

ANDREAS CAPELLANUS: A SZERELEMÉRŐL

Az 1180-as években járunk: Makk Ferenc monográfiája¹ szerint valamikor ekkorra, talán 1184-re tehető III. Béla első feleségének, Châtillon Ágnesnek a halála, aminek következtében a dalmáciai és a halicsi hadjáratok gondja és az udvari kancellária „beüzemlése” mellett és közben a királynak a nősülésre is gondolnia kellett: levelet menesztett tehát — miután a bizánci uralkodónál és II. Henrik angol királynál hiába próbálkozott — Párizsba, II. Fülöp Ágost udvarába, hogy megkérje Margit hercegnő kezét. A kedvező válasz után a frigyet viszonylag hamar tető alá hozták; a házasságkötés (1186) dátuma azonban nem pusztán a magyar történelem kutatói számára fontos adalék, hanem abból a szempontból is, hogy talán erre a tervezett frigyre történik utalás Andreas Capellanus *De amoré*jában; mindenesetre ez alapján szokás az 1180-as évek végére tenni annak az írásnak a keletkezési dátumát, amelyről egyébként sem azt nem tudjuk biztosan, hogy pontosan mikor keletkezett (nyilván valamikor 1174 után, hiszen a műben szerepel egy 1174-ben írt — valószínűleg vagy fiktív — levél Marie de Champagne-tól; és nyilván valamikor 1238 előtt, hiszen ekkor említik először a művet), sem azt, hogy pontosan ki írta (talán arról az Andreasról van szó, aki bizonyos dokumentumok szerint Marie de Champagne troyes-i udvarában működött, és talán ő lett később Fülöp Ágost káplánja?).

Egy szerzőről persze nem is az a legámulkodóbb, hogy mikor élt és kinek szolgált, hanem az, amit és ahogyan írt. Ami a mi III. Bélánkat illeti, Capellanus véleménye meglehetősen nehezen kifürkészhető, hiszen dicsérőnek szánt szavai után („Magyarországon van egy király, akinek vaskos karikalába van, és a lábfeje olyan széles, mint amilyen hosszú, ormótlan, és ő maga szűkölködik minden ékességben. Mivel azonban ragyognak kiváló szép erényei, kiérdemelte, hogy királyi korona ékesítse, és csaknem az egész világ zeng messzehangzó dicséretétől” — 52.) nem sokkal ezt olvassuk: „Inkább kívánok tehát hitvány pénzen Franciaországban maradni, és itt tetszésem szerint oda menni, ahová akarok, mint bőséges magyar ezüstökkel megakottan idegen hatalom alá vetettni, mert ha így sokat is kapunk, végül semmink sincsen” (71.). Egy ormótlan lábfejű, rút kinézetű, de erényes és gazdag ember: ennyit tudunk meg a magyar királyról, emellett pedig, mintegy mellékesen — ami nem mellékesen nem lehetett túl hízelgő

sem III. Bélára, sem Capet Margitra nézve — azt, hogy bolond, aki egy ilyen idegen hatalmú, messzsi országból származó ember feleségéként akar (fog) élni...

Nemcsak a magyar királyt és (leendő) hitvesét csipkedi meg — már ha igaz a történészek állítása, hogy rájuk történik utalás — a klerikusokról például azt írja ez a feltehetőleg francia származású, talán egyházi személy, hogy nekik természetesen meg kell vetniük a földi örömeket és így a szerelmet is, valójában azonban ők is emberek, ki várhatná el hát tőlük, hogy természetük ellenére cselekedjenek? Egy nőnek sokkal inkább kell egy klerikust a kedvesének választania, mint egy laikust: „Elegendő számomra, hogy az ol-tárnál állva Isten szavát igyekszem közvetíteni híveimnek. Így aztán, ha valamely asszonyszemély szerelméért esedeznék, az nem utasíthat el engemet azzal az ürüggyel, hogy klerikus vagyok” (148.). Az apácákról pedig — mintha Boccaccio egy novellája volna a kezünkben — azt olvassuk, és a szerző itt megint a saját tapasztalataira hivatkozik, hogy óvakodni kell tőlük, mert Istennek ajánlják ugyan a lelküket, ám „ha valamelyikük alkalmat talál ledér játszozásra, nem halogatja majd, hogy eleget tegyen vágyainak, és lángoló ölelésre készüljön elő. Aligha vonhatod majd ki magadat Venus munkálkodása alól, és tiltott, sötét bűnöket fogsz elkövetni” (174.). A szerelem is szépen megkapja a magáét: miután az első két fejezetben Capellanus már-már az unalomig ismételtette téziséit, hogy a szerelem minden jó és perze az igazi nemesség forrása és eredete, és hogy szerelem nélkül „semmi jó nem történik e földön” (57.), az utolsó, harmadik fejezetben arról értekezik hosszasan, hogy „nem találsz egyetlen olyan bűntényt sem, amely nem a szerelemre vezethető vissza” (247.). A nőikkel kapcsolatos álláspontja is finoman szólva ambivalens: a szerelemhez hasonlóan a nő minden jó oka és eredete, és nem mellesleg szinte minden — laikus és klerikus — férfi vágyának legfőbb tárgya; ezt a látáshoz az egész könyvet meghatározó belátást viszont nem feltétlenül támasztja alá az utolsó oldalakon kifejtett, Jeromoson edzett, részletesen megindokolt nőgyűlölet-litánia. Nemcsak tematikus értelemben nehéz zöldágra vergődni a könyvvel: a szigorú filozófiai értekezésnek induló mű hirtelen hosszadalmas és nem túl létező párbeszédekkel alakul át, amelyekben nők és férfiak versenyeznek egymással abban, ki tudja helytállóbb definícióját adni a szerelemnek, közben regéket és meséket olvasunk a sze-

relem királyáról és királynőjéről, aztán újra vizs-
zatérünk a szerelem skolasztikus szabályköny-
véhez, míg végül, e széles társadalmi körkép
után — hogyan szeret az öt rend: a közrendűek,
a nemesek, a főrendűek, a klerikusok és a pa-
rasztkok — egy teológiai fordulattal, nem túl
meggyőző módon, az *Enekek énekénél* kötünk ki,
mint az igazi — égi — szerelem doktrínájánál.

Nem csoda, ha sokan hajlottak arra, hogy ironi-
kus-parodikus olvasatát adják Capellanus mű-
vének: Kőszeghy Péternek a magyar kiadáshoz
írt utószava is ezt az álláspontot teszi magáévá
(lásd 295–296.). Mások a „kettős igazság” elmé-
letét látták működni benne, és ezzel magyaráz-
ták a mű 1277-es párizsi elítélését is, mondván:
Capellanus „nem ismer harmóniát Isten és a
világ között”, és művében „ennek a mélységes
szakadéknak” jelenik meg mindkét oldala, egy-
mástól világosan elválasztva.² A helyzet azon-
ban az, hogy a nyilvánvaló tematikus ellentétek
dacára Capellanus hangneme összességében tu-
lajdonképpen egyáltalán nem tűnik se ironikus-
nak, se parodikusnak, még ha részleteiben talán
az is; és talán az értekezés angol fordítójának,
John Jay Parrynek is igaza van, amikor úgy fo-
galmaz: „a harmadik könyv nincs sokkal maga-
sabb spirituális szinten, mint az első kettő”,³
amivel a mű folytonosságát és egységét emeli ki.
Kétségtelen, hogy nem rendszeres filozófiai
traktátus, hanem kifejezetten szereteágazó, szö-
vevényes mű a *De amore*, ami persze egyáltalán
nem szokatlan a középkori filozófia irodalom-
ban; de jobban belegondolva talán nem lehetet-
len olyan elemeket találni, amelyek a strukturá-
lis és az argumentatív ellentmondások ellenére
egy mélyebb egység jelenlétét támasztják alá.

Először is mondhatjuk azt, hogy a mű, amely
abból a — reális vagy fiktív — célból nőtt ki, hogy
a szerelem dolgában járatlan ifjút, Gualteriuszt se-
gítse a tájékozódásban, bevezető jellegű: a mester
megtanítja tanítványát arra, hogy miként csábítsa
el a nőket (első fejezet), miként tartsa meg, már
ha meg akarja tartani őket (második fejezet), il-
letve hogy mitől kell óvakodnia a szerelem és a
nők dolgában (harmadik fejezet). Az ellentmon-
dások így tehát egyszerűen abból fakadnak, hogy
előbb arról van szó, amire a férfi a nő ölelése által
vágynak, később pedig arról, ami sokszor talán a
nő ölelése által várja őt. A *De amore* másrészt akár
egyfajta iniciációként is olvasható: ebben az érte-
lemben az a belátás képezheti alapját, hogy bár a
férfi útja kétségkívül a nő(k)ön és a szerelmen ke-
resztül vezet — és ezért egy fiatalembernek el kell
sajátítania a szerelem művészetének minden csín-
ját-bínját —, de végső soron nem a nőhöz vezet,
mert ez az út és ez a feladat messze túlnő a nő és
a szerelem világán, amennyiben közvetve az

igazi nászhoz és Istenhez tart; ha így vesszük, a
könyv csak annyiban ironikus, amennyiben az
ironia révén akarja részint távol tartani a beava-
tásra méltatlan olvasókat (hadd nevéssenek), ré-
szint magához vonzani és érdekessé tenni magát
az arra érdemes ifjak előtt (hogy aztán magasabb
célok felé irányítsa őt). Egy olyan könyvről van
tehát szó, amely olvasója intelligenciája és felké-
szültsége szerint egyszerre több szinten olvas-
ható. A szöveg szövevényessége harmadsorban a
valóság — különösen a szerelmi és a női valóság
— tényleges szövevényességére, kiismerhetetlen
sokrétűségére is utalhat: vannak ugyan szabá-
lyok, és a szerelem katonájának nem szabad két-
ségbe vonnia ezeket az alapelveket, a szerelem
azonban kétségkívül az egyik legellentmondáso-
sabb valóság, amely csak létezik és amely lénye-
génél fogva túlnő minden szabályon, logikán:
való igaz, hogy a két állítás, amely szerint min-
den jó és minden bűntény is a szerelemből fakad,
ellentmond egymásnak, ugyanakkor, amennyi-
ben ez a fájdalmas igazság, akkor annak, aki va-
lamennyire jártas akar lenni a szerelem és egyál-
talan az élet dolgában, pontosan ezt az igazságot
kell elsajátítania. Az elmélet és a tanítás nemcsak
örömmel szabályozza a valóságot, hanem vala-
hogy szomorúan illeszkedik is hozzá, hogy képes
legyen leírni a maga kiismerhetetlenségében;
talán ezért oszcillál ennyire a könyv műfaja is,
ezért, hogy egyszerre traktátus, levél, mese, re-
gény és dialógus.

A legtöbb olvasót persze nem feltétlenül a
könyv retorikai vagy filozófiatörténeti aspektu-
sa érdekli, és talán nem is amiatt veszi a kezébe
A szerelemről, hogy jobban megismerje a korabeli
társadalmat és szokásrendszerét, vagy hogy meg-
figyelje a pogány és keresztény források felhasz-
nálását, netán hogy metaforológiai vizsgálódásba
fogjon, és kimutassa a szerelem metafora-rend-
szerét (seb, nyíl, gyógyír, dárda, katonaság stb.)
és annak történeti elő- és utóéletét a *Phaidrosztól*
Ovidiuson át Barthes-ig és Foucault-ig. A könyv
iránti tudományos érdeklődés teljesen jogos
ugyan, de talán még izgalmasabb megfigyelni,
mit is mond nekünk Capellanus magáról — a
szerelemről. Mi az, amit Gualterius helyébe kép-
zelve magunkat megtanulhatunk belőle? A sok
lehetséges meglátás közül, amelyek mindenkép-
pen érdemesek megfontolásra Capellanus vidám
tudományából (a szöveg 1290-es francia fordítása
állítólag úgy született meg, hogy egy bizonyos
Drouart la Vache akkorákat nevetett a latin szö-
veg olvasása közben, hogy barátai arra unszolták:
fordítsa le nekik is a könyvet), hadd emeljek itt ki
most néhányat:

1. „Az a cél — írja Michel Foucault *A szexua-
litás történetében* (I. kötet, 14.) —, hogy szabadon

beszélhessünk a szexualitásról és hogy tudomásul vegyük végre a szexualitás realitását, olyan idegen ezeréves történelmünkötől, és olyannyira ellentétes a hatalom belső mechanizmusaival, hogy csak hosszas egyhelyben toporgás után válósítható meg.” Aki olvasta *A szerelemről*, tudja, hogy ez a megállapítás a mi korunkra igaz lehet, de a középkorra — és így „ezeréves történelmünkre” — egyáltalán nem az: az első fejezet utolsó dialógusában a főrangú hölgy például arról kéri ki a neki udvarló főrangú férfi véleményét, hogy helyes-e, ha egy nő, aki nem tud választani két udvarlója között, „a szerelmi gyönyöröket magára nézve kettéosztja”, ami azt jelenti, hogy teste alsó részét az egyiknek, a felsőt pedig a másiknak tartja fenn, illetve arról, hogy melyik testrész nyújt igazibb örömet (162 és folyt.). Nem sokkal korábban egy másik nemes hölgy úgy határozza meg a szerelmet, hogy az nem más, mint hogy „fékezhetetlenül törekszünk testi élvezetekre valaki mással” (115.); figyelemreméltó, hogy mindkét kijelentés egy jól szituált nő szájából hangzik el. A „tisza szerelmet” egyébként Capellanus — a keverttel, vagyis a tisztátalannal szemben — a következőképpen írja le: „Ez pedig magában foglalja a lélek szemlélődését és a szív érzelmeit, de eljut az ajkak csókjáig, a karok öleléséig és a ruhátlan kedves szűzies érintéséig, ám nem keresi a végső gyönyört” (144.). Borbély Gábor alighanem túloz, amikor ilyen és hasonló kijelentéseiből arra a következtetésre jut, hogy a szerelem itt nem más, mint szexualitás,⁴ az azonban kétségkívül igaz, hogy a szexualitás döntő szerepet játszik ebben a szerelem-felfogásban, és a róla való hol játékos-leplezett, hol szókimondó és frivol beszéd, valamint a szexualitás gyakorlása maga természetes részét képezi ennek a szerelmi kultúrának. Ne feledkezzünk meg ebből a szempontból Capellanus kortársának, Chrétien de Troyes-nak a regényeiről sem, akinek a hősei — nők és férfiak, gondolataik és cselekedeteik egyaránt — szintén meglehetősen távol állnak a mi „viktoriánus” szexuális erkölcsinktől.

2. A *De amore* egyébként ezt a mélységesen áterotizált szerelmet csak a házasságon kívül tudja elképzelni; ahogy Alain de Libera, tágabb kontextusba helyezve Capellanus írását, megjegyzi: „A házasságon kívül szeretni a megfelelő személyt egy olyan maxima, amely megalapozza a szerelem éjszakai kultúráját, és amelynek az udvari szerelem a nappali arca” (*A középkorban gondolkodni*, 169.). Ebből következik a szerelem titokszerűsége: „Ha ugyanis a szerelmes okos és találékos, akár távol, akár közel tartózkodik kedveséhez, tetteit majd úgy alakítja, és vágyait úgy mérsékli, hogy szerelmük

titkát senki sem fedheti fel... Mert ugyan mi más a szerelem, ha nem kölcsönös vágyakozásból fakadó zabolátlan igyekezet a titkon elnyert és titokként őrzött ölelésre?” (111–112.). Fontos azonban látni, hogy itt nem pusztán a szerelem és a házasság — Denis de Rougemont által *A szerelem és a nyugati világban* talán joggal bíralt — éles kettéválasztásáról van szó, hanem a szerelem par excellence aszociális jellegéről is. A szerelmet, mondja Capellanus, egyetlen módon lehet megőrizni: ha senki nem tud róla; mert akkor a féltékeny, nem-szerelmes, saját értékeit óvó és a saját hatalmát féltő társadalom nem beszél bele a szerelmesek ügyeibe, és nem próbálja meg lebeszélni őket a szerelemről. Talán nem kell itt az irigy-magányos „legjobb” barátok és kiegészített férfitársaink értetlen tekintetére és „okos” tanácsaira utalnunk, hogy legalábbis elgondolkodjunk azon, nincs-e Capellanus folyton-folyvást hangoztatott tételének egy általános, a középkori házasság intézményétől és a lovagkor sajátosságaitól is független, megfontolásra érdemes aspektusa. Capellanus téziséből kiindulva azt is mondhatjuk, hogy tulajdonképpen két dolog lehetséges, ha a társadalom nem nézi rossz szemmel a szerelmeseket: vagy az, hogy az ítélezők maguk is (voltak már) szerelmesek, vagy az, hogy a megítéltek a szó igazi értelmében egyáltalán nem szerelmesek (ami persze nem jelenti azt, hogy minden, a társadalom által így vagy úgy rossz szemmel nézett férfi és nő „szerelmes”).

3. Hogyan beszél bele a társadalom a szerelmesek ügyeibe? Azt állítva például, hogy a féltékenység megöli a szerelmet: korunk általánosan elfogadott és megkérdőjelezhetetlen nézetének számít, hogy helyesen az szeret, aki kiírta magából a féltékenységet mint primitív ösztönöket idéző, a felvilágosult emberhez méltatlan érzést. Capellanus álláspontja világos: „Qui non zelat, amare non potest.” „Aki nem félti szerelmét, nem szeret” (122.), amit úgy is fordíthatunk: aki nem féltékeny, az nem lehet szerelmes. A *zelotypia* szót használja itt Capellanus, ami a görög ζηλοτυπία latin megfelelője; de éppen arról van szó, hogy az ógörög ζηλος szónak van egy bizonyos értelemben pozitív jelentése is: buzgalom, igyekezet. A szerelemféltés vagy féltékenység annak a tűznek, annak a buzgalomnak és annak a *cogitatio immoderata*nak (lásd lejjebb) a szimp-tómája, mondja Capellanus, amely természetes része a szerelemnek mint *passiónak*. Megállapíthatjuk, hogy a túlzott féltékenység veszélyt jelent a szerelemre, ám ezzel még semmit nem mondtunk, hiszen bármi, ami túlzott mértékű, veszély jelenthet bármire; csak hogy Capellanus szerint egyrészt a szerelem eleve túlzásból, má-

niából, vakságból, hévből fakad, a szerelem valahogy maga ez a túlzás, vagyis ha ezt kivesszük belőle, akkor eltűnik a szerelem; másrészt pedig ettől még, mármint attól, hogy túlzó is lehet, a féltékenység elidegeníthetetlen, sőt: pozitív, megtartó eleme a szeretésnek: „szerelmek között a szerelemféltség megőrző szerepet játszik” (116.). Igen, mert itt a szerelem passió, vagyis szenvedés: a listázás szenvedélye által vezetett Capellanus fel is sorolja a szerelem hatásait, hogy tudniillik a szerelmes megveti a halált, nem fél semmitől, elherdálja vagyonát és nyomorra jut (lásd 14.). Érdemes elgondolkodnunk azon, hogy ezek alapján mi szerelmek vagyunk-e és hogy akarunk-e még egyáltalán szerelmek lenni; nem véletlen, hogy a kötethez írt tudós utószavában Kószeghy Péter egyetértően idézi egy női olvasó és értelmező, Ursula Liebertz-Grün szavait: „Azt a fajta szerelmet, amelyet Andreas Capellanus leírt, sem házasságon kívül, sem házasságban nem lehetett megvalósítani” (322.). Nos, Capellanusnál a szerelem valóban nem a még viszonylag lehetséges — ma úgy mondanánk: — „polgári” jólét: nem a vasárnapi ebéd, nem a gyűrött szennyesek és a közös esti tévénézés, de nem is az esküvői vendégsereg ovációja jut eszünkbe róla, hanem egy más hőfokú létezés, titkok tudása, féltés és féltékenység, szeretkezés, folyton fokozódó örület, mánia. Nagy törvény, nagy igazság, hogy „a szerelem mindig is vagy nő, vagy fogyatkozik” (15.); közties lehetőség nincs. Nem, nem kell hinnünk Capellanusnak a szerelem ilyen természetét illetően, és persze túlbecsülnünk sem érdemes elméleteit (a filozófiatörténet másik híres *De amoréja*, Marsilio Ficino platonikus ihletésű értekezése nyilvánvalóan más teoretikus és szellemi szintet képvisel): de azért elgondolkodhatunk azon, nem valamiféle különös és fájdalmas igazság szólít-e minket e nyolc évszázaddal ezelőtt született írás definícióiból, reguláiból, tanácsaiból, regéiből, vitáiból, ítéleteiből és vidáman frivol megjegyzéseiből?

Fontos, és nem pusztán történeti értelemben fontos szöveggel ajándékozta meg a Balassi Kiadó a magyar olvasóközönséget: a szép kiállítású és gondosan megszerkesztett könyvvvel több száz éves lemaradást hozott be, hiszen a *De amoré*nak — amelynek már a 13–14. században volt francia, majd olasz, katalán és német változata — nyolcszáz év óta ez az első magyar fordítása. Bár vannak benne nehezen alátámasztható megoldások⁵ is (aki valaha a fordítás feladatára adta a fejét, tudja, hogy ez elkerülhetetlen), a könyv kifejezetten élvezetes olvasmány magyarul: csak hálásak lehetünk Rajnavölgyi Gézának, a *Rózsaregény*, az *Erec és Enide* és a *Roland ének* ih-

letett fordítójának, hogy vállalkozott erre a munkára. A legnagyobb kérdés persze éppen az, hogy mit is jelent a mű talán legfontosabb mondata, a szerelem sokat idézett meghatározása: „Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus.” A magyar fordítás („A szerelem olyan velünk született szenvedély, amely egy másnemű személy szépségének látványa, valamint e szépséget felidéző, sohasem szűnő gondolat útján jön létre”) megfelel az elfogadott angol és francia változatoknak: a *passio innata* ebben az értelemben velünk született szenvedélyt (*inborn suffering, passion innée*), a *forma* szépséget (*beauty, beauté*), az *immoderata cogitatio* pedig sohasem szűnő gondolatot jelent (*excessive meditation, pensée immodérée*). Ezek az elfogadott megoldások azonban, mint mások is már rámutattak,⁶ nem feltétlenül állják meg a helyüket.

Az *innatus* valóban azt jelenti: „velünk született”, nem lehetetlen azonban, hogy igazi érteleme itt inkább az, hogy a „fejünkben megszülető”, „a saját magunkból fakadó”, hiszen Capellanus nyilván nem arra utal, hogy ez a szerelem születésünknél fogva megvan bennünk; a *forma* jelenthet ugyan szépséget, elsődlegesen azonban nem az esztétikai értelemben vett szépségre utal, hanem talán a meglátott, a szemünkbe tűnő, szemünkbe ötlő, „fenomenális” alakra (mert például nem elképzelhető-e, hogy valakinek nem a tündöklő szépségébe, hanem egy apró mozdulatába, egy külső jegyébe, netán egy különös, akár rútnak mondható testi hibájába szeretünk bele?); ami pedig az *immoderatus* illeti, az nem az ágostoni hagyományból származó, Clairvaux-i Bernát által híressé tett „amandi Deum modus est sine modo”-ra emlékeztet-e, ami ebben az értelemben — amennyiben a *modus* annyit tesz: mérték, határ, módszer — nem annyira soha nem szűnő, hanem módszernélküli és mértéketlen gondolatot jelent, olyan, rajtunk elhatalmasodó, megállíthatatlan, folyton önmagát ismétlő, a lelkünket, a testünket és a szellemünket egyaránt beteggő tevő és megőrzítő gondolatfolyamat, amely kibújjik minden módszeresség alól, és amely nem „normális” kiterjedésű, mértékű és léptékű?

Természetes, hogy ezeket a dilemmákat nem feladata a fordítónak jeleznie, sőt: nem is fordíthatja így a latin mondatot, hiszen nem tud kitérni ezekre a nehezen visszaadható jelentésárnyalatokra és a pontos jelentést illető dilemmákra; ám a fordításról való töprengés lehetőséget nyújt arra, hogy a már meglévő és megbízható forrást és fordítást az eredeti felől egyes esetekben radikalizáljuk, kérdésessé tegyük, fellazítsuk, annak érdekében, hogy visszaadjuk elsőpró ere-

jét. A szerelem így, Capellanus nézőpontjából, az a rajtunk elhatalmasodó, a saját fejünkben és a saját fejünk által szinte öngerjesztő módon, már-már a külvilágtól is függetlenül megszülető szenvedély — amely elkerülhetetlenül minket maga alá gyűri, letaglózó, gyógyíthatatlan szenvedést is jelent —, amely a másik nemű személy alakjának, sziluettjének (szépségének és/vagy rútságának) megpillantásából tüstént kibontakozó, minden mértéket és bármiféle előre elhatározott, előre látott, előre látható módszert maga mögött hagyó, megállíthatatlanul beteges és őrítő gond, gondolat, töprengés, őrlődés és meditáció. Szerelmes az, mondja Capellanus, aki nem tudja kiverni a fejéből a másik alakját, és folyton folyvást őrli, őrzi, átfolyatja, átgondolja, átszíri magán és magában minden gesztusát, szavát, gondolatát. Nem állíthatjuk, hogy ez a nyolcszáz éves definíció mára különösebben érvényét veszítette volna — megnyugtató látni, hogy a legfontosabb dolgok semmit sem változnak. Ezért lehetséges, hogy ma is izgalmas olvasmány legyen Andreas Capellanus *De amoréja*; sokkal izgalmasabb, mint azok a nagy sikernek örvendő, praktikus, humortalan és egydimenziós párkapcsolati kézikönyvek (olyanokra gondolok itt, mint például Gary Chapman bestsellerei), amelyek a modern társadalom evidensnek tűnő, tehát átgondolatlan és kissé butácska meggyőződéseit ismételtetik, anélkül, hogy akár csak a legkisebb mértékben is tisztában volnának azzal, amivel Capellanus nagyon is tisztában van: az emberi üdvözítő és pusztító, félelmetes és féltéssel-félelemmel teli, kiismerhetetlenül szabad mélyrétegeivel. (Ford. Rajnavölgyi Géza, Utószó Kőszeghy Péter; *Balassi*, Budapest, 2012)

CSEKE ÁKOS

¹*Magyarország a 12. században*. Gondolat, Budapest, 1986, 204.

²Lásd Borbély Gábor alapos tanulmányát, amely kétségkívül a legjobb magyar nyelvű bevezetés a *De amore*

világába: *Természettudomány, teológia, szexualitás. Andreas Capellanus De amoréja az 1277-es elítélő határozatban*; <http://www.phil-inst.hu/intkotet/33borbely.pdf>. Magyarul lásd még Majorossy Imre Gábor: *Andreas Capellanus, a kifejejtett egyházatyja*. In Pesthy Mónika — Bugár M. István (szerk.): *Studia patrum. Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések*. Szent István Társulat, Budapest, 2010, 299–308., illetve Egedi-Kovács Emese: *A mise en abyme Andreas Capellanus Artúr-meséiben*; http://www.prae.hu/prae/palimpszeszt.php?menu_id=93&jid=20&jaid=50

³Lásd bevezetőjét az angol fordításhoz: Andreas Capellanus: *The Art of Courtly Love*. Columbia University Press, New York, 1941, 19.

⁴Bár kétségkívül vannak olyan szerelem-definíciók a *De amore*-ban, amelyek erre engednek következtetni, ennek a tézisnek összességében sok minden ellentmond Capellanus értekezésében, így például már az is, hogy a könyv legelső és leghíresebb definíciójában — mint a későbbiekben majd szó lesz róla — a szerelem a másiktól való kényszeres és folytonos gondolkodást és töprengést, egyfajta megállíthatatlan belső monológot jelent; Capellanus több helyen is utal rá könyvében, hogy ez a belső gondolatfolyam fontosabb a szerelem meghatározásában, mint a pusztán szexualitás, amely önmagában nem a szerelem, csupán a kéjvágy jele (lásd például 182.).

⁵Ilyen például az *amor* szó olykor már-már allegoriként való (túl)fordítása: a fordító elveszi a szó elől a névelőt és nagybetűvel írja és fordítja azt, ami Capellanusnál talán nem más, mint egy testi-lelki ösztön (lásd például: „Ám a világon semmit sem kívánhatunk jobban Szerelemnél, mert ő hajt minket a jótettekre” (72.); a helyes megoldás alighanem a legkézenfekvőbb volna: „ám a világon semmit sem kívánhatunk jobban a szerelemnél [sed amore in orbe nihil appetibilis reperitur]”; de például az *amor purus/amor mixtus* fogalom pár második tagját sem biztos, hogy helyes „közösülő szerelemként” visszaadni (144.; a fordító ezen megoldását az utószó szerzője sem követi, lásd 300–301.).

⁶Jean-Yves Tilliette: „*Amor est passio quedam innata ex visione procedens*”. *Amour et vision dans le Tractatus amoris d'André le Chapelain*. *Micrologus* 6, 1998, 187–200.