

**A szabadság teleológiája.  
Néhány gondolat Dante „De Monarchia” című műve kapcsán**

A politikai tárgyú művek közepette is találunk szép számmal olyan írásokat, amelyek nemhogy „kiállják” az idők próbáját, de túl is lépnek rajta. Ez utóbbira példa Dante „*De Monarchia*” című műve is. Tudjuk, hogy Dante a Monarchiát egyértelműen politikai műnek szánta, „*cum ergo materia presens politica sit, ymo fons atque principium reclarum politiarum*”<sup>1</sup>, de olyan műnek, amely megfelel az arisztotelészi tudomány-koncepciónak, nevezetesen azon alapokok megismerésének és kutatásának, amelyek egyetemes megoldást nyújtanak az emberi közösség politikai viszonyaiban felmerülő problémáira. A *Monarchia* tehát nem egy partikuláris politikai kérdésre adott válasz, de eltagadhatatlanul ebből nő ki, abból a válságból, amely e korban a pápaság és az Impérium, mint a spirituális és a világi hatalom evilági megtestesítői között keletkezett. A *Monarchia* bár alapvetően politikai mű, súlyos tévedés lenne kizárólag csak erre visszavezetni a mű egészét.<sup>2</sup> Adolph Caso eredeti tanulmányában a dantei művet, az abban foglaltakat egy olyan jövődével azonosítja, ahol a szabadság az emberi egyének teljes szellemi és lelki kifejlődését szolgálja majd, amely visszahatva rá, a szabadság még teljesebb állapotába vezeti őket egy egyesült egyetemes kormányzat alatt.<sup>3</sup> Utópia ez, vagy politikai reform, középkori kontextusba öltöztetett forradalmi idea<sup>4</sup> vagy netalántán nosztalgia, ahogy Guglielmino vagy De Sanctis állítja,<sup>5</sup> múltba

---

<sup>1</sup> DANTE Alighieri, *De Monarchia*, i,II,6.

<sup>2</sup> S. GUGLIELMINO – H. GROSSER, *Il sistema letterario, Duecento e Trecento*, Principato, Milano, 1987. 138. o. Több mű mellett a *Monarchia* kapcsán is megjegyzi, hogy „túlságos egyszerűsítés volna azokat csak a politikumra visszavezetni.”

<sup>3</sup> Adolph CASO, *Power and Technology – Threat to Salvation*, in *Dante in Twentieth Century*, volume one, Boston, 1982. 8-9.o.

<sup>4</sup> Pietro BOITANI, *From Darkness to Light: Governance and Government in Purgatorio XVI*, In: John Robert WOODHOUSE ed., *Dante and Governance*, Oxford University Press, 1997. 22.o.

<sup>5</sup> Uo. 31-32.o.

révedés, amikor az imperiális és a pápai hatalom egyensúlya még biztosította Itália békéjét és fejlődését? Talán mindegyik, de nagyon erős vonásokat ölt benne egy elnyomhatatlan profetikusan hang, amelyet az értelmezők kezdettől fogva felfedeztek benne, csak máshová helyezték a mű erényeit: a polgári szabadságra, az evilági közvetítők nélküli tiszta hitre vagy a békére.<sup>6</sup> De mi az alapja e prófétai hangnak? Azzolino szerint egyértelmű, hogy Dante valamiféle új formát kívánt adni a társadalomnak a maga monarchiájával, amely úgy viszonyul ehhez az újhoz, mint Augustus principátusa a római köztársasághoz.<sup>7</sup> Valami, ami megőrzi a köztársaság erényeit, de elemészti a zavart és mindent egyetlen uralkodó alá rendel. Nem ismerjük még, csak elemeit: közjó, egyéni boldogság, univerzalitás és a politikai cselekvés moralitása mint felelősség. A politikai tartalomtól függetlenül ez a prófétai elszánás a művet a történelmi események fölé emelte.

Születésének politikai körülményeit, a történelmi kontextust, amelyből Dante annak megírására okot meríthetett, számos kiváló könyv és szerző elemezte és írta le eddig is, idézve sokszor híres levelét, az 1311-ben megírt Luxemburgi Henriknek címzett „*Dei minister*”-t, hogy kegyeskedjék magára venni egész Itália kormányzásának szerepét és váljon azzá az egyeduralkodóvá, aki egyszer és mindenkorra véget vet az olasz város-köztársaságok anarchikus állapotának. Boccaccio is Henrik itáliai küzdelmeire céloz (1310-1313) a mű születését fejtegetve, akinek bejövetele az általános politikai helyzetet igazából még

---

<sup>6</sup> Például Pompeo AZZOLINO, *Sul libro di De Monarchia di Dante Alighieri*, Bastia, 1839. 18-19.o. Szerinte ez egy prófécia a polgári jog és szabadság világról, ahol „il monarca non è altro che quello messo da Dio ad applicare la legge alla forma assunta dell’umanità e intitolarsene ministro.” (uo. 17.o.) Ekképpen Dante Monarchiáját nem is annyira kora királyságaival, hanem a római köztársasággal (Catóval) azonosítja. Ezt a prófétai hevületet jelzi Guglielmino is. De Sanctis irodalomtörténetében látszólagos nosztalgianak, egyúttal olyan utópiának nevezi, „amely kijelöli a történelem útját.” (Francesco DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Roma, Newton, 1991. 1100. o.) Vagyis a szabadság felé, amely már magában a spiritualitás része, anélkül, hogy számadással tartozna neki.

<sup>7</sup> Uo. 6.o. Végül leszögezi, hogy ez a monarchia leginkább Plotinosz ideális köztársaságára hasonlítana.

kaotikusabbá tette. S bár Dante Henriket mindvégig kiemelt figyelmében részesítette (a Paradicsom ötödik körében látjuk viszont Isten katonáinak közösségében), ennek a feladatnak az adott történelmi körülmények között nem felelhetett meg.

Ez az anarchia Itáliában a kései középkorban jutott tetőfokára, amikor az új kereskedelmi és politikai érdekek mentén átalakuló középkori városok szinte nemzeti karaktert öltve magukra váltak egymás ellenségeivé. Ennek a folyamatnak az eredménye volt azonban a „comune” létrejötte is (a legteljesebb formájában Firenzében, Róma lányában), amely lassan magában foglalta mindazon területeket, amelyek a városok közvetlen érdekszférájába tartoztak, és amelyek a Monarchia társadalmi alakulatának is mintájául szolgáltak.<sup>8</sup> Dante valójában soha nem adja fel azt a politikai republikánizmust, amelyet a francia monarchiával szemben következetesen képviselt, hanem – mondhatjuk – egy magasabb egységbe hívta.<sup>9</sup> A formálódó, erősödő comunék territóriumai mentén, a közösségek egymás közötti küzdelmeiben, az érdekek

---

<sup>8</sup> Dante Brunetto Latinitől öröklí meg a társadalom azon leírását, amely „uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione”, amelyet szakításukat követően is megtart és Brunetto „raunamento”-ját terjeszti ki városállami kereteken túlra. In: John Robert WOODHOUSE, *Dante and Governance*, Oxford University Press, 1997. 5.o. Dantét megelőzően Szent Tamás és Római Aegedius (1247-1316) már tárgyalta a monarchia kérdését, de azt erős egyházi legitimizációval teszik. Aegedius a *De potestate ecclesiastica* című művében határozottan kiáll az egyház evilági szerepvállalása mellett.

<sup>9</sup> Egy dichotómia váltásra hívja fel a figyelmet Gert Sørensen, nevezetesen, hogy Dante a VIII. Bonifáccal való eredménytelen találkozást követően a republikánizmus – francia monarchia ellentétét felcserélte a birodalom – egyház ellentétével, de ez a birodalom sokat megőrzött a korábbi szemléletből és inkább tekinthető egy univerzális köztársaságnak, semmint egyeduralomnak. Gert SÖRENSEN, *The reception of political Aristotle in the Late Middle Ages (from Brunetto Latini a Dante Alighieri)*, in *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2001. 20.o. Dante politikai karrierje (1295-1300) éppen Firenze konstitucionális fejlődésével esik egybe. Több magas politikai tisztséget (pl. Consiglio dei Cento, 1296) is betöltött a diplomáciai tevékenységig.

mind nagyobb szövődékében amúgy is egyre határozottabban jelenik meg a politikai legitimáció gondolata (lásd: Pádúai Marsilius), a törvényesség forrása, az uralkodó és a jog viszonya, autonómia és szuverenitás kérdésköre. Dante, aki különös érzékenységgel figyelte korának eseményeit, sőt kifejezett politikai karriert futott be, száműzetését követően szemlélte mind ellenségesebben az egymással fölöslegesen acsarkodó városok küzdelmeit és kutatott egy olyan egyetemesebb és autentikusabb megoldás után, amelyben a kölcsönös határok megtartásával megférhetnek a különféle érdekek és egyéni törekvések. Ez a küzdelem nemcsak a városok, hanem a nagy arisztokrata családok között a városokon belül is zajlott a francia monarchia, a pápaság, illetve a német-római császárság érdekei mentén megosztva, amely talán még kíméletlenebb volt, mint amaz. Dante ebben a küzdelemben – sugallja *De Sanctis* – felőrlődött, minthogy egy lehetetlen békét szeretett volna elérni, így azt kellett megélnie, hogy mind Firenzében, mind Rómában súlyos csalódások érték.<sup>10</sup>

Az „*Unam Sanctam*”,<sup>11</sup> VIII. Bonifác bullája is valóságos csapás volt Dante számára, nemcsak azért, mert politikai elveivel és elképzeléseivel szemben állt, hanem mert a bulla egyértelműen manicheista eretnekséggel vádolta meg mindazokat, akik nem fogadják el a pápaság politikai szupremáciáját.<sup>12</sup> A manicheizmus vagy a katharizmus emléke még mindig eleven élt a korban, amellyel szemben a katolikus egyház igazi háborút vívott a XII.

---

<sup>10</sup> Francesco DE SANCTIS, *i. m.* 97. „Priore, volle procurare una concordia impossibile, e non riuscì che a farsi ingannare da' Neri in Firenze e da Bonifazio in Roma.” Vö. még: 89.

<sup>11</sup> A bulla 1302. november 18-án jelent meg. A pápaság hatalmi igényeinek legszélsőségesebb kifejtését tartalmazta. Egyfajta teokratikus kísérlet.

<sup>12</sup> „Ezért bárki, aki ellenáll ezen Istentől elrendelt hatalomnak, magával az isteni renddel szegül szembe, máskülönben manicheista módon két kezdetet feltételez, amely hamis és eretnek elv, minthogy Mózes tanúságtételére utalva, nem kezdetekben, hanem kezdetben teremtette Isten a földet és az eget.” *Medieval Sourcebook: Boniface VIII, Unam Sanctam, 1302* (<http://www.fordham.edu/halsall/source/b8-unam.html>)

században.<sup>13</sup> A kibontakozó szegénységi mozgalmak jelentős része ugyanakkor szellemi alapként elfogadta a manicheizmust és a lélek gnosztikus-neoplatonikus tanát. Az, hogy Dante maga erősen szembeállt ezzel a filozófiával, a Monarchia kettős életcélról szóló tanításának fényében elég világosnak tűnik, de a *Convivio*-ban is szól róla: „*Ki így szól: 'Az ember lelkes darab fa', az nem mond igazat elsőbb, vagyis hamisat mond, amennyiben azt mondja fa, aztán rosszul mondja ezt a hamis elsőt, amennyiben azt mondja 'lelkes', s nem azt mondja 'értelmes', ami az embert az állattól elválasztó különbséget jelenti.*”<sup>14</sup> A kathar eretnekséggel szembeni féktelen gyűlölet nem véletlen, de nemcsak arról van szó, hogy a katharok egyszerűen tagadták az egyház létjogosultságát, a papság hatalmát és minden politikai legitimációját. Az alapvető szembenállás egyik oka a kereszténységnek hosszú dogmatikai harcok során valamelyest letisztázott lélek-fogalmának teljes tagadása volt. Olyan szélsőségesen interpretálják a test-lélek viszonyt, hogy a lélek Istentől való közvetlen származásának gondolatával az egész teremtett világ démonizálásáig és ezen túl a legrémisszőbb gondolathoz, Lucifer autonómiájához jutnak el. Az ördög szabadsága azonban nemcsak az egyház, hanem az egész teremtett világ tagadását jelentené. Az egyház a világi hatalom függetlenségét e *bulla* fényében az ördög autonómiájaként értelmezi. Dante ebben a kérdésben talán az averroesi és a tamási megoldást fogadja el Nagy Albert tanításaival átítatva, amelyek szerint a lélek mindenekelőtt hajlam (*habitus*),<sup>15</sup> amely „az égi mozgató hatására” kapja meg az

---

<sup>13</sup> 1278-ban Veronában kivégeznek 200 patarénust és kathart. Dante halálának az évében végzik ki az utolsó kathar perfectit (1321). Sőt még azt követően is előfordulnak kivégzések.

<sup>14</sup> DANTE Alighieri, *Vendégség*, in: *Dante Alighieri Összes Művei*, Magyar Helikon, 1965. Csorba Győző fordítása, 291.

<sup>15</sup> Uo. 320.o. Freiburgi Theoderic lélekfelfogásával kapcsolatban írja Wulf: „The soul's activity is differentiated only by the directions in which it is employed conformably to its *natural* inclinations (*habitus, respectus*). In the soul, everything is activity. It acts, as the stone falls, when the conditions for

intellectus possibilist, amely „lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát...”<sup>16</sup> Látható, hogy a dantei megoldás tartalmaz bizonyos platonikus elemet, és valóban kötéltáncot jár a Bonifác-féle politikai manicheizmus és az arab intellektualizmus között, amely konzekvensen eljutott a lélek halhatatlanságának tagadásáig.<sup>17</sup> Dante – úgy érzem – komoly erőfeszítést tett arra, hogy megmaradjon a szélsőséges interpretációkon belül: van halhatatlan lélek, de ezt a halhatatlanságot az intellektus révén nyerjük el, tehát ebben az értelemben nem teremtett („*l'anima semplicetta, che sa nulla*”; a lélek *tabula rasa* Arisztotelésznél is), azaz magunknak, saját erőnkől kell megteremteni.<sup>18</sup> Boitani ebből a szempontból a Purgatórium XVI. énekét tekinti a legfontosabbnak, amelyben Dante a lelket olyan fogalmakkal írja le, mint „*semplicetta*”, „*pargoleggia*”, „*trastulla*”, amely mintegy kész bármilyen benyomás és forma felvételére, de önmagában még nem befejezett.<sup>19</sup> Az értelem közvetíti

---

action are present.” In: Maurice de Wulf, *History of Medieval Philosophy*, <http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/homp353.htm>

<sup>16</sup> Uo. 319.o.

<sup>17</sup> A középkori filozófusok egy hatalmas problémával találták magukat szembe, ez pedig a lélek és a bűn, pontosabban az eredeti bűn viszonya (NYÍRI Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Bp. 1991. 128. o.). A lélek eredete ugyanis összeegyeztethetetlen az áteredő bűn tanával, hiszen vagy az az eset van, hogy Isten teremti a lelket és akkor nincsen eredendő bűn, vagy nem ő teremti a lelket, azaz se a formát, se az anyagot, ami konzekvens materializmushoz vezet. Van még egy lehetséges megoldás, amelyet Averroes közvetít Arisztotelész „Lélekről” című írásának interpretációjában, nevezetesen, hogy nem a lélek jelenti a halhatatlan személyiség végső forrását, az csupán az intellectus agens pszichikai alapjait adja, s végeredményben együtt hal a testtel. Etienne Gilson a középkori filozófia szellemének nagy kutatója az ellentmondást a keresztény perszonalizmus felfedezésével kívánja megoldani (Etienne GILSON, *A középkori filozófia szelleme*, Paulus Hungaricus, 2000. 168.o.), azaz a Személy a lényeg, nem pedig a lelki habitus.

<sup>18</sup> Ennek nehézségét mutatja az is, hogy a De Monarchiát 1327-ben indexre tették és Bertrando del Poggetto kardinális a mű nyilvános elégetését rendeli el.

<sup>19</sup> Boitani, i.m. 20.o.

majd számára azokat a tartalmakat (ideákat), amelyek mentén az örökkévaló felé emelkedik, illetve emelkedhet.

A lélekért folytatott küzdelem képe volt mintegy a városok belső harca. Ezen belső küzdelmek látványa talán még szorosabb közelségbe hozta városállami republikanizmusát egyfajta monarchikus elképzeléshez, amelyet Arisztotelész is megfelelőnek tart, ha vannak vezetésére méltó egyének. Bár a „Politikában” ő maga nem beszél kifejezetten pozitív értelemben erről az uralmi formáról, de a hatalom, a törvényhozás és az erkölcsi értékek viszonyában igen. „Mert hiszen a legmagasabbrendű erkölcsi értékek, mind az egyén, mind a közösség számára ugyanazok, s a törvényhozóknak ezeket az erényeket kell beleplántálniuk az emberek lelkébe.”<sup>20</sup> Ha azonban a dantei monarchiát és az antik poliszok benső tartalmát vizsgáljuk, akkor van egy lényeges különbség, amely nem elsősorban annak kiterjedésére, vagy az államformára vonatkozik, hanem arra, hogy az ókori poliszlakók önmaguknak a közösséghez való viszonyát teljesen „nacionalista” módon értelmezték (befelé törődő, kifelé kíméletlen), míg a dantei monarchia éppen e partikuláris felfogás ellenében van, és inkább a társadalomnak és az ésszerűségnek az egységét kívánja megjeleníteni, azaz nincs ésszerűbb cselekedet az „*intellectus agens et possibilis*” részére, mint a „*bene mundi*” javára élni és ténykedni. A dantei állam univerzalizisztikus, amely Isten egységén nyugszik<sup>21</sup>, az ókori poliszok, s nyomukban Itália város-köztársaságai nem. A monarcha egyként jeleníti meg Isten egységét a közösségben és a közösséget Isten egységében. Bár nem gondolom, hogy Dante a modern Itália előfutára lett volna, de a keresztény politikai egységet kétségtelenül olyan elemnek tekintette, amely nélkül az Istentől

---

<sup>20</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, Gondolat, Bp., 1984. 304.o.

<sup>21</sup> De Sanctis, *ibid.* 99.o. A lét transzcendentális attribútumai közül (a jó mellett) az egység kitüntetett az arisztotelészi metafizikában is. „Azt mondani, hogy valami van, ugyanaz, mint azt mondani, hogy az egy van: az egység ennél fogva a lét lényegi attribútuma, és ahogy a lét megtalálható minden kategóriában, úgy az egység is megtalálható mindegyikben.” F. Ch. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. I. Continuum International, 2003. 290.o.

belénk ültetett intellektusnak és a „*ben dell'intelletto*”-nak megfelelni nem lehetett. Monarchiáját a Convivióban egyrészt a béke biztosításának szükségességével, másrészt a filozófia tekintélyével támasztja alá, amely a létezők hierarchiájából következően neki jut: a tekintély pedig mindenekelőtt az egységből fakad.<sup>22</sup>

Nem véletlen, hogy a Monarchia első könyvének negyedik szakaszában kijelenti, hogy mindenek fundamentuma a „*pax universalis*” és voltaképpen egész műve azt a célt szolgálja, hogy az egyetemes béke útját egyengesse.<sup>23</sup> Ez filozófiai szempontból nagyon is érthető: ha az ember helyét a lét rendjében az „*intellectus possibilis*” adománya jelöli ki, akkor nyilvánvaló, hogy tökéletessége, vagy a Convivióban már kifejtett „nemessége” is ehhez köthető. A dantei antropológia egyik fontos megállapítása, hogy az ember mindenekelőtt a béke és a nyugalom állapotában (*in quiete sive tranquillitate pacis*) juthat el oda, hogy tökéletesíthesse önmagát bölcsességében és tudásában, hogy megfelelhessen sajátos tevékenységének.<sup>24</sup> Dante számára az ember mindenekelőtt közösségi lény, aki arra született, hogy valamiféle „hasznot származtasson rá”, hogy formálója és építője legyen a közös jónak. Még iróniáját is kiérezhetjük ebből az egyébként igen szigorú szövegből, amikor idézi a pástorokat köszöntő angyal szavait, hozzáfűzve, hogy e köszöntés nem úgy szól: legyetek gazdagok, teljenek be vágyaitok, vagy legyetek egészségesek, erősek és szépek, hanem úgy, hogy legyen béke veletek (*pax vobis*). Mert ez az alapja annak, hogy az ember egyáltalán megfelelhessen a „*virtus intellectívá*”-nak.

---

<sup>22</sup> Dante ALIGHIERI, *I.m.* 280.

<sup>23</sup> *Mon.* i,IV,2-5. „Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur.” Csak utalnék Arnold Gehlen, Az ember c. művére, amelyben kifejti, hogy ha az embernek kezdettől fogva a létért kellett volna harcolnia, lehetetlen lett volna, hogy kifejlődjön benne az a finom szellemi háttér, amely napjainkban sajátja.

<sup>24</sup> Mindez már Arisztotelésznél megjelenik a szemlélődő életnek a cselekvő élettel szembeni magasabbrendűségével kapcsolatban, noha a kettő egyaránt az ember szerves és elválaszthatatlan feladatát képezi.



Az ember tökéletessége, vagyis az, hogy kibontakoztathassa léte benső tartalmát, mindenekelőtt bölcsességéhez és tudásához kötődik, amelynek alapja pedig a „*vita contemplativa*ban”, a szemlélődő élet nyugalmaiban és békességében áll. Arisztoteléstől tudjuk, hogy a cselekvés mindenekelőtt a konkrét probléma orvoslására, míg a szemlélődés az általános ok megtalálására irányul, tehát ebben kell meglelni az ember politikai bajai megoldásának forrását is. Szent Tamás ugyanígy kétféle tevékenységet különít el az ember esetében Arisztotelész nyomdokain haladva, a cselekvő tökéletesedését az érzékelésen, akaráson és megértésen keresztül, másrésről azt a cselekvést, amely kifelé irányul és ami a cselekvés eredményét jelenti, mint például egy ház felépítése esetében.<sup>25</sup> Az első értelemben felfogott cselekvés esetén a teljességhez való viszony az elsődleges, s ebben nyer értelmet minden teleológiai szemlélet, míg a megértés formája a dedukció lesz, amely megfelel a középkori filozófia azon felfogásának, amely a filozófiát az Istenhez vezető út emberi bejárásának tartotta.

A tökéletességre való törekvés, a létező potencialitásának kibontakoztatása a dantei erkölcsstan egyik alapvető és fontos eleme. Ő tökéletességen minden dolog sajátos természetének teljes kibontakozását érti, vagyis a benne lévő potencialitás megvalósulását.<sup>26</sup> A nemesség pedig nem más, mint e tökéletesség folyománya, gyakorlata.<sup>27</sup> A tökéletesség és az értelem közötti összefüggés ugyanakkor könnyen belátható: a kör a természetben aligha található meg azon a módon, hogy kerületének minden pontja egyenlő távolságra legyen a középpontjától, azaz tökéletes formájában, de a természetben a keletkezés, mintegy a megtestesülés maga, annak iránya folyamatosan e felé tart, de állandóan korlátokba is ütközik az anyag

---

<sup>25</sup> THOMAS Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II. könyv, 1. fejezet, 2-3. szakasz. In: [www.diafrica.org/ kenny/ CDtexts/ ContraGentiles.htm](http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles.htm). Igaz Szent Tamás az evilági boldogságot, mint célt tagadta.

<sup>26</sup> DANTE Alighieri, *Vendégség*, i. kiad. 309.

<sup>27</sup> Uo. 292.o. „Valamely dolog hitványsága az illető dolog tökéletlenségéből ered, nemessége pedig tökéletességéből...”

esetlegessége miatt. Copleston jegyzi meg az arisztotelészi metafizika kapcsán: „...mondhatjuk, hogy a világ racionális szerkezete, a világé, képletesen szólva mindig megpróbál testet öltetni, de ez sohasem teljesezhet be a minden anyagi dologban benne rejlő esetlegesség miatt.”<sup>28</sup> Ahhoz azonban, hogy a lehetőség ténylegességbe menjen át, a végállapotnak, a célnak már valamilyen reális módon a cselekvőben benne kell lennie. Dante Arisztotelész nyomán azt mondja: a cselekvő semmi olyat nem tesz, ami a cselekvésben ne foglaltatna benne (*nichil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet*).<sup>29</sup> Ezért nem lehet jogtalan eszközökkel jogot gyakorolni. Ez nem azt jelenti, hogy a cselekvő nem szabad, hanem inkább, hogy a potencialitás csak egy cél viszonyában aktualizálódik, amelyet a kereszténység számára egy transzcendens Isten, Arisztotelésznél a dolog ígyléte (*quod quid erat esse*) ad.<sup>30</sup> Az értelem közvetíti az ember számára ezt a célt, amivel azt is kimondtuk, hogy az értelem pozitív cél önmagában is. Tehát a lehetőségből nem lesz feltétlenül valóság (actus), csak amennyiben egy bizonyos cél vonzásába kerül.

A tudással kapcsolatosan hasonló észrevételt tehetünk, amelyet a középkort illetően nyugodtan nevezhetünk esszenciálisnak vagy szimbolikusnak (Gilson), mert mindenben Isten jelenlétét vagy nyomát vélik felfedezni, kikutatni. Tehát a tudomány iránti vágy és a vágy beteljesülésének lényege nem az, hogy a végtelenségig növekedjék, burjánozzék, hogy végül elnyelje önmagában azokat a bizonyosságokat, amelyek éppen így szükségesek az emberi élet számára, hanem az, hogy valami nagyobb dologra térjen át, hogy a lét magasabb szintjére léphessen. Dante elmondja a *Convivio* IV.

---

<sup>28</sup> Copleston, uo. 295.o.

<sup>29</sup> *Monarchia*. i, XIII, 3.

<sup>30</sup> A középkor racionalizmusa ezért teljesen megért a hit tartalmával, Istennel, aki a valóság végső forrása volt. A filozófia ebben az értelemben soha nem volt a teológia szolgálólánya. Szent Tamás szavai még inkább kifejezik a hitnek, Istennek és a realitásnak a viszonyát: „*actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*” (De veritate, q14,a8,ad5: idézi Nyíri Tamás) Vagyis a hitbéli mozzanat nem üres szavakra vonatkozik, hanem a realitás végső alapjára, Istenre.

fejezetében, hogy a tudás iránti vágy lényegét tekintve nem növekedés, bővülés (*dilatare*), hanem egymás után következés, ahogy azt a mozgásra alkalmazott arisztotelészi időfogalomból megértettük.<sup>31</sup> Ez a mozgás a cél ismeretében, annak szeretetétől vonzva teljeseedik be az égböriök mind magasabb pontjain jutva túl. Nézzük csak meg, hogy veszi kezdetét a Monarchia, nem a tudás vágyával (mint Arisztotelésznél), hanem az igazságnak Isten által belénk ültetett szenvedélyes keresésével, amely feltételez minden valódi tudást, pontosabban minden tudásra irányuló vágyat. Az igazság kritériuma azonban nem a léten kívül, hanem Istenben a léttel együtt adott, amely a középkori filozófia sine qua nonja.<sup>32</sup> A valóságról természetesen számos interpretáció adható, de mind feltételezi a valóság létét, az igazságot, amely a középkor nyelvezetén szölvá az „*intellectus possibilis*” fundamentuma. Minden egyes interpretáció az igazság valamiféle megközelítése (ennek feltételeiről most nem beszélünk), de nem mennyiség, hanem minőség szerint. Dante ugyanígy a természet és Isten viszonyát kölcsönösnek feltételezi, de nem azonosnak: „*quod a natura recipitur a Deo recipitur, non tamen convertitur*”.<sup>33</sup> S bár célját tekintve a természet Istenre irányul, nem azonos vele, amelyben ennél fogva lehetséges az arisztotelészi *automaton* (véletlen) vagy a *tükhé* (szerencse) révén egy kedvezőbb helyzet kialakulása a potencialításban hordozott lényeg megvalósulására.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> *Convivio*, i.m. „...A dolog lényegét érintve, kitágulása nem növekedés, hanem egymás után következés, kis dologról nagy dologra való áttérés.” (Im. 299.o.) Eredetiben: „...Non è crescere lo suo dilatare, ma successione di piccola cosa in grande cosa.”

<sup>32</sup> Etienne Gilson, i.m. 45.o. „...Szoros értelemben csak egy Isten van, aki a Lét, és vannak létezők, amelyek nem azonosak Istennel.”

<sup>33</sup> *Mon.* iii, XIII, 2.

<sup>34</sup> Természetesen ez már a keresztény Arisztotelész jegyében született meg, azaz a természet Istenre való irányultsága. Arisztotelész ezzel kapcsolatban semmi világos kifejtéssel nem szolgált, sőt a természeti célszerűség említésekor még csak utalást sem tesz semmiféle *theoszra*. Copleston meggyőződése, hogy metafizikájának alapelvei kizárták ezt az utalást. Vö. F. Ch. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. I. Continuum International, 2003. 325.o.

Ha Isten nem oldódik fel a természetben és mindig megmarad a világgal való azon viszonyban, ahogy az igazság és az interpretáció, nyilvánvaló, hogy a cél beteljesítését nem egy dialektikus fejlődés révén lehet elérni, hanem sokkal inkább a tökéletességre való törekvéssel (az igazság fokozatos megközelítésével), ami a lét különféle nemeivel, kategóriáival áll kapcsolatban.<sup>35</sup> Teljesen természetes, hogy ahol mindent egy transzcendens Isten teremtéseként foghatunk fel, a létezők ezen Istenre való irányultságuk mértékében, a teremtett állapot felismerésének mértékében rendeződnek hierarchiába. A teremtés fogalmából ugyanis következik a célfogalom, minthogy az egy etikai alapállást feltételez.

A tanulmánynak ezen a helyén szeretnék néhány észrevételt tenni a finalizmus és a teleológia kifejezések kapcsán, mert ez

---

<sup>35</sup> Ezek az alapkategóriák Arisztotelésznél a következők: anorganikus, organikus, emocionális, intellektuális. *Mon.* i,III,6-7. Dante itt maga is összegzi és röviden felsorolja a létezőknek a skolasztikus teológiában általánosan elfogadott kategóriáit. Legalul található a magábanvaló lét (anyag, elemi részek; *esse simpliciter sumptum*), azután azok, amelyek összetettek (pl. kristályok; *esse complexionatum*). Ezt követően állnak a létezők hierarchiájában azok a lények, amelyek már lelki tulajdonságokkal rendelkeznek (növények; *esse animatum*), majd azok, amelyek reagálnak környezetükre, felfogják egyes jelenségeit (állatok; *esse apprehensivum*). A léthierarchia evilági csúcsán az *esse apprehensivum per intellectum possibilem* áll, amellyel ismereteink szerint egyedül az ember rendelkezik. Dante, aki természetesen költő volt, ebben az *apprehensivum*-ban (esztétika), pontosabban az intelligencia és az érzékelés egységében még az angyaloknál is nagyobb adományt vél felismerni. Ez maga a költészet, amely ennél fogva az ember legmagasabb önkifejezési formája, amely leginkább megfelel ennek az egységnek. Továbbá „*patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.*” Ez a hierarchia feltételezi még a tiszta és örök intelligenciákat, nevezetesen az angyalokat. A hierarchia alulról épül felfelé, de az elvét a magasabbrendű képességek határozzák meg. A különféle nemek Istenben öröktől fogva adottak, így fejlődés csak a tökéletesedés fogalmában írható le. (Vö. Danténak a *Convivio* IV. fejezetében elmondottakkal, az erkölcs és a nemesség viszonya kapcsán, illetve a befogadónak már rendelkeznie kell azzal a képességgel (hormen, lelki diszpozíció), hogy a kegyelem ajándékát valódi gyümölcsé érlelje. 317-318. skk. o.)

összefügg a Dante által is sok helyen használt tökéletesség fogalmával. Ezt a tökélyt ő a nemesség, a valódi nemesség forrásának tekinti, és amely az embert illetően a szellemi képességek kibontakoztatásához és nem születési előjogokhoz kötődik, amely a szemlélődő nyugalom sajátja: „*in homine particulari contingit quod sedendo e quiescendo prudentia et sapientia ipse perfecitur.*”<sup>36</sup> Másutt a tökéletesség az egy értelmében áll: „*in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum.*”<sup>37</sup> A Monarchiában még a bűn fogalma is ehhez az „*unum*”-hoz köthető<sup>38</sup>, amely illeszkedik a Commedia kettős bűnfogalmához.<sup>39</sup> Isten, aki maga a végső tökéletesség, ennél fogva ő maga a tökéletesség eszköze is.<sup>40</sup>

A finalizmust és a teleológiát általában ugyanazon értelemben, egymás szinonimáiként használják, noha a szavak eredeti értelmét tanulmányozva nem kis különbségekre bukkanhatunk. Etienne Gilson a középkori filozófia nagy kutatója maga is elmondja, hogy a teleológia fogalma rendkívül összetett és ellentmondásos tartalmakat foglalhat magában, és ezen tartalmak egyikének felelhet csak meg a latin *finis* értelmében vett cél.<sup>41</sup> E tanulmány keretei nem engedik

---

<sup>36</sup> *Mon. i, IV,2.*

<sup>37</sup> *Mon. i, XV,2.*

<sup>38</sup> *Mon. i,XV,3.* „*Peccare nihil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa*”

<sup>39</sup> Michele SITÁ, *Il problema del libero arbitrio nella Divina Commedia*, Dante Füzetek 2., Rubbettino, 2007. 44-45. o. A szerző a dantei kettős bűnfogalmat egyrészt a voluntas értelmében (szándékosan akart bűn), másrészt az iniuria (jogsértés, normaszegés) értelmében ismeri fel. Az első értelemben az egyént valamilyen önző vágy vezeti, amely révén szembeszegül a közösséggel, de nem csak azzal, hanem egy másik „*unum*”-mal is, a test és a forma egységével, nevezetesen a lélekkel, hiszen önzésével megbontja a test és a forma egységét és a célt egy testi szándéknak veti alá. Az iniuria mindenekelőtt a közösséggel szemben elkövetett bűn, jogsértés vagy mulasztás, amely a közösségnek kárt okoz (ad rem publicam [...] non curat, i,I,2.), amely által szintén sérül annak egysége.

<sup>40</sup> „*Deus ultimum perfectionis actus et instrumentum eius*” (*Mon. ii,II,3*)

<sup>41</sup> Etienne Gilson, i.m. 74.o. A latin *finis* szigorúan valaminek a végéhez, valamilyen térbeli befejeződéshez kapcsolódik, míg a görög *teleo*, amely ebben az értelemben is szerepel természetesen, inkább a 'célhoz juttat'

meg, hogy a teleológia különféle interpretációit ismertesse. Danténál úgy tűnik, hogy két eredendő elvet kell összegyűrti a teleológia fogalmában: egyrészt az Istentől kapott benső szabadságot,<sup>42</sup> másrészt Isten és a természet működésének eredendő célirányosságát. E tekintetben az első könyv harmadik fejezetének harmadik bekezdése különös fontossággal bír: „*Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio: unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit.*”<sup>43</sup> Miképpen kerülhet össze szabadság és cél, hogyan alapozhatja meg a teleológia a szabadságot? Dante komoly erőfeszítést tesz arra, hogy ne csak a hit, hanem a filozófia eszközeivel is belássa, hogy az ember szabadsága éppen megalapozódik hite és az ember teremtett mivoltának felismerése

---

értelmének felel meg jobban. Homérosznál egy út bejárását is jelenti az Odüsszeiában. A teleológia tehát inkább a célhoz vezető utat és nem annyira a célt magát jelenti. Filozófikusabb nyelven szólva a *finis* inkább az akcidentális finalitást jelenti, ahol a mozgás egy kívülről jövő hatásra változik meg, míg a „szubsztanciális” finalitás esetén a hatóok már eleve egy olyan állapot létrehozására irányul, amelynek van valami értelme. (Walter BRUGGER, *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005. 420-422.o.) Míg az első esetben a cél performatívan van jelen, addig a második esetben informatívan. Az alternatív használat tehát mindaddig nem okoz problémát, ameddig tudjuk, hogy miről is beszélünk „cél” alatt. A modern fizikában a véletlenszerű mozgások leírására használt attraktorok hasonló informatív szerepet töltenek be.

<sup>42</sup> A Paradiso 5, 19-24 híres sorai: „Lo maggior don, che Dio per sua larghezza / Fesse creando, e alla sua bontate / Piu conformato, e quel ch’ ei piú apprezza, / Fu della volontà la libertate / Di che le creature intelligenti, / E tutte e sole furo e son dotate. (A legnagyobb ajándék, melyet Isten nagyságának mértén teremtett, s jóságának leginkább megfelel, és legtöbbször becsül, az az intelligens teremtmények akaratának szabadsága, melyben valamennyi, s kiváltképpen az ember részesült.)

<sup>43</sup> Mon. i,III,3.

révén.<sup>44</sup> A teremtés ugyanis cselekvés, Isten cselekvése, nem pedig valami rejtett lényeg kiáradása. Az intelligenciának a világhoz való viszonya az isteni teremtés és rend felismerésén, felfedezésén keresztül teljesebbé válik. A tudomány ezért az ember szabad cselekvése, mert a szabadság megalapozott a teremtés által. A teleológiában ugyanakkor a dolgok lényegére vonatkozó szemlélet mutatkozik meg, azon dolgoké, amelyek teremtettek és teremtettségük okán esetlegesek. A teremtett állapot pedig „etikai faktumot” fejez ki (a cselekedetek irreverzibilisek, visszafordíthatatlanok, menthetetlenül közelítenek egy vég felé) és ennek megfelelője a célra irányultság, amely utóbbi egy dolog természetének a maga teljességében történő megértését jelenti.<sup>45</sup>

Az ókori természetszemlélet elemeit jellemezve írja Lennox: „Ezen alapelvek egyike, hogy a természet semmit nem tesz hiába, de mindig az adott lehetőségeket figyelembe véve teszi azt, ami a legjobb bármilyen állati szubsztancia számára...”<sup>46</sup> A célmegvalósítás tehát nem közvetlenül a céllal, hanem a lehetséges állapotok közötti lehető legjobb elrendezéssel van összefüggésben. Ez az elrendezés pedig az értelemnek köszönhető. Vagyis a természetben soha nem találkozunk az egyirányú célmegvalósítással, de a teremtés fogalmából ez nem is következik. Míg Arisztotelész Első Mozgatója azonban nem vonzást (szeretet), hanem csak indítást jelent, így az eredmény is magától a természettől

---

<sup>44</sup> Dante filozófiai eredetiségét De Sanctis is megkérdőjelezi (*dottissimo... ma non filosofo*, i.m. 101.o.), de hogy egy modernebb szerzőt idézzünk: Georg Holmes egyenesen azt állítja, hogy Dante teljesen amatőr volt a filozófiában. (in: *Dante and Governance*, szerk. John Robert Woodhouse, Oxford University Press, 1997. 46.o.) S hozzáteszi, hogy „a lehető legnagyobb veszély abban áll, ha koherensnek próbáljuk életművét beállítani.” (uo. 47.o.), Boitani ugyanakkor azt írja, hogy látszólag még mindennapos témaválasztásai mögött is nagy gondolati mélységek húzódnak (uo. 20.o.)

<sup>45</sup> LOSONCZI Péter, *Természetfilozófia, teleológia, teológia, Világosság*, 2006/6-7. 49. o.

<sup>46</sup> James G. LENNOX, *Nature does nothin in vain...*, in: H.C. Günther, W.Kullmann, *Beiträge zur Antiken Philosophie*, Franz Steiner Verlag, 1997. 201.o.

lesz adva. Az arisztotelészi szubsztancia létét egy benső finalitás szabályozza, hacsak nem lép közbe valami külső folyamat, ami ettől eltértené.<sup>47</sup> Persze ahhoz, hogy ez a tökéletesebb (jobb) kibontakozhasson vagy a szubsztanciában magában benne rejlő korlátozásra van szükség, vagy egy kívülről jövőre, amelyet értelme révén felfoghat. Amikor Dante idézi és kibővíti Arisztotelészt és azt írja, hogy „*Deus et natura nil otiosum facit*”, a természet szó utal a fizikai okságra, míg Isten a teleológiára, amely az egész természetet abból a célból teremtette, hogy önnön dicsőségében részesíthesse. A „*Deus et natura*” egyszerre különbség és azonosság, rész és egész viszonya a cél felől tekintve. „*Et sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem. Pars ad totum se habet sicut ad finem et optimum...*”<sup>48</sup> Tehát minden rész célja az egészhez való viszonyában fejeződik ki, akkor az emberiségnek is szükségképpen kell valami céllal rendelkeznie, amelyet Isten univerzális rendje szab meg a számára.<sup>49</sup> Hiszen nem lehet cél nélkül az sem, ami a rész célja. Dante ezt teszi meg minden igazsága posztulátumának (*principium per quod omnia que inferius probanda*).

Az emberiség természetes célja evilági boldogsága (a közös jó), amelynek legfőbb biztosítója a monarchia (miután tudjuk, hogy a tökéletesség az egyben rejlik, amely a lét egyik attribútuma), mert ez az uralmi forma felel meg a teleológia és a lét egysége követelményének. A teleológia végeredményben „azt tanítja számunkra, hogy semmi, ami létezik nem rendelkezhet ugyanazzal a

---

<sup>47</sup> Uo. „In the absence of intervening process, that is, Aristotelian substances act in accordance with their nature.”

<sup>48</sup> *Mon.* i,VI,1.

<sup>49</sup> Arisztotelész (*De Partibus Animalium*, IV, xii, 694b) azt mondja: „a természet a szervezetet alkalmazza a funkcióra és a nem a funkciót a szervezetre”. A viszony az egész felől határozódik meg, ami nem zárja ki a többirányú megvalósulás lehetőségét, de az ember esetén intellektuális természetén keresztül zajlik a cél felismerése, ami a lelket is a megfelelő irányba mozdítja.



céllal, mert különben egyikük felesleges kellene legyen.”<sup>50</sup> A cél által megszabott különbség Dante számára is lényeges szerepet játszik: „*quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque omnibus ad quem totum hominem.*”<sup>51</sup> A végtelen feltételez minden létezőt mint lehetőséget, de ezzel együtt minden egyes létezőnek abszolút önállóságát: mert amennyiben minden létező Isten teremtése, úgy viszonya abszolút teremtőjéhez (s ez különösen igaz az intelligens lények esetén, mivel az értelmet közvetlenül Isten ajándékeként kapják meg az „*intellectus possibilis*”-ként). Minden létezőben, mondja Vitellonis (1230-1280 körül) maga is a „*Perspectivában*”, egy egyedi azonosító jel van (*intentio individuales*), ami lehetővé teszi a megismerésüket.<sup>52</sup>

Ehhez valóban szükséges az az optimális állapot, amelyben e lényeg kibontakozhat és ez igényli a cselekvés autonómiáját is, amely a „*paradisus terrestre*” fogalmában ölt testet. A teleológia olyan koncepció, amely kifejezi egy dolog aktuális állapotát a létrendben elérhető tökéletesség felől tekintve, míg később a mechanisztikus finalizmus az egész létezőt saját aktivitásának, mint célnak veti alá.<sup>53</sup> Amikor azt mondja, hogy „a hatás létében nem előzheti meg az okot” (*impossibile sit effectum precedere causam in esse*)<sup>54</sup>, éppenhogy a teleológia ama klasszikus állítását igazolja, amely szerint alacsonyabból nem származhat magasabb rendű létkategória. Azt nem tudom bizonyítani, hogy Dante felismerte-e a cél előbbiekben már ismertetett kettősségét (egyirányú vagy többirányú célmegvalósítást), de azt igen, hogy az isteni teremtés részeként

---

<sup>50</sup> *Introduction to De Monarchia di Dante Alighieri*, Aurelia Henry, Kessinger, 2005. XXII.o.

<sup>51</sup> *Mon.* i,III,2.

<sup>52</sup> Wulf, i.m. 353(h), 6. jegyzet.

<sup>53</sup> Nagy tévedés a mechanikus finalizmus és a teleológia célfogalmának összekeverése. A finalizmus a működést rögzíti célként, a teleológia a magasabb léttökéletességet. A napjainkban felbukkanó kreacionista elképzelések ezért hamisak és a tudomány megcsúfolását jelentik.

<sup>54</sup> *Mon.*, iii, XII,4.

gondolta el az ember eredendő szabadságát. Ez pedig a lélekkel együtt adott, amelyet az intellektus fordíthat a megfelelő célra, a megfelelő irányba. Dante véleményem szerint egyaránt elutasítja a lélek neoplatonikus és kathar misztifikációját, de az Avicenna, vagy Averroes-féle radikális intellektualizmust is. A lélek, amely tiszta aktivitás csupán, csak az értelem révén nyerheti el halhatatlanságát. A monarchia ennek a létkételetességnek a politikai vetülete, vagyis az a lélek és az intellektus viszonyának magyarázatára épül, amelyben „a lélek kormányzása elválaszthatatlanul kötődik a monarchia kormányzásához.”<sup>55</sup> Noha Dante valóban nem volt hivatásos filozófus vagy teológus, mégis rendkívüli megértést tanúsított abban a hatalmas küzdelemben, amelyben a természeti szükségszerűség által uralt világot szerette volna egyesíteni az intellektus szabadságával.<sup>56</sup>

A teleológia a modern tapasztalati tudományok számára elfogadhatatlan, mert a természetben sehol nem tapasztaljuk. Amikor Nicolai Hartmann vizsgálódása tárgyává teszi a teleológiát, azt mondja, hogy az nem más mint emberi ismeretelméleti kategória, amely számunkra azért előnyös, hogy irányt szabhassunk a cselekvésnek, sőt minden humán cselekvés teleológikus, anélkül, hogy a valóságra vonatkozóan bármilyen magyarázatként szolgálhatna.<sup>57</sup> A teleológia kizárólag az etikai realitás része, de ha a

---

<sup>55</sup> Boitani, i.m. 22.o.

<sup>56</sup> Dante legfontosabb filozófiai szándékának „a természeti és intellektuális univerzum” egyesítését tekinti Winthrop Witherbee is. W. WITHERBEE, Dante Alighieri. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), cap. 4.

<sup>57</sup> Nicolai HARTMANN, *Moral Phenomena*, Transaction, 2002. 282. o. Itt írja, hogy „a teleológia az emberi természet sajátossága”. Másutt: „...it has a rightful place where teleology actually and indisputably exists, in the life of man, in ethical reality. It is involved in the point of view of a being who is purposively active. And indeed it signifies exactly the limit to his purposive activity, which is that of his foresight and predetermination. (...) It exists only for the teleology of man. And precisely on the account it plays so large a role in the practical life of man; for here all perspectives are teleological. But ontologically he is just as thoroughly determined as everything else.”(uo.

világ Isten teremtése, beszélhetek-e róla úgy, mint ami kívül van az etikai realitáson? Ez Dante korának elképzelhetetlen lett volna. A morális univerzum ugyanakkor csak az egészet tekintve bontakozik ki, az organikusát vagy az anorganikusát tekintve nem. A célszerűség a magasabb etikai dimenziók felfogásának mentén jelenik meg és rendeződik hierarchikus láncolatba. Az okság az érzéki hatás közvetlen tapasztalatából származik, a teleológia az értelmi diszpozíció által moderált és közvetített cselekvésből.

Mivel a teleológia már maga is ennyire ellentmondásos tartalmakat foglalhat magába, nem véletlen, hogy a Monarchia definiálása is problémás, de bizonyosnak tűnik, hogy nem ugyanabban az értelemben jelent egyeduralmat, ahogy azt ma gondoljuk. Ez világosnak látszik a Convivio IV. fejezetének első részéből is, ahol éppen nem a pápa, hanem a császár hatalmának korlátjait mutatja meg. A császárnak – mondja – „addig a határig vagyunk alárendelve, ameddig saját cselekedeteink terjednek, azon túl nem.”<sup>58</sup> A világi hatalom korlátozottsága a Monarchia része, s mi a hatalom valódi korlátja, mint a jogszerűség maga. Dante ugyanerre hivatkozik a második könyvben, amikor a római uralmat jogszerűnek ismeri el, amelynek forrása nem más, mint Isten fiának megjelenése, amely egyúttal kitüntetett pontja is a történelemnek. Mi ez, ha nem egy „alkotmányos” monarchia vagy éppen monarchikus jogállam, amelyben az egyensúlyt az emberi létezés két nagy területének, a felismerő és a cselekvő, valamint a szemlélődő és a gondolkodó résznek az autonómiája jelenti. Az egyik autonómiája egyben a másiké is; az egyik szabadsága adja a másik szabadságát is. A magyar nyelvben az egyeduralomnak inkább negatív, mint pozitív értelme van, és nem jeleníti meg azt a különbséget, ami a monarchiát a zsarnokságtól (*tyrannides*) elkülöníti, amelyet Dante név szerint is megemlít a demokrácia mellett, mint kárhuzatos és kerülendő államformát.<sup>59</sup>

---

294.o.) „...Every teleology of nature, of Being and of the world is necessarily antropomorphism.” (uo. 286.o.)

<sup>58</sup> *Convivio*, i.m. 288.o.

<sup>59</sup> DANTE Alighieri, *Az egyeduralom*, Kossuth, Bp. 1993. (Sallay Géza fordítása). Talán jobb lett volna megmaradni az eredeti fogalomnál, a monarchiánál. Gert Sørensen írja: „a 'voluntas una' mindenekelőtt

A teremtett állapot kijelöli a létezők időbeli és testi korlátját, de ez a korlátozás az ember számára mégsem olyan, mint az intellektussal nem rendelkező többi létező számára: az ember korlátja inkább egyfajta határállapot. Vagyis az embernek, mint „*entibus tenet medium*”-nak, mint köztes, határon álló, két világot magába foglaló létezőnek (*assimilatur orizonti*) egyként célja a világi boldogság (*beatitudo huius vitae*) és az öröklét öröme (*beatitudo vitae aeternae*).<sup>60</sup> Ha Isten az ember teremtésekor lényegként adta a szabadságot, akkor ezzel vele adta azt is, hogy lényegét önmaga megvalósításán keresztül érje el. A világi boldogsága pedig, amely saját aktív erényünk kifejtésében áll, a földi paradicsom képében mutatható meg: „*beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur...*”. A földi paradicsom, amely mindannak valóra váltását jelenti, ami az emberi intellektusban, Isten adományaként, számára lehetőségként adott.<sup>61</sup>

Dante is ismeri a lélek szorongását és félelmét, de tudja, hogy a szellemi lélekben mindenekelőtt Isten hasonlósága fejeződik ki, vagyis az ember számára a korlát nem a végesség, hanem a végesbe ágyazott végtelen felől jön. Ez jelenti egy „sajátos hasonlóság létrehozását” (*proprium similitudinem explicare*), amely sajátossága okán minden egyes életkornak és létezőnek az „*intellectus possibilis*”

---

törvényhozói akaratot és nem a hatalom akarását jelenti.” Sörensen, im. 23.o. Érdekes a monarchia kifejezés használata Szent Jeromosnál, aki az emberi történelem négy monarchiájáról szól. Ebben az értelemben egy időtartamot, emberi korszakot jelöl, együtt a kor potencialitásával, ami azon idő alatt többé-kevésbé megvalósul. Paracelsus is hasonlóképpen használta értekezéseiben: „...Everything is set down in its Monarchiam according to its time. And concerning the present should we trouble ourselves, not concerning the past. And each Monarchia is provided with full light of nature.” (Minden a maga ideje szerint a saját Monarchiájába van elhelyezve. S aggodalmaskodunk a jelen iránt, nem törődve a múlttal. S mindegyik Monarchia a természet fényével teljes.) In: *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim* (Paracelsus), JHU Press, 1996. 12. o.

<sup>60</sup> *Mon.* iii,XV,3. Szent Tamásnál ugyanez a fogalom szerepel (quidam horizon). In: *Summa Contra Gentiles*, II, 68.

<sup>61</sup> *Mon.* iii,XV,7.

kibontakoztatásának mértékében megadatott.<sup>62</sup> Ez a sajátosság jelenti ennek a létezőnek azon függetlenségét is, amelyben közvetlenül a Végtelen Léttől és nem valamilyen egyházi autoritástól ered.

A Monarchia ennek igazolása lenne, amelyben Dante a szillogizmust használja bizonyító eszközként, hogy bebizonyítsa az analogikus gondolkodás hamis állításait, amelyet az Egyház védői előszeretettel használtak a spirituális hatalom evilági elsőbbségének bizonyítására. Olykor az értelem olyan túlzásokba esik, hogy túl megy természetes használatának keretein, figyelmeztet a harmadik könyv egyik passzusában, hibásan alkalmazva az egyetemes eszméjének fogalmát. Itt most nem szeretném valamennyi vonatkozó, bibliai példázatokon nyugvó, arra reagáló dantei cáfolatot felsorolni. Csak egyre, a Nap és a Hold allegóriájára tennék rövid utalást, amelyben egyértelművé teszi, hogy ha valami elszenvedi valaminek a hatását, az még egyáltalán nem jelenti azt, hogy a létét is tőle kapja. A lét különbözik a hatástól, „úgyhogy tudomásul kell vennünk, egészen más dolog a Hold léte, más az ereje és más a működése.”<sup>63</sup> A hatás nem előzheti meg léteben az okot. Az egyház mivel nem oka a világi hatalomnak (nem ő hozta létre, ami egyértelmű Dante történelmi utalásából a második könyvben), a rá vonatkozó hatását nem tekintheti amaz létesítő okának. A pápaság ezzel a logikával egyébként maga lett a manicheizmus áldozata, miután megkérdőjelezte a világi hatalom primátusát, valójában önmagát számolta föl 1309-től, az avignoni romlástól kezdve. A *Monarchia* leginkább egy logikai ellentmondás felől gondoltatik el: a spirituális hatalom megszűnik spirituális hatalomnak lenni, ha világi ügyekbe ártja bele magát.

Mindenekelőtt azonban azért kell a két hatalomnak elválasztottnak lennie, hogy az ember betölthesse sajátos cselekvését, amelyet mintegy tulajdon szabadságának áldozataként hoz meg

---

<sup>62</sup> *Mon.* i,XIII,1.

<sup>63</sup> *Mon.* iii,IV,15. Rolbiecki hasonló logikával állítja, hogy Dante nem fogadta el a létbe írt eredendő bűn dogmáját. „A teremtés negyedik napján az ember nemhogy nem volt bűnös (s ez egy nagyon radikális gondolat), de valójában még csak nem is létezett, ennél fogva teljesen indokolatlan lett volna bármiféle orvoslást eszközölni rajta, amely ellentétes lenne minden 'örökkévaló értékkel'. John Joseph ROLBIECKI, *The Political Philosophy of Dante Alighieri*, Washington, 1921, 120.o.

Istennel való egysége oltárán.<sup>64</sup> Nem azért kell a két hatalom, hogy az egyik szabad legyen a másiktól, hanem pontosan azért, hogy az emberi lét egésze irányulhasson Istenre, s betölthesse e cél jegyében rá kiszabott feladatát. Nagyon fontos megjegyezni, hogy a szabad akarat Danténál nem a választás szabadságában, hanem a szeretet vonzásában és abban való megmaradásban vagy visszautasításban áll.<sup>65</sup> Mert az ember Istent csak sajátos tevékenysége révén ismerheti föl, csak ebben valósulhat meg teremtett lényege. Dante tehát joggal feltételezi, hogy „a földi boldogság bizonyos határok között a túlvilági boldogságra rendeltetett (*cum mortalis ista felicitas quadammodo ad immortalem felicitatem ordinetur*)<sup>66</sup> és ennek megfelelően alkalmasabb, ha az ember erőforrásait – az előzőekben említett logika mentén – egyetlen uralkodó alatt egyesítené, ahogy az ész szabja meg az akarat útjait.<sup>67</sup> Végeredményben egyetlen autoritást ismer el: a végtelen Istent, akinek országa, a Szentírás tanúsága szerint, maga is királyság. De nem annyira az uralom a végső kérdés, hanem az ember szabad fejlődése, az „*intellectus agens et possibilis*” révén a végtelen Isten felismerése és ezzel a természeti univerzumból egy morális univerzumba való átlépés megvalósítása. A monarchia tűnik az egyetlen olyan politikai alakulatnak, amely megfelel morál és ember minden politikán túli összetartozása követelménynek is.

---

<sup>64</sup> A fogadalom és a szabad akarat viszonyával kapcsolatban lásd a Paradicsom V. énekét.

<sup>65</sup> Boitani, i.m. 17. o. Fontos rész: *Mon.* i,XII, 2-3.

<sup>66</sup> *Mon.* iii,XV,17.

<sup>67</sup> Ezt korábban sokan logikai abszurditásnak és inkohereus érvelésnek tekintették (pl. Kelsen, Scartazzini, Rolbiecki, i.m. 130.o.), ma talán kevésbé. Dantét az a felismerés vezette, hogy az állam autonómiájának biztosításában a vallásnak, mindenekelőtt a keresztény vallásnak (amely egymás mellé helyezi az igazságosságot és a békét) fontos és kitüntetett szerepe van. „Dante no doubt relies the vast aid of religion in establishing and maintaining a reign of justice and peace.” (Rolbiecki, 131.o.) De Sanctis a Monarchiát a túlvilág evilági politikai megfelelőjeként érti, ami nyilvánvaló lehet, hiszen Isten Országának egyetlen államformáját ismerjük: a királyságot.