 1,14. fejezetét.

<sup>5</sup> *Explicationes*, 297: „Nam certum est ἀποστέλλειν, ἐξαποστέλλειν proprie significare, cum mandatis aliquem ablegare. Vnde etiam apud Tragicos veteres, ut cum alibi, & apud alios, tum apud Aeschylum, in principio Promethei videre licet, ἐπιστόλη significat mandatum, iussum, praeceptum.”

<sup>6</sup> Forrás: *Quomodo adolescens poetas audire debeat* = PLVTARCHI *Moralia*, recenservent et emandavervent W. R. PATON, I. WEGEHAUPT, Leipzig, 1974, I, 28–75, ott 29D (p. 154) – szó szerinti idézet. A műnek a Stephanus-kiadás (Genf, 1572) következtében bevett címe itt is eltér az Enyedi által megadottól (*De audiendis poëtis*).

<sup>7</sup> Károlyi: „És az Íge testté lett és lakozék mi közöttünk és látuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, aki teljes vala kegyelemmel és igazsággal.” Görögül: „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ θεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.” (Kiemelések tőlem – S. J.)

ezeket írja: καλοῖτο δ' ἄν υἱὸς ἀγάπητος, ὁ μόνος ὦν πατρι<sup>8</sup> ἢ μήτρι,<sup>9</sup> ὥσπερ καὶ ἀγαπήτη<sup>10</sup> θηγάτηρ,<sup>11</sup> καὶ μονογενῆς καθ' Ἡσιοδον,<sup>12</sup> azaz »Azt nevezik szeretett gyermeknek, aki az apa vagy az anya számára egyetlen, ahogy a szeretett gyermekeket nevezik egyszülötteknek Hésziodosznál.«.<sup>13</sup> Iulius Pollux, görög nevén Πολυδεύκης, a 2. századi Athénban működő grammatikus *Onomasticon* című görög nyelvű műve tíz könyvben tárgyalja a különböző kifejezések jelentését antik auktorok alapján.<sup>14</sup> Enyedi számos kiadásban használhatta az először Velencében 1502-ben kinyomtatott művet; kiadják Firenzében 1520-ban, de Grynaeus is sajtó alá rendezi 1536-ban Bázalban. Enyedi olyan részletet választ az *Onomasticon*ból, ahol a 2. századi grammatikus mintegy nyolc évszázad távlatából idézi fel Hésziodoszt.

Enyedi lakonikus tömörséggel folytatja a μονογενῆς kifejezés pogány auktoroknál történő használatának bemutatását: „Hesychius: ἀγάπητον, μονογενῆ, κεχαρισμένον,<sup>15</sup> szeretett, azaz egyszülött, kedves.”<sup>16</sup> Az 5. században élt alexandriai Hészükhiosz<sup>17</sup> lexikona az egyik legfontosabb forrásunk a görög irodalommal kapcsolatban. Enyedi akár az 1572-ben Antwerpenben megjelent Zsámboky-féle kiadást is használhatta. A Hészükhiosz-féle lexikon az Enyedi által hivatkozott helyen Homérosz *Iliász* Z (6) 401-re utal mint értelmezése mellett szóló klasszikus autoritásra. Enyedi nem hozza a Homérosz-hivatkozást, viszont rögtön ezután Homérosszal folytatja gondolatmenetét: „Vajon Plutarkhosz is nem azt állítja-e περί πολυφιλίας című művében, hogy Homérosz azt hívta υἱὸς ἀγάπητος-nak,<sup>18</sup> aki egyedüli/a legfontosabb szülei számára? A *De defectu oraculorum* című művében pedig ἐκ παραλλήλου állította ἀγάπητον καὶ μονογενῆ.”<sup>19</sup> A hellé-

<sup>8</sup> Dindorf: πατρι. (Emendációk DINDORF kiadása alapján, vö. 12. jegyzet.)

<sup>9</sup> Dindorf: μητρι.

<sup>10</sup> Dindorf: ἀγαπήτη.

<sup>11</sup> Dindorf: θηγάτηρ.

<sup>12</sup> Szó szerinti idézet, vö. POLLUCIS *Onomasticon*, III, 18 = *Lexicographi Graeci*, ed. DINDORF, Lipsiae, 1824, I, 140.

<sup>13</sup> *Explicationes*, 178–179: „Atque hoc primum patet eo, quod celeberrimi Grammatici μονογενῆ & ἀγάπητον, aequipollare affirmant. Nam Iulius Pollux, in sui *Onomasticon* lib. 3. cap. 2. haec scribit: καλοῖτο δ' ἄν υἱὸς ἀγάπητος, ὁ μόνος ὦν πατρι ἢ μήτρι ὥσπερ καὶ ἀγαπήτη θηγάτηρ, καὶ μονογενῆς καθ' Ἡσιοδον, id est, Vocetur autem filius dilectus ille, qui unicus est patri vel matri, sicut & dilecta filia & unigenita secundum Hesiodum.”

<sup>14</sup> Vö. E. DICKEY, *Ancient Greek Scholarship*, London–New York, 2007, 96; E. J. SANDYS, *History of Classical Scholarship*, Cambridge, 1903, I, 327.

<sup>15</sup> Szó szerinti idézet, vö. HESYCHII Alexandrini *Lexicon*, I, A–Δ, recensuit et emendavit Kurt LATTE, Hannoveriae, 1953, 14.

<sup>16</sup> *Explicationes*, 179: „Hesychius: ἀγάπητον, μονογενῆ, κεχαρισμένον, Dilectum, hoc est, unigenitum, charum.”

<sup>17</sup> DICKEY, *Ancient Greek Scholarship*, 88–90.

<sup>18</sup> Forrás: *Περί πολυφιλίας* 94 = PLUTARCH'S *Moralia*, II, London etc., 1971 (Loeb), 50: „...καὶ Ὕμηρος ἀγάπητον υἱὸν ὀνομάζει μόνον τηλόγετον, τούτεστι τὸν τοῖς μήτ' ἔχουσιν ἕτερον γονεῦσι μὴθ' ἔξουσι γεγενημένον.” Plutarkhosz Homérosz következő helyeire utal: *Iliász* IX, 482; *Odüsszeia* XVI, 19.

<sup>19</sup> *Explicationes*, 179: „Quin & Plutarchus, in libello περί πολυφιλίας: ait Homerum υἱὸν ἀγάπητον vocasse illum, qui unicus sit parentibus suis. Et in libro de defectu oraculorum ἐκ παραλλήλου posuit, ἀγάπητον καὶ

nisztikus értelmező ezúttal Plutarkhosz. A fenti Hészükhiosz-hely nem hivatkozik az ἀγάπητον-nal kapcsolatban Plutarkhoszra, Enyedi Plutarkhosz Homérosz-hivatkozását – ahol is a υἱὸς ἀγάπητος pontosan megfelel a Iulius Pollux-részletben olvasható nyelvhasználatnak – egyedi módon társítja Iulius Polluxhoz, Hészükhioszhoz és a Szuidaszhoz.

Zárójelben meg kell jegyeznünk, hogy a János-evangélium e helyén szereplő μονογενής kifejezés értelmezése integráns részét képezte a korábbi antitrinitárius exegetikai törekvéseknek is. Lelio Sozzini *Explicatio primi capituli Johannis* című műve és annak a *De falsa et verá*ban olvasható változata is bőven tárgyalja a szó jelentését. Balázs Mihály arra a következtetésre jut,<sup>20</sup> hogy *míg* az olasz eretnek sokáig csak kéziratban hozzáférhető szövegének a *De falsa et verá*ban olvasható változata meglepszik azzal, hogy az ember Krisztus megvettése utáni státuszára történő utalásként értelmezze a μονογενής kifejezést, *addig* az 1591-ben polemikus szándékkal megjelentetett Du Jon-féle szöveg szentírási párhuzamokkal szemlélteti a μονογενής 'unice dilectus' értelmét, mely – és ezt már a jelen tanulmány szerzője füzi hozzá – teljesen megegyezik a Stephanusnál olvasható 'vnigenitum, gratum. quod videlicet filius qui vnicus est, magis *diligatur*'<sup>21</sup> értelemmel. További aprólékos filológiai belátások ismertetése nélkül azt szeretném hangsúlyozni, hogy Enyedi értelmezésének rekonstrukciójához nem elegendő a Stephanus-szótár figyelembevétele: klasszika-filológiai kompetenciája messze túlnő a *Thesaurus* használatán.

### c) Bizánci scholia-irodalom: Gen 1,2 – a ἵππος kifejezés amplifikatív használata

Enyedi nem csak a hellénizmus-korabeli grammatikai és szótár-irodalomra, valamint metanyelvi utalásokra támaszkodik, hanem a klasszika-filológia premodern történetének másik nagy korszakában, a bizánci *scholia*-irodalom fázisában létrejött fordítás- és kommentáriródatalmat is használja. Eusztathiosz és Maximosz Planudész mellett mindegyiknél Démétriosz Trikliniosz nevét kell megemlítenünk, annak ellenére, hogy Enyedi általában elhallgatja forrását (rendszerint a *scholiastes* lakonikus utalásával találkozunk csak). A 13. század második felében élt bizánci tudóst a klasszika-filológia története különösen a klasszikus tragikus triász műveinek metrikai elemzése miatt tartja számon. Hogy nevét miért kell mindenképp említenünk, Enyedi Szophoklész-utalásai egyértelműsítik. Az *Explicationes* 9. lapján Enyedi Szophoklész *Aiasz*áról értekezik: „Jóllehet a ἵππος lovat jelent, mégis olykor pusztán csak intenzitást szignifikál, ahogyan azt a *scholiastes* is megjegyzi Szophoklész *Aiasz*ával kapcsolatban, amikor ezt állítja: ἵππος γὰρ τὸ μέγα παρ' Ἀττικοῖς, ὡσπερ καὶ τὸ βοῦς. καὶ τοῦ μὲν ἐνὸς παράδειγμα τὸ βοῦπαις, τοῦ δὲ

μονογενῆ.” Az utóbbi Plutarkhosz-hely forrása: *Περὶ τῶν ἐκλειπομένων χρηστηρίων (De defectu oraculorum)* 423A–B (Loeb V, 420): „...τῆδὲ φησι δοκεῖν ἕνα τοῦτον εἶναι μονογενῆ τῷ θεῷ καὶ ἀγάπητον...”

<sup>20</sup> BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988, 75–87; Uő, *Bevezető = Két könyv az Egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről*, ford. PÉTER Lajos, Kolozsvár, 2002, 25–26.

<sup>21</sup> Kiemelés tőlem – S. J.

έτέρου τὸ ἰππόβινος, καὶ ἵπποβούκολος.”<sup>22</sup> Feltűnő, hogy itt Szophoklész szövegét nem is idézi Enyedi, hanem egyből a *scholiastes* értelmezését hivatkozva görögül. A szóban forgó Szophoklész-hely az *Aiasz* 232, közelebbről a βοτῆρας ἵππωνώμας kifejezés.<sup>23</sup> A fordulat szó szerint ’lovas (lovakat hajtó) pásztorok’ jelentéssel bír, ahol is a ἵππωνώμας szó értelmezésekor támaszkodik Enyedi a *scholiastes*-re, aki szerint a ἵππωνώμας-ban rejlő ἵππος itt az amplifikáció, a nagyítás retorikai eszköze. Maga a szómagyarázat betűhíven követi Trikliniosz *scholion*-ját az *Aiasz* 232-höz,<sup>24</sup> melyet Enyedi talán a Párizsban 1553-ban megjelent nyomtatott kiadásból vehetett át. A gondolat itt az, hogy a Gen 1,2. hely „Istennek lelke” kifejezésében a lélek (Ruach, pneuma) egyszerűen szelet, légmozgást jelent, a genitivusban álló „Isten” pedig csak a szél amplifikációja és nem magát Istent jelöli meg.

## 2. A technikai jellegű szövegkezelés problémája Enyedinél és kortárs filológiai vitáink<sup>25</sup>

Példáinkat tehát három csoportra osztottuk: 1. antik auktor közvetlen idézése (Aiszkhülosz: *Prométheusz* – ἐπιστόλη); 2. hellénisztikus metanyelvi reflexiók (Iulius Pollux – Hésziodosz, Hészükhiosz – Homérosz, Plutarkhosz – Homérosz); 3. bizánci *scholion*-tradíció (Trikliniosz – Szophoklész: *Aiasz*). Azt javaslom, hogy Enyedi szövegkezelésének megértését kezdjük a felsorolás végéről. A Trikliniosz-*scholia* 16. századi kiadásai tartalmazzák ugyan Szophoklész drámáinak szövegét, ám e kiadást kézbe véve aligha beszélhetünk a dráma olyan olvasatáról, melyet recepcióesztétikai szempontok vagy a történeti kommunikáció módszertani téziseinek alapján képesek volnánk értelmezni – már csak a kiadás materiális feltételei miatt sem: a mű elemi egységeit képező szavak elvesznek a *scholion*ok tengerében. Amikor Enyedi az antik irodalomból vett példákat vezet elő az Újszövetség bizonyos *locus*ai jelentésének megvilágítására, akkor messze-menően figyelmen kívül hagyja az esztétikai élményt alapvetően befolyásoló tényezőket, mint pl. maga a mű tartalma, műfaja, keletkezési környezete, nem is beszélve a mű szerzőjének esetleges szándékáról. E *scholia*-kiadások a 16. századi klasszika-filológia

<sup>22</sup> *Explicationes*, 9: „Quin etiam cum ἵππος equum denotet, tamen aliquando intensionem tantum significat, ut annotat etiam σχολιας: Sophoclis, in Aiace, cum ait: ἵππος γάρ τὸ μέγα παρ’ Ἀττικοῖς, ὡσπερ καὶ τὸ βοῦς. καὶ τοῦ μὲν ἐνὸς παράδειγμα τὸ βοῦπαις, τοῦ δὲ ἐτέρου τὸ ἰππόβινος, καὶ ἵπποβούκολος.” Saját nyersfordításomban: „A ló az attikaiaknál ’nagy’-ot jelent, mint ahogy az ökör is. Az egyikre példa a »megtermett kamazs« [= marhakölyök], a másikra a »lezúllott alak« [ló + szeretkezik valakivel] és a »lovas marhapásztor«”.

<sup>23</sup> Vö. SOPHOCLIS *Tragoediae*, edidit R. D. DAWE, Lipsiae, 1975, I, 11. KERÉNYI Grácia fordításában (*Aiasz* 229–231 = SZOPHOKLÉSZ *Drámái*, Bp., 2004, 14): „...Meg fog halni a hős / Mindenki előtt, örült kezéért, mely levágta együtt / Véres karddal a barmokat és a pásztorokat [szó szerint: jószágokat és a lovas marhapásztorokat: βοτὰ καὶ βοτῆρας ἵππωνώμας].”

<sup>24</sup> Vö. TRICLENIVS, *Scholia*, Lutetiae, 1553, 9.

<sup>25</sup> Ezen alfejezetben kortárs módszertani vitáinkat is értem, részletes hivatkozások helyett a *Mi, filológusok* konferencia anyagához utalom az olvasót, vö. ItK, 2003/6; valamint a vita két extrém pozíciójának jól ismert téziseihez: KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A látható nyelv elkülönítése: Hermeneutika és filológia*, Lit, 2002, 379–394; HORVÁTH Iván, *A hermeneutikai ajánlat*, Lit, 2004, 106–122.

csúcsteljesítményei, melyek befogadó célközönsége a professzionális tudós, aki teljességgel technikai jelleggel forgatja e nyomtatványokat, méghozzá azon célból, hogy segítségével tudományt műveljen, azaz igazságértékkel rendelkező kijelentések halmazát hozza létre. A bizánci *scholionok* humanista kiadásai úgy funkcionálnak, mint az antik irodalom mai *search*-funkcióval rendelkező, sokoldalúan kommentált CD- vagy online-kiadásai. A Minerva által rászedett szegény Aiasz ott áll sátora előtt, lassan, de elkerülhetetlenül fejlődik az istenek által rámért tragikum, miután lekasabolta a lovassá amplifikált pásztorokat: ám Enyedi nem ezt a szöveget olvassa, hanem Trikliniosz *scholionját*. Jóllehet az amplifikáció mind az antik, mind a bibliai kifejezés „nem tulydon iegyziben” vett értelmi variánsa, ám e jelentésátvitel az „Istennek lelke” fordulat esetében sem a szöveg helyi allegorikus-spirituális exegézise által megkövetelt norma következménye.

Az Enyedi által hivatkozott hellénizmus-kori szerzők esetében is hasonló következtetésre juthatunk. A bizánci *scholia*-irodalomhoz hasonlóan Iulius Pollux, Hészühiosz vagy Plutarkhosz metanyelvi megjegyzései sem azért érdeklik Enyedit, mert azok a klasszikus görög irodalom – Hésziodosz vagy Homérosz – valamely hatástörténeti fázisának interpretatív termékei. Az általuk feltárolt értelmezési horizont nem nyílt: a klasszikus szövegben előforduló fogalmak jelentése pontosan tisztázható e szerzők alapján. A Szentírás és a profán szövegek kérdéses fogalmai véges tartalommal bírnak: a profán szövegek elősegítik e véges tartalom felszínre hozását.

A jelentések e nem nyílt, hanem zárt, az esztétikai befogadás és a kommunikatív célkitűzések retorikai nyíltságával szemben fellépő eszményét tartja Enyedi szem előtt akkor is, amikor közvetlenül hivatkozik valamely antik szerző irodalmi művére. Jellemző módon jóval kisebb a közvetlen hivatkozások száma. Aiszkhülosz esetében valószínűleg közvetlen olvasmányélményről van szó – ha az *élmény* kifejezést itt egyáltalában használni lehet –, ám az istenhez való hasonlóság sokféle homéroszi kifejezésére való utalásokat már minden valószínűség szerint valamely metanyelvi értelmező közvetíti Enyedi számára. (Persze a Stephanus itt sem elég!)

Mi lehet vajon Enyedi célja a nyelvi kifejezések ezen egzakt jelentéséről alkotott meggyőződésével? Nyilvánvaló, hogy ha elfogadjuk a fent előadottakat, akkor Enyedi felszámolja mindazon kora újkori módszertani fogódzókat, melyeket oly gyümölcsözőnek tartunk mai történeti megértésünk számára – feltéve, hogy a *történeti megértés* fogalmát a modern *hermeneutika* értelmében fogjuk fel, mely a szerteágazó megközelítések ellenére is rendelkezik valamiféle közös tartalommal. Igen: Enyedi teljes mértékben kiküszöbölendőnek tartja a lutheri exegetikai elképzeléseket, az exegetika nem függhet semmiféle belső szótól, mely által az értelmező *spirituális* tapasztalata (*tentatio*) az értelmezés részévé válik, hogy ezáltal képessé váljon a literális értelem horizontján a spirituális értelem felmutatására. Az exegetika célja ugyanígy nem állhat abban sem, hogy sikeres legyen egy történeti kommunikáció szituációjában. A történeti kommunikáció sikerességi feltételei a legkisebb szerepet sem játszhatják a Szentírás-exegézis igazság-értvénnyel rendelkező kijelentéseinek megformálásában. A Szentírás fogalmainak analízisét nem áldozhatjuk fel egy jó értelemben vett machiavellista retorikai stratégia nevében: az Enyedinél is oly fontos ideológiakritikai mozzanat nem feleltethető meg a fo-

galmak szemantikai aspektusa látszattá történő lefokozásának. Az exegetika feladata sem nem abban áll, hogy 1) feltárja a kosellecki eszmetörténet vagy a jaussi recepcióesztétika olvasatokban megkonstruálódó *significance*-át; sem nem abban, hogy 2) elősegítse a skinneri perlokutív aktus teljességét.<sup>26</sup>

Akkor hát hogyan értelmezzük az értelmezői célt? Nos, a Szentírás fogalmainak Enyedi által kivitelezett szemantikai elemzése egy világot tár fel. Ennek a világnak, melyet a Szentírás fogalmai jelölnek meg, nagyon precíz *filozófiai elmélete* van, melyet Enyedi az arisztotelészi *Kategóriák* ontológiai olvasata és a *Metafizika* értelmezése mentén fejt ki, a kauzalitásról szóló padovai reneszánsz arisztotelianus teóriák,<sup>27</sup> illetve bizonyos nominalista tézisek homlokterében. E világban egyetlen metafizikai entitás létezik: ez Isten, mely önmagából minden különbséget (értsd: a trinitárius differenciák bármely módját) kizárva áll fenn. A világ nem-metafizikai, azaz – arisztotelianus terminológiával – kategóriális szintjén különféle létezők léteznek, bizonyos sajátosságokat birtokolva és egymás között bizonyos kauzális relációkat megvalósítva. Isten és a világ dolgai között a *reprezentáció* viszonya áll fenn, mely oly gyenge viszony, hogy még Krisztus esetében sem beszélhetünk arról, hogy bármiféle esszenciális azonosság állna fenn közte mint a kategóriális világ része és Isten mint metafizikai entitás között. A Szentírás fogalmai ezt a világot jelölik meg, mégpedig olyan jelentések szerint, mely jelentések akár a profán antik irodalom fiktív szövegei alapján is tisztázhatóak. Ezen jelentések feltárása az exegetika célja, mégpedig mindvégig messzemenően kitarva az ezt lehetővé tevő egyetlen helyes értelem mellett, mely nem más, mint a *sensus literalis*. Abban az esetben, ha a világot megjelölő egzakt jelentésekkel bíró fogalmakat valamiféle spirituális értelmezés tárgyává tennénk, elvétenénk a Szentírás által leírt világot.

Ha megengedünk magunk számára egy fiktív gondolat kísérletet, és Enyeditől megkérdeznénk, hogy hogyan helyezné el magát a mai filozófiai öndefiníciók spektrumán, minden bizonnyal azt felelné, hogy ő analitikus filozófus volna, és hogy távol tartaná magát a filozófiai hermeneutikától. Vajon hogyan foglalna állást Enyedi, ha – a gondolat kísérletet folytatva – elinvitálnánk őt egy régi magyar irodalommal foglalkozó konferenciára vagy felhívnánk figyelmét a *Mi, filológusok* diszkussziót kiváltó Kulcsár Szabó-féle megjegyzésre a magyar irodalomtörténeti kutatások elméleti reflektálatlanságára vonatkozóan? Meggyőződésem szerint azt válaszolná, hogy Kulcsár Szabó megjegyzése alaptalan, hisz Kecskeméti Gábortól Bene Sándoron keresztül egészen Szilasi Lászlóig azt konstatálhatjuk, hogy pontosan a hermeneutika módszertanából kinövő nemzetközi reflexiók kerültek már a megjegyzés elhangzása előtt is individuális applikációkra a mindenkori történeti anyagon. Sőt talán még a kétségkívül erős pozíciókkal bíró Horváth Iván-féle formalizmus sem tagadhatja a strukturalizmus hermeneutikai kapcsolódási

<sup>26</sup> Lásd erről bővebben BENE Sándor, *Szövegaktus*, ItK, 2003, 628–702; KECSKEMÉTI Gábor, *Recepció, szövegaktus és kommunikáció a régi magyar irodalomtörténetben (Kontextusok és intenciók)*, ItK, 2003, 703–728.

<sup>27</sup> Vö. SIMON József, *Enyedi György és a szillogizmus középfogalma*, Világosság, 2009. ősz, 41–48.

pontjait.<sup>28</sup> Ám kora újkori beszélgetőpartnerünk e kísérletek egyikét sem fogadná el sajtójának. Pozitív válaszáat egy Plutarkhosz-hivatkozás elemzésével tehetjük világosabbá.

### 3. *μύθων γὰρ ἄλις* – egy nem technikai jellegű Plutarkhosz-hivatkozás és annak tanulságai

Plutarkhosz *De defectu oraculorum* című dialógusában arról számol be, hogy a világ ellentétes sarkaiból érkező két utazó véletlenül találkozik Delphoiban i. sz. 83–84-ben. Egyikük, a *grammatikus* Démétriosz Britanniából tartott hazafelé Tarszoszba, másikuk, a spártai Kleombrotosz pusztán a tudás vágyától hajtva kereste fel a barlanglakók<sup>29</sup> földjét Egyiptomban és hajózta be a Perzsa-öbölt, hogy kedvtelésből tett utazása alapján írt történetével olyan *filozófiát* alkothasson, melynek végső célja a *teológia*.

A dialógus – melybe többen bekapcsolódnak, és melynek helyszíne is változik végig Delphoi-on belül maradván – két téma köré szerveződik: a démonokkal és eredetükkel kapcsolatban hangzanak el különféle vélemények, illetve a világok számát vitatják meg a párbeszédben részt vevő felek. A néhol igen heves vita során Kleombrotosz beszámol arról, hogy az Erüthreai tenger (ma: Perzsa-öböl) mellett nagy nehézségek és információkra költött jelentős összegek árán rátalált egy jósrá, aki nimfák és démonok felhajtásával töltötte élete nagy részét, azonban évente egyszer emberi lényekkel is hajlandó volt szóba elegyedni. Ez az ember, bár nem volt görög, mégis szinte zenének tűnő dór dialektusban adta elő jóslatait. A jelenlévők csodálattal fogadták Kleombrotosz beszámolóját, de Hérakleón mégis megkérdezte, hogy mi köze mindennek Platónhoz, hisz azt megelőzően ő képezte a beszélgetés tárgyát. Kleombrotosz azt válaszolja a tudálékos közbevetésre, hogy Platón limitálta a világok számát ötre, és bizony az ő távoli barátja is véleményt nyilvánított a világok számának izgalmas kérdéséről, amennyiben azt állította, hogy nem több és nem kevesebb, mint 138 világ létezik.

Talán nem csoda, hogy Démétriosznak elege lett Kleombrotosz elbeszéléséből, és azt a kérdést fogalmazta meg, hogy miféle plauzibilis bizonyítás létezhetne itt, ahol Platón is pusztán csak előadta tanítását bizonyítás nélkül.<sup>30</sup> Erre Hérakleón válaszol a grammatikus Démétriosznak, mégpedig azt, hogy „mi” úgy hallottuk, hogy a grammatikusok Platón véleményét Homérosznak tulajdonítják azon az alapon, hogy ő az univerzumot öt világra osztotta: az ég, a víz, a levegő, a föld és Olümposz világára.

<sup>28</sup> Vö. Horváth Ivánnak a 70-es évek végére visszatekintő vallomásával: „A strukturalizmus késői, befogadáscentrikus szakasza és a hermeneutikai megközelítésmód között nem láttunk szakadékot. [...] minden textológiai esemény (minden másolás vagy kiadás) olvasási esemény, és minden olvasási esemény szöveg és olvasó kölcsönhatása, ha úgy tetszik, »horizontösszeolvadás«”. HORVÁTH, *A hermeneutikai ajánlat, i. m.*, 110–111.

<sup>29</sup> A trogloditák elterjedt nézet szerint nem mások, mint a pigmeusok, és számtalan disszertáció témáját képezik a 16–18. században.

<sup>30</sup> *Locus classicus* a *Timaios*z metaforikus, nem filozófiai nyelvére: PLATÓN, *Timaios*z, 29C–D; magyarul KÖVENDI Dénes fordításában: PLATÓN *Összes művei*, Bp., 1984, III, 326–327.



Démétriosznál betelik a pohár: Miért hivatkozunk Homéroszra a jelen dolgokkal kapcsolatban? Elég a mítoszokból (μύθων γάρ ἄλις)!<sup>31</sup> Platón távol állt attól, hogy a világ öt különböző felosztását öt különböző világnak nevezze. És azon passzusokban, amelyekben azok ellen foglal állást, akik a világok végtelen számát posztulálják, azt mondja, hogy véleménye szerint ez a világ Isten *egyszülötte és egyetlen szeretettje*, amely a testi jellegűből keletkezett egésszé, teljessé, befejezetté és önmaga számára elégségesé.

Ekkor lép a színre Enyedi, és ragadja ki 1500 év távlatából azt a kifejezést, hogy ezen egy világnak „Isten egyszülöttének és szeretettjének kell lennie” (δοκεῖν [ἔνα τοῦτον] εἶναι μονογενῆ τῷ θεῷ και ἀγαπητὸν). És valóban: Plutarkhosz szövegében a μονογενῆ és az ἀγαπητὸν kifejezések egymással felcserélhetőnek tűnnek.<sup>32</sup> A szöveg hely bonyolult, hisz itt Plutarkhosz (maga is a delphoi jósda hivatásos alkalmazottja!) a *grammaticus* Démétriosz szájába adja a *filozófus* Platón véleményét, ráadásul a *De defectu oraculorum* dramaturgiailag eléggé hangsúlyos helyén, amennyiben épp a hivatkozott szövegrész után merül fel az a figyelmeztetés, hogy a párbeszéd már túrhetetlenül messze kanyarodott az eredeti témától.

Enyedi ezen a ponton Plutarkhosz szövegét nem az antik nyelvhasználat metasztintú reflexiójaként olvassa, hivatkozása nem technikai, hanem tartalmi jellegű. E megkülönböztetés felhatalmazza az értelmezőt – engem, minket – arra, hogy a második Plutarkhosz-utalás esetében a *De defectu oraculorum* szöveggörnyezetét is bevonjuk analízisünkbe – másképp fogalmazva: *hermeneutikai* vizsgálat tárgyává tegyük azt. Gondoljunk bele: egy grammatikus, aki miután rajta kéri számon, hogy épp a *grammatikusok* vezetnek vissza a világok pluralitásának állítólagos platóni *filozófiai* elméletét Homéroszra, a *költőre*, csattan fel és utasítja vissza Homérosz autoritását az „elég a mítoszokból!” (μύθων γάρ ἄλις) radikális jelszavával, majd adja elő Platón-értelmezését, mely szerint a *Timaios* nem értelmezhető úgy, hogy adott volna a világok pluralitása.

Nagy a kísértés annak feltételezésére, hogy Démétriosz alakjában, aki mégiscsak Plutarkhosz főhőse a *De defectu oraculorum*-ban, a grammatikus és a filozófus alakjának olyan összefonódását örököltette meg az antik író, melyet akár az exegéta Enyedi is önnön előképéül választhatott. Enyedi klasszikus filológus grammatikusként Plutarkhosz Démétrioszával együtt szállhat síkra a mítoszok ellen, az ellen, hogy a Szentírás szövegét a spirituális értelem mítoszaival ruházzuk fel, ami számára azt jelentené, hogy fiktív szövegnek tekintjük a Szentírást. Csak úgy lehetséges filológia, ha rendelkezünk a világ és megismerő-képességünk filozófiájával. Minthogy e filozófia képes a tapasztalat egészét rejtett entitások (démonok) belső működése nélkül értelmezni, így szövegtapasztalatunkban sem bírhat funkcióval a spirituális értelem. Enyedi meggyőződése szerint csakis egy ilyen filozófia képes a tapasztalat olyan értelmezésére, mely mellett a szövegtapasztalaton dolgozó filológia egyáltalán lehetséges. Enyedi természetesen nem tagadja, hogy lehetséges a spirituális értelem kibontása (Sylvestertől tudjuk, hogy „[e]z illen besziduel

<sup>31</sup> PLUTARKHOSZ, *De defectu oraculorum*, 423A.

<sup>32</sup> Vö. a 13. és 19. lábjegyzetekkel.

tele az szent irás”<sup>33</sup>). Ám történjék ez akár politikai célok alá rendelt történeti kommunikáció sikerességének figyelembevételével, akár a *belső ember* – Enyedi szerint – reflektálatlan hermeneutikai diszpozíciójából, mítoszokhoz jutunk, és nem filológiát művelünk. A Plutarkhosz-hely nem technikai jellegű olvasata a filológia technikai jellege mellett szól. Ám egy ilyen – mondjuk ki végre: *pozitivist* – filológiának csak akkor van esélye, ha képviselője megengedi a jelentések szemantikai mezejében körvonalazódó világ metafizikai értelmezését. Enyedi szerint ez persze nem engedmény, hanem az egyetlen helyes filozófia – számunkra azonban mindez akár egybecsenghet az analitikus filozófia utóbbi évtizedekben bekövetkezett metafizikai fordulatával. Ha valamit megtanulhatunk Enyeditől, akkor az nem más, mint hogy a filológiai pozitívizmus nem csak a 20. század elejei bécsi kör metafizika-ellenes filozófiájával kompatibilis, hanem nagyon is eredményesen működtethető egy óvatos és reduktív metafizika kölcsönhatásában. Elég a mítoszokból!

<sup>33</sup> SYLVESTER János, *Uy Testamentum Magyar nyelwen, mellyet az Görög es Diak nyelvből ugyanon fordíjtank az Magyar népnek Keresztyen hitben valo ippülsire*, Újsziget, 1541; hasonmásban kiad. VARIAS Béla, Bp., 1960, [164r].