

BENEDETTI GÁBOR

## Dante szerepe az *emberi méltóság* filozófiai fogalmának kialakulásában

Jelen tanulmánnyal szeretnék rámutatni arra, Dante életműve milyen rendkívül fontos állomást jelent az emberi méltóság fogalmának filozófiai fejlődésében – is. A „fejlődést” itt tegyük idézőjelbe: talán helyesebb lenne inkább a fogalom alakulásáról, változásáról beszélni. Egy korábbi írásomban ugyanis amellest próbáltam érvelni, hogy a nyugati gondolkodásban megfigyelhető egy nagyon jelentős vonulat, mely a filozófia története során a *lélek* méltóságának hangsúlyozásától az *egyén* méltóságának hangsúlyozása felé halad.

Mármost e tekintetben, véleményem szerint, Dante életművével kapcsolatban *nem* beszélhetünk filozófiatörténeti fordulatról. Dante *a legtöbb vonatkozásban szorosan* kötődik kora keresztény emberképéhez, az ember méltóságáról alkotott középkori nézetekhez. Semmiképpen sem tekinthető tehát a reneszánsz individualista fordulat közvetlen előfutárának – ráadásul valódi fordulatról talán nem is beszélhetünk, *hirtelen* fordulatról pedig semmiképpen sem. Ezzel szemben amellest érvelek, hogy Dante munkássága fontos szerepet tölt be abban a lassú, fokozatos hangsúly-eltolódásban, ami, nagyon távolról visszatekintve, egy több évszázad alatt lezajló filozófiai antropológiai változást eredményezett az úgynevezett klasszikus gondolkodástól a modernnek nevezett gondolkodás felé.

Mindazonáltal fontos hangsúlyozni, hogy amennyiben ragaszkodunk a „középkori”, kontra „reneszánsz” terminusokhoz, akkor Dante filozófiai emberképe sokkal inkább kötődik a középkori, mint a reneszánsz emberképéhez. Dante véleményem szerint véletlenül sem tekinthető sem individualistának, de még pre-individualistának sem. Bár *test és lélek egységének* hangsúlyozása tekintetében a középkorban egyedülálló „perszonalizmusról”

beszélhetünk, ez semmiképp sem feszíti szét – bár a végső határokig tágítja<sup>1</sup> – a középkori gondolkodás kereteit. Továbbá, Dante a nagy keresztény filozófusokhoz képest olyan kontextusokban is magasztalja az ember szabad akaratát, melyek minden bizonnyal szokatlanok, mi több, újszerűek lehettek a kortársak számára. Ennek oka természetesen az, hogy Dante költőként a költészet adta minden lehetőséggel élhetett, és élt is – ki tudja, költőként hogyan szemléltette volna a szabad akaratot mondjuk Szent Tamás?

Mielőtt azonban átesnénk abba a túlzásba, hogy Dantét valamiféle dilettáns középkori filozófusnak láttassuk, rögtön szögezzük le, hogy Dante rendkívül tájékozott volt kora gondolkodásában, s ha új, egységes filozófiai rendszert nem is hozott létre, számos ponton egészen új megvilágításba helyezte az ismert filozófiai nézeteket. Sőt. Az alábbiakban talán sikerül arra is rámutatnom, hogy *Dante korszakalkotó jelentőséggel bírt a filozófia egyes részterületein, nevezetesen a politikafilozófia, a társadalomfilozófia, a filozófiai antropológia és az etika területén.*

### 1. Előzmények dióhéjban

*Charles Trinkaus* szerint a „méltóság” („dignitas”) *fogalma* latin retorikai és politikai terminus, melyet *Cicero* használt nagy gyakorisággal.<sup>2</sup> Mindazonáltal, a méltóság *mibenlétének kérdése* *Platón* óta meghatározó szerepet játszik a nyugati filozófiában.

Igaz, a szókratészi-platóni gondolkodással kapcsolatban például *Taylor* soha nem az *ember*, hanem minden esetben a *lélek* méltóságáról beszél.<sup>3</sup> Lelkünk méltósága pedig a lélek isteni mivoltára épül, mely nem a *Jó választására*, hanem a *Jó tudására* ad

---

1 Dante filozófiatörténeti szerepére vonatkozó általános megjegyzéseim nagyban támaszkodnak a nemrégiben elhunyt Sallay Géza professzor úrral folytatott beszélgetéseimre, melyekért ezúton is szeretném hálámat kifejezni.

2 Charles Trinkaus: *Renaissance idea of the dignity of man*, in:

[http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?](http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml;chunk.id=dv4-20)

[docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml;chunk.id=dv4-20](http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml;chunk.id=dv4-20)

3 A.E. Taylor, *Platón*, Osiris, Budapest, 1997, p.152.

lehetőséget. Az erény jó és rossz tudása, ennek függvényében lesz minden ember kiváló.<sup>4</sup> A Phaidrosz szerint „a lélek a maga egészében halhatatlan”.<sup>5</sup> Minden lélek az idők végezetéig a magasságokban halad, kivéve, amelyik gyarlósággal telik el. Ez attól függően kerül emberi testbe, mennyit látott a valóságból – az ideák világából. Igen ám, de nem mindenki „lehet valóban *teljes* emberré.”<sup>6</sup> Ezért nem beszélhetünk az emberi nem *általános*, minden egyes emberrel *veleszületett* méltóságáról. Az emberhez méltó lelki kiválóság<sup>7</sup> csak keveseknek adatik meg, részben lelkük szerencsés sorsolása, részben szerencsés származásuk, részben neveltetésük folytán. Csak a jó természetű és értelmes embereknek van egyáltalán esélyük megfelelő neveléssel a lelki nemességre.<sup>8</sup> Taylor úgy foglalja össze Platón idevonatkozó tanítását, hogy „az isteni természet és az istennel való rokonság csakis azoknak van fenntartva, akik a [...] bölcsességszerető életet választották”.<sup>9</sup> Ha ismerjük a jót, akkor a jót választjuk: ezért emberi kiválóságunk az értelmünk helyes használatában áll.

A sztoikus *Aphrodisziaszi Alexandrosz*nál az emberi méltóság mibenlétét illetően a hangsúly a már egyértelműen áttevődik az értelemről az erényre: „nem haszontalan a természet az ember számára az erény megszerzésében, az erény befogadásának képességét és az ehhez való alkalmatosságot kapjuk tőle, amelynek egyetlen más élőlény sincs birtokában”.<sup>10</sup> Nem kifejezetten értelme, hanem e képessége révén különbözik természetében az ember a többi élőlénytől.<sup>11</sup> „A cselekvő és értelmes lények ugyanis

---

4 Taylor, *i.m.*, p.98, p.191.

5 Platón, *Phaidrosz*, in *Platón összes művei* II, Európa, Budapest, 1984, p.744.

6 uo. (kiemelés tőlem, B.G.).

7 Platón, *Törvények*, in *Platón összes művei* III, i.k., p.689.

8 Ld. Platón, *Az államférfi*, in *Platón összes művei* III.

9 Taylor, *i.m.*, p.271.

10 *Aphrodisziaszi Alexandrosz, Az uralkodókhöz, a fátumról*, in *Sztoikus etikai antológia* (szerk. Steiger K.), Gondolat, Budapest, 1983, p.467.

11 vö. *i.m.*, p.468.

természetüknél fogva képesek arra is, hogy vétkezzenek, és arra is, hogy tökéletes tettet hajtsanak végre<sup>12</sup> – e sztoikus tanítás óriási hatással lesz a keresztény antropológiára. A hellenizmus korában, a számos eltérő szokású népet magában foglaló birodalmak uralma alatt erősödött az *emberi egyenlőség* eszméje is. Mint Hamza Gábor írja, Platón számára teljes mértékben, Arisztotelész számára pedig nagymértékben elfogadhatatlan lett volna Cicero azon felfogása, mely szerint születésénél fogva *valamennyi ember egyenlő mértékben* részesedik abban az isteni bölcsességben, amely megváltoztathatatlan és örök törvényként a kozmoszt irányítja.<sup>13</sup> „Ha nem volnának az emberi természetben úgymond bizonyos csírák, nem találkoznanék intézményes egyetértéssel sem az egyéb erényekre, sem pedig magára az államra vonatkozólag<sup>14</sup> – érvel Cicero. Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek természetes különbségek az emberek között, hiszen mindenki képességei nem lehetnek egyenlők. Bár születésünkör egyenlően részesülünk az isteni bölcsességben, ezek csak csírák, melyek képességeink folytán vagy kifejlődnek bennünk, vagy nem. Általános „emberi méltóságról”, és főleg egalitarizmusról tehát szó sincs, de az ember, értelménél fogva, mégis lényegében Istenhez hasonló – s ez indokolja a jogegyenlőséget. „Decorum”, vagyis méltóság az, „ami összhangban van az ember felsőbbrendűségével, amiben természete különbözik a többi élőlénytől”.<sup>15</sup>

A reneszánsz méltóság-fogalomnak, s azon keresztül az emberi méltóság modern felfogásának alapjait az antik szerzők mellett az Ó- és Újszövetség idevonatkozó kijelentései teremtették meg. Platón lélek-felfogásához képest az Ótestamentum egy egészen új problémát vetett fel, mely később a *szabad akarat* problémájaként jelent meg a keresztény gondolkodásban: ha Ádám és Éva bűne

---

12 *i.m.*, p.481.

13 Hamza Gábor, *Cicero De re publicája és az antik állambölcsselete* in Cicero, *Az állam*, Akadémiai, Budapest, 1995, p.29.

14 Cicero, *Az állam*, i.k., p.91.

15 Cicero, *A kötelességekről*, in *Cicero válogatott művei*, Európa, Budapest, 1987, p.322.

miatt az egész emberiség bűnös lett, hogy várható el az egyes embertől az erényes cselekedet? *Nüsszai Gergely* szerint például csak úgy, ha minden egyes emberben újraszületik a lélek, s *szabad akaratunk* dönt arról, a jót, vagy a rosszat választjuk-e. *Vanyó László* szerint „a kappadókiai atya az ember istenképiségét nem az isteni nuszban, hanem a szabadságban látja, amely kimentí az embert a mindenkori determinációk köréből és ezáltal Isten örökkévalóságának megfelelőjévé teszi, analóg értelemben”.<sup>16</sup> Bár bizonyos lelki állapotaink a bűnbeesés következményei, azok „aszerint lesznek a bűn vagy az erény eszközeivé, hogy hogyan használja fel az akarat”.<sup>17</sup>

A szabad akaratnak az értelem elé, de legalábbis *mellé* helyezése összefügg azzal az újszövetségi, főleg Pál apostol leveleiben megtalálható szemlélettel, mely a *szeretetet* mindennél fontosabbnak tartja az ember számára. Augustinus a szeretetet az emberben a Szentlélekhez hasonlítja a Szentháromságban. „Az ember isten képe, ezért van benne valami a háromságból: az értelem, a magáról szerzett ismeret és a szeretet, amellyel szereti magát s a magáról való ismeretet”.<sup>18</sup> Más vonatkozásban ugyanakkor, a Szentháromság képe az emberben az emlékezet, az értelem és az akarat: a Szentlélek tehát egyaránt azonosítható a szeretettel és az akarattal is. Sőt, Ágoston „*akaratból folyó szeretetről*” is beszél,<sup>19</sup> amennyiben Isten akarata kell a szeretethez: az igazi szeretet Istentől ered és Istenhez visz el.

Serge Lancel arra hívja fel figyelmünket, hogy Ágostonnál az emlékezet, az értelem és az akarat olyan hármasságot alkot, melyek közül a lélek egyikre sem korlátozódhat önmagában. Ahogy az Atya, Fiú és Szentlélek elválaszthatatlan a Szentháromságban, úgy az

---

16 Ld. Vanyó László, *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája* I-II, 1972 (kézirat), idézi Tóth Judit, in *Test és lélek*, Kairosz, Budapest, 2006, p.56.

17 Nüsszai Gergely, *A lélekről és feltámadásról*, in *A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, p.596.

18 Augustinus, *A szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985, p.262.

19 *i.m.*, p.433.

emlékezet, az értelem és az akarat is elválaszthatatlan az emberi lélekben.<sup>20</sup> Aquinói Szent Tamás szerint „Istenhez illő, hogy az embereket előrendelje”,<sup>21</sup> az eleve elrendelés ugyanis a gondviselés része. Isten eleve elrendeli, ki jusson pokolra, ám, hogy valaki melyik bűnbe esik, az szabad akaratából történik. Akár meg is kegyelmezhet a pokolra szánt személynek, ahogy az előre elrendelt üdvözülést is megakadályozhatja – ugyanis „az előrerendelt személy feltételes szükségszerűséggel üdvözülni”.<sup>22</sup>

## 2. Dante és az emberi méltóság

Az emberi méltóságról alkotott elképzelésekről a középkor végén egészen egyedülálló összegzést kaphatunk Dante Alighieritől. Dante az ember *nemességéről* szóló nézetét a *Convivio*-ban fejti ki<sup>23</sup> – de az *Isteni Színjáték* és az *Egyeduralom* is számos, az *emberi méltóság* filozófiai fogalmához tartozó gondolatot tartalmaz.

A *Convivio* szerint „az ember lélekből és testből van megalkotva, de a nemesség a lélekben van, mint az isteni erő csírája”.<sup>24</sup> Ahogy Tóth Tihamér felhívja rá figyelmünket, Dante a *keresztény perszonalizmus jegyében*, elkerülve mind a test, mind a lélek szerepének túlhangsúlyozását, *test és lélek egységének* tanításához kapcsolódik.<sup>25</sup> A lélek a részben testi eredetű magban lévő lehetőségekből alakul ki, megkapja Istentől az értelmi potencialitást, s ha szerencséje van az embernek – egyrészt jó tulajdonságokat örököl, másrészt értelmi potencialitása közel van az első Értelemhez – ezen immár *összetett, isteni-emberi magból* jóra való hajlandóság

---

20 Serge Lancel, *Szent Ágoston*, Európa, Budapest, 2004, p.633.

21 Aquinói Szent Tamás, *A teológia foglalatja*, 2. kötet, Telosz, Budapest, 1995, p.303 (XXIII. kérdés, 1/3).

22 *i.m.*, p.315 (XXIII. kérdés, 3/3).

23 Ld. pl. Tóth Tihamér, *A szabadság teleológiája. Néhány gondolat Dante „De Monarchia” című műve kapcsán*, in *Dante Füzetek* 3, 2008, p.4.

24 Dante, *Vendégség*, in *Dante Alighieri összes művei* (szerk. Kardos T.), Magyar Helikon, 1965 (a továbbiakban *DÖM*), p.318. A jelen tanulmányban szereplő *Isteni Színjáték*-idézetek is e kiadásból valók.

25 Tóth, *i.m.*, p.3.

(hormen) sarjad.

Amikor az emberi mag behull [...] az anyaméhbe, magával viszi a nemző lélek hatóerejét, az ég hatóerejét [...] és a szervezet hatóerejét, és megérleli és előkészíti az anyagot az alakító erő számára, amelyet a nemző lelke adott; az alakítóerő előkészíti a szerveket az égi erő számára, amely a magban levő lehetőségekből életre kelti a lelket. A lélek [...] az égi mozgató hatására megkapja az intellectus possibilist, amely lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan, s annnyival kisebb mértékben, minél távolabb van az első Értelemről.<sup>26</sup>

Amikor pedig bekövetkezik a halál, s a lélek elválik a testtől, „magával viszi azt a virtute informatívót (formáló erőt), amellyel a tiszta vér (a mag) rendelkezett. A lélek ilyenformán [a túlvilágon] birtokában van *mind emberi, mind isteni képességeinek*, ám a fizikai érzékek most inaktívak, míg az emlékezet, értelem és akarat élesebbek, mint valaha”.<sup>27</sup> Reynolds rámutat, hogy Dante azért láthatja-érezkelheti a túlvilágon a testeket, mert a lélek, a formáló erő segítségével rányomja a levegőre a test formáját, amit valaha elfoglalt.<sup>28</sup>

Külön fel kell hívni a figyelmet arra, hogy ebben a vonatkozásban találkozunk az emberi méltóság egyfajta köznapi értelmével, melyet „*emberi tartásként*” is jellemezhetünk – ami azonban szorosan összefügg az emberi méltóság *filozófiai* fogalmával. „Még ha el is tekintünk a Pokol tornácainak erényes pogányaitól, akik között Vergilius is ott található, a pokol teli van jelentős alakokkal, kiknek döntő bűnük, amely meghatározta bukásukat, *nem képes elfedni kimagasló erényeiket: bennük a jóra való természetes hajlam, még ha el is fajult, olyan erős maradt, hogy e lelkek emberi méltóságukban jelennek meg előttünk, s így talán még nagyobb részvétet képesek belőlünk kiváltani.*”<sup>29</sup> – írja Auerbach. Ha jóra való

26 Dante, *Vendégség*, in DÖM, p.319.

27 Barbara Reynolds: *Dante, Európa*, Budapest, 2008, p.411.

28 *i.m.*, p.410.

29 Erich Auerbach: *Az Isteni színjáték szerkezete*, in *Dante a középkorban* (szerk: Mátyus

hajlandóságunk még földi életünkben úgymond „nem fajul el”, hanem jó megszokással párosul, végül az emberi boldogság édességét árasztó gyümölcs terem. A tökéletes boldogság pedig, Dante szerint az *értelmi erények* megvalósításában áll. „Az ember értelmi képességeit Dante mindenképpen az érzékelésnél magasabb rendűnek tartja [...] hiszen *ember-voltunkat* (a munka tevékenységén kívül) *éppen ez adja meg*”<sup>30</sup> – írja Szabó Tibor a *Convivio* elemzése kapcsán. Az ember értelme révén kerül közel az angyalokhoz: Barbara Reynolds megfogalmazásában Dante vendégséget rendez, ahol az „angyalok étkét”, a tudást szolgálja fel, amelyre minden ember éhezik.<sup>31</sup>

„Az ember jellegzetessége a potenciális értelem révén felfogó lét” – olvashatjuk a *Monarchiában* is,<sup>32</sup> kiegészítve azzal a gondolattal, hogy *értelmi potencialitásunk* csak az *emberi nem egésze* révén válhat *aktualitássá*. Az egyes emberben ugyanis – véges ideje folytán – nincs lehetőség az értelmi potencialitás kiteljesedésére. *D’Entréves* szerint ezzel a gondolattal Dante szakít az egész középkori *politikai* gondolkodással,<sup>33</sup> (hiszen végső soron egyfajta „világállamról” van szó), de jegyezzük meg, hogy nem *filozófiai* előzmények nélkül: mint Bruno Nardi írja Dante az averroista tanítást használja fel, miszerint az *intellectus possibilis* egész képessége ezen a világon „nem egyes emberek által lehetséges, hanem csakis a teljes emberiség révén.”<sup>34</sup> Étienne Gilson pedig a következőképpen foglalja össze az értelem szerepét az *emberi nem* céljának megvalósításában:

[A]z ember nem egy tiszta Megismerő Értelem, mint amilyenek az angyalok, de nem is csupán egy állati érzékenység, mint amilyenek az

---

N.), Balassi, Budapest, 2009 (a továbbiakban *DAK*), p.17 (kiemelés tőlem, B.G.).

30 Szabó Tibor, *Dante életbölcsélete*, Hungarovox, Budapest, 2008, p.43 (kiemelés tőlem, B.G.).

31 Reynolds, *Dante*, i.k., p.105.

32 Dante, *Az egyeduralom*, Kossuth, Budapest, 2003, p.10.

33 A.P. D’Entréves, *Dante as a political thinker*, Clarendon Press, Oxford, 1952, p.47.

34 Bruno Nardi, *A szerelem filozófiája a XIII. századi olasz költők és Dante műveiben*, in *DAK*, p.135.



állatok, hanem a potenciális értelemnek köszönhetően, amely a racionális megismerés szintjére emeli, megkülönböztethető az állatoktól, míg, szintén ugyanennek a potenciális értelemnek köszönhetően, megkülönböztethető az angyaloktól is. [...] Éppen ezen képesség révén azonosítható az *ember mint racionális állat*, és határozható meg saját faja szerint az értelemmel nem bíró állatok és az angyali intelligencia között. [Az emberi individuumok mindegyike] igyekezni fog értelem segítségével hívásával bizonyos mennyiségű ismeret megszerzésére, de az értelmi ismeretek, amelyeket megszerezhet, csupán az *emberi faj* számára rendelkezésre álló, értelmi úton megszerezhető teljes ismeretnek csak egy elenyésző részét alkotják. A lehetséges ismeretek összessége nem aktualizálható egyidejűleg egyetlen egyén, *sőt, egyetlen sajátos emberi csoportosulás által sem*. Csak az emberi faj a maga teljességében formálhat erre jogot, de csak azzal a feltétellel reménykedhet ennek sikerességében, ha mint *egyetemes közösség* létezik.<sup>35</sup>

Az ideális monarchiában sem az egyes ember értelmi potenciáljának, hanem az általános emberi lehetőségek kiteljesedéséhez van szükség egyetlen legfőbb vezetőre.<sup>36</sup> A monarchia célja a testből és lélekből álló ember szolgálata,<sup>37</sup> s ez még akkor sem az egyes emberre, az individuumra vonatkozik, ha Dante a *De Vulgaribus* például nagyon is hangsúlyozza az „egyéniesség” jelentőségét:

Mivel tehát az embert nem a természet ösztönzése, hanem esze mozgatja, és az ész vagy az ítélőképesség, vagy az elhatározás, vagy a dolgok közötti választani tudás szerint különbözik az egyedekben annyira, hogy ilyen tekintetben csaknem mindenki mintegy külön fajnak tűnik fel.<sup>38</sup>

Éppen ezek a sorok azok, melyek alapján egyesek az emberi méltóság, mégpedig az egyén méltóságának korai humanista megjelenését látják Danténál. Ezzel együtt fontos azonban megjegyeznünk, hogy az emberi méltóságról alkotott nézeteivel

---

35 Étienne Gilson, *Filozófia az Egyeduralomban*, in DAK, pp.43-44.

36 Reynolds, *i.m.*, p.448.

37 Ld. Szabó, *i.m.*, p.80.

38 Dante, *A nép nyelvén való ékesszólásról*, in DÖM, p.351.

Dante *közvetlenül* nem kapcsolódik a későbbi reneszánsz felfogáshoz. Valójában, ahogy Reynolds írja, „Dante idejére bizonyos tanítások már a keresztény hit lényegi elemének számítottak: az *egyed lelkek* Isten által való közvetlen teremtése, a vegetatív és animális vonásokkal is rendelkező, ám ezen felül intellektuális képességekkel felruházott racionális ember belső egysége, s a halál előtt és után egyaránt emlékezettel, értelemmel és akarattal rendelkező emberi *lélek autonómiája*”.<sup>39</sup> Nem az egyén, hanem a lélek autonómiája az, amit Dante hangsúlyoz.

Szintén korai humanista vonásként értelmezhető, amikor Dante a *Monarchiában* Cicero nyomán *Cato méltóságáról* beszél, aki Afrikában a behódolás helyett inkább az önkéntes halált választotta.<sup>40</sup> Itt azonban a tanulmány elején említett politikai-retorikai méltóság-fogalommal van dolgunk. Bár, mint Kristeller írja, „a reneszánsz humanizmus ciceroniánus kor volt”,<sup>41</sup> „az emberre, méltóságára és a kozmoszban elfoglalt helyére eső hangsúly”<sup>42</sup> nem függ össze szükségképpen a klasszikus hatásokkal. Cicerónak a kötelességekről írott műve nagy népszerűségnek örvendett a középkorban, s Cicero méltóság-fogalma, mely az ember *bátorságával és lelki nagyságával, a férfias virtussal* függ össze, nem befolyásolja döntően Dante emberképét.

Az ember méltósága Danténál, az értelmi potencialitás mellett nem a férfias virtusban, hanem *szabad akaratában* rejlik. „Az emberi nem akkor él legjobban, amidőn a leginkább szabad”<sup>43</sup> – olvasható az *Egyeduralomban*, szabadságunk első alapelve pedig az akarat szabadsága. Az egyeduralkodó „a törvény fogalmának megtestesítője, amely az egyetlen eszköz a szabad akaratnak, *Isten*

---

39 Reynolds, *i.m.*, p.409.

40 Dante, *Az egyeduralom*, i.k., p.53.

41 Paul Oskar Kristeller, *Szellemi áramlatok a reneszánszban*, Magvető, Budapest, 1979, p.30.

42 *i.m.*, p.33.

43 Dante, *Az egyeduralom*, i.k., p.23.

legnagyobb adományának gyakorlására” – írja Reynolds,<sup>44</sup> aki az értelemről a dantei szeretet-felfogáson keresztül jut el az akaratszabadság kérdéséhez. A *Convivio*ban ugyanis Dante a szeretet három típusát különbözteti meg az emberek esetében, alapvetően Arisztotelész nyomán. „Az emberek sajátos szeretet érznek a tökéletes és tisztos dolgokhoz”.<sup>45</sup> Ezért szeretünk inkább lefelé menni, mint felfelé, az egyszerű test természete szerint, ezért szeretjük születésünk helyét és idejét, a vegyes összetételű test természete szerint, végül ezért szeretünk bizonyos ételeket tápláló tulajdonságuk miatt, a növények természete szerint. Ez a szeretet első „szintjének” három fokozata. A második szint állati, vagyis érzékelő természetünkhöz kötődik. Ezért szeretjük az ízlés és tapintás körébe tartozó élvezeteket. Végül a harmadik szinten (ötödik fokozaton) „igazi emberi, jobban mondva angyali, tehát értelmi természetének megfelelően szereti az ember az igazságot és az erényt, ebből a szeretetből születik az igazi és tökéletes barátság, amelynek forrása a becsület”.<sup>46</sup>

Mármost, a Purgatórium XVII. énekében a következőket olvashatjuk:

Megértheted már, hogy minden erénye  
és minden bűne az ember fiának,  
a Szeretet magvának a növénye.  
S mert a Szeretet vágya: önmagának  
üdve csak; attól el sohase térhet –  
így öngyűlölet benne sohase támad.  
S mert elszakítva semmi lény sem élhet  
a legfőbb Októl: - aki szeret, annak  
gyűlölete e fő Okhoz se férhet.  
Így gyűlölet egyetlenféle van csak:  
társaidnak baját szeretni – melynek  
sárföldeden három formái vannak.

(*Purgatórium* XVII, 103-115)

---

44 Reynolds, *i.m.*, p.448.

45 Dante, *Vendégség*, i.k., p.226.

46 uo.

E három pedig a következő: a dicsőség szeretete – a *gőg* bűnének oka, a tulajdon szeretete – az *irigység* oka, illetve a bosszú szeretete – a *harag* bűnének magyarázata.<sup>47</sup>

Az elme szeretetre született, hiszen az értelmes lélek sajátos képessége az az ösztön, amelynek veleszületett tudása és hajlama van a szeretetre. Reynolds „a jó iránti első, makulátlan vágyról” beszél<sup>48</sup> – Dante (Vergilius nevében) pedig így fogalmaz a Purgatóriumban: „a lélek szeretetre lőn születve és hajlik ahhoz, ami néki tetsző.” Ez a Természet hatalmából ered, „amely a tetszés által összekapcsol”,<sup>49</sup> de ezt a tetszést elménk biztosítja a világról szőtt képeivel, melyeket leperget látásunk előtt. Auerbach a következőket írja ezzel kapcsolatban:

A legfőbb jó és a jó eredete maga az Isten; és Isten közvetlen szeretetével, amit az „anima rationalis” legfőbb földi céljának választhat, és ezzel a szemlélődő élet erényében teljesedik ki, az ember elérheti a legmagasabb rendű földi tökéletességet. Ám az értelem, amely szorosan kapcsolódik a természetes hajlamhoz, választhatja Isten közvetett szeretetét is, és ekkor teremtményei felé fordul, vagyis bizonyos földi javak felé. [...] [E]z mindaddig helyes, amíg megfelelő mértéket tart a közvetett, „másodlagos” javak szeretetében, és az aktív élet erényéhez vezet. Ám a természetes szeretet megromolhat, amennyiben mértéket téveszt vagy elhibázza tárgyát. E romlás a bűn, amely tehát mindig mértéktelen vagy helytelen szeretet következménye.<sup>50</sup>

A jó és rossz közti választásra a velünk született szabadság ad lehetőséget. Ez a választás tehát mindenképpen szeretetből fakad, a szeretet *tárgyának* választását „az Isten által test, racionális elme és lélek egységként teremtett emberi lény szubsztanciális formája foglalja magában és közvetíti”.<sup>51</sup> A jó és rossz közötti választás e

---

47 Ld. Reynolds, *i.m.*, p.391.

48 *i.m.*, p.393.

49 *Purgatórium* XVIII, 26-27.

50 Auerbach, *Az Isteni színjáték szerkezete*, in *DAK*, p.17.

51 Reynolds, *i.m.*, p.394.

nemes képessége a szabad akarat képessége. Ahogy Beatrice fogalmaz:

Isten kegyéből legnagyobb ajándék,  
Mit jóságához méltóvá teremtvén,  
Legbecesebbnek szánt az égi Szándék,  
az akarat-szabadság: ezt jelentvén  
minden eszes teremtmény akarata:  
és más se kapta, mint eszes teremtmény.  
(*Paradicsom V*, 19-25)

Marco Lombardo a Purgatórium XVI. énekénél is az ember szabad akaratának fontosságát hangsúlyozza, mely nélkül nem lenne „igazság örülni érenyeinkben, sírni bűneinkben” (71-72.s.). Az Ég csak az „első hatást” küldi le (73.s.), de onnantól adva van számunkra „fény jót és rosszat keresni” (75.s.), s az értelem fénye mellett szabad akaratunk is van, mely „győz, ha jól táplálkozik és nem enged” (78.s.). Isteni értelmünk és szabad akaratunk lehetőséget ad a helyes ítéletalkotásra, mely lelki nagyságunk alapja. „Jobb Természettel, nagyobb segítséggel küzdjete hát, szabadon: az teremti elméteket, mely nem forog az éggel” – írja Dante ugyanazon énekben (79.s.). Auerbach pedig a következőképpen fogalmaz:

Az ember [...] testi mivoltában, és így lelkének érzéki képességei is alá vannak vetve a csillagok vonzásának és hatásának, mindazonáltal lelke értelmi képessége irányítani és mérsékelni képes ezt a hatást; s ez a képesség maga a szabad akarat. [...] Csakis az embernek van választási szabadsága: értelme és akarata révén – amely túllép a természetes hajlamon, bár szorosan összefügg vele, s így mindig személyes marad – képes cselekedni.<sup>52</sup>

Egy másik összefüggésre világít rá értelem és szabad akarat viszonyánál Étienne Gilson, mégpedig a *Monarchia* elemzése kapcsán.

Egy döntés annyiban szabad, amennyiben a lehető legtisztábban

---

52 Auerbach, *Az Isteni színjáték szerkezete*, in DAK, pp.16-17.

értelmi, vagyis a lehető legnagyobb mértékben mentes a vágytól és a kívánságtól. Szabad az az értelmi döntés, amely a kívánságot mozgatja, de a kívánság azt egyáltalán nem mozgatja. Ez tehát a képességünk arra, hogy az *értelmünk révén határozzuk meg önmagunkat*; ez a legfőbb jó, amit Isten az emberi természetnek adhatott. [Ugyanakkor] csak az egész emberi nem egyeduralkodója akarhatja az egész emberi nem javát, tehát azt, hogy minden ember, mindegyik a maga létébe zárva, annyira jó legyen, amennyire ez számára lehetséges. Ez nem az a cél, amelyet az egyes államok maguk elé ki tudnak tűzni. Legyen szó demokráciákról, oligarchiákról vagy önkényuralmokról, mindegyik a saját érdekeit fogja következetesen követni, amelynek alárendeli az embereket, anélkül, hogy ez egyben az ő céljuk is volna. Ezért mondja Arisztotelész a *Politikában*, hogy egy igazságtalan társadalmi berendezkedésben a jó ember rossz polgárrá válik, míg egy igazságos társadalomban a jó ember egyben jó állampolgár is. A jó társadalmak tehát azok, amelyekben a szabadságot megfelelően értelmezik, s amelyekben az emberek önmagukért élnek és nem az államalakulatért, amelynek polgárai. Mindenképpen szükség van tehát egy egyetemes egyeduralkodóra, ha azt kívánjuk, hogy az emberek magukat kormányozzák, és ne olyan célokat kelljen követniük, amelyek nem az övéik.<sup>53</sup>

Mindebből az is következik, hogy a népet nem a természet viszi bűnbe, hanem a rossz vezérlet. Ahogy az egyénnél, úgy a társadalmi életben sincsenek gyógyíthatatlan bajok, eleve elrendelt sorscsapások: „Sárba hullt a Róma Egyháza” (Pg XVI, 127-128) – írja Dante a *Commedia* kellős közepén (Reynolds szerint a mű központi mondanivalójaként),<sup>54</sup> de nincs veszve minden remény a kereszténység jövőjét illetően. Már csak azért sem, mert a *halhatatlan élet reményét* maga a természet plántálta bele az emberi elmébe, s Danténál ez a remény is az ember egyik megkülönböztető jegye.<sup>55</sup> Ugyanakkor, a halhatatlanság reménye mellett Dante az ember kettős célját is hangsúlyozza. „Van az embernek egy végcélja, minthogy halandó testet hordoz, és van egy másik, mivelhogy a lelke halhatatlan”.<sup>56</sup> Gilson ezzel összefüggésben hívja fel a figyelmet

---

53 Gilson, *Filozófia az Egyeduralomban*, in DAK, pp.51-52 (kiemelés tőlem, B.G.).

54 Reynolds, *i.m.*, p.388.

55 vö. Reynolds, *i.m.*, p.112.

56 Gilson, *i.m.*, p.62.

Dante és Szent Tamás idevonatkozó nézeteinek szöges ellentétére. Tamás szerint az embernek egyetlen végcélja van: az örök boldogság, „amely csak az egyház révén érhető el, mert az egyházon kívül nincsen üdvösség.” Dante viszont azt vallja, „hogy az ember végcélja kettős, s ha mindkettő végső cél, egyik sem rendelhető a másik alá”. Ennek alapja, hogy „az ember, egyedüli lényként, a halandó és halhatatlan lények között helyezkedik el.” A test mulandó, a lélek múlhatatlan. „Az embernek tehát egyszerre kell részt vennie a mulandó és a múlhatatlan lények természetében”. Ha pedig az ember természete kettős, végcélja is szükségszerűen kettős.<sup>57</sup>

Az örök élet boldogságát „az ember nem képes elérni a maga természet adta erejével: a kegyelem segítsége szükséges hozzá.” Ugyanakkor „természetes” végcélunkhoz „a filozófusok tanítását követve fogunk eljutni, azaz cselekedeteinket a morális és az intellektuális erények törvénye szerint fogjuk szabályozni”.<sup>58</sup> Itt kell keresnünk az *emberi nemesség* fogalmának dantei értelmezését is, mely merőben különbözik a köznapi nemesség-fogalomtól, ami az öröklött gazdagsághoz kapcsolódik. A gazdagság utáni vágy ugyanis nem elégíthető ki mások sérelme nélkül, ami nem fér össze egy filozófiai értelemben vett lelki nemesség-fogalommal. A *Convivio* negyedik értekezésében a következőképpen fogalmaz Dante: „a mindennapi beszédet tekintve nemességen minden dolog sajátos természetének a tökéletességét értjük”.<sup>59</sup> Továbbá Arisztotelészt idézi: ahol erény van, ott van csak nemesség – ám, ahogy Kelemen János írja, „ezt úgy kell értenünk, hogy az erények mintegy ismérvei a nemességnek, s nem okai vagy forrásai, hiszen éppenséggel belőle erednek, «gyümölcsei» annak”.<sup>60</sup> A *Convivio* legfőbb célja, hogy elvezesse az embereket a tudáshoz és az erényhez, „ám vezetése

---

57 *i.m.*, p.61.

58 *i.m.*, p.65.

59 Dante, *Vendégség*, IV/16, in *DÖM*, p.309.

60 Kelemen János, *Erény és nemesség* in *Lábjegyzetek Platónhoz* 1. Az erény: <http://mek.niif.hu/04800/04837/04837.pdf>, p.30.

csupán a *nemes jelleműek* számára jár haszonnal”.<sup>61</sup> Mint Reynolds írja, Dante a nemesség téves értelmezései közül „egy nagy tévedést ítélt el mindenekfölött, amely a jók megvetését és a gonoszok tiszteletét és felmagasztalását eredményezi”.<sup>62</sup> Ennek alapja, ha a gazdagságot tartjuk a nemesség alapjának, éppen azért, mert a gazdagság elosztása nem igazságos. Másrészt, ahogy Kelemen rámutat, „hogyan is lehetne a nemesség valamilyen kollektíve birtokolható tulajdonság, valamilyen vérségi köteléknek köszönhető családi vagy törzsi vonás, ha egyszer «az isteni mag nem nemzetségbe, vagyis törzsbe, hanem az egyes személyekbe esik»”?<sup>63</sup>

Valójában minden egyes egyéni lélek a nemesség adományát közvetlenül Istentől kapja.<sup>64</sup> Természetesen ez nem azt jelenti, hogy közös származására nézve ne lenne valamennyi halandó nemes – ám, mint Bruno Nardi fogalmaz, a „nemesség és a nemes eredet, mely *Boethius* véleménye alapján a teremtőtől származik, isteni ajándék, amelyből olyan mértékben részesül az ember, amennyire lelke képes azt befogadni”.<sup>65</sup>

Lelkünk nemes része tehát az értelemben keresendő.<sup>66</sup>

Mivel pedig a mag alkata lehet jobb vagy kevésbé jó, a magvető készsége lehet jobb vagy kevésbé jó, az Ég hajlandósága erre a hatásra lehet jó, jobb vagy legjobb (*amely változik, a csillagzatok szerint, amelyeket szintén az állandó változás jellemez*), megtörténik, hogy az emberi magból és ezekből a hatásokból tisztább vagy kevésbé tiszta lélek létesül, s tisztaságához mérten száll bele az említett lehetséges értelmi képesség a mondott módon. Ha pedig a befogadó lélek tisztasága következtében az értelmi erő mentes minden testi árnyéktól, az isteni hatás megsokszorozódik benne, mint olyan dologban, amely képes a befogadására, vagyis olyan mértékben sokszorozódik meg a lélekben ez

---

61 Reynolds, *i.m.*, p.105.

62 *i.m.*, p.120.

63 Kelemen, *Erény és nemesség*, i.k., p.29.

64 *i.m.*, p.134.

65 Bruno Nardi, *A szerelem filozófiája a XIII. századi olasz költők és Dante műveiben*, in *DAK*, p.129 (kiemelés tőlem, B.G.).

66 Dante: *Vendégség IV/XV*, in *DÖM*, p.307.



az értelem, amelyen mértékben be tudja fogadni.<sup>67</sup>

Reynolds hozzátézi: „a «boldogság édessége» az értelem használatában áll. [...] Gyakorlati használata abban áll, ha szabad akarattunkból okosan, mértékletesen, bátran és igazságosan cselekszünk, míg szemlélődő használata Isten és a természet műveinek szemléletében”.<sup>68</sup> Az ember testében lévő finom összhang is csodálatra méltó, sőt, az isteni bölcsesség teremtményei közül az ember a legcsodálatosabb, igazi boldogságunk azonban a *szemlélődésben*, a kontemplációban van.

[...] nemesség van mindenütt, ahol az erényt látjuk, ám nem *csak* az erény útján jön létre a nemesség: szép és ideillő hasonlat ez, valóban olyan ég a nemesség, amelyen sok és különféle csillag ragyog. Ragyognak rajta az értelmi és az erkölcsi erények, a természet adta jó hajlamok, vagyis a kegyelet és a vallás, a dicséretes indulatok, mint a szégyenkezés és a könyörület és sok más; fénylenek rajta a kiváló testi tulajdonságok, így a szépség, az erő, és a szinte állandó egészség. És annyi csillaga van, széthintve egén, hogy nem csoda az a sok és változatos gyümölcs, amelyet megérel az emberi nemességben, annyiféle ti. az egyszerű szubsztanciába sűrített természete és hatása, amelyben mint különféle ágban különféle gyümölcsöt hoz. Bizonyára nem ok nélkül merem állítani, hogy *az emberi nemesség, sok nemes gyümölcsére való tekintettel, felülmúlja az angyalét, jóllehet az angyalé a maga egységében nemesebb.*<sup>69</sup>

Az emberi iparkodás azonban gyakran megszegi a helyes mértéket, ahogy Ulysses átlépi Herkules oszlopainak határát. A nagyra törés, az ostoba büszkeség bűn, ahogy a *De Vulgari*-ban is olvashatjuk:

---

67 *Vendégség*, IV/XXI, in *DÖM*, p.319 (kiemelés tőlem, B.G.; ld. még Szabó Tibor: „A dolgok és jelenségek változásának ez az általánosítása és tematizálása egy, a kereszténység által mozdulatlanak vélt világban igen jelentős elméleti hozadéka a dantei gondolkodásnak és kétség kívül előremutató a humanizmus és a reneszánsz irányába” in Szabó, *i.m.*, p.57).

68 Reynolds, *i.m.*, p.135.

69 Dante, *Vendégség*, IV/19, in *DÖM*, p.315 (kiemelés tőlem, B.G.).

Ó, a mi mindig bűnre hajló természetünk! [...] [A]z ember vagy elfeledve, vagy semmibe véve az előző büntetéseket, elfordítva szemeit a visszamaradt kék foltoktól, önteltségében ostobaság és gőgje által harmadszor is csapásokat idézett magára. A szívében gyógyíthatatlan ember, ama óriás (Nimród) rábeszélésére, arra törekedett, hogy mesterségével ne csupán a természetet múlja felül, hanem magát a természet Alkotóját is, ki az Isten<sup>70</sup>

Ugyanakkor, Reynolds szerint a „*nemes, lelkesítő célból* vállalt merész engedetlenség kikezdehetetlen nehézség elé állítja Dantét”.<sup>71</sup> A *Pokol* XXVI. énekének sokat idézett sorai jól illusztrálják Dante felfogását az ember méltóságáról. Kelemen megfogalmazásában, „társaihoz intézett beszédében Odüsszeusz [...] az emberi méltóság, az erényként értett humanitas nevében kívánja rábírní őket az útra”.<sup>72</sup>

„Ó, társak, bár veszélyek ezre vija  
sziveteket, mégis Nyugatra hágtok:  
ha látástokból, bármi sok a hja,  
őriztek” – szoltam – „még egy csöppnyi lángot,  
ne sajnáljátok megkeresni tőle  
a Nap útján a néptelen világot!  
Gondoljatok az emberi erőre:  
nem születetek tengni, mint az állat,  
*hanem tudni és haladni előre!*

(*Pokol* XXVI, 112-120; kiemelés tőlem, B.G.)

Egy másik *Commedia*-szövegrészlettel összefüggésben Kelemen János az Aquinói Szent Tamással való párhuzamra mutat rá: Tamás „az eredendő bűnnel kapcsolatban szintén nem magát a tettet tartotta bűnösnek, mert – mint kifejtette – a tudás iránti vágy, s az a kívánság, hogy a tudás tekintetében istenhez hasonlítsunk, egyáltalán nem bűn. Ő elsősorban a tett elkövetésében megmutakozó mértéktelenséget hangsúlyozta, ami abban áll, hogy Ádám *túlságosan is* akart istenhez hasonlítani. Bűne a határ túllépése,

---

70 Dante, *A nép nyelvén való ékesszólásról*, I/7, in DÖM, pp.356-357.

71 Reynolds, *i.m.*, p.279.

72 Kelemen, *Erény és nemesség*, i.k., p.32.

«*il trapassar del segno*», ahogyan Dante is mondja. Ez pedig nem más, mint kevélység, ami az *Isteni színjáték* rendszerében is a fő bűn”.<sup>73</sup> Továbbá, „amikor Dante megnevezi Ádám bűnét, akkor – ahogyan az előbb láttuk – a *segno* szót használja, mely az ő nyelvén is egyszerre jelent, többek között, «határt», «mértéket» és «jelet». Ádám tehát, istennel szembeszegülve, úgy lépi át a határt, hogy semmibe veszi a jelet”.<sup>74</sup> A jel pedig nem a Tudás Fájának gyümölcse, hanem maga a Tudás Fája, mint „határ-fa”:

Tudni vágysz, mikor tett a szent Varázsnak  
kertjébe Isten, hol a drága mély szem  
megedzett a nagy Lépcsővel csatáznod;  
és meddig éltek szemeim e Kéjben;  
s hogy a nagy Haragot mi okozta;  
s hogy milyen nyelvet alkottam s beszéltem?  
Halld hát, fiam, nem épen a Tilos Fa  
gyümölcse volt oka a Száműzésnek,  
hanem csak az átlépés a *Tilosba*.

(*Paradicsom* XXVI, 109-118)

A Tudás Fája épp azt a szerepet töltötte be az Édenben, mint Herkules oszlopai Gibaltárnál – a határt, amit tilos átlépni. A jel (*segno*) Odüsszeusz kalandjánál igei alakban jelenik meg: „*dov' Ercole segnó li suoi riguardi*” (*If* XXVI, 108). Ennek szó szerinti értelme Kelemen szerint így adható meg: „ahol Herkules bevéste jelét (feliratát)”.<sup>75</sup>

„Dante életműve – ezen belül a Vendégség, s főleg persze maga az *Isteni színjáték* – egyetlen hatalmas lábjegyzet az erény fogalmához (mint sok más, Platónig visszavezethető fogalmunkhoz is)” – írja Kelemen egy másik helyen,<sup>76</sup> majd a konklúzióban így

---

73 Kelemen, *Tiltás, határok, kirekesztés az Isteni színjátékban*, in *Lábjegyzetek Platónhoz* 2-3. *A bűn* (szerk. Dékány A., Laczkó S.): <http://mek.niif.hu/04800/04835/04835.pdf>, pp.19-20. o. (kiemelés tőlem, B.G.).

74 *i.m.*, p.20.

75 *i.m.*, 22. o.

76 Kelemen, *Erény és nemesség*, i.k., p.25.

folytatja: „Dante erényfelfogása a középkori mentalitás tökéletes kifejezője. Mind erény-elmélete, mind az Isteni színjátékban kifejezésre jutó morális rend tükrözése mindannak, amit a középkori és általában a premodern mentalitás általános jellemzőinek tartunk.”<sup>77</sup> Ugyanakkor Sallay Géza szerint Dante, ha tetszik, már-már reneszánsz büszkeséggel beszél a Herkules oszlopain való túljutásról. Valójában nemhogy nem kárhoztatja Odüsszeuszt a merész kísérletért, de egyenesen a határtalan emberi tudásvágy legszebb megnyilvánulásának tartja – még akkor is, ha kudarcra van ítélve. A vitás kérdéssel kapcsolatban fontos adalék lehet, hogy Baranyi Ferenc új Dante-fordítása kapcsán külön kiemeli egy interjúban, hogy Babits „tudni és haladni előre” fordítása helyett „az eredetiben arról van szó, hogy az emberiségnek a tudás és erény útját kell követnie”.<sup>78</sup> „Nem arra [születtetek], hogy éljetez, mint a barmok, hanem erény s tudás útját követve” – szól a Baranyi-féle új fordítás, (az eredetiben: „ma per seguir virtute e canoscenza”). Ennek tükrében nyilvánvalónak tűnik, hogy az emberi „haladás”, mint állandó „előremozgás”, Babitsnál egy Dantét ilyen értelemben szándékosan modernizáló félrefordítás, ami szöges ellentétben áll az erény fogalmával, mely (a középkori szemléletben különösen) az állandóságot jelenti.

Bár Danténak az emberi méltóságról alkotott felfogása is lényegét tekintve középkori szellemű, két szempontból is annyira végeletekig feszíti a középkori fogalmi kereteket, hogy közvetve döntő hatást gyakorol a reneszánsz antropológiára és politika-filozófiára – így egész modern gondolkodásunkra is. Egyrészt *Dante említett felfogása test és lélek egységéről a középkori szellem számára még elfogadható, ám egészen egyedülálló perszonalizmust* jelent. Másrészt, az akarat szabadsága problémájának kapcsán olyan politika-elméleti következtetést von le, mely – ahogy Giovanni Gentile fogalmaz – a

---

77 i.m., p.30.

78. ld. Papp Sándor Zsigmond interjúját: *Modernizált Pokol*, in *Népszabadság online*, 2013. január 16.

*Monarchiát a skolasztikus transzcendencia elleni lázadás első aktusává teszi.*<sup>79</sup> E lázadás történelmi háttérében két alapvető folyamatot kell felfedeznünk: egyrészt az itáliai városállamok „republikánus” fejlődésének,<sup>80</sup> másrészt, ezzel szoros összefüggésben, állam és egyház elválásának folyamatát.

Quentin Skinner szerint már a XII. század végére a legtöbb itáliai nagyvárosban „egy sajátos republikánus kormányzati rendszer szilárdult meg”.<sup>81</sup> Skinner ezen egy választáson és az önkormányzatiság elvén alapuló berendezkedést ért, melynek ideológiáját alapvetően a római köztársaság cicerói ábrázolása, illetve Sallustius történeti munkái alapozták meg. A római retorikai hagyományok továbbélése például a bolognai jogi egyetemen, illetve az ide visszavezethető munkák a városok kormányzásáról (Giovanni da Viterbo, Brunetto Latini) egyébként szorosan kötődnek a „*grandezza*” terminushoz is, mely az itáliai városok nagyságát, jó hírét, dicsőségét hivatott kifejezni<sup>82</sup> – megelőlegezve Machiavelli polgári „*grandezza*”-fogalmát. Mármost, Pierre Manent szerint annak oka, hogy e kialakuló republikánus eszmeiség mellett mégiscsak a monarchia jelentette a történelmi fejlődési utat Európa politikája számára, éppen az egyház kihívása volt.<sup>83</sup> A városok ideológiailag gyengék voltak a két egyetemessel, a birodalommal és egyházzal szemben, melyek befolyása ellen állandó küzdelmet vívtak, miközben pártjaik rájuk támaszkodtak. Ám éppen „a strukturális ellenségesség és a belső gyengeség vegyüléke” magyarázza a keresztény világ első profán civilizációját az itáliai

---

79 Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze, 1961, p.183.

80 A cambridge-i filozófusok által „republikánizmusnak” nevezett rendszernek nincs köze a köztársasági államforma kérdésköréhez – ld. Nagy József: *Dante és Marsilius. A transzcendenciától az immanenciáig*, in *Dante Füzetek* 1, p.109.

81 Quentin Skinner, *Machiavelli Beszélgetései és a republikánus eszmék prehumanista eredete*, in *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látkepe* (szerk. Horkay Hörcher Ferenc), Tanulmány, Pécs, 1997, p.55.

82 *i.m.*, p.61.

83 Pierre Manent, *A liberális gondolat története*, Tanulmány, Pécs, 1994, p.13.

városállamokban, mely nemességének, szilárdságának, függetlenségének hirdetése Dantétól egészen „a kereszténység nagy ellenségéig”, Machiavelliig vezet.<sup>84</sup>

Dante *Monarchiája* azzal a szándékkal jött létre, hogy megvédje az „Impero” jogait az Egyház igényével és a guelfek ellenségeskedésével szemben – írja a *Dante Enciklopédia* vonatkozó szócikke.<sup>85</sup> Gentile szerint Dante sikerrel járt, hiszen megszabadította az Államot az Egyháztól – ám azzal, hogy az alattvalók nem választhatják a monarchát, csak *erkölcsi*, s nem *politikai* szabadsággal bírnak.<sup>86</sup> Ez azonban csak fenntartásokkal igaz: Dante az egyházzal szembeni egyedüli lehetséges hatalom, a Monarchia igazolását politikai szabadságunkkal is megpróbálja összekötni (bizonyos értelemben Hobbes *Leviatánjának* igazolásához kerül közel):

[C]sak az szabad, ami a maga kedvéért, és nem mások kedvéért van [...] Az emberi nem csak a monarcha uralma alatt van önmagáért; hiszen csak ez esetben javíthatók meg az eltévelyedett köztársaságok, mint ahol népuralom van, vagy kevesek uralkodnak, vagy esetleg zsarnokok, akik szolgásra kényszerítik az emberiséget. [...] Aminthogy nem a társas együttélés van a törvényekért, sőt a törvények vannak a társas együttélést, ugyanúgy nem a törvény szerint élők vannak a törvényhozóért, hanem az van ezekért.<sup>87</sup>

A Monarchia szolgálja tehát a rendet, a törvényességet, ami politikai szabadságunk garanciája. *E tekintetben* feltétlenül csatlakozhatunk Nagy József véleményéhez, aki szerint Dante (Marsilius mellett) jogosan tekinthető az első modern politikai filozófusnak.<sup>88</sup>

Ugyanakkor, Gentile is joggal állapítja meg, hogy *az igazi*

---

84 *i.m.*, p.17. Ld. még Benedetti Gábor, *Politika és erkölcs. A liberális eszmerendszer kialakulása* (Doktori disszertáció). ELTE BTK, 2007.

85 Ld. *Monarchia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1984, vol III., p.993.

86 Gentile, *i.m.*, p.199.

87 Dante, *Az egyeduralom*, i.k., p.26.

88 Nagy József, *i.m.*, p.79.

*forradalmat* a skolasztikához képest a *Defensor pacis* jelenti.<sup>89</sup> Alan Gewirth szerint a marsiliusi forradalom nem pusztán egyház és állam viszonyának radikálisan új felfogásában áll, hanem az egész emberfogalom forradalmian új felfogásában.<sup>90</sup> Marsilius ugyanis központi politikai tanításait az emberi cselekedetek *biológiai forrásaira* építi: az emberek természettől fogva vágyódnak a számukra megfelelő életre, illetve a számukra ártalmas dolgok elkerülésére.<sup>91</sup> Marsiliusnál az állam *természetes szükségleteink* kielégítését szolgálja, nem etikai vagy teológiai célokat. Mint Gentile írja, a *Defensor pacis*ban az embert először méltatják („é fatto degno”) úgy, mint aki maga alkotja államát és vallását.<sup>92</sup> Ennek alapja, hogy Marsilius, Arisztotelésszel szemben, emberi természetén nem racionális erényeinket érti, hanem fizikai-biológiai természetünket. Ebből következik a népfeltség elve és az arisztotelészi természetes szolgaság elve közti különbség, illetve, ezzel összefüggésben, *Dante skolasztika elleni lázadásának kiteljesítése*.

A *Defensor pacis* gondolatmenete abból indul ki, hogy az ember csupaszon és védtelenül születik, ezért kell szövetkeznie.<sup>93</sup> Közös biológiai adottságaink sokkal fontosabbak, mint értelmi szintünk eltérései (ahogy majdan Hobbes-nál). „Természetes” urak és szolgák helyett politikai szempontból lényegében egyenlők vagyunk, így az isteni törvénytől megkülönböztetett emberi törvény csak az állampolgárok egészére vonatkozhat.<sup>94</sup> Ennek közvetlen politikai vonatkozása az, hogy – mint Leo Strauss írja – Marsilius szerint egyetlen államban sem a kormány az alapvető politikai hatalom, hanem az emberi törvényhozó, a nép.<sup>95</sup>

---

89 Gentile, *i.m.*, p.198.

90 Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, in Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, vol. 1, Columbia U.P., New York, 1951, p.50.

91 Marsilius of Padua, *The Defensor Pacis*, in Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, vol II., Columbia U.P., New York, 1956, p.12.

92 Gentile, *i.m.*, p.212.

93 Marsilius, *i.m.*, p.18.

94 *i.m.*, p.48.

95 Leo Strauss–Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I.*, Európa, Budapest, 1994, p.385.

A – *dantei előzmények után* – Marsilius által meghatározott politikafilozófiai nézetek, illetve a reneszánsz filozófiai antropológia együtt vezetnek majd az emberi méltóság modern fogalmának kialakulásához.

### 3. Néhány gondolat a dantei méltóság-fogalom utóéletéről

Francesco Petrarca, aki először fordította szembe Platónt és Arisztotelészt,<sup>96</sup> Garin szerint Platón „emberibb”, „humánusabb” filozófiáját hangsúlyozta, amely közvetlenebbül tud válaszolni az ember kérdéseire.<sup>97</sup> Gentile szerint Petrarca mindösszesen három platóni munkát ismerhetett (*Timaios*, *Menón*, *Phaidón*),<sup>98</sup> s bár ezek a lélek mibenlétére vonatkozó nézetét,<sup>99</sup> illetve ennek nyomán az emberi méltóságról alkotott képét közvetlenül is befolyásolhatták, mégis, az igazi hatást az erkölcsfilozófia és a metafizika skolasztikus hierarchiájának megfordításánál kell keresnünk.<sup>100</sup> Mint Kelemen János írja, ez a változás már Danténál megjelenik, akinél a teológiát nem a metafizika, hanem a morálfilozófia követi a hierarchiában. Az *Isteni Színjáték* szerint „az erkölcsfilozófia világítja meg minden más kutatás célját és értelmét”.<sup>101</sup> Petrarcánál, a középkori szemlélethez képest nyilvánvalóan a teológia helyzetében is változás történik; Delio Cantimori szerint a humanistáknál a vallás és a teológia tanai a kulturális élet problémájává válnak – bár a megoldások hasonlóak, a kutatási módszer többé nem teológiai, hanem *etikai*.<sup>102</sup>

---

96 ld. Francesco Petrarca, *A tudatlanságról*, Lazi, Szeged, 2003.

97 Garin, *i.m.*, p.76.

98 ld. Gentile, *Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca*, in Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1968.

99 ld. Petrarca, *Kétségeim titkos küzdelme*, Lazi, Szeged, 1999, p.62.

100 Gentile úgy véli, Petrarca éppen az (arisztotelészi hagyományra épülő) skolasztikus, „lexikális” tudományosság mindenhatósága iránti szkepticizmusával vált a modernitás atyjává. Véleményem szerint azonban ez inkább következménye, mint oka a valódi fordulatnak, az ember megismerése iránti mindenekfölött álló vágynak.

101 Kelemen, *Dante, Petrarca, Vico*, Áron–Brozsek, Budapest, 2007, p.40.

102 Delio Cantimori, *Umanesimo e religione nel rinascimento*, Einaudi, Torino, 1975,



Mármost, ahogy a morálfilozófia „megelőzi” a metafizikát, úgy tolódik a hangsúly az emberi méltóság mibenléténél az értelemtől a szabad akarat felé. Ahogy Kelemen rámutat, a (szabad) akarat tárgya, a jóság fontosabb Petrarca számára, mint az értelem tárgya, az igazság.<sup>103</sup> Trinkaus a humanista gondolkodó mély vallásosságát emeli ki: „az ember méltósága teológiai és filozófiailag [...] Isten felé való felemelkedésének szabadságából és képességéből ered”.<sup>104</sup>

Másfelől akaratszabadságunk, Petrarcánál csakúgy, mint Danténál, politikai szabadságunkkal is összefügg. Trinkaus szerint Petrarca vállalkozásának alapvetően keresztényi karakterét nem zavarja meg a római mintákhoz való fordulása. *Akaratunk szabadságánál* fogva vagyunk képesek végrehajtani erkölcsileg és társadalmilag értékes cselekedeteket.<sup>105</sup> Az akaratszabadság egyik eredménye lehet ilyenformán a politikai szabadság, mely életünkél is fontosabb.<sup>106</sup>

*Marsilio Ficino* Dante *Monarchiájának* első olasz nyelvű fordítása bevezetőjében Platónra hivatkozik, aki szerinte Vergilius közvetítésével hatott a költőre. Ám Ficino szerint nem pusztán a *Monarchia*, hanem elsősorban az *Isteni Színjáték* az a mű, melyre Platón teljes mértékben rányomja bélyegét. Mint fentebb írtuk, Dante szerint a tökéletes boldogság az értelmi erények megvalósításában áll – Ficino azonban Dante-értelmezésénél is összeköti a keresztény és platóni felfogást, amikor azt mondja, hogy a *Commediában* Platón a boldogok, a szerencsétlenek és a kiválóak (akik nincsenek örökre számúzve a boldogok városából) hármasságában inspirálta elsősorban Dantét. Az analógia a lélekrészek hármasságára épül: akiben az értelmes lélekrész uralkodik, az tekinthető

---

p.146.

103 Kelemen, *i.m.*, p.140.

104 Trinkaus, *i.m.*, p.142.

105 *uo.*

106 ld. *Szerencsekívánat és buzdítás Róma város szabadsága kivívóinak*, in *Petrarca levelei*, Gondolat, Budapest, 1962, 128. o.

boldognak Platónnál, ezt követi az, akiben az indulatos lélekrész dominál, s legutoljára maradnak a vágyakozó lélekrész uralma alatt álló szerencsétlenek.

Eugene F. Rice<sup>107</sup> felhívja a figyelmet arra, hogy az emberi méltóság azonosítása az erkölcsi szabadsággal a középkorhoz képest merőben különböző emberideált ihletett a reneszánszban. A szent, a szerzetes és a lovag után az ideális ember *nemes*, de nemessége (Danténál: *gentilezza*) nem születésén múlik, hanem erényeiben áll, mely erények *nem* aszketikusak, és nem feltétlenül a szemlélődéshez kötődnek. A tökéletességről alkotott humanista ideál éppúgy tartalmazza az értelmet, mint a testet, a szemlélődést, mint a *cselekvést*, a lélek jóságát és a *szerencse javait: az egészséget, a szépséget és a jólétet*.

Persze az erénynek fontosabb a szerepe, mint a szerencsének: „nem a szerencse tesz szabaddá, hanem az erény” – mondja már Petrarca,<sup>108</sup> s őt idézi majd *Il Principéje* végén Niccolò Machiavelli is: „erény a téboly ellen fegyverre kap...”.<sup>109</sup> Az erény nem egyszerűen fontosabb, mint a szerencse, hanem az erénynek uralkodnia kell a szerencsén. Ehhez azonban merőben újszerű erény-felfogásra van szükség, ami már nem a platóni erénytanon nyugszik, hanem a római *virtus*-fogalmat felhasználó, ám speciálisan „machiavellista” erénytanon.

A nyugati gondolkodás, Ficino és a reneszánsz antropológia szellemében, ám – Machiavelli nyomán – *az ember valós természetéből* kiindulva alkotja majd újra az emberi méltóság fogalmának alapjait.

---

107 E.F. Rice, *The Foundations of Early Modern Europe*, W.W. Norton & Company, New York, 1970, p.79.

108 Petrarca, *Orvosságok jó és balsors idejére*, in *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat, Budapest, 1984, p.20.

109 Machiavelli, *A fejedelem*, in *Niccolò Machiavelli művei*, Európa, Budapest, 1978, p.83 (az idézet Petrarca *Daloskönyvéből* származik: CXXVI.II.93.s.).

GÁBOR BENEDETTI

**Dante's role in the formation of the philosophical concept  
of *human dignity***

– Abstract –

In the present paper the author intends to point out that Dante had an important role, under certain aspects, in the evolution of early-modern political philosophy, social philosophy, philosophical anthropology and ethics. In the first part he tries to present briefly how the concept of human dignity came to the front from Plato, through Cicero, until the Middle Ages' Christian thinkers, and he also tries to delineate the process by which *human dignity* became connected with the conception of human soul's dignity, with the view on natural equality of humanity, and with the concept of free will. In the second part the author analyses how the earlier views on human dignity were summarized in Dante's work. He also tries to show at which point Dante's theory *transcends* the Middle Ages' theoretical frameworks, partly because of his unique personalism (the unity of the body and the soul), and also by emphasizing (against Scholasticism) human political freedom in *Monarchia*. Finally he presents how Dante's theory on human dignity influenced the analogous conceptions of Petrarca, Ficino and Machiavelli.