

BERÉNYI MÁRK

## *Purgatórium XVI. ének*

### Harmadik párkány: a szabad akarat korlátai

#### I. Interpretáció

##### 1. Az énekről általánosságban

Az *Isteni Színjáték*ban, gyakorta megfigyelhető, amint egy, a kor mélyebb filozófiai vagy éppen teológiai kérdéseit taglaló éneket egy földhözragadtabb, a kor és a földrajzi terület politikai viszonyait taglaló ének követi. A *Purgatórium XVI. éneke* ebből a szempontból igen különleges, mert egy olyan, a középkor egészét meghatározó filozófiai és teológiai problémakör taglalását, mint amilyen a szabad akarat kérdése, még az éneken belül egy nagyon éles cezúra követi, majd Dante egy másik, az adott korban szintén aktuális, ám merőben eltérő témakört, egy politikai témakört, nevezetesen állam és egyház kapcsolatát, ezek egymásnak való alá- vagy fölérendeltségét, illetve ennek jogosságát avagy jogtalanságát taglalja. Az éles cezúrát követően Dante a tőle megszokott hevességgel támadja a kor egyházfőit és megfogalmazza azt a tézist, amely államfilozófiájának alapját képezi: a *két nap elméletét*.

A *Purgatórium XVI. énekében* Dante és Vergilius a hegy harmadik párkányára érnek. Az első kép, ami elének tárul, csillagoktól mentes, vak és szűrő sötétséget fest le, ami utazóinkat meggátolja a látásban. Már ez a nyitójelenet két Vergiliustól kölcsönzött intertextuális elemet is tartalmaz. A párkány vaksötét mivolta és a csillagtalán éj az *Aeneis* soraira utalnak: „*Három vak napon át, három csillagtalán éjen / hánykódtunk, kétségek közt a vizen*” (*Aen.*, III, 203-204, ford. Lakatos I., a további idézetekben is); ugyanez vonatkozik a szereplőket beborító füstre is, amelyet toszkán olasz nyelven a költő az *amaro* „szúrós”, „fojtogató” és a *sozzo* „mocskos” jelzőkkel jellemez. A kép irodalmi előzménye ezúttal is Vergilius *Aeneis*ének egy sora: „[...] *füstöt fú rá, fojtósat*” (XII, 588).

A *Purgatórium* hegyének harmadik párkányán a haragosok

bűnhődnek és ez igen hamar, már az ének kezdetén kiderül. Egy ponton ugyanis Dante hangokat hall, amelyek az *Agnus Dei* imádságot mormolják kórusban. Vergilius magyarázata szerint ezek a tisztuló lelkek az egykori haragosok lelkei. Ezáltal a bűnhődés, illetve az abban rejlő *contrappasso* már az ének elején megmutatkozik: a haragosok, ahogyan az életben folyton ellentétben álltak egymással és széthúztak, a Purgatóriumban kénytelenek egy emberként a vak sötétségben ugyanazt az imádságot ismételni Isten bárányáról, aki elveszi a világ bűneit. Figyeljük meg a szituáció tudatos és szimbolikai szempontból sem elhanyagolható felépítését! A lelkek vak sötétségben vannak. A sötétség és a hozzá kapcsolódó vakság ebben a kontextusban elsősorban a harag jelképeiként értelmezhetők: annak a haragnak a jelképeiként, amely elvakít, és amely meggátolja, hogy a haragos tisztán és világosan gondolkozzék és tisztán átlásson bizonyos szituációkat. A sötétség nem véletlenül az értelem mindenfajta apró lángjának hiányával egyenértékű. A tény, hogy a tisztuló lelkek egy emberként fohászkodnak Isten bárányához, ellentéte mindannak, amit életükben tettek: az életben ellenségeskedtek felebarátaikkal, de itt rá vannak kényszerítve az együttes cselekvésre. Végül az imádság is szimbolikus: egy tradicionálisan keresztény, továbbá hófehér – tehát lelkileg tiszta valamint a feketeségnek és sötétségnek ismét csak szimbolikus ellentétéként megjelenő – jelképtől kérik, hogy vegye el és bocsássa meg bűneiket. Ebben az aktusban benne van az alázatra való nevelés és az arra való rákényszerítés, amely érzés távol áll valamennyi haragos lélek természetétől.

## **2. Marco Lombardo és a szabad akarat**

Egy lélek, Marco Lombardo lelke, a szereplő Dante szavait meghallva, megszólítja a két túlvilági utazót. Marco Lombardo kilétéről a dantisztika viszonylag kevés információval rendelkezik. Feltehetően udvari ember volt, talán nemesi udvarokban tanácsadó is. A nevében szereplő helységmegnevezés nem feltétlenül

származását jelöli, hanem talán csak arra az életrajzi adatra utal, hogy az egykori Marco Lombardo sokat élt a Pó-síkság városaiban, amely tájegység akkoriban Lombardia részét képezte (Delmay 1984: 235). Giorgio Siebzener Vivanti álláspontja szerint Marco Lombardo az adott szöveghelyen valójában maga Dante, és a költő az udvari emberen keresztül fejt ki gondolatait a szabad akaratról (Siebzener Vivanti 1954: 321-322).

Az Ég, ki az első hatást leküldi,  
de nem mind; és ha mind is: adva nektek  
fény, jót keresni, rosszakat kerülni,  
s szabad akarat, mely bár megremeghet  
első harcában ellenséges éggel,  
győz, ha jól táplálkozik és nem enged.

(*Purg.*, XVI., 73-78., ford. Babits M., ha másképp nincs jelölve, a további *Színjáték*-idézetekben is)

Valószínűnek látszik, hogy – legalábbis ami a szabad akaratot illeti – Dante forrásai Arisztotelész, Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás művei voltak. Bizonyos mértékben, ahogyan az majd vizsgálat tárgyát fogja képezni, Severinus Boethius is hatott a költőre. A dantei szabad akarat-koncepció elemzése céljából Étienne Gilson alapműve, *A középkori Filozófia szelleme* segítségével (Gilson 1948: 280-299) vizsgáljuk meg, hogy a felsorolt gondolkodók miként vélekedtek erről, a középkor folyamán oly központinak tartott kérdésről.

Kronológiai sorrendben haladva, az *ily szellemek közt* elsőként Arisztotelész vonatkozó gondolatait vizsgáljuk meg. Bár Arisztotelész egyetlen művében sem tesz említést a szabad akaratról – a filozófus a *proairesis* „választás”, és a többnyire „szabadság” szóval lefordított *éleoutheria* kifejezéseket használja csak –, már világos elképzeléssel rendelkezik a kérdésköréről. Arisztotelész kijelenti, hogy a vegetatív lélek, amely a növényeknek és az állatoknak sajátja, nem rendelkezik a megismerés képességével és léte csak a tényleges létfenntartásra irányul; Arisztotelész szerint az

állatok rendelkeznek érzékelő lélekkel, melyben ha érzékelhető tárgyak sokaságával szembesülnek, törekvés vagy vágy éled az egyik potenciálisan választható tárgy iránt, ám ez a választás értelem (*νοῦς*) hiányában még nem racionálisan átgondolt, morális elvekkel alátámasztott választás; ez utóbbira egyedül az ember képes a benne rejlő értelmes léleknek köszönhetően. Arisztotelész meglátása szerint etikai téren az ember szabadon választ: eldöntheti, hogy a jót avagy a rosszat választja (*Nikomakhoszi Etika*, IV, 2). A dantei gondolkodásmódban – ahogyan az egész középkori gondolkodásban – ez az elmélet visszatükröződik az ember, mint szabad akarattal rendelkező, racionális lény felfogásában, vagyis a kor meglátása szerint Isten ugyanazt a képességet adományozta neki, mint amivel az angyalok is rendelkeznek. Erre a – tehát már Arisztotelésznél fellelhető – koncepcióra utal az *Isteni Színjáték*ban Vergilius, amikor kijelenti, hogy „A tudomány [...] annak aki / jól olvassa, elmondja több helyütt is, / hogy a Természet mindig követi / Isten gondolatát és alkotását” (*Pokol* XI, 97-100, ford. Nádasdy Á.). Szintén arisztotelészi hatást tükröznek Dante *Az egyeduralomban* leírt gondolatai is: „az emberi nem akkor él legjobban, amidőn szabad. [...] Tudnunk kell, hogy szabadságunk első alapelve az akarat szabadsága [...] a dolgokat először felfogjuk, majd miután megértettük, jónak vagy rossznak ítéljük és végül az ítélelhozó vagy megkívánja, vagy kerüli őket. Tehát, az ítélet az elindítója a megkívánásnak [...] Ebből következik, hogy az állatoknak nincsen szabad elhatározásuk, mert a megkívánás mindig megelőzi náluk az ítéletet” (*Az egyeduralom*, I/XII, ford. Sallay G., in Alighieri 1962, a további *Monarchia*-idézeteket illetően is).

Ádám és Éva megteremtésével Isten törvényt is adott nekik nyitva hagyva számukra azt a lehetőséget, hogy maguk is törvényt alkothassanak. Így aztán az isteni törvény semmiféle kényszerítő jelleggel nem bír az emberi akaratra nézve. Ezzel kijelentettük, hogy az emberi szabadság nem jelent mást, mint egy mindennemű kötöttségtől mentes állapotot még az isteni törvény

viszonylatában is.

Szent Ágoston a *Vallomásokban* az embert, mint a saját létezéséről bizonyos, tudó és akaró lényt állítja elének: „E három dolog: lenni, tudni, akarni. Vagyok, tudok, akarok, vagyis: tudó és akaró vagyok; továbbá tudom, hogy vagyok és akarok, s végül: akarok lenni és tudni” (Ágoston 1999; XIII, 11). Az ember rendelkezik tehát a létezés bizonyosságával, amely bizonyosság a múlt élményeiből, vagyis az emlékezetből táplálkozik. Ész és emlékezet kapcsolata Szent Ágostonnál alapvető fontossággal bír. A filozófus ki is jelenti: “Lélek és emlékezet egy és ugyanaz. Hogyan szoktunk valakinek valamit emlékezetébe ajánlani? Azt mondjuk neki: Jól eszedbe vedd! S ha elfelejtünk valamit: nem jut eszembe, kiesett az eszemből. Az emlékezetet magát tehát léleknek (szellemnek, értelemnek, észnek) szoktuk nevezni” (Ágoston 1999; X, 14).

A felsorolt három princípium (tehát az ember létezése felőli bizonyossága, a tudása és az akarata) erős analógiát mutat a Szentháromsággal. Szent Ágoston nem hiába hangsúlyozza a három princípium elválaszthatatlanságát és egységét: „[...] *egységes egy ez a három az eleven valóságban; egy, mint élet; egy, mint lélek; egy, mint lényeg; mennyire nem tűri meg a szétoválasztást!*” (Ágoston 1999; XIII, 11). Ebből kifolyólag a három princípium elválasztása, mindennemű módosítása és a köztük fennálló arányok esetleges eltolása (tehát a mértéktelenség) Isten előtt bűnnek számít. Azonban ha az ember létezik, tud és akar, akkor ő is módosítja a három princípium között fennálló arányt, például azáltal, hogy a tudását elhanyagolja és a kelletténél nagyobb teret enged egy megfontolatlan akaratnak. A tudás elhanyagolása pedig egyenértékű az istentől kapott adomány elhanyagolásával és így közvetetten az Isten iránti szeretet gyengén történő gyakorlásával, és ez okozza majd az egyén szükségyszerű bukását. A helyes arány kérdése és igénye az egész *Isteni Színjátékban* jelen lévő gondolat, ám különösen explicit módon jelenik meg a *Purgatórium* hat sorában: “Sem a Teremtő nem volt soha fogytán, /

sem a teremtmény” – kezdte – “szeretnek, / mely ösztönös, vagy lelki; ezt tudod tán. / Az ösztönből tévedés nem eredhet; / de lelki érzés tévedhet a tárgyban, / vagy: mert nagyon, vagy: mert gyengén szeretget” (*Purgatórium XVII*, 91-96).

Szent Tamás felfogásában – Arisztotelészhez hasonlóan – a szabad akarat mint az *akarat aktusa* jelenik meg. Vagyis Szent Tamás fontos feladatot ró mind az elmére, mind pedig az akaratra, amennyiben az akarat nem irányulhat semmire az elme racionális ítélete nélkül. A *Teológia foglalatában* Szent Tamás kifejti, hogy az emberben természeténél fogva él a szabad akarat, ami miatt a jó keresése nem Isten által vezérelve megy végbe, hanem saját akarata által (*A teológia foglalatában*, I/2, q.113). A *Paradicsomban* ezzel összhangban Beatrice azt állítja, hogy

Isten kegyéből legnagyobb ajándék,  
mit jóságához méltóvá teremtvén,  
legbecesebbnek szánt az égi Szándék,  
az akarat-szabadság: ezt jelentvén  
minden eszes teremtmény akarátja:  
és más se kapta, mint eszes teremtmény.  
(*Paradicsom V*, 19-24).

Mint láthattuk, Dante sorai – legalábbis a szabad akarat terén – meglehetősen eklektikus képet tárnak az olvasó elé. A dantei gondolatsor Arisztotelész, Szent Ágoston és Szent Tamás elképzelései olvasztótégelyének tűnhet. Azonban művében Dante nem egy, a nagy elődökre támaszkodó, kritikátlanul átvett gondolathalmazt tár olvasói elé: meglátásom szerint Dante egy másik szöveghelyen – a középkori egyház elképzeléseivel ellentétben – óvatosan ugyan, de igyekszik árnyalni az akaratszabadság korlátatlanságát és az emberi életre vonatkozólag bizonyos fokú *determinizmusra* hívja fel olvasói figyelmét.

### 3. A szabad akarat korlátai

A szabad akaratban rejlő korlátok és a vele párhuzamosan fellépő determinizmus kifejtése miatt érdemes visszatérnünk a *Pokol* VII. énekére. Ebben az énekben Vergilius kifejti a szereplő Danténak a szerencse mivoltát. A dantei szerencse-képre – Cicero és Vergilius mellett – a legerősebb hatást Boethius *A filozófia vigasztalása* című munkája gyakorolta. A műben a filozófiát jelképező nőalak párbeszédet folytat a Boethius-szereplővel, és a második könyvben említésre kerül a szerencse is. Boethius és Dante szerencse-felfogása számos párhuzamosságot mutat.

Boethius a szerencse magyarázatát illetően egy, a magántulajdon létezését tagadó alaptézisből indul ki. Azt állítja, hogy halandó nem birtokol anyagi javakat, sem pedig méltóságokat. Ezek közül a halandó tehát nem mondhat magáénak egyet sem, hisz ezek a szerencse tulajdonát képezik, melyeket ő tetszése szerint odaítél egyszer egyik, másszor másik halandónak. A műben a szerencsét megszemélyesítő nőalak így szólítja fel a szereplő Boethiust: „Próbáld meg elvitatni tőlem [...] az anyagi javak és a méltóságok tulajdonjogát! Bizonyítsd be, hogy ezek közül akár egyet is magáénak mondhat bármely halandó“ (Boethius 1979; II, 2). Majd azzal folytatja, hogy a halandó *más javainak* a haszonélvezője valahányszor valamit elér, legyenek azok anyagi javak vagy magas hivatalok. A műben megszólaló szerencse ugyanis ekképpen fogalmaz: „Hálásnak kellene lenned, mert más javainak a haszonélvezője voltál; panaszkodásra, mintha a magadét vesztetted volna el, semmi jogod sincs! [...] Gazdagság, rang s más efféle – jog szerint mind az enyém. Úrnőjünknek ismernek el [...] Igenis állítom: ha tiéd volna, ami után sírsz, el se veszíthetted volna semmiképp“ (Boethius 1979; II, 2). Ez a passzus különösen fontos, hiszen benne rejlik Dante ide vonatkozó gondolatainak egy fontos eleme: Danténál, ahogyan az irodalmi előzményt képező boethiusi szövegben is, a szerencse egy meghatározott terület felügyelőjeként van ábrázolva. Dante úgy fogalmaz, hogy amiképpen az égi

köröknek, úgy a földi jelenségeknek is van egy vezetője, egy irányítója. Boethius kimondja, hogy a szerencse úrnő, akit főhatalmukként ismernek el a gazdagság, a rang és minden efféle földi hívság. Tehát a szerencse erő, amely a markában tartja mindezen dolgokat. Ám e földi javakat saját tetszése szerint forgatja és ítéli oda. Danténál megjelenik ez a gondolat, miszerint a szerencse kiszámíthatatlan és rendkívül gyorsan változtat az egyes emberek élethelyzetén: „Az, aki túlra mindent kilátott, – mondja Dante – egeket alkotott s vezért azoknak, [...] de éppen úgy rendelt szolgát vezérül / azoknak is, kik e földön ragyognak, / hogy jókor egy nép, egy család kezérül / máséra hajtáná a földi jókat“ (*Pokol* VII, 73-80). Ugyanez a gondolat jelentkezik már Boethiusnál is, amikor a szerencsét egy természeti jelenséghez hasonlítja: a tengerhez, illetve ennek kiszámíthatatlan hullámzásához. Ahogy a tenger természetét nem lehetséges megváltoztatni, úgy a szerencsét sem:

A tenger egyszer hívogató simasággal terül el, máskor vihartól s hullámveréstől borzolódik – jogában áll. Engem azonban a telhetetlen emberi mohóság természetemtől idegen állandóságra kötelezzem?! Holott a változás a lényegem, ezt a játékot játszom én szüntelen; forgatni a kereket: hadd pörögjön, s kerüljön felülre, ami alul, s alulra, ami felül volt – ebben telik a kedvem! (Boethius 1979; II, 2).

Amennyiben a leírtak alapján szintézisét kívánnánk adni Dante fortuna-ábrázolásának, azt mondhatnánk, hogy a szerző szerint a szerencse egy olyan égi erő, amelyet egyes kommentátorok egyenesen angyalként értelmeznek (ld. Tollemache 1984: 983-986), amelyre az isteni gondviselés ráruházta a múltó javak (gazdagság, elismerés, szépség, erő, hatalom, dicsőség, stb.) fölötti felügyeletet. Az ő feladata ezeket elosztani, olykor egyesektől elvenni, majd azt másoknak odaadni. Mivel pedig ő maga is Isten akaratától függ, felesleges az embereknek mind ellenállni az ő akaratának, mind pedig haragudni rá. Ő az ellene irányuló haraggal mit sem törődik, a maga örökös derűjével kiszámíthatatlanul és gyorsan forgatja kerekét, aminek következtében gyakoriak a halandók körében a



sorsfordulók.

Mint láttuk, Dante a *Purgatóriumban* kijelenti, hogy az ember választhat jó és rossz között. Ám ha lehetősége nyílik választani a helyes, avagy a helytelen út között, látszólagos önellentmondásba keveredik, hiszen a *Pokolban* azt sejteti ki, hogy a szerencse segítő avagy gátló tevékenysége nyomán ugyanaz az ember szükségszerűen determinált egy olyan erő által, amelyre semmiféle ráhatással nem bír, és amely erő következtében nem nyílik lehetősége választani a lehetséges utak között. Úgy vélem, az ellentmondás csupán látszólagos és feloldható, hiszen a szerencse csak az anyagi javakra bír ráhatással valamint ez utóbbiak elosztására illetve újraelosztására, és semmi szín alatt sem határozza meg az egyén morális döntéseit. Nem csak Boethius, hanem már Szent Ágoston is hasonló gondolatokat fogalmaz meg *A szabad akaratról* című művében, amikor kifejti, hogy a bűnös vágy „azon dolgokra iránti szeretet jelenti, melyeket akaratumk ellenére elveszíthetünk„ (Ágoston 1989; I, 31).

A vizsgált szöveghelyek alapján úgy tűnik, hogy a dantei koncepció szerint egy igazságos megosztás áll fenn választás terén: morális téren ez individuum dönt saját sorsa fölött, ám nincsen semmi beleszólási joga a világi javak fölötti döntés tekintetében. Más kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy azon kérdésekben, amelyek meghatározzák az egyén földöntúli sorsát (elkárhozás, megtisztulás, avagy üdvözülés), megadatik számára a döntés jogköre, vagyis a szabad akarat érvényesítése; nem így azon kérdések esetében, amelyek csak rövid és mulandó földi létét határozzák meg (vagyon, tisztségek, hivatalok, stb.). Ez utóbbiak esetében semmiféle döntési szabadsággal nem bír az egyén, ezen esetekben csak determináció létezik. Mindezt Vergilius szavai támasztják alá, amikor a *Pokolban* felhívja Dante-szereplő figyelmét arra, hogy mennyire értelmetlen az emberek küzdelme az anyagi javak birtoklásáért egy elmúló és rövid létezés során: „[...] egypercnyi tréfa csak, / ha megadat nekünk ezt-azt a Szerencse - / s az emberfaj ezért marakodik!“ (*Pokol VII*, 61-63,

ford. Nádasdy Á.).

A *Pokol* VII. és a *Purgatórium* XVI. énekében több igen fontos közös vonás lelhető fel. Mindkettőben egy fontos filozófiai téma kerül kifejtésre, amely az egyén szabadságához és/vagy determinációjához kötődik: a *Pokol* VII. énekében a szerencse, míg a *Purgatórium* XVI. énekében a szabad akarat kerül kifejtésre. A másik közös vonás, hogy mindkét énekben a haragosok jelennek meg előbb, mint elkárhozott és bűnhődő lelkek, később, mint tisztuló lelkek. Elsőként vizsgáljuk meg a két ének között fennálló filozófiai-teológiai analógiákat.

Bár a szerencse mint égi erő már-már mint egy angyali lény kerül ábrázolásra a *Színjátékban*, nem tagadhatjuk, hogy már a név kiejtésékor szükségszerűen eszünkbe jutnak bizonyos pogány áthallások (gondoljunk csak *Fortunára*, a szerencse és a sors római istennőjére). Olyan érzése támad az olvasónak, mintha Dante a *Purgatórium*ban szándékosan vissza szeretett volna térni egy, a *Pokol*ban nem tisztázott kérdésre, és a szabad akaratról vallott, a keresztény teológiával, az egyházatyák nézeteivel és a Szentírással tökéletesen megegyező téziseinek kifejtésével szerette volna kiegészíteni az emberi etikáról vallott álláspontját.

Mint említettük, mindkét énekben fellelhetők a haragosok. Mindez pusztán véletlen volna? Carla Casagrande és Silvana Vecchio *A hét főbűn. A bűnök középkori története* című művükben kifejtik, hogy az egyházatyák hosszasan vitatkoztak azon, hogy a haragot a főbűnök sorába emeljék-e. A vita arról folyt, hogy amennyiben a Teremtőnek megadatik, hogy haragra gerjedjen az ember helytelen magatartása láttán, ez talán a teremtménynek is megengedhető. Másfelől a középkor azt vallotta, hogy a harag a májban lakozik. Ugyan miért adott volna Isten májat az embernek, ha aztán megtiltja, hogy haragra gerjedjen? Mindezek a középkor embere számára azt bizonyították, hogy a haragra gerjedés beleillik az isteni tervbe. Ami bűnös azonban, az a *folyamatosan táplált harag*, amely mást sem tesz, csak elvonja az időt Isten szeretetétől. Ismételten csak a helytelen

mérték az, amely visszaköszön ezen bűn megítélésekor (Casagrande-Vecchio 2011: 93-94). Amikor a harag előnti az embert, az vak lesz: nem lát tisztán, nem tud racionálisan gondolkodni. Ilyenkor kihuny benne a racionalitás mindennemű lángja. Ezt a szellemi sötétséget fejezi ki a *Pokolban* a Styx-mocsár sara és iszapja, melyben a haragosok fetrengenek és ütik, marják, harapják egymást; és ugyanezt fejezi ki a *Purgatóriumban* a vak sötétség is, amely meggátolja a lelkeket, hogy az ég felé, Isten felé, az igazság és a világosság felé emelhessék tekintetüket. Ismét csak Boethius az, aki kiemeli az értelem fontosságát mindenfajta döntési folyamat során amikor azt állítja, hogy egy döntés attól válik szabaddá, hogy az individuum racionálisan és tudatosan megismeri választása tárgyát. Nyilvánvaló, hogy a harag állapotában az ember képtelen a szó boethiusi értelmében szabadon dönteni és választani (Gilson 2000: 280-293).

Úgy tűnik tehát, hogy ez az a logikai elem, ami összeköti a két éneket és amely szimbolikusan kifejezi a szabad akarat és a determinizmus párhuzamos létét az emberi élet során. Amikor Dante a *Purgatóriumban* kijelenti, hogy „Az ég, ki az első hatást leküldi, / de nem mind [...]“ (*Purg.* XVI, 73), arra utal vissza, amit a *Pokol* VII. énekében már kifejtett. Történetesen, hogy létünk nem független az ég (itt értsd: a *szerencse*) akaratától.

Allen Mandelbaum modern interpretációja szerint a tudomány és a genetikai kutatások Dantét igazolják, és azt, amit Dante egykor az ég hatásának nevezett, ma a bennünk lévő DNS általi meghatározottságnak nevezzük. Génjeink bizony meghatározzák és gyakorta korlátozzák lehetőségeinket, ízlésünket, preferenciáinkat az élet számos terén (Mandelbaum 2008: 170).

#### **4. Államelméleti kérdések**

Az énekben, miképpen ezt már jelen tanulmány elején jeleztük, Dante megfogalmazza legfontosabb államelméleti tézisét: a *két nap elméletét*. Az elmélet alapja, hogy az adott korban, a politikai

értelemben vett elsőbbség birtoklásáért egymással viaskodó feleknek, a császárságnak és az egyháznak nem egymással szemben álló intézményeknek kellene lenniük, hanem épp ellenkezőleg, komplementer intézményeknek, melyek más és más feladatköröket kellene hogy ellássanak. Dante elmélete szerint a császárság feladata, hogy segítse az alattvalók boldogulását a földi létük során, míg az egyház feladata, hogy felkészítse a nyáját az üdvözülésre.

Dante ezt a gondolatot már *Az egyeduralom* III. könyvében is felvetette. Az adott szöveghelyen a költő kifejti, hogy az égen lévő két égitest, vagyis a nap és a hold két hatalmat szimbolizálnak: az egyházat és a császárságot. Mint azt már jeleztük, a két hatalomnak egyaránt szerepe van az ember boldogulásának előmozdításában és ezek között a hatalmak között nem megengedett az alá- illetve fölrendeltségi viszony. Dante azzal érvel, hogy a Teremtés könyvében a negyedik napra vonatkozólag azt olvashatjuk: „Teremté tehát Isten a két nagy világító testet; a nagyobbik világító testet hogy uralkodjék nappal és a kisebbik világító testet, hogy uralkodjék éjjel” (*Gen.* 1, 16). Dante szerint, ahogyan a *Biblia* sem állít fel semmiféle hierarchikus viszonyt a két égitest között, úgy a két említett hatalom között sem létezhet ilyen. Dante hangsúlyozza ugyanakkor, hogy a holdnak nincsen saját fénye: „a holdnak csak akkor van elegendő fénye, hogyha a naptól kap” (*Az egyeduralom*, III/4). Ezt a képet a továbbiakban mégis árnyalja a költő azzal, hogy hozzáteszi: “[a hold saját fényének hiányából] még nem következik, hogy maga a hold is a nap által van” (*Az egyeduralom*, III/4). Másképpen fogalmazva, hiába kapja a hold a fényét a naptól, a kisebbik égitest nem ez utóbbi által létezik, hanem Isten által. Az, hogy a nap adja a hold fényét, egy Isten által így kívánt mellékes körülmény, s következésképp „Ami létét illeti, a hold semmi módon nem függ a naptól” (*Az egyeduralom*, III/4). Mindezzel megegyező módon Dante azt is állítja, hogy „a világi hatalom nem a lelki hatalomtól nyeri létét, sem erejét, azaz tekintélyét, sem pedig megában vett működését, ellenben tőle kapja, hogy hatásosabban működhessen, a kegyelem fényét, melyet égen és

földön a pápa áldása hint szét” (*Az egyeduralom*, III/4).

Az imént kifejtett nap-hold dualizmus idővel felbomlik, és Mandelbaum szavaival élve, helyébe lép egy *tudományos abszurditás* (Mandelbaum 2008: 170): a két nap elmélete, amely már a *Színjáték* megírása előtt, a költő VI., „az otthonmaradt gonosztevő firenzeieknek” címzett levelében is kifejezésre kerül: „Hiszen ha Delia kettő lehet a mennyben, nem lehet-e kettő Deliusból is?” (*VI. Levél*, ford. Mezey L.). Diána és Apolló Delos szigetén születtek és ebből kifolyólag *Deliusnak* ill. *Delíanak* nevezték őket. Diánának a jelképe a hold volt, míg Apollónak a nap. Delius megkettőződése tehát a nap megkettőződésére utal. Ez a gondolat jelenik meg a *Purgatóriumban* is: „Rómának, ki a világot nevelte, / két Napja volt” (*Purg.* VII, 106-107), ám az idő múlásával az egyházi hatalmat jelképező pásztorbot és a világi hatalmat jelképező kard egy kézbe, az egyházfő kezébe kerültek. Dante szerint ez okozza a világ pillanatnyi rossz morális állapotát.

## II. Parafrázis

1. Buio d’inferno e di notte privata  
d’ogne pianeta, sotto pover cielo,  
quant’esser può di nuvol tenebrata,

*A pokoli sötétség és a minden csillagtól mentes,  
szegényes égbolt alatti éjszaka,  
amennyire az csak felhőktől borítva lehet,*

4. non fece al viso mio sì grosso velo  
come quel fummo ch’ivi ci coperse,  
né a sentir di così aspro pelo,

*nem képezett az arcom számára olyan durva fátylat,  
mint az a füst, amely itt befedett,  
s durva szőre sem mart ennyire,*

7. che l’occhio stare aperto non sofferse;

onde la scorta mia saputa e fida  
mi s'accostò e l'omero m'offerse.

*hogy a szemem nyitva nem is bírta;  
ezért bölcs és megbízható vezetőm  
mellém lépett és felajánlotta a vállát.*

10. Sì come cieco va dietro a sua guida  
per non smarrirsi e per non dar di cozzo  
in cosa che 'l molesti, o forse ancida,

*Ahogyan a vak irányítója után megy,  
hogy ne vesszen el, és hogy ne ütközzön  
olyan tárgynak ami megüti, esetleg megöli,*

13. m'andava io per l'aere amaro e sozzo,  
ascoltando il mio duca che diceva  
pur: «Guarda che da me tu non sia mozzo».

*mentem én is a csípős és mocskos füstben  
hallgatva vezetőmet aki azt mondta:  
„Ügyelj, hogy ne távolodj el tőlem.“*

16. Io sentia voci, e ciascuna pareva  
pregar per pace e per misericordia  
l'Agnel di Dio che le peccata leva.

*Hangokat hallottam, és úgy tűnt,  
mintha valamennyi békéért és kegyelemért imádkozna  
az Isten Bárányához, aki elveszi a bűnöket.*

19. Pur 'Agnus Dei' eran le loro essordia;  
una parola in tutte era e un modo,  
sì che parea tra esse ogne concordia.

*Mindig Agnus Dei volt a kezdete imádságaiknak;  
ugyanazt mondták mind és egyféleképpen,  
és úgy tűnt, mintha teljes egyetértés volna közöttük.*

22. «Quei sono spirti, maestro, ch'í' odo?»,  
diss'io. Ed elli a me: «Tu vero apprendi,  
e d'iracundia van solvendo il nodo».

*„Azok lelkek, mesterem, akiket hallok?“  
kérdeztem én. És ő válaszolt: „Jól érted,  
és a harag csomóját oldják ki.“*

25. «Or tu chi se' che 'l nostro fummo fendi,  
e di noi parli pur come se tue  
partissi ancor lo tempo per calendí?».

*„Hát te ki vagy, aki a mi füstünket kettészeled,  
és úgy beszélsz rólunk, mintha  
az időt hónapokra osztanád még fel?“*

28. Così per una voce detto fue;  
onde 'l maestro mio disse: «Rispondi,  
e domanda se quinci si va sù».

*Így szólt egy hang;  
mire a mesterem azt mondta nekem: „Válaszolj,  
és kérdezd meg, hogy erre lehet-e felfelé menni.“*

31. E io: «O creatura che ti mondi  
per tornar bella a colui che ti fece,  
maraviglia udirai, se mi secondi».

*Mire én: „Óh, lélek, ki megtisztulsz,  
hogy szépen térj vissza ahhoz, aki teremtett téged,  
csodát fogsz hallani, ha elkísérsz.“*

34. «Io ti seguiterò quanto mi lece»,  
rispuose; «e se veder fummo non lascia,  
l'udir ci terrà giunti in quella vece».

*„Én elkísérlek téged, ameddig nekem szabad“,  
válaszolta; „és ha a füst gátolja is a látást,*

*a hallásunk fog összetartani bennünket helyette.”*

37. Allora incominciai: «Con quella fascia  
che la morte dissolve men vo suso,  
e venni qui per l’infernale ambascia.

*Akkor elkezdtem: „Azzal a pólyával,  
amelyet a halál leteker, felfelé tartok,  
és pokoli követjárás után jöttem ide.*

40. E se Dio m’ha in sua grazia rinchiuso,  
tanto che vuol ch’í veggia la sua corte  
per modo tutto fuor del moderno uso,  
*És ha Isten kegyelmébe fogadott engem,  
olyannyira, hogy azt akarja, hogy lássam udvarát  
az újabb gyakorlattól teljesen eltérő módon,*

43. non mi celar chi fosti anzi la morte,  
ma dilmi, e dimmi s’í vo bene al varco;  
e tue parole fier le nostre scorte».  
*ne fedd el, hogy ki voltál a halál előtt,  
hanem mondd el, és mondd, hogy jó felé haladok-e  
az átjáróhoz; és szavaid legyenek a mi irányítóink.”*

46. «Lombardo fui, e fu’ chiamato Marco;  
del mondo seppi, e quel valore amai  
al quale ha or ciascun disteso l’arco.  
*„Lombárd voltam és Marcónak hívtak;  
jól ismertem a világot, és azt a derékséget szerettem,  
amelyre most mindenki részegezte az íját.*

49. Per montar sù dirittamente vai».  
Così rispuose, e soggiunse: «I’ ti prego  
che per me prieghi quando sù sarai».



*Hogy felfelé menj, haladj egyenesen!”*

*Így felelt és hozzátette: „kérlek, hogy imádkozz értem, amikor fent leszel.”*

52. E io a lui: «Per fede mi ti lego  
di far ciò che mi chiedi; ma io scoppio  
dentro ad un dubbio, s'io non me ne spiego.

*És én neki: „hittel fogadom neked,  
hogy azt teszem, amit kérsz tőlem; de szétfeszít  
egy kétely, ha nem kapok rá magyarázatot.*

55. Prima era scempio, e ora è fatto doppio  
ne la sentenza tua, che mi fa certo  
qui, e altrove, quello ov'io l'accoppio.

*Korábban szimpla volt, most megkétszereződött  
szavad által, amely bizonyossá teszi számomra  
most azt a másikat is, ha összevetem vele.*

58. Lo mondo è ben così tutto deserto  
d'ogne virtute, come tu mi sone,  
e di malizia gravido e coverto;

*A világ valóban mentes minden  
erénytől, ahogyan te mondod,  
és gonoszság tölti meg és fedi be;*

61. ma priego che m'addite la cagione,  
sì ch'i' la veggia e ch'i' la mostri altrui;  
ché nel cielo uno, e un qua giù la pone».

*de kérlek, hogy mondd el ennek okát,  
hogy én láthassam és megmutathassam másoknak;  
mert egyesek az égbe helyezik, mások idelentre.”*

64. Alto sospir, che duolo strinse in «uhi!»,

mise fuor prima; e poi cominciò: «Frate,  
lo mondo è cieco, e tu vien ben da lui.

*Előbb hangosat sóhajtott, amely a fájdalomtól  
egy „jaj” lett; majd elkezdte: „Testvér,  
a világ vak és te bizony onnan származol.*

67. Voi che vivete ogne cagion recate  
pur suso al cielo, pur come se tutto  
movesse seco di necessitate.

*Ti akik éltek, minden okot az égnek  
tulajdonítotok, mintha csak mindent  
szükségszerűen magával együtt mozgatna.*

70. Se così fosse, in voi fora distrutto  
libero arbitrio, e non fora giustizia  
per ben letizia, e per male aver lutto.

*Ha ez így lenne, bennetek megsemmisülne  
a szabad akarat és nem lenne igazságos  
jóért boldogságot, rosszért fájdalmat kapni.*

73. Lo cielo i vostri movimenti inizia;  
non dico tutti, ma, posto ch'í' 'l dica,  
lume v'è dato a bene e a malizia,

*Az ég elindítja a cselekedeteiteket;  
nem mondom, hogy az összeset, de akár azt is mondhatnám,  
megadatott számotokra a fény a jóhoz és a rosszhoz*

76. e libero voler; che, se fatica  
ne le prime battaglie col ciel dura,  
poi vince tutto, se ben si notrica.

*és a szabad akarat; amely ha küszködik is  
az első csatákban az éggel,  
végül teljesen legyőzi, ha jól táplálják.*

79. A maggior forza e a miglior natura  
liberi soggiacete; e quella cria  
la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura.

*Ti egy nagyobb erőnek és egy jobb természetnek  
vagytok alárendelve szabadon; és az teremtette  
bennetek az elmét, amely nem áll az ég hatalma alatt.*

82. Però, se 'l mondo presente disvia,  
in voi è la cagione, in voi si cheggia;  
e io te ne sarò or vera spia.

*Ezért, ha a jelenlegi világ tévútra tér,  
bennetek van az ok, az bennetek keresendő;  
és én most számodra igaz elmondója leszek ennek.*

85. Esce di mano a lui che la vagheggia  
prima che sia, a guisa di fanciulla  
che piangendo e ridendo pargoleggia,

*Még azelőtt kerül ki, hogy készen lenne  
annak a kezei közül, aki szereti, az egyszerű lélek  
– akárcsak egy leány, aki nevetve és sírva gyerekeskedik,*

88. l'anima semplicetta che sa nulla,  
salvo che, mossa da lieto fattore,  
volontier torna a ciò che la trastulla.

*aki még semmit sem tud,  
hacsaknem azt, hogy víg teremtője ösztönzésére  
vidáman fordul afelé. ami örömet okoz neki.*

91. Di picciol bene in pria sente sapore;  
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,  
se guida o fren non torce suo amore.

*A kis jónak előbb megérzi az ízét;  
ekkor tévútra lép és fut utána*

*ha egy vezető vagy egy fék nem fodítja vissza szeretetét.*

94. Onde convenne legge per fren porre;  
convenne rege aver, che discernesse  
de la vera cittade almen la torre.

*Ezért kellett a törvény, hogy féket szabjon;  
kellett király, aki felismeri  
az igaz városnak legalább a tornyát.*

97. Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?  
Nullo, però che 'l pastor che procede,  
rugumar può, ma non ha l'unghe fesse;

*A törvények megvannak, de ki tartatja be őket?  
Senki, mert a főpásztor, aki az élen halad,  
kérődzni tud, de a patája nem hasított;*

100. per che la gente, che sua guida vede  
pur a quel ben fedire ond'ella è ghiotta,  
di quel si pasce, e più oltre non chiede.

*Ezért van, hogy a nép, amely látja a vezetőjét  
amint arra sóvárog, amire ő maga is vágyaik,  
azzal táplálkozik és nem kér egyebet.*

103. Ben puoi veder che la mala condotta  
è la cagion che 'l mondo ha fatto reo,  
e non natura che 'n voi sia corrotta.

*Jól láthatod hogy a rossz kormányzás  
az oka annak, ami a világot gonosszá tette  
és nem az, hogy romlott a természetetek,*

106. Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,  
due soli aver, che l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo.

*Rómának, aki a helyes világot teremtette,  
két napja volt, amelyek megmutatták  
mind az egyik, mind a másik utat, a világét és Istenét.*

109. L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada  
col pastorale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada;  
*Az egyik a másikat kioltotta; és a kardot egyesítették  
a pásztorbottal, és az egyik a másikkal együtt  
szükségszerűen rosszul kell, hogy működjön;*

112. però che, giunti, l'un l'altro non teme:  
se non mi credi, pon mente a la spiga,  
ch'ogn'erba si conosce per lo seme.  
*mert egyesítve az egyik a másiktól nem fél:  
ha nem hiszel nekem, gondolj a gyümölcsre  
hiszen valamennyi növény a magjáról ismerhető meg.*

115. In sul paese ch'Adice e Po riga,  
solea valore e cortesia trovarsi,  
prima che Federigo avesse briga;  
*Fent a tájon, amelyet a Po és az Adige öntöz,  
általában érték és jóság honolt  
azelőtt, hogy Frigyes vitába keveredett volna;*

118. or può sicuramente indi passarsi  
per qualunque lasciasse, per vergogna,  
di ragionar coi buoni o d'appressarsi.  
*most ott bárki biztonságban áthaladhat,  
aki szégyenében nem kíván jó emberekkel  
szóba állni vagy hozzájuk közeledni.*

121. Ben v'èn tre vecchi ancora in cui rampogna

l'antica età la nova, e par lor tardo  
che Dio a miglior vita li ripogna:  
*Nos, három agg van még, akikben megveti  
a régi kor az újat, és távolinak érzik a pillanatot,  
amikor Isten jobb létre szenderíti őket:*

124. Currado da Palazzo e 'l buon Gherardo  
e Guido da Castel, che mei si noma,  
francescamente, il semplice Lombardo.  
*Corrado da Palazzo, és a jó Gherardo  
és Guido da Castel, akit inkább  
franciásan a derék Lombardnak hívnak.*

127. Dì oggimai che la Chiesa di Roma,  
per confondere in sé due reggimenti,  
cade nel fango, e sé brutta e la soma». *Mondhatod tehát, hogy a Római Egyház,  
amiért összeolvaszt két hatalmat,  
a sárba hull és bemocskolja magát és a terhét."*

130. «O Marco mio», diss'io, «bene argomenti;  
e or discerno perché dal retaggio  
li figli di Levì furono essenti.  
*„Óh, én Marcóm“, mondtam én, „jól érvelsz;  
és most értem, Lévi fiai miatt  
lettek kizárva az örökösödésből.*

133. Ma qual Gherardo è quel che tu per saggio  
di' ch'è rimasto de la gente spenta,  
in rimprovèro del secol selvaggio?».  
*De ki az a Gherardo, akit te bölcsnek  
nevezel, aki megmaradt az elmúlt  
nemzedékből a vad századot elítélni?"*

136. «O tuo parlar m'inganna, o el mi tenta»,  
rispuose a me; «ché, parlandomi toscó,  
par che del buon Gherardo nulla senta.

*„Vagy félreértettem a beszéded, vagy próbára teszel”,  
válaszolta nekem; „mert bár toszkánul beszélsz hozzám,  
úgy tűnik, mintha a jó Gherardóról semmit sem hallottál volna.*

139. Per altro soprano me io nol conosco,  
s'io nol togliesi da sua figlia Gaia.  
Dio sia con voi, ché più non vegno vosco.

*Más ragadványnevén én nem ismerem,  
hacsak nem a lányán, Gaián keresztül próbálnám meg megnevezni.  
Isten veletek, mert én nem jövök tovább veletek.*

142. Vedi l'albor che per lo fummo raia  
già biancheggiare, e me convien partirmi  
(l'angelo è ivi) prima ch'io li paia».

*Látod már fehérteni a hajnalt, ami  
a füstön átsugárzik, (az angyal itt van)  
és nekem el kell mennem mielőtt feltűnnék előtte.“*

145. Così tornò, e più non volle udirmi.

*Így tért vissza és többet nem akart hallgatni engem.*

### III. Kommentár

1-15. A szerző leírja azt a vak sötétséget, amelyen a túlvilági utazók kénytelenek keresztül menni. Két utalást is találunk Vergiliusz Aeneisére. A vaksötét, csillagtalán éj irodalmi előzménye Vergiliusz „Három vak napon át, három csillagtalán éjen / hánykódtunk, kétségek közt a vízen“ (*Aen.*, III, 203-204) sorai; A szereplőket beborító szúrós és fojtogató füst szintén Vergiliuszra utal: „füstöt fúrá, fojtósat“ (*Aen.*, XII, 588). Ugyanezen terzinákban Dante egy vezető személy által kalauzolt vakhoz hasonlítja magát. Érdemes

megfigyelni a jelzett terzinák két szavát. A kezdő *Buio* 'sötétség' szó [b] hangja a maga bilabiális explozív jellegével kifejezi a sötétség hirtelen való berobbanását a látótérbe. Ugyan ez vonatkozik a *fummo* 'füst' szó, a standard olasztól eltérően megduplázott okkluzív nazális [m] hangjára is. Az előző, XV. énekben Dante utal arra, hogy szereplői előtt feltűnt egy sötét füst: „S im füst egyszerre, fekete, temérdek / (...) tünt föl; / nem volt hely és mód elüle kitérned / s a tiszta eget elvéve szemünkből.” (*Purgatórium* XV, 142-145).

**16-21.** Az *Isteni Színjátékban* viszonylag korlátozott számú szöveghelyen lelhetőek fel imádságok és szent szövegekre való utalások. A *Pokolban* tényleges imádság nem hangzik el, legfeljebb a Sátánt megszólító mondatokkal, illetve a gonoszra való homályos utalásokkal találkozhatunk (Dughera 2003: 393): „*Pape Satan, pape Satan, aleppe*” (*Inferno* VII, 1), „*Vexilla regis prodeunt inferni*” (*Inferno* XXXIV, 1). Az előbbi esetben Plutos fordul a Sátánhoz a titokzatos szavakkal, míg a második esetben Venantius Fortunatus himnusza kerül idézésre, amelyben a középkori költő Lucifert a Pokol királyának nevezi. A *Purgatóriumban* viszonylag magasabb a szent szövegek és az azokból való idézetek száma. A canticában elhangzó imádságok, himnuszok és egyéb szövegek, mind a siettetés szülte feszültséggel vannak telítve (Dughera 2003: 393) és ennek a siettetésnek kiemelkedő példája az Isten bárányához való fohászkodás, hogy az elvegye a bűnöket és a lélek minél hamarabb megtisztulhasson. A leghosszabb imádság a *Mi atyánk*, amelynek egy parafrázált verziója található meg a műben: „Ó, Miatyánk, ki lakozol a mennyekben” (*Purgatórium* XI, 1-24); említésre kerül még az *Üdvözlégy, ég királynője* ima, „*Salve Regina*” (*Purgatórium* VII, 82). Egyéb szent szövegből való idézet – ám nem imádság – az „*In exitu Israel de Aegypto*” (*Purgatórium* II, 46) kezdetű zsoltár, valamint a „*Te lucis ante*” (*Purgatórium* VIII, 13) kezdetű esti himnusz. A *Paradicsomban* valamennyi imádság Isten dicsőítésére hangzik el: immáron nyoma sincsen a korábban tapasztalt feszültségnek (Dughera 2003: 393). A canticában elhangzik az apostoli hitvallás



kezdő sorának parafrázisa: „Hiszek egy Istenben, / egyben, örökben, aki modulatlan“ (*Paradicsom* XXIV, 130-131), valamint az *Üdvözlégy Mária* egy kibővített parafrázisa: „Óh, szűz anyánk, leánya ten Fiadnak, / teremtményeknél nagyobb és szerényebb“ (*Paradicsom* XXXIII, 1-39).

**22-24.** Vergiliusz közli Dantéval, hogy az Isten bárányához imádkozó lelkek a haragosok lelkei. A *contrappasso* felépítése művészi szépségű: ahogyan a haragosokat életük során elvakította a harag felebarátaik iránt, úgy most a vak sötétségben kell imádkozniuk a többi lélekkel teljes egyetértésben a hófehér és tiszta Isten bárányához, aki elveszi a világ bűneit.

**25-33.** Az egyik lélek kiválik a csoportból és megkérdezi a szereplő Dantét, ki ő, hogy úgy beszél, mintha az időt még hónapokra bontva számolná, vagyis mintha még élő ember volna. Az idő hónapokra bontására való utalás talán nem véletlen szófordulat, vagy tán a rím elérése érdekében választott költői megoldás Dante részéről. Érdeemes megfigyelni, hogy az idő az összes *cantica* közül mindössze a *Purgatóriumban* létezik egyáltalán. A *Pokolban* és a *Paradicsomban* a lelkek már nem számolják az időt, hiszen az örökkévalóságig kiterjesztett jelenben élnek. A *Purgatóriumban* ezzel szemben az időt igenis számolják a megtisztuló lelkek, hiszen a Purgatórium egyszer, az utolsó ítélet elérkeztével, meg fog szűnni. Az idő fontos tényezője a megtisztulásnak, és állandóan jelen lévő szempont.

**34-45** A lélek beleegyezik, hogy a két túlvilági utazóval tart mindaddig, amíg neki ez megengedett. Dante vázolja, hogy miért halad keresztül a Purgatóriumon és egyben előmozdítja kettejük párbeszédét azzal, hogy kijelenti, hogy a még ismeretlen lélek szavait mint *kalauz szavait* várja az utazás folytatása végett. Külön kiemelendő a 36-37. sorban fellelhető metafora szépsége és kifejezőereje, amelyben Dante az emberi testet mint pólyát ábrázolja, amelyet majd a halál leteker róla.

**46-49.** Marco Lombardo tömören bemutatkozik. Lombardiai udvari ember volt, aki saját elmondása szerint jól ismerte a világot ill. annak

különféle jelenségeit, azaz nem élt elzárt életet. Erre utal a „világot láttam“ (*Purgatórium* XVI, 47) tömör – a hangsúlytól függően talán pejoratív – kifejezés. Marco Lombardo talán éppen ez által válik hitelessé Dante és az olvasó szemében a szabad akarattal kapcsolatos problematika kifejtésére.

**50-53.** A lélek arra kéri Dantét, hogy az imádkozzon majd érte. Ismét az időtényező és a siettetés jelenik meg az olvasó előtt, hiszen az egyes lelkekért elmondott imádságok az égben meghallgatást nyernek és meggyorsítják a tisztuló lelkek megtisztulását.

**54-63.** Dante felteszi a kérdést, mely az egész ének során olvasható párbeszéd elindítója: Dante arra kíváncsi, mi az oka a világ romlottságának. Érdekes adat, hogy a *Pokol* XVI. énekében Firenze romlottságáról esett szó; a *Purgatórium* XVI. énekében Marco Lombardo elsősorban Észak-Itália romlottságáról beszél; a *Paradicsom* XVI. énekében a szerző majd visszautal ugyan Firenze romlottságára, ám azon ének mégis alapvetően pozitív hangvételű, hisz régi korok dicsőségét idézi fel.

**64-84.** Marco Lombardo kifejti a szabad akaratról vallott gondolatait. Ennek értelmében az emberi életet csak kis mértékben befolyásolják az égi jelenségek. Miután az ember számára megadatott a szabad akarat, ő felelős saját sorsának alakításáért s vele minden jó és rossz cselekedetéért, amelyek aztán meghatározzák a földöntúli létét (kárhozat, megtisztulás avagy üdvözülés

**85-93.** Az ének második hasonlatában Dante a lelket egy kislányhoz hasonlítja, aki nevetve és sírva tölti gyerekkorát, és aki könnyen elcsábul az iránt, ami úgy tűnik, hogy örömet okoz neki. Könnyen az evilági örömök felé fordítja tekintetét, hacsak egy vezető nem állítja meg tévelygésében és nem kormányozza vissza a helyes útra.

**94-96.** A 94. sor egy rendkívül erős cezurát jelöl. Olyan, mintha a költő hirtelen elvágta volna az eddigi gondolatmenetét és egy újba kezdett volna bele. E sortól államelméleti kérdésekre terelődik a szó azáltal, hogy Dante kijelenti, törvényre szükség van, hogy az gátat szabjon a tévelygésnek ám rendkívül nehéz mindezt egy olyan

vezetőtől várni, aki maga is tévúton jár. A „király kell, az Igaz Vár ködborított / tornyát kilátni legalább az égből“ (*Purgatórium* XVI, 95-96) mondatban a *király* az az uralkodó, aki elhozza majd a Dante által remélt egységet Itália számára, a *torony* az igazság, míg az *Igaz Vár* az a hipotetikus állam, amelyben az igazság diadalmaskodik majd. Eredeti, toszkán olasz nyelven az „igaz várat“ a *vera città* kifejezés jelöli. A *Purgatórium* XIII. énekének 95. sorában ugyanaz a *vera città* kifejezés fordul elő. Babits Mihály azon szöveghelyen *egy hazáról* ír, amely egységes hazaként értelmezendő.

**97-102.** Dante kifejti, hogy törvények léteznek, de nincs aki betartassa őket. Nincs ugyanis senki, aki életével példát tudna mutatni. A pásztor (értsd: a pápa) „kérődzhet ugyan, de nincsen neki párosujjú patája“. A homályos utalás valójában egy szokatlan és különös beemelése – egy metafora keretein belül – a mózesi törvényeknek a keresztény kontextusba. Mózes törvényének étkezésre vonatkozó rendelkezései ugyanis kimondták, hogy a zsidó hit követői nem ehetnek olyan állatnak a húsából, mely nem kérődzik és melynek páratlan ujjú a patája, t.i. azon állatok tisztátalanok. Ennek függvényében a pápának számos hiba róható fel: kérődzik ugyan, vagyis járatos a Szentírásban, de patája páratlan ujjú, ami pedig azt jelképezi, hogy az egyházfő jogtalanul avatkozik bele a világi folyamatok alakításába (Vandelli 1929: 443). Pietro Alighieri, akit számos modern kommentátor is idéz, hasonló megközelítést alkalmaz. A kérődzés kérdését nem interpretálja, ám kitér arra a tényezőre, hogy a pata páratlan mivolta jelképezheti az egyházfő kezében jogtalanul összpontosuló spirituális és világi hatalmat (Vandelli 1929: 443).

**103-114.** Kifejtésre kerül Dante híres két nap elmélete mely szerint az antik Rómában két, egymástól elkülönült nap ragyogott. A dantei felfogásban az egyik a politikai, a másik a spirituális hatalmat jelképezi. Ennek a megosztásnak a megszűnése vezetett el az adott kor morális romlásához.

**115-120.** Az Adige és a Pó folyók által öntözött területen, vagyis az

akkoriban még kiterjedtebb, történelmi Lombardia területén egykoron erény uralkodott. Ám amióta II. Frigyes ellentétbe került a pápai kúriával, az erény korszaka véget ért. Dante arra a történelmi időszakra utal, amikor III. Ince (1198-1216) uralkodásától számítva a pápai állam erőteljes befolyást gyakorolt tőle független államok politikai vezetésébe. Érdekes megfigyelni, hogy az eredeti szövegben a konfliktust megelőző időszakot Dante a *valore* (érték) és *cortesia* (udvari erény) jelzőkkel festi le. Ugyanezeket a jelzőket találjuk meg a *Pokol* XVI. énekében is. Ott Iacopo Rusticucci részéről fogalmazódik meg a kérdés és arra irányul, hogy Firenzében élnek-e ezek az erények. A válasz Dante részéről természetesen nemleges.

**121-140.** Marco Lombardo szerint három agg van még, akikben tovább él a régi idők erénye. Ezek az aggok Corrado da Palazzo, Gherardo és Guido da Castel. A három férfiről a dantisztika igen kevés információval rendelkezik. Corrado da Palazzo bresciai nemes volt és Piacenza *Podestà* tisztségét töltötte be; Gherardo da Camino Treviso városkapitánya volt; Guido da Castel pedig emiliai ghibellin nemesként száműzetésben halt meg (Vandelli 1929: 444-445).

**141-145.** Marco Lombardo észreveszi a fehérlő fényeket és félve attól, hogy a tisztuló lelkeket őrző angyal észreveszi közeledését, megáll és elköszön Dantétól és Vergiliustól.

## Bibliográfia

Alighieri 1962 Alighieri, Dante, *Dante összes művei*, (szerk.: Kardos T.), Magyar Helikon, Budapest, 1962.

Alighieri 2003 Alighieri, Dante, *La Divina Commedia* (a c. di S. Jacomuzzi, A. Dughera), SEI, Torino, 2003.

Arisztotelész Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, (ford. Szabó M.), Európa, Budapest, 1987.

Augustinus Augustinus, Aurelius, *A boldog életről. A szabad akaratról* (ford. Tar I.), Európa, Budapest, 1989.

- Augustinus Augustinus, Aurelius, *Vallomások* (ford. Vass J.), Szent István Társulat, Budapest, 1999.
- Boethius Boethius, *A filozófia vigasztalása*, (ford. Hegyi Gy.), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.
- Casagrande-Vecchio Casagrande, Carla – Vecchio, Silvana, *A hét főbűn. A bűnök középkori története* (ford. Falvay D., Gecser O.), Európa, Budapest, 2011.
- Delmay Delmay, Bernard, *I personaggi della Divina Commedia. Classificazione e regesto*, Olschki, Firenze, 1984.
- Gilson Gilson, Étienne, *A középkori filozófia szelleme* (ford. Turgonyi Z.), Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2000.
- Mandelbaum Mandelbaum, Allen, *Lectura Dantis: a canto by canto commentary. Purgatorio*, Un. of California Press, Berkeley, 2008.
- Nádasdy Nádasdy Ádám, *Pokol VII*, in *Műút*, LV/6, 2010/022, pp.33-35.
- Nádasdy Nádasdy, Ádám, *Pokol XI*, in *Műút*, LVI/4, 2011/026, pp.42-44.
- Siebzener Vivanti Siebzener Vivanti, Giorgio, *Dizionario della Divina Commedia*, Olschki, Firenze, 1954.
- Szent Biblia* (ford. Károly G.), Brit és külföldi Biblia-társulat – Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt., Budapest, 1939.
- Tamás Tamás, Aquinói Szent, *A teológia foglalata* (ford. Tudós-Takács I.), Telosz, Budapest, 1994.
- Tollemache Tollemache, Federico, *Fortuna*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giulio Treccani, vol. II., Roma, 1984.
- Vergilius Vergilius, *Aeneis*, in *Vergilius összes művei* (ford. Lakatos I.), Magyar Helikon, Budapest, 1973.

MÁRK BERÉNYI

## Il canto XVI del *Purgatorio*

– Riassunto –

È un fenomeno frequente nella *Divina Commedia* che un canto trattante un argomento filosofico o teologico dell'epoca di Dante, venga seguito da un canto che presenti un tema molto più concreto, come per esempio le questioni politiche del periodo e del territorio geografico dato. Il canto XVI del *Purgatorio* da questo punto di vista è particolare in quanto dopo aver presentato una questione filosofica nonché teologica presente in tutto il medioevo, come il *libero arbitrio*, all'interno dello stesso canto presenta anche un altro argomento, a sua volta fondamentale e fonte di numerose discussioni, come il *rapporto tra Papato e Impero*, il tema della supremazia dell'uno sull'altro e se questa supremazia sia giusta o meno. In seguito, dopo una cesura netta, Dante si schiera contro i papi e i sovrani del suo tempo e spiega ciò che diventerà la base della sua filosofia dello stato: la *teoria dei due soli*.

Il personaggio principale del canto è Marco Lombardo. È tramite le parole dell'uomo di corte lombardo che Dante presenta le proprie idee a proposito del libero arbitrio. Sembra probabile che – almeno per quanto concerne il libero arbitrio – le fonti di Dante siano state le opere di Aristotele, di Sant'Agostino e di San Tommaso D'Aquino. In base a ciò potrebbe sembrare che il pensiero dantesco ivi espresso non sia altro che un crogiolo delle idee dei grandi predecessori. Secondo la mia opinione – come l'ho anche sviluppato nel saggio – nel canto in questione Dante è ben lungi dal presentare ai propri lettori pensieri altrui senza critica e senza l'aggiunta di pensieri propri. Ritengo che altrove – nel canto VII dell'*Inferno* – con cautela ma cerchi di criticare l'assoluta libertà di scelta dell'uomo e contemporaneamente richiami l'attenzione alla possibilità della determinatezza. Il paragone dei due canti rappresenta uno degli argomenti principali del presente saggio.

L'altro grande tema del canto è la presentazione della tesi più importante sviluppata da Dante in materia di filosofia dello stato: la *teoria dei due soli*. In base alla teoria vi è la credenza in Dante che i due poteri più importanti della propria epoca, l'Impero e il Papato, contestanti tra sé il potere politico, non dovrebbero essere delle istituzioni opposte l'uno all'altro bensì, dovrebbero essere delle istituzioni complementarie, atte a svolgere ruoli diversi. Secondo Dante il ruolo dell'Impero dovrebbe essere quello di assicurare il benessere dell'uomo nel secolo, mentre la Chiesa dovrebbe preparare l'individuo alla beatitudine celeste.