

III. Commento

NAGY JÓZSEF

Pokol XI. ének: interpretáció, parafrázis, kommentár *

I. *Interpretáció*

1. *Az ének fő témái – általános áttekintés*

A színhely (a IX. és X. ének folytatásaként) a Pokol VI. körében található Dis városa, melyben a lélek halhatatlanságát tagadó eretnek lelkek tűz-sírokban bűnhődnek. Jelen énekben Vergilius – a már látottak és a még látandók fényében – mindenekelőtt a Pokol morál-architektonikai struktúráját mutatja be Danténak. Valószínűleg a XI. ének lehetett az egyik, mely egyes kritikusokat (pl. Benedetto Crocét) költészet és struktúra inadekvát megkülönböztetésére ihlette a *Színjáték* vonatkozásában. Pedig, mint írja Giuseppe Giacalone, a XI. ének tanulmányozása kiváltképp annak megértését segítheti elő, miképp születik a *Színjáték* struktúrájából annak költészete – s ez olyan megközelítés, mely Giovanni Pascoliéval is bizonyos értelemben összhangban van. Giacalone hangsúlyozza, hogy a *Commedia* alapja nem egy teleológiai ill. allegorikus-didaktikai regény, melyre – mint egyfajta alapra – ráépül a költészet (vö. Giacalone 2005: 248, ahogy Lukács György is értelmezte Dante fóművét), ellenben e *sacro poema* alapja egy sajátos élet-felfogás, egy pszichológiai perspektíva, mely a túlvilág dimenzióit az idő-öröklét dialektikus viszonyában fogja körül: az emberi világ figurális

* Jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. Az első és második rész (*Interpretáció* és *Parafrázis*) előadásként elhangzott az MDT 2014 V. 30-i ülésén. Köszönetem fejezem ki néhai Sallay Gézának nélkülözhetetlen segítségével. E munka egyes témái további, részletesebb kifejtést igényelnek, amelyre egy külön írásban kerül majd sor. Köszönet illeti az alábbi kollégákat hasznos útmutatásaikért és észrevételeikért: Kelemen János (narratológia); Ponori-Thewrewk Aurél (asztrológia/asztronómia); Hoffmann Béla (a dantei Vergilius); Mátyus Norbert (a felső- és alsó-Pokol összefüggésrendszere); Nádasdy Ádám (az *uzsora* szemantikája és a *jogsértés* jelentősége a *Színjáték*ban).

újraértelmezéséről van szó. A földi világ a lelkek beteljesülésének tökéletlen megelőlegezéseként tárulkozik fel, míg a tökéletes beteljesülés a túlvilágon valósul meg. Így a Pokol morális strukturálódása kizárólag az emberi bűnök jogi értelmezésén alapulhat, közvetlen viszonyban a bűnösök szándékaival: a *Színjátékban* Dante az emberiség mély-elemzését jog- és morálméleti szempontból valósítja meg (vö. Giacalone 2005: 247-248).

Jelen énekekben Dante és Vergilius párbeszéde skolasztikus *disputatio*-hoz hasonlítható, melyben a Mester-szerep értelemszerűen Vergiliusé. Vergilius magyarázatának megfelelően a bűn egyfajta *iniuria* (igazságtalanság), az emberi és az isteni törvény áthágása, ami erőszakkal vagy csalással valósítható meg. A hetedik körben a felebarátjokkal és annak javaival (I. alkör), saját magukkal és javaikkal (II. alkör), a természettel, a művészettel és Istennel (III. alkör) szembeni erőszak elkövetői bűnhődnek. A csalás, ami miatt lelkiismeretfurdalást érez az elkövető, felhasználható mind a bizalmatlanságot, mind a bizalmat mutató személlyel szemben. A bizalmatlanokkal szembeni csalást elkövetők a tíz alkörre osztott nyolcadik körben bűnhődnek (csábítók; hízelgők; szimoniákusok; jósok; sikkasztók; képmutatók; tolvajok; álnok tanácsok kiötlői; botrány-keltők; pénzhamisítók). A bizalmat megelőlegezőkkel szembeni csalást elkövetők pedig az utolsó, négy alkörre felosztott kilencedik körben bűnhődnek (Kaina: rokonok elárulói ill. testvérgyilkosok; Autenora: hazaárulók; Ptolomea: vendégek elárulói; Judecca: jótevőik elárulói). Dante kérdésére reagálva (s a hetediket megelőző – a tornácon kívüli – öt körre vonatkozólag) Vergilius Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájára* alapozva a célból magyarázza el az ég (Isten) által elutasított három – a szóban forgó körökben büntetett – diszpozíciót, hogy megkülönböztesse a mértéktelenséget (incontinenza) a gonoszságtól (malizia) és az örült bestialitástól (matta bestialidade). A mértéktelenség az ember életéhez szükséges javakkal való féktelen visszaélés (intemperanza), ami Isten előtt kevésbé nagy bűn: a mértéktelenek (bujálkodók, torkosok, tékozlók,

haragosok és haragban-restek) tehát a Dis városán kívüli körökben bűnhődnek. Vergilius e magyarázatában nem utal sem a Pokol tornácán levőkre, sem az eretnekekre (vö. Giacalone 2005: 248-249). A bizalmat nem-megelőlegzőkkel szemben csalást elkövetők kapcsán mindenképp említést érdemel a tolvajok büntetésének Gabriele Muresu-féle elemzése: ennek megfelelően ez esetben is világos a *contrappasso* érvényesülése, mivel a tolvajok, akik a mulékony dolgok birtoklása szenvedélyének hatása alatt képesek voltak más emberek jogait semmibe venni, a *Pokol* XXIV-XXV-ben elkárhozásukban azt kénytelenek folyamatosan megélni, hogy testük a legelemibb (vagyis a legmulékonyabb) szinten változik át hamuvá ill. szörnyeteggé. Muresu hangsúlyozza: Aquinói Tamás – általa az arisztotelészi *Politika* I. 5-re visszavezetett – elvét, miszerint „semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora” („a tökéletlen mindig a tökéletesért van”: Tamás, II II, Q. 66) Dante a tolvajok bugyrában látványosan kiforgatja (vö. Muresu 1996: 48-49).

Dis lakói határozott akaratukból gonoszak, míg a mértéktelenek az értelem által nem fékezett szenvedélyből követik el bűneiket. Annak ellenére, hogy az őrült bestialitás (Babits fordításában „a bamba baromság”) fogalmát Dante a *Nikomakhoszi Etikából* ill. az ehhez Szent Tamás által a *Summa Theologica*-ban írt kommentárból veszi át, szinte lehetetlen meghatározni. Ezzel összefüggésben szembetűnő, hogy Dante figyelme az általa kiváltképp nagy bűnként számon tartott uzsorára ill. annak példaszerű büntetésére összpontosul. Az uzsora, mint bűn, Istent a természetben és a művészeteken/mesterségeken (arte) keresztül sérti, ahogy sérti az emberi társadalmat is, mivel az uzsorás tagadja, hogy az ember fenntartásának forrása a munka, s ellenben pénz-fialásból él. Kétségtelen, hogy Danténak az uzsorával kapcsolatos negatív tapasztalatai a *comune*-khoz, az észak-itália városállamok pénz-felfogásához köthetők, és ennek kritizálásában a ferences mozgalom is ihlethette (vö. Giacalone 2005: 249).

A Pokolban feltárulkozó morális rendszerrel összefüggésben

Giuseppe Mazzotta is hangsúlyozza, hogy e felosztás a *Nikomakhoszi Etikára* vezethető vissza (vö. *Pokol* XI, 80-81). Amikor Dante megkéri Vergiliust, hogy magyarázza el az eretnokség és az uzsora bűnét, e magyarázat Dante esztétikáját körvonalazza, melyben az uzsora végeredményben a művészet karikatúrája, amely ellentétben áll mind a mesterségek (mint a természet átalakítására irányuló tevékenységek) eredményeivel, mind magával a természettel: „S mert az uzsorás más utat követ: /megveti a természetet, magában /s tanítványában, s reményt másba vet” (*Pokol* XI 109-111, jelen tanulmányban és a kommentárban az idézőjeles magyar citátumok esetében – a további *Színjáték*-idézetekben is – Babits Mihály fordításában). Mazzotta magyarázatának megfelelően a *Pokol* XI-ben az uzsora tulajdonképpen a *poiesis* ellentéte; az uzsora gátolja az arisztotelészi *Fizikára* visszavezethető *művészet/mesterség* (arte) mint *morális erény* gyakorlását, mely egyrészt (a cselekvés szintjén) az elővigyázatossággal (*prudenza*) áll affinitásban, másrészt pedig a gyakorlati ész (*intelletto pratico*) által van meghatározva. E dantei *művészet/mesterség-elmélet* nem a mimézissel, hanem a természet produktív ritmusainak imitációjával kapcsolható össze, és szembeállítható azon öncélú esztétikai gyakorlatokkal, melyek csak kontemplálják a költői formák töredékességét, a természet és a kinyilatkoztatás közti, valamint az emberi és az isteni közti törést (vö. Mazzotta 2009: 159-160). Ezzel összefüggésben megállapítható, hogy a XI. éneknek – miáltal benne ily nagy hangsúlyt kap a bűnök és büntetések szerkezetének ismertetése – a legtöbb *Színjáték*beli énekhez képest kétségtelenül rideg költői tónusa van, de az ember potenciális bűnének és az ehhez kapcsolódó determinisztikus büntetés és bűnhődés magyarázatához valószínűleg ez az adekvát hangnem (vö. Giacalone 2005: 250).

Jurij Mihajlovics Lotman strukturalista szemiotikája egyes alapfogalmainak alkalmazása (mely szemiotikának egyfajta társadalmi szerződés-elméleti dimenziója is tételezhető) segíthet jelen ének megértésében. Mint Giacalone rámutat, a földi életben az

emberek a hit kérdéseit illetően isteni szimbólumokkal, míg az emberek közti viszonyt illetően földi szimbólumokkal élnek. E jelek konvencionális jellege kétféle használatot tesz lehetővé: a megállapodások tiszteletben tartásához az igazság kifejezési eszközöként, illetve a megállapodások megszüntetéséhez a hazugság kifejezési eszközöként használhatók. A kifejezés és tartalom közti autentikus viszony megsemmisítése – mondhatni – a gyilkosságnál is rosszabb, mivel ez egyben maga az Igazság megsemmisítése, s így (pokoli lényegét tekintve) a hazugság forrása. Tehát szilárdan megalapozott logika érhető tetten abban, hogy Dante az igazságtalan cselekményekbe torkolló bűnöket kevésbé tartja súlyosnak, mint a jelek hamis használatának eseteit – történjen azon visszaélés szavakkal, értékekkel, dokumentumokkal, bizalommal, vagy eszmékkel (ez utóbbi eset a képmutatóké és a szimoniákusoké). A dantei felosztásban a legrosszabbak természetesen az árulók, vagyis a megállapodások áthágói és a kötelességek elmulasztói. Míg az igazságtalan tettek mindig egyedi kárt okoznak, a konvencionálisan meghatározott jelviszonyok megtörése az emberi társadalom alapjait semmisíti meg, a földi világot a Sátán birodalmává, pokollá téve, melyben a hazugság uralkodik: a pokolban a jel és annak tartalma közti viszony nem meghatározható, s így a hazugság nem áthágás, hanem maga a törvény (vö. Giacalone 2005: 251; Giacalone szavaival: „è naturale che nell’Inferno domini la menzogna. Qui i rapporti fra il segno e il suo contenuto sono annullati e la menzogna non è un’infrazione alla norma, ma legge”).

2. Kulcs-motívumok és kulcs-szereplők elemzése: II. Anastasius Pápa; a Pokol szerkezete Vergilius előadásában; mértéktelenek/mértéktelenség; uzsora.

A XI. énekben leírtakat gyakran jellemezték *kitérőként* (*digressione*), ám valójában – Vergilius magyarázatán keresztül – egy tudományos előadást olvashatunk a bűnök ill. büntetések Pokolbeli hierarchikus elrendezéséről. Anna M. Chiavacci Leonardi

kifejezésével élve itt egyfajta narratív kíséretű megoldás (espediente narrativo) érvényesül, mely – a többi ének dinamizmusához képest – a jelen éneknek (értelemszerűen a tárgy egyhangúsága miatt, de csak a fejtegetés, s nem az elbeszélés szintjén) statikusságot kölcsönöz. Így még azok körében is, akik a *Színjáték*ra vonatkozólag nem fogadták el Benedetto Croce struktúra-költészet distinkcióját, elterjedt a felfogás, mely szerint a XI. éneknek inkább „funkcionális”, mintsem „művészi” jellege van: e vélekedés alapján az ének funkciója abban merülne ki, hogy felkészíti az olvasót annak megértésére, ami a *Pokol* további énekeiben lesz látható; emellett sokan abban látták relevanciáját, hogy nagyban elősegíti Dante filozófiájának rekonstruálását (vö. Baranski 2000: 151). A XI. ének költői és narratológiai jelentőségének felismerését elsősorban Corrado Calendának, Natalino Sapegnónak és Teodolinda Barolininek köszönhetjük. Fontos Francesco Mazzoni olvasata is, aki jelen ének politikai jelentőségét és a *Színjáték* egészéhez való komplex kötődését emelte ki. Baranski az ének elemzése mentén három kérdésre összpontosít: (1.) Dante viszonyulása a „Filozófiához” annak alapján amit erről elmond; (2.) a költészet és doktrína viszonya, avagy a filozófiai-teológiai doktrína költői megfogalmazása; (3.) az énekekben feltárható azon középkori – irodalmi, filozófiai és vallási – tradíciók, melyek bűn-tipológiát és a bűn eredetére vonatkozó reflexiókat tartalmaznak (vö. Baranski 2000: 152).

Claire Honess hívta fel elsőként a figyelmet annak jelentőségére, hogy a Dis-be való belépéskor nem városi, hanem természetes környezetben találják magukat az utazók (vö. Honess 1995); e helyet közvetlenül Isten teremtette, és a II. Anastasius Pápa sírján olvasható felirat („*Anasztáziusz pápát őrzi e szűk lüreg, mert Photimus tévútra vonta*”); *Pokol* XI, 8-9) éppen erre vonatkozik, visszautalva a *Pokol* kapujának feliratára: „*Nagy alkotóm vezette az igazság; /Isten Hatalma emelt égi kénnyel, /az Ős Szeretet és a fő okosság*” (*Pokol* III, 4-6). A VI. körbe, tehát az eretnekek közé helyezett II. Anastasius alakját illetően, aki 496-498 közt (I. Gelasius-t követően)

volt pápa, kiemelendő, hogy Dante minden valószínűség szerint a *Liber pontificalis*-ra támaszkodó *Decretum Graziani*-ban leírtak alapján vádolta e pápát eretnekséggel (vö. Bertolini 1984: 250; Giacalone 2005: 252, 8.j.).

A Pokol topográfiájára visszatérve kiemelendő, hogy mint minden Isten által közvetlenül teremtett dolog, e topográfia is kiváltképp *szimbolikus*; az emberek, ha nem is értik meg a teremtés misztériumát, kötelesek értelmezni a teremtés „írott” nyomait az „univerzum könyvében”: így lehet elképzelésük – a *vox Dei* üzenetei révén – Istenről. Az ének bevezetésében a „mélység által ontott bűz” (vö. *Pokol* XI, 5) is emlékeztet a *Deus artifex* teremtő hatalmára, azáltal, hogy felidézi a bűn rothadtságának és a pokol mélységének bibliai képét. A Pokol topográfiai struktúrája legfőbbképp Vergilius *Aeneis*-ének VI. énekére vezethető vissza: az itt olvasható pokolbalászállást bibliai elemekkel kiegészítve adaptálja Dante (vö. Baranski 2000: 153-154). Mint mások mellett Marcello Aurigemma is hangsúlyozza, e topográfiai struktúra „több szálon is kötődik a Pokol morális struktúrájához, mivel gyakran a büntetésekkel összefüggésben van elképzelve, mely büntetések pedig – formájukat tekintve – az adott elkövetett bűn neméhez kötődnek a *contrappasso* elve alapján” (Aurigemma 1984: 433-434). Marc Cogan elemzésének megfelelően „ahogy az egyéni bűnök büntetései részletei láthatóvá teszik és megvilágítják a bűnök természetét, úgy a bűnök csoportosítása a pokolbeli tartományokban objektívvé teszi mindazt, amit általában filozófiai distinkciókként tartunk számon. A büntetések (s így a bűnök) egymáshoz való földrajzi közelsége természetes affinitásokat kell, hogy implikáljon e bűnök közt. A körök közti távolságok viszont az adott bűnök természete közti különbséget kell tükrözzék. A tartományok közti földrajzi vagy geológiai elválasztások ill. akadályok *figuratív megfelelői* a lényegileg különböző bűnök megkülönböztetésének. Ellenben ahol nincsenek ilyesféle akadályok ill. elválasztások, s ahol Dante és Vergilius egyszerűen átsétálhat a különböző körök közt, ott mozgásuk

folyamatossága a konkrét bűnök közti lényegi folyamatosság ill. rokonság képe kell legyen” (Cogan 2008: 261-262, kiemelés tőlem, N.J.). Ez szorosan összefügg azzal, hogy a Pokolban „a büntetésekről Dante által adott leírások célja megtestesíteni, konkretizálni, külsődlegessé és láthatóvá tenni azon szándékokat, motivációkat és döntéseket melyek belsőleg alkotják [inform] a különböző bűnöket. Miáltal az elkárhozottak a bűneikben megtestesülő cselekvéseken keresztül bűnhődnek, e büntetések minden bűn mögöttes természetének drámai megjelenítésévé válnak, nyilvánvalóvá téve, ami esetleg elhomályosult vagy rejtve volt az eredeti cselekvésben” (Cogan 2008: 258). Mindezek alapján nem véletlen, hogy a XI. ének kezdetén Dante hangsúlyozottan utal a *Deus artifex*-re, azon Istenre, mely szimbolikusan nyilatkozik meg a teremtésen és a Szentírásan keresztül. Mint már említve volt, az emberek azáltal, hogy a bibliai hermeneutika konvenciói alapján interpretálják ezen isteni jeleket, nem pusztán a morális értelemben vett üdvözülés és elkárhozás útjait ismerik meg (figyelembe véve, hogy a Pokol szerkezete Isten törvényei áthágásának módjait tükrözi), hanem – anagogikus értelemben – fogalmat alkothatnak maguknak az öröklétről is. Jelen ének prológusa tehát, a szimbólumok és allegóriák dantei használatának kiemelésével, világos képet ad az elkárhozottak királyságáról: a jel, exegézis és bűn közti szoros kapcsolatot már maga az ének száma, a 11 is jelzi, ahogy a 11 jelentőségére többek közt Ágoston is utalt a *De Civitate Dei* XV/XX-ban (vö. Baranski 2000: 154).

A XI. ének a tekintetben is jelentős, hogy nagyban utal a XII-XIII. századi (Alighieri szempontjából tehát *kortárs*) interpretáció-elméleti vitákra, melyek határ-álláspontjait egyrészt a (keresztény neoplatonisták részéről hangoztatott) szimbolikus-exegetikai tradíció fenntartása, másrészt az (Arisztotelész művei elterjedése nyomán, s értelemszerűen az arisztotelianusok részéről megfogalmazott) logikai-racionalista megközelítés szükségessége melletti érvek alkották. Az ének bevezetése és Vergilius szavai közt észlelhető

ellentét azt sugallja, hogy Dante mindkét hagyományt pozitívan értékeli, de végeredményben a jelen énekben is Vergilius tanításának jelentőségét hangsúlyozza. Vergilius beszédét több kutató részletesen elemezte (pl. a Giovanni Bosco–Giovanni Reggio és az Emilio Pasquini–Antonio E. Quaglio szerzőpárosok, valamint Tommaso Di Salvo). A Mester beszédének három szekvenciáját (*Pokol* XI, 16-66, 76-90 és 97-111) az elemzők általában egy egységes diskurzus részeinek tekintik, miközben a második és a harmadik részben Vergilius elsősorban Dante kérdéseire reagál. Az elemzők a kereszténységet magyarázó pogány Vergilius esetleges tévedéseinek kiküszöbölése végett *dekontextualizálták* beszédét: a *Pokol* struktúrájának logikája Vergilius magyarázatában (látszólag) magától értetődően Arisztotelészen, Cicerón és Justinianus *Corpus iuris*-án alapul, s itt mintha nyoma sem volna a VIII. ének átmenetileg legyőzött Vergiliusának. Az elterjedt értelmezésektől eltérően Baranski szerint Vergilius beszédének első része önmaga teljes egész: célja a zarándok és mestere által még bejárandó *Pokol*beli körök szerkezetének magyarázata, megvilágítva azon morális logikát is, mely alapján a bűnösök meghatározott csoportja a mély-*Pokol*ban található. A szóban forgó etikai rendszer Cicero *De officiis* című művére vezethető vissza (I XIII 41), melyet Alighieri jelen ének 22-27. soraiban parafrázál: „Minden, égben gyűlölt bűn célja dőre /bántás; s e bántás módját aki kérdi: /feloszlik ketté, cselre és erőre. /De mert a cselet csupán az ember érti, /a csalókat az Úr jobban gyűlölte, /mélyebbre tette, s rájuk több kint mért ki”.

Nem sokkal később Dante-szereplő váratlanul megkérdőjelezi pogány mestere érvelésének adekvátságát („è il pellegrino cristiano che, inaspettatamente, mette in crisi il ragionare pagano e svela la sua parzialità”; Baranski 2000: 157), azáltal, hogy megkérdézi, milyen etikai és büntetés-elméleti viszony áll fenn a már látott, és az ezután következő bűnösök közt (vö. *Pokol* XI, 73-75). Vergilius irritáltan válaszol tanítványa kérdéseire (vö. 76-78, 97-98, 101, 112), mindenekelett azért, mert az e kérdésekre adott válaszait nem tudja

könnyen összeegyeztetni a mély-Pokolról adott korábbi magyarázatával. Látható, hogy Baranski és mások kommentárjaiban (és persze kiváltképp Dante szövegében) ismét nagy hangsúlyt kap, hogy Vergilius-szereplő hermeneutikai-megértési képessége és cselekvési hatóköre *korlátozott*. A Mester válaszában végső tekintélyforrásra, a *Nikomakhoszi Etikára* (VII I 1145) hivatkozik: „«Nem emlékeznel már ama szavakra, /mikkel leírja Etikád a három /állapotot melyet sújt ég haragja? /Mértéktelenség, örvendés a káron, /s bamba baromság. Az első kevésbé /bántja Istent, s kevésbé kell, hogy fájjon»” (*Pokol XI*, 79-84). Mint Baranski hangsúlyozza, Vergilius válasza legfeljebb első megközelítésben adekvát: a Mester magyarázatában ugyan képes egy kategóriába sorolni a II-V. kör bűnöseit (azokat, *akik az értelmet vágyuknak alá rendelik*, vagyis „che la ragion sottomettono al talento”: *Inferno V* 39) a *mértéktelenség* (*incontenza*) címkéjével látva el őket, de a *Nikomakhoszi Etikára* való utalással mégis logikai problémákat vet fel. Mindenekelőtt kérdéses, miképp viszonyul egymáshoz az egész mély-Pokolra kiterjedő cicerói *gonoszság* (*malizia: Pokol XI*, 22) az Arisztotelész-féléhez (82), mely utóbbi, az „őrült bestialitás” kitételével, kizárólag az utolsó három kör egy részét fedi le. Hasonlóképp kérdéses, pontosan mely körök feleltethetők meg a „gonoszásznak” ill. az „őrült bestialitásnak” (vö. Baranski 2000: 155-157). A mértéktelenség kapcsán – a IX. ének elemzésében már összefoglalt Andrea Ciotti-féle elemzés és a fenti idézet (*Pokol IX*, 79-84) alapján – összességében azt kell szem előtt tartanunk, hogy a mértéktelenség az elkárhozáshoz vezető három, Isten által elítélt diszpozíció egyike. Az indulati alapú *mértéktelenség* természetesen csak a Dis-lakók eretnységéhez viszonyítva fogható fel kevésbé súlyos bűnnek, hisz végeredményben minden bűn *alapelve*; bűnbánás hiányában az inkontinens bűnösök a Pokol II-V. köreiből (a *Pokol V-VIII.* énekeiben), míg a bűnbánó inkontinensek a *Purgatórium* egyes helyein, a harmadik körben (*cornice*) a mérgesekkel (XV 85; XVI 24; XVII 121-123), az ötödik körben a kapzsikkal és a tékozlókkal (XIX

70–XX 1-123), a hatodik körben a torkosokkal (XXV 109–XXVII 57) vannak. Fausto Montanari és Antonino Pagliaro rámutatott, hogy Dante eretnokség-konceptiója lényegi része jogelméletének, mivel Alighieri élesen megkülönböztette az akarat-gyengeséget (melynek fő esete a mértéktelenség) a szándékos rosszindulatú cselekvéstől: e megkülönböztetés alapján található a mértéktelenek Dis-en kívül (vö. Ciotti 1984: 415-417).

Vergilius magyarázata – mivel nem tudja egymással összhangba hozni Arisztotelész és Cicero elveit – inkonzisztenciát rejt magában (s ennek palástolásaképp veti fel Vergilius implicite az eretnokség gyanúját tanítványával szemben): mindez alapján Danteszereplő számára nyilvánvaló, hogy Isten végeredményben minden bűnt egyedi módon kezel. Baranski tehát (az általános interpretációs trenddel ellentétben) leszögezi: a XI. énekben Dante-szerző a *Színjáték* morális rendjében és büntetés-konceptiójában tetten érhető *logikai inkonzisztenciákat* hangsúlyozza. Vergilius az elkárkozás királyságát taglalva (és ismét csak megértési és cselekvési hatókörének korlátai miatt) ténybeli és mulasztásos hibákat is ejt (vö. Baranski 2000: 158-9). A ténybelieket illetően pl. nem korrekt, hogy a cselszövés (frode) kizárólag az ember sajátossága (vö. *Pokol* XI, 25), mivel Lucifer, mint lázadó angyal – akit egyébként a 65. sorban megemlíti a Mester – szintén e bűnt követte el. Az sem adekvát megfogalmazás, hogy „a csalókat az Úr jobban gyűlölte /mélyebbre tette, s rájuk több kint mért ki”, mivel nem bizonyítható, hogy Dante a *Pokol* hierarchiáját a szenvedés mértéke (mint szubjektív tényező) alapján alakította volna ki. A mulasztásokat illetően Vergilius nem említi, hogy a Hét Főbűn rendszere meghatározó a felső-*Pokol* szerkezete tekintetében: e hiányosság azt mutatja, hogy a pogány költő képtelen értékelné a keresztény hit alapjait. Vergilius mélyen hallgat az eretnokségről is, mely genuin értelemben keresztény bűn, ahogy nem beszél a nyelvi bűnök és Rondabugyor (Malebolge) szerkezete közti összefüggésről sem. Összességében a VIII. kör Vergilius-féle leírása sok kívánni valót hagy maga után: az általa

ismertetett bűnök sorrendje nem a valóst követi (vö. *Pokol* XI, 57-60), továbbá a VIII. és IX. alkör lakóinak a *hasonló mocskossággal* („simile lordura”: *Inferno* XI, 60) való közös jellemzése által mintha megfeledezne arról, hogy Rondabugyor – a tized tökéletes számként felfogó keresztény szám-szimbolika elveivel összhangban – tíz részből áll. Vergilius tehát a kereszténységet és az isteni misztikumot – saját racionalitására alapozva – pogány-filozófiai érvekkel próbálja alátámasztani: így azonban csak igen hiányosan képes számot adni a *Pokol* szerkezetéről. Vergilius magyarázatának ilyesféle bemutatásával Dante az – általa egyébként igen nagyra tartott – antikvítás, így Vergilius gondolkodásának korlátaira mutat rá: a Mester (a Dante által itt felidézett korabeli interpretáció-elméleti viták kontextusában) elvileg a keresztény arisztotelizmus szóvivője, s az ő érvelési hiányosságainak szemléltetésével válik világossá, hogy Alighieri a szimbolikus-exegetikai episztemológia híve (vö. Baranski 2000: 158-159), fenntartva, hogy mivel a *Színjátékban* Vergilius száján is Dante-szerző szólal meg, így a Dante-Vergilius párbeszédekben Dante-szerző belső vívódásai nyernek kifejezést.

Mint látható, jelen énekben ill. Dis tematikájával összefüggésben Dante több szempontból és kielezeten mutatja meg Vergilius intellektusának és hatókörének korlátait. Alessandro Ronconi hangsúlyozza, hogy a *Színjáték*beli Vergiliust lehetetlen megérteni Dante etikai-eszkatológiai-teológiai koncepciójától függetlenül. Vergilius a IX. énekben a bukott angyalokkal szemben tette először próbára hatalmát – sikertelenül, mire egy felsőbb erő beavatkozását várta: e ponton fontos, hogy (Dante felfogásában) Vergilius nem pusztán az eretnekekkel, hanem Dis – avagy a mély-*Pokol* – minden, a *jogsértés* (*ingiuria*) fogalma által egységesen jellemzett lakójával szemben erőtlen (vö. Ronconi 1984: 1042; vö. Valente 1984: 449).

Alighieri episztemológiájára visszatérve leszögezhető, hogy racionalizmus-kritikai álláspontját Dante a *Színjáték* egészében fenntartja, és a jelen ének hátralevő részében is – különböző

aspektusok szerint – a szimbolikus-exegetikai álláspontot védelmezi. Ezt mutatja az uzsorára vonatkozó (jelen tanulmány bevezetésében már érintett), továbbra is kérdés-felelet formájában előadott kritikai diskurzus (vö. *Pokol* XI, 94-111), melynek azonban az énekbeli kiemelt szerepeltetése Baranski szerint felettébb önkényesnek és az énekekben bármiféle előzményt nélkülözőnek tűnik: nem érthető, hogy a bűnök és büntetések általános szerkezetének ismertetését követően Dante miért tér rá hirtelen egy specifikus bűn elemzésére, mint ahogy az uzsora kiválasztása sem indokolható, nem is említve, hogy Vergilius magyarázata ez esetben sem kielégítő. Baranski számára (ezzel Mazzottaétól bizonyos tekintetben eltérő álláspontot kialakítva) az uzsoráról szóló diskurzus valójában ürügy, hogy Alighieri – egy tágabb kontextusban – másról is beszéljen. Vergilius válasza két részre osztható: az első (*Pokol* XI, 97-105) az uzsorára vonatkozó általános, míg a második (106-111) specifikus tétel. Mint Ovidio Capitani hangsúlyozza, Vergilius magyarázatában lényeges mozzanat, hogy a VII. körben tartózkodókat három részre osztja: a felebarátjukkal, az önmagukkal és az Istennel ill. a természettel szemben erőszakosokéra; ez utóbbiak közé sorolódnak – mint tehát a természettel szembeni erőszakos bűnösök – Sodoma és Caorsa (a dél-franciaországi Cahors) lakói, akik „uzsorásként” is meg lettek bélyegezve (vö. „Véremet inni immár készülőben /cahors és gaszkony...”: *Paradicsom* XXVII, 58-59). Hogy Dante a *Pokol* XI e helyén fontosnak tartja az uzsora mint bűn bírálatát, ismét a kortárs vitákban való jártassága tényét erősíti meg. Capitani rámutat, hogy bár Remigio de’ Girolami *De peccato usurae* című műve (mivel valószínűleg Alighieri száműzetése után íródott) nem gyakorolhatott hatást Dantéra, szembetűnő az uzsorásokat sújtó büntetés analóg jellege a két szerzőnél (vö: Capitani 1984: 852; Gentili, *Remigio de’ Girolami*).

Mint már említve volt, Vergilius magyarázatában Arisztotelész tekintélyére alapoz, amint meghatározza Isten és teremtése, valamint az ember és alkotásai közti viszonyt: „«A bölcsészet» – szölte ő – «ki

jól megérti, /jegyzí többhelyt, hogy a természet útja /honnan vette folyását s merre tért ki. /Isten esze s munkája volt a kutja. /S ki előtt nyitva áll a[z Arisztotelész] fizikája, /s figyel: nem sok lapot fordítva tudja, /hogy mi a művészetnek főszabálya: /természetet követni mint tanítvány, /s így a művészet Isten unokája” (*Pokol XI, 97-105*). Mint Charles S. Singleton kiemeli, itt Vergilius magyarázatában nyilvánvalók a latin nyelvű Arisztotelész-referenciák (ideértve Aquinói Tamás *Fizika*-kommentárját is: *In VIII libros Phisycorum Aristotelis Expositio* II lect. IV, XIII; vö. Capitani 1984: 852), így is szembetűnő Dante részéről a művészet/mesterség ill. a *Deus artifex* jelentőségének implicit hangsúlyozása, ami inkább neoplatonikus, mintsem arisztotelianus szemléletből fakad: az *arte* az, ami Istent, a természetet és az emberiséget egybefogja. A *Deus artifex*-re való implicit utalás révén az ének konklúziójának hangneme a bevezetésével mutat párhuzamot: a szimbolikus-exegetikai tradíció iránt észlelhető dantei preferencia jelen énekben mintegy foglyul ejti a „Filozófiát”. Válasza idézett első felében – implicit formában – Vergilius mintha az arisztotelizmust helyettesíteni akarná a szimbolizmussal, mely utóbbi (Dante álláspontja szerint) a tudományos-racionalista diskurzusnál alkalmasabb a túlvilág témáinak tárgyalására. Válaszának második felében Vergilius (vagyis itt Dante-szerző) e szándéka immár explicit: hogy világossá tegye, milyen értelemben sérti az *uzsora Isten jóságát* (vö. *Pokol XI, 95-96*), így fogalmaz: „S a *Genesis*-t, mindjárt elől kinyitván, /ott megvan, hogy e kettőből [a természetből és a mesterségekből] vegyed, /amiből élsz, családod gyámolítván. /S mert az *uzsora* más utat követ: /megveti a természetet, magában /s tanítványában, s reményt másba vet” (*Pokol XI, 106-111*). E ponton tehát Vergilius, az értelem bajnoka, kifejezésre juttatja, hogy a túlvilág rendjének megértéséhez a *vox Dei*-hez kell fordulni. A Természet ellen ható *uzsora*t (bár megtehetette volna) Vergilius/Dante szándékosan nem arisztotelianus érvekre, hanem a szimbolikus-exegetikai tradícióra – specifikusan a Bibliára – alapozva kritizálja (vö. Baranski 2000: 160-162).

A XI. ének tehát egy hitvallással zárul, melynek középpontjában egyrészt az áll, hogy az arisztotelizmust neoplatonista kontextusban kell értékelni, másrészt (az Ótestamentumra való utalás révén) az, hogy Vergilius a Pokol szerkezetét szükségszerűen csak komoly hiányosságokkal volt képes felvázolni, hiszen magyarázatában nem tárta fel a viszonyt, ami egyrészt a Pokol felépítése, másrészt a Tízparancsolat, a bűnök (pl. Hét Főbűn) és büntetések keresztény tipológiája, s a nyelvi bűnök közt tételezhető. Így Vergilius lényegében nem nyilatkozott olyan tényezőkről és összefüggésekről, melyek szerves részei Dante Pokol-felfogásának (és amelyek – nem melleleg – Pascoli *Színjáték*-exegézisében is kulcsfontosságúak). Mint ennek kapcsán Baranski fogalmaz: „Virgilio, nel suo tentativo di razionalizzare un aspetto del creato divino, che, per definizione, resta al di là delle possibilità conoscitive degli uomini, finisce per banalizzarlo e fraintenderlo [...]”; „l’Inferno, quale creazione della «somma sapienza», deve necessariamente restare – con buona pace di Virgilio – al di là delle possibilità conoscitive della ragione umana” (Baranski 2000: 162-163). Tehát Vergilius-szereplőnek (többek közt a racionalitás allegorikus alakjának) kompetenciáján túl van a (dantei) Pokol megértése. Baranskival e ponton is egyetértek abban, hogy Dante számára az isteni rend megértéséhez (valamennyi tartományban, jelen esetben a Pokolban) az értelem nyilvánvalóan elégtelen; a *Pokol* XI-ben (ill. ezt megelőzően a VIII- és IX-ben) Danténak alkalmá volt/van megmutatni Vergilius (tehát jelen esetben az értelem) korlátait a megértésben – miáltal ezen énekekben Vergilius-szereplő a dantei megjelenítésnek megfelelően *nem* képes maradéktalanul betölteni vezetői funkcióját.

A Pokol (a Purgatóriummal, de kiváltképp a Paradicsommal analóg módon), mivel Isten teremtő hatalmának eredménye, végeredményben felfoghatatlan az emberi értelem számára. Dante a korabeli exegetikai vitákat és az ezekkel kapcsolatos személyes meggyőződéseit egyfajta – hosszú távon vitathatatlanul nagy átütő

erejű – experimentális költészet keretei közt foglalta össze, messze meghaladva ezzel a korabeli költészeti-művészeti formákat, témákat, trendeket, mint ahogy Szent Tamás alapnézeteit is, aki a költészetet a kisebb művészetek (arti minori) közé sorolta. Szigorúan retorikai szinten a XI. ének tekinthető *kitérőnek*, de e kitérőben Dante művészeti és tudományos paradigma-módosulásokat katalizáló nézeteket volt képes költői nyelven megfogalmazni (vö. Baranski 2000: 163).

II. *Parafrázis*

1. In su l'estremità d'un'alta ripa
che facevan gran pietre rotte in cerchio,
venimmo sopra più crudele stipa;

*Egy meredek fal szegélyén,
mely kör-alakban elrendezett kőtöredékekből állt,
jutottunk el egy még kegyetlenebb tömeg fölé;*

4. e quivi, per l'orribile soperchio
del puzzo che 'l profondo abisso gitta,
ci raccostammo, in dietro, ad un coperchio

*és itt, hatalmas intenzitása miatt
a bűznek, melyet a mély szakadék ontott,
egy sírfedél mögé álltunk,*

7. d'un grand' avello, ov' io vidi una scritta
che dicea: «Anastasio papa guardo,
lo qual trasse Fotin de la via dritta».

*melyen az alábbi feliratot láttam:
«Anastasius Pápát őrzöm,
akit Photinus térített le az egyenes útról».*

10. «Lo nostro scender conviene esser tardo,
sì che s'ausi un poco in prima il senso

al tristo fiato; e poi no i fia riguardo».

*«Alászállásunkat jobb késleltetni,
hogy kicsit hozzászokjunk e borzalmas kipárolgáshoz,
és aztán már ne is vegyük észre».*

13. Così 'l maestro; e io «Alcun compenso»,
dissi lui, «trova che 'l tempo non passi
perduto». Ed elli: «Vedi ch'a ciò penso».

*Ezt mondta a Mester; és én: «Valamit találj ki addig»,
mondtam neki, «hogy az idő ne vesszen kárba».
És ő: «Pontosan erre gondolok én is».*

16. «Figliuol mio, dentro da cotesti sassi»,
cominciò poi a dir, «son tre cerchi
di grado in grado, come que' che lassi.

*«Fiam, e sziklák közt»,
kezdte mondani, «olyan három kisebb kör van,
mely lépcsőzetesen szűkül, s amelyet épp magam mögött hagytam.*

19. Tutti son pien di spirti maladetti;
ma perché poi ti basti pur la vista,
intendi come e perché son costretti.

*E körök mind tele vannak elkárhozott lelkekkel;
de hogy ezek látványa is elég legyen számodra,
értsd meg, hogyan és miért kényszerülnek az otlétre.*

22. D'ogne malizia, ch'odio in cielo acquista,
ingiuria è 'l fine, ed ogne fin cotale
o con forza o con frode altrui contrista.

*Minden gonoszságnak, mely az égben gyűlöletben részesül,
a jogsértés a célja, és minden ilyen cél elérése
vagy erőszakkal, vagy cselszövészel bántalmaz másokat.*

25. Ma perché frode è de l'uom proprio male,
più spiace a Dio; e però stan di sotto
li frodolenti, e più dolor li assale.

*De mivel a csalás az ember sajátos bűne,
Kevésbé tetszik Istennek; ezért vannak még alább
a csalók, és még nagyobb fájdalomtól szenvednek.*

28. Di violenti il primo cerchio è tutto;
ma perché si fa forza a tre persone,
in tre gironi è distinto e costruito.

*E körök közül az első az erőszakosoké;
mivel háromféleképp elkövethető erőszak van,
három alkörre oszlik szerkezetileg.*

31. A Dio, a sé, al prossimo si pòne
far forza, dico in loro e in lor cose,
come udirai con aperta ragione.

*Istennek, önmaguknak és felebarátjuknak
okozhatnak kárt, továbbá önmagukban és dolgaikban,
ahogy ezt megértheted szavaimból.*

34. Morte per forza e ferute dogliose
nel prossimo si danno, e nel suo avere
ruine, incendi e tollette dannose;

*Erőszakos halált és súlyos sérüléseket
okoznak embertársukban, és tulajdonukban levő
javaikat gonoszul ellopják illetve elrabolják;*

37. onde omicide e ciascun che mal fiere,
guastatori e predon, tutti tormenta
lo giron primo per diverse schiere.

*itt a gyilkosok és mindenki, aki rosszindulatú,
garázdálkodó – mindezek bűnhődnek tehát,*

az első alkörben, különböző csoportokban.

40. Puote omo avere in sé man violenta
e ne' suoi beni; e però nel secondo
giron convien che senza pro si penta

*Az ember tehet továbbá kárt önmagában
és javaiban; így a második
alkörben van, aki hiába bánja bűnét: nem nyer bűnbocsánatot,*

43. qualunque priva sé del vostro mondo,
biscazza e fonde la sua facultade,
e piange là dov' esser de' giocondo.

*mindenki tehát, aki megfosztja magát világotoktól,
eljátssza és elpazarolja vagyonát,
és ott sír, ahol boldognak kellett volna lennie.*

46. Puossi far forza ne la deitate,
col cor negando e bestemmiando quella,
e spregiando natura e sua bontade;

*Kárt lehet tenni az istenséggel szemben,
a szívben tagadva és káromolva Őt,
a természet és jósága ellen cselekedve;*

49. e però lo minor giron suggella
del segno suo e Soddoma e Caorsa
e chi, spregiando Dio col cor, favella.

*a legkisebb alkör
bélyegzi meg Szodomát és Cahorst,
és azt, aki Istent megvetve veszi Őt ajkára.*

52. La frode, ond' ogne coscienza è morsa,
può l'omo usare in colui che 'n lui fida
e in quel che fidanza non imborsa.

*A család mindig tudatos és lelkiismeret-furdalással jár,
az ember használhatja azzal szemben, aki őbenne bízik
és azzal szemben, aki őbenne nem bízik.*

55. Questo modo di retro par ch'incida
pur lo vinco d'amor che fa natura;
onde nel cerchio secondo s'annida

*Az utóbbi módja a csalásnak, úgy tűnik, megtöri
a természet által létrehozott kapcsolatot;
így a második körben található azok,*

58. ipocresia, lusinghe e chi affattura,
falsità, ladroneccio e simonia,
ruffian, baratti e simile lordura.

*akik képmutatásban, hízelgésben, varázslatban,
hamisításban, tolvajlásban és szentségárulásban,
cselszövésben, sikkasztásban és hasonló alantasságokban bűnösök.*

61. Per l'altro modo quell' amor s'oblia
che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto,
di che la fede spezial si cria;

*A természetes kapcsolat oly módon is megtörhet,
hogy olyasvalakivel szemben követünk el bűnt, aki irántunk tanúsított
bizalmával e kapcsolatot erősítette volna;*

64. onde nel cerchio minore, ov' è 'l punto
de l'universo in su che Dite siede,
qualunque trade in eterno è consunto».

*így a legkisebb körben, mely a világegyetem
azon pontja, ahol Dis trónol,
gyötrődik az örökkévalóságig minden áruló».*

67. E io: «Maestro, assai chiara procede

la tua ragione, e assai ben distingue
questo baràtro e 'l popol ch'e' possiede.

*És én: «Mester, elég világos
a magyarázatod, jól körülírja
e mélységet és azokat, kik benne laknak.*

70. Ma dimmi: quei de la palude pingue,
che mena il vento, e che batte la pioggia,
e che s'incontran con sì aspre lingue,

*De mondd: azok ott az iszapos mocsárban,
akik szenvednek a szélről és az esőtől,
és akik oly keményen szidják egymást találkozásaikkor,*

73. perché non dentro da la città roggia
sono ei puniti, se Dio li ha in ira?
e se non li ha, perché sono a tal foggia?».

*miért nem a vörös városon belül
bűnhődnek, ha Isten haragja ellenük irányul?
és ha nem irányul ellenük, akkor egyáltalán miért bűnhődnek?».*

76. Ed elli a me «Perché tanto delira»,
disse, «lo 'ngegno tuo da quel che sòle?
o ver la mente dove altrove mira?

*És ő nekem azt válaszolta: «Miért tér le őrült módon»,
mondta, «szellemed a megszokott útról?
vagyis elméd mire irányul?*

79. Non ti rimembra di quelle parole
con le quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che 'l ciel non vole,

*Nem emlékszel azon szavakra
melyekkel Etikád tárgyalja
a három, Isten által elítélt diszpozíciót,*

82. incontenenza, malizia e la matta
bestialidade? e come incontenenza
men Dio offende e men biasimo accatta?
*a mértéktelenséget, a gonoszságot és az őrült
bestialitást? és azt, hogy a mértéktelenség
Istent kevésbé sérti és így kisebb büntetést érdemel?*

85. Se tu riguardi ben questa sentenza,
e rechiti a la mente chi son quelli
che sù di fuor sostegnon penitenza,
*Ha ezen ítéletet megértetted,
gondold meg, kik azok
akik feljebb, Dis-en kívül bűnhődnek,*

88. tu vedrai ben perché da questi felli
sien dipartiti, e perché men crucciata
la divina vendetta li martelli».
*és világosan látod majd, hogy azon gonoszok
miért is vannak külön választva, és miért kisebb haraggal
sújtja őket az isteni bosszú».*

91. «O sol che sani ogne vista turbata,
tu mi contenti sì quando tu solvi,
che, non men che saver, dubbiar m'aggrata.
*«Ó nap fénye, mely minden tudatlant megvilágosítasz,
mindig megelégedést okozol, mikor megmagyarázol valamit nekem,
de igazából a kétely nem kevésbé nagy öröm számomra, mint a tudás.*

94. Ancora in dietro un poco ti rivolvi»,
diss' io, «là dove di' ch'usura offende
la divina bontade, e 'l groppo solvi».
*Egy pillantra térjünk vissza egy problémához»,
mondtam, «mégpedig ahhoz, hogy az uzsora miért*

Istent sérti: oldd meg ezt».

97. «Filosofia», mi disse, «a chi la 'ntende,
nota, non pure in una sola parte,
come natura lo suo corso prende
*«A Filozófia», mondta, «annak, aki megérte,
kifejti, és nem is csak egy bizonyos ponton,
hogy a természet miképp fakad*

100. dal divino 'ntellecto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai, non dopo molte carte,
*az isteni elméből és annak teremtő erejéből;
és ha részletesen vizsgálod a Fizikát,
megtalálod, még a mű elején,*

103. che l'arte vostra quella, quanto pote,
segue, come 'l maestro fa 'l discente;
sì che vostr' arte a Dio quasi è nepote.
*hogy az emberek mestersége/művészete, amennyire képes,
a természetet követi, ahogy a tanítvány követi a mestert;
így a mesterség/művészet Isten unokája.*

106. Da queste due, se tu ti rechi a mente
lo Genesi dal principio, conviene
prender sua vita e avanzar la gente;
*E kettőből kell legyen, ha elmédbe idézed
a Teremtés könyve kezdetét,
az emberek életének és túlélésének forrása;*

109. e perché l'usuriere altra via tene,
per sé natura e per la sua seguace
dispregia, poi ch'in altro pon la spene.

*és mivel az uzsorás más úton jár,
a természetet önmagában és annak követőjét is
megveti, a kölcsön-kamatba vetve reményét.*

112. Ma seguimi oramai che 'l gir mi piace;
ché i Pesci guizzan su per l'orizzonta,
e 'l Carro tutto sovra 'l Coro giace,
*De most már kövess, szeretnék tovább haladni,
mert a Halak immár a láthatáron vannak,
és a Göncölszekér a Kóruson van,*

115. e 'l balzo via là oltra si dismonta».
és e meredek partról csak jóval arrébb tudunk majd lemenni».

III. Kommentár

3-7. A "tömeg" (stipa) alatt vélhetően specifikusan a hetedik (míg mások szerint a VII. és a további két) körben bűnhődő lelkek értendők, t.i. Dante és Vergilius a VI. és a VII. kört elválasztó falon haladnak.

8-9. Mint Paolo Bertolini kiemeli, már az első kommentátorok (pl. Benvenuto da Imola) rámutattak, hogy Dante a II. Anastasiust is említő tercinában két (egy IV. ill. egy V. századi) Photinust kever össze. Bertolini szerint nem szükséges feltételezni, mint azt pl. Mark Musa teszi (vö. Alighieri 1995: 92), hogy Dante II. Anastasius Pápát I. Anastasius bizánci császárral (491-518) tévesztette volna össze, mely császár állítólag Photinus püspök hatására vett át Acacius pátriárkára visszavezethető eretnek nézeteket. Benvenuto kommentárja alapján világos, hogy Dante *Photinus* alatt Ancyra-i Marcellus és az említett Acacius azon követőjét érti, aki tagadta Krisztus isteni mivoltát és az Ige megtestesülését; e Photinus († 376) eretnokségét Dante tehát a Thesszaloniki-i Diakónus Photinusnak tulajdonítja, aki több mint száz évvel később, 497-ben járt követként Rómában II. Anastasiusnál, és aki a források alapján – a IV. sz-i

Photinusszal ellentétben – nem volt sem püspök, sem Sirmium-i (vö. Bertolini 1984: 250; Giacalone 2005: 252, 8.j.).

16-51. Vergilius didaktikus hangnemben magyarázza Danténak a Pokol szerkezetét, elsősorban a VII. és a további körökben bűnhődők bűneit és büntetéseit, de több alkalommal visszautalva az I-VI. körökre. 28.s.: a VII. kör az erőszakosoké; ennek három alkörében található a felebarátjukkal/embertásukkal, önmagukkal, valamint az Istennel és a természettel szemben erőszakosok. Az első alkörben a felebarátjukkal ill. azok vagyonával szemben erőszakos cselekményt elkövetők, tehát a gyilkosok és a rablók (28-39.s.), a második alkörben az önmaguk személyével ill. vagyonával szembeni erőszakosok, tehát az öngyilkosok és a tékozlók (40-45.s.), míg a harmadik alkörben az Isten és a természet ellen vétők, tehát az istenkáromlók, a szodomiták és az uzsorások (46-51.s.) bűnhődnek. 30.s.: a VII. kör oszlik három alkörre. 37-39.s.: a gyilkosok és a rosszindulatú garázdálkodók a VII. kör első alkörében bűnhődnek. 41-42.s.: a VII. kör második alkörében vannak azok, aki hiába bánják bűneiket. 49-51.s.: a VII. kör legkisebb alköre bélyegzi meg Szodomát, etc. A tékozlókra vonatkozólag (45.s.) Siro A. Chimenz az exegetikai tradíciótól eltérő értelmezést javasolt, részben a *là (ott)* ambivalens jelentése alapján (hogy t.i. az „ott” a földi világra vagy a túlvilágra vonatkozik); Giorgio Petrocchi elveti e megközelítést és elfogadja a hagyomány által közvetített interpretációt, miszerint a tékozló a földi életében siratja elpazarolt vagyonát, és természetesen e siránkozás is bűne része (vö. Alighieri 1966: 180-181, 45.j.). Giuseppe Vandelli a 48. sorban található *bontade (jószág)* kifejezést – az adott szöveggörnyezetben – a tradíciótól eltérően nem a természet, hanem Isten fogalmával kapcsolja össze; Petrocchi ezen értelmezési kísérletet az alábbiak alapján veti el: jogos feltételezni, hogy Dante mind a természetet megvető szodomitákhoz, mind a természet jószágát megvető uzsorásokhoz szól a szóban forgó szöveghelyen. A természet jósága a 105. sorban megjelölt emberi művészet/mesterség, mely – Dante fogalmazásában – Isten unokája (vö. Alighieri 1966:

181, 48.j.).

52-60. A VIII. körben, vagyis a *Rondabugyorban* (*Malebolge*) a bizalmat nem-megelőlegzőkkel szembeni csalásban (*frode contro chi non si fida*) bűnösök találhatók, tíz alkörre osztva: csábítók; hízelgők; szimoniákusok; jósok; sikkasztók; képmutatók; tolvajok; álnok tanácsok kiötlői; botrány-keltők; pénzhamisítók. Az 52. sorban olvasható *lelkiismeret-furdalásra* (*rimorso della coscienza*) vonatkozó interpretációk három típusa különböztethető meg: (1.) Michele Barbi azt hangsúlyozta, hogy a csalást (Dante szerint is) szükségszerűen kíséri lelkiismeret-furdalás, ellenben a mértékteliségen ill. erőszakon alapuló bűnök elkövetésekor az értelem elsötétülése kizárja e büntudatot. (2.) Bruno Nardi szerint a csalás mindig együttjár a számítással és a tisztességtelen célok eléréséhez szükséges leghatékonyabb eszközök tudatos kiválasztásával: ez tehát az elkövető morális tudatában mindenképp konfliktust idéz elő, aminek eredménye a szóban forgó lelkiismeret-furdalás. (3.) Siro A. Chimenz szerint a kérdéses sor adekvát értelmezése az, hogy minden nem-csaló ember morális tudata jobban sérül a csalás, mint más bűnök láttán. 52.s.: a csalás *a VIII. körben* mindig tudatos és lelkiismeret-furdalással jár, etc. 57.s.: így a második (értsd: *a VIII.*) körben találhatók *alkörönként* azok, etc.

61-66. A IX. kör négy, külön nevet viselő alkörében bűnhődnek a bizalmat-megelőlegzőkkel szembeni csalásban (*frode contro chi si fida*) vétkesek: Kaina: rokonok elárulói ill. testvér-gyilkosok; Autenora: hazaárulók; Ptolomea: vendégek elárulói; Judecca: jótévők elárulói. E passzusok tömörsége olyan szerzőre jellemző, aki mindenképp szem előtt tartja Justinianus *Corpus iuris*-át, melynek egyébként Dante isteni ihletettséget tulajdonított (vö. *Paradicsom* VI). Itt a földi, temporális törvény mintha csak prefigurációja volna azon örök törvénynek, mellyel Isten ítélete a pokolba helyezte az elkárhozott lelkeket, élükön Luciferrel. A 64-65. sorban olvasható pontosítás („[...] ov' è 'l punto /de l'universo in su che Dite siede”) tulajdonképp azt fejezi ki, hogy a Föld – s így a világegyetem –

középpontjában trónol Lucifer. 64.s.: így a legkisebb, vagyis a IX. körben – mely a világegyetem azon pontja, ahol Dis trónol – gyötrődik minden áruló.

67-75. Dante kérdése, melyben a Dis előtt (tehát azon kívül) látott lelkek bűn-státuszát firtatja, megújítja a Mester és közte zajló skolasztikus *disputatio*-t, arra is kínálva alkalmat, hogy Vergilius Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájára* hivatkozzon. 73-74.s.: miért nem a vörös városon, tehát *miért nem Dis-en belül* bűnhődnek, etc.

76-90. A Vergilius válasza felvezetésében észlelhető, első látásra kontextus-idegennek ható megbotránkozás és ironia Nardi szerint a bűnöket absztraktan kategorizáló, az akarat fokozatait ill. a tudatosságot nem-figyelembe vevő teológusok elleni kirohanás (76-78.s.). Vergilius emlékezteti Dantét arra, hogy a *Nikomakhoszi Etika* VII. könyvének elején van megkülönböztetve az Isten által elítélt három diszpozíció: a mértéktelenség/álhatatlanság (incontinenza), a gonoszság (malizia) és az örült bestialitás (matta bestialidade). Az interpretátorok körében a mértéktelenség fogalma lényegében egyértelmű, míg a gonoszságot egyesek rosszindulatnak, mások csalásnak értelmezik. A *matta bestialidade* igen vitatott fogalom: egyesek szerint ez a VI. körben büntetett eretnecség, mások szerint csalás ill. *erőszak*, ismét mások szerint a Pokol valamennyi körét átható, specifikus hellyel nem rendelkező diszpozíció. Antonino Pagliaro – a gonoszságnak a *Nikomakhoszi Etika* alapján történő értelmezése tekintetében – három fokozatot különböztet meg: a társadalmi kötelekek nem-erőszakos megtörése egyszerűen rosszindulat (*malitia*), míg ugyanennek erőszakos formája már állatias gonoszság (*malitia bestialis*), s ezen erőszak extrém formájában állatias örületté (*matta bestialidade*) válik. Nardi (jelentősen leegyszerűsítő) állítása az alábbi: e három diszpozíció megkülönböztetésével – és természetesen az *Etikára* való hivatkozással – Dante kizárólag azt akarta hangsúlyozni, hogy a mértéktelenség kevésbé súlyos bűn, mint a rosszindulat ill. ez utóbbinak említett szélsőséges formája. Így – Nardi gondolatmenete

alapján – a bűnök dantei osztályozásának kritériuma inkább jogelméleti, mintsem teológiai vagy morális előfeltevéseken alapul.

91-93. Giacalone parafrázisának megfelelően: „ó fény, mely minden, tudatlanságtól elhomályosult elmét megvilágítasz, oly nagyon megnyugtatsz, amikor feloldod kételyeim, mivel a kételkedés nem kevésbé kívánatos számomra, mint a tudás. T.i. a kétely adja meg Dante számára Vergilius tudása fényének örömét” (Giacalone 2005: 259, 91.j.).

94-96. Az uzsora az észak-itáliai városállamok (comune-k) gazdasági életében mindennapos gyakorlat volt, mely – a jogiakon túl – morális és vallási problémákat is felvetett. Az Egyház részéről az uzsorára vonatkozó rendeleti szabályozási ill. tiltási kísérletek hiábavalók voltak. Dante e helyen az uzsorát mint *teológiai* problémát vizsgálja. 95-96.s.: (térjünk vissza) ahhoz, hogy az uzsora miért Istent sérti, *nem pedig a felebarátot*: oldd meg ezt.

97-111. Vergilius válaszában fő tézise, hogy Arisztotelész filozófiája több ponton is magyarázatot ad arra, hogy a természet miképp jön létre Isten intellektusából és cselekvéséből. Arisztotelész *Fizika* című művének az elején (II 2) van kifejtve, hogy az emberi mesterség/művészet (arte), amennyire ez lehetséges, oly hűséggel követi a természetet, ahogy a tanítvány követi mesterét: így az ember mestersége (mely az Istentől származó természetet utánozza) Isten unokájának mondható. E tézisek más formában visszaköszönnek a *Vendégségben*: “[T]udni kell, hogy milyen a tiszta mesterség, ahol a természet a mesterség eszköze [...]” (Alighieri 1965: 288-289). A *Teremtés könyvében* leírtak felidézésével látható, hogy Isten a természetet, az emberi lény pedig a mesterségeket hozta az ember szükségletei szerint létre: „az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és megőrizze” (Teremtés I 2:15, in *Katolikus Biblia*, a további Biblia-idézetek esetében is); „az embernek ezt mondta: «mivel hallgattál az asszony szavára és ettél a fáról, jóllehet megtiltottam, hogy egyél róla, a föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján»”

(Teremtés I 3:17); „«arcod veritékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél. Mert por vagy és a porba térsz vissza»” (Teremtés I 3:19). Mindez alapján tehát az embereknek a természet és a művészetek/mesterségek révén kell fenntartaniuk magukat. A kereszténység isteni törvényként írja elő a munkát az ember számára. Az uzorás, miáltal megveti a természetet és a munkát, és másba (a pénz kamatoztatásába) veti hitét, Istennel száll szembe. Nardi a – Dante korához képest – későbbi modernitás társadalmi reformjainak profetikus megfogalmazását látja e szavakban, míg Giacalone szerint Dante itt elsősorban nem próféta, hanem a ferences pauperizmus hatása alatt álló laikus gondolkodó, aki az uzorában az emberiségre leselkedő egyik legfőbb veszélyt látva e súlyos vétek kiküszöbölésének elkötelezett előmozdítójaként lép fel. 101.s.: és ha részletesen vizsgálod *Arisztotelész Fizikáját*, etc. 105.s.: *így, mivel a természet Isten gyermeke, a mesterség/művészet Isten unokája.* 106-108.s.: *e kettőből, a természetből és a művészetből/mesterségből kell legyen – ha felidézed a Teremtés könyve, egyben az Ótestamentum kezdetét – az emberek túlélésének forrása.* **112-115.** Vergilius sürgeti a tovább-lépést, mivel az idő előre haladt: mindezt asztrológiai utalásokkal juttatja kifejezésre. A 113-114. sor parafrázisa: éjjel három óra van, a Halak csillagképe a láthatáron van és megelőzi a Kosét, amelyben a Nap van; a Nagy Medve (ill. ebben a Göncölszekér) csillagképe észak-nyugaton az ég azon részén megy le, ahol a misztrál (vagyis az észak-nyugati szél, amelyet az antikok *Kórusnak* neveztek) fúj.

Bibliográfia

Alighieri Dante Alighieri, *Inferno* (translated by Michael Palma, edited by Giuseppe Mazzotta), W.W. Norton & Company, New York, 2008.

Alighieri Dante Alighieri, *Tutte le opere* (a cura di Italo Borzi, Giovanni Fallani, Nicola Maggi), Newton Compton, Roma, 2005.

Alighieri *Dante's Inferno. The Indiana Critical Edition* (translated and edited by Mark Musa), Indiana U.P., Bloomington, 1995.

Alighieri Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata. Inferno* (a cura di Giorgio Petrocchi), Mondadori, Milano, 1966.

Alighieri *Dante Alighieri összes művei* (szerk. Kardos Tibor), Magyar Helikon, Budapest, 1965.

Aurigemma Marcello Aurigemma *Inferno*, in *EDA*, vol. III, 1984, pp.432-435.

Baranski Zygmunt G. Baranski, *Canto XI*, in Güntert–Picone 2000, pp.151-164.

Bertolini Paolo Bertolini, *Anastasio II*, in *EDA*, vol. I, 1984, pp.249-251.

Capitani Ovidio Capitani, *Usura*, in *EDA*, vol. V, 1984, pp.852-853.

Carrai Stefano Carrai, *Dante e il linguaggio dell'oltretomba. Schemi epigrafico-sepolcrali nella Commedia*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, Anno CXXVII (Fasc. 620), 2010, pp.481-510.

Ciotti Andrea Ciotti, *Incontinenza e incontinenti*, in *EDA*, vol. III (1984), pp.415-417.

Cogan Marc Cogan, *The poetic application of the sturcture of Hell*, in Alighieri 2008, pp.255-263.

Delcorno Carlo Delcorno, *Dare ordine al male (Inferno XI)*, in *Lettere italiane* (Anno LXIII), 2011/2, pp.181-207.

EDA *Enciclopedia dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, voll. I, III, V, Roma, 1984.

Gentili Sonia Gentili, *Remigio de' Girolami*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_(Dizionario-Biografico)/).

Giacalone Giuseppe Giacalone (commento e analisi di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri, Inferno*, Zanichelli, Bologna, 2005.

Güntert–Picone Georges Güntert–Michelangelo Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis, Inferno*, Franco Cesati, Firenze, 2000.

Honess Claire Honess, *City, garden, wilderness: insiders and outsiders in Dante's «Commedia»*, in *New Readings*, I (1995), pp.5-40.

Katolikus Biblia A Katolikus Biblia, Szent István Társulat, Budapest, 2001: <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/>

Mazzotta Giuseppe Mazzotta, *Conclusioni*, in *La poesia della natura nella Divina Commedia* (a cura di Giuseppe Ledda), Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna, 2009, pp.157-166.

Muresu Gabriele Muresu, *I ladri di Malebolge. Saggi di semantica dantesca*, Bulzoni, Roma, 1996.

Pascoli Giovanni Pascoli, *Conferenze e studi danteschi*, Zanichelli, Bologna, 1921.

Ronconi Alessandro Ronconi, *Virgilio*, in *EDA*, vol. V, 1984, pp.1030-1049.

Tamás St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, <http://www.intratext.com/IXT/ENG0023/>.

Valente Vincenzo Valente, *Ingiuria*, in *EDA*, vol. III, 1984, p.449.

JÓZSEF NAGY

Il canto XI dell'*Inferno*

– Riassunto –

Nel presente studio l'autore offre un'analisi e un commento dettagliati del canto XI dell'*Inferno* (con particolare riguardo ai seguenti concetti- e personaggi-chiave: Papa Anastasio II, la struttura dell'*Inferno*, incontinenza e usura), sottolineando il suo carattere eccezionale – in quanto Canto meta-narrativo e meta-etico –, identificando i suoi possibili intertesti e ribadendo la particolare importanza del commento di Tommaso d'Aquino all'*Etica Nicomachea* di Aristotele nell'opera dantesca, basandosi ampiamente sull'esegesi di vari dantisti di rilievo come tra l'altro Baranski, Mazzotta, Muresu, Giacalone, Aurigemma e Capitani.