

## Az emberi értelem fogalmának koncepcióformáló szerepe Dante társadalomfelfogásában

Dante tematikailag gazdag és sokrétű, de ugyanakkor eszmei szempontból lényegileg egységes életművében kiemelkedő helyet kap a politika, ami ennek az egységnek a kialakításában közvetlenül is nagy szerepet játszik. A viharos sorsú Itáliában különböző szinteken és formákban politizáló Dante az ókor nagyjaihoz hasonlóan próbálta értelmezni a politikát, abból mindenekelőtt a „közjó megvalósítását”. Előbb nagyrészt a gyakorlatban művelte a politikát a polisz nagyságrendű Firenzében, majd részben a Római Birodalmat modellnek tekintve a legmagasabb elméleti szinten mutatta be a jövő számára kívánatos politizálást és annak optimális feltételeit. A politikát – funkcióját tekintve – mintegy etikává szélesítő arisztotelészi felfogás és a kereszténység szellemével átítatott – perspektíváját tekintve – augustinusi államértelmezés akceptálása lényegében olyan államkoncepció körvonalait kezdte kirajzolni eszmevilágában, amely a jól és a rosszul irányított társadalom képét is megmutatta a kormányzó intézményekkel összefüggésben. A politika Dante életműve egészének arculatformáló jellegét már első monográfusainak egyike, Franz Xaver Kraus kiemelte azzal is, hogy művének ezt a címet adta: *Dante. Élete és munkássága. Viszonya a művészethez és a politikához* (Kraus 1897). Jóval később Barbara Reynolds is ilyen címmel jelentette meg könyvét: *Dante. A költő, a politikai gondolkodó, az ember* (Reynolds 2006).

Amikor Beatrice halála után némiképpen megvigasztalódott és a tudományok Donna Gentiléje már kellő elméleti felkészültséget biztosított neki, megírta a *Monarchiát*, amelyben a földi élet folyamán elérhető „legfőbb jó” megteremtésének lehetőségét az egész emberi nem számára igyekezett felvázolni. Fontosnak tartotta, hogy be is fejezze ezt a művét, amelynek bizonyos részproblémáit már előzőleg több munkájában érintette, sőt megoldásának elvi horizontját is sejteni engedte. (Például: *Convivio* IV.; *Hatodik levél*; a *Doglia mi reca* című vers; *Inferno* XXVI.; *Purgatorio* XVI., XXVIII–XXXIII. stb.)

## I.

Az eszményi társadalomról kialakult felfogását politikai szempontból tudományosan is összefoglaló Dante elvileg lehetségesnek tartotta egy olyan monarchikus formájú, az egész világot átfogó állam létrehozását, amelyben a *hatalom igazságossága* és az *egyetemes béke* biztonságos körülményei lehetővé tennék „az emberi nem sajátos tevékenységének gyakorlását”, vagyis az erkölcsi és értelmi erények szabad kibontakoztatását, illetve a túlvilági életre való érdemleges felkészülést (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 407). Ennek *lehetősége* ugyanis – szerinte, végső soron – benne rejlik az egész mindenségben; mégpedig – az olyan mindenki által ismert dolgok mellett, mint az isteni kegyelem, a gondviselés érvényesülése vagy a történelmi tanulságok példaadó ereje – első sorban *magában az ember lényegében* van adva, amennyiben Istennek ez a legtökéletesebb teremtménye a világban (a széles értelemben felfogott természetben) úgy él, mint „értelmes lény”, „közösségi lény”, „civilizált lény”, aki kulturált életformát képes a maga számára teremteni. Dante különösen az ember *civilizált* mivoltát tartja szem előtt, amikor evilági életét értékeli (Morghen 1979. 58).

Dante alapvetően mindig a középkori világszemlélet alapján gondolkodott, és ez alkotói pályája során mind egyértelműbbé vált, de ugyanakkor soha nem maradt teljesen a középkori látásmód keretei között, és ez politikaelméleti főműve, *Az egyeduralom (De monarchia)* esetében eléggé nyilvánvaló (Nardi 1967b. 276–310; Nardi 1992. 37–150). Részben az ember ontikus státuszáról, részben történetiségéről tett olyan megállapításokat, amelyek túlmutatnak a középkori kereszténység világnézeti horizontján. Különösen a történetiséget értelmezve nézett vissza értőbben a múltba, de a jövőből is meglátott – noha inkább csak az utópia elvontságával – olyan lehetőségeket, amilyeneket – igaz, akkor sem a kereszténységtől függetlenül – a reneszánsz emelt ki majd igazán, közülük főleg az *emberi értelem értékét* és az *evilági boldogság jogosultságát*. Noha *Az egyeduralom* Dante legnagyobb mértékben világi jellegű alkotása, vallásos világnézetével ebben sem kerül szembe, hiszen a pápaságot illetően nem teológiai aspektusból, hanem a politikai gyakorlat szempontjából vizsgálja (Madarász 2001), a legbűnösebb pápák egyikét, VIII. Bonifácot is világi bűnök (erőszak, kapzsiság stb.) miatt helyezi a pokolba (Madarász 2015). A pápaság szerepéről olyan filozófiai elemzést ad, amely végül is – ennyiben persze vannak társadalom-felfogását megerősítő vallási implikációi – elmélyíti és árnyalja a túlvilági boldogság megszerzésére irányuló tudást; segít vonzóbbá tenni azzal, hogy nem kéri érte az evilági élet teljes boldogtalanságának árát.

*Világi és vallási* szempontokat együtt szem előtt tartó koncepcióját széles körű forrásanyag alapján dolgozta ki Dante. Az ókori és középkori elméletek ide vonatkoztatható megállapításai éppúgy egymást erősítve támogatják *Az egyeduralomban* a társadalomelmélet központi elgondolását, mint ahogyan az *Isteni Színjátékban* találunk egymásra a különféle eszmék – némiképp más hangsúlyokkal

– a mindenség tartományaiban mozgó és élete egészének legtávolabbi perspektíváit kutató ember ábrázolásakor. Teológia és filozófia úgy segíti itt egymást – a kettős igazság ekkoriban kibontakozó tanára történő bármiféle közvetlen célzás nélkül –, hogy a filozófia nem szolgálólányként asszisztál, hanem mint a földi dolgokra vonatkozó tudás megszerzésében illetékes gondolkodásmód specialista működik közre, de nem csupán földi viszonylatokat magyaráz, hanem azok bizonyos mennyei transzcendálhatóságát is. Olyan újabb eszközöket és utakat igyekszik megmutatni, amelyek révén a földi élet is egyfajta – relatív (!) – „végső” célként jelenik meg, ami természetesen a mennyei „abszolút” végső cél eléréséhez segíthet eljutni, hiszen nem kétséges számára, hogy „ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság számára rendeltetett” (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 476; értelmezéséről vö. Gilson 1939. 190–200; 219–222).

Néhány *teológiai* és *filozófiai* alaptétel magától értetődően szerepel, mint az ismeretháttér anyaga, Dante koncepciójában; s ezek egyaránt sarkalatos megállapításait képezik mindkét elméletnek, amennyiben egyetemes tudást nyújtó igényüket fejezik ki, illetve ezzel adekvát tudás megszerzését próbálják elősegíteni. Ilyen tétel például az, hogy minél egységesebb valami, annál tökéletesebb (amit főleg Istennel kapcsolatban hangoztattak a középkorban), vagy: a rész és az egész viszonyában feltétlenül az egészé a döntő szerep, stb.; nem is szólva a mindenség szigorú hierarchizáltság szerinti felépítettségének elgondolásáról. A totalitás-elv előnyeit még a történetírás területén is érvényesnek vélték; részben ennek is köszönhette nagy elismertségét a Római Birodalom.

Az *egyetemes* valóságlátás alapelve mellett igen fontos még Dante számára a sokirányú *szaktudás* igénybevehetősége, az enciklopédikus tudás tárháza – és ezt a kettőt együtt Arisztotelész munkáiban találta meg. A szerinte legnagyobb gondolkodó, noha a Tudók Vezére (*maestro di color che sanno*), azért még másokat, főleg értelmezőit is tekintetbe kellett vennie Danténak ahhoz, hogy pszichológiája, politikaelmélete és metafizikája alapján elfogadhatóan kifejtthesse az egyetemes monarchiáról szóló vízióját, az optimális társadalom és állampolgárai eszményi szintű képét. Ehhez a görög, arab és keresztény filozófia, főleg az Arisztotelész-exegézis több olyan elemére is szüksége volt, amelyek alapján egy *még nem volt monarchikus világbirodalom* jövőbeli képét fel tudja vázolni, illetve az ezt működtetni képes *állampolgárok emberi minőségét* meg tudja mutatni. Amikor Dante közvetlenül is megemlíti a *Liber de causis* című munkát, vagy nagyobb hangsúlyt helyez a természet törvényeinek respektálására, és szó szerint is idéz Boëthius de Dacia legismertebb művéből, akkor világossá teszi, hogy mit tart tovább korszerűsíthetőnek abból a sokféle elméletből, amelyek köréből közvetlenül-közvetve merít. Ugyanakkor csaknem ennyire fontos az is, hogy – a neoplatonizmusból kiemelve formájában – bevonjon bizonyos platóni elemeket (részesezés, visszaemlékezési elmélet stb.), és természetesen figyelembe vegyen néhány elgondolást a tomizmusból is (az egyéni lélek, az igazságosan

működő monarchia). Dante nagyon céltudatosan cselekszik és ökonomikusan építkezik, amikor elmélete megformálásához és bizonyításához *válogat*, illetve *értelmez* és *hangsúlyoz* bizonyos tételeket. Ugyanakkor szó nélkül megy el a preferált szerzők neki itt közömbös, vitatható vagy éppen elfogadhatatlan tanai mellett, hogy a velük való foglalkozás – még ha az a közvetett megerősítés hozadékával járna is – véletlenül se bonyolítsa vagy zavarja egyöntetű érvelését és világos, de föltehetően ellenérzésekkel is fogadott célja helyességének belátatását. Valószínűleg ezért nem beszél közvetlenül a kettős igazság problematikájáról.

Konceptiója kidolgozásához különösen két kategória fontos: az *univerzalitás* és az *egység*; ezek Arisztotelészen túlmutató értelmezéséhez keres kiegészítő elemeket annak interpretátorainál, illetve nyúl vissza – persze nem közvetítők nélkül – részben magához Platónhoz (Leaman 1988. 119–132). Az *emberi ész* (*nusz, ratio*) magyarázatára azért kell nagy gondot fordítania, mert az ész tárja fel az egyetemes összefüggéseket, valamint azok viszonyát az ismeretek egyéb szintű formáihoz. Ezt új szempontból megvilágítania pedig azért szükséges, mert a Sztagirita – noha figyelembe vette az ismeretek gyakorlati szempontú alkalmazásának értelmét is (különösen a politikában) – nem adott *részletes* magyarázatot arról, hogy a tudást megszerzett ember miként próbálja azt a gyakorlatban olyan körülmények között alkalmazni, amikor a *legszélesebb körű* együttműködésre van szükség. Minthogy Dante ezekről csupán rövid magyarázatokat ad, a forrásaiban található releváns érveléseknek szinte csak a végeredményeit említi,<sup>1</sup> tömörségét nekünk kell feloldanunk ahhoz, hogy következtetéseit jobban megértsük; vagyis, hogy monarchia-konceptiójában ne csupán egy tudományosan jól körülbástyázott utópisztikus államideált lássunk, hanem – közvetettebben, kifejtetlenebbül, részmozzanatokként – egy a *humanitást* kortársaihoz képest jobban akceptáló társadalom képének bizonyos elemeit is felismerjük, leginkább talán annak *tudatos állampolgárát*, aki képes és méltó a tartalmas evilági életre.

Dante fejtegetéseinek *pszichológiai-antropológiai* (nem vallási) alapjai megtalálhatók Arisztotelész lélekkilozófiai írásaiban. A testnek formát adó *lelket* (*pszükhé, anima*) a görög mester úgy határozza meg, hogy az az emberi testben rejlő lehetőség (*dünamisz, potentia*) megvalósulása, teljesültsége (*entelekheia, actualitas*), a test élőként való működtetője, anyagának formája. Három összetevője közül a vegetatív a táplálást, a szenzitív a világ, illetve saját belső állapota közvetlen tudomásulvételét, az intellektív pedig a mélyebb és teljesebb megismerést biztosítja. A harmadik csak az *emberre* jellemző, ennek specifikuma, hogy el is különül a másik kettőtől. Az *anima vegetatíváról* és *szenzitíváról* könnyű belátni, hogy az

<sup>1</sup> A *De monarchia* forrásait elsősorban Bruno Nardi alapos filológiai kutatásai tárták fel; részben – általunk is hasznosított – tanulmányok egész sorában, részben az általa sajtó alá rendezett szöveg kritikai kiadásának jegyzetanyagában, amire szintén támaszkodunk.

„a potenciális étellel bíró test első teljesültsége [aktualitása]” (412a29),<sup>2</sup> azonban az *anima intellectiva* nem kötődik szorosan a testhez: ennek összetevői „nem teljesültségei semmiféle testnek, semmi sem akadályozza a testtől való elkülönülésben” (413a7–8). Az ész tehát az érzékeléssel szemben „elkülönült a testtől”, ezért annak közvetlen benyomásai nélkül is, „önmagától képes a gondolkodásra” (429b6,9). Az ember, az eszes lény halálával elpusztulnak a másik két lélek rész eredményei (észleletek, érzelmek stb.), de az ész nem, mert az kétségtelenül „valami isteni” (408b29). Minthogy az arisztotelészi szövegekből nem rajzolódik ki egyértelműen az *anima intellectiva* milyensége, ezért a későbbiek során a kommentátorok nem kis feladata volt az, hogy ennek hordozóját és forrását valamilyen létezőben biztosan megtalálják (lásd Lautner 2006. 210–214).

Arisztotelész – noha elég szűkszavúan és rejtélyesen – azt még elmondja, hogy a léleknek ez a harmadik, önálló foka két összetevőből áll: egy *passzív* és egy *aktív* részből, és ezek lényegében az anyagi ok és a ható ok szerepét töltik be a gondolati szintű ismeretek megszerzésében. Ennek megfelelően van szó nála kétféle értelemről: az egyik „mindenné válik”, a másik „mindent létrehoz”, hiszen ez utóbbi „lényegénél fogva működés” (430a15–16). Arisztotelész – a maga nagyvonalú jellemzése során – amennyiben a lelket leginkább életelvként fogja fel (*kinészisz*, *entelekheia*), használja a „passzív ész” kifejezést (*pathétikosz nusz*), de az „aktív ész” kifejezést (*poiétikosz nusz*) nem (lásd Ross 2001. 202. 82. jegyzet). Az e fogalmat részletesen elemző kommentátorok azonban már különböző elnevezéseket adnak az *anima intellectiva* két összetevőjének, annak megfelelően, hogy milyen szempontból jellemzik elsősorban. A passzív ész – amennyiben formálandó nyersanyag voltát emelik ki – *anyagi értelemként* (*hülikosz nusz*, *intellectus materialis*) emlegetik, vagy pedig – megformálhatóságát hangsúlyozva – potenciális értelemnek (*intellectus possibilis*) nevezik. Az aktív ész pedig a kommentátoroknál a cselekvő értelem (*poiétikosz nusz*, *intellectus acticus*) elnevezéssel szerepel. Az *anima intellectiva* két részét néhányan nem is a lélek részeként, hanem *tulajdonságaiként* emlegetik. Az értelem egy harmadik változatára is utal Arisztotelész – amit aztán szintén értelmeztek a kommentátorok –, és ez az az eset, amikor az értelem már rendelkezik bizonyos ismeretekkel (417a23–28), aminek alapján „önmagától képes a gondolkodásra” (429b5–9), alkata, képessége alkalmassá teszi az elmélkedésre: ez a *habituális értelem* (*nusz en hekszi*, *intellectus in habitu*). Arisztotelész szerint az *anima intellectiva* képes arra, hogy csak *gondolati* anyag alapján gondolkodjék, de általában nem teljesen izolálva működik; támaszkodik a másik két formára, különösen az *anima sensitívára*. A három lélekrészt főleg funkcionális alapon különbözteti meg egymástól (táplálás, érzé-

<sup>2</sup> Az alábbiakban az e szempontból legfontosabb arisztotelészi szövegek és kifejezések le-  
lőhelyeit a tanulmány főszövegében adjuk meg a zárójelbe tett Becker-számok segítségével.  
Amennyiben erre külön nem utalunk, az alábbi – legmodernebb kritikai kiadások alapján  
készült – magyar fordításokat használjuk (Arisztotelész 1994, 1997, 2006).

kelés, gondolkodás); és hangsúlyozza egymásra épülésüket, egymásba való átmenetüket, ami az *anima intellectiva* esetében az érzékelésre való támaszkodást is jelenti, és ebben fontos összekötő szerepet játszik a *képzelet* (*phantasia*) és az *emlékezet* (*mnémé*). A tudatos vágy mint mozgató a gondolkodás szintjén is lényeges nála (lásd Ross 2001. 194–199). (Danténak a *költészet* szempontjából nagyon fontos az, hogy az érzelem és a vágy mennyire lehet tudatos.)

A potenciális értelem (*intellectus possibilis*) megismerés szempontjából elengedhetetlen voltát, továbbá egyetemességét, illetve megformálásának szükségességét, és így együtt eredményhez vezető szerepét Arisztotelész is kellően hangsúlyozta. Felfogása szerint az önálló, tiszta potenciális értelem formákat fogad be, mégpedig az univerzálékat, ezáltal a megismerés tárgyainak lényege világossá válik, de azért – mint anyagtól elkülönült szellemi létező – „az aktuálisan létező dolgok egyikével sem azonos” (429a24). A potenciális értelem képes *megismerni mindent*, a cselekvő értelem pedig *létrehozhat mindent*, vagyis olyan aktuális tudást, ami „azonos a tárgyával” (431a1). Az aktuális tudás az érzékelés eredményeinek segítségével jön létre, az univerzálékat a képzetekből (*phantasma*) emelik ki. Mivel Arisztotelész a megismerés értelmi szakaszát az érzékelőhöz hasonlóan gondolja el, a megismerés tárgyának aktivizáló hatását is meg kell mutatnia, ami – sajnos – nem eléggé egyértelmű és meggyőző, illetve a habituális értelem szerepét sem hangsúlyozza kellően, ezért érthető, hogy bírálatára is kiegészítésére is többen vállalkoztak a későbbiek során. Annyi azonban kétségtelen, hogy – több interpretátorától eltérően – a Sztagirita nem emeli ki az aktív értelem formáinak külső s főleg nem isteni eredetét; szövegei inkább arra utalnak, hogy a formák eleve benne vannak a lélekben, de nem tudatosultak. Minden egyénben benne vannak, de nem egyéni módon. Averroës, illetve Dante éppen ezen a ponton próbál *túllépni* a mester felfogásán.

Dante szempontjából nézve mind a görög exegéták (Aphrodisziaszi Alexandrosz, Themisztiosz), mind az arab kommentátorok (al-Kindi, al-Farabi, Avicenna) észrevételei nagyon fontosak, és ráadásul Averroës azért emelkedik mindegyikük fölé, mert nemcsak az emberi megismerés *generikus* és *individuais* voltának *viszonyáról* tett fontos, bár nem könnyen megérthető megállapításokat, hanem azok *alkalmazási lehetőségeit* is jobban megvilágította, vagy legalábbis ötleteket adott hozzá. Nem tudjuk, hogy Dante ismerte-e (esetleg közvetítők révén) a két legnevesebb görög exegétát, de ha tudott is valamit tanításaikból, Arisztotelész-korrekcióik – önmagukban – aligha nyújtottak volna neki eleget, sőt elfogadhatót. Ami Alexandroszt illeti, bizonyos változtatásai akár szimpatikusak is lehetnek volna. Leginkább talán az, hogy a cselekvő értelem (*poiétikosz nusz*) aktuálisan azonossá válik tárgyával, meg az is, hogy ennek aktivitása nagyobb hangsúlyt kap, mégpedig azzal, hogy nem a lélek saját képességeként szerepel, hanem éppenséggel az *első mozgatótól* kapott értelem (*nusz thürathen, theiosz nusz*). Azt is örömmel fogadhatta volna Alexandrosztól, hogy a habituális értelem (*nusz en hekszi, intellectus in habitus*) fogalmát is fontosnak tartja a meg-

ismerésben. Fenntartásai az *intellectus possibilisszel* kapcsolatban lehettek volna: nem tudta volna elfogadni ennek halandó voltát, illetve a potencialitásának korlátozásával kapcsolatban felhozott ellenvetéseket. Themisztiosz inkább ezekkel ellentétes elgondolásai miatt tűnhetett volna mellőzhetőnek, mivel túlhangsúlyozza az emberi értelem *általános* voltát és örökkévalóságát, határozottan kizárva ezzel az *egyes emberek tudása* közötti különbözőségek belátását. Ugyanis a bizánci filozófus szerint az egyénekben nem csupán a cselekvő értelem egyetlen, hanem a potenciális értelem is közös (*nusz koinosz, intellectus comunis*), így a kettő egyesüléséből születő habituális értelem Themisztiosz szerint sem működhet az egyéni tudás *differenciálásának* eszközeként (lásd De Ruggiero 1934. 22–26; Borbély 1993. 21–23). A görög értelmezők tulajdonképpen abból a szempontból jelentősek, hogy fölvetettek bizonyos problémákat, és Averroës az ő megoldásaikkal *vitatkozva* alakította ki azt a koncepciót, amelyből Dante több elemet is elfogadott. A legfontosabb kétségkívül az az Alexandrosztól származó impulzus, amely segített világossá tenni az aktív értelem (*nusz poiétikosz*) nemcsak nélkülözhetetlenségét, de valami fontos újhoz vezető hatásmódját is (*poiëin*), valamint annak nyomatékosítását, hogy az aktív értelem hatását *a gyakorlatra is ki lehet terjeszteni*.

Más ismertebb arab kommentátorok is csak bizonyos részletekkel szolgálhattak volna Dante elmélete azon részének kifejtéséhez, amely szerint az emberiség különböző szintekből álló tudásanyagának gazdagításában és alkalmazásában az *egyéneknek*, sőt *a sokaságnak* döntő szerepe van. Így al-Kindi lélekfilozófija e tekintetben csupán a lélek megismerő-képességének és aktivitásának összekapcsolódását mutatta meg kellően, nagyobb hangsúlyt adott az érzékelés szerepének és – az *intellectus adeptus* bemutatásával – a megszerzett tudás *nemcsak általános* formájának, hanem utalást tett ez utóbbi konkrét elemeire is. Al-Farabi viszont éppen univerzalitásának és az egyetemes tudás gazdagításának adott nyomatékot és tekintélyt azzal, hogy a megismerhető formák eredetét neoplatonista szellemben magyarázta, amennyiben az értelem négy forrásának – potenciális, aktuális, szerzett (adeptus) és aktív értelem – szerint mutatta be a lélek működését. A második, a megvalósító (aktuális) lélekrész az emberi lélek saját energiája (*energeia*) ugyan, de a negyedik, a működésbe hozó és betetőző (*poiétikosz*), az első mozgatótól eredő külső hatás, ami isteniként is felfogható. Al-Farabi nem beszél istenről, és Avicenna sem köti egy személyes istenhez ezt a legfelsőbb hatást, de ez utóbbi az Aphrodisziaszi Alexandroszhoz hasonlóan felfogott aktív értelem szerepét, valamint az univerzálék megismerésének fontosságát még jobban kiemeli. Az értelem aktivitásának neoplatonista típusú magyarázatát támogatta a *Liber de causis* címen emlegetett összefoglalás, amit Dante is ismert, és nagyon valószínű, hogy az intelligencia ilyen jellegű bemutatása a *Convivio*-ban (IV, 21) onnan táplálkozik (De Ruggiero 1934. 26–42).

Averroës azért a leginkább elfogadható Dante számára, mert az említettek közül több elgondolást együtt, röviden összefoglalva megtalál nála, elsősorban az

egyéni és a nembeli tudás viszonyáról. A kordovai Kommentátor a görög és arab kommentátorok kritikája, illetve kiegészítései mellett – ami bátoríthatta Dantét – azt is megjegyzi, hogy az ő megállapításait is lehet és szabad pontosítani. Mivel Dante számára a leendő monarchia állampolgárai bemutatásához nagyon fontos volt az emberi tudás egyetemességének és egyben egyediségének, illetve továbbfejleszthetőségének viszonyát tisztázni, készséggel vette át a neki megfelelő eredményeket egy Arisztotelésztől nem nagyon eltávolodott kommentátortól, aki még továbblépésre is biztatta, s Dante a kiegészítést meg is tette.

Averroës lélekfelfogásának – Dante számára is – legnagyobb újdonsága ugyanis (noha a legtöbben nem ezt állították előtérbe) az *egyéni* intellektus minőségének megmutatása, az egyetemes lélekhez való viszonyának tisztázási kísérlete, s mindez elsősorban az aktív intellektus (*nusz poiétikosz, anima activa*) szerepének előtérbe helyezése révén, de egyáltalán nem a passzív értelem (*nusz pathetikosz, intellectus possibilis, anima materiale*) rovására, sőt ez utóbbi nagyon is másféle bemutatása által. Averroës ugyanis Arisztotelészhez képest a gondolkodás mellett jobban figyelembe veszi a *vágy* szerepét, ennek az érzékelés irányába történő leágazását, különösen pedig a képzetek gondolkodást megalapozó funkcióját (*De anima* 427b–429a; Ross 2001. 194–199; Nardi 1990b. 94–95). Averroësnél a passzív értelem (*intellectus possibilis, anima materiale*) – mibenlétét tekintve – nem a természeti anyag (*phüszisz*) egyik változata, hanem megformálni való ismeret (*hülé*), ami – mint Arisztotelésznél is – tisztán potenciális, nincs saját lényege, nem is rendelkezik saját formával. A megismerés szempontjából nézve fizikai létezők (*phüszisz*) és elkülönült formák (*idea*) megismerésére egyaránt képes, azonban rájuk vonatkoztatva nem individuális, hanem univerzális formákat fogad be. Minthogy minden emberben megvan az ilyen lélekrész, ezért minden egyén képes bármely létező valamilyen mértékű megismerésére. Az *intellectus possibilis* minden emberben *egyféle*, de csak ennyiben *egy* (Averroës 1953. 386–388; 406). A megismeréshez viszont elengedhetetlen az *intellectus activus*, ami kétségtelenül az ember sajátja, azonban nem minden egyéné egyformán aktív. Az aktív értelem végzi az absztrahálást, vagyis emeli ki a képzetekből a potenciálisan meglévő formákat (vagy ha úgy tetszik: szintetizálja a passzív értelem anyagával az univerzálékat mint formákat), és létrehozza az *új tudást* (*intellectus adeptus*) (Averroës 1953. 495–500).

Averroës – bár nem teljes egyértelműséggel – sajátos, *egyéni* tudásról is beszél, amit az egyes emberek *saját maguk szereztek*, ezért óhatatlanul eltérő tudásanyaguk és az alkalmazott (általános) fogalmi formák alkotó (*poiétikosz*) összekapcsolásából nyertek, tehát *különböző* tudásanyagot *különböző* mértékben aktualizáltak. Az adott esetben optimálisan aktualizált értelem jut el a másokat is gazdagítani képes *intellectus adeptus* fokára. Ennek megfelelően az emberi nem tudása a lélek második megvalósultságának (aktualizáltságának) tekinthető, ami egy adott időszakban nem tartalmaz *minden* lehetséges tudást, hanem annak csak egy bizonyos részét, de ez bővíthető, fejleszthető, és ebben éppen az egyes em-



berek működnék közre. (Lásd De Ruggiero 1934. 49–56; Nardi 1990a. 135–149; Leaman 1988. 81–103; Libera 1994. 51–64; Hübener 1994. 226–229; Borbély 1993. 23–25.) Averroës fejtegetéseinek világosabb összefoglalását, markánsabb végkövetkeztetését adja Dante egyik kortársa, Johannes de Jandun (*Super libros Aristotelis De anima subtilissimae questiones*; III, 36; Nardi 1967a. 235–238). Nem tudjuk, hogy ezt ismerte-e Dante, de hasonló következtetésre jutott, és ilyen jellegű saját megállapításaira támaszkodva lépett tovább, távolodva a számára sokat jelentő Averroëstől.

## II.

Az *egyeduralom* szövegében található utalások arra engednek következtetni, hogy Dante jól ismerte Averroës munkáit, hiszen az értelem potencialitásának aktualizálásáról és gyakorlati kiterjeszhetőségéről a nagy *De anima*-kommentárban olvashatók alapján elmélkedik (III, 36, 39), az aktualizálás egyéni túlmutató, csakis sok ember együttműködése által véghezvihető voltának elvéről pedig a *Physica*-kommentár egyik utalásában (VIII, 15) találhatók nyomán is.<sup>3</sup> Amennyiben Dante az Aphrodisziaszi Alexandrosz által megnyitott interpretációs út Averroës által folytatott vonalán – főleg a tudás gyarapodását és gyakorlati alkalmazását hangsúlyozva – halad, akkor a *principium inquisitionis directivum* módszerét alkalmazza, hogy aztán ezt a *De monarchia* társadalomfelfogásának *antropológiai* alapelvevé szélesítse, magának az elvnek a részletezése nélkül.

Természetesen Dante csak a számára feltétlenül fontos megállapítások lényegét veszi át Averroëstől. Neoplatonista színezetű, különösen a keresztény tanokra rímeltethető magyarázatai is segítenek neki szimpatikussá tenni a sokak által elítélt arab filozófust. A lélek megismerőképességének isteni eredetéről már a *Convivio*ban szólt:

A lélek pedig, mihelyst létrejött, az égi mozgató hatására megkapja az intellectus possibilist, amely lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan, s annyival kisebb mértékben, minél távolabb van az első Értelemtől. (*Vendégsg.* Ford. Szabó Mihály; Alighieri 1962. 319.)

A transzcendensre tett itteni utalással leginkább az emberi tudás *szilárd* és *egyetemes* megalapozottsága kapott hangsúlyt. Ilyen tudást Isten azért adott az embernek, hogy jobban eligazodhasson a világban, és ennek előmozdításában ő is segíthessen neki. Az isteni végzés ugyanis kétféleképpen nyilatkozhat meg: „az

<sup>3</sup> Bruno Nardi jegyzete az általa sajtó alá rendezett *De monarchia*-kiadáshoz (Alighieri 1979. 303).

ész útján és a hit útján” (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 437). A társadalom jobbá formálásához mind a kettőre egyaránt szükség van.

Miután Dante filozófiai szempontból bemutatta azt, hogy az emberi elme képes olyan egyetemes és konkrét ismeretek birtokába jutni, amelyek a gyakorlatban is megvalósíthatók, segítségükkel a társadalom előnyösen formálható, ezt a középkor néhány tekintélyes, nagyrészt teológus szerzőjének bizonyos tételeivel is igyekezett megerősíteni. Legkoncentráltabban a *De monarchia* I. könyve 8. részében mutatott rá azokra a vallási és társadalomfilozófiai alapokra, amelyek nem csupán lehetővé, de szinte szükségszerűvé is teszik egy egységes és tökéletes monarchia irányítása alatt működő társadalom létrehozását. Ugyanis Isten a saját képére teremtette az embert, aki szintén egységes, de olyan differenciált-ság mellett, amelyen belül az emlékezet, az értelem és az akarat a három legfőbb összetevő. Szent Ágoston szerint ilyen vonatkozásban az ember a Szentháromság képe (*De Trinitate*, IX–X). Petrus Lombardus pedig azt hangsúlyozta, hogy minden létező az Egy Isten árnyéka (*umbra*) vagy lenyomata (*vestigium*), de az összes teremtmény közül, mint értelmes lény, egyedül ő képes teremtőjét megismerni és szeretni, tehát érdemben csak az ember tekinthető Isten képmásának (*imago*) (*Sententiae*, I, 3, 2, a; vö. Lambertini 2001. 39–75). Boëtius az egység és a tökéletesség – részben másként indokolt – azonosítása mellett magát az *emberi nem* egységességét is figyelembe vette olyan alapon, hogy Isten teremtményeiként „ugyanegy tőről fakadtak” (*De consolatione philosophiae*, III, 6). Ezek a közismert és elfogadott alaptételek nagymértékben segíthették Dantét abban, hogy az értelem hatékony megismerőképességéről a görög és arab szerzőktől megtudottakat – a memória előnyeit akceptálva – az emberiség emlékezetére, a római történelem releváns szakaszára is kiterjessze, illetve ne legyenek kétségei arra vonatkozóan – hiszen az akarat az ember attributív jellemzője –, hogy az eszményi társadalomról kialakított tudást a gyakorlatba is át lehet ültetni. Az emberek genezisének szerinti egysége és a szeretet integráló hatása nagyon kedvező *causa materialisként*, illetve *casusa formalisként* működik közre ezen a téren. Ezek részletes kifejtéséhez, pontosításához, az antik és a keresztény gondolkodásban jelen levő analógiák integrálásához sok részletre ki kellett még térnie Danténak.

Természetesen Dante egy széles értelemben felfogott *politika* jegyében érvel amellett, hogy az államnak a polgárok számára a legtöbb jót kell a legteljesebben biztosítani, ami már – az antikvitáshoz képest – az adott földi javak optimumán kívül a túlvilági boldogság lehetőségét is magában foglalja, vagyis olyan sajátos monarchia, amely többet tud nyújtani bármely más korábbi államnál, de lényegében azok egyféle kiteljesítéseként lehet elgondolni. Dante elsősorban azt szeretné beláttatni, hogy a kettős perspektívájú evilági életnek legátfogóbb keretet adó és nagyon stabil alapot biztosító újfajta monarchiát nagyrészt az eddig elhanyagolt, kellően ki nem használt világi eszközök segítségével kell megteremteni, ennek részben már meglévő feltételeit (antropológiai adottságok, történelmi precedensek) kell jobban kiaknázni.

Ezeket szem előtt tartva érvel Dante – ami jobban szembetűnő és antikonvencionális – amellet, hogy a császár nem a pápa közvetítésével kapta Istentől a hatalmát, amit akár az egész emberiségre kiterjeszthet, ezért aztán a társadalom ügyeinek elrendezésében és *irányításában* nem is függ a pápától. Ennek folytatásaként szeretné beláthatóvá tenni – új, sajátos s ezért nehezebben felismerhető szempontként – elsősorban azt, hogy az ember evilági boldogulását is támogató isteni szándék jól formálható anyagra talált az emberben, hiszen az embert képlékeny vágyain kívül sokkal szilárdabb értelme is segíti abban, hogy a jót kövesse, mert képes belátni ennek mind rövidebb, mind hosszabb távú előnyeit. Sőt, tudatosan képes sok mindent tenni azért, hogy életkörülményeit jobba alakítsa, tevékenységformáit optimálisan intézményesítse. Mintha Szent Benedek „*Ora et labora!*” jelszavát modernizálva részleteznél és konkretizálnál az emberi nem közösségi életére vonatkoztatva, a tudatosság és az aktivitás irányába bővítve:

Az összességében tekintett emberi nem sajátos tevékenysége nem más, mint megvalósítani a *potenciális értelem* egész képességét, mely elsősorban a szemlélődésben áll, majd ennek alapján, kiterjesztése révén, a cselekvésben. És mert, mint a részben, úgy van az egészben is, és mert az egyes ember okossága és bölcsessége békében és nyugalomban gyarapodik, nyilvánvaló, hogy az emberi nem a béke nyugalomban szabadon és könnyen jut el sajátos tevékenységének megvalósításához, amely szinte isteni tevékenység. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 407; 1979. 302.)

Dante az emberi hozzájárulásra, a szellemi és gyakorlati erőfeszítésre helyezi a hangsúlyt:

Nyilvánvaló, hogy az emberi képesség végső foka intellektuális képesség [*potentia sive virtus intellectiva*]. És minthogy ez az [intellektuális] képesség egy ember vagy az emberek valamely fent említett részleges közössége révén nem érvényesülhet teljesen, kell, hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelynek révén egész képessége valóra válhat. Aminthogy kell, hogy a létrejövő dolgokban is meglegyen a sokaság ahhoz, hogy a kezdeti anyag egész képessége cselekvő aktussá legyen, különben csak az aktustól elszakított képesség marad; ami pedig lehetetlenség. Ezen a véleményen volt Averroës a lélekről szóló kommentárjában. Ez a megértésre való képesség [*potentia intellectiva*] ugyanis, amelyről beszélek, nemcsak az egyetemes formákra és fajtákra, hanem, bizonyos kiterjesztésénél fogva, a rész-szerűekre is vonatkozik. Ezért szokás azt mondani, hogy a spekulatív értelem, kiterjedése révén, praktikus értelemmé válik, amelynek célja tevékenykedni [*agere*] és cselekedni [*facere*]. Tevékenykedni azokban a dolgokban, amelyeket a politikai bölcsesség [*politica prudentia*] szabályoz, és cselekedni azokban, amelyeket a mesterség [*arte*] szabályoz; ezek mind a szemlélődésnek szolgálnak, mint a legjobb állapotnak, melyre az Első Jóság az emberi nemet teremtette. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 406; 1979. 298.)

Részletes magyarázatain kívül Averroës egy helyen, egy kulcsfontosságú mondatában *együtt hangsúlyozza* az aktív értelem közbelépésének nélkülözhetetlenségét, illetve a segítségével révén kapott tényleges tudás gyakorlatra való kiterjeszhetőségét:

Csakhogy amíg a forma számunkra a potencialításban nyilvánul meg, és folytonos lesz velünk a potencialításban, lehetetlen, hogy általa bármit is megértsünk. Ám amikor az aktualitásban nyilvánul meg számunkra (ami annak a folytonossága következtében teljesül be az aktualításban), akkor érthetünk majd meg általa mindent, amit megértünk, és tehetünk majd meg minden neki megfelelő cselekvést. [*Quoniam, dum fuerit forma nobis in potentia, erit continuatus nobiscum in potentia, et dum fuerit continuatus nobiscum in potentia, impossibile est ut intelligamus per illum aliquid. Sed cum efficietur forma nobis in actu (et hoc erit apud continuationem eius in actu), tunc intelligemus per illum omnia que intelligimus, et agemus per illum actionem sibi propriam.*] (*Commentariorum magnum*; III, 36, 633–639; Averroës 1953. 501.)

Dante egyrészt határozottabban fogalmaz, másrészt annyiban mond többet, hogy konkretizálásával kitér a társadalmi élet két egymást erősítő, összefonódó szintjére: a *politikai* szintű, átfogó, államszervező, intézményesítő aktivitásra (a *phronészisz* illetékességi körére), illetve a *mindennapi élet* cselekvésformáira, a mesterségek (*artes*) életfeltételeket reprodukáló körére (a *tekhné* működési tartományára), hiszen e kettő révén lehet megszervezni az új, ideális *monarchiát* is. Ugyanakkor mindkettő tudatos voltát, humánus minőségét emeli ki, ami a *zoon generikont* jellemzi.

Az Averroëstől átvehető megoldást a döntő érvek egyikeként alkalmazza Dante, hiszen szerinte az emberi élet evilági szakasza értelmének betöltéséhez olyan folytonosan gyarapodó tudás és olyan mind tudatosabb gyakorlati együttműködés szükséges, aminek embrionális modelljét az arab kommentátor mutatta be számára, még ha ezt neki kellett is kibontania és aztán koncepciójához hozzáigazítania. Magát az egészében véve keresztény szellemiségű programot nyilván nem kölcsönözhetette sem az arab, sem az európai arisztoteliánusoktól; így a pszichológiai-antropológiai alapokat csupán Averroëstől, a monarchikus állam méreteinek és működésmódjának képét pedig – minthogy az csak az egyes országokra vonatkozik – nem Aquinói Tamástól, de érvelése közben eredményesen támaszkodott rájuk, noha az emberi társadalom fejlődésének további útját már nagyon önállóan gondolta el. (Vö. Nardi 1967a. 236–237, 244–255; Kelemen 1984. 264–265; Butterworth 1994. 239–247; Nagy 2006. 107–109.)

Koncepciójának megformálása során Danténak mindenképpen tovább kellett lépnie Averroësen: mégpedig azzal, hogy részben kiegészítéseket kellett tennie, részben esetleg csak azzal, hogy máshova helyezte a hangsúlyokat. Ez mindenképpen elkerülhetetlen volt azért, mert Dante nem lélekfilozófiai vagy általános ontológiai témákat vizsgált (mint a lélek halhatatlansága vagy a világ teremtett

volta), hanem társadalomfilozófiai és politikaelméleti problémákat igyekezett a hagyományostól eltérő módon megoldani. Egyébként Averroës nem ismerte Arisztotelész *Politikáját*; az iszlám államelméletekre pedig csak később hatott az averroizmus, a keresztény szerzőket – ilyen Marsilio da Padova (Marsilius de Padova, Padovai Marsilius) – Averroës csak később befolyásolta.

Azonban Dante nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a keresztény filozófusok sok mindenben nem értettek egyet az eretneknek tartott Averroësszel, így a lélek egységéről és megismerő tevékenységéről kifejtettekkel sem. Aggasztotta őket az averroizmus tanítása a világ nem teremtet voltáról is, de sokkal inkább az, hogy az intellektus nem egységes mivoltának gondolata segíthet aláásni a keresztény vallás *egységét* biztosító alaptételeket, az egyéni lélek bizonyos magyarázatai pedig a lélek halhatatlanságának tanát (Albertus Magnus). Dante számára – lélekfilozófiai kiindulópontja és annak társadalomfilozófiai implikációi szempontjából – két szemben álló (de a *Paradiso* X. énekében együtt szerepeltetett) nagyság averroizmus-megítélése volt valamennyire orientáló jelentőségű: Aquinói Szent Tamásé és Sigieri da Brabanté (Sigerus de Brabantia, Brabanti Siger). Az értelem egységéről több munkájában is szóló és külön is értekező Tamás lényegében a Sigieri értelmezésében jelen lévő, kommentált averroizmussal vitatkozott, amikor végül oda jutott el, hogy az *értelem* az ember testi-lelki egységének formája, fölötte áll az anyagnak, amiben kifejeződik, viszont lényegileg más mind eredetét, mind működését, mind célját tekintve, tehát elkülönülhet a lélek egészétől, és individuális alakot ölt már a potenciális értelem szintjén (*Az értelem egysége* 50, 60, 61, 92; Aquinói 1993. 57, 63, 79–80). Dante figyelembe veszi ugyan Tamás erre vonatkozó fejtegetéseinek végeredményéből azt, hogy létezik *egyéni* értelem, de részben másképp fogja fel azt, és meglétét is másképp magyarázza. Az Averroëst követő Sigierihez kerül közelebb annak megmutatásában, hogy az egyéni értelem nem a – passzív – potenciális értelem individuális formái alapján jön létre, hanem az – aktív – *aktuális értelem* egyetemes formáinak (univerzálék) és az adott egyén saját képzet-együttesének (phantasmák) szintéziseként. Sigierinek ez az Averroëst szorosán követő megállapítása nem csupán realiztikusabbnak mutatkozott Dante számára, hanem termékenyebbnek is ígérkezett az ő kifejtetni szándékozott elvei megalapozásához. Talán az sem mellékes, hogy Sigieri da Brabant – a lélek halhatatlanságának egyféle elismerése mellett – az *evilági* élet értelméről és fontosságáról is kifejtett néhány figyelmet érdemlő gondolatot.

Dante azonban nem vette figyelembe (hiszen mellőzhette, sőt jobb volt melőznie) Averroës több alapvető megállapítását, illetve nemcsak tőle kölcsönzött, koncepcióját formáló averroista tételeket, noha az utóbbiak szerzői közül csak öt említi név szerint. Tárgyalásmódjának szigorú logikáját követve az averroisták körében is csak annak a problémának a megoldásához keresett forrásokat, hogy lehet-e az emberiséget egy létfontosságú, nagy célrendszer megvalósítása végett összefogni, és annak kivitelezése érdekében az egyes embereket tudatos együttműködésre rávenni. Ehhez az egyetemesség, az egyediség, az aktivitás, vala-

mint a lehetőség és a valóság kategóriáját részben új módon kellett értelmeznie, amihez az arisztotelészi alapok továbbfejlesztett változatát Averroës filozófiájában találta meg *együtt*, amit Sigieri da Brabant tovább árnyalt, és egyben-másban megerősített. Azonban nem értett egyet azzal az averroësi gondolattal, hogy az emberi megismerő-képességet akár egyetlen gondolkodó is képes teljesen aktualizálni; szerinte erre csak az egész emberi nem képes, mégpedig történelmi életfolyamata során, közben újabb empirikus ismereteket is szerezve. Az *intellectus possibilis* első aktualizálása (az egyetemes gondolati formák kialakítása) nem elegendő a gyakorlati alkalmazás megalapozásához, azt a második aktualizálással (az empiriára való kiterjesztéssel) is ki kell egészíteni (Brenet 2006. 469–487). Ha ennek megértéséhez Arisztotelésztől közvetlenül is átvett valamit Dante, az a *Nikomakhoszi etikában* a lelki alkatokról és az ismeretformákról szóló megállapítások egy része lehetett, főleg a *szophia* és a *phronészisz* jellemzése.

Mert bármennyire túllép is Dante Arisztotelész és exegétái megállapításainak bizonyos pontjain, nagy vonalaiban mégis követi mesterét mind annak fő *elméleti* megállapításait tekintve, mind *módszereinek* alkalmazása terén. Ami az elméletet illeti: ő is az ember számára „*legfőbb jó*”-t biztosító államformát igyekszik bemutatni, de már megváltozott körülmények között, egy kitágított egyetemesség koncepciója szerint. Az arisztotelészi módszertannak pedig azt a részét alkalmazza, amely szerint a cél eléréséhez szükséges eszközöket a céltól elméletileg visszafelé (a közvetlenül hatótól a közvetett, a közelebbitől a távolabbi felé) haladva kell összeválogatni és elrendezni az *értelem* segítségével.

Dante – s nem csupán VII. Henrikbe vetett reményei miatt – aligha tartotta *Az egyeduralom* című munkáját mindössze elméleti konstrukciónak, egy tetszetős elméleti elgondolás bemutatásának. Gyakorlati megvalósíthatóságából minimum annyit mindenképpen elérhetőnek vélt, hogy a társadalom világi ügyeinek irányítását igyekezzenek kivenni a pápa kezéből, vagy legalább is minél jobban korlátozzák e téren (Szabó 2008. 74–77). Annak tudatában érvelt, hogy „az itt vizsgált tárgy elsősorban nem az elmélkedés, hanem a cselekvés céljára van rendelve” (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 404). Ennek megfelelően változtat az arisztotelészi–averroësi koncepción: a komplex *anima intellectívának* az *intellectus possibilis* részét, *lehetőségdimenzióit* vizsgálja behatóbban; az *intellectus activus* ismeretszerző szerepének részletezése helyett inkább annak *gyakorlatra való kiterjeszhetőségét* kutatja tovább; az *intellectus adeptus* egyéni arcúlatának kiemelésén túl pedig annak mindenkori *továbbfejleszthetősége* felé próbál utat nyitni. Dante számára a kiválasztott averroista eredmények csak a *tovább lépés* biztosnak tartott elméleti alapjai.

Arisztotelész egyetemes lehetőségfogalmát (*dünamisz*) Averroës közbeiktatott segítségével (Aphrodisziaszi Alexandroszról talán nem is tudva) az emberi nemre specifikálja Dante, kiemelten a megismerőképesség nem korlátozott voltára, ami azonban szerinte csak úgy érvényesülhet, ha a megfelelő sokaság (az egész emberi nem) belső kölcsönhatásai működtetik. A tudás tartalmának gazdagításához nem

elegendő egy szűk körű közösség, csak az egész emberiség járulhat hozzá érdemben. A városállamok vagy országok zártsága nem csupán az egyetemes békét könnyen megzavaró konfliktusok forrása, hanem az ismeretszerzés egyféle speciális korlátja is. A gondolkodásnak az arisztotelészi filozófiában kikristályosodott alapelveit és a benne jól elrendezetten összefoglalt fogalmi apparátust, meghatározó kategóriáinak rendjét – egyben-másban szintén Averroës által megerősítve – alkalmasnak ítéli a megismerés ha nem is problémátlan, de szinte korlátlan folytatásához Dante, vagyis a tartalmi teljesebbé tételt tartja nem szűnő feladatnak. Az *intellectus activus* (*poietikosz nusz*) Alexandrosz által felvetett és Averroës részéről jobban megvilágított szerepét sem elsősorban a fogalmi módosításokra, hanem a kellő fogalmi formákba öntött ismeretek új elméletté egyesítésének megtételére vonatkoztatta Dante. Ő maga is egy olyan koncepció kidolgozásába kezdett, amely egyértelműbben tisztázza, hogy korszerűbben felfogva mi „az emberi nem társas életének végső célja [*finis universalis civilitatis humani generis*]” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 405; 1979. 288). Ehhez elsősorban az antik és a középkori filozófia, illetve a keresztény teológia ide vonatkozó fogalmait használta, de elmélete mondanivalójához olyan historiográfiai anyag implikációit bontotta ki a Római Birodalom történetéből, amelyek új oldala felől világították meg a világbirodalom mibenlétét és a császárság intézményét. A Római Birodalomra vonatkozó história itt nemcsak afféle *allegoria in factis* a birodalom jogos eredetére (II/1–2) és a császári hatalom pápától való függetlenségére (III/10) vonatkozóan, hanem hiteles leírása az emberi emlékezet megőrizte tudásanyagának is, amiből megalapozott következtetéseket lehet levonni az emberi közösségek integrációjának jogosságáról és előnyeiről, valamint az egyeduralom egyensúlyteremtő szerepéről, civilizációt fejlesztő hatásairól. Dante úgy véli, hogy az emberi nem lényegi egységére vonatkozó fogalomnak, a nem belüli hatékony és előnyös együttműködés eszméjének, az egység tökéletesítő hatásának éppúgy megvan a történetírás által hitelt érdemlően dokumentált, *empirikus* alapjai, mint ahogyan az emberi tudás gyarapíthatóságának és fejleszthetőségének is bebizonyítottak a *filozófiai* alapelvei. A historiográfia mindenekelőtt a civilizáltság előnyös kiterjeszhetőségéről segíthet meggyőzni (fejlődés Róma városállamától a császári birodalom legnagyobb kiterjedéséig), a filozófia pedig a megismerés mindenkori elmélyíthetőségét és tudatos társadalomformáló szerepét képes megmutatni (az *intellectus possibilis* kiaknázása, az *intellectus adeptus* integrálása és operacionalizálása). Ilyen érvelés nyomán belátható szerinte, hogy az emberiséget átfogó monarchia nem csupán történelmi reminiscencia, és nem is csak jámbor utópia. Az augustinusi *civitas terrenát* nem kell feltétlenül átengedni az ördögnek, és nem is kell csupán afféle siralomvölgynek tekinteni, ami persze – megfelelő aszketikus életmód esetén – olyan előre hozott purgatórium, amely alkalmassá tesz a paradicsomba való belépésre.

Az emberben mint *szubjektumban* meglévő feltételek és lehetőségek mellett Dante az *objektív feltételeket* is megteremthetőnek gondolja a jobb evilági élet ki-

alakításához: megmutatja a császári hatalom közvetlen isteni eredetét, világi autonómiáját, az egyetemes monarchia mint államforma optimális mivoltát és annak harmonikus belső intézményi berendezkedését. Hangsúlyozza, hogy csak a monarchikus intézményrendszer totalitása lehet adekvát kerete és nagyrészt garanciája is a konfliktus-megelőző, békés viszonyoknak, amelyek nemcsak az állampolgárok békéjét, de szabadságát is biztosítják.

Dante érvelése új megvilágításba helyezi a monarchiát: objektív oldala felől azzal, hogy megmutatja intézményrendszerének nagyon eredményes konfliktuskezelését és intézményei totalitásának felszabadító hatását; személyi oldala felől pedig mind uralkodójának, mind állampolgárainak különleges – rosszabb körülmények között csak látens – emberi minőségeit. Az újdonságokat tekintve a két ellentétes státuszban levő személyről mond érdekesebbet. A leendő császár elsősorban nem a világ olyan ura, aki dicsőségvágyát elégíti ki, aki a neki alárendelt, alacsonyabb szintű uralkodóktól – maga is a féktelen megkívánás (*cupiditas, cupidigia*) bűnébe esve (Szabó 2008. 77–78) – ragadja el és egyesíti egy kézben a hatalmat, hanem éppen ő maga a kapzsiságból és hatalomvágyból származó viszályok megakadályozója, a közjó megvalósításának előmozdítója. Ahogyan Dante VII. Henrik személyére utalva írja: „a római állam ügyeinek viselője”, aki „nem a maga tulajdonát [*non sua bene privata*], hanem a világ közjává [*sed publica mundi*] óhajtván szomjazza” (VI. levél, ford. Mezey László; Alighieri 1962. 492). A császárt tehát egyértelműen a *libido servandi*, nem pedig a *libido dominandi* vezérli (Falkeid 2011. 141–149). Ő kiemelt helyzeténél fogva képes leginkább igazságos lenni, és a legkevésbé korlátozza az emberek szabadságát. Márpedig „teljes szabadságunk princípiuma a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta, úgyhogy emez adomány révén vagyunk mi boldogok itt a földön mint emberek, s másutt boldog üdvözültek mint isteni lények” (Az egyeduralom, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 416).

A szabadság boldoggá teszi az embert, az igazságosság pedig – a megfelelő alkotmány és a jó törvények révén – megteremti annak lehetőségét, hogy a jó ember jó polgár lehessen. Az igazságos törvények, Dante szerint, nem korlátozzák a szabadságot, hanem kiegyensúlyozzák a társadalmi mozgásokat, békés életkörülményeket teremtenek. A császár legfőbb feladata az *igazságosság* érvényesítése. Ezt a véleményét később a költészet nyelvén szólva is megerősíti, hiszen a *Paradicsom* VI. énekében Iustinianust a *Corpus iuris civilis* összeállításáért dicséri; a XVIII. énekben pedig a jó uralkodás sommáját jeleníti meg a Jupiter egében látható feliratban: *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*, sőt az ezt leginkább követőket ki is emeli (Branca 1966. 362–374; Kelemen 2014. 57–68). Dante úgy látja, hogy a monarcha jól hasznosított optimális pozíciója még azt is lehetővé teszi, hogy a politika eszközei mellett – mint ahogyan erről Arisztotelész is szól a *Nikomachoszi etikában* (1129a–1131a) – az erkölcs kínálta előnyöket is szerephez juttassa, népéhez érzelmileg is közeledjen, meglegyen benne az alattvalók iránti természetes szeretet (*recta dilectio*). Dante következtetése:



Mivelhogy pedig az ember egyéb javai között a legfőbb jó a békés élet, mint azt fentebb bizonyítottuk, s minthogy ez leginkább az igazságosságból fakad, azért a szeretet a legnagyobb mértékben fogja erősíteni az igazságosságot, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél erősebb saját maga. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 414.)

A monarchikus államforma integratív hatása, békét biztosító működése elősegíti, hogy *polgárai* az emberhez valóban méltó életet éljenek. Vagyis arra törekedjenek, amire a *Pokol XXVI.* énekében a költőileg megalkotott Ulisse (Odüsszeusz) – mint az értelmes élet alapelvére – figyelmezteti társait: „Fogjátok fel, mire vagytok teremtve: / nem arra, hogy éljete, mint a barmok, / hanem erény s tudás útját követve” (*per seguir virtute e canoscenza; Pokol XXVI.* 118–120, ford. Baranyi Ferenc; Alighieri 2012. 174). S alighanem ennek túlvilági folytatására céloz Dante, amikor egy másik helyen ezt írja: „Ó, Emberfaj, pedig röptülni letél” (*o gente umana, per volar sú nata; Purgatórium XII.* 95, ford. Babits Mihály; Alighieri 1962. 732). A *De monarchiában* Dante mint tudós szerző érvel közvetlenül amellett, hogy a földi boldogság fokára „a filozófia tanításán keresztül juthatunk el [az által], hogy érvényre juttatjuk [azt] erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásában” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 474). Dante nemcsak a monarchiát mint államformát emeli piedesztálra, hanem a monarchia *polgárait* is, hiszen olyan tudatos és szabad lényekként jellemzi őket – többnyire Arisztotelész fogalmainak segítségével –, mintha egy *demokratikus* állam polgárai lennének: az athéni demokrácia csúcspontjának emberei egy olyan Traianusnak a birodalmában, aki korábban tért meg, és *keresztény* császárként uralkodott. Az ilyenek megrajzolt polgárok – intellektuális és morális erényeik kiterjesztéseként – politikai erényeik tekintetében is magas szinten állnak, és közügyeiket is annak tudatában szervezik, hogy „nem az állampolgárok vannak a konzulokért, sem az alattvalók a királyokért, hanem ellenkezőleg, a konzulok a polgárokért, a királyok az alattvalókért. Aminthogy nem a társas együttélés van a törvényekért, sőt a törvények vannak a társas együttélésért, ugyanúgy nem a törvény szerint élők vannak a törvényhozókért, hanem az van ezekért.” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 416.)

Az így jellemzett szuverén és népe olyan összhangban él, amely biztosítja, hogy „az emberek önmagukért legyenek” (uo.). Az ilyen földi élet nagymértékben megkönnyíti a túlvilági boldogságra való előkészületet. Mert az igazságos uralom és a békés viszonyok megléte részben a szeretet (*caritas*) következménye is, amit Boëthius soraival is megerősít Dante: „Akkor boldog az életed, / Ember, hogyha szeretsz, hiszen / Ez mozgatja a mennyet is!”<sup>4</sup> Itt a szeretet

<sup>4</sup> A *filozófiai vizsgálata* II. 8, ford. Hegyi György; Boëthius 1970. 49; Az *egyeduralom*, az idézetet fordította Kardos Tibor; Alighieri 1962. 411. Az idézetet Kardos Tibor gondolatilag kifejezőbb fordításában adjuk.

kozmosz erejének hangsúlyozása mellett legalább annyira fontos az is, hogy az eszményi társadalom erkölcsileg kiváló embere lehet megfelelő állampolgára az új monarchiának.

Kétségtelen, hogy Dante annyira idealizálja a *monarchiát*, hogy az ebben a formájában – akár Platón állama – leginkább *utópiának* tekinthető. Túlzása mögött azonban az a törekvés húzódik meg, legalább részeredményeket remélő figyelemfelhívásként, hogy jó törvényeket kell hozni és azokat be kell tartani, törekedni kell a kíméletlen hódítások visszaszorítására, támogatni kell a világi hatalomnak az egyháztól való minél nagyobb mértékű függetlenítését, sőt általában az erkölcsösebb politizálást (Cassel 2004. 19–24). A *De monarchiában* csak nagyon áttételesen utal Dante Iustinianusra, de a *Paradicsomban* a mennybe emeli, leginkább a törvényeket előtérbe helyező intézkedése miatt. A *De monarchia* II. könyvében pedig nagyon körültekintően bizonyítja, hogy a rómaiak *törvényes* alapon válhattak a világ nagy részének uraivá, amit e nép nemességének különféle formái csak megerősítettek (Nagy 2006. 100–102).

### III.

Dante közvetlenül is, közvetetten is Arisztotelésztől merített legtöbbet. Szerepet kapott a Mindenek Tudója abban is, hogy *továbbítsa* néhány más görög gondolkodó valamelyik, esetleg csak nagyon áttételesen érvényesíthető alaptételét. Prótagorasz „homo mensura” elvének figyelembevételéről nem árulkodik azonosítható célzás, noha ennek szellemisége átlengi az egész *De monarchiát*, de Empedoklésznek a megfelelő részek helyes egyesülését bemutató tanításáról, optimális egésszé szerveződéséről már található utalás. Ezt egyébként Averroës *Fizika*-kommentárja is érinti (VIII, 15).<sup>5</sup> Dante általában igyekszik Arisztotelész szövegeihez közel maradni; az optimális politikai közösség fogalmát is a *Politika* alábbi megállapítása nyomán határozza meg: „minden közösség nyilván valami közjó megvalósítására alakult, [...] a legfőbb jó elérésére mégis a legfelsőbb rendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja” (*Politika* 1252a; Arisztotelész 1994. 5).

Mesterénél határozottabban mondja ki Dante, hogy ez a közösség csak „az egész emberiség”, az emberi nem teljessége lehet (Alighieri 1962. 405). Dante a *gnoszeológiai* többlet felismerése mellett – vagyis, hogy a legszélesebb körből származó ismeretek integrálása vezet az elérhető legteljesebb igazsághoz – azt a *társadalomontológiai* alapelveket is nagyon fontos szempontként kezelte, hogy a megszerzett igazság – a belátást elősegítve és az igazságosságot megalapozva – a társadalom *optimális konfliktuskezelő* gyakorlatának hatékonyabb elvi alapjául

<sup>5</sup> Bruno Nardi jegyzete az általa sajtó alá rendezett *De monarchia*-kiadáshoz (Alighieri 1979. 303).

szolgálhat, mégpedig azzal, hogy így segít törvényes rendet teremteni, mert korlátozza a mértéktelenséget, de nem a szabadságot és a személyiséget, csak a kívánatos közép (*meszotész*) irányába terel. Arisztotelész antik poliszában vagy világbirodalmában a szabad polgárok számára keresik a közjót, a rabszolgák kimaradnak belőle, a barbárok pedig nem értik meg a lényegét. Dante feudális monarchiájában mindenki szabad, még ha meglehetősen eltérő is a helye a társadalmi hierarchiában. A kereszténység egyik alapelve, az Isten előtti egyenlőség az emberi létezés nemcsak meghosszabbította a túlvilágra való kiterjesztéssel, hanem az egyének földi életét is bizonyos vonatkozásokban hasonlóbbá tette egymáshoz. Azonos bűneik és erényeik is lehetnek, sőt azonos esélyeik is az üdvözülésre. Személyesebb összetartozás fűzheti őket össze közösségeiken belül. A kardinális teológiai erények közül ebben a *szeretet* kiemelten fontos szerepet kaphat. A szeretetnek a magánéletben közvetlenül is nagyon boldogító hatása mellett számolni kell a közéletben hasonlóan érvényesülő funkciójával is, így a monarchia császára és népe harmonikus összekapcsolódásában (I, 11) szintén fontos. Valamennyire ugyanis mindkét félnek túl kell lépnie társadalmi pozíciójából következő szerepén, domináns szerepköre határain: a császárnak azon, hogy csupán a rendet tartja fenn és az igazságosságot érvényesíti (noha nagyrészt ezzel korlátozza a féktelen szerzést), az állampolgárnak pedig azon, hogy csupán hozzáadja képessége legnemesebb eredményeit a közjó gyarapításához. A társadalmi kiegyensúlyozottság és az egyetemes béke fenntartásához ugyanis mind az uralkodó, mind az egyszerű ember bizonyos fokú szubjektív hozzájárulásának többlete is szükséges. Csak ennek nyomán lehet az állam nem csupán *formája* a polgárok szabálykövető mechanizmusának, hanem az önmagát reprodukáló emberi nem antik értelemben vett formálója, a *paidea* előmozdítója is. A bajok gyökerét jelentő mértéktelen szerzésvágy (*cupidigia*) korlátozását a tiltás objektív eszközein kívül – azt mind az uralkodó, mind a polgárok részéről – a belátással, az empátiával, vagyis a szeretettel (*caritas vero*) kell támogatniuk. Boëthius népszerű munkája is meggyőzően érvelt amellett, hogy a teremtésénél fogva egysegies emberiségnek célszerű minél inkább együttműködnie, hiszen lényegénél és hatásánál fogva „az *egy* és a *jó* ugyanaz”, „minden egyes dolog addig áll fenn, amíg egy”, és az emberek esetében „az egyesülés avatja őket jóvá”, már pedig „minden dolognak végcélja – a jó” (*A filozófia vigasztalása*, III. 11, ford. Hegyi György; Boëthius 1970. 80–81, 84). Később maga Dante is figyelmeztet arra, hogy a kapzsiság (*cupiditas, cupidigia*) az embereket mint egyéneket is szűk látókörűvé teszi, a normális élet érdekében ettől is meg kell szabadulniuk, mégpedig a keresztény valláserkölcis ősi követelményének betartása révén (*Purgatorio*, XIX. 121–126; *Paradiso*, XXVII. 121–148).

Nyilvánvaló, hogy Dante az eretnekség határát súrolja, amikor nem csupán kiáll az evilági boldogság jogosultsága mellett, hanem azt ráadásul bizonyos averroista tanok felhasználásával támogatja. Természetesen ügyel arra, hogy ne jusson el az averroizmus valamely alaptételének nyílt elfogadásáig. Amikor a

császári hatalom eszmei alapjait a *filozófián belül* keresi, a pápai hatalom eszmei megalapozójaként pedig a *teológiát* jelöli meg – óvakodva a kettős igazság megemléstől –, nem a különbözőségüket emeli ki, hanem egymást kiegészítő voltukat, sőt inkább azt, hogy a filozófia is segít előkészíteni a túlvilági boldogságot. A világ időbeli végtelenségének averroista tételétől eltérően mindig a világ teremtéséről és megszűnéséről beszél (például *Convivio* II. 14; *Ötödik levél* stb.), így az evilági életet is kizárólag e két időpont közé helyezve tudja értelmezni, illetve az egész emberi nem általi fokozatos jobbítását, de nem abszolút megjavítását, csakis a keresztény eszkatológia oldaláról szemlélve képes elfogadni. A földi élet értékét természetesen megemeli, ha nem is annyira, mint Sigieri da Brabant, hiszen szerinte a halál utáni élet sokkal értelmesebb és teljesen boldogító formában is folytatódhat. A keresztény felfogásba integrált averroista elemeknek nemcsak a tartalmuk változik meg Danténál, hanem a funkciójuk is. A filozófiának egyértelműen az eszközértéke kap hangsúlyt, hiszen mind a helyes élettevékenység felismerésében, mind gyakorlati átformálásában juthat neki kiemelt szerep. Az előbbit illetően elősegíti az emberek helyes gondolkodását a monarchiáról, a császár mentalitását az igazságos uralkodásról, az utóbbit tekintve pedig olyan életmód kialakítást mozdítja elő, ami a legkevésbé bűnös, vagyis a legnagyobb akadályokat hártja el a túlvilági üdvözüléshez való eljutás elől. A boldogság valamilyen elemeit is magában foglaló földi életnek Dante kiemeli mind az önértékét, mind az eszközértékét; s több újat nyilván az önérték felmutatásával mond (Kelemen 1984. 270), de azzal, hogy ehhez eszközértékét is elválaszthatatlanul hozzákapcsolja, nemcsak az averroizmusól tartja magát távol, hanem az így tudatosabbá és humánusabbá tett életformának az eszközértékét is megnöveli. A földi életet nem értékeli fel annyira, mint Sigieri da Brabant, mégis ez az egyik leginkább modern vívmány Dante gondolkodásában. Az evilági élet értelmezésében pedig az, hogy egyszerre erkölcsös és tudatos, illetve hogy kisebb előnyei (földi boldogság) nem zárják ki a nagyobb előnyöket (égi boldogság), hanem a relatív földiek részben ízelítőt is adnak a másiktól, meg még segítenek is eljutni az abszolút égihez. Ezzel az elgondolásával Dante nemcsak a világiasabbá árnyalt – racionálisabbá és praktikusabbá módosított – filozófiát és a nem túlformalizált (mereven skolasztikus) teológiát tudta közelebb vinni egymáshoz, hanem a *politika* értelmezését is humanizáltabbá tette azzal, hogy belevitt néhány elemet, mint az erkölcsi és értelmi erények összekapcsolása, a tudatos és perspektivikus társadalomtervezés, a mértéktartás szervező elve és az emberi természettel számoló intézményformálás. Ezek a korábbiak közül az arisztotelészi boldogságetikával (1138b–1145a) és a tomista gnoszeológiával mutatnak bizonyos fokú rokonságot.

Kiemelten humanista szempontú társadalomfelfogásának központi gondolatát ő maga foglalta így össze a *De monarchia* végén:

[Végül is] az embernek kettős célja van. S mivel minden létező között egyedül részese mind a mulandóságnak, mind a romolhatatlanságnak, minden létező között egyes-egyedül rendeltetett két végső célra, egyrészt mint mulandó, másrészt mint romolhatatlan. A kimondhatatlan Gondviselés tehát két elérendő célt állított az emberek elé: az egyik a földi élet boldogsága, amely saját erőink kifejtésében áll, s amelynek jelképe a földi Paradicsom, – a másik az örök élet boldogsága, mely az Isten boldog színelátásában áll, s amelyre saját erőnkből eljutni nem tudunk, hacsak az isteni kegyelem fénye meg nem világosít bennünket; ezt pedig csak a mennyei Paradicsom útján érhetjük el. E két különböző boldogságra pedig mint két különböző végkövetkeztetésre, különböző utakon lehet eljutni. Az elsőre a filozófia tanításán keresztül érhetünk el, hogy érvényre juttatjuk erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásában. A másodikhoz pedig az emberi értelmet meghaladó hitigazságok révén juthatunk el, ha azokat a teológiai erények (hit, remény, szeretet) gyakorlásában követjük. Ezeket a végső következményeket és a hozzájuk vezető utakat, bár már mind az emberi értelem bebizonyította számunkra a filozófusok révén, mind pedig a Szentlélek, mint törvényszerű természetfeletti igazságokat kinyilatkoztatta számunkra próféták és más szent írók, végül pedig Jézus Krisztus, az örök Isten fia és tanítványai révén, mégis az emberi kapzsi vágy hátat fordított volna nekik, hogyha az állati ösztöneiktől űzött lovak módjára tévelygő embereket kantárral és zablával vissza nem fognák. Ezért a kettős célnak megfelelően az embernek két vezetőre volt szüksége, úgymint a pápára, hogy az a kinyilatkoztatás alapján az emberi nemet a lelki boldogságra vezesse; valamint a császárra, hogy a filozófia tanításai alapján a földi boldogságra vezérelje az embereket. És a boldogságnak ebbe a kikötőjébe senki vagy csak kevesek, azok is csak nagy nehézségek árán juthatnak el mindaddig, míg csak a kapzsi megkívánás hullámai el nem ülnek, s a szabad emberi nem a béke nyugalját nem élvezzi; s ez a cél, amelyre a földkerekség gondviselőjének – aki nem más, mint a római fejedelem – mindennél jobban törekednie kell: vagyis arra, hogy az emberek halandó életüket a földön szabadon, békességben élhessék le. (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 474–475).

Dante, mint jó keresztény gondolkodó, össze tudta egyeztetni az ész és a hit szerepét az emberi élet értelmének kutatása során, illetve összetett céljának megjelölésekor. S ahogyan elmélete megformálásában, úgy módszere kialakítása során is több vonatkozásban követte Arisztotelészt, főleg a célok és az eszközök viszonyának bemutatásában. A teleologikusan cselekvő ember céljairól szólva annak adott hangsúlyt, hogy azok egy hierarchikus rendszert alkotnak, az eszközök pedig különböző, de egymáshoz szorosan illeszkedő közvetlenséggel, illetve közvetettséggel járulnak hozzá a részcélok, majd a végső cél megvalósításához. (Ezt a kéz és az ujjak egymáshoz való viszonyának képével illusztrálta.) Arisztotelész ugyanis arról beszél a *Metafizika Z* (VII.) könyvének 7. fejezetében (1032b–1033a), hogy a valamit létrehozni akaró ember (a tevékenység szubjektuma) a *célok* kijelölése után először számításba veszi az *eszközök* körét; aztán

megkeresi azt az eszközt, amellyel már közvetlenül magát a végcélt valósítja meg, utána az ezt megteremtő utolsó előtti, és így visszafelé addig, amíg feltárja azt az eszközt, amelyiket a cselekvőnek hatalmában áll elsőként mozgásba hoznia. Az elméletileg így elgondolt, vagyis a céltól a cselekvőig kialakított sorrendet aztán az ember megfordítja a gyakorlati kivitelezés során; így az elsőként igénybe vett eszköz a legközvetettebben járul hozzá a végső cél megvalósításához, de nélküle nem futna végig a megvalósító mozzanatok láncreakciója (Hartmann 1970. 130–133). A *De monarchiában*, különösen annak I. könyvében Dante nagy vonalaiban ezt a módszerfelfogást követve rakja rendbe egyrészt – lényegiségüket tekintve – strukturális szisztémába a célokat, másrészt funkcionális-kronológiai sorrendbe az igénybeveendő eszközöket.

A célok architektonikájának csúcsán két elérendő „végső” célt látat Dante: a földi élet boldogságát és az örök (mennyei) boldogságot. Közülük valójában abszolút csak az utóbbi; a boldogság felsőfokai közül a földi jó csupán afféle *superlativus relativus*, csak a mennyei *superlativus absolutus*. Megvalósításukban is nagyon eltérő arányú szerepe van az Istennek és az embernek; de a földi boldogság kialakításában nagyobb és fokozhatóbb része lehet az emberi aktivitásnak. Az égihez elsősorban szükséges három vallási erény közül szinte csak a szeretet követel külső tevékenységet is, a lelki élet egészében (nagyraészt a hit és a remény esetében) a kontempláció dominál. A földi boldogság elérése követeli meg igazán a *phronészisz* vezette tevékenységet (*agere*) és az *ars* irányította cselekvést (*facere*). Az ilyen összefüggésrendben a földi boldogság olyan cél, amely megvalósulásának egy bizonyos formája, optimális evilági teljessége esetén eszközként is közreműködik a minden tekintetben végső (túlvilági) cél elérésében. Természetesen a földi boldogság megvalósulásához is teljesülniük kell egyéb, alsóbb rendű céloknak, és Dante a *De monarchiában* tulajdonképpen – noha nem a skolasztika formális aprólékosságával, hanem mondanivalója belső logikáját követve – éppen a célok körét és nagyságrendjét, valamint az eszközök repertoárját és sorrendjét (fontosságát és alkalmazásának időrendjét) igyekszik meggyőzően bemutatni.

Az eszközöknek a céltól a cselekvési sort elindító emberig (*prima causa efficiens*) terjedő regressziója során Dante olyan nagyraészt meglevő emberi *erényeket*, bizonyos mértékig korszerűsítendő *tudást* és főként olyan újraszervezendő vagy megteremtendő *intézményeket* illeszt egymáshoz, amelyek meglehetősen különböző minőségük és önértékük ellenére *eszközértékük* révén együvé tartozhatnak, és lényegük sajátos impulzusát egy másik eszközszerépű létezőnek átadva mozdítják elő a végső cél megvalósítását.

Tulajdonképpen az emberhez *valóban méltó* földi életnek is *kettős* célja van, „hiszen ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság céljára rendeltetett” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 476). Éppen ezért a túlvilági boldogság – mint leginkább közvetett cél – eléréiséért már ezen a világon is munkálkodni kell. Mivel a fontosabb túlvilágihoz akkor könnyebb eljut-

ni, ha az evilágiból minél több megvalósul, ezért is megvan a maga jelentősége a földi boldogság feltételeinek (bizonyos értelemben részcéljainak), valamint eszközürendszere tisztázásának. Dante lényegében *két* egymással összefüggő oksági láncolatot vázol fel, amelyek nemcsak a végső cél megvalósulásakor találkoznak, hanem menet közben is úgy, hogy minden fontosabb részcélt egy neki legjobban megfelelő, sajátos eszközzel valósíthat meg az ember. Az egyik a földi végső cél realizálásához vezető *részcélok* sorrendje; a másik azoknak az *eszközöknek* a sorrendje, amelyekkel ezeket megvalósítják.

A *földi* végső célhoz kapcsolódó legfontosabb *részcélok* regresszív sora a következő: egyetemes béke – nagyfokú szabadság – tudatos életvitel – filozófiai tudás. Vagyis a földi boldogságot (az erényeket zavartalanul megvalósító életet) az egyetemes béke teszi lehetővé (amikor nincsenek konfliktusok, az egyéni akaratok hasonló irányba mutatnak); az ilyen békét az emberek szabadsága hozza létre és tartja fenn (nem korlátozza valamilyen zsarnokság, nem deformálja a szükség, a szűkösség); de szabad akaratát akkor érvényesítheti az ember, ha tudatában van tényleges szükségleteinek, lehetőségeinek és korlátainak; az ezeket felismerő tudást pedig a filozófia megfelelő alapelvei segítségével szerezheti meg. Amennyiben az itt felsoroltak (vagy hozzájuk tapadó mások) valamelyike megvalósul, elsősorban az optimális feltétel szerepét játssza a továbbiak létrejöttében, és mint ilyen „támogatja” a létrehozásához szükséges eszköz hatékonyságát.

A földi boldogság megvalósításához szükséges legfőbb *eszközök* regresszív sorrendje pedig ez: igazságosság – jó törvények – monarchia – császár. Mert a földi boldogságot az igazságosság érvényesülése valósítja meg; az igazságosságot a jó törvények teszik lehetővé; ilyeneket csak a monarchiában lehet meghozni és érvényesíteni; egy világméretű monarchikus államot pedig csak a császári főhatalom képes irányítani. A császár helyzete, hatalma és céltudatossága kiindulópontot teremt ahhoz (*prima causa*), hogy az eszközöket a megfelelő célokra irányítva működésbe hozzák, és meginduljon a végső cél megvalósításának folyamata. A császár van abban a helyzetben, hogy mértéktartó lehessen, ne eshessen a mértéktelen megkívánás és szerzés bűnébe, igazságosságával és – személyes többletként – személyes példájával, népe iránti szeretetével olyan tekintélye legyen, amellyel hatalmát erősítve békét és rendet tud tartani birodalmában. A császárnak van olyan eszközürendszere, amellyel az objektív közéleti viszonyokat és a szubjektív személyes attitűdöket korlátok között tudja tartani és az optimalizálás irányába terelni.

Ahogy a dantei koncepcióban a politikai filozófiának mint részcélnak a legfőbb megvalósítási eszköze a császár ereje és tekintélye, ahhoz hasonló szorosabb összefüggéseket lehet felismerni a célok és az eszközök láncolatának egy-egy tagja között is. Így a világi hatalom előnyeiről szerzhető tudást elsősorban a monarchikus állam eszközüvel lehet a gyakorlatban megvalósítani; a valódi szabadságot a jó törvények segítségével teremtik meg; az egyetemes békét

pedig legközvetlenebbül az igazságosság révén lehet biztosítani. A pozíciókból és funkciókból származó eszközök mellett megkívánt egyéb eszközök (tekintély, szeretet, szorgalom stb.) az említett legfontosabbakhoz társulva működnek.

Nagyon komplex feladat tehát az emberiség bűnbeesése óta erősödő történelmi folyamat – a mértéktelen szerzésvágy mint fősvénység, hódítás és eszmei uralom – visszaszorítása, illetve megszüntetése, hiszen ezen belül emberi bűnöket kell elkerülhetővé tenni (*cupidigia*), meglévő erőnyeket erősíteni (igazságosság, szeretet), új ismeretformákat kell kifejleszteni (az emberi lélekről és az optimális társadalmi szerveződési módokról), régi intézményeket átalakítani (új jogrend, modern monarchia). Nem könnyű megindítani sem egy olyan társadalomfejlődést, amely a korábbival éppen ellentétes irányba halad, ellenkező törekvésekre épít, hiszen a másoktól való elvétel helyett a másoknak és a közösségnek való adást, az emberi nem gazdagítását tarja a legfontosabb tevékenységnek. Hiszen „a megkívánás [*cupiditas*], mit sem törődve az emberi társadalommal, attól eltérő irányba fordul; a szeretet, minden mást elvetve, az Istent és az embereket, következésképpen az emberek javát [*bonum hominis*] keresi” (*Az egyveduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 414). Dante nem győzi hangsúlyozni, hogy ehhez alapot biztosít „a potenciális értelem révén felfogó lét”, tehát az ember *képes* egy ezt szem előtt tartó, világ-történelmi jelentőségű fordulat végrehajtására.

#### IV.

Dante társadalomfelfogása, ezen belül legjobban kimunkált politikai filozófiája azért lehetett egyszerre hagyományösszegző és a maga korában modern, mert a kidolgozottsága alapján méltán elfogadott és elterjedt, számára releváns arisztotelészi és augustinusi princípiumokat részben át tudta színeznii a neoplatonizmus bizonyos általánosító megállapításaival, illetve előremutatón ki tudta egészíteni a sok újat tartalmazó averroizmus megfelelő elemeivel. Az államfelfogás szekularizálásának olyan világtörténelmi perspektívát tudott adni, amely így mint intézmény még összeegyeztethetőnek mutatkozott a katolicizmussal, de polgárai már az emberhez méltó földi életben előleget kérnek a túlvilági boldogságból (mint majd a reneszánszban jól láthatóan Lorenzo Vallánál), világméretű államuk békéje pedig nem az erőszakon alapul, hanem a császári főhatalom törvényrendszere és tekintélye őrzi, de legmegnyugtatóbb garanciája az állampolgárok fejlett emberi minőségében rejlik (amihez hasonlót Francisco Vitoria és Rotterdami Erasmus remélt bekövetkezni).

\*

*Dante Alighieri 750 évvel ezelőtt, 1265-ben az Ikek csillagjegyében született. A fenti tanulmány erre emlékeztet, és teljesen soha el nem múló aktualitására szeretne figyelmeztetni.*



## IRODALOM

- [Alighieri], Dante 1962. *Összes művei*. Szerk. Kardos Tibor. Budapest, Magyar Helikon.
- Alighieri, Dante 1979. *Opere minori*. II. kötet. A cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Bruno Nardi, Arsenio Frugoni et al. Milano–Napoli, Ricciardi.
- Alighieri, Dante 1994. *La Commedia secondo l'antica vulgata*. Szerk. Giorgio Petrocchi. 2. kiad. Firenze, Le Lettere.
- [Alighieri], Dante 2012. *Pokol*. Ford. Baranyi Ferenc. Győr, Tarandus.
- Aquinói Szent Tamás 1993. *Az értelem egysége*. Ford., szerk. és bev. Borbély Gábor. Budapest, Ikon.
- Arisztotelész 1994. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.
- Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Arisztotelész 2002. *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. 2. kiad. Szeged, Lectum.
- Arisztotelész 2006. *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél – Brunner Ákos – Bodnár István; szerk. Lautner Péter. Budapest, Akadémiai.
- Averroës 1953. *Averroës Cordobensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge/MA, The Mediaeval Academy of America.
- Boëthius, Anicius Manlius Severinus 1970. A filozófia vigasztalása. Ford. Hegyi György. Budapest, Magyar Helikon.
- Borbély Gábor 1993. Averroës. In Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. Ford., szerk. és bev. Borbély Gábor. Budapest, Ikon. 17–25.
- Branca, Vittore, 1966. *A Paradicsom XVIII. éneke*. In Kardos Tibor (szerk.): *Dante a középkor és a renaissance között*. Budapest, Akadémiai. 353–380.
- Brenet, Jean-Baptiste 2006. Théorie de l' intellect et organisation politique ches Dante et Averroës. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 98/3. 467–487.
- Butterworth, Charles E. 1994. What is Political Averroism? In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag. 239–250.
- Cassel, Anthony K. 2004. Logic and Spleen: A Post-mortem Dialogue between Dante and Guido Vernani. (The 'Monarchia' & the 'Reprobatio Monarchiae', Book III). *L'Alighieri. Rassegna dantesca*. 24. 5–24.
- De Ruggiero, Guido 1934. *Storia della filosofia. Parte seconda: La filosofia del Cristianesimo*. III. kötet. 2. kiad. Bari, Laterza.
- Falkeid, Unn 2011. Da „libido dominandi” a „libido servandi”. Il Paradiso VI di Dante letto alla luce de „La Monarchia”. In Éva Víg (szerk.): *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario. Atti del Convegno Internazionale 24–26 giugno 2010. Accademia d'Ungheria in Roma*. Roma, Aracne. 141–151.
- Gilson, Étienne 1939. *Dante et la philosophie*. Paris, Vrin.
- Hartmann, Nicolai 1970. *Teleológiai gondolkodás*. Ford. és bev. Redl Károly. Budapest, Akadémiai.
- Hübener, Wolfgang 1994. Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos „politischer Averroismus”. In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag.
- Kelemen János 2014. „Diligite iustitiam”; Dante: *Isteni Színjáték, Paradicsom XVIII–XX*. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/3. 57–72.
- Kelemen János 1984. A nemes hölgy és a szolgálóleány, avagy Dante és a filozófia. In uő: *A nemes hölgy és a szolgálóleány. Tanulmányok*. Budapest, Gondolat. 256–280.
- Kraus, Franz Xaver 1897. *Dante. Sein Leben und sein Werk. Sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik*. Berlin, Grote.

- Lambertini, Roberto 2001. La monarchia prima della 'Monarchia': Le ragioni del 'regnum' nella ricezione medievale di Aristotele. In Bruno Pinchard – Christian Trottmann (szerk.): *Pour Dante. Dante et l' Apocalypse, lectures humanistes de Dante*. Paris, Champion. 39–75.
- Lautner Péter 2006. *Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében. Áttekintés*. In Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. Budapest, Akadémiai. 193–218.
- Leaman, Oliver 1988. *Averroës and his Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Libera, Alain de 1994. Existe-t-il une noétique „averroïste”? Note sur la réception atine d'Averroës au XIIIe et XIVe siècle. In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroïsmus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag. 51–80.
- Madarász Imre 2001. Politikai univerzalizmus és nemzeti nyelv a „Divina Commedia”-ban. In uő: „*Költők legmagasabbja*”. *Dante-tanulmányok*. Budapest, Hungarovox. 24–28.
- Madarász Imre 2015. Egy pápa az „énekítő pokolban”. VIII. Bonifác alakja az olasz irodalomban. In uő: *Klasszikus kapcsolatok. Összehasonlító italianisztika*. Budapest, Hungarovox. 20–38.
- Morghen, Raffaello 1979. Dante e Averroë. In *L'averroïsme in Italia. Convegno internazionale. Roma, 18–20 aprile 1977*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei. 49–62.
- Nagy József 2006. Dante és Marsilius: a transzcendenciától az immanenciáig. *Monarchia; Defensor Pacis. Dante Füzetek – Quaderni Danteschi*. 1. 79–137.
- Nardi, Bruno 1967a. Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco. In uő: *Saggi di filosofia dantesca*. 2. kiad. Firenze, La Nuova Italia. 215–275.
- Nardi, Bruno 1967b. Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante. In uő: *Saggi di filosofia dantesca*. 2. kiad. Firenze, La Nuova Italia. 276–310.
- Nardi, Bruno 1990a. La conoscenza umana. In uő: *Dante e la cultura medievale*. 4. ed. Roma–Bari, Laterza. 149–152.
- Nardi, Bruno 1990b. L'averroïsme del „primo amico” di Dante. In Paolo Mazzantini (szerk.): *Dante e la cultura medievale*. Roma, Laterza. 81–107.
- Nardi, Bruno 1992. Dal „Convivio” alla „Commedia”. In uő: *Dal Convivio alla Commedia: Sei saggi danteschi*. Szerk. Ovidio Capitani. 2. kiad. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. 37–150.
- Reynolds, Barbara 2006. *Dante. The Poet, the Political Thinker, the Man*. London – New York, I. B. Tauris (magyarul: *Dante. A költő, a politikai gondolkodó, az ember*. Ford. Sajó Tamás. Budapest, Európa, 2008).
- Ross, David W. 2001. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris.
- Szabó Tibor 2008. *Dante életbölcsélete*. Budapest, Hungarovox.