

# **DOKTORI ÉRTEKEZÉS**

**ARADI CSENGE ESZTER**

**A fogalmi metafora diskurzusteremtő szerepe a janzenista hatású XVII. századi francia prózában. Blaise Pascal és François de La Rochefoucauld munkáinak vizsgálata**

**Témavezetők:**

Penke Olga DSc, egyetemi tanár

Balázs Péter PhD, habilitált egyetemi docens

Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Irodalomtudományi Doktori Iskola, Francia Irodalom Program

**2018**

## **Köszönetnyilvánítás**

Szeretnék köszönetet mondani témavezetőimnek, hogy lehetővé tették elképzelésem kibontakozását, és szüntelenül ösztönöztek perspektívám szélesítésére. Külön hálámat szeretném kifejezni Penke Olgának, amiért doktori tanulmányaim kezdete óta figyelemmel kísérte és segítette tudományos munkám fejlődését.

Köszönettel tartozom Tüskés Gábornak és az Irodalomtudományi Intézet XVIII. századi osztálya munkatársainak. Az elmúlt évek közös munkája sok tekintetben formálta gondolkodásomat.

Köszönetet mondok kollégáimnak az Angol-Amerikai Intézetben támogatásukért, és mindenért, amit tőlük tanultam és tanulok a mai napig.

Legfőképpen pedig köszönettel tartozom családomnak, amiért feltétel nélkül támogatnak, és hisznek bennem.

Munkámat Szüleimnek ajánlom.

## Tartalomjegyzék

<b>Bevezetés .....</b>	<b>1</b>
A témaválasztás indoklása .....	1
Kutatási hipotézis és cél.....	2
A korpusz bemutatása .....	5
Választott elemzési modell, a disszertáció felépítése .....	7
<b>I. A kognitív metaforaelmélet .....</b>	<b>12</b>
I.1. A „megtestesült gondolkodás” jelentősége a kognitív nyelvészetben.....	12
I.2. A kategorizáció pszichológiai modelljei. A prototípuselmélet .....	15
I.3. A fogalmi keretek .....	17
I.4. Az alternatív konceptualizáció .....	19
I.5. A fogalmi metafora és metonímia .....	21
I.5.1. A metaforák tipológiája .....	21
I.5.2. A metafora univerzálisára és variabilitására vonatkozó kérdések .....	22
I.6. A metaforaelmélet kultúra- és irodalomtudományi vonatkozásai .....	24
I.6.1. A metaforaelmélet alkalmazási lehetőségei az irodalomértelmezésben.....	24
I.7. Metafora és vallástudomány. A testesültség filozófiája a vallástudományban ....	31
<b>II. Janzenizmus: diverzitás és műfaji kísérletezés .....</b>	<b>34</b>
II.1. „Janzenizmusok”: az irányzat sokszínűsége. Teológiai és filozófiai kontextus .	34
II.2. Port-Royal hatása a XVII. századi francia irodalomban és kultúrában.....	39
II.3. Emlékiratok, töredékek, maximák, és egyéb rövid műfajú írások. Morálfilozófiai irodalom .....	41
II.4. Antropológia és irodalom: az emberi természet feltérképezéséről a XVII. században .....	49
<b>III. Az önmegismerés és az önábrázolás lehetőségei és korlátai. Metaforaelméleti elemzések.....</b>	<b>53</b>
III.1. Egoologikus tér és metafora François de La Rochefoucauld életművében .....	53
III.1.1. Az amour-propre és az egoológia .....	55
III.1.2. Rejtőzködő én: a tenger metaforája .....	60
III.1.3. Én-performancia (self-fashioning): önreprezentáció a kora újkorban .....	63
III.1.4. „Elég sokat tanulmányoztam magam ahhoz, hogy ismerhessem természetem” .....	68
III.1.5. Megkettőzött én: a vakság és a tisztánlátás metaforája .....	74
III.2. A látás és a fény metaforái.....	83

III.2.1.A TUDATLANSÁG VAKSÁG/SÖTÉTSÉG – A TUDÁS TISZTÁNLTÁS/FÉNY metaforák La Roche foucauld morálról és halálról írt maximáiban .....	86
III.2.2. A látás és a fény metaforái Pascal apologetikájában .....	94
III.2.3. A <i>meggyőzés művészete</i> : a FA mint a tudás metaforája Pascal írásában ...	106
III.3. Az ember helye a világban és a társadalomban. A létezés nagy láncá .....	114
III.3.1. A létezés nagy láncának klasszikus modellje .....	115
III.3.2. A NEMZET CSALÁD: az autoriter apa-modell az uralkodó és a nép viszonyának meghatározásában .....	119
III.3.3. Isten – Atya: a monoteista vallási narratívák metaforája .....	121
III.3.4. Orientációs metaforák és a test mint rendszer a létezés nagy láncában....	123
III.4. Új típusú emberkép: A TEST- és a SZÍV-metaforák .....	128
III.4.1. A rendek hierarchiája Pascal apologetikus gondolkodásában .....	128
III.4.2. A pascali emberkép: az ember helye az univerzumban. A test-lélek dichotómia és a szív szerepe a megismerésben. ....	130
III.4.3. Az absztrakt komplex rendszer-metafora Pascal apologetikájában.....	137
III.4.4. A szív további jelentései a pascali kegyelemelméletben .....	141
III.4.5. A Nap és a szív: a fogalmi integráció egy példája .....	147
III.4.6. A SZÍV-metafora La Rochefoucauld <i>Maximáiban</i> .....	149
<b>Általános konklúzió .....</b>	<b>156</b>
<b>Bibliográfia .....</b>	<b>162</b>
Elsődleges források .....	162
Szakirodalom .....	163
A disszertációban felhasznált vagy idézett saját tanulmányok .....	168

## Bevezetés

### A témaválasztás indoklása

Disszertáciomban a XVII. századi janzenista, illetve ágostoni hatású prózairodalom néhány alkotását elemzem a kognitív metaforaelmélet értelmezési keretein belül. A kutatás alapkörpuszt két szerző összesen négy szövege alkotja: Blaise Pascal *A geometriai gondolkodás és a meggyőzés művészete* (De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader, 1658) és *Gondolatok* (Pensées, 1670) című írásai, valamint François de La Rochefoucauld *Emlékiratok* (Mémoires, 1662) és *Maximák* (eredeti címén: Sentences et maximes morales, 1664-1665) című munkái. Pascal *Vidéki levelei* (Les Provinciales, 1656-1657) – mely elengedhetetlen a vizsgált évtizedek politikai eseményeinek és teológiai irányzatainak, különösképpen a janzenisták és jezsuiták közötti ellentét megértéséhez – ugyan nem tartozik a kutatás alapszövegei közé, de a mű egyes részeit idézem és értelmezem azokban az esetekben, amikor az tematikusan kapcsolódik az elemzéshez. Hasonlóképpen használom fel La Rochefoucauld *Portréjának* (Portrait de M.R.D. fait de lui-même, 1659) szövegét, mely fontos láncszemnek bizonyul a szerző morálfilozófiai fejlődésének nyomon követésében.

A kognitív metaforaelmélet<sup>1</sup> megjelenésével az elmúlt évtizedekben egy olyan kutatási módszertan bontakozott ki, amely lehetővé tette az összetett humántudományi kérdések interdiszciplináris perspektívából történő vizsgálatát. A legújabb nyelvészeti, antropológiai, pszichológiai, filozófiai, valamint irodalom- és kultúratudományi eredményeket felhasználva, egyszersmind szintetizálva, a metaforaelmélet hozzájárul az irodalmi szöveg – és általánosságban az írott diskurzus – eddigieknél átfogóbb és analitikusabb értelmezéséhez.<sup>2</sup> Szüntelenül keresi a különböző diszciplínák közötti kapcsolódási és átjárási pontokat, ezáltal együtt kezelve a szövegen belüli (intratextuális), szövegen kívüli és szövegek közötti (intertextuális) valóságokat; feltárja az ezek között fennálló ok-okozati viszonyokat, és vizsgálja a nyelvi szint mögött meghúzódó pszichológiai (konceptuális), kulturális és ideológiai hátteret.

A kora újkori kutatások területén mindeddig kevés törekvés mutatkozott a kognitív metaforaelméletben rejlő lehetőségek kihasználására. A külföldi és hazai szakirodalomból két tanulmányt említek. Andreas Mussolff diakronikus perspektívában

---

<sup>1</sup> George LAKOFF, Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

<sup>2</sup> KÖVECSÉS Zoltán, *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Budapest, Typotex, 2005.

elemzte az állam működését értelmező test-metaforákat, és ennek keretén belül kitér annak kora újkori vonatkozásaira is.<sup>3</sup> Szentpéteri Márton a szabadkőművesség diskurzusának fogalmi hálóját tanulmányozta, metaforaelméleti szempontokat is figyelembe véve.<sup>4</sup> Összességében azonban kevésbé jellemző a korszak diskurzusainak kognitív nyelvészeti, illetve metaforaelméleti módszerekkel történő vizsgálata.

Disszertációm kettős célkitűzést szolgál. A felsorolt művek metafora- és metonímiarendszereinek elemzésével a korábbinál összetettebb módon vizsgálhatjuk, hogy az egyes szövegek milyen módon illeszkednek a korszak filozófiai, vallási, ideológiai és irodalmi folyamataiba.<sup>5</sup> Ugyanezen kérdés szövegnyelvészeti szempontból történő megvilágítása pedig lehetővé teszi a metafora és metonímia intra- és intertextuális koherencia-teremtő funkcióinak vizsgálatát. A metaforaelmélet dinamikus irodalom-felfogása<sup>6</sup> hangsúlyozza a kontextuális (kulturális, pszichológiai, társadalmi, stb.) tényezők jelentésalkotásban való szerepét, feltárva ezáltal a szöveg eddig még esetlegesen rejtett jelentésrétegeit.

### **Kutatási hipotézis és cél**

A metaforaelmélet kiindulópontja, hogy a metafora (és a metonímia)<sup>7</sup> nem elsősorban retorikai-stilisztikai, hanem konceptuális kategória;<sup>8</sup> az emberi gondolkodás, mely proposíciók és képi reprezentációk mentén rendeződik, lényegében figuratív vagy metaforikus. Konceptuális jellegéből fakadóan a metafora nem korlátozódik a nyelvre, hanem a megismerés minden területén aktív szerepet játszik a jelentésalkotás folyamatában (mítoszok, szimbólumok, hagyományok, művészetek, történelmi, politikai diskurzusok). A metaforát alapvetően formálja a szocio-kulturális környezet, az egyéni és kollektív, a testi és pszichológiai tapasztalat. Az elmúlt évtizedek embertani, neurobiológiai és nyelvészeti kutatásai kimutatták, hogy ez a folyamat

---

<sup>3</sup> Andreas MUSSOLFF, „Metaphor in Discourse History”. In: *Historical Cognitive Linguistics*. Szerk. WINTERS, Margaret E., TISSARI, Heli, ALLAN, Kathryn. New York, De Gruyter Mouton, 2010. 70-92.

<sup>4</sup> SZENTPÉTERI Márton, *A keresztény pánszófia temploma*. Helikon irodalomtudományi szemle: Szabadkőművesség, 2016/4. 528-545.

<sup>5</sup> TÜSKÉS Gábor, *A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez*. Itk, 119. szám, 2015. 161-181.; ARADI Csenge, *A kognitív metafora diskurzusteremtő ereje a 17. századi janzenista ihletettséggű francia irodalomban, kitekintéssel Mikes Törökországi leveleire*, Itk, 121. szám, 2017. 99-113.

<sup>6</sup> George LAKOFF, Mark TURNER, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, Chicago University Press, 1989.; KÖVECSES, *A metafora...*, i.m. 59-67.

<sup>7</sup> Az egyszerűség kedvéért inentől kezdve a továbbiakban a „metafora” szót használom, implicit módon ideértve a metonímiát is.

<sup>8</sup> LAKOFF, JOHNSON, i.m., 6.; KÖVECSES, BENCSZES, i.m.79-80.

természeteszerűleg nem egyoldalú: a kultúra, a test és a metafora dinamikus interakcióban alakítják egymást.<sup>9</sup>

Amennyiben az irodalmat, Joanna Gavins és Gerard Steen megfogalmazását követve, „az emberi megismerés egy speciális formájának” tekintjük,<sup>10</sup> egyben azt is kijelentjük, hogy a köznyelvi és irodalmi metafora legfeljebb a kreativitás mértékében különbözik egymástól,<sup>11</sup> az irodalmi metafora viszonylagosan könnyű interpretációját a hétköznapival közös konceptuális bázis teszi lehetővé.<sup>12</sup> Az elmúlt évek neurobiológiai eredményei igazolni látszanak az agy motoros és asszociatív területei közötti közvetlen neurális kapcsolatot.<sup>13</sup> Ez az univerzalitás nyilvánul meg abban az empirikusan igazolt jelenségben is, hogy az ember kognitív architektúráját felépítő és működtető általános pszichológiai folyamatok és kategóriák – beleértve a metaforát is – az általunk ismert és vizsgált kultúrákban megegyeznek, illetve variabilitás mellett is hasonlóságokat mutathatnak.<sup>14</sup> Valószínűsíthető tehát, hogy egy adott szövegben és/vagy diskurzusban megnyilvánuló metaforák és metafora-csoportok – műfaji sajátosságoktól függetlenül – konceptuális, strukturális és/vagy nyelvi tulajdonságaikban megegyeznek egymással, ami elősegítheti a szövegek közötti (intertextuális) jellemzők megértését. A feltárt metaforák ugyanakkor a szerzői nézőpont (szándék, vallási és politikai meggyőződés), a szövegfunkció és a műfaji követelmények függvényében eltéréseket mutatnak, vagy mutathatnak, melyek szintén konceptuális, strukturális, valamint nyelvi szinteken jelentkezhetnek.

A konceptuális szinten történő variabilitás azt takarja, hogy az adott metafora milyen nézőpontból értelmezendő. Ehhez kapcsolódnak a *framing* (‘keretezés’), a *frame* (fogalmi keret vagy idealizált kognitív modell), és az alternatív konceptualizáció fogalmai. *Framing*-en azt értjük, hogy az egyén és/vagy csoport milyen perspektívában értelmezi a tapasztalt valóságot. A kognitív nyelvészetben alapuló diskurzuselemzések

---

<sup>9</sup> NING, Yu, „The relationship between metaphor, body, and culture”. In. *Body, Language and Mind(Vol.2): Sociocultural Situatedness*. Szerk. FRANK, Roslyn, DIRVEN, René, ZIEMKE, Tom és BERNÁNDEZ, Enrique. Berlin and New York, Mouton de Gruyter, 2008. 388-408.

<sup>10</sup> „[L]iterature [is] as a specific form of everyday human experience and especially cognition that is grounded in our general cognitive capacities for making sense of the world”. Joanna GAVINS, Gerard STEEN: *Contextualising Cognitive Poetics*. In. Uők (szerk), *Cognitive Poetics in Practice*. London, New York, Routledge, 2003.1-2.

<sup>11</sup> LAKOFF, TURNER, *i.m.*, xi. ; KÖVECSESE, *A metafora*, *i.m.* 60.

<sup>12</sup> Elena SEMINO, Gerard STEEN, „Metaphor in Literature”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS, Jr, Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 232-246. 2008.

<sup>13</sup> George LAKOFF, Vittorio GALLESE, *The Brain's Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge*. *Cognitive Neuropsychology*, 22. évf. 3. szám, 2005. 455-479.; George LAKOFF, „The Neural Theory of Metaphor”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS Jr., Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 17-38. 2008.

<sup>14</sup> Lásd KÖVECSESE, *A metafora*, *i.m.* 187-188.; KÖVECSESE, BENCZES, *i.m.* 95-96.

nagy hangsúlyt fektetnek a *framing* jelenségére, mivel a meggyőző érvelés egyik sarkalatos pontja, hogy az „előadó” megtalálja-e a közönség gondolkodásának megfelelő nézőpontot. George Lakoff több mint két évtizede kutatja a republikánusok és demokraták retorikáját, és sikerességükben döntő jelentőséget tulajdonít a közvetített ideológia keretezésének, azaz meggyőzési technikák alkalmazásának a befogadók véleményének befolyásolása céljából.<sup>15</sup>

A fogalmi keret az adott fogalmi kategória „strukturált mentális reprezentációja.”<sup>16</sup> Voltaképpen az adott fogalom elemeinek összessége, mely nagymértékben kultúra-, csoport- és egyénfüggő. Egy kapcsolódó példával élve, ISTEN fogalmi kerete nemzetenként (kezdve az egy- és többistenhit kérdésével), családonként, és egyénenként különbségeket mutat, mivel azt eltérő módon alakítja a gyakorolt vallás, a tradíció, valamint a földrajzi és társadalmi jellemzők kölcsönhatása. Az adott fogalmi keret tulajdonságai határozzák meg adott diskurzus *framing*jét is. A fogalmi keretek különös jelentőséggel bírnak a metaforaelemzésben, tekintve, hogy a kognitív metafora két fogalmi keret egymásra vonatkoztatásán keresztül valósul meg; amennyiben pedig a fogalmi keret szintjén variabilitás mutatkozik, úgy az valamilyen formában a metaforában is várhatóan megnyilvánul majd.

A harmadik említett fogalom, az alternatív konceptualizáció ugyanannak az entitásnak vagy szituációnak többféle értelmezési lehetőségét jelenti.<sup>17</sup> Ez egyaránt magába foglalja a *framinget* és a metafora variabilitását, de kiterjed olyan általános kognitív folyamatokra is, mint a figyelem (fókusz), összehasonlítás, alak-háttér rendezés, vagy a téri perspektíva.

A strukturális szinten megjelenő variabilitás jelen esetben a Lakoff és Turner által megállapított irodalmi metafora-műveletekre (kiterjesztés, kidolgozás, kritikus kérdés, komponálás és megszemélyesítés) vonatkozik. Kérdés, hogy ugyanazt a fogalmat vagy jelenséget a szerzők azonos vagy eltérő metafora-műveletekkel konceptualizálják-e, illetve, hogy egyazon szerző különböző munkáinak vizsgálatakor is tapasztalható-e bármilyen eltérés, és ennek milyen szövegen belüli (a szöveg műfaji és diszkurzív jellemzői) vagy szövegen kívüli (kontextuális) magyarázata lehet.

---

<sup>15</sup> Lásd George LAKOFF, *The All New Don't Think of an Elephant! Know your Values and Frame the Debate*. Vermont, Chelsea Green Publishing, 2014.

<sup>16</sup> KÖVECSESE, BENCZES, *i.m.* 52.

<sup>17</sup> Uo.,145-158.



A nyelvi szinten megfigyelhető variabilitás egyaránt lehet a szerző (tudatos vagy ösztönös) döntéseinek, vagy idiografikus jegyeinek lenyomata.<sup>18</sup> Mindezen változók dinamikus egymásra hatása olyan sajátos metaforahasználatot, egyéni motívumrendszert eredményezhet, mely esetlegesen az adott diskurzus egészére is vonatkoztatható azáltal, hogy lényegi információt ad a szerzõt és szöveget magába foglaló tapasztalati valóságról.

Az imént definiált fogalmak és módszertani kérdések alapján fogalmaztam meg kutatási hipotézisemet. A Pascal és La Rochefoucauld életművéből kiválasztott munkák metaforáinak elemzésével, összehasonlításával és rendszerezésével olyan, a szövegek intra- és intertextuális jellemzőire vonatkozó információk nyerhetők ki, melyek a janzenista inspirációjú XVII. századi (különös tekintettel az 1650 és 1680 közötti 30 éves periódusra) francia próza egészével kapcsolatosan szolgálhatnak újszerű következtetésekkel. Az elemzésben kiemelt hangsúlyt kapnak a szövegek keletkezésének kulturális, társadalmi és politikai vonatkozásai, tekintve, hogy a szövegen belüli és kívüli valóságok folyamatos interakciója erőteljesen alakítja az értelmezés lehetséges kereteit. Az elemzés során fokozott figyelmet fordítok a történetiségre: a szöveg saját kontextusában való elemzése, s ezáltal az anakronizmusok kiküszöbölése különös fontossággal bír a történeti kognitív nyelvészetben is.

### **A korpusz bemutatása**

A kutatás alapkörpuszát adó négy mű mindegyike a korszak reprezentatív szövegének tekinthető, mind eszmetörténeti, mind pedig műfaji szempontból. A *geometriai gondolkodás és a meggyőzés művészete* című esszéjében Pascal a geometria tudományának módszertani alapelvét: a definíció szükségességét és egyértelműségét alkalmazza retorikai módszere kidolgozásában. Az értekezés előrevetíti a *Gondolatok* összetett argumentatív struktúrájának gondolati alapját.

Az 1670-ben poszthumusz kiadott *Gondolatok* (Pensées) a XVII. századi francia janzenizmus talán leggyakrabban idézett szövege. Az Antoine Arnauld és Pierre Nicole szerkesztői munkája nyomán megjelent *Gondolatok* meditatív hangvételi munka, tekintve, hogy Pascal *A keresztény vallás apológiáját* tervezte megírni, ez azonban korai halála miatt nem következhetett be. Formai szempontból a *Gondolatok* töredékes, fragmentált írás, mely a felszínen egymástól független, helyenként csapongónak látszó eszme-futtatások laza összességének tűnik. Ugyanakkor, ahogyan többek között

---

<sup>18</sup> SEMINO, STEEN, *i.m.*, 238-240.

Dominique Descotes<sup>19</sup> is kifejtette, Pascal a korabeli teológiai és filozófiai irányzatokat úgy integrálta érvelésébe, hogy azok – megfelelő olvasat esetén – koherens egészzé összeállva ellentmondás nélkül bizonyítsák a janzenista hittételek igazságát.

Pascal (1623-1662) 1656 és 1657 között írta azt a 18 levélből álló munkát, mely megjelenésekor a *Vidéki levelek* (Les provinciales) összefoglaló címet kapta. A *Vidéki levelek* a Sorbonne és Port-Royal közötti hitviták reflexiója, egyben állásfoglalás a janzenizmus mellett, válasz a Róma felől érkező támadásokra. A levelek ismertetik az 1650-es évek sokat idézett teológiai vitájának (*débat du droit et du fait*) részleteit. A műben szereplő, fiktív Louis de Montalte éles kritikát fogalmaz meg a Sorbonne és a jezsuita rend ellen, a matematikus Pascalra jellemző kifogástalan logikájú érveléssel.

Pascaltól eltérően François de La Rochefoucauld (1613-1680) az ágostoni gondolkodás szekuláris változatát képviselte. Megjelent munkái közül az *Emlékiratok* (Mémoires, 1662) kevésbé ismert és tanulmányozott annak ellenére, hogy műfaji szempontból a XVII. századi emlékiratok között speciális helyet foglal el. A történelmi emlékiratok (*mémoires historiques*) műfajához sorolható önéletrajzi írás egyrészt részletes képet fest a Fronde (1648-1653) politikai viszonyairól, másrészt tükrözi La Rochefoucauld morálfilozófiai gondolkodásának alakulását. A Fronde sikertelensége és saját kegyvesztettsége következményeként La Rochefoucauld kritikusan kezdte szemlélni az udvart és az arisztokráciát, melyhez ő maga és családja is tartozott.

Emlékirataival szemben a *Maximák* (Maximes et Réflexions diverses, 1664-1665) a mai napig a korszak irodalomtörténeti kutatásainak egyik alapvető forrásszövege. A *Maximákban* egy lényegében világi, a kegyeleti kérdéseket gyakorlati alapokra helyező gondolkodás jelenik meg,<sup>20</sup> mely sok tekintetben eltávolodni látszik a Port-Royal közeli kortársak meditatív, apologetikus nyelvétől. La Rochefoucauld olyan „társadalomkritikát” hív életre, amely részben az ágostoni fogalmi rendszer felhasználásával világít rá az egyén és a társadalom gyengeségeire. Amennyiben a két szöveget a szerző erkölcsi fejlődését is tükröző kontinuum részeként értelmezzük,

---

<sup>19</sup> Lásd: Blaise PASCAL, *Pensées*. Édition de Léon Brunschvicg, avec l'introduction de Dominique DESCOTES. Paris, Garnier-Flammarion, 1976. 13-28.

<sup>20</sup> Alain BRUNN, *La perspective morale des Réflexions*. Dix-septième siècle, La Rochefoucauld : « Routes diverses » , 267. szám, 2015/2. 255.; Jean LAFOND In. François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et Réflexions diverses, Maximes de Mme de Sablé*. Établie et annotée par Jean Lafond. Paris, Gallimard, 1976.

helytállóknak tűnik Éric Tourette<sup>21</sup> értelmezése, miszerint a *Emlékiratokban* megnyilvánuló csalódottság és kritikus társadalomszemlélet egyben a *Maximák* inspirációjának is tekinthető. A kegyeleti és világi hangnem egymással párhuzamos létezése a kor egyik általános tendenciájának tekinthető: bár Pascal és La Rochefoucauld a korabeli morálfilozófia több lényegi pontjában is hasonló álláspontot képviselnek, az eltérő perspektívából adódó különbségek mind konceptuális, mind szövegszinten megnyilvánulhatnak. Az 1659-ben megjelent *Önarckép, melyet La Rochefoucauld festett magáról* az évtized népszerű műfajának egy ismert példája, melyben a szerző külső jegyeiből kiindulva reflektál jellemére. E rövid önreflektív írás, mind a hangnem, mind pedig az alkalmazott retorikai stratégiák tekintetében előrevetíti az *Emlékiratokat* és a *Maximákat*.

A korpusz leképezi a XVII. századi próza fő tendenciáit, lévén, hogy négyből három forrásszöveg a korszakban igen népszerű rövid műfajok közül kerül ki (levél, töredék, maxima); az *Emlékiratok* pedig a szintén egyre sokasodó önéletrajzi ihletésű elbeszélésekre ad példát.<sup>22</sup> Mindazonáltal módszertani szempontokból elengedhetetlen a formai eltérésekből adódó szövegszintű, esetlegesen a metafora szerkezetét is érintő különbségek értelmezése. A *Bevezetés* harmadik, utolsó alfejezete először bemutatja és indokolja a kutatás elemzési modelljét, majd röviden áttekinti a dolgozat felépítését.

### **Választott elemzési modell, a disszertáció felépítése**

A kutatás kezdetén két lehetséges modell látszott ígéretesnek a kutatási cél megvalósítására: a kronologikus és a motívum-központú megközelítés. A szövegek keletkezési idejét követő, kronologikus szemlélet előnye, hogy az eredményeket, következtetéseket időben áttekinthető, lineáris módon mutatja be, ezáltal a hangsúlyt a történetiségre helyezi. Tény, hogy a diakronikus megközelítés nem idegen a metaforaelmélettől sem, ezt bizonyítják a történeti kognitív nyelvészetből kiinduló metafora-kutatások. Ugyanakkor fennáll annak a kockázata, hogy amennyiben az időbeli linearitást tekintjük az elemzés elsődleges szempontjának, az olyan hangsúlyeltolódáshoz vezethet, melynek eredményeként a végkövetkeztetések is túlnyomórészt történeti jellegűek lesznek. Ennek elkerülése érdekében, ám a diakronikus szemlélet

---

<sup>21</sup> Éric TOURETTE, *L'œil de La Rochefoucauld*, Littératures: « L'indivision des savoirs » en question (XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle). 67. szám, 2013. Elektronikus forrás: <https://litteratures.revues.org/257>  
Hozzáférés ideje: 2016. szeptember 9.

<sup>22</sup> Lásd Frédéric CHARBONNEAU, *Les silences de l'histoire. Les Mémoires français du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hermann, 2016.

figyelembe vétele mellett a motívumközpontú, a metaforák fogalmi hálózatára összpontosító elemzési stratégiát alkalmaztam. A metafora konceptuális megalapozottsága, ezek nyelvi szinten történő megvalósulásai láttatni engedik azt a végtelenül összetett kontextuális hátteret, mellyel dinamikus kölcsönhatásban alakítja a tapasztalt valóságot.

Az eddig leírtakkal összhangban, a disszertáció felépítése a következőképpen alakul. A dolgozat első két fejezete tartalmazza a szakirodalmi áttekintést. Az első összefüggéseiben mutatja be a már röviden felvázolt kognitív metaforaelméletet, kitérve annak tudományfilozófiai és irodalomtudományi vonatkozásaira. A második fejezet rövid történeti áttekintés nyújt a janzenizmusról, majd ismerteti annak teológiai, filozófiai, és retorikai vonatkozásait. A dolgozat harmadik fejezete ad helyet a korpuszban feltárt metaforák és metaforacsoportok részletes, átfogó vizsgálatának. A fent vázolt stratégiának megfelelően nem a forrásszövegek keletkezési, illetve megjelenési sorrendje, hanem a bennük megjelenő metaforák és azok egymáshoz való relációi határozzák meg az elemzés szerkezetét. A kutatás több ilyen, egymással összefüggő főmotívumot azonosított, melyek az elemzés sorrendjében: az *én* fizikai és morális reprezentációi (az írói önarckép és a portré), az *amour-propre* (önszeretet) téri fogalmakkal történő megjelenítése, a LÁTÁS- és a FÉNY-metaforái Isten és önmagunk megismerésének folyamatában, a LÉTEZÉS NAGY LÁNCOLATA, valamint a TEST-metafora, melyből kiemelt szerepet kapnak a szív- és a vérkeringés motívumai.<sup>23</sup> Az elemzéseket előrevetítve, néhány mondatban összegzem az egyes motívumokkal kapcsolatos legfontosabb eredményeimet, rámutatva az azok közötti fogalmi összefüggésekre.

Az önarckép és a portré motívumai, azon túlmenően, hogy a korabeli művészeti tendenciák kulturális-konceptuális reflexiójaként beszűrődtek az irodalomba, a lélek megismerhetetlenségének, az egyén önmagáról és másokról való korlátozott tudásának metaforái. La Rochefoucauld (csakúgy, mint a kor egyik legismertebb emlékiratának szerzője, Retz bíboros) kortársaié mellett saját önarcképét is megírja, és a külső testi jegyeit jelleme, pszichológiai diszpozíciója fizikai kivetülésének tekinti. Az introspektív, szinte már melankolikus természet, ha kicsit távolról is, de összhangban van a meditatív, önmaga tökéletlenségét megvető, magányos gondolkodó képével, és megelőlegezi a *Maximák*ban megjelenő pesszimista világnézetet.

---

<sup>23</sup> A kognitív metaforaelmélet gyakorlata szerint a fogalmi metaforákat kiskapitálissal jelölöm. Ugyanígy kiskapitálissal szedem a konkrét metaforákat felépítő fogalmi kereteket. Abban az esetben, ha a fogalmat hagyományos értelmében, „motívumként” említem, nem alkalmazom ezt a jelölést.

La Rochefoucauld *Maximák*ban kibontakozó ember- és társadalomképének középpontjában az *amour-propre* áll, amely a XVII. századi teológiai és erkölcsfilozófiai gondolkodás egyik legfontosabb fogalma. Az *amour-propre* jelenti az emberi lélek inherens kettősését, azt a rejtett *ént*, amelyet minden cselekvésében saját érdekei hajtanak, egyetlen célja a társadalmi érvényesülés, a hatalom. A társadalmi *én* pszichológiájának La Rochefoucauld-i értelmezéséhez vezette be Éric Tourette az egológia és az egologikus tér fogalmait. Az egológia az *amour-propre* szüntelen, tudatalatti működésének pragmatikai megvalósulása, melynek folyamatában a társadalmi érintkezés minden mozzanata az én önértékelésének és szociális státuszának megerősítésére szolgál. Az ilyenformán kialakult zárt, izolált egologikus térben az *amour-propre* folyamatosan újratelemi önmagát. Az egológia társadalmi szintéről vallási kontextusba történő áthelyezésével újabb kapcsolódási pont keletkezik a vizsgált szövegek metafora-csoportjai között: az *amour-propre* pascali (és általában véve Port-Royali) fogalma szorosan kötődik a hamis, érdekből cselekvő, hipokrita társadalmi viselkedés kritikájához. Mindemellett a TÉR-metaphora (A KOMMUNIKÁCIÓS TÉR ZÁRT FIZIKAI TÉR) általános, tág fogalmi struktúrája lehetővé teszi a metaforaelmélet és Tourette pszichológiai alapokon nyugvó elgondolásának összeegyeztethetőségét.

Az önarckép és az *amour-propre* metaforikus vonatkozásai rálátást engedtek a TUDÁS LÁTÁS metaforára, és azon keresztül a metaforák harmadik nagy csoportjára: a LÁTÁS- és FÉNY-metaphorákra. A *látás* minden korban kitüntetett helyet foglalt el az érzékszervek hierarchiájában, a *fény* pedig valószínűsíthetően a szimbolikus gondolkodás kezdetei óta működik az élet, a tudás és a transzcendens létező forrástartományaként. A látás-vakság, valamint világosság-sötétség bináris oppozíciói erőteljesen érvényesülnek mindkét vizsgált szerző argumentációjában, és elsősorban az önvizsgálat, a halál, és az Istenkeresésről szóló reflexiókban jelennek meg. Az ideológiai különbségekből adódó hangsúly-eltolódásokkal együtt is elmondható, hogy Pascal és La Rochefoucauld hasonló következtetésekre jut az ember univerzumban való helyét illetően: stabil viszonyítási pont nélkül, önmaga csapdájában vergődve, az ember nem talál lelki békét. Az ember létezés nagy láncolatában elfoglalt, kitüntetett, *központi* szerepe – amely abból adódik, hogy az ember testből és lélekből áll, ő az egyetlen entitás, amelyben egyesül a földi és a celesztialis – a decentralált világgép térhódításával egyszerre *középsővé*, viszonylagossá vált.

Az elemzés negyedik motívuma, a létezés nagy láncolata az intézményes vallások kezdeti óta strukturálja a társadalmi rendet és gondolkodást; a monarchikus (és

általában véve nem demokratikus) politikai rendszerekben is ennek a merev hierarchiának lenyomata érvényesül. A XVII. században bekövetkezett paradigmaváltás azonban lényegében destruálja e modell létjogosultságát. Pascal maga is nyíltan elutasítja a létezés nagy láncolatát, hiszen a végtelen terek elmélete egy olyan decentrált, középpont nélküli világ- és emberképet posztulál, amelyben egy ilyen hierarchia érvényét veszti.<sup>24</sup> Mindezek ellenére, az elemzés általános következtetése, hogy a pascali argumentációban mégis kimutatható a láncolat erőteljes metaforikája: a mikro- és makrokozmosz fogalmi keretei kölcsönösen értelmezik egymást. Más szóval, a létezés nagy láncolatának szintjei közötti átjárhatóság olyan fogalmi megfeleltetéseket hoz létre, amelyek összekapcsolják a társadalmi, természeti, illetve transzcendens régiókat. E konceptuális jelenség megjelenéseként értelmezem a NEMZET CSALÁD, az ISTEN AUTORITER APA, és a kontextus-specifikus ABSZTRAKT KOMPLEX-RENDSZER metaforákat, melyek közül elsődleges fontosságot tulajdonítok az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST-metaforának, hiszen egymagában tükrözi a janzenista hatású gondolkodását összetettségét, és mutat rá legjobban annak sokféleségére.

Utóbbi metafora adja majd az elemzés ötödik irányát: a a *szív* motívumait. Alapvető különbség azonban, hogy míg előbbi egy lényegében automatikusan működő, az egyéni és kollektív tudatot alakító megametafora (olyan metafora, amely az egész diskurzust meghatározza, gyakran implicit módon van jelen, és csak a hozzá kapcsolódó mikrometaforákból mutatható ki),<sup>25</sup> a *szív* a janzenista emberkép olyan specifikus eleme, amely kifejezetten e vallási-filozófiai keretben értelmezhető. A janzenizmusban az emberi testről való gondolkodás elválaszthatatlanul összefonódik az ember kettős természetével és Istenhez fűződő kapcsolatával. Pascal szövegeiben a test diskurzusban kibontakozó fogalmi komplexitásából adódóan a *szív* is több különböző, de egymással összefüggő metaforának válik forrás- illetve céltartományává. A SZÍV-metaforák elemzése arra is rámutatott, hogy a kor embertudományi felfedezései, és elsősorban William Harvey vérkeringésről való munkássága jelentős hatást gyakorolt a pascali megismerés-elméletre és apologetikára. A *test*, *szív* és a *vérkeringés* fogalmi La Rochefoucauld *Maximák*ban is megjelennek, elsősorban az *amour-propre* vonatkozásában; a *Maximák* e témában idézett részei valójában igen erőteljesen idézik a janzenista retorika nyelvi és képvilágát. A *Maximák*nak a test perspektívájából történő

---

<sup>24</sup> Lásd Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard. 1996.

<sup>25</sup> KÖVECSESE, *A metafora*, i.m. 65.

vizsgálata új megvilágításba helyezte az *amour-propre* fogalmának La Rochefoucauld általi használatát azáltal, hogy felfedte az eddig tisztán pszichológiai<sup>26</sup> entitásként kezelt jelenség fiziológiai folyamatokban való szerepét. E megállapítások arra engednek következtetni, hogy La Rochefoucauld szekuláris, vallási dogmatizmust nélkülöző morálfilozófiai gondolkodásának fontos elemét alkotta a janzenista fogalmi rendszer.

Az elemzést követően a dolgozat utolsó fejezetében visszatérek a kutatási hipotézisre és felülvizsgálom a kutatási célokat, majd levonom az elemzésekből leszűrhető legfontosabb következtetéseimet, röviden kitérve a további lehetséges kutatási irányvonalakra.

---

<sup>26</sup> A „pszichológia” mint embertudományi diszciplína fogalma a XVII. században még ismeretlen volt, de megfelelőbb terminus hiányában, a szövegben ezt a szót használom az emberi természetet elemző korabeli szövegek kapcsán is.

## I. A kognitív metaforaelmélet

E fejezet célja, hogy részletesen ismertesse a metaforaelmélet alapelveit és alkalmazási lehetőségeit, különös tekintettel az irodalom- és kultúratudomány területén zajló kutatásokra.

### I.1. A „megtestesült gondolkodás” jelentősége a kognitív nyelvészetben

A kognitív metaforaelmélet (Conceptual Metaphor Theory) a kognitív humántudományi irányzatok dinamikusan fejlődő ága, amely a kognitív nyelvészet diszciplínáján belül bontakozott ki a XX. század utolsó harmadában. George Lakoff amerikai nyelvész 1980-ban Mark Johnson filozófussal együttműködve adta ki a *Metaphors We Live By* címet viselő nyelvfilozófiai értekezését, amely egyrészt lefektette a metaforaelmélet alapelveit, másrészt kijelölte az elkövetkező évtizedek e területen végzendő kutatási programját. Az értekezést átható holisztikus megközelítés szembe helyezkedik az akkoriban uralkodó generatív grammatikát jellemző hozzáállással, s a testesültség (*embodiment*) koncepcióján keresztül mutatja be az elme, a test és a metafora összetett kapcsolatát. A testesültség, definíciója szerint

az az elképzelés, miszerint fogalmi rendszerünk – gondolkodásunk – igen nagy része olyan képi sémákra épül, amelyek a fizikai világgal való egyszerű interakcióink sorozatából alakulnak ki. Gondolkodásunk struktúrája is jelentős részben fizikai tapasztalatainkra vezethető vissza.<sup>27</sup>

Az *embodiment* értelmében a közvetlen fizikai tapasztalat a megismerés elsődleges forrása. A külvilágból begyűjtött információ képi sémák (sematikus, absztrakt struktúrák) formájában asszimilálódik az ember kognitív architektúrájába és alakítja azt. A környezettel való állandó interakció nyomán az elme szüntelenül formálódik, ami elengedhetetlen önmagunk és a világ értelmezéséhez.

A megtestesült gondolkodás (*embodied cognition*) tehát a test-lélek karteziánus dualizmusától diametriálisan különböző elvekre épül, hangsúlyozva a test elsődleges szerepét a megismerésben. A testesültség filozófiájának elterjedése, a XX. század második felének nyelvészeti és kulturális antropológiai kutatásai, különös tekintettel az amerikai kognitív nyelvészeti iskolára, mind hozzájárultak a megismerés experiencialista szemléletének kialakulásához. Lakoff munkássága nyomán több önálló metaforaelméleti irányzat alakult ki az elmúlt évek során. Kövecses Zoltán vonatkozó tanulmányában<sup>28</sup> öt ilyen elméleti keretet hasonlít össze: a metafora mint

<sup>27</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 227.

<sup>28</sup> A téma részletes kifejtéséhez lásd: KÖVECSES Zoltán, *Versengő metaforaelméletek? „Ez a sebész egy hentes”*. Magyar nyelv, 105. évf. 3 szám, 2009. 271-280.



„kategorizációs aktus” elméletét, Lakoff „standard” metaforaelméletét (1980-tól napjainkig), a Fauconnier-Turner-féle fogalmi integrációt, Lakoff kiterjesztett, neurális alapokon nyugvó metaforaelméletét (2008), valamint saját, jelentésfókuszon alapuló megközelítését. Disszertációmiban a standard metaforaelméletet alkalmazom, de az elemzések során helyenként használom a Fauconnier-Turner fogalmi integráció eljárását is. Kövecses megjegyzi, hogy e kurrens metaforaelméletek, bár eltérő módon értelmezik a metaforikus relációk bizonyos aspektusait, alapvetően nem inkompatibilisek egymással, hiszen mind a modern experiencialista szemléletet képviselik.<sup>29</sup>

Az experiencializmus – az elme modularitását és az embertől független, objektív valóságot posztuláló elméletek ellenpólusaként – egy olyan valóságot feltételez, amelynek az ember aktív részese és formálója. Az experiencializmus megkérdőjelezi az elme modularitását (azt az elképzelést, hogy adott kognitív folyamatot az agy meghatározott részei irányítanak), és helyette holisztikus elme-struktúrát képzel el, amelyben a különböző kognitív funkciókat ugyanazok az általános folyamatok irányítják. Az objektív valóságot az ember nem képes teljességében megismerni, hiszen a világ az emberi kogníció megismerési folyamatainak eredményeként nyeri el jelentését számára. Steven Pinker amerikai kognitív pszichológus szerint három velünk született fogalom: a tér, az idő és a kauzalitás rendezi tapasztalatainkat koherens világgá. A teret, az időt, és az ok-okozati viszonyokat saját elménken keresztül látjuk és alakítjuk, és éppen ezért sohasem leszünk képesek közvetlenül és teljesen megtapasztalni a világot.<sup>30</sup>

Amennyiben az ember által tapasztalt valóság szubjektív konstruktum, úgy a jelentés sem lehet teljességgel objektív: a fogalmak tartalmát és konceptualizációját<sup>31</sup> az egyéni tapasztalat, a perspektíva, az egyéni és kulturális eltérések egyaránt alakítják. Mindebből következik, hogy az igazság sem definiálható egy adott szituáció és a rá vonatkozó kijelentés egymással való közvetlen megfeleltetéséből; az értelmező felvett nézőpontja adja a szituáció igazságértékét.

Hol helyezkedik el a nyelv ebben az összetett rendszerben? Az experiencialista szemlélet hangsúlyozza, hogy a nyelv mindenekelőtt jelentés és konceptualizáció. Más szóval, a nyelv két fő funkciója, hogy kommunikálja a szándékolt jelentést, és

---

<sup>29</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 18-20.

<sup>30</sup> Steven PINKER, *The Stuff of Thought. Language as a Window to Human Nature*. London, Penguin Books, 2007. 158. Pinker a fent kifejtett gondolatmenetében Immanuel Kantra hivatkozik.

<sup>31</sup> A konceptualizáció fogalma alatt azt értjük, hogy egy fogalom hogyan reprezentálódik az elmében.

struktúrába rendezze a világból összegyűjtött információkat. Az elme, a nyelv és a tapasztalt valóság kölcsönhatásának felismerése vezetett a nyelvi relativitás tudományos gondolatához, melynek legismertebb elmélete a Sapir-Whorf hipotézis. A nyelvi relativitás erős változatában az irányzat alapítója, Benjamin Lee Whorf azt állítja, hogy a gondolkodást teljes mértékben a nyelv határozza meg. Bár ezt a szélsőséges elképzelést az experimentális kutatások cáfolták, bebizonyosodott, hogy a nyelv valóban formálja a gondolkodást és a valóságot, és ez a folyamat szükségszerűen kétirányú. Dirk Geeraerts<sup>32</sup> a nyelvi jelentés négy fő tulajdonságát különíti el:

- (1) a nyelvi jelentés a felvett perspektívától függ;
- (2) dinamikus és rugalmas;
- (3) a használaton és a tapasztalaton alapszik;
- (4) régió-független mentális fakultás (az agy holisztikus szemlélete)

Az experiencializmus tehát a *jelentés* relativitását hangsúlyozza, a kognitív nyelvészet pedig a jelentés különböző aspektusait vizsgálja: a jelentés létrehozását (megismerés), kommunikációját (nyelv), és a jelentésre épülő emberi viselkedést (kultúra).<sup>33</sup> A nyelvet a kultúra alrendszerként definiálja,<sup>34</sup> amely mindhárom folyamatban kiemelt szerepet játszik. A kognitív nyelvészet természetesen elfogadja a nyelvi jelek társadalmi konvencionalitását és a grammatika szabályszerűségét, de javarészt ezeket is a konceptualizáció termékének tekinti, amelyet nyelvi képességeinktől független kognitív folyamatok irányítanak, mint például a kategorizáció, a fogalmi keret, vagy az alternatív konceptualizáció.

Az eddig leírtakból következik az experiencializmus hipotézise, mely szerint a gondolkodás és a nyelv alapvetően *figuratív, metaforikus* természetű. Az elme, a test, a kultúra és a nyelv bonyolult kölcsönhatásából létrejövő jelentésrendszerek nagy részét absztrakt fogalmak alkotják. Maga a társadalom és a kultúra is elvont fogalmak köré szerveződik (például szabadság, igazság, béke). Mivel azonban az absztrakciók nem rendelkeznek spatio-temporális paraméterekkel, megértésük nagyobb kognitív erőfeszítést igényel, mint a konkrét fogalmak (asztal, kutya) esetében. E probléma „áthidalásának” eszköze a fogalmi metafora, amely a fizikai tapasztalat mentális

---

<sup>32</sup> Dirk GEERAERTS (szerk), *Cognitive Linguistics*. Berlin, Mouton de Gruyter, 2006. Idézi Carlos-Urani MONTIEL és Shiddarta Vásquez CORDOBA, *Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita*. Artificium: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual 1.évf. 2010/1 175.

<sup>33</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 13.

<sup>34</sup> Uo., 20.

struktúrába való integrálásával megkönnyíti az elvont fogalmak konceptualizálását. A leírtak szemléltetésére nézzünk egy, a szakirodalom által gyakran idézett példát:<sup>35</sup>

Nem tudod megvédeni az érveidet.

Az érvelésem minden gyenge pontját megtámadta.

A kritikája célt ért.

Az *érvelés*, *vita* elvont fogalmát gyakran (de nem kizárólagosan) a *háború* fogalmán keresztül konceptualizáljuk. A két fogalom közötti párhuzam – egy adott cél eléréséhez minden lehetséges eszközt bevetünk – lehetővé teszi, hogy az elme az absztrakt fogalmat egy másik, valódi fizikai dimenziókkal rendelkező fogalmon keresztül töltsön meg tartalommal. A (fogalmi) metafora<sup>36</sup> a jelentés létrehozásának és kifejezésének hétköznapi, javarészt automatikus mentális eszköze, maga a megtestesült gondolkodás. A metafora működésének megértéséhez elengedhetetlen a gondolkodás néhány alapvető komponensének ismerete. Ezek közül néhányról már említést tettem a *Bevezetésben*, utalva az elemzésekben való gyakorlati jelentőségükre. A következő oldalakon részletesen ismertetem a kategorizáció és a prototípuselmélet, a fogalmi keret (*frame*), és az alternatív konceptualizáció fogalmait. Ezt követően sorra veszem a metafora strukturális jellemzőit, majd pedig az elmélet alkalmazásaival kapcsolatos fő irányvonalakat.

## **I.2. A kategorizáció pszichológiai modelljei. A prototípuselmélet.**

A környezetből begyűjtött információkat elménk különböző fogalmi csoportokba, kategóriákba helyezi, amelyeket aztán proposíciók és képi-sematikus reprezentációk formájában tárol. A kategorizáció képessége teszi lehetővé a világ strukturált mintázatokba történő rendezését, ami a megismerésen túl a túlélésben is jelentős szerepet játszik (potenciális veszélyforrások azonosítása). Lawrence Barsalou leírja a kategorizáció ötlépcsős modelljét, amelyben a strukturális hasonlóságot nevezi meg mint a dolgok adott kategóriába való rendelésének elsődleges szempontját.<sup>37</sup> Az elme, miután felmérte az entitás strukturális jellemzőit, kiválasztja a rendelkezésre álló kategóriareprezentációk közül azt, amelyik a legjobban hasonlít az entitáshoz.

---

<sup>35</sup> LAKOFF, JOHNSON, *i.m.*, 4-5.

<sup>36</sup> Disszertációmban a „fogalmi metafora” és a „metafora” fogalmakat szinonimaként használom.

<sup>37</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 25-26.

Láthatjuk tehát, hogy amikor kategorizálunk, tulajdonképpen az elmében tárolt fogalmakhoz rendelünk újabb elemeket. Arra a kérdésre vonatkozóan, hogy mi alapján definiálható egy-egy kategória, napjaink kognitív pszichológiája három elméletet tart számon: a kategorizáció klasszikus arisztotelészi modelljét, a példaalapú modellt és a prototípuselméletet. Ezek közül az utóbbival foglalkozom részletesebben, mivel jelenleg ez a legáltalánosabban elfogadott, empirikusan is bizonyított elmélet.

A prototípus elképzelése egészen Wittgensteinig vezethető vissza, aki a JÁTÉK fogalmi kategóriájának tanulmányozása során arra a következtetésre jutott, hogy nincs egyetlen olyan tulajdonság sem, amely a kategória minden tagjára (körben álló kislány, kártyajáték, labdajáték, sakk, stb.) érvényes volna. E felfedezésével cáfolta a kategorizáció klasszikus modelljének téziséét, miszerint adott kategória minden tagja rendelkezik azokkal a szükséges és elégséges tulajdonságokkal, amelyek a kategóriát definiálják. Erre alapozva Wittgenstein megalkotta a *családi hasonlóság elvét*, mely röviden így foglalható össze: gyakran előfordul, hogy egy kategória tagjai nem definiálhatóak egyetlen konkrét tulajdonság alapján sem, de bizonyos tulajdonságok a kategória legtöbb tagjánál megjelennek. Wittgenstein a családon belüli fenotípusok példájával szemlélteti elképzelését (innen ered az elv neve is): a családra jellemző fizikai tulajdonságok különböző kombinációkban jelentkeznek, és a családtagok különböző mértékben ugyan, de hasonlítanak egymásra.

Amennyiben egy kategória nem rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyek alapján egyértelműen körülhatárolható, úgy definiálása is nehezebb lesz. Vegyük továbbra is a JÁTÉK fogalmi kategóriáját. Wittgenstein felteszi a kérdést, hogyan lehetséges a játék legjobb magyarázatát adni valakinek, aki előtt ez a fogalom ismeretlen. Bizonyos, hogy a kategóriának nem minden eleme lesz egyformán megfelelő erre a célra: egy labdajáték valószínűleg sokkal jobban megmutatja, mit értünk általánosságban játékon, mint például egy mondóka. A kategóriát legjobban leíró elemet *prototípusnak* nevezzük. A prototípuselméletben a kategória tagjai egy központi elem, a prototípus köré rendeződnek, és a családi hasonlóság elve alapján különböző távolságokra helyezkednek el tőle és a centrumtól (ez a fokozatosság elve). Az elme a prototípus alapján alkotja meg a fogalmi kategória mentális reprezentációját, azt a „képet”, amely a kategória felidézésekor aktiválódik. Vegyük például a MADÁR fogalmi kategóriáját, melyet Eleanor Rosch és csapata is vizsgált az 1970-es években zajló

kutatásaikban.<sup>38</sup> A sas vagy a galamb valószínűleg az emberek többsége számára tipikusabb madár, mint mondjuk a kivi, amely a másik két fajnál kisebb mértékben részesül a „madárság” minőségéből. Rosch és társainak kutatása arra is rámutatott, hogy a kulturális vagy nyelvi különbségek befolyásolják a kategóriák tagjainak percepcióját, tehát a kategória prototípusa kultúránként változhat. A kategóriák prototípusait tehát bizonyos szinten meghatározza a tágabb kontextus, és természetesen az egyéni percepció is.

Wittgenstein nyomán a brit nyelvfilozófus, John Austin a szemantika területén végzett munkájában is alkalmazta a prototípuselméletet. Austin megállapította, hogy minden szó jelentése lebontható egy prototipikus jelentésre, és az abból levezethető periférikus jelentésekre. A későbbi évtizedek kognitív nyelvészeti kutatásai a grammatikai kategóriákra is kiterjesztették az elméletet.

Összefoglalva, a kategorizációs folyamatok megismerése fontos részét képezi korunk embertudományi kutatásainak, hiszen rengeteget megtudhatunk az elme működéséről azzal, ha megértjük, hogyan rendezi a külvilágból beáramló, strukturálatlan információhalmazokat koherens rendszerbe. A fogalmi kategória önmagában azonban nem tartalmazza a fogalomról meglévő teljes tudásunkat: a kategóriát alkotó tulajdonságok felsorolása (melyek például a MADÁR kategóriájának azon elemei, amelyekkel az viszonylagos biztonsággal körülírható) nem világít rá a tulajdonságok közötti összefüggésekre. A fogalmakról való komplex tudásunkat a fogalmi keretek adják.

### **I.3. A fogalmi keretek**

Definíciója szerint a fogalmi keret „tapasztalatunk valamely koherens szegmenséről (pl. entitásokról vagy eseményekről) alkotott strukturált mentális reprezentáció.”<sup>39</sup> A szakirodalomban a fogalmi keretnek több alternatív elnevezése is létezik: keret, *frame*, kulturális modell, idealizált kognitív modell.<sup>40</sup> A fogalmi keret valójában a fogalom elemeinek egymáshoz való viszonyát, az elemek asszociációs hálóját tartalmazza. Szemléltetésként vegyük ismét MADÁR fogalmi keretét. A MADÁR fogalmát csak úgy tudjuk koherensen értelmezni, ha ismerjük elemeinek relációit (például, hogy a madárnak szárnya van, és néhány kivételtől eltekintve az összes faj tud repülni, *de* javarészt a szárnytollak tulajdonságai és elhelyezkedése dönti el, milyen mértékben

---

<sup>38</sup> Uo., 30-31.

<sup>39</sup> Uo., 225. Az alfejezet első fele uo., 51-62. értelmező összefoglalása.

<sup>40</sup> A disszertációban a fogalmi keret és a *frame* kifejezéseket jelentéskülönbség nélkül használom.

képes repülésre), és el tudjuk helyezni más, kapcsolódó fogalmi keretek viszonylatában (ÁLLAT, nem EMBER, VAD/HÁZIÁLLAT, stb.). A kultúra és az egyéni tapasztalat alapvetően meghatározzák az adott *frame* struktúráját, kezdve attól, hogy mit tekintünk a fogalmi kategória prototípusának (különböző kultúrákban más-más madárfajok felelnek meg legjobban a MADÁR fogalmának; egy ornitofőb ember számára a fogalmi keret más tartalommal és affektív vonzatokkal bír).

A kognitív nyelvészet a jelentés kérdését is a fogalmi keretek segítségével oldja fel: a gondolkodás nagy részben magyarázható az egyén vagy a csoport fogalmi rendszerének sajátosságaival. Ezt a fogalmi keretek folytonosan változó tartalma és relációi építik fel és alakítják. A jelentés relativitása tehát abból adódik, hogy a gondolkodás „fogalmikeret-függő”: egy szó jelentését mindig az határozza meg, milyen *framen* keresztül értelmezzük. A fogalmi kereteken különböző mentális műveletek végezhetőek, úgy mint bizonyos elemek kiemelése, vagy egy szituáció különböző perspektívákból való megjelenítése, amelyek szintén hozzájárulnak a jelentés konstruálásához. Mindez azt jelenti, hogy a fogalmak és a fogalmi keretek elemzésével legalább részben felfejthetővé válik egy adott gondolkodási rendszer és az azt nyelvi szinten megjelenítő diskurzus. George Lakoff, az amerikai politikai diskurzusokkal kapcsolatos több évtizedes kutatásai kapcsán<sup>41</sup> arra a következtetésre jutott, hogy a fogalmi keretekhez értékrendek rendelhetőek, amelyek a keret nyelvi felidézésekor automatikusan aktiválódnak (ezt a hipotézist neurobiológiai kísérletek is alátámasztani látszanak). Más szóval, az erkölcsi nézetek inherens részét képezik a fogalmi kereteknek, és ezek szinte mindig tudattalanul működnek (a politikai kampányok ezt használják ki). Lakoff arra is rámutat, hogy fogalmi kereteink gyakran nem következetesek: az élet különböző területein egymásnak ellentmondó erkölcsi nézeteket vallhatunk, miközben mi magunkról azt gondoljuk, koherens morális-politikai koncepcióval rendelkezünk. Ezt a jelenséget *biconceptualism*-nak nevezzük. Mivel az agy nem képes két, egymással ellentétes értékrendű fogalmi keretet egyszerre aktiválni és egymással párhuzamosan „futtatni” (vagy csak óriási kognitív erőfeszítés árán), a versengő *framek* közül az fog érvényre jutni, amelyik az egyén számára a szituáció függvényében kedvezőbb, illetve könnyebben elfogadható. A *biconceptualism* példaként említi Lakoff, hogy egy demokrata szemléletű választópolgár bizonyos politikai kérdésekben republikánus elveket hangoztathat (vagy éppenséggel fordítva)

---

<sup>41</sup> LAKOFF, *The All New*, i.m. xi-xv.

anélkül, hogy ennek tudatában lenne. A fogalmi keretek morális megalapozottsága fontos szerepet kap a kognitív szemléletű diskurzuselemzésekben, így disszertációmnak is hangsúlyos elemét képezi az elemzett szövegek „keretezésének” (*framing*), azaz az előre rögzített perspektíváinak értékelése.

#### **I.4. Az alternatív konceptualizáció**

Egy entitás vagy szituáció alternatív konceptualizációjáról (*alternative construal*) beszélünk akkor, amikor azt többféle módon is megragadhatjuk.<sup>42</sup> Azt, hogy egy dolgot vagy eseményt hogyan értelmezünk, elsősorban fogalmi kereteink és alapvető kognitív folyamataink: kategorizáció, figyelem, ítéletalkotás és összehasonlítás, alak-háttér rendezés, stb. határozzák meg. Természetesen az egyéni tapasztalat, a megfigyelés és az ítéletalkotás szubjektivitása, a szituációban elfoglalt pozíció is olyan tényezők, amelyek aktívan alakítják a konceptualizációt. Egy hétköznapi helyzetet véve, az eladó és a vevő más-más szemszögből él meg és értelmezik a vásárlási folyamatot, amely automatikusan megjelenik a nyelvben is (kér/ad, elad/vesz, bevétel/kiadás). Ugyanilyen módon, az elvont fogalmakra is többféle perspektívából van rálátásunk, melyek közül a legerőteljesebben érvényesülő fog dominálni – ami ugyancsak a fogalmi keretek és a hozzájuk rendelt morális értékek függvénye.

Hogyan kapcsolódnak az ismertett fogalmak a metaforaelmélethez? A megtestesült gondolkodás tárgyalásakor már előrevetítettem, hogy a metafora (és konceptuális párja, a metonímia) biztosítja az elmének az absztrakt fogalmakhoz való gyors hozzáférést és a könnyebb megértést. Konceptuális szinten ez azt jelenti, hogy *az elme két különböző fogalmi keret leképezéseiből (projekcióiból) hozza létre azt a metaforát, amely aztán beépül fogalmi rendszerébe*. A fejezet elején említett példánál maradva, nézzünk néhány alapelmeleltetést a VITA és a HÁBORÚ fogalmi keretei között:

vitapartner	ellenfél
saját álláspont	megvédendő terület
vitapartner álláspontja	legyőzendő terület
érvek, érvelési stratégiák	harc stratégiai, fegyverek
vita kimenetele	háború kimenetele

---

<sup>42</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 145-158. értelmező összefoglalása

A leképezések a két *frame* közötti, elsősorban strukturális hasonlóságokból adódnak. Az ezeken keresztül felépülő konceptuális egység a VITA HÁBORÚ metafora. A konkrét fogalmat (HÁBORÚ) forrástartománynak, az elvont fogalmat (VITA) pedig céltartománynak nevezzük.

Az alternatív konceptualizáció lehetővé teszi, hogy ugyanannak az absztrakt fogalomnak több forrástartománya is legyen. A HÁBORÚ mellett a szakirodalom dokumentálta az ÉPÜLET (*az érvelésed gyenge lábakon áll*), TARTÁLY (*nem volt sok veleje annak, amit mondott*) és UTAZÁS (*a vita nem érte el a célját*) forrástartományokat is.<sup>43</sup> A forrástartomány választását számos tényező befolyásolja, úgy mint az egyéni és kollektív gondolkodás, kulturális és társadalmi sajátosságok, szituáció, és a szándékolt jelentés. Az aktivált fogalmi keretek tartalma és struktúrája, a keretezés, és a befogadó pedig lényegi szerepet játszanak abban, ahogyan az adott metaforát értelmezzük.

Összefoglalva, a kategorizáció, a fogalmi keretek és az alternatív konceptualizáció, más általános kognitív folyamatokkal együtt (figyelem, alak-háttér rendezés, stb.) a gondolkodás építőelemeit képezik. E mentális folyamatok terméke a metafora, mely felépítésében és változatosságában jól reprezentálja az elme összetett működését. Az elvont fogalmak metaforikus reprezentációjára irányuló kutatások arra utalnak, hogy az agy a szenzomotoros régiók neurális hálózatait használja fel az absztrakciók mentális reprezentálására.<sup>44</sup> Ezen eredmények vezettek később a neurális metaforaelmélethez, melyben Lakoff leírja azokat a mentális logikai műveleteket, amelyek valószínűsíthetően a metaforikus relációk létrehozásáért felelősek az agyban.<sup>45</sup>

A metafora mellett létezik azonban egy másik „mentális eszköz”, amelynek a kutatások egyelőre talán kevesebb figyelmet szentelnek: a fogalmi metonímia. A metaforáról azt állítottuk, hogy két fogalmi keret egymásra történő leképezésével segíti az elvont fogalmak megértését. A metonímia sajátossága, hogy *ugyanazon* fogalmi kereten belül hozza létre a fogalmi kapcsolatot: a fogalmi keret egyik elemét egy másikkal helyettesíti, és így módon a forrás- és céltartományt egyetlen kategóriából veszi.<sup>46</sup> A metonímiának két alaptípusát különböztetjük meg: a rész az egész helyett (*Washington nem válaszol – HELY A KORMÁNY HELYETT*), és a rész a rész helyett

---

<sup>43</sup> KÖVECSESE, *A metafora, i.m.* 278 („Metaforák és metonímiák indexe”)

<sup>44</sup> George LAKOFF, Vittorio GALLESE, *The Brain's Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge*. Cognitive Neuropsychology, 22. évf. 3. szám, 2005. 455-479.;

<sup>45</sup> George LAKOFF, „The Neural Theory of Metaphor”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS Jr., Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 17-38.

<sup>46</sup> KÖVECSESE, BENCZES, *i.m.* 63-77.



(*Találtak egy Van Goghot a padláson* – MŰVÉSZ NEVE A MŰALKOTÁS HELYETT) metonímiát. A jelentésalkotás és a kommunikáció szempontjából a metonímia ugyanolyan értékkel bír, mint a metafora, és gyakran előfordul, hogy a kettő szimultán van jelen, illetve, hogy egy összetett vagy elaborált metaforában metonimikus relációk is fellelhetőek.

A következő két alfejezetben röviden ismertetem a metaforák tipológiáját, és összegzem a metaforák univerzialitására és variabilitására vonatkozó általános megállapításokat.

## **I.5. A fogalmi metafora és metonímia**

### I.5.1. A metaforák tipológiája

Mindenekelőtt fontos leszögezni, hogy a nyelv csak egyike azon számos területnek, amelyben gondolkodásunk figuratív természete visszaköszön. Mivel a metafora elsősorban fogalmi természetű, megjelenése nem korlátozódik a nyelvre, a megismerés más területein ugyanúgy megnyilvánul, szimbólumokban, mítoszokban, hagyományokban, a történelmi, tudományos vagy politikai diskurzusban,<sup>47</sup> s ezáltal kulturális gyakorlatainkat is aktívan formálja. Vegyünk például egy vállalati megbeszélést: mindig a vezető ül az asztalfőn, a szervezet többi tagja pedig a betöltött pozíció presztízsével arányosan helyezkedik el az asztalnál. Minél lejjebb van valaki a ranglétrán, annál messzebb kerül az asztalfőtől. Ebben a „rituáléban” a FONTOS KÖZÉPEN VAN orientációs metafora köszön vissza.<sup>48</sup> Az itt bemutatott tipológia a metafora konceptuális és nyelvi dimenziójára helyezi a hangsúlyt.<sup>49</sup>

A metafora kognitív funkciója megmutatja, hogy kogníciónk mely aspektusa hozza létre az adott metaforát. Kognitív funkció szerint négy altípust különítünk el:

- ontológiai metaforák: kevésbé strukturált metaforák, amelyek két nagyon sematikus fogalmi keretből jönnek létre. Funkciójuk, hogy általános kategóriákba rendezzék az absztrakt fogalmakat, melyeken különböző mentális műveletek hajthatóak végre. Az ontológiai metaforát legegyszerűbb üres tartályként elképzelni, melyet a kontextustól függő tartalommal töltünk meg. Tipikus példája ennek az ELVONT FOGALMAK TÁRGYAK, vagy az ESEMÉNYEK CSELEKVÉSEK metaforák.

---

<sup>47</sup> LAKOFF, JOHNSON, *i.m.* 159.; KÖVECSES, *A metafora, i.m.* 69.

<sup>48</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 88.

<sup>49</sup> KÖVECSES, *A metafora, i.m.* 45-55.

- orientációs vagy téri metaforák: a legkevésbé strukturált altípus. Az orientációs metaforák a térben való tájékozódási irányokat használják forrástartományként (lenn-fenn, benn-kinn, elől-hátul, fel-le, mély-sekély, központi-periférikus), például: A POZITÍV FENN VAN – *fel vagyok dobva*. A téri metaforákra a létezés nagy láncáról szóló fejezetben részletesen visszatérek.
- strukturális metaforák: azok a metaforák, amelyekben a forrás- és a céltartományt konkrét leképezések kapcsolják össze (tehát specifikus tartalommal bírnak). A strukturális metaforák alapja lehet ontológiai vagy orientációs metafora. Az ÉRVELÉS HÁBORÚ a strukturális metaforák egy példája.
- képi-sematikus és részletes mentális képek: a metaforák többsége valamilyen képi-sematikus reprezentációban gyökerezik. Néha azonban ezek a képek olyan részletgazdagok, hogy a forrás- és céltartomány közötti megfeleltetéseket a kép részletei adják.

A disszertációmban elemzett metaforák többsége strukturális, de hozok példát képi-sematikus metaforákra is; utóbbiak elsősorban az EMBERI TEST forrástartományához köthetőek.

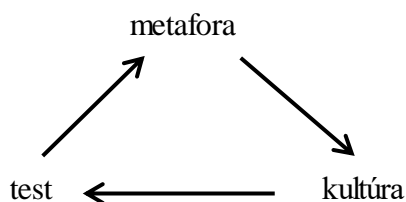
A metaforák kategorizálásakor további fontos szempontként van jelen a konvencionalitás kérdése. A konvencionalitás a fogalmi metafora és annak nyelvi megvalósulásának hétköznapiságát jelenti. Minél gyakrabban használ az értelmező közösség egy figuratív kifejezést (*ezt a vitát elvesztetted*), annál megszokottabb lesz. Az újszerű, szokatlannak tűnő metaforikus kifejezések leggyakrabban művészeti és irodalmi kontextusban keletkeznek. A konvencionalitás és irodalmiság kérdésére hamarosan visszatérek.

#### I.5.2. A metafora univerzalitására és variabilitására vonatkozó kérdések

A fejezet elején megállapítottuk, hogy a gondolkodást és a nyelvet alapvetően meghatározza a fizikai és kulturális tapasztalat, és hogy ez a folyamat kétirányú: az elme bonyolult rendszere és annak nyelvi kifejeződése formálja testi és kulturális viselkedésünket. A jelentésalkotás e dinamikus interakciójában a metafora is központi szerepet tölt be. Ning Yu a következőképpen ábrázolja a metafora külvilághoz való relációját:<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> NING, Yu, *i.m.* 388.



A testi (szenzomotoros) tapasztalat hozza létre az elme kategóriáit és az azok közötti metaforikus relációkat. A metaforák (a világról alkotott fogalmaink strukturált rendszere) formálják a kultúrát, amely pedig nagymértékben meghatározza az adott értelmező-közösség testről való gondolkodását, ami a metaforában is kifejeződik.

A jelentésalkotás folyamatának egyetemes jellegéből – minden ismert kultúrában ugyanúgy zajlik – következik a metafora és a metonímia univerzalitása: amellet, hogy a gondolkodás egyetemesen figuratív, a metaforák és a metonímiák jelentős része megegyezik, illetve hasonlóságot mutat a különböző nyelvekben és kultúrákban. Kövecses és Benczes ennek példaként hozza fel az érzelmek metaforizációját, továbbá azt, hogy kultúrától függetlenül az arcuk alapján különböztetjük meg az embereket egymástól.<sup>51</sup> Ugyanakkor nem jelenthetjük ki, hogy a megismerés *egésze* minden kultúrában és minden egyénben pontosan ugyanúgy megy végbe: konceptuális rendszerünket kulturális (beleértve a nyelvet), csoport, és egyéni szinten is eltérések jellemzik, amelyek tükröződnek a metaforában is.

A metafora változatosságának vizsgálata hagyományosan két részre tagolódik: kultúrák közötti és kultúrán belüli különbségekre.<sup>52</sup> Ami az utóbbit illeti, az egyéni és területi különbségek inkább nyelvi szinten mutatkoznak meg, kevésbé jellemző a konceptuális megalapozottságban való eltérés. A nyelvhasználó tágabb kulturális háttere és a diakrón változások is szerepet játszanak a metafora nyelvi manifesztációjában. A kultúrák közötti különbségek tanulmányozásakor a tágabb kulturális háttér mellett a nyelvhasználó természeti és fizikai környezete is kardinális tényezőnek számít.

Mindezen eltérések eredményezhetik – és gyakran ténylegesen eredményezik is –, hogy ugyanazt a fogalmat több különböző metaforával konceptualizáljuk, illetve, hogy azonos konceptualizáció mellett eltérő nyelvi kifejezéseket alkotunk. Az elmúlt évek egyik széles körben vizsgált jelensége az érzelmek metaforizációjának kulturaközi összehasonlítása.<sup>53</sup> Vegyük például a DÜH TARTÁLYBAN LÉVŐ FORRÓ FOLYADÉK és a

<sup>51</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 75.

<sup>52</sup> KÖVECSES, *A metafora*, *i.m.* 187-200.

<sup>53</sup> Az érzelmek metaforizációjáról részletesen lásd: KÖVECSES Zoltán, *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004. A dühről szóló fejezet: 139-163.

DÜH TARTÁLYBAN LÉVŐ NYOMÁS ALATT LÉVŐ GÁZ metaforákat. Amíg ez a két metafora számos, egymástól genealógiailag független nyelvben megtalálható (angol, magyar, japán, kínai), a konkrét megvalósulásaiban eltérések mutatkoznak. A kínai gondolkodásban ezt az érzelmet a DÜH A TESTBEN TÚLÁRAMLÓ CHI-ként gondolják el, a japán kultúrában pedig a *harában*, a gyomorban van a düh központja. Különbségek adódhatnak a metaforák kidolgozottságának mértékéből is: például, amíg a magyar és az angol nyelvben a boldogságot a szemek ragyogásával fejezzük ki, addig a kínai a szemöldököt használja forrástartományként. Ugyanígy előfordulhat, hogy egy nyelv metaforával fejezi ki azt, amit egy másik metonímiával.

Amint láthatjuk, a potenciális metaforikus leképezéseket számos, egymással állandó kölcsönhatásban lévő tényező alakítja. Barcelona<sup>54</sup> szerint a metaforát és a metonímiát a „leképezési folyamatok kontinuumán elhelyezkedő pontokként” lehet a legjobban elgondolni, melynek két végpontja a teljes egyezés és a teljes különbözőség. Az irodalmi szövegek elemzésekor a variabilitás kérdését alapvetően hasonló tényezők mentén vizsgáljuk (szocio-kulturális háttér, egyéni konceptualizáció és nyelvhasználat), ám a hangsúly áttevődik a szövegen belüli (intratextuális) és szövegen kívüli (intertextuális) sajátosságokra. Mindezzel együtt szöveg-specifikus faktorokat (műfaj, szerzői szándék) is figyelembe kell venni, az eredményeket pedig a szöveg tágabb diszkurzív kontextusával összefüggésben kell értékelni. Az általános bevezetést követően most áttérek a metaforaelmélet irodalomszemléletének és irodalomértelmezési módszereinek bemutatására.

## **I.6. A metaforaelmélet kultúra- és irodalomtudományi vonatkozásai**

### I.6.1. A metaforaelmélet alkalmazási lehetőségei az irodalomértelmezésben

Az eddigiekben a fogalmi metaforát az elme alapvető konceptuális kategóriájaként definiáltuk, mely különböző formákban a megismerés minden területén alakítja gondolkodásunkat és a külvilághoz való viszonyunkat. A metafora kognitív szemlélete természetszerűleg ellentmond azon hagyományos retorikai megközelítésnek, amely szerint a metafora tisztán stilisztikai eszköz, „összevont hasonlat”, melynek részei között valamilyen egyszerű hasonlósági reláció áll fenn. Mi több, az utóbbi évek egyik

---

<sup>54</sup> “[...] points on a continuum of mapping processes [...]” Antonio BARCELONA, „Introduction: the cognitive theory of metaphor and metonymy”. In. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads*. Berlin, Boston, De Gruyter Mouton, 2003. 1-28. Idézi NING Yu, *i.m.* 388.

felfedezése, hogy a költői nyelvhasználat jelentős része konvencionális, a mindennapi nyelvben használt fogalmi metaforákon alapszik.<sup>55</sup>

A konvencionális és az irodalmi metafora viszonyának kérdése meghatározza az elmúlt több mint száz év nyelvészeti gondolkodását.<sup>56</sup> A metaforaelméletet megelőző trópuselméleteknek átfogó értelmezését nyújtja Paul Ricoeur *La métaphore vive* című munkájában. A kötetben helyet kapó tanulmányok rávilágítanak a metafora és a metonímia természetének összetettségére. Ricoeur következtetései nyitott szemléletet tükröznek, a bevett retorikai és szemiotikai megfontolások mellett szükségesnek tartja a modern pszichológia és a nyelvészet bevonását a kutatásokba.<sup>57</sup> Összefoglaló tanulmányában Elena Semino és Gerard Steen<sup>58</sup> a kontinuitás-diszkontinuitás (*continuity-discontinuity*) spektruma mentén kategorizálják a modern nyelvelméleteket: az adott irányzatot aszerint helyezik el ezen a skálán, hogy az milyen mértékű konceptuális távolságot állapít meg a hétköznapi és irodalmi metafora között. Ugyanakkor fontos kihangsúlyozni, hogy a jelentős eltérések ellenére ezen megközelítések nem szükségszerűen inkompatibilisek egymással, ugyanis osztoznak abban az alapfeltevésben, hogy az irodalmi metafora természetszerűleg *különbözik* a hétköznapiétól.<sup>59</sup>

A diszkontinuitás pólusán elhelyezkedő orosz formalizmus az irodalom minden formáját a standard nyelvhasználati szabályok áthágásának, devianciájának tekintette. A metaforát olyan normától való elhajlásként értelmezte, mely jelentését a nyelvi környezet (kontextus) struktúrájából nyeri. Annak ellenére, hogy a formalizmus egy tisztán nyelvészeti alapú megközelítés volt, az irodalomelmélet számos alaptételét felhasználta saját teoretikus építkezésében. Reuven Tsur, a kognitív poétika elméletének megalkotója a metaforát a struktúra és a hatás dinamikus viszonyában látja, melyben az „irodalmisság” markere az a hatás, melyet a metafora indukál az olvasó kognitív rendszerében.<sup>60</sup> Összességében elmondható, hogy az irodalmi és hétköznapi metafora

---

<sup>55</sup> KÖVECSESE, *A metafora*, i.m. 60.

<sup>56</sup> A következő három bekezdést egy már megjelent tanulmányomból idézem, módosításokkal, kiegészítésekkel: „A kognitív metafora diszkurzív szerepe a XVII. századi janzenista ihletettséggű francia prózában - Pascal és La Rochefoucauld munkáinak vizsgálata”. *A Szegedi Tudományegyetem Magyar-Francia Felvilágosodás Kutatóközpontjának Programok és tanulmányok című kötete*. Szerk. BARTHA-KOVÁCS Katalin, PENKE Olga, SZÁSZ Géza. Szeged, JATE Press, 2017. 23-32.

<sup>57</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil. 1975.

<sup>58</sup> Elena SEMINO, Gerard STEEN, „Metaphor in Literature”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS, Jr, Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 232-246.

<sup>59</sup> Uo., 237.

<sup>60</sup> Reuven TSUR, *Toward a Theory of Cognitive Poetics*. Amsterdam, Elsevier, 1992.

diszkontinuitását hangsúlyozó elméletek az előbbit helyezik előtérbe, kiemelve annak egyedi jellegét.

Ezen álláspontot ellensúlyozandó, a kontinuitás-elméletek célja, hogy azonosítsák az irodalmi és hétköznapi metafora közös konceptuális gyökereit, általános kapcsolódási pontjait. A kognitív metaforaelmélet értelmezésében a hétköznapi metafora alkotóelemeit az irodalmi szöveg új perspektívába helyezi, így a szerzői kreativitás által válik újszerűvé. A metaforát alkotó fogalmi kereteken végzett mentális műveletek és a nyelvi szinten megmutatkozó változatosság lehetővé teszik a metafora struktúrájának oly módon történő formálását, amellyel innovatív, művészi hatás érhető el. Az irodalmi metafora viszonylagosan könnyű interpretációját is a hétköznapival közös konceptuális bázis teszi lehetővé.<sup>61</sup> A szerző (tudatos vagy ösztönös) döntései, az idiografikus jegyek, a forma és a műfaj mind olyan tényezők, melyek az irodalmi metafora végső megjelenési (= nyelvi) formáját alakítják;<sup>62</sup> ezen változók dinamikus egymásra hatása eredményezhet sajátos metaforahasználatot, egyéni motívumrendszert, mely adott szerzőn túl akár egy egész diskurzusra is kiterjedhet.<sup>63</sup>

Az 1989-es *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* c. kötetben Lakoff és Turner az irodalmi metafora négy kognitív műveletét azonosítják: kiterjesztés, kidolgozás, kritikus kérdés és a kombinálás.<sup>64</sup> A *kiterjesztés* során a fogalmi metafora forrástartományának egy kevésbé látványos (az alapeképezésekben nem szereplő) elemét helyezzük előtérbe, és ennek megfelelően alkotunk nem konvencionális nyelvi kifejezéseket. A *kidolgozás* ettől annyiban különbözik, hogy a metafora hagyományosan leképezett elemei közül választunk ki egyet, amelyet szokatlan, újszerű nyelvi kifejezésekkel hangsúlyozunk. A *kritikus kérdés* funkciója, hogy a szerző szembehelyezkedjen az adott metaforában megjelenő világnézettel (a fogalmi keretet meghatározó, gyakran kultúra-specifikus tartalommal, sztereotípiákkal), és esetlegesen szembeállítsa egy másikkal. A *komponálás* során két vagy annál több metafora kapcsolódik össze, s ezáltal bonyolult, gazdag leképezések rendszere jön létre. A kidolgozott, részletes képi-sematikus metaforák tovább fokozzák a költői hatást: a nyelviség és a vizualitás összekapcsolásával a jelentés erőteljesebbé, elevenebbé válik.

---

<sup>61</sup> SEMINO, STEEN, *i.m.* 236.

<sup>62</sup> Uo., 238-240.

<sup>63</sup> A metaforaelmélet értelmezésében az allegória következetesen végigvitt metafora (vagy metaforák összessége), melyben a céltartomány nem jelenik meg explicit módon. Tulajdonképpen megfeleltethető a dolgozatban többször is említett megametafora fogalmának.

<sup>64</sup> Lásd LAKOFF, TURNER, *i.m.* 67-72.; Magyarul lásd KÖVECSESE, *A metafora*, *i.m.* 61-63.

Mindebből is látható, hogy az irodalmi metafora a forrás- és céltartományon végzett különböző mentális műveletek és a részben ezek nyomán létrejövő újszerű, szokatlan nyelvi kifejezések eredményeként válik a hétköznapitól különbözővé. A költői hatás létrehozásában a metaforikus implikációknak (következményeknek) is fontos szerepe van. Metaforikus implikációról beszélünk akkor, amikor a forrástartományról való kiterjedt tudásunk nyomán a hagyományos projekciók mellett olyan új leképezéseket is létrehozunk, amelyek ugyan logikusan következnek a metafora struktúrájából, de nem feltétlenül jelennek meg minden alkalommal nyelvi szinten is.<sup>65</sup> Egy példával élve, a SZERELEM UTAZÁS metaforának egyik gyakori elemét, az elromlott járművet alapvetően három módon értelmezhetjük: kiszállunk belőle (a kapcsolat vége), megjavítjuk (rendbe hozzuk a kapcsolatot), vagy benne maradunk anélkül, hogy kísérletet tennénk a probléma megoldására (nem változtatunk semmin). A forrástartomány gazdag fogalmi hálózata lehetővé teszi, hogy az elme minden nehézség nélkül válassza ki a jelentésnek megfelelő alternatívát.<sup>66</sup>

A hétköznapi metafora automatikusan működő leképezései segítik az irodalmi metafora létrehozását és interpretációját (természetesen a tág kontextus és a közvetlen szöveggörnyezet is szerepet játszik az értelmezési folyamatban).

Az irodalom és a megismerés kérdésében a kognitív irodalomértelmezés, Gerard Steent és Joanna Gavinst idézve, a következőképpen foglal állást:

[...] az irodalmi szövegeket értelmezhetjük általános nyelvészeti és kognitív folyamatokkal összefüggésben, ami az irodalom tanulmányozását egyszerre teszi nyelvészeti, pszichológiai és kognitív tudományi kérdéssé. Valójában, a kognitív poétika egyik legfontosabb eredménye, hogy az irodalom sajátos és különleges mivoltában valójában a megismerés és a kommunikáció egy formája, amelyet a társadalomtudományok is felismertek. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az irodalomnak ez a különleges helyzete az emberi megismerés és tapasztalat néhány legalapvetőbb és legáltalánosabb struktúrájában és folyamatában gyökerezik, s teszi lehetővé, hogy a művészet e különleges formájában fejezzük ki magunkat.<sup>67</sup>

A megtestesült gondolkodás jegyében az irodalom – akárcsak az irodalmi metafora – a mindennapi kogníció terméke, mely sajátos pszichológiai, társadalmi, és esztétikai vonzatokkal rendelkezik. Komplexitásának feltárásához elengedhetetlen a több

---

<sup>65</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 229.

<sup>66</sup> Uo., 86.

<sup>67</sup> „[...] readings may be explained with reference to general human principles of linguistic and cognitive processing, which ties the study of literature in with linguistics, psychology, and cognitive science in general. Indeed, one of the most exciting results of the rise of cognitive poetics is an increased awareness in the social sciences of the special and specific nature of literature as a form of cognition and communication. What is noted at the same time, however, is that this special position of literature is grounded in some of the most fundamental and general structures and processes of human cognition and experience, enabling us to interact in these special artistic ways in the first place.” GAVINS, STEEN, *i.m.* 2. (saját fordításom)

tudományterületet magába foglaló, interdiszciplináris vizsgálati eljárás módok kidolgozása. A Reuven Tsur által kognitív poétikának (*cognitive poetics*) keresztelt irányzat ennek a koncepciónak kortárs megvalósulása, melyben a metaforaelmélet irodalmi alkalmazásai is helyet kapnak. Ugyanakkor fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a kognitív poétika fő kutatási területei közé tartozik az olvasói recepció (intellektuális és affektív hatás) és az egyéni szerzői kreativitás tanulmányozása. Amíg a disszertációmban alkalmazott elemzési eljárás részben fedti a kognitív poétika lehetséges elemzési módszereit, nem célja e problémák vizsgálata. A standard metaforaelmélet segítségével általános kulturális és irodalmi tendenciák feltárására törekszem, követve a lakoffi iskola hagyományát. Sajátosságaitól függetlenül azonban minden kognitív irányzat megegyezik abban, hogy az irodalomértelmezési gyakorlatnak együtt, összefüggéseiben kell kezelnie a szövegen belüli (intratextuális), szövegek közötti (intertextuális) és szövegen kívüli valóságokat. A kognitív irodalomértelmezés a szöveget tehát nem egy önmagában létező, zárt, autonóm entitásnak tekinti, hanem – miközben felismeri annak sajátos belső dinamikáját – az adott környezeti feltételek interakciójának összességéeként definiálja, melyek általános kognitív folyamataink eredményeként keletkeznek.

A mindennapi és irodalmi gondolkodás szoros kapcsolata vezette Mark Turnert – aki Gilles Fauconnier-vel együtt alkotta meg az integrált mentális terek elméletét – arra a következtetésre, hogy a hétköznapi elme *irodalmi* természetű. Turner szerint életünk minden döntése és cselekedete, a legegyszerűbbtől (reggeli rutin) a legösszetettebbig (filozófiai munka megírása) ugyanazokra az alapelvekre támaszkodik, mint az irodalmi narratíva: történet, projekció és példázat (parabola). E fogalmakat hagyományosan irodalmi kategóriaként definiáljuk, de valójában ezek olyan tapasztalati mintázatok, amelyek lehetővé teszik a mindennapi életet. A világról való tudásunk jelentős hányadát történetek formájában tároljuk az agyban, és egy történet másokra való projekciójával (azaz a történet mentális hatókörének kiterjesztésével) példázatokat hozunk létre, melyekkel újabb tudásra és tapasztalatra tehetünk szert.<sup>68</sup> A probléma illusztrálására Turner Seherezádé édesapjának, Shahriyar perzsa király miniszterének számáról és ökörről szóló példázatát idézi, hogy lebeszélje lányát a királlyal való házassági tervéről.<sup>69</sup> Az előadott narratívának képiessége adja meggyőzőerejét; s valóban, mondja Turner, amikor előre jelzünk eseményeket, tervezünk, magyarázunk,

---

<sup>68</sup> Mark TURNER, *The Literary Mind*. New York, Oxford University Press, 1996. Előszó.

<sup>69</sup> Uo., 3.



stb. az elme javarészt már meglévő képekkel, képekben raktározott történetekkel dolgozik, s projektálja azokat az újakra. Nevezhetjük ezeket forrás- és céltörténeteknek, hiszen gyakorlatilag ugyanaz a leképezési folyamat megy végbe, mint a metafora tartományai között. A forrástörténet lehet egy olyan absztrakt, általános struktúra, amelyet kontextustól függően különböző konkrét céltörténetekre alkalmazhatunk (ahogyan ugyanaz a forrástartomány több céltartományt is lefedhet): erre jó példa a szólások és közmondások tartalom-független struktúrái.<sup>70</sup> A sikeres projekció feltétele, hogy a forrás- és céltörténet képi-sematikus tulajdonságai ne ütközzenek egymással; más szóval, a cél eléréséhez (tanulás) hasonló narratívájú történeteket kell egymásba leképeznünk.<sup>71</sup>

A metafora és az integrált terek elméleti megfontolásai egyértelműen tükröződnek az irodalmi elme pszichológiai modelljében is. Turner munkájában többek között Antonio Damasio neurobiológusra hivatkozik, aki – hasonlóan Lakoff és Gallese álláspontjához – elutasítja az agy regionális felosztását, és az elme multi-, illetve kereszt-modális felépítése mellett érvel.<sup>72</sup> Az elme képiessége, a kategóriák és a fogalmi keretek is mind a gondolkodásunkat felépítő történetek részei. Gondolkodásunk mintázatait vizsgálva tehát arra a megállapításra juthatunk, hogy az elme inherensen irodalmi: a jelentésalkotás folyamata olyan automatikus műveletekhez kötött, amelyek az irodalmi szövegekben jobban érzékelhetőek, kifejezettebbek (ennek oka, hogy olvasáskor tudatában vagyunk annak, hogy irodalommal van dolgunk, és ebben a helyzetben az agy „érzékenyebb” a hagyományosan irodalminak tartott tulajdonságokra).

Turner elméletéből kiindulva több fontos következtetést is levonhatunk a metaforaelméltre vonatkozóan. Először is, az irodalmi elme koncepciója egy olyan koherens képet ad a gondolkodásról, amely az építőelemektől a bonyolult struktúrákig összefüggéseiben ábrázolja azt. Másodsor, alátámasztja a hétköznapi és az irodalmi metafora összeforrtóságának elméletét. Harmadszor – és a jelen kutatás szempontjából ez a legfontosabb – képes az irodalmat a mindennapi kognícióval összefüggésben magyarázni. Azáltal pedig, hogy nem tesz szignifikáns különbséget a kettő között (a kreativitásból adódó különbözőséget továbbra is fenntartja), legitimálja a kognitív irodalomértelmezés alapelvét, miszerint az irodalom a megismerés speciális formája.

---

<sup>70</sup> Uo., 6.

<sup>71</sup> Uo., 17.

<sup>72</sup> Uo., 23.

Egy irodalmi szöveg tágabb diskurzusban való szerepét a koherencia és a kreativitás fogalmi mentén vizsgálhatjuk.<sup>73</sup> Disszertációmban diskurzus alatt azon írott szövegek összességét értem, amelyek azonos világnézeti háttérből építkeznek. A diskurzus koherenciájának megteremtése a metafora egyik fő funkciója. Megkülönböztetünk intra- és intertextuális koherenciát. Az intratextuális koherencia egy adott szövegen belüli összefüggések rendszere, melyet gyakran metaforikus analógiák, azaz hosszabb szövegrészen végigvitt metaforák hoznak létre. Az intertextuális koherencia esetében különválasztjuk a diakrón (ugyanazon metafora egymást követő történeti korszakokban való jelenléte a diskurzusban) és szinkrón (ugyanabban a korszakban a metafora szimultán több szövegben való megjelenése) jellegű koherenciát.

A metafora újszerűségét tekintve beszélhetünk céltartomány- és kontextus-indukált kreativitásról („target- and context-induced creativity”). A céltartományon keresztül előidézett kreativitás hasonló a metaforikus kiterjesztéshez: egy konvencionális, sokat idézett metafora céltartományát a forrástartomány olyan elemével képezzük le, amely szokatlan hatást kelt, de illeszkedik a diskurzusba. Fontos azonban megjegyezni, hogy a metaforának stabil forrástartománnyal kell rendelkeznie ahhoz, hogy intelligibilis legyen. Ez a strukturális statikusság megengedi a metaforán belüli dinamizmust, s egyszersmind megszabja az újítás lehetőségeinek határait.

A kontextus-indukált kreativitás során az adott metaforát a diskurzus kontextuális tulajdonságai hozzák létre: a metafora, annak leképezései és nyelvi kifejeződése(i) a környezeti tényezők interakciójából ered(nek). Ezzel tulajdonképpen ismételten definiáljuk a metafora és a valóság összetett kapcsolatának pilléreit. Részletesen lebontva, a kreativitást meghatározza a közvetlen nyelvi kontextus (a metafora környezetében lévő szavak szemantikai értéke, konnotációk); a diskurzusban résztvevő elemekről való tudásunk (téma, beszélő/hallgató, szerző/olvasó); a fizikai kontextus (események és következményeik, a fizikai környezet észlelt tulajdonságai); a társadalmi és a kulturális kontextus (ezeket gyakran nehéz különválasztani). Általában azonban e tényezők kölcsönhatása indukálja a kreativitást, ritka, hogy egyszerre csak egy érvényesüljön a folyamat során.

A vallás és a politika gyakori célterületei a metaforaelméleti kutatásoknak, az európai és amerikai politikai intézmények szövegei jelenleg a legtöbbet elemzett diskurzusok közé tartoznak. Figyelembe véve, hogy disszertációmban teológiai, illetve

---

<sup>73</sup> KÖVECSES Zoltán, *Metaphor: a Practical Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2010. 285-304. összefoglalása

morálfilozófiai témájú szövegeket kognitív perspektívából elemzek, fontosnak tartom röviden kitérni arra, hogyan látja a dolgozatban alkalmazott irányzat a lélek és a vallásosság kérdését.<sup>74</sup>

### **I.7. Metafora és vallástudomány. A testesültség filozófiája a vallástudományban**

Lakoff és Johnson *Philosophy in the Flesh* című munkája részletesen tárgyalja a test-lélek-hit hármasságának problematikáját. A testesültség filozófiája, ahogyan azt a fejezet elején is láttuk, elutasítja az egymástól független test és lélek elméletét, és éppen a két komponens szoros összetartozására, kölcsönös függésére helyezi a hangsúlyt. Ezen elképzelés mentén végighaladva arra a következtetésre jutunk, hogy nem létezik test nélküli elme/lélek.<sup>75</sup> Valójában az történik, hogy az agy önmagát gyakran autonóm entitásként érzékeli, és ennek nyomán olyan metaforákat hoz létre, amelyekben az elme a testtől valamennyire vagy teljesen független módon létezik. Ezeket nevezi Lakoff és Johnson „megtévesztő” metaforáknak. Az autonóm lélek koncepciója teremti meg azt az érzést, hogy az ember az univerzális egy részeként, a testből kilépve kapcsolatba tud kerülni a transzcendens szférával. Rámutatnak, hogy értelmezési keretükben ez a gondolat paradox helyzethez vezet, hiszen a korporalitás konfigurálja a vallásos reprezentációkat (például, a fizikai seb a penitenciát szimbolizálja) és a vallásos tapasztalatot (a testtel kapcsolatos vallásos nézetek) is. Ahogyan a megismerés minden más területén, a test a vallási identitás megteremtésében, a hit megtapasztalásában is elsődleges szerepet tölt be.

A megtévesztett elme ugyan logikus és átfogó magyarázattal szolgál az emberi gondolkodás működésére, de teológiai szempontból alapfeltevései problematikusnak bizonyulhatnak, mivel a vallást tisztán fogalmi természetűvé redukálja. A feszültség feloldására talán célszerűbb lenne ezt az olvasatot a katalán filozófus, Raimon Panikkar hármas felosztásának egyikében elhelyezni. Panikkar a vallás tudományos megközelítését három szempont köré rendezi:

- (1) a vallás intellektuális aspektusainak tanulmányozása;
- (2) a vallás társadalmi vonzatainak, és
- (3) a vallás antropológiai dimenzióinak vizsgálata.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Rosenberg Alape VERGARA, *Cuerpo, metáforas conceptuales y religión*. Ideas y Valores 65. szám, 2016/2. 63-78.

<sup>75</sup> A két fogalom ebben a keretben szinonimaként működik.

<sup>76</sup> E szempontok az angol religiology (religiológia), religiosidad (religiosity), és religionism (religionismo) terminusoknak felelnek meg. Panikkar munkájából idézi VERGARA, *i.m.* 72-74. PANIKKAR, Raimón, “Religión y cuerpo.” *Estética y religión El discurso del cuerpo y los sentidos*. Szerk. Vega, Amador, Rodríguez, Juan A., Bouso, Raquel. Barcelona, Revista de Filosofía, 1998. 11-48.

A megtestesült elme érzelmezési kerete az első kategóriába sorolható: a mentális folyamatokból kiindulva próbálja megérteni a vallás és a hit működését, és kiemelt szerepet tulajdonít a nyelvi jelentésnek. Vergara egyetért Panikarral abban, hogy a fogalmi metaforák és azok nyelvi manifesztációi (a vallásos nyelv szimbolizmusa, parabolák) a vallásos tapasztalás fontos elemét képezik, de azt is hangsúlyozza, hogy ezek egyben a kontextus által meghatározott aktusok, performatív nyelvi jelentések, amelyek hatással vannak az értelmező közösségre. Kiemeli továbbá, hogy a kognitív tudományok eredményei jelentősen hozzájárulhatnak a vallás és a hit bonyolult összefüggés-rendszerének megértéséhez, és adott esetben releváns valláskritikai értékkel is bírhatnak, ám ebben a kérdésben van néhány olyan alapelv, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagyni. Ilyen például, hogy a vallás, Vergarát idézve „nem követeli meg az empirikusságot”,<sup>77</sup> vagyis a hit nem tudományos bizonyíték függvénye.

A korporalitás, pontosabban: a test mint forrástartomány a vallásos retorikára irányuló metaforaelméleti kutatások egyik központi témája. A test a vallásos témájú irodalomnak, valamint a művészeti, ikonográfiai alkotásoknak is alapvető eleme. Az itt bemutatott tanulmányok a metaforát a jezsuita diskurzus vonatkozásában vizsgálják. Montiel és Córdoba kutatási hipotézisként azt állították fel, hogy az általuk vizsgált jezsuita szövegekben a szándékolt affektív hatást olyan fogalmi metaforákon keresztül érik el, amelyek vagy nagyon erős képiességgel bírnak, vagy az emberi test meghatározott funkcióit használják forrástartományként.<sup>78</sup> Utóbbira példa az evangelizáció, amelyet gyógyító és tápláló folyamatként jelenítenek meg. Fogalmi keretekben gondolkodva tehát azt mondhatjuk, hogy a keresztény hit nélküli élet betegség, amelyet a misszionáriusok az Evangélium elhozatalával gyógyítanak. A BETEGSÉG-EGÉSZSÉG oppozíciójának mentén gondolkodva a jezsuita rend megteremti misszióinak létjogosultságát. Montiel és Córdoba a testet „a társadalom kulturális hordozójaként”<sup>79</sup> definiálják. A társadalmi gyakorlatok, értékek és normák egy életen át formálják a testet és a testhez való viszonyunkat. Ezek a gyakran kultúra-, illetve közösség-specifikus tapasztalatok kivetülnek a metaforák értelmezésére is. Az emberek tartanak a betegségektől, és elfogadják a kínált gyógymódot, kiváltképp, ha azt egy

---

<sup>77</sup> „La religión [...] no es empíricamente responsable”

<sup>78</sup> Carlos-Urani MONTIEL, Shiddarta Vásquez CÓRDOBA, *Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita*. Artificium: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual 1.évf. 2010/1. 171-81.

<sup>79</sup> „bagaje cultural de la sociedad”, MONTIEL, CÓRDOBA, *i.m.* 173.

intellektusban felettük álló személytől kapják. Ez a metafora arra is jó példa, hogy megfelelő keretkezéssel hatékonyan érvényesíthető a retorikai szándék.<sup>80</sup>

Szintén Montiel és Córdoba nevéhez fűződik egy nemrégiben megjelent tanulmány, amelyben a HITSZÓNOK TÁPLÁL és a PRÉDIKÁCIÓ MEGNYUGTAT metaforákat elemzik a XVII. század közepéből és második harmadából származó ecuadori jezsuita prédikációkban.<sup>81</sup> A két vizsgált metafora forrástartományai ez esetben is alapvető testi funkciókat idéznek. Az egészséghez hasonlóan a táplálkozás és a lelki béke elengedhetetlen a kiegyensúlyozott élethez. Az EVÉS és a GYÓGYÍTÁS/GONDOSKODÁS univerzális fogalmi keretei egyrészt sokkal hozzáférhetőbbé teszik az Evangéliumot, másrészt pedig megerősítik a közösségi identitást. A szerzők utalnak arra, hogy az EVÉS-metafora már a jezsuita rend kezdetei óta szerves részét képezte a retorikának.

E rövid fejezettel arra kívántam rámutatni, hogy a metaforaelméletben a test több szinten is jelen van az értelmezési keretben. Először magában a testesültség filozófiájában, amely elválaszthatatlan köteléket feltételez az agy szenzomotoros és fogalmi régiói között. Másodsorban a vallás kulturális antropológiai aspektusában, ahol a testet a társadalmi tapasztalat hordozójaként látja. Harmadsorban pedig – az első kettő folyamányaként – a vallásos relevanciájú fogalmi metaforák gyakori forrástartományaként, aminek retorikai funkcióján felül identitás-teremtő szerepet is tulajdonít. Az ismertetett tanulmányok kortárs filozófusokra hivatkozva bizonyítják, hogy a metaforaelmélet harmonikusan illeszkedik napjaink humántudományi kutatásaihoz. Disszertációmban, tekintettel a téma hasonlóságára, központi szerepet kapnak a TEST-metaforák és ezek kulturális aspektusai.

---

<sup>80</sup> Tertullianus nyomán az eretnekséget általánosságban szokás betegségként, és ennek megfelelően az inkvizitort orvosként értelmezni.

<sup>81</sup> Carlos-Urani MONTIEL, Shiddarta Vásquez CÓRDOBA, „The Preacher Feeds and the Sermon Soothes: Body and Metaphor in Jesuit Preaching”. In: *The Transatlantic Hispanic Baroque*, szerk. BRAUN, Harold y PÉREZ-MAGALLÓN, Jesús, Farnham. Ashgate, 2014. 151-70.

## **II. Janzenizmus: diverzitás és műfaji kísérletezés**

Ahogy az előző fejezetben láthattuk, a kognitív irodalmi irányzatok a szöveg egyik elsődleges komponenseként tartják számon a keletkezés kulturális, társadalmi, és filozófiai kontextusát. E tényezők, a szöveg egyéb sajátosságaival kölcsönhatásban, közvetlenül formálják a szöveg dinamikáját. Ahhoz tehát, hogy megfelelő módon tudjuk feltárni egy irodalmi mű belső komplexitását, elengedhetetlen, hogy információval rendelkezünk arról a környezetről, amelyben, és amelynek hatására létrejött. Mindezzel összhangban e fejezettel az a célom, hogy nagy vonalakban ismertessem a janzenizmus szellemiségének hátterét, elsősorban annak francia vonatkozásait.

### **II.1. „Janzenizmusok”: az irányzat sokszínűsége. Teológiai és filozófiai kontextus**

Az elmúlt több mint két évtized megváltozott módszertani szemléletének köszönhetően jelentős előrelépés történt a janzenizmus nemzetközi és hazai kutatásában. Összegző tanulmányában Tüskés Gábor a folyamat három fontos elemeként említi a kutatás specializálódását (miközben az eddig hagyományosan vizsgált témák ma már kisebb hangsúlyt kapnak), interdiszciplináris természetűvé válását, valamint a janzenizmus nemzetközi jelenségként való kezelését (például a közép-európai vonatkozások, francia-magyar kapcsolatok tanulmányozása).<sup>82</sup> Az elmúlt évtizedek kutatásai rávilágítottak arra, hogy a janzenizmus nem egy homogén, földrajzilag és időben korlátozott megjelenésű mozgalom volt, hanem egy olyan összetett, megjelenési formáiban változatos irányzat, amely az egyházi életen túlmenően erőteljes hatást gyakorolt az oktatásra, a politikára, a társadalmi és kulturális életre. Ilyen értelemben lehetetlen egyetlen janzenizmusról beszélni: a nézőpontok, célok, törekvések sokféleségére tekintettel szükségessé válik a megnevezés többes számú alakban való használata, vagy a mozgalom tág definiálása. Az új perspektíva eredményeként az irányzat számos, eddig javarészt ismeretlen vagy háttérbe szorult aspektusa tárult fel, amely egyértelműen megmutatja a janzenizmus gondolatiságának diverzitását és óriási hatókörét. Tüskést idézve,

[a]z újabb kutatások egy térben és időben rendkívül tagolt, folyamatosan változó, különböző törekvéseket magában foglaló, komplex jelenségegyüttesnek tekintik a mozgalmat, amely nem leegyszerűsíthető a kegyelem körüli vitákra, s a „janzenizmus” fogalmával szemben előnyben részesítik a „janzenizmusok”, „a Port-Royal körüli csoport” és a „kereszténység augustinusi modelljének 17. századi változata” kifejezések használatát. [...] Ma már pontosan látható, hogy a janzenizmus nem csupán erkölcsi értékrendet, teológiai elképzeléseket, kegyességi, egyházi, és nevelési mintákat közvetített, hanem művelődési és kulturális programot, politikai és

---

<sup>82</sup> TÜSKÉS Gábor, *A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez*. Itk, 119. szám, 2015. 161-181.

nemzetszemléletet, történelemfilozófiát, állambölcseletet, antropológiát, egyéni és közösségi identitást is kínált az elit egyházi és világi értelmiségnek.<sup>83</sup>

A janzenizmus heterogenitását világosan mutatja az adott térben és időben létrejövő csoportosulások összetétele. Port-Royal körül formálódó kapcsolati háló feltérképezésével például átfogó képet kapunk arról, hogy az e közösséggel összekapcsolható, különböző hátterekből jövő egyházi és világi személyek miként definiálták a csoportot és az abban betöltött szerepüket.<sup>84</sup> Természetesen a Port-Royal szellemiségében született irodalmi munkákat is ugyanez a műfaji, formai, és tematikus diverzitás jellemzi. Philippe Sellier meglátásában a Port-Royal-i irodalom – amely elkerülhetetlenül összeforr az ágostoni kegyelemtan *énről* alkotott koncepciójával – bizonyos tekintetben modernebb volt, mint a korszak század párhuzamosan létező irányzatai.

Az elmúlt évtizedekben a kutatók eddig feltáratlan forrásokat közöltek a mozgalomról, köztük ismert szerzőktől, és korábban figyelmen kívül hagyott munkákból is. Ezek az eredmények hozzájárultak a janzenizmus újraértelmezéséhez. Ugyanakkor a janzenizmus kutatásának filozófiai és történeti háttere is sok szempontból gazdagodott. Értekezésem megírásában különösen hasznosnak bizonyultak Philippe Sellier, Pierre Magnard, Georges Minois és Eric Tourette írásai, a magyar szerzők közül pedig Pavlovits Tamás, Schmal Dániel és Tóth Zsombor munkái. A következő rész, amely a janzenizmus XVII. századi történetét foglalja össze röviden, Monique Cottret monográfiájának gondolatmenetét követi.<sup>85</sup>

A mozgalom történetével kapcsolatos első és nagyon fontos megállapítás, hogy a „janzenista” megnevezést először a jezsuiták használták, amikor az *Augustinus* 1641-es megjelenését követően Franciaországban ugrásszerűen megnőtt az ágostoni modellt hirdető keresztények száma. A jezsuita rend fenyegetést látott az *Augustinusban* lefektetett kegyelemtanban, mivel az több kardinális ponton ellentétes volt az Egyház

---

<sup>83</sup> Uo., 162.

<sup>84</sup> Philippe SELLIER, *Port-Royal et la littérature*. Deuxième édition, augmentée de douze études. Paris, Honoré Champion : Champion Classiques, 2010. 13.

<sup>85</sup> Monique COTTRET, *Histoire du jansénisme*. Paris, Éditions Perrin, 2016. 1-148. Cottret a janzenizmussal kapcsolatos legújabb kutatási eredményeket is beépíti munkájába. A mozgalom XVIII. századi történetének részletes feltárását Catherine Maire végezte el. Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris, Éditions Gallimard : Collection Bibliothèque des Histoires, 1998.

által képviselt teológiával. A kollektív névadással tulajdonképpen definiálták ellenfelüket, és az „igaz” (római) hitet megcsorbító, eretnek csoportként pozicionálták őket. A XVII. századi ágostoni keresztények azonban mindvégig óvakodtak attól, hogy azonosuljanak ezzel a megnevezéssel, és minden eretnekségre irányuló vádat kategorikusan elutasítottak. Az a mozgalom, amelyet az 1640-es években kezdetét vevő teológiai és politikai konfliktusokban janzenizmusként ismertek meg, valójában a kereszténység egyik legrégebbi formáját képviseli, melynek gyökerei a középkor hajnalán élő Hippói Szent Ágoston munkásságára nyúlnak vissza.

Cornelius Jansenius holland származású teológus (1585-1638) élete fő műveként írta meg az *Augustinust*, mely először halála után két évvel, 1640-ben jelent meg Louvainben, Spanyol-Németalföldön. E nagyszabású teológiai munkában Jansenius összefoglalja szent Ágoston tanait azzal a céllal, hogy a keresztény hívők minél szélesebb rétege számára tegye elérhetővé. 1630-ban Jansenius elküldi a kötet egy részét barátjának, Jean Duvergier de Hauranne-nak, ismertebb nevén Saint-Cyran abbénak, és kezdetét veszi a „janzenista” tanok franciaországi elterjedése. Az *Augustinus* kiadása már a kezdetektől jezsuita ellenállásba ütközött, ám míg Németalföldön a disputa legfőképpen lelkiismereti kérdésekre szorítkozott, addig Párizsban szinte azonnal teológiai, és ezzel együtt politikai jelentőségű konfliktussá vált.

A jezsuiták számára a legnagyobb félelmet az ágostoni kegyelemtan és a szabad akaratról való gondolkodás esetleges elterjedése jelentette, ezek ugyanis szöges ellentétben álltak az ő álláspontjukkal. Röviden összegezve, Szent Ágoston elutasítja a szabad akarat (*libre arbitre*) és a mindenkire kiterjedő, általános kegyelem (*grâce*) pelágiánus elméleteit,<sup>86</sup> amelyek a jezsuita teológia alapját képezik. Anélkül, hogy explicite említene a jezsuitákat, az *Augustinus* erőteljes kritikával illeti ezeket a tanokat, majd ismerteti az ágostoni teológia tételeit, hangsúlyozva, hogy az Egyház a kezdetektől fogva irányadónak tekintette Szent Ágoston kegyelemről való gondolkodását. Jansenius kifejezi a skolasztikával szembeni ellenszenvét, amely a későbbiekben is áthatja majd a janzenista szellemiséget.

Nagy vonalakban vázolja, az *Augustinusban* a következő teológiai perspektíva bontakozik ki: a bűnbeesést követően az ember elveszítette isteni privilégiumait, immár képtelen különbséget tenni jó és rossz között. Lealjasult állapotában (*état de*

---

<sup>86</sup> Pelagius középkori brit (esetlegesen ír) szerzetes, Szent Ágoston kortársa.



*concupiscence*) az ember minden cselekedetét az *amour-propre*, azaz saját magának önző szeretete irányítja, és a bűn állapotában tévelyeg. A lélek csak úgy szabadulhat fel a bűn alól, ha részesül az isteni kegyelemben, mely által ismét képessé válik a jóra. A kegyelem azonban nem univerzális: Isten csak a kiválasztottaknak adja meg, ám aki részesül benne, az nem utasíthatja vissza, hiszen a kegyelemmel együtt feladja szabad akaratát és önmagát. A kegyelemben részesülő ember elfordul a világtól, a földi javak és teremtmények nincsenek rá többé hatással: miután a bűnnel való küzdelemben győzedelmeskedik, életének egyedüli célja lelki üdvözülése lesz. A két irányzat szemlélete közötti óriási szakadék ezen a ponton válik nyilvánvalóvá: a jezsuiták az általános kegyelmet hirdetik, melyet Isten szeretete jelöl mindenkinél egyformán megad, és az egyén szabad akaratából eldöntheti, elfogadja-e vagy sem. A jezsuita teológiai gondolkodásban tehát a kegyelem és a jóra való törekvés nem zárja ki egymást, éppen azért, mert az ember szabad akaratából is képes a jóra. Ezzel szemben a janzenista kegyelemtan szerint az emberi jóság kizárólag az isteni kegyelemben érhető el, ahol az *én* akarata semmivé foszlik. Az üdvözülés kulcsa Jézus Krisztus, a lélek csakis őáltal és őbenne találhatja meg a boldogságot. Az 1640-es évektől kezdődően a polémia tehát javarészt a janzenista *grâce efficace* (hatékony kegyelem) és a jezsuita *grâce suffisante* (elégleges kegyelem) körül zajlott. A janzenisták laxizmussal, túlzott engedékenységgel gyanúsították a jezsuitákat, akik a „lehetséges vélemények” (*opinions probables*) szellemében gyakran nagyfokú elnézést tanúsítottak a gyóntatófülkében, és meglehetősen rugalmasan értelmezték a mérvadó teológiai munkákat. A jezsuiták (akiket ellenfelük a „molínista” megnevezéssel illetett, utalva Luis de Molina nagyhatású spanyol jezsuita gondolkodóra) eretnekséggel vádolták a janzenistákat, tanaikat – egyébként alaptalanul – a kálvinizmussal hozták összefüggésbe.

A franciaországi janzenizmus „alapítója”, Saint-Cyran az elsők között van, aki – akkor még főleg az oratoriánus Pierre de Bérulle hatására – felvállalta a jezsuitákkal való nyílt konfliktust az 1630-as években. Richelieu bíboros parancsára Saint-Cyran 1638-ban letartóztatták, és nem sokkal 1643 februárjában történő szabadulását követően meghalt. Az elkövetkező években Antoine Arnauld vált a janzenizmus védelmének fő hangjává, nyomában a szellemi elit olyan képviselőivel, mint Pierre Nicole, Lemaistre de Sacy, Pascal, vagy Mme de Sévigné. Arnauld *La Fréquente Communion* című, 1643-ban megjelent teológiai munkája széles körben vált népszerűvé. A janzenizmus Port-

Royal-on kívül is rendelkezett támogatókkal: az oratoriánusok, számos domonkosrendi szerzetes és a Sorbonne doktorainak egy része is kiállt az ágostoni tanítások mellett.

A mozgalom növekvő népszerűsége, kolostorának és iskolájának vonzereje csak fokozza a jezsuiták ellenszenvét. Az 1648-as vesztfáliai béke ugyan lezárja a harmincéves háborút, de az udvar tekintete szinte azonnal egy belügyi viszály felé kell, hogy forduljon: kitör a Fronde, mely Ausztriai Anna régenssége és Mazarin bíboros abszolutista törekvései ellen irányult (XIV. Lajos apja halálakor még kiskorú volt). A megmozdulást kisebb összeesküvések, és regionális felkelések egész sorozata előzte meg, és eredeti célja az volt, hogy növeljék a parlament és az arisztokrácia befolyását az ország kormányzásában. A szűkebb politikai színtéren a Fronde Mazarin és az aspiráns Paul de Gondi (Retz bíboros) konfliktusát jelentette, és 1650-től legnagyobb részben az arisztokrácia felkeléséről beszélhetünk. A Fronde 1652-ben a felkelők bukásával ér véget.<sup>87</sup>

A Fronde miatt érzett szüntelen fenyegetettség hangulatában a janzenizmus elleni küzdelem is új fordulatot vett: 1649-ben Nicolas Cornet, a Sorbonne jezsuita érzelmű teológusa publikált hét proposíciót, mellyel azt kívánta bizonyítani, hogy az *Augustinus* a kereszténységgel ellentétes eszméket vall, és ezeket az „eretnek” állításokat Janseniusnak tulajdonította. 1653-ban X. Ince pápa kiadta a *Cum occasione* bullát, melyben a Cornet által felsorolt hét proposícióból ötöt elítélt. Ezzel kezdetét vette a *du droit et du fait* vitája, melyben Arnauld és Pascal vezető szerepet vállalt a janzenisták oldalán, s melynek legismertebb irodalmi termékei között említendő a nagy politikai horderejű *Vidéki levelek* és Arnauld Annat jezsuita atyával folytatott polemikus levelezése.

1660-ban minden egyházi személy számára kötelezővé teszik a *Formulaire* aláírását, melyben elítélik és eretneknek nyilvánítják az öt proposíciót. Mazarin bíboros 1661-es halálát követően XIV. Lajos elrendeli a Port-Royal környéki kolostor, zárda és iskola bezárását. Az 1667-ben felszentelt IX. Kelemen pápa – részben Rómának a francia udvarral való politikai ellentétei miatt – enyhülést hozott a konfliktusban, és az uralkodó is felismerte a politikai lehetőséget a janzenistákkal való ideiglenes együttműködésben (figyelme ismét a protestánsokra fordult). Az egyházi béke egészen 1679-ig tartott, de ezt követően a konfliktus új erőre kapott. A nantes-i ediktum 1685-ös

---

<sup>87</sup> *Histoire de la France*, ouvrage publiée sous la direction de Georges DUBY. Paris, Librairie Larousse, 1970. 272-276.

visszavonását követően számos janzenista külföldre, elsősorban a mai Hollandiába emigrált. A több évtizedes polémia, mely kisebb-nagyobb szünetekkel átívelte a XVII. század második felének egészét, végül Port-Royal 1710-ben bekövetkezett lerombolásával és az 1713-as *Unigenitus dei filius* bulla kiadásával jut el végső szakaszába, melyben XI. Kelemen pápa elítélte Pasquier Quesnel bibliaértelmezésének (*Abrégé de la morale de l'Évangile*, 1671) 101 pontját, és ezzel együtt a janzenizmust mint vallási irányzatot. A hivatalos megszüntetés azonban nem jelentette a janzenista szellemiség végét: szórványosan, különböző formákban, de egészen a XIX. századig alakította a francia társadalmi és politikai gondolkodást.

## **II.2. Port-Royal hatása a XVII. századi francia irodalomban és kultúrában**

A folytonos teológiai-politikai konfliktusok ellenére, s részben azok hatására, Port-Royal és a köré szerveződő értelmiség rendkívül termékeny és változatos irodalmi munkásságot hozott létre, és az ún. kis iskolákban (*Petites Écoles*) megvalósított nevelési program is meghatározta az utókor egyéniség-felfogását.<sup>88</sup> A Port-Royal kapcsolati hálózatát vizsgáló kutatások kimutatták, hogy tág értelemben vett közössége számottevően nagyobb volt, mint azt korábban feltételezték.<sup>89</sup> A janzenista vallási élet Port-Royal des Champs-ban és Granges kolostoraiban zajlott. Utóbbiba a port-royal-i remeték (*les Solitaires*) akkor költöztek, amikor 1648-ban Angélique Arnauld és a nővérei zárdájukat áttették des Champs-ba. A mozgalom társadalmi, kulturális és irodalmi élete azonban nem korlátozódott ezekre a központi színterekre, Párizs számos szalonjában, palotájában, az udvar egyes köreiből és a Sorbonne-on is jelen volt a janzenista szellem. 1660-ra a jezsuita intellektuális köröket és két másik csoportot (a Fouquet-szalont és a Séguier-kört) kivéve Port-Royal gyakorlatilag mindenhol képviseltette magát. A kolostorok és a szalonok közötti intenzív kapcsolat legismertebb példái: Sablé, Nevers, Liancourt, Luynes és Roannez palotái, Mlle de Scudéry szalonja, vagy a későbbiekben a Lamoignon Akadémia.<sup>90</sup>

Mi adja a janzenizmus vonzerejét ezekben a körökben? Philippe Sellier meglátásában Port-Royal nem csupán azért bírt ekkora befolyással a kortársakra, mert az igazi Evangélium megtestesülését látták benne, hanem azért is, mert egyfajta „kulturális avant-garde”-ként tekintettek rá. Az ágostoni tanokhoz való kötődés valójában nem gátolta a progresszív gondolkodást, sőt, bizonyos értelemben elősegítette

---

<sup>88</sup> TÜSKÉS, A *janzenizmus*, i.m. 166-167.

<sup>89</sup> SELLIER, i.m. 31.

<sup>90</sup> Uo., 20-21.

azt. A skolasztika erős fenntartásokkal való kezelése és az arisztotelészi logika elutasítása lehetővé tette az új utak keresését a teológiában és a filozófiában.<sup>91</sup> Port-Royal nyitottsággal figyelte a legújabb irányzatokat, és befogadta azokat, amelyek összeegyeztethetőek voltak az ágostoni szemlélettel.<sup>92</sup> Descartes metafizikája például népszerű filozófiának számított a közösségben. Az 1662-ben kiadott, Arnauld és Nicole által írt *Logika (Logique de Port-Royal)* egyszerre merít ágostoni és karteziánus inspirációból. Descartes egyik fő támogatója Antoine Arnauld volt, az *Elmélkedéseket (Meditationes)* pedig Luynes hercege fordította latinról franciára.

Port-Royal fordítói tevékenysége tehát nem korlátozódott az ágostoni teológiai művek anyanyelvre való átültetésére: a kis iskolák pedagógiai programjának szerves részét képezte az antik klasszikusok fordítása. A janzenista nevelés elsődleges újdonságereje éppen az anyanyelvi oktatásban rejlik. Szemben a jezsuita kollégiumokkal, ahol a fő nyelv továbbra is a latin maradt, Port-Royal egyértelmű állást foglalt a francia nyelven való oktatás mellett, aminek következtében szélesebb réteg számára vált elérhetővé a filozófiai és a teológia. E szellemiség legreprezentatívabb példája Lemaistre de Sacy bibliafordítása, amely a XIX. század végéig népszerű kiadványnak számított. A francia nyelv a liturgiai irodalomban is dominál: az 1650-ben megjelenő *Heures de Port-Royal* imakönyv szűk tíz év alatt 16 kiadást ért meg.<sup>93</sup>

A kis iskolák működését meghatározó nevelési eszmény a fiatalok egyéniségének természetes kibontakoztatását és Istenhez való vezetését tűzte ki célul, melynek fő elemei a jámborságra, erényre nevelés, az ismeretszerzés, és a tudományos ismeretek elmélyítése. A szövegolvasás nem elsősorban a retorikai és nyelvi fejlesztés eszköze, hanem olyan gyakorlat, amely hozzásegíti a tanulókat a racionális

---

<sup>91</sup> Uo., 22. A Port-Royal-i grammatika és nyelvelmélet mélyrehatóan foglalkozik a trópusokkal, és számos olyan munka került kiadásra, amely a korban újszerű metafora-felfogást képviselt, például: Antoine ARNAULD és Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, 1662.) Bár jelen dolgozat keretében nem tárgyalom a Port-Royal-i szemiotikát, a későbbiekben mindenképpen tanulságos lenne elvégezni a metaforáról (és metonimiáról) való kora újkori és modern gondolkodás nyelvelméleti szempontból történő összehasonlítását. Ehhez fontos kiegészítést nyújthat Ernst Robert CURTIUS *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* című kötete, melynek egyik fejezete (*Kapitel 7: Metaphorik*) irodalom- és kultúrtörténeti perspektívából mutatja be a középkori és reneszánsz világ meghatározó metaforáit. 9. kiadás, Basel, Francke, 1978. 139-155.

<sup>92</sup> A janzenizmus, és általában véve az augustinizmusok mai megítélése nem egységes: bár dolgozatom a Philippe Sellier által is képviselt pozitív felfogást erősíti (a janzenizmus számos tekintetben progresszív irányzatnak tekinthető), létezik egy olyan nézet is, amely az augustinizmus negatív vonzatait hangsúlyozza. Ennek kapcsán Szent Ágoston német fordítója, Kurt Flasch a „rémület logikájaként” (*Logik des Schreckens*) jellemzi Ágoston 397 környékén megfigyelhető radikális hangnemműködését, amellyel destruálja a késő hellenizmus emberképét, és egy alapvetően sötét, kilátástalan emberi természetet posztulál. Lásd: Kurt FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenteleologie von 397*. Dieterich'sche Verlagsbuchh., Mainz. 1990.

<sup>93</sup> Uo., 23-25.

ítéletalkotáshoz, az emberi természet és a morál mélyebb, összefüggéseiben való megértéséhez. A francia fordítások mellett kétnyelvű kiadásokat is használtak. A Port-Royal nevelési programja tehát a lelki és szellemi fejlődésre helyezte a hangsúlyt, és ösztönözte az ágostoni erkölcsnek megfelelő magatartásformák kialakítását. A számos kiadott értekezésnek és tankönyvnek köszönhetően a janzenista nevelési koncepció a kis iskolák 1660-as bezárása után is fennmarad, hatása nyomon követhető a felvilágosodás kori nevelés- és társadalomfilozófiában is.<sup>94</sup>

### **II.3. Emlékiratok, töredékek, maximák, és egyéb rövid műfajú írások. Morálfilozófiai irodalom**

A francia nyelv használatának előmozdításán túl Port-Royal irodalmi „modernsége” abban mutatkozik meg, hogy korát megelőzve, kísérletet tett egy olyan teológia megteremtésére, amely egyszerre mind irodalmi értéket képvisel. A teológiai-filozófiai gondolkodás irodalommal való kölcsönhatása, a nyelv tökéletes birtoklása teszi Port-Royal munkásságát emyire látványossá és időtállóvá. Nicole *Essais de morale* (1671) című munkája például a XIX. század ágostoni érzelmű köreinek egyik gyakran hivatkozott olvasmánya.<sup>95</sup>

A Port-Royal-i esztétikát az 1650-es évek közepétől erős anticiceroniánus szemlélet jellemzi. Egyre növekvő számban jelennek meg rövid, töredékes vagy aforizmatikus írások. 1659-ben, a Pascal *Gondolatok* és La Rochefoucauld *Maximák* című munkáinak írásával egy időben, Port-Royal kiadja az *Epigrammatum delectust*, amely többek között válogatott epigrammákat és közmondásokat tartalmaz. Addigra már megjelenik Saint-Cyran *Lettres spirituelles* című munkájának kivonatolt formája, és elterjednek a vallásos maximák is. Emellett több szerző az esszé műfajában is alkot – Montaigne *Esszéinek* könnyed, elegáns stílusa és világnézete köztudottan nagy hatást gyakorolt a janzenista írókra.<sup>96</sup> A rövid műfajok azonban nem az egyetlen terület, amelyben a közösség kiemelkedően teljesít: az ágostoni mintára megírt önéletrajzi művek sokasága teszi Port-Royal-t az „emlékiratok laboratóriumává”.<sup>97</sup> Szent Ágoston *Vallomásainak* fő motívumai, a bűnbánat és a vallásos introspekció nyomán ezek az írások vezeklést, lelki feloldozást keresnek. A janzenista hatás kimutatható az udvarhoz

---

<sup>94</sup> TŰSKÉS, A *janzenizmus*, i.m. 166-68.

<sup>95</sup> SELLIER, i.m. 25.

<sup>96</sup> Uo., 30.

<sup>97</sup> TŰSKÉS, A *janzenizmus*, i.m. 177.

közeli arisztokrata szerzők emlékirataiban,<sup>98</sup> kisugárzásuk az európai önéletírásra jól ismert.

A rövid, töredékes műfajok elterjedését hagyományosan összekapcsolják a kor valláserkölcsei irodalmával. Jean Lafond ugyanakkor ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy a XVII. század morálfilozófiában alkotó szerzői nem használták a „moralista” (*moraliste*) megnevezést önmagukra vonatkoztatva. Az Antoine Furetière által először 1694-ben kiadott Akadémiai szótár (*Dictionnaire de l'Académie française*) nem tartalmazza a kifejezést, de egy 1690-ben írt szócikkből is kitűnik, hogy a klasszicizmus a mai felfogástól eltérő módon értelmezte a moralista szerepét: olyan személyként tekintettek rá, akinek feladata, hogy elősegítse a társadalmilag előírt normák és viselkedésformák megerősítését a nevelés során. A szó mai jelentésének első nyomai az 1750 utáni időszakban jelennek meg. A *Dictionnaire* 1762-es kiadásában a moralista „az erkölccsel foglalkozó” íróként van definiálva. A *Dictionnaire* de Robert ennél pontosabb megfogalmazást ad meg: „szerző, aki az emberi erkölcsre, és általánosságban az emberi természetre, állapotra reflektál.” A szótárak, eltérő sorrendben, de szinte kivétel nélkül La Rochefoucauld-t, La Bruyère-t, Pascalt és Montaigne-t említik a moralista ideális példajaként. A kifejezés így módon forrt össze a klasszicizmus morálfilozófiai irodalmával, melynek célja nem a „jó erkölcsre” való nevelés, hanem az emberi természet és viselkedés deskriptív leírása volt.<sup>99</sup>

A kor moralista irodalmát érezhetően áthatja egyfajta vallási-spirituális szellemiség, amelyben meghatározó szerepet játszik a janzenizmus, és általánosságban az ágostoni szemlélet. Az e felfogásban alkotó szerzőket stílusuk eredetisége, újszerűsége jellemzi, mely a rövid és töredékes műfajokban jut kifejezésre: a szentenciák, aforizmák, maximák, fragmentumok, gondolatok (reflexiók), levelek és esszék lesznek a kor morálfilozófiai gondolkodásának legnépszerűbb (de nem kizárólagos) médiumai. A szentenciák és aforizmák hosszú történetiségre tekintenek vissza, az antik bölcsélet hagyományait idézik. A forma azonban több mint esztétikai választás kérdése: a rövid, töredékes műfajok előnyben részesítése állásfoglalás, annak az elképzelésnek vizuális és retorikai vetülete, amely megkérdőjelezi a didaktikus írás autoritását. Nicole, az *Essais de morale* első kiadásában nyíltan elutasítja a túlzottan

---

<sup>98</sup> TŰSKÉS, Uo.

<sup>99</sup> *Moralistes du XVIIe siècle. De Pibrac à Dufresny*, édition établie sous la direction de Jean LAFOND. Paris, Éditions Robert Laffont, 1992. Préface par Jean LAFOND, I.

szabályozott rendszer („*un ordre méthodique*”) írásban való alkalmazását azzal az indokkal, hogy a sorrendiséghez való ragaszkodás a szöveg gondolatiságának kárára megy.<sup>100</sup> A nemlineáris, fragmentált (*discontinu*) forma arra készíti az olvasót, hogy kitöltse a hézagokat (kompenzálja az információhiányt), és ily módon aktívan hozzájáruljon a jelentés létrehozásához. A produktív olvasás észrevétlenül ösztönzi a morális ítéletalkotás, az önreflexió folyamatait, a szöveg az introspekció eszközévé válik.<sup>101</sup>

Felmerül a kérdés: vajon a töredékes írások ténylegesen befejezetlenek? Amennyiben számolunk az olvasó aktív jelentésalkotói szerepével, úgy elmondhatjuk, hogy a szöveg potenciálisan magába foglalja a befejezettséget: az olvasó képes a tapasztalt valóság keretein belül teljesnek, hiánytalanul értékelni a szöveget, ha azt valamilyen szempontból összhangba tudja hozni saját gondolataival. Az olvasói értelmezés szubjektivitásából (melyet megelőz a fogalmi keretek tartalmi és strukturális rugalmassága) adódóan a szövegnek is számtalan lehetséges jelentése van – ez a megállapítás előremutat a pascali perspektivizmus és az igazság kérdésére. A töredékességben rejlő teljesség problémája a kortársakat is foglalkoztatta. Mme de Sablé például nyíltan dicséri Mme de Schomberget abból az alkalomból, hogy meglátása szerint sikerült hiánytalanul értelmeznie La Rochefoucauld egyik maximáját; Gilbert de Choiseul, Comminges püspöke pedig kiemeli az olvasó konstruktív szerepét a *Gondolatok* értelmezésében. La Fontaine az *Állatmesék* II. kötetében (1678), egy La Rochefoucauld-nak címzett szövegében foglal állást a rövid műfaj mellett, és a jezsuita Dominique Bouhours atya a *Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* című munkájában (1687) is kifejezi egyetértését abban, hogy a rövid írások sokkal inkább helyet hagynak a gondolkodásnak, mint a nagy terjedelmű szövegek.<sup>102</sup>

A diszkontinuitás kérdését az irodalomelmélet egyébként alapvetően két perspektíván keresztül szemléli. Az egyik, lényegében barthes-i inspirációjú nézőpont tagadja a befejezetlen diskurzus létezését, és a töredezettséget a teljes, kibontakozott diskurzus egy lehetséges létmódjának, megjelenési formájának tekinti. A másik perspektíva a diszkontinuitásnak önálló létjogosultságot tulajdonít, pontosabban szólva, azt állítja, hogy a töredék megelőzi az egészet, inherensen magában hordozva a

---

<sup>100</sup> Uo., II-III.

<sup>101</sup> Uo., XIII.

<sup>102</sup> Uo., XIII.

teljességet. Mindkét szemlélet egyetért a lineáris olvasás kivitelezhetetlenségében, és olvasat helyett az olvasatok racionalitását hangsúlyozza.<sup>103</sup>

A klasszicizmus moralista irodalmának jelentős része, Port-Royal-t is beleértve, az atticizmus irányzatát erősíti, amely szembe helyezkedik a ciceronianizmus körmondataival és túldíszítettségével. Az atticista retorika alapelvei – világos megfogalmazás, tiszta stílus – ugyan nem minden esetben érvényesültek, de a rövid műfajok preferálása önmagában jelzi a gondolatiság elsőbbségét a szóval szemben, és egy olyan új értékrend megerősítését, amely a Montaigne-i hagyomány folytatásaként az önreflexiót, az *én* megismerését tekinti az élet talán legfontosabb feladatának.<sup>104</sup> A kor jelentős részét átívelő karteziánus diskurzus is hasonló felfogást képvisel: ahelyett, hogy a társadalom csak egy szűk rétege számára elérhető, technikai-tudományos nyelvezetet használna, egy olyan retorika kidolgozását célozza meg, amely a tudományt elérhetőbbé teszi a nagyközönség számára.<sup>105</sup> A század utolsó harmadában újra megjelenő műfaj: a dialógus elősegíti ezt a törekvést, mivel a beszélgetés „mintájára” létrehozott szövegek tartalmazzák a társalgás elvárt elemeit, normáit, és ezáltal kevésbé tűnnek idegennek az olvasó számára. Bouhours atya 1671-ben megjelent *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* című munkája tekinthető a műfaj archetípusának, de érdemes megemlíteni többek között Fontenelle *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683) és Nicolas Malebranche *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról* (1683) című írásait is.<sup>106</sup>

Az atticista szemlélet a század végén is meghatározó marad a janzenista retorikában. Philippe Du Bois, Szent Ágoston ismert fordítója úgy vélte, szükséges tisztán elkülöníteni a „szép beszédet” a jó gondolkodástól, és ezt a distinkciót a liturgiában is érvényesíteni kell. Mindez nem azt jelentette, hogy a vallásról való diskurzusnak nélkülöznie kellene az esztétikai minőséget, mindössze arra hívja fel a figyelmet, hogy az ékesszólás nem mehet a gondolatiság, a spirituális üzenet rovására.<sup>107</sup> Mindent összevetve elmondható, hogy a műfaji rövideg, a látszólagos befejezetlenség nem egyszerűen formai probléma vagy fizikai paraméter, hanem a

---

<sup>103</sup> Jean-Pierre BEAUJOT, „Le travail de définition dans quelques maximes de La Rochefoucauld”. In: *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*. Études réunies et présentées par Jean LAFOND. Librairie philosophique J. Vrin, 1984. 94.

<sup>104</sup> LAFOND, *Préface, Moralistes, i.m.*, VII.

<sup>105</sup> Gilles DECLERQ, „La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675)”. In: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Szerk. Marc FUMAROLI. Paris, Presses Universitaires de France, 1999. 668-69.

<sup>106</sup> Uo., 666.

<sup>107</sup> Volker KAPP, „L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique”. In: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Szerk. Marc FUMAROLI. Paris, Presses Universitaires de France, 1999. 740-41.



szövegnek jelentést hordozó tulajdonsága, egy nézőpont kifejeződése. A tömörítés egyaránt ad lehetőséget a jelentés tiszta, egyértelmű megfogalmazására, és a kétértelműséggel való játékra is. Emellett a formai rövidség sajátos ritmikát, lüktetést kölcsönöz a szövegnek, kiemelve annak esztétikai minőségét.<sup>108</sup>

A XVII. századi autobiografikus emlékiratok – melynek vallási-spirituális vonulatát az ágostoni önéletírás inspirálja – a korszak irodalom- és történelemtudományi kutatásainak egyik fontos témáját jelentik. Marc Fumaroli megfogalmazásában, a klasszicizmus emlékiratai a „műfajok kereszteződésében” helyezkednek el, utalva összetettségükre és az ebből adódó definíciós problémára.<sup>109</sup> A műfaj fejlődésének fordulópontjaként Mazarin halálát (1661) jelölhetjük meg, amely egyben Anna királyné régensségének végét is jelenti.<sup>110</sup> Az emlékiratok műfaji definíciós problémája lényegében két tényezőre vezethető vissza: a megnevezés történeti hagyományaira és az önéletírás formáinak diverzitására a XVII. században. A Furetière-szótár különbséget tett a *mémoire* (jogi dokumentum), *mémoires* (történeti munka), és a *Mémoires* (Caesar *Commentarii*-ához hasonló, történeti beszámoló) között.<sup>111</sup> A *Littre*-szótár meghatározása szerint az emlékiratok (*Mémoires*) ekkor a történetírást szolgáló műfajt jelentenek.<sup>112</sup>

Bár a kor emlékiratainak jelentős része abban az értelemben a harmadik csoporthoz sorolható, hogy leggyakrabban történeti-politikai elbeszélések formáját öltik, nem lehetséges egységes és általános meghatározást adni. Ennek oka elsősorban az önéletírás céljainak változatosságában keresendő: a katonai (Castelneau, Coligny), vallási-spirituális (Port-Royal, Garasse atya), politikai (Sully, Richelieu, Retz), illetve más háttérű szerzők különbözőképpen értelmezik az önéletírás funkcióját. Ezzel összefüggésben egy másik kardinális tényező, hogy az adott szerző miként pozicionálja magát a politikai és egyházi elittel szemben, és hogyan változik a többségi diskurzussal való viszonya élete során.<sup>113</sup> Egy példával élve, La Rochefoucauld *Emlékiratainak*

---

<sup>108</sup> Gérard DESSONS, „La notion de brièveté”. In. *Brièveté et écriture. Actes recueillis du colloque international à Poitiers, 12 et 13 avril 1991*. Actes recueillis et présentés par Pierre TESTUD, Poitiers: UFR en langues et littératures. 1991. 7.

<sup>109</sup> Marc FUMAROLI, *Les Mémoires du XVII<sup>e</sup> siècle au carrefour des genres en prose*. XVII<sup>e</sup> siècle, 94-95. sz., 1971. 7-37. Hivatkozva Frédéric CHARBONNEAU, *Les silences de l'histoire. Les Mémoires Français du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hermann. 2016.

<sup>110</sup> CHARBONNEAU, *i.m.*, 62.

<sup>111</sup> *Uo.*, 7.

<sup>112</sup> René DÉMORIS, *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*. Genève, Librairie Droz, 2002. 59.

<sup>113</sup> CHARBONNEAU, *i.m.* 63-65.

megrírását a Fronde utáni kegyvesztettsége és az önigazolás vágya motiválja, de számtalan egyéb cél is vezérelte a kor értelmiségét – amelynek tagjai szinte mindig nemesi, illetve arisztokrata származásúak voltak – az önéletírásban. Ilyen például a család történetének dokumentálása, a történelem egy megélt szeletének feltárása az utókor számára, és különösen az államférfiak esetében volt jellemző, hogy emlékirataikkal önmagukról és karrierjükéről kívántak kedvező képet festeni.<sup>114</sup> Utóbbinak szintén kedvelt eszköze volt az irodalmi önarckép, ennek jó példája a következő fejezetben elemzésre kerülő mű: La Rochefoucauld *Portréja*.

Mindez azt mutatja, hogy az emlékiratok olvasásakor lehetetlen elvonatkoztatni a szerzőjük lelki diszpozíciójától és gondolkodási keretétől. Az említett tényezők kölcsönhatásának eredménye, hogy a XVII. századi francia önéletírás alapvetően polifonikus műfaj, melyben döntő szerepet játszik a szubjektivitás – még ha a tényyszerűsége való törekvés központi eleme is a világi önéletírásnak. A szerző gyakran nem azonosítja magát a narratíva főhősével, és az elbeszélés egyes szám harmadik személyben történik. A század második felétől kezdve egyre gyakoribbá válik az egyes szám első személyű elbeszélés, amelynek választásával a narrátor azt fejezi, hogy a történet hőse ő maga.<sup>115</sup>

Az újkori francia történelem ismert emlékiratainak túlnyomó többsége a vallásháborúk és a Fronde közötti időszakban keletkezett, a leggyakrabban elbeszélte történeteket értelemszerűen a polgárháborús események szolgálatjára. Az írások – akár csak La Rochefoucauld esetében – sokszor a kudarc hangján szólnak meg, és nem idegenek a műfajtól a valótlan, képzeletet megmozgató elemek, amelyek szórakoztató funkciót is betöltöttek. A kissé túlzó heroikus epizódok ellenére a hiteles önéletírás alapkövetelménye volt az igazság megőrzése – ez a minősége különböztette meg a fikciótól. A ki nem mondott titkokkal, ellipszisekkel színezett, de valós alapokon nyugvó történeti elbeszéléseket fokozott érdeklődéssel olvasták.<sup>116</sup>

Dokumentatív jellegén túlmenően az emlékiratok irodalmi értékkel is bírtak, a közönség kedvelt olvasmányainak számítottak, amiben fontos szerepet játszott, hogy az olvasó, lévén kortárs, könnyen tudott azonosulni (vagy éppen szembehelyezkedni) az íróval, és a történeteket saját tapasztalataira vonatkoztatni.<sup>117</sup> Azáltal, hogy a főhős maga az elbeszélő, a történet is mindig befejezetlen marad, és sejthető, hogy az előadott

---

<sup>114</sup> DÉMORIS, *i.m.* 60.

<sup>115</sup> Uo., 64.

<sup>116</sup> Uo., 71.

<sup>117</sup> Uo., 65.

történetet követően a hős bukásra van ítélve. Az egyes szám első személyű elbeszélésekből kibontakozik a kor politikai felelősségvállalásról való gondolkodása: a katonai és politikai szerepek még elválaszthatatlanok egymástól, a rendek és a parlament még valós veszélyt jelentettek az uralkodói hatalomra.<sup>118</sup>

Az önéletírás óriási korpuszában speciális helyet foglalnak el a vallási-spirituális ihletettséggű emlékiratok. Az önéletírás e válfaja is több forrásból táplálkozik. Egyrészt teljesíti a szerző azon, gyakran nem explicitált célkitűzését, hogy tapasztalatának megírásával az olvasó számára morális útmutatást fogalmazzon meg. Másrészt a spirituális tapasztalatban „szublimálódik” az önéletíró földi bukása: akár világi (például Montrésor grófja), akár egyházi kötelekből fordulnak az ilyen típusú autobiografikus írás felé, a szerzők saját kudarcukban a világi siker hiábavalóságának bizonyítékát látják, s megtérésüket spirituális győzelemként élik meg.<sup>119</sup> A Port-Royalhoz közvetlenül kapcsolódó számos önéletíró közül fontos megemlíteni az Arnauld-család közismert tagjait, Pontis-t és Pierre Thomas Du Fossét. A szerzők változatos hátterekkel rendelkeznek, és ebből a szempontból különlegesnek számítanak Pontis emlékiratai.<sup>120</sup> Pontis egy Port-Royalba visszavonult egykori katonatiszt volt, akinek szóbeli emlékezéseit először Du Fossé jegyezte le, dolgozta át, majd adta ki 1679-ben. Az elbeszélés érdekessége, hogy míg az első átdolgozásban Du Fossé még egyes szám harmadik személyű narrációt alkalmaz, a másodikban már áttér egyes szám első személyre – a szám/személy változtatása, bár más logikával, de megjelenik La Rochefoucauld *Emlékirataiban* is, ahogyan erre az elemzésben részletesen ki fogok térni. René Démoris szerint e gesztus értelmezhető Du Fossé azon szándékaként, hogy e szubjektív írásmódon keresztül mutassa be Pontis lelki fejlődésének fázisait, melynek végállomása a volt katona Istenhez való megtérése lesz. Ilyen értelemben Pontis emlékiratainak második átdolgozása az én-regény előzményének is tekinthető.<sup>121</sup>

Szent Ágoston *Vallomásainak* francia fordítása nem csak janzenista, de a mozgalomhoz köthető világi körökben is nagy hatással volt az önéletírásra. Kimutatható, hogy a fordítás kiadását követő időszakban érezhetően erősödik a szubjektív hangvétel az emlékiratokban, és gyakoribbá válnak a vezeklés, a bűnbocsánatért esedezés, valamint az elvonulás, introspekció motívumai. Szintén jellemző a műfaji összetettség (például naplószerű bejegyzések, misszilis vagy fiktív

---

<sup>118</sup> Uo., 72.

<sup>119</sup> Uo., 75-76.

<sup>120</sup> TÜSKÉS, *A janzenizmus, i.m.* 178-179

<sup>121</sup> DÉMORIS, *i.m.* 100-110.

levelek keverednek a hagyományos emlékirattal), a szöveg struktúrája pedig gyakran a homiletikai szabályokat követi. Az ágostoni inspirációjú emlékiratok központi eleme az Istenhez való megtérés motívuma, melyet az *én* teljes feladásának kell megelőznie. Ugyanakkor, a műfaj egészéhez hasonlóan, ezekre az írásokra is jellemző a polifonikusság: a lelkiismereti, egyházi és világi kérdések, a társadalmi-politikai témák tárgyalása, a spirituális miszticizmus és a racionalitás ellentéte mind tipikusan megjelenő elemek.

A janzenista emlékirat nagy jelentőséggel bír a XVII. századi, majd pedig felvilágosodás kori önéletírás történetében. Egyrészt újradefiniálja a klasszikus műfaji határokat, másrészt pedig meghatározó része van a modern *én*-fogalom kialakulásában, melynek közvetlen hatása a világi visszaemlékezések szubjektivizmusában is kimutatható.<sup>122</sup> E tendencia nemzetközi kisugárzásának hazai példája II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* („Egy bűnös vallomása”) című önéletrajzi írása, melynek eredeti latin nyelvű szövegét a grosbois-i kamalduli kolostorban franciára fordították. A francia emlékiratok tematikus változatossága megtalálható Rákóczi vallomásában is: a három könyvből álló munkában a következetességet nélkülözve, ám egymással összefonódva váltják egymást az, autobiografikus narratívák, a történelmi-politikai kitekintések és a lelkiségi irodalomra oly jellemző meditációk.<sup>123</sup> Ugyanígy azonosíthatóak a jellegzetesen ágostoni motívumok, mint a bűnbeesésnek és Krisztus születésének története, a bűnös megbánása, zokogás, vezeklés, feloldozás keresése, vagy a kegyelembe vetett hit.<sup>124</sup> A grosbois-i kolostorban eltöltött időn túl Rákóczi janzenista költődését rodostói könyvtárának összetétele is bizonyítja: a fejedelem olvasta Nicole, Arnauld, Quesnel munkáit, és rendelkezett a Sacy-féle bibliafordítással is.<sup>125</sup> Szintén jellemző az ágostoni írásmódot meghatározó metaforikusság, az analógiák és szimbólumok gyakori használata.<sup>126</sup> Emellett, ahogyan arra Bartók Tibor SJ is felhívja a

---

<sup>122</sup> Uo., 179-180.

<sup>123</sup> TÜSKÉS Gábor, *Schuld und Sühne in der Confessio peccatoris von Fürst Ferenc Rákóczi II, Simpliciana*, Schriften der Grimmelhausen-Gesellschaft, 38. évf., 2016. 383-414.

<sup>124</sup> E motívumok, bár sajátos megjelenési formákkal rendelkeznek, nem korlátozhatóak a janzenista diskurzusra, és közülük számos a jezsuitáknál is megjelenik. A megbánás, zokogás képe például hangsúlyos eleme Loyolai Szent Ignác *Naplójának*, amelyben a sírás a bizonytalanságra, és a bűnök alóli feloldozás vágyára adott intenzív érzelmi reakció. LOYOLAI SZENT Ignác, *Napló. Lelki feljegyzések*. Kritikai kiadás. In. *A zarándok. Önéletrajzi visszaemlékezések és Napló. Lelki feljegyzések. Források 3.* sorozat. Szerk. HORVÁTH Árpád SJ, SZABÓ Ferenc SJ, VÍZI Elemér SJ, BARTÓK Tibor SJ. Budapest, Jezsuita Kiadó. 2015. 159-256.

<sup>125</sup> TÜSKÉS, *Schuld und Sühne, i.m.* 410-411.

<sup>126</sup> Uo., 403. A janzenista hatású irodalom általában vett metaforikussága – kiváltképpen a szív, a bűn és a megváltás motívumaira vonatkozóan – meglátásom szerint összefüggésben állhat az irányzat figurista szemléletével.

figyelmet Loyolai Szent Ignác *Naplójához* írott előszavában,<sup>127</sup> Isten megtapasztalásának misztikus élménye nem írható le a hétköznapi nyelv eszköztárával. Az író azzal a problémával szembesül, hogy lehetetlen a kimondhatatlanról egyszerűen beszélni. Éppen ezért a lelkeségi irodalom a metafora és az allegória nyelvén keresztül próbálja visszaadni a tapasztalat megragadhatatlanságát, mélységét. A racionalitás határán túllépve, a metaforikus gondolkodás lehetővé teszi az egyébként szemantikailag oximoronnak számító fogalmak egymáshoz rendelését, mint például Isten „fényes sötétségként” történő konceptualizálása. Összességében tehát elmondható, hogy a metaforikus nyelvhasználat, a gyakran spirituális alapokra helyezett introspekció, és általában véve az önreflexió a kor emlékiratainak kulcselemévé vált.

#### **II.4. Antropológia és irodalom: az emberi természet feltérképezéséről a XVII. században**

A francia klasszicizmus moralista irodalmának és önéletírásának célkitűzéseit értelmezhetjük egy olyan általános tendencia részeként, amely az ember komplexitásának feltárására irányult. A humanizmus filozófiájának kibontakozásaként a XVII. század francia írói az emberről, és elsősorban az emberi természetről való beszédet (*discours sur l'homme*) jelölik ki az irodalom fő programjaként, ami egyúttal jelzi a kor embertudományi kutatásainak irányvonalait is. A klasszikus antropológia központjában a jellem (*caractère*) áll, és szerves egységet alkot az irodalommal. Emellett kimutatható az anatómia, a kartográfia, és az e tudományterületeket nagymértékben meghatározó kozmográfia termékeny hatása ebben a diskurzusban. A „morális tér” (*espace moral*)<sup>128</sup> feltérképezésének igénye valójában összefügg a fizika azon törekvésével, hogy megismerje a világ működését szabályozó törvényeket, és rendezett módon strukturálja azokat. Ez részben arra az ókori antropológiai perspektívára vezethető vissza, amely az emberi tulajdonságokat a csillagászat és a fizika jelenségein keresztül értelmezte: az antropocentrizmust a geocentrikus világkép határozta meg.<sup>129</sup>

A XVI. században, a heliocentrizmus elterjedésével párhuzamosan, a hagyományos emberkép is fokozatosan átalakulni látszott. A tudományos

<sup>127</sup> BARTÓK Tibor SJ, „Szent Ignác, a rejtett misztikus”, In. LOYOLAI SZENT Ignác, *i.m.* 146. Megállapításai mellett Bartók Tibor SJ kiemeli, hogy *Naplójában* Szent Ignác igen kevésbé használ költői nyelvezetet, a stílus, a megfogalmazás egyszerűségére törekszik. Ebben az ellentmondásban az is szerepet játszhat, hogy a napló egyik fontos témája a közösség pénzügyi helyzete, és egyéb gyakorlati kérdéseket is tárgyal benne a szerző.

<sup>128</sup> Louis VAN DELFT, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993. 2-5.

<sup>129</sup> Uo., 7.

paradigmaváltás kimozdította az embert a makrokozmoszban mindaddig elfoglalt központi, stabil helyéből, pozíciója immár viszonylagossá vált. A gondolkodók kételkedni kezdtek az ember teljes megismerhetőségében, és – a francia irodalomban valószínűsíthetően Montaigne *Esszéivel* – megindult egy olyan perspektívának a kibontakozása, amely hangsúlyozza az emberi jellem bonyolultságát, a lélek mélyen rejtett, feltárhatatlan régióit. A francia gondolkodásban az *amour-propre*, és az *én* irányíthatatlanságának koncepciói is jelzik az ágostoni eszmék általános hatását. Az *én* instabil, folyton változó entitás, mely önkéntelenül alárendeli magát a szenvedélyek csapongásának, s melynek feltárása, Montaigne szavaival élve, egy labirintusból való kiútkereséshez hasonlítható.<sup>130</sup>

Az előzőekben tárgyalt műfaji kérdésekre visszatérve, a rövid, töredékes írások értelmezhetőek e perspektíva fizikai lenyomataként is. A bizonytalan emberi természetet kutató moralista elveti a zárt, végleges szöveg racionalitását, s a nyitott, befejezetlen formát választja, mely számtalan interpretációs lehetőséget kínál az olvasó számára – éppen úgy, ahogyan az *én* is csupán egy részleges, fragmentált, befejezetlen manifesztációja a lélek végtelen mélységének és összetettségének. Az alkalmazott irodalmi formák tehát megfelelnek a vizsgálat tárgyának, és sajátos elemzési perspektívát igényelnek. Ugyanakkor megemlíthető, hogy a francia moralista irodalom sem szakít teljesen az ókori jellemrajzok hagyományával, és e tradíció bizonyos elemei fontos részét képezik a klasszicista karakterábrázolásnak. Ennek egyik példája, hogy Theophrasztosz i.e. III. századi görög filozófus mintáját követve, La Rochefoucauld és La Bruyère előszeretettel osztják a társadalmat embertípusokra, amelyeket egy-egy meghatározó jellemvonás alapján (prototipikusan) lehet definiálni.<sup>131</sup>

A kor emberről való diskurzusának metaforái is sok esetben antik gyökerekkel rendelkeznek, de egyértelmű a kora modernség tudományos-technikai fejlődésének és filozófiai tendenciáinak hatása is. Valójában a „történelmi” metaforák kölcsönhatásba léptek ezekkel a kontextuális tényezőkkel, s ennek köszönhetően olyan metaforák keletkeztek, amelyek megfelelnek a kor gondolkodásának. Az ismert referenciák elérhetővé tették a diskurzusba való becsatlakozást a szélesebb közönség számára is. Ebbe a kulturális jelenségbe illeszkedik az az elképzelés is, amely az embert könyvként értelmezi: a test és a lélek többé-kevésbé intelligibilis jelek összességének tekinthető, az orvos és a moralista feladata pedig, hogy feltárja az olvashatóság kritériumait. A

---

<sup>130</sup> Uo., 8-10.

<sup>131</sup> Uo., 11-15.

metafora kora újkori megnyilvánulását (struktúra, leképezések, értelmezések) a könyvnyomtatás elterjedése inspirálta, de a már hosszú évszázadok óta ismert, a könyvet mint forrástartományt használó *liber naturae*, *liber mundi* és *liber vitae* metaforákon alapszik.<sup>132</sup> Maga a *caractère* szó (jel, lenyomat) is ebből a fogalomkörből lett átvéve, és innen fejlődött ki poliszemikus jelentése. A jellemrajzok divatjának egyik kifutása nemzetkarakterológia, melynek Baltasar Gracián jezsuita író *Criticón* című háromkötetes munkája az egyik legismertebb példája.<sup>133</sup>

A földrajzi felfedezések és a kartográfia bevett kifejezései nyomán terjedt el az emberi természet *terra incognita*, azaz „ismeretlen földként” történő konceptualizációja. A geográfiai ihletésű metafora elsődleges leképezése, hogy a forrástartomány (földtérkép) kibővülésével a céltartomány (ember) is egy változó, további feltárássra váró entitás. A térkép mellett az utazás motívuma, és a csillagászati eszközökkel vizsgálható mikrokozmosz is gyakori forrástartománnyá válik. A XVII. század elején az angol irodalom kifejezetten kedveli ezeket a metaforákat, és sorra jelennek meg a térképszerű jellemrajzok és anatómiai könyvek, mint például Humphrey Browne *A Map of the Microcosme, or A Moral Description of Man* (1642) vagy Samuel Person *An Anatomical Lecture of Man, or a Map of the Little World* (1664) című írásai.<sup>134</sup> A *terra incognita* metafora például La Rochefoucauld *Maximáinak* egyik vezérmotívuma lesz, az anatómiai „térképek” pedig nagymértékben meghatározzák a test-lélek problémáról való korabeli vélekedéseket.

A kor moralista gondolkodói – akár filozófiai, akár teológiai perspektívából nézve – tehát egy olyan új felfogást képviselnek, amely az állandósággal, a statikussággal szemben egy folytonosan változó, alapvetően racionális, de javarészt a szenvedélyei által vezérelt emberi természetet feltételez.<sup>135</sup> A végtelen és a semmi között félúton, az ember szembe kell, hogy nézzen önmaga megismerhetetlenségével, és létezése céljának bizonytalanságával. Akárcsak a vallási-spirituális indíttatású önéletrrásban, a moralista irodalomban is fontos szerepet kap a metafora, amelyben visszaköszönnek a korszakon átívelő kulturális metaforák, és mely által az adott irodalmi mű beépül az emberről folyó többségi diskurzusba.

---

<sup>132</sup> Uo., 19-21.

<sup>133</sup> Uo., 34.

<sup>134</sup> Uo., 35.

<sup>135</sup> Uo., 36-37.

A disszertációmban elemzett két szerző, Blaise Pascal és François de La Rochefoucauld filozófiai-irodalmi munkássága egyértelműen illeszkedik az imént felvázolt gondolati keretbe, és műfaji választás tekintetében is elmondható, hogy a rövid, töredékes formák dominálnak életművükben. Azonban fontos hangsúlyozni már előljáróban is azt a tényt, hogy a hasonló alapfeltevések mellett elemi különbség állapítható meg a két szerző által felvett perspektívában. Pascal apologetikus, teológiai inspirációjú írásaival szemben La Rochefoucauld-nál egy lényegében világi, társadalom-központú szemlélet jelenik meg.<sup>136</sup> E két nézőpontra tekinthetünk úgy, mint egy spektrum két, egymástól viszonylag távol eső pontjára, amelyek ugyanakkor nem inkompatibilisek egymással, tekintve, hogy hasonló értékrend mentén rendeződnek. Mindez azt jelenti, hogy a korpusz metaforáinak elemzésekor a kontextuális és idiografikus tényezők mellett számolnunk kell a két felfogás közötti hasonlóságok és különbségek kölcsönhatásából adódó jellegzetességekkel is, amelyek feltételezésem szerint a konceptuális síkon túl a nyelvi megfogalmazás szintjén is megnyilvánulhatnak.

---

<sup>136</sup> BRUNN, *i.m.* 252., ARADI, *A kognitív metafora, i.m.* 110.



### III. Az önmegismerés és az önábrázolás lehetőségei és korlátai. Metaforaelméleti elemzések

#### III.1. Egologikus tér és metafora François de La Rochefoucauld életművében

Disszertációm elemző részének első fejezete az *én* mint pszichológiai és társadalmi létező manifesztációját vizsgálja François de La Rochefoucauld írói életművében. A *Maximák*ban kibontakozó emberkép nyomán alkotta meg Eric Tourette az „egológia” (*égologie*) fogalmát, mellyel nem csak a La Rochefoucauld-i társadalomkritikát, hanem az *amour-propre* koncepcióját és az *én* konstruálásának folyamatát is új értelmezési keretbe helyezte. Az egológia fogalmán „a kommunikáció végletesen centripetális formáját”<sup>137</sup> érti, egy olyan ösztönösen működő én-központot, melyben a társadalmi érintkezés minden mozzanata az *én* önértékelésének és szociális státuszának megerősítésére szolgál. A külvilágból érkező ingereken keresztül az *én* szüntelenül újrateheríti önmagát, létrehozva ezáltal az egologikus teret, egy izolált, zárt rendszert, melyben képes fenntartani a tökéletesség látszatát. Mindezen elméleti megfontolások háttérében az önszeretet, franciául *amour-propre*<sup>138</sup> áll, mely a XVII. századi janzenista, illetve ágostoni morálfilozófiai kontextusban a látszateltetés és hipokrizis szinonimája. La Rochefoucauld gondolkodásában ez a fogalom különös fontossággal bír: azon túl, hogy a kollektív társadalmi hazugság forrása, az *amour-propre* gátat szab önmagunk megismerésének és a tudatos szellemi-erkölcsi fejlődésnek. Tourette alapfelvetése, hogy az *én* egy állandó egologikus térben helyezkedik el. Amennyiben ezt a hipotézist elfogadjuk, felmerül a kérdés, hogy vajon az egológia az írás folyamatában is megmutatkozik-e, azaz az írással a szerző saját (írói, társadalmi, politikai) státuszának fenntartását szolgálja-e. Koncepciójára támaszkodva alakítottam ki feltevésemet. A *Maximák*ban La Rochefoucauld a kritikus szerepét vállalja magára, korának nyelvi és filozófiai eszközkészletével írja le az *amour-propre* működését. *Emlékirataiban* (*Mémoires*, 1662) azonban eltérő módon fogalmaz: udvari pályafutását a történelmi emlékirat (*mémoires historiques*) műfajába ágyazva mutatja be, miközben a Fronde (1648-1652) eseményeiben játszott szerepét, kegyvesztettségéből fakadó csalódottságát látszólag háttérbe szorítja. Az elbeszélés során megkettőzi önmagát: az írói pozícióban elkülönül és eltávolodik a szereplőtől, akinek történetét előadja.

<sup>137</sup> Éric TOURETTE, *De l'égologie selon La Rochefoucauld*. Littérature 165. szám, 2012/1. 3.

<sup>138</sup> A fogalmat franciául használom, mivel magyar megfelelői (önszeretet, hiúság, stb.) nem adják vissza a teljes jelentéstartalmat.

E fejezetben tehát arra keresem a választ, hogy a *Maximák*ban explicitált *amour-propre* működik-e La Rochefoucauld *Mémoires*-jaiban és *Portrait*-jában, azaz igazolható-e a feltételezett egologikus tér megléte. Amennyiben igen, a következő kérdés, hogy ez milyen formában történik, és milyen metaforaelméleti, illetve általános nyelvészeti-pragmatikai eszközökkel elemezhető a természete. Az egológia alapelveit kiegészítem és megtámogatom a *self-fashioning*, magyarul én-performancia elméletével, melyet Stephen Greenblatt amerikai reneszánsz-kutató dolgozott a társadalmi *én*-reprezentáció irodalmi szövegekben és művészeti alkotásokban történő elemzése során.<sup>139</sup>

A fejezet egy másik célkitűzése, hogy megkísérelje feloldani azt az aszimmetriát, amely La Rochefoucauld életművének irodalom- és társadalomtudományi feldolgozását jellemzi. Ahogyan arra már korábban utaltam, a *Maximák* népszerűsége mellett az *Emlékiratok* és a *Portré* háttérbe szorultak, és általánosságban igen kevés vizsgált szövegek. Ebben a fejezetben, bár idézem és elemzem a *Maximák* néhány vonatkozó részét, a hangsúlyt a szerző másik két szövegére helyezem, mivel úgy vélem, műfaji és tartalmi sajátosságaik jelentős következtetésekkel bírhatnak az egológia problémakörével kapcsolatosan. Mivel ezt a fogalmat a XVII. századi ágostoni ihlettségű gondolkodás kereteiben vizsgálom, feltételezhető, hogy az e fejezetben bemutatott eredmények kutatásom többi elemzett motívumában és szövegeiben, illetve szövegrészeiben is visszaköszönnék majd.

A következő két alfejezet részletesen ismerteti az egológia alapelveit, melyet természetszerűleg az *amour-propre* ágostoni koncepciójába ágyazva mutatok be. Az elemzés második felében, a vonatkozó helyen térek ki az én-performanciára, kiemelve a két koncepció közötti párhuzamokat. Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy ezen elméleti megfontolások bevonásával nem az a célom, hogy az elemzéseket koherens irodalom- vagy kultúraelméleti keretbe helyezzem. Sokkal inkább arról van szó, hogy az egológia és az én-performancia olyan nézőpontot adnak, mely a metaforaelmélettel kiegészülve megfelelően kontextualizált, széles perspektívájú elemzést tesz lehetővé.

---

<sup>139</sup> Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago, Chicago University Press. 1980.

### III.1.1. Az amour-propre és az egológia

Az *amour-propre* mint morálfilozófiai fogalom önmagam önző szeretetét takarja, melynek mozgatórugója a pozitív társadalmi megítélés és érvényesülés. Más szóval, az *amour-propre* a kívülről érkező visszajelzéseken alapuló önbecsülés, önmagam szeretetének feltételes és ebből kifolyólag törékeny formája. Mivel minden egyén saját önbecsülésének fenntartására törekszik, elengedhetetlen társadalmi státuszának folyamatos erősítése – ez a pszichológiai igény hívja életre a kollektív tettetés, hipokrita viselkedés jelenségét.

A XVII. századi morálfilozófia és teológia emberértelmezései központi szerepet tulajdonítottak az *amour-propre*-nak. Ahogyan már láthattuk, a janzenista teológia abból az ágostoni tételből indul ki, hogy az eredendő bűn következményeként az embert, Pascal szavait idézve, második, „lealjasult” természetében az *amour-propre* irányítja, és ezért képtelen újratereíteni a bűnbeesés előtti teljes, harmonikus kapcsolatot Istennel. E transzcendens tapasztalás kizárólag a *grâce efficace*-on keresztül lehetséges, melynek privilégiumában Isten csak az általa kiválasztott halandókat részesíti.

Az ágostoni teológiai gondolkodás tehát meglehetősen pesszimista emberképre épít: bűnös, tudatlan állapotában az ember nem találja helyét az univerzum végtelenében, nincs egy olyan stabil pont, amelybe kapaszkodva értelmezheti létezését.<sup>140</sup> Saint-Cyran az igaz keresztény (értsd: *grâce efficace*-ban részesült hívő) lelki békéjét a szív megnyugvásaként írja le. Ez azonban csak az *amour-propre* elutasításával, tehát saját akaratom teljes feladásával lehetséges. A lélek egymásra épülő rétegei a zárt tér metaforái által válnak egymástól elkülöníthetővé: a szoba – „chambre” a „kifelé mutatott én” mindenki számára nyitott; az ablak nélküli kis helyiség – „cabinet” a valódi én ismert része, amely csak a közeli barátok számára van fenntartva; míg a zárka – „cellule” pedig csak Istennek és önmagának.<sup>141</sup> Látható tehát, hogy a spirituális megismerés során a társadalmi *én* megadja magát az akarat Istennek való teljes alárendelésével. E folyamatban a legnagyobb akadályt az *amour-propre* jelenti, mely szüntelenül önmaga megerősítését tartja szem előtt. A kifelé viselt maszk levetésével azonban az ember felismeri, hogy nem az, aminek tűnik, illetve aminek hiszi

---

<sup>140</sup> Pierre MAGNARD, *Saint-Cyran ou le paradoxe chrétien*. Chroniques de Port-Royal : Les deux abbés de Saint-Cyran, 26-28. sz. 1977-79. 27-37. Elektronikus forrás: <http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/?Chroniques-de-Port-Royal-26-27-28.html>. Hozzáférés dátuma: 2017. április 5.

<sup>141</sup> Uo., 29.

magát. Az isteni akaratnak való engedelmisségben, alázatban a külsőségek, a társadalom által értéként aposztrofált anyagi javak értelmüket veszítik, a figyelem a lélek legbelsőbb területei felé irányul, melyek gyakran még maga a lélek számára is feltérképezetlenek. A lélek megismerhetetlensége a janzenista misztérium alapeleme, mely ugyancsak az isteni akarat elsőbbségét bizonyítja: a folytonos önvizsgálat és meditáció ellenére az ember saját lelkének csak azon rétegeit ismerheti meg, melyeket Isten megenged.<sup>142</sup> Önmaga teljes feladásával az ember felismeri, hogy kétszeresen is semmi: Isten végtelen tökéletességéhez mérve semmi mint halandó teremtmény, és mint bűnös az Úr határtalan jóságának tükrében.<sup>143</sup> A halálban a lélek elválk a testtől, és létrejön az egyetlen igazi kapcsolat, a Jézussal való egyesülés, a megváltott lelkek Istennel való harmóniája. Összefoglalva, a janzenista kegyelem-elmélet hangsúlyozza a befelé fordulás, az önvizsgálat szükségességét, a külső elvárásoknak való megfelelés megtagadását – a külső, bizonytalan referenciaponttól (társadalom) totálisan eltávolodva a létezés belső, spirituális aspektusainak tulajdonít kizárólagos értéket.

A *Sentences et maximes morales* című művet gyakran kifejezetten az ágostoni morálfilozófián keresztül értelmezik, pedig, ahogyan már említettük, La Rochefoucauld gondolkodását kis mértékben alakította a janzenizmus mint vallási irányzat. Bár tény, hogy La Rochefoucauld ebben a munkájában is pesszimista emberképre építve dolgozza ki saját társadalom koncepcióját, fontos hangsúlyozni, hogy a XVII. század során a vallás, a vallásosság kérdései fokozatosan áthelyeződtek a gyakorlatias mindennapok területére, és Michel de Certeau szavaival élve,<sup>144</sup> egyfajta „társadalmi gesztussá” váltak, ahol az erkölcs (a viselkedés) elsőbbséget élvezett a megélt hittel szemben. Megállapítható tehát, hogy társadalmi szinten az ágostoni alapelvekkel ellentétes folyamatok zajlottak, és a mindennapi hitélet tekintetében is megkezdődött a társadalmi szintér felé való elmozdulás.<sup>145</sup> Ahogyan azt Jean Lafond is kiemeli,<sup>146</sup> a XVII. század sok szempontból az *énben* való kételkedés korszaka: a fizika és a matematika terén hozott jelentős előrelépések, a földrajzi felfedezések, és a filozófiai perspektívák

---

<sup>142</sup> Jean-Christophe DE NADAÏ, *Aperçus d'une morale de Port-Royal*. Revue d'éthique et de théologie morale, 232. szám, 2004/4. 75.

<sup>143</sup> Pierre MAGNARD, *i.m.*, 30.

<sup>144</sup> Michel DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, « Folio », 1975. 160. Idézi: BRUNN, *i.m.* 257.

<sup>145</sup> Zárójelben jegyezzük meg, hogy a *Die Legitimität der Neuzeit* c. filozófiai munkájában (1966) a kora újkori tudományos fejlődés kapcsán Hans Blumenberg egy olyan episztemológiai paradigmaváltásról beszél, mely csak azért jöhetett létre, mert az ember képessé vált a keresztény elvektől független, racionális tudományos gondolkodásra.

<sup>146</sup> Jean LAFOND, *Préface aux Maximes et Réflexions diverses, Maximes de Mme de Sablé*. Établie et annotée par Jean LAFOND. Paris, Gallimard, 1976. 9.

kiszélesedése nyomán az ember önmagáról alkotott képe megváltozott, a létezők hierarchiájában elfoglalt központi szerepe pedig erőteljesen relativizálódott.<sup>147</sup> A moralista feladata, hogy ebből az új nézőpontból vizsgálja az egyéni és társas viselkedést: a modern társadalomkritikushoz hasonlóan, megfigyelői pozícióból, a mutatott viselkedésen keresztül értelmezi és értékeli a valós szándékot. Másként fogalmazva, a láthatóból következtet a rejtettre, a háttérben meghúzódó okokra és értékrendre. Az erkölcsiségről, a kollektív értékrendről való diskurzusok különös fontossággal bírtak egy olyan társadalmi struktúrában, mely javarészt a *látszat* (le paraître) koncepciójára épült – elegendő csak a gáláns, udvari viselkedés szabályaira vagy finomkodó (*précieux*) nyelvhasználatra gondolnunk. Ebben a kontextusban a *Sentences et maximes morales* – mintegy előrevetítve La Bruyère két évtizeddel később megjelenő *Caractères* (Jellemek) című művét – értelmezhető La Rochefoucauld társadalmának korrajzaként, melyben kétségkívül fellelhetőek az ágostoni morálfilozófia elemei. A műben a maximák mellett helyet foglaló *Réflexions* (nagyobb lélegzetvételi reflexiók, gondolatok) célja nem annyira a kritika, mint egyfajta etikai vizsgálódás: felismerve, hogy a tettetés, a látszatkeltés politikája legközvetlenebb módon a nyelven keresztül valósul meg, La Rochefoucauld arra törekedett, hogy felfejtse a diskurzus rejtett rétegeit, és ezáltal jobban átlássa a mögötte működő társadalmi dinamikát.<sup>148</sup> Az udvarias, őszinte beszéd valójában elrejt az emberi természet önző, agresszív mivoltát, és ilyen formán az interperszonális interakció minden mozzanatában újratekinti a tettétést. A *Réflexions*-nal La Rochefoucauld felhívja a figyelmet a hamis diskurzusban rejlő veszélyekre, és egy olyan perspektívát kínál, amellyel legalább részlegesen feloldhatóvá válik a tettettett erények gyakorlásának kényszere, és ebből következően olyan viselkedési szabályok hozhatóak létre, amelyek erkölcsileg kevésbé kifogásolhatóak. E meglátás lényege, hogy az egyén gondolkodásának összhangban kell lennie viselkedésével. Az önmagammal való koherencia megteremtéséhez természetesen nélkülözhetetlen a külvilág visszajelzése, de alapjában véve az ember önmaga szüntelen értékelésével, döntéseinek felülbíráásával kell, hogy eljusson egy olyan egyensúlyi állapotba, amely által a külvilág számára hitelessé, igazzá válik. Ily módon az egyén tökéletesen kontrollálja saját diskurzusát, és

---

<sup>147</sup> Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea*. New York, Harper, 1965. 189. E megállapítás a létezés nagy láncáról és a test-metaforáról szóló fejezet alaptételeként szolgál majd.

<sup>148</sup> BRUNN, *i.m.*, 254.

kevesebb kárt, sérelmet okoz.<sup>149</sup> Bár ez az elképzelés rokonságot mutat a janzenizmus introspektív, önvizsgálaton alapuló gondolkodásával, fontos leszögezni, hogy La Rochefoucauld nem beszél az *amour-propre* teljes feladásáról, pusztán korlátozásáról. Azáltal, hogy mérlegeli mások érdekeit, és sajátját minimálisan háttérbe szorítja, az egyén sokkal inkább képessé válik pozitív társadalmi kötelekek kialakítására (bizalom, barátság). Ugyanakkor, tekintve, hogy az egyén célja mindig saját érdekeinek megvalósítása, az *amour-propre* szempontjából minden viselkedési forma csupán stratégia az adott szituációban való érvényesüléshez, és az esetlegesen kedvező társadalmi hatások e törekvés pozitív melléktermékének tekinthetőek. Mindebből kitűnik, hogy erény és bűn nem különülnek el élesen, La Rochefoucauld erkölcsi gondolkodását nem lehet e két minőség dichotomikus kapcsolatára építeni: egy olyan morális gyakorlat megalkotására törekedett, melynek alapját nem a hagyományosan keresztény fogalmi rendszerből átemelt ellentétpárok, hanem valós, megfigyelésen és tapasztalaton alapuló társadalmi jelenségek, tendenciák adják. A saját szemszögéből realiztikus, pesszimista emberképet jelenít meg, de nem utasítja el a jobbá válás lehetőségét: felvázolja a harmonikus társadalmi együttélés feltételeit, anélkül, hogy megkövetelné az *amour-propre* megtagadását. Felismerve a diskurzus *én*-központúságát, La Rochefoucauld maximáiban tulajdonképpen lefektette azokat a társadalmi szabályokat, melyek biztosítják, hogy az interperszonális kommunikációban az *én* és a *másik* önbecsülése is sértetlen marad. Napjaink La Rochefoucauld-értelmezése, a *Maximák*ban kibontakozó kritika korfüggetlen értékét megragadva, vezeti be az egológia fogalmát, mely elsősorban az *amour-propre* nyelvi vonatkozásaihoz kapcsolódik.

Eric Tourette definíciójában az egológia az „*amour-propre* tisztán nyelvi manifesztációja”.<sup>150</sup> A kommunikáció<sup>151</sup> elsődleges célja – a jelentés átadásán túl – interperszonális kapcsolat létesítése, szociális viselkedési mintázatok ismétlése, megerősítése. Az *amour-propre* működése szempontjából ezek a célok azonban csak másodlagosak, a beszélgetőtárs és az információcsere az *ego* megerősítésének helyzeti eszközei. A kommunikáció összetett folyamatának elemei dinamikusan alakítják egymást, ezáltal teret biztosítva az *amour-propre*-nak, hogy szándékával összhangban formálja a beszélgetés irányát, fókuszát. Az egologikus nyelvhasználat csak a felszínen

---

<sup>149</sup> Uo., 261-263.

<sup>150</sup> TOURETTE, *De l'égologie, i.m.*, 3.

<sup>151</sup> A terminus alatt egyaránt értjük az élőszóbeli közlést és a metakommunikációt.

látja el a kommunikáció eredeti funkcióját; a jelentés mélyebb rétegeit vizsgálva nyilvánvalóvá válik, hogy az *én* megkülönböztetése, a *másiktól* való elhatárolása a cél. Azzal, hogy a kommunikáció minden mozzanata az *én* pszichológiai stabilitásának fenntartása felé irányul, gyakorlati szinten megszűnik a kétirányú érintkezés; az előírt társadalmi forgatókönyv, a szkript teljesül ugyan, de a kölcsönösség *valódi* feltételei nem. Ezáltal egy olyan „zárt és szűk tér”<sup>152</sup> keletkezik, melyben a nyelv és az *én* metonimikus viszonyban van egymással: az *én* a nyelv részévé,<sup>153</sup> a nyelv által fenntartott rendszer állandó, statikus középpontjává válik. A rendszer fogadja a külvilágból érkező ingereket, és azokat az *amour-propre* szándékának megfelelően hasznosítja anélkül, hogy bármilyen kifelé áramló erőfeszítést is tenne. Az *amour-propre* ezekből a külső ingerekből táplálkozik, az interperszonális érintkezés során újra és újra „feltölti” magát: elmondható tehát, hogy egy egyirányú, teljességgel öncélú létezését valósítja meg. A már integrált és a kontextuális információk felhasználásával dolgoz ki olyan stratégiákat, melyek a figyelmet az *énre* irányítják. Egy szemléletes példával élve, a *Maximák*ban gyakori motívum az álszerénység. La Rochefoucauld értelmezésében az álszerénység, illetve önmagam hibáinak hangsúlyozása egy olyan pragmatikai stratégia, melynek egyetlen célja a dicséret (*louange*) elnyerése: „Gyengéinket csak hiúságból szoktuk bevallani”, „Saját magunkat csak azért szóljuk meg, mert dicséretre vágyunk”.<sup>154</sup> Az *én*ről alkotott kép megkarcolása (gyengeségek, hibák kiemelése, értékek kicsinyítése) egy olyan szkriptet aktivál, amely minden esetben az *ego* pozitív megerősítéséhez vezet. A *figyelem* interperszonális kommunikációban betöltött funkcióit Yves Citton vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy a kölcsönösség, valamint a beszélgetés menetének különböző nyelvi-pragmatikai stratégiákkal történő fenntartására való törekvés előfeltételei a kommunikáció sikerességének.<sup>155</sup> Ilyen tekintetben tehát az egologikus beszédmód sikertelen kommunikációt eredményez, mert a kölcsönösség elve nem teljesül, illetve pusztán látszólagos; a beszélgetés fenntartása pedig tisztán a hasznosítható ingerek és

---

<sup>152</sup> TOURETTE, *De l'égologie*, i.m. 4.

<sup>153</sup> „[...] les mots se perdent dans le moi [...]” TOURETTE, *De l'égologie*, i.m. 6.

<sup>154</sup> François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*. Ford. Szávai János. Budapest, Windsor Kiadó, 1996. 147. és 165. A szövegrészleteknél az idézés nyelvének megfelelő kiadást jelölöm a lábjegyzetekben, majd ezt követően idézem az eredeti francia szöveget. „Nous n'avouons jamais nos défauts que par vanité.” (Maximes supprimées, 35.); „On ne se blâme que pour être loué.” (Maximes écartées, 52.) François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et Réflexions diverses*, *Maximes de Mme de Sablé*. Établie et annotée par Jean Lafond. Paris, Gallimard, 1976. 137. és 156. A maximák számozása a különböző kiadásokban eltérhet, a disszertáció a felhasznált francia forrás számozását követi.

<sup>155</sup> Yves CITTON, *Pour une écologie de l'attention*. Paris, Seuil, 2014. 125-154.

információk minél hatékonyabb kinyerését szolgálja. Így tartja fenn és táplálja az *amour-propre* ezt az izolált, centripetális erők által működtetett rendszert, ahol az *én* szüntelenül magába hajlik; <sup>156</sup> a jelentésalkotás folyamatában minden az *én* perspektívájából bontakozik ki, ez pedig áthatja a kommunikáció és a társas viselkedés egészét. A *másik* csak eszköz, „ürügy” arra, hogy önmagamról *beszéljek* és *beszéltessek*. E végletes egocentrizmus következménye az is, hogy az ember már nem tud különbséget tenni a szeretet tárgya és önmaga között; más szóval, az önmagam iránt érzett szeretetet és a számomra kívánatos tulajdonságokat vetítem ki a szeretett személyre.<sup>157</sup> Ily módon a szerető (*aimant*) és a szeretett (*aimé*) egy entitásban összpontosul: grammatikai kategóriákban kifejezve, a tárgyias ige (*aimer quelqu'un*) intranszitivvává, vagy inkább visszahatóvá válik (*aimer soi-même; s'aimer*).<sup>158</sup>

### III.1.2. Rejtőzködő *én*: a tenger metaforája

A *Maximák* első kiadásából La Rochefoucauld kihagyott néhány maximát, köztük azt, amely elemzésünk számára jelentős, mivel itt az író az AMOUR-PROPRE TENGER metaforán keresztül értelmezi az *amour-propre* természetét. Konceptuális szinten a metafora a tenger fogalmi keretének azon komponenseit emeli ki, amelyek a szüntelen, önmagába visszatérő mozgást, az önfenntartást és az öncélúságot hangsúlyozzák. Magyarul nehéz egy szóban visszaadni az *amour-propre* jelentését, figyelembe véve annak erős vallási színezetét és filozófiai beágyazódottságát. Szávai János fordításában a *hiúság* szó szerepel, melyek, bár a szöveg magyar nyelvre átültetése szempontjából kézenfekvő és nem helytelen megoldások, jelentésükben nem képezi le az *amour-propre* problematikájának összetettségét. A maxima lényegesen hosszabb, mint ahogyan azt a műfaji követelmények megkívánák; voltaképpen egy elaborált, képiségében igen gazdag mentális kivetüléséről van szó.

A hiúság: *önmagunknak és minden dolognak saját érdekünket szolgáló szeretete, mely önmaguk bálványozójává teszi az embereket, s amely ráadásul mások zsarnokává is tenné, ha a sors módot adna rá. A hiúság saját magán kívül sohasem időzik, külső tárgyakon épp csak meg-megáll, hogy mint a méh a virágon, kiszívja belőle, ami az övé. Mi sem oly féktelen, mint a vágyai, oly rejtélyes, mint a céljai, oly ügyes, mint a viselkedése, engedményei észrevehetetlenek, változásai valóságos metamorfózisok, finomságai tútesznek a vegytanon. Mélységeibe, feneketlen szakadékaiba a legélesebb tekintet sem hatol le, ott lenn ezer és ezer tervet forral, ott lenn sokszor önmaga számára is láthatatlan, ott lenn, tudtán kívül, sok-sok szeretetet és gyűlöletet táplál és nevel, amelyek közül némelyik oly szörnyűséggé válik, hogy amikor világra hozza, ő maga sem ismeri meg, vagy talán nem hajlandó beismerni. A hiúságot elborító sötétségből erednek önmagáról alkotott nevetséges nézetei, onnan saját magával kapcsolatos tévedései, tudatlansága, gorombasága, sületlenségei,*

---

<sup>156</sup> „se replie sur soi-même”, TOURETTE, *De l'égologie, i.m.*, 6.

<sup>157</sup> „Szeretni csak önmagunkból kiindulva tudunk [...]” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, 22.; „Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous [...]” (81) LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 57.

<sup>158</sup> TOURETTE, *i.m.*, 7.



onnan, hogy érzéseit halottnak hiszi, amikor csak alszanak, hogy amikor megtorpan, azt hiszi, nincs már semmi kedve tovább rohanni, hogy mihelyt jóllakott, úgy érzi, semmire sincs már étvágya. *De az a sűrű sötétség, mely elrejtí önmaga elől, nem akadályozza meg abban, hogy ne lássa, mi van kívül: e tekintetben a szemünkre emlékeztet, mely mindent fölfedez, csak épp a bensőnket nem látja.* Mert így van: legfontosabb érdekei terén és legfontosabb ügyeiben, ahol kívánalmainak erőszakossága a teljes figyelmet leköti, mindent lát, mindent megérez, mindent meghall, mindent elképzeli, mindent megsejt, mindenbe belelát, mindent kitalál, úgy hogy már-már azt hisszük: mindegyik kívánsága valóságos és csak neki kijáró csoda. Mi sem lehetne oly bensőséges és erős, mint vonzódásai, melyeket hiába is próbál elszakítani, amikor nagy veszélyek leselkednek reá, másfelől viszont olykor pillanatok alatt s a legkisebb erőfeszítés nélkül megteszi, amit addig nem tudott megtenni hosszú évek alatt - amiből nagy valószínűséggel következtethetünk arra, hogy *vágya önmagából fakad, s nem tárgyának szépsége és kiválósága ébreszti fel, hogy ízlése az az érték, mely megemeli s egyúttal az a cicoma, mely megszépíti, hogy mindig önmaga után fut, s amikor a neki kedves dolgokat követi, mindig önmaga kedvére cselekszik.*

*A hiúság csupa ellentmondás:* egyszerre parancsoló és engedelmes, őszinte s titkolózó, könyörületes és kegyetlen, félénk és merész. Hajlamai, a mozgását irányító vérmérsékletek különbözőségét követve, egymástól különbözőek, hol a gazdagság vonzza, hol meg az élvezetek, életkorunknak, szerencsénk forgandóságának, tapasztalatainknak megfelelően változik, de teljesen mindegy neki, hogy egyféle-e vagy többféle, mert ha kell, előbb szétágazik, majd újból egyesül, tetszése szerint. *A hiúság csapodár,* a külső okok okozta változásai mellett rengeteg változása indul ki önmagából, csapodár csapodárságból, könnyelműségből, szerelemből, az újdonság vágyából, beletörődésből és utálatból. *A hiúság szeszélyes,* néha azt vesszük észre, hogy teljes lendülettel, erejét nem kímélve törekszik olyan dolgokra, amelyek előnytelenek, sőt károsak számára, de mégis csinálja, mert úgy akarta. *A hiúság furcsa,* olykor teljesen jelentéktelen tevékenységben merül el, olykor örömet leli a legérdektelenebb dolgokban, s nem viszolyog az aljasságoctól sem.

*A hiúság ott van az élet minden rétegében és minden pillanatában, mindenütt megél és mindenből megél, még a semmiből is, alkalmazkodik mindenhez s elviseli a hiányt, összefér még azokkal is, akik hadakoznak ellene, átlátja szándékaikat, s ami a legcsodálatosabb, velük együtt gyűlöli magát, esküszik önmaga ellen s dolgozik a maga vesztén, mert kizárólag az fontos számára, hogy létezzen, s még saját ellensége is hajlandó lenni, csak létezhesse.*

Nem szabad csodálkoznunk tehát, ha néha a legteljesebb önmegtartóztatásba menekül, s evvel önmaga elpusztítására szövetkezik, mert *amikor az egyik oldalon elpusztítja magát, akkor a másik oldalon növekszik,* amikor azt hisszük, hogy feladja élvezeteit, igazából csak felfüggeszti vagy megváltoztatja azokat, és amikor vereséget szenved s már úgy látszik, hogy vége, akkor egyszer csak azt látjuk, hogy *a vereségben diadalmaskodik.* Ilyen hát a hiúság: *egész élete folytonos, megállíthatatlan mozgás, melyet leginkább a tenger képével szemléltethetünk: az egymást váltó hullámhegyek és hullámvölgyek híven fejezik ki gondolatainak és örök mozgásának egymásra torló pillanatait.*<sup>159</sup>

Teljes szövegével idéztem a témánk szempontjából központi jelentőségű maximát, amelyben La Rochefoucauld már az első sorban megadja az *amour-propre* definícióját („önmagunknak és minden dolognak saját érdekünket szolgáló szeretete, mely önmaguk bálványozójává teszi az embereket”), majd a szöveg további részeiben egymásból következő érvekkel igazolja azt. Bár a tenger-metafora szerkezetileg a legutolsó bekezdésben mintegy konklúzióként jelenik meg („Ilyen hát a hiúság: egész élete folytonos, megállíthatatlan mozgás, melyet leginkább a tenger képével

<sup>159</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, i.m. 150-152. A törzsszövegben és a lábjegyzetekben idézett szövegrészekben a dőlt betűs részek mindig saját kiemeléseim. LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, *Maximes supprimées* 129-132. Terjedelme miatt ezt a maximát nem idézem franciául.

szemléltethetünk”). a szöveg egésze a tenger és az *amour-propre* mint forrás- és céltartomány közötti konceptuális projekciókra épül. Tekintve, hogy a gondolatvezetés az általános, diffúz leírástól a konkrét, képi-sematikus reprezentációjában leszűkített konklúzió felé halad, valószínűsíthető, hogy a szöveg felépítése nem véletlenszerű, tudatos bizonyítási logikát tükröz – akárcsak egy vádbeszéd. A tézist a különböző szempontokat megvilágító állítások követik, melyeket a példák, illetve magyarázatok tesznek megfoghatóvá; végül pedig a konklúzió igazolja a tézist, egy erőteljes, könnyen konceptualizálható metaforával, melyre az olvasót már valójában felkészítették, sőt egyenesen rávezették. Nyelvi szinten ezt a feltételezést támasztja alá az, hogy a szóhasználat („féktelen”, „rejtélyes”, „szörnyűséges”, „szeszélyes”, „csapodár”, „furcsa”) és a helyenként felvillanó képek („mélység”, „feneketlen szakadék”, „sűrű sötétség”, „egymásra torlódó”, „hullámhegyek és hullámvölgyek”) a tenger fogalmi keretéből származnak, és elősegítik az *amour-propre* természetének megértését. A leírás nem csak a tenger megismerhetetlen, sötét mélységeit, hanem örökös, szüntelen mozgását, látszólag öntörvényű működését, a felszín alatt meghúzódó belső feszültséget is kiemeli.

A tenger-metaforával párhuzamosan egy másik metafora is hozzájárul az *amour-propre* fogalmi komplexitásához, jelesül az AMOUR-PROPRE (A FOLYTON MEGÚJULÓ TERMÉSZET RÉSZEKÉNT MEGJELENÍTETT) EMBERI LÉNY, mely technikailag megszemélyesítés (perszonalifikáció), a metafora egy speciális esete.<sup>160</sup> A megszemélyesítés mint metafora konceptuális szinten abból a pszichológiai valóságból indul ki, hogy az ember a külvilág minden mozzanatát önmagából kiindulva értelmezi, én-központú valóságot hoz létre, ami valószínűsíthetően evolúciós okokkal magyarázható. Nem meglepő tehát, hogy a tudat mélyén működő *amour-propre* megértéséhez az elme a legközvetlenebb tapasztalati szűrőt használja fel forrástartományként; ilyformán ez a reláció inkább tekinthető metonimikusnak. Ugyanakkor, amennyiben fenntartjuk azt a kezdeti hipotézist, hogy az *amour-propre* szüntelenül működteti az egologikus teret, és ily módon irányítja a manifeszt ént, úgy lehetetlenné válik az emberi forrástartományon keresztül történő megismerés. Látható tehát, hogy egy paradox helyzet alakul ki, melynek során a metafora – az emberi gondolkodás terméke – egyszerre önmaga definíciós csapdájába esik. Ha ezeket megfontolásokat általánosabb, antropológiai síkon értelmezzük, arra a következtetésre

---

<sup>160</sup> LAKOFF, TURNER, *i.m.*, 38; 80. KÖVECSESE, *A metafora, i.m.* 63.

jutunk, hogy pszichológiai lehetetlenség az egologikus tér határain kívül gondolkozni, hiszen minden tapasztalat, reláció viszonylagos – a referenciapont pedig én magam vagyok. Ennek minden bizonnyal a társadalmi szerveződésen túlmutató, evolúciós és kognitív pszichológiai magyarázata van.

Összefoglalóan elmondható tehát, hogy az *amour-propre* fogalma legjobb esetben is csak perifrastikus; bármilyen objektív, vagy „szótári” meghatározásra való törekvés eredménytelen, tekintve az egologikus tér szüntelen működését. A janzenista morálfilozófia természetesen a teológián keresztül értelmezi ezt a pszichológiai kettősséget, az eredendő bűn egyenes következményének tekinti, és elismeri, hogy még a *grâce efficace* birtokában is korlátozott önmagam megismerésének lehetősége. Az emberi természet én-központúságából fakadóan a megismerés szubjektív, az elme a valóságot a kívülről érkező információk alapján, perspektivikus módon konstruálja. A kognitív pszichológia hangsúlyozza egyén és külvilág kapcsolatának kétirányúságát, immanens kölcsönösségét. Ezzel összhangban a kognitív nyelvészet és metaforaelmélet pedig kiemeli az egyén, a kultúra, és a nyelv (metafora) közötti dinamikus kölcsönhatást,<sup>161</sup> ami ismételten visszavezet az egologikus tér koncepciójához.

A *Maximákban* La Rochefoucauld egyik fő célja, hogy feltárja az *amour-propre* természetét, rávilágítson annak összetettségére és megjelenési formáira. A kritikus pozíciójából, kívülállóként elemzi az emberi psziché és a társadalom működését. Felmerül azonban a kérdés, hogy az önmagát festő író képes-e az egologikus térből mintegy kilépve, objektív módon leképezni a valóságot a kifejezetten szubjektivitással összefüggő műfajokban: a portréban, illetve annak speciális formájában, az önarcképben, valamint az önéletírásban.<sup>162</sup> E ponton gondolom szükségesnek ismertetni a *self-fashioning*, azaz én-performancia fogalmát,<sup>163</sup> amely több tekintetben is hasznosnak bizonyulhat az önábrázoló szövegek elemzésekor.

### III.1.3. Én-performancia (self-fashioning): önreprezentáció a kora újkorban

A magyar és a nemzetközi szakirodalom egyetért abban, hogy a XVI-XVII. századi irodalmi önábrázolás különbözik az azt megelőző és követő korszakokétól. Stephen Greenblatt szerint a XVI. századtól kezdve, a reneszánsz emberközpontú filozófiájának

---

<sup>161</sup> Ning YU, *i.m.*, 404.

<sup>162</sup> A „L’oeil de La Rochefoucauld” c. tanulmányában Tourette La Rochefoucauld fent bemutatott *Portrait...* című írásával kapcsolatban, más szemszögből ugyan, de felteszi ugyanezt a kérdést. Eric TOURETTE, *L’oeil de La Rochefoucauld*. Littératures: « L’indivision des savoirs » en question (XVIe et XVIIIe siècle). 67. szám, 2013. 221-234. Elektronikus forrás: <https://litteratures.revues.org/257> Hozzáférés ideje: 2016. szeptember 9. Az elektronikus forrás nem jelöli az oldalszámokat.

<sup>163</sup> Az angol és a magyar terminusokat felváltva, jelentéskülönbség nélkül használom.

hozományaként, az identitást egyre inkább szociális konstruktumként látták, amely módszeresen manipulálható.<sup>164</sup> Ez a tendencia természetesen került az uralkodó egyházi ideológiával, amely az egyéni autonómia minimalizálására törekedett. A *self-fashioning* az önábrázolás szinte művészi gyakorlata, azon stratégiák (külső megjelenés, viselkedési- és beszédmódok) összessége, amelyeknek alkalmazásával az egyén a saját elképzeléseinek és a társadalmi elvárásoknak megfelelő énreprezentációt hoz létre. Greenblatt elméletében az emberi természet és identitás nem értelmezhető az adott kultúrától (amelyben az egyén mint pszichológiai és szociális létező él) függetlenül.<sup>165</sup> A kultúra (értsd: társadalmi, politikai, vallási és kulturális intézmények összessége) kontroll-mechanismusai ugyanis meghatározzák azokat a szabályokat, amelyeknek keretein belül megvalósulhat az én-performancia. Greenblatt felteszi a kérdést, hogy vajon a kora újkorban a *self-fashioning* mozgásteret nem volt-e bizonyos értelemben szűkebb a későbbiekénél, figyelembe véve a családot, az államot, és a vallás erőteljesen korlátozó ideológiai szerepét az egyébként egyre erőteljesebben szekularizálódó társadalomban. Fontos megjegyeznünk, hogy Greenblatt kutatásai Shakespeare korának angol irodalmára irányulnak, és következtetései is ebben a szocio-kulturális kontextusban születnek. Ugyanakkor hasonló reflexiókat fogalmaz meg Tóth Zsombor is Bethlen Miklós önéletírásával összefüggésben, amikor azt állítja, hogy a XVII. században „a retorikai iskolázottság az énről való beszéd kulturális mintáit jelentősen szabályozza”.<sup>166</sup> Tóth az én-performancia textuális reprezentációi közé sorolja a levelezést, a röpiratokat, és az emlékiratokat. Meglátása szerint „a XVI-XVIII. századi autobiográfia alárendelődik az én-performanciának” azáltal, hogy egy olyan teret biztosít a szerzőnek, amelyben kidolgozhatja és megjelenítheti (performálhatja) azt az összetett, több szerepkörrel is azonosuló identitást, amelyet előre rögzített szabályrendszerek, törvényszerűségek határoznak meg. Az én saját értelemdási folyamatát tehát kultúrájának kollektív, közösségi értékrendszere irányítja, egy szintűgy társadalmilag létrehozott valóságdefiníció keretein belül.

---

<sup>164</sup> GREENBLATT, *i.m.* 2

<sup>165</sup> Greenblatt Clifford Geertz amerikai antropológust (1926-2006) idézi: „There is no such thing as a human nature independent of culture [...]” („Nem létezik olyan, hogy kultúra-független emberi természet [...]”—saját fordításom) GREENBLATT, *i.m.* 3.

<sup>166</sup> TÓTH Zsombor, *EGOizmus: Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában*. Egyháztörténeti Szemle, 4. évf. 2. szám, 2003. 57–86. Elektronikus forrás: <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/tothzsombor.htm> Hozzáférés dátuma: 2018. január 5. Az elektronikus forrás nem jelöli az oldalszámokat.

Hogyan értelmezhető az önábrázoló irodalom szerepe ebben a folyamatban? A metaforaelméleti bevezetőben, Gerard Steen és Joanna Gavins munkáját idézve az irodalmi művet az emberi tapasztalás speciális formájaként határoztam meg, mely sajátos pszichológiai és társadalmi sajátosságokkal bír, és melynek jelentését a szöveg külvilággal (a szó legtágabb értelmében) való interakciója szüntelenül alakítja. Maga Greenblatt is hangsúlyozza az irodalom kultúrában való beágyazottságát, és a *self-fashioning* kapcsán három funkciót tulajdonít neki:

- (1) az irodalmi mű az adott szerző konkrét viselkedésének egy manifesztációs formája;
- (2) az irodalmi mű azon kódok kifejeződése, melyek ezt a viselkedés meghatározzák;
- (3) az irodalmi mű e kódok reflexiójának is tekinthető.<sup>167</sup>

Az én-performanciát feltáró szövegelemzések tehát segíthetnek megérteni az identitás kialakulásának komplex folyamatát. Úgy vélem, az én-performancia elmélete jó támpontot adhat az egológia vizsgálatához, tekintve, hogy mindkettő az *én* elsősorban *nyelven* keresztül történő konstruálására és reprezentációjára irányul.<sup>168</sup> Gyakorlati szempontból nézve tényleges átfedés van a két jelenség között, s elmondható, hogy kölcsönösen támogatják egymást: a sikeres én-performancia („azt láttatom, akit láttatni akarok”) táplálja és erősíti az egologikus teret, amely pedig folyamatosan ösztönzi az önreprezentáció finomítását. A *self-fashioning* hasonlóképpen kompatibilis a metaforaelmélettel, hiszen egy alapvetően kulturális antropológiai megközelítésről van szó, amely az emberi identitást összetett, számos tényező (társadalom, kultúra, nyelv) által alakított entitásként kezeli. Amikor tehát azt vizsgálom, hogyan konstruálódik az egologikus tér a korpuszban, valójában az irodalmi én-performancia stratégiáira is helyezem a hangsúlyt.

Mielőtt sor kerülne a választott szövegrészek elemzésére, fontosnak tartom kitérni a *self-fashioning* kontextus-specifikus jellemzőire, azaz arra a kérdésre, milyen tényezők alakították az én-performancia lehetőségeit XIV. Lajos udvari arisztokráciájának körében, melynek száműzetéséig maga La Rochefoucauld is tagja volt. E kérdés kifejtésében Norbert Elias német szociológusnak korszakra vonatkozó munkájára támaszkodom.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> GREENBLATT, *i.m.* 4.

<sup>168</sup> Greenblatt (uo., 9.) az általa elemzett szövegek sajátosságai kapcsán kiemeli, hogy az „én-performancia mindig (bár nem kizárólagosan) a nyelvben található” („*self-fashioning is always, though not exclusively, in language*” – saját fordításom)

<sup>169</sup> Norbert ELIAS, *La société de Cour*. Paris, Édition Flammarion, 1985. 63-113.

Az egyház kötelékétől fokozatosan elszakadó, világi normák által meghatározott életmód egyik fő színtere a XVII. században a francia királyi udvar, és elsősorban a Versailles-i kastély. Az Elias által definiált „udvari társadalom” (*société de cour*) XIV. Lajos azon politikai erőfeszítésének eredményeként jött létre, hogy a királyi családhoz közel álló arisztokráciát lehetőleg minél szorosabban az udvarhoz kösse.<sup>170</sup> Ezáltal az udvari arisztokrácia tagjai a királytól való függőségi viszonyba kerültek, társadalmi státuszukat az udvari hierarchiában elfoglalt helyük határozta meg. A hierarchia elsősorban az etikettben nyilvánult meg: a külsőségeken, rituális ceremóniákon keresztül teremtették meg az alá- és fölérendeltségi viszonyok stabilitását, illetve annak látszatát. Az udvari etikett (melyet Elias *fétiches de prestige*-nek, a „presztízs fétiseinek” nevez) ugyan előre rögzített, meghatározott lépésekből és viselkedésformákból álló szabályrendszerként működött, a ranglétra azonban sok tekintetben instabil volt, és nagy volt a szintek közötti fluktuáció is.<sup>171</sup> Ez azt jelentette, hogy egy személy adott pillanatban elfoglalt helye bizonytalan volt, az eseményektől és a politikai szükségletektől függően bármikor változhatott. A státusz és a vele járó privilégiumok megőrzésének érdeke, illetve a feljebbjutás reménye folytonos versenyhelyzetet eredményezett, mely szüntelenül újateremtette a fennálló belső struktúrát. A presztízserért folyó harcot Elias a tőzsde mechanizmusához hasonlítja, hiszen itt is az értékváltozás és -megőrzés irányítja a rendszert.

Egy személy valós értékét két tényező határozza meg: hivatalos rangja (melyet javarészt vérvonalának ősisége jogán birtokol) és gyakorlati hatalmi pozíciója, tehát az az érték, amellyel az uralkodó nem objektív szempontok alapján felruházta. Más szóval, az uralkodó saját érzelmi vagy politikai szempontjai alapján felülírhatja a hivatalos rang szerint elvárt alá- és fölérendeltségi viszonyokat. Ez a tényező nagymértékben hozzájárul a rendszer ingatagságához. Ahhoz, hogy valaki megtartsa vagy növelje kompetitív értékét, különböző stratégiákat kell alkalmaznia, én-performanciáját az áhított státuszhoz rendelt elvárásokhoz kell igazítania. Ebben a folyamatban nélkülözhetetlen szerepe van a megfigyelés és az önreflexió képességeinek: a versenytársak viselkedésének kiismerésével, és saját személyisége, pontosabban a manifeszt *én* tudatos formálásával az egyén képessé válik a róla alkotott vélemény kívánt irányban történő alakítására. Az egyén mások *tekintetét* tehát a

---

<sup>170</sup> XV. Lajos idején a világi társasági élet súlypontja a királyi udvarról a városi palotákba, a szalonokba és a magánrezidenciákba tevődött át, majd XVI. Lajos uralkodása alatt az udvar még jobban veszt az e téren betöltött szerepéből.

<sup>171</sup> Elias a király és a királyné reggeli rituáléjának példáit hozza fel állítása igazolására.

tudatosan konstruált, az elvárásokkal külsőleg harmóniában lévő *énre* irányítja, viselkedésével megerősíti státuszát. Korának egyik legismertebb emlékirat-írója, Saint-Simon hercege (Louis de Rouvroy, 1675-1755) is megfogalmazta a láttatás stratégiájának fontosságát az udvari társadalomban: „a dolgokat sohasem valós természetük, hanem az őket néző személyek alapján ítéljük meg.”<sup>172</sup> Az egyik legfontosabb elvárás, hogy az egyén teljesen kontrollálja érzelmeit, és minden helyzetben a lehető legkisebb affektív reakciót mutassa. Emellett minimalizálni kell a saját magunkról való beszédet is, ami az *én* háttérbe szorítását, és a *másik* személy fontosságát hangsúlyozza. Az udvari etikett valójában nagyon kevés lehetőséget hagyott a spontán érzelmi megnyilvánulásokra. A mindennapi diplomáciát magas szinten művelő személy, az *honnête homme* a XVII. századi udvari kultúra kulcsfigurájává vált.

Az adott személy hierarchiában elfoglalt helyéhez meghatározott szerepek és viselkedésmódok társulnak, melyek egyben a megkülönböztetés szimbólumai. Az etikett biztosítja tehát, hogy az alá- és fölérendeltségi viszonyok egyértelműen, jól láthatóan elkülönüljenek egymástól. Ahogy Elias fogalmaz,

Az udvari társadalom az etiketten keresztül teremt meg saját önreprezentációját azáltal, hogy minden egyes személy megkülönbözteti magát a többitől, és az udvari társadalom egésze megkülönbözteti magát a csoporton kívül álló személyektől. Ezáltal egyénileg és közösségi szinten is igazolják létezésük kivételességét.<sup>173</sup>

A nyelv és viselkedés által megkonstruált egyéni és kollektív identitás hozza létre azt a látszólagos egyensúlyt, amely megőrzi az udvar világi életben betöltött központi szerepét. Szociológiai értelemben az etikett a „társadalmi túlélés” eszköze, annak az erőfeszítésnek manifesztációja, hogy az egyén, illetve egy csoport megtalálja helyét az adott társadalmi struktúrában.

Az udvar e sajátos kultúrájáról tesznek tanúbizonyságot a korabeli emlékiratok, levelezések, és aforizmák. Az emlékirat műfajának definíciós problémáival a későbbiekben röviden foglalkozom. Az udvari kontextusban keletkezett szövegek, Elias meglátásában, a „megfigyelés művészetének” (*l'art d'observer*)<sup>174</sup> lenyomatai, melyek vizsgálatával teljesebb képet kaphatunk a jellemábrázolás műfajának korabeli gyakorlatáról. Ennek részeként jelenik meg az irodalmi portré és az önarckép, melynek

---

<sup>172</sup> „On ne juge jamais des choses par qu'elles sont, mais par des personnes qu'elles regardent” (saját fordításom) ELIAS, *i.m.* 94.

<sup>173</sup> „Par l'étiquette, la société de cour procède à son autorépresentation, chacun se distinguant de l'autre, tout ensemble se distinguant des personnes étrangères au groupe, chacun et tous ensemble s'administrant la preuve de la valeur absolue de leur existence”. Uo., 97. (saját fordításom)

<sup>174</sup> Uo., 101.

rövid, de annál intenzívebb virágzása eredményeként XIV. Lajos udvarának számos résztvevőjéről rendelkezünk részletes jellemrajzzal. A következő alfejezetben bemutatom és elemzem La Rochefoucauld portréját, különös tekintettel a leírás koherenciáját megteremtő metaforákra és szövegstrukturálási stratégiákra.

#### III.1.4. „Elég sokat tanulmányoztam magam ahhoz, hogy ismerhessem természetem”

A portré és az önarckép irodalmi műfaja az 1653 és 1660 közötti szűk nyolc évben élte fénykorát, a *préciosité* (finomkodás, kényeskedés) divatjának részeként. Az írott jellemzésben – akár csak a festővásznon – a szerző úgy mutatja be portréjának alanyát, hogy kifejezetten annak erényeire, pozitív tulajdonságaira fókuszál.<sup>175</sup> A kor egyik legjobban kutató forrásszövegében: Retz bíboros (Paul de Gondi, 1613-1679) *Mémoires* című művében Marc Hersant egy egész galériányi, számszerűen tizenhét portrét különít el, köztük La Rochefoucauld meglehetősen negatív, szarkasztikus hangnemben megfogalmazott arcképét.<sup>176</sup> La Rochefoucauld első fontos irodalmi publikációja is egy névtelen önarckép, amely 1659 januárjában jelent meg *Portrait de M.R.D. fait par lui-même* (Portré, amelyet M.R.D. festett önmagáról) címmel a *Divers portraits*-ban.<sup>177</sup> A műfaji követelményeket követve, az író kívülről befelé haladó logikát alkalmaz, először a külső jegyekre koncentrálnak, majd a fiziognómiát idéző módon, azokból kiindulva ad részletes jellemrajzot önmagáról.<sup>178</sup>

Átlagos magasságú, arányos testalkatú vagyok. A bőröm kreol [barna], de viszonylag egységes, a homlokom magas és elfogadhatóan széles, a szemem kicsi, fekete és mélyen ülő, a szemöldököm fekete és sűrű, de szép formájú. Az orrom formájával kapcsolatban nem tudok határozott lenni, mert se nem lapos, se nem sasorr; nem vastag és nem is pisze, legalábbis úgy hiszem. Annyi bizonyos, hogy inkább nagy, mint kicsi, és egy kissé túlzottan is lefelé ível az orrhegyem. A szám nagy, az ajkaim legtöbbször elég vörösek, sem túl, sem kevésbé íveltek. A fogaim fehérek, a fogsorom meglehetősen szépen rendezett. Korábban azt mondták, kicsit túl nagy az állam: az ímént megtapogattam és megnéztem a tükörben, hogy eldöntsem, mi az igazság, de nem tudom megítélni. Ami az arcomat illeti, az vagy szögletes, vagy ovális formájú; akármelyik is, nehezemre esik eldönteni. *A hajam fekete és természetes módon göndör, ezzel együtt elég sűrű és hosszú ahhoz, hogy szépek hasson. Van valami bánatos és büszke az arckifejezésemben; emiatt a legtöbbször úgy vélik, lenéző vagyok, miközben ez a legkevésbé sem igaz.* A mozdulataim – talán túlságosan is – könnyedek, beszéd közben hevesen gesztikulálok. Íme, a naiv leírása annak, mit gondolok a küllememről, és azt hiszem, hogy vélekedésem nem áll túl messze az igazságtól.<sup>179</sup>

<sup>175</sup> Georges MINOIS, *La Rochefoucauld*. Paris, Éditions Tallandiers, 2007. 362.

<sup>176</sup> Marc HERSANT, *Cardinal de Retz, Mémoires. Étude littéraire*. L'information littéraire 58. évf., 2006/1. 30-39.

<sup>177</sup> MINOIS, *i.m.* 364.

<sup>178</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes, i.m.* 221-226. Magyar nyelvű fordítás hiányában, a következőkben saját fordításomban közlök részleteket. Az eredeti francia szövegrészek lábjegyzetben szerepelnek.

<sup>179</sup> „Je suis d'une taille médiocre, libre et bien proportionnée. J'ai le teint brun mais assez uni, le front élevé et d'une raisonnable grandeur, les yeux noirs, petits et enfoncés, et les sourcils noirs et épais, mais bien tournés. Je serais fort empêché à dire de quelle sorte j'ai le nez fait, car il n'est ni camus ni aquilin, ni gros ni pointu, au moins à ce que je crois. Tout ce que je sais, c'est qu'il est plutôt grand que petit, et qu'il descend un peu trop en bas. J'ai la bouche grande, et les lèvres assez rouges d'ordinaire, et ni bien ni mal taillées. J'ai les dents blanches, et passablement bien rangées. On m'a dit autrefois que j'avais un peu trop



Ahogy azt Tourette is megjegyzi, a sötét színek (kreol, fekete) hangsúlyozása előrevetíti a melankólia, a pesszimizmus, az izoláció motívumát.<sup>180</sup> A SZÍN A HANGULAT HELYETT metonímia a két elem közötti asszociatív kapcsolódásokra építve alakítja az olvasó előfeltevéseit; a külső jegyekből a jellemvonásokra történő átmenet pedig megerősíti a vélekedést, hogy a megjelenés szükségszerűen a személyiség indikátora:

Portrém további részében ugyanilyen megbízhatóan fogok írni magamról: elég sokat tanulmányoztam magam ahhoz, hogy ismerhessem természetem, és nem hiányzik belőlem sem a magabiztosság ahhoz, hogy felsoroljam erényeimet, sem az őszinteség ahhoz, hogy nyíltan megvalljam hibáimat.<sup>181</sup>

A kívülről befelé haladó leírás korántsem szokatlan az önábrázolás korabeli gyakorlatában. Bethlen Miklós emlékirata kapcsán Tóth Zsombor megjegyzi, hogy ez az antik *descriptio* koncepciójára épülő retorikai argumentációs sor (*argumenta a persona*) általános követelményeként van jelen a kora újkori irodalmi önreprezentációban.<sup>182</sup> Ugyanakkor La Rochefoucauld a konvencionális argumentációs sor több elemét kihagyja (nemzetiség, életkor, vagyoni helyzet, foglalkozás), és a testalkatára, jellemvonásaira, valamint nevelésére, műveltségére fektet kiemelt hangsúlyt. A hagyománytól való eltérés talán magyarázható azzal, hogy La Rochefoucauld elsősorban morális jellemrajzot szándékol adni önmagáról, és a külső-belső jegyek egymásra vonatkoztatása hatékony módja az önigazolásnak (az önmagáról alkotott képet alátámasztják fizikai tulajdonságai és az azokhoz kapcsolódó asszociációk).

Mielőtt saját jellemének leírásába bocsátkozna, La Rochefoucauld biztosítja az olvasót megfigyelése hitelességéről, ami ellentmondani látszik az *én* ágostoni megismerhetetlenségére vonatkozó elképzelésnek. A szöveg a melankólia motívumával folytatódik, és bár csak futólag, de felveti az álszentség kérdését is.

---

de menton: je viens de me tâter et de me regarder dans le miroir pour savoir ce qui en est, et je ne sais pas trop bien qu'en juger. Pour le tour du visage, je l'ai ou carré ou en ovale; lequel des deux, il me serait fort difficile de le dire. J'ai les cheveux noirs, naturellement frisés, et avec cela assez épais et assez longs pour pouvoir prétendre en belle tête. J'ai quelque chose de chagrin et de fier dans la mine; cela fait croire à la plupart des gens que je suis méprisant, quoique je ne le sois point du tout. J'ai l'action fort aisée, et même un peu trop, et jusques à faire beaucoup de gestes en parlant. Voilà naïvement comme je pense que je suis fait au dehors, et l'on trouvera, je crois, que ce que je pense de moi là-dessus n'est pas fort éloigné de ce qui en est." Uo., 221-222.

<sup>180</sup> TOURETTE, *L'oeil...*, i.m.

<sup>181</sup> „J'en userai avec la même fidélité dans ce qui me reste à faire de mon portrait; car je me suis assez étudié pour me bien connaître, et je ne manque ni d'assurance pour dire librement ce que je puis avoir de bonnes qualités, ni de sincérité pour avouer franchement ce que j'ai de défauts." Uo., 222.

<sup>182</sup> TÓTH, i.m.

*Először is, ami kedélyemet illeti, melankolikus vagyok, olyannyira, hogy az elmúlt három-négy évben alig három-négyszer láttak nevetni. Ugyanakkor úgy érzem, egészen elviselhető és szelíd melankólia lenne ez, ha csak a vérmérsékletemből adódó lehangoltság terhelne; de annyi más helyről is ér, és annyira betölti képzeletemet és lefoglalja elmémet, hogy az idő legnagyobb részében vagy némán ábrándozom, vagy úgy beszélek, hogy csak a testem van ott, az elmém máshol jár.*<sup>183</sup>

E szövegrész kapcsán Tourette a centripetális mozgás elvont síkra való kivetítésével értelmezi a mindenütt jelenlévő melankóliát: az *én* által létrehozott érzelmi blokk és a kívülről érkező információk úgy omlanak össze La Rochefoucauld tudatában, hogy közben kihatással vannak a tapasztalt valóság megítélésére is. Mindez megkérdőjelezi az információ objektív minőségének észlelését, ahogyan az alábbiakban majd kifejtjük.

A történelmi körülmények ismeretében La Rochefoucauld melankóliája értelmezhető politikai sikertelenségének egyenes következményeként; azonban, ahogyan arra Georges Minois is felhívja a figyelmet,<sup>184</sup> a melankólia az 1600-as évek első felének divatos „népbetegsége”, mely különösen gyakori az értelmiség körében. Ezt a tendenciát megelőlegezi a korszellem általános pesszimizmusa,<sup>185</sup> mely végigkíséri a hosszú XVII. század intellektuális átalakulásait, és gyakran a legkülönbözőbb filozófiai és vallási irányzatok közös pontjaként jelentkezik. Feltételezhetően 1655-től kezdve La Rochefoucauld egyre gyakrabban hagyta el charente-i birtokát, hogy Párizsban alakítson ki új ismeretségi hálózatot. Köszönhetően annak, hogy legidősebb fia, Marcillac hercege XIV. Lajos kegyeltje volt, hamarosan visszanyerte a király kegyeit, még ha az uralkodó La Rochefoucauld személyét igen kevésbé is kedvelte.<sup>186</sup> Ebben az időszakban egyszerre mozgott janzenista, libertinus és más népszerű szalonokban anélkül, hogy bármelyik irányzattal is azonosult volna. Minois egyébként megjegyzi,<sup>187</sup> hogy a Port-Royal-i teológiai iskolától eltekintve a janzenizmus inkább volt tekinthető a politikai ellenállás szimbólumának, melynek keretében a korábbi frondisták és más kegyvesztettek újból társulhattak egymással. Az ágostoni morálfilozófia minden bizonnyal hatással volt La Rochefoucauld gondolkodására, ám teológiai ismeretei legjobb esetben is csak felszínesek voltak. A *Maximákban* megjelenő reflexiókat tehát igen kevésbé motiválta a vallásos

---

<sup>183</sup> „Premièrement, pour parler de mon humeur, je suis mélancolique, et je le suis à un point que depuis trois ou quatre ans à peine m'a-t-on vu rire trois ou quatre fois. J'aurais pourtant, ce me semble, une mélancolie assez supportable et assez douce, si je n'en avais point d'autre que celle qui me vient de mon tempérament; mais il m'en vient tant d'ailleurs, et ce qui m'en vient me remplir de telle sorte l'imagination, et m'occupe si fort l'esprit, que la plupart du temps ou je rêve sans dire mot ou je n'ai presque point d'attache à ce que je dis.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 222.

<sup>184</sup> MINOIS, i.m. 365.

<sup>185</sup> Uo., 358-359.

<sup>186</sup> Uo., 389.

<sup>187</sup> Uo., 343.

meggyőződés, sokkal inkább tekinthetőek a társasági eszmecserék és saját morálfilozófiai gondolkodása termékének. Minois megállapítása szerint La Rochefoucauld a morál „kopernikuszi” forradalmát hajtotta végre: az erény, az erényes cselekedetek középpontjába nem a mások, hanem az önmagam iránt érzett szeretetet állítja. Akárcsak Kopernikusz fizikája, La Rochefoucauld morálfilozófiája is független Istentől: a lehetséges vallásos olvasat sem rejti el azt a tényt, hogy tisztán pszichológiai alapokon nyugvó vizsgálódást végez – s teszi mindezt a szenvedélyelméletek és karakterrajzok évszázadában.<sup>188</sup> Önarcképében La Rochefoucauld egyébként egyértelműen kifejezi a vallással szembeni közömbösségét: „Kevésbé érzem át a vallásosságot, s azt kívánom, bár még ennyire sem tenném.”<sup>189</sup> Jellemrajza a következőképpen folytatódik:

Nagyon magamba zárkózó vagyok azokkal szemben, akiket nem ismerek, és azok felé sem vagyok túlzottan nyitott, akiket igen. *Ez hiba, tudom jól, és semmit sem mulasztok el, hogy korrigáljam*; ám mivel az arcomra mindig kiülő komorság miatt a valóságnál még tartózkodóbbnak tűnök, és mivel nem áll módunkban, hogy a természet adta, taszítást keltő vonásokat eltüntessük, úgy gondolom, hogy ha még tudnék is változtatni ezen a tulajdonságon, megjelenésemben mindig maradna valami rosszat sugárzó. Kellő szellemességgel vagyok megáldva, ezt minden kétség nélkül állítom; mégis, miért kellene ezt tagadnom? *Azzal, hogy az erényeinket eltorzítjuk, vagy túlzott szerénységgel tálaljuk, úgy érzem, kicsit a tettett szerénység álarca mögé rejtjük hiúságunkat, és meglehetősen ügyes módon hihetjük el, hogy a feltételezettnél sokkal több erénnyel bírunk.*<sup>190</sup>

A részlet utolsó mondata már megelőlegezi La Rochefoucauld *Maximákban* kibontakozó erkölcsfilozófiai nézőpontját. Az önarckép második részében a szerző mérlegre teszi erényeit és hibáit, és hangsúlyozza utóbbiak ismeretének fontosságát, ahogyan ez a következő két részletből is kitér:

Elég jó érzéssel ítélem meg az olvasásra adott verses és prózai műveket; de talán kicsit túl őszintén mondok véleményt. Hibámnak tartom továbbá, hogy lelkiismeretességem néha aggályoskodásba csap át, és túlzottan kritikus vagyok. Egyáltalán nincs ellenemre a vita, és gyakran önként megyek bele: de túl hevesen védem meg a véleményem, és ha igazságtalanságot követnek el velem szemben, a szenvedély néha felülkerekedik józan eszemen, és irracionálisan viselkedem. Tisztességes érzelmű, szépre fogékony lélek vagyok, és *olyan erős bennem a vágy, hogy becsületes ember legyek, hogy a*

---

<sup>188</sup> Uo., 453-455.

<sup>189</sup> „Je suis peu sensible à la piété, et je voudrais ne l'y être point du tout.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 224.

<sup>190</sup> „Je suis fort resserré avec ceux que je ne connais pas, et je ne suis pas même extrêmement ouvert avec la plupart de ceux que je connais. C'est un défaut, je le sais bien, et je ne négligerai rien pour m'en corriger; mais comme un certain air sombre que j'ai dans le visage contribue à me faire paraître encore plus réservé que je ne le suis, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous défaire d'un méchant air qui nous vient de la disposition naturelle des traits, je pense qu'après m'être corrigé au dedans, il ne laissera pas de me demeurer toujours de mauvaises marques au dehors. J'ai de l'esprit et je ne fais point difficulté de le dire; car à quoi bon façonner là-dessus? Tant biaiser et tant apporter d'adoucissement pour dire les avantages que l'on a, c'est, ce me semble, cacher un peu de vanité sous une modestie apparente et se servir d'une manière bien adroite pour faire croire de soi beaucoup plus de bien que l'on n'en dit.” Uo., 222-223.

*barátaim akkor teszik nekem a legnagyobb szívességet, ha őszintén felhívják a figyelmem a hibáimra.*<sup>191</sup>

[...]

Természetemből adódóan legtöbbször nagyon kevésbé érdekel, hogy mi történik a többiekkel. Titoktartó vagyok, és nincs senki, akinek annyira könnyű lenne hallgatnia a rá bízott titkokról, mint nekem. Mindig tartom a szavam: sosem tettem másképp, legyen bármi ígéretem következménye, és ezt az elvet életem egyik fő törvényévé tettem.<sup>192</sup>

Összegzésként elmondható, hogy La Rochefoucauld önmaga megítélésében viszonylag reális kép kialakítására törekszik, melyet úgy igyekszik hitelesíteni, hogy másokra hivatkozik. Nem állít abszolút értékeket, az önmagáról tett megfigyeléseket kritikusan kezeli. Bár hangsúlyozza leírásának megbízhatóságát, nyelvi szinten mégis fenntartja a bizonytalanság, a tévedés jogát („azt hiszem”, „úgy érzem”, „nem tudok határozott lenni”, „nehézemre esik dönteni”; a „talán” határozószó használata). Szó sincs tehát objektivitásról, legfeljebb bizonyos szintű tudatosságról, amely segít a megfigyelőnek abban, hogy tegyen egy lépést hátra, és kellő távolságból tekintsen a megfigyelés tárgyára, amely jelen esetben önmaga.

Eric Tourette felteszi a kérdést, vajon La Rochefoucauld lelki diszpozíciója mennyiben befolyásolja a későbbiekben megjelenő kritikus szemléletmód tárgyilagosságát. Kétségtelen, hogy az ágostoni pesszimizmus, az arisztokrácia körében megkövetelt értékrend kritikája áthatja a *Maximák* egészét: az a társadalomkép, amely a mű kontextuális olvasatán keresztül kibontakozik, természetesen nem lehet objektív, mert jelentését az író által tapasztalt valóságba ágyazódva nyeri el.<sup>193</sup> La Rochefoucauld tehát nem tud kiszakadni saját egologikus teréből; morálfilozófiai síkon folytatva, az *amour-propre* által felerősített negatív érzelmek nyomán az *én* szüntelenül önmagához tér vissza és ezáltal egy pszichológiailag zárt rendszerben tartja fenn létezését.

---

<sup>191</sup> „Je juge assez bien des ouvrages de vers et de prose que l'on me montre; mais j'en dis peut-être mon sentiment avec un peu trop de liberté. Ce qu'il y a encore de mal en moi, c'est que j'ai quelquefois une délicatesse trop scrupuleuse, et une critique trop sévère. Je ne hais pas à entendre disputer, et souvent aussi je me mêle assez volontiers dans la dispute: mais je soutiens d'ordinaire mon opinion avec trop de chaleur et lorsqu'on défend un parti injuste contre moi, quelquefois, à force de me passionner pour celui de la raison, je deviens moi-même fort peu raisonnable. J'ai les sentiments vertueux, les inclinations belles, et une si forte envie d'être tout à fait honnête homme que mes amis ne me sauraient faire un plus grand plaisir que de m'avertir sincèrement de mes défauts.” Uo., 223-224.

<sup>192</sup> „J'ai naturellement fort peu de curiosité pour la plus grande partie de tout ce qui en donne aux autres gens. Je suis fort secret, et j'ai moins de difficulté que personne à taire ce qu'on m'a dit en confidence. Je suis extrêmement régulier à ma parole; je n'y manque jamais, de quelque conséquence que puisse être ce que j'ai promis et je m'en suis fait toute ma vie une loi indispensable.” Uo., 225.

<sup>193</sup> Természetesen számolnunk kell az olvasónak az olvasás és az értelmezés folyamatában betöltött konstruktív szerepével is; ezzel a kérdéssel elsősorban az irodalmi pragmatikafoglalkozik.

La Rochefoucauld a *Portrait de M.R.D. fait par lui-même* megjelenésével nagyjából egy időben írja meg a *Mémoires*-t, melyet a később kiadott formában sosem tervezett megjelentetni. Keletkezési szempontból fontos tény, hogy az 1649 márciusa és 1652 októbere között történt politikai eseményeket dokumentáló III-VI. részek 1659 előtt születtek, míg a La Rochefoucauld fiatal éveit leíró, az 1629 december és 1649 március közötti időszakot felölelő első két rész 1659 után készült. Bár ezt a problémát a kiadások egyszerűen feloldják azzal, hogy kronológiai sorrend szerint közlik a szövegrészeket, adódnak olyan nyelvi szintű különbségek, amelyek lehetetlenné teszik a tökéletes illeszkedést, nevezetesen az elbeszélő személyének grammatikai jelölése. Az első két részben La Rochefoucauld végig az egyes szám első személyű névmást (*je*) használja, ezzel jelezve az eseményekben és az elbeszélésben való involválódását. Ezzel szemben a III-VI. részekben már egyes szám harmadik személyű névmást (*il*), de leginkább a *le duc de la Rochefoucauld* megnevezést használja saját maga jelölésére. Anélkül, hogy erre a szembeszökő eltérésre magyarázatot keresnénk, két megjegyzést fontos tenni. Az egyik, hogy az egyes szám harmadik személyű narráció a Fronde politikai történéseit feldolgozó részeket érinti, s ilyen módon indokolható, az objektivitás kívánalma mellett, hogy az elbeszélő törekedett az eseményektől való látszólagos elhatárolódásra, a kívülálló perspektívájának megtartására. A másik – és ez az előző megállapításból következik –, hogy a szöveg hasonlóságot mutat a történelmi emlékirattal. Az emlékiratnak ez a típusa (franciául *mémoires historiques*) irodalmi műfajként a mai napig problematikus: miközben egyre nő azon kutatások száma, melyek irodalomtudományi felhasználhatóságát is hangsúlyozzák, a bevett gyakorlat inkább tekinti történelmi dokumentumnak.<sup>194</sup> E szemléletbeli eltérés többek között abból is fakad, hogy nehéz egységes definícióval ellátni az e kategóriába sorolt szövegeket, tekintve azok diverzitását. La Rochefoucauld *Mémoires*-jai kétségkívül fontos történelmi értékkel bírnak, mivel részletesen mutatják be a mozgalom belső körének működését, és kivetítik bonyolult, dinamikus kapcsolati hálóját. Életműve kapcsán Tourette úgy fogalmaz, hogy az író „mindig vonakodott magáról beszélni”.<sup>195</sup> Ez a megállapítás összefüggésbe hozható a fent ismertetett udvari etikett alapelveivel, melyek a szerénység látszatára építve valójában erősítik az egológiát. A *Maximákra* és az önarcképre vonatkozó következtetések is azt sugallják, hogy a megfigyelés

---

<sup>194</sup> CHARBONNEAU, *i.m.*, 1-5.

<sup>195</sup> „toujours réticent de parler de lui-même ” TOURETTE, *L'oeil de, i.m.* Ugyanakkor izületi betegsége megnehezíti mindennapjait, és ez kétségtelenül kihatással van világnézetére is. (MINOIS, *i.m.* 383).

tárgyilagossága csak látszólagos; az egologikus tér szüntelenül újrakonstruálja magát, és az én-performáció nyelvi szintjén is megmutatkozik. Logikus tehát a feltételezés, hogy mindez a *Mémoires* írásának folyamatában is nyomon követhető. A következő alfejezet a szöveg azon nyelvi pragmatikai tulajdonságait vizsgálja, amelyeken keresztül felfejthető az egologikus tér működése.

### III.1.5. Megkettőzött én: a vakság és a tisztánlátás metaforája

A *Mémoires* című mű első része az 1629 és 1642 decembere közötti eseményekre koncentrálnak, sorra veszi XIII. Lajos uralkodásának és Richelieu államminiszteri tevékenységeinek utolsó, feszültségekkel és konfliktusokkal teli éveit. A szöveg első bekezdése megadja az írás keletkezési kontextusát és La Rochefoucauld szerzői koncepcióját.<sup>196</sup>

Mazarin bíboros államminiszterségének utolsó éveit tétlenségben töltöttem, mint ahogy az a kegyvesztettséggel járni szokott; ez idő alatt megírtam, amit a Régensség<sup>197</sup> bajaiból tapasztaltam. Bár szerencsém azóta megfordult, a legkevésbé sem a kedvtelésnek szenteltem időmet: arra akartam felhasználni, hogy leírjam azokat a már távoli eseményeket, amelyekben a sors nekem is gyakran szánt szerepet.<sup>198</sup>

A kettőspont utáni mellékmondat két irányban is alakítja az olvasó elvárás-horizontját. Egyrészt felhívja a figyelmet az emlékiratok tárgya és a megírás között eltelt időre („azokat a már távoli eseményeket”), ezzel kimondatlanul is jelezve, hogy emlékei már nem teljesek. Másrészt az „amelyekben a sors nekem is gyakran szánt szerepet” tagmondat hangsúlyozza abbéli hitét, hogy az eseményekben való részvétele nem saját tudatos döntésének következménye, sokkal inkább a sors, a véletlen szándékának beteljesedése. Ugyanez a motívum a szöveg későbbi részeiben is megjelenik:

[...] mivel nem áll szándékomban sem leírni a történetet,<sup>199</sup> sem pedig magamról beszélni, kivéve, ha annak bármi köze van azokhoz a személyekhez, akikhez érdek vagy barátság fűzött, csak azokról az eseményekről számolok be, melyekbe belekeveredtem, a többi már úgymint ismeretes.<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> Forrásszöveg: François de LA ROCHEFOUCAULD, *Mémoires*. Egyesült Királyság, FB Éditions, 2015.. Magyar nyelvű fordítás hiányában saját fordításomban közlök részleteket, az eredeti francia szöveget lábjegyzetbe teszem.

<sup>197</sup> 1643 és 1651 között XIV. Lajos édesanyja, Ausztriai Anna régensként uralkodott fia helyett, amíg a gyermeket tizenharmadik életévének betöltésekor nagykorúsították.

<sup>198</sup> „J'ai passé les dernières années du ministère du cardinal Mazarin dans l'oisiveté que laisse d'ordinaire la disgrâce : pendant ce temps, j'ai écrit ce que j'ai vu des troubles de la Régence. Bien que ma fortune soit changée, je ne jouis pas d'un moindre loisir : j'ai voulu l'employer à écrire des événements plus éloignés, où le hasard m'a souvent donné quelque part.” *Mémoires*, 5.

<sup>199</sup> A XIII. Lajos és Richelieu részéről La Rochefoucauld ellen tanúsított ellenszenv következményeit.

<sup>200</sup> „[...] comme je ne prétends pas écrire l'histoire, ni parler de moi que dans ce qui a du rapport aux personnes avec qui j'ai été lié d'intérêt et d'amitié, je ne toucherai que les choses où j'ai été mêlé, puisque le reste est assez connu.” Uo., 11.

Az eredeti francia szöveg két ízben is passzív szerkezetet használ („a személyekhez, akikhez érdek vagy barátság fűzött”, valamint „melyekbe belekeveredtem” részekben). A passzív igenem következetes alkalmazása (amely a cselekvés alanyáról magára a cselekvésre és annak tárgyára irányítja a figyelmet) és az igeválasztás ismételten azt sugallja, hogy az egyéneken kívül álló tényezők alakították úgy az eseményeket, hogy aktív részesévé váljon azoknak. Ugyanakkor az idézett részletben ellentmondás feszül a szerzői koncepció tekintetében: feltételezve, hogy kizárólag azokról az eseményekről számol be, amelyekben ő maga is aktív szerepet játszott, hogyan kerülhető el, hogy ne saját személye köré építse az elbeszélés egészét?

Az én-központú elbeszélés kérdése a már említett narrátori nézőpontváltás kapcsán is felmerült. A szöveg harmadik részétől kezdve (1649. március – 1651. február) az egyes szám első személyű elbeszélőt felváltja az egyes szám harmadik személyű narráció. Az első oldalakon még Marcillac herceg (*le prince de Marcillac*) néven utal magára, majd, amikor édesapja halálával megörökli a címet, felveszi a La Rochefoucauld hercege (*le duc de La Rochefoucauld*) nevet:

Mme de Longueville és M. de Turenne, ahogy már mondtam, Stenayba, Bouillon hercege pedig Turenne-be vonult vissza. Marcillac hercege, akit apja halála okán ezentúl La Rochefoucauld hercegének nevezünk, ebben az időpontban otthonában, Angoumois-ban tartózkodott [...].<sup>201</sup>

Az önmagától való távolságtartás, egyes esetekben megkettőződés látszatát tovább erősíti az a stratégia, ahogyan La Rochefoucauld az elbeszélésbeli udvari személy és narrátori szerepe között egyensúlyoz: helyenként, amikor futólag emlékezteti az olvasót az elbeszélés egy korábbi mozzanatára, ismét egyes szám első személyt használ, ahogy az a fenti részletben, és a soron következő példákból is kitűnik:

Már említettem, hogy a sáncnál semmilyen árok sem volt.<sup>202</sup>

Nem tudom megmondani, hogy M. de Chavigny közbenjárására ment-e bele a herceg,<sup>203</sup> hogy Bourgogne kormányát Guyenné-re cserélje, előbbit Épernon hercege kapta; de végül aláírta a szerződést, anélkül, hogy bármi szó esett volna a bátyja, La Rochefoucauld hercege, és többi barátja kéréseiről.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> „Mme de Longueville et M. de Turenne s'étaient, comme je l'ai dit, retirés à Stenay ; le duc de Bouillon à Turenne. Le prince de Marcillac, que l'on nommera désormais le duc de la Rochefoucauld par la mort de son père, arrivée en ce même temps, était dans ses maisons, en Angoumois [...]” Uo., 57.

<sup>202</sup> „J'ai déjà dit qu'il n'y avait point de fossé à la demi-lune” Uo., 65.

<sup>203</sup> Condé hercege

<sup>204</sup> „Je ne puis dire si ce fut de la participation de M. de Chavigny que Monsieur le Prince accepta l'échange du gouvernement de Guyenne avec celui de Bourgogne, qui fut donné au duc d'Épernon ; mais enfin ce traité fut conclu par lui, sans qu'il y fût parlé de ce qu'il avait demandé pour Monsieur son frère, pour le duc de la Rochefoucauld, et pour tous ses autres amis.” Uo., 83.

Csak érintőlegesen beszélek azokról a dolgokról, amelyek annyi zűrzavart okoztak, és csak annyit mondok, miközben számos dolgot ki kell hagynom írásomból, hogy Conti hercege, miután hagyta, hogy Mazarin emberei meggyőzzék a Mme de Longueville-lel történő nyílt szakításról [...].<sup>205</sup>

Az önmagától mint politikai szereplőtől való elhatárolódás abban is megmutatkozik, hogy többször egy gondolaton belül hivatkozik La Rochefoucauld hercegre és a narratori *énre*. Azonban, még ha nyelvielg el is különül a két szerep, a gyakorlatban ez csak megerősíti a narráció én-központúságát: a látszólagos felszíni eltávolodás ellenére a szerző saját perspektívájából látja az eseményeket, és a szövegben való „kettős” jelenlétével észrevétlenül irányítja az olvasó figyelmét saját nézőpontjára, értékrendjére. Ezt támasztja alá az elbeszélő igehasználata is, mely a többi kulcsszereplőénél árnyaltabban mutatja be La Rochefoucauld belső világát. Néhány példával illusztrálva:

Az ilyen óriási és nagyvonalú ajánlatok<sup>206</sup> több gyanút, mint *reményt ébresztettek* La Rochefoucauld hercegeben.<sup>207</sup>

Azonban az ilyen fényes külsőségek *nem vakították* el La Rochefoucauld herceget.<sup>208</sup>

La Rochefoucauld hercege kihasználta ezt az alkalmat, hogy *tudassa vele*<sup>209</sup> *érzelmeit*.<sup>210</sup>

Hasonlóképpen érdemes megfigyelni, hogyan nyomatékosítja az események pozitív alakulásában való szerepét a következő részletben. Röviden összefoglalva: Mme de Montbazon két véletlenül elejtett, névtelen levelet talál otthonában, melyet egy hölgy írt; mivel erős ellenszenvvel viseltetik a népszerű író és gondolkodó, Mme Longueville iránt, kihasználja az alkalmat, hogy aláássa hírnevét, és azt kezdi terjeszteni, hogy legutóbbi látogatása során M. Coligny elhagyta a Mme Longueville által írt, neki címzett, meglehetősen szenvedélyes hangnemű leveleket. A levelek valódi tulajdonosa La Rochefoucauld közeli barátja, és a férfi az ő közbenjárását kéri az ügy megoldásában:

Ebben a zűrzavarban az, aki valójában elvesztette a leveleket, elszenvedett mindent, amit egy tisztességes ember elszenvedhet egy ilyen találkozás során: megosztotta velem fájdalmát, és *könyörgött, tegyek meg mindent azért*, hogy kikerüljön abból a nyomorúságos helyzetből, amelyben találta magát. *Örömmel segítetttem neki: elvittem* a leveleket a Királynénak, a Hercegnek, és a Hercegnének; *megnéztem* őket Mme de Rambouillet-vel, Mme de Sabléval, valamint Mme de

<sup>205</sup> „Je ne parlerai qu'en passant des sujets qui ont causé tant de désordres, et dirai seulement, sans entrer dans le particulier de beaucoup de choses qui ne se peuvent écrire, que M. le prince de Conti, s'étant laissé persuader par ses gens, gagnés par le cardinal Mazarin, de rompre ouvertement avec Mme de Longueville [...]” Uo., 116.

<sup>206</sup> Mazarin bíboros ígéretei La Rochefoucauld szövetségéért cserébe.

<sup>207</sup> „Des offres si grandes et si étendues donnèrent plus de défiance au duc de la Rochefoucauld qu'elles ne lui donnèrent d'espérances.” Uo., 72.

<sup>208</sup> „Mais tant de belles apparences n'éblouirent pas le duc de la Rochefoucauld” Uo., 74.

<sup>209</sup> Nemours hercegevel

<sup>210</sup> „Le duc de la Rochefoucauld se servit de cette occasion pour le faire entrer dans ses sentiments.” Uo., 88.



Longueville legközelebbi barátaival; amint a teljes igazság ismertté vált, a Királyné szeme láttára *égettem el őket, megszabadítva halálos aggodalmuktól az érintetteket*. Bár Mme Longueville teljes mértékben tisztázta magát mindenki előtt, Mme de Montbazon nem kért tőle nyilvánosan bocsánatot, mint ahogyan az elvárt lett volna: a körülményeket sokáig vitatták, és minden késedelem csak fokozta a keserűséget.<sup>211</sup>

Az egyes szám első személyű igék halmozása, az események aprólékos részletezése, a hiperbolisztikus kifejezések („könyörgött, tegyek meg mindent”, „megszabadítva őket halálos aggodalmuktól”) használatával az olvasó figyelmét automatikusan saját jelentőségére irányítja. Mint ahogyan az előző részletekben, az igék szemantikai árnyaltsága, mélysége alapvetően határozza meg az olvasói értékítéletet.

A mondat vagy bekezdés szintjén túlmutatva, a figyelem irányításának stratégiái a nagyobb szövegegységek szintjén is megjelennek. A közelítés-távolítás narratív technikájára ad példát a következő részlet, mely a *Mémoires* második részének (1642. december – 1649. március) záró epizódja, amely hosszú távon is traumatikus élménynek bizonyul La Rochefoucauld életében.

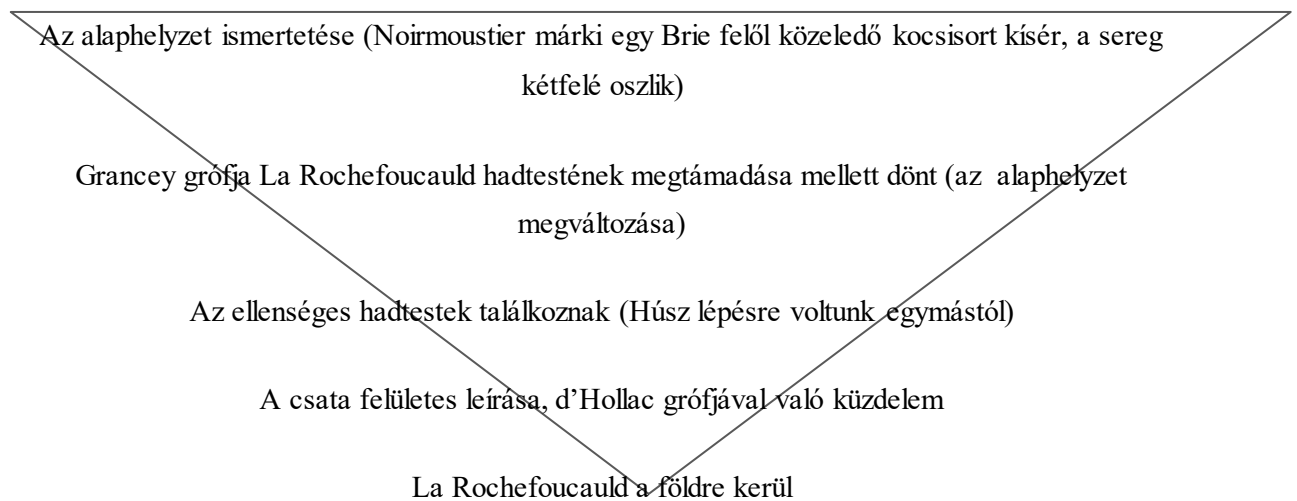
Röviddel később, Noirmoustier márki hét- vagy nyolcszáz lovassal és kisebb számú gyalogsággal útnak indult, hogy egy Brie felől közeledő kocsisort kísérjen. Jómagam, hogy megkönnyítsem átkelését, előtte jártam kilencszáz lovassal, melyet Grancey grófja ugyanennyi lovassal és két gyalogosezreddel akart megállítani. Körülbelül félmérföldnyi távolság választott el Noirmoustier márkától, és előzőleg megegyeztünk, hogy megvédjük egymást abban az esetben, ha Grancey gróf megtámadná valamelyikünket. Elrendelte, hogy haladjak, az ő ezredét lassítja a teher cipelése. Azt tettem, amit kért tőlem; de Grancey grófja, aki tudta, hogy elől megyek, úgy döntött, nem Noirmoustier-t támadja meg, ahogyan azt előre kitervelte, hanem előre jött, hogy az én magára maradt sereggel küzdjön meg. Noirmoustier márki látta, mire készül. Azonban ahelyett, hogy megtette volna azt értem, amit én megtettem érte, folytatta útját a kocsisor mellett, és nem avatkozott bele a harcba [...] Húsz lépésre voltunk egymástól, amikor egy szurdok két szélén találtuk magunkat. Kétszáz lépést kellett megtennünk a szakadék mentén, hogy a végére érjünk; ez alatt az idő alatt Grancey gróf gyalogságának egyik része már odaért, és az első sortűznél a csapataim elmenekültek, a lovamat megölték, akárcsak La Rochefoucauld lovagját és Gourvillét. [...] Hollac grófja [...] közvetlen közről rám lőtt, olyan erővel, hogy a földre estem. A százada vészesen közel volt, és engem vett célba. Hat katona ért oda hozzám, és ruházatomat látva, összevesztek azon, hogyan fosszanak ki és ki öljön meg. Ebben a pillanatban Rozan grófja a második hadtesttel megrohmozta az ellenséget. A sortűz zaja megzavarta a hat katonát, és minden látható ok nélkül elmenekültek. Bár a sebesülésem nagyon súlyos volt, találtam magamban annyi erőt, hogy elmeneküljek [...] Végül a tábori marsallhoz, Matha grófjához csatlakoztam, és együtt érkeztünk meg Párizsba. Nyomatékosan kértem, ne mondjon semmit arról, amit Noirmoustier tett, és én magam sem emeltem panaszt ellene; sőt, még azt is megakadályoztam, hogy megbüntessék az engem magamra hagyó csapatok gyávaóságáért, és hogy ne kerüljön a nevük a megbüntetendők

---

<sup>211</sup> „Dans cet embarras, celui qui avait perdu les lettres souffrit tout ce qu’un honnête homme doit souffrir dans une telle rencontre : il me parla de sa douleur, et me pria de tenter toutes choses pour le tirer de l’extrémité où il se trouvait. Je le servis heureusement ; je portai les lettres à la Reine, à Monsieur le Prince et à Madame la Princesse ; je les fis voir à Mme de Rambouillet, à Mme de Sablé et à quelques amies particulières de Mme de Longueville ; et aussitôt que la vérité fut pleinement connue, je les brûlai devant la Reine, et délivrai par là d’une mortelle inquiétude les deux personnes intéressées. Bien que Mme de Longueville fût entièrement justifiée dans le monde, Mme de Montbazon ne lui avait point encore fait les réparations publiques qu’elle lui devait : les conditions en furent longtemps disputées, et tous ces retardements augmentaient l’aigreur.” Uo., 32.

listájára. A sebesülésem súlyos és veszélyes volt, ezért e háború befejezését már nem láthattam saját szememmel [...] <sup>212</sup>

A Párizs melletti, stratégiai szempontból egyébként kisebb jelentőségű csata narrációjának csúcspontján az események egy pontba sűrűsödnek azért, hogy La Rochefoucauld egy általános, szinte – filmes képpel élve – panoramikus ábrázolásból kiindulva fokozatosan szűkíti a leírás fókuszát, egészen addig, amíg egy feszültséggel teli közelképben („Hat katona ért oda hozzám, és ruházatomat látva, összevesztek azon, hogyan foszsanak ki és ki öljön meg”) önmagát állítja a történekek középpontjába. Az elbeszélés strukturálásának elemzéséből megállapítható, hogy a fókusz tölcészerűen szűkül, ami ismételten a centripetális, a középpont felé mutató erő metaforát idézi. Az alábbi ábra mutatja a folyamat fő állomásait a narrációban:



<sup>212</sup> „Peu de temps après, le marquis de Noirmoustier sortit avec sept ou huit cents chevaux et quelque infanterie, pour escorter un grand convoi qui venait du côté de la Brie. J'allai au-devant de lui avec neuf cents chevaux, pour faciliter son passage, que le comte de Grancey voulait empêcher avec pareil nombre de cavalerie et deux régiments d'infanterie. Nous étions à une demilieue l'un de l'autre, le marquis de Noirmoustier et moi, et nous étions convenus de nous secourir en cas que le comte de Grancey vînt attaquer l'un de nous. Il me manda de m'avancer, et qu'il allait être chargé ; je fis ce qu'il désirait de moi ; mais le comte de Grancey, qui sut que j'avançais, quitta le dessein d'attaquer Noirmoustier et vint au-devant de moi pour me combattre seul. Le marquis de Noirmoustier lui vit faire ce mouvement ; mais, au lieu de faire pour moi ce que j'avais fait pour lui, il continua son chemin avec le convoi, et se mit peu en peine d'un combat [...] Nous trouvâmes, à vingt pas les uns des autres, une ravine, qui nous séparait ; nous la côtoyâmes deux cents pas pour en prendre la tête ; dans cet espace, une partie de l'infanterie du comte de Grancey eut le loisir d'arriver, et, à la premier décharge, tout ce que j'avais de troupes s'enfuit, et mon cheval fut tué ; ceux du chevalier de la Rochefoucauld et de Gourville le furent aussi. [...] Le comte d'Hollac [...] me tira aussi à bout portant ; le coup fut si grand que je tombai à terre ; tout son escadron, en passant presque sur moi, me tira encore. Six soldats arrivèrent, et, me voyant bien vêtu, ils disputèrent ma dépouille et qui me tuerait. Dans ce moment, le comte de Rozan chargea les ennemis avec sa seconde ligne. Le bruit de la décharge surprit ces six soldats, et, sans que j'en sache d'autres raisons, ils s'enfuirent. Quoique ma blessure fût fort grande, je me trouvai néanmoins assez de force pour me relever [...] Je joignis le comte de Matha, maréchal de camp, et nous arrivâmes ensemble à Paris. Je le priai de ne rien dire de ce qu'il avait vu faire à Noirmoustier, et je ne fis aucune plainte contre lui ; j'empêchai même qu'on ne punît la lâcheté des troupes qui m'avaient abandonné et qu'on ne les fit tirer au billet. Ma blessure, qui fut grande et dangereuse, m'ôta le moyen de voir par moi-même ce qui se passa dans le reste de cette guerre [...]” Uo., 43-44.

A közelképből kirobbanva, a következő mondatban („Ebben a pillanatban Rozan grófja a második hadtesttel megrohmozta az ellenséget.”) a nézőpont egy pillanatra hirtelen ismét kitágul, de a narráció a továbbiakban már viszonylag stabilan La Rochefoucauld traumájára fókuszál. A csatában szerzett sérülés egyfajta kasztratív hatással volt a szerzőre, mely megfosztja őt katonai és hadvezéri minőségétől.<sup>213</sup> Ugyanakkor a sérülésnek szimbolikus jelentősége is van: a lelki-fizikai trauma az első lépése La Rochefoucauld erkölcsi revelációjának, melynek során kialakítja saját, kritikus, távolságtartó szemléletmódját. E folyamatban különös jelentőséggel bír a látás érzéke (*la vue*) és a tekintet (*le regard*), mind fizikai, mind metaforikus értelemben. Megfontolás tárgyát képezheti, hogy a fent idézett részlet szorosán együtt értelmezhető-e a *Mémoires* hatodik, befejező részének (1652 március-október) egyik kulcsjelenetével, melyben La Rochefoucauld ismételten súlyos sérüléseket szenved, és kis híján megvakul:

Nemours herceget tizenhárom helyen érte szúrás a testén vagy a karján, és la Rochefoucauld herceget a szeme alatt szúrták meg egy muskétával olyan erővel, hogy egy pillanatra elvesztette a látását [...] és bár a szúrás nyomán majdnem elvesztette szemét, lóháton visszatért sérülése helyére, és egészen a Lyencourt kúriáig, Saint-Germainig lovagolt, hogy a Herceg megmentésére buzdítsa a népet [...]

A sokszerűen bekövetkező, rövid ideig tartó vakság, érvel Tourette, a fizikai valóságon túl szimbolikus értéket hordoz magában: a két sérülés, paradox módon, „valódi látáshoz” juttatja La Rochefoucauld-t. A Fronde alatt átélt diplomáciai és katonai kudarcok, a kegyvesztettségéből fakadó későbbi kirekesztettség nyomán megtanulja észrevenni és tisztán, világosan látni, külső szemlélőként értelmezni a valóságot. A kiábrándultsággal járó pesszimizmus és kritikus hangnem irodalmi vetületei, az önarckép és a *Maximák* ily módon e trauma indirekt manifesztációjának tekinthetők.

A szem szimbolikája kapcsán két megjegyzést fontos tenni. Az egyik, hogy az imént felvázolt értelmezés a látás és megértés közötti erős metaforikus reláción alapul: A TUDÁS LÁTÁS, melynek egyik specifikációja A FIGYELEM TEKINTET-metafora. A szem sérülésének elvont síkra való transzpozíciója kétségkívül logikus és érdekes megfontolás, még ha Tourette értelmezésében súrolja is az analitikus pszichológia

---

<sup>213</sup> TOURETTE, *L'oeil de, i.m.*

<sup>214</sup> „Le duc de Nemours reçut treize coups sur lui ou dans ses armes, et le duc de la Rochefoucauld une mousquetade qui, lui perçant le visage au-dessous des yeux, lui fit à l’instant perdre la vue [...] quoique sa blessure lui fit presque sortir les deux yeux hors de la tête, il alla à cheval, du lieu où il avait été blessé, jusqu’à l’hôtel de Lyencourt, au faubourg Saint-Germain, exhortant le peuple à secourir Monsieur le Prince [...]” Uo., 135.

szélsőségeit. Ugyanakkor, A FIGYELEM TEKINTET-metafóra bevezetésével szövegszinten is igazolható válik ez az érvelés: a két sérülés története az emlékiratok két nagy logikai egységének lezárásaként található, oly módon strukturálva a művet, hogy az események fejlődésének csúcspontján helyezkedjenek el, ahol az olvasói figyelem egyébként is koncentráltabb. Tudatosan vagy sem, La Rochefoucauld az olvasó belső tekintetét erre a két, számára kulcsfontosságú epizódra irányítja.

Az is megfigyelhető ugyanakkor, hogy a látás metaforikus aspektusai képezik, legalább részben, az irodalmi portré konceptuális alapját is. A kívülről befelé haladó logikával történő leírás azt az ismételt fizioognomiát tükrözi, miszerint a fizikai, tehát látható tulajdonságokkal szoros kapcsolatban van az egyén belső világa.

Voltaképpen, ha meggondoljuk, a *Mémoires*-ban működő egológia célja csakis a figyelem megragadása és fenntartása lehet. Az olvasó tekintetét különböző nyelvi-pragmatikai stratégiák alkalmazásával folyamatosan a szerzőre (névmási referenciától függetlenül) irányítja, ezáltal biztosítja az egologikus tér folyamatos ellátását. Az objektivitásra való törekvés, a politikai szereplő és a narrátor La Rochefoucauld nyelvtani elkülönítése csak látszat: valójában ő maga a szöveg minden mozzanatának forrása és végső célja, s ily módon alakítja folyamatosan az olvasó értékítéletét. A nyelvi és szövegszintű elemzés következtetései összhangban állnak Frédéric Charbonneau XVII. századi emlékiratokra vonatkozó megállapításaival.<sup>215</sup> Charbonneau arra keres magyarázatot, mi lehet az oka annak, hogy bizonyos *mémoires*-okat már a kortársak is kivételesen jól ismertek (pl. Sully, Richelieu, vagy Retz), miközben a kor emlékiratainak igen nagy része a feledés homályába merült, illetve a mai napig a kevésbé kutatott szövegek közé tartoznak. Munkájában a műfaji koherencia és kohézió kérdésein túl a szövegek keletkezési körülményeit, szocio-kulturális kontextusát, és retorikai aspektusait vizsgálja. Röviden összefoglalva, arra a következtetésre jut, hogy az 1600-as évek politikai, társadalmi, és kulturális változásai nyomán egy olyan eklektikus, változatos korpusz keletkezett, mely leginkább a személyes és a „hivatalos” emlékiratok szembeállításán keresztül értelmezhető. A dokumentatív jellegű, az uralkodó és az udvar pozícióját erősítő diskurzusokkal szemben, a kisemberek és a marginalizáltak – ide tartoznak Port-Royal barátainak, és a Fronde kegyvesztettjeinek írásai – emlékirataikban egyrészt a hivatalos verzióval szembenálló, „kisebbségi” történelem- és nemzetkonceptiót alakítanak ki, másrészt

---

<sup>215</sup> CHARBONNEAU, *i.m.* 6.

pedig egy olyan szubjektív, én-központú valóságot konstruálnak, mely biztonságos teret szolgáltat saját tetteik igazolására.<sup>216</sup> Elemzésünk világosan mutatja, hogy La Rochefoucauld *Mémoires*-jai jól illeszkednek ebbe a tendenciába: az emlékiratok műfajába ágyazva, saját szemszögéből igaznak vélt, a többségi diskurzustól független elbeszélést alkotott.

A fejezet elsődleges célkitűzéseként jelöltem meg az egologikus tér meglétének igazolását és működésének nyelvészeti eszközökkel történő elemzését François de La Rochefoucauld életművében. Legismertebb műve, a *Maximák* alapján La Rochefoucauld irodalmi tevékenységét mindeddig leginkább az ágostoni, illetve janzenista hatású morálfilozófia keretein belül vizsgálták. Kimutatható ugyan, hogy szemléletmódját több, egymással egy időben létező szellemi irányzat alakította, mégis kétségtelen, hogy a janzenista salonokban kötött kapcsolatai inspirálták a társadalomról és a lélekről való gondolkodását. Mélyrehatóan tanulmányozta az *amour-propre* természetét, és felismerte, hogy ez az emberi tulajdonság alapvetően meghatározza az interperszonális és társadalmi viszonyokat. A moralista, a vizsgálat tárgyától eltávolodó kritikus pozíciójából úgy tűnhet, La Rochefoucauld erkölcsi győzelmet arat az *amour-propre* felett, tökéletesen kontrollálja azt. Felmerült tehát a kérdés, hogy ilyen mértékű tudatosság mellett lehetséges-e az *én* immanens kettősségének feloldása, és az *amour-propre* elutasítása. La Rochefoucauld különböző műveinek, így maximáin kívül a *Portrait* és a *Mémoires* című írásainak metaforaelméleti és nyelvi-pragmatikai eszközökkel történő, diakronisztikus szemléletet is felhasználó elemzésével sikerült feltárni az egologikus tér, valamint az én-performancia működését a korpuszban, és visszafejteni annak nyelvi és narratív indikátorait.

Az elemzés legfontosabb megállapítása, hogy a *Mémoires* elbeszélésében La Rochefoucauld az olvasói figyelmet szüntelenül önmagára irányítja, az eseményeket, a kirajzolódó kapcsolati hálót saját perspektívájából jeleníti meg. A történeti memoárokhoz hasonlóan törekszik az objektivitásra, miközben az önéletírás módszerét alkalmazva állandóan az olvasó egyetértését keresi, saját döntéseinek igazolására. A *Mémoires*-ral körülbelül egy időben keletkezett *Portrait* című „önarcképben” a megjelenés – személyiség fogalmi párral játszva alakítja fokról-fokra az olvasó előfeltevéseit.

---

<sup>216</sup> Uo., 124-130.

Általános következtetésként elmondható, hogy a FIGYELEM TEKINTET-metafora alapjaiban konstruálja az egologikus teret: a beszélgetőtárs/olvasó figyelmének egy állandó pontra (*én*) való rögzítésével megteremtődnek az egológia optimális feltételei. Érdekes, hogy Alain Brunn a *Maximák* (elsősorban a hosszabb reflexiók) elemzése során ellentétbe állítja a beszélgetés és az írás igazságát: amíg a beszéd, társadalmi funkciójából adódóan, a látszat és a tettetés médiuma, addig az írás a kommunikáció bensőséges formája, amelyben nem érvényesül a társadalmi megfelelés kényszere. Ezáltal az írásban a beszélgetésnél sokkal őszintébb, a hamis társadalmi kötelekektől mentes diskurzus valósulhat meg.<sup>217</sup> Az itt végzett elemzés azonban azt mutatja, hogy az írásban ugyanúgy jelen van a tettetés. Az írói *énre* koncentráló egologikus tér feltételezhetően már az olvasás első pillanatában konstruálja az értelmezést.

---

<sup>217</sup> BRUNN, *i.m.*, 263.

### III.2. A látás és a fény metaforái

A látás és a tekintet motívumai tehát jelentős forrástartományak bizonyultak az előző fejezetben elemzett szövegek metafora- és metonímiarendszereinek feltárásakor: ahogyan megállapításra került, a TUDÁS LÁTÁS és a FIGYELEM TEKINTET metaforák szervesen strukturálják az egológikus teret La Rochefoucauld *Portréjában* és *Emlékirataiban*. Érdemes megvizsgálni, hogy vajon e metaforák jelen vannak-e a kiválasztott korpusz további szövegeiben, és ha igen, milyen kontextusban fordulnak elő, és milyen többletjelentéssel, diszkurzív funkcióval bírnak. Jelen alfejezet először röviden összegzi a *látás* releváns etimológiai és metaforaelméleti szakirodalmát, majd ezt követően bemutatja a kapcsolódó elemzéseket a *Maximák*, a *Gondolatok*, valamint *Geometriai gondolkodásról* és *A meggyőzés művészetéről* választott szövegrészeiben. Az elemzések során azt is bizonyítani szeretném, hogy a LÁTÁS fogalmi keretének egyik eleme, a FÉNY és annak metaforikus implikációi alapvető forrástartományként jelennek meg a tudásról, a megváltásról, és a halálról szóló részletekben.

Elsőként fontos megjegyezni, hogy a *látás* és *tudás* közötti metaforikus reláció a lexikográfusok körében már évtizedek óta közismert: a test forrástartományú érzelmetmetaforákat az etimológusok már az 1920-as évek elején vizsgálták. A strukturális nyelvészetet megelőző szemantikai kutatások tehát minden bizonnyal jó alapot szolgáltatottak a modern metaforaelméleti elemzéseknek. Lakoff és Johnson maguk is foglalkoznak a MEGÉRTÉS LÁTÁS-metaforával, hangsúlyozva annak univerzális jellegét. A szakirodalom általában együtt kezeli a TUDÁS/MEGÉRTÉS/GONDOLKODÁS LÁTÁS variánsokat, tekintve, hogy mindhárom a látás és az intellektus fogalmi kapcsolódásán alapszik. Kognitív nyelvtörténeti munkájában Eve Sweetser megállapítja,<sup>218</sup> hogy ezek a leképezések általánosnak mondhatók az indo-európai nyelvcsaládban, ami azzal magyarázható, hogy a látás a legmegbízhatóbb és legobjektívebb az öt érzékszerv közül.<sup>219</sup> A látás érzékével tudjuk a leghatékonyabban szelektálni az információt (figyelem, fókusz) anélkül, hogy bármilyen fizikai kontaktust kellene létesítenünk a megfigyelés tárgyával (tehát adott távolságból figyelhetjük). A megismerés és a világban való biztonságos mozgás szempontjából a látásból nyert információk számítanak elsődlegesnek: logikus tehát, hogy belső, mentális világunk leképezésének

---

<sup>218</sup> Eve SWEETSER, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. 2. fejezet: „Semantic structure and semantic change: English perception-verbs in an Indo-European context”. Cambridge, Cambridge University Press. 1990. 23-48.

<sup>219</sup> Nem meglepő tehát, hogy a művészetelmélet hosszú évszázadokon keresztül a festészetet, tehát a látáson alapuló alkotó munkát tekintette a legmagasabb rendű művészetnek.

gyakori forrástartományaként használjuk. A kapcsolódó indo-európai igetövek vizsgálata is alátámasztja ezt a kijelentést. Két esetet emelnék ki Sweetser részletes és átfogó elemzéséből: a °sek\* 'lát' igető (an. 'see', ném. 'sehen') található meg a latin *sequor* 'követ' igében (an. 'pursue', fr. 'suivre', sp. 'seguir'); a \*spek' 'néz' pedig a szintén latin *specere* 'néz' alapja, melynek derivált alakja az *inspicere* 'kivizsgál' (an. 'inspect', fr. 'inspecter', sp. 'inspeccionar'). E példákból is kitűnik, hogy a tudás fogalmi körén túl a látás olyan mentális folyamatok leírásához is forrástartományként szolgál mint az ellenőrzés, és a kontroll gyakorlása valaki vagy valami felett.

Nyelvtörténeti szempontból a TUDÁS LÁTÁS-metaphora a szemantikai változásoknak azon tipikus esete, melynek során a konkrét fogalom elvont síkon is jelentést nyer. Ez a metafora az univerzálisnak tekinthető AZ ELME EMBERI TEST komplex metaforának csak egy specifikus megvalósulása a számtalan közül. Általánosságban elmondható ugyanis, hogy „a fizikai érzékelés szókincese rendszerszintű metaforikus relációt mutat a belső világ, az érzelmek szókincsével.”<sup>220</sup>

Sweetser munkájával párhuzamosan Marcel Danesi a TUDÁS LÁTÁS és kapcsolódó metaforák egy lehetséges, tisztán szemantikai alapokon nyugvó felosztását javasolta. A forrástartomány három különböző alkategóriáját különített el: a látás fizikai folyamatát (*nem látom, mire gondolsz*), az érzékelésben való eltéréseket (*ragyogó ötlet, halvány fogalmaim vannak*), és a vizuális perspektíva modalitásait (*jó kilátások, valamire vissza-/előret tekintve*). Következtetéseit így összegzi: „a fény azon külső tulajdonságai, melyek lehetővé teszik a látást (láthatóság, fényerősség, stb.) [...] kivetítődnek a tudás céltartományára. Ez az oka annak, hogy a tudást 'belső látásként' konceptualizáljuk”.<sup>221</sup> A fény jelentőségét Lakoff és Johnson is hangsúlyozza, hiszen a minőségében bekövetkező változások a TUDÁS modalitásainak feleltethetőek meg (pl. erős fény – jó megértés).<sup>222</sup>

A tudás és látás szoros kapcsolata, gondolkodásunkban való erős beágyazottsága nyomon követhető az episztemológia történeti fejlődésében<sup>223</sup> is, hiszen már az ókor óta

---

<sup>220</sup> SWEETSER, *i.m.* 45.

<sup>221</sup> Marcel DANESI, *Thinking is seeing: Visual metaphors and the nature of abstract thought*. *Semiotica*, 80. évf. 3. szám. 1990. 221-237.; Uő., *Light permits knowing: Three metaphorological principles for the study of abstract concept formation*. *Semiotica*, 136. szám, 2001. 133-149. A két tanulmányt összefoglalja és idézi: Alice DEIGNAN, Lynn CAMERON, *A Re-examination of Understanding is Seeing*. *Cognitive Semiotics*, 5 évf., 1-2 szám. 2009. 220–243.

<sup>222</sup> LAKOFF, JOHNSON, *i.m.* 48.

<sup>223</sup> Vibeke TELLMANN, *Seeing as Insight. The History of the Sight Metaphor: A Short Review*. *Kunstjournalen B-post*, 2010/2011. Elektronikus forrás. [http://www.kunstjournalen.no/11\\_eng/vibeke-tellmann](http://www.kunstjournalen.no/11_eng/vibeke-tellmann). Hozzáférés dátuma: 2017. szeptember 16.



meghatározza a nyugati filozófia alakulását: Platón *ideája* a görög 'lát' (ἰδεῖν) igéből képzett szó. A reneszánsz optikai felfedezései kimutatták, hogy – szemben a korábbi tudományos vélekedéssel – a szem befogadó, passzív lencse, amely a külvilágot a maga valóságában tükrözi. A látás ily módon vált az objektív megfigyelés érzékszervévé, melyen keresztül tiszta, valós információt nyerhetünk környezetünkről.

Fenomenológiai tanulmányában Hans Jonas<sup>224</sup> arra a hosszú idő óta kutatott kérdésre keresi a választ, hogy mely sajátosságai által vált a látás érzéke az észlelés és az intellektus (*theoria*) analógiává. Kiindulópontja, hogy fenntartható a meggyőződés, miszerint a látás az érzékszervi hierarchia csúcán helyezkedik el, ugyanakkor éppen e „nemességéből” következik legnagyobb gyengesége is, jelesül, hogy a többi érzékszerv segítségére van szükséges a tapasztalt valóság teljes megismeréséhez. A látás legnagyobb előnyét Jonas az ún. „kép-teljesítményben” látja, amely három összetevőből áll: egyidejűség, dinamikus neutralizálódás, és térbeli távolság. A következő bekezdésben röviden összefoglalom e három jellemző ismérveit.

A látás egyidejűségén azt a tapasztalati élményt értjük, melynek során a szemlélő látóterének együtt létező dolgait egyszerre látja. Ez az együttes jelenlét (*Kopräzens*) teremti meg a jelen érzetét, és folyamatában mutatja a dolgok változását. A szemlélő számára a jelen egy statikus momentum: az „elszökő” jelen-pillanatok sorozata adja a dinamizmus érzetét. Emellett a látás szelektív, és mindig biztosít egy fókuszpontot, ellentétben például a hallással, amely egyszerre engedi át az összes audiális információt, és csak a helyzet kiértékelése után végez szűrést. A látás érzékének szabadsága annak is köszönhető, hogy nem jön létre fizikai kontaktus a szemlélő és a szemlélt tárgy között. A dinamikus neutralizálódás megteremti az objektivitás feltételeit: elégséges fény mellett a tárgy láthatóvá válik. Mindez intellektuális nyereség abból a szempontból, hogy az adott dologról alkotott mentális reprezentáció a fizikai inger hiányában, vizuális emlékképekből dolgozva, szabadon manipulálható (képzelet), és ezáltal azonnal elérhetővé válik a magasabb intellektuális műveletek számára is. A kauzális erőkapcsolat nemléte annyiban mégis hátrányt jelent, hogy – a tapintással ellentétben, ahol a jelentést a taktilis manipuláció hozza létre – a szemlélő a valóság statikus, Jonas szavaival élve, „lecsillapított” absztrakcióját látja, amely érzéki

---

<sup>224</sup> Hans JONAS, „A látás nemessége. Érzékfenomenológiai vizsgálat”. Ford. MENYES Csaba. *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. BACSÓ Béla, Budapest, Kijárat kiadó, 2002. 109-122.

csalódáshoz vezethet. A térbeli távolság – amely az első két jellemző feltétele – indukálja a perspektivikus mélységet, melyből a végtelen érzete ered.

A látás Jonas szerint definiált három fő összetevője a megismerés három kardinális feltételét teremti meg: a folyamatosan megélt jelen, az objektivitás, és a végtelen terek érzetét. Logikusnak tűnik tehát, hogy a nyugati filozófia kezdetei óta a látást tartja a filozófia és a tudományok művelésének analóg érzékének. A látás elvont tartományokra való kiterjesztésével keletkeztek a „belső” és „mentális” látás fogalmaink, amelyek hétköznapi értelemben a képzelet,<sup>225</sup> az elmélkedés, az önreflexió és a meditáció szinonimái. A következőkben vizsgáljuk meg, hogy ezen megállapítások miként jelennek meg a korpuszban.

La Rochefoucauld *Portréja* és *Emlékiratai* kapcsán láthattuk, hogy az olvasó tekintetének tudatos irányítása támogatja a szerző-narrátor én-központú írását mind szövegszerkezeti, mind tartalmi szinten. A következőkben azt vizsgálom meg, hogyan jelenik meg a látás motívuma a *Maximákban*: kifejezetten azokat a maximákat és reflexiókat elemezem, amelyekben az *amour-propre* fogalmi hálójának forrástartományaként értelmezhető. A szöveg egészére kiterjedt vizsgálódást követően megállapítottam, hogy a látás-metaphora leggyakrabban a hiúság, a tettetés, és a szellem nagysága kapcsán jelenik meg, illetve konstruálja a gondolatmenetet. A metafora elemei közül a fény-sötétség, látás-vakság oppozíciói a legszembetűnőbbek, ahogyan azt a következő oldalakon bemutatott példákon keresztül is szemléltetem.

### III.2.1.A TUDATLANSÁG VAKSÁG/SÖTÉTSÉG – A TUDÁS TISZTÁNLTÁS/FÉNY metaforák La Rochefoucauld morálról és halálról írt maximáiban

A XVII. századi gondolkodásban a *grand esprit* fogalma szorosan összefüggött a racionális ítélőképességgel. Az érzelmeken felülemelkedve, a tiszta szellem képessé válik megfigyelői pozícióból, objektíven tekinteni a dolgokra, és ez által az igazat a hamistól megkülönböztetni. A 97. számú maximában és a XVI. számú reflexióban („Az elmék különbségeiről”) is ez a koncepció köszön vissza:

Tévedtek a régiek, amikor azt gondolták, hogy az értelem s az ítélőképesség két különböző dolog. Az ítélőképesség nem egyéb, mint a szellem fényének ereje; ez a fény a dolgok mélyére hatol, mindent megvilágít, amit meg kell világítani, s észreveszi még az észrevehetetlent is. El kell ismernünk tehát, hogy mindazt, amit az ítélőerőnek szoktunk tulajdonítani, igazából a szellem világa teremti meg.<sup>226</sup>

<sup>225</sup> 'Képzeleten' egy dolog belső mentális reprezentációját, és az azon végzett műveleteket értem, és nem 'fantázia' jelentésében használom a szót.

<sup>226</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, 29. ; „On s'est trompé lorsqu'on a cru que l'esprit et le jugement étaient deux choses différentes. Le jugement n'est que la grandeur de la lumière de l'esprit ; cette lumière

XVI. reflexió. A szellemek különbségeiről. Bár a nagy elmék a szellem minden elképzelhető tulajdonságával rendelkezhetnek, mégis vannak olyanok, amelyek sajátos módon csak őket jellemzik: *fényüket nem korlátozza semmi*, mindig ugyanúgy és ugyanolyan módon cselekednek, a távol lévő dolgokat úgy tudják *megítélni*, mintha közvetlen közel lennének. A legnagyobb dolgokat is *meg tudják érteni és elképzelni*, és ugyanúgy látják és ismerik a legkisebbeket: gondolataik tiszták, kiterjedtek, igazak és egyértelműek. *Semmi nem kerüli el figyelmüket, és mindig megleli a mások által homályban rejtőzködő igazságot [...]*<sup>227</sup>

A TUDÁS FÉNY, illetve a GONDOLAT FÉNY metaforák a látás folyamatát (a vizuális érzékelés a látható fény idegi jelekké történő átalakulásával történik) a magasabb rendű megértéssel feleltetik meg. A metafora kidolgozottságát mutatja, hogy a látás fogalmi kerete igehasználát szintjén (*remarquer, apercevoir, pénétrer, discerner, imaginer, échapper*) is megnyilvánul. Az idézett részletekben forrás- és céltartomány közötti leképezések a következőképpen alakulnak:

<b>forrástartomány: LÁTÁS fény almotívum</b>	<b>céltartomány: TUDÁS/GONDOLAT</b>	<b>nyelvi megjelenése az idézett szövegrészben</b>
fény	a tudás/gondolat tisztasága	<i>a szellem fénye, fény</i>
fizikai korlátok hiánya	a tudás/gondolat szabadsága	<i>fényüket nem korlátozza semmi</i>
a beérkező vizuális ingerek szelektálása	az információ objektív módon való kezelése	<i>megítélni (a távol lévő dolgokat)</i>
a fizikai kontaktus szükségtelensége	a gondolkodás testtől való függetlensége	<i>elképzelni, tisztá, egyértelmű gondolatok</i>
a fény térben való terjedése	mindenre kiterjedő gondolkodás	<i>a szellem fényének kiterjedése,</i>
sötétség (=fotonok hiánya);	tudatlanság, szellemi korlátoltság	<i>homály (a homályban rejtőzködő igazság)</i>
teljes érzékelés a vakfolt ellenére [ tudománytörténetileg ellentmondásos: a vakfoltot 1688-ban fedezték fel]	szellemi éleslátás	<i>a homályban rejtőzködő igazság meglelése</i>

pénètre le fond des choses ; elle y remarque tout ce qu'il faut remarquer et aperçoit celles qui semblent imperceptibles. Ainsi il faut demeurer d'accord que c'est l'étendue de la lumière de l'esprit qui produit tous les effets qu'on attribue au jugement.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 59. Az idézett maximák és töredékek számát – amennyiben nem szerepelnek a törzsszövegben – az idézet végén, zárójelben jelzem.

<sup>227</sup> Magyar nyelvű fordítás hiányában a *Reflexiókból* való részeket saját fordításomban közlöm, az eredeti szöveget lábjegyzetbe teszem.

Réflexion XVI. De la différence des esprits. Bien que toutes les qualités de l'esprit se puissent rencontrer dans un grand esprit, il y en a néanmoins qui lui sont propres et particulières: *ses lumières n'ont point de bornes*, il agit toujours également et avec la même activité, il *discerne* les objets éloignés comme s'ils étaient présents, il *comprend*, il *imagine* les plus grandes choses, il voit et connaît les plus petites; ses pensées sont relevées, étendues, justes et intelligibles; rien *n'échappe à sa pénétration*, et elle lui fait *toujours découvrir la vérité au travers des obscurités* qui la cachent aux autres. [...] LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 192.

Ugyanez a motívum található meg a 104. számú maximában, ahol a perspektívaváltás mint a jó ítélőképesség kritériuma jelenik meg:

A nagy emberek dolgai és tettei, akár csak a szobrok, adott perspektívából értelmezendők. Vannak, amelyeket *közről* kell megvizsgálnunk, hogy minden körülményt láthassunk; de vannak olyanok, amelyeket csak akkor tudunk jól megítélni, *amikor távol vannak tőlünk*.<sup>228</sup>

A fizikai környezet feltérképezésekor, a megfigyelés tárgyának természetétől függően szükséges lehet a perspektivikus közelítés és távolítás közötti váltás: La Rochefoucauld a *látás* fogalmi keretének ezen elemének kidolgozásával hangsúlyozza, hogy az objektív ítéletalkotás megköveteli a nézőpontváltást, ám ez a képesség csak az igazán nagy elmék kiváltsága. Azonban még a látszólag tökéletesen tiszta szellem is tehetetlen az agy érzelmi oldalával szemben:

De mindezen nemes tulajdonságok is gyakran tehetetlenek, amikor a hangulat szeszélyessége kicsinyessé és gyengévé teszi az elmét.<sup>229</sup>

A XVI. számú reflexió fent idézett bekezdésének utolsó mondatával La Rochefoucauld kiélezi a racionalitás és a szenvedélyek között feszülő ellentétet – melynek megértése a XVII. századi nyugati filozófia vízváltó kérdésének bizonyult.<sup>230</sup> Az ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ a metaforák azon csoportjába tartozik, amelyet az erődinamika laikus felfogásán keresztül hozunk létre. Az erődinamika-metafora tulajdonképpen az erő (agonista) és ellenerő (antagonista) szerepének kognitív szétválasztásán alapszik.<sup>231</sup> amennyiben az agonista bizonyul erősebbnek, úgy a nyugalmi állapotra törekvő antagonista alulmarad, melynek lehetséges következménye a mozgás. A fenti idézetben az ERŐ forrástartományát analóg módon a következőképpen képezhetjük le az ÉRZELEM céltartományára: a *szellem* mint antagonista tehetetlen az agonista *érzelem (hangulat)* erő kifejtésével szemben, átveszi annak jellemző tulajdonságait, és ezáltal – még ha csak ideiglenesen is – képtelenné válik a tiszta, szubjektív tényezőktől mentes gondolkodásra. Természetünk ösztönös, érzelmi része nem függetleníthető az intellektustól, viszont kontrollálható, ami társadalmi előnyt jelent: hosszú távon az tud

---

<sup>228</sup> Magyar nyelvű fordítás hiányában ezt a maximát saját fordításomban közlöm, az eredeti szöveget lábjegyzetbe teszem.

„Les affaires et les actions des grands hommes, comme les statues, ont leur *point de perspective*. Il y en a qu'il faut voir de *près* pour en discerner toutes les circonstances; il y en a d'autres dont on ne juge jamais si bien que quand on est *éloigné*.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 60.

<sup>229</sup> „Mais toutes ces grandes qualités ne peuvent souvent empêcher que l'esprit ne paraisse petit et faible, quand l'humeur s'en est rendue la maîtresse.” Réflexion XVI, Uo. 192.

<sup>230</sup> Lásd például: Descartes: *Passions de l'âme* (1649) vagy Charles Le Brun: *Méthode pour apprendre à dessiner les passions* (1689) című munkáit.

<sup>231</sup> KÖVECSES, BENCZES, i.m. 137-140.

érvényesülni, aki legalább látszólag képes érzelmeit uralni, illetve a helyzet által megkívánt érzelmi reakciót mutatni. Ez a pszichológiai stratégia fokozottan érvényesül a korabeli arisztokrácia érintkezési gyakorlatában, mivel az udvari protokoll megköveteli, hogy az egyén érzelmeit mind fizikai, mind nyelvi szinten kontrollálja, elrejtse.<sup>232</sup> Az egologikus nyelvhasználat kapcsán korábban már megállapítottuk, hogy a vizsgált morálfilozófiai keretben a színlelés az *amour-propre* önfenntartásának egyik eszköze, melyet a társadalmi elvárások és az emberi természet egocentrikussága közösen alakítanak. Az elemzett reflexió folytatásában La Rochefoucauld a különböző gondolkodású emberek látásmódját értékeli. A nagy szellemmel ellentétben a széplelek nem a dolgok lényegének meglátására törekszik, hanem arra, hogy azokat minél előnyösebben tüntesse fel – más szóval, a *látszatban* keresi a társadalmi boldogulást, és észrevétlenül érvényesíti saját érdekeit :

A széplelek gondolkodását mindig nemesség jellemzi; játszi könnyedséggel hoznak létre tiszta, kellemes, természetesnek tűnő dolgokat; *akkor mutatják meg magukat, amikor éppen a legszebbek, és a megfelelő díszekkel cicomázzák fel magukat.* Kiszolgálják mások ízlését, és elutasítják a számukra haszontalan vagy nem tetszetős gondolatokat. A precíz, könnyed, törleszkedő szellem tudja, hogyan kerülje el vagy oldja meg a nehézségeket; ügyesen forgatja köpönyegét, kiismeri és felveszi mások szellemiségét és hangulatát. Miközben mások érdekeiben jár el, sajátját juttatja előtérbe. *Egy nagy szellem mindent úgy lát, ahogyan azt kell; úgy értékeli őket, amennyit érnek, és tudja, hogyan kell előnyös oldalukat megmutatni.* Szigorúan ragaszkodik gondolataihoz, mert tudja, milyen erővel és értelemmel bírnak.<sup>233</sup>

Az idézett szövegrészlet továbbviszi az első bekezdésben erőteljesen megjelenő látás-metaforát, de itt a LÁTÁS egy másik, a fogalmi keretnek egy kevésbé központi elemét dolgozza ki, nevezetesen az illúzió jelenségét: a perspektíva tudatos, a helyzetnek megfelelő változtatásával a nagy szellem önmagának mindig kizárólag azt az oldalát engedni láttatni, amely adott fényben a legelőnyösebb (*tourner du côté qui lui est le plus avantageux*), miközben a kevésbé kívánatos tulajdonságait sötétben hagyja.

A sötétség és a szemmel nem érzékelhető minőségek szorosan kapcsolódnak a *vaksághoz*, amely a janzenista, illetve alapjában véve az ágostoni hatású teológiának is központi eleme. La Rochefoucauld gondolkodásában ez az almotívum is szekuláris

---

<sup>232</sup> ELIAS, *i.m.* 107.

<sup>233</sup> „Un bel esprit pense toujours noblement; il produit avec facilité des choses claires, agréables et naturelles; *il les fait voir dans leur plus beau jour, et il les pare de tous les ornements qui leur conviennent*; il entre dans le goût des autres, et retranche de ses pensées ce qui est inutile ou ce qui peut déplaire. Un esprit adroit, facile, insinuant, sait éviter et surmonter les difficultés; il se plie aisément à ce qu'il veut; il sait connaître et suivre l'esprit et l'humeur de ceux avec qui il traite; et en ménageant leurs intérêts il avance et établit les siens. *Un bon esprit voit toutes choses comme elles doivent être vues*; il leur donne le prix qu'elles méritent, il les sait *tourner du côté qui lui est le plus avantageux*, et il s'attache avec fermeté à ses pensées parce qu'il en connaît toute la force et toute la raison.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 192-193.

színezetet nyer, és elsősorban a színlelés, tagadás, valamint a hiúság (góg) fogalmainak kötelékében jelenik meg. Az előző fejezetben már tárgyalt, az AMOUR-PROPRE TENGER metaforára épülő érvelés – részben a forrástartomány *mélység* eleméből adódóan – erőteljesen felhasználja a sötétség és a vakság képeit, amikor párhuzamot von a „megkettőzött” én tudat elől rejtett (*amour-propre*) és részben ismert részei között: „[d]e az a sűrű sötétség, mely elrejtí önmaga elől, nem akadályozza meg abban, hogy ne lássa, mi van kívüle: e tekintetben a szemünkre emlékeztet, mely mindent fölfedez, csak épp a bensőnket nem látja.”

A HIÚSÁG VAKSÁG metafora több más maximában is megjelenik, ezekben szembeötlő az *amour-propre* kettős pszichológiai funkciója: egyszerre válik az önmegismerés és a tagadás eszközévé. Tisztán láttatja az *énnel* saját gyengeségeit, majd az önbecsülés megóvása érdekében elfojtja a jellem tökéletlenségéből fakadó frusztrációt. Az *amour-propre* mechanizmusa ahelyett, hogy oldaná ezt a szüntelen belső feszültséget, erősíti azt, és az egyre inkább elhatalmasodó hiúság gátat szab az *én* morális és intellektuális fejlődésének:

Az emberek jobban ismerik gyengéiket, mintsem gondolnánk: ez abból tetszik ki, hogy amikor a saját viselkedésükről beszélnek, sohasem tévednek, hiúságuk, mely máskor elvakítja, ilyenkor megvilágosítja, s olyannyira tisztánlátóvá teszi őket, hogy eltitkolják vagy elhallgatják mindazt, ami elítélendő volna. (494)<sup>234</sup>

Az elvakultság a góg legveszélyesebb hatása, mert tovább táplálja s erősíti a gógot magát, s lehetetlenné teszi azon gyógymódok felismerését, amelyek könnyíthetnének bajainkon és segíthetnének gyarlóságainkon. (19)<sup>235</sup>

Mindebből következik, hogy a színlelés, a látszatkeltés kényszere túlmutat a társadalmi elvárásoknak való megfelelésen: az *én* önmagával szembeni elégedetlensége hívja életre ezeket a stratégiákat, amelyek történetesen a jellem részévé válnak, és automatikusan, észrevétlenül működnek az egológikus tér részeként.

Bár nem kapcsolódik szervesen a kutatás fő irányvonalához, érdemes ezen a ponton néhány gondolat erejéig kitérni a vakság és a halál La Rochefoucauld-i vonatkozásaira, kiváltképpen mivel ez a motívum erőteljesen jelen van a janzenista teológiában is. Az 504. számú maxima a halállal szembeni góg és megvetés

---

<sup>234</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, i.m., 128.; „Ce qui fait voir que les hommes connaissent mieux leurs fautes qu'on ne pense, c'est qu'ils n'ont jamais tort quand on les entend parler de leur conduite : le même amour-propre qui les aveugle d'ordinaire les éclaire alors, et leur donne des vues si justes qu'il leur fait supprimer ou déguiser les moindres choses qui peuvent être condamnées.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 124.

<sup>235</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, i.m. 159.; „L'aveuglement des hommes est le plus dangereux effet de leur orgueil : il sert à le nourrir et à l'augmenter, et nous ôte la connaissance des remèdes qui pourraient soulager nos misères et nous guérir de nos défauts.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 135. (Maximes supprimées)

hamisságára reflektál. Az *amour-propre* a tagadást és a színlelést mint elhárító mechanizmust alkalmazza, hogy csökkentse azt a mindennapos pszichológiai terhet, amellyel a halál tudata jár, azonban sem a tudattalan, ösztönös *én*, sem a józan ész nem képes feloldani az ismeretlentől való félelmet. La Rochefoucauld meglátásában az egyetlen különbség abban áll, hogy az egyes emberek, szellemük „világosságának” függvényében milyen módon kommunikálják az elfojtott rettegést a külvilág felé. A „nagy emberek” (nagy elmék, katonák, államférfiak) a dicsőséges halál képzetében találják a megnyugvást, és ezért göggel, szinte ellenfélként tekintenek a halálra. A világ szenvedéseitől való megszabaduláson túl az a remény nyújthat vigaszt, hogy az egyén hírneve fennmarad a köztudatban – ehhez viszont még az életében olyan státuszra kell szert tennie, amely biztosítja helyét a kollektív emlékezetben. Ilyen értelemben a halál az *amour-propre* katalizátorának is tekinthető, amely szüntelenül emlékezteti az embert az idő végeességére. A „hétköznapi” ember, aki kevéssé bízhat ilyen megdicsőülésben, hátat fordít a halálnak, és – a látás-metafora keretein belül maradván – kizárja azt látóteréből. Mindkét stratégia vakságot eredményez, bár különböző módokon: míg a gög elveszi a tisztánlátás képességét, addig a megértés hiánya eleve nem teszi lehetővé azt, és így a halál kiszorul az egyén gondolkodásának homlokteréből.

Laurence Plazenet,<sup>236</sup> aki elsősorban irodalomtörténeti vonatkozásában vizsgálja La Rochefoucauld halál-fogalmát, kiemeli, hogy a szerző – számos kortársával ellentétben – látszólag nem tulajdonít különösebb jelentőséget a halálnak, bár minden művében megjelenik. Amnyi bizonyos, hogy La Rochefoucauld meglátása a halálról és annak morális vonzatairól nem egységes életművében: *Portéjában* kijelenti, hogy nem féli a halált, az *Emlékiratokban* pedig saját halálának eshetőségét (gondoljunk az egológia kapcsán vázolt két csatajelenetre) a bátorság és a hősiesség szimbólumaként jeleníti meg, és elbogatellizálja jelentőségét. Ezzel szemben a *Maximákban* ezeket az erényeket már az *amour-propre* félelemre való reakciójaként értelmezi. A 215. számú maximában kifejti, hogy csak az a katona tesz meg mindent a csatamezőn, amelyik tudja, hogy szinte biztosan nincs visszatérés; kétségbeesésében tudatosul benne, hogy nincs veszítenivalója, így a végsőkig elmegy, hogy mentse életét. Ellenben az, akinek nincs oka félni életét, nem kockáztatja azt fölöslegesen. Ebben az értelmezésben a bátorság tehát a túlélési ösztön terméke, melyet a társadalom pozitív értékkel ruházott fel, és a klasszikus emberi erények közé emelte. Ugyanez a gondolat köszön vissza az

---

<sup>236</sup> Laurence PLAZENET, *Mourir chez La Rochefoucauld : une fausse insignifiance*. Dix-septième siècle : La Rochefoucauld : « Routes diverses », 267. szám, 2015/2. 229-252.

504. számú maxima egyik részében is:

Igaz, minden lehető leírtak, hogy meggyőzzenek arról: a halál nem rossz, és a leggyengébbektől a hősökig ezernyi ember híres példája támasztja alá ezt a felfogást, amelyet azonban, úgy gondolom, egyetlen józan ítéletű ember sem hitt el soha, épp a mások és a magunk meggyőzésére fordított fáradság bizonyítja, hogy aligha könnyű feladatról van szó.<sup>237</sup>

Kézenfekvőnek tűnik a lehetőség, hogy a szerző szemléletében bekövetkezett változásokat Eric Tourette kronologikusságon alapuló értelmezési eljárás módja nyomán, a Fronde alatt átélt illúzióvesztésnek tulajdonítsuk. Azonban Plazenet felhívja a figyelmet arra, hogy ebben az esetben nem lehetséges az egyes művek keletkezési idejét viszonyítási alapnak tekinteni, mivel azok írása és javítása több ponton is bizonyíthatóan átfedésben van egymással.<sup>238</sup> A La Rochefoucauld-i értelmezési keretbe sokkal jobban illeszkedik az az elképzelés, hogy a halállal kapcsolatos maximákat, illetve írásrészleteket együttesen, a maguk komplexitásában kezeljük. A látszólagos ellentmondás, amely a szerző saját bátorságának kinyilatkoztatása és a katonai erényesség kritikája között feszül feloldható lesz, amint az utóbbit egy manifeszt viselkedés mögött húzódó pszichológiai motiváció leírásának tekintjük. A halálról való reflexióiban La Rochefoucauld ismételen egy olyan jelenségre mutat rá, amely alapjaiban formálja a kor társadalmi gondolkodását és elvárásait.

A TAGADÁS VAKSÁG-metafóra hasonló formában további, más jelenségekre reflektáló maximákban is megjelenik. A XV. számú reflexióban az öregség kapcsán La Rochefoucauld kifejti, hogy az önmagunkkal szembeni hazugság elviselhetővé teszi az elmúlás folyamatát. La Rochefoucauld emberi pszichéről való gondolkodásában a tagadás olyan elkerülő stratégia, amely megvédi az *ént* attól, hogy a fizikai és társadalmi létezését veszélyeztető tényezőket (betegség, öregség, halál) teljes valóságában felfoghassa, mivel az egzisztenciális krízishez vezetne. A XX. század pszichoanalitikai kutatásai empirikusan bizonyították, hogy a tagadás a védekezési vagy (el)hárító mechanizmusok egyik típusa, melynek funkciója, hogy az *én* lelki épsége számára

---

<sup>237</sup> A maxima az 1665 és 1678 közötti kiadásokban utolsó helyen szerepelt, és Plazenet szerint nem lehetünk biztosak benne, hogy valóban La Rochefoucauld írása, tekintve, hogy egészen 1661-ig Sablé márkinővel és Jean Esprit egykori oratorianus moralistával együttműködésben dolgozott a *Maximák*on. Az elemzések során ettől a kérdéstől eltekintek, mivel feltételezem, hogy – ha nem is teljes egészében ő írta – La Rochefoucauld maga is aktívan részt vett a maxima megírásában és javításában. LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, 131.; „On a écrit néanmoins tout ce qui peut le plus persuader que la mort n'est point un mal; et les hommes les plus faibles aussi bien que les héros ont donné mille exemples célèbres pour établir cette opinion. Cependant je doute que personne de bon sens l'ait jamais cru; et la peine que l'on prend pour le persuader aux autres et à soi-même fait assez voir que cette entreprise n'est pas aisée.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 126.

<sup>238</sup> PLAZENET, i.m. 238-239.



zavaró vagy fenyegető gondolatokat és érzéseket kizárja a tudatból azáltal, hogy elutasítja vagy jelentéktelenné teszi azokat. Hasonló alapon működik az idézett szövegekben szintén megjelenő elfojtási mechanizmus is. Az *amour-propre*-hoz hasonlóan a lelki működés e formái is javarészt tudattalanok, bár bizonyos esetekben akaratlagon is irányíthatóak (például traumatikus emlékek szándékos elfojtásakor).

A fentiek alapján elmondható, hogy az *amour-propre Maximákban* felvázolt mechanizmusai számos ponton megegyeznek a modern empirikus pszichológia eredményeivel. La Rochefoucauld saját korának nyelvi- és filozófiai eszközkészletével, megfigyelései és (ön)reflexiói alapján jutott lényeges következtetésekre az emberi psziché működését illetően, abban a században, amelyet Léon Levrault a „pszichológia aranykorának” nevezett.<sup>239</sup> A szakirodalomban Eric Tourette vizsgálja La Rochefoucauld emberképe és a freudi pszichoanalízis eredményei közötti párhuzamokat, hangsúlyozva, hogy a francia szerző nem tekinthető Freud előfutárának, mivel különböző korokban, eltérő fogalomrendszerrel és preszuppozíciókkal dolgoztak.<sup>240</sup> A történeti kapcsolat feltételezése szükségszerűen anakronisztikussághoz, és hibás következtetésekhez vezetne. Emellett azt is fontos megjegyezni, hogy a *Maximák* a kritikai funkción túlmenően jelentős esztétikai minőséget is képviselnek, míg a freudi életmű szigorúan a tudományos diskurzus keretein belül maradt.<sup>241</sup> A majdnem három évszázad különbséggel létrejövő két emberkép igazi metszéspontja – és egyben legnagyobb hozadéka – az a felismerés, hogy az ember sokkal kevésbé kontrollálja lényének affektív oldalát, mint ahogyan azt a karteziánus filozófia feltételezi, és szinte tehetetlen lelke tudattalan mechanizmusaival szemben.<sup>242</sup>

A továbbiakban azt vizsgálom, hogy a TUDÁS LÁTÁS-metafora vonatkozó specifikációi hol és hogyan jelennek meg Pascal apologetikai munkájában. Ezzel együtt arra is keresem a választ, hogy vajon La Rochefoucauld *énről* és *amour-propre*-ről való fogalmai mennyiben tükrözik a *Gondolatokon* (és a *Vidéki leveleken*) keresztül kibontakozó janzenista morálfilozófiát.

---

<sup>239</sup> Léon LEVRAULT, *Maximes et Portraits. Evolution du genre*. Paris, Paul Delaplane, 1908. 34.

<sup>240</sup> Eric TOURETTE, *L'argument de l'hostilité prévisible, La Rochefoucauld et Freud*. Poétique, 2014/2. 243-260. Bár Tourette nyomán többször is hivatkoztam a freudi megközelítés eredményeire, következtetéseimet az általános pszichológia, és nem a pszichoanalitika keretein belül értelmezem; La Rochefoucauld pszichoanalitikai értelmezésével a továbbiakban nem kívánok foglalkozni.

<sup>241</sup> TOURETTE, *L'argument*, i.m. 247.

<sup>242</sup> Uo., 258.

### III.2.2. A látás és a fény metaforái Pascal apologetikájában

A tagadás, az elfojtás motívuma a janzenista diskurzusban is az *amour-propre*-ral való fogalmi relációban jelenik meg, de sokkal erőteljesebb teológiai színezetet kap. Az *amour-propre* meggátolja az *ént* abban, hogy újrateregetse az eredendő bűn következtében megszakadt kapcsolatot Istennel, és Isten kizárólagos szeretetében megtalálja a megváltást. Hogy elkerülje az önnön nyomorúságával, a halál gondolatával való szembesülést, az ember, Pascal fogalmával élve, a *szórakozásba (divertissement)* menekül. Ezt a kérdést az ismert és sokat elemzett 136. töredékben vizsgáljuk:

Elgondolkoztam néha az emberek különféle lázas tevékenységén, azokon a veszedelmeken és gyötrelmeken, amelyeknek az udvarban, a hadakozásban teszik ki magukat, amelyekből annyi civakodás, indulat, vakmerő és gyakran balul kiütő vállalkozás stb. származik, és ráeszméltem, hogy minden bajuknak egy a forrása: nem tudnak nyugton megülni a szobájukban. [...] Mikor azonban mindezt jobban végiggondoltam, és megeléve minden bajunk forrását, meg akartam keresni az okát is, arra jöttem rá, hogy van ennek egy nagyon is valóságos oka, mégpedig a mi gyarló és halandó állapotunk természetes nyomorúsága, amelybe ha alaposan belegondolunk, semmi sem képes megvigasztalni bennünket.

Bármilyen állapotot képzeljünk el magunknak, ha számba vesszük a számunkra elérhető földi javakat, a királyi méltóság a legszebb a világon, és akárhogyan vélekedjünk is róla, minden vonzó élvezet együtt jár vele. De ha a király nem talál magának szórakozást, és ideje van elgondolkodnia rajta, mi is ő voltaképpen, akkor ez a bágyadt boldogság nem fog neki elég lelkiert adni, ezért szükségszerűen az őt fenyegető veszélyekre és a bekövetkező lázadásokra terelődik a figyelme, majd végezetül az elkerülhetetlen halálra és betegségekre; úgyhogy, ha hiányzik neki az, amit szórakozásnak szoktunk nevezni, boldogtalan lesz, boldogtalanabb még legalacsonyabb alattvalójánál is; aki játékkal és szórakozásokkal tölti idejét. [...] És így múlik el az egész élet. Akadályokkal küzdve keressük a nyugalmat; s amikor végre legyőztük őket, elviselhetetlenné válik a nyugalom; mert vagy meglevő bajainkra gondolunk, vagy azokra, amelyek ránk szakadhatnak.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> Blaise PASCAL, *Gondolatok*. PÖDÖR László fordítása, Budapest, Gondolat Kiadó, 1978. 35. A fordítás a Brunschvicg-féle Pascal-kiadás alapján készült, és követi az abban használt számozási rendszert. Bár a disszertációban forrásként használt francia nyelvű kiadás is ezzel a számozással dolgozik, a törzsszövegben a ma használatos LaFuma-rendszer került alkalmazásra, a Brunschvicg-féle számozás csak a lábjegyzetbe tett francia nyelvű idézetek végén, az oldalszámot követően zárójelben van jelezve. Az átváltáshoz segítséget nyújtott a Philippe Sellier által kidolgozott egyeztetési táblázat. Blaise PASCAL, *Pensées*. Opuscules et lettres. Édition de Philippe SELLIER, Paris, Garnier, Éditions Classiques. 2010. 768-788.

Eredeti szöveg: „Quand je m’y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s’exposent, dans la cour, dans la guerre, d’où naissent tant de querelles, de passions, d’entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j’ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. [...] Mais quand j’ai pensé de plus près, et qu’après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j’ai voulu en découvrir la raison, j’ai trouvé qu’il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près. [...] Quelque condition qu’on se figure, si l’on assemble, tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde ; et cependant, qu’on s’en imagine un accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher, s’il est sans divertissements et qu’on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu’il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point, il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver, et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables ; de sorte que, s’il est sans ce qu’on appelle divertissement, le voilà malheureux, et plus malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et qui se divertit. insi s’écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelques obstacles ; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable ; [...] car ou l’on pense aux misères qu’on a, ou à celles qui nous menacent [...]” PASCAL, *Pensées*, i.m. 86-67 (B 139).

Mindenekelőtt fontos tisztázni, hogy a *szórakozás* fogalmát Pascal az unalom létállapotával összefüggésben használja. Pavlovits Tamás meglátásában

[...] a pascali unalom megelőlegezi a szorongás kierkegaard-i, heideggeri és sartre-i fogalmait, hiszen olyan zavaró érzésre utal, amely az emberi végességgel és halállal kapcsolatos. A pascali unalom értelmezésekor fontos figyelembe venni, hogy az általa használt kifejezés (*ennui*) többjelentésű, amit csak részben ad vissza a mi „unalom” szavunk. Jelenti egyrészt az eseménytelenség és a tétlenség okozta kellemetlen érzést, de kifejezi a haláltól való elviselhetetlen szorongást is.<sup>244</sup>

Etimológiáját tekintve a szó a vulgáris latin *inodiāre* ige francia változatának, az *ennuyer*-nek derivált alakja, az *inodiāre* pedig a klasszikus latin *in odio esse* kifejezés, azaz „gyűlölve lenni”, vagy a „gyűlölet tárgyának lenni” módosult formája. Láthatjuk tehát, hogy a francia szó morfológiai összetétele magában hordozza majdani jelentését.

Pascal értelmezésében szórakozásnak minősül minden olyan tevékenység, amely arra irányul, hogy eltereljük figyelmünket az unalomról: önmön létezésünk elviselhetetlenségéről. Ez a törekvés lehet a magyarázata annak is, hogy az ember szinte kétségbeesetten keresi mások társaságát. A magányban ugyanis, amikor sem a szórakozás, sem mások társasága nem köti le a figyelmünket, akaratlanul is önreflexióba kezdünk, és szembesülünk a halállal, a létezés végességével. A magány, a „szobában megülés” Pascal rendszerében tehát nem a békéhez, a lelki megnyugváshoz vezető út, épp ellenkezőleg: az unalomban két ellentétes emberi ösztön, a haláltól való rettegés és a boldogság vágya feszül egymásnak. Ez az állapot abból fakad, hogy a tudatban valahol még ott él a bűnbeesés előtti állapot emléke, a mítikus múlt, ahol a halál még nem uralta létünk egészét. Az életben megéljük a halált, egész létezésünket az idő végessége határozza meg. A szórakozás, a tevékeny élet tehát szükségszerű ahhoz, hogy elviselhetővé tegyük az emberlétet. Pascal egyenesen addig megy, hogy kimondja, halandóságunk az oka földi nyomorúságunknak. A halál és az élet együtt-létezése olyan pszichológiai paradoxon, amelyet az emberi elme még a hit segítségével is képtelen feloldani. Önreflexiója során a keresztény ember ugyanebben a feszültséggel teli szorongásban találja magát, amikor lelkében Isten megismerésének iránti vágya küzd alantas, az anyagi világhoz húzó természetével. A *Jézus misztériuma* című elmélkedésében Pascal Krisztus Getsemáne-kertben való vívódását írja le, és e példán keresztül értelmezi a vallásos magány megtapasztalását, mely kizárólag az éber

---

<sup>244</sup> PAVLOVITS Tamás, *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*. Budapest, Gondolat Kiadó, Aetemitas: Észlelet sorozat, 2014. 173. („Az emberlét unalma” c. fejezet)

figyelmen (utalva ezzel az alvó apostolokra) és a halállal való traumatikus, de őszinte szembenézéssel keresztül nyeri el valós jelentését.<sup>245</sup>

Az emberi lét paradoxona csak a halál pillanatában szűnik meg. A keresztény lélek kilép létezésének fizikai dimenziójából, hogy Krisztus testében egyesüljön Istennel. Földi itt-tartózkodásának egyetlen célja, hogy a teljes aszkézissal és önmegsemmisülésen (az *amour-propre* feladásán) keresztül végül megláthassa Istent. A halálban tehát megtalálja az életet, miképpen az életben, ebben az átmeneti, zavaros állapotban, megélte a halált.<sup>246</sup> A hitelenség és az Istenben való hit, illetve a szenvedés és a megváltás ellentétes relációit a zsidó-keresztény hagyomány a *sötétség-fény/világosság* kettősségével értelmezi. A *Szimbólumtár* változatos jelentéseit sorolja fel ennek a dichotomikus viszonynak. Az egyik legalapvetőbb megfeleltetés a Pokol és Paradicsom örök sötétségként és örök világosságként való értelmezése a zsidó-keresztény kultúrkörben. Az Ószövetségben leírtak szerint a teremtés a fény és a sötétség időtlen egységének szétválasztása. A héber nyelvben a 'fény' az 'élet' fogalmi keretével mutat átfedéseket, Jahve pedig a fény elvételével büntet. Az Újszövetségben a világosság és a fény emanációja Isten dicsőségét szimbolizálja; Krisztus is mint az Úr világossága jelenik meg, Pál apostol evangéliumában pedig az igaz hívők haláluk után a „világosság országába kerülnek”.<sup>247</sup>

Általánosságban elmondható, hogy hasonló alapfeltevésekkel a többi történelmi vallás is erőteljesen épít erre az ellentétpárra, még ha az eltérő fogalmi rendszerekbe is ágyazódik be. A *Szimbólumtár* definíciója szerint a fény és a sötétség

egymást feltételező opozíciók, ellentétes vagy egymást kiegészítő elvek szimbólumai. Míg a sötétség a káosz, az isteni világrend előtti vagy azzal ellentétes erők, a bűn, a tudatlanság, a halál kifejezője, addig a fény az isteni kinyilatkoztatás, a kozmikus teremtés, a tudás, az élet, az üdvösség, a boldogság, az igazság, a hit, a megvilágosodás jelképe.<sup>248</sup>

Mindezen megállapítások abba az irányba mutatnak, hogy az emberi elmében a vallásos gondolkodás összekapcsolódik a TUDÁS LÁTÁS metaforával. A kereszténység fogalmi rendszerében Isten fia, Jézus Krisztus a megváltó, akivel halála után a megváltásra szánt lélek egyesül, és a világosságban megéli Isten végtelen szeretetét, az egyedüli tudást. Amikor tehát a janzenista (keresztény) teológia az Istenben való látásról, illetve

---

<sup>245</sup> PAVLOVITS, Uo., 173-179. („Epilógus. Az emberlét unalma”)

<sup>246</sup> MAGNARD, *i.m.* 31.

<sup>247</sup> *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából.* Harmadik kiadás, digitalizált változat. Szerk. PÁL József és ÚJVÁRI Edit. Balassi Kiadó, Budapest, 2005. 116. oldal. Hozzáférés helye: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/szimbolumtar/adatok.html> , ideje: 2017. október 6.

<sup>248</sup> *Szimbólumtár*, 115.

Istenben való létezésről beszél, akkor tulajdonképpen e két metafora kompozíciójából létrehozza a MEGVÁLTÓ / ISTEN FÉNY, valamint a MEGVÁLTÁS FÉNY metaforákat. Míg ezek az „alapmetaforák” a zsidó-keresztény teológiai diskurzus alapját képezik (kivéve természetesen, hogy az izraeliták nem fogadja el Krisztust mint megváltót), előfordulhat, hogy az egyes vallási irányzatok nem azonos módon értelmezik bizonyos megfeleltetéseket, vagy másképpen konceptualizálják a forrás-, illetve céltartomány egyes elemeit. Példának okán, a MEGVÁLTÁS céltartomány *kegyelem* fogalmának eltérő értelmezése (‘elégészes’ és ‘hatékony’) vezetett, többek között, a már említett jezsuita és janzenista hitvitákhoz. Valószínűsíthető egyébként, hogy a VALLÁS fogalmi keretének variabilitásra való érzékenysége abból adódik, hogy az egyén és az értelmező közösség szüntelenül alakítja és újragondolja, mely folyamatban a lelki és társadalmi tényezők mellett a kortárs filozófiai, politikai (ideológiai) irányzatok is meghatározó fontossággal bírnak. A következőkben bemutatom azokat a mikro-elemzéseket, amelyeket a LÁTÁS és a FÉNY forrástartományú metaforákkal kapcsolatban végeztem Pascal hitről, megváltásról és halálról szóló kiválasztott szövegrészeiben. A *Vidéki levelekből* idézett részek elsősorban a janzenista–jezsuita hitviták kegyelemelméleti vonatkozásaira reflektálnak.

Elsőként a *Gondolatok* III. szakaszából idézem a 427. számú töredéknek az elemzés szempontjából fontos részleteit. Ebben az elmélkedésben Pascal kritikát fogalmaz meg a szkeptikusokkal szemben, rámutat ítéleteik helytelenségére, és hangsúlyozza a lélek megmentésére irányuló törekvések fontosságát.

... Mielőtt harcba szállnak ellene, legalább ismerjék meg, milyen az a vallás, amely ellen harcolnak. Ha ez a vallás azzal büszkélkednék, hogy világos tudása van Istenről, és hogy e tudása bizonyos, nincs benne semmi homály, akkor elég volna azzal érvelnünk, hogy a világon semmi olyat nem látunk, ami ennyire nyilvánvaló módon mutatná nekünk Istent. Mivel azonban, éppen ellenkezőleg: azt mondja, hogy az emberek homályban élnek, Istentől távol, aki elrejtőzködött megismerésük elől, és aki így is nevezi magát a Szentírásban: *Deus absconditus*; [...] *Mert nem valami idegen embert érintő lényegtelen dolog forog itt kockán, hogy így viselkedhessenek; hanem önmagunkról és mindenünkről van szó.* A lélek halhatatlansága számunkra oly roppant fontos, bennünket oly mélységesen érintő valami, hogy minden érzésnek hiányoznia kell abból, akit közömbösen hagy ez a kérdés. [...] Akik azonban úgy élik le egész életüket, hogy nem törődnek az élet e végső céljával, és csupán azért, mert önmagukban nem lelnek meg a meggyőződéshez szükséges világosságot, [...] legalább jó érzésű emberek legyenek, ha már keresztények nem tudnak lenni, és ismerjék fel végre, hogy csak kétféle ember szolgál rá az értelmes névre; az, aki tiszta szívvel szolgálja Istent, mert ismeri, és az, aki tiszta szívéből keresi őt, mert nem ismeri. [...] buzdítanunk kell őket, hogy szánják meg önmagukat, s legalább néhány lépést tegyenek ők is, és kíséreljék meg, hátha világosságra lelnék.<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> PASCAL, *Gondolatok*, i.m. 47.; „...Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent avant de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir un vue claire de Dieu, et de le posséder à découvert et sans voile, ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit rien dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit, au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres et dans

Az *igazság*, melynek keresése a földi létezés végső célja csak azok számára mutatkozik meg, akik hisznek, és az *én* teljes feladásával szeressék és szolgálják Istent. Felismerik, hogy Isten meglátásának egyetlen és egyben legnagyobb akadálya az emberi természet korlátoltsága. A keresztény egyházat ért kritikát, miszerint tanai homályosak és ezért kétségesek, a rejtőzködő Isten fogalma magyarázza: az Úr a bűnbeesést követően elrejtőzött, a végessé vált emberi értelem számára láthatatlanná vált. Ugyanakkor egyértelmű jeleket hagyott létezésére vonatkozóan, de ezek csak azoknak jelennek meg, akiknek megadatott a *grâce efficace*, és ennek következtében kétségek nélkül szeretik őt. A töredékben Pascal a FÉNY fogalmi keretét két különböző, de egymással összefüggő forrástartományban értelmezi. Az első a TUDÁS FÉNY-metafa, amely ebben a kontextusban az érzékeken túli, és nem a racionális módon megszerezhető tudást jelenti. Az Egyház, a *deus absconditus* Szentírásban megjelenő misztériumára támaszkodik abban az érvelésében, miszerint az emberek a földön *homályban* élnek – tehát Isten létezésének nincsen egyértelműen, mindenki számára megmutatkozó bizonyítéka –, és ez az állapot Isten akaratának megfelelő. A *homályból* való ki- és a fénybe, a *világosságba* való belépés kizárólag az *amour-propre*-től való teljes megszabadulást követően, majd a halál pillanatában valósulhat meg. Ebből a gondolatmenetből, az első metafora mintegy kontextuális variánsaként származtatható az ISTEN SZERETETE VILÁGOSSÁG-metafa. A halál, melyet hagyományosan a *sötét*tel asszociálunk – mely egyaránt utalhat az általunk ismert fizikai érzékelés megszűnésére, és a *semmitől*, az úrtól való félelmünkre – a megváltás dimenziójában ellentétes minőséggel bír, és ezáltal megfordítja az élet-fény – halál-sötétség dichotóm relációját. Ebben a keretben a hit és az isteni szeretet nélkül való létezés jelenti a sötétséget – ha belegondolunk, a *sötét* és kapcsolódó fogalmi (homály, fekete, úr) mindig valamilyen fizikai vagy elvont hiányt közölnek. Ezt a megállapítást támaszthatja alá, hogy a latin *obscurus* szó proto-indo-

---

l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, *Deus absconditus* [...] Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère, pour en user de cette façon ; il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout. L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. [...] Mais pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, et qui, par cette seule raison qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes les lumières qui les en persuadent [...] qu'ils soient au moins honnêtes gens s'ils ne peuvent être chrétiens, et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas. [...] il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fit pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes, et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumières. PASCAL, *Pensées, i.m.* 102-103 (B 194).

európai töve a „lefed”, „letakar” általános jelentést hordozza. Elmondható, hogy maga a szó is metaforikus kapcsolatrendszeren alapszik: a REJTETT/HIÁNYZÓ DOLOG SÖTÉTSÉG.

A halállal érkező világosság motívuma minden jelenlegi vallási irányzatnak, és a pogány spirituális világnak is fontos építőkövét képezi. Ily módon egy olyan sémának tekinthető, amely alapvetően formálja az élet és a halál viszonyáról való egyéni és kollektív gondolkodást. Felmerül tehát a kérdés, miben különbözik a janzenista, és általában véve a XVII. századi katolikus teológia ettől az általános, az intézményes vallás előtti korokra visszanyúló hagyománytól. Egy tanulmányában Schmal Dániel kifejti, hogy a halál kultúrája a vizsgált korszakban mélyreható változásokon megy keresztül.<sup>250</sup> A halál immár nem egyszerűen a földi élet végpontját és a másvilági létezés kezdetét összekötő pillanat, hanem a hétköznapi létet meghatározó, a világról való gondolkodás egészét átszövő jelenség abban az értelemben, hogy megkérdőjelezi a tapasztalt valóságot. Más szóval, a halál újszerű felfogásával hangsúlyosabbá válik az emberi létezés illuzórikus volta, amely a kopernikuszi heliocentrikus kozmológia elterjedését követően egy decentralizált, azaz rögzített középpont nélküli helyzetet tulajdonít az embernek az univerzum végtelenében.<sup>251</sup> Ebben a gondolati keretben, írja Schmal, a „megsemmisüléssel járó *nihil*” rejtett módon az élet minden pillanatában jelen van.<sup>252</sup>

A kor főáramlatbeli diskurzusain túl, az ember halálhoz való új viszonyát a század demográfiai és gazdasági történései is erőteljesen alakítják.<sup>253</sup> Az újszülöttek 20-30 százaléka a születést követő néhány napon belül meghalt, és gyakori volt az édesanya gyermekágyi lázban történő elhalálása is. Általánosságban a gyerekek 40-60 százaléka érte meg a serdülőkort, de még ez sem volt garancia a magas várható élettartamra, tekintve a századot végigkísérő járványokat (pestis, vérhas), betegségeket, és éhínséget. Az alsóbb társadalmi rétegek szegényes életkörülményei, a gyenge higiénia szintű hozzájárult a kor magas halálozási rátájához. A halál mindennapos közelsége átforgatta az interperszonális kapcsolatokat, a gyermekhez, házastársához való

---

<sup>250</sup> SCHMAL Dániel, „Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban”. In. *Hit és ész. Amici Sapientiae. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének kiadványai* (1). Budapest, L'Harmattan, 2013. 157-158.

<sup>251</sup> Uo., 147-148.

<sup>252</sup> Uo., 158.

<sup>253</sup> E rövid összefoglaló részhez lásd Jean-Claude CRIVELLI, *Vivre dans la pensée de la mort ou relire le XVII<sup>e</sup> siècle*. Echos de Saint-Maurice, 72. szám. 1976 (2013). 283-296. Elektronikus forrás : <http://www.aasm.ch/pages/echos/ESM072031.pdf> Hozzáférés ideje: 2017. október 19.

kötődés mintázatait is.<sup>254</sup> Mindezen átalakulások egyfajta általános szorongást eredményeztek a kollektív tudatban, a művelt világi és egyházi réteget pedig szinte a megszállottságig foglalkoztatta a kérdés. E jelenség gyökerei a késő középkorra vezethetők vissza, amikor is a halál pátosza (*memento mori*) a képzőművészetek kiemelt témájává vált. A XVI. században, a kegyeleti könyvek megjelenésével az elmúlásról való reflexió a képi reprezentációról az írott diskurzusra tevődött át, és így vált később a kora modernkor filozófiájának és irodalmának központi motívumává.

A kor emberének életét alapjaiban határozta meg a „jó halálra” való felkészülés, a meditáció. A kor egyik legnépszerűbb írása, az anonim (egykeszertők által Paul de Barry jezsuita szerzetesnek tulajdonított) *Pensez-y bien, ou réflexion sur les quatre fins dernières* című kézikönyv is ennek az új kultúrának vetülete. A teológiai gondolkodásban előzménynek tekinthető Loyolai Szent Ignác *Exercitia spiritualia* (1458) és Rotterdami Erasmus *De Arte bene moriendi* (1539) című munkái – utóbbira Pierre Nicole is hivatkozik az *Essais de morale*-ban (1671). A halálból áradó fényesség képe a jezsuita diskurzusnak is szerves részét képezi, s mint olyan, a barokk stílus dinamikus jellegét, az „ellenreformáció” grandiózus mivoltának vetülete.<sup>255</sup> Az argumentáció energikussága, a szavak érzékekre gyakorolt hatása teszi a jezsuita és janzenista retorikát oly mértékben meggyőzővé, akár eksztatikus élménnyé.<sup>256</sup> A halál szimbólumrendszerének elemei: a koponya, amely a csontváz metonímiájaként a *vanitas* kifejeződése, a feszület, és saját halálunk vizionálása pedig a képi reprezentáció oldaláról támogatják a katolikus egyház célkitűzéseit. Spirituális tekintetben a halálra való felkészülés már a keresztség szentségének magunkhoz vételével megkezdődik, és az ember földi létezésének, döntéseinek egészét meghatározza. Ezen a ponton érdemes kitérni a korpusz más részeiben már vizsgált metaforák retorikai sajátosságaira a *Vidéki levelek* tematikusan kapcsolódó részeiben.

A kilencedik és tizedik levelek Louis de Montalte (Pascal) és a jezsuita atya ájtatossági gyakorlatokról és gyónásról folytatott fiktív vitáját közvetítik.<sup>257</sup> A két polémia közvetlenül érinti a hiúság, a hazugság, és a megbocsátás témáját, részleteiben bemutatva a jezsuita és a janzenista hittételek közötti eltéréseket, melyek a

---

<sup>254</sup> A gyakori gyermekkori elhalálozás következményeként a szülő igyekszik semlegesíteni érzelmeit, amíg a gyermek túl nem esik az életben maradás szempontjából kritikus időszakon. Erre a jelenségre reflektál: Robert FAVRE, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.

<sup>255</sup> Lásd például Louis Bourdaloue beszédeit, SCHMAL, i.m. 157., CRIVELLI, i.m. 289.

<sup>256</sup> Lásd például Saint-Cyran kegyeleti munkásságát, szemben a *Vidéki levelek* kezdetben ironikus hangvételével.

<sup>257</sup> Kelt 1656. július 3. és 1656. augusztus 25.



legalapvetőbb lelkiismereti kérdésre vezethetők vissza: szeretni kell-e Istent ahhoz, hogy elnyerjük az üdvösséget? Amíg a janzenisták egyértelműen Isten őszinte és kizárólagos szeretete mellett foglalnak állást, a jezsuita hitgyakorlat itt is engedékeny. A Szentírás janzenista nézőpontból hamis értelmezésére és az atyák teológiai munkáira hivatkozva, Pascal vitatársa kijelenti, hogy „szorosan véve nem vagyunk egyébre kötelezve, mint a többi parancsok megtartására, minden szeretet nélkül Isten iránt, és anélkül hogy szívünket odaadnánk neki, hacsak nem gyűlöljük őt”.<sup>258</sup> A tízparancsolat megtartása elégséges kell, hogy legyen az üdvösség elnyeréséhez, hiszen Isten szeretete ellentmond az emberi természet önző és gyenge mivoltának. A jezsuita kazuisztika felmenti e „terhes kötelezettség”<sup>259</sup> alól a hívőket, és helyette könnyen betartható, az ellentábor szerint mindössze a vallásosság látszatát fenntartó ájtatossági és bűnbánati gyakorlatokat ír elő nekik. Az elhangzottakat Pascal meglehetősen szenvedélyes válasza követi:

*Nyissa ki hát végre szemeit, tisztelendő atyám; és ha az önök kazuistáinak többi eltévelyedései közömbösen hagyták is önt, ez utóbbi szörnyűségek láttára hagyja faképnél őket! [...] és kérem Istent, vezesse őket annak belátására, micsoda lidércfény vezérelte őket ezekhez a szakadékokhoz [...].*<sup>260</sup>

Pascal a 11. levéltől kezdve<sup>261</sup> reagál részletesen, hibátlan logikát alkalmazó érveléssel a korábbi levelekben megnyilvánuló jezsuita véleményekre. A LÁTÁS és a FÉNY forrástartományai ezekben a szövegekben is jelen vannak, bár előfordulásuk ritkább, és eloszlásuk egyoldalú. Míg az előbbi megállapítás indokolható a *Vidéki levelek* funkciójából adódó műfaji sajátosságokkal, utóbbi megértéséhez a szöveg szintje mögé mutató, elvi szempontokat kell figyelembe vennünk.

A szövegben a *fény*, *sötétség*, *látás*, és *vakság* fogalmai a *Gondolatok*éval szinte megegyező metaforák forrástartományaiként szerepelnek.<sup>262</sup> Ugyanakkor, egy-két kivételtől eltekintve kizárólag Pascal érvelésében jelennek meg, és szinte teljesen hiányoznak a jezsuita atya retorikai készletéből. Ez már csak azért is különös, mert

<sup>258</sup> Blaise PASCAL, *Vidéki levelek*. Fordította és a jegyzeteket összeállította Dr. Rácz Péter (1925-ös kiadás átdolgozása). Budapest, Palatinus, 2002. 172.

<sup>259</sup> Uo.

<sup>260</sup> Uo.,175.; „Ouvrez enfin les yeux, mon Père; et si vous n'avez point été touché par les autres égarements de vos casuistes, que ces derniers vous en retirent par leurs excès [...] Je le souhaite de tout mon coeur pour vous et pour tous vos Pères, et je prie Dieu qu'il daigne leur faire connaître combien est fausse la lumière qui les a conduits jusqu'à de tels précipices [...]” Eredeti francia szöveg : Blaise PASCAL, *Les provinciales*, Édition de Michel Le Guern, Paris, Gallimard. 1987. Dixième lettre, 156-171.

<sup>261</sup> Kelt 1656. augusztus 18.

<sup>262</sup> Az eredeti francia nyelvű szövegben a *ténèbres* és *obscurité* szavakat eltérő kontextusban találjuk: míg előbbi utal a vallás nélküli sötétségre, utóbbi inkább a hitvitákban felmerülő kérdések tisztázatlanságára vonatkozik. PASCAL, *Les Provinciales*, i.m.

feltételezhető, hogy a barokk stílus mozgalmassága és díszessége gazdag metaforahasználatot kíván, kiváltképp az egyház hatalmi stabilizációjára irányuló diskurzusban. Felmerül a kérdés, mi indokolja, hogy Pascal „elvette” ezeket az általánosnak tekinthető metaforákat vitapartneréről. A 13. levél,<sup>263</sup> melyben Pascal részben az emberölés bűnét tárgyalja a jezsuiták probabilizmusának tükrében, ekképpen zárul: „[...] mivel bár voltak tanítók, akik megmondták az igazságot, de önök nem maradtak meg az igazságnál, hanem jobban szerették a sötétséget.”<sup>264</sup> A 18. és egyben utolsó levélben, melyet Annat jezsuita atyához intézett az eretnesség kérdésében, idézi Szent Bernát II. Incéhez írt levelének sorait: „Kérem az igazság lelkét, világosítsa meg kegyelme elmédet, hogy a világosságot különválaszthasd a sötétségtől, és elvetve a rosszat, előmozdíthasd a jót.”<sup>265</sup> Egyértelmű, hogy ebben a kontextusban a világosság-sötétség dichotómiája túlmutat az eddig tárgyalt metaforákon, és jelentése immár kiterjed a teológiai kérdések mögött meghúzódó politikai konfliktusok jellemzésére is. Más szóval, Pascal nézőpontjából a jezsuiták kazuisztikus érvelése, és hitgyakorlatokban mutatott túlzott engedékenysége (amellyel a hívők „emberi gyengeségének” kívántak kedvezni) ellentmond az „egy igazságnak”, amelyet a Szentírás és a hagyomány alapján az Egyháznak követnie kell (lásd 758. töredék lentebb), és ezáltal a rend Isten világosságával szemben a sötétséget képviseli. A janzenisták ellenben az isteni szeretet fényében való egyesülést, a belső indítatásból fakadó hitet hirdetik, szemben a többségi egyház külsőségekre épülő programjával. A FÉNY fogalmi keretének két szélsőértéke – a fény és annak teljes hiánya – így válik a JÓ és a ROSSZ (GONOSZ) morális kategóriáinak forrástartományává, melyek az adott kontextustól függően kisebb-nagyobb mértékben eltérő tartalmi elemekkel bírnak.

A *fény* és az isteni megismerés metaforikus vonatkozásaira visszatérve, Pascal a *Gondolatok* más szöveghelyein is foglalkozik a *deus absconditus* problémakörével, annak az intézményes vallásban betöltött szerepével. A fent elemzett 196. számú töredékhez tematikusan kapcsolódnak a 234., valamint a 438 számú töredékek.

Isten nagyobb mértékben akar hatni az akaratra, mint a szellemre. A tökéletes világosság használna ugyan a szellemnek, de ártana az akaratnak. Meg akarja alázni a kevésységet.<sup>266</sup>

Ha oly nagy Isten irgalmassága, hogy akkor is üdvösen tanít bennünket, amikor elrejtőzik, milyen világosságot várhat tőle, amikor felfedi arcát?<sup>267</sup>

---

<sup>263</sup> Kelt 1656. szeptember 30.

<sup>264</sup> Uo., 235.

<sup>265</sup> Uo., 348-349.

<sup>266</sup> PASCAL, *Gondolatok*, i.m. 137.; „Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 213 (B 581).

Isten elrejtőzik, és ezáltal az embert a homályban tartja, azért, hogy az akarat (*volonté*) a racionális kétségeken felülemelkedve, a szellem (*esprit*) által nem megismerhető és nem érhető isteni igazságot keresse (581). A választottak, akik saját akaratukat alávetik Istenének, hogy haláluk után lélekben egyesülhessenek vele, már földi életük során részesülnek e fényből (848). A keresztény ember „megvilágosodás” felé vezető útja megköveteli az őszinte hívőtől saját *egojának* elhagyását, és egy olyan életvitel fenntartását, amelyet kizárólag Isten szeretete határoz meg. A társadalom és az intézményes egyház képmutatásával szembehelyezkedve, a janzenizmus a hit önreflexión és meditáción alapuló, a szív legbelső rétegeiből fakadó hitélmény megélését hirdeti. Érdemes megjegyezni, hogy ellentétben a XVII. század nagyjából második felében megkezdődő, ún. „katolikus felvilágosodás” racionális, normatív programjával,<sup>268</sup> a janzenizmus továbbra is óriási jelentőséget tulajdonít a csodának, és általában véve minden olyan természetfeletti (tehát logikus érveléssel nem magyarázható) jelenségnek, amely Isten megmutatkozásának jeleként értelmezhető. A kételkedő, Isten létezésének végső bizonyítékát követelő ember Pascal fogalmai szerint nem keresi, hanem „megkísérti” Istent, de sosem találja, mert a hitetlenek előtt Isten nem fedi fel magát.<sup>269</sup>

A csodákról és azok „bizonyító” erejéről való elmélkedésben (835) Pascal nyomatékosítja, hogy az isteni irgalmasság megnyilatkozásának felismerése kizárólag a hit által lehetséges. A sötétség-világosság immár transzparens oppozíciójával játszva, Pascal perspektivikus módon értelmezi a csodák egyénre kifejtett hatását: „[...] világosak is meg homályosak is ahhoz, hogy egyeseket megvilágítsanak, másokat sötétségben hagyjanak [...] a világosságot követőkben nem az ész, hanem a kegyelem buzdít követésre [...]”.<sup>270</sup> A csoda önmagában nem bír objektív jelentéssel, és értelmezhető jelként, ha a befogadó hittel, és nem ésszel éli meg a tapasztalatot.

---

<sup>267</sup> Uo., 211.; „Que si la miséricorde de Dieu est si grande qu’il nous instruit salutairement, même lorsqu’il [lorsque il] se cache, quelle lumière n’en devons-nous pas attendre, lorsqu’il se découvre ?” PASCAL, *Pensées*, i.m. 310 (B 848).

<sup>268</sup> SCHMAL, i.m. 156.

<sup>269</sup> A kérdés részletes elemzéséhez lásd Laurent THIROUIN, *Tenter ou chercher Dieu? Une alternative au coeur des Pensées de Pascal*. Revue de langue et littérature françaises (Mélanges offerts au Professeur Shiokawa). Tokyo, Société de Langue et Littérature Françaises de l’Université de Tokyo. 49. szám, 2016. 613-639.

<sup>270</sup> PASCAL, *Gondolatok*, i.m. 132.; „Ainsi il y a de l’évidence et de l’obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. [...] afin qu’il paraisse qu’en ceux qui la suivent, c’est la grâce, et non la raison, qui fait suivre [...]” Pascal, *Pensées*, i.m. 208 (B 564).

A *Világosság, homály* címet viselő rövid töredék (758) a csodákkal összefüggésben tárgyalja az isteni igazságot.<sup>271</sup> Pascal egyértelműen jelnek tekinti, hogy az igazság az ember történelme során mindvégig megőriztetett az Egyházban, miközben a „tévedések” közül egy sincs, amely a kezdetektől fennmaradt volna. A homályt, mondja, a vélemények sokfélesége okozza, amely egyszersmind megakadályozza a tökéletes tisztánlátást, a „túlzott világosságot”. Amíg az Egyház egységesen megőrzi Istenbe vetett hitét, addig a nézőpontok polifonikussága – az a teológiai, filozófiai és retorikai sokrétűség, amely a *Gondolatok* is jellemzi – legfeljebb csak árnyékolhatja az igazság világosságát. E homályon túl várja Isten, hogy a halál pillanatában teljes fényességében mutakozhasson meg.

Az alábbi táblázat összegzi, hogy a LÁTÁS és a FÉNY forrástartományú metaforákból a *Gondolatok* és a *Vidéki Levelek* idézett szöveghelyein milyen megfeleltetések nyerhetők ki (az idézeteken túl az elemzett, vagy említett töredékek számával jelöltem a kapcsolódó szöveghelyeket):

<b>forrástartomány: LÁTÁS, FÉNY fogalmi kerete és almotívumai</b>	<b>céltartomány: MEGVÁLTÁS fogalmi kerete és almotívumai</b>	<b>nyelvi megjelenése az idézett szövegrészekben, vagy töredék száma</b>
fény, világosság	Megváltó	kiterjesztett metafora
fény, világosság	Isten	kiterjesztett metafora
tekintet	apostoli figyelem	50
világosság elnyerése (tisztánlátás)	megváltás folyamata	196, 835, 438, 234
világosság	Isten szeretete	438
fény, világosság	halál	438
sötétség	(hit nélküli) földi élet	136, <i>az emberek homályban élnek, Istentől távol (196), úgy élik le egész életüket, hogy nem törődnek az élet e végső céljával, és csupán azért, mert önmagukban nem lelik meg a meggyőződéshez szükséges világosságot (196)</i>
sötétség	jezsuita kazuisztika	<i>[...]önök nem maradtak meg az igazságnál, hanem jobban szerették a sötétséget</i>
<b>forrástartomány</b>	<b>céltartomány: MAGÁNY</b>	<b>nyelvi megjelenése az idézett szövegrészekben</b>
szobában megülés	önreflexió, meditáció	<i>[...] ráeszméltem, hogy minden bajuknak egy a forrása: nem tudnak nyugton</i>

<sup>271</sup> Uo., 215.

		<i>megülni a szobájukban; Akadályokkal küzdve keressük a nyugalmat; s amikor végre legyőztük őket, elviselhetetlenné válik a nyugalom. (136)</i>
Jézus magánya a Getsemáne- kertben	vallásos magány	50

A táblázat kettős felosztását egyrészt az indokolja, hogy a második részben feltüntetett metaforák forrástartományai nem közvetlenül a LÁTÁS, FÉNY fogalmi kereteihez tartoznak, igaz, szorosan kapcsolódnak a „lelki világosság” fogalmi köréhez. A különválasztás másik oka, hogy ezek a metaforák kifejezetten a janzenizmus krisztocentrizmusát és a pascali figurizmus elgondolását tükrözik.

Az elemzett metaforák hierarchiájának megállapításakor célszerű azt feltételezni, hogy a MEGVÁLTÓ/ISTEN FÉNY kiterjesztett metaforaként („megametafora”) fogja össze a diskurzus egészét. A (korlátolt/teljes) világosság, homály, sötétség mind ennek az isteni fénynek a modulációi: mivel Isten fogalmilag azonos a (transzcendens) tudással és az igazsággal, következik, hogy a forrástartományokban megjelenő változó fényerősség egyben ezen „tudás” birtoklásának mértékét is jelöli. Érdemes megjegyezni, hogy a metafora komplexitása túlmutat az általunk vizsgált keresztény-zsidó hagyományon, és egy olyan univerzális Isten-fogalmat feltételez, amely alapjaiban határozza meg az emberiség transzcendens dimenzióról való gondolkodását.<sup>272</sup>

A fentebb említett „katolikus felvilágosodás” kapcsán Schmal Dániel egyébként kiemeli, hogy a XVII. századi kereszténységből fokozatosan kikopik a látható vagy rejtett jelek reneszánsz idején kialakult összefüggérendszer. A helyét átveszi az isteni erő – szeretet absztrakt azonossága, amely tulajdonképpen az egész kora modern keresztény gondolatiséget átívelő megametaforának is tekinthető: AZ ISTENI ERŐ SZERETET, azzal a megjegyzéssel, hogy ez esetben mind a forrás-, mind a céltartomány elvont fogalom.<sup>273</sup>

<sup>272</sup> Példának okán, az i.e. VI. évszázadban létrejött buddhizmus nevében hordozza a szót: a név „Buddha” a hindi „felvilágosult”, „tudatára ébredt” jelzőből keletkezett, mint ahogyan a nirvana elérése is a fény képével társul. In. Kenan MALIK, *The Quest for a Moral Compass. A Global History of Ethics*. London, Atlantic Books, 2014. 88-93.

<sup>273</sup> Kivéve természetesen, ha az isteni erőt fizikai erőhatásnak tekintjük – ez azt sugallná, hogy a newtoni fizika és az új kozmológia forrástartományként van jelen a metaforában. Strukturális szempontból ez a feltételezés megoldaná azt a metafora szintjén jelentkező paradoxont, hogy a céltartományt leképező

### III.2.3. A meggyőzés művészete: a FA mint a tudás metaforája Pascal írásában

A fejezet utolsó részében azt elemzem, hogyan reprezentálódik a TUDÁS fogalma Pascal *A geometriai gondolkodásról* és *A meggyőzés művészetéről* című tudományos-filozófiai munkáiban.<sup>274</sup>

A szövegek keletkezéséről bizonyossággal elmondható, hogy mindkettő Pascal második megtérése (1654. november 23., a *Mémorial* megírásának napja) után íródott.<sup>275</sup> Valószínűsíthető, hogy *A geometriai gondolkodásról*t Pascal egy Port-Royal-i geometriai tankönyv előszavához írta, amely azonban nem jelent meg. Ugyanakkor a szöveg ismert és népszerű volt janzenista körökben, olyannyira, hogy Antoine Arnauld és Pierre Nicole a *Port-Royal logikájában* hivatkoznak rá. Hasonló a helyzet *A meggyőzés művészetével* is: Arnauld és Nicole a mű számos elemét – kiváltképpen az axiómákra, definíciókra és bizonyításokra vonatkozó részeket – integrálja a *Logikába*. Pascal kegyelemről való írásaiban kimutatható, hogy érvelésében felhasználta az igazság tanulmányozásának *A meggyőzés művészetében* kifejtett, geometriai alapokon nyugvó módszerét. Ez az eljárás három lépésből áll: az első az igazság keresése és feltárása; a második a bizonyítása; a harmadik, egyben utolsó lépés pedig, hogy az igazat elválasszuk a hamistól. Pascal a geometriát tartja az ember által elérhető legjobb módszernek, ugyanakkor egyértelműsíti hatáskörét: „[mert] ami túl van a geometrián, túllép rajtunk is” – írja *A geometriai gondolkodásról* bevezető részében.<sup>276</sup> Létezik tehát az igazságnak egy olyan szférája, ahol a geometria bizonyítóereje érvényét veszti, és ahol az emberi értelem is megbicsaklik.

A megismerhető valóság bizonyítására azért a geometria az egyetlen alkalmas eszköz, mert egyedül ez a tudomány képes „tévedhetetlen bizonyítékokkal szolgálni”.<sup>277</sup> A módszer tisztaságát a geometriai definíció két alapelve adja: 1. minden kifejezést világosan, félre nem érthető módon definiálni kell, és 2. minden kijelentést bizonyítani kell. Ez a két alapelv azonban magába foglal egy olyan problémát, amely önmagában

---

forrástartomány is elvont fogalom; ugyanakkor úgy gondolom, hogy a probléma összetettsége és absztrakt jellege megkívánja, hogy az isteni erőt továbbra is elvont entitásként értelmezem.

<sup>274</sup> *A geometriai gondolkodásról és A meggyőzés művészetéről*, ford. PAVLOVITS Tamás. In: Blaise PASCAL, *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Válogatott írások. Sorozatszerkesztők: BOROS Gábor, GYURGYÁK János. PAVLOVITS Tamás elő- és utószavával. Budapest, Osiris, 1999. 35-77.

<sup>275</sup> *Írások a szerelem*, PAVLOVITS Tamás Filológiai bevezetője, 7-19.

<sup>276</sup> *A geometriai gondolkodásról*, 39. ; „car ce qui passe la géométrie nous surpasse” *De l'esprit géométrique et de l'art de penser*, elektronikus forrás. Hozzáférés helye :[https://archive.org/stream/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal/De\\_1\\_espritg\\_eometrique\\_et\\_de\\_1\\_art\\_de\\_persuader\\_-\\_Blaise\\_Pascal\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal/De_1_espritg_eometrique_et_de_1_art_de_persuader_-_Blaise_Pascal_djvu.txt). Az elektronikus szöveg nem tartalmaz oldalszámot.

<sup>277</sup> Uo.

lehetetlenné teszi a geometriai módszer tökéletes alkalmazását: minden kifejezést már korábban meghatározott kifejezésekkel definiálunk, és ugyanez folytatódik egészen a kezdetleges kifejezésekig, mint a tér, idő, mozgás, vagy a szám: ezek a fogalmak veleszületetten az ember tudatának részei, melyeket már nem lehet definiálni, s ezért sohasem juthatunk el a meghatározásra váró kifejezés legbelső magjához. Ugyanez a nehézség adódik a bizonyítások esetében is. Pascal mindezek után arra a következtetésre jut, hogy „[...] az ember – bizonyos természetéből fakadó és meghaladhatatlan módon – képtelen arra, hogy bármely tudományt tökéletesen tárgyaljon.”<sup>278</sup> A geometria rendje elfogadja, hogy nem tárhatja fel a teljes igazságot, és nem törekszik arra, hogy mindent definiáljon és bizonyítson: azokat a dolgokat viszont tökéletesen bizonyítja, amelyek az emberi értelem korlátain belülre esnek. Mivel a kezdetleges fogalmak megismerése e tartományon kívül esik, a geometriai módszer alkalmazása is feleslegessé válik:

[Hiszen] a legelső igazságokhoz érve a geometria megáll, és megköveteli, hogy elfogadjuk őket, mivel semmi sincs, ami, náluk világosabb lévén, bizonyításukra szolgálhatna: ezért a geometria minden állítása tökéletesen bizonyított vagy az értelem természetes fénye, vagy a bizonyítékok által.<sup>279</sup>

A geometriai módszert Pascal a kettős végtelen példáján keresztül illusztrálja, s kifejti ennek morális vonatkozásait is: ahogyan a természetes értelem, az ember maga is a *semmi* és a *minden* között helyezkedik el, s csodálattal kell tekintenie arra a legfelsőbb létezőre, amely elültette benne az első fogalmakat.

A *geometriai gondolkodásról* szövegének első részében megjelenik a TUDÁS FÉNY metafora néhány manifesztációja. Az első a geometriai módszer alkalmassága kapcsán: „csak ez [a geometria] követi az igazi módszert, míg az összes többire természetes szükségszerűséggel telepszik rá egy homály [...]”.<sup>280</sup> A TUDATLANSÁG SÖTÉTSÉG-metafora itt nem közvetlenül morális értelemben szerepel, hanem a geometriai alapelvektől eltérő bizonyítási módszerek téves jellegét fejezi ki. Az argumentáció rejtett implikációja a GEOMETRIAI MÓDSZER VILÁGOSSÁG-metafora, amely lényegében konstruálja a szöveget. A *homály* szó még egyszer előfordul a szövegben,

---

<sup>278</sup> Uo., 42.; „les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli.”

<sup>279</sup> Uo., 47.; „Car, quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver : de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière naturelle, ou par les preuves. ”

<sup>280</sup> Uo., 39-40. „[...] elle seule observe la véritable méthode, au lieu que toutes les autres sont par une nécessité naturelle dans quelque sorte de confusion [...]”.

amikor a kezdetleges fogalmak kapcsán Pascal leírja, hogy e kifejezések definíciójának lehetetlensége „nem e tárgyak homályos természetéből, hanem rendkívüli evidenciájukból fakad.”<sup>281</sup> Megjegyzendő, hogy az eredeti francia szöveg lexikai választása: *évidence* az *obscurité*vel szemben etimológiailag is leképezi a FÉNY fogalmi tartományát, hiszen magába foglalja a latin *vidēre* (‘látni’) igét.

A TUDÁS FÉNY egy másik megjelenése az, értelemhez kötődik, és abban a szövegrészben található, amelyben Pascal kifejti, hogy a geometriai módszer miért működik tökéletesen az ember által megismerhető igazságok bizonyításában: „[...] kizárólag olyan dolgokat előfeltételez, amelyek a természetes világosság által nyilvánvalóak és állandóak.”<sup>282</sup> Ebben a kontextusban a *világosság* az értelem forrástartományi leképezése,<sup>283</sup> amely a végtelen oszthatóság tárgyalásakor is visszatér: „[A]z emberben nincsen olyan természetes ismeret, amely megelőzné, sem olyan, amely világosság tekintetében meghaladná ezt [a végtelen oszthatóság elvét].”<sup>284</sup>

A *meggyőzés művészetéről*ben Pascal leírja, hogyan alkalmazhatóak a definíciók, axiómák és bizonyítások szabályai az érvelésben. A meggyőzés módját két tényező határozza meg: az, ahogyan az emberek elfogadják álláspontunkat, és a meggyőzés tárgyát képező dolgok természete. Az érvek két úton juthatnak a lélekbe, az értelmén és az akaraton keresztül. Míg az értelemnek, a lélek „természetes világosságának” kizárólag a geometriai úton bizonyított igazságokat lenne szabad beengednie, addig az akarat a dolgok „kellemsége” alapján ítéli meg azokat. A lélek ösztönös, affektív oldala gyakran felülbírálja az értelmet, és ez vezet ahhoz, hogy nem ismeri fel az igazságot. Pascal kategorikusan elválasztja az értelem által megismerhető igazságot az isteni igazságtól, hiszen azok a szívből kerülnek a szellembe, és csak a szeretet rendjében válhatnak elérhetővé.<sup>285</sup>

A lélekben az értelem és a vágyak szüntelen küzdelmet folytatnak egymással, így elkerülhetetlen, hogy a meggyőzés során figyelembe vegyük vitapartnerünk személyiségjegyeit:

---

<sup>281</sup>Uo., 48.; „[...] il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence [...]”

<sup>282</sup> Uo., 42.; „mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle. ”

<sup>283</sup> A VILÁGOSSÁG – ahogyan azt korábban már láthattuk – a FÉNY fogalmi keretének eleme, amely a fényerősséget, a fény egyik modalitását jelöli. Érdekes kérdés, hogy értelmezhető-e a világosság metonimikusan: FÉNYERŐSSÉG MÉRTÉKE A FÉNY helyett, és ha igen, annak van-e valamilyen relevanciája a vizsgált kontextusban.

<sup>284</sup> Uo., 50.; „ Il n'y a point de connaissance naturelle dans l'homme qui précède celles-là, et qui les surpasse en clarté.”

<sup>285</sup> Uo., 60-61.



[...] a lélek kétes ingadozásba kezd igazság és gyönyör között [...] ahhoz, hogy ítéletet alkothassunk e vizzályról, ismernünk kellene mindazt, ami az ember legbelsőjében lejátszódik, márpedig arról még annak az embernek sincsen szinte soha ismerete, aki átéli őket.<sup>286</sup>

A lélek kiismerhetetlensége a meggyőzés sikerességének legbizonytalanabb tényezője, s az ember hangulatának, véleményének folytonos változása eleve lehetetlenné teszi egy olyan módszer kidolgozását, amely minden körülmények között, minden lélekre ugyanolyan hatást tud gyakorolni:

E különös nehézség abból fakad, hogy azok az elvek, amelyektől a gyönyör függ [...] az egyes individuumokon belül is olyan változékonyságot mutatnak, hogy semmivel sem különbözik jobban két ember egymástól, mint valaki saját magától két különböző időpontban. [...] ezért tehát nem tudom, akad-e olyan módszer, amely képes szilárd szabályokkal szolgálni annak érdekében, hogy a tudományos beszédet összhangba hozzuk szeszélyeink állandó változékonyságával.<sup>287</sup>

A geometriai módszerek (mindent, kivéve a kezdetleges fogalmakat, definiálnunk és bizonyítanunk kell) tehát számolnia kell a lélek érzelmi oldalával, amely – lévén, hogy legalapvetőbb vágyainknak kifejeződése – gyakorta erősebbnek bizonyul az értelemnél.

A meggyőzés művészetének ismertetése után Pascal kitér a módszerrel kapcsolatos lehetséges ellenvetésekre, melyek közül az egyik a szavak jelentésének és a definícióknak (általában véve a geometriai tudásnak) univerzalitására vonatkozik.<sup>288</sup> Lehetetlen ugyanis, hogy egy szó alatt mindenki pontosan ugyanazt értse: fogalmaink viszonylagosak, jelentéstartalmuk egyaránt függ a személytől és a kontextustól. Ugyanez a relativizmus fogalmazódik meg *A geometriai gondolkodásról* című műben az első fogalmaink kapcsán: „[...] az idő lényegét illetően egy sor különféle vélemény létezik [...] nem azt állítom, hogy a dolog természetét ismeri mindenki azonos módon, hanem a dolog és neve közötti viszonyt.” Hasonlóképpen, a geometria tudományát sem birtokolja mindenki azonos módon, és a definíciók ismerete nem feltételezi a relációk megértését. Pascal ezt a gondolatot a TUDÁS (TERMÉKENY) FA metaforájával illusztrálja:

Mernénk-e meggyőződéssel állítani, hogy két ember egyforma tudással rendelkezik ugyanarról a könyvről, amelyet mindketten elolvastak és kívülről megtanultak, amikor az egyik ismervén [...] a mű belső szerkezetét, tökéletesen érti, amit elolvasott és megtanult, míg a másikban mindezek holt szavak csupán, olyan magok, melyek – bár tökéletesen megegyeznek azokkal, amelyek termékeny fákot növesztettek magukból –

<sup>286</sup> Uo., 63.; „C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté [...] il faudrait, pour en juger, connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais. ”

<sup>287</sup> Uo., 64-65. „La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps [...] je ne sais s'il y a moyen de donner des règles fermes pour accorder les discours à l'inconstance de nos caprices. ”

<sup>288</sup> Uo., 69-70.

szárazak és gyümölcsstelenek maradtak egy olyan szellem talajában, amelybe hiába hullottak?<sup>289</sup>

Elsőként állapítsuk meg a metafora forrás- és céltartományi leképezéseit.

<b>forrástartomány: (TERMÉKENY) FA</b>	<b>céltartomány: TUDÁS</b>
magok	ismeretek
termékeny fa	értő tudás
száraz, gyümölcsstelen fa	értelem nélküli ismeretek halmaza
talaj	emberi elme
magvak talajba hullása	ismeretek megszerzése
fa növekedése	tudás fokozatos halmozása

Pascal valószínűsíthetően az EMBEREK NÖVÉNYEK univerzális metaforából kiindulva hozza létre ezt a kontextus-specifikus metaforát, amelynek fontos implikációja az EMBERI TUDÁS FEJLŐDÉSE A NÖVÉNY ÉLETCIKLUSA (az EMBERI ÉLETCIKLUS EGY NÖVÉNY ÉLETCIKLUSA mintájára).<sup>290</sup> A metafora az argumentáció folytatásában is megjelenik, és hozzájárul a gondolatmenet koherenciájának megszilárdításához. Vizsgáljuk meg a következő szövegrészeket, melyekben Pascal arra figyelmeztet, különbséget kell tennünk aközött, hogy valaki egy kinyilatkoztatott gondolatot valóban birtokol-e, vagy csak üres szavakként hangoztatja azt:

[...] tüzetesen kell megvizsgálunk a szellemet, ahonnan a beszéd ered. [...] Ki kell tehát tapogatni, milyen mértékben gyökerezik a gondolat szerzőjében, miként, mi által és meddig az övé [...]

Miként egy gyönyörű, terebélyes fa sem annak tulajdonát képezi, aki hanyagul és minden különösebb gond nélkül a magját oly gazdag földbe vetette, amely önnön termékenységének köszönhetően saját javára fordította azt.

[...] egy kiváló elme saját gondolataiból mindazt a termést leszüreteli, amelyet csak adni tudott [...]<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Uo., 70. „Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes [...] au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain? ”

<sup>290</sup> Doktori disszertációjában Thomas Parker kifejti, hogy a növény, és kifejezetten a „rossz mag” motívum fontos része a pascali argumentációnak. Thomas PARKER, *Volition, Rhetoric and Emotion in the Work of Pascal*. New York, Routledge, 2013. 57-59.

<sup>291</sup> *A meggyőzés művészetéről*, 71-72.

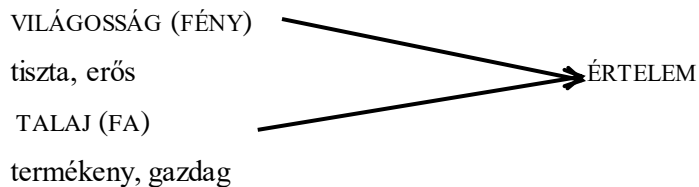
„Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur ; comment, par où, jusqu'où il la possède[...]"

„[...] un arbre admirable n'appartiendra pas à celui qui en aurait jeté la semence, sans y penser et sans la connaître, dans une terre abondante qui en aurait profité de la sorte par sa propre fertilité. ”

„[...] un bon esprit fait produire lui-même à ses propres pensées tout le fruit dont elles sont capables [...]"

Pascal kritikája ezekben a szövegrészekben azokra a logikusokra irányul, akik átveszik a geometria módszerét anélkül, hogy valóban értenék annak alapelveit. Az első idézet „gyökerezik” igéje – amely az elemzett szöveghelyen összesen kétszer szerepel – a tudás mértékének, szilárdságának leképezése. A másik két idézetben a növény életciklusának új leképezéseit láthatjuk: a „gyönyörű, terebélyes fa”, a fejlődésének csúcsát elért növény a kiterjedt, összefüggésekben gazdag, értő tudást reprezentálja, a termés leszüretelése pedig a megszerzett tudás hasznosítását, továbbadását. Ezekben az idézetekben a „termékeny talaj” és a „gazdag föld” az élénk szellem, a termékenység pedig a szellemi alkotóerő forrástartományainak tekinthetők.

A TUDÁS (TERMÉKENY) FA metafora e példája strukturálisan logikus, képi kidolgozottságában gazdag, ami hozzájárul az érvelés meggyőzőerejének megszilárdításához. Érdekes lehet közelebbről megvizsgálni forrástartomány leképezéshez felhasznált elemeit. A metafora a tudás gyarapodását és kiteljesedését a fa élet életének szakaszaival jeleníti meg, és a fa fejlődésének alulról felfelé való irányultságát hangsúlyozza: mag, gyökér eresztése, növekedés, lombkorona, gyümölcsözés. A jó fa feltétele a termékeny talaj. Érdekes azonban, hogy a metaforából hiányzik a fény és a víz, melyek a növekedést befolyásoló külső tényezők közül a legfontosabbak. E megfigyelést két lehetséges módon tudom magyarázni. Az egyik, hogy a metafora egy inherensen zárt rendszert jelenít meg: a tiszta emberi elme önmagában elégséges ahhoz, hogy elsajátítsa a geometriát, s ezáltal hozzáférjen a számára elérhető igazságokhoz. A másik magyarázatom strukturális behelyettesítésen alapszik. Ha a két szövegre egy tematikus egységként tekintünk, akkor feltételezzük, hogy az eddig felfejtett metaforák együttesen hozzák létre a jelentés koherenciáját. Korábban megállapítottuk, hogy a *Geometriai gondolkodásról*ban megjelenő TUDÁS FÉNY metafora VILÁGOSSÁG eleme kifejezetten az ÉRTELEM céltartományának leképezéseként szerepel. A *meggyőzés művészetéről*ben az ELME céltartományi fogalma a TUDÁS (TERMÉKENY) FA metafora TALAJ elemén keresztül konceptualizálódik, mely a termékenység, gazdagság minőségeivel rendelkezik, s mely AZ ÉRTŐ ELME TERMÉKENY TALAJ metaforikus implikációt hozza létre. Tehát a két vizsgált szövegben két olyan forrástartományt tudunk megállapítani, amelyek az ÉRTELEM leképezései az adott kontextusban:



Most pedig tételezzük fel, hogy a FÉNY is a TUDÁS (TERMÉKENY) FA metafora forrástartományi elemeinek egyike. Ez esetben a FÉNY fogalmi kategóriája tápanyagot, a tudást befolyásoló külső hatást jelöli (a VILÁGOSSÁG-SÖTÉTSÉG ellentéppárral modulálva annak erősségét és minőségét). Bár ez a fogalmi kategória nem jelenik meg expliciten ebben a metaforában, a NÖVÉNY ÉLETCIKLUSA forrástartományban inherensen belefoglaltatik a FÉNY, a növekedés elengedhetetlen feltétele. A TUDÁS GYARAPODÁSA/ÖSZTÖNZÉSE FÉNY tehát a metafora implikációjaként segíti elő az argumentáció megértését.<sup>292</sup>

A fenti elemzések arra engednek rámutatni, hogy a fejezet elején bemutatott TUDÁS LÁTÁS-metafora, és az ahhoz kapcsolódó FÉNY motívum – a forrás- és céltartomány igen tág és könnyen bővíthető fogalmi kereteinek köszönhetően – rendkívül rugalmas jelentéshordozónak bizonyul, hiszen tartalma és megfeleltetései az adott kontextusnak megfelelően alakíthatóak. A választott szövegrészek metaforáinak elemzése az eddigieknél még hangsúlyosabbnak mutatja az eltéréseket La Rochefoucauld és Pascal gondolkodásában az *amour-propre* és a halál vonatkozásában. Annak ellenére, hogy mindkét szerző hasonló fogalmak mentén konceptualizálja a kérdést (hiúság, tagadás-vakság; megértés, igazság-fény), alapfeltevéseik kardinális pontokon különböznek. Míg La Rochefoucauld lényegében antropocentrikus felfogásban, a lélek mechanizmusain és annak társadalmi megjelenésein keresztül próbálja értelmezni a problémakört, addig Pascal egy erősen teocentrikus, és végkicsengésében kevésbé pesszimista nézőpontot (adott a megváltás lehetősége) képvisel. Ugyanakkor Pascal gondolkodásában ugyanilyen jelentőséggel bír az igazság geometriai módszerekkel való megismerése és

<sup>292</sup> René DESCARTES *A filozófia alapelvei* c. munkájának (1644) előszavában írja le híres FA-metaforáját. A fa különböző részei a tudomány fő diszciplínáit és az azok közötti relációkat reprezentálják. Így a fa gyökere a metafizika, törzse a fizika, és ágai a többi tudományok. A leírást követő bekezdésben, továbbvive a metaforát, Descartes kifejti, hogy a gyümölcsöt (a tudományos vizsgálódás eredményét) az ágak végéről szedjük le, tehát a filozófia haszna is csak akkor mutatkozik meg, amikor más tudományok eredményeit látjuk. GULKAI Mária fordítása, *Különbség folyóirat*, 1. évf. 2. szám, 1933. 32. Hozzáférés helye és ideje: <http://www.kulonbsegfolyoirat.hu/index.php/kulonbseg/issue/view/14>, 2018. június 13. Descartes és Pascal példái talán éppen azt szemléltetik, hogy a fa felépítése, életciklusa és működési mechanizmusai alkalmasak arra, hogy a tudományról való diskurzust valamilyen könnyen leképezhető keretbe foglaljuk.

az abban foglalt alapelvek retorikai alkalmazása. A következő fejezetben látni fogjuk, hogy *A meggyőzés művészetéről* című munkájában tett distinkció ellenére Pascal matematikai logikája kihat apologetikai gondolkodására is.

A két szerző által képviselt, kis túlzással radikálisan különböző perspektívák azonban egy lényegi kérdésben megegyeznek: mindkettő számol az ember immár biztos középpont nélküli helyzetével, és természete eredendő kettősségével. A korszak világnézet-átformáló csillagászati felfedezései, kiváltképpen a heliocentrikus kozmológiai modell és a végtelen fogalma, alapvetően átalakították az ember univerzumban betöltött szerepéről való gondolkodást, a mindaddig stabil középponti helyzete immár bizonytalanná, viszonylagossá vált. Ez a „paradigmatikus” váltás a világmindenség elképzelt hierarchiájának leképezését, a létezés nagy lánc metaforát (*scala naturae*) sem hagyja érintetlenül. A következő fejezet a létezés nagy láncának filozófiai, ideológiai, és metaforaelméleti vonatkozásait tárgyalja, majd a kor végtelen-koncepciójával összekötve értelmezi e makroszintű változásokat. Ez a fejezet szükségszerűen megelőlegezi, és részben magyarázza az elemzés során következő metaforacsoportját: a RENDSZER- és azon belül a TEST-metaforákat.

### III.3. Az ember helye a világban és a társadalomban. A létezés nagy lánc

Az eszmetörténet „univerzálisnak” tartott fogalmai közül kétségkívül a létezés nagy lánc volt és van kivételesen nagy hatással a nyugati kultúrák természetéről és társadalomról való gondolkodására. Ugyan a XVI. század második felében bekövetkezett paradigmátikus váltást követően a láncolat koncepciója jelentős mértékben átértékelődött, a modell ma is aktívan formálja és tükrözi az emberiség világképét. Bár eredetileg a természeti és transzcendens világ létezői közötti viszonyokat hivatott leképezni, a létezés nagy láncáról szóló elképzelés idővel olyannyira beszűrődött a mindennapi gondolkodásba, hogy a teológia, a politikai filozófia, és a gyakorlati politika érvrendszerének nélkülözhetetlen részévé vált, és lényegi eleme maradt a keresztény, illetve konzervatív/monarchista retorikának.

A következőkben Tillyard munkájára támaszkodva röviden ismertetem a létezés nagy láncának hagyományos felépítését, amely egészen a kopernikuszi fordulatig meghatározta a középkori és reneszánsz világképét.<sup>293</sup> Ez a klasszikus modell azonban filozófiai értelemben érvényét veszítette, amikor a heliocentrizmus felülírta azt az évezredes elképzelést, miszerint az ember privilegizált, központi helyet foglal el. A világ viszonyainak relativizálódása, az emberi lét bizonytalansága alapvetőnek bizonyul Blaise Pascal apologetikájában is. A végtelen terek fogalma ellehetetleníti bármilyen véges, hierarchikus viszonyrendszer létezését, és Pascal elutasítja a reneszánsz világot egyben tartó láncolat koncepcióját.<sup>294</sup>

Felmerül a kérdés, mi indokolja a létezés nagy láncolatának elemzésben való inklúzióját, ha az a XVII. századra elvesztette „eredeti” funkcióját. Ahogyan arra az előző bekezdés is utalt, a modell olyan erővel hatott az egyén és a társadalom gondolkodására, hogy valójában omniprezenssé vált, és feltételezhető, hogy a kollektív tudat részeként, automatikusan működik az emberi gondolkodásban. Ezt az elképzelést támasztják alá George Lakoff és a filozófus Mark Turner eredményei is, amelyeket a

---

<sup>288</sup> Eustace Mandeville Wetenhall TILLYARD, *The Elizabethan World Picture*, United Kingdom, Penguin Books. 1943. Tekintettel arra, hogy a létezés nagy láncával kapcsolatos szakirodalom jelentős része angolszász nyelvterületről származik, és a kora modern, illetve felvilágosodás kori brit ideológiai rendszereket elemzi, néhány helyen elkerülhetetlen, hogy a témába illeszkedő brit vonatkozások megemlítése. Fontos azonban ismételt hangsúlyozni, hogy a lánc a nyugati társadalmak általános gondolkodási sémája, amely kontextus-specifikus változóitól eltekintve mindenhol egyazon alapelvek mentén működik. A lánc politikai kontextusban történő, diakronikus elemzése tanulmányomban: *A Diachronic Investigation of the Great Chain of Being Metaphor in Religious and Political Discourses of Early Modern and Enlightenment Philosophy*. *International Journal of Humanities and Social Science*, 7. évf., 6. szám, 2017. 214-222.

<sup>294</sup> A reneszánsz világrend átalakulásának részletes filozófiai értelmezését adja: Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard. 1996. Chapitre III: Représenter. 60-91.

következő alfejezetben ismertetek. Kimutatható, hogy a modell három, a kutatásban elemzett metaforacsoport: a NEMZET CSALÁD, az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST, és a SZÍV-metaforák konceptuális alapját képezi, és hatása kifejezetten erőteljesnek bizonyul az Isten–ember kapcsolatot és az *amour-propre*-ot különböző módokon leképező metaforákban, mind La Rochefoucauld, mind pedig Pascal esetében.

Ezek az eredmények arra engedhetnek következtetni, hogy az emberi elmének természeténél fogva szüksége van egy hierarchikus struktúrára, amelynek segítségével relációkat értelmezhet és határozhat meg. Mindez pedig azt jelentheti, hogy Pascal, bár egyértelműen elutasítja a létezés nagy láncolatának koncepcióját, mégsem tud alá- és fölérendeltségi viszonyoktól mentesen gondolkodni.

### III.3.1. A létezés nagy láncának klasszikus modellje

A hierarchiában a felsőbb szinteket képviselő entitások magasabb intellektuális és cselekvőképességgel bírnak, s ebből kifolyólag hatalmat gyakorolnak az alattuk elhelyezkedő rétegekre. A struktúrában elfoglalt pozíciójának mértékében minden szint rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyekkel a többi nem, ami segít még élesebben elkülöníteni a határvonalakat. A szintek további alszintekre bonthatóak (például állatok szintje: emlősök, madarak, hüllők, kétélűek, halak), és minden alegység rendelkezik „elsődleges”, modern terminológiával élve, „prototipikus” példánnyal (Tillyard szerint ilyen az emlősöknél az elefánt és az oroszlán, a halaknál a delfin).

A hierarchia csúcsát Isten foglalja el, akinek legfontosabb attribútumai: mindenható, mindentudó, és mindenhol jelen lévő – az idő és tér korlátain kívül helyezkedik el. Akárcsak Isten, az angyalok is tisztán spirituális létezők, de képesek ideiglenes testet felvenni, és az emberek között mozogni. Az égitestek az ember által érzékelhető világ felső határát képezik. A hierarchia középső szintjét foglalja el az emberiség. Az angyalokhoz hasonlóan az ember is megkapta a szeretetet, ész, és képzelőerő képességét, létezése azonban fizikai testhez van kötve, testi szükségletei és vágyai vannak, ezért morálisan törekeny, esendő. Létének nehézségét pontosan annak inherens kettőssége adja: szüntelenül egyensúlyoznia kell isteni és állati énje között. Az ember láncban való középső (halandó), de kitüntetett (*animával* rendelkező) pozíciója jól tükrözi természetünk ellentmondásokkal teli összetettségét. A lánc alsó szintjeit az állatok, növények, valamint az élettelen létezők (fémek, kövek, ásványok) alkotják. A hierarchia legalsó, és egyben legnépesebb szintjén a fémek, kövek, ásványok,

megfosztva az élő szervezetek tulajdonságaitól, erőben és szilárdságban tűnnek ki a többi létező közül.

Arthur O. Lovejoy öt fogalom mentén határozza meg a létezés nagy láncának lényegét, melyek a végtelen, a teljesség, a változatosság, a folytonosság, és a fokozatosság.<sup>295</sup> A kora modern monarchista politikai diskurzusok utóbbi két, a tudományokból átemelt fogalom integrálásával rögzítették a hatalmi viszonyokat, és ez által erősítették a hagyomány- és szokáselvű társadalmi berendezkedést. A politikai és vallási érdekek gyakori találkozásának következményeként, a gondolkodásban összemosódott a világi és a transzcendens, ami ugyancsak a fennálló rendszert teremtette újra. Amint azt fentebb már említettem, a kor elképzelése szerint az ember az egyetlen teremtmény, mely egyesíti magában a fizikai (*extensio*) és spirituális szférákat (*anima*), innen ered a hierarchiában elfoglalt középső, de központi helye. Ugyanakkor pontosan ez a privilégiuma teszi a lánc leginstabilabb pontjává, mivel megadatott számára a képesség, hogy helyzetét mérlegelve, a feljebb jutás reményében szembeforduljon a rendszerrel. Ezért is volt politikai szempontból elengedhetetlen az egyház inklúziója, és annak szüntelen tudatosítása, hogy az uralkodó hatalma Istentől ered, vagy legalábbis az isteni gondviselés megnyilvánulásának tekinthető: az emberek tökéletlensége folytán Isten feljogosítja az uralkodót, hogy kontrollt gyakoroljon a nép felett.<sup>296</sup> A hitre és a lelkiismeretre gyakorolt nyomás így szinte észrevétlen módon erősítette az Isten-uralkodó-alattvaló hármasságának már rögzült viszonyait.

Az eddig elmondottakból következik, hogy a létezés nagy láncának vizsgálatakor nem különíthető el egymástól a természeti, társadalmi, és transzcendens szféra. A lánc tulajdonképpen nem más, mint az univerzum rendjének emberi elme általi leképezése, a létezés kiterjesztett metaforája, amely – történelmi, politikai, és filozófiai meghatározottsága folytán – ideológiai szűrőként rögzíti az egyén világhoz való viszonyát. Részletes kulturális nyelvészeti elemzésükben<sup>297</sup> George Lakoff és Mark Turner az „uralkodás és alávetettség” metaforájaként hivatkoznak a létezés nagy láncára (*a metaphor of dominance and subjugation*). Lakoff és Turner a metafora két változatát vázolja fel: az „alapmodell” (*basic model*) csúcsán Isten helyezkedik el, a

---

<sup>295</sup> LOVEJOY, *i.m.* 181.

<sup>296</sup> Igaz, az uralkodó maga is halandó, nem tévedhetetlen, ezért szükséges, hogy ne kizárólagosan őt illesse döntési jog. A királyi pregoratívák és kötelezettségek definiálásának hiánya könnyen despotizmushoz vezethet – ennek elkerülésére, és a hatalmi viszonyok egyensúlyának megőrzésére vezették be a britek a három részből álló kormányzati rendszert (az uralkodót a Parlament és az anglikán egyház bizonyos mértékig felügyeli). A téma részletes kifejtéséhez lásd: KONTLER László, *Az állam rejtelméi. Brit konzervatizmus és a politika újkori nyelvei*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1997.

<sup>297</sup> LAKOFF, TURNER, *i.m.*, 166-213.



„kiterjesztett modell” (*extended model*) pedig annyiban különbözik, hogy Istenen túl magába foglalja a makrokozmosz egészét. Érdekes, hogy kihagyják az *angyalok* kategóriáját, amelyet hagyományosan külön szintként, Isten és a társadalom között helyeznek el (bár kézenfekvő, hogy a „makrokozmosz” automatikusan magába foglal minden Istenen kívüli transzcendens létezőt). Az alábbi sematikus ábra a kiterjesztett modellt veszi alapul, de tartalmazza az angyalok szintjét is.



A létezés nagy láncának sematikus ábrája

A lánc elsődleges sajátosságaként állapítottuk meg, hogy viszonyokat rögzít, és mint struktúra, meglehetősen merev, a stabilitás megőrzése érdekében nem engedi a szintek felcserélődését. Ugyanakkor egy absztrakt konceptualizációról beszélünk, melyen mentális műveletek hajthatóak végre: a magasabb szinten elhelyezkedő entitások értelmezhetőek az alacsonyabban lévő entitásokon keresztül, és fordítva. Az elme rugalmassága – adott szabályok mellett – lehetővé teszi a hierarchia szintjei közötti átjárást, megkönnyítve az egyént körülvevő világ alá- és fölérendeltségi viszonyainak meghatározását és értelmezését. A modell konceptuális nyitottsága mutatkozik meg az olyan hétköznapi metaforákban, amelyekben az ember állatként jelenik meg, vagy állati attribútumokkal látjuk el, valamint a megszemélyesítésben, amikor az összetett, elvont rendszereket strukturális vagy természeti rendszereken keresztül konceptualizáljuk (A TÁRSADALOM ÉPÜLET, AZ EMBERI ÉLET A NÖVÉNY ÉLETCIKLUSA). E műveletek egy része morális értékítéletet jelenít meg: az ember állati szintre történő lealacsonyítása azt sugallja, hogy ösztönénje felülkerekedett racionális ítélőképességén, s ezáltal

érdemtelenné vált a hierarchiában elfoglalt pozíciójára, még egy fokkal messzebb került Istentől. Amennyiben pedig az ember, előre meghatározott helyéről kimozdulva feljebb akar kerülni a ranglétrán, ismételten Isten ellen cselekszik, de ez esetben bűnét az önzés és irigység motiválja. Az ember nála magasabb szinteken való definiálása, ha konceptuálisan lehetséges is, morális tekintetben bűnnek, istenkáromlásnak minősül – gondoljunk csak az *Istent játszik, Istennek képzeli magát* szófordulatok egyértelműen negatív felhangjára. Lakoff és Turner megfogalmazásában, a létezés nagy lánc egy „önmagába visszatérő kulturális felépítmény” (*a recurring cultural complex*),<sup>298</sup> egy olyan összetett *metafora*, amellyel leképezhetővé válik a hétköznapi gondolkodás bonyolult rendszere.

A szintek közötti konceptuális megfeleltetések valójában fogalmi metaforák. Tillyard felsorolásából kiindulva a következő fő megfeleltetések állapíthatók meg:

(1) Az égi hatalmak és más „magas szintű teremtmények”: Tillyard szerint az ilyen típusú metaforák viszonylag ritkák voltak, leggyakrabban az ISTEN A NAP metafora fordult elő, illetve ennek egy változata, a SZENTHÁROMSÁG A NAP. Ebben az összetett metaforában a Nap alkotóelemei a Szentháromság három tagjának feleltethetőek meg: Nap (Szentháromság) = anyag (Atya) + fény (Fiú) + hő (Szentlélek). Láthatjuk, hogy a NAP fogalmi keretének elemeként a *fény* itt is az isteni minőség forrástartományaként jelenik meg.

(2) A makrokozmosz és az állam: az ÁLLAM A MAKROKOZMOSZ metafora azt a koncepciót tükrözi, hogy az állam ugyanazon törvények szerint működik, mint a világegyetem. Az állam rendjében megismétlődik az univerzum rendje, az ettől való eltérés káoszhoz, zűrzavarhoz vezet.

(3) A makrokozmosz és a mikrokozmosz: az ember fizikai és mentális konstitúciójában újraterteti a világegyetem rendjét. Ez az elképzelés volt hatással többek között Pascal kettős végtelenről való gondolkodására is. Tillyard itt olyan példákat hoz, mint a fej a legnemesebb csillagoknak, vagy a szív a Napnak való megfeleltetése.<sup>299</sup> Ezek a JÓ

---

<sup>298</sup> Uo., 172.

<sup>299</sup> Érdekes, hogy amíg a metaforaelmélet a testet a fogalmi metaforák legalapvetőbb forrástartományaként tartja számon (innen a „megtestesült” gondolkodás elnevezés), saját fizikai valóságunk értelmezésekor hajlamosak vagyunk testünket absztrakcióként, a metaforikus reláció céltartományaként értelmezni. Módszertani szempontból elengedhetetlen leszögezni, hogy az ily módon létrejövő „inverz” metaforák (például ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER EMBERI TEST – az EMBERI TEST KOMPLEX RENDSZER; EMBERI TEST HANGSZER – HANGSZER EMBERI TEST) ugyan hasonló megfeleltetésekből jönnek létre (a forrás- és céltartomány ugyanazon elemei lépnek interakcióba egymással), de a konceptuális motiváltságukban (céltartomány) eltérnek, így két különböző, egymással nem felcserélhető metaforáról beszélünk.

(CSELEKEDET) FENN VAN, és a FONTOS KÖZÉPEN van orientációs metaforák kontextus-specifikus megjelenési formái. A makrokozmosz–állam, és a makrokozmosz–mikrokozmosz metaforák strukturális keveredéséből jön létre az ÁLLAM EMBERI TEST, amely az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST általános metafora egy specifikus formája.

(4) az állam és a mikrokozmosz: a család hierarchikus rendje közvetlen módon az állam, és közvetetten az univerzum rendjével analogikus. A családon belüli alá- és fölérendeltségi struktúrát az apa szerepének társadalmi felfogása határozza meg.

Az (1)-(4) pontban felsorolt megfeleltetések két okból is alapvető fontossággal bírnak jelen elemzés szempontjából: egyrészt nagy vonalakban szemléltetik a láncon belüli fogalmi átjárhatóság lehetőségeit, másrészt pedig olyan metaforikus relációk leképezései, amelyek valamilyen formában megjelennek a vizsgált szövegekben, ezzel is alátámasztva a feltételezést, hogy általános gondolkodási sémákról van szó. A következő alfejezetben bemutatom, hogy a *család* fogalma – és kiváltképp annak bizonyos elemei – a politikán túl az emberiség Istenhez fűződő viszonyának megértésében is fontos forrástartományak bizonyul. Ezt követi a (3) pontban már említett három metafora (JÓ FENN VAN, FONTOS KÖZÉPEN VAN, ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST) részletes ismertetése.

### III.3.2. A NEMZET CSALÁD: az autoriter apa-modell az uralkodó és a nép viszonyának meghatározásában

A lánc egyik fő implikációjaként jelentkezik a NEMZET CSALÁD metafora,<sup>300</sup> amely a családon belüli hierarchikus viszonyokra alapozva értelmezi az uralkodó (a kormányzat) és a nép relációját. A CSALÁD forrástartomány Lakoff értelmezésében kétféle minta szerint konceptualizálható. Az egyik a támogató szülő családmódel (nurturant parent family), amely bizonyos mértékű szülői tekintély mellett a családtagok közötti egyenlőséget, az egyén családon belüli szabadságát hangsúlyozza. A másik, a szigorú szülő családmódel (strict parent family), amely az apa szinte kizárólagos tekintélyét nyomatékositja, és amelyben a családtagok alárendelt szerepet töltenek be. Az apa által felállított szabályoknak való feltétlen engedelmesség, a köteleességek hiánytalan

---

<sup>300</sup> George Lakoff a kortárs amerikai republikánus diskurzus kereteiben elemzi ezt a metaforát, kitérve annak történelmi vonatkozásaira is. George LAKOFF, *Why Trump?* Elektronikus forrás: <https://georgelakoff.com/2016/03/02/why-trump/#more-4935>. Hozzáférés ideje: 2016. március 9.

betartása biztosítja a tekintélyalapú család problémamentes működését. Ahogyan a Lakoff által sokat tanulmányozott amerikai konzervatív diskurzusban, úgy az általam vizsgált ideológiai keretben is ez utóbbi modell alakítja a társadalom tágabb kontextusának fölé- és alárendeltségi viszonyait. A NEMZET CSALÁD metaforának az URALKODÓ AUTORITER APA megfeleltetéséből következik tehát az URALKODÓ A NÉP ATYJA metafora. Megjegyzendő, hogy ugyanez a gondolkodási keret szabja meg a kínai társadalmi berendezkedés több évezredes hagyományát is. A Kr. e. VI. évszázadig visszamenő konfuciuszi filozófia, a *ren-li* a öt kapcsolati mintázatot különít el: apa-fiú, férj-feleség, idősebb testvér-fiatalabb testvér, idősebb barát-fiatalabb barát, valamint az uralkodó-alattvaló duális viszonyait. A harmonikus rend fenntartása megköveteli e relációk feltétel nélküli tiszteletét, hozzátevé, hogy ugyanaz a személy, az adott társadalmi kontextus függvényében, több szerepet is betölthet (tehát az alattvaló lehet apa-fiú, férj, idősebb/fiatalabb testvér, illetve barát).<sup>301</sup> E példával azt kívántam szemléltetni, hogy a létezés nagy láncának hierarchikus viszonyai – esetlegesen más fogalmi keretben, és eltérő hangsúlyokkal – univerzálisan megtalálhatóak a mai terminológiával konzervatívnak nevezett társadalmakban. Az alábbi táblázat bemutatja, hogyan alakulnak a forrás- és céltartomány közötti megfeleltetések.

<b>forrástartomány: CSALÁD (szigorú szülő-modell)</b>	<b>céltartomány: NEMZET</b>	<b>hierarchiára való hatás</b>
apa	uralkodó	egyensúly megtartására való törekvés
családtagok (feleség, gyermek)	alattvaló	
apa privilégiumai	uralkodói prerogatívák	
apa kötelességei a család felé	uralkodó kötelességei a nép felé	
családtagok (feleség, gyermek) kötelességei az apa felé	nép kötelességei az uralkodó felé	
családot működtető szabályok	törvények, rendeletek, stb.	
apa kötelességeinek mulasztása	uralkodói kötelességek mulasztása	despotizmus (külső ellenőrzés szükséges)
család működése	ország működése	hierarchia, rend fenntartása (magában foglalja a destabilizáció lehetőségét)
Lehetséges metaforikus implikáció: diszfunkcionalitás		
családtagok engedetlensége	nép engedetlensége	elmozdulás a rögzített pozícióhoz képest (felfelé)
család széthullása (!)	nemzet széthullása	a lánc destabilizációja, a társadalmi struktúra megbomlása
apa elvesztése	uralkodó nélküli (kaotikus) kormányzás	a társadalmi struktúra megbomlása, a viszonyítási alap megszűnése

<sup>301</sup> MALIK, *i.m.* 98-99.

Ahogyan azt a táblázat is mutatja, a metafora megfeleltetései egyben azonosítják a fő szerepköröket és kötelességeket. A metaforikus implikációk jelölik azokat az eseményeket, melyek eredményeképpen a létezés nagy lánc esetlegesen sérülhet. Érdekes, hogy a destabilizációt jelölő megfeleltetések a hatalmi diskurzusból csak implicit módon vannak jelen, még hozzá úgy, hogy a „pozitív értékű” megfeleltetések eleve magába foglalják őket. Egy példával élve, a „nép engedelmissége biztosítja az egyensúlyt és az egyéni boldogságot/szabadságot” azt a kimondatlan félelmet ellensúlyozza, hogy az engedelmisség hiánya az uralkodó, illetve a vezető réteg hatalmának megtöréséhez vezet – ez az oldal azonban rejtve marad, mivel bármilyen ilyen irányú explicit utalás nem kívánatos hatást gyakorolhat az egyén, illetve a csoport gondolkodására. A diskurzusból tehát a metafora azon megfeleltetéseit hangsúlyozza és kommunikálja a társadalom felé, amelyek támogatják, és erősítik a fennálló rendszer stabilitását.

A CSALÁD forrástartománya könnyű konceptuális átjárást biztosít a földi és az égi szféra között. Az uralkodó ugyan a Teremtőtől kapja a legitimitást, amely a világi hierarchia csúcsára emeli, de ennek a földi hatalomnak nincs semmilyen értéke a létezés tisztán lelki dimenzióiban. Isten az egyedüli létező, aki belátással van a létezés egészére, és uralja azt. A hatalomnak a szigorú apa – engedelmes gyermek relációjában történő értelmezése minden bizonnyal összefügg a monoteizmus térhódításával. A következő alfejezet rövid összefoglalást nyújt a zsidó-keresztény kultúrkört mai napig meghatározó ISTEN A NÉP ATYJA metafora történelmi háttéréről.<sup>302</sup>

### III.3.3. Isten – Atya: a monoteista vallási narratívák metaforája

Szemben az ókori világ antropomorfizált isteneivel, és az Ábrahámnak megjelent, szinte emberi formát öltött, közvetlen Jahvéval, Mózes istene távoli, fenséges, és félelmetes.<sup>303</sup> Jahve ígéretet tesz az Ószövetség prófétájának, hogy felszabadítja, és a nagy nemzetek közé emeli a babiloni fogságban tengődő zsidóságot, de ezzel együtt figyelmezteti is arra, milyen következményekkel jár, ha a nép nem engedelmeskedik a kinyilatkoztatott isteni törvénynek (a Tízparancsolat). A judaizmus, és következésképpen a kereszténység morális értékrendje Isten megkérdőjelezhetetlen tekintélyén alapszik, a nép teljes engedelmisséggel tartozik neki. Mindezt az a meggyőződés motiválja, hogy

---

<sup>302</sup> Az alábbi megállapítások természetesen a harmadik ábrahámira, az iszlámra is ugyanúgy vonatkoztathatóak, de jelen dolgozat témáját tekintve a zsidó-keresztény hitvilágra fekteti a hangsúlyt.

<sup>303</sup> Az alfejezet Kenan Malik idézett munkája IV. fejezetének ('Heaven and hell') összefoglalása. MALIK, *i.m.* 52-76.

az Úr, végtelen hatalma és szeretete megnyilvánulásaként megmentette az erkölcsileg tökéletlen emberiséget. Ebben a keretben a *jó* fogalma is a kinyilatkoztatott igazság függvényében értelmezendő: az tekintendő morálisan helyesnek, amit a törvény magába foglal. A monoteista vallások újdonságereje, hangsúlyozza Malik, nem abban rejlik, hogy új erkölcsi szabályrendszert hoznak létre, hanem abban, hogy új *okot* adnak e szabályok betartására: Isten így parancsolja. A cél immár nem a *jó* ideájának megfelelő életmód (az ókori görög etika alappillére), hanem maga Isten.

A Teremtő határtalan jóságának másik legfontosabb jele, hogy Jézus Krisztus halálában megváltotta az emberiséget az eredendő bűn terhe alól. Érdemes megfigyelni, hogy a keresztény hívő gondolkodásában Isten apai fájdalmat él át fia kereszthalálakor – úgy tűnik, az antropomorfizáció elkerülhetetlen a természetfeletti konceptualizációja során.<sup>304</sup> A tekintélyelvű, kötelességmulasztást megtorlással fenyegető Isten képét a kora középkori teológiai gondolkodás is erősítette, elsősorban Szent Ágoston személyében, aki magát az atyai szeretetet is egyfajta büntetésként értelmezte (az ember ráébred lealjasult természetére, és e tudat fájdalommal tölti el). Szintén Ágoston volt az, aki az elsők között rögzítette az erősödő keresztény egyház által elvárt alá- és fölérendeltségi relációkat: „[...] innen keletkezik a házi béke is, vagyis az együttlakók egyetértése a parancsolásban és az engedelmisségben. Azok parancsolnak ugyanis, akik segítenek, mint a férj a nőnek, a szülők a gyermekeiknek, a szolgák az uraiknak”.<sup>305</sup> A család szintjén túlmutató társadalmi szerveződésekben is ugyanennek az elvnek kell érvényesülnie a rend fenntartásához. Ágoston hangsúlyozza, hogy az úr – szolga viszony szükségességét nem az ember hatalom iránti vágya, hanem az isteni szabályok

---

<sup>304</sup> A megszemélyesítéshez hasonlóan az antropomorfizáció is egy olyan konceptuális művelet, melynek során a létezés nagy láncolatának alacsonyabb szintjein található dolgokat emberi jellemvonásokkal, szándékokkal gondoljuk el. A modern antropológia egyik meghatározó ága, a kognitív vallástudomány többféle elméletet is kínál Isten (és általában véve a spirituális létezők) antropomorfizációjára. Stewart Elliott Guthrie három ilyen modellel foglalkozik részletesen: a szociális-szolidáris (szimbolista), az érzelem-központú, és a kognitivistá elméletekkel. Guthrie hangsúlyozza, hogy a három modell nem zárja ki egymást kölcsönösen, ő maga az utolsó mellett foglal állást. A kognitivistá elmélet szerint a vallás egy olyan alapvető emberi szükséglet lát el, melynek célja, hogy az elme rendet, egységet teremtsen a világ bonyolult és bizonytalan rendszerében. Ebben a folyamatban az ember saját magát használja forrástartománynak a természetfeletti konceptualizációjához, és az övéhez hasonlatos mentális állapotokat tulajdonít Istennek. Akárcsak a metaforaelmélet, a kognitív vallástudomány is az én-központú, megtettesült gondolkodást tekinti a megismerés alapjának. Stewart Elliott GUTHRIE, „Anthropology and Anthropomorphism in Religion”. In. *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Szerk. WHITEHOUSE, Harvey, LAIDLAW, James. Durham, Észak-Karolina, Carolina Academic Press, 2007. 37-62.

<sup>305</sup> *Szent Ágoston hippói püspöknek az Isten városáról írt XXII. könyve*. Ford. a pesti növendékpapság magyar egyházirodalmi iskolája. Pest, 1859-1861, XIX: 14. Hozzáférés dátuma: 2017. november 2. Hozzáférés: <http://kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?konyvtar/kt04022402/tartalom.html>

megtartása iránti kötelességtudat indokolja, s mint ilyen, a keresztény társadalmak „természetes” strukturáló erejének tekinthető.

Az ábrahामी monoteista vallások Istent az emberiséget szerető, de ellentmondást nem tűrő, autoriter apjaként konceptualizálják. Az egyistenhit egyik legfontosabb hozadéka, hogy az emberi létezés minden szintjén – egyén, család, társadalom – legitimálja az egyenlőtlen viszonyokon alapuló hierarchiákat, mely a létezés nagy láncolatában nyeri majd el végső formáját. Ugyanakkor ez által olyan kész szabályrendszert is biztosított, amely lehetővé tette a hívő ember számára, hogy a világ kaotikus, látszólag szétforgácsolt tapasztalatait egységes keretbe rendezhesse, és életét e keret mentén értelmezhesse. Az isteni törvények felülírhatatlanságával egy olyan paradigmaváltás következett be, amely alapjaiban formálta át a moralitás fogalmát és az arról való gondolkodást.

#### III.3.4. Orientációs metaforák és a test mint rendszer a létezés nagy láncában

Ez az alfejezet áttekintést nyújt a Bevezetésben már felsorolt három általános metafora: a JÓ FENN VAN, a FONTOS KÖZÉPEN VAN, az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER EMBERI TEST konceptuális motiváltságáról és strukturális jellemzőiről, azzal a céllal, hogy az ezt követő elemzésekben szereplő specifikus szintű, és összetett metaforákat könnyebben elhelyezhessük a létezés nagy láncában, a pascali apologetika és a La Rochefoucauld-i emberkép viszonyrendszereiben.

A JÓ (CSELEKEDET) FENN VAN

A JÓ FENN VAN orientációs,<sup>306</sup> képi-sematikus természetű metafora. Az orientációs metaforák kognitív funkciója, hogy adott fogalomcsoportot „koherens, összefüggő térbeli rendszerbe” rendezzenek.<sup>307</sup> A kétpólusú irányok (fenn-lenn, be-ki, előre-hátra, fel-le, mély-sekély, centrum-periféria) forrástartományként, tapasztalati mintázataink függvényében segítik az elvont fogalmak megértését. Lévének fizikai motiváltságúak, az orientációs metaforák univerzálisak, ám kulturális tekintetben eltéréseket mutathatnak.<sup>308</sup> A fenn-lenn metaforák gyakran az erkölccsel, érzelmekkel, egészséggel

---

<sup>306</sup> A szakirodalom felváltva használja az 'orientációs' és 'irányultsági' kifejezéseket (angolul 'orientational metaphor').

<sup>307</sup> KÖVECSES, BENCZES, *i.m.* 92.

<sup>308</sup> LAKOFF, JOHNSON, *i.m.* 14. Az orientációs metaforák kulturális variabilitásának egyik szembetűnő példája, hogy míg egyes kultúrák a jövőt *előttünk* álló eseményként gondolják el (például magyar, angol, francia, német) addig mások az ember *mögött* lévő eseményként konceptualizálják.

kapcsolatos fogalmakat konceptualizálják.<sup>309</sup> Lakoff és Johnson felsorolásából<sup>310</sup> közlöm az elemzés szempontjából releváns orientációs metaforákat:

- A JÓ FENN VAN; A ROSSZ LENN VAN: az emberi egzisztenciára pozitívan ható fizikai és mentális jellemzők (boldogság, egészség, élet, kontroll/hatalom) fenn találhatóak. Mindez azzal a fizikai tapasztalattal lehet összefüggésben, hogy az álló testhelyzet (amikor a test egyik legfontosabb része, a fej a legmagasabban helyezkedik el) az egészség, az élet jele, míg a fekvő testhelyzet (amikor a fej lenn van, és nagy a talaj testtel való érintkezési felülete) betegségre, vagy halálra utal.
- AZ ERKÖLCSÖSSÉG FENN VAN; AZ ERKÖLCSTELENSÉG LENN VAN:<sup>311</sup> a JÓ FENN VAN; A ROSSZ LENN VAN, a TÁRSADALOM EMBERI LÉNY, és az ERKÖLCSÖSSÉG ERŐ metaforák összetételéből jön létre. Egy cselekedet attól lesz erényes, hogy megfelel a társadalmi elvárásoknak, hozzáad a kollektív jóléthez, és támogatja az adott társadalom morális *felemelkedését*. Ezzel szemben a bűn *lehúzza* a társadalmat (a talaj, vagy a pokol irányába). Az orientációs oppozíciókon túl ez az elképzelés erődinamikai fogalmakkal is leírható: az *erkölcs* fogalmi keretében az *ego* (agonista, célja eredeti erkölcsös állapotának megőrzése) és a valamilyen gonosz erő, kísértés (antagonista, célja az ego ellenállásának megtörése) hat egymásra; ha az ego ellenáll a kísértésnek, erkölcsös marad.<sup>312</sup>
- A MAGAS STÁTUSZ FENN, AZ ALACSONY STÁTUSZ LENN VAN: a társadalmi hierarchiában betöltött pozíciót az egyén fizikai és szociális ereje határozza meg.
- A RACIONÁLIS FENN VAN; AZ ÉRZELMI LENN VAN: a metafora konceptuális alapja, hogy az ész, a racionális ítélőképesség birtokában az ember az állatok fölé

---

<sup>309</sup> A mai pszichológiai kutatásoknak is létezik egy olyan szelete, amely a létezés nagy láncát és az azt meghatározó orientációs metaforákat használja fel az erkölcsi gondolkodás vizsgálatában Mark J. BRANDT, Christina REYNA, *The Chain of Being: A Hierarchy of Morality*, Perspectives on Psychological Science. Sage Publications Inc. on behalf of Association for Psychological Science, 5 (6), 2011. 428-446. Hozzáférés helye és ideje: <https://www.jstor.org/>, 2018. június 12.

<sup>310</sup> Uo., 16-17.

<sup>311</sup> Angolul „VIRTUE IS UP; DEPRAVITY IS DOWN” (Uo.). A fordításban KÖVECSESEK és BENCZES magyar terminusát használom (*i.m.* 141).

<sup>312</sup> KÖVECSESEK, BENCZES, *i.m.* 141. Ez a séma sok hasonlóságot mutat AZ ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ általános szintű metaforával. A kognitív nyelvészetben elsőként Leonard TALMY (1988, Idézi KÖVECSESEK, BENCZES, *i.m.* 137.) állapította meg, hogy a gondolkodás és a nyelv jelentős része leírható erődinamikai fogalmakkal: „Az alapvető különbség, amely nyelvünkben kódolva van, nem más, mint a két, erőt kifejtő entitás szerepének szétválasztása. Az egyik erő kifejtő entitás figyelmünk fókuszába kerül – az interakcióban pedig az a fő kérdés, hogy vajon ez az entitás képes-e erejét érvényesíteni, vagy alulmarad.” Az ERŐ mint alapszintű forrástartomány van például jelen az olyan strukturális metaforákban is, mint AZ ÉRVELEÉS/VITA KÜZDELEM.



kerekedve képes irányítani környezetét. Amikor egy adott helyzetben természetének érzelmi oldala dominál, elveszti ezt a kontrollt.

Leegyszerűsítve, a jó-fenn, rossz-lenn megféleltetések átszövik a hatalomról és erkölcsről való gondolkodás egészét, amiben visszatükröződik a létezés nagy láncának vertikális struktúrája is

A metaforának vallásos síkra való projektálásával következik, hogy Isten a makrokozmosz legmagasabb szférájában helyezkedik el, mivel ő az ember által elképzelhető legtökéletesebb létező, a legfőbb jó.

#### A FONTOS KÖZÉPEN VAN

Ennek a szintén orientációs metaforának a centrum-periféria oppozíció adja forrástartományát. Azon túl, hogy egy alapvető irányultsági oppozícióról van szó, a centrum-periféria egy általános képi séma, mely a részek aszimmetriáján alapszik: míg a középpont nem függ a perifériától, a periféria függ a középponttól. Ez a séma figyelhető meg a prototípus-elmélet esetében is: a kategóriának (fogalmi keretnek) legjobban megfelelő tag lesz a prototípus, amely köré szerveződnek a kevésbé prototipikus tagok.<sup>313</sup> A létezés nagy láncához hasonlóan a centrum-periféria is hierarchikus viszonyokat ábrázol, de más rendezési elv szerint.

A FONTOS KÖZÉPEN VAN metafora adja a geo-, majd heliocentrikus kozmológia alapját. Nyelven kívüli megvalósulása olyan kulturális gyakorlatokban mutatkozik meg, mint a társaság adott helyzetben legfontosabb személyének központi helyre való ültetése (pl. asztalfő), a város központ-külváros pólusokra való osztása. A metafora valószínűsíthetően legalapvetőbb testi, illetve természeti tapasztalatainkban gyökerezik: a szív az emberi test közepén helyezkedik el,<sup>314</sup> és számos fogalmat anatómiánk sematikus reprezentációjának mintájára konceptualizálunk. A stabil, állandó középponthoz való viszonyítás elengedhetetlenek bizonyul a világ és önmagunk koherens értelmezéséhez.

---

<sup>313</sup> Uo., 135.

<sup>314</sup> A test laikus elmélete szerint (anatómiai szempontból pontatlan az elképzelés)

## AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST<sup>315</sup>

Az *absztrakt komplex rendszerek* fogalma a metaforák olyan alrendszere,<sup>316</sup> amelyben a céltartományok „olyan absztrakt komplex alakzatok, ahol a bennük szereplő egyedek természete és kapcsolódásai különböznek az egyes esetekben”.<sup>317</sup> Más szóval, a céltartomány elemei között alá-, mellé- és főrendeltségi viszonyok állapíthatóak meg, és összetett kölcsönhatásuk biztosítja a rendszer működését. A metafora leggyakoribb céltartományai: elme, elmélet, világkép, társadalom, társadalmi szerveződések, és kormányzás. Mindebből arra következtethetünk, hogy ez a metafora, struktúra-központúságából adódóan, részét képezi A LÉTEZÉS NAGY LÁNCÁNAK.

Az absztrakt komplex rendszerek funkciójuk, stabilitásuk, fejlődésük, és állapotuk mentén definiálhatóak. A metaforák és a kapcsolódó nyelvi kifejezések az alábbi négy problémakörre reflektálnak.<sup>318</sup>

- (1) Hatékonyan működik-e a rendszer?
- (2) Hosszantartó és stabil-e?
- (3) Úgy fejlődik, ahogy kell?
- (4) Megfelelő állapotban van-e?

Andreas Musolff is hasonló kritériumok mentén gondolkodik, amikor diakronikus perspektívában elemzi AZ ÁLLAM MŰKÖDÉSE AZ EMBERI TEST EGÉSZSÉGE metaforát, amely egyike a gyakori ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER metaforáknak.<sup>319</sup> Az absztrakt komplex rendszerek leggyakoribb forrástartományai a GÉP, ÉPÜLET, NÖVÉNY, és AZ EMBERI TEST fogalmi keretei. Elemzésünk szempontjából utóbbi bír kiemelt fontossággal, bár, ahogyan azt látni fogjuk, a NÖVÉNY forrástartomány bizonyos elemei is megjelennek a pascali apologetikában.

AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST metafora – az előzőekben tárgyalt két másik metaforához hasonlóan – legalapvetőbb fizikai tapasztalatunkra épül: testünk bonyolult működésének ismeretére. A forrás- és céltartomány közötti megfeleltetések tipikusan a rendszer megfelelő voltára (a test egészségére), illetve annak szerkezetére (a test felépítésére) fókuszálnak. Ebből következnek A MEGFELELŐ ÁLLAPOT EGÉSZSÉGES ÁLLAPOT, A NEM MEGFELELŐ ÁLLAPOT (NEHÉZSÉGEK,

---

<sup>315</sup> Ezen rész elméleti része KÖVECSES Zoltán *A metafora...* c. munkájának 10. fejezetét (Metaforarendszerek) követi (KÖVECSES, *i.m.* 129-146). Minden más forrást külön jelölök.

<sup>316</sup> Kövecses három metaforarendszert azonosít: a létezés nagy lánc, a komplex rendszerek, és az eseménystruktúra. A rendszerek további alrendszerekre bonthatóak.

<sup>317</sup> Uo., 135.

<sup>318</sup> Uo.

<sup>319</sup> MUSOLFF, *i.m.* 70-92.

PROBLÉMÁK) BETEGSÉG, valamint AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER SZERKEZETE AZ EMBERI TEST FIZIKAI SZERKEZETE egyszerű metaforák.<sup>320</sup>

Az imént bemutatott három metaforatípus nem független egymástól: úgy tűnik, az orientációs és rendszer-metaforák immanens tulajdonsága, hogy együttesen valamilyen hierarchikus struktúrába rendezik a világot. Vegyük például a rendszer-metaforák azon alapvető tulajdonságát, hogy magukba foglalják a középpont fogalmát, mivel ez adja azt a viszonyítási pontot, amelyhez képest a struktúra többi elemét definiáljuk. Általánosan megállapítható, hogy valamilyen formában minden komplex rendszer-metafora tartalmazza a középpontra vonatkozó forrás- és céltartományi megfeleltetéseket.

Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy implicit módon – tehát még ha nyelvi szinten nem is jelenik meg – mindhárom metafora egyszerre van jelen az erkölcsről, illetve vallásról való diskurzusokban. A következő alfejezet célja annak bemutatása, hogyan e metaforák alapjaiban formálják Pascal kegyelemről, valamint Isten és ember kapcsolatáról való gondolkodását a *Gondolatok* kapcsolódó részeiben azzal együtt, hogy emberképében a szerző destrálja a létezés nagy láncolatának a fejezet elején bemutatott koncepcióját. A vizsgálódás vezérfonalát az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST metafora adja, tekintettel arra, hogy az argumentáció jelentős része e relációra épül.

---

<sup>320</sup> KÖVECSESE, *i.m.*, 137.

### III.4. Új típusú emberkép: A TEST- és a SZÍV-metaforák

#### III.4.1. A rendek hierarchiája Pascal apologetikus gondolkodásában

„Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, nem a filozófusoké és a tudósoké.

Bizonyosság, bizonyosság, érzelem, öröm, béke.

Jézus Krisztus Istene.”<sup>321</sup>

Ezekkel a szavakkal kezdődik a *Mémorial* (1654), amelyet Pascal végső megtérésének éjszakáján írt meg. A *Mémorial* első sorában tett kijelentésével Pascal határozottan elutasítja Isten metafizikai megismerésének lehetőségét.<sup>322</sup> Szemben azzal az uralkodó felfogással, amely Istent *causa sui*ként képzelel el, akire az „okok hierarchikus lépcsőjén” felfelé ráléphetünk, Pascal nem kívánja bizonyítani Isten létezését. A metafizikai érveket két okból veti el: egyrészt azért, mert távol esik a természetes emberi értelemtől, és emiatt alig gyakorol hatást a lélekre, másrészt azért, mert magában hordozza a tévedés lehetőségét. A metafizikai következtetésekkel bizonyítható Isten *nem* a Teremtő, hanem a filozófusok által elgondolt istenkép kivételése, amely csak saját rendjén belül állja meg helyét. A *Gondolatokban* Pascal háromféle rendet nevez meg: a test (*ordre de la chair*), a szellem (*ordre de l'esprit*) és a szív (*ordre du coeur*) rendjét. A test és a szellem rendje az ember érzékelhető világhoz való viszonyát jellemzi, s egyben megjelöli azokat az embercsoportokat, viselkedés- és gondolkodásmódokat, amelyek tipikusan ezekre a rendekre vonatkoztathatóak. Így amíg a test rendjébe tartozóknak alapvető vágya a hatalom (uralkodók, politikusok), a szellem rendjében a tudás, az intellektuális kiválóság a legfőbb érték (tudósok). 1654-ig csupán ez a két rend létezett, a *Mémorial* megírásának éjszakáján azonban Pascal felismerte, hogy Isten megtapasztalásának élménye nem értelmezhető egyik rendben sem. Lennie kell egy harmadiknak, egy olyan rendnek, amely kívül esik a természet szabályain. Pascal ezt a rendet a szív vagy szeretet rendjének nevezte el, létrehozva ezzel a hármas rendkonceptiót. A három rend egymástól végtelen távolságra helyezkedik el, mivel három egymástól radikálisan eltérő értékrendet szimbolizál. Egyedül a szív rendje képes arra, hogy a test és az ész korlátain felülemelkedve feltárja az isteni igazságot.

A perspektíva fogalma és a perspektivikus geometria meghatározó szerepet játszott Pascal rendekről való gondolkodásában. Pavlovits Tamás meglátása szerint a

---

<sup>321</sup> PASCAL, *Írások*, i.m. 21. TÍMÁR Andrea és PAVLOVITS Tamás fordítása.

<sup>322</sup> PAVLOVITS Tamás, *Utószó (Blaise Pascal apologetikus gondolkodásáról)*, Pascal *Írások... c.* kötetéhez, 283-305.

*Gondolatok* argumentációs módszerei nem értelmezhetőek megfelelően matematikai ismeretek nélkül.<sup>323</sup> A perspektíva szó mindösszesen egyszer jelenik meg a *Gondolatok*ban, éppen abban a töredékben, amelyben Pascal az igazság megismerésének helyes módjára reflektál (55/381). Az elmélkedés fő gondolata, hogy „egy dologról csak akkor alkothatunk helyes ítéletet, ha megtaláljuk azt a pozíciót, ahonnan szemlélve feltárul az igazsága”.<sup>324</sup>

Más szóval, adott az egyetlen perspektíva, ahonnan az adott dologra tekintve meglátjuk annak valós természetét. Fontos, hogy Pascal esetében a perspektíva nem metafora, és nem az emberi észlelés (szubjektív) terméke. A perspektíva *a priori* adott, és „objektív pozíciót rögzít”<sup>325</sup> a megfigyelő számára. Amennyiben a megismerés tárgyának a morált tekintjük, felmerül a kérdés, hogyan határozható meg az a tökéletes perspektíva, amelyből egyetemesen érvényes erkölcsi ítélet hozható. A pascali argumentatív módszer is ezt a perspektivikus igazságfelfogást tükrözi: végtelen sok nézőpont létezik, de csak egy a tökéletes, ahonnan torzítás nélkül szemlélhetjük a megismerés tárgyát. A másik meggyőzése során tehát arra kell törekedünk, hogy belássa saját, viszonylagos nézőpontjának gyengeségét. Pavlovits szerint ahhoz, hogy megértsük a pascali megismerés perspektivikus elméletét, egészen a korai matematikai munkáihoz kell visszanyúlnunk, nevezetesen a *Kúpszeletek származtatásához*.

A *Kúpszeletek származtatásában* Pascal kijelenti, hogy van egyetlen, oszthatatlan pont, amelyből a kúpot metsző sík (a kúp tabellája) szögétől függetlenül a metszés nyomán létrejövő kúpszelet és az alapkör között nem fogunk különbséget észlelni, azaz torzulás nélküli, tökéletes egybeesés tapasztalható az eredeti tárgy és a látványa között. Ez az oszthatatlan pont a kúp csúcsán helyezkedik el. Ha azonban a tekintet a legkisebb mértékben is elmozdul az előre rögzített pontról, úgy a kúpszelet és az alapkör egymáshoz képest eltorzul. Pascal ezzel a geometriai megfigyeléssel bizonyítja, hogy a végtelen számú perspektíva közül csak egyetlenből mutatkozik meg a dolgok azonossága.

A morál és a perspektíva kapcsolata a három rend egymástól való végtelen távolságával szemléltethető: a test, az ész, és a szív rendje mind sajátos perspektívát foglal magába. Ezek a nézőpontok azonban nem egyenrangúak, megállapítható egyfajta

---

<sup>323</sup>PAVLOVITS Tamás, „A perspektíva geometriája és ismeretelméleti alkalmazása Pascal gondolkodásában”. In. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Szerk. PAVLOVITS Tamás és SCHMAL Dániel. Budapest, Észlelet, Gondolat kiadó, 2015. 115-124.

<sup>324</sup> Uo., 116.

<sup>325</sup> Uo., 117.

hierarchia a három között.<sup>326</sup> A test rendjének perspektívájából láthatatlan a szív és az ész rendje, de fordítva ez már nem igaz: szív és az ész látja és érti a test nézőpontját. A szív és az ész rendjének viszonyáról pedig elmondható, hogy amíg az ész számára láthatatlanok a szív rendjének értékei, addig a szív perspektívájából látható és érhető az ész nézőpontja. Mivel a szív rendjéből teljes rálátás nyílik a másik két rendre, de ugyanez ellenkező irányban nem igaz, a metaforikus hierarchia csúcsát a szív rendje foglalja el, középen helyezkedik el az ész, legalul pedig a test rendje. A fentről lefelé való átjárhatóság azt sugallja, hogy a szív rendjéből egy olyan perspektíva nyílik, amely képes mindhárom perspektívát összhangba hozni, akárcsak a kúpszeletek esetében a csúcsban rögzített nézőpont. Pascal apologetikus értelmezésében minden igazság középpontja a teológia, az egyetlen oszthatatlan pont, a középpont, amely összhangot teremt a megismerésben pedig Jézus Krisztus.

#### III.4.2. A pascali emberkép: az ember helye az univerzumban. A test-lélek dichotómia és a szív szerepe a megismerésben.

Pascal összetett rendszerében az ember, illetve az emberi test központi szerepet játszik mind a megismerésben, mind a janzenista kegyelemelméletben. A *Gondolatok* vonatkozó részeinek átfogó, pontos elemzéséhez mindenekelőtt elengedhetetlen röviden felvázolni, hogyan állítható szembe Pascal univerzumból, még specifikusabban, Isten és ember kapcsolatáról való gondolkodása a létezés nagy láncának fenn bemutatott, klasszikus modelljével, valamint, hogy milyen szerepet játszik Pascalnál az emberi test a valóság megismerésében. Ahogyan azt az előzőekben már láthattuk, a makro- és mikrokozmosz konceptuális összefonódásának minőségei (forrás- és céltartomány megválasztása, megfeleltetések, külső tényezők) alakítják az adott szocio-kulturális közeg meghatározó emberképét. Pascal esetében döntő szerepet játszik a kettős végtelen, és az emberi természet aránytalanságának elmélete: stabil középpont nélkül az ember univerzumban elfoglalt helye viszonylagossá, folyamatosan változóvá válik.<sup>327</sup>

Pascal morálfilozófiai gondolkodásában az önvizsgálat és az önismeret a megfelelő keresztény élet feltétele. Visszautalva a FÉNY-metaphora kapcsán röviden elemzett *Szórakozás* c. töredékére, kizárólag a lét paradoxonjának felismerése, és az *ego* teljes feladása vezetheti el a hívőt az isteni világosságig. Pascal szerint az emberi természet gyengeségei: a gög (a mindentudásra való képességbe vetett hit), a

<sup>326</sup> Pavlovits Tamás e megállapítás kapcsán Jean-Luc Marionra hivatkozik. Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1986. 334.

<sup>327</sup> Hélène MICHON, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris, Champion Classiques, 2007. 58.

kíváncsiság, és az illúzió táplálja és tartja fenn az ember hiúságát, és irányítják figyelmét a külvilágra, ahelyett, hogy saját belső valóságát vizsgálná. Az ember így módon szüntelenül újrateheríti határait, gátat szabva önmaga megismerésének.<sup>328</sup> Az elme végességét az ember inherens kettőssége magyarázza: egyszerre test és lélek („Az embert két dolog tájékoztatja természetéről: az ösztön és a tapasztalat”),<sup>329</sup> egyesülnek benne az állati és isteni tulajdonságok. Ennek megfelelően a létezés nagy láncának középső helyét foglalja el, az állatok szintje fölött, de az angyalok alatt. Ez a pozíció azonban nem rögzített, az ember szüntelenül a két végpont között oszcillál: természetének kettősségéből adódóan, nem rendelkezik stabil középponttal, amelyhez viszonyíthatja magát. Innen ered az ember aránytalanságának pascali elmélete, mely a test/lélek, ember/Isten, véges/végtelen bináris oppozíciók relációjában gondolja el az ember univerzumban való helyét:

Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között. Végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és léteve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban, mert egyaránt képtelen meglátni a semmit, amelyből vétetett, és a végtelent, amelybe belemerült.<sup>330</sup>

A gyakran elemzett, *Az ember aránytalansága* címet viselő 230. sz. töredékben vezet be Pascal a kettős végtelen fogalmát. Az infinitezimális kalkulus XVII. századi fejlődése hozta magával a *végtelenül kis mennyiségek* fogalmát, amely egy új viszonyítási mértéket jelentett az univerzum rendjének értelmezésében. A létezés két véglete között – minden és semmi – az ember valahol középen helyezkedik el, és mivel teste határokat szab a megismerésnek (lásd lentebb a test-lélek dichotómia ismeretelméleti vonatkozásait a pascali filozófiában) saját helyzetét sem tudja meghatározni. Ugyanebben a töredékben beszél Pascal a végtelen szemléléséről (*contemplatio*), amelybe az ember újra és újra beleveszik:

Vizsgálja tehát az ember az egész természetet a maga fenséges és teljes nagyszerűségében, fordítsa el tekintetét az őt körülvevő alantas tárgyaktól. Nézze ezt a ragyogó fényt, amely örök lámpásként világítja meg a mindenséget, s amikor a földet már csak pontnak látja e csillag leírta hatalmas körpályához viszonyítva, ámulva vegye észre, hogy ez a hatalmas körpálya maga is csupán finom hegyű ceruzával felrajzolt pont ahhoz képest, amelyet az égbolton keringő csillagok írnak le. De ha a látás itt megtorpan is, képzelete azért szálljon csak

---

<sup>328</sup> Uo., 35-36.

<sup>329</sup> PASCAL, *Gondolatok*, 91.

<sup>330</sup> Uo., 17.; „Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leurs principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 64-70 (B 72).

tovább; előbb fog belefáradni a természet felfogásába, mint a természet a felfognivaló nyújtásába.<sup>331</sup>

Korlátait felismerve, az elme a képzelet fakultását (*imaginatio*)<sup>332</sup> hívja segítségül, azonban még ez is kevés ahhoz, hogy sikerrel járjon, s ezáltal az ember felmérhetetlenül messzire sodródik Istentől. Pascal emberképe két ponton is döntően különbözik a reneszánszétól: egyrészt megfosztja az ember láncolatban elfoglalt központi helyét az „isten” privilégiumoktól, és azt a bűnbeesés következtében instabillá vált, állandóan változó, középső pozícióra cseréli. Másrészt Pascal a végtelen távolság fogalmát az ember saját mikrokozmoszára is vonatkoztatja: a testet és a lelket ugyanolyan végtelen távolság választja el egymástól, mint első természetünket második, lealjasult természetünkétől. Az ember klasszikus koncepciójának kettéhasításával, a mikro- és makrokozmosznak a végtelen perspektívájából történő megközelítésével Pascal odáig jut, hogy az embert „tisza távolságként”<sup>333</sup> definiálja, egy olyan létezőként, mely természetéből adódóan nem lehet egységes, önmagában harmonikus entitás. Azzal, hogy elutasítja a stabil, előre rögzített pozíciók és a véges távolságok lehetőségét, Pascal alapjaiban tagadja meg a létezés nagy láncolatának létjogosultságát.

A lánc ideológiai és strukturális szinten történő destruálása ellenére a pascali argumentációban megjelennek az alá- és fölérendeltségi viszonyok, beleértve a makrokozmosz mikrokozmoszban (emberi testben) való megismétlődését, a megszemélyesítést, és az erőmechanizmusok metaforáinak szövegen belüli működését.

Láthatjuk, hogy Pascal elsősorban térbeli viszonyokat alkalmaz a különböző entitások és fogalmak közötti relációk definiálására. A „térítés” (*spatialisation*) mint

---

<sup>331</sup> Uo.; „Que l’homme contemple dans la nature entière dans sa haute et pleine majesté ; qu’il éloigne sa vue des objets bas qui l’environnent. Qu’il regarde cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l’univers; que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu’il s’étonne de ce que ce vaste tour lui-même n’est qu’une pointe très délicate à l’égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s’arrête là, que l’imagination passe outre; elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir.” Uo.

<sup>332</sup> A képzelet, bár messzebbre jut, mint a tisztán érzéki tapasztalat, ugyanúgy képtelen a természetfelettit saját valóságában megjeleníteni, hiszen az elme korlátozott számú, tapasztalati mintáiból dolgozik. Pavlovits meglátásban „amikor [a képzelet] működésének tárgya Isten, megbocsáthatatlan hibát követ el. Mivel Istent csakis természetes és véges dolgok alapján képes megjeleníteni, ezért szükségszerűen emberi léptékre redukálja őt, megszüntetve a szakadékot a természetes és a természetfölötti között”. *Mi egy ember, i.m.*, 49 („Imaginatio és contemplatio: A képzelet és a végtelen szemlélete”). Összességében elmondható, hogy Pascal negatív szerepet tulajdonít a képzeletnek, mint a megismerés eszközének. A 82. számú, *Képzelet* címet viselő töredékben Pascal kifejti: a képzelet veszélye abban áll, hogy a valóságot és a fikciót ugyanolyan módon jeleníti meg (illúzió). A képzelettel szembeni bizalmatlanság általánosan tekinthető a XVII. századi gondolkodók körében, mivel úgy vélték, hogy akadályozza a racionális gondolkodást. (Sorena CORNEANU, „The Rise of ‘Genius’ and re-invention of imagination”. Konferencia-előadás, Philosophie et science: unité et pluralité à l’âge classique, Szeged, 2015. november 20.)

<sup>333</sup> MICHON, *i.m.* 47.



metafora-művelet az orientációs metaforákhoz köthető. A leggyakoribb forrástartományként használt viszonypárok a *közel/távol* és a *fenn/lenn*. Pascal továbbá kulcsfogalomként használja a „bukás” (*chute*), a „szakadék” (*gouffre*), valamint a „középpont nélküli” (*décentré*) szavakat.<sup>334</sup> A forrástartományként használt fogalmi keret (TÉR) ezen elemei lefelé irányuló mozgást, középponttól távoli elhelyezkedést, valamint középpont nélküliséget jelölnek. A pascali emberkép lényegében a JÓ FENN és a FONTOS KÖZÉPEN VAN metaforikus implikációin keresztül bontakozik ki. Úgy gondolom azonban, hogy van egy harmadik metafora is, amely alapjaiban strukturálja Pascal emberről való gondolkodását: a KÖZÉPPONT STABILITÁS, illetve annak implikációja, a középpont nélküliség instabilitás. Ez egy strukturális metafora, amely A FONTOS KÖZÉPEN VAN és az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZEREK ÉPÜLETEK (az absztrakt komplex rendszer-metaforák egyik típusa) összetételéből keletkezett, s ily módon magában hordozza mindkét metafora alapvető jegyeit.

Pascal a test-lélek dichotómiájára alapozza általános megismerés-elméletét is, amely kardinális pontokon kapcsolódik teológiájához. Pavlovits Tamás meglátása szerint<sup>335</sup> a test szerepe a megismerésben nem tekinthető egyértelműnek, mivel Pascal explicit módon sehol nem tesz említést róla. Pavlovits ugyanakkor amellet érvel, hogy a test kettős, egyszerre pozitív és negatív szerepet tölt be a folyamatban. A fizikai test megléte feltétele a valóság megismerésének, de egyben akadályozza is azt: saját természetünk megvonja tőlünk a teljes, tökéletes tudás lehetőségét. Fontos, hogy a karteziánus filozófiával ellentétben Pascal nem alkalmazza a hiperbolikus kételyt, nem utasítja el az érzékeken keresztüli megismerés megbízhatóságát, és – ebből következően – nem helyezi metafizikai alapokra a valóság megismerését. A matematikai axiómákhoz hasonlóan, a fizikai érzékelés során szerzett ismeretek, tapasztalatok nem vonhatóak kétségbe, ugyanakkor fennáll az érzéki csalódás, a tévedés lehetősége. Azokban a kérdésekben pedig, amelyeket a *ratio* végességéből adódóan nem tud megítélni, az *intuitis* kell, hogy döntést hozzon: ez a szív megismerése, amely minden racionális érvelést nélkülözve von le következtetéseket az adott tapasztalatra vonatkozóan. A szíven keresztül ismerjük meg az olyan „első igazságokat”, vagy ideákat, mint a tér, az idő, a mozgás, és a szám – ezen, a fizikai létezés meghatározó fogalmak önmaguknál fogva világosak, és ily módon semmilyen definíciót nem igényelnek. Az első igazságok axiomatikusak, az ész sem bizonyítani, sem cáfolni nem tudja őket, hiszen ezek az

---

<sup>334</sup> Uo.

<sup>335</sup> PAVLOVITS, *Mi egy ember, i.m.* 26-27. („A megismerés elmélete”)

emberi természet immanens részeként, születésünktől fogva jelen vannak tudatunkban.<sup>336</sup> Röviden összefoglalva, amíg az ész a reflexivitás, addig a szív a közvetlenség, az ösztönös megismerés helye.

A szív megismerésben betöltött funkciója, hogy a fenn felsorolt alapelveket a testből az elmébe jutassa; egy érzésen (*sentiment*) keresztül közvetlen kapcsolatot teremt a test valódi természete és az elme, és ez által a megismerés két formája, az *intuitis* és a *ratio* között. A megismerés folyamata tehát egyszerre testi és szellemi, e két modalitás nem választható szét egymástól. Vincent Carraud filozófiatörténész szavait idézve, „a szívet a léleknek a testben való létmódjaként határozzuk meg, a léleknek a testbe való » belevetéseként «: ez pedig a test öntudata, amely az észet ellátja térrel, idővel, mozgással, számmal.”<sup>337</sup>

Mindezzel nyilvánvalóvá válik a szív ismeretelméleti szerepének óriási teológiai jelentősége is: mivel két különálló rendet alkotnak, az ész nem kérdőjelezheti meg a szív érzéseit, sem pedig a szívben eredő hitet.<sup>338</sup> A keresztény vallás igazsága (a lélek Krisztussal, ezáltal Istennel való egyesülése) meghaladja a *ratio* határait, lévén egy „természetfeletti racionalitás”, amely sem érzékeink, sem pedig a geometria segítségével nem megismerhető (7):

A hit nem azonos a bizonyítással: az egyik embertől van, a másik Isten ajándéka. *Justus ex fide vivit*, és Isten ilyen hitet ültet a szívünkbe, aminek gyakran a bizonyítás az eszköze: *fides ex auditu*; ez a hit azonban a szívben él, és nem azt mondatja velünk, hogy *scio*, hanem azt, hogy *credo*.<sup>339</sup>

Pascal meggyőződése, hogy csak a kereszténység hordozza magában azt az autentikus, racionalitást, melynek birtokában értelmezni tudjuk a minket körülvevő világot, önmagunkat, és földi létezésünk célját. A biztos alapokon nyugvó, igaz hit, egyesítve az alázatos és erős ésszel, a szív rendjébe emeli az embert, ahol megismerheti az isteni igazságát.<sup>340</sup>

---

<sup>336</sup> A megismerés geometriai ihletésű módszerével Pascal kiküszöböli a „véges ész végtelen igényének” paradoxonát: az axiomatikus igazságok és kijelentések a definíciót igénylő fogalmak és az emberi kommunikáció egészének alapját képezve nyitják meg az utat a megismerés racionális rendjéhez. Uo., 18-25 („Természet és módszer: az evidencia problémája”).

<sup>337</sup> Vincent CARRAUD, *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, Collection « Épiméthée », 1992. Idézi: PAVLOVITS Tamás (saját fordítása), *Mi egy ember*, i.m. 31. („A megismerés elmélete”).

<sup>338</sup> PAVLOVITS, Uo., 32. („A megismerés elmélete”).

<sup>339</sup> PASCAL, *Gondolatok*, 62. ; „La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. Justus ex fide vivit: c'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*, mais cette foi est dans le cœur, et fait dire non *scio*, mais *credo*.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 122-123 (B 248).

<sup>340</sup> PAVLOVITS, *Mi egy ember*, i.m., 103-116. („Vallás és racionalitás a *Gondolatokban*”).

Pascal Isten létezésének igazolását is a szívhez köti: a szív az isteni szeretetet természetes módon érzékeli és ad rá választ, ezáltal válik egyszerre kognitív és transzcendens természetűvé. Ugyanakkor az ISTEN A SZÍVBEN LAKOZIK tradicionális keresztény toposz Pascal apologetikájában módosult formában jelentkezik:<sup>341</sup> a szív, vagy a lélek mélye (*fond de l'âme*) nem adhat otthont Istennek, hiszen a bűnbeesés következményeként elvesztettük a vele való, személyes kapcsolatot. Isten helyett *tátongó ürességet* találunk a szívben, tanúbizonyságául annak, hogy valamikor az ember egy közös tudatban létezett Istennel (148):

Mi egyebet harsog hát fülünkbe ez a mohóság és ez a tehetetlenség, mint azt, hogy valaha igazi boldogság lakozott az emberben, amelynek azonban már csak hült helye és pusztá nyoma maradt meg benne, s ő hasztalan igyekszik kitölteni a környező világ dolgaival, az elérhetlentől remélve az elérhető megtagadta segítségét, holott egyiktől sem kaphatja meg, mert a végtelen mély szakadékot csak valami végtelen és változhatatlan töltheti be, vagyis maga Isten?<sup>342</sup>

A szív legbelső zugaiban tehát nincs semmi: első természetünk halovány emlékezete fel-felvillan a lélek e szüntelen, nyugtalanító hiányérzetében. Isten tehát nincs jelen pozitív formában az ember életében, létezését negatív megtapasztalásából, azaz hiányából érzékeli a szív. A megtalálására irányuló vágyakozás (*chercher Dieu*) ugyanakkor annak a jele, hogy az ember, első természetének megmaradt darabjaiba kapaszkodva, képes Isten megismerésére, amennyiben rendelkezik a *grâce efficace* adományával.<sup>343</sup>

Az emberi természet kettősségének tárgyalásakor már kifejtettem, hogy a tériesítés és az orientációs metaforák fontos szerepet játszanak a világ viszonyainak pascali leképezésében. Ugyanez elmondható a *szív* kapcsán is, tekintve annak központi helyét és funkcióját a megismerésben, szinte kizárólagos szerepét az Istennel való kapcsolatteremtésben, valamint a *lélek mélységének* képét, amely közvetlenül utal vissza a janzenista teológia alapmotívumára, a szív rétegeire (*les replis du coeur*). A janzenizmus Szent Ágostontól örökölt, erősen pesszimista emberképében a szív rétegei azt a halvány reménysugarat jelentik, melynek megragadásával az ember képes levetni lealjasult természetét, és újra megtalálni önmagát és Istent.<sup>344</sup> Az emberiség bukását

<sup>341</sup> MICHON, *i.m.*, 272-273.

<sup>342</sup> PASCAL, *Gondolatok*, 97. ; „Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que le gouffre [ce gouffre] infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même ?” PASCAL, *Pensées*, *i.m.* 165-166 (B 425).

<sup>343</sup> MICHON, *i.m.* 273.

<sup>344</sup> NADAÏ, *i.m.*, 72-76.

követően a szív – képletesen – rétegekbe zárta magát, és legmélyebb pontjába rejtette titkát. Ily módon a lélek képtelenné vált arra, hogy egyszerre lássa és megélje létezésének lényegét, hiszen annak legfontosabb mozzanata ugyan benne lakozik, de rejtve marad előle. Ugyanakkor nem lehetetlenek leküzdeni ezt az akadályt, vagy Pierre Nicole a *Traité de la connaissance de soi-même* című, az önismeretről szóló esszéjének szavait követve, beengedni az igazság fényét szívünk mélyébe.<sup>345</sup> Mindez kizárólag rendszeres önreflexióval, teljes alázattal érhető el, és csak addig a határig, ameddig az isteni irgalom engedi. Más szóval, amíg földi léte testhez köti, a lélek sohasem lesz képes teljes egészében felfejteni a szív rétegeit – Pascal kevert megismerés-elméletében ennek a teológiai elképzelésnek visszhangját találjuk. A kegyelem a szíven keresztül vezeti a lelket ebben a „gyógyulási” folyamatban, melynek végén békére lelhet. Saint-Cyran megfogalmazásában, a gőg lealacsonyítja az embert, és egyedül az alázat, a teljes megsemmisülés emelheti fel Isten közelébe.<sup>346</sup> A kegyelem folytán a szív képletesen „megfordul”: a földi racionalitás a transzcendens szférában értékét veszti. Pascal teológiai alapokra helyezve dolgozta ki saját megismerés-elméletét.<sup>347</sup> Érdekes, hogy bár Saint-Cyran munkájában is megjelenik az üresség képe, Pascallal ellentétben ő a szívet Isten valós otthonaként konceptualizálja a SZÍV-metaforában. Az elemzés szempontjából rendkívül fontosnak tartom Pierre Magnard azon megállapítását, hogy a janzenista teológia és apologetika merít a kopernikuszi heliocentrizmusból.<sup>348</sup> A fejezet első részében már írtam arról, hogyan alakította át az univerzum radikálisan megváltozott elmélete az ember makrokozmoszban betöltött helyéről és szerepéről való elképzeléseket. Ez esetben azonban inkább „konceptuális kölcsönzésről” beszélhetünk: a NAP forrástartományából kiemelt fogalmak hatékonyan erősítik a janzenizmus kegyelemről való diskurzusát. A pascali TEST- és SZÍV-metaforák elemzését követően visszatérek erre a kérdésre, és megvizsgálom annak lehetőségét, hogy következtetéseimet összhangba hozzam az előző fejezet FÉNY-metaforáival.

---

<sup>345</sup> Pierre NICOLE, *Essais de morale contenus en diverses traittez sur plusieurs devoirs importants*. Paris, G. DEPREZ, 1701, harmadik kötet. 1-145. idézi NADAÍ, *i.m.* 72.

<sup>346</sup> MAGNARD, *i.m.* 30. Az alázat szükségességének kapcsán P. Magnard idézi Saint-Cyran: „Qui n'est pas humilié dans le coeur est toujours élevé et comme tenant toujours l'épée haute contre Dieu dans le coeur, car le coeur est à tout moment l'épée de Dieu ou du diable. Quand Dieu manie le coeur, il l'humilie en l'élevant; quand le diable le manie, il l'élève contre Dieu en l'attirant et en l'abaissant de plus en plus.”

<sup>347</sup> Uo., 32.

<sup>348</sup> Uo., 29.

### III.4.3. Az absztrakt komplex rendszer-metafora Pascal apologetikájában

„Képzeljünk el egy olyan testet, amely csupa gondolkodó tag.” – A Gondolatok 371-376, illetve 564. számú töredékei a janzenista kegyelemtan rendszerén belül tárgyalják Isten és ember kapcsolatát, valamint érvelnek a szabad akarat feladása mellett. Az argumentációban egyértelműen megjelenik a pascali megismerés-elmélet azáltal, hogy Istent (Jézus Krisztust) a megváltás folyamatának középpontjába állítva a rendszer szívének tekinti.<sup>349</sup> Az Isten-ember kapcsolat sajátos konceptualizálásához AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST fogalmi metaforát használja, pontosabban annak egy kiterjesztett formáját, AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER SZERKEZETE AZ EMBERI TEST FIZIKAI SZERKEZETE metaforát. Az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER (a céltartomány) Isten és ember egysége a *grâce efficace* erejénél fogva. Az EMBERI TEST (a forrástartomány) az egyik legösszetettebb, rendkívül gazdag asszociációs hálóval rendelkező fogalom, tekintve, hogy a tapasztalatszerzés legközvetlenebb forrása. Logikusan feltételezhető, hogy a TEST fogalmi keretéből azok az elemek kerülnek felhasználásra, amelyek szoros kapcsolatban állnak egymással (például a fiziológiai folyamatokban), s így a metafora a befogadó saját testi tapasztalataira, illetve ismereteire alapozva tudja érvényesíteni jelentését. Az elemzett rész kontextus-specifikus metaforája tehát az ISTEN-EMBER EGYSÉGE AZ EMBERI TEST (368):

*Tagok. Kezdjük ezen. – Ahhoz, hogy rendet teremtsünk a magunk iránt kötelező szeretetünkben, képzeljük el egy olyan testet, amelyik csupa gondolkodó tag, hiszen mi magunk is az egész tagjai vagyunk, és aztán gondolkozzunk el rajta, hogyan kellene szeretnie önmagát minden tagnak stb.*<sup>350</sup>

A szív pascali megismerés-filozófiában elfoglalt helyével összhangban, ebben a fogalmi metaforában az isteni akarat, az egyetemes lélek foglalja el a rendszer középpontját. A megváltásra szánt, gondolkodó tagok az isteni akaraton keresztül részesülnek a kegyelemben, ahogyan a szív az érrendszeren keresztül pumpálja a vért a végtagokba. Fontos azonban kihangsúlyozni, hogy a keresztény teológia Istent, azaz Jézus Krisztust nem az egyház szíveként, hanem az egyházat magába foglaló misztikus testként

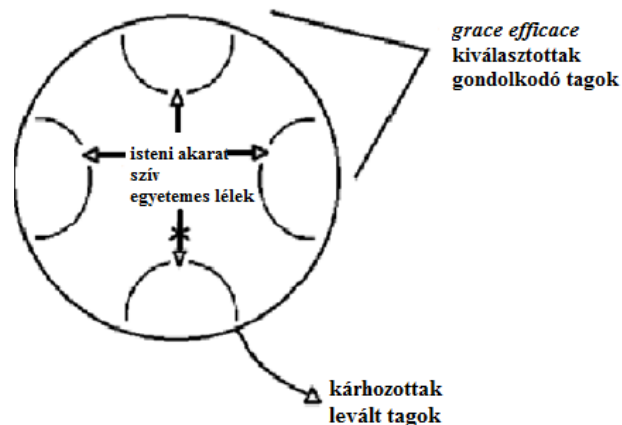
---

<sup>349</sup> A gondolatmenet kezdetleges kifejtése korábbi tanulmányaimban: *Qui Adheret Deo Unus Spiritus Est: The Discursive Role of the Body Metaphor in Pascal's Pensées – A Study*. International Journal of Humanities and Social Science, 2015/5. 35-43; és „La métaphore cognitive dans l'oeuvre de Pascal – analyse de discours dans les « Pensées »”. *Acta Romanica I, Tomus XXIX, Studia Iuvenum, Szeged, JATE Press, 2015.* 13-22.

<sup>350</sup> PASCAL, *Gondolatok, i.m.*, 112. A metafora eredetét Pál apostol efézusiakhoz írt levelében találjuk (*Buzdítás a méltó keresztény életre*). „Membres. Commencer par là. – Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres de [du] tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc.” PASCAL, *Pensées, i.m.* 183 (B 474).

konceptualizálja („corpus quid est Ecclesia”).<sup>351</sup> Ugyanakkor a FONTOS KÖZÉPEN VAN metafora és a forrástartomány tulajdonságait figyelembe véve, konceptuális tekintetben az ISTENI AKARAT A SZÍV tekinthető a legmegfelelőbb metaforikus implikációnak: a szív ugyan nem jelenik meg expliciten a szövegrészekben, de mivel AZ EMBERI TEST forrástartományának alapelemét képezi (az élet feltétele a dobogó szív), szükségszerűen részévé válik a keletkező metaforikus relációk valamelyikének. A SZÍV fogalmi kerete magába foglalja a CENTRUM-PERIFÉRIA sémát, és kijelenthető az is, hogy a FONTOS KÖZÉPEN VAN metafora automatikusan működik a SZÍV fogalmi hálózatának aktiválódásakor, valószínűsíthetően az emberi test anatómiájából adódóan.

Ez a reláció azonban természetesen nem egyirányú: ahogyan a vérkeringés folyamatában a vér visszajut a szívbe, hogy aztán ismételt kiáramoljon a test egészébe, úgy a kiválasztottak is közelednek Isten felé: szabad akaratuk feladásával biztosítják a szeretet folyamatos áramlását. A metafora egy lehetséges sematikus ábrázolása a következő:



A pascali ISTEN-EMBER EGYSÉGE AZ EMBERI TEST metafora

Ez az erőteljesen vizuális metafora szinte kilép a képi-sematikus ábrázolás egydimenziós teréből. A TEST mint forrástartomány – lévén az ember lényének elválaszthatatlan része – olyan asszociációs hálót aktivál az elmében, amely messze túlmutathat a metafora strukturális jellemzőin: felidézheti a test működésének

<sup>351</sup> Alberto FRIGO, *Pascal et les membres pendants: Penser l'église, régler l'amour*, Courier du Centre international Blaise Pascal. 32/2010. 57. Hozzáférés helye és ideje: <http://ccibp.revues.org>, 2018. június 13.

dinamizmusát (például az olvasó elképzeli a vér erekben való lüktetését, a szívizom erő kifejtését), vagy a test különböző részeinek egymáshoz való fizikai kapcsolódását és funkcionális viszonyait – egy szóval számos metaforikus implikációt eredményezhet, amelyek együttesen alakítják az értelmezési folyamatot.

AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER SZERKEZETE AZ EMBERI TEST FIZIKAI SZERKEZETE már említett következményének tekinthető A RENDSZER MŰKÖDÉSE AZ EMBERI TEST EGÉSZSÉGE metafora, mellyel összhangban a pascali rendszerből kiesnek a kegyelemből nem részesülők, akik felborítanak az Isten-ember spirituális homeosztázisát (372):

Tagnak lenni azt jelenti, hogy csupán a testben lakozó lélek által és a testért élünk, létezünk és mozgunk. *Az elszigetelt tagnak, amely nem látja többé a testet, amelyhez tartozik, immár csupán múlandó, veszendő a léte.* Ő azonban azt hiszi, hogy egészet alkot, s mivel nem lát testet, amelytől függ, azt hiszi, csupán önmagától függ, és maga akar a középpont és a test lenni. De *hiányzik belőle az életelv, ezért csak tévelyeg, és csodálkozik léte bizonytalanságán, jól sejtí ugyan, hogy nem test, de azt mégsem fogja fel, hogy testnek a tagja.* Ám amikor végül megismeri magát, olyan, mint aki hazaérkezett, s ettől kezdve már csak a testet szereti. Sajnálkozik egykori tévelygésein.<sup>352</sup>

A *grâce efficace* nélkül élni kénytelen reprobátusok képtelenek önmön szabad akaratuk feladására, az isteni szeretet érzékelésére, átélésére; ebből a hiányból kifolyólag lehetetlenné válik az Isten-ember egységébe való integrációjuk, *beteg, nem gondolkodó tagok*, amelyeknek az egység egyensúlyának megőrzése érdekében le kell szakadniuk az egésztől, tehát, a kegyelemtan értelmében, örök kárhozatra vannak ítéelve.

Az egészségesen funkcionáló testben a részeknek tehát fel kell adniuk önálló működésüket, és alá kell vetniük magukat a központi hajtóerő, a szív, azaz Isten akaratának: „*Tagnak lenni azt jelenti, hogy csupán a testben lakozó lélek által és a testért élünk, létezünk és mozgunk*”. Ezáltal tudnak a szív rendjének tagjaivá válni és a megváltás folyamatában egyesülni az egyetemes lélekben (370):

Hogy a tagok boldogok legyenek, az kell, hogy akaratuk legyen, s ezt az akaratot a testnek rendeljék alá.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> Uo., 113.; „Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps, auquel il appartient, n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout, et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi, et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer, et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi, et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 185 (B 483).

<sup>353</sup> Uo.; „Pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté, et qu'ils la conforment au corps.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 370 (B 480).

Ugyanez a motívum ismétlődik meg a már idézett 372. sz. töredék egy másik szöveghelyén is, ahol a gondolkodó végtag metonimikusan a kéz alakjában jelenik meg, érzékelhető jelentéskülönbség nélkül.

[...] amikor a testet szereti, önmagát szereti, mivel csak általa és érette, benne létezik: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. A test szereti a kezét; a kéz pedig, ha volna akarata, bizonyosan ugyanúgy szeretné önmagát, mint ahogyan a lélek őt. Minden szeretet, amely túlmegy ezen, igazságtalan. *Adhaerens Deo unus spiritus est*. Szeretjük magunkat, mert Jézus Krisztus tagja vagyunk. Szeretjük Jézus Krisztust, mert ő a test, amelynek tagjai vagyunk. Minden egy, az egyik a másikban van, mint a három isteni személy.<sup>354</sup>

„Aki pedig az Úrral egyesül, egy lélek ő vele”.<sup>355</sup> Isten-ember kapcsolata zárt egységet alkot, éppen úgy, ahogyan a vérkeringés rendszere is. Kétségtelen, hogy az alapvetően természettudományos gondolkodású Pascal megismerés-filozófiájára és apologetikájára nagy hatással volt William Harvey új, szívközpontú vérkeringési modellje és a nagy vérkör felfedezése.

Ahogyan azt fentebb kifejtettem, Pascal gondolkodásában a szív egyszerre bír kognitív, transzcendens, és metaforikus jelentéssel. Több európai nyelvre is kiterjedő kulturális nyelvészeti kutatások kimutatták, hogy a szív leggyakrabban az emberi természet érzelmi vonatkozásaiban jelenik meg.<sup>356</sup> Logikus módon, ezek a metaforák beilleszthetőek AZ ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST rendkívül gazdag, komplex fogalmi rendszerébe. A *Gondolatok* körülbelül 950 töredékében a szív több mint hetven alkalommal szerepel, ennek számottevő része apologetikai kontextusban jelenik meg. Pragmatikai, irodalmi és metaforaelméleti szempontból is jelentős megállapítás, hogy kettős – fizikai és elvont – értelmezéséből adódóan a *Gondolatokban* a szív tehát forrás- és céltartomány is.<sup>357</sup>

---

<sup>354</sup> Uo., 114.; „Mais en aimant le corps, il s’aime soi-même, parce qu’il n’a d’être qu’en lui, par lui, et pour lui: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Le corps aime la main ; et la main, si elle avait une volonté, devrait s’aimer de la même sorte que l’âme l’aime. Tout l’amour qui va au delà est injuste. *Adhaerens Deo unus spiritus est*86. On s’aime parce qu’on est membre de Jésus-Christ, parce qu’il est le corps dont on est membre. Tout est un, l’un est en l’autre, comme les trois Personnes.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 185 (B 483).

<sup>355</sup> I. Kor. VI., 17.

<sup>356</sup> Regina GUTIÉRREZ PÉREZ, *A Cross-Cultural Analysis of Heart Metaphors*. Revista Alicantana de Estudios Ingleses, 21. szám, 2008. 25-56. A TEST forrástartományú érzelem-metaforák a megtestesült gondolkodással foglalkozó kutatások gyakori célcsoportja.

<sup>357</sup> Az elemzés első változatát lásd tanulmányomban: „La métaphore conceptuelle dans le discours pascalien – comment la métaphore de corps et de coeur humain établit-elle la cohérence textuelle et argumentative ? ” In. *Modèles et modélisation en linguistique, littérature, traductologie et didactique*. Szerk. Teresa TOMASZKIEWICZ, Grazyna VETULANI. Łask, Oficyna Wydawnicza LEKSEM, 2015. 139-156.



#### III.4.4. A szív további jelentései a pascali kegyelemelméletben

Az alább elemzett töredékekben a szív céltartományként jelenik meg, olyan metaforákban, amelyek a megváltás folyamatának érzelmi aspektusait tárják fel. E töredékekben visszaköszön azon megállapítás, miszerint a természetfeletti jelenségek meghaladják a racionális ész határait. A *ratio* helyett így az *intuitus* lép működésbe, amely a szíven keresztül képes érzékelni és értelmezni a transzcendens jeleket.

Összhangban az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER-metafora pascali megvalósításával, a szív itt is a megváltás központi elemeként van jelen, azonban két lényegi különbséget meg kell állapítanunk. Az egyik, amint fentebb már jeleztem, hogy ezekben a leképezésekben a SZÍV a metafora céltartománya, tehát az az absztrakt fogalom, amelyet a forrástartományon keresztül értelmezünk. Mindez a pascali megismerés-elmélet sajátosságaiból fakad: a szív több síkon való konceptualizációja lehetővé teszi, hogy a téma (megváltás) különböző perspektívákból történő megközelítésével más-más szerepet töltsön be a metaforizáció folyamatában. Az itt elemzett töredékekben a szív a megváltás (legtöbbször passzív) résztvevőjeként jelenik meg. Metaforaelméleti szempontból ez a megszemélyesítés kognitív műveletének feleltethető meg, ugyanakkor azt is fontosnak tartom megjegyezni, hogy maga a forrástartomány nem „egyszerű” fogalom, hanem metonímia. Még ha a fizikai valóságtól el is vonatkoztatunk, Pascal gondolkodásában a szív az emberi természet (kognitív és érzelmi) kiszakíthatatlan része, az egyetlen kapocs a transzcendens világgal való érintkezésben. Ily módon a SZÍV A MEGVÁLTÁS FOLYAMATÁNAK RÉSZTVEVŐJE metaforában a szív az embert reprezentálja, az EMBER HELYETT TESTRÉSZ rész-egész viszony kontextus-specifikus leképezéseként.

Mindebből következik a másik alapvető eltérés: jelen esetben nem az előzőekben sematikus felvázolt Isten-ember rendszer, hanem a megváltásban részesülő egyén, a gondolkodó tag szíve kerül a metaforikus reláció fókuszába. A vonatkozó töredékek ígahasználatának szemantikai vizsgálatával megállapíthatjuk, hogy a szív megváltásban való szerepe javarészt passzív. Ennek igazolására lássunk néhány példát:

[...] A katolikus vallás nem kötelez bennünket rá, hogy válogatás nélkül mindenkinek felfedjük bűneinket; eltűri, hogy mindenki előtt rejtve maradjunk, egyvalaki kivételével, aki előtt azonban *parancca értelmében fel kell tárunk szívünk mélyét*, és olyannak kell mutatnunk magunkat, amilyenek vagyunk. [...] (978)<sup>358</sup>

---

<sup>358</sup> PASCAL, *Gondolatok*, 28.; „La religion catholique n’oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde : elle souffre qu’on demeure caché à tous les autres hommes ; mais elle en excepte un

A mindent szelídséggel intéző *Istennek az a módszere, hogy az értelemben szokásokkal, a szívbe pedig kegyelme segítségével ülteti el a vallást. [...] (172)*<sup>359</sup>

Istent a szív érzi, nem az ész. Íme, ez a hit, *a szívünkkel*, nem pedig az értelmünkkel érezhető Isten. (424)<sup>360</sup>

A kiemelt mondatrészek olyan cselekvéseket fejeznek ki, amelyekben vagy Isten akaratának következményeként (978, 172), vagy a szív Istenre való nyitottságának eredményeképpen (424) következik be a megváltás. A szív mindkét esetben meglehetősen passzív, inkább alanya a folyamatnak, mintsem valódi ágense. Ez a tendencia koherensen illeszkedik a pascali, és általánosságban véve a janzenista teológiai diskurzushoz, ha figyelembe vesszük, hogy a *grâce efficace* a szabad akarat, és ezzel együtt a szabad döntéshozás totális feladását jelenti: az ember a kegyelem állapotában teljes mértékben aláveti magát Isten akaratának, hogy a szív rendjében egyesülhessen vele. Ilyen értelemben Isten lesz a megváltás folyamatának egyetlen valódi ágense. Ugyanez a gondolat ismétlődik meg a *Jelképek* c. 270. sz. töredékben is, amely a pascali figurizmus egyik reprezentatív szövege:

[...] Istennek nem a kézzel emelt szentélyek tetszenek, hanem a tiszta és megalázkodó szív; hogy „nem az a körülmetélés, a mi a testen külsőképpen van”, hanem „a szívnek lélekben és nem betű szerint való körülmetélése az igazi”.<sup>361</sup>

A körülmetélés zsidó hagyományának metaforikus síkra való projekciójával Pascal nem egyszerűen szembeállítja egymással a fizikai és lelki megtisztulást: implicit módon ismételtelen hangsúlyozza az ember tehetetlenségét Isten akaratával szemben.

A megváltás folyamatában a szívnek nem csupán teljes alázatot kell tanulnia, de meg kell küzdenie természetének eredendő kettősségével is. A 924. sz. töredékben megjelenik a fizikai és a transzcendens valóság között őrlődő szív képe:

Igaz, hogy nehéz dolog az Istennek tetsző élet elkezdése [...] Csak annyira szenvedünk, amennyire a természetünket jelentő bűn ellenáll a természetfölötti kegyelemnek; *szívünk úgy érzi, szétszakad az egymásnak ellentmondó erőfeszítések között*; nagyon igazságtalan dolog lenne azonban ezt az erőszakot a bennünket

---

seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel qu'on est.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 79-81 (B 100).

<sup>359</sup> Uo., 46.; „La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce. [...]” PASCAL, *Pensées*, i.m. 101 (B 185).

<sup>360</sup> Uo., 64.; „C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison.” PASCAL, *Pensées*, i.m. 128 (B 278).

<sup>361</sup> Uo., 161.; „que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de main, mais en un cœur pur et humilié ; que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur [...]” PASCAL, *Pensées*, i.m. 243-244 (B 670).

magához vonzó Istennek tulajdonítanunk, nem pedig a világnak, amely visszahúz  
[...]<sup>362</sup>

E ponton érdemes megjegyezni, hogy a „szétszakad” ige (*se déchirer*) választása nem feltétlenül csak az argumentáció (az Istent kereső ember folytonosan küzd lealjasult természetével, és ez a paradox állapot szüntelen belső feszültséget okoz) megerősítését szolgálhatja, hanem esetlegesen jelezheti annak a XVII. századi tendenciának a hatását, melynek során a különféle szerzők a *sérülés* motívumára építik fel retorikájukat.<sup>363</sup> Az idézett töredék igehasználata a korábban már futólag említett ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ metafora<sup>364</sup> háttérben való működését feltételezi, melyet a téma és a kontextus is alátámaszt. A „szétszakad” szó asszociál a seb, sebesülés fogalmakkal, amely közvetlenül visszautal a Szentírás seb-képére: a fizikai és lelki sebesülés a válságban vergődő lélek szimbóluma. A nyelvhasználat makro-szintű folyamatokban való keresése kézenfekvő és reális. Pascal apologetikai rendszerét azonban lényegében határozza meg a figurizmus: az Ószövetség, mint Jézus Krisztus eljövételének figurája természetszerűleg kihat argumentációjának metaforarendszerére is.

Az alábbi táblázat összegzi Pascal ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST: ISTEN-EMBER EGYSÉGE AZ EMBERI TEST metaforájának, valamint a SZÍV-metaforáknak forrás- és céltartományi leképezéseit.

<b>forrástartomány: EMBERI TEST</b>	<b>céltartomány: ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER: ISTEN-EMBER EGYSÉGE</b>	<b>nyelvi megjelenései a szövegekben</b>
tag (végtag) gondolkodó tag  leváló tag	ember az isteni kegyelemben részesülő ember a kegyelemben nem részesülő ember	<i>képzelnünk el egy olyan testet, amelyik csupa gondolkodó tag; Az elszigetelt tagnak, amely nem látja többé a testet, amelyhez tartozik, immár csupán múlandó, veszendő a léte.</i>
szív	a rendszer középpontja Isten (Jézus Krisztus) a megváltás folyamatának aktív/passzív résztvevője (ember helyett testrészt metonímia)	metaforikus implikáció <i>parancsa értelmében fel kell tárunk szívünk mélyét; Isten [...] a szívbe pedig kegyelme segítségével ülteti el a vallást.</i>

<sup>362</sup> Uo., 116.; „Il est vrai qu’il y a de la peine, en entrant dans la piété.[...] Dieu, il n’y aurait en cela rien de pénible pour nous. Nous ne souffrons qu’à proportion que le vice, qui nous est naturel, résiste à la grâce surnaturelle ; notre cœur se sent déchiré entre des efforts contraires ; mais il serait bien injuste d’imputer cette violence à Dieu qui nous attire, au lieu de l’attribuer au monde qui nous retient.” PASCAL, *Pensées, i.m.* 187-166 (B 498).

<sup>363</sup> Sarah COVINGTON, *Wounds, Flesh and Metaphor in Seventeenth-century England*. New York, Palgrave Macmillan, 2009. 154-155.

<sup>364</sup> Lásd III.2.1. A TUDATLANSÁG VAKSÁG/SÖTÉTSÉG – A TUDÁS TISZTÁNLTÁS/FÉNY metaforák La Rochefoucauld morálról és halálról való maximáiban.

vér	kegyelem	metaforikus implikáció
test	Isten-ember egysége	<i>Tagnak lenni azt jelenti, hogy csupán a testben lakozó lélek által és a testért élünk, léteünk és mozgunk.</i>
homeosztázis	Isten-ember egysége	metaforikus implikáció
emberi test egészsége	rendszer működése	metaforikus implikáció

A fenti mikro-elemzések rámutattak arra, hogy az EMBERI TEST fogalmi kerete alapjaiban konstruálja a szív rendjének koncepcióját és a megváltásról való gondolkodást. A metaforák konceptuális motiváltságának részletes vizsgálatával azonban az is megállapítható, hogy nem az emberi test az egyetlen forrástartomány, amely hozzájárul az érvelés koherenciájának létrehozásához: az argumentáció erejének fenntartását a LÉTEZÉS NAGY LÁNCA, és a korábban már említett, AZ ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ metaforák biztosítják. E metaforák talán kevésbé szembeütőek a nyelvi kifejezés szintjén, valójában azonban ezek alkotják a gondolatmenet mentális és kulturális alapját.

A LÉTEZÉS NAGY LÁNCA kapcsán térjünk vissza két, az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST metafora megvalósulásaként már elemzett metaforára a 372. számú töredékben. A választott részletben tisztán megmutatkozó univerzális alá- és fölérendeltségi viszonyok az emberi test felépítésén és a részek (végtagok) egymáshoz, illetve az egészhez való relációján keresztül bontakoznak ki. Ez esetben tehát arról van szó, hogy a makrokozmosz a mikrokozmosz legkisebb egységében újból leképezi magát. Akárcsak a létezés nagy láncában, Isten és ember lelki egységében is előre rögzített hierarchia teszi lehetővé a rendszer fenntartását. A relációk átrendeződése teljességgel lehetetlen, lévén a földi és égi szférák találkozását konceptualizálja.

Az ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ metafora egyaránt fellelhető a lélek Isten felé való (félfelé irányuló) mozgásának koncepciójában, illetve az ehhez kapcsolódó SZÍV céltartományú metaforákban. Különösen szembeötlő az igehasználata okán már elemzett 924. sz. töredékben:

Csak annyira szenvedünk, amennyire a természetünket jelentő bűn ellenáll a természetfölötti kegyelemnek; szívünk úgy érzi, szétszakad az egymásnak ellentmondó erőfeszítések között; nagyon igazságtalan dolog lenne azonban ezt az erőszakot a bennünket magához vonzó Istennek tulajdonítanunk, nem pedig a világnak, amely visszahúz [...] <sup>365</sup>

<sup>365</sup> PASCAL, *Gondolatok, i.m.* 116.

A részletben három helyen is megmutatkozik az ERŐ-metafa, de az erő (agonista) és az ellenerő (antagonista) mindhárom esetben eltérő, még ha nem is függetlenek egymástól:

AZ ÉRZELEM FIZIKAI ERŐ			
szövegrészlet	metafora altípus <sup>366</sup>	erő (agonista)* lényegi tulajdonsága	ellenerő (antagonista)** lényegi tulajdonsága
<i>a természetünket jelentő bűn ellenáll a természetfölötti kegyelemnek</i>	az érzelem elektromos erő	bűn	kegyelem
<i>szívünk úgy érzi, szétszakad az egymásnak ellentmondó erőfeszítések között</i>	az érzelem mechanikai erő	szív	egymásnak ellentmondó erőfeszítések
<i>a bennünket magához vonzó Istennek [...] a világnak, amely visszahúz</i>	az érzelem mágneses erő	szív (lélek)	Isten világ

\*célja: ellenállni, vagy pozitív erőhatás irányába elmozdulni

\*\*célja: állapotváltozás előidézése

Az ERŐ mint forrástartomány segítségével rendkívül finoman válik megragadhatóvá az a küzdelem, amelyet a lélek vív két egymással ellentétes erőhatás között: az erődinamika értelmében a tárgynak a rá ható nagyobb erő irányában kellene elmozdulnia. A metaforikus relációban azonban megjelenik egy újabb tényező: a lélek traumája.<sup>367</sup> Két létmód között tévelyegve, a lélek szétszakad kétségbeesésében, tudván, hogy a két rá ható erő közül – Isten szeretete a földi létezés bűneivel szemben – az egyiket véglegesen el fogja veszíteni. Ez a közties állapot mindenképpen érzelmi krízist fog előidézni, ami ismételten az ember kettős természetének elméletére vezet vissza bennünket: még a *grâce efficace* állapotában is szenvedéssel tölti el a lelket, hogy az Istenhez vezető úton megkísérli a testiség. Ezt a gondolat jelenik meg a *Vidéki levelek* IV. levelében,<sup>368</sup> amikor Montalte janzenista barátja társaságában felkeresi a jezsuita

<sup>366</sup> KÖVECSES, BENCZES *i.m.*, 137-140 alapján

<sup>367</sup> KÖVECSES és BENCZES (*i.m.* 137-140) az agonista erő céltartományaként a „Racionális ént” nevezik meg. Elemzésünk esetében én ugyanakkor úgy gondolom, nem, vagy csak nagyon kis mértékben kell az emberi gondolkodás racionális oldalával számolnunk, hiszen a pascali megismerés-elméletben Isten „érzése” a matematikai racionalitás on túli, természetfölötti rendbe tartozik.

<sup>368</sup> PASCAL, *Vidéki levelek i.m.* 43-58. A IV. levél fontosságára Jean-Christophe DE NADAÏ, *i.m.* 67 hívja fel a figyelmet a jezsuita és janzenista morál különbségeinek kapcsán. Pascal, *Provinciales*, *i.m.* 71-83.

atyát, hogy a tényleges kegyelemről (*grâce actuelle*) vitatkozzanak. A jezsuita teológiában e fogalom azt jelenti, hogy egy cselekedet nem tekinthető bűnnek, ha a cselekedet elkövetését megelőzően Isten nem részesítette az embert tényleges kegyelemben, azaz nem adta meg neki az abban rejlő bűn ismeretét, és nem indította az ellentétes erő, az erény szeretetére. Ebből a logikából következik, hogy minden olyan potenciálisan bűnös tett, melynek megtétele előtt az ember nem gondolt Istennel, tehát nem mérte fel a cselekedet morális következményeit, nem minősül véteknek vagy bűnnek, hiszen nem állt szándékában rosszat tenni. A janzenista barát – aki többek között ugyanazokra a forrásokra hivatkozik, mint a jezsuita atya – a következő ellenérvet hozza:

[...] Az igazak példája nem sokkal kedvezőbb önre nézve. Ki kételkedne abban, hogy ők is nem esnek olyakor elhamarkodásból bűnbe anélkül, hogy maguk is észrevennék? Nem azt halljuk-e még a szentekről is, hogy a testi vágyakozás mennyi titkos kelepécét állít eléjük? És mennyire mindennapi az az eset, hogy bármily mértékletesek legyenek is, a gyönyöröknek hódolnak, holott csupán a szükségességnek szándékoznak engedelmessé válni, mint Szent Ágoston *Vallomásaiban* önmagáról mondja?<sup>369</sup>

Az őszinte, tiszta hit a szentek életében testesül meg, de ők sem képesek teljesen kioltani kettős természetükből eredő vágyaikat, ösztöneiket. A *grâce efficace* ereje folytán Istennek tetsző döntéseket hoznak, de amíg földi életük tart, két *én* között örlődnek.

A fejezet eddigi elemzéseinek mintegy összegzéseként térjünk vissza röviden a szív rétegeinek tárgyalásakor felvetett kérdésre, jelesül, hogy a janzenista SZÍV-metaforák hogyan hozhatóak összefüggésbe az előző fejezetben tárgyalt és elemzett FÉNY forrástartományú metaforákkal. Saint-Cyran idézete kapcsán: „[a] szív az a hely, ahol Isten bennünk lakozik, és ahol kinyilvánítja azon akaratát, hogy akik szeretik, órá tekintenek a szükségben, a hit fátyla alatt, mintha a Mennyekben találnák magukat vele szentől szemben [...]”,<sup>370</sup> Pierre Magnard megjegyzi, hogy William Harvey előszeretettel használta a Nap motívumát a szív vérkeringésben való központi szerepének jellemzésére, másrészt kifejti, hogy a XVII. század vallási retorikája a

---

<sup>369</sup> Uo., 53.; „L'exemple des justes ne vous est pas plus favorable. Qui doute qu'ils ne tombent souvent dans des péchés de surprise sans qu'ils s'en aperçoivent ? N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscence leur tend de pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient, ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à laseule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses Confessions ? ” PASCAL, *Provinciales*, i.m.

<sup>370</sup> „Le coeur est le lieu où Dieu réside en nous et où il veut que ceux qui l'aiment le regardent dans leurs nécessités, sous le voile de la Foi, comme ils le regarderont dans le Ciel face à face [...]” MAGNARD, i.m. 29.

korabeli természettudományos diskurzus számos elemét felhasználta.<sup>371</sup> A janzenista teológiát meghatározó teo- és krisztocentrikus világgép könnyedén integrálhatta a NAP fogalmi keretét mint forrástartományt, tekintve annak mikro- és makrokozmológiai jelentőségét. Korábbi elemzéseinkből kiindulva, a SZÍV A NAP metafora jelenlétének igazolása ugyan nem újszerű megállapítás, ugyanakkor érdemes lehet egy hosszabb pillantást vetnünk az eddigiekben vizsgált fogalmi keretek integrációjából létrejövő az ISTENT KERESŐ SZÍV A NAP metaforára.

#### III.4.5. A Nap és a szív: a fogalmi integráció egy példája

Kövecses Zoltán és Benczes Réka definíciójában „[A] fogalmi integráció [vagy *blending*] olyan kognitív folyamat, amelynek során két vagy több mentális tér (fogalmi keret) között nem csupán megfelelések alakulnak ki, hanem bizonyos elemek integrálódnak is egymással, új integrált teret (azaz *blendet*) hozva létre ezzel.”<sup>372</sup> A fogalmi integrációnak több altípusa létezik, a bemeneti terek (fogalmi keretek) számának és minőségének függvényében. Úgy gondolom, az ISTENT KERESŐ SZÍV A NAP metaforát a többoldalú hálózatok modelljével tudjuk a legjobban leírni. A többoldalú hálózatok sajátossága, hogy nem két, hanem egyszerre legalább három bemeneti térrel rendelkezik, jelen esetben: az EMBERI TEST, és annak SZÍV eleme; az ASZTRONÓMIA, eleme a NAP; a HIT; valamint a CENTRUM-PERIFÉRIA séma. Az utóbbi terében keletkező A FONTOS KÖZÉPEN VAN orientációs metafora generikusan meghatározza az integrált teret, hiszen mindhárom fogalmi keretben megtalálható. Az alábbi táblázat bemutatja a keretek közötti megfeleléseket:

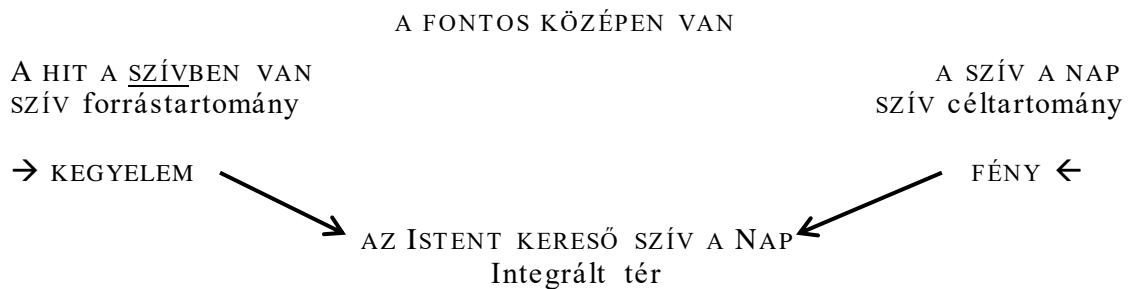
<b>Fogalmi keret (bemeneti tér)</b>	NAP (ASZTRONÓMIA) mikrokozmosz és makrokozmosz határán	SZÍV (EMBERI TEST) mikrokozmosz „legkisebb” egysége	HIT makrokozmosz
<b>Természete</b>	égitest	szerv	transzcendens
<b>Helye</b>	középen (heliocentrizmus)	a test „közepében”	a szívben
<b>Műveletei</b>	fényt és hőt ad	a vért pumpálja és kerengeti a testben	a kegyelemből ered
<b>Végcélja</b>	életben tartja a Földet	életben tartja a testet	megváltás

Ahogy az korábban megállapítottuk, kettős szerepéből adódóan a SZÍV egyszerre forrás- és céltartomány, ezért lehetséges, hogy a HIT fogalmi keretének is részét képezi. Mivel nem választható szét tisztán fizikai és absztrakt tartományokra – a pascali

<sup>371</sup> Uo.

<sup>372</sup> KÖVECSESEK, BENCZES, *i.m.* 225.

megismerés-elméletben a kettő szinte egybeolvad –, így a létrehozott integrált térben is egy kevert természetű SZÍV fogalmi kerettel kell számolnunk. Ennek megfelelően létrejönnek a SZÍV A NAP és a HIT A SZÍVBEN VAN metaforák, ez azonban még mindig nem magyarázza, hogyan válik a Nap és a hit közvetlen fogalmi kapcsolódássá a *blending* eredményeként létrejövő metaforában. A megoldás valószínűleg abban áll, hogy a NAP és a HIT fogalmi keretéből azokat az elemeket kell megfeleltetni egymásnak, amelyek a fenti két metafora lényegi természetét adják. Tétélezzük fel, hogy a SZÍV A NAP metafora esetén ez az elem a FÉNY, míg a HIT A SZÍVBEN VAN metafora esetén a KEGYELEM. Választásom azzal indoklom, hogy mindkét metaforában e fogalmak biztosítják a rendszer fennmaradását, tehát közvetlenül kapcsolódnak a végcélhoz. A FONTOS KÖZÉPEN VAN metaforát generikusként posztuláltuk. Az ily módon létrejövő AZ ISTENT KERESŐ SZÍV A NAP metafora fogalmi integráció a következőképpen ábrázolható:



A fogalmi integráció e példáján keresztül is igazolódik, hogy a létezés nagy láncának szintjei között szoros kapcsolat van, ami gazdag és összetett metaforákat eredményez. A *Nap* és a *szív* fogalmainak egymással való megfeleltetését látva felmerülhet a kérdés, vajon a kor asztronómiai felfedezései alapján változtatták-e meg az emberi testről való gondolkodást. Ahogyan a fenti elemzés is mutatja, a heliocentrizmus hatása nyelvi szinten is érzékelhető a testről való diskurzusban, de ennek bizonyos elemei már ezt megelőzően is léteztek: akárcsak bármely más komplex rendszert, az emberi testet is a CENTRUM-PERIFÉRIA séma alapján értelmezi az elme. Nem kétséges azonban, hogy a tudományos paradigmaváltás nyomán a NAP forrástartományába bekerült új elemek formálták a kor test-koncepcióját.<sup>373</sup>

<sup>373</sup> A vizsgált korszak vonatkozásában érdekes megemlíteni, hogy Tommaso Campanella olasz filozófus volt az első, aki a csecsemő XIV. Lajost „Napkirálynak” nevezte *Ecloga in portentosam Delphini nativitatem* című, a trónörökös érkezését ünneplő művében. Az utolsó éveit XIII. Lajos szolgálatában töltő Campanella nevéhez fűződik a *Napváros* című dialogikus utópia is. A Nap motívuma évezredek óta az uralkodók dicsőítésének egyik fő eszköze, egyes ókori kultúrákban a napot istenként tisztelték. A keresztény szimbólumrendszerben a feltámadó Krisztust „az Igazság Napjának” és „legyőzhetetlen Napnak” is nevezték. *Szimbólumtár*, 278.



A fejezet utolsó részében azt vizsgálom meg, hogy a *szív* miképpen jelenik meg La Rochefoucauld *Maximáinak* etikai vonatkozású szövegrészeiben. Az elemzésben alapvető szempontként veszem figyelembe George Minois korábban már hivatkozott megállapítását, miszerint La Rochefoucauld erkölcsről való gondolkodását egyszerre több intellektuális irányzat alakította, és az ágostoni teológiáról való ismeretei meglehetősen felszínesek voltak.<sup>374</sup> Mindebből kiindulva feltételezhető, hogy a SZÍV-metaforák, illetve más esetlegesen kapcsolódó metaforák inkább szekuláris természetűek, és kis, de nem elhanyagolható mértékben vallási ihletettségek.

#### III.4.6. A SZÍV-metafora La Rochefoucauld *Maximáiban*

„*Ha van tiszta szerelem, amely más szenvedélyektől mentes, az a szerelem a szívünk legmélyén lakik, s mi magunk sem tudunk róla*” (69).<sup>375</sup> A *Maximákban* többször előkerül a szeretet és a szerelem kérdése,<sup>376</sup> melyeket – ahogyan azt az egológjáról szóló fejezetben is láthattuk – La Rochefoucauld az *amour-propre*-től elválaszthatatlan érzelmekként értelmez. Amennyiben létezik őszinte, érdekektől és testi szenvedélyektől mentes szerelem, az a lélek egy olyan rejtett zugában található, amelyet a tudat *én* által ismert és kontrollálható része képtelen megtalálni. Más szóval, a tiszta érzelmek túlmutatnak az emberi értelen, és kívül esnek az egológikus téren. E maximát olvasva a szerelmet elgondolhatjuk úgy, mint egy többdimenziós érzelmet: létezik egy olyan manifesztációja, amelyet ismerünk, és amely alapvetően függ az *én* külvilággal való kapcsolatától. Ezt a szerelmet az *amour-propre* motiválja, ebből következik, hogy mindig feltételes; ezt fejezik ki például a korábban már idézett 81. számú („Szeretni csak önmagunkból kiindulva tudunk”),<sup>377</sup> és 262. számú („Nincs szenvedély, amelyben az önszeretet oly erőteljesen vezérelne, mint a szerelemben”)<sup>378</sup> maximák is. A szerelem azonban, úgy tűnik, összetettebb jelenség ennél, és a lélek legbelső régióiban, minden külső hatástól elzárva létezik tiszta, „ősi” formája. Ez a szerelem nem teljesítheti be potenciálját, így rejtve marad. Az érzelmek ily módon való elképzelése hasonlóságot mutat a szív örétegeinek ágostoni elméletével, azzal a különbséggel, hogy La Rochefoucauld nem nyújt megoldást az zár felnyitására, nem keresi a tiszta szerelem

---

<sup>374</sup> MINOIS, *i.m.* 453-455.

<sup>375</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, 22.; „S’il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c’est celui qui est caché au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, *i.m.* 55.

<sup>376</sup> A francia *amour* szó polyszemikus, egyaránt fordítható *szerelmeként* és *szereteté*ként.

<sup>377</sup> LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, 25.

<sup>378</sup> Uo., 72.; „Il n’y a point de passion où l’amour de soi-même règne si puissamment que dans l’amour”. LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*, *i.m.* 88.

tárgyát. A szív és az ész szembenállása a *Maximákban* is hangsúlyos szerepet kap, még ha La Rochefoucauld nem is helyezi azt ismeretelméleti, illetve teológiai alapokra:

Az ész a szívvel szemben mindig alulmarad. (102)<sup>379</sup>

Akik jól ismerik a saját eszüket, aligha ismerik jól a szívüket. (103)<sup>380</sup>

Az ész aligha képes sokáig a szív szerepét játszani. (108)<sup>381</sup>

A fenti maximák a lélek két fakultása, a racionális és az érzelmi *én* közötti ellentét tisztán pszichológiai problémaként láttatják. Technikailag két metafora: A SZÍV AZ ÉRZELEM FORRÁSA és AZ ÉSZ A RACIONÁLIS GONDOLKODÁS FORRÁSA egymásra vonatkoztatható elemeit hasonlítjuk össze. A két fakultás ugyan természetében különböző, de egyenrangú feladatokat lát el, ezért pszichológiai tekintetben nincs ok arra, hogy sorrendiséget állítsunk fel a kettő között. Az idézetek mégis afelé mutatnak, hogy a szív erősebb és fontosabb része az emberi pszichének, s nem kizárólag azért, mert az érzelmek kevésbé kontrollálhatóak, mint a racionális gondolkodás. A 108. számú maximában megjelenő preszuppozíció: az ész megbukik azon erőfeszítésében, hogy megértse a szív működését és átvegye annak szerepét a lélek irányításában, két lényeges megállapítást foglal magába. Az egyik, hogy az ész, az *amour-propre* általi meghatározottságában, felül akar kerekedni a szív intuitív természetén. A másik, hogy ez a törekvése eleve bukásra van ítélve, hiszen az érzelmek ösztönösségét csak ideig-óráig bírálhatja felül. Az az elgondolás pedig, hogy a szív valahol magában hordozza a tökéletesen tiszta érzelmeket, egyértelműen a lélek érzelmi oldalának elsőbbségét erősíti.

A szív és az ész egymásnak feszülése az emberiség történetének egyik legősibb toposza, melynek megalkotásában és megértésében fontos szerepet kapnak a komplex-rendszer, és az erő-metaforák. A motívum univerzalitása azonban nem zárja ki, hogy a janzenista morálfilozófia bizonyos elemei hatással voltak La Rochefoucauld-ra, tekintve, hogy a két, eltérő alapfeltevésekkel rendelkező diskurzus rendelkezik olyan közös elemekkel, melyek az adott kontextusban sajátosnak tekinthetőek. Az *amour-propre*-ről szóló maximát először az egológia kapcsán vizsgáltam, és arra a következtetésre jutottam, hogy a szövegen átívelő AZ AMOUR-PROPRE A TENGER metafora az egologikus beszéd és tér részletes leképezése. A LÁTÁS- és FÉNY-metaforákról szóló fejezetben röviden kitértem arra, hogyan használja fel a szöveg a

---

<sup>379</sup> Uo., 30.; „L'esprit est toujours la dupe du cœur.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 60.

<sup>380</sup> Uo., 31.; „Tous ceux qui connaissent leur esprit ne connaissent pas leur cœur.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 60.

<sup>381</sup> Uo., 32.; „L'esprit ne saurait jouer longtemps le personnage du cœur.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 61.

*sötétség* fogalmát az érvelésben. Vizsgáljuk most meg újra ennek a maximának néhány részletét:

(Az *amour-propre*) [M]élysegeibe, feneketlen szakadékaiba a legélesebb tekintet sem hatol le [...]

[...] az a sűrű sötétség, mely elrejtí önmaga (*amour-propre*) elől, nem akadályozza meg abban, hogy ne lássa, mi van kívül: e tekintetben a szemünkre emlékeztet, mely mindent fölfedez, csak épp a bensőnket nem látja.

A hiúságot elborító sötétségből erednek önmagáról alkotott nevetséges nézetei, onnan saját magával kapcsolatos tévedései, tudatlansága, gorombasága, sületlenségei [...]

A hiúság csupa ellentmondás: egyszerre parancsoló és engedelmes, őszinte s titkolózó, könyörületes és kegyetlen, félénk és merész.<sup>382</sup>

A sötétség, a mélység, az *én* megismerhetetlenségének és ellentmondásos természetének motívumai mind az ágostoni hatású retorika szerves részét képezik. Hasonlóan a *Gondolatokhoz*, illetve a többi idézett janzenista szövegrészlethez, ezek a kulcselemek La Rochefoucauld *amour-propre* koncepciójában is erőteljesen megjelennek. Emellett a moralista tiszta szerelemről/szeretetről való elképzelése felidézi a janzenista teológiának fentebb elemzett tételét, miszerint a bűnbeesés előtti és utáni, „lealjasult” természetünk radikálisan különbözik egymástól, és isteni lényegünk maradványai a szív legmélyebb rétegeiben letek otthonra. Anélkül, hogy messzemenő következtetéseket kívánnék levonni e kérdés kapcsán – hiszen annak megállapítása, hogy adott szerző munkásságát pontosan mely irányzatok, hogyan és milyen mértékben alakították, átfogó filológiai és filozófiai kutatást igényel –, úgy vélem, hogy La Rochefoucauld, ha teológiai ismeretei felszínesek is voltak, tisztában volt a janzenizmus alaptételeivel, és azoknak érthető, könnyen felhasználható elemeit integrálta saját gondolkodásába. Fontos azonban ismételten hangsúlyozni, hogy a La Rochefoucauld-i emberkép pesszimizmusának nincs feloldása: amíg a janzenizmus a hit igazságában és a *grâce efficace*-ban megtalálja a lélek megváltásának kulcsát, addig La Rochefoucauld láthatólag egy implicate Isten nélküli, az *amour-propre* körforgásában rekedt létezőt posztulál. Röviden összegezve az alfejezetben eddig elmondottakat, a *Maximákban* megjelenő *szív*-motívum több tekintetben is hasonlóságokat mutat a szívnek a janzenista teológiában és megismerés-elméletben tulajdonított szerepével. Ugyanakkor Pascal *Gondolatainak* vonatkozó töredékeiben egy igen összetett test-felfogás bontakozik ki, és a szív ennek a rendszernek lesz központi eleme. La Rochefoucauld *szív*-motívuma viszont, még ha bizonyos mértékű komplexitást tükröz is, önmagában nem árul el semmit a testtel való

---

<sup>382</sup> Uo., 151-153.

kapcsolatáról. Ez az eltérés meglátásom szerint abból adódik, hogy La Rochefoucauld erkölcsről való gondolkodása nem rendelkezik meghatározott filozófiai, illetve teológiai bázissal, és a janzenistáknál lényegesen nagyobb hangsúlyt fektet az *amour-propre* kifejezés irányuló, tehát társadalmi hatásaira. Mindezzel együtt nem elhanyagolható, ahogyan a *Maximák* szerzője látja a test szerepét a társadalmi érintkezésben.

A fent elemzett 69. számú maxima közvetlen előzményének tekinthető a 68. számú maxima a szerelem különböző aspektusaira reflektál: „Nehéz a szerelmet meghatározni: annyit mondhatunk róla, hogy a lélekben: hatalomvágy, az értelemben: rokonszenv, a testben pedig: rejtett és kényes vágy annak birtoklására, amit a maga rejtélyességében szeretünk.”<sup>383</sup> Az idézet alapján arra következtethetünk, La Rochefoucauld a lélek, az értelem, és a testi szenvedélyek hármasságában gondolja el az emberi létezését. Az egyes létmódok szerelemre adott válaszai kimondatlanul is mind az *amour-propre* felé irányulnak. A *hatalomvágy* a szerelem tárgyán való uralkodást, a *rokonszenv* az egyén által preferált tulajdonságok felismerését, a *kényes vágy* pedig a másik teljes birtoklására való törekvést jelenti. Az *amour-propre* az egológikus térben egyesíti az ember affektív, kognitív és fizikai létmódjait, s a kívülről érkező folyamatos megerősítések által táplálja önmaga szeretetét. Ezek a folyamatok tehát a tudatalatti *én* működésének eredményei, olyan ösztönös, irányíthatatlan érzések, melyekkel szemben az ember jószerivel tehetetlen.

Ezt a gondolatát az emberi test működése kapcsán a 297. számú maximában La Rochefoucauld részletesen kifejti: „Testünk nedvei rendezett és szabályozott körforgást végeznek, amely észrevétlenül alakítja s formálja akaratunkat; az áramok egyesülnek, és lassan uralmuk alá hajtanak, s így anélkül, hogy tudnánk róla, minden cselekedetünkben jelentős részt vállalnak.”<sup>384</sup>

Azon túl, hogy a janzenistákhoz hasonlóan La Rochefoucauld beépítette Harvey vérkeringéssel kapcsolatos eredményeit saját koncepciójába, ezzel a maximával az *amour-propre* fogalmát is újszerű megvilágításba helyezi. Mindeddig az *amour-propre*-ot tisztán pszichológiai entitásként értelmeztük, a fenti idézet viszont azt sugallja, hogy e dimenzió határait átlépve, a testi folyamatokat is az *amour-propre* irányítja. A

---

<sup>383</sup> Uo., 22.; „Il est difficile de définir l'amour. Ce qu'on en peut dire est que dans l'âme c'est une passion de régner, dans les esprits c'est une sympathie, et dans le corps ce n'est qu'une envie cachée et délicate de posséder ce que l'on aime après beaucoup de mystères.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 68.

<sup>384</sup> Uo., 82.; „Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté ; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous : de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 94.

szövegben megjelenik a vérkeringés folyamatának sematikus ábrázolása: a vércörök a szívből a test többi részébe, majd vissza a szívbe áramoltatják a vért, a vért szállító artériák pedig a szívben futnak össze. Ebben az állandó körforgásban a vér (és a test egyéb nedvei) tudatunktól függetlenül alakítja akaratunkat, és a szívben (ahol az „áramlatok találkoznak”) fejt ki hatását. A 297. sz. maximában tehát egy olyan test-koncepció jelenik meg, amely az *amour-propre* működését fiziológiai alapokra helyezi: a test központjából kiindulva szétterjed a testben, hasonlatosan ahhoz, ahogyan a vér oxigént juttat a szervekbe és a végtagokba. Mindez több, az *amour-propre* és a test La Rochefoucauld-i értelmezése szempontjából fontos hipotézist is felvet, melyeket az alábbiakban ismertetek.

Az első, és talán legkézenfekvőbb feltételezés, hogy a szív kettős funkcióval bír: egyszerre jelenik meg az élet, és az akarat, illetve az érzelmek központjaként. Utóbbi funkcióját az *amour-propre* azonban erősen „beárnyékolja”: a keringés folyamatának köszönhetően közvetlen hozzáférése van a szívhez, és ez által korrumpálja a – feltételezetten létező – tiszta akaratot.

E megállapításból következik a második hipotézis: az emberi test egologikus tér. Az egologikus teret, elsősorban Eric Tourette nyomán, mindeddig pszichológiai jelenségként, illetve az interperszonális kommunikáció vonatkozásaiban elemeztük. Természetesen a testnek ebben a keretben is kiemelt szerepe van, hiszen a megismerés elsődleges szűrőjeként alakítja az emberi viselkedést. Ha azonban az *amour-propre* fiziológiailag is létező entitás, akkor egyenesen következik, hogy az emberi testen belül is, és nem csak annak a külvilággal és az *énnel* való relációjában, keletkezik egy egologikus tér. A test így kétszeresen is magába zár: egyrészt természetes zártságában definiálja magát mint a világ részeként létező, de önálló fizikai entitást, másrészt pedig ez azt is jelenti, hogy az *amour-propre* teljes egészében birtokolja az irányítást az akarat fiziológiai okai felett.

Ha tehát az *amour-propre* valóban (a tér és az idő dimenzióiban) definiálható entitás, amely a testen belül létrehozott, izolált egologikus tér szüntelen újratereztésével irányítja az akaratot, feltételezhetjük, hogy La Rochefoucauld gondolkodásában a megismerés nem különíthető el tisztán mentális és tisztán fizikai részekre. Az idézett maxima a test és az *amour-propre* (az elmét irányító komponens) között ok-okozati viszonyt enged láttatni, melyben az *amour-propre* a testen keresztül irányítja az akaratot és az érzelmeket. A test és a lélek szoros kapcsolata további maximákban is megjelenik, leginkább az erkölcs, a morális tartás kontextusában:

Lelki erő és lelki gyengeség: e kifejezések pontatlanok, mert igazából a test különféle szerveinek jó vagy rossz működését jelentik. (44)<sup>385</sup>

A komolyság: a test titkolózása, amely a szellem gyengeségeinek eltitkolására szolgál. (257)<sup>386</sup>

Nem egyértelmű, hogy mit ért La Rochefoucauld a „test különféle szervei” (44) alatt, de feltételezhetjük, hogy itt is a szívre, illetve a vérkeringés folyamataira, és így közvetett módon a pszichológiai *amour-propre* hatásaira utal. La Rochefoucauld minden bizonnyal ismerte Hippokratész-Galénosz vérmérsékleti személyiségtipológiáját, amely szerint minden ember besorolható a négy típus egyikébe: szangvinikus, kolerikus, flegmatikus és melankolikus (ahogyan az egológjáról szóló fejezetben láthattuk, a szerző önmagának melankolikus személyiségjegyeket tulajdonított). A személyiségtypusokat különböző testnedvekkel és a hozzájuk rendelt elemekkel azonosították, ezért valószínűsíthető, hogy a 297. maximában a „testünk nedvei” kifejezés alatt La Rochefoucauld nem kizárólag a vére gondolt. A személyiségtypológiában rejlő determinisztikusság talán jobban is magyarázná az *amour-propre*-ral szembeni tehetetlenség fiziológiai okait, de bizonyosság hiányában ez a gondolat egyelőre csak feltételezés marad. A 257. számú maxima viszont nem hagy kétséget afelől, hogy a test, a lélek, és a viselkedés ok-okozati összefüggésben állnak egymással: az *amour-propre*, átvéve az irányítást az akarat fölött, saját érdekeinek megfelelően formálja a manifeszt *ént*.

Az *amour-propre* viselkedésre gyakorolt hatását legvilágosabban és legerőteljesebben talán abban a szövegrészletben fejti ki La Rochefoucauld, amelyet egy Madame de Sablének írt leveléből emeltek később maximái közé:

A hiúság lelke: az érdek, vagyis ahogyan a lelkétől megfosztott test elveszíti képességét a látásra, a hallásra, a tudásra, az érzésre, a mozgásra, ugyanúgy, ha lehet így mondani, az érdektől megfosztott hiúság sem lát, nem hall, nem érez, nem is mozdul. Ekként lehetséges, hogy az az ember, aki a maga érdekében képes körüljárni a földet, egyszerre megbénul, amikor a mások érdekeiről van szó, ekként lehetséges, hogy amikor dolgainkról beszámolunk, hallgatóink hirtelen elalusznak vagy lélekben messze távolodnak; ekként lehetséges, hogy amikor beszédünkbe beleszövünk valami reájuk vonatkozót, hirtelen föltámadnak; így figyelhetjük meg beszélgetés vagy tárgyalás közben, hogyan távolodik el s hogyan támad fel egyetlen pillanat alatt egy és ugyanazon ember aszerint, hogy saját érdeke közelít vagy távolodik-e tőle. (26)<sup>387</sup>

<sup>385</sup> Uo., 16.; „La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées ; elles ne sont en effet que la bonne ou la mauvaise disposition des organes du corps.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 50.

<sup>386</sup> Uo., 71.; „La gravité est un mystère du corps inventé pour cacher les défauts de l'esprit.” LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m.87.

<sup>387</sup> Uo., 136-137. (510); „L'intérêt est l'âme de l'amour-propre, de sorte que, comme le corps, privé de son âme, est sans vue, sans ouïe, sans connaissance, sans sentiment et sans mouvement, de même l'amour-propre séparé, s'il le faut dire ainsi, de son intérêt, ne voit, n'entend, ne sent et ne se remue plus ; de là vient qu'un même homme qui court la terre et les mers pour son intérêt devient soudainement

Az a megfigyelés, hogy az ember végletesen másképp érez és viselkedik annak függvényében, hogy az adott társas szituáció saját érdekeit szolgálja-e, javarészt nem tudatos pszichológiai reakciókra vezethető vissza, hiszen az *amour-propre* kapcsolja be és ki a figyelemközpontot. Érdekes, ahogyan az idézett részlet tételmondata konceptuális párhuzamot állít a test-lélek és a hiúság-érdek fogalmi párok között. Mindezt az *amour-propre* perszónifikációja teszi lehetővé, amellyel már a korábbi elemzések során is találkoztunk. Az AMOUR-PROPRE EMBERI LÉNY metafora azonban csak részlegesen jelenik meg ebben a gondolatmenetben; az AMOUR-PROPRE EMBERI TEST metafora pontosabban képezi le a fogalmak közötti relációkat. A szöveg alapján ugyanis a hiúságot az érdek tartja életben, ugyanúgy, ahogy az emberi testet a lélek mozgásai működtetik. Érdek nélkül az *amour-propre* elveszíti hajtóerejét, létezése céltalanná válik, s ennek következtében az alapvető fizikai folyamatok (látás, hallás, mozgás) is szükségtelenné válnak: a hiúság megbénul, megsüketül, megvakul.

A fejezet elemzései reményeim szerint alátámasztották azt a feltételezést, hogy a létezés nagy lánc modell és metafora bizonyos értelemben továbbra is meghatározza a kora újkori gondolkodást: az elemzett forrás- és céltartományi relációk szinte mindegyikében kimutathatóak a lánc által leképezett alá- és fölérendeltségi viszonyok. Emellett megállapítottuk, hogy az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST metafora, és kifejezetten a SZÍV és VÉRKERINGÉS elemei elengedhetetlenek a vizsgált szövegrészekben megfogalmazott teológiai és morális rendszerek felépítéséhez. Azonban a fejezet talán legfontosabb eredménye az, hogy a metaforák elemzésével legalább részlegesen felfejtettük Pascal és La Rochefoucauld összetett gondolkodásának egyes összefüggéseit, és a nyilvánvaló különbségen túl feltártuk néhány fontos hasonlóságot is. A kor orvosi és csillagászati felfedezései beszűrődtek a teológiai és filozófiai diskurzusokba, ezáltal csökkentve a makro- és mikrokozmosz közötti konceptuális szakadékot, lehetővé téve egy alapvetően holisztikus világnézetet, mely kevésbé osztozik a test-lélek dualizmusának karteziánus koncepciójában.

---

paralytique pour l'intérêt des autres ; de là vient le soudain assoupissement et cette mort que nous causons à tous ceux à qui nous contons nos affaires ; de là vient leur prompte résurrection lorsque dans notre narration nous y mêlons quelque chose qui les regarde ; de sorte que nous voyons dans nos conversations et dans nos traités que dans un même moment un homme perd connaissance et revient à soi, selon que son propre intérêt s'approche de lui ou qu'il s'en retire." LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, i.m. 151 (Maximes écartées).

### **Általános konklúzió**

Dolgozatom befejező részében összegzem kutatásom eredményeit, megvizsgálom és értékelem a felvetett hipotézist és a kitűzött célokat. Röviden kitekintek a következtetések, és általában véve a metaforaelmélet összehasonlító irodalom- és diskurzuselmzésben való alkalmazására. Zárásként számba veszem kutatásom korlátait, és reflektálok a téma további lehetséges vizsgálati irányvonalaira.

Disszertációm bevezető részében a következő kutatási célokat és hipotéziseket fogalmaztam meg. A fogalmi metafora irodalom- és diskurzuselmzésben való lehetőségeit vizsgáló releváns szakirodalmakra támaszkodva, kutatásaim kiinduló hipotézise az volt, hogy a XVII. századi janzenista ihletettségtű prózában azonosított fogalmi metaforák és metonímiák elemzésével egyrészt részletesebb képet nyerhetünk a szöveget összetett módon konstruáló extratextuális valóságról, másrészt a szövegek elemzésével megismerhetjük e valóság eddig talán rejtett dimenzióit. A módszerként alkalmazott kognitív irodalomértelmezés kiemeli a kontextuális tényezők – a közvetlenül és közvetetten ható kulturális és társadalmi összetevők, valamint az ezekkel szüntelen kölcsönhatásban lévő pszichológiai (kognitív, affektív) folyamatok – alapvető szerepét az irodalmi szöveg jelentéseinek létrehozásában. Ugyanakkor fontos tényezőként szintén figyelembe vettem a keletkezés körülményeit és a szerzői szándékot.

A hipotézissel összhangban kutatásomban kettős célkitűzést kívántam megvalósítani. Az első, hogy a kiválasztott korpusz metaforáinak elemzésével a korábbinál pontosabban elhelyezzem a szövegeket a korszak filozófiai, vallási, ideológiai és irodalmi tendenciáiban, folyamataiban. Második, de nem kevésbé fontos célkitűzésem annak vizsgálata volt, hogy a feltárt metaforák, illetve metaforacsoportok hogyan járulnak hozzá az intra- és intertextuális koherencia létrehozásához a szövegekben. A korpuszt a XVII. századi francia irodalom nagyjából harmincéves periódusából választottam, a janzenista inspirációjú próza reprezentatív szövegeiként számon tartott művekből. Az elemzés során kiemelt figyelmet fordítottam a szövegek keletkezésének és működésének kontextuális tényezőire, valamint a kogníció – metafora – szöveg – valóság interakciójának megértésére. Ebben elsősorban a korszakra vonatkozó ideológiai, filozófiai és teológiai ismeretekre támaszkodtam. A motívumalapú elemzési eljárás mellett döntöttem, és olyan sorrendben mutattam be a metaforacsoportokat, ahogyan azok az elemzésben természetesen következtek



egymásból. A disszertáció központi jelentőségű része „Az önmegismerés és az önábrázolás lehetőségei és korlátai” című fejezet lett, mivel a vizsgált kérdéskörhöz tartozó metaforacsoportok mindegyike valamilyen módon az *én* önmagához, a világhoz, és Istenhez való viszonyát, a lélek megismerésének lehetetlenségét fejezi ki. A következőkben röviden összegzem az egyes metaforacsoportok elemzéseiből levont következtetéseimet.

A nyelv, és végső soron minden szociális interakció (beleértve az írást) célja, hogy a figyelmet, a fizikai és mentális tekintetet az *énre* irányítsa. A XVII. századi francia udvar viselkedési és nyelvhasználati előírásai, valamint a *self-fashioning* korabeli irodalmi megnyilvánulásai jól tükrözik a személyiség eredetisége középpontba helyezésének fontosságát. A manifeszt *ént* irányító, rejtőzködő *amour-propre* a külvilágból érkező ingereken keresztül táplálja és erősíti az *én*-központú személyiséget és társadalmi viselkedést.

Kutatásomban különösen hatékonyak bizonyult az egológia és az egologikus tér Eric Tourette által kidolgozott koncepcióinak alkalmazása, amely lehetővé tette a lélek működésének a TÉR fogalmi keretében történő vizsgálatát. Az egologikus tér természetét La Rochefoucauld *Maximáiban* és a szerző önábrázolását középpontba állító *Emlékirataiban*, valamint írói önarcképében (*Portrait*) elemeztem.

Az írói önarckép és a portré – mely rövid, de annál intenzívebb divatját éppen az 1650-es években élte – lehetőséget ad a fizikai és morális önábrázolás összekapcsolására. La Rochefoucauld *Portréjában* is kimutattuk, hogy a külső jegyekből a jellemre való következtetés módszere milyen hatásosan strukturálja a diskurzust azáltal, hogy a fizikum bizonyos tulajdonságai előrevetítik a portré alanyának belső világát. A szerző önábrázolásában a sötét árnyalatok dominálnak, amelyek már a szöveg első részében előrevetítik a későbbiekben kibontakoztatott melankolikus, kissé introvertált jellemet.

A LÁTÁS fogalmi kerete jelentős forrástartományként jelentkezik a személyiség konstruálásának folyamatában és az erről való diskurzusban, ami egyúttal magyarázhatja az önábrázolás vizuális jellegének igényét is az irodalmi portréban. La Rochefoucauld *Emlékiratainak* fontos epizódjai rendeződnek a szem és a látás elvesztésének, illetve visszanyerésének motívumai köré, amelyek Tourette említett tanulmánya szerint szimbolikus jelentőséggel bírnak a szerző morális fejlődése szempontjából.

Az egologikus térre vonatkozó megállapításaim vezettek az elemzés következő szakaszához, amelyben a LÁTÁS és FÉNY forrástartományú metaforákat vizsgáltam La Rochefoucauld *Maximák* és Pascal *Gondolatok* című műveinek az önszeretettel, a halállal és az Istentapasztalattal kapcsolatos részeiben. Általános következtetésként elmondható, hogy a FÉNY/SÖTÉTSÉG, LÁTÁS/VAKSÁG fogalmi párok La Rochefoucauld morálfilozófiai gondolkodásának fontos jellemzői. Ezek a metaforák Pascal apologetikájában sajátos módon kapcsolódnak a TUDÁS/TUDATLANSÁG céltartományaival. A szerzői perspektívák eltéréseiből adódóan lényeges különbségek állapíthatók meg. Amíg La Rochefoucauld gondolkodási keretében a FÉNY/LÁTÁS elsősorban a tiszta gondolkodás, a tökéletlenség belátásának leképezései, addig Pascalnál az *amour-propre* feladásának, Isten önmagunkban való megtalálásának projekciói. Ennek megfelelően a halál motívuma is eltérő színezetet nyer a két szerzőnél. La Rochefoucauld a hősi halálról alkotott társadalmi képet kritizálja, amikor azt az *amour-propre* hívságával azonosítja. Pascal, a tradicionális keresztény diskurzust követve, a halált transzcendens élményként konceptualizálja, amely az igaz hívó valódi létezésének kezdetét jelenti. A HALÁL céltartománya a pascali apologetikus diskurzusban a SÖTÉTSÉG/VAKSÁG helyett a FÉNY/LÁTÁS forrástartományi elemeken keresztül nyeri el jelentését.

A fejezet utolsó részében a TUDÁS metaforikus megjelenéseit elemeztem Pascal *A geometriai gondolkodásról* és *A meggyőzés művészetéről* című írásaiban. E két, egymással szorosan összefüggő munkában Pascal a geometria definíciós és bizonyítási eljárás módját, illetve annak retorikai alkalmazását tárgyalja. Határozottan elutasítja annak lehetőségét, hogy az isteni igazságokat a geometria módszerével bizonyítsuk, mivel azok meghaladják a természetes emberi értelem határait. Ugyanakkor már ezekben a szövegekben is megjelenik a három rend koncepciója, amely a *Mémorial* éjszakáját követően vált a pascali apologetika és világszemlélet alapjává. A TUDÁS LÁTÁS mellett a TUDÁS (TERMÉKENY) FA a másik olyan metafora, amely hosszabb szövegrészen át van jelen az argumentációban. A metafora forrás- és céltartományi leképezései részletesen illusztrálják a tudás gyarapodásának folyamatát, a különbséget a valódi, értő tudás és a csak kölcsönvett, velőtlen gondolatok között.

A LÁTÁS- és FÉNY-metaforák elemzéséből levont talán legfontosabb következtetés, hogy az antropocentrikus és a teocentrikus felfogások egy lényegi ponton konvergálnak egymással: mindkettő abból az antropológiai szemléletből indul ki, hogy az ember kibillent a világban elfoglalt stabil, központi helyéből, és az univerzumról

alkotott képünk radikális megváltozásának következtében pozíciója bizonytalanná vált. A végtelen és a semmi között az ember éppen félúton, középen található, de elveszíti korábbi kiváltságos, centrális szerepét a világmindenség kiismerhetetlen rengetegében. A probléma morálfilozófiai és teológiai vonatkozásainak jobb megértése megkövetelte a LÉTEZÉS NAGY LÁNCA megametafora a korpuszban való megjelenésének elemzését.

A létezés nagy láncának klasszikus modellje a földi és a celestialis létezők hierarchiáját hivatott leképezni és rögzíteni a szintek közötti alá- és fölérendeltségi viszonyokat. Meghatározza a társadalmi struktúrát is: a reneszánsz és a kora újkor politikai diskurzusai gyakran e modellre hivatkozva igazolták a monarchia létjogosultságát. A láncolat a kollektív tudat egyik legmélyebben gyökerező eleme, és valószínűsíthetően a mai napig a mikro- és makroszintű hierarchikus viszonyok strukturálásának pillére annak ellenére, hogy a XVII. század küszöbén bekövetkezett változások jelentősen átfórták a modelltől való filozófiai gondolkodást. Disszertációmban a klasszikus modellhez kapcsolódó két metaforát vizsgáltam: a NEMZET CSALÁD metaforát alapul véve a monoteista vallási narratívák alapját képező az ISTEN AUTORITER APA koncepcióját, valamint az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER AZ EMBERI TEST metaforát. Utóbbi egyrészt jó példázta a létezés nagy láncolatának mikroszintű manifesztációját, másrészt elengedhetetlen a kor test-lélek problémájának, illetve a test morálfilozófiai/apologetikai jelentőségének vizsgálatához. A tudományos paradigmaváltás következtében átalakult emberkép kétségtelenül hatással volt a test kognícióban és az érzékeken túli tapasztalásban betöltött szerepéről való gondolkodásra.

Az elemzés utolsó fejezete a TEST-, és azon belül elsősorban a SZÍV-metaforákat mutatja be Pascal *Gondolatainak* apologetikus diskurzusában és La Rochefoucauld néhány maximájában. A *szív* és a *szív rétegeinek* motívumai a janzenista teológia alapmotívumaként számos, az irányzattal összekapcsolható szerző munkájában megjelennek, maga Pascal pedig a szív (szeretet) rendjében találja meg az Istenhez vezető utat. Az elemzés kimutatta, hogy az ABSZTRAKT KOMPLEX RENDSZER metaforák nagymértékben hozzájárulnak a pascali kegyelem-felfogás argumentációs koherenciájához. Pascal megismerés-elméletének sajátosságaiból adódóan a SZÍV egyszerre jelentkezik forrás- és céltartományként. A makro- és mikrokozmosz fogalmi kölcsönhatásainak, illetve az új csillagászati modell apologetikus gondolkodásra tett hatásának egy jellegzetes példajaként elemeztem AZ ISTENT KERESŐ SZÍV A NAP metaforát.

La Rochefoucauld esetében a TEST és a SZÍV az *amour-propre* öntudatlan mechanizmusainak részeként jelenik meg. A vizsgált maximák arra engednek következtetni, hogy La Rochefoucauld az *amour-propre*-ot nem tisztán pszichológiai síkon értelmezi, hanem a testet és a lelket is átszövő, fizikai dimenziókkal bíró entitásként. Az AMOUR-PROPRE EMBERI TEST metafora annak a gondolatnak a tükröződése, mely szerint az *amour-propre* „életben maradását” az öncélúság (az egológus tér fenntartása) biztosítja, ahogyan a test is csak addig látja el funkcióját, amíg a lélek működteti. Az elemzések azt sugallják, hogy La Rochefoucauld test-lélek dualizmusról alkotott felfogása egy holisztikus jellegű rendszert feltételez, amelyben az *amour-propre* elválaszthatatlanul összekapcsolja a testet és a lelket.

Az önmegismerés lehetőségeinek korlátaira különböző perspektívákból rávilágító metaforák és metaforacsoportok vizsgálatával a disszertáció megvalósította a kutatás elején megfogalmazott célkitűzéseket. Az elemzés segítségével betekintést nyerhettünk a korszak bonyolult kulturális folyamataiba és ezek filozófiai-irodalmi vetületeibe. Megerősítettük azt a ma már filológiai bizonyítást nyert tényt, hogy a janzenizmus egy rendkívül változatos, szövevényes, számos szellemi irányzatra nyitott jelenség volt, amely fontos lelkiismereti és társadalmi mondanivalót hordozott. A metaforák fogalmi vizsgálata rámutatott a korabeli ágostoni hatású gondolkodás összetettségére, amelyet a teológiai és morálfilozófiai áramlatok éppen olyan mértékben alakítottak, mint az új matematikai, csillagászati és embertudományi eredmények. Ezt a diverzitást tükrözi a janzenista hatású irodalom műfaji változatossága is: a rövid, töredékes írások, az esszé, és az emlékiratok mind alkalmasnak bizonyulnak e gondolatiság kifejezésére. Sajátos módon La Rochefoucauld emlékiratait sem igazán a linearitás és a kontinuitás jellemzi, sokkal inkább tekinthető töredékesnek, koherenciáját az egyéniség testi, lelki és gondolati egysége biztosítja.

A kutatás legfontosabb eredményeként két dolgot szeretnék kiemelni. Az első, hogy a korpuszban feltárt metaforák elemzésével árnyaltabb képet kaptunk a Pascal és La Rochefoucauld etikai, illetve apologetikus gondolkodásának konceptuális és kulturális összetételéről, ami feltehetően a janzenizmus tágabb kontextusára vonatkoztatható következtetésekkel is bírhat. A metaforák és metaforacsoportok közötti átfedések, a motívumok ismétlődése és a diskurzusba való erőteljes beágyazottságuk révén a műfaji változatosság és a töredékesség ellenére is egy koherensen kirajzolódó

fogalmi rendszert láthatunk, melyben meghatározó szerep jut a metaforikusságnak, a figuratív gondolkodásnak.

A másik lényeges, részben az elsőből következő eredmény, hogy a két szerző különböző perspektívákból történő vizsgálata során több olyan eltérést és hasonlóságot lehetett azonosítani, amelyet eddig még vagy nem ismertünk, vagy fontosak lehetnek a korábbi kutatások kiegészítéseként. Míg egyértelműen alátámaszthatjuk azt az általánosan elfogadott nézetet, hogy Pascallal szemben La Rochefoucauld egy világi, a társadalmi hipokrizissal szemben erősen kritikus erkölcsfilozófiát testesít meg, ugyanakkor az elemzés segítségével olyan, elsősorban konceptuális szinten azonosítható elemeket tártunk fel, amelyek jobban szemléltetik a két szerző gondolkodása közötti kapcsolódási pontokat és azok sajátos megnyilvánulási formáit. Külön szeretném kiemelni azt is, hogy a disszertációban olyan primér szövegrészek is elemzésre kerültek, amelyek mindeddig csak franciául voltak elérhetőek.

A disszertáció célkitűzéseinek középpontját jelentő két francia szerző janzenista inspirációjú prózája és a Port-Royal-i teológia és morálfilozófia motívumrendszerének elemzése olyan eredményeket is hozott, amelyek meghaladják disszertációm kereteit. Egyes kérdések kapcsán már érintőlegesen kitértem a francia janzenizmussal szoros szellemi kapcsolatban álló II. Rákóczi Ferenc *Confession peccatoris*ának és Mikes Kelemen *Törökországi leveleinek* metaforikus elemeire is. A közép-európai janzenizmussal kapcsolatos metaforakutatások, amelyekről disszertációmiban is említést teszek, jövőbeli kutatásaim céljai között szerepelnek. Emellett érdekes eredményeket hozhat a Port-Royal-i teológia és morálfilozófia motívumrendszerének általános vizsgálata, valamint annak a korabeli jezsuita diskurzussal történő összehasonlítása. Reményeim szerint a metaforarendszerek elemzéséből és komparatív vizsgálatából hosszú távon olyan következtetések szűrhetők le, amelyek új, vagy legalábbis más perspektívából világítanak rá a kereszténység, és tágabb értelemben a spiritualitás alapvető kérdéseire.

## Bibliográfia

### Elsődleges források

Blaise PASCAL, *Pensées*. Édition de Léon Brunschvicg, avec l'introduction de Dominique DESCOTES. Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

Blaise PASCAL, *Pensées*. Opuscules et lettres. Édition de Philippe SELLIER, Paris, Garnier, Éditions Classiques. 2010.

Blaise PASCAL, *Gondolatok*. PÖDÖR László fordítása. Budapest, Gondolat Kiadó, 1978.

Blaise PASCAL, *Les provinciales*, Édition de Michel Le Guern, Paris, Gallimard. 1987

Blaise PASCAL, *Vidéki levelek*. Fordította és a jegyzeteket összeállította Dr. Rác Péter (1925-ös kiadás átdolgozása). Budapest, Palatinus, 2002.

*De l'esprit géométrique et de l'art de penser*, elektronikus forrás. Hozzáférés helye :[https://archive.org/stream/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal/De\\_l\\_espritgeometrique\\_et\\_de\\_l\\_art\\_de\\_persuader\\_-\\_Blaise\\_Pascal\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal/De_l_espritgeometrique_et_de_l_art_de_persuader_-_Blaise_Pascal_djvu.txt). Az elektronikus szöveg nem tartalmaz oldalszámot.

Blaise PASCAL, *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Válogatott írások. Sorozatszerkesztők : BOROS Gábor, GYURGYAK János. PAVLOVITS Tamás elő- és utószavával. Budapest, Osiris, 1999.

François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et Réflexions diverses, Maximes de Mme de Sablé*. Établie et annotée par Jean Lafond. Paris, Gallimard, 1976.

François de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximák*. Ford. Szávai János. Budapest, Windsor Kiadó, 1996.

François de LA ROCHEFOUCAULD, *Mémoires*. Egyesült Királyság, FB Éditions, 2015.

LOYOLAI SZENT Ignác, *Napló. Lelki feljegyzések*. Kritikai kiadás. In. *A zarándok. Önéletrajzi visszaemlékezések és Napló. Lelki feljegyzések. Források* 3. sorozat. Szerk. HORVÁTH Árpád SJ, SZABÓ Ferenc SJ, VÍZI Elemér SJ, BARTÓK Tibor SJ. Budapest, Jezsuita Kiadó. 2015. 159-256.

Pierre NICOLE, *Essais de morale contenus en diverses traittez sur plusieurs devoirs importants*. Paris, G. DEPREZ, 1701, harmadik kötet. 1-145.

*Szent Ágoston hippói püspöknek az Isten városáról írt XXII. könyve*. Ford. a pesti növendékpapság magyar egyházirodalmi iskolája. Pest, 1859-1861. Elektronikus forrás: <http://kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?konyvtar/kt04022402/tartalom.html> Hozzáférés ideje: 2017. november 2.

## Szakirodalom

BARCELONA, Antonio, „Introduction: the cognitive theory of metaphor and metonymy”. In. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads*. Berlin, Boston, De Gruyter Mouton, 2003. 1-28.

BEAUJOT, Jean-Pierre, „Le travail de définition dans quelques maximes de La Rochefoucauld”. In. *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*. Études réunies et présentées par Jean LAFOND. Librairie philosophique J. Vrin, 1984 94-99.

BRANDT, Mark J., REYNA, Christina, *The Chain of Being: A Hierarchy of Morality*, „Perspectives on Psychological Science”. Sage Publications Inc. on behalf of Association for Psychological Science, 5 (6), 2011. 428-446. Hozzáférés helye és ideje: <https://www.jstor.org/>, 2018. június 12.

BRUNN, Alain, *La perspective morale des Réflexions*. Dix-septième siècle, La Rochefoucauld : « Routes diverses » , 267. szám, 2015/2. 253-264.

CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, Collection « Épiméthée », 1992.

Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Éditions Gallimard : Collection Bibliothèque des Histoires, 1998.

CHARBONNEAU, Frédéric *Les silences de l'histoire. Les Mémoires français du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hermann, 2016.

CORNEANU, Sorena, „The Rise of 'Genius' and re-invention of imagination”. Konferencia-előadás, Philosophie et science: unité et pluralité à l'âge classique, Szeged, 2015. november 20.)

COTTRET, Monique, *Histoire du jansénisme*. Paris, Éditions Perrin, 2016.

COVINGTON, Sarah, *Wounds, Flesh and Metaphor in Seventeenth-century England*. New York, Palgrave Macmillan, 2009.

CRIVELLI, Jean-Claude, *Vivre dans la pensée de la mort ou relire le XVII<sup>e</sup> siècle*. Echos de Saint-Maurice, 72. szám. 1976 (2013). 283-296. Elektronikus forrás : <http://www.aasm.ch/pages/echos/ESM072031.pdf> Hozzáférés ideje: 2017. október 19.

CURTIUS, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 9. kiadás, Basel, Francke, 1978.

DANESI, Marcel *Thinking is seeing: Visual metaphors and the nature of abstract thought*. Semiotica, 80. évf. 3. szám. 1990. 221-237.

DANESI, Marcel, *Light permits knowing: Three metaphorological principles for the study of abstract concept formation*. Semiotica, 136. szám, 2001. 133-149.

- DE CERTEAU, Michel, *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, « Folio », 1975.
- DE NADAÏ, Jean-Christophe, *Aperçus d'une morale de Port-Royal*. Revue d'éthique et de théologie morale, 232. szám, 2004/4. 65-76.
- DECLERQ, Gilles, „La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675)”. In. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Szerk. Marc FUMAROLI. Paris, Presses Universitaires de France, 1999. 629-706.
- DEIGNAN, Alice, Lynn CAMERON, *A Re-examination of Understanding is Seeing*, Cognitive Semiotics. 5 évf., 1-2 szám. 2009. 220–243.
- DEMORIS, René, *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*. Genève, Librairie Droz, 2002.
- DESSONS, Gérard, „La notion de brièveté”. In. *Brièveté et écriture. Actes recueillis du colloque international à Poitiers, 12 et 13 avril 1991*. Actes recueillis et présentés par Pierre TESTUD, Poitiers: UFR en langues et littératures. 1991. 3-11.
- ÉLIAS, Norbert, *La société de Cour*. Paris, Édition Flammarion, 1985.
- FAVRE, Robert, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.
- FLASCH, Kurt, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: Die Gnadenlehre von 397*. Dieterich'sche Verlagsbuchh., Mainz. 1990.
- FRIGO, Alberto, *Pascal et les membres pendants: Penser l'église, régler l'amour*, Courrier du Centre international Blaise Pascal. 32/2010. 57. Hozzáférés helye és ideje: <http://ccibp.revues.org>, 2018. június 13.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard. 1996.
- FUMAROLI, Marc, *Les Mémoires du XVIIe siècle au carrefour des genres en prose. XVII<sup>e</sup> siècle*, 94-95. sz., 1971. 7-37. Hivatkozta Frédéric CHARBONNEAU, *Les silences de l'histoire. Les Mémoires Français du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Hermann. 2016.
- GAVINS, Joanna és STEEN Gerard (szerk), *Cognitive Poetics in Practice*. London, New York, Routledge, 2003.
- GEERAERTS, Dirk (szerk), *Cognitive Linguistics*. Berlin, Mouton de Gruyter, 2006.
- GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago, Chicago University Press. 1980.
- GUTHRIE, Stewart Elliott, „Anthropology and Anthropomorphism in Religion”. In. *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Szerk. WHITEHOUSE, Harvey, LAIDLAW, James. Durham, Észak-Karolina, Carolina Academic Press, 2007. 37-62.



GUTIÉRREZ PÉREZ, Regina, *A Cross-Cultural Analysis of Heart Metaphors*. Revista Alicantana de Estudios Ingleses, 21. szám, 2008.25-56.

HERSANT, Marc, *Cardinal de Retz, Mémoires. Étude littéraire*. L'information littéraire 58. évf., 2006/1. 30-39.

*Histoire de la France*, ouvrage publiée sous la direction de Georges DUBY. Paris, Librairie Larousse, 1970.

JONAS, Hans, „A látás nemessége. Érzékfenomenológiai vizsgálódás”. Ford. MENYES Csaba. *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. BACSO Béla, Budapest, Kijárat Kiadó, 2002. 109-122.

KAPP, Volker, „L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique”. In. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Szerk. Marc FUMAROLI. Paris, Presses Universitaires de France, 1999. 707-786.

KONTLER László, *Az állam rejtelvei. Brit konzervatizmus és a politika újkori nyelvei*. Budapest: Atlantisz Kiadó, 1997.

KÖVECSES Zoltán, *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.

KÖVECSES Zoltán, *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Budapest, Typotex, 2005.

KÖVECSES Zoltán, *Versengő metaforaelméletek? „Ez a sebész egy hentes”*. Magyar nyelv, 105. évf. 3 szám, 2009. 271-280.

KÖVECSES Zoltán, *Metaphor: a Practical Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

KÖVECSES Zoltán és BENCZES Réka, *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010.

LAKOFF, George és GALLESE, Vittorio, *The Brain's Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge*. Cognitive Neuropsychology, 22. évf. 3. szám, 2005. 455-479.

LAKOFF, George és JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*. Chicago, Chicago University Press, 1980.

LAKOFF, George és TURNER, Mark, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, Chicago University Press, 1980.

LAKOFF, George, „The Neural Theory of Metaphor”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS Jr., Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 17-38. 2008.

LAKOFF, George, *The All New Don't Think of an Elephant! Know your Values and Frame the Debate*. Vermont, Chelsea Green Publishing, 2014.

LAKOFF, George, *Why Trump?* Elektronikus forrás: <https://georgelakoff.com/2016/03/02/why-trump/#more-4935>. Hozzáférés ideje: 2016. március 9.

LE GUERN, Michel, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*. Paris, Armand Colin, 1969.

LEVRAULT, Léon, *Maximes et Portraits. Evolution du genre*. Paris, Paul Delaplane, 1908.

LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea*. New York, Harper, 1965.

MAGNARD, Pierre, *Saint-Cyran ou le paradoxe chrétien*. Chroniques de Port-Royal: Les deux abbés de Saint-Cyran, 26-28. sz. 1977-79. 27-37. Elektronikus forrás: <http://www.amisdeportroyal.org/bibliotheque/?Chroniques-de-Port-Royal-26-27-28.html>. Hozzáférés dátuma: 2017. április 5.

MALIK, Kenan, *The Quest for a Moral Compass. A Global History of Ethics*. London, Atlantic Books, 2014.

MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1986.

MERLIN-KAJMAN, Hélène : *L'air et les manières*. Dix-septième siècle : La Rochefoucauld : « Routes diverses », 267. szám, 2015/2. 265-280.

MICHON, Hélène, *L'Ordre du coeur, Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris, Honoré Champion: Champion Classiques, 2007.

MINOIS, Georges, *La Rochefoucauld*. Paris, Éditions Tallandiers, 2007.

MONTIEL, Carlos-Urani és CORDOBA, Shiddarta Vásquez, „The Preacher Feeds and the Sermon Soothes: Body and Metaphor in Jesuit Preaching”. In. *The Transatlantic Hispanic Baroque*, szerk. BRAUN, Harold y PÉREZ-MAGALLÓN, Jesús, Farnham. Ashgate, 2014. 151-70.

MONTIEL, Carlos-Urani és CORDOBA, Shiddarta Vásquez, *Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita*. Artificium: Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual 1.évf. 2010/1. 171-81.

*Moralistes du XVIIe siècle. De Pibrac à Dufresny*, édition établie sous la direction de Jean LAFOND. Paris, Éditions Robert Laffont, 1992. Préface par Jean LAFOND.

MUSSOLFF, Andreas, „Metaphor in Discourse History”. In. *Historical Cognitive Linguistics*. Szerk. WINTERS, Margaret E., TISSARI, Heli, ALLAN, Kathryn. New York, De Gruyter Mouton, 2010. 70-92.

NING, Yu, „The relationship between metaphor, body, and culture”. In. *Body, Language and Mind(Vol.2): Sociocultural Situatedness*. Szerk. FRANK, Roslyn, DIRVEN, René, ZIEMKE, Tom és BERNÁNDEZ, Enrique. Berlin and New York, Mouton de Gruyter, 2008. 388-408.

PANIKKAR, Raimón, “Religión y cuerpo.” *Estética y religión El discurso del cuerpo y los sentidos*. Szerk. Vega, Amador, Rodríguez, Juan A., Bouso, Raquel. Barcelona, Revista de Filosofía, 1998. 11-48.

PARKER, Thomas, *Volition, Rhetoric and Emotion in the Work of Pascal*. New York, Routledge, 2013.

PAVLOVITS Tamás, „A perspektíva geometriája és ismeretelméleti alkalmazása Pascal gondolkodásában”. In. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Szerk. PAVLOVITS Tamás és SCHMAL Dániel. Budapest, Észlelet, Gondolat kiadó, 2015. 115-124.

PAVLOVITS Tamás, *Mi egy ember a végtelenben? Pascal értelmezések*. Budapest, Gondolat Kiadó – Aeternitas, 2014.

PINKER, Steven, *The Stuff of Thought. Language as a Window to Human Nature*. London, Penguin Books, 2007.

PLAZENET, Laurence, *Mourir chez La Rochefoucauld : une fausse insignifiance*. Dix-septième siècle : La Rochefoucauld : « Routes diverses », 267. szám, 2015/2. 229-252.

RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil. 1975.

SCHMAL Dániel, „Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban”. In. *Hit és ész. Amici Sapientiae. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének kiadványai* (1). L'Harmattan - Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2013. 145-178.

SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature*. Deuxième édition, augmentée de douze études. Paris, Honoré Champion : Champion Classiques, 2010.

SEMINO, Elena és STEEN, Gerard, „Metaphor in Literature”. In. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Szerk. GIBBS, Jr, Raymond W. Cambridge, Cambridge University Press, 232-246. 2008.

SWEETSER, Eve, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge, Cambridge University Press. 1990.

*Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Harmadik kiadás, digitalizált változat. Szerk. PÁL József és ÚJVÁRI Edit. Balassi Kiadó, Budapest, 2005. 116. oldal. Elektronikus forrás: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/szimbolumtar/adatok.html>, Hozzáférés ideje: 2017. október 6.

TELLMANN, Vibeke, *Seeing as Insight. The History of the Sight Metaphor: A Short Review*. Kunstjournalen B-post, 2010/2011. Elektronikus forrás.

[http://www.kunstjournalen.no/11\\_eng/vibeke-tellmann](http://www.kunstjournalen.no/11_eng/vibeke-tellmann). Hozzáférés ideje: 2017. szeptember 16.

THIROUIN, Laurent, *Tenter ou chercher Dieu? Une alternative au coeur des Pensées de Pascal*. Revue de langue et littérature françaises (Mélanges offerts au Professeur Shiokawa). Tokyo, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo. 49. szám, 2016. 613-639.

TILLYARD, Eustace Mandeville Wetenhall, *The Elizabethan World Picture*. Egyesült Királyság, Penguin Books. 1968.

TÓTH Zsombor, *EGOizmus: Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában*. Egyháztörténeti Szemle, 4. évf. 2. szám, 2003. 57–86. Elektronikus forrás : <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/tothzsombor.htm> Hozzáférés ideje: 2018. január 5. Az elektronikus forrás nem jelöli az oldalszámokat.

TOURETTE, Éric, *De l'égologie selon La Rochefoucauld*. Littérature 165. szám, 2012/1. 3-15.

TOURETTE, Éric, *L'argument de l'hostilité prévisible, La Rochefoucauld et Freud*. Poétique, 2014/2. 243-260.

TOURETTE, Éric, *L'oeil de La Rochefoucauld*, Littératures: « L'indivision des savoirs » en question (XVIe et XVIIIe siècle). 67. szám, 2013. 221-234. Elektronikus forrás : <https://litteratures.revues.org/257> Hozzáférés ideje:2016. szeptember 9. Az elektronikus forrás nem jelöli az oldalszámokat.

TSUR, Reuven, *Toward a Theory of Cognitive Poetics*. Amsterdam, Elsevier, 1992.

TURNER, Mark, *The Literary Mind*. New York, Oxford University Press, 1996.

TÜSKÉS Gábor, *A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez*. ItK, 119. évf, 2015. 161-181.

TÜSKÉS Gábor, *Schuld und Sühne in der Confessio peccatoris von Fürst Ferenc Rákóczi II*, *Simpliciana*, Schriften der Grimmelhhausen-Gesellschaft, 38. évf., 2016. 383-414.

VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

VERGARA, Rosenberg Alape, *Cuerpo, metáforas conceptuales y religión*. Ideas y Valores 65. szám, 2016/2. 63-78.

### **A disszertációban felhasznált vagy idézett saját tanulmányok**

*A kognitív metafora diskurzusteremtő ereje a 17. századi janzenista ihletettséggű francia irodalomban, kitekintéssel Mikes Törökországi leveleire*, ItK, 121. évf, 2017. 99-113.

*A Diachronic Investigation of the Great Chain of Being Metaphor in Religious and Political Discourses of Early Modern and Enlightenment Philosophy.* International Journal of Humanities and Social Science, 7. évf., 6. szám, 2017. 214-222.

*Qui Adheret Deo Unus Spiritus Est: The Discursive Role of the Body Metaphor in Pascal's Pensées – A Study.* International Journal of Humanities and Social Science, 2015/5. 35-43

„La métaphore cognitive dans l'oeuvre de Pascal – analyse de discours dans les « Pensées »”. *Acta Romanica I, Tomus XXIX, Studia Iuvenum*, Szeged, JATE Press, 2015. 13-22.

„La métaphore conceptuelle dans le discours pascalien – comment la métaphore de corps et de coeur humain établit-elle la cohérence textuelle et argumentative ? ” In. *Modèles et modélisation en linguistique, littérature, traductologie et didactique*. Szerk. Teresa TOMASZKIEWICZ, Grazyna VETULANI. Łask, Oficyna Wydawnicza LEKSEM, 2015. 139-156.