

UTÓSZÓ

Andreas Capellanus (André Le Chapelain, magyarul András káplán) latinul írt művét¹ most veheti először kézbe az olvasó magyar fordításban, keletkezése után több mint nyolc évszázaddal.² A szerzőt a 19. század óta Marie de Champagne hercegnő Andreas nevű káplánjával szokták azonosítani. Ezzel kapcsolatban azonban az utóbbi ötven évben számos kétség merült fel; Andreas személyéről ma csak annyit tudunk, hogy – ha igazat mond, ha a többszörös másolatok³ hitelesek – a francia királyi udvar káplánja volt.⁴

András káplán egy bizonyos Gualterius nevű ifjút oktat művében a szerelem tisztességes művészetére. Legalábbis a fikció szerint. Valójában mindenkinek (akit erre a káplán érdekessé tesz) szól, különben nem lenne szükség minden társadalmi réteg számbavételére, András igazán tudhatta, hogy tanítványa közrangú, nemes vagy főnemes-e. Olyan írás ez, amely Európában számos vonatkozásban és a legkülönbözőbb korokban határozta meg a szerelemről való gondolkodást.⁵ A hagyományos felfogás *az udvari szerelem alaplírájának*⁶ tartja, ma is ez az értelmezés a legelterjedtebb. Mások szerint, főleg az angolszász szakiro-

dalomban, szarkasztikus, ironikus mű.⁷ Megint mások malackodó szexuális áthallásokat vélnek kiolvasni belőle.⁸

Skolasztikus alaposságú és felépítésű értekezés a szerelemről – körülbelül ennyi az, amiben minden értelmezője egyetért.

Ha az udvari szerelem alapműve értelmezést fogadjuk el, óhatatlanul fölmerül a kérdés, hogy *mi is az udvari szerelem?*⁹ Fél évszázada nem illett volna ezt megkérdezni: az udvari szerelem tana kidolgozottnak és jól definiáltnak tűnt.

A kifejezést 1883-ban használta először Gaston Paris, Chrétien de Troyes *Lancelot, a Kordé Lovagja* (*Lancelot, le Chevalier de la Charrette*) című műve¹⁰ kapcsán.

Az udvari szerelem legfőbb ismérveinek az alábbiakat tartotta:

1. Illegitim, törvényen kívüli, ennélfogva titokban tartandó. Magában foglalja a teljes testi odaadást.

2. A férfi alárendeltségében valósul meg, aki a hölgy szolgájának tartja magát, és teljesíti úrnőjének minden kívánságát.

3. A férfinak igyekeznie kell, hogy egyre jobbra és tökéletesebbé váljék, és ezáltal egyre méltóbb legyen hölgyéhez.

4. „Művészet, Tudomány, Erény” („un art, une science, une vertu”), saját szabályokkal és törvényekkel, amelyek meghatározzák a szerelmesek viselkedését.¹¹

Nem sokkal később, 1896-ban Joseph Bédier megengedőbben definiálta a fogalmat. Az udvari szerelem sajátja, szerinte, „hogy a szerelmet olyan kultusként fogja fel, amely egy kiváló tárgyra irányul, és – miként a keresztény szeretet – az érdemnek a vágy-

hoz viszonyított végtelen aránytalanságán alapszik, olyan szükséges becsületiskolaként, amely érvényre juttatja a szerelmet, a pórból udvari embert farag, olyan önkéntes szolgaságként, amely magában rejt egy megnemesítő hatalmat/képességet, és a szenvedésbe belefoglalja a szenvedély méltóságát és szépségét.”¹²

Az udvari szerelem tanait hirdető műveket (a *Rózsaregény*¹³ megfelelő részét, Chrétien de Troyes írásait vagy éppen Andreas Capellanus szerelemtanát stb.) elemezve az udvari szerelem neoplatonikus eszméi egyre határozottabban körvonalazódtak, szabályai zárt rendszerré álltak össze. Az 1930-as, 1940-es években olyan vezető angol egyetemi professzorok, mint Clive Staples Lewis, vagy jó barátja, John Ronald Reuel Tolkien, lényegében ebből kiindulva, hogy *volt/lehet* ilyen szabályozott társadalom és irodalom, írták meg a maguk rendkívül nagy sikerű lovagregényeit/meseregényeit, az előbbi többek közt a *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (*Az oroszlán, a boszorkány és a különös ruhásszekrény*) címűt, az utóbbi többek közt a *The Lord of the Rings*-t (*A Gyűrűk Urát*). Zemplényi Ferenc – és nyomában sokan – pedig megkérdőjelezhetetlen állításként hirdette: „Az udvari szerelem elmélete platonikus keretben érthető meg.”¹⁴

Az udvari szerelem tanáról született számtalan mű közül talán a legnépszerűbb C. S. Lewis könyve, *A szerelem allegóriája* (*The Allegory of Love*).¹⁵ Ebben Lewis leírja az udvari szerelem és az allegorikus beszédmód sajátosságait, mintegy a korábbi szakirodalmat is összefoglalva, és szinte patetikusan hangsúlyozza ezeknek az európai történelemben betöltött páratlan jelentőségét. Jelenünket és talán jövőnket is jobban értjük,

vélekedik, ha történeti képzeletünk sikerrel rekonstruálja azt az egykor létezett lelkiállapotot, amelynek az allegorikus látásmód természetes kifejezőmódja volt.¹⁶ Némely vonásokat evidenciának tekint: „Mindenkinek hallott az udvari szerelemről, és mindenki tudja, hogy milyen hirtelen tűnt fel a 11. század végén Dél-Franciaországban. A trubadúrköltészet jellegét már számtalanszor leírták.”¹⁷ És következik tőle egy számtalan utáni leírás, amelyet az alábbiakban foglalhatunk össze:

Lírai, szofisztikált, esetenként enigmatikus költészet, középpontjában a szerelemmel, amely azonban rendkívül sajátos: jellemzője az Alázatosság (Humility), az Udvariság (Courtesy), a Házasságtörés (Adultery) és a Szerelem vallása (Religion of Love). A szerető mindig alávetettje szíve hölgyének, szolgálja annak kívánságait, szeszélyeit, tűri az igazságtalanságokat – csupán ilyen erényei lehetnek. Ez a szolgálat pontos modellje annak, amellyel a vazallus tartozik hűbérurának. A szerető a nő tulajdona, akit a férfi 'midons'-nak hív, ami etimológiailag nem az 'asszonyom'-nak, hanem az 'uram'-nak feleltethető meg. Nem más ez, mint a szerelem feudalizációja. Csak az udvari ember szerethet, mert a szerelem tesz udvarivá, a jutalmazatlan szerelem. A költő általában más ember feleségéhez címzi versét, a férj miatt nemigen kell aggódnia, a szerető valódi ellenfelei a riválisok. Reménytelen és tragikus szerelmének halvány reményt jelenthet a Szerelem Istene, ki soha nem hagyja cserben hűséges imádóit, és aki megtörheti a kegyetlen szépséget.

Lewis szerint végzetesen félreértjük ezt a *szisztematikus és koherens* szerelmi költészetet, ha azt gondoljuk,

hogy csak egy epizód volt az irodalom történetében. Számunkra természetes, hogy a szerelem mára az irodalom leghétköznapibb témája lett; ezt azonban a 11. századi provence-i költőknek köszönhetjük, akkor és ott kezdődött, máig tart, s egyszer bizonytalán vége is lesz. Nem vezethető le a platóni gondolatokból, Catullus, Propertius, Ovidius, Vergilius költészetéből, Arisztotelész, Szent Pál vagy mások tételeiből, és arra sincs bizonyíték, hogy ez a szerelmi költészet kvázivallásos hangnemét a Szűz Mária-himnuszoktól kapta volna (szerinte valószínűbb, hogy a Mária-himnuszokra hatott a szerelmi költészet). Az új érzést („new feeling”) a már idézett négyes szabály írja le a legponyosabban. Az udvari szerelem meghatározta az európainak nevezett kultúrát, belőle következik az udvariasság és a nőtisztelet, az etikett összes kódja, amely hatott az erkölcs minden területére. Itt kereshetjük a romantikus szerelem gyökereit is. Lényegében az udvari szerelem az európainak nevezett mentális világlátás alapja.

Újdonsága nem lehet kérdéses, az antikvitás nem ismerte ezt az érzést, csak az érzékiséget és a családi szeretetet, illetve az olyan tragikus örületet, mint Média, Phaedra és Dido szerelme. Bizonyos feltételek mellett van nemes és nemtelen szerelmi szenvedély, mindössze ennyi, amit Arisztotelész, Vergilius, Szent Pál stb. művei alapján tudhatunk, ám természetéről mélyebben egyikük sem nyilatkozik. Amit a reneszánsz szerzők Platónból kiolvastak, azt azért teheték, mert a 11. század megteremtette hagyományban éltek, mint ahogy mi is abban élünk. Ovidius persze örökített motívumokat, toposzokat az udvari szere-

lem költőire, de attitűdje alapvetően más. Az *Ars amatoria* voltaképpen vicc, amelynek lényege, hogy komolyan veszi a komolytalant. Az udvari költők Ovidius-recepciója nem más, mint *félreértés*. Töretlen kontinuitás mutatható ki a provanszál szerelmi dal és a késő középkor szerelmi költészete között, és tovább, Petrarcan és másokon keresztül napjainkig. Összehasonlítva ezt a forradalmat a reneszánszal, az utóbbi inkább csak az irodalom felszínét borzolta.

Ebben a korban a legmélyebb érzelmek a férfiakat férfiakhoz fűzik. Nem az „ókori”, azaz homoszexuális vonzalom ez, hanem a legmélyebb barátság, amelyet két harcos egymás iránt, a hűbéres ura iránt érez. Ez a tény magyarázza, ha nem is az udvari szerelem születését, de a szerelem feudalizációját, hűbéri viszonyhoz hasonlóvá alakulását.

A birtok nélküli lovagság, a románcok független lovagja,¹⁸ aki nem az örökölt vagyonnak, hanem csakis vitézségének, udvari viselkedésének köszönheti, amit elér, szinte szükségszerűen kerül a más felesége szeretőjének szerepébe. Az újfajta szerelmet azonban ez sem magyarázza. Közelebb kerülünk a titokhoz, ha magunk elé képzelünk egy tipikus provanszál udvart.

S következik egy bevallottan regényes¹⁹ kép, amelyet Lewis szerint a tárgy legjelesebb szakértője (talán Walter Paterre gondol) is elfogadott: egy kastély, amelyben a barbár környezethez képest nagy a kényelem, a fényűzés, s ahol a számtalan férfi között csak kevés nő van, a várúrnő és udvarhölgyei. Férfiak tömege forog körülöttük, nemesek, lovagok, apródok, akik a parasztokkal szemben gőgösek ugyan, de mind alárendeltjei az úrnőnek és az úrnak; a hölgy és a többi

nő az „udvariasság” legfőbb oka. Az udvar férfijainak többsége számára a házasság szóba sem jöhet. Mindezek a körülmények már nagyon közel vannak ahhoz – véli Lewis –, hogy az udvari szerelem kiváltó okának tekintsük őket, ám nem kapunk magyarázatot arra, hogy másutt, ahol hasonló helyzet volt, miért kellett a provanszál példára várni.

Majd az udvari szerelem négy jegyének mibenlétét részletezi. A legproblematikusabb részt, a házasságtörést, két fő okra vezeti vissza. Az egyik, hogy a feudális társadalom gyakorlata a nem szerelmi házasság. Miközben az úrnőnek a vazallus alázattal, az új gyengédségtől és finomságtól eltelve udvarolt, a férj nemigen tartotta többre, mint birtokrészét. A helyzet valójában végtelenül egyszerű, és nem csak a középkor sajátja. Egy olyan társadalomban, ahol a házasság tisztán haszonelvű, a szerelem idealizálása szükségszerűen a házasságtörés idealizálásához vezet.

A másik fontos tényező a házasság középkori felfogása: magát az érzelmes szerelmet tartották haszontalannak, és ezen az sem változtatott, ha a férj lett szerelmes a feleségébe.

Az egyházatyák nézeteit áttekintve megállapítja: a középkori egyházi és világi felfogást nem lehet egyszerűen szexualitásellenesnek tekinteni, a testi vágyat pl. Szent Tamás bizonyos megértéssel szemlélte, viszont egyértelműen és egységesen elítélték a *szenvedélyes* szerelmet. A hivatalos tanítás szerint az, amit a szenvedélyes, rajongó udvari költő művel, lényegében alantás. A saját feleségbe való – ilyen típusú, nem családi, hanem lángoló – beleszeretés nemkülönben. Ezért lehetetlen az igazi szerelem a házasfelek kö-

zött. Az igazi szerelmes Venust szolgálja, a kéjt, s nem az egyház által elfogadott gyermeknemzés a célja. E vonatkozásban az udvar szakít az egyházzal, Lewis szerint ez a középkori érzelmvilág egyik legfeltűnőbb sajátossága.

A negyedik jegy, Amor isten Szerelem-vallása, Lewis szerint is részben Ovidius öröksége. Korábbi megállapításának némileg ellentmondva állapítja meg a vallásos érzelmeknek a szerelmi költészetbe áramlását, amelynek mintája szerinte szintén a hűbéri viszony. Legfontosabbnak azt tartja, hogy az erotikus vallás mintegy riválisa vagy paródiája az igazinak, s erre egy 12. századi, latin nyelvű *jeu-d' esprit*-t hoz fel példaként (*Concilium Romarici Montis*), melyben az apácák azon vitatkoznak: vajon a lovagokat avagy a klerikusokat részesítsék-e kegyeikben?²⁰

Az apácafőnöknő határozottan a klerikusok mellett teszi le a voksát. Ovidius hatása tagadhatatlan – állapítja meg Lewis –, az ókori szerző Amor isten imádsásával vallásparódiát írt, a középkori ugyancsak, ám ez utóbbi a keresztény vallás pimasz paródiája, nem pedig a trubadúrok „félreértett Ovidius”-a. Azaz az udvari költészet Szerelem-vallása – zárja fejtegetéseit – a humoros blaszfémia iránti középkori hajlamból következően a keresztény vallás paródiája.

Minél (szerelem-)vallásosabb egy ének, valójában annál vallásellenesebb. Ez nem zárja ki, hogy átváltson a paródiából komoly hangra, s azt sem, hogy – mint Danténál – ne legyen *modus vivendi*: ne olvadhasson egységbe a szexuális és a vallásos élmény. Azt viszont jelenti, hogy ellentmondásosak mindazok a költemények, amelyekben az udvarló és a szeretett nő

viszonya olyannyira hasonlít a hívő és Szűz Mária viszonyához. A vallásos képzetek egymás asszociálják, így kerülhetnek e költészet világába a Paradicsom után annak kellékei, továbbá a bűn-bűnbánat-üdvösség stb. A *Frauendienst*, a *nőiisztelet* lehet a vallás kiterjesztése, paródiája, egy rivális vallás, a vallástól menekülés vagy éppen vallásellenesség, akár ezek kombinációja.

Lewis figyelmezteti olvasóját: eddig úgy beszélt, mint ha a (középkori) férfiak felfedeztek volna egy érzelmet, majd ahhoz kitaláltak volna egy újfajta költészetet, azaz mint ha a trubadúrköltészet őszinte volna a szó életrajzi értelmében (élménylíra, mondanánk mi, a 19. század tanítványai), mint ha az irodalom történetében a hagyománynak nem volna szerepe. Abban bizonyosak lehetünk – írja –, hogy ezt az Európaszerte mély érzelmi változást előidéző költészetet sem csupán irodalmi konvenciónak, sem a valóság hű másolásának nem lehet tekinteni.

A provanszál hagyomány elterjedését vizsgálva Lewis szignifikáns példaként Chrétien de Troyes műveit értelmezi. Az *Erecról*²¹ megállapítja, hogy bár szerelmi témájú, de nem az udvari költészet mintájára íródott:²² a házastársi szeretet-szerelem története. És itt egy rendkívül jelentős, korának történelemfelfogásán elegánsan átlépő (ha tetszik: posztmodern) megállapítást tesz. Röviden: a mesék-mitológiák-konstruált történelmek története *legalább olyan jelentős*, sőt talán fontosabb, mint az ún. igaz, tudományos történelem.

A *Lancelot*-t pedig az a Chrétien írta, aki már lefordította Ovidius *Ars amatoriáját*, és aki Champagne úrnőjének, az udvari szerelemtan nagy tudójának udvarában él. Lancelot alázata a vallási rajongást maj-

molja. A Szerelem-vallás vallástalansága már nemigen fokozható, miközben Chrétien mélyen hívő emberként mutatja be *Lancelot*-t. A lélektani ábrázolás legfőbb sajátja az allegorikus szemlélet, a konfliktushelyzetek általában az allegorikus személyek (Féltékenység kontra Hűség stb.) vitájával ábrázoltatnak. Bosszúálló istenség a Szerelem, hatalma korlátlan, még az is bűn, ha valaki vonakodva veti alá magát akarátának. Chrétien ennél is tovább megy. Mivel a Szerelem csak a legnemesebb szívűeket fogadja rabszolgájává, a kiválasztás fokozza a férfi önbecsülését. A Szerelemnek, a vallásos rendek mintájára, vannak rendjei, az udvari élet mintájára van udvartartása, a szerelmesek a vallás mintájára hívők, ők a Szerelem ovidiusi művészetében hisznek. Nincs éles határ az erotikus vallás, az erotikus allegória és az erotikus mitológia között.

Mindezek után Lewis rátér Andreas Capellanus szerelemtanának tárgyalására. Szerinte Andreasnál a szerelem keresztényiesítési törekvései nem párosulnak a két eszmerendszer összebékítési kísérleteivel. Az az igazság – vélekedik –, hogy a kereszténység és az udvari szerelem nem összebékíthető, s ezt Andreas is felismeri. Szerinte sem arról nincs szó, hogy a káplán szerelemtana lenne tréfa, sem arról, hogy vallásossága lenne képmutató. Komolyan gondolhatta, hogy a szerelem minden jó forrása, s eme valóban jó dolgok (bátorság, udvariság, bőkezűség) szemben állnak a valóban rosszakkal (gyávaság, hitványság stb.). Ezzel az értékrenddel a vallásos nem összeegyeztethető, ám a kettő között létrehozható egyfajta megfeleltetés. Andreas számára, aki hívő keresztény, azonban végső soron világos, melyiket kell választania, hogy elhagy-

ja a bűnös és időleges eltévelyedést (az első két könyvben írottakat).

A káplán palinódiája nem egyedi. Hasonlót láthatunk Chaucer *Troilus és Cressidájában*, az utolsó versszakokban, élete végének fordulatában, Thomas Malory (kb. 1405–1471) esetében. Nos, ilyen (Lewist esetenként szó szerint fordítva) egy ortodox udvari szerelem-felfogás.²³

Több okunk is volt rá, hogy a rendkívül gazdag szakirodalomból éppen Lewis nézeteit ismertettük, aránylag részletesen. Egyrészt az udvari szerelem tagadói, mint a későbbiekben remélhetőleg kiderül, kimondva-kimondatlanul általában Lewisszal vitatkoznak, vagy az övéihez hasonló nézetekkel. Másrészt ő az a szaktekinetly, akire nemcsak az angolszász, hanem az olasz, francia, német szakirodalom is rendre hivatkozik, s aki érvelése során az ideológia alaplúveit (provanszál hagyomány, Chrétien de Troyes, Andreas Capellanus) vizsgálja. Harmadrészt, igaz ugyan, hogy vannak az övéinél sokkal korszerűbb írások, de talán ő az utolsó igazán jelentős képviselője a *rendszeralkotó* udvari költészet/szerelem felfogásnak; mindazok, akik manapság vallják az udvari szerelem egykorvolt meglétét, többnyire már *nem* ebben a zárt rendszerben gondolkodnak.²⁴ Bár Lewis professzor pár kevésbé lényeges ponton némileg letért a Gaston Paris kijelölte útról, mondandójának lényegén nem változtatott. Volt udvari szerelem és udvari költészet, olyan, amely minden más korábbi-korabeli eszmétől különbözött, szisztematikus és koherens, számos enigmatikus vonással, és ez meghatározta az európai gondolkozást, mentalitást.

A hagyományos tézist (Paris–Lewis és sokan mások) hívjuk a továbbiakban az *udvari szerelem ortodox tanának*, ami ettől eltér, az mindig ezzel szemben kifejtett, alapvetően oppozíciós jellegű, soha nem tud csak deskriptív lenni, ennél az udvari szerelem tézise a mai napig hatásosabb. A legjobb példa erre a később idézendő John F. Benton írása, aki tanulmánya elején a „mintha nem ismernénk az udvari szerelem képzetét” attitűdöt javasolja, majd nem tesz mást, mint az udvari szerelem jól ismert téziseivel vitatkozik. Nemigen van más lehetősége...

Robertsonnak különvéleménye van mind az udvari szerelemről, mind Andreas Capellanusról.²⁵ Az ún. (írja ő) „udvari szerelem”-mel szemben igen tartózkodó, mint véli, eme fogalom meghatározása rendkívül változékony, nagy nehézségeket okozott az a számtalan kísérlet, amely az eredetét vizsgálta, bármi legyen is az, amit így jelölnek. Mindenesetre Andreas „nyilatkozata” a *De amore* záró bekezdésében, továbbá az előszó és a szeretetnek a könyv első öt fejezetében való általános elemzése arra enged következtetni, hogy Andreast nem érintette meg, amit „udvari szerelem”-nek vagy valami hasonlóknak nevezünk. Robertson szerint a szerelemről és a barátságról alkotott 12. századi elképzelések, továbbá teológiai közhelyek és alapelvek irányítják Andreas tollát, összhangban a korabeli neves szerzőkkel, az ortodox keresztény felfogással. Továbbá a káplánnak – szemben modern értelmezőivel – volt humora...

A *De amore* harmadik könyvének záróbeszéde („Haec igitur Nostra subtiliter et fideliter examinata doctrina, quam tibi praesenti libello mandamus inser-

tam, Tibi duplicem sententiam propinabit”) egy nyilatkozat, mely szerint doktrinális szempontból a jelentés: kettős. Azaz: dupla leckét ad a tanítványnak. A „sententiam” egyes szám, nem pedig többes, ez azt jelenti: egyetlen lecke, amelynek két oldala van. Először (az első két részben) a káplán elmagyarázza, hogy ez a szeretet vezet a hús élvezetéhez, de elidegeníti a szeretőt Isten kegyelmétől, a jó emberek megbecsülésétől és az e világi becsülettől. A harmadik, utolsó rész egyszerűen csak egy alkalmazás az első rész dupla leckéjére. A záró konklúzió is bizonyítja, hogy könyve utolsó része összhangban van az előzőkkel, nincs két különböző nézőpont. Figyelmeztetés, hogy utasítsuk el, na, nem „udvari szerelmet” (amely Robertson szerint tkp. sohasem létezett), hanem azt, amit Andreas a „Venus művé”-nek vagy „világi élvezet”-nek nevez.

A *Venus* szó 12. századi jelentése (jó/legitim és gonosz/fajtalan Venus) Robertsonnál részletes kifejtést kap. A jó Venus feladata, mint Boethiusnál olvasható, hogy szent köteléssel tartsa össze az embereket, hogy egyesítse őket az erkölcsös házasságban, illetve a barátságban.²⁶ Az ilyen módon egymáshoz csatlakozó emberek azon erő által egyesülnek, amely az elemeket is összefogja. A természetben mindez megteremtett. A bukás után a jó és a gonosz együtt növekednek a világon; a szeretetnek két oldala van, az egyik a vágy (cupidity), az ember önszeretete vagy bármely más teremtmény kedvelése, ez minden rossz forrása (a 12. századi ágostoni teológiában a *fomes peccati* – hajlam a bűnre), a másik az istenszeretet, ez minden jó forrása. Az ember az eredendő bűn révén elhagyta a kozmikus

szeretetet vagy a caritast, kicserélte azt a szexuális vágyra (cupidity). Robertson felhívja rá a figyelmet: a káplán szerelemdefiníciója *nem a caritast, hanem a vágyat* határozza meg.

Szerinte Aelred of Rievaulx (1110–1167) leírása²⁷ a hamis egyesülés motiválta bujaságról összetéveszthetetlenül hasonló Andreas meghatározásához. Ha ezt a leírást megfosztjuk az értékítéletektől, látni fogjuk, hogy mintaként pontosan a *De amore* definícióját tartalmazza. A szeretőt az esze serkenti először, gondolataiban alkot egy képet vagy képek sorozatát imádottjáról, azután azzal folytatja, hogy köti magát a szeretőjéhez, olyan kötelékkel, amely összhangban van „a barátság törvényei”-vel vagy „a szeretet parancsolatai”-val. E viselkedésminta jól ismert volt a 12. században.

A látás érzékével visszaél az a férfi, aki a látható formák szépségét sóvárogva szemléli. Amiképpen Jézus int az Evangéliumban: „Én pedig azt mondom nektek, hogy aki bűnös vágyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele” (Máté 5,28).

A szexuális aktus a 12. századi gondolkodásban alkalmas volt a bűn általános képviselőjére. A világ hamis érzéki szépsége tehát úgy is leírható, mint a nő szépsége. És az összes bűnről, amelynek célja a romlott természet, lehet úgy beszélni, mint a libidóról.

Andreas definíciójának három lépcsője összhangban van azzal a három lépéssel, amely elvezet a cupidói vágy bármilyen megerősítéséhez. Ha a definíciót együtt olvassuk fogalmainak vonatkozásaival, látható, *hogy elítéli azt, amit meghatároz.*

Értő, ironikus olvasatban Robertson szerint Andreas tulajdonképpen azt mondja, hogy egy szere-

tő rosszabb, mint a szerelemre képtelenek: egy öregember, egy vak férfi stb.

Az értelmezéshez ott van a kulcs az elődök és kortársak szövegpárhuzamaiban, Aelred of Rievaulx, Clairvaux-i Szent Bernát, Petrus Lombardus, Boethius, Bernardus Silvestris szövegeiben. A nevetés pedig nem tiltott a 12. században sem, a káplánt Ovidius („superi risere, diuque haec fuit in toto notissima Fabula caelo” – Az istenek nevettek, ez a történet sokáig jól ismert volt az egész égben [*Metamorphoses*, IV, 188–189]) vagy a zsoltárok is igazolják („Qui habitat in caelis irridebit eos, et Dominus subsannabit eos” – Aki az égben lakik, az mosolyog rajtuk, kineveti őket az Úr [Zsolt 2,4]).

Robertson szerint tehát az *udvari szerelem legismertebb és legelismertebb alaplírájában* nyoma sincs – ahogy ő fogalmaz – az „ügynevezett” udvari szerelemnek. Az *amour courtois* mibenlétéről, létéről vagy nemlétéről tartott konferencián (1967)²⁸ a 19. századi alapozású koncepció és a mindezt romantikus recepciónak vélő nézetek ütköztek, konszenzus nem született. Csak a szélsőséges nézetek képviselőit említve, Silverstein a terminus hithű védelmezőjeként, Robertson – immár kategorikusan fogalmazva – használhatatlannak nyilvánítójaként lépett fel.²⁹ D. W. Robertson³⁰ szerint „nyilvánvaló, hogy az udvari szerelem létrehozója a modern tudomány,³¹ s ahol léte mégis kétségtelen – ott paródia. Mint írja: „Meggyőződésem szerint a középkori ember udvari feljegyzések, történelmi elbeszélések és más források feltárása során ismerhető meg...”³² „Amit a modern tudós »udvari szerelem«-ként ír le, azt a középkori nemigen írná le, hiszen nemcsak ha-

szontalan, de egyenesen alkalmazhatatlan.”³³ Így ironizál: „Példának okáért »udvari szerető«-ként én ugyan erőltethetném, hogy szeretem valakinek a feleségét, de ha éppenséggel Angliában élnék, itt azért akadna néhány hatóság, amely ragaszkodna ahhoz, hogy eme művészetemet csak a feleségemen legyen lehetőségem gyakorolni.”³⁴ A szerző, állítását igazolandó, a John Carpenter által 1419-ben összeszerkesztett *Liber Albus*³⁵ hivatkozik, egy polgári jogfelfogást tükröző városi jogkönyvre. Az idézett helyen³⁶ a vonatkozó fejezetek címe (ezt Robertson nem említi): „*A kurtizánok és kerítők büntetéséről*” (fol. 239b: *Of the Punishment of Courtesans and Baiwds*); „*Kurvapécéekkel vagy kerítőkkel talált férfiak büntetéséről*” (*Of a man who is found to be a Whoremonger or Bawd, and of his Punishment*)³⁷ – az erkölcsös szöveg a házasságtörés különböző formáit és a papokkal folytatott szexuális viszonyt ítéli el, meglehetősen szigorúan; hát ez *nem éppen udvari kontextus*, ne feledjük, Andreas Capellanus udvariszerelem-tanában leszögezi, hogy a kurvákkal való kapcsolatról nem nyilatkozik, lévén ez *nem tárgya* az udvari szerelemnek.

Majd Robertson sorra veszi az udvari szerelem szokásos irracionálisait, tulajdonképpen Andreas Capellanus eszmerendszerét, kezdve azon, hogy a hölgy szeretőjénél sokkal magasabb társadalmi pozícióban van, a szerető remeg hölgye jelenlétében, és legkisebb kívánságának is engedelmeskedik. Továbbá bukott ember, beteg, esztét veszti a szerelemtől, elbágyad, amint megpillantja a hölgy hajának csak egy fürtjét, hőstetteket visz véghez a hölgy erkölcsének, szüzességének védelmében, hogy ezzel is magára von-

ja a szeretett lény figyelmét. Mindezek Robertson számára nonszensznek tűnnek, mint írja, aligha felelnek meg annak a gondolkozásmódnak, amely II. Henriket vagy III. Edwardot jellemezte.³⁸ Hasonlóképpen minősíti a szeretőnek ajánlott mindenféle technikákat, amelyek pl. a *Rózsaregény*ben olvashatók. Szerinte ki kell lépnünk az okoskodó mesék világából, a középkori nemesember – ebben az irodalmi értelemben – nem volt udvari szerető. Arra az ellenvetésre pedig, hogy az udvari szerelmet a trubadúrok reprezentálják, Andreas Capellanus szerelemtana vagy Chrétien de Troyes románca, a *Lancelot* vagy a *Rózsaregény*, válasza az, hogy ez ugyan igaz, de ezek a művek *kivétel nélkül ironikusak*, sőt humorosak. Nem az udvari szerelmet védik, hanem végső soron szatírák. Tény – írja –, hogy számos középkori irodalmi munka tele van olyasmivel, amit az udvari szerelem konvenciójának lehetne nevezni, ám ezek a konvenciók (az irodalomtudomány, a nem kortárs értelmezés által) gondosan kiválogatottak.³⁹ Chaucertől – akinek Robertson talán a legismertebb angolszász kutatója – két további példát hoz igazának bizonyítására. Végkövetkeztetése: *az udvari szerelem a viktoriánus szentimentalizmus szülőtte*.⁴⁰

Robertsonnak abban feltétlenül igaza van, hogy a középkori szerelmi költészet rendkívül változatos,⁴¹ s ezen belül az udvari szerelem költészete ugyancsak. *Szabályai, tulajdonságai még fénykorában sem írhatók le zárt rendszerként*. Amikor azonban az udvari szerelem minden megnyilvánulását az ironia tárgykörébe utalja, téved – amennyire ezt, nem lévén a téma szakembere, meg tudom ítélni (holott Andreas Capellanus szerelemtanát magam is ironikus műnek értelme-

zem). Lényegében ugyanazt a hibát követi el, mint Zemplényi Ferenc: az udvari szerelmet – mint eszményt – életformaként kéri számon.⁴² Az udvari szerelem (többek közt) világnézet, amelynek létét nem cáfolja, ha gyakorlati, életvitelbeli megvalósulása csak részleges vagy éppen sikertelen.⁴³ És nem (csak) egyfajta életvitel, hanem poétikai attitűd, nevelés és ideológia, nem utolsósorban pedig divat. Továbbá – s ne feledjük, hogy ezt a típusú értelmezésáradatot az ortodox trubadúrköltészetet hirdető Lewis terjesztette el – az a megállapítás, hogy egy adott mű „vicc”, „paródia” stb., befogadói értelmezés függvénye. Paródiát is lehet nem paródiaként olvasni, és szerzői intenció szerint nem paródiát is paródiaként értelmezni. A befogadói konszenzus lehetőségét nem tagadva sem parancsolóan egyértelmű, hogy mikor melyik olvasat a helyes, és az még kevésbé, hogy egy adott korban milyen értelmezés volt (inkább) érvényben. A számos lehetséges értelmezés elfogadása nem zárja ki, hogy megkülönböztessük a kor kontextusába illeszkedőket a zavaros elmeszüleményektől.

John F. Benton,⁴⁴ láthatólag Robertson profeszszor híve, azt a gondolat kísérletet javasolja, hogy próbáljunk szűz szemmel nézni a középkori szerelemre, felejtjük el, hogy Stendhal 1822-ben megírta esszéjét a szerelemről,⁴⁵ hogy Gaston Paris 1883-ban bevezette az *amour courtois* fogalmát, hogy C. S. Lewis kiadta *A Szerelem allegóriáját* stb. Vajon ha nem tudjuk azt, amit tőlük tudunk, akkor is ugyanoda jutunk?

A középkori házasság és jog, továbbá a házasságtörés kérdését körbejárva Chrétien *Lancelot*-ját is elemzi, s úgy véli, hogy a Lancelot éppen hogy nem a

Guinevra iránt érzett szerelem hőse, hanem bűnös. Mint írja: „Ha mi szimpatikusnak találjuk Lancelot figuráját, mivel inkább vezérelte a szerelme, mintsem az értelme, ez olyan modern attitűd, amely különbözik a középkoritól, s amelyet Chrétien nem láthatott előre.”⁴⁶ Szerinte Chrétien de Troyes az irónia középkori tradíciója alapján írt, ahogy azt a 13. századi bolognai grammatikus és rétorikus Boncompagno Da Signa meghatározta, *ez a definíció nem véletlenül fordul elő a kezdetektől az összes Lancelot-kiadásban*. Eszerint: „Az irónia a szavak egyszerű és nemes használata, amely a lélek megvetését és a gúnyt közvetíti. Ha látható az, aki kifejezi az iróniát, a beszélő célja a gesztusából értetik meg. Ha a beszélő hiányzik, vádol a tárgy. [...] Jóformán senkit sem találni, aki olyan boldog lenne, hogy ne értené, dicsérik valamiért vagy nem. Ha egy etiópiait dicsérsz a fehérségéért, egy tolvajt a gondosságáért, egy kéjencet erkölcsösségéért, egy bénát mozgékonyosságáért, egy vakot a látásáért, egy szegényt gazdagságáért, egy szolgát szabadságáért, fájdalmasan fognak csodálkozni, hiszen megdicsértettek ugyan, de valójában szidalmaztattak, s nem ok nélkül. Ez a fajta szidalom valakinek a rossz tetteit, hibáit mutatja meg, az ellentétén keresztül, szellemesen.”⁴⁷

A szerelem és a szexualitás kapcsolata nyilvánvaló, és ez az aspektus soha nem volt olyan fontos, mint a középkorban. Ágoston szerint a Szentírásban az *amor* szó kétféle értelemben használtatik⁴⁸ – állapítja meg Benton, és a továbbiakban a már sokak által leírt, az egyházatyák írásaival alátámasztott kétféle szeretetről – bűnös, szenvedélyes versus baráti (*amicitia*), kö-

nyörületes (*charitas*) – értekezik, ami a 12. századra közhellyé vált. Többek közt Szent Tamás nézeteit ismerteti, aki megkülönböztette a barát iránti szeretetet és az érzéki vágyat. Úgy véli, a nemzésbéli gyönyörszerzés növelheti a barátságot a házasságban. A szexuális öröm (a házások között) teljesen egybecseng az ésszerűséggel, eme okfejtésében Arisztotelészt követi. A szeretet ideája a középkor folyamán érték: minden kereszténynek szeretni kell felebarátait, feudális terminussal: a vazallus és az úr szeretettől övezettek. A szeretet köti össze a szerzeteseket stb. Clairvaux-i Szent Bernát ugyanakkor az idegen (értsd: nem házas) nő és férfi együttlétét veszélyesnek tartja.

Ez a teoretikus alapvetés teremti meg az alapot a középkori udvari szerelem megértéséhez – véli Benton. Az udvarból udvarba utazó és számos hölgy előtt fellépő trubadúrokból ezek az énekek valószínűleg nem váltottak ki mélyebb érzéseket, a hatásos fordulatok a szórakozást szolgálták. Miközben azt színlelhetnék, hogy a szerelem énekese énekel. Benton példája: Elias Cairel⁴⁹ azzal védi magát egy arcátlan hölgygel szemben (aki vélhetőleg képzeletének szülötte), hogy „ha énekeltem a kegyeidért, ez nem az enyelgésért [*drudaria*=mindennapi, közönséges szerelem] volt, hanem az elvárt fizetségért és a haszonért, úgy, ahogy a jokulátorok teszik a szépet a kiváló hölgynek”.⁵⁰

Az udvari szerelem tana elleni másik támadás – és következésképpen Andreas szövegének átértékelése – éppen ellenkező stratégiát követ. E koncepció legjelentősebb képviselője talán Peter Dronke,⁵¹ a Cambridge-i Egyetem középkori latin irodalom tanszékének nagy tekintélyű professzora. Ő azt igyekszik be-

bizonyítani, hogy *amour courtois* sokkal időtlenebb és tágabb fogalom annál, hogysem a provanszál trubadúrok által a 11. század végén kialakított ideológiának lehessen tartani.⁵² Ez az érzés Dronke koncepciója szerint univerzális, lehetséges bármely korban vagy helyen, bármely rétegében a társadalomnak, a legkülönbözőbb nemzeteknél.⁵³ Felbukkan ugyanúgy a populáris, mint a tudós vagy arisztokratikus költészetben.

Állításának igaza mellett felsorakoztatja szinte a teljes világirodalmat. Kezdő fejezetének „A populáris és udvari-szerelmi líra egysége” („The unity of popular and courtly love-lyric”) címet választva,⁵⁴ az egyiptomi, a bizánci, az örmény, az iszlám, a spanyol mozarab, a francia, a német, az izlandi, a görög és az olasz költészet vizsgálatával érvel igaza mellett. Nézőpontja élesen szembenáll C. S. Lewisével,⁵⁵ Ernst Robert Curtiuséval,⁵⁶ Reto Bezzoláéval⁵⁷ és még sokakéval. Bevezeti az „udvari élmény/tapasztalat” („the courtly experience”) fogalmát,⁵⁸ amely megszünteti a populáris és az udvari költészet közötti éles határvonalat. Egyfajta érzékenység ez, annak a költészetnek a szülője, amelyet udvarinak, az *amour courtois* költészetének nevezünk, de ez a költészet lehet akár populáris, akár udvari, kompozíciójának körülményeitől függően. A populáris és az udvari szerelmi költészet egysége az udvari élményben jelenik meg.⁵⁹

Dronke Dantéra utal, aki azt írja a *Convivio* negyedik könyvében, hogy a *gentilezza* nem szűkíthető egyetlen udvari vagy privilegizált osztályra, hanem a benne rejlő virtus tesz nemessé, a courtoisie-érzuletek elemiek, nem pedig egy sajátos lovagi nevelés eredményei. Poétikai értelemben megengedhető, hogy a

paraszti (vilain) legyen nemes (gentil). Ugyancsak Dante írja a *Convivio* második könyvében, hogy a *cortesia* a *corte* szóból ered, hiszen a (rég)i udvarokban virtus és szép szokások (belli costumi) voltak – ellentétben a romlott jelenlegi udvarokkal.⁶⁰

Valójában – szerintem – Dante a *Convivio*ban, akárcsak később a humanisták, következetesen megkülönbözteti a születési nemességet az igazi *gentilezzá*-tól, ám az, hogy a maga korának udvarai éppen nem az udvari viselkedést példázzák, az eszményi udvariság létezésén nem változtat. Dante sehol nem azt hangsúlyozza, hogy az igaz nemesség „nem egy sajátos lovagi nevelés eredménye”, csupán nem feltétlenül egy lovagi réteghez köti ezt a fajta nevelést-viselkedést-műveltséget. Dronke ezt mintha túlinterepreálná. A könyve elején feltett alapkérdés („Mi is az *amour courtois*?”) kapcsán írja: a gyakori elnevezés: „*udvari szerelmi költészet*” kétségtelenül azt sugallja, hogy ez az *udvari* költészet alfaja. Holott – s nyilván ezért kellett a Dantétól vett példák –, legalábbis a 13. század végére, a 14. század elejére már egyáltalán nem csak az udvarhoz kötődik, s így Dronke levonhatja a konzekvenciát: az *udvari* költészet egyáltalán nem feltétlenül csak *udvari*. Tegyük azonban hozzá, *ez igaz, de ekkorra, és eredetét nem tekintve*. Abban feltétlenül igaza van Zemplényi Ferencnek, hogy Dante nagyon más-képpen gondolkozott az udvariságról és a szerelemről is, mint a trubadúrok vagy Andreas Capellanus. Mint írja, a káplánnál „[...] csak a pusztán érzéki kapcsolat marasztaltatik el; a hierarchia csúcsán álló tiszta, csak szellemi szerelem (amor purus) mellett elképzelhető a vegyes, a szellemieket és testieket vegyítő kapcsolat is

(amor mixtus), amilyen a legtöbb ember szerelme, mióta a trubadúrok feltalálták ezt az érzelmet a világ számára; amilyen Paolo és Francesca szerelme is – és Dante kritikája a trubadúrokkal szemben az, hogy a szerelmespárt minden részvéte mellett is a Pokolba helyezi. Az igazi szerelem, amelyet Beatrice alakja képvisel, a teljesen testetlen, a világmagyarázó elvvé váló, az Istenség közvetlen közelében helyét megtaláló szerelem ítéli el őket és nem az egyház dogmái.”⁶¹ Hogy aztán abban is igaza van-e, hogy a trubadúrok találták fel ezt az érzelmet – az már más kérdés.

A különböző hipotézisek helyett (udvari költészet, háttérben régi-népi hagyományokkal stb.), amelyeknek – vélekedik Dronke – nincs sok értelmük, azt érdemes meggondolni, hogy a korban, amikor előkelő és alacsony származású együtt evett ugyanabban a teremben, a populáris és az udvari költészet sem távolodhatott el egymástól. Ez a mondat azért fontos, mert – legalábbis számomra – itt válik világossá Dronke álláspontja. Ő nem a lovag–paraszt Paul Zumthor által leírt szembeállítását tagadja, hanem az *udvar* különböző társadalmi réteghez tartozó tagjainak alapvetően hasonló műveltségét-mentalitását, „udvari élményét” vallja, miközben az udvari viselkedést, ha tetszik: az udvariságot/udvariasságot az udvaron kívül is elterjedtnek véli.

Elveti, hogy az *amour courtois* lényeges eleme volna a házasságtörés vagy a félig-házasságtörés (Lewis négy jegyének egyike).⁶² Szerinte amikor Gaston Paris bevezette a terminust,⁶³ Chrétien de Troyes *Lancelot és Guinevra*-történetére, illetve Trisztánnak és Izoldának a szerelmére gondolt. De miért következne a házasság-

törés az *amour courtois*-ból vagy ezeknek a történeteknek a természetéből? Az persze igaz, hogy a szerelmi történetek világrepertoárja mindig tiltott szerelemről szól. Másrészt a házasságtörés tézise láthatólag Andreas Capellanus okfejtésén alapul, amely szerint a házasság és a szerelem összeférhetetlen. Ez, végső soron, egy klerikus *jeu d'esprit*-je, amelynek köze nincs az *amour courtois* értelmezéséhez. Henri-Irénée Marrou-t idézi:⁶⁴ „Nehogy már azt higgyük, hogy ez a szív hagyománya, sokkal inkább a feddés doktrínája!”

Cáfolhatatlan, hogy számtalan lírai költemény, szerte Európában, főképpen Provence-ban, házas nőhöz íródott. Ugyanebben az időben, ha valaki figyelmesen és előítéletek nélkül olvas, tudni fogja, hogy a házasságtörő játékok magában az *amour courtois* lírájában *nem formatív szabályok*. Továbbá, nem vitatva, hogy ha egyszer a címzett *midons*, *domna* vagy *frouwe*, akkor házas nő, mégis fel kell figyelni Walter von der Vogelweide tudósítására:

'Nemt, *frouwe*, disen kranz':
also sprach ich zeiner wol gatänen *maget*...

Kb.: „Vedd, *Asszony(om)*, e koszorút: / így szóltam én egy formás *szolgálólányhoz*.”

Dronke hozzáfűzi: Figyelmeztetéssel szolgálhat, bármely *donzella* (=leányka) nevezhető *Madonnának* (*Asszonyunknak*).⁶⁵

A dalok szövegének természetesen diszkrétnek kell lennie, a nő mindig őrizni próbálja jó hírét. De ez nem azért van, mert a szerelem a férjezetlen nő számára

tiltott! Sem a *Rózsaregényben*, sem a *Vita Nuova*ban nincs jele, hogy a nő férjes lenne.

Extrém állítás, hogy a trubadúrok quasi-platonikus tanok hirdetői. Magukból a szövegekből ez egyáltalán nem nyilvánvaló. Hát hogyan lehetne a szexuális esemény közhírré tehető?

És így tovább. Dronke lényegében az ortodox *amour courtois*-értelmezés minden vonatkozását megkérdőjelezi. Hatalmas és tiszteletreméltó tudományos apparátussal írt könyvének lényegi mondandója szerint a platonikus szerelem és annak irodalma nem korszecifikus: mindig volt, a legkülönbözőbb kultúrákban található meg. Dronke akkor jár a leginkább ingoványos talajon, amikor valóságreferenciákra utal: „Hát hogyan lehetne közhírré tehető az ilyen?” Úgy, hogy ugyanazok a trubadúrok, akik a legátszellemültebb, legplatóiobb verseket írták, esetenként – mint pl. az „első trubadúr”, Aquitániai Vilmos – a legpajzánabb versekben teszik közzé a történeteket (vagy: a nem megtörténteket).

Dronke kritikusaiknak egy része – mint Charles Witke – meglehetősen szigorúan (és tényleges érvek nélkül) ítél. Witke szerint csak azért, mert szuperlatívuszokban beszél szerelméről, még nem valamennyi középkori latin és népnyelvű szerelmi költemény udvari szerelmes vers, még akkor sem, ha a szeretett lény az istenség státusával ruháztatik fel. Az udvari szerelem költői, ahogy eddig értettük, szorosabb – formai és ideológiai – konvenció alapján határozatnak meg, mint amit Dronke alkalmaz. Ő olyannyira szélesre tárja ezt a környezetet, hogy a konvenció elveszti jelentőségét, és kicserélődik arra a *valóban*

*poligenetikus*an létező őstípusra, amely minden neoplatonikus jellegű szerelmi költészet sajátja.⁶⁶ Ez nagyon korrekt kritika lenne, ha Witke kifejtené, hogy az „istenség státusával” felruházott nőhöz írt középkori szerelmes vers vajon mitől nem „udvari szerelmes vers”, s vajon mik azok a „szorosabb konvenciók”, amelyek eldöntik a kérdést. Egyfajta *circulus vitiosus* ez, s mint ilyen, tanulságos: Witke nyilván az ortodox udvarikultúra-felfogásra gondol, amikor „szorosabb konvenciók”-ról beszél, miközben Dronke éppen ezek meglétét igyekezett cáfolni – többnyire sikerrel. Dronke nézőpontja nyilván nem felelhet meg a megkérdőjelezhetetlennek gondolt ortodox udvarikultúra-felfogásnak – kérdés, hogy az valóban megkérdőjelezhetetlen-e?

Dronke tézisei provokatívak, de semmiképpen sem haszontalanok: rámutatnak egyrészt az udvariszerlem-koncepció romantikus vonásaira, és ha nem rombolják is le, mint ő gondolja, de legalábbis esetenként igen kétségessé teszik azokat a határokat, amelyeket a provanszál–népnyelvi–latin,⁶⁷ illetve az arisztokratikus és populáris költészet között a korábbi szakirodalom vont.

Az mindenesetre sajátos, hogy a két nagyon különböző úton járó tudós (az udvari szerelem kategorikus tagadása, 19. századi elmeszüleménynek minősítése, illetve ellenkezőleg: éppen hogy határtalanná és időtlenné tágítása) lényegében ugyanazt mondja Andreas Capellanus művéről: Robertson szerint paródia, Dronke szerint *jeu d'esprit*.

A felvázolt két út mellett van még harmadik is, amely az udvari szerelem ortodox felfogását átértékeli

ugyan, de finomításokkal az alapeszmét megtarthatónak véli. Talán nem egészen véletlen, hogy ezek a munkák francia nyelvűek. René Nelli különbséget tesz⁶⁸ két eltérő, ám komplementer fogalom között, megkülönbözteti az *amour chevaleresque*-et és az *amour courtois*-t. Moshé Lazar pedig arra a különbségre mutat rá,⁶⁹ amely – szerinte – a *courtoisie*, az *amour courtois* és a *fin'amors* között van. A konfúzióért pedig szerinte a mindent elkenő *udvari szerelem* terminus a felelős.

Ahogy lenni szokott: a 80-as évek végére a tudomány udvariszerelem-ellenessége megszélidült. Egy 1989-ben kiadott, a középkori szerelmi költészetéről szóló könyv⁷⁰ szerkesztői már ehhez idomultak.⁷¹ Nem azt javasolják, hogy felejtsük el az udvari szerelem terminusát, hanem azt, hogy értékeljük át. Fontosnak és hasznosnak tartják, ám tiltakoznak a középkori szerelem egyetlen eszmére (*amour courtois*) redukálása ellen. Barbara Nolan Chaucerről szóló tanulmánya alapján pedig kijelentik, hogy a hagyományos elnevezés nem határolhatja be a kritikai kereteket.⁷² Elfogadják, hogy Chrétien, Andreas Capellanus és a trubadúrok művei sokféle értelmezést tesznek ugyan lehetővé, de, vélik, ezeknek mégis vannak olyan jellegzetes összetevői, amelyek erős kötődést mutatnak az udvari szerelem tág definíciójához. Don A. Monson⁷³ észrevételei szerint Andreas Capellanus értekezése adekvátan ragadja meg a kérdést: az udvari tradíció közös jegyeit keresve megállapítja, hogy az udvari témák esetében a káplánnál mindig felbukkan a szerelem megnemesítő ereje, a hűség és az eltitkolás szükségessége, a hölgy felsőbbrendősége, a becsületvesztés veszélyessége, a

nézés fontossága, a szerető szépsége, a férfi szenvedése, továbbá a szeretett nő mint az álom és meditáció tárgya, valamint a szerelem mint a fájdalom és a halál oka. Ez lenne hát az udvari hagyomány. Orvosi módszer az irodalomtörténetben: tünetegyüttesek határozzák meg a betegséget. *Ha bármelyik x darab tünet előfordul az y darabból: az udvari szerelem.* Az ortodox udvariszerelem-felfogás ilyenfajta átértékelése kétségtelenül lebontja a szabályrendszert, miközben vallja a terminus megújításának szükségességét, ám mindezt a részletes történeti-irodalomtörténeti vizsgálatokat mellőzve teszi.

A szaktudomány számos és színes udvariszerelem-felfogásából a szerintünk legjellemzőbb álláspontokat tudtuk itt csak felvillantani.⁷⁴ Kontextust az olvasáshoz – bevallottan és szándékosan nem többet, az igaz és tévedhetetlen eszme kimondása nem lehet feladatunk. Egy biztos, ha annyit és csak annyit mondanánk Andreas Capellanus művéről, hogy *az udvari szerelem alapműve*, egy manapság meglehetősen értelmezhetetlen állítást kockáztatnánk meg...⁷⁵

*

Abból a megalapozottnak tekinthető feltevésből kiindulva, hogy e sorok olvasója Andreas Capellanus munkáját már olvasta (vagy, vélhetőleg, el fogja olvasni), csak néhány vonását említjük a traktátusnak.

Az első rész 6. fejezetében stílusgyakorlatokat, udvarló beszédmintákat olvashatunk, Andreas, mint írja, „az emberek három rendjéről, azaz a köznépről [=polgár],⁷⁶ a nemesekről és a főrangúakról” érteke-

zik. A kiváló retorikai felkészültséggel megírt nyolc dialógus meglehetősen aránytalanul viszonyul egymáshoz: a „nemesember beszél nemes hölgyhöz” (5. párbeszéd) betétként egy „artúri elbeszélés”-t tartalmaz,⁷⁷ a „főrangú úr beszél nemes hölgyhöz” (7. párbeszéd) egy levélváltást a champagne-i grófnéval, s ezzel mintegy kitűnnek a többi közül; azok a dialógusok, amelyekben az egyik fél közember, lényegesen rövidebbek. Igaza lehet Wagner Gyöngyinek:⁷⁸ ezek mintegy az író érdeklődését is mutatják, azt, hogy elsődlegesen kiknek szánta művét. Nehéz viszont megmagyarázni, hogy ha a mindenki mindenkivel elve alapján kilenc dialógusnak kellene lenni – vajon miért marad el a nemes férfi udvarlása arisztokrata hölgynek?⁷⁹

Andreas ismétlésektől sem mentes gondolatmenetének néhány megállapítását évszázadokon át visszhangozták; szerelmi közhelyekké váltak, mint például, hogy a szerelem a legfőbb pedagógus: a faragatlant és tanulatlant műveltté, magasröptű szellemmé alakítja (Balassi is így vélekedik a *Szép magyar komédia* előszavában), az alacsony származását megneemesíti, az erkölcsöket javítja. A férfiak önmagukban senkik, és csak a hölgyektől ösztönözve meríthetnek a jóság forrásából. Röviden: a szerelem minden jó forrása.

Mind a férfi, mind a nő, ha jártas a szerelemben, nem utasítja vissza az előnytelen külsejű szerelmezt, ha annak kiváló a jelleme; az öreg szerelmezt is inkább a szíve, mintsem a haja alapján kell megítélni. A nem szép, ám erényes férfira a példa éppen a magyar király: „[...] rex est in Ungaria intensa plurimum habens crura simulque rotunda, prolixosque et aequales pedes et omnibus fere decoribus destitutos. Quia tamen ni-

mia morum invenitur probitate fulgere, regalis coronae meruit accipere gloriam et per universum paene mundum resonant eius praeconia laudis.”⁸⁰ Ez a rész teszi többé-kevésbé datálhatóvá a szöveget. Valószínűleg III. Béla magyar királyról (1172–1196) lehet szó, akinek francia kapcsolatai, házassága közismert.⁸¹ A legfőbb értékmérő tehát az erkölcs, az állhatatlanok és a hazugok nem léphetik át Szerelem palotájának küszöbét, nincs helye a születés szerinti megkülönböztetésnek sem.

A klerikusok is férfiak, őket is megkísérte a bűn; az számít, amit tanítanak, nem az, amit tesznek. Andreas Krisztusra hivatkozik: „*secundum autem opera illorum nolite facere*”⁸² – csakhogy ezt Krisztus a farizeusokra s nem az egyházi férfiúkra mondja. Azaz Andreas vagy azt állítja, hogy az egyháziak kiváltságos rendje a farizeusokhoz hasonló, vagy tréfálkozik.

A második rész több vonatkozásban az első rész állításait ismétli. *Máskor viszont ellentmond annak.* Az első rész szerint a negyedik fokozatig el nem jutott hölgy szabadon megszakíthatja a kapcsolatát, itt azonban, ha a hölgy bizonyos kezdeti lépésekre is elszánta magát, és kedvese nem méltatlan hozzá, súlyosat vét, ha megtagadja a legfőbb jót. „Tisztességes nőnek nem illendő igaz ok nélkül halogatni bármiféle ígéretének teljesítését.”

Ha más nem, a szerző nyilván tisztában volt ezekkel az ellentmondásokkal, amelyek azt is sugallhatják: retorikai játékot olvasunk.

A harmadik rész a szerelem és az első két részben írottak totális elutasításáról szól. Röviden: a szerelem a legfőbb rossz, minden jó ellentéte.

Gualterius kettős üzenet kapott (tibi *duplicem sententiam* propinabit),⁸³ rajta áll, hogy melyiket választja. A szerző az első részekben az ifjú kérésének tett eleget, feltárta a szerelem minden csínját-bínját, ám az utolsó részben inkább az ifjú hasznát nézte, s holott annak vélhetőleg Gualterius nem annyira örült, s ezt nem is kérte mesterétől, a szerelem elvetésére tanított. Andreas végső soron azt javasolja, hogy Gualterius az üdvös tanítást válassza.

A káplán axiomatikus-demonstratív módszere a 12. századi tudomány vívmánya, ám már az a tény, hogy ezt a filozófiai művek számára fenntartott értekezésformát választja a sikamlós tartalomhoz (az alsó/felsőtestét megosztó hölgy, a klerikusok szerelmének szemforgató védelme stb.), gyanakvásra kell hogy intsen. Bárhogy is magyarázkodik Andreas, az első két rész megfogalmazta törvényrend és a harmadik részben foglaltak *szögesen mondanak ellent egymásnak*, dualista mű⁸⁴ – írja Borbély Gábor, joggal. Nincs (legalább is szerintünk nincs) valamilyenfajta dialektikus feloldás; Robertson ugyan kiváló felkészültséggel és érzékkel helyezi patrisztikai-kontextusba a szöveget, de a duális szerkezet tényét meg nem szüntetheti.

Érdemes itt egy kis kitérőt tenni. Az egyik legkorábbi középkori szerelmeslevél-gyűjtemény, az *Epistulae duorum amantium* a 12. század első feléből származik, pár évtizeddel lehet korábbi Andreas művénél.⁸⁵ Kivonatos lejegyzésben maradt fent, ezt 1471-ben, a clairvaux-i apátságban készítette Johannes de Vespria (1445 k.–1518). A levélírók beszédhelyzete ugyan nagyon különbözik Andreas szereplőitől, hiszen esetükben a már létrejött szerelem, a káplánnál pedig

az udvarlás retorikus megnyilvánulásait olvashatjuk, ám a két írás eszmerendszere igen közel van egymáshoz. A szerelmeslevelek férfi és nője partneréről felsőfokokban nyilatkozik, mély filozófiai és retorikai tudást vár el a társától (és magától, hogy a társnak megfeleljen). A káplán, meglehetősen, ironikusan, de olyasvalamit írt le, ami századában elterjedt szerelem-ideológia volt.

Más értelmezők a szövegbe rejtett játékokra hívják fel a figyelmet. Borbély Gábor Betsy Bowden egy 1979-es tanulmánya⁸⁶ alapján kimutatta, hogy Andreas Capellanus gyakran használ „kétértelmű kifejezéseket az erotikus tartalom fölsvillantására, és persze egyúttal elleplezésére”.⁸⁷ Francia (ófrancia) fülnek a mondatok első jelentésükön túl szexuális utalásokat is tartalmazhattak. Például ez: „Credo [...] quod tam nobilis tantaeque femina probitatis non diu permittet me poenis subiacere tam gravibus, sed a cunctis me relevabit angustis” (kötetünkben, Rajnavölgyi Géza fordításában: „[...] egy ilyen nemes és erényes hölgy nem hagy engemet sokáig ilyen szörnyű kínok között, hanem megszabadít gyötrődésemből”) – így is lenne érthető: „Nem hiszem, hogy egy ily nemes és derék hölgy sokáig engedné hervadozni a péniszemet e terhek alatt, s szűk vaginájával megkönnyebbülést hoz számomra.”⁸⁸ Továbbá a szövegből felfejthető egy klerikusoknak szánt üzenet a coitus interruptus hasznáról és gyakorlatáról. Borbély Gábor Andreas sajátos bestiáriumát bemutatva – Danielle Jacquart és Claude Thomasset nyomán – arról is ír, hogy „a szöveg rejtett értelme a klerikusok számára az lenne, hogy létezik a szexuális kapcsolatnak olyan módja, amely nem hor-

dozza a megtermékenyítés kockázatát, s ennél fogva – egy ideig legalábbis, és ez próbaidőnek tekinthető – kockázatmentesen művelhető.”⁸⁹ S ez nem más lenne, mint az anális szex.

Jómagam nem tudok állást foglalni, hogy belemagyarázásról vagy szubtilis utaláshálózatról van-e szó, s arról sincs fogalmam, hogy egy ófrancia fül mit hallott. Ám igen meggyőzőnek tartom Don Alfred Monsonnak a fentieket részletesen cáfoló véleményét.⁹⁰

Abban, hogy Andreas kétféle szerelemről ír, a bűnös földiről és a szent égiről, természetesen semmi újdonság vagy meglepő nincs, hiszen az ókori és európai gondolkozást a szeretetről Platónnak a *Szimposzió*nban kifejtett duális felfogása határozta meg. Ehhez nem kellett Platónt ismerni, megtalálható volt számos latin munkában, Plautusnál, Apuleiusnál, Serviusnál és Martianus Capellánál vagy akár az egyházatyáknál. A kétfajta szerelem, égi és földi (*eros–agape, cupiditas–caritas*) között a 12. században Andreas kortársa, a Harmadik Vatikáni Mitográfus⁹¹ tett pontos különbséget. „Hasonlóképpen létezik két szeretet, *az egyik jó és szerény (szűzies), az erény és a bölcsesség szeretete, a másik tisztátalan és gonoszördögi, amely a bűnbe visz minket.*”⁹² Másfél-két évszázaddal korábban Auxerre-i Remigius (kb. 841–908) Benedek-rendi szerzetes Martianus Capella (5. század) igen népszerű *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (*Mercurius és Filológia lakodalma*) c. munkáját kommentálva szinte szó szerint ugyanezt írta: „Van két Venus, az egyik szűzies és tiszta, az őszinte szeretet irányítja, ő egyben Vulcanus felesége; a másik a kéjvágy szenvedélyes istennője, akinek a fia Ermafroditus. Ily módon két szeretet létezik, *az egyik jó*

és szerény (szűzies), az erény és a bölcsesség szeretete, a másik tisztátalan és gonosz/ördögi; hogy megkülönböztessük a jó szeretettől, többes számban, szereteteknek (*amores*) mondjuk.”⁹³ Nem lehet kérdés, hogy a kétféle Venus rekonstruálásában Robertsonnak igaza van. De attól tartok, csak abban: mindez nem magyarázza az első két rész és a harmadik ellentétét.⁹⁴

A paródia kétségtelenül sajátja a 12. századnak. E kor költői gyakorta látszólag Ovidiust követik, ám inkább a keresztény eszméket parodizálják. Maga Ovidius sohasem állította, hogy ő próféta avagy vátész volna. Ezzel szemben a középkori latin versek gyakran vélik úgy, hogy Ovidius próféta, és műve a szerelem bibliája. A korábban már említett, 1150 körül íródott – tehát legfeljebb néhány évtized választja el Capellanus művétől – *Concilium Romarici Montis* a liturgiát Ovidiusszal kezdi, a *doctor egregiusszal*. Szerzőjéről semmit nem tudunk, de az bizonyos, hogy klerikus volt. Eszméi sem állnak távol Andreasétól: nincs erotika nélküli szerelem, ám a paráználkodás megvetendő.⁹⁵

És hát Chrétien de Troyes (Trójai Keresztény) neve is mi más, mint ironikus *senhal* (álnév)? Dragonetti állapította meg,⁹⁶ hogy e név kettős viszonyt hoz létre a középkor (Chrétien=keresztény) és az ókor (Trója) között. Természetesen történelmileg ez lehetetlen. Az értékegyesítő és ugyanakkor oppozíciós név egyszerre lírikus, narratív és némileg ironikus: a 12. századi fel fogást pontosan tükröző névválasztás. Esetleg (ez már az én bizonyíthatatlan feltételezésem) az Andreas Capellanus név(választás?) sem véletlen: a görög eredetű

Andreas 'férfi'-t, 'férfierő'-t jelent, szerzőnk tehát, legalábbis értő fülek számára, nem akármilyen, hanem: '*férfias, férfierővel teli káplán*'. Értékegyesítő és ugyanakkor oppozíciós név ez is...

Lehet a szövegnek olyan olvasata, amely az udvari kultúra (nehezen definiálható) szabályrendszerét látja benne, vagy egyszerűen szórakoztató paródiát, továbbá mintakövetést (Ovidius, *Remedium amoris* és mások), avagy vajtfülű klerikusoknak szánt, részben kódolt textust. Ám semmiképpen sem halálosan komolyan veendő természetfilozófiai traktátust, illetve annak keresztény morális cáfolatát.

Ha a kétféle szeretet nem keveredett volna, a különbségtevésre sem lett volna szükség. Vajon ugyanaz a vágy jelenik meg két formában? Az érzés ugyanaz, csak irányultsága más? És ha más az irányultsága, lehet-e az érzés ugyanaz? Ezzel a kérdéssel már Plótinosz is megküzdött.⁹⁷

Andreas – ez bizonyos – mindkét tézisét halálosan komolyan állítja. S ezért csak valamifajta iróniára, paródiára, játékra gyanakodhatunk. Továbbá az oppozícióban rejlő értékegyesítésre.

Bármilyen merész gondolatnak tűnik is egy 21. századi hivatalos pápai iratot és egy 12. századi, legalábbis játékos szöveget hasonlítani, érdemes a „Deus Caritas Est”⁹⁸ („Az Isten a szeretet”) kezdetű pápai körlevelet, XVI. Benedek⁹⁹ első enciklikáját és András káplán művét összevetni. A szeretetnek a teremtésben és az üdvtörténetben való egységét hirdető enciklika *nem* ítéli el az *erósz*t (csak annak túlkapásait), hanem az *agapé*hoz vezető útnak tekinti. Az *erósz* bensőleg jó, ez

a felfogás a Katolikus Egyházban az ún. Caritas-hagyományhoz kapcsolódik.¹⁰⁰ A pápa Vergiliusra hivatkozik az eroszt illusztrálандó: „Omnia vincit amor, et nos cedamus amori.”¹⁰¹ A kétféle szeretet összetartozása olyan konzervatív katolikus értelmezést követ, Platon, Szent Ágoston, Szent Bonaventúra és mások nyomán, amelyet már Andreas is jól ismert. Félreértés ne essék: a legnagyobb szöveghamisítás volna a jelenlegi pápa és András káplán nézeteit egy kalap alá venni. Igen, mindkettő mást mond. *Nagyon mást* (házasságtörés...). De a szerelem útján való *minden értelemben való megnemesedés*, amely elvezethet az agapéhoz¹⁰² – itt mintha érintkeznék a 12. századi és a 21. századi teológus véleménye.

Az ellentét nem feloldható, a két különböző szeretet egymást kizáró (a nő nem lehet egyszerre a legfőbb jó, illetve a legfőbb gonosz), nem létezhet trójai keresztény, de az érték egyesíthető, a szeretetnek mint olyanak az egysége létező. Az *Eroszba is beléphet az Agapé motívuma* – ezt ugyan ilyen egyértelműen csak a pápa állítja, de 12. századi dialektikával és iróniával a férfias káplán is mintha ezt sugallná.

Duális műnek – mert az – is egy az értelme. Legfeljebb bonyolultan. Maradhatunk annyiban: „Sokkal jobban vagyon dolga az kettőnek, hogynem az egynek.”¹⁰³

A magyar fordítás természetesen nem tud – nem tudhat – minden áthallást tolmácsolni. De pontosan adja vissza Andreas értekezését – ne feledjük, hogy *értekezést* olvasunk, tudományos vagy áltudományos művet –, az olvasó pedig választhat az értelmezések

közül. Vagy alkothat újabbat. Érdemes megfogadnia Gadamer tanácsát a művel való kommunikációról: „nem azt jelenti: megragadni, felfogni, leigázni és rendelkezésünk alá vonni, hanem olyan közös világban való részesedést jelent, amelyben megértjük egymást.”¹⁰⁴

Andreas szövege máig inspirál tudóst és szerelmezt, esetenként tudós szerelmezt.

Kőszeghy Péter

Jegyzetek

1 Az eredeti cím(ek) a különböző forrásokban: *De amore; Tractatus de amore; De arte honeste amandi*.

Az alábbi szöveget használtam:

<http://www.thelatinlibrary.com/capellanus/capellanus1.html>,

<http://www.thelatinlibrary.com/capellanus/capellanus2.html>,

<http://www.thelatinlibrary.com/capellanus/capellanus3.html>,

amely ezt a kiadást követi: ANDREAE CAPELLANI Regii Francorum *De amore libri tres*, ed. E. TROJEL, Copenhagen, Gad, 1892; új kiadása: München, Fink, 1972.

2 A 12. század végén–13. század elején íródott. A datálási problémákról lásd BORBÉLY GÁBOR, *Természetfilozófia, teológia, szexualitás – Andreas Capellanus De amoréja az 1277-es elítélő határozatban*, in *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*, szerk. NYÍRI KRISTÓF, PALLÓ GÁBOR, Budapest, Áron, 2005, 306, <http://www.phil-inst.hu/intkotet/33borbely.pdf>: „A *De amore* keletkezésének időpontját nehéz megállapítani. A terminus ad quem 1238, mert ekkor említik először a művet. A szöveg valószínűleg 1185–1187 között keletkezett, lehetséges időpontként még az 1230-as éveket szokták említeni, lehetséges helyszínként pedig Párizst. Úgy gondolom, nyomósabb érvek szólnak a 12. századi keletkezés mellett.” A vonatkozó szakirodalmat lásd ugyanitt, 26. jegyzet. A mű datálásáról, Andreas személyéről, a korabeli francia udvari viszonyokról a legjobb összefoglalás Fritz Peter Knapp utószavában olvasható: *Von der Liebe. Drei Bücher*, übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter KNAPP, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2006, 299–324. (A német szöveg E. TROJEL id. kiadása alapján készült.)

3 Mindösszesen 46 kéziratról és 3 korai nyomtatványról tudunk. 7 olyan van, amelynek teljes szövege ugyanabba a kézírathagyományba tartozik. A legrégebbi kéziratok (13.

század) hiányosak (Róma, Biblioteca Vaticana, Cod Vat. lat. 4363, csak a harmadik könyvet tartalmazza; L'Aquila, Archivio Dragonetti-De Torres, Cod. CXII, ennek a kezdete és a vége rongálódott meg). 7 kézirat 14. századi, a többi 15. századi lejegyzés. Vö. Alfred KARNEIN, „*De amore*” in *volkssprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance*, Heidelberg, Carl Winter, 1985, 267–287 (Germanisch-Romanische Monatschrift, Beiheft 4); Fritz Peter KNAPP, *i. m.*, 299. Hasznos (első-sorban a bibliográfia), de nem teljes: http://www.arlima.net/ad/andre_le_chapelain.html

4 Ezt írja a *De amore* első könyvében: „[...] *amatoris Andreae aulae regiae capellani evidenter nobis doctrina demonstrat*” „[...] amint azt a szerelemben jártas *Andreasnak, a királyi udvar káplánjának* tanítása is élénk tárja”. Vö. John F. BENTON, *The Court of Champagne as a Literary Center*, *Speculum*, 36(1961), 578–582; Uő, *The Evidence for Andreas Capellanus Re-Examined Again*, *Studies in Philology*, 59(1962), 471–478. A kérdés azonban bonyolultabb, hiszen szerzői kézirattal nem rendelkezünk. A források többségében a fent idézet szöveg olvasható, amely azonban megengedi azt az értelmezést is, hogy *nem a francia király*, hanem egy bizonyos király káplánjáról van szó, nevezetesen *a szerelem királyának papjáról*. Lásd Ursula LIEBERTZ-GRÜN recenzióját (*Mittellateinisches Jahrbuch*, 22(1987), 309) az előző jegyzetben idézett könyvről. Van egyébként három olyan kézirat is, ahol a szerző a *pápa káplánja* megjelöléssel szerepel.

5 A hatásról részletesen: Alfred KARNEIN, *i. m.* 337.

6 Igen jellemző az angol fordítás – e nyelvterületen referenciakiadás – címe: *The Art of Courtly Love*, azaz: *Az udvari szerelem művészete*, fordította John Jay Parry, számos kiadásban. Nyilván a *De arte honeste amandi* címváltozatot vették alapul, aholis a *honeste amandi* megfelelője lenne a *Courtly Love*.

7 E nézet elterjesztője és leghatásosabb képviselője D. W. ROBERTSON, Jr., aki már az ötvenes évek elejétől tagadta az udvari szerelem hagyományos teóriáját, vö. *The Doctrine of*

Charity in Medieval Literary Gardens, *Speculum*, 26(1951), 36–39; *Some Medieval Literary Terminology*, *Studies in Philology*, 48(1951), 691; *Chaucerian Tragedy*, *English Literary History*, 19(1952), 23–24; *The Subject of the De Amore of Andreas Capellanus*, *Modern Philology*, 50(1953), 145; *A Preface to Chaucer*, Princeton, Princeton University Press, 1962, 195–203, 391–452. stb.

8 Esetleg ezzel (is) magyarázható, hogy a művet Étienne Tempier párizsi püspök, az egyetem korábbi kancellárja, 1277. március 7-én Párizsban kibocsátott határozatában elítélte. Erről részletesen ír BORBÉLY GÁBOR, *i. m.* Arról azonban nincs szó, hogy „1277-ben az Egyház hivatalosan is elítéli az udvari szerelem elméletét” – mint ezt Zemplényi (ZEMPLÉNYI Ferenc, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Budapest, Universitas, 1998, 83 [Historia Litteraria, 4]) tudni véli, már csak azért sem, mert az Egyháznak fogalma sem lehetett az udvari szerelem 19. században koncipiált elméletéről...

9 A fogalom kialakulásáról, használatáról igen részletesen, az alapvető angol és francia irodalom felhasználásával: JOHN C. MOORE, „*Courtly Love*”. *A Problem of Terminology*, *Journal of the History of Ideas*, 40(1979), 621–632.

10 *Études sur les romans de la Table Ronde. Lancelot du Lac, II. Le conte de la Charrette*. Magyar fordítása: CHRÉTIEN DE TROYES, *Lancelot – A Kordé Lovagja*, ford. VASKÓ Péter, utószó, jegyzetek SASHEGYI GÁBOR, Budapest, Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 1999.

11 Vö. Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997, 504.

12 Idézi Peter DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, I, 2. kiad., Oxford, Clarendon Press, 1968, 4.

13 2008 óta Rajnavölgyi Géza fordításában már magyarul is olvasható: GUILLAUME DE LORRIS–JEAN DE MEUN, *Rózsaregény*, Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2008 (Eötvös Klasszikusok).

14 ZEMPLÉNYI, *i. m.*, 83.

15 Az alábbi kiadást használtam: C. S. LEWIS, *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, Oxford University Press – London, Geoffrey Cumberlege, 1953 (az 1936-ban megjelent első kiadás reprintje). Hatásáról, népszerűségéről: „Probably no book in English has done more to popularize the term courtly love and to propagate the notion that there was a *system* of courtly love than C. S. Lewis's *Allegory of Love*” – írja John C. MOORE, *i. m.*, 623.

16 LEWIS, *i. m.*, 1–2.

17 Uo.

18 Az újabb kutatás a világi udvari kultúra-költészet kialakulását már *nem hozza összefüggésbe* a lovagsággal. Vö. BUMKE, *i. m.*, 64.

19 Vernon LEE (=Violet PAGET, 1856–1935) munkájára hivatkozik: *Euphorion. Being Studies of the Antique and the Mediaeval in the Renaissance*, Boston, 1884, II, 136.

20 Vö. ANDRÁS Zsuzsa, „*Les débats du clerc et du chevalier*” *avagy: a lovag vagy a klerikus alkalmasabb-e inkább a szerelemre*, Palimpszeszt, 20. szám, 2003. szeptember.

21 RAJNAVÖLGYI Géza magyar fordításában olvasható. CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec és Enide*, Budapest, Eötvös Kiadó, 2011.

22 Egy igazán ortodox udvariszerelem-felfogás még ezt is módosítja: Szabics Imre kitűnő előszavában, amelyet az előző jegyzetben idézett könyv elé írt, fontosnak tartja megjegyezni: „Az udvari szerelem és a házasság intézményének egyesítésével Chrétien csak arra törekedhetett, hogy összeegyeztesse ezt a szerelmet a társadalmi konvenciókkal [...]” Miért? Mert tudjuk, úgy tudjuk, hogy az udvari szerelem nem létezhet házasságok között. Nem bizonyos, hogy ez ilyen egyszerű...

23 Lewis nézeteit LEWIS, *i. m.*, 1–43 (a „*Courtly love*” c. fejezet) alapján foglaltam össze.

24 Jó példa erre az egyébként udvariszerelem-párti L. T. TOPSFIELD könyve (*Troubadours and Love*, Cambridge–New

York–Melbourne, Cambridge University Press, 1975) vagy néhány vonatkozásában SZABICS Imre munkája (*A trubadúrok költészete*, Budapest, Balassi, 1995).

25 Nézeteit az alábbi tanulmánya alapján ismertetem: D. W. ROBERTSON, Jr., *The Subject of the De Amore of Andreas Capellanus*, i. m., 145–161.

26 Boethius, *Consolatio*, 2. könyv, 8. metrum. Hegyi György (nem igazán jól sikerült) fordításában: „Hogy változva se veszi el / Összhangját a világ soha, / S részecskéi perét örök / Egyesség szünetelteti; / Hogy meghozza piros tüzét / Szikrázó szekeren a Nap / S jövén, Vénus után, az éj, / Phoebének birodalma lesz; / Hogy gátat szab a földre éh / Hullámoknak az óceán, / S terjeszkedni, a partszegélyt / Hőköltetve, nem engedi: / Ekkép össze a föld-víz-ég /-Kormányzó szeretet keze /Illesztette a dolgokat. / Gyeplőjén ha lazítana, / Egymást most szeretők között / kezdődnék örökös tusa, / S mit szép összefogásuk oly/ Szépen járat: a szerkezet / Széjjelhullna e harc során. / Egyezményt a szövetkező / Népek közt ugyanő szerez, / Ó köt férj-feleségi szent / Boggá tiszta szerelmeket, / És ő az, ki vezérli / A szívbeli barátokat. / Boldog volna fajod, ha ő / Kormányozna, miként az ég / Boltján, a szívetekben is!” Boethius, *A filozófia vizsgálása*, Budapest, Európa, 1979, 48–49. A latin sokkal világosabb: „Quod mundus stabili fide / concordēs uariat uices, / quod pugnantia semina / foedus perpetuum tenent, / quod Phoebus roseum diem / curru prouehit aureo, / ut quas duxerit Hesperos / Phoebe noctibus imperet, / ut fluctus audium mare / certo fine coherceat, / ne terris liceat uagis / latos tendere terminos, / hanc rerum seriem ligat / terras ac pelagus regens / et caelo imperitans amor. / Hic si frena remiserit, / quicquid nunc amat inuicem / bellum continuo geret / et quam nunc socia fide / pulchris motibus incitant / certent soluere machinam. / Hic sancto populos quoque / iunctos foedere continet, / hic et coniugii sacrum / castis nec tit amoribus, / hic fidis etiam sua / dictat iura sodalibus. / O felix hominum genus, / si uestros animos amor / quo caelum

regitur regat!” Vö. http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/boethius/jkok/2m8_t.htm. Azaz a Szeretet/Szerelem kozmikus erő, az egyetemes összhangnak/egységnek képviselője/közvetítője, végső soron maga az Isten.

27 Tekintsünk el most attól, hogy a szóban forgó szöveg szerzőjének a tudomány ma már nem Aelred of Rievaulx-t tartja.

28 *The Meaning of Courtly Love. Papers of the First Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, State University of New York at Binghamton, March 17–18, 1967, ed. F. X. NEWMAN, Albany (N. Y.), State University of New York Press, 1968.

29 Így látta ezt az előző jegyzetben idézett konferencia kötetének szerkesztője, F. X. NEWMANN is: *Preface*, in *The Meaning of Courtly Love*, *i. m.*, viii.

30 Továbbá John C. MOORE és E. Talbot DONALDSON, akik az udvari szerelem fogalmának használatáról hasonlóan szkeptikus nézeteket hangoztattak. Vö. MOORE, *i. m.*, 621–632 E. Talbot DONALDSON, *The Myth of Courtly Love*, in UÓ, *Speaking of Chaucer*, New York, Norton, 1970, 154–163.

31 ROBERTSON, *The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts*, in *The Meaning of Courtly Love...*, *i. m.*, 1. Vö. még a 7. jegyzettel!

32 *I. m.*, 1.

33 Uo.

34 Uo.

35 *Liber Albus*, translated by Henry T. RILEY, London, 1861, 394–396,

<http://www.archive.org/stream/liberalbuswhiteb00carpuoft>

Hozzávetőleg ekkor keletkezett a *Budai Jogkönyv* is, amely igen hasonló erkölcsi felfogást tükröz (*Buda város jogkönyve*, I–II, kiad. BLAZOVICH László, SCHMIDT József, Szeged, 2001 [Szegedi Középkortörténeti Könyvtár]).

36 Robertson jegyzete: „*Liber Albus*, trans. H. T. RILEY (London, 1861), p. 396.”

37 <http://www.archive.org/stream/liberalbuswhiteb00carpuoft#page/394/mode/2up>

38 ROBERTSON, *The Concept of Courtly Love, i. m.*, 2.

39 *I. m.*, 3–4. Megjegyzi még, hogy az udvari költészetről alkotott szerteágazó vélemények (őse vagy nem őse a modern romantikus szerelemnek, francia találmány, amelynek révén a franciák megtanították a nyugati világot, hogyan kell nagyra becsülni egy nőt stb.) legfőbb oka az udvari költészet összetett eredete. Matriarchális szokásokból, a manicheus eretnekségből, neoplatonizmusból, a provanszál udvar nőszűkéből és a Szűz Mária-kultusból stb. alakulhatott ki.

40 Nála is radikálisabb E. Talbot Donaldson. Vö. DONALDSON, 30. jegyzetben *i. m.*, 154–163. Minden történelmi/irodalomtörténeti alapot nélkülöző 19. századi találmánynak tartja az udvari szerelmet.

41 ROBERTSON, *The Concept of Courtly Love, i. m.*, 4.

42 Ursula Liebertz-Grünnek igaza van, amikor megállapítja: „Azt a fajta szerelmet, amelyet Andreas Capellanus leírt, sem házasságon kívül, sem házasságban nem lehetett megvalósítani.” Ursula LIEBERTZ-GRÜN, *Satire und Utopie in Andreas Capellanus' Traktat „De Amore”. Dekonstruktion eines Autors'*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 111(1989), 216.

43 Vajon a kommunista eszme hirdetői vagy bármilyen eszme hirdetői a hétköznapi életben mennyire feleltek meg eszményeiknek?

44 John F. BENTON, *Clio and Venus. An Historical View of Medieval Love*, in *The Meaning of Courtly Love, i. m.*, 19.

45 Magyarul: STENDHAL, *A szerelemről (De l'amour)*, ford. KOLOZSVÁRI GRANDPIERRE Emil, Budapest, Gondolat, 1967 (vö. „kristályosodási elmélet”).

46 „If we find Lancelot a sympathetic figure because he was guided by love rather than reason, it is because modern attitudes differ from medieval ones in ways Chrétien could not fore see.” BENTON, *Clio and Venus, i. m.*, 28.

47 Uo. Az idézet forrása: Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 8654, fol. 6r. A latin szöveg appendixként megtalálható in D. W. ROBERTSON, Jr., *A Preface to Chaucer*, Princeton, Princeton University Press, 1962, 448–452. Innen idézve:

„Notula qua doctrina datur quid sit yronia et eius effectus.

Nota quod premissa narratio destinari potest etiam illi qui huc et illuc vagatur et studere contempnit, et dicitur hec species yronie in qua delinquens afficitur maiori pudore. Yronia enim est plana et demulcens verborum positio cum indignatione animi et subsannatione. Verumtamen si videretur ille qui proponit yroniam, per gestus comprehendi posset voluntas loquentis. In absentia nempe manifestum delictum et immunda conscientia recipientem accusant. Gestus autem illorum qui subsannant et yronias proponunt subtiliter et utiliter in libro quem feci de gestibus et motibus corporum humanorum notavi. Ceterum vix aliquis adeo fatuus reperitur qui non intelligat si de eo quod non est conlaudetur. Nam si commendares Ethiopem de albedine, latronem de custodia, luxuriosum de castitate, de facili gressu claudum, cecum de visu, pauperem de divitiis, et servum de libertate, stuperent inenarrabili dolore laudati, immo vituperati, quia nil aliud est vituperium quam alicuius malefacta per contrarium commendare vel iocose narrare [...]”

48 BENTON (*Clio and Venus, i. m.*, 29) az alábbi helyekkel igazolja állítását: SZENT ÁGOSTON, *Isten országa (Civitas Dei)*, XIV, 7. fejezet; SZENT-VIKTOR-I HUGÓ (HUGO A SANCTO VICTORE), in Jacques Paul MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXVI, 15; SZENT TAMÁS, *Summa theologica*, második rész első része, 26/4 art.; vö. OVIDIUS, *Fasti*, IV, 1.

49 Szövegeinek kiadása: Hilde JAESCHKE, *Der Trobador Elias Cairel*, kritische Textausgabe mit Übersetzungen und Anmerkungen, sowie einer historischen Einleitung..., Berlin, Ebering, 1918 (Romanische Studien, 20).

50 BENTON, *Clio and Venus, i. m.*, 30. Cairel nyilatkozata: Jules VÉRAN, *Les Poétesses provençales du Moyen Age et de nos jours*, Paris, A. Quillet, 1946, 152–57.

51 Peter DRONKE nézeteit a 12. jegyzetben idézett műve alapján ismertetem.

52 Más könyveiben ugyanezt állítja, vö. pl. Peter DRONKE, *The Medieval Lyric*, London, Hutchinson and Co., 1968, 30, 98–99, 131.

53 „[...] the feelings and conceptions of *amour courtois* are universally possible, possible in any time or place and on any level of society. They occur in popular as well as in learned or aristocratic love poetry.” DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, *i. m.*, I., 2.

54 Ez a koncepció *látszólag* összeegyeztethetetlen, mondjuk, Paul Zumthoréval, aki az udvariságot (La „*courtoisie*”) a parasztival-népiessel-közköltészetivel való oppozícióban határozza meg. Vö. UŐ, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 446: „Dans ces deux sens, courtois s’oppose...” stb.

55 LEWIS, *i. m.*, 2–4, DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 2.

56 Ernst Robert CURTIUS, *The Medieval Bases of Western Thought* [1949], in UŐ, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, 1990, 588 (Bollingen Series, 36): „[...] a szerelem szenvedélye és gyötrelme a francia trubadúrok érzelmi felfedezése volt, ez az ő örökségük.” DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 2.

57 R. R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500–1200)*, II, [Paris], 1963, 242, 249.

58 DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 2.

59 DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 3.

60 Dronke ezekre a helyekre gondolhat (nem hivatkozik): „Dice saggia: or che è più bello in donna che sapere? Dice cortese: nulla cosa sta più bene in donna che cortesia. E non siano li miseri volgari anche di questo vocabulo ingannati, che credono che cortesia non sia altro che larghezza; e larghezza è una speciale, e non generale, cortesia! Cortesia e onestade è tutt’uno: e però che ne le corti anticamente le vertudi e li belli costumi s’usavano, sì come oggi s’usa lo contrario, si tolse quello vocabulo da le corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte. Lo qual vocabulo se oggi si togliesse da le corti, massi-

mamente d'Italia, non sarebbe altro a dire che turpezza.” Magyarul: „Mi szebb dolog a nőben a tudásnál? Semmi sem helyénvalóbb továbbá a nőben, mint az udvariasság. Ez a szó se ejtse tévedésbe az együgyűeket, akik a finom modort a bőkezűséggel tévesztik össze, pedig a bőkezűség csupán különleges, de nem általános értelemben vett udvariasság. Udvariasság és tisztesség azonos; és azért, mert a régi udvarokban éretnes, szép szokások divatoztak, mint ahogy ma az ellenkezője, a szót elvonatkoztatták az udvaroktól, s udvari szokás értelemben használták. Ha azonban ma vonatkoztatnók el főleg az olaszországi udvaroktól, aljasságot jelentene.” (*Vendégség*, ford. SZABÓ Mihály, Második értekezés, X, 804–814, in DANTE *Összes művei*, szerk. szövegmond., utószó KARDOS Tibor, Budapest, Magyar Helikon, 1965, 204.)

61 ZEMPLÉNYI, *i. m.*, 14.

62 DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 47.

63 Amely, mint írja, csak egyszer látszik előfordulni a trubadúrköltészetben – *cortez 'amors (bárdolatlan szerelem)* –, Peire D'Alvernhe-nál (1146 k.–1168 k.).

64 *Revue du Moyen Age Latin*, 3(1947), 83.

65 DRONKE, *Medieval Latin...*, *i. m.*, I., 47.

66 Lásd pl. Charles WITKE recenzióját: *Modern Philology*, 64(1967), 326–331.

67 Pl. a latin nyelvű, apácák művelte szerelmi költészetre gondolok.

68 René NELLI, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, E. Privat, 1963 (Bibliothèque méridionale).

69 Moshé LAZAR, *Amour courtois et 'fin' amors' dans la littérature du XIIe siècle*, Paris, C. Klincksieck, 1964 (Bibliothèque française et romane).

70 *Poetics of Love in the Middle Ages. Texts and Contexts*, eds. Moshe LAZAR, Norris J. LACY, George Mason University Press, 1989.

71 Az előző jegyzetben idézett mű szerkesztői előszava szerint (vii–viii): „The various modes of love illustrated in medieval literature, from the twelfth century on, have often

been reduced to a single concept and term: amour courtois, courtly love. This term, used only once on Provançal love songs (cortez' amor, from a poem by Peire d'Alvernhe) and coined quite independently by Gaston Paris in his essay on Chrétien de Troyes' *Lancelot*, has since served to describe a variety of distinct and sometimes contradictory notions of love. [...] It is thus essential that we progress beyond the point of using terms such as »courtliness« or »courtly love« as catch-all categories comprising *fin'amors*, passionate love, and conjugal relationships. [...] we should now direct our efforts [...] toward a recognition of the diversity and complex of medieval notions of love.”

72 Barbara NOLAN, *Chaucer and the Tradition of the 'Roman Antique'*, Cambridge–New York, Cambridge University Press, 1992, 2.

73 Don A. MONSON, *Auctoritas and Intertextuality in Andreas Capellanus' De Amore*, in *Poetics of Love in the Middle Ages*, i. m., 70.

74 Kihagyunk pl. olyan ínyencséget, mint Richard A. KOENIGSBERG, *Culture and unconscious fantasy. Observations on Courtly Love*, *Psychoanalytic Review*, 54(1967), 36–50, amely freudista megközelítésben tárgyalja a káplán művét.

75 Akit az udvari szerelemről kifejtett különböző nézetek monografikus szinten érdekelnek, haszonnal forgathatja: Roger BOASE, *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, Manchester University Press–Totowa (N. J.), Rowman and Littlefield, 1977.

76 A latinban *plebeius* van, de a második dialógus *plebeiusa* bizonyosan polgár, hiszen szíve választotta így szól hozzá: „aki az egész hét folyamán teljes erővel arra törekszik, hogy kalmárkodásából hasznot húzzon”. TROJEL alapján (1. jegyzetben *id. kiad.*, 40–42) erre WAGNER Gyöngyi hívja fel a figyelmet: *A szerelem istenének alvilága Andreas Capellanus De amore című művében*, *Palimpszeszt*, 20. szám, 2003. szeptember (http://magyarirodalom.elte.hu/palimpszeszt/20_szam/02.html).

77 Szép elemzése: WAGNER Gyöngyi, *i. m.*, a *locus amoenus* párhuzamai különösen érdekesek.

78 Vö. WAGNER Gyöngyi, *i. m.*

79 Vö. WAGNER Gyöngyi, *i. m.*

80 „[...] Magyarországon van egy király, akinek vaskos karikalába van, és a lábfeje olyan széles, mint amilyen hosszú, ormótlan, s ő maga szűkölködik majd minden ékességben. Mivel azonban ragyognak kiváló szép erényei, kiérdemelte, hogy királyi korona ékesítse, és csaknem az egész világ zeng messzehangzó dicséretétől.”

81 Második felesége Margit francia hercegnő (1157–1197) volt, 1186-ban vette feleségül. Margit hercegnő VII. Lajos francia király és Kasztíliai Konstancia lánya, II. Henrik angol király legidősebb fiának, Henriknek özvegye.

82 A Vulgatában: „[...] omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et facite *secundum opera* vero *eorum nolite* facere dicunt enim et non faciunt”; „Tegyetek meg és tartsatok meg ezért mindent, amit mondanak nektek, de tetteikben ne kövessétek őket” (Máté, 23,3).

83 Robertson szerint – mint ismertettem – a kettős ugyanakkor a két oldala!

84 BORBÉLY Gábor, *Bölcsesség és szex 1277-ben*, BUKSZ, 10(1998), 2. szám, 180–189;

http://nyitottegyetem.philinst.hu/filtort/ktar/borbely_cap.htm,

<http://epa.oszk.hu/00000/00015/00010/08.htm>

85 A kézirat 1974 óta ismert. Nem lehet tisztünk részletes ismertetése, s abban sem szeretnénk állást foglalni, hogy valóban Héloise és Abélard levelezése került-e elő, mint ezt szinte egybehangozóan vallják az irodalomtörténészek. Vö. Ewald KÖNSGEN, *Epistolae Duorum Amantium. Briefe Abaelards und Heloises?* Leiden, Brill, 1974 (Mittellateinische Studien und Texte, 7).

86 Betsy BOWDEN, *The Art of Courtly Copulation*, *Medievalia et Humanistica*, n. s. 9(1979), 67–85.

87 Vö. BORBÉLY Gábor, *Térmetfilozófia, teológia, szexualitás*, 2. jegyzetben *i. m.*, 312.

88 Uo.

89 Uo.

90 Don Alfred MONSON, *Andreas Capellanus, Scholasticism, and the Courty Tradition*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005, 143–158. (A negyedik fejezet nagy részét e kérdésnek szenteli.)

91 Személyéről lásd Eleanor RATHBONE, *Master Alberic of London, 'Mythographus Tertius Vaticanus'*, *Medieval and Renaissance Studies*, 1(1941–1943), 35–38.

92 „Itidem quae Amores duo; alter bonus et pudicus, quo sapientia et virtutes amantur; alter impudicus et malus, quo ad vitia inclinamur.” 3.11.18, in *Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti*, ed. Georg Heinrich BODE, Celle, 1834, 239.

93 Kurzívval az azonos megfogalmazás. „Duae sunt Veneres, una casta et pudica quae praeest honestis amoribus, quae etiam fertur uxor Vulcani, altera voluptuaria libidinum dea, cuius filius est Ermafroditus. Sic etiam sunt duo amores, alter bonus et pudicus quo virtutes et sapientia amantur, alter impudicus et malus, quem ad distinctionem boni amoris pluraliter amores dicimus.” (Remigius, *In Mart.*, 62.11.) Más összefüggésben idézi Jane CHANCE, *Medieval Mythography*, I, *From Roman North Africa to the School of Chartres, A.D. 433–1177*, Gainesville, University Press of Florida, 1994, 281.

94 Persze filozofmagyarzatok mindenre vannak. A legkézenfekvőbb megoldás: más írta az első két részt, más a harmadikat. Hasonlóan nagy ötlet, hogy homoszexuális kapcsolat volt Andreas és tanítványa között. Ezen publikációk idézésével és cáfolatával nem foglalkozom.

95 LADÁNYI-TURÓCZY Csilla megfigyelését idézve: „Jó példa erre a XVI. vers, melyben egy hölgy komoly követelményeket támaszt a társaságukba bekerülni vágyó férfival szemben – aki a paráználkodásban leli örömét, az távozzék:

*Ius igitur nullus retinet de me quoque stultus.
Qui nostris longe sociis discordat ab ore.
Quos incesta iuvant, consortia nostra relinquunt -
In quorum numero si converseris, abesto!*
(XVI, 3–6)

(A Regensburgi Gyűjtemény szerelemfelfogása, Palimpszeszt, 16. szám, 2002. január, http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/16_szam/05.htm)

96 Vö. Roger DRAGONETTI, *La vie de la lettre au Moyen Age. Le Conte du Graal*, Paris, Seuil, 1980, 13–40.

97 Vö. Thomas HYDE, *The Poetic Theology of Love. Cupid in Renaissance Literature*, Newar, University of Delaware Press – London and Toronto, Associated University Presses, 1986, 13.

98 „ho theosz agapé esztin”: Szent János első levelének kezdőszavai az Újszövetségből (1Jn 4,16).

99 A pápának sem konzervativizmusát, sem mély teológia műveltségét nem merném kétségbe vonni...

100 Mások szerint, elsősorban a protestáns egyházakban, de vitatéma ez a katolikus teológusok között is, csak az *agapé* a keresztény szeretet, az *erosz* eltávolít Istentől.

101 „A szerelem mindent legyőz, és engedjünk a szerelemnek.”

102 Részlet az enciklikából (7. §): „Valójában az erosz és az agapé – a fölemelő és lehajló szeretet – soha nem szakítható el teljesen egymástól. E két különböző dimenzió minél inkább egyesül az egyetlen szeretet valóságában, annál inkább megvalósul a szeretet igazi lényege. Amennyiben az erosz mindenekelőtt vágyódó, fölemelő – a boldogság nagy ígéretével elbűvölő –, annyiban a másikhoz való közeledésben egyre kevésbé törődik önmagával, egyre inkább a másik boldogságát akarja, egyre inkább gondoskodni akar róla, ajándékozni akarja önmagát, és érte akar élni. Belép az agapé motívuma, máskülönben az erosz elvétí és elveszíti a maga lényegét. Megfordítva, az is lehetetlen az ember számára, hogy csupán az ajándékozó, lehajló szeretetben éljen. Képtelen mindig csak adni; kapnia is kell. Aki ajándékozni

akarja a szeretetet, annak magának is kapnia kell ajándékba a szeretetet. [...] De hogy ilyen forrássá válhasson, mindig újra innia kell az első ősforrásból – Jézus Krisztusból, kinek megnyitott szívéből magának Istennek a szeretete árad (vö. Jn 19,38). [...] Csak így [a kontemplációban] lehetséges számára, hogy mások szükségleteit úgy magába fogadja, hogy azok egészen az övéi legyenek.”

103 Prédikátor könyve, 4,9.

104 Hans-Georg GADAMER, *Épületek és képek olvasása* [1979], in UŐ, *A szép aktualitása. Válogatott tanulmányok*, szerk. BACSÓ Béla, Budapest, T-Twins, 1994, 167–168 (Athenaeum könyvek).