

Kocziszkó Éva

JANUS PANNONIUS: AD ANIMAM SUAM

Janus Pannonius *Ad animam suam* című elégiáját többféleképpen olvashatjuk. Olvashatjuk szokványos humanista panaszversként, vagyis olyan alkalmi elégiaként, amilyenből több tucatot találhatunk bármilyen humanista költőantológiában: a költő lábfejását, betegségét, sanyarú sorsát stb. panasolja el fiktív közönségének. Ebben az esetben csak a költemény szónoki beszédet imitáló szerkezetére, a versdiológusnak a hagyományos latin retorikus költészet stilizációs elveit követő megformáltságára figyelni, (s így a panasz egyetemes létértelmezéssé tágításában legfeljebb humanista hiperbolát látnánk). Nem kevesebb joggal választhatnánk kiindulásul az ellenkező pólust: a vers filozófiai tanköltemény – döntően elbeszélő-leíró jellegű. Személyessége így a lírai exemplum vagy lírai allegória szerepét töltené be. Tekinthetjük továbbá a verset modern elégiának, amelyben a lírai én az egyéni lét beteljesületlenségén érzett fájdalmát általánosítja az emberi létezés alapvető diszharmonikusságának költői látomásává. És így tovább.

E néhány lehetséges olvasat felsorolása is azt igazolja, hogy Janus Pannonius e kései alkotása meglehetősen összetett, bonyolult költemény, – és ebben különbözik mind a magyar költő, mind európai humanista kortársai alkotásainak döntő többségétől. Tárgyválasztásunkat ez mégis csak annyiban indokolja, amennyiben mindaz, amit a versről mondhatunk – poétikai újszerűsége, Janus legértényesebb költői létértelmezése stb. – hozzájárulhat a XV. századi humanizmus, ill. a humanista poézis státusának, határainak újabb szempontú megvilágításához.

E határokról jelen tanulmány első részében már részletesen írtunk. Bizonyosodott, hogy a humanista költészet átlagtípusát olyan költemények alkotják, amelyeknek csak struktúrájuk és funkciójuk van. E költeményszövegek *idézetek költőileg nem jelentésszervező* módon történő összerakásaként, verssé szervezéseként jöttek létre, amelyekben a költőileg (tehát például képi-motivikus, metaforikus szinten) egységes jelentésstruktúra helyett a szöveg egységét a mű funkciója biztosítja. Janus Pannonius költői életművében *jelentős kortársaihoz* (Pontanóhoz, Sannazaróhoz, Polizianóhoz) hasonlóan e költészet típus fokozatos átalakulását figyelhetjük meg; kései elégiáinak egy kis csoportjában Janus már több költői tradíció poétikai alapelveinek egyesítésére törekszik, a humanista versírás tudós-filológus antikizálását allegorézissal, didaktikus példázatszerű költői ábrázolással, a szerepmonológ-forma átvételével stb. egyesíti, s ezzel egy új típusú költészet, az *antikizáló neolatin tárgyias költészet* kelet-európai létrehozójává válik. Minden bizonnyal legszebb és legösszetettebb verse, a saját lelkéhez szóló beszéde a legalkalmasabb arra, hogy e költészet típust jellemezzük, továbbá ennek kapcsán újra feleleveníthessünk olyan alapkérdéseket, mint a latin nyelvű költészet kontinuitásának problémája, középkor és kora-reneszánsz viszonya, a janusi humanizmus keresztény és pogány vonatkozásai.

AD ANIMAM SUAM

- 1 Mens, quae lactiferi niveo de limite circi,
- 2 Fluxisti has nostri corporis latebras,
- 3 Nil querimur de te, tantum probitate refulges,
- 4 Tam vegeto polles nobilis ingenio.
- 5 Nec te, dum porta cancri egrederere calentis,
- 6 Lethaeae nimium proluit humor aquae.

7 Mystica qua rapidum tangit Cratera Leonem
8 Unde levis vestrum ducit iter.
9 Hinc tibi Saturnus rationem, Iuppiter actum,
10 Mars animos, sensum Phoebus habere dedit.
11 Affectus Erycina pios, Cyllenius artes,
12 Augendi corpus Cynthia vim tribuit.
13 Cynthia, quae mortis tenet et confinia vitae,
14 Cynthia sidereo, subdita terra polo.
15 Carnea prae coelo sed tibi testa placebat,
16 Hac melior certe testa legenda fui.
17 Nec me staturae, vel formae poenitet huius,
18 Sat statura modi, forma decoris habet.
19 Poenitet infirmos teneri quod corporis artus,
20 Molle promethea, texuit arte lutum.
21 Nam mala temperies dicordibus insita membris,
22 Diversis, causas dat sine fine, malis.
23 Continua ex udo manat pituita cerebro,
24 Lumina, nescio quo, saepe fluore madent.
25 Effervent renes, et multo sanguine abundat,
26 Sub stomacho calidum frigidiorie iecur.
27 An te forte ideo gracilis compago juvabat.
28 Ut saperes, tenui carcere clausa magis?
29 Sed quid in aegroto sapientia pectore prodest?
30 Non ego cum morbo Pittacus esse velim.
31 Nec molem Atlantis cupio, roburve Milonis,
32 Sim licet exilis, dummodo sospes agam.
33 Aut igitur commissa diu bene membra foveto,
34 Aut deserta, cito rursus in astra redi.
35 Verum ubi millenos purgata peregeris annos,
36 Immemoris fugito pocula tarda lacus.
37 Tristia ne reddant te oblivia curis,
38 Neu subeas iterum vincula reposta semel.
39 Quidsi te cogent immitia fata reverti,
40 Quidlibet esto magis, quam miseradus homo.
41 Tu vel apis cultos, lege dulcissima mella, per hortos,
42 Vel leve flumineus, concine carmen olor.
43 Vel silvi vel pelagove late; memor omnibus horis,
44 Humana e duris corpora nata petris.

1 Ó, lélek, fényed lecsorogva a tiszta Tejútól,
2 Testem tompa, sötét mélyeiben lakozik.
3 Nincs panaszom rád, fénylik benned a hű derekasság,
4 Annyira tündöklök rajtad a büszke derű.
5 Úgy léptél ki a Rák izzó kapuján: feledésbe
6 Nem merített sohasem téged a Léthe folyó.
7 Ahol a Serleg, a rejtelmes, meg a gyors, vad Oroszlán
8 Egymást érintik, onnan ívelt le utad.
9 Észte a Saturnus adott, Jupiter meg erélyt cselekedni,
10 Bátorságot a Mars, ízlést Phoebus adott.
11 Vénusz a jóérezést, a művészetet adta a Mercur,
12 Cynthia osztott rád felnövekedni erőt.

13 Cynthia áll a halál meg az élet mesgyehatárán,
 14 Földünknek törvényt mennyei Cynthia szab.
 15 És ha neked – mennynél inkább – csak a hús meg a csont kell,
 16 Volt bizonyára különb por-gúnya, mint az enyém.
 17 Nincs kifogásom alakja, egész ábrázata ellen:
 18 Éppen elég magas, és külseje kellemetes.
 19 Csak az a baj, hogy a test oly gyöngye, a tagjai véznák,
 20 Túl puha mesteri kéz gyúrta lazára sarát.
 21 Lázakat oltva a rosszul fércélt ízületekbe,
 22 S gyúlnak a szüntelenül váltakozó nyavalyák.
 23 Örökös nátha csöpög, leszivárog nedves agyamból,
 24 Két hurutus szememen árad a vaksi folyás.
 25 Forr a vesém, gyomrom megdermed, s közben alatta,
 26 Gyulladt májamból gőzöl agyamba a vér.
 27 Vagy csak ezért bujtál e törékeny burkolatodba,
 28 Tudtad: gyöngye a zár, melynek foglya leszel?
 29 Csakhogy a bölcsesség mire jó, ha lakása göthös mell?
 30 Inkább bölcs se vagyok, csak nyavalyás ne legyek.
 31 Atlas teste sem kell, se Milo erejét nem irigylem:
 32 Nem baj, a test ha sovány, csak ne legyen beteges.
 33 Jobbá nem teheted, hagyd árva-magára e testet,
 34 S szállj ki belőle, suhanj, vissza a csillagokig.
 35 S míg odafönn ezer éveken át tisztulni igyekszel,
 36 Messze kerüld, ha bolyongsz, a feledés folyamát.
 37 Bús feledékenység ne merítsen a hajdani gondba,
 38 Rég levetett béklyót újra magadra ne végy.
 39 És ha mostoha végzet űz ide vissza a földre,
 40 Csak nyomorult ember, csak ez sose légy.
 41 Inkább méh, aki jószagú mézet gyűjthet a réten,
 42 Hattyú légy, ki dalát zengeti néma tavon.
 43 Tengeren, erdőkben rejtőzz, csak tudjad, örökké,
 44 Sziklából született hajdan az emberi test.

(Vas István fordítása)

1. Megszólító és megszólított. Mitologizált dialógus.

1.1 Megszólító, megszólított, címzett

A költemény szövege felváltva használ első és második személyt: a fiktív beszélő váltakozva szól magához és egy megszólított másikhoz, akit a felütésben rögtön pontosan megnevez: „*Mens, quae...*” E megszólítást az teszi meglepetésszerűvé, különössé, hogy a cím tanúsága szerint a vers máshoz szól, s nem az első sor megszólítottjához: *Ad animam suam*. S ha az olvasó először talán gyanakodhatna pontatlan vagy inautentikus címadásra, a szembetűnő egymásutánosság, s az egész költemény filozófiai hagyományon alapuló, nem szinonimikus nyelvezete mindinkább arról győzi meg, hogy az eltérés szándékos: címzett és megszólított szándékoltan nem azonos egymással.

E különbségtételt azután a vers neoplatonikus szemléletű, mitologizált én-felfogását követve lényegesnek kell tekintenünk. A versszöveg szóhasználata (az *ánima* szó egyébként csak a címben szerepel) nagyjából megegyezik e szavak neoplatonikus értelmével. A *mens* az ész, az intellektus, a lélek legfőbb, isteni része. (Megfelel Plotinosz *nous*-ának, Macrobius, M. Ficino *mens*-ének.) Az elégia egész gondolatmenetéből következik, hogy a versbeszéd megszólítottja csak ő lehet. csak neki hangozhat el a földi létből elvágyódó én szomorú tanácsa: „*aut deserta, cito rursus in astra, red'*”. Hiszen e versvilágban egyetlen transzcendencia létezik a *mens* túlvilága, a csillagok közti égi haza, s ez semmiképpen sem azonos a keresztény túlvilággal. A lélekvándorlás motívuma éppúgy, mint a *mens* és

az emberi tulajdonok szétválasztása (9–12.) pogány elképzelésre utal. A *mens* égi hazája a *mens mundana* világa, ahová a személytelen és halhatatlan isteni intellektus tér meg. Ez a *halhatatlanság* – ismételjük Marsilio Ficino megkülönböztetését¹ – *személytelen és eleve lévő, az én, az individuum* viszont eschatologikus értelemben *elnyerheti az örök életet* – ez utóbbinak viszont a versben semmi nyoma. A beszéd tehát egyedül ahhoz szólhat, aki számára van másik világ, aki kiválásával, visszatéréssel helyreállíthatja a megbomlott harmóniát (Ez a vers tárgya).

De hát kicsoda akkor az *anima*, a címzett s mi szükség van a megkülönböztetésre? A költemény metafizikus, elvonatkoztató létertelmezés, versbeszéde az énen belüli diszharmóniának megjelenítése. a kívülről láttatott ész és test, valamint a beszélő első személy antitetikus leírásainak dialogikus együttése. létösszegzés. Úgy véljük, a címadás erre vonatkozik, s így teljesen indokolt. Az *anima* összefoglaló értelmű: nem az ész és nem a test, hanem „test” és „ész” összekapcsolója, a *mitologizált párbeszéd* egyesítője. „*Est autem homo anima rationalis, mentis parceps, Corpore utens*”.² Végző soron talán azonos azzal, aki a versben én-t mond.

Non ego cum morbo Pittacus esse velim. 30
Nec molem Atlantis cupio, roburve Milonis,
Sim licet exilis, dummodo sospes agam.

A beszélő tehát szintén nem a *test* („carnea testa; „corpus” stb.) és nem a *mens*, hanem mindkettő birtokosa, mindkettőjük összekötője. Ha ez a feltevés igaz, úgy címzett és beszélő végül is azonos: a lélek mond ki itt ítéletet az emberi létezésről saját intellektusával és testével folytatott egyoldalú, számvetésszerű beszédében, *önmagának*. A tanács a *mens*-nek szól, a meggyőződés is rá irányul, a keserű tapasztalat viszont az éné. (Persze ez is, mint minden én-mitológia, viszonylagos.) A „címzett” terminus másik jelentését, tehát a versbe kódolt versbefogadó problémáját most még nem vesszük figyelembe, – ehhez előbb értelmeznünk kell a verset.

1.2 Mitologizált belső beszéd

A költemény három szereplős beszéd: menetét a szereplők különböző viszonyai formálják. A beszélő (aki talán az én, az „anima”) először (1–16. sor) a *mens*-hez szól a *mens*-ről. Beszélő és megszólított távolságát az ódai hangvétel és a személyes vonatkozások használata egyaránt jelzi.

¹A *mens* személyessége, ill. személytelensége tekintetében Marsilio Ficino mindvégig ellentmondásosan nyilatkozott. Ám ha helyenként hajlott is arra, hogy személyesnek tekintse, rendszerbe soha sem tudta integrálni ezt a gondolatot. A neoplatonikus hagyomány – úgy tűnik – inkább a lélek személytelenségét, individualitás mentességét állította. Magyariné Techert Margit – a korabeli szakirodalommal egybehangzóan – úgy véli, hogy Plotinosznál az egyedi lelkek *részei* a világléleknek, melytől csak kvantitatíve különböznek. Zellert idézve: „Az egyéni lelkek Plotinosznál csak az általános lélek hatásait, azaz az egyetlen egy életnek – amely a mindenségben végigömlik különböző megnyilvánulási formáit jelentik”. Vagy Heinemann szerint „Hogyan is kell Plotinosnál a léleknek (világlélek) a lelkekhez (egyéni lelkek) való viszonyát elképzelnünk? Annyi bizonyos, hogy a lélek (világlélek) Plotinosnál annyira mindenütt jelenvaló, hogy emiatt a lelkek sokasága (egyéni lelkek) alig elgondolható. A rész, az egyén beleolvad az egészbe, a végtelenbe. Ilyenformán persze csak egy ember van, sok különböző arculattal, csak egy egyéniség, sokféle megjelenési formában. Alapjába véve tehát nincsenek Plotinosnál egyéni lelkek, ha a bölcselő mindjárt meg is különbözteti őket a világlélektől abból a szempontból, hogy az egyéni lelkek időben léteznek. . .” (MAGYARI ZOLTÁNNÉ TECHERT Margit, *A hellén újplatonizmus története*, Bp. 1934. 152., továbbá vö. még: 120, 145–153.) – Macrobiusnál azt olvashatjuk, hogy a lebukó lelkek individualizációja egyedül a testbe költözéssel történik meg. (MACROBIUS, *Commentaria in Somnium Scipionis*, I. 12. 1. és I. 21. 34., továbbá: M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, Münster, 1916. 34.) A halhatatlanság és örök élet megkülönböztetése viszont nem érinti az előbbi kérdést, Marsilio Ficino szerint a lélek halhatatlan, eleve, mint önálló létező, önálló szubsztancia. Az örök élet viszont – értelmezi Ficinót Kristeller – „mint konkrét egzisztencia annak a beteljesülése, amit az ember földi léte során a kontempláció révén elérni kíván, és csak tökéletlenül tud megvalósítani.” (Paul Oskar KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt/Main, 1972. 343.)

²Idézi E. PANOFKY, *Studies in Iconology*, New York, 1962. 137.

„Mens, quae...”, „Nec te...”, – „fluxisti has nostri corporis latebras”, „Nil querimur de te...”. A beszélő többször először talán a patetikus, ódai hangnemmél magyaráznánk, de nem kevésbé lehetséges a lírai nézőpont többször feltételeznünk, hiszen ez a többes rögtön megszűnik, mielőtt a beszélő figyelmét a test felé fordítja: „nec me... poenitet...”. Ez a beszédhelyzet- és szemléletváltás a 17. sortól kezdődik: a beszélő szól itt önmagához, a testről. A test – a *mens*-hez hasonlóan – önálló létezőként jelenítődik meg: ismét semmi sem utal megjelenítő és megjelenített azonosságára, egyetlen birtokos névmás sincs a szövegben, a leírás tárgyilagos, tárgyyszerű. A 27–29. sor két retorikai kérdés ismét a *mens*-hez szól: „An te forte ideo gracilis compago iuvat, / Ut sapieres, tenui carcere clausa magis? / Sed quid in aegroto sapientia pectore prodest?” A hangnem számonkérő, panaszos, mindazokat az ellentéteket magában hordja, amely a két leírás között feszül: lélek és test minden – korábban kifejtett diszharmonikus össze-nem-egyeződését. A válasz hangneme is ugyanez, csak a feszültség oldódik föl elégikusságban: a beszélő első és egyetlen első személyű közvetlen megszólalásában „Non ego cum morbo Pittacus esse velim. / Nec molem Atlantis cupio, roburve Milonis, / Sim licet exilis, dummodo sospes agam.” Ezután (a 33. sortól) a hátramaradó rész már egyetlen nagy egységet képez – amely a vers harmas tagolásából következően szimmetriapárja az első résznek: a lírai beszélő ismét a *mens*-hez fordul, s ha korábban származását, leszállását beszélte el, most a jövődőről, a visszatérés(ek)ről szól. A megbomlott harmónia e szimmetriával mégsem áll végleg helyre: a lírai beszélő – beszédének antinómiáit, feszültségét nem feledve – végső szentenciaként, „útravalóul” is csak legkeserűbb tapasztalatát foglalhatja össze: „memor omnibus horis, humana e duris corpora nata petris.”

Ezt a dialogikus beszédmenetet egyrészt joggal hasonlíthatnánk a szónoki beszéd felépítéséhez – dinamikus antitetikus logikája és valóban *genus deliberativum*-szerű szerkezete alapján. Abban viszont, hogy belső párbeszéd, a beszéd tere az én belső tere, meglehetősen különbözik az antik latin *retorikus* költészet hagyományától. Miklós Pál elemzésében egyenesen önmegszólításról beszél.³ Noha magunk is (jobb híján) néha *lélek*nek fordítottuk a *mens*-t, s a beszélőt úgyszólván (anima?), továbbá szóltunk címzett és beszélő lehetséges rejtett azonosságáról, előbbi leírásunk mégis alapvetően ellentmond ennek az elképzelésnek. Úgy véljük, ez a dialogikusság sokkal inkább az önmegszólítás előzményének tekintett formák valamelyikével rokonítható. Németh G. Béla⁴ három ilyen, az önmegszólításhoz hasonló, de mégis más én-tudaton, én-felfogáson alapuló formát nevez meg: Az első típus Platonnak azon a gondolatán alapul, miszerint az ember a saját lelkével folytatott párbeszédben ismerheti fel leginkább az igazságot; a másik típusba a középkori dialógusköltészet egyik változata, a test és lélek beszélgetése tartozik; a harmadik pedig a primitív materialista szemléleten alapuló vita-költészet, amely a lélek zavarát a test részének egymással folytatott vitájaként fogja föl.

Az *Ad animam suam* közülük a másodikhoz, tehát a test és lélek beszélgetésének középkori műfajához áll a legközelebb. Elsősorban líraibb darabjaihoz, amelyek hasonlóképpen nem epikus dialógusok, (hanem inkább a bűnbánati lírához („Busslyrik”) közelítenek): test és lélek konfliktusát egyetlen beszélő panaszában formálják meg. Így például Hildebert de Lavardin disztichonban írt *Planctus animae*-jában (Analecta Hymnica 50. 420) a lélek önmaga és a test bűnösségét panasolja el a *spiritus*-nak. (Sőt, a két vers közötti analógiát még tovább is részletezhetnénk: például a *planctus* is a lélek elvágyódásának kifejezésével zárul.) Pierre de Blois *Cantilena de lucta carnis et spiritus* c. verse szintén oly módon dialogikus, hogy benne a beszélő én, a *caro* és a *spiritus* „szerepei” különülnek el. Azt talán fölösleges hangsúlyoznunk, hogy mennyi mindenben különbözik ezektől a janusi elégia. Hogy csak a legfontosabbat említsük: nem moralizáló költemény. Közös viszont bennük az ember dualista (test-lélek, illetve az „összekötőt” is megnevezve: test-lélek-szellem) felfogása, amelynek adekvát formája mindig a mítosz: az én konstituensei önálló entitásokká válnak, saját eredet- és léttörténetük van. Janus Pannonius ebben csak ott tér el középkori költőtársaitól, hogy a hagyományos keresztény helyett neoplatonikus mitológiai nyelvet használ (nagy részét a *macrobiusi* szóhasználatot és frazeológiát véve át). Ez természetesen a versek világszemléletében jelentékeny eltérést jelent, műfaji tekintetben viszont nem fedi el a középkori mintához való kapcsolódást. Az elégia alapvető ellentétének kibontakozása is e *vers*hagyomány szerint történik. Lélek (*mens*) és test (*carnea*

³ MIKLÓS Pál, *Janus Pannonius egy verséről*, in: *Janus Pannonius*, Tanulmányok, Bp. 1975. 486.

⁴ NÉMETH G. Béla, *Az önmegszólító verstípusról*, in: *Mű és személyiség*, Bp. 1969.

testa) metafizikai ellentéte, feloldhatatlan diszharmoniója – az egyik fény- és tűz karaktere, halhatatlan isteni eredete, a másik agyag, sár (*carnea testa, molle lutum*), börtön (*carcer*), koporsó stb. volta e műfaj visszatérő toposzrendszer, dinamikus ellentétező, szentenciás zárlatban végződő szembeállításuk pedig szerkezeti alapsajátság.

Janus költeményének e műfaji konnotációját valószínűsíti az is, hogy, úgy tűnik, egyedülálló alkotás: a korabeli nevesebb olasz humanista költők versei között nem találtunk egyetlen hasonló művet sem. Az a jól elkülöníthető verscsoport, amelyet az *Ad se ipsum* című (vagy nem e címet viselő, de e címmel fémjelezhető) versek alkotnak, gyökeresen eltér az *Ad animam suam*-tól. Giovannantonio Campano egyik *Ad se ipsum* (XXVII);⁵ című verse például a hagyományos bűnbánati költsézet önmegszólító formájában irrodott. (Németh G. Béla említett felosztásában ez az első típushoz volna sorolható.) A második személy használat a költői hagyományban a korai középkortól kezdve öröklődik. Ezt talán a lelkiismeret én-megosztó szerepének (inkább intuitív, mint tudatos) felismerésével magyarázhatnánk. Annyi azonban bizonyos, hogy a műfaj szükségszerű én-eltávolító, én-megítelő, önfelszólító karaktere inkább a második személyű formát kívánja meg. Az *Ad se ipsum*-versek másik csoportja versünktől méginkább eltér. Campano másik e címet viselő műve, Giovanni Pontano két verse stb. amolyan *lusus poetici*, játékos retorika: a költő lebeszéli magát szerelmes versek írásáról, hiszen mennyivel méltóságosabb dolog „nagy” műveket, hőskölteményeket írni! Vagy: azt tanácsolja magának: mondjon le szerelméről, mert X. kissasszony sokkal csinosabb stb. Ebben az önmegszólításban nyilvánvalóan a szónoki beszéd parodisztikus, humoros-ironikus „bensőségessé” tételéről van szó.

További közvetett bizonyíték lehet az is, hogy Janus kései elégiái közül nemcsak a saját lelkéhez szóló beszédben érezzük a középkori költsézet hatását. Az *Abiens valere* . . . az *Ad Somnum* refrénes vers, a *De imundatione*-ban a profétikus jóslat ótestamentumi hangvételű, több versében keresztény toposzt használ („Sanctissima virgo”, „spinas ut inter lilium” stb.), allegorikus költeményeit (*De amygdalo in Pannonia nata, De arbore nimium foecunda*) pedig az allegóriának versszerkezeti elvként történő alkalmazása a középkori allegorikus költsézethez közelíti. Az *Ad animam suam* azonban mint mitologizáltan párbeszédessített soliloquium a középkori poétikának mindezeknél lényegesebb strukturális komponensét használja föl: a dialógusköltsézet ugyan már didaktikus jellegénél fogva is rokona a tárgyias költsézetnek, ám a megformálás iránya éppen ellentétes: a vallomás felől tart az általános érvényűség, a soliloquium felől a retorikai beszéd felé. (Tehát szimbólumalkotó.) Ezzel szemben Janus fent említett kései elégiái, mint a korabeli tárgyias költsézet reprezentatív alkotásai éppen fordítottan járnak el a szónoki beszédszerűségtől, a tiszta funkcionalitástól („itt és most” jellegtől) vonatkoztatnak el a didaxis, a példa, az ellegorézis révén a személytelen tárgyiaság irányába, amely viszont mint feladó és címzett kontaktusának alapja a befogadásban egyediessülhet, bensőségesülhet. (Tehát allegorizálók.) Az *Ad animam suam*ban kettős poétikájából következően így mindkét irány jelen van. Egyrészt a személyes lét végső konzekvenciáit összegező belső mitológizálódik az emberi lét szimbólumává, másrészt viszont a humanista retorikai hagyomány elevenségéből következően a vers centrumában mégis csak az itt és most panasa áll, amelynek címzettje éppannyira egy retorikus Te, mint a *mens*, a megszólítás mindig a belső dialógus keretét feszítő kiszólás határára mozog. (Különösen észrevehető ez az utolsó sor szentenciájában, amely mitikusan szervesen kapcsolódása miatt méginkább érezhetően kifelé, a *vershelyezeten kívülre* irányul.) A középkori dialógusköltsézet áthasonított poétikája tehát beilleszkedik Janus poétikai törekvéseinek rendszerébe.⁶

⁵ Az említett versek a *Poeti latini del Quattrocento* c. antológiában találhatók.

⁶ A Burckhardt nyomán kibontakozó merev szétválasztást az újabb szakirodalom egyre inkább cáfolja. Az esztétörténet vonatkozásában ha az olyan szélsőséges álláspontokról el is tekintünk, mint Toffaninó, aki egyenesen katolikus reneszánszról beszél, – például Douglas Bush vagy Kristeller egyaránt a középkori hagyományok továbbélését igyekszik kimutatni a reneszánsz filozófiában. Az előbbi szerint a humanizmus szellemi örököse a tomizmusnak, az utóbbi szerint pedig – és ez további gondolatmenetünk megtámogatása tekintetében sem mellékes – a reneszánsz neoplatonizmus ugyan antik forrásokból táplálkozik, de folytatója is a középkori neoplatonikus hagyománynak. Különbségük elsősorban abban áll, hogy a XII. századi újplatonisták erősebben kapcsolódtak a teológiához, míg a humanisták inkább a természettudományokhoz és a művészethez vonzódtak. A neoplatonikus hagyomány kontinuitását *Klibansky* is megerősíti: „First, the prevailing theory of a definite break between medieval and Renaissance Platonism which has dominated the history of philosophy cannot be maintained on closer inspection of the facts. The emphasis laid by humanists and adherents of the new

1.3 A dialógusköltészet a XV. században

A humanista és a középkori költészet merev szétválasztásához szokott olvasó joggal kérdezheti: hogyan lehetséges, hogy a minta-humanista Janus Pannonius éppen ehhez, az átlagos humanista költészettől annyira távoli műfajhoz nyúlt vissza? A műfaji konnotációnak a versben fellelhető immanens poétikai bizonyítékait elősoroltuk. A firenzei neoplatonikus akadémia kitűnő ismerője, Oskar Kristeller azonban külső érveket is szolgáltat számunkra: állítása szerint a középkori dialógusköltészet Marsilio Ficino körében különös népszerűségnek örvendett.⁷ Az akarat és az intellektus, a szeretet és a megismerés költői összehasonlítása, vitája a mester kedvenc témái közé tartozott. Sokkal inkább azon kellene tehát csodálkoznunk, hogy Janus Pannonius elégiája az egyetlen általunk ismert neoplatonizált dialógusvers. Talán nem túlzás ebben az újításban: versformálása eredetiségében (a nem tankölteményzerű, nem is moralizáló-didaktikus, hanem elégikusan létösszegző formában) a magyar költő zsenialitását látunk.

A sokkal távolabbi és önmagukban bizonyára kétséges közvetett bizonyítékok közül csak egyet említünk: A *Planctus animae* szerzője, Hildebert de Lavardin a XV. században Európa-szerte nagy népszerűségnek örvendett, olyannyira, hogy Róma-versének egy XVI. századi töredékes magyar fordítása is ránk maradt.⁸ Bizonyos, Janusnak ismernie kellett Hildebertust.

2. Neoplatonikus mitológia

Vizsgált költeményünk – témájában – hasonlít Janus csaknem összes kései elégiájához. Közös bennük a szenvedésnek, a betegségnek az emberi életből kiemelő, pars pro toto-ként elvonatkoztató, szimbolikus ábrázolása, s ezáltal az életnek olyan negatív értékhangsúlyos megjelenítése, amellyel szemben a lírai én pozitívumként csak a feloldás, az enyhület reményét, illetve egy teljesebb másik lét iránti vágyát állíthatja. A költői megformálás tekintetében mégis nagy a különbség. A *Blasio militanti Janus febricitans*, az *Ad Somnum*, a *De se aegrotante in castris* vagy akár az eszmeileg leginkább

learning on the differences which distinguish them from the scholars of former times, and also the real difference in style of their writings, have obscured the links which connect them. We have mentioned the undeniable connection of *Nicholas of Cusa*, who was by his contemporaries considered the Platonist par excellence, with *Thierry of Chartres*, the re-born Plato of the twelfth century, and his school. Similarly, *Pico della Mirandola*, for whom the Greek sources were available, is profoundly indebted the medieval master Henry of Ghent, and sees in the Arab Avicenna an exponent Platonic philosophy. Even more significant is the testimony of the leading member of the Florentin Academy, Marsilio Ficino. From his own account we know, – a fact which has been strangely overlooked by his biographers – that early in his career Marsilio made use of ‚conscius’ and later of ‚Policrates’ in which we recognize two works of the school of Chartres, William of Conches Commentary on the *Timaeus*, and ‚John of Salisbury’ s *Policraticus*.” Ezután Klibansky idézi M. Ficino egyik levelét, amelyben saját maga is határozottan állítja a neoplatonikus hagyomány folytonosságát. (Hivatkozik többek közt Boethiusra, Macrobiusra, Avicebron *De fonte vitae-jére*, Alfarabiusra, a ghenti Henricusra stb.) (P. O. KRISTELLER, *Humanismus und Renaissance I–II*, München, 1974. I, 127 körül, továbbá 143.; KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, 43.)

A neolatín költészet vonatkozásában hasonlóképpen tarthatatlan az egyoldalú szétválasztás. Burckhardt, Ellinger, IJsewijn e koncepciójával szemben (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1928.; *Die Geschichte der neulateinischen Lyrik Deutschlands*, Berlin–Leipzig, 1929; *A latin költészet Janus Pannonius korában*, In: *Janus Pannonius, Tanulmányok*, Bp. 1975.) E. R. Curtius a retorikai hagyomány és a toposzok szintjén állít a két korszak között kontinuitást, Worstbrock pedig a retorikai versépítés módjait látja igen hasonlóknak a középkori és humanista poézisban. (CURTIUS, *Europäische Kultur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948.; WORSTBROCK, *Rhetorische Formtypen der mittelalterlichen Lyrik*, Deutsche Vierteljahrschrift 1975/1.)

⁷Kristeller szerint a vitairodalom minden formája nagyon népszerű volt a firenzei akadémia körében. A platóni dialógusok mellett a középkori Streitgedicht hagyományát is felújítják. (KRISTELLER, *Humanismus und Renaissance*, II, 67–71.)

⁸Ezért az adatért Szörényi Lászlónak tartozom köszönettel.

hasznoló *Conquestio* mind megtartja az ábrázolásban a konkrét életeseményyszerűséget, tehát bennük az egyéni élethelyzet, a biografikusnak láttatott történet stilizálódik élethelehetőségek kontrasztjává (például a Balázshoz címzettben), vagy általánosítódik az ősidők boldogságához képest megromlott emberi lét példájává (*De se aegrotante*...) stb. Persze ez nem szubjektív líra, „élményköltészet”.⁹ A költői megjelenítés fő feladata itt is a személyes történet *költői témává* alakítása, tehát olyan stilizálása, amely korábban megverselt élethelyzetekhez *hasznalóvá* teszi, (ez a mitológiai vagy történeti példa, hasonlat vagy metonimikus utalás szerepe) – valamint (a szintaxis síkján)¹⁰ a költői beszédnek hagyományos költői kifejezések, öröklött szókapcsolatok újrendezett sorában történő kibontakoztatása. Az *Ad animam suam* azonban nemcsak e tradicionalizmus értelmében személytelen vers. Janus itt életművében először és utoljára – kísérletet tesz arra, hogy az emberi létezésről végső, filozófiailag érvényes értelmezést és értékítéletet adjon. S ennek formája már nem lehet a biografikus cseménynek mitológiai utalással, exemplummal történő általánosítása, hanem csak a megjelenített *eleven mítosz*: az emberi egzisztencia antik-neoplatonikus mitológemája.

Az első 16 sor a lélek (mens) eredetét, és alászállását, a testbe költözésig vezető útját beszéli el. A második rész (17–32) a földi lét „története”, majd a záró, harmadik versrész a visszatérés(ek)e)t vetíti előre, és az út tanulságát összegezi. A három részből az első a neoplatonizmus asztrológiai lélek-mítosza, a mikro- és makrokozmosz analógiájának gondolata köré szerveződik; a második a földi létet hagyományosan, (a keresztény és neoplatonikus gondolkodásban egyaránt létjogosult anyag, sár, cserép stb.) toposzszerűen, valamint az antik orvostudomány metafizikai filozófiai igényű *négy elem*-tanának szimbolikájával jeleníti meg; a harmadik pedig inkább metafizikai és *létfilozófiai* jellegű: a világ harmonikusságának és diszharmonikusságának, a létezés szabadságának és körtyörtelen felsőbb hatalmaktól („immitia fata”) irányítottságának, valamint a végtelen ciklikusság lehetséges perspektívájának kérdéseit veti fel.

Huszi József Janus-monográfiájában¹¹ saját maga helyesbítette korábbi tévedését: a vers kezdő része nem horoszkóp, hanem a lélek (tehát minden lélek) földre ívelő útjának, a hagyományos neoplatonikus elképzeléshez hű elbeszélése. Ebben Janus Macrobius művét, a *Commentaria in Somnium Scipionis*-t követi. Úgy véljük, a vers későbbi interpretátora (Miklós Pál) sem Huszi tévedésének karakterisztikus voltát, sem felfedezésének jelentékenységét nem vette eléggé figyelembe. Az előbbi például figyelmeztetésül szolgálhatott volna: a mítikus léttörténet nem a személyes vonatkozásokat, hanem éppen az általános helyezi előtérbe. A mű tanulmányozása pedig rögtön meggyőzi olvasóját: Janus *eszmet-filozófiai és nyelvi tekintetben egyaránt* forrásának tekintette Macrobiust, akinek műve így (bizonyos mértékben) kulcsot is ad az elégiához. (Egyelőre csak e „kulcsok”, művelődéstörténeti, történeti poétikai adatok elsorolására szorítkozunk.)

Az első nyolc sor az alászállás első szakaszát, a csillagkörön, vagyis a hét planéta feletti szférán át tett utazást írja le. Értelmezési problémát egyedül az 5–6. sor jelent: „*Nec te... Lethaeae nimum proliit humor aquae*”. Ennek a mozzanatnak kiemelt fontosságot tulajdoníthatunk, mert eltér a mítosztól,¹² a léleknek ugyanis meg kell merítenie a Létbe vizében, hogy elfelejtse saját isteni lényét és égi hazáját, tehát hogy vágyakozhasson a testbe költözésre, ill. hogy otthonos lehessen – ha tökéletlenül is, minduntalan homályosan vissza-vissza vágva – a földi létben.¹³ Ez az ellentétes állítás így

⁹ Az „élményköltészet” terminust csak úgy tekinthetjük használhatónak, ha az egy bizonyos költői konvenciót jelöl, tehát a lírai költészetnek egy olyan történetileg kialakult hagyományát, amelyben a lírai én önmagáról azt hivatott elhíttetni, hogy lényegileg azonos az írói személyiséggel, szerepe az én-kinyilvánítás, én-kifejezés.

¹⁰ Az irodalmi kód szintaxisáról van szó. Vö. tanulmányunk első részével.

¹¹ HUSZTI József, *Janus Pannonius*, Pécs, 1931. 215. és a hozzá tartozó jegyzet. (ill. uő. *Janus Pannonius asztrológiai álláspontja*, Minerva, 1928. 58.)

¹² Ennek a motívumnak már Miklós Pál is figyelmet szentelt. Véleménye szerint a költői igazmondást hivatott igazolni. A motívum önmagában ugyan jelenthet ilyesmit, de a vers kontextusában ez bizonyára téves interpretáció. Janus *poeta* voltáról a szövegben sehol nincs szó, sőt a megjelenített én hangsúlyozottan a „*miserandus homo*” szerepét veszi magára.

¹³ Macrobius így ír erről. „... oblivionis fluvium aliud non esse adserentes quam errorem animae obliviscens maiestatem vitae prioris, qua antequam in corpus truderetur potita est, solamque esse in corpore vitam putantis.” (C. S. S. I. 10. 10.)

többszörösen is kulcsfontosságú a versben. Egyrészt megalapozza a párbeszéd lehetőségét, hiszen a visszavágódás kifejezéséhez, a visszatérés mindent tudó előrevetítéséhez elengedhetetlenül szükséges az előtörténetre való emlékezés. (Más megalapozást ez a racionális, minden misztikától, víziótól idegen szemlélet nemigen adhatna.) Másrészt pedig test és lélek konfliktusának is itt rejlik a forrása: *lélek nem felejtette el isteni eredetét*. E motívum jelentőségét azonban csak később érthetjük meg.

A 9–14. sorban a *mens* a hét planéta szféráján átsuhanva mindegyikük szubsztanciájában részesül:

Hinc tibi Saturnus rationem, Jupiter actum,
Mars animos, sensum Phoebus habere dedit.
Affectus Erycina pios, Cyllenius artes,
Augendi corpus Cynthia vim tribuit.

E költői elbeszélés fő sajátága, hogy nem emel ki semmilyen adományt. Még az *artes*-t, vagy a *rationem* sem – a lélek mindenből egyaránt részesül. Az ábrázolás tehát nincs alávetve a személyes, individuális kiválóság öntudatának – a *lélek univerzálisan, mint lélek kiváló*. Asztrológiai vonatkozásban a minta most is Macrobius,¹⁴ nyelviileg viszont komoly az eltérés. A *versszöveg nagyon tömör, az elmondás tempója gyors*, sietős. Topikus megformálás tekintetében pedig bizonyos mértékben hasonlít a középkori himnuszoktól hasonló asztrológiai jellemzéseire. Egy Assisi Szt. Kláráról szerzett XV. századi – tehát többé-kevésbé kortárs! – szekvenciában például (Analecta Hymnica 44. 97.) a hősnőnek Saturnus „timor”-t, Mars „fortitudo”-t, Venus „pietas”-t ad stb. Annak ellenére, hogy a két vers el is tér egymástól, – hiszen Janus tudós pontossággal követi az asztrológiai elképzelést, sőt autonomaisiái révén még költői allúziókkal is megtűzdeli rövid négy sorát –, feltételezhetjük, hogy e költői megoldás közhely lehetett a korabeli költészetben.

A beszédssituáció elemzése során mondtuk: a szövegben feltehetőleg a *mens* és *corpus* összekötője, a kettő együttese mond én-t. Ez megfelel a vers egyik fő jellegzetességének, ti. hogy a beszélő mind a lelket, mind a testet önálló létezőként, *kívülről szemléli*. Nos, a *mens*-nek és a hozzá társult minőségeknek általános emberi érvényű ábrázolása szervesen illeszkedik ebbe a keretbe. E versgondolat ugyan távol áll az általában forrásnak vélt firenzei neoplatonizmustól, – bármennyire is ellentmondásos és sokértelmű Ficino tanítása –, hű viszont Macrobiushoz, aki szerint a lélek individualitását egyedül a testbe költözés aktusában nyeri el.¹⁵ (Nem tudhatjuk, hogy a vers-énen túli Janus is osztotta-e ezt a nézetet, a költeménynek viszont integráns része, s az elvonatkoztató, ideális léttörténet költői megalapozásában fontos mozzanat.)

Az eddigi sietős – mintegy az alázuhanás tempóját felvevő – elmondás a 13–14. sorban hirtelem lelassul, megtorpan, a Hold szubsztancialitását külön két sor értelmezi:

Augendi corpus Cynthia vim tribuit.
Cynthia, quae mortis tenet et confinia vitae,
Cynthia sidereo, subdita terra polo.

A 14. sor inkább nyomatékosító jellegével szemben gondolatilag lényegesebb a 13. sor kijelentése, amely szó szerinti Macrobius-idézet.¹⁶ A Hold vonja meg élet és halál határát, ő a *fiatárvonál* az élet: az égi világ, és a halál: a földi világ között. A lélek testbe szállása mintegy a halálát jelenti (amelyből majd visszatéréskor újraéled).¹⁷ Az elbeszélés megtorpanása így egyben mimetikus is: a határhoz érkezés pillanatát imitálja. Elsősorban azonban az *idézet e konnotációja révén válik a janusi versgondolat egyik alapmondatává: az ezután következő rész a testi létet valóban a felbomlás, a diszharmónia, a betegség, a halál világaként jelenti meg*. A Hold szerepének e kiemelése tehát előlegezi a

¹⁴C. S. S. 1. 12. 14. (kivonatolva idézve: „in Saturni rationem et intelligentiam. . . in Jovis vim augendi. . . in Martis animositatis ardorem. . . in solis sentiendi opinandique naturam. . . quod. . . desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi in orbe Mercurii. . . etc.”)

¹⁵M. SCHEDLER, i. m. 37.

¹⁶C. S. S. 1. 11. 16.

¹⁷Macrobius nem fukarkodik az olyan hasonlatokkal, mint: a test a lélek börtöne, koporsója, láncba stb., a földi lét pedig az alvilág, a halál birodalma. (PI C. S. S. 1. 11. 3., vagy 1. 11. 10. 11.)

versbeszéd himnikus-ódaiból elérikusba, panaszosba fordulását (15–16. sor), és egyben előrevetetten mitikus-szimbolikus magyarázatát is adja a földi lét nyomorúságának.

A tisztán asztrológiai spekuláció szintjén Janus Pannonius már korábban is hasonló szerepet tulajdonított a Holdnak. Az *Invehitur in Lunam* című elégiájában a Hold halált hozó voltát – a humorális elmélet asztrológiai vonatkozására hivatkozva – nedves-hideg karakterével hozza összefüggésbe:

Summa tuae cum sint virtutis, frigus et humor,

Esse salutaris qua ratione potes?

Frigus et humor agunt, ut vexent corpora morbi,

Ut nata intereant, frigus et humor agunt.

(„Mert hisz a nedvesség s a hideg teszi főleg erődet,

Hát mi joga lennél üdvöt-adó hatalom?

Nedvesség s a hideg kínozza a testet a kórral,

Nedvesség s a hideg hoz születőre halált.”

(Nemes Nagy Ágnes fordítása)

Az *Ad animam suam* ellenben már mindkettőt – a Hold negatív asztrológiai szerepét és az orvostudomány humorális elméletének asztrológiai vonatkozását egyaránt – magasabb, mitikus-archetipikus szintre emeli: ahogy az előbb a Hold ártó szerepét az égi és földi lét metafizikai minősítésévé változtatta, akként ábrázolódik az alábbiakban a földi lét a betegség, a felbomlás világaként. A 21–26. sor tehát nem a szerző körképének naturalista részletezése – mint ahogy azt Miklós Pál hitte¹⁸ –, hanem a négy alapminőség, a hideg és a meleg, a száraz és a nedves egyensúlyának megbomlását mondja el.¹⁹

Nam mala temperies discordibus insita membris,

Diversis, causas dat sine fine, malis.

Continua ex udo manat pituita cerebro,

Lumina, nescio, quo, saepe fluore madent.

Effervent renes, et multo sanguine abundat,

Sub stomacho calidum frigidiorie iecur.

A most is kívülről láttatott, tárgyilagos leírásban minden az össze nem egyezést, a rend felbomlását, a kaotikusságot hangsúlyozza. A betegség többszörösen is szimbolikus értelmű. Először a *szervek* maguk is szimbolikusak: *Macrobiusnál az agy a lélek lakhelye*, a gyomor az életet fenntartó fő szerv, – hagyományosan a rosszkedv lakhelye, a máj pedig tiszta vér, a haragot, a szenvedélyeket jelképezi stb.²⁰ Másodszor elvont maga a betegség. Harmadszor pedig mivel a diszharmónia, a káosz az anyagra, a *molle lutum-ra a carneā testā-ra* vonatkozik, gondolhatjuk, hogy a *betegség az anyagi lét romlandóságát, kaotikusságát, tehát halál-karakterét szimbolizálja*. Végző soron innen, a 26. sortól visszatéekintve érezzük indokoltnak a 17–18. sor *látszólagos* öndicsérését: a beszélő forma és *statura* szépségének hangsúlyozásával Janus nem egyedül küllemében lelt gyönyörűségét akarja tudtunkra adni, hanem

¹⁸ „A testi szenvedés prózai mozzanatainak naturalista leírása” ez, állítja. (i. m. 487.)

¹⁹ A klasszikus orvostudomány megalapítója, Alkmaiosz szerint az emberi test a négy alapminőség: a száraz és nedves, a hideg és a meleg egyensúlyára épül, a betegség pedig nem más, mint az egyensúly megbomlása. E filozófiai igényű tan – hiszen a harmóniát, az egyensúlyt gondolja a létezés alapjának – az egész görög hagyományban tovább él, továbbfejlődik. A hipokratészi iratokban a négy elem tanára épülő ún. humorális elmélet már asztrológiai elmélettel társul. E szemlélet szerint a négy minőség egyensúlya megfelel a test négy alapnedve harmóniájának. A különböző égitestek kihatnak a testre, s szerepet játszanak az egyensúly megbomlásában. (Vö. HORNYÁNSZKY Gyula, *A görög felvilágosodás tudománya, Hippokratész*, Bp. 1910.) Az antik elmélet az egész középkoron át tovább-él, így Janus ezt bárhonnan meríthette. Macrobius könyvében is szerepel.

²⁰ Ezt a jelképeséget jelen keretek között nem tudjuk interpretálni. Az archetipikus jelentés magyarázatánál még visszatérünk rá.

forma és *anyag* között von különbséget.²¹ (A *forma* és *statura* szó nem érzi hanem inkább filozófiai jelentésére figyelmeztetett már az ideális, minden konkrétumot mellőző nyelvi megfogalmazás is.) A földi élet halál-karakterének már a Hold határt vonó funkciójával bevezetett motívuma ezzel tovább konkretizálódik: a versbeszéd utalásrendszerében kirajzolódik a vers világszemléletének kulcsfontosságú konstituense; az *amor* filozófiájának különös, negatív, tagadó formájú idézése.

Marsilio Ficino Symposion-kommentárjában a harmóniát már a földi életben elérhetőnek tekinti. A test edzheti magát a betegségekkel szemben, a lélek nemesíthető, a kontempláció elvezethet az isteni igazság megismeréséhez. A világ – a test és lélek, az ember és az univerzum – e harmóniáját Erósz biztosítja. Erósz: a vágy a szépre – idézi Platón – Szókratészt, Erósz a világlelek sóvárgása az istenre, az anyag sóvárgása a világlelekre – fűzi hozzá kommentárul. Erósz „a mindenség képzője és összetartója”, „Erósz jelen van mindenben, áthat mindent, ő minden dolog teremtője és mestere.”²² Ő biztosítja a négy elem harmonikus egységét – ismétli Pseudo-Dionysios gondolatát. „A tagok egysége egymás iránti szeretetükből táplálkozik. Ezt a test nedvein és a világ elemein egyaránt megfigyelhetjük.”²³ (Test és lélek harmóniáját is a szeretet biztosítja: a lélekben két fény van – hangzik az Eryximachos-beszéd interpretációja – az *isteni* szeretete és a *természet* szeretete. Az egyiket a lélek feladja, és testbe száll: „Ezért alámerült a lélek a test mélyébe, mint a Létke vizébe, egy időre önmagát felelte, és az érzékiségét vezéreltetett. . .”)²⁴

Ezután áttekinthetjük a lírai párbeszéd összefüggérendszerét. 1. Az 5–6. sor szerint a *mens* nem ivott a Létke vizéből, nem felelte el isteni származását. A lélek emlékezése így egyrészt megalapozza a beszéd lehetőségét, másrészt viszont az emberi lét disszonanciájának végső oka is: a lelket nem vezérli e hitvány lét iránti szeretet, nem felelte el másik, sokkal erősebb vonzódását. Ezért nem retorikai fogás (csupán) a beszélő vádló kérdése: „*An te forte ideo gracilis compago iuvabat, Ut saperes, tenui carcere clausa magis?*” (27–28.) És ezért figyelmeztetheti a *mens*-t a lét szomorú tapasztalatának elmondása után: ne igyék soha a Létke vizéből! „*Immemoris fugito pocula tarda lacus.*” (36.) A visszautalás kétértelműsíti ezt a felszólítást. A közvetlen előzményből úgy is érthetnénk, hogy *ezt* a földi életet, örök tanulságul, ne feledje. Az ismétlődés révén viszont azt is jelentheti, hogy önmagát, saját isteni lényét ne feledje! (E kétértelműséget azután a folytatás is megtartja, illetve kettéválasztva értelmezi.) 2. Anyag és szellem, test és lélek között tehát nincs valóságos összetartozás: a világ kettévált, diszharmonikus, az élet nyomorúságos, csak szenvedések sora. Ahogy a lélek nem hatja át szeretetével az anyagot, akként a test tagjai, nedvei is csak szétbomlóak, kaotikusan rendezetlenek lehetnek. A harmóniát csak a szeretet valamelyik formája hozhatná létre: „*A u t igitur commissa diu bene membra foveto. A u t deserta, cito rursus in astra redi.*” (33–34.) 3. A vers további menete azonban már csak az utóbbi lehetőséggel számol (hiszen az én egész eddigi tapasztalata ellentmond az előző realitásának). Az elképzelt *ascensio*-val mégsem éri el a lélek az örök boldogságot, *Janus túlvilágának* ura a *könyörtelen fánum*,²⁵ amely a lelket újra visszatérésre kényszerítheti. E túlvilágban sincs szabadság: a sors kényszerítő hatalma végtelen ismétlődés elindítója lehet. Az utolsó sorok ezáltal egy könyörtelenül megújuló *végtelen*, örök szenvedéstörténet lehetőségét képzelik el, amelyet a lélek *csak* a lélekvándorlás motívumával, az alacsonyabb rendű inkarnációk talán kevésbé nyomorúságos voltának vizsgálatával enyhíthet:

Quisdi te cogent immitia fata reverti,
 Quidlibet esto magis, quam miserandus homo
 Tu vel apis cultos, lege dulcia mella per hortos

²¹ A neoplatonikus elképzelés szerint a szublunáris világ, tehát a természet birodalma formából és anyagból áll. Az anyag önmagában formátlan és élettelen. (vö. pl. PANOFSKY, i. m. 132.)

²² Marsilius FICINUS, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Leipzig, 1914. 78.)

²³ I. m. 82.

²⁴ I. m. 95–96.

²⁵ És ez ismét egy olyan döntő mozzanat, amely Janust elválasztja a firenzei neoplatonizmustól, s egyúttal Macrobiussal rokonítja. Janus Pannonius antik, eredendően pogány létszemléletének egyik döntő eleme ez. Plotinosz morális, Platón metafizikai, és Marsilio Ficinónak a kettős vonzódás, a „kétarcú” amor dialektikáján alapuló magyarázatával szemben a magyar költő a fánum-hit mechanikus elképzelését újítja fel. A vers vége felől tekintve az „immitia fata” uralma mintegy az előző szövegrészekre is érvényessé válik: ebben az összefüggérendszerben sorsszerű például a Létke-motívum is.

Vel leve flumineus, concine carmen olor,
Vel silvi vel pelagove late, memor omnibus horis
Humana e duris corpora nata petris.

A költemény létszemléletét tehát az emberi lét neoplatonikus mítoszának tragikus átférfalásaként értelmezhetjük. Tragikus, mert az emberi létet egyértelműen negatív értékűnek minősíti, feloldva a firenzei neoplatonizmus nagyon is következetes következetlenségét: ti. hogy egyszerre állítja a szellem jelenlétét az anyagban és panaszkodik a földi világra, mint börtönre. Tragikus továbbá azért is, mert a földi lét diszharmóniájának feloldását időlegesnek tekinti. S ez a tragikum – a végtelen ismétlődés, a ciklikusság tragikuma – már eredendően antik, pogány jellegű, sőt bizonyára polémikusan is az: joggal láthatjuk benne a keresztény eszkatologikus szemlélet mintegy ironikus tagadását. Hasonlóan ironiát – tragikus ironiát – fedezhetünk fel az ismétlődés-gondolat konkrét költői elképzelésében is; a lélek-vándorlás e költői víziója nemcsak az örökkévalóság megváltó képzetét rombolja le, hanem az inkarnációk hagyományos értékrendjét is, a keresztény hierarchiát is! Ezért nem feloldóan idilli az utolsó sorok természeti világa, harmóniája a létezők nagy láncolatának megkérdőjelezésével jelen-
tekeny mértékben korlátozódik, látszólagossá válik.^{2 6}

*

Végző soron megállapíthatjuk: Janus Pannonius *elégiája a filozófiai tankölteményhez is közelít.* Janus Pannonius előtt az emberi lét hasonlóan teljes, örökkévalóság igényű, filozófiai (és nem tisztán teológiai) szintű költői, illetve lírai (vagy többé-kevésbé lírai) megformálására csak a tankölteményekben találunk példát, leginkább a középkori költészet nagy neoplatonikus tankölteményeinek egyes líraibb, különálló műalkotásnak is tekinthető részeiben. Bernardus Silvestris félig versben, félig prózában írt *Cosmographiá*-jának egyik szereplője, a *Nous* például, egy csodálatosan szép énekben összegezi az emberi egzisztencia eredetét, lényegét, értelmét.^{2 7} (Mellesleg még a forrás is ugyanaz: a XII. századi neoplatonikus gondolkodó és költő is Macrobius művét felhasználva készítette versét!) E himnusz bizonyára kevésbé közismert, így hadd idézzünk belőle egy hosszabb részt:

Sensilis hic mundus, mundi melioris imago,
ut plenus plenis partibus esse queat,
effigies cognata deis et sancta meorum
et felix operum clausula fiet homo.
Mentem de coelo, corpus trahet ex elementis,
ut terras habitet corpore, mente polum.
Mens, corpus, diversa licet, jungentur ad unum,
ut sacra complacitum nexio reddat opus.
Divus erit, terrenus erit, curabit utrumque
consiliis mundum, religione deos.
Naturis poterit sic respondere duabus
et sic principiis congruus esse suis.
Ut divina colat, pariter terrena capessat,
et gemine curam sedulitatis agat,
Cum superis commune bonum rationis habebit,
distrahet a superis linea parva hominem.

^{2 6}Ne feledjük: Platón Phaidonjában az állati testbe költözés büntetés, lealacsonyodás. Ficino, aki szimbolikusan értelmezi a lélek-vándorlás tanát, erkölcsi lealjasodásról beszél (a lélek lealázza magát, olyanná válik, mint a disznó, a farkas stb.) Természetesen nem kívánjuk tagadni, hogy a létezés egyszerű formái, vagyis a természeti létezés nemes válfajai, mint például a madaré vagy a méhé mindig is megteremtették egy olyan természet-mítosz lehetőségét, amely e létezésekben az emberi léthez képest valami romlatlant, harmonikusát lát. Ám ez a naivítás Janustól teljesen idegen.

^{2 7}Cosmographia II. 10. Vö. Brian STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester.* Princeton University Press 1972.

Bruta patenter habent tardos animalis sensus,
 Cernua dejectis vultibus ora ferunt,
 Sed maiestatem mentis testante figura,
 tollet homo sanctum solus ad astra caput,
 Ut celi leges in deflexosque meatus
 exemplar vite possit habere sue.
 Omnia subjiat, terras regat, imperet orbi
 primatem rebus pontificemque dedi.
 Sed cum nutarit, numeris in fine solutis,
 machina corporea collabefacta domus,
 aethere scandet homo, jam non incognitus hospes,
 perveniens stelle signa locumque sue.

Bernardus és Janus költeményét nyilvánvalóan ég és föld választja el egymástól. A chartres-i neoplatonikus iskola bölcseleje *himnuszában* az istenképmás „homo faber”-t éneкли meg, aki: „tollet sanctum ad astra caput”, a magyar humanista *elégijája* viszont a „miserandus homo”-ról szól. A hosszasan sorolható számottevő eltérések ellenére is összekapcsolja őket azonban az a törekvés, hogy a költészet nyelvén kívánnak adni tudományosan és filozófiailag érvényes értelmezést az emberi egzisztenciáról. S ha Bernardus főleg abban különbözik Janustól, hogy műve túlzottan tankölteményszerű, ez már nem mondható el egy korábbi neoplatonikus filozófus-költőről, Boethiusról. A firenzei akadémia körében is becstűlt filozófus²⁸ a *Consolatio* egyik lírai darabjában elbeszéli²⁹ a lélek (*mens*) ascenzió-ját, megtérését égi hazájába. Kétségtelenül nagyon másként, mint Janus, de abban mégis közösek, hogy már Boethius is abban fáradozik, hogy a fény-sötétség ellentétezt a költemény képi szimbolikájának alapmotívumává tegye, továbbá már ő is törekszik a lélek csillagközi útjának költőileg és asztrológiailag egyaránt hiteles, részletező ábrázolására. Mennyivel könnyedebb, költőileg oldottabb itt a tanítás, mennyivel zeneibb a versritmus, tökéletesebb filozófia és lírai költészet egysége! *Philosophia* tanításában a lélek:

„aut comitetur iter gelidi senis
 miles corusci sideris,
 vel, quocumque nicans nox pingitur,
 recurat astri circum
 atque, ubi jam exhausti fuerit, satis,
 polum relinquat extimum,
 dorsaque velocis premat aetheris
 compos verendi liminis.
 Hic regum sceptrum dominus tenet,
 orbisque habenas temperat
 et volucrem curram stabilis regit
 rerum coruscus arbiter.
 Huc te si reducem referat via,
 quam nunc requiris immemor
 haec, dices, meministi, patria est mihi,
 hinc ortus, hic sistam gradum.
 Quodsi terrarum placeat tibi
 noctem relictam visere
 quos miseri torvos populi timent,
 cernes tyrannos exules.”

²⁸ Lásd Marsilio Ficino Klibansky által idézett levelét.

²⁹ *Consolatio Philosophiae* IV. 1.

(Hegy György fordításában:

Útját megosztja, a fagyos
Vénhez csatlakozik, katonája lesz
A villogó bolygónak ő,
Vagy fut az egyik, az éjre aranyhímet
Vető csillag nyomán körül,
És bebarangolván az eget nyomul
Messzebre, túl a póluson,
S máris a gyors éter hátára lép,
A szent sugárözönben áll,
Ott, hol trónol a mindenség ura
Fényárban, a legfőbb király,
S tartja a gyeplőt, száll a világ-szekér,
De meg se moccan ő maga. . .
Hogyha az elfeledett s keresett uton
E helyre visszajutsz megint,
„Emlékszem – szólsz majd – ez az én hazám!
Szülőhazám, Megállok itt.”
S látod (hogyha kívánsz letekinteni
Az elhagyott föld-éjbe még):
Kit nyomorult nép fél odalenn, a vad
Kényúr e honból száműzött.)

Annak természetesen semmi értelme nem volna, ha a két költőt hosszasan hasonlítgatnánk. Célunk mindössze annyi volt, hogy bizonyítsuk: Janus Pannoniust megelőzően a neoplatonikus hagyományban már kialakul e tanítás valódi költői nyelve, amely (egyedi különbözőségeket figyelembe véve is) tradíciót teremt. Nincs bizonyítékunk arra, hogy Janus ismerte volna e költő-filozófusokat, de nem is fontos ez. Műve enélkül is folytatója és átalakítója ennek a hagyománynak. Nyelvi, poétikai tekintetben talán nem minden újítását érezhetjük sikeresnek, hiszen antikizálásával, körülményesebb szöfűzésével nehezkesebbé, darabosabbá is tette elégiáját. A mitikus asztrológiai téma belső dialógusban történő előadásával viszont egyedülállóan új formát teremtett.

Összefoglalva az eddigieket: az *Ad animam suam* az emberi egzisztencia neoplatonikus mitológemájának elégikus-bensőséges költői megjelenítése, amelyben Janus tényszerűleg a pogányabb szemléletű Macrobiust követi. Macrobius tanítása ugyanis lehetőséget ad az emberi lét nem szabadság-elvű, tragikus felfogására, s alapja lehet a lírai én egyetemes panaszának. Poétikai tekintetben a janusi vers ugyan kétségtelenül humanista alkotás, létrejötté mégis elgondolhatatlan a középkori latin költészet – mind a dialógusköltészet, mind a filozófiai didaktikus művek – hagyománya nélkül. E sokféle, inkább körülró eredeztetés viszont egyértelműen a janusi mű eredetiségét támasztja alá.

3. Literális, allegorikus és szimbolikus-archetipikus jelentés

Janus elégiája tehát a lét tökéletlenségének, diszharmonikuságának tapasztalatát értelmezi az emberi lét neoplatonikus mítoszának költői megjelenítésével. A mítosz tartalma, láttuk, elvont, ideális: a lélek a versben az emberi lélek, a test: a betegség: a betegség, az anyagi lét általában, a transzcendens világ pedig a túlvilág, minden lelkes lény csillagközi otthona stb. Elvonatkoztatató, mitizált a beszédhelyzet is, állapítottuk meg: Janus az egyszerű magánbeszédet fiktív párbeszéddé alakítja: az én-szavává a lélekhez a lélekről és a testről, illetve önmagához a kettő egységéről. A szöveg személyességét így másutt, egy sokkal áttételesebb szinten, a reflexiókban, illetve a beszélő érvelésének módjában kell keresnünk. Ez a személyesség természetesen nem a lírai én és a biografikus én viszonyát érinti, hanem arra kérdez, hogy mennyiben látta magát a vers a beszélő én subjektivitásának azt, amit elmond? Az elmondás mikéntje hogyan formálja át azt az ítéletet, amit a vers a világról kimond? Vagyis mennyiben maga, középpontja a mítosznak az elbeszélő személyes kifakadása (30–32. sor)?

Az érvelés, az elbeszéltek reflektálásának módját a kettő – elbeszélés-leírás és hozzá fűzött értelmezés, kommentár, reflexió – viszonyában, dinamizmusában ragadhatjuk meg. A szöveg első 26 sorában szembetűnően dominál az objektív leírás. A lírai elbeszélő mindössze kétszer két esetben minősít közvetlenül. Az 1–16. sorban a *mens*-ről két, egy tagadó formában állító, pozitív és egy enyhén elmarasztaló ítéletet hallunk: a 3. sor pozitív, megerősítő „*Nil querimur de te*” közbevetése utaló szerepű, kontrasztpárja a későbbi *queror*-nak (a szövegben: „poenitet”). A 15–16. sor pedig átvezető funkciójú, a hangnembváltást készíti elő: „*Carnea prae coelo, sed tibi testa placebat, hac melior certe testa legenda fuit.*” A második leíró rész két reflexiója szerkezetileg az előző kettőt ismétli: a 17. sorban a *forma* kifogástalanságáról, a 19.-ben a *test* kifogásolhatóságáról esik szó. A lírai énnak a leíró-elbeszélő részbe szőtt reflexiói tehát két, egymással is kontrasztív-analogikus viszonyban lévő ellentét-párt alkotnak, s így végső soron az objektívnek láttatott tartalmakhoz igazodnak, mintegy nyomatékosítják, annak minőségét hangsúlyozzák, szubjektíve is megerősítik. A 27–32. sor *tiszta reflexivitása ezeket az ellentéteket bensőségestti*: az én, mint az élő ellentmondás, össze nem egyezés magára veszi az előbb elbeszéltek feszültségét. Hiszen az én: *test és lélek együttese*, léte önmagában feszültségen, ellentétben alapul. Ez az első személyű panasz – úgy érezhetjük – talán korlátozza a versmítosz általános érvényűségét. A szenvedés most mintha kimért sors, egyedi tragédia, véletlen vagy választás következménye lenne. A 29–34. sor pedig *személyes* szembehelyezkedés az elviseléssel, a léttapasztalatnak törvényszerűségként vagy adottságként történő elfogadásával. *Az élet: egészség*, – vagyis harmónia, test és lélek harmóniája. Ennek hiánya csak vegetálás, (lassú) halál. Ahogy a *Conquestió*ban mondja:

Tollite me potius, nec in hos servate labores,
O si quos tangunt inferiora, Dei!
Vita valetudo est; jugi qui peste laborat,
Non vivit, lenta sed mage morte perit.

(Áprily Lajos fordításában:

Inkább oltsatok el, de ne tartsatok itt csupa kírna,
Hogyha a földi világ érdekel, isteneink!
Élet: egészség. És akiben nem szűnik a kórság,
Csak sorvad, nem is él, végzete lassú halál.)

Ez az idézet is azt bizonyíthatja, hogy bármennyire is rokon egymással a két elégikus panasz, különbözőségük sokkal számottevőbb. Az *Ad animam suam* személyes panaszra ugyanis már rögtön a következő sorban az egyetemes harmónia vágyának kifejezésévé formálódik: „*Aut igitur commissa diu bene membra foveto. Aut deserta, cito rursus in astra redi?*”. A következő lépcsőben a környörtelen fátumok kormányozta világ víziójában pedig már egyéntől, személyes sorstól függetlenül mutatkozik az emberi lét eleve nyomorúságosnak, hogy azután a zárószentencia már valóban minden szubjektív tapasztalattól független értékítéletet mondhasson a létről: „*humana e duris corpora nata petris*”. (Ez az ítélet nyilvánvalóan nem következhet a személyes lét szenvedésteliségéből, a következtetés legfeljebb csak fordítva lehetséges, hiszen *eredetmítosz*ról van szó.)

A vers egész-kontextusát tekintve tehát a pszichológiai mozzanat, a történes szubjektív egyéni biográfiaként láttatása csak a középső versrészben dominál, érvényességét a közrefogó részek korlátozzák. Az érvelő invenció személyessége így pontosan meghatározható szerepet tölt be: a vers jelentésstruktúrájában a literális jelentés szintjén helyezkedik el. Ezt a literális jelentésszervezettséget azonosíthatjuk a szöveg költői megformáltságának legalsó szintjével, a retorizáltsággal. Ez annál is jogosultabb, mivel a költői-köznyelvben a retorizáltság mértékének joggal számíthatjuk a szónoki meggyőző erő mértékét, a szónoki beszédszerkezet kidolgozottságát (és nem a literális és metaforikus jelentés arányát). A költemény e szervezetségére további két, magasabb rendű szervezetség épül, a versszöveg allegorikus és szimbolikus-archetipikus jelentésstruktúrája.

3.2 Allegorikus jelentés: a vers képi-vizuális síkja

A szöveg allegorikus jelentésszerkezetét – tehát annak az eljárásnak az eredményét, amely a líraian elbeszélte egyéni sorsot a nyelvi szöveg vizuális, képi megformálásával az emberi sors példájává emeli – a felsorolt mitikus anyag egységé szervezéseként értelmezhetjük.

Az *Ad animam suam*-ban a neoplatonikus mitológéma, az antik fánum-hit és az emberi egzisztencia klasszikus görög mítosza (Prometheusz, majd Deukalion és Pyrrha emberteremtése) egységesül – konnotatív és képiles egyaránt – egy vergondolatá. Ezekre az összefüggésekre már rámutattunk. Csupán két kiegészítést teszünk. A humanista költészet ismerőjét bizonyára meglepetésként éri, hogy ebben a versében Janus mennyire mellőzi az antik mitológiát – összesen kétszer két sorban (11–12. 31–32.) használ diszítő funkciójú mítoszi utalást, amelyek közül az első páros tisztán ornamentals, a költői stilizálás eszköze, az utóbbi pedig talán allúzió a mitikus ősidők robusztus-egészséges világára, de egyben fölös tudóskodás is. Ettől eltekintve a vers hármasság tagolódású képszerkezete, mely az asztrológiai képektől a test világán át a természetig illetve az élettelen köig ível, koherens, mitikusan tökéletesen felépített. Továbbá meg kell állapítsuk, hogy Janus elégiája a humanista költészet *koinéj*-től e sajátosságával igencsak elkülönül. A humanista versek döntő többsége – csak az elsőrangúakat számítva is – egyáltalán nem, vagy csak gyengén stilizált, a költők többsége nem törekedett képi egységre. E tekintetben Janus többi elégiája is sokkal eklektikusabb.

3.3 Szimbolikus-archetipikus jelentés

XV. századi alkotásról lévén szó, még e legnagyobb szintű költői jelentésszerveződést is le tudjuk vezetni a szövegben felhasznált műveltséganyagból. Hiszen a toposzok, motívumok felhasználása konvencionális, szimbolikus jelentésük nem önkényes, nem az egyedi mű szülötte, hanem szigorúan hagyományhoz kötött. Mégis igen kétes vállalkozás e korban oly távoli, latin nyelvű versszöveg költői szerveztségének interpretálása (poétizálás), mert korántsem tudunk úgy latinul, mint a vers szerzője vagy akár korabeli olvasója, s mert illuzórikus azt képzelnünk, hogy mindazokat az utalásokat, asszociációkat, amelyeket a szöveg kétségképpen felkelt megértőjében, valaha is érthetjük. Így a keveset mondás és a tévedés rizikóját vállalva készülünk neki az alábbiak elmondásának.

Az emberi sors mitikus allegóriába foglalását a Janus úgy poétizálja egyetlen jelképpé, hogy a hármasság tagolt léttörténetet a beszédretorika és a felhasznált bölcséleti-mitikus anyag egységesítésén túl konnotatív, szimbolikus egységessé dolgozza ki, – mégpedig elsősorban a versszöveg egészében ható archetipikus szimbólumok révén. Ez az archetipikus szimbólumrendszer a négy őselemre épül.

Az első részben már rögtön az első két sor bevezeti a vers alapvető ellentétét: a *mens* fény- és tűzkarakterét a fehér szín és a fénylés konnotálja:

Mens, quae lactiferi niveo de limite circi,

és nemcsak azáltal, hogy a „tej” és a „hó” egyaránt valami világosat jelöl, hanem a nyelvi asszociációk révén is: a „niveus” ill. „nix” még etimológiailag is rokona a nagyon hasonló hangzású *niteo*-nak (ld. Walde etimológiai szótárát). A test világa viszont a sötétségé, a homályé: „*In nostri corporis latebras.*” A „rejtékely”, „titkos hely” jelentéséken kívül ezt konnotálják későbbi szinonima-párai is: „*carnea testa*”, „*carcer*”, „*molle lutum*” stb.

A következő négy sor szintén ellentétező. Tovább viszi a lélek fényességének már előbb bevezetett motívumát (ismét metonimikus formát használva: a lélek hazája fénylő, ill. kiválósága (ill. ő, a kiválóságától) fénylik: „*Cancris calentis*”, „*refulges*”). Az ellentét párja viszont már új: a víz. A víz hagyományosan a halált, a felbomlást jelképezi, a „*Lethaeae. . . humor aquae*” összetétel e vonatkozása pedig bizonyos.³⁰ A feledés: halál – a lélek elfelejti saját isteni lényegét, lebukásával mintegy időlegesen meghal („alszik” stb.).

³⁰ N. FRYE, *Analyse der Literaturkritik*, Stuttgart, 1964. 148.

A Léthe-motívum jelentését, funkcióját már korábban elemeztük. Egyrészt megteremt a dialógus lehetőségét – mondtuk – másrészt megalapozza test és lélek eredendő diszharmoniját: a lélek nem feledve isteni eredetét csak bőrtönnék érezheti a testi létet. (És itt kiegészítéstől nyomatékóshatjuk: Janus Pannonius költői létértelmezése semmilyen vonatkozásában nem morális szemléletű: a lélek lebukása éppúgy, mint test és lélek végletes ellentéte sorsszerű, metafizikai szükségszerűség). Ezt a jelentést mélyítik el az archetipikus képi kapcsolódások: a „feledés vízének” motívuma először is ellentétesen kapcsolódik a lélek fény-tűz karakterét érzékeltető korábbi sorokhoz, másodsor pedig előreutal a test minőségére: az anyagi lét alább következő ábrázolásában a halálszerűséget, a felbomlást, a kaotikusságot elsősorban a nedvek (a víz) uralma jelképezi.

A második rész elején a költemény „*carnae testa*”, „*molle lutum*” metaforái részben visszaulóak (elsősorban a *corporis latebrá-ra*). A test: edény, cserép, a lélek rejtkehelye, – sőtét, akár az *anyag*, a föld, sár és víz keveréke (*molle lutum*). Azáltal viszont, hogy a XV. század szellemi közegében ezek a metaforák kikerülhetetlenül keresztény asszociációkat keltenek, Janus meg is újítja az őselemek szimbolikájának eddigi használatát. Már nemcsak arról van szó, amit Bernardus Silvesteris úgy mond, hogy „*mentem de coelo, corpus trahet ex elementis*” stb., hanem a mitikus megjelenítés eleve ítéletet mond a hús-vér létezés fölött, (még mielőtt rátérne a szöveg a tagok diszharmonikusságának részletező leírására). A „földből vétettünk”, „*agyag. sár vagyunk csupán*” e gondolata így mindenképp érzékeltetheti: az *elemek diszharmonijaként ábrázolt betegség szimbolikus, az emberi lét egészére értendő.*

A 23–26. sor értelmében – be kell valljuk – bizonyos mértékben bizonytalanok vagyunk. Az eddig mondottakon túl ugyanis felvethető, mennyiben szükséges a kétségtelenül szimbolikus leírásban újabb utalások után nyomoznunk? Kétségtelen, hogy a szervek maguk szimbolikusak: az agy a lélek székhelye, a máj a szenvedélyeké, a gyomor a rosszkedvé, az undoré (nem tudjuk viszont, hogy a vesék jelentenek-e valamit); továbbá: a nedvek a négy alapnedvet nevezik meg: a *nyálkát* vagy gennyet (*pituita*), a *könnyet* (a „*fluor*” egyik jelentése: könny) és a *vért*, valamint (az epe hagyományos negyedik eleme helyett) az „*efferent renes*” kifejezéssel utaló formában megnevezett nedvet. Nos, annyi bizonyos, hogy a neoplatonikus filozófiákhoz társuló asztrológiai-medicinai spekulációk ezekből a szimbólumokból egységes rendszert építettek ki. Az is kétségtelen, hogy e rendszert csak megcsúszkával láthatnánk bele a szövegbe. A rendszerszerűnek tűnő elemek – a négy őselem, ill. ősmínőség, a test négy fő nedve, a test négy, ill. öt fő szerve stb. – úgy tűnik, nem hordoznak az eddigi értelmezésükön túlmutató jelentést. S ez a versgondolat szempontjából következetes jelentéskorlátozást jelentene: Janus a harmónia felbomlását látta halálként, és nem terjeszti ki „*kórképét*” az *én* (test és!) lélek) *evilági betegségének gondolatára* (mint ahogy azt például Macrobius teszi.)

A 27. sortól a diszkurzívabb szövegrészben bizonyos mértékben módosul a korábban használt nyelvezet. A test metaforikus megnevezései – a négy őselem szimbolikáját elhagyva – közvetlenül értékelőkké válnak: mégpedig olyan módon, hogy a metaforasor egyre inkább „degradáló”, pejoratív jelentést vesz fel. A konnotatív jelentések e mozgási iránya egyúttal kétértelműsíti is a versszerkezetet: a történet szintjén a záró rész *emelkedő* (hiszen *ascensió-t* mesél el), az értékelés szintjén viszont éppen ereszkedő, hanyatló, a „*gracilis compago*”-t az utolsó sor *durva kövéig* (ill. tulajdonképpen a „*fénylő észtől*” e sorig). A „*gracilis compago*”-t az olvasó ugyan még többé-kevésbé semleges metaforának érezheti, legfeljebb csak a jelzőben láthat minősítést. Ám az a nyelvi közeg, amelyből a szó származik, elárulja enyhén pejoratív mellékértelmét: a klasszikus auctoroknál, elsősorban Cicerónál szinonima párja a *vinculá-nak*, amely majd a 38. sorban elő is bukkan. (Janus e költeménye egyébként is – úgy tűnik – cicerói nyelvezetű, legalábbis a szóválogatás szintjén.) Egyértelműen negatív értelmű a következő sor „*carcer*”-e, a rákövetkező „*aegrotus pectus*” pedig ismét nagyon gondosan kiválasztott kifejezés. A *synecdochés* kép egyrészt visszautal a képsor tulajdonképpeni első elemére, a *latebrá-ra*, mivel a *pectus* leggyakoribb, bevett körülírási formája a „*latebra animae*”. Abban viszont, hogy *pars pro toto* jellegű, kapcsolódik az alábbi *synecdoché-sorhoz* („*Nec molem Atlantis cupio, roburve Milonis*”), és végül mint olyan jelzős szerkezet, amely egy fennálló állapotot jelenít meg, ellentéte a 32. sor vágyának, ti. hogy „*dummodo sospes agam*”. Csak ezeket az összefüggéseket szem előtt tartva érthetjük meg a beszélő látszólag oly triviális egészségvágyának pontos értelmét. Az *aegrotus* jelentés-tartománya igen tág: a „*beteg*”-en kívül jelent „*harmóniátlan*”-t, „*bomladozó*”-t, stb. Ellentéte, a „*sospes*”, úgyszintén sokértelmű: *Ép-et*, *egészet*, „*teljes*”-et, ill. „*sértetlen*”-t jelent, továbbá „*megmentett*”-et, „*megtartott*”-at, „*szerencsét*”-t stb. A kettő költői szembeállítás egyértelműen ér-

telmezhető a vers alapkonfliktusára vonatkoztatva: az egyik az *ép-ségre*, az *egészségre*, (a harmóniára vonatkozik), a másik a felbomlásra, a harmóniátlan állapotra. A versbeli beszélő vágya tehát nem a különb test, nem olyan részértékek, mint az „erő”, a „masszivitás”, hanem egyedül csak a teljesség. A *pectus – latebra animae* rejtett metonímia pedig megvilágítja a *sapientia* elutasítását. A lélek (*anima*) – mint test (*corpus*) és „ész” (*mens*) együttese – a kettő össze nem egyezése, konfliktusa révén mintegy ketté hull: bölcs észre és beteg testre, de mivel funkciója a kettő harmóniájának megteremtése, mivel ő maga csak mint egység létezik, így betegen természetesen nem lehet bölcs. A lélek nem válhat a test ellenére csak *mens*-sé, nem tekinthet el attól, hogy ő csak mint a kettő harmóniája létezik. Bölcsesség sincs egység nélkül, a *sospitas* híján.

A 37. sor gyönyörű kifejezése összefoglalóan, összesűrítően és így a zárt képzetkincsen belül is megújulva beszél a testbe költözésről: a test „szomorú feledéseként” társul a lélekhez. A testbe költözés: megmerülés a Léthe vizében, alámerülés, „halál”, alászállás a „rég gondokkal” terhes „szomorú feledések” világába, vagy ahogy a következő sor mondja: levetett láncok, bilincsek újra felvétele.

És e gazdag szimbolikához képest érezzük kissé lapidárisnak, félresikerültnek a sor utolsó tagját: a *humana e duris corpora nata petris*’-t. Janus szándéka világos: fokozásként valami még erőteljesebbet, még negatívabbat akart mondani, mint eddig. A mitológiai allúzió szintjén ez rendben is lenne. Ám megbontja az egységes jelképrendszert, elhagyja mind a négy ősmínőség, őselem jelentésszféráját, mind az ehhez kapcsolódó *carnea testa*-(*molle lutum*) – *carcer – vincula* sort. Túl bombasztikus, kifelé irányuló.

A költemény konnotatív jelentésszférájában tehát ezt a kis inkohereciát nem számítva minden *tűz* és *víz*, *harmónia* (a négy elem harmóniája) és *diszharmonia*, *égi* és *földi létezés* ösellentétére vezethető vissza, s így a versben dialogizáltan megjelenített személyes léttörténet az emberi létezés eredendő diszharmonikusságának alaptapasztalatát jelképezi.

E költői jelképtermetést ugyancsak nagyon részlegesen értelmezhetjük, „irodalomtörténeti tanulságul” annyit mégis megállapíthatunk, hogy a szöveg költői egységét Janus a *aikció* révén valósította meg. A versben felhasznált nyelvi anyag (a források heterogeneitása ellenére) a korszak eklekticizmusához képest szinte askétikusan megválogatott, megrostált. A poétizálás e módja is bizonyítja az *Ad animam suam* tárgyias jellegét.