

**Dante és Marsilius: a transzcendenciától az immanenciáig
(*Monarchia; Defensor Pacis*)^{*}**

Jelen tanulmányban Dante és Marsilius politikafilozófiájának kritikai rekonstrukcióját és részleges összevetését kísérem meg. Számos interpretátor Marsiliust tartja az első modern politikai filozófusnak – vizsgálódásomban egyebek mellett azt szeretném hangsúlyozni, hogy megítélésem szerint Dante is jogosan tekinthető e cím viselőjének. A két kortárs gondolkodó nagyjából azonos időszakban, ugyanakkor nagyon különböző (Dante a korabeli itáliai, Marsilius pedig a korabeli franciaországi) politikai kontextusra reflektálva, egymástól függetlenül és mégis egymással számos analógiát mutatva értekezik az egyházi és a világi hatalom szétválasztásának szükségességéről és módjáról, mindazonáltal ezen érrendszer két, egymástól jelentősen eltérő alapkoncepció megerősítésére ill. igazolására alkalmazza. Dante az egyházi és a világi hatalom szétválasztása szükségességének tézisével – szándéka szerint – az Egyház szellemi vezetését követő, de lényegét tekintve szekularizálódott Egyetemes Birodalom létrehozását alapozta meg, míg Marsilius gondolatában e két hatalmi forma szétválasztása, egyben az Egyháznak a szekularizált államnak való alárendelése (tehát a *kizárólagosan szekuláris* hatalom létrehozása) a politikai hatalom megteremtésének és fenntartásának általános (ezen belül *hatalom-technikai*) értelemben vett elengedhetetlen előfeltétele, amelynek immár nem

^{*} Nagy József kontribúciója a magyar Dante-kommentár kidolgozásához (Dante *Az egyeduralom* című művével összefüggésben). Köszönet Maurizio Malaguti professzornak (Bolognai Egyetem), hogy lehetővé tette számomra a jelen tanulmányban felhasznált szakirodalomhoz való hozzáférést.

képezi háttérét az Egyetemes Birodalom megvalósításának eszméje. Amennyiben Marsiliust úgy szemléljük, mint Dante “mutáns ikerelméjét”, a szóban forgó “mutáció” az állam és az Egyház viszonya, és általánosságban a politikai hatalom eredete problémájára vonatkozólag azt fejezi ki, hogy Dante e kérdésben a *transzcendencia*, míg Marsilius ugyanezzel összefüggésben *immanencia* elsődlegessége mellett érvel. Megítélésem szerint mindkét megközelítés, valamint az ezekből származtatható következtetések egyaránt legitimek, relevánsak és aktuálisak.

1. Dante Alighieri (1265-1321): *Monarchia*

1.1. A *Monarchia* megírása kontextusának rövid áttekintése

Francesco Bruni az itáliai politikafilozófiai tradíció alapfogalmait és ezen belül a ‘megosztott város’ toposzának és e toposz használatának – három évszázad folyamán (Dante korától Machiavelli és Guicciardini munkásságáig bezárólag) bekövetkező – konceptuális módosulásait rendkívüli filológiai alapossággal elemző tanulmánykötetében Dantével összefüggésben *részleteiben* törekszik kimutatni azon irodalom- és filozófiatörténeti közhely jelentését, mely közhelynek megfelelően a *Monarchia* a *Convivio* folytatása illetve kiteljesítése. Pontosan milyen értelemben tételvezhető ilyesféle összefüggés és milyen módon kapcsolódik a két említett traktátus a *Színjáték*hoz? Ennek megértéséhez célszerű Dante politikai karrierjének néhány olyan mozzanatát felidézni, amely az említett két mű megalkotásával közvetlenül összefüggésbe hozható.

Vizsgálódásunkban egészen 1301-ig tekintünk vissza, amikor Valois-i Károly bevonult Firenzébe. A szóban forgó időszakban “Dante [firenzei] követként VIII. Bonifácnál van Rómában. Mint fe-

hér guelf, pápa-ellenesként nyilatkozott meg”¹ két tanácskozás [Consigli] alkalmával, azon – végülis kis többséggel elfogadott – javaslattal összefüggésben, amely VIII. Bonifác pápa számára meghosszabbította száz (az Aldobrandeschi-k ellen bevetett) lovag szolgálata felhasználásának jogát. E döntés a fekete guelfeknek kedvezett: Corso Donati – Valois-i Károly helyben hagyásával – csapataival mások mellett szintén bevonult Firenzébe és kihágásokat követett el a fehér guelfek ellen, akik végülis Firenze elhagyására kényszerültek; Dante (római, immár *kényszer-tartózkodása* alatt) firenzei házát kirabolták, majd őt és néhány közeli társát pénzbüntetéssel és száműzetéssel sújtották.² Mindennek fényében különösnek tűnhet – mutat rá Bruni – , hogy VIII. Bonifác 1303-as halálát követően a fehér guelfek szinte rajongással fogadták annak utódja, XI. Benedek pápa néhány fontosabb (nyilvánvalóan a fekete guelfeket favorizáló) politikai döntését. E kontextusban keletkezett (1304 áprilisa körül) Dante egy – politikai felfogásának megismerése szempontjából – kulcsfontosságú, vitatott szerzőségű levele, amelyben Dante “egy közösséget, saját új, száműzetésben levő városát foglalja írásba: a fehéreké [fehér guelfeké] az *Universitas partis Alborum de Florentia* [firenzei fehér (guelf) párt egyetemessége]. Az *Universitas* jogi fogalom – magyarázza Bruni – , olyan közösséget, és mindenekelőtt olyan polgári közösséget [collettività cittadina] jelöl, amely – függetlenül a közösséget alkotó egyénektől – saját jogállapottal [stato giuridico], valamint – egy meghatalmazott [delegato] révén – gyülekezési, tulajdonlási és cselekvési joggal rendelkezik”.³ Mint az elemző hangsúlyozza, az *universitas*-hoz szorosán kötődik a *teljesség* [totalità] fogalma: a Firenzéből – és egyben

¹ Francesco Bruni, *La città divisa – Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003, 47.o.

² vö.: Bruni, *i.m.*, 47.o.

³ Bruni, *i.m.*, 53.o.

az emberi társadalomból – való száműzetésre a teljes fehér guelf közösség “a saját jogi és következőképpen politikai személyiségének újraalapításával reagál; elvárásuk szerint ezen szerveződésük a fehér guelfeket az ő teljességükben [minden fehér guelfre kiterjesztve] kell hogy magában foglalja; az *universitas* magában foglalja a régi ellenfeleket, akik immár az új szövetségesek: a gibellineket”,⁴ és Dante szerint éppen ez által állhat helyre az érintett emberek – Arisztotelész által is hangsúlyozott – társadalmisága, amelytől az említett száműzetési ítélet őket megfosztotta. A szóban forgó levélben két további terminus található még, amelynek jelentése összhangban van az *universitas*-éval: “*nostra Fraternitas*, amely mindezekelőtt a vallási célú társulásokra vonatkozik, és *consortium*, amely általánosabb értelemben az *universitas* megfelelője”.⁵

Mint Bruni rámutat, az *universitas* ilyesféle fogalom-használatát a XIII. században az akkor száműzetésben levő gibellinek vezették be – Dante tehát (az *universitas* fogalmának adaptálásával) egy már előzményekben gazdag politikai tradíciót újított meg. Az említett levél megírásakor (amelyben tehát az *universitas*-ra, mint a száműzött fehér guelfek teljes/egyetemes közösségére való hivatkozás központi jelentőségű) Dantét – a béke elérése céljából – a pápával való megegyezés lehetőségének keresése irányítja. “Az *Universitas* – és Dante – nem kételkedik a fennálló helyzetet polgárháborúként (*civile bellum* [...]) jellemezni: ez súlyos állítás, amely még súlyosabbá válik, amennyiben Lucanus *Pharsalia*-jával kapcsoljuk össze, akit – mint szerzőt – Dante jól ismert, ahogy az világossá is válik abból, ahogy felhasználja majd őt nem sokkal később a *De vulgari eloquentia*-ban és a *Convivio*-ban”.⁶ Bruni leszögezi: az eddigiekben vizsgált levél esetével analóg módon a *De vulgari eloquentia* (1305), a

⁴ *i.m.*, 53-54.o.

⁵ *i.m.*, 54.o.

⁶ *i.m.*, 56.o.

Convivio (1308), az 1317 körül befejezett *Isteni Színjáték*, és végül a *Monarchia* megírásakor is Dantét – a háborús eszközök elvetéséből következőleg – mindenekelőtt a hosszú távú (itáliai és európai szinten egyaránt érvényesülő) béke megvalósításának eszménye ihlette.⁷

Mint már volt rá utalás, az irodalom- és filozófiatörténeti kánonnak megfelelően a *Monarchia* legfontosabb és közvetlen előzményének sok szempontból a *Convivio* IV. értekezése tekintendő: ebben veti fel Dante az Egyetemes Birodalom elméletét, „amelynek jósága azon tényből ered, hogy kizárólag egy, a teljes világra kiterjedő uralom által küszöbölhető ki egy folyamatosan növekvő hatalom kapzsisága: kiiktatva a kapzsiságot, mivel immár mindent birtokol, a császárnak lehetősége nyílik a legjobb kormány megalkotására és az igazságosság igazgatására. Dante szerint a római birodalmat kiváltképpen Augustus császársága alatt irányították igazságossággal és békében, a gondviselés azon tervének megfelelően, amely e császárságot egy, a kereszténység elterjesztésére alkalmas közegként [canale] használta fel”.⁸ Dante az ókori Róma nagy alakjainak áttekintésekor vezeti be a *közjó* [bene comune] problematiká-

⁷ v.ö.: Bruni, *i.m.*, 58.o. A *Convivio*-nak, a *Monarchia*-nak és a *Színjáték*nak az Egyetemes Birodalom (mint a hosszú távú békét egyedül garantálni képes tényező) eszménye tematikus azonosságának hangsúlyozása Bruni részéről mindenekelőtt Gabriele Muresu egyik fő interpretációs tézisének továbbgondolását jelenti; vö.: G. Muresu, „La vicenda politica di Dante”, in: Muresu, *I ladri di Malebolge. Saggi di semantica dantesca*, Bulzoni, Roma 1990, 189-232.o.

⁸ Bruni, *i.m.*, 94.o. Ezen a ponton célszerű tisztázni, mit is érthetett Dante az „Egyetemes Birodalom” alatt. Némi leegyszerűsítéssel kijelenthető, hogy Dante „(Római) Egyetemes Birodalma” két történetileg megvalósult birodalom, a Római Birodalom, valamint a Német-Római Császárság (illetve a Nagy Károly IX. századi császárságától a Dante-kortárs VII. Henrik uralkodásáig ívelő korszak) pozitívumainak virtuális fúzióját jelenti.

jának tárgyalását; a közjó mindenekfeletti érvényesítésének extrém példájaként hozza szóba egyebek mellett Titus Manlius Torquatus esetét, aki a közjóért (természetesen kizárólag az isteni gondviselés segítségével) saját fiát is képes volt feláldozni:

Ki mondaná Torquatusról, aki a közjó érdekében fiát halálra ítélte, hogy isteni segítség nélkül tudta ezt elviselni?⁹

Ez tehát – Dante írásaiban – a *közjó* fogalmának első releváns előfordulási helye, aholis a közjó “arra ösztönöz, hogy az apa személyes érzelmeit [affetto privato] feláldozza a köz javáért, és amely fogalom az arisztotelészi ‘ember, mint közösségi/politikai lény’ [uomo come animale politico] fogalmához kötődik”,¹⁰ mely utóbbi szintén központi jelentőségű a *Convivio*-ban.

Az Egyetemes Birodalomnak a *Convivio* IV. értekezésében megjelentett eszméjét Dante tehát a *Monarchia*-ban fejti ki részletesen. A mű II. könyvének V. és VI. részében dolgozza ki Dante a közjó fogalmát, valamint ír le “néhány eszme-futtatást az egyén azon kötelezettségéről, melynek értelmében önmagát fel kell áldoznia a hazáért, mindemellett azzal érvelve, hogy az általános jó az egyéni jó felett áll: ezt az érvelését [Dante] Arisztotelész *Politikájának* és *Nikomachoszi Etikájának* (1094b) egy-egy idézetével támasztja alá”.¹¹

⁹ Dante, *Vendégség* (ford.: Szabó Mihály), IV/V., in: *Dante összes művei* (szerk.: Kardos Tibor), Magyar Helikon, Bp. 1962 (a továbbiakban: DÖM), 276.o.

¹⁰ Bruni, *i.m.*, 94.o.

¹¹ *i.m.*, 95.o. Bruni a *Monarchia* alábbi helyére utal: “Ha [...] a résznek fel kell áldoznia magát a egész érdekében, s lévén az ember része valamely társadalomnak, mint a Filozófus mondja a *Politikában*, az embernek úgy kell feláldoznia magát a hazáért, mint kisebb jót a nagyobb jóért. Ezért mondja a Filozófus Nikomachusnak: «Kedves az is, ami egyetlenegy embernek ha-

Mint Bruni rámutat, Remigio dei Girolami és Dante azonos arisztotelészi premisszákból kiindulva egymástól lényegesen eltérő koncepciókat alkotnak: “az elsőnek [Remigio-nak] a városállami politikai közösség [comune cittadino] kontextusában, míg a másodiknak [Danténak] az Egyetemes Birodalom kontextusában célja a közösségi együttélés elméletének megalapozása”,¹² és ezzel magyarázható a közjó fogalmának meghatározási módszere a *Monarchia* erre vonatkozó fejezeteiben: “a jog és a törvények célja a közjó, és a római nép, félretéve mindennemű kapzsiságot, a köz javát kereste, valamint a békére és a szabadságra törekedett, ahogy azt bizonyítják a rómaiak által alapított magisztrátusok és az egyének által mutatott önfeláldozó szellemiség”.¹³

Bruni interpretációjának megfelelően a Dante által konceptualizált, a kapzsiságot gyökeresen kiírtó Egyetemes Birodalom eszméjéhez egy további előfeltevés kapcsolódik, az egyén (feltételezett) jósága, ami az állam organicista felfogásának keretei közt van megjelenítve: “egy komplex organizmusban az azt alkotó részek egy egységes alapelv szerint kell legyenek elrendezve (*ordinatio ad unum*), amely azokat szabályozza [...]; és, akárcsak a részek az egésznek, úgy a királyságok is egyetlen fejedelemnek kell hogy alárendelve legyenek [...]. Ily módon valósulhat meg a sokféle akaratnak azon egysége, amely az *egyetértés* [*concordia*] [...]; Dante számára is az egyetértés a jól rendezett társadalomnak elengedhetetlen feltétele. A konfliktus, amelyet norma szerint erőszakos eszközökkel folytatnak le, és amelyet nem szabályoz a törvény, összeegyeztethetetlen egy, a törvényen alapuló állammal: s ez olyan

sznál, de még kedvesebb és istenibb, ami az egész népnek és államnak javára válik». Dante, *Az egyeduralom* (ford.: Sallay Géza), II/VII., in: *DÖM*, 437-438.o.

¹² Bruni, *i.m.*, 95.o.

¹³ *i.m.*, 95.o.

meggyőződés, amit később Machiavelli módosít, és ő is csak részben [...]. A *Monarchia* első könyve tehát azzal az állítással zárul, amely szerint az emberiség eredetétől kezdődően a világ [autentikus értelemben csak] Augustus császársága alatt élt békében”.¹⁴

Bruni elemzésében ismét kiemeli egy közös témát, ami a *Convivio*-t és a *Monarchia*-t összeköti: mindkét műben nagy hangsúlyt kap (és Dante e vonatkozásban nyilvánvalóan nagyban alapozott saját politikai tapasztalataira), hogy a zsarnoki uralkodók alapvető ismertetőjegye, hogy a “köz hasznára” [“comunis utilitas”]¹⁵ való hivatkozással építik ki és erősítik meg saját személyes hasznukat szolgáló politikai hatalmukat. Bruni vizsgálódásának ezen a pontján emeli be VII. Henrik – a *Monarchia* megírása szempontjából rendkívüli jelentőségű – szerepének tárgyalását: nevezett uralkodó szerepének adekvát megértése az alábbiakban kritikailag rekonstruált Palma di Cesnola-féle *Monarchia*-interpretációban is kulcsfontosságú mozzanat. Mint írja Bruni, „VII. Henriknek Itáliában való megjelenése volt az a – nagyon is konkrét és fájdalmas – alkalom, amelyen tisztelni [controllare] lehetett a [*Monarchia*-ban kifejtett] elméletet az olasz [történeti] valóságon; és habár a *Monarchia* [megírásának] datálása különösen vitatott”, emeli ki Palma di Cesnola véleményével összhangban Bruni, “nem kevés érv szól azon feltéte-

¹⁴ *i.m.*, 95-96.o. Bruni az alábbi *Monarchia*-szöveghelyekre utal: “[Arisztotelész *Politikájának* megfelelően] amikor több dolog egy célra rendeltetett, akkor szükséges, hogy egy közülük uralkodjék és irányítson” (Dante, *Az egyeduralom*, I/V., in: *DÖM*, 408.o.); “az egyetértés [...] több akarat egyező mozgása, s ebből az érvből kiviláglik, hogy az akaratok egysége, mely az egyező mozgás révén születik, [...] maga az egyetértés” (Dante, *Az egyeduralom*, I/XV., in: *DÖM*, 420-421.o.); “a világon csak akkor volt mindenütt békeség, amikor egy tökéletes monarchiában az isteni Augustus monarcha uralkodott” (Dante, *Az egyeduralom*, I/XVI., in: *DÖM*, 422.o.).

¹⁵ Dante, *Az egyeduralom*, III/IV., in: *DÖM*, 455.o.

lezés mellett, hogy a mű [vagyis a *Monarchia*] VII. Henrik [itáliai] hadjáratának időszakában keletkezett. Mindenesetre Dante az 1311 március 31-én írt rendkívül kemény hangvételű, a firenzeiekhez írt levelében, a császár ellenzékének csapatvezetőjeként VII. Henrikről nem mint a személyes előnyre áhítózó, hanem mint a köz javát előmozdító emberről nyilatkozott: tehát nem a zsarnokra vonatkozó, hanem az ókori rómaiak által használt fogalomapparátussal [sulla scia, dunque, non del tiranno, ma dei romani antichi] írt őróla”.¹⁶

Rendkívül fontos tehát szem előtt tartani, hogy a *Monarchia* az aktuális kontextusra reflektáló, VII. Henrik alakjával szoros összefüggésben álló, beavatkozásra és a politikai ellenfelek érveinek cáfolatára irányuló irat, amely a szerző szándékának megfelelően nem politikafilozófiai értekezés (bár strukturáját tekintve nagyon is skolasztikus és analitikus traktátus-jelleget mutat). Kézenfekvőnek tűnik a dantei *Monarchia* és a Machiavelli-féle *Fejedelem* közt fennálló analógia tételezése, hiszen Machiavelli is (a nagyívű *Discorsi* írásának megszakításával) az aktuális politikai szituációra reflektálva ill. az abba való beavatkozási szándékkal írta meg hírhedt pamfletjét, a *Principe* szempontjából ideáltipikusnak tekintendő Cesare Borgia halálát követően. A *Monarchia* és a *Principe* között – a vitathatatlan analógiák mellett – mindenképpen jelentős különbség, hogy Dante politikai írása szervesen illeszkedik életművének egészébe, míg Machiavelli cselekvési program-szövege jelentősen módosítja a nagyszabású politikai-történeti traktátusaiban kifejtett alap-álláspontjait. Hozzá lehet mindehhez tenni, hogy a *Monarchia* megírásában Dantét jelentősen ihlethette Ágoston *De civitate Dei* című műve (és ennek feltárása nyilvánvalóan külön elemzést igényel), bár jelentősen el is különbözött attól, mivel Dante a szóban

¹⁶ Bruni, *i.m.*, 96.o.

forgó munkájában – Ágostontól eltérően – a földi királyság pozitívumait hangsúlyozta. Mint Gabriele Muresu is – némi Hobbes-iánus vonást is mutató *Monarchia*-értelmezésében – rámutat, “a Birodalom szükségességének és gondviselés-szerűségének [provvidenzialità] gondolata [intuizione], amelynek első jele a *Convivio* IV. értekezésében található [...], azon a meggyőződésen alapul, hogy az ember, mint természeténél fogva társas lény, úgyszintén természeténél fogva a földi boldogság elérésére irányult; ehhez az ember úgy juthat el, hogy mindig szélesebb körű és egymással hierarchikus viszonyban levő társadalmi egységekbe illeszkedik be, mint amilyen a család, a városrész [contrada], a város és a királyság. Mindazonáltal természetes céljának eléréséhez az emberiségnek arra van szüksége, hogy a lehető legnagyobb fokú egyetértésben éljen – míg ellenben [a történeti valóságban] a királyságok és a városok állandó konfliktusban vannak egymással: szükséges tehát, hogy a teljes hatalom egyetlen személyben összpontosuljon, aki – mivel tekintélye/hatalma [autorità] teljeséggel Istentől származik és kizárólag Istennek alárendelt – annak érdekében kell cselekedjen, hogy kiegyezésre juttassa az egymással ellentétes érdekeket”.¹⁷

Visszatérve Bruni elemzéséhez, az interpretátor leszögezi: “VII. Henrik Itáliában való megjelenése újraélesztette Dante valamennyi reményét és a politikai tevékenységét”,¹⁸ aminek világos jelét adja mind egy – abban az időszakban írt és azóta elveszett, de Flavio Biondo által tanúsított – levél, mind pedig maga a *Monarchia* megírása. A szóban forgó elveszett levél – Biondo tanúságtétele alapján – Dante annak a Cangrande della Scalával fenntartott politikai kapcsolata egyes fontos mozzanatait örökíti meg, aki a *Színjáték* néhány epizódjának szereplője és – mint köztudott – a *Paradicsom* (XIII. *Levél* címen ismert) ajánlólevelének címzettje. Mint Bruni rámutat, az

¹⁷ Muresu, *I ladri di Malebolge. Saggi di semantica dantesca*, i.k., 203-204.o.

¹⁸ Bruni, *i.m.*, 97.o.

említett elveszett levelet Dante egyszerre a száműzött fehér guelfek és saját nevében írta, és a Dante-szerző ily módon megjelenő alakja “olyan Dante, aki a politikai oldalakon [parti] kívül/felül áll, de akiben ugyanakkor saját maga és a fehér oldal egyaránt társul”, akárcsak azon – jelen tanulmányban már említett – Danténak tulajdonított, 1304-es vitatott szerzőségű levélben is, amelyben “Dante a fehér guelfek *egyetemessége* [*università*] nevében nyilatkozott”.¹⁹

Bruni a *Monarchia* keletkezéstörténetét rekonstruáló elemzésének konklúziójában megerősíti azon interpretációs tézisének, miszerint Danténak az Egyetemes Birodalomra vonatkozó elmélete, bár részletesen a *Monarchia*-ban van kifejtve, e politikafilozófiai traktátuson túlmenően a *Convivio* és a *Színjáték* vonatkozó részeinek figyelembevételével együtt érthető meg adekvátan. A *Paradicsom* XXX. énekében Dante fenséges módon magasztalja – Beatrice egy kijelentésén keresztül – a császár (Dante alapvető pesszimizmusa mellett is) reménykeltő alakját, és e szöveghelyen tetten érhető az is, miképpen módosult Danténak a fehér guelfek *universitas*-ához való viszonyulása (vagyis az, hogy Dante – mivel *elidegenült* a fehér guelfektől és már nem tudott velük tökéletesen azonosulni – valójában immár nem a fehér guelfekről, hanem egész Itáliáról, illetve bizonyos értelemben az egész emberiségről nyilatkozik):

Ama nagy trónra, melynek díszein jár
szemed, mivel már a korona rajta,
előbb mint e Lakzi borából innál,
ül majdan *Henrik*, kit a földnek ajka
császárnak mond, s ki jön, hogy megjavítsa
Itáliát, bár nem érett arra...
vak kapzsiság lelketek elborítja,

¹⁹ *i.m.*, 98.o.

s olyanok lesztek, mint a csecsemő,
ki éhen hal, s a dajkát eltaszítja.

(*Paradicsom*, XXX. 133-141.)²⁰

²⁰ Babits Mihály fordításában (a további *Színjáték*-idézetek esetében is [in: *DÖM*, 942.o.]). A *Színjáték* más helyein Dante – a világi hatalom önállóságával párhuzamosan és a tartós béke fenntartásának érdekében – az Egyház szerepének jelentőségét is hangsúlyozza. E vonatkozásban az egyik legfontosabb – és sokat idézett – szöveghely az alábbi:

Rómának, ki a világot nevelte,
két Napja volt, mely vezetni az Isten
s a Világ útján fényét szétlővelte.
De fényük egymást kioltotta: mignem
a pásztorbottal egy kézben a szent kard
kellett, hogy bénuljanak erejekben:
mert így az egyik a másiktól nem tart!

(*Purgatórium*, XVI. 106-112. [in: *DÖM*, 749.o.])

Mint ahogy a *Paradicsomban* is, a valamennyi halandóhoz (és így tehát a császárhoz is) intézett normatív erejű megállapításnak megfelelően: “/Ott az Egyház pásztora, csöpp személyed /vezetni! Ott az ó és az új Szövetség! / Elég neked, hogy üdvödet elérjed” (*Paradicsom*, V. 76-78. [in: *DÖM*, 839.o.]). Fontos mindehhez hozzátenni, hogy Dante a fehér guelfek *universitas*-eszméjétől, általánosságban Firenzétől való elidegenülését a legrészletesebben a *Paradicsom* XVII. énekében írja le: “[Beatrice:] Mint a gaz mostohától menekülve /Athénét Hippolytos odahagyta: /úgy hagyod el Firenzét, kényszerülve. /Készíti már a gonoszok csapatja /az ürügyét, és mit ne tenne könnyen, /ki még Krisztust is mindennap eladja? /S a durva nép a vesztest szidja fönyen /szokás szerint; de majdan visszavíjja /jogát az igazság, büntetve szörnyen. [...] /Ellened a bolondok durvasága; /de majd az ő homlokukon fakad csak /s nem a tiéden, a szégyen virága. /Baromvoltagekről bizonyosságot adnak /tetteik; és becsületedre vál, /ha magadból csinálsz pártot magadnak. /Az első menhely, mely készítve vár, /az, hogy a

1.2. A *Monarchia* néhány releváns szöveghelyének kontextuális-hermeneutikai vizsgálata

Dante *Az egyeduralom* című munkáját – Páduai Marsiliuséval rokonítható általános politikafilozófiai nézeteinek kifejtésén, valamint VIII. Bonifác 1302-es *Unam Sanctam* kezdetű bullájának kritikáján túlmenően – VII. Henrik 1314-es császárrá választásának egyfajta politikai kommentárjaként írta, a hagyományos (sok elemző, mint pl. Pier Giorgio Ricci által vitatott ill. tévesnek tartott) datálás szerint közvetlenül VII. Henrik halála után, 1315-ben. Mint Maurizio Palma di Cesnola rámutat, a mű keletkezésének fontos hátere az a törés, amely az 1315-ben írt *Paradicsom* VI-IX. és az 1313-as *Purgatórium* XXXIII. között fennáll.²¹ E háttér Palma di Cesnola szerint megerősíti azon feltevését, miszerint a mű keletkezésének pontos dátuma (egyfajta hermeneutikai-filológiai stratégiával) magából a szövegből, ill. annak egy adott helyén szereplő, s a Palma di Cesnola tanulmányának címében is jelzett, osztrénzív kulcsfogalomból – *“isti qui nunc”* – olvasható ki.

Nézzük a szóbanforgó, Palma di Cesnola részéről kiemelt, de ettől függetlenül is valóban kulcsfontosságú szöveghelyet.

Ez pedig Ő, az egyedüli, aki mind e rendet előre elrendezte, hogy általa előrelátásában mindeneket helyére helyezzen. Ám ha ez így van, akkor egyedül Isten választ, egyedül ő erősít meg, minthogy felette már senki sincs. Ebből tovább

Nagy Lombárdi [Bartolomeo della Scala] kegye rádszáll” (*Paradicsom*, XVII. 46-71. [in: *DÖM*, 887-888.o.]).

²¹ vö.: Maurizio Palma di Cesnola, “«Isti qui nunc», la *Monarchia* e l’elezione imperiale del 1314”, in: *Studi e Problemi di Critica Testuale*, vol. n. 57 - Ottobre 1998, 111.o. (Palma di Cesnola e tanulmánya magyar fordításának lokalizációja: “«Isti qui nunc», a *Monarchia* és az 1314-es császárválasztás”, in: *Helikon* 2001/2-3., 273-293.o.)

következtethető, hogy *sem azok, akik* bármikor választhatóknak mondták magukat, nem mondhatók választóknak, inkább az isteni gondviselés szószólóinak kell őket tartanunk. Ezért megesik olykor, hogy ellentét támad azok között, kiknek megadatott e szószólói méltóság, vagy mivel mindannyian, vagy mivel egy részük a kapzsi szenvedély ködétől elhomályosult szemekkel nem képesek felismerni az isteni rendelés arculatát. Így tehát nyilvánvaló, hogy a világi egyeduralkodó tekintélye minden közvetítő nélkül, egyenesen az egyetemes tekintély forrásából származik. E forrás, mely eredetben egy és osztatlan, az isteni jószág bősége által számos ágra szakad.²²

A Palma di Cesnola által *hangsúlyozott-deiktikus*ként [*insistito deittico*] meghatározott *'isti qui nunc'* az elemző szerint egyértelműen az 1314 október 20-i szavazáson résztvevő, egymással egyetértésre képtelen szavazókra utal, a *'nunc'* terminus pedig már önmagában (Palma di Cesnola szerint maga Dante felfogásában is) Az

²² Dante, *Az egyeduralom*, III/XVI., in: *DÖM*, 475.o., kiemelés tőlem, N.J. (Palma di Cesnola lokalizációja szerint: III/XV/12-15.). [*"Hic autem est solus ille qui hanc preordinavit, ut per ipsam ipse providens suis ordinibus queque connecteret. Quod si ita est, solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat. Ex quo haberi potest ulterius quod nec isti qui nunc, nec alii cuiuscunque modi dicti fuerint 'electores', sic dicendi sunt: quin potius 'denuntiatores divine providentie' sunt habendi. Unde fit quod aliquando patitur dissidium quibus denuntiandi dignitas est indulta, vel quia quidam eorum, nebula cupiditatis obtenebrati, divine dispensationis faciem non discernunt. Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex habundantia bonitatis"* (kiemelés tőlem, N.J.). A latin idézetekhez az alábbi kiadás szövege került felhasználásra: Dante, *Monarchia* (a cura di P.G. Ricci), Mondadori, Milano 1965.]

egyeduralom keletkezésének időpontját egyértelműen 1314 októberében jelöli meg - amit csak megerősít Robert Davidsohn és Giovanni Villani vonatkozó vizsgálódása.²³

Csak jelzésképpen: az elektorok közti viszály oka – Palma di Cesnola rekonstrukciójának megfelelően – az alábbi volt. “A *rex Alamanniae*-t [vagyis VII. Henriket], akit a pápa jóváhagyása esetén *rex Romanorum*-má, valamint Rómában való megkoronázása esetén *imperator*-rá akartak tenni, hét nagy elektor jelölte: négy laikus, mégpedig Csehország királya, Szászország hercege, Brandenburg őrgrófja és a Választófejedelemség grófja; továbbá három egyházi személy, Köln, Mainz és Trier érseke. A probléma abban állt, hogy azon alkalommal a hét szavazóból kilenc lett”²⁴ – s a továbbiakban Palma di Cesnola részletesen fejti ki, miképpen volt mindez lehetséges. Dante számára *Az egyeduralom* megírása szempontjából egyetlen mozzanat tekinthető relevánsnak: Csehország királya jelölésének elvetését követően, s talán a Habsburg-házból származó korábbi uralkodók (Rudolf és Albert, Frigyes nagyapja és apja) iránti, a *Purgatórium* VI. 97-105. és VII. 94-96. helyein explicit megvetéséből adódóan is a luxemburgi párt mellett akart kiállni.²⁵

Az, hogy az elemzők korábban erre nem jöttek rá, Palma di Cesnola szerint azzal magyarázható, hogy az ‘*isti qui nunc*’ terminust egy filológus sem tudta adekvátan fordítani. Néhány paradigmikus, elemzőnk által idézett fordítási kísérlet az alábbi.

²³ vö.: Palma di Cesnola, *i.m.*, 113.o. Robert Davidsohn “Il «Cinquecento Diece e Cinque»” (*Bullettino della Società Dantesca Italiana*, IX, 1902, 130.o.), valamint Giovanni Villani, *Nuova Cronica* (Guanda, Parma 1991, II, 269-270.o.) című munkájából idéz Palma di Cesnola, in: Palma di Cesnola, *i.m.*, 113-114.o.

²⁴ Palma di Cesnola, *i.m.*, 115.o.

²⁵ vö.: *i.m.*, 116.o.

A. *a napjainkbeliek sem...* [*né quelli dei nostri giorni...*] (B. Nardi - Ricciardi 1979).

B. *az elektori cím az azt ma viselőkhöz sem tartozik...* [*il titolo di elettore non appartiene né a quelli che lo portano oggi...*] (G. Vinay - Sansoni 1950).

C. *azok sem, akik ma viselik e címet...* [*né quelli che portano oggi questo titolo...*] (L. Adamo - Sansoni 1965).

D. *sem az aktuális elektorok...* [*né gli elettori attuali...*] (P. Gaia - UTET 1986).

E. *sem az aktuálisak nem határozhatók meg "elektorok"-ként...* [*non sono da definirsi "elettori" né gli attuali...*] (M. Pizzica - Rizzoli 1988).

F. *azok sem, akiket most "elektorok"-nak hívnak* [*né coloro che sono ora chiamati "elettori"*] (F. Sanguineti - Garzanti 1985).

G. *azok sem, akik magukat Elektoroknak mondják...* [*né costoro che si dicono Elettori...*] (A.C. Volpe - Soc. tip. modenese 1946).

H. *e mostaniak sem...* [*né questi di ora...*] (Felisatti - Rizzoli 1965).

I. *ezek sem, akik most nevezik magukat...* [*né questi che ora si chiamano...*] (G.B. Siracusa - Sandron 1923).

J. *ezek sem, akik most mondják magukat...* [*né questi che ora si dicono...*] (M. Ficino - Mursia 1965).

K. *ezek sem, akik most...* [*né questi che ora...*] (XV.sz.-i névtelen szerző - SD XLVII 1970).²⁶

A fordítók ill. a filológusok mindenekelőtt az *'isti'* terminus státuszát voltak képtelenek adekvát módon meghatározni. Palma di Cesnola megítélése szerint az imént felsoroltak – s különösen a modern filológusok – közül Gustavo Vinay és az ő nyomdokain haladók tudták a leginkább megközelíteni a szerzői szándék szerinti, eredeti jelentés-tulajdonítást. E fordítási kísérletek feltárják azt a kulcsfontosságú (s egyébként az angolszász értelemben vett repub-

²⁶ vö.: *i.m.*, 116-117.o.

likánus eszmével teljes összhangban levő) jelentés-árnyalatot, amely alapján “az «elektor» tiszteletbeli és bürokratikus megbízatás, nem pedig az isteni akarat tökéletes interpretátora – amit nyilvánvalóvá is tesz az «e mostaniak» (*nec isti*) és a múltbeliek (*nec alii*) közti különbségtevés. T.i. ha abszolút értelemben lenne szó e tisztségről, a megkülönböztetés redundáns volna, hisz nem volna szükséges – a múltbeliektől való megkülönböztetéssel – hangsúlyozottnan említést tenni a jelenbeliekről. Dante számára (következetlenül) ‘elektorok’-nak kizárólagosan a választás pillanatában voltak nevezhetők e személyek – szögezi le Palma di Cesnola – . Mindössze ebben áll a félreértés”.²⁷

Dantét nagyjából ebben az időszakban komolyan foglalkoztatta a pápai elektorok attitűdje is: erre vonatkozó (*Az egyeduralomban* leírtakkal analóg, de azt követően papírra vetett) eszmefuttatásait a *XI. Levélben* fejtette ki. Ez megerősíteni látszik elemzőnk megállapítását, miszerint a fordítók és a filológusok többsége tehát általános- elvont értelemben, az “isteni akarat közvetítője”-ként értelmezte Dante ‘elector’-fogalmát, miközben ő nyilvánvalóan időszakos, bürokratikus megbízatást értett ez alatt. Ezen inadekvát fordítói-filológusi attitűd a fordítók ill. a filológusok olvasóközönségének hozzáállásában is világosan tükröződik, amely olvasóközönség számára “a dantei tér-időbeli kijelölés amúgy is elvész, de [ezen fordítói attitűd] ugyanakkor segít megérezni [intuire] az eredeti latin szöveg esetleges, virtuális olvasóinak felfogását [percezione], akik magát az *intentio auctoris*-t is valószínűleg félreértik vagy nem veszik észre”.²⁸

Kimerítő kontextuális elemzését követően Palma di Cesnola a továbbiakban „magából a szövegből” próbál olyan helyeket keresni, melyek a Dante-féle autentikus ‘elektor’-fogalom jelentését alapoz-

²⁷ *i.m.*, 117-118.o.

²⁸ *i.m.*, 118.o.

zák ill. erősítik meg. E szempontból *Az egyeduralom* III. könyve az igazán releváns, hiszen az első két könyv nem sok újat mond a *Vendégségben* kifejtettekhez képest. Maga Dante is explicite jelzi, hogy az első két könyv fő mondanivalója, nevezetesen az, hogy az egyeduralom *szükségszerű* és *legitim*, pusztán az újító jellegű III. könyv fogalomtárának ideológiai alappillére:

E kérdés bevezetéseképpen meg kell jegyeznünk, hogy az előző kérdés megvitatását inkább a tudatlanság eloszlátása, semmint a vita kiküszöbölése tette szükségessé. A második kérdés vizsgálata azonban már egyaránt arra vonatkozott, hogyan és miképpen küszöbölhető ki mind a tudatlanság, mind a vita. [...] E harmadik kérdés igazsága körül viszont akkora vita folyik, hogy a vitának nem is annyira a másik tudatlansága az oka, mint inkább a vita maga a tudatlanság oka.²⁹

A szöveghelyben Dante elemzőnk szerint arra utal, hogy Henrik elődeitől – ahogy azt a *Vendégségben* is olvashatjuk – azon az alapon tagadták meg a császári címet, hogy nem a pápa koronázta meg őket, miközben azon cím – *Az egyeduralom* alaptézisének megfelelően – norma szerint járt volna: *Az egyeduralom* fő gondolata t.i. az, hogy ki kell iktatni a pápát a császári hatalom ratifikációjából.³⁰ Az alábbi passzusban az e tézist ellenzők három fő csoportját ismerteti Dante.

²⁹ Dante, *Az egyeduralom*, III/III., in: *DÖM*, 451.o. [“In introitu ad questionem hanc notare oportet quod prime questionis veritas magis manifestanda fuit ad ignorantiam tollendam, quam ad tollendum litigium; sed que fuit secunde questionis, quasi equaliter ad ignorantiam et litigium se habebat. (...) Huius quidem tertie veritas tantum habet litigium, ut, quemadmodum in aliis ignorantia solet esse causa litigii, sic et hic litigium causa ignorantie sit magis”.]

³⁰ *vö.*: Palma di Cesnola, *i.m.*, 119.o.

Különösen az emberek három fajtája száll szembe az általunk vizsgált igazsággal. Nevezetesen a pápa, Jézus Krisztus urunk földi helytartója és Péter utódja, akinek nem tartozunk ugyanannyival, mint Krisztusnak, hanem csak annyival, amennyivel Péternek; s ő talán elsősorban a kulcsok iránti buzgalmából áll velünk szemben, mint ahogy nemkülönben a keresztények nyájának egyéb pásztorai és mások is, akik, úgy hiszem, szintén az Anyaszentegyház iránti ügybuzgalomból mondanak ellent az általunk bizonyítandó igazságnak, s nem kevélységből, mint már mondtam. Mások viszont, kikben a megáltkodott kapzsi szenvedély elhomályosítja az értelem világát, s kik bár ördögi atyától származnak, magukat mégis az Egyház gyermekeinek mondják, nemcsak hogy vitát kezdenek ebben a kérdésben, hanem a szent császárságunknak még a nevétől is irtózva oktalanul tagadják az előző kérdések és a jelen probléma szilárd alapelveit. Harmadsorban vannak azok, akiket dekretalistáknak neveznek, teológiában és filozófiában egyaránt járatlanok és tudatlanok, akik minden bizodalmutukat dekretáléikba vetik (amelyeket egyébkén én is tiszteletet érdemlőnek tartok), s gondolom, azok előbbrevalóságában bízva helyezik másodsorba a császárságot.³¹

³¹ Dante, *Az egyeduralom*, III/III., in: *DÖM*, 451-452.o. [“Igitur contra veritatem que queritur tria hominum genera maxime colluctantur. Summus nanque Pontifex, domini nostri Iesu Cristi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Petro debemus, zelo fortasse clavium, necnon alii gregum cristianorum pastores, et alii quos credo zelo solo matris Ecclesie promovendi, veritati quam ostensus sum de zelo forsan – ut dixi – non de superbia contradictunt. Quidam vero alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit – et dum ex patre dyabolo sunt, Ecclesie se filios esse dicunt – non solum in hac questione litigium movent, sed sacratissimi principatus vocabulum abhorrentes superiorum questionum et huius principia inpudden-

Mint Palma di Cesnola rámutat, a három dantei kategóriának a korabeli olvasó számára világosan felismerhető aktuálpolitikai jelentősége van. Henrik halálának időszakában a pápa V. Kelemen, az ördögi "Egyház gyermeke" az Anjou-dinasztia Róbertjét, a dekretalisták pedig a pápai fiskálisokat [legulei papali] jelentik. Azon interpretációs tézise megerősítése végett, miszerint Dante az uralkodó megválasztása körül kialakított botrányt a pápai közvetítésre (vagyis a pápa világi kérdésekbe való beavatkozására) vezeti vissza, Palma di Cesnola két olyan politikai relevanciájú egyházi dokumentumot mutat be röviden (az egyaránt 1314 márciusában kiadott, *Romani principes* ill. *Pastoralis cura* című egyházi dekrétumokat), amelyek az ilyen értelemben vett egyházi közvetítés fenntartásának szükségessége mellett érvelnek.³² Az e szövegekben kifejtett állásponttal szemben fogalmazta meg tehát Dante a sajátját, melynek lényege, hogy "a császár Isten által van megválasztva 'sine ullo medio' (*ergo sine papa*), és senki sem követelheti magának a [választási] 'elősegítés', a [választási] feltételek megszabása ill. az [isteni akarat] dekrétumai kétségbevonásának jogát".³³

Egy pillanatra elidőzve azonban a kapzsiság kérdésén, hozzátehető az eddigiekhez, hogy a kapzsiság megfékezésének szükségessége a világi hatalom feje részéről nyilvánvalóan központi jelentőségű probléma Dante számára. E dantei gondolat Charles T. Davis-féle rekonstrukciójának megfelelően "a császár feladata az arisztotelészi és a keresztény tanítás szerint egyaránt az ember és a társa-

ter negarent. Sunt etiam tertii – quos decretalistas vocant – qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus – quas profecto venerandas existimo – tota intentione innixi, de illarum prevalentia – credo – sperantes, Imperio derogant".]

³² vö.: Palma di Cesnola, *i.m.*, 120-124.o. VIII. Bonifác *Unam Sanctam* kezdetű bullájának relevanciájáról Palma di Cesnola nem nyilatkozik.

³³ Palma di Cesnola, *i.m.*, 124.o.

dalmak alapvető hibáját képező kapzsiság megfékezése. Mindazonáltal a császárnak nem kötelessége morális doktrínák megfogalmazása. Ha mégis ezt teszi, tévútra kerülhet, ahogy Dante szerint II. Frigyes esetében – a «nemesség mint jól neveltség és az ősökre visszavezethető gazdagság»-definíciójával – ez meg is történt (*Vendég-ség* IV/III/6.). Dante úgy hitte, hogy ezen elméleti tartományban Frigyesnek mint császárnak nem volt több tekintélye mint bárki másnak, viszont kevesebb tekintélye volt, mint az etikai filozófus Arisztotelésznek – vagy e tekintetben akár mint maga Danténak. T.i. Dante, miután megadta az ‘individuális érték’ terminusaiban kifejezett ‘nemesség’-definícióját, azt állítja, hogy e definíciót azonnal el kell fogadnia valamennyi királynak és más vezetőnek (IV/XVI/1.).³⁴

A továbbiakban tehát Palma di Cesnola genuin hermeneutikai módszerrel *Az egyeduralkodó* olyan szöveghelyeit mutatja be, amelyekben – meglátása szerint – nyilvánvaló az említett két, 1314 márciusi egyházi dekrétumokkal szembeni Dante-féle ellenvetés. A szöveghelyek első csoportja az egyeduralkodói intézmény fenntartásának általános szükségessége mellett érvel. Az egyik dantei gondolatmenet szerint, mivel két egyenrangú, egymással viszályban álló fejedelem közül “egyik sem ítélhet a másik felett, tekintve, hogy nincsenek egymásnak alávetve (s egyenlőknek egymás felett nincs hatalmuk), szükség van egy szélesebb joghatóságú harmadikra, aki hatáskörénél fogva mindkettő felett áll”; ugyanakkor a *regressus ad infinitum* kiiktatása végett szükségszerűen “el kell jutnunk egy első és legfőbb bíróhoz, aki – vagy közvetlenül, vagy közvetve – ítél minden viszály felett; ez pedig nem más, mint a monarcha vagy császár”.³⁵ Mindebből Dante gondolatmenetének megfelelően az

³⁴ Charles Till Davis, “Dante and the empire”, in: *The Cambridge Companion to Dante* (R. Jacoff [ed.]), C.U.P., Cambridge [1993] 1995, 69.o.

³⁵ Dante, *Az egyeduralkodó*, I/X., in: *DÖM*, 411-412.o.

következik, hogy csakis „amikor a monarcha kezébe van letéve, lehet az igazságosság a leghatékonyabb e világon”, vagy más megfogalmazásban: “minden halandó között a monarcha lehet az igazságosság legmegbízhatóbb letéteményese”.³⁶

A szöveghelyek következő csoportja (a *Színjátékból* jól ismert, ‘vallomás’-jellegű önvizsgálódási elemmel megtoldott) historista, s egyben historicista-eszkatológiai érvelést foglal magában: a történelemben megnyilatkozó gondviselés is mindig a római egyeduralom fennmaradásának szükségességét mutatta meg ill. segítette elő – s ez a jelenre ill. a jövőre nézve is mérvadó.

[M]iután értelmem szemei mélyebbre hatoltak, s a leghathatósabb útmutatások nyomán megtudtam, hogy mindezt az isteni gondviselés tette, nem csodálkoztam többé, helyébe bizonyos gúnyos lenézés lépett, midőn megtudtam, mint acsarkodtak a népek a római nép felsőbbbsége ellen, midőn láttam, hogy a népek mily hiábavaló dolgokat forgattak fejükben, mint én magam is szoktam volt, és midőn fájdalommal láttam, hogy a királyok és fejedelmek abban az egy dologban értenek csak egyet, hogy szembeszálljanak a római nép uralmával és az egyetlen római fejedelemmel.³⁷

A történelem e Dante számára megrendítő tényei arra sarkallták őt, hogy – mint fogalmaz – “szétzúzzam az ilyen [Róma-ellenes] királyok és fejedelmek tudatlanságának bilincseit, s hogy megmutassam, miszerint az emberi nem már megszabadult az ő igájuktól”.³⁸

³⁶ Dante, *Az egyeduralom*, I/XI., in: *DÖM*, 413.o. Mint megjegyzi Palma, Dante számára az ‘egyeduralom’ és az ‘igazságosság’ egymással szinonim értékű.

³⁷ Dante, *Az egyeduralom*, II/I., in: *DÖM*, 423.o.

³⁸ Dante, *Az egyeduralom*, II/I., in: *DÖM*, 423.o.

Dante történelem- és államkoncepciójával kapcsolatban jogosan hangsúlyozza Davis, hogy Dante gondolatában egyaránt érvényesülhetett mind a hagyományosan Ágoston nevéhez, mind pedig a hagyományosan Arisztotelész nevéhez kötődő államelmélet, “mivel mindkettő az emberi tökéletlenségről vallott, egymáshoz különös módon hasonló nézeteken alapult. Arisztotelésznek az ember természetes hiányosságairól szóló koncepciója nagyon is hasonlított az Ágoston részéről megfogalmazott, az ember számára természetellenes, az eredendő bűnt követően megjelent hiányosságokról szóló koncepciójához. Dante az államot egyaránt tekinti a bűn orvoslásaként és – ahogy Bruno Nardi javasolja – egyben a természet saját hibái kijavítására irányuló kísérleteként”.³⁹ Danténak a birodalmi közigazgatásra vonatkozó – mint láthattuk tehát, arisztotelészi és ágostoni forrásra egyaránt visszavezethető – eklektikus nézeteit a bűn orvoslására vonatkozó (legélesebben a *Vendégség* IV/IV/V.-ben megfogalmazott) *vergiliuszi* történeti szemlélet teszi tehát még komplexebbé.

Mint Davis kiemeli, Dante – akárcsak Marsilius – számára a legkritikusabb politikai problémát nyilvánvalóan a tartós béke megteremtése és fenntartása jelentette. “A béke eléréséhez – melyet Dante az emberi boldogság eléréséhez nélkülözhetetlen külső javak közül a legjelentősebbnek tart – szükséges, hogy a császári hatóság/tekintély [imperial authority] egyaránt legyen római és egyetemes. A római történelem Dante-féle stilizált szemlélete tette szükségessé, hogy e történet a zsidókéval párhuzamos «kiválasztott nép történetéről» szóljon – emeli ki Davis – . Kizárólag Róma segítette elő, állítja Dante, a teljes emberi nem javát”. S habár *Az egyeduralomban* még úgy látja, hogy “a római hódítások az erőn alapultak, később ezeket az isteni gondviselés eredményei-

³⁹ Davis, “Dante and the empire”, in: *The Cambridge Companion to Dante*, i.k., 70.o.

ként szemlélte, amely egy oly kiváltképpen nemes népet választott ki a világ örök kormányzására”.⁴⁰

Lényegében az Egyetemes Birodalom [Impero Universale] létrehozásának szükségességére utal tehát *Az egyeduralom* fentebb idézett sorában Dante, éppen azáltal emelve ki e Birodalom szellemiségében katolikus-keresztény, de politikailag szekuláris voltát, hogy a történetileg létező Egyházat is e Birodalom ellenségei közé sorolja:

a római uralom ellen leginkább azok lázongtak és acsarkodtak, akik magukat a keresztény hit buzgó híveinek mondták, ám semmi könyörületességet sem tanúsítottak Krisztus szegényei iránt [...], s miközben igazságosságot szimulálnak, az igazságszolgáltatás végrehajtóját nem engedik szóhoz jutni [az olasz fordításban: *nem ismerik el a felettük álló végrehajtó hatalmat*].⁴¹

⁴⁰ Davis, *i.m.*, 71.o.

⁴¹ Dante, *Az egyeduralom*, II/XI., in: *DÖM*, 446.o. (Palma di Cesnola lokalizációja szerint II/X/1.).

Drámai kiélezettséggel mutatja be Dante az Egyház gőgjét és korlátlan hatalomra való törekvését azon összevetésben, mely szerint az Egyház szembe mert szállni az Augustus császár szerepét betöltő Henrikkel, miközben Augustus hatalmát és rendelkezéseit még maga Krisztus is elismerte: “mivelhogy a jogos rendelkezésből joghatóság következik, szükségszerű, hogy aki a rendelkezést elismerte, a joghatóságot is elismerte legyen, mert ha ez nem jog szerinti volt, igazságtalan volt”.⁴² Ha tehát az Egyház ill. “a pápa nem úgy viselkedik, mint Krisztus, Róbert a maga részéről sem viselkedik úgy mint Heródes, aki adekvát módon [correttamente] küldte vissza Krisztust Pilátushoz:

Heródes ugyanis nem volt helytartója Tiberiusnak, nem a sas jegyében, azaz a Senatus nevében cselekedett, hanem egy külön ország királya volt, melynek élére amaz állította, s a rábízott ország jegye alatt kormányzott. Szűnjenek meg tehát tovább gyalázni a Római Birodalmat azok, akik magukat az egyház fiainak hazudják, hiszen láthatják, hogy az egyház vőlegénye, Krisztus, a tevékenysége mindkét végpontján elfogadta azt [Dante, *Az egyeduralom*, II/XII., in: *DÖM*, 448.o.].⁴³

Mint Palma di Cesnola kiemeli, az iménti szöveghely már egyértelműen Róbertre utal, de e személyiség valóban éles jellemzését a III. könyvben olvashatjuk. Mivel Krisztus – Máté által közvetített – szavai alapján nyilvánvalóan “nem az Egyház meríti tekintélyét a hagyományokból”, hanem fordítva, mindazokat, akik kizárólag “a hagyományokra hivatkoznak, ki kell zárunk a vitából – írja Róbertre is utalva ezzel Dante –, ezen igazság vizsgálatában ugyanis

⁴² Dante, *Az egyeduralom*, II/XI., in: *DÖM*, 447.o. (Palma di Cesnola lokalizációja szerint II/X/8.).

⁴³ Palma di Cesnola, *i.m.*, 126.o. (Dante-idézet Palma lokalizációja szerint II/XI/6-7.).

csakis azokból a forrásokból indulhatnak ki, amelyekből az Egyház tekintélye is származik”; ezt követően másokat – nevezetesen a dekretalistákat – is “ki kell zárni, akiket bár hollótollak borítanak, mégis Isten nyájának fehér báránycáiként hivalkodnak”.⁴⁴

Az Egyház mint a világi kérdésekben is az isteni akaratot közvetíteni hivatott intézmény fenntartásának szükségessége mellett érvelők szívesen hivatkoznak Saul megválasztására: az írás szerint Saul-t az Isten helyett és Isten parancsának megfelelően cselekvő Sámuel emelte trónra ill. taszította le a trónról. Ebből ők arra következtetnek, hogy

amiképpen Isten helytartójának megvolt a tekintélye ahhoz, hogy világi hatalmat adjon és elvegyen és másra ruházzon át, ugyanúgy most is, Isten helytartójának, az egyetemes Egyház fejének megvan az auktoritása ahhoz, hogy a világi hatalom jogarát adja, elvegye vagy másra ruházza át. Mind-ebből kétségkívül következnek, hogy a császárság auktoritása függő viszonyban van, mint mondják is.⁴⁵

Krisztus Péterhez intézett – Máté és János Evangéliumában szereplő – szavait pedig ugyanezen, egyházi fennsőbbiséget követelő személyek úgy értelmezik, hogy “Péter utóda Isten engedélye alapján mindeneket köthet és mindeneket oldhat. Ebből azt következtetik, hogy a császárság törvényeit és rendeleteit is feloldhatja és a világi hatalom számára is hozhat törvényeket és rendeleteket”.⁴⁶ Dante ezen érveléseket nagy határozottsággal cáfolja.⁴⁷

⁴⁴ Dante, *Az egyeduralom*, III/III., in: *DÖM*, 453.o.

⁴⁵ Dante, *Az egyeduralom*, III/VI., in: *DÖM*, 458.o.

⁴⁶ Dante, *Az egyeduralom*, III/VIII., in: *DÖM*, 460.o.

⁴⁷ vö.: Dante, *Az egyeduralom*, III/VI., in: *DÖM*, 457-458.o.; III/VIII., u.o., 460-461.o.

Elemzését néhány további idézet kiemelésével és kommentálásával irányítja a konklúzió irányába Palma di Cesnola. Ezen szöveghelyek közül talán azok a figyelemre méltóbbak, amelyekben Dante azt az igen kényes kérdést firtatja, hogy a Egyház történelmi létezése – beleértve világi hatalmi törekvéseit is – mennyire van összhangban Krisztus életével. T.i. nyilvánvaló, hogy “Krisztus mint az Egyház példaképe nem törődött a földi ország gondjaival”.⁴⁸

Lényeges dantei meglátás, hogy “az Egyház formája semmi más, mint Krisztus élete, úgy, amint szavaiból és tetteiből feltárul. Az ő élete ugyanis eszményképe és példája az Ecclesia militansnak (a küzdő Egyháznak), főképpen a lelkipásztoroknak, de kiváltképpen magának a legfőbb pásztornak, akinek az a hivatása, hogy juhait és bárányait legeltesse”.⁴⁹ Dante gondolatmenete fő konklúziójának megfelelően “az Egyház lényeges formájához tartozik ugyanazt mondani, ugyanazt érezni, mint Krisztus. [...] Ebből következik, hogy a földi birodalom auktoritással való felruházásának képessége ellentétben áll az Egyház természetével. [...] a fenti érvek alapján tehát elégségesen bebizonyítottuk, hogy a császárság tekintélye a legkevésbé sem függ az Egyháztól”.⁵⁰

Dante politikafilozófiájának vizsgálatát Davis azon éles meglátásával zárom ideiglenesen, amely szerint Danténál – akárcsak Marsilius-nál – a világi hatalomnak az egyházzal szembeni elsőd-

⁴⁸ Dante, *Az egyeduralom*, III/XV., in: DÖM, 473.o. (Palma di Cesnola lokalizációja szerint III/XIV/6.). [“(…) ut exemplar Ecclesie, regni huius curam non habebat”.]

⁴⁹ Dante, *Az egyeduralom*, III/XV., in: DÖM, 472.o. (Palma di Cesnola lokalizációja szerint III/XIII/3.). [“(…) vita enim ipsius ydea fuit et exemplar militantis Ecclesie, presertim pastorum, maxime summi, cuius est pascere agnos et oves”.]

⁵⁰ Dante, *Az egyeduralom*, III/XV., in: DÖM, 473.o., kiemelés tőlem, N.J.

legességének hangsúlyozása egyáltalán nem öncélú: mindkét korai modern politikai gondolkodónál az egész érvelés tétje a tartós béke megteremtése és fenntartása. Marsilius és Dante politikafilozófiáját ennek alapján joggal tekinthetjük az *Örök Békében* kifejtett kanti gondolat előképeinek. Dante esetében azonban Davis egy másik kanti gondolatot, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* bevezető eszmefuttatásaiban⁵¹ kibontakozó – egyben a tudás és a cselekvés összefüggésének problémájára utaló – *kollektivista-perfekcionista* elem jelentőségét is hangsúlyozza: “az öszszességében tekintett emberi nem sajátos tevékenysége nem más, mint megvalósítani [folyamatosan aktuálissá tenni] a *potenciális értelem* egész képességét, mely elsősorban a szemlélődésben áll, majd ennek alapján, kiterjesztése révén, a cselekvésben”.⁵² Davis – Dante gondolatának parafrázálásával – kiemeli, hogy *Az egyeduralomban* Dante számára a szemlélődés/spekulatív tevékenység fontosabb a cselekvésnél, mivel úgy látja, hogy a spekulatív tevékenységet “a természet rendelte el az emberi nem számára, s e tevékenység a természet által az egyén, a család, a község, a város ill. a királyság számára elrendelt céloktól eltérő. *Csakis az emberek valamely sokasága, az emberi nem teljessége által valósítható meg* [e tevékenység], mivel a természet nem engedi meg a potencialitás számára, hogy aktualizálatlan maradjon”.⁵³

⁵¹ Immanuel Kant, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (Első Tétel, Második Tétel), in: Kant, *Történetfilozófiai írások* (szerk.: Mesterházi Miklós), Ictus, Bp. 1997, 45.o.

⁵² Dante, *Az egyeduralom*, I/IV., in: *DÖM*, 407.o.

⁵³ Davis, “Dante and the empire”, in: *The Cambridge Companion to Dante*, i.k., 74.o., kiemelés tőlem, N.J. Mint Davis rámutat, Dante maga is jelzi, hogy e véleményét az averroesi *De Anima*-kommentárral összhangban, sőt, arra alapozva fogalmazta meg; vö.: Dante, *Az egyeduralom*, i.k., I/III., in: *DÖM*, 405-407.o.

2. Páduai Marsilius (1275-1343): *Defensor Pacis*

A rózsza nevének az "Ötödik nap - Tercia"-ként megjelölt részében jelenik meg Vilmos, akinek a pápai legátusokhoz intézett beszédében Marsilius *Defensor Pacis*-ának néhány jellegzetes tézise, továbbá William Occam és Roger Bacon egyes gondolatai azonosíthatók: az Eco által Vilmos szájába adott marsiliusi tézisek tömör összefoglalását adják Marsilius – és, mint láthattuk, bizonyos értelemben Dante – politikafilozófiájának.⁵⁴ A szóban forgó szöveghelyből világosan kitűnik, hogy Eco Vilmost azokat a marsiliusi téziseket mondhatja el, amelyek Marsilius (1324-ben latin nyelven megírt, de nyomtatásban csak 1522-ben, Bázelen megjelent) *Defensor Pacis*-ának, de egyben Dante (Marsiliuséval részben közel azonos, de attól – mint már volt rá utalás – több szempontból jelentősen eltérő) politikai gondolatának is a vezérfonalát képezik: az egyház és az állam hatóköre szétválasztásának (még napjainkban is releváns és aktuális) kérdésköréről van szó. Marsilius e szétválasztás szükségessége mellett komplex és igen meggyőző, analitikus jellegű érveket fejt ki; Dante erre vonatkozó érvelése szintén analitikus jellegű, de (mint azt vizsgálódásom előző részében részletesen kifejtettem) Marsiliusétól a tekintetben jelentősen eltérő, hogy Dante – a szekuláris állam és az Egyház szétválasztásának fenntartása mellett, ugyanakkor e kettőt egymással egyenrangú entitásként tételezve – jelentős szerepet tulajdonít az Egyháznak.⁵⁵

⁵⁴ vö.: Umberto Eco, *A rózsza neve*, Európa, Bp. 1994, 416-418.o.

⁵⁵ Dante említett koncepciója különösen nagy hangsúlyt kap a *Monarchia* zárógondolataiban: Dante szerint azt az általa fenntartott tézist, miszerint a császár hatalmát közvetlenül Istentől kapja "nem szabad oly szoros értelemben venni, mintha a római császár semmiben sem rendelődne alá a római pápának: mert hiszen ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság céljára rendeltetett. Olyan tisztelettel tartozik tehát Caesar Péternek, mint amilyenell az elsőszülött fiúgyermek atyjának tartozik,

2.1. A *Defensor Pacis* keletkezésének kontextusa és XVII. századi angol recepciója

A modern politikai filozófia kezdetének legtöbbször Hobbes *Leviatán* című művének megjelenését (1651) szokás tekinteni, és ennek Marsilius elmélete értelmezésének szempontjából nagy jelentősége van: egyes interpretátorok szerint Marsilius *Defensor Pacis*-a és Dante *Monarchia*-ja a Hobbes-féle korai modern politikaelmélet legfontosabb előzménye.⁵⁶ Quentin Skinner és a köréje csoportosuló cambridge-i, eredetileg analitikus beállítottságú eszmetörténészek – Leo Strauss politikafilozófia-történeti szemléletének hatására kialakított – véleménye szerint a modern politikai filozófia közvetlen előzményeit az észak-itáliai városállamokban a XII.sz.-tól többkevesebb sikerrel érvényesített *republikánus eszmében*, valamint az erre vonatkozó vitákban és reflexiókban lehet tetten érni. A “lingvisztikai kontextualizmus” névvel fémjelzett interpretációs stratégiájuk alkalmazása folyamán Skinner és cambridge-i kollégái komoly filológiai apparátus mozgósításával, a republikanizmusra vonatkozó filozófiai és történetírói irodalom mélyelemzésével próbálták azonosítani a modern politikai filozófia alapfogalmait és érvelési struktúráját. Skinner preferált szerzője, Machiavelli, aki (legalábbis Skinner meglátása szerint) mindenekelőtt annyiban volt modern, hogy szakított a királytükör-írás tradíciójával, és a politi-

hogy az atyai kegyelem fényétől megvilágítva hathatósabban ragyogja be a földkerekséget, melynek urává csakis az által tétetett meg, ki minden lelki és evilági dolgok ura és kormányzója”. Dante, *Az egyeduralom*, III/XVI., in: *DÖM*, 475-476.o. Mindezek alapján leszögezhető, hogy Dante (és – megítélésem szerint – végeredményben Marsilius is) valójában az állam és az egyház szigorú *distinkciója*, nem pedig e kettő szétválasztása mellett érvelt.

⁵⁶ E témában kiemelendő az alábbi – jelen munkában a későbbiekben ismertetésre kerülő – tanulmány: Stefano Simonetta, *Dal Difensore della Pace al Leviatano – Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Unicopli, Milano 2000.

kai hatalom szempontjából instrumentalizálta az emberi *szenvedélyeket* (indulatokat és érzelmeket), s ezek közül kiváltképpen a *félelmet* (ami – köztudottan – Hobbes gondolatában is alapvető jelentőségű), szintén elsősorban a republikánus eszmére reflektált a politikai filozófiai szempontból releváns műveiben, tehát a *Principe*-ben, a *Discorsi*-ban és az *Istorie fiorentine*-ben.⁵⁷

Skinner figyelmét nem kerülte el a tény, hogy maga Pádúai Marsilius életműve is szorosan köthető az angolszász eszmetörténetírás felfogásának megfelelő republikánus eszméhez. A *The Foundations of Modern Political Thought* I. kötetében Skinner több hosszabb szakaszban elemzi a pádúai életművét. Mint rámutat: az Egyház és a szekularizálódott ‘állam’ (amely utóbbi az észak-itáliai városokban a vezető elit szintjén a XI.sz. végétől – elsőként *Pisában* 1085-ben – , *választási procedúra által* is legitimizálva volt) közti *viszonyra* vonatkozó igen komplex kérdésfeltevés legélesebben az egyik legfontosabb észak-itáliai városállamban, Padovában fogalmazódott meg, a válasz-kísérletek közül pedig Marsilióé volt a legjelentősebb.

Az említett kérdésfeltevés lényege: *milyen mértékben* avatkozhat be a pápa a városállamok politikai döntéseibe. Skinner rekonstrukciója alapján Marsiliusnak a *Defensor Pacis*-ban kifejtett válasza az, hogy “az egyházi vezetők teljesen félreértették maga az Egyház

⁵⁷ Machiavelli és a republikánizmus viszonyának elemzési lehetőségeit nagy mértékben aknáztta ki maga Skinner (*Machiavelli*, Oxford U.P., Oxford 1981, magyarul: Atlantisz, Bp. 1996), valamint Skinner és követői (*Machiavelli and Republicanism*, C.U.P., Cambridge 1990). Fontos szem előtt tartani, hogy *republikánizmus* alatt szigorúan az angolszász (és ezen belül elsősorban a cambridge-i linguisztikai-kontextualista) eszmetörténetírás által az észak-itáliai városállamok politikai struktúrájának interpretálása céljából operacionalizált fogalom értendő, amely lényegében nem kötődik a “köz-társasági államforma” kérdésköréhez.

természetét, azt feltételezve, hogy ez olyasfajta intézmény, amely képes volna gyakorolni a «kikényszerítő hatalomgyakorlás» [coercive jurisdiction] bármiféle jogi, politikai vagy más formáját. A Második Beszéd első tizenegy fejezetét arra szenteli, hogy a teljes papságot támadja [...], amiért az propagálja e téves nézetet a célból, hogy «igazságtalan despotizmusát kiterjessze a keresztény hívőkre» [...]. Első lépésben elutasítja az Egyháznak a rendes adózástól való mentességre, vagyis azon privilégiumra vonatkozó igényét, amely [...] immár számottevő elégedetlenséghez vezetett a városokban, s amit egyébként VIII. Bonifác oly hevesen védelmezett *Clericis Laicos* című, 1296-os bullájában. [...] Marsiglio erre adott válasza az, hogy ez Krisztus tanításának teljes kifordítását jelenti. Amikor Jézusnak megmutatták [annak igazságos voltát kérdőre vonva] a pénz-adót [tribute money], ő «szóval és példázattal» nyilvánította ki azon hitét, miszerint meg kell adni a császárnak mindazt, ami a császáré [...]. A továbbiakban Marsiglio azzal érvel, hogy ugyanezen ellenvetés érvényes a papságnak a polgári bíróságok döntési hatóköre alóli mentesség iránti elvárásával szemben, mint ahogy azon igényükkel szemben is, hogy jogukban álljon «kényszerítő hatájú világi ítéletekkel való beavatkozásra» [to interfere with coercive secular judgements] [...]. Ezt úgyszintén Krisztus és az Apostolok tanításával ellentétesnek tartja”.⁵⁸

Mint Skinner rámutat, Marsilius hivatkozási alapja – érveinek kifejtésekor – mindenekelőtt Szent Pál a rómaiakhoz intézett levelének XIII. fejezete, az a szöveg, amely később a Reformáció egyik alaphivatkozása is lett. Marsilius érvei, anakronisztikusan kifejezve, “a hatalomgyakorlás és a törvényhozás formáinak [powers and

⁵⁸ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, C.U.P., Cambridge 1980, I. kötet, 19.o. A *Defensor Pacis* Első ill. Második Beszédében foglalt néhány fontosabb probléma ismertetését ld. alább Alan Gewirth Marsilius-interpretációjának rekonstrukciójánál.

jurisdictions] olyasféle, kiváltképpen (...) «lutheri» szemléletében kulminálnának, amelyet Marsiglio legitimnek tart a [történetileg létező katolikus] papság és az Egyház részéről történő követelésre nézve”.⁵⁹ T.i. Krisztus kifejezetten eltiltotta követőit a világi dolgokba való kényszerítő erejű beavatkozások gyakorlásától. Tehát Marsilius konklúziója e tekintetben az, hogy “a Krisztus által alapított Egyház egyáltalán nem tekinthető törvényhozó testületnek”.⁶⁰

Megemlítendő, hogy Skinner egy másik szöveghelyen a népszuverenitás által legitimált politikai hatalomnak az észak-itáliai városokban megvalósult formáját elemzi, ill. azt, hogy mindezt hogyan fejti ki Marsilius mellett Bartolus fő (angol címén *Tract on City Government*) munkájában. A népszuverenitás melletti érveiket a skolasztika, mindenekelőtt Szent Tamás ‘népszuverenitás’-felfogásával összhangban ill. arra alapozva fejti ki a két szerző.⁶¹

Skinnernek a népszuverenitásra vonatkozó értelmezésétől részben eltérő módon foglalt állást Leo Strauss, attól eltekintve, hogy Skinner vizsgálódása számára Strauss adta az ihletet és hogy valójában Strauss is abból indult ki: Marsilius alapjában véve keresztény arisztoteliánus volt. Strauss, részben Alan Gewirth (Marsilius fő műve angol fordítójának és kommentátorának) elemzésére alapozott, és lényegében saját konzervatív-liberális nézeteinek megalapozását szolgáló “intertextualitás-centrikus” fejtegetése szerint a *Defensor Pacis*-ban Marsilius “csak egyszer hivatkozik Tamásra, de még akkor is, amikor azt állítja, hogy Tamást idézi, valójában csak egy másik mérvadó keresztény szerző állítását idézi, amelyet Tamás illesztett be a szerző nevével egy általa készített összeállításba”. Marsilius, akárcsak Tamás, elismeri, “hogy a keresztény papságot a keresztény laikusoktól eltérően Isten alapította, bár mindkettő a ke-

⁵⁹ Skinner, *i.m.*, 19.o.

⁶⁰ *i.m.*, 20.o.

⁶¹ *i.m.*, 61-62.o.

resztény rend része; ám tagadja, hogy az egyházi hierarchiát Isten alapozta meg”. Strauss értelmezése alapján Marsilius szerint az isteni jog szempontjából “minden keresztény pap minden tekintetben lényegileg egyenlő”.⁶²

Strauss elemzésének megfelelően Marsilius, öndefiníciója szerint, Arisztotelész szigorú követőjeként mutatja be magát, különösen az *állam céljának* vonatkozásában: “az állam a jó élet kedvéért alakult, és a jó élet abból áll, hogy a szabad emberré válás tevékenységével, vagyis a gyakorlati és az elmélkedő lélek erőneinek gyakorlásával vagyunk elfoglalva”. Bár első megközelítésben az emberi cselekedetek célja a gyakorlati vagy polgári boldogság, “a ‘metafizikus’ tevékenysége valójában tökéletesebb, mint a fejedelem tevékenysége, aki a par excellence cselekvő vagy politikus ember”.⁶³ Mint Strauss rámutat, Marsiliusnak csak egy fenntartása volt Arisztotelésszel szemben, mégpedig az, hogy Arisztotelész nem ismerte (mivel nem ismerhette és nem is láthatta előre) a politikai társadalom legsúlyosabb betegségét, amely Marsilius szerint a keresztény kinyilatkoztatás csodájával ellentétes és azzal össze nem egyeztethető *keresztény egyházi hierarchia követeléseinek* következményeire vezethető vissza. A *Defensor Pacis*-ban Marsilius, saját szándéka szerint, csak ezzel a politikai betegséggel akar foglalkozni, mivel nézete szerint Arisztotelész a *Politika* című alkotmánytanában már kifejtette a politikai társadalom egyéb lehetséges torzulásainak lényegét. Így, Strauss meglátása szerint, a *Defensor Pacis* lényegében nem más, mint az arisztotelészi *Politika* egy lehetséges appendixe.⁶⁴

⁶² Leo Strauss, “Páduai Marsilius”, in: *A politikai filozófia története* (szerk.: Leo Strauss és Joseph Cropsey), Európa, Bp. 1994, 381.o.

⁶³ Strauss, *i.m.*, 382.o.

⁶⁴ vö.: Strauss, *i.m.*, 382.o.; mint az közismert, Arisztotelész a *Politikában* a három jó kormányzati formához (monarchia, arisztokrácia és politeia) három torz formát rendel: a türannisz, az oligarchiát és a *demokráciát*. E

Strauss, a beszéd és a cselekvés összefüggése problematikájának vonatkozásában élelméjűen mutatja be Marsilius gondolatának modernitását, amint Marsilius egyes téziseit szinte egyfajta beszédaktus-elmélet megelőlegezéseként állítja be. Marsilius gondolatmenetének Strauss-féle rekonstrukciója szerint, amennyiben “a másvilágon való isteni ítéletbe vetett hit erényes magatartáshoz vezet ezen a világon, [...] akkor az emberi törvényhozó számára nem helytelen, ha ezt a hitet és következményeit az olyan beszédek megtiltásával védi meg, melyek felbomlasztják ezt a hitet”. E következtetésnek Strauss szerint “nem mond ellent Marsilius-nak az a tanítása, hogy az emberi kormányzat csak az ‘immanens’-től megkülönböztetett ‘transeunt’ cselekvésekkel foglalkozik. E megkülönböztetés szerint (melyet Marsiliusnak talán Isaac Israeli *Definíciók könyve* című műve egyik szakasza sugallt) a kognitív és appetitív erőknek azok a cselekedetei immanensek, melyek – akár a gondolatok és a vágyak – a cselekvőben maradnak, és nem a test lokálisan mozgatott tagjai segítségével hajtják végre őket, ezeknek az erőknek a többi cselekedete viszont transeunt”. Vagyis “az emberi kormányzat csak olyan cselekedetekkel foglalkozik, melyek végrehajtása bizonyítható, még akkor is, ha az, aki végrehajtotta a kérdéses cselekedetet, tagadja, hogy végrehajtotta. Ebből következik, hogy *a beszédek transeunt cselekedetek*”, magyarázza Strauss és hozzáteszi, hogy mivel az említett bomlasztó beszédek “árthatnak másoknak és a közösség egészének, azok megtiltása Marsilius szerint világosan az emberi [világi] törvényhozó hatáskörébe tartozik”, melyből Strauss szerint az is következik, hogy “Marsilius bizonyosan nem hirdeti a vallástól való szabadságot”.⁶⁵

torz politikai jelenségekhez (“betegségekhez”) sorolja tehát Marsilius negyedikként az egyházi hierarchia (a szekularizált állammal szemben támasztott) inadekvát és jogtalan követeléseinek összességét.

⁶⁵ Strauss, *i.m.*, 399.o.; kiemelés tőlem, N.J.

Strauss szerint Marsiliusnak Tamással való szembenállását kiváltképpen a *természettörvény tagadásának* mozzanatában érhetjük tetten, amely a gyakorlati ész alapelvei létének a tagadásából származtatható. Arisztotelész *Etikájában* a cselekvés alapelveinek kognitív helyzete Marsilius számára homályos, s mint (az egész elemzésében egyetlen egyszer utalva e helyen Dantéra) Strauss kiemeli, “az e homályosságtól való megszabadulás egyik módja – az Averroës és Dante által előnyben részesített mód – a cselekvés és ennél fogva a *politika alapelveinek (...)* a *természettudomány származékaként* való megértése: a természettudomány az, amely megvilágítja, mi az ember célja”.⁶⁶ A politikai társadalom jólétéhez szükséges, hogy annak irányítói, ha nem is minden erénnyel, de legalább az *igazságosság* erényével rendelkezzenek. Arisztotelésznek a *Politikában* kifejtett gondolatával analóg módon “Marsilius ezeknek az erényeknek a szükségességét a civil társadalom céljából vezeti le, e cél szükségességét pedig az ember céljából vagy céljaiból. Azaz, eltérve attól a módszertől, melyet Arisztotelész követett *Etikájában* a nevelő vagy gyakorlati értelmet illetően, Marsilius nem tekinti ezeket az erényeket alapvetőnek, önmaguk kedvéért választásra érdemesnek”.⁶⁷

Marsilius politikaelmélete előfeltevéseinek – ezen belül a skolasztikus-arisztotelészi filozófiához való viszonyulásának – további fontos részleteit tárja fel Maurizio Merlo: elemzésének egy pontján a pádovai gondolkodó ‘törvény’-koncepciójára vonatkozólag Merlo megállapítja, hogy “a Tamás által felsorolt négy törvény-típusból Marsilius csak kettőt tart érvényesnek, az emberi és az isteni törvényt, mivel Marsilius kizárólag ezeknek tulajdonít törvény jelleget, vagyis csak ezeket tartja kikényszerítő erejű parancsnak [comando]: a *Defensor Pacis* a keresztény középkor komplex törvény-felfogását a kizárólagosan emberi törvényre és a kizárólagosan isteni törvényre redukálja”, miáltal – Merlo értelmezésének megfelelően – Marsilius lényegében “az iszlám filozófusok *falásifa*-elvét újítja fel”, ami-

⁶⁶ *i.m.*, 402.o.

⁶⁷ *i.m.*, 403.o.

nek megfelelően léteznek racionális törvények, míg racionális parancsok nem léteznek, amiből pedig szerintük implicite az is következik, hogy “az erkölcs alapelvei nem racionálisak, hanem csak valószínűek vagy általánosan elfogadottak”.⁶⁸ Danténak az Egyetemes Birodalomról vallott nézeteivel összehasonlítva igen lényeges Merlo (Leo Strauss Maimonidész-elemzésének egyes téziseire alapozott és Carl Schmitt politikaelméletével való határozott szembehelyezkedést mutató) azon megállapítása, amelynek megfelelően Marsilius – Dantétól eltérően – végeredményben *lemondott* mind az univerzális béke, mind pedig az univerzális állam lehetőségéről: “a teokratikus univerzalizmusról való lemondás, a föld túlnépeseződésének csökkentésére irányuló szükséges háború averroista doktrínájával és az «örök nemzedék» doktrínájával összefüggésben, határozottan az első szinten jelenik meg. Marsilius gondolatában nem pusztán az igazságos és igazságtalan háborúk közti distinkció hiúsul meg, hanem egy további, helyreállíthatatlan törés következik be a látható univerzum örökévalóságának arisztotelészi doktrínája és a világteremtés bibliai doktrínája között”.⁶⁹

Összegezve tehát, az adekvát törvények – Marsilius szerint – “a bölcsesség és a körültekintés szülöttei, melyeknek adekvát megalkotásához és érvényesítéséhez hosszú tapasztalatra és sok időre van szükség; ugyanis az egyén, vagy akár egy teljes nemzedék emlékezete inadekvát ahhoz a feladathoz, hogy a törvény által meghatározott valamennyi polgári aktust «megtalálja és emlékezzen is rá». A törvényre vonatkozó *inventio* és emlékezet – és e tekintetben a jog közös vonást mutat a művészetekkel és a természettudományokkal – csakis a több generációt magában foglaló idő függvényében megvalósuló tökéletesedés keretei között érvényesülhet”.⁷⁰

⁶⁸ Maurizio Merlo, *Marsilio da Padova – Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, FrancoAngeli, Milano 2003, 36.o.

⁶⁹ Merlo, *i.m.*, 36-37.o.

⁷⁰ *i.m.*, 107.o.

Marsilius, orvosi felkészültségéből eredően, a *Defensor Pacis*-ban – mint később a rekonstruált Gewirth-féle tanulmányban is lesz rá utalás – államelméletének kidolgozásakor többször is alkalmaz organocista és orvosi metaforákat. Merlo az egyik ilyen szöveghely vizsgálatokor megállapítja, hogy Marsilius elméletében “a betegség olyan szituációt, vagyis a politikai közösség egy olyan történelmi állapotát jelöli, amelyben az adott közösségnek meg kell küzdenie olyan külső és/vagy belső erőkkel, amelyek őt meggyengítik: a betegség akut fázisa a kormányozhatatlanság kontingenciája érvényesülésének maximális esélyét, a politikai társadalom feloszlásának küszöbön-állását jelenti. A konfliktus/betegség paradigmája, amely a hippokratészi-galenuszi elméletre visszavezethető ‘folyadékok doktrínája’ szerint van megfogalmazva, mindenekelőtt az egyénekből indul ki, akiknek a vérmérsékletei [compassione] lehetővé teszik egy adott test egyedi diszpozícióinak azonosítását”.⁷¹

Merlo interpretációjában nagy hangsúlyt fektet Marsilius ‘egyház’-felfogására (amely – mint később látni fogjuk – összhangban van egyebek mellett Hobbes-nak az egyházra vonatkozó nézeteivel): mint írja, “Marsiliusnál az egyház (amely a kizárólagosan az egyedüli vezetőnek, vagyis Krisztusnak alárendelve egybegyűlt hívők közösségének egészével egyezik meg, és tehát nem redukálható az egyháznak a történeti-intézményes szerveződésére) lelki jellegének alapvető védelme bensőleg – mint egyik saját alapvető okát – tartalmazza a primitív *védtelen/fegyvertelen [inerm]* egyház modelljét”,⁷² és ezen pacifista egyházmodellre vonatkozólag Marsilus számára mindenekelőtt Szent Ambrus nézetei voltak mérvadók.

Ezen a ponton kézenfekvő feltenni a kérdést: Marsilius végeredményben inkább arisztotelianus vagy antiarisztotelianus? Törvény-konceptióját tekintve Merlo szerint releváns egy bizonyos ér-

⁷¹ *i.m.*, 45.o.

⁷² *i.m.*, 69.o.

telemben vett (neo)arisztoteliánus hatás, mivel Marsilius (és e tekintetben akár Kant “előfutára” is lehetne) “újra-aktiválja az ítélőerő felsőbbségét [...] azon tézis fenntartásával, miszerint mindenkinek feladata az ítélőerő alkalmazása, az aktív konszenzus és a törvények feletti örökös”.⁷³ Az bizonyosnak tűnik, hogy Marsilius (amint az Strauss és Skinner számára is szembetűnő) a republikánus *vita activa* eszme zászlóvivője, vagyis (és e tekintetben antropológiai előfeltevéseit bizonyos értelemben tekinthetjük “optimistának”) a polgárokat alapjában véve alkalmasnak tartja az önkormányzat gyakorlására: “egy *policia* avagy egy *respublica*, úgy tűnik, [Marsilius szerint] képes azon konfliktusok mentén élni és fejlődni, amelyek keretein belül a polgárok egymással – olykor keményen – a legjobb kormányzó megválasztása érdekében konfrontálódnak; a polgárok polgári erényeinek fejlődése [...] a *policia*, tehát annak az alkotmányos formának előfeltétele és egyben eredménye is, amely képes megadni azon eszközöket, vagyis a *szabályokat*, amelyek által egymáshoz lehet szabályozni a «nedveket» [«umori»] (vagyis az emberi cselekvéseket és szenvedélyeket), a különböző részek kiegyensúlyozott (arányos) fejlődése érdekében”.⁷⁴

Marsilius gondolatainak – mint már (Hobbes-szal fennálló analógiáival kapcsolatban) utaltam rá – számottevő hatását lehet feltételezni a XVII. századi korai modern angliai politikai filozófiában: Stefano Simonetta interpretációjának megfelelően mindenképp a Hobbes-féle *Leviatán* vallásra és egyházra vonatkozó tézisei tűnnek a *Defensor Pacis* közvetlen tovább-gondolásainak, annak ellenére, hogy Hobbes és Marsilius összekapcsolása problematikus.⁷⁵ A XVI-

⁷³ *i.m.*, 109.o.

⁷⁴ *i.m.*, 151.o.

⁷⁵ vö.: S. Simonetta, *Dal Difensore della Pace al Leviatano*, i.k., 12.o. Simonetta elemzésének fő eleme Marsilius és Hobbes összevetése: a két szerző közti összefüggést kizárólag Marsilius téziseinek a *Leviatánban* azonosítható in-

XVII. század fordulóján a nagy angol gondolkodók közül Richard Hooker *Of the laws of Ecclesiastical Polity* című művében hivatkozik explicite Marsilius-ra, és e hivatkozás Hobbes és más XVII. századi angol filozófusok, pl. Selden szempontjából kulcsfontosságú lehetett.⁷⁶

Marsilius és Hobbes gondolatát – Simonetta szerint – mindenképp a Szentírás egészen újszerű értelmezése köti össze. A *Defensor Pacis* Második Beszédében lényegében azon hatalmi formát elemzi Marsilius, amellyel (a Szentírás adekvát interpretációjának függvényében) az a személy rendelkezik, aki egy keresztény közösség élére kerül. Hobbes pedig saját maga ismeri el a *Leviatán* ajánlólevelében, hogy “a Szentírás elemzésekor szokatlan hermeneutikai stratégiákat alkalmazott, olyanokat, amelyek tehát döbbenetet és zavart válthatnak ki”.⁷⁷ Marsilius és Hobbes “szokatlan” interpretációinak tétje: a politikai autoritás teológiai alapú igazolhatóságának vizsgálata – ezt pedig kizárólag a politikai autorításra vonatkozó, érvényesnek tekintett doktrínáknak a Szentírással való közvetlen egybevetésével lehetséges megvalósítani.⁷⁸ Simonetta utal Arrigo Pacchi (Simonetta számára meghatározó jelentőségű) kutatásaira, amelyek a “teológiai kérdésfeltevésektől elzárkózó Hobbes”-ról alkotott, sokáig szokványos képet jelentősen módosították. Hobbes köztudottan élesen megkülönböztette a teológiai és a filozófiai tartományt, de semmiképpen sem azért, hogy lemondjon a teológiai problémafelvetésekről, ellenkezőleg: Hobbes egyrészt komolyan foglalkozik

tertextuális jelenléte előfeltevésével konceptualizálhatja, t.i. Hobbes nem utal Marsilius-ra.

⁷⁶ vö.: Simonetta, *i.m.*, 27.o. (48.j.), 29.o. Az elemző lehetségesnek tartja, hogy Marsilius főbb nézeteit Selden közvetítette saját közeli barátjának, Hobbes-nak.

⁷⁷ Simonetta, *i.m.*, 33.o. (13.j.).

⁷⁸ vö.: Simonetta, *i.m.*, 32-33.o.

teológiai vonatkozású problémákkal, másrészt olykor egyenesen “odáig merészkedik, hogy túllépi ezen a megkülönböztetésen, aminek eredményeképpen a Szentírás materialista kód szerinti filozófiai-rationális interpretációjáig, valamint egy személyes teológiai doktrína kidolgozásáig jut el, amely utóbbinak középpontjában Isten, mint a világ eseményei láncolatának utolsó (vagy első) oka van”.⁷⁹

A Marsilius téziseinek Hobbes *Leviatán*jában azonosítható intertextuális jelenléte melletti érvelés szempontjából Simonetta szerint kulcsfontosságú a *Leviatán* (“Az Egyház szó jelentéséről a Szentírásban” című, 39. fejezetének) alábbi szöveghelye.

[A]z Egyházat a következőképpen definiálom: *a keresztény vallás hívőinek olyan társasága, amely egyetlen uralkodó személyben egyesül, akinek parancsára kötelesek összegyűlni, és akinek felhatalmazása nélkül nem gyűlhetnek össze.* És mivel a világi uralkodó engedélye nélküli gyülekezet minden államban törvénytelen, ezért az olyan egyház, amely egy államban annak [az államnak] tilalma ellenére gyűl össze, törvénytelen gyülekezet. Ebből következik az is, hogy nincs a földön olyan egyetemes egyház, amelynek valamennyi keresztény engedelmséggel tartoznék, mert nincs olyan hatalom a földön, amelynek minden állam alá volna rendelve. [...]
[E]zért az olyan egyház, amely parancsolni, ítélni, feloldani, büntetni vagy bármilyen más cselekedetet végrehajtani képes, nem más, mint egy keresztényekből álló világi állam, amelyet *világi államnak* azért neveznek, mert az alattvalói emberek, *egyháznak* pedig azért, mert az alattvalói keresztények. A *temporális* és *spirituális* uralom csupán két olyan szó,

⁷⁹ Simonetta, *i.m.*, 31.o.

amelyet azért agyaltak ki, hogy az emberek kettősen lássanak, és törvényes uralkodójukat tévesen ítéljék meg.⁸⁰

Marsilius és Hobbes államelméletében egyaránt alapvető jelentőségű tézis, hogy genuin értelemben csak a szekuláris hatalom bocsát ki *törvényt*. Marsilius erre vonatkozólag igen élesen fogalmaz az (1342-ben befejezett) utolsó, *Defensor Minor* című írásában is: ebben “Marsilius a kiközösítés [scomunica] pusztán *spirituális* természetét hangsúlyozza; a kiközösítés nem személyre vagy javakra vonatkozó büntetés, hanem «egy bizonyos gyalázat és szégyen» («pudor et verecundia quaedam»); amennyiben ugyanis a kiközösítés az együttélés temporális aspektusai szerint is jelentené az eretneknek a hívők közösségetől való különválasztását, az kárt okozna a teljes közösség anyagi jólétének azáltal, hogy végeredményben valamennyi tagot érintene a szóban forgó büntetés”.⁸¹ Az eretnekségre vonatkozó normatív erejű egyházi döntés problémája Marsiliust és Hobbes-ot egyformán komolyan foglalkoztatta (Hobbes külön művet is írt a témában *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof* címmel), és konklúzióik is számos analógiát mutatnak. Alapvető közös következtetésük, hogy az Egyháznak nem lehet kompetenciája az eretnekség megítélésében sem, vagyis a szuverén szekuláris hatalom nem adhatja meg az Egyháznak ezen döntési hatókört, mégpedig – végső következményeit tekintve – azért nem, mert ez veszélyeztetné valamennyi lehetséges állam végső célját: a tartós béke megteremtését.⁸²

Simonetta megítélése szerint Hobbes *Leviatánjának* IV., “A sötétség birodalmáról” szóló része is számos analógiát mutat Marsilius *Defensor Pacis*-ának némely alaptézisével – hozzátehetjük: éppen az itt megfogalmazott hobbes-i és marsilius-i eszmefuttatások állnak ugyanakkor a legin-

⁸⁰ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Kossuth, Bp. 1999, II. kötet, 87-88.o., kiemelés az eredetiben.

⁸¹ Simonetta, *i.m.*, 73.o., kiemelés tőlem, N.J.

⁸² *vö.*: Simonetta, *i.m.*, 79.o.

kább távol Dante eszméitől. Hobbes Marsilius szellemiségével tökéletes összhangban levő, a Szentírás inadekvát interpretációjából származó szellemi és politikai károk súlyosságát hangsúlyozó, híres-hírhedt sorainak megfelelően

a sötétség birodalma, ahogy azt az Írás [...] ábrázolja, nem egyéb, mint azoknak a csalóknak szövetkezése, akik az emberek feletti e világi uralom megragadása érdekében arra törekszenek, hogy a természet és az evangélium fényét sötét, téves tanokkal kioltásuk bennünk, és így az Isten eljövendő országára való felkészüléstől eltérítsenek minket.⁸³

⁸³ Hobbes, *Leviatán*, i.k., II. kötet, 44. fejelet. (“A Szentírás hibás értelmezéséből eredő szellemi sötétségről”), 201.o. Simonetta – a Marsilius-Hobbes analógiák feltárása szempontjából – különösen fontosnak tartja, hogy Hobbes a *Leviatán* néhány helyén explicite utal a pápára ill. a pápának igazolhatatlan módon tulajdonított világi hatókörökre (vö.: Simonetta, *i.m.*, 42.o. [43.j.]). E kérdéskör vonatkozásában a *Leviatán* egyik rendkívül jelentős gondolatmenetének megfelelően “azokra a passzusokra, amelyeket Belarmino bíboros avégből citált, hogy a pápának Isten jelenlegi országa feletti uralmát bizonyítsa [...], már megfelelttem, és igazoltam, hogy *Istennek Mózes által alapított országa Saul megválasztásával véget ért*, és hogy ezt követően a főpapok saját autoritásuk alapján egyetlen királyt sem fosztottak meg a trónjától”. Hobbes, *Leviatán*, i.k., 211.o., kiemelés tőlem, N.J.

2.2. A *Defensor Pacis* struktúrája

Marsilius gondolata további vizsgálatához érdemes egy pillantást vetni Strauss és Skinner egyik legfontosabb hivatkozási alapjára, a már említett Alan Gewirth-féle elemzésre. Ebből világosan kiderül egyebek mellett az, hogy a Marsilius művét alkotó három 'beszéd' (*dictiones*) közül Eco (a *Rózsa* nevében) a másodikban foglalt gondolatmenetet mondatta el Vilmossal. Célszerű tehát röviden áttekinteni Marsilius művének szerkezetét Gewirth kitűnő rekonstrukciója alapján a célból, hogy jobban megérthessük az említett második részt.

Gewirth rekonstrukciója szerint a három beszéd közül az Első az általános okok és az egyedi okok megkülönböztetését és elemzését foglalja magában. Mind az Első Beszéd (a továbbiakban E.B.), mind a Második Beszéd (a továbbiakban M.B.) a *polgári béke és konfliktus* okaival foglalkozik. Az E.B. a "szokásos" és "egyedi" ill. "különleges" okokról szól, a M.B. pedig arról, hogy miként igazolja a pápaság, saját hatalma teljességének tételezésével, saját cselekvéseit és elvárásait. Az E.B. az 'állam mint olyan' általános szerkezetét és működését elemzi; a M.B. ezen működés 'egyedi' fenyegetettségét vizsgálja a keresztény államokon belül, amely a pápaság univerzális hegemoniára vonatkozó igényéből ered. Mint Gewirth rámutat: az E.B. úgy kapcsolódik a M.B.-hez, mint a 'normális' a 'patologikus'-hoz. Az E.B. Arisztotelész művének felhasználásával az emberi értelemre alapozott bizonyításokat mutat be; a M.B. az Új Testamentum tekintélyére való hivatkozással "igazolja" az E.B.-et. A M.B. elemzéséből levezethető, hogy Marsilius szerint az értelem és a kinyilatkoztatás, avagy Arisztotelész és az Új Testamentum teljes összhangban van egymással, mivel mindkettő úgy tartja, hogy sem a pápaság, sem pedig bármiféle egyéb csoport nem avatkozhat be az állam irányításába.⁸⁴

⁸⁴ vö.: Alan Gewirth "Bevezetés"-e, in: Marsilius of Padua, *The Defender of Peace* (translated by A. Gewirth), Columbia U.P., New York 1956, xxi.

A *Defensor Pacis* E.B.-ének Gewirth-féle rekonstrukciójából kiderül, hogy Marsilius felfogása alapján az állam úgy teszi lehetővé a polgárok számára az ún. *elégséges élet* [“sufficient life”] elérését (mely lehetővé-tétel egyébként az állam létezésének célja), hogy maga az államnak a különböző funkcionális részei a megfelelő mértékben járulnak funkcióikkal az emberek cselekedeteinek és szenvedélyeinek “kiméretezés”-éhez (ami t.i. az elégséges élet elérésének előfeltétele).⁸⁵

A *béke* az a rend, melyben az állam valamennyi része saját megfelelő funkcióját úgy látja el, hogy nem zavarja más részekét. Ezért szükséges a béke az állam megerősítése és az elégséges élet elérése végett. A *kormányzat* az államnak az a része, amely fenntartja az ilyen békét a jogi ítéletalkotás révén. De természetesen a kormányzat működését is törvény szabályozza és a törvényt a polgárok teljes testülete [whole body] hozza. Amennyiben tehát e feltételek teljesülnek, a kormányzat képes lesz fenntartani a békét. Gewirth kiemelése alapján Marsilius gondolatmenete szerint mindez úgy lehetséges, hogy *valamennyi kormányzati aktus és parancs végeredményben egyetlen forrásból kell hogy származzék*, vagyis nem állhat fenn szimultán több kormányzat.⁸⁶ Mint Merlo ugyanezt más szavakkal megfogalmazza, “amennyiben – Marsilius érvelése szerint – egy politikai közösségben több olyan kormányzat volna, amely nem volna visszavezetve egyetlen legfelsőbb kormányzatra, a törvény nem érvényesülhetne, s így az a lehetőség is megszűnne, hogy a konfliktusokat olyan jogi ítélet által oldják meg, amit végre is hajtanak, a közjót megzavarnák a magánérdekek és mindebből – mivel az emberek igazságtalanságai büntetlenül maradnának – a polgárok közti harc és megosztottság, végül

⁸⁵ vö.: Gewirth, *i.m.*, xxiii. A ‘kiméretezés’ alatt mindenekelőtt korlátozás és ellenőrzés értendő.

⁸⁶ vö.: *i.m.*, xxiv.

pedig a politikai közösség teljes feloszlása (*corruptio*) származna”,⁸⁷ ami nyilvánvalóan lehetetlenné tenné a béke érvényesülését. Marsilius tehát a különböző lehetséges kormányzatok közti hierarchikus rend meghatározását tartja szükségesnek és elengedhetetlennek a béke létrehozása és fenntartása, egyben a lehetséges konfliktusok megelőzése – tehát egyfajta *preventív* stratégia érvényesítése – céljából. Amennyiben a különböző hatalmi jogkörök [giurisdizioni] nem volnának alávetve egy központi hatalomnak, abból tehát

az állampolgárok egymással való megosztottsága, ellentéte, harca és ellenségeskedése, végül pedig a politikai közösség felbomlása következne, mivel egyes állampolgárok egy bizonyos kormányzatnak, mások pedig egy másik kormányzatnak akarnának engedelmessé válni; továbbá a kormányzatok közti konfliktus (mivel ezek közül mindegyik fölérendelve szeretne lenni a többinek), illetve az egyes kormányzatoknak azon állampolgárokkal szembeni konfliktusa is következne ebből, akik nem hajlandók magukat alávetni azoknak.⁸⁸

Gewirth rekonstrukciójában Marsilius M.B.-nek érvelése “igazolja” az E.B.-ét, kimutatva, hogy a papságnak jogszerű alapon kell a világi jog és kormányzat kényszerítő erejű tekintélyének alárendelve lennie, s hogy magának az egyháznak a funkciói nem implikálnak kényszerítő erejű tekintélyt. Gewirth rámutat: mint ahogy az E.B. bebizonyította, hogy *a békéhez szükséges valamennyi kényszerítő tekintély egyesítése a kormányzatban és szükséges továbbá a jog, mely által a kormányzat kormányoz*, úgy a M.B. azt bizonyítja, hogy *a teljhatalomra vonatkozó pápai elvárás/követelés szétzilálja az ilyen békét és polgári viszályokhoz vezet azáltal, hogy az említett egyesítést meg-*

⁸⁷ Merlo, *Marsilio da Padova*, i.k., 50.o.

⁸⁸ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., I/17/5., 83.o.

semmisíti; így tehát a pápaság igénye igazolhatatlan. Gewirth kiemelése szerint Marsilius a bizonyítás folyamán explicit idézeteket vesz át Krisztus és az apostolok szavaiból és cselekedeteinek evangéliumi leírásából; Marsilius érvként használja fel továbbá a pápaságnak az államban betöltött funkciójára és szerveződésére vonatkozó saját téziseit is. Ebben az érvelésben, Gewirth rekonstrukciója szerint – és pusztán csak címszavakban jelezve – három fázist kell megkülönböztetni: (1.) a pápaságnak, mint az állam részei közül egynek az általános politikai helyzete (IV-V.f.); (2.) a pápaság vallási és szakrális funkciói (VI-XIV.f.); (3.) a pápaságnak az egyházon belüli intézményes aspektusai (XV-XXIII.f.).⁸⁹

Marsilius igen szerteágazó gondolatmeneteiből szinte lehetetlen pusztán *egy* átfogó konklúziót levezetni, vagyis nem könnyű megállapítani, hogy végeredményben mire is fut ki az egész mű. Így is – meglátásom szerint – Strauss végkövetkeztetése e tekintetben legalábbis figyelemre méltó. Mint írja, “Marsilius Májmúni Mózesnek az emberi törvényre vonatkozó nézetét Tamásnak az isteni törvényre vonatkozó nézetével kapcsolja össze, és így a politikai filozófia határain belül arra a következtetésre jut, hogy *az egyetlen tulajdonképpeni törvény az emberi törvény, mely a test jólétére irányul*. Marsiliust e nézetre (...) antiklerikalizmusa szorította”. Hozzáteszi, hogy Marsilius (és persze Dante) műve csak az első és nem is teljes lépés volt az arisztotelészi klasszikus politikai filozófiai hagyománnyal való szakításban. Strauss szerint ezt a lépést a modernitás irányába majd csak Machiavelli teszi meg.⁹⁰

⁸⁹ vö.: Gewirth *i.m.*, xxvi.

⁹⁰ Strauss, *i.m.*, 404.o.; kiemelés tőlem, N.J. Megemlítendő, hogy a jelen tanulmányban idézett Dante- és Marsilius-elemzők névsora a *szekularizációs tézis* megkérdőjelezhetetlen előfeltévként tételezése szempontjából egészíthető ki Hans-Georg Gadamer és Carl Schmitt nevével. E tézissel szemben igen komoly fenntartásokat fogalmaz meg

Strauss-szal analóg módon Luis Martínez Gómez (a *Defensor Pacis* spanyol nyelvű kiadásának fordítója és kommentátora) interpretációjában is nagy hangsúlyt kap Marsilius Arisztotelészhez való kötődése és – ugyanakkor – a tőle való radikális elkülönböződése. A *Defensor Pacis* E.B.-e egyértelműen Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus értelmezésén alapul: Marsilius “Arisztotelészt követve a városállamnak hat részét különbözteti meg, három fő részt, a papit, a katonait és a bíróit, valamint három alárendelt részt, a mezőgazdaságit, a kézművesit és a kincstárnokit”, továbbá Platón organicista államelméletével analóg módon, és bizonyára orvosi felkészültségének is köszönhetően “az emberi társadalmat egy állat [szervezetének] felépítéséhez és működéséhez hasonlítja (*Defensor Pacis*, I/II/3.)”⁹¹. A *szív* ezen organizmusban egy központi szerv, “a kezdeményező vagy irányító rész [parte principante o gobernante], de fölé csúcsosodik a törvényalkotó és a törvény”.⁹² Arisztotelész *Politikájának* egy meghatározott helye alapján szögezi le Marsilius, hogy

a törvény elsődleges és valódi hatóoka a nép, avagy az állampolgárok teljes testülete [whole body of citizens,

Hans Blumenberg *The Legitimacy of the Modern Age* (translated by Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge [Mass.] 1995) című munkájának az I. részében. Blumenberg a ‘szekularizáció’-t pusztán egy lehetséges – és nem is igazán hatékony – magyarázat-sémaként mutatja be. Kritikája komoly eszmetörténet-elméleti kihívás, viszont megítélésem szerint kérdéses, hogy a szekularizációs eszmetörténeti alaptézis kiiktatásával, vagy akár csak gyengítésével interpretálhatók-e adekvátan olyan koramodern politikafilozófiai szerzők, mint pl. Marsilius vagy Dante. (Blumenberg egyébként róluk nem nyilatkozik.)

⁹¹ Luis M. Gómez, “Estudio preliminar” [“Bevezető tanulmány”], in: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid 1989, xxii.

⁹² Gómez, *i.m.*, xxii. A *szív* metaforájának elemzését ld. még in: Merlo, *Marsilio da Padova*, i.k., 156-157.o.

universitas (!)] illetve annak többsége, az állampolgárok nagygyűlésén szavak által kifejezett választása és akarata révén, megparancsolva vagy meghatározva azt, hogy valamit meg kell tenni vagy el kell kerülni az emberek polgári cselekvéseivel [human civil acts] összefüggésben, a világi hatalom által kiszabott fizikai büntetés terhe mellett [under a temporal pain or punishment].⁹³

Gómez szerint Marsilius a törvénynek nem valamiféle arisztokratikus, hanem “népi” [populista] fogalmát próbálta meg kidolgozni. Lényegét tekintve a többségi demokrácia elvét megelőlegző elképzelésének megfelelően “a törvényalkotás folyamata a lehető legnagyobb mértékben kell, hogy megfeleljen mindenki ízlésének [ítélőerejének] és akaratának”.⁹⁴ Mint az elemző rámutat: a törvényalkotó személyével összefüggésben Marsilius-nak van egy – első megközelítésben korlátozásokkal behatárolt, de végeredményben mégis – *univerzalista* kitétele:

Az tekinthető adekvátnak és különösen hasznosnak, ha az állampolgárok teljes testülete azon személyekbe fekteti bizalmát, akik körültekintők [prudent] és tapasztaltak a polgári igazságosságra és a közjóra, a közös nehézségekre és a közterhekre [...] vonatkozó jogi alapelveket [standards], jövőbeli törvényeket ill. rendeleteket illetően.⁹⁵

⁹³ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., I/XII/3., 45.o. (Az *universitas* terminusnak Dante *Monarchia*-jában betöltött funkciója Francesco Bruniféle elemzésének rekonstrukcióját ld. jelen munka 1. részében.)

⁹⁴ Gómez, *i.m.*, xxxiii.

⁹⁵ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., I/XIII/8., 54.o.

A 'kormányzat' marsiliusi elméletének megfelelően a fejedelem vagy kormányzó – Gómez rekonstrukciója szerint – "nem törvényhozó, hanem a nép által törvényileg meghatározott döntések végrehajtója. A fejedelmet a törvényhozó, [avagy] a nép, az állampolgárok egyetemessége választja meg és nevezi ki. Az állampolgárok, sokaságukban, képtelenek közvetlenül irányítani a kormányzást, és a kormányzó nem lépheti át a törvényalkotó által előírt kereteket", és ami a (később Machiavellinek is kulcsfontosságú problémát jelentő) kormányzati formát illeti, "Marsilius számára – ez által is demokratikus irányultságát helyezve előtérbe – az örökleteshez képest plauzibilisebb a választott kormányzat",⁹⁶ mivel ez utóbbinak a keretei között a világi hatalom korlátait a törvényhozó határozza meg.

Marsilius politikaelméletének skolasztikus vonásait Gómez mindenekelőtt abban látja, hogy a *Defensor Pacis* szerzője – Arisztotelész *Organonjának* és *Metafizikájának* skolasztikus interpretációjára alapozva – "a társadalmi közösségre alkalmazza az okok elméletét [...]. A materiális és formális okok maguk az emberek, hajlamaik és szokásaik; a hatóok, a fejedelem konstituálása szempontjából, a nagygyűlés illetve a törvényhozó; a város többi részének irányítása és felügyelete szempontjából az emberi törvényhozó a hatóok, kivéve a papságot, amely közvetlenül Istentől származó törvényeknek alávetett (*Defensor Pacis*, I/VII/1-3.). A célokok mindazon produktumok, amelyeket mindenki saját mestersége szerint hoz létre és ami azokból származik a társadalmi közösség számára (*Defensor Pacis*, I/VI/10.)".⁹⁷

A *Defensor Pacis* M.B.-ben elemzi Marsilius részletesen az Egyház szerepét. Mint Gómez kiemeli, az apostolok korszakától eltérően abban a történeti kontextusban, amelyben Marsilius és Dante élt,

⁹⁶ Gómez, *i.m.*, xxv.

⁹⁷ Gómez, *i.m.*, xxvi.

az Egyház hangsúlyozottan *másodlagos intézmény* volt, amelynek közvetlen hatóoka szükségszerűen “valamely adott hely hívőinek teljessége, azoknak az erre vonatkozó választása vagy kifejezett akarata alapján; lehet egy vagy néhány személy az, akiket ugyan-ezen sokaság ezen intézményre vonatkozólag hatósági jogkörrel [authority] ruházhat fel”,⁹⁸ vagyis – és ez Marsilius egyik központi gondolata – *az egyházi méltóság megválasztása ill. átruházása nem tartozik a pápa hatókörébe.*⁹⁹

Gómez további elemzésének megfelelően Marsilius két olyan hatalmi formát különböztet meg, amelyet “Isten közvetlenül a papnak – annak papi méltósága alapján – adományoz: a *potestas clavium*-ot, a bűnbánat szentségére vonatkozólag a bűnnel kapcsolatos kötés ill. feloldozás céljából; valamint a Krisztus teste és vére megszentelésének hatalmát”.¹⁰⁰ Ezek a lelkipásztori misszió elsődleges vagy lényegi intézményeit alkotják, “amelyekben valamennyi pap, püspök és a Pápa egymással egyenlő. Közvetlenül Istentől külön-külön egyikük sem részesül valamiféle különös felhatalmazásban”.¹⁰¹ Ezzel szorosan összefügg az, hogy “amennyiben Péter, Krisztus közvetlen akaratából, nem volt magasabb rangú [mint bárki más], akkor a római pápa és utódai sem azok”¹⁰² – röviden: Krisztus nem jelölt ki semmiféle pápát, és ugyanígy Marsilius számára nyilvánvaló volt az is, hogy az evangéliumi szegénység eszménye tökéletesen el-

⁹⁸ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., II/XVII/8., 258.o.

⁹⁹ “[T]he Roman bishop or any other single bishop, whether alone or with his college of clergymen, must not be permitted to have the power to distribute ecclesiastic temporal goods”. Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., II/XXI/14., 297.o.

¹⁰⁰ Gómez, *i.m.*, xxix-xxx.

¹⁰¹ Gómez, *i.m.*, xxx., kiemelés tőlem, N.J.

¹⁰² Gómez, *i.m.*, xxxiv.

lentmondásban volt az Egyház valóságával.¹⁰³ Az evangéliumi szegénység témájának pontosabb megértésével összefüggésben fontos Merlo megállapítása, amelynek megfelelően “a szegénység doktrínája (amely hagyományosan a pápa egyetemes kényszerítő erejű hatalmának elvárásához, valamint Krisztus királyi alakjához kötődik) a teljes marsilius-i igazságosság-konceptió lecsapódásának leginkább autentikus mozzanata. Ezzel – a birtoklás és a használat szétválasztásával – Marsilius kiteljesíti a fenséges szegénység eszményét, avagy a dicséretre méltó szegénység fenséges módját, mint a bármiféle *ius utendi*-ről való lemondást: t.i. kizárólag ez által érhető el a tökéletesség állapota/állama [stato di perfezione] (Dp. II/13/22). A szegénység annyiban különbözik a könyörületességtől, hogy az első a polgári igazságosság függvényében érvényesülhet, míg a második – Tamásnak megfelelően – kizárólag az isteni királyság függvényében érvényesülhet, miáltal egyben a kegyelem átpolitizálásához vezető út nyílik meg”.¹⁰⁴

Marsilius elméletében központi jelentőségű a *zsinat* [concilio] intézménye: csakis ez dönthet – a midenkori érvényes (világi) jog szankcióinak függvényében – az egyházi szertartások ügyében, t.i. ezen döntések nem a papság, hanem a hívó politikai vezető [legislador fiel] hatáskörébe tartoznak.¹⁰⁵ Gómez kiemeli, hogy –

¹⁰³ vö.: Gómez, *i.m.*, xxxii.

¹⁰⁴ Merlo, *Marsilio da Padova*, i.k., 39.o.

¹⁰⁵ vö.: Gómez, *i.m.*, xxxvi-xxxvii. Simonetta a *zsinat* funkcióját az alábbiak szerint pontosítja. “Marsilio elméletében a Szentírás kétséges jelentései meghatározásának képessége/joga [facoltà] [...] kizárólag a keresztények általános zsinatának a hatáskörébe tartozik [...]; hozzá kell tenni azonban, hogy a padovai mester számára a zsinat [concilio] semmiképpen nem képez szuverén szervet, mivel alá van vetve az «emberi hívó törvényalkotónak», akinek t.i. feladatkörébe tartozik a zsinat összehívása, megtartása és azok megbüntetése, akik áthágják a zsinaton meghozott döntéseket”. Si-

akárcsak Dante számára – Marsilius számára is VIII. Bonifác – valamennyi hívót a pápa tekintélye alá rendelő – *Unam Sanctam* bullája (tehát az adott történeti kontextus egy meghatározó jelentőségű, normatív hatályú dokumentuma) adott ihletett arra, hogy megfogalmazza saját nézeteit a világi és az egyházi hatalomról.¹⁰⁶

3. Konklúzió

Marsilius és Dante két kortárs itáliai gondolkodó, akik közel azonos időben fogalmazzák meg egymással analóg (bár jelentősen eltérő gyökerű) problémafelvetéseiket és az erre adott, egymástól jelentősen eltérő megoldási javaslatukat. Mindezzel összefüggésben legalább két kérdésnek a megfogalmazása tűnik kézenfekvőnek: egyrészt, miért nem található – kölcsönös vagy nem kölcsönös – egymásra utalás egyiknek a művében sem? Továbbá mivel magyarázható, hogy a rájuk vonatkozó szakirodalom sem emeli ki a két szerző közti lehetséges konvergenciákat és divergenciákat?

Marsilius és Dante módszeres összehasonlítása ritka kivételnek számít mind a Dante-, mind pedig a Marsilius-szakirodalomban,¹⁰⁷

monetta, *Dal Difensore della Pace al Leviatano*, i.k., 41.o. (39.j.). Minderre vonatkozólag és ezzel analóg módon – Simonetta értelmezésének megfelelően – Hobbes alaptézise szerint is “az Új Testamentum és az általános zsinatok által meghatározott doktrínák, mint államtörvények kizárólag akkor kötelező erejűek [vincolanti], amennyiben azokat a legitim polgári hatalom azzá tette”. Simonetta, *i.m.*, 49.o.

¹⁰⁶ vö.: Gómez, *i.m.*, xxxviii.

¹⁰⁷ Jelen sorok szerzője már írt e témában; a jelen tanulmány kiindulópontjául szolgáló munka adatai: Nagy József, “Marsilius és Dante, a világi hatalom két kora modern apologetája”, in: *Világosság*, 2001/10., 47-61.o.; olaszul: “Marsilio da Padova e Dante Alighieri, due apologisti premoderni del potere secolare”, in: *A piè del vero* (szerk.: G.P. Salvi, J. Takács), Íbisz, Bp. 2001, 183-205.o.

és e kivételek nem “erősítik a szabályt”. A Marsilius-ra vonatkozó tudományos elemzések szempontjából alaplátnak tekinthető Felice Battaglia-féle, 1928-ban publikált Marsilius-monográfiában a szerző bizonyos általános jellemzések szintjén összehasonlítja Marsilius és Dante politikaelméletét – bár a komparatív elemzés ennek a munkának sem áll a homlokterében.

Ami nyilvánvalóan közös elem Dante és Marsilius filozófiájában az az averroista hatás és ebből következőleg mindkettő esetében a heterodoxia ill. az eretnokség vádja az Egyház részéről (és ezzel összefüggésben szinte mindig említésre kerül az averroista Jandun-i Johann [Giovanni di Jandun] neve, aki Marsilius-ra nagy hatást gyakorolhatott, és akivel – Bajor Lajos védelme alatt – hosszabb időt töltött Nürnbergben). Általánosságban megállapítható, hogy az averroizmus Dantéra mélyebb hatást gyakorolt mint Marsilius-ra, és míg Dante egész munkássága folyamán fenntartotta az averroizmus saját maga által adaptált verziójának alaptéziseit, addig Marsilius lényegében szakított az averroista nézetekkel (bár látnak az ő filozófiájában is fennmaradtak bizonyos averroista elemek). Arra vonatkozólag, hogy (s ezzel kapcsolatban az explicit utalások hiányában valóban csak hipotézisek fogalmazhatók meg) vajon a két szerző hatott-e egymásra, Battaglia megemlíti, hogy egyes interpretátorok megkockáztatták annak feltételezését, hogy a Scaligeri-k közvetítése révén Dante (mint a *Monarchia* szerzője) esetleg személyesen is találkozhatott Marsilius-szal.¹⁰⁸

¹⁰⁸ vö.: Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, CLUEB, Bologna 1987 [Le Monnier, Firenze 1928 reprint kiadása], 32.o. Megemlítenő, hogy ez az interpretációs közhely (t.i. két nagy, egymástól távol élő és tevékenykedő kortárs szerző személyes találkozásának a feltételezése) például Hobbes és Galilei vonatkozásában is felvetődött. Battaglia egyébként – mivel nem tartja bizonyíthatónak – fenntartásokkal kezeli Dante és Marsilius találkozásának feltételezését, de teljességgel nem is veti

Mindenesetre Battaglia szerint Marsilius és Dante között jelentős nézetkülönbség áll fenn például az egyházi javakra vonatkozó nézeteikben, és e különbség mindenekelőtt abban áll, hogy míg Dante számára “az egyházi javaknak a jogi alanya, vagyis a tulajdonosa a szegények összessége, Marsilius szerint a patrónus [patrono], az Állam vagy a magánszemély [il privato] a tulajdonos; de a járadékok mindkettő felfogásának megfelelően a kultúra és a jótékonykodás céljaira fordítatnak és el vannak vonva a papok részéről történő korlátlan felhasználási lehetőség elől”.¹⁰⁹ Egy másik kérdéskör, a konstantinuszi adománylevél vonatkozásában Battaglia kiemeli, hogy – Lorenzo Vallát megelőzően – ezen adományozás legitimitását először Dante vonta kétségbe (és nem Marsilius, aki a jelek szerint nem vállalta egy dokumentum jogi érvényességének hermeneutikai eszközökkel történő megállapítását):

Constantinus nem idegeníthette el a császárság méltóságát, s az Egyház nem fogadhatta el azt. [...] [A]z Egyház [...] egyáltalán nem volt abban a helyzetben, hogy világi javakat fogadhasson el, mégpedig annak a nyíltan kifejezett tiltó előírásnak a következtében, amelyről *Máté Evangéliumá*-ban így olvashatunk: “Ne legyen aranyotok, se ezüstötök, se pénzetek övetekben, se táskátok az úton”.¹¹⁰

azt el. Ezzel összefüggésben megemlítendő még, hogy Dante egyes feltételezések szerint 1308 és 1310 között Párizsban volt, ahol az egyetemi körökkel is kapcsolatba került, de Marsilius-szal (aki 1312 és 1313 között a párizsi egyetem rektora volt) ebben az időszakban – az életrajzírók szerint – nem találkozott.

¹⁰⁹ Battaglia, *i.m.*, 137.o.

¹¹⁰ Dante, *Az egyeduralom*, III/X., in: *DÖM*, 464.o., 466.o. Ahogy e témával kapcsolatban a *Színjátékban* is olvasható:

[Dante:] “Aj, Konstantinus, látod, mennyi rosszat

A dekretalistákkal ill. a dekretumokkal szembeni kritika, ugyanakkor a zsinatok legitimitásának és az egyházatyák írásai jelentőségének hangsúlyozásával összefüggésben Battaglia hasonlóságot lát Marsilius és Dante jogfilozófusi attitűdjében. E kérdéskörrel kapcsolatban a *Monarchia* egyik kulcsfontosságú helye az alábbi:

Egy idejűek magával az Egyházzal azok a tiszteletet érdemlő főbb zsinatok, amelyeken, mint egyetlen hívő sem kétli, jelen volt maga Krisztus is [...]. Itt vannak azután a doktorok írásai, Augustinusé és másoké, kiket kétségtelenül a Szentlélek sugalmazott.¹¹¹

Mint Battaglia rámutat, az auktoritás rangsorolásának Danténál és Marsiliusnál egyaránt megfigyelhető kidolgozása [graduatoria di autorità] “nem annyira teológiai, mintsem jogi; és ilyenként is tárulkozik fel, amennyiben figyelembe vesszük, hogy a dekretális törvénynek a kor közjogában általános törvényi érvénye volt, nem

szült nem megtéréсед, de adományod,
mellyel először lett egy pápa gazdag!”

(*Pokol*, XIX. 115-117. [in: *DÖM*, 624.o.])

És ahogy Lorenzo Valla is írja az 1440-es *De falso credita et ementita Constantini donatione*-ban (olasz fordításban): “afferimo con ogni forza non solo che Costantino non fece sì larga donazione, non solo che il romano pontefice non beneficia della prescrizione, ma anche che, se pure l’uno donò e l’altro beneficia della prescrizione, tuttavia i due diritti sono estinti per i delitti dei possessori, quando vediamo che da un sol fonte sono scaturite la rovina e la distruzione di tutta l’Italia e di molte provincie”. Lorenzo Valla, *La falsa donazione di Costantino (Contro il potere temporale dei papi)*, Universale Economica, Milano 1952, XXIX/94., 100.o.

¹¹¹ Dante, *Az egyeduralom*, III/III., in: *DÖM*, 452.o.

több, sem pedig kevesebb, mint a császári alkotmánynak, amellyel [a dektrétummal] összefüggésben Dante rendszerében kétséges, hogy azt egy szintre lehetne-e helyezni a római «sacratissime leges»-szel, és amelynek ugyanakkor Marsilius rendszerében nincs semmiféle jelentése”.¹¹² Általánosságban a pápaság bírálata Danténál és Marsiliusnál egyforma kegyetlenséggel fogalmazódik meg, és erről egyebek mellett két fontos szöveghely is tanúskodik (Dante egy invektívája a pápával szemben, valamint Marsilius egy invektívája az avignon-i kúriával szemben):

[Péter:] Aki e földön helyem bitorolja,
helyem, helyem, mely az Isten fiának
szemében olyan, mintha üres volna.

(*Paradicsom*, XXVII. 22-24. [in: *DÖM*, 927.o.])

Battaglia ezt a dantei szöveghelyet – kritikai hangvételt tekintve – a *Defensor Pacis* alábbi, különösen fontos szöveghelyével veti egybe:

Hadd cselekedjenek a hívők belátásuk szerint [...], és hadd fordítsák a tekintetüket ezen papokra, amelyet oly sokáig elhomályosított a papoknak tulajdonított méltóság; miután majd meglátogatták az [Avignon-ban tartózkodó] római kúriát, vagy jobban kifejezve [...] a kicsinyes alkudozók [hagglers] házáat és a tolvajok szörnyű tanyáját, világosan fel fogják majd, hogy az ott olyan emberek menedékhelye, akik mind a lelki, mind pedig a földi dolgokban bűnözőkké és kicsinyes alkudozókká váltak [...]. Mi mást találhat ott az ember, mint egy csomó szentségárulót [simoniacs]? Mi mást ta-

¹¹² Battaglia, *i.m.*, 158.o., kiemelés tőlem, N.J.

pasztal ott, mint a zugprókátorok [shysters] ordibálását, a rágalmazók szidalmait, az igaz emberek bántalmazását? [...] Az emberi törvényeket hangosan kihirdetik, míg az isteni tanításokat elhallgatják ill. ezek csak ritkán hallhatók.¹¹³

Battaglia leszögezi, hogy Marsilius és Dante leírásában a népi hatalomnak az abszolút monarchiává való történeti fejlődése egyhangúlag összhangban van a Szentírással: „a római nép auktoritásának [az egyeduralkodó személye részéről történő] átvétele nem a zsarnokság által, hanem Isten akaratának megfelelően történt; ez az átvétel tehát igazságos és szent. A Marsilius által e vonatkozásban felhozott érvek bizonyos párhuzamosságot mutatnak a *Monarchia*-ban kifejtett dantei érvekkel! Tagadható tehát, hogy a padovai doktor – bár nem említi nevén – szem előtt tartja a mi legnagyobb költőnket? Azt mondanám, hogy nem”.¹¹⁴ Ezzel szemben Dante – Marsilius-tól eltérően – államelméletében szándékosan fenntart bizonyos teológiai korlátokat: “míg Alighierinél az Állam függetlenségének és tökéletes autarchiájának, akárcsak egészséges földi eredetének új eszméje mellett, amit részben már Tamás is követelt, fennmarad [az állam működésével összefüggésben] egy Isten által meghatározott cél, amely a Költő által az Államba helyezett szabadság-igény szempontjából meghaladhatatlan akadály, Marsilius-nál a megkezdett követelés immár kiteljesül, és az Államban bontakozik ki szellemiségünk és szabadságunk”.¹¹⁵

Elemzésének záró gondolataiban Battaglia kijelenti, hogy “Alighieri nélkül Marsilius nem lenne Marsilius”,¹¹⁶ vagyis az elemző a *Monarchia*-nak a *Defensor Pacis*-ban való intertextuális je-

¹¹³ Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, i.k., II/XXIV/16., 328-329.o.

¹¹⁴ Battaglia, *i.m.*, 246.o.

¹¹⁵ *i.m.*, 252.o.

¹¹⁶ *i.m.*, 255.o.

lenlétét feltételezi, és explicité arra hajlik, hogy Dante politikafilozófiai művét többre értékelje, mégpedig azon az alapon, hogy Dante elméletéhez képest Marsilius politikafilozófiájában valamiféle “hiány” tételezhető fel. “Marsilius-nál talán az a vallásosság hiányzik, amely oly magas szintű etikussággal ruházza fel Dante Birodalmát, ugyanakkor Marsilius Államában olyan emberi lelkiismeret tárulkozik fel, amely azon Államot teljességgel áthatja és formáját meghatározza”.¹¹⁷ Ez a jelen tanulmány egyik fő kiindulópontjával összhangban levő álláspont: Dante politikafilozófiáját egy bizonyos értelemben vett transzcendencia, míg Marsilius politikai elméletét egy meghatározott módon értendő immanencia hatja át.

Jelen tanulmányt Arrigo Solmi Dantét és Marsilius-t átfogó és Battaglia-tól eltérő módon jellemző (ugyanakkor Battaglia által tekintély-tisztelettel kezelt), figyelemre méltó szavaival zárom: “Alighieri a tökéletes ember eszméjéhez folyamodott, akinek – a római filozófia és jog alapján [presidiato] – közvetlenül vagy közvetve valamennyi felső irányító hatalmi ágat gyakorolnia kellett, és amely ember így (izzó meggyőződése ellenére) a képzelet egén maradt. Marsilius [ellenben] a politikai hatalmat a népi akarattal hozza összefüggésbe, és ez által humanizálja és teljesíti ki [integra], ily módon évszázadokkal megelőzve Niccolò Machiavelli, Paolo Sarpi és Thomas Hobbes doktrínáit”.¹¹⁸

¹¹⁷ *i.m.*, 258.o.

¹¹⁸ Arrigo Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, La Voce, Firenze 1922, 67.o.; idézi Battaglia, in: Battaglia, *i.m.*, 258.o.