

Arab-muzulmán hatások a dantei életműben

1. Bevezető gondolatok

Kevésssel Dante irodalmi és filozófiai tevékenységének kezdetét megelőzően keletről olyan hatások érték az akkor ismert nyugati világot, amelyek nagy hatást gyakoroltak az akkori és a későbbi közgondolkodásra.

Az iszlám világ, miután meghódította az Arab-félszigethez közel fekvő területeket, kiterjesztette hatalmát Észak-Afrikára, ahonnan könnyedén elérte előbb a spanyol, majd a francia királyság déli területeit. Békeidőben, a Kr. u. VIII. századtól kezdve egészen a XI. századig, élénk kereskedelem bontakozott ki a két kultúra között, ahogyan azt a fellelt régészeti maradványok is bizonyítják. Ezek az ásatások olyan területeken hoztak napvilágra arab pénzérméket, amelyek soha nem tartoztak a muzulmán világ fennhatósága alá (mint például a Skandináv-félsziget egyes területei, a brit szigetek, vagy éppen Izland). Rendelkezésre állnak továbbá olyan információk is, amelyek azt bizonyítják, hogy nagyszámú genovai és velencei kereskedő élt ezekben az időkben a Földközi-tenger arab kikötővárosaiban. A Nagy Károly által életre hívott keleti missziókért felelős francia protektorátus létrehozásával, valamint megfelelő zarándokházak kialakításával, újraindultak a zarándoklatok a Szentföldre, amelyeket korábban a folyamatos arab katonai betörések miatt fel kellett függeszteni. A IX., X. és XI. század során a zarándokok száma folyamatosan emelkedett és egyes csoportok száma olykor elérte a kétezer főt is. Elkerülhetetlenné vált, hogy a Közel-keletre más és más okokból ellátogató személyek ne kerüljenek kapcsolatba a

muzulmán filozófiai és teológiai tanokkal, illetőleg, hogy hazatérésüket követően, azokat ne közvetítsék az ott élők felé.

Ám ami jelen kutatás tárgya szempontjából talán a legfontosabb, az a Szicíliai Királyság arabok általi kulturális (és nem katonai!) meghódítása. A Szicíliai Királyság leginkább a XIII. század során hasonlított egy muzulmán államra. II. (sváb) Frigyes Szicília királya és a Német-Római Birodalom császára egy multietnikus és multikulturális udvart hozott létre, amely természetéből fakadóan szükségszerűen többnyelvű is volt.¹ Ez volt tehát az a környezet, amelyben az uralkodó utasítást adott az antikvitás hellén filozófusai műveinek latinra történő fordítására, amely művek ugyanakkor már nem minden esetben voltak fellelhetőek eredeti ógörög nyelven, csak annak arab szerzők általi fordításában, akikhez az egyes fordítók így gyakran folyamodtak.

Ezen arab szerzők egyike volt Averroës. Ő volt az a filozófus, aki – Arisztotelész-kommentárjai által – a legnagyobb hatást gyakorolta az akkori nyugati gondolkodásra, és akinek a gondolatai rendre beszivárogtak a kor legfontosabb egyetemein tartott előadásokra is. Az arab filozófus azon elmélete, amely a legnagyobb hatást gyakorolta a nyugati filozófiára, minden kétséget kizáróan az emberi megismerés folyamatával összefüggő teóriája volt, de ezen túl, a jelen tanulmányban teret kívánok szentelni a világ örökkévalóságát, a lélek halhatatlanságát, mi több, a sokat vitatott, úgynevezett „kettős igazságot” fejtegető gondolatainak is. A felsorolt elméletek élénk vitákat váltottak ki a kor tudományos és teológiai berkeiben olyannyira, hogy

¹ Miguel Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, Goodword Books, London, 2008, pp.240-241.

Párizs érseke, Étienne Tempier és az akkori egyházfő, XXI. János hivatalosan is elítélték őket. A magas egyházi méltóságok általi elítélés ugyanakkor nem gátolta meg a vonatkozó gondolatok terjedését olyannyira, hogy *averroizmus* néven egy valóságos filozófiai irányzat született. Averroës és az averroisták gondolatai közötti különbség részletes elemzés tárgyát fogja képezni.

Már most szükséges előrevetíteni, hogy Averroës elsősorban Arisztotelész kommentátoraként szerzett hírnevet, amiből kifolyólag gyakran esik majd szó a görög filozófus azon gondolatairól, amelyek Averroës és későbbi nyugati követői elméletei alapjául szolgáltak. Az averroësi filozófia forrásai bemutatásának egy teljes alfejezetet kívánok szentelni.

A most következő tanulmány tárgyát képezi a már vázoltakon túl Averroës és a legjelentősebb averroista gondolkodó, Brabanti Siger elhelyezése az *Isteni Színijátékban*.

2. Averroës és az averroizmus által kiváltott viták

Averroës, születési nevén *Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd*² (1126. Córdoba – 1198. Marrakesh) filozófus, orvos, matematikus és jogtudós általánosan elterjedt európai megnevezése.

Averroës nagy sikernek örvendett a XIII. és XIV. századi nyugati gondolkodók körében olyannyira, hogy gondolatai egy valóságos filozófiai iskolát hívtak életre. Az arab filozófus hírnevét elsősorban Arisztotelészhez írott komentárjainak köszönheti, amelyekben úgy tűnik, egy olyan új módszertant igyekezett lefektetni az eszmetörténeten belül,

² A latin *Averroës* megnevezés egy fonetikai módosulás következménye. Az *ibn Rushd* összetételt véve alapul, az I kifejezés spanyol nyelven előbb I, majd *Aven* alakot és kiejtést öltött fel. A középkor során a filozófust gyakran, mint *Aven Roshdot* említették, amely ezután hamar felöltötte az *Averroës* alakot.

amely egyszerre tartotta tiszteletben a természettudományokat és az arisztoteli metafizika felfedezéseit anélkül, hogy azok ellentmondásba keveredtek volna más, a filozófus számára úgyszintén kedves eszmákkal, mint például a muzulmán vallási és teológiai hagyomány. Averroës, ugyanis fontosnak tartotta a két tudományterület határozott elkülönítését és veszélyesnek ítélte meg azok esetleges keveredését.

Megbízható források állnak rendelkezésre annak bizonyítékául, hogy az averroësi kommentárok 1212-t követően, Michael Scot skolasztikus filozófus és csillagász latin fordításának következtében jutottak el Nyugat-Európába. Michael Scot 1220-tól tevékenykedett II. Frigyes udvarában³ és a hagyomány szerint ott fordította latinra az Arisztotelész *De Animájához* és *Metafizikájához* írt averroësi kommentárt is.⁴ Scot Arisztotelész-kommentárjához is két Averroës-kommentárt hívott segítségül (a *De caelo et mundo*hoz, illetve a *De Animához* írott Averroës-kommentárt) bevezetve ezzel az arab tudóst az európai kultúra főáramába.⁵ Egy másik filozófus, aki hozzájárult Averroës nyugati filozófia általi megismeréséhez, Hermannus Alemannus, II. Frigyes udvarának egy másik tagja volt. Hermannus, szintén Arisztotelész műveinek magyarázata céljából szintén Averroës-szövegekhez nyúlt ám, ami a legfontosabb, kifejtette, miért tartotta erre a legalkalmasabbnak éppen Averroës műveit. Hermannus nyíltan kijelenti ugyanis, hogy a részben

³ Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf, Paris, 1996, pp.92-93.

⁴ Raoul Manselli, *La corte di Federico II e Scoto*, in Ruedi Imbach-François Xavier Putallaz, *L'averroïsme in Italia*, Accademia dei Lincei, Roma, 1979, pp.61-80.

⁵ Ernest Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Michel Lévy frères libraires éditeurs, Paris, 1866, p.205.

Averroës által jegyzett arab szövegekhez való hozzáférés meglehetősen könnyebbnek bizonyult, mint az eredeti görög szövegek felkutatása, s mi több, az arab szövegek sokkal jobban össze voltak foglalva részben az arab tudósnak köszönhetően.⁶

Az arab filozófus ismerete első ízben egy magister artium 1225-ös párizsi anonim kéziratban lelhető nyomon. Az averroësi tanok 1230 körül kezdtek virágozni és 1260-ig a hatóságok által megtűrt tanokként hivatkozási alapul szolgálhattak az egyetemi kurzusok során⁷

A párizsi Sorbonne XIII. és XIV. századi kézíratai között mintegy kilenc olyan korabeli professzorok által jegyzett iratot találunk, amely averroësi tanokat mutat be. Némelyik kézirat állapota arról árulkodik, hogy szinte napi szinten használhatták őket az egyes egyetemi *lectio*k során. Valamennyi kézirat közül kiemelkedik a 943-as számú kézirat, amely lapszéli jegyzetként a következő glosszát tartalmazza: “*Commentaria ista constiterunt florenos XXX, pretio inaestimabilia, quum in eis veritas philosophiae naturalis et philosophiae primae contineatur tota et perfecta*”.⁸

Valószínűsíthető, ugyanakkor, hogy 1260 környékén paradigmaváltás következett be. A córdobai filozófus műveinek 1212-es feltűnésétől számítva úgy tűnik, ötvenhatvan év kellett ahhoz, hogy az azokban foglalt gondolatokat az egyes gondolkodók ne pusztán segédanyagként

⁶ „Assumpsi ergo editionem Averod determinativam dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse aliquid intelligibile elicere potuit ab ipso” (Hermannus Alemannus szavai Arisztotelész *Poetikájához* írt saját kommentárja kapcsán; idézi Renan Ernest, *ibidem*, pp.211-212).

⁷ Jean-Pierre O.P. Torrell, *Aquinói Szent Tamás élete és műve* (ford. Kovács Zsolt), Osiris, Budapest, 2007, p.33.

⁸ Ernest Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Michel Lévy frères, Paris, 1866, pp.272-273.

hasznosítsák egyetemi kurzusaik során, hanem azokat filozófiai rendszerükbe beépítve, ez utóbbiak részének tekintsék. Az adott tanok ezáltal beépültek a nyugati filozófia rendszerébe, mitöb, egyes teológiai kérdések magyarázatának alapjául is szolgáltak, ami már elfogadhatatlanná vált a korabeli teológusok és egyházi méltóságok szemében. Ez a fajta intollerancia nem kizárólagosan az averroësi művekre korlátozódott. Az arab filozófus műveinek sikere nagymértékben összefügg más, az adott korban hivatkozási alapul szolgáló nyugati filozófusok műveinek sorsával.

Az arisztotelianus filozófusok körében egyre hevesebb vták bontakoztak ki a létrejött két irányzat képviselői között: egyik oldalon álltak azon teológusok – ide értve a domonkos-rendieket –, akik megkísérelték a görög filozófus elveit összeegyeztetni a krisztusi tanításokkal, míg másfelől álltak az úgynevezett “latin averroisták” – köztük Brabanti Siger és Dáciai Boëtius, illetve a párizsi facultas artiuma oktatói karának egy jelentős része –, akik legfontosabb kommentátora, Averroës kommentárjai alapján kívánták interpretálni Arisztotelészt. Ám a córdobai filozófus tanai több ponton öszeütközésbe kerültek a keresztény doktrínával.

1267-ben Szent Bonaventura határozottan támadta az averroistákat, majd ezt követően, 1270-ben, a domonkos-rendi teológus, Aegidius de Lessinia egy Albertus Magnusnak címzett levelében elítélt tizenöt averroista mester által vallott tanítást. Ugyanebben az időszakban az egyházi adminisztráció két alkalommal is fellépett az említett tanok ellen. Mindkét fellépés végrehajtója Étienne Tempier párizsi érsek volt, aki 1270-ben nyilvánosan elítélt tizenhárom – véleménye szerint a pogány filozófia által befolyásolt – tézist. Ezen tézisek némelyike még csak nem is arisztotelészi, még kevésbé

averroësi gondolat volt, mint inkább Brabanti Siger saját gondolatának volt tekinthető.⁹

1277-ben a párizsi érsek, a római kúria felszólítására létrehozott egy tizenhat teológusból álló bizottságot, hogy vizsgálja meg és jelentsen a párizsi facultas artium professzorai által vallott tanokkal kapcsolatban. A bizottság még abban az évben összeállított egy 219 tételes, Averroës arisztotelész-kommentárjainak kivonatából álló listát, amelyeket 1277. március 7-én az egyházfő hivatalosan is elítélt.¹⁰

Ahogy már utaltam rá, Averroës elsősorban Arisztotelész-kommentárjaival tűnt ki. Az averroizmus pedig – a szónak abban az értelmében, ahogyan ebben a tanulmányban használni fogom – azon filozófiai tanok összességét jelöli, amelyek Arisztotelész műveit Averroës kommentárjai alapján kívánják interpretálni ám gyakorta elferdítve és megmásítva azokat. Vagyis, úgy is fogalmazhatunk, hogy az averroisták tanai csak részben származnak Averroëstől, viszont magukban foglalnak Avicennától, Brabanti Sigertől, mi több, Aquinói Szent Tamástól származó elképzeléseket. Nem pusztá véletlen, hogy azon tézisek egy nagy százaléka, melyeket Étienne Tempier elítélt, azok közül is a leginkább eretneknek tartott gondolatok, nem Averroëstől származnak, mint inkább az arab természettudományok mestereinek az elképzeléseit tükrözik úgy, mint a csillagászati elemek, vagy éppen a teológusok filozófusokhoz mért hierarchikus feljebbvalóságának a teljes elvetése. Pierre Torrell teológus emlékeztet arra, hogy Aquinói Szent Tamás *De unitate*

⁹ Redl Károly (szerk.), *Az Étienne Tempier párizsi püspök által elítélt tételek, 1277, in Magyar Filozófiai Szemle, 2-3/1984, pp.476-477.*

¹⁰ Redl, *i.m.*, pp.476-477.

intellectus című művében egyenesen kétségbe vonja az averroisták értelmes gondolkodásra való képességét: “confiteantur se nihil intelligere”¹¹ Ezen a ponton szükséges hozzátenni az eddig elmondottakhoz, amit más tudósok, mint például Gomez Nogales állítanak: “Averroës soha nem volt averroista” a szónak abban az értelmében, miszerint a latin averroisták úgy elferdítették az arab filozófus által leírtakat, hogy azok már nem is hasonlítottak eredeti önmagukra.¹²

Jacques Le Goff történész Arisztotelész korabeli fogadtatása kapcsán kijelenti, hogy a középkorban “két Arisztotelész-kép élt”: létezett egy eredeti és egy másik, akit az averroisták hívtak életre. Amennyiben Arisztotelész olvasatára tekintünk, ebben az esetben is két irányvonalat különböztethetünk meg: egyfelől létezett Albertus Magnus és Szent Tamás olvasata, amelynek kittűzött célja volt, hogy összhangba hozza Arisztotelészt a Szentírással; másfelől létezett egy averroista olvasat. Ez utóbbiak, amikor nem voltak képesek feloldani a mester és a Szentírás közötti ellentét jelentette gócot, a kérdést elegánsan azzal a megengedő szemléletmóddal oldották meg, miszerint maga Averroës is lefektette a kettős igazság elvét, amely alapján ha egy tudós két egymással párhuzamosan létező filozófiai és teológiai igazságba ütközik, mindig az utóbbit kell elfoogadni abszolút igazságnak, tekintve, hogy az igazságot isten fedi fel előttünk.¹³

Étienne Gilson averroizmusról vallott ítélete során egyenesen azt állítja, hogy Averroës célja az volt, hogy kivonja

¹¹ Torrell, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, i.k., p.162.

¹² Gomez Nogales, *Saint Thomas, Averroës et l'averroïsme*, in Verbeke Gerard-Verhelst Daniël (ed.s), *Aquinas and problems of his time*, Leuven U.P., Leuven, 1976, p.177.

¹³ Jacques Le Goff, *Az értelmiség a középkorban* (ford.: Klaniczay Gábor), Osiris, Budapest, 2000, p.139.

magát a korabeli muzulmán környezet hatásai alól és ez a kísérlet fellelhető a latin averroisták esetében is, akik ugyanakkor nem a muzulmán hatások alól szerették volna magukat kivonni, hanem a korabeli keresztény egyház követelményrendszere és elvárásai alól. Ez magyarázhatja Averroës nagy népszerűségét körükben. Ám mindennek az eredménye Gilson szerint a teljes terméketlenség lett.¹⁴

3. Averroës és az averroizmus elhelyezése az *Isteni Színjátékban*

A leginkább vitatott Dantéval kapcsolatos kérdések között tartjuk számon az arab doktrínák, tartalmi és nyelvi hatások, vélt vagy valós jelenlétét a szerző életművében. A heterodox Dante képe számos kutató érdeklődését keltette már fel és sarkallta arra, hogy muzulmán hatások jelenlétére utaló bizonyítékokat véljenek felfedezni a dantei művekben. Az említett bizonyítékokat az említett kutatók, persze elsősorban az *Isteni Színjátékban* keresték.

Elfogadva a túlvilági utazás toposzra emlékeztető jelenlétét a muzulmán arab irodalomban (ezek között találjuk Mohamed próféta *Korán* által ihletett *Mi'raj* és *Isra'* műveit, valamint az andalúz misztikus szerző Ibn Arabī, a perzsa szufi al-Bistāmī, az irodalmár Sohravardī, a perzsa költő Sanā'ī, és végül, de nem utolsósorban Avicenna egyes műveit), szükséges megemlíteni, hogy ellenpéldák is szép számmal akadnak. A legjelentősebb ellenpélda, hogy Dante a *Pokol* XXVIII énekében (22-31. sorok) Mohamedet és unokafivérét, egyben sógorát, Alit a skizmatikus bűnösök közé helyezi. Mohamedre ugyanis a középkori Egyház egy olyan

¹⁴ Étienne Gilson, *A középkori filozófia szelleme* (ford.: Turgonyi Zoltán), Kairosz, Budapest, 2000, pp.378-379.

keresztényként tekintett, aki megőrizve monoteista hitét elhagyta az anyaszentegyház tanításait.¹⁵

Bármily érzelmeket táplált Dante a muzulmánok viszonylatában, Averroës az *Isteni Színjátékban* a Pokol tornácára helyeztetett: “[láttam] Averroëst a Kommentáriussal” (*Pok.*, IV., 144., ford: Babits Mihály) amely szöveghelyen egyértelmű utalás történik az arab szerző által készített Arisztotelész-kommentárra; Az arab filozófus a *Vendégségben* is említésre kerül: “Ezen a véleményen volt Averroës a lélekről szóló kommentárjában” (*Egyeduralom*, I, III, ford.: Sallay Géza); A *Purgatórium* XXV. énekében a szerző nincsen explicit módon megnevezve, de a kontextus egyértelművé teszi kilétét:

[...] oly pont ez, amelyben
bölcsebbe ember is tévedett tenálad,
mert nem a valót tanította, mert nem
gondolta egynek az észet és a lelket,
mert az észet nem látta alkotni szervben

(*Purg.* XXV 62-66, Babits Mihály fordításában, a további *Színjáték*-idézetekben is).

Ahogy már történt rá utalás, az egyik legjelentősebb averroista Brabanti Siger volt. A brabanti származású szerző gondolatai nagy súllyal csapódtak le Dante műveiben is oly mértékben, hogy költőnk Brabanti Siger a Nap égébe, a bölcs lelkek körébe helyezi. Ez a cselekedet már önmagában is gesztus értékű lenne a brabanti mester irányába, ám ami leginkább csodálkozással töltötte el az irdalmárokat, az azon

¹⁵ Carmela Baffioni, *Dante e l'Islam*, in Anna Cerbo (a c. di), *Lectura Dantis* 2002-2009, Università degli Studi Napoli „l'Orientale”, Napoli, 2011, pp.993-1008.

tény, hogy a *Színjáték*ban Szent Tamás mutatja be Sigert a híres verssorokon keresztül:

Ez, kiről szemed énrám visszaváltod,
oly lélek fénye, ki mély bölcséletben
járva a földön, csak a sírra várt ott.
Sigieri örök lángja lobog ebben,
Szalma-utcában kinek egykor ajkán
sok gyűlöletes igazság kirebbent.

(Par. X 133-138)

Az *Isteni Színjáték*on túl Siger a *Virág*ban is felbukkan, méghozzá XCII. szonettben, amelyben utalás történik a mester halálára.

A fent bemutatott szöveghelyek, különös tekintettel az *Isteni Színjáték* szövegére, számos kutató, mint például Bruno Nardi számára annak igazolásául szolgálnak, miszerint Dante az averroizmus felé nyitott magatartást tanúsított és távol állt attól, hogy bármiféle elítélendő eretnekségként tekintsen rá.¹⁶

Brabanti Siger és Szent Tamás ilyenképpen való irodalmi és fizikai egymás mellé állítása a dantisták nagy részét meglepetéssel tölti el. Elég csak Vittorio Sermonti ironiával telt mondatait idéznünk, melyek szerint "Dante most a paradicsomban látja viszont Sigierit, amint teljes lelki megnyugvásban ül régi ellensége, Szent Tamás balján"¹⁷ Más kommentátorok, ezzel szemben, mint például a Giovanni Marchese és Salvatore Rossi szerzőpáros megkísérelték ráirányítani a figyelmet arra a nagyfokú tiszteletre, amelyet Dante tanúsít egy, az Egyház által elítélt ember irányába, aki

¹⁶ Bruno Nardi, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in *Studi danteschi* 22/1938, pp.83-113.

¹⁷ Vittorio Sermonti, *Il Paradiso di Dante*, Rizzoli, Milano, 2001, p.191.

ugyanakkor életében az igazság rendíthetetlen keresője volt függetlenül kutatása eredményeitől.¹⁸

Az egyének kognitív kategóriái, az örökkévalóságról és a halhatatlanságról vallott elméletek, valamint ezek hatása Dantéra

Averroës, ahogyan arra már többször is utaltunk, a legvégsőig ragaszkodott az arisztotelészi filozófiához. Meg volt győződve arról, hogy a görög filozófus gondolatait, az évszázadok során megmásították, hogy azok felhasználhatóak legyenek teológiai doktrínák alátámasztására és ezért Averroës küldetésének tekintette, hogy megtisztítsa a mester gondolatait és bemutassa azok eredeti tartalmát. Ez a fajta radikális ragaszkodás Arisztotelészhez megmagyarázza, miért tér el Averroës nézetrendszere oly sok ponton a vele kortárs arab filozófusok nézeteitől, akik, vele ellentétben, látszólag nem érezték lelkiismeret furdalást, amikor annak eszmerendszerébe beillesztettek tipikusan arab filozófiai elemeket úgy, mint az asztrológia, hogy csak egy példát említek. Említett célján túl Averroës egy másik, már szóvá tett célt is dédelgetett: egy, a tudomány és a teológia egymást segítő és egymást kiegészítő tevékenységének biztosítására hivatott módszertan kidolgozását, amely képes lett volna a természettudományok és az arisztotelészi metafizika összehangolására anélkül, hogy ellent mondott volna a muzulmán teológia tanításainak. Ahogyan hamarosan látni fogjuk, ezen a téren Averroës sikerei elmaradtak, mi több, egyes nézeteiért a marokkói udvarból való száműzetéssel kellett fizetnie.¹⁹

¹⁸ Giovanni Marchese–Salvatore Rossi (a c. di), *La Divina Commedia. Lettura de Il Paradiso*, Palumbo, Palermo, 1978, p.60.

¹⁹ Cesare Vasoli, *Averroè*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giulio Treccani, Roma, 1984, pp.475-476.

Korábban már utaltam a kettős igazság doktrínájára, ahogyan arról az averroisták vélekedtek. Az elmélet Averroës azon szövegeiből ered, amelyek szerint a racionális igazság (filozófia) és a reveláció igazsága (hit) lényegükben mindig egyeznek: az egyéneknek ugyanazon gyakorlati ismereteket nyújtják az élethez, de különféle módokon teszik ezt. Averroës szerint ugyanis nem minden emberi elme rendelkezik azonos képességekkel ahhoz, hogy az intelligencia legmagasabb fokáig eljusson, amelyben megmutatkozik a filozófiai doktrínák igazságának racionális minősége. A córdobai filozófus az intellektus három kategóriáját különbözteti meg, amelyeknek megfelel három értelmi szint. A hierarchia csúcán (1) a „demonstratív emberek” állnak, amelyek az igazságot tiszta tudományos és logikai módszerek révén szeretnék megismerni; a létra második fokán állnak (2) a „dialektikus emberek”, akik megelégszenek a valószerű dialektikus érvrendszerekkel; a lista legvégén (3) a „meggyőzhető embereket” találjuk, akik egy retorikus jellegű beszéddel könnyen meggyőzhetőek és, mint ilyenek, esetükben nem okoz különösebb gondot a rétor számára, hogy felkeltse érzelmüket és lánggra lobbantsa szenvedélyüket. Ezen hierarchia értelemszerűen következményeket hordoz. Averroës, ugyanis elvitatja a meggyőzhető emberektől azt a képességet, hogy filozófiailag értelmezhessék az igazságot és meghagyja nekik azt a lehetőséget, hogy a *Korán* olvasatán keresztül megismerhessenek egyfajta baziláris filozófiát. Ezzel Averroës, egy párhuzamos érvrendszert alkalmazva, a képzeletbeli tudományos hierarchia legfelső fokára helyezi a filozófiát, amely az arra méltó emberek számára felfedi az abszolút igazságot és bölcsességet, miközben a teológia feladatkörében hagyja, hogy a *Koránt* interpretálja.²⁰ A

²⁰ Vasoli, *i.m.*, pp.475-476.

filozófus, tehát, a hitet egy olyan mítoszok és gyakorlati normák szintjére süllyeszti, amelyek alkalmasnak bizonyulnak arra, hogy az egyszerű ember életét bizonyos keretek között elirányítsák. A hit ugyanakkor teljes mértékben alkalmatlannak találta arra, hogy a filozófusok, akik azonnal meglátják annak mitológikus alapjait, mélyreható igazságokat vonjanak le belőle. Ez a doktrína az úgynevezett „kettős igazság doktrínája” néven került be a tudományos közgondolkodásba. Az említett elgondolás hatást gyakorolt az emberi elmére vonatkozó dantei koncepcióra is: a költő is feltételezte különféle intellektuális minőségek létezését. Dante azt vallotta, hogy az emberi lélek, „az értelem nemességével részesül az isteni természetből” (*Vendégség*, III, II, ford.: Szabó Mihály), majd ugyanezen a szöveghelyen hozzáteszi, hogy ez a részvétel is egyénről egyénre változik az egyes lelkek természetes tökéletessége függvényében, amely különbözőség alapját képezi egy intellektuális hierarchiának:

[...] ezt az értelmet csupán az embernek és az isteni szubsztanciáknak tulajdonítják [...] Sosem tulajdonították értelmetlen állatnak, sőt sok emberről sem lehet és nem is szabad ezt elmondani, aki híjával van ennek a tökéletességnek, a nyelvtan ezeket eszteleneknek, ész nélkülieknek nevezi (*Vendégség*, III/III, ford. Szabó M., a további *Vendégség*-idézetek esetében is).

A córdobai filozófus számára a tudományos megismerés konfliktusba kerül a *Korán* tanításaival, ugyanis, a természet örök törvényeinek tanulmányozása során, a filozófus és a tudós számára lehetőség nyílik arra, hogy felemelkedjenek isten igazi megismeréséhez. Végezetül megállapíthatjuk, hogy a vallás és a filozófia képesek arra, mi több, feladatuk, hogy párhuzamosan fejtsék ki tanításaikat ám egyik sem magasodhat a másik fölé és nem hághatja át saját behatárolt kompetencia területének és végcéljának határait.

Ahhoz, hogy egy még világosabb képet kapjunk erről a doktrínáról, talán nem felesleges Brabanti Siger gondolataihoz visszanyúlni. Siger úgy tartotta, hogy a filozófusnak el kell ismernie a hit elsőbbségét vallási kérdések eldöntésekor ám határozottsággal kell megvédenie saját álláspontját filozófiai kérdések taglalásakor. A filozófiai szövegek interpretációja pedig racionális módszerekkel kell, hogy történjen nem engedve teret a homályos teológiai magyarázatoknak.²¹ Ez az elgondolás, mint később látni fogjuk, fellelhető lesz a dantei életműben is, hiszen elég csak állam és Egyház ideális viszonyára gondolnunk.

Az averroësi filozófia két olyan eleme, amelyet erős kritika ért úgy muszlim, mint keresztény vagy zsidó kultúrkörben, és amelyek kimondásáért a tudós a marokkói udvartól való száműzetésével fizetett, a lélek halandóságát és a világ örökkévalóságát taglaló elképzelései voltak. Averroës számára, ugyanis, az egyetlen elképzelhető halhatatlanság az, amely az egész emberiségre, mint emberi fajra vonatkozó halhatatlanság, míg az egyén mindössze az univerzális tudomány fejlődéséhez való aktív hozzájárulása révén tehet szert egy képletes halhatatlanságra. Ami a világegyetem örökkévalóságát illeti, a filozófus feltételezi bizonyos első mozgató okok létezését, amelyek anélkül mozgatnak, hogy őket bármi is mozgásba hozná, és amelyek előidézik az égitestek mozgását is: Averroës megváltoztathatatlanak és örökkévalónak tekinti ezen első mozgatókat, ami miatt úgy véli, hogy a világ is szükségszerűen örökkévaló kell, hogy legyen. Ez az elgondolás abból ered, hogy Averroës, a Szentírással szembemelve, azon peripatetikus tanítást helyezi előtérbe, amely szerint minden, ami mozgat, önmaga is egy

²¹ Vasoli, *Sigieri di Brabante*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. V, i.k., p.239.

mozgató által került mozgásba. Így tehát minden mozgás feltételezi egy mozgató princípium létezését. Ám amennyiben a kozmosz általános mozgását úgy képzeljük el, mint végtelen mozgató okok láncolatát, amelyek mozgatnak és önmaguk is mozgatva vannak, eljutnánk ezen mozgató rendszerek végtelen láncolatáig anélkül, hogy racionális magyarázatot találtunk volna a jelenségre. Emiatt Averroës szükségét érzi annak, hogy beilleszsen a saját szisztémájába bizonyos első okokat, amelyek anélkül mozgatnak, hogy bármi által mozgatva lennének. Más kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy Averroës nem csupán a cselekvés képességével (*in potentia*) rendelkező elemeket, hanem úgynevezett cselekvő (*in actu*) elemeket feltételez: olyan anyagtalán létezőket, amelyek az égitestek minden mozgásának kiváltó okai. Ezért posztulálja hát a filozófus a létezését azon részecskék összességének, amelyek képesek mozgatni az égitesteket. A filozófus, hogy a teljesség benyomását nyújtsa és, hogy feltételezhesse a részecskék mozgásának tökéletes voltát, egyben feltételezi megváltoztathatatlanságukat és örökkévalóságukat, ami pedig elvezet a világegyetem örökkévalóságához.²² Dante, mint mélyen hívó ember, természetesen nem fogadhatott el a Szentírással ellentétes nézeteket, mint a világ örökkévalóságáról vallott averroësi nézetek, még akkor sem, ha – ahogyan arra Bruno Nardi hívja fel a figyelmet – egyes dantei művekben félreérthető szövegkörnyezetben ezen elgondolások fel-felbukkannak.²³

Találunk ellenben olyan szöveghelyeket a dantei műben, amelyek esetében egyértelműen kiderül, hogy a költő

²² Vasoli, *Averroè*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, i.k., p.476.

²³ vö. Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp.240-241.

elfogadta az egyén önnön örökkévalóságának elérését a tudományhoz történő hozzájárulásán keresztül. Dante a *Pokol* XV. énekében Brunetto Latini jelenlétében ekképpen fogalmaz:

Mert mindig a szívembe vésve hordtam
atyai képét ama nyájas szemmel,
amint tanított, fõnn a régi korban,
hogy örökíti meg magát az ember,
s ez illik, hogy nyelvem hirdesse sírva
(*Pok.* XV 82-86)

A modern filológia értelmezése szerint, ebben az esetben, az ember önnön *megörökítése* a szónak nem a megváltás általi vallásos értelmére utal, azaz esetünkben nem az isteni kegyelem elérése és az azt követõ mennyek országába való felemelkedés képe jelenik meg az ismert dantei sorokban. Ahogyan azt Attilio Dughera kifejti, költõnk a hírnév földi életben történt elérésére utal, amely a halál után is tovább él még akkor is, amikor tulajdonosa teste már az enyészeté lett. Egy párhuzamos gondolatsort Dante már a Limbusban is olvasója elé tárt, melyben kifejti, hogy „Hírnevük tette s a dicsőség, / mely korukból korodba visszacsendül” (*Pok.*, IV., 76-77., ford.: Babits M.). Az idézek egyértelműen kifejti azt a tiszteletet, melyet szerzõnk azon lelkek iránt érzett, akik életükben nagy tetteket hajtottak végre és bizonyítékul szolgál arra, hogy a nagy cselekedetek nem felejtetnek el és cselekvõik az utókor emlékében tovább élnek.²⁴

²⁴ Alighieri, *La Divina Commedia* (a c. di Salvatore Jacomuzzi–Attilio Dughera), SEI, Torino, 2003, p.139.

4. A megismerésről vallott elméletek, mint a dantei politikai etika előzményei

Bár, mint azt hamarosan látni fogjuk, a dantei és averroësi megismerési folyamat egy bizonyos ponton elválík, azt is fontosnak tartjuk kiemelni, hogy – utalva Averroës *De Animájára* – Dante rámutat az emberi kognitív folyamatok kollektív mivoltára. Ez a kollektivitás fontos szerephez jut a dantei államelméletben. Ahogyan az averroësi kognitív folyamat esetében a tulajdonképpeni megismerés (avagy a *passzív intellektusból az aktív intellektusba* való átmenet) csak kollektív módon, egy meghatározott közösség együttes megismerése révén lehetséges, úgy a dantei ideális államban ez utóbbi etikai jelleggel bír abban az értelemben, hogy valamennyi személy egyéni partikuláris érdekeiről és a közösség jólétéért saját érdekeiről lemondó részvétele, majd ezen egyéni érdekek egy uralkodó kezébe helyezése szükséges az állam helyes működésének eléréséhez.

Arisztotelész a *De Anima* III. könyvében azt állítja, hogy kétféle intellektus létezik, egy materiális, vagy passzív, amely az ember sajátja és képes bármivé válni (*παθητικός*), míg a másik ágens, vagy aktív intellektus, mely képes bármit létrehozni (*ποιητικός*). A passzív intellektus Arisztotelész számára nem egyéb, mint, pusztán lehetőség a dolgok univerzális alakjának megismerésére, ám amely önmagában nem képes ezt véghezvinni. Ezt a célt segíti elő az aktív, vagy ágens intellektus közbeavatkozása, amely mindig cselekvő (*in actu*) és nem csupán cselekedni képes alany (*in potentia*). Az aktív intellektus isteni eredetű és, mint ilyen alkalmas arra, hogy fényével megvilágítsa az emberi passzív intellektusokat. Arisztotelész párhuzamot von a megismerés és a művészet között: ez utóbbi esetében is adva van egy nyersanyag (kő, márvány, esetleg fa), amelyben meg van azon képesség, hogy

válják valamivé (*πάντα γίνεσθαι* – például egy márványszobor, esetleg egy kőváza) ám amely önmagában nem képes azzá válni. Szükség van ugyanis egy cselekvőre, amely valamivé alakítja: ez utóbbi a művész vagy a kézműves, aki kifejtve egy bizonyos cselekvést, esetünkben saját művészetének művelését, bármit létrehoz belőle, amit csak szeretne.²⁵

Azon averroësi elmélet, amely leginkább magára vonta a kereszténység figyelmét, minden bizonnyal a lehetséges intellektusról (*intellectus possibilis*) vallott elmélete volt. A lehetséges intellektus elmélete az episztemológiai folyamat része, amely Averroës esetében, aki igen hűen követi az Arisztotelészi gnoszeológiát, a potencialitás aktussá váltásában nyilvánul meg. Arisztotelész nyomdokain haladva, az arab filozófus azt vallja, hogy az érzékekből nyert képek még nem valódi koncepciók, csupán lehetőségek, avagy diszpozíciók, amelyek képesek a koncepciók befogadására. Ezen lehetőséget a passzív intellektus biztosítja, amely az egyes emberi elméktől elkülönül és, tekintve, hogy minden személy esetében azonos, szuperindividuálisnak tekinthető. A passzív intellektus önmagában nem rendelkezik azon képességgel, hogy az intellegibilis formák birtokába kerüljön. Ebből a célból lép közbe az aktív intellektus, amely szintén szuperindividuális természettel bír és, akár egy magasabb létező, vagy, mint egy magasról az emberek szeme előtt lebegő és az előttük lévő tárgyakat megvilágító lámpa, fényt vet a passzív intellektusra és eléri, hogy az intellegibilisek, amelyek megismerésének lehetőségét ez utóbbi *in potentia* már

²⁵ Aristotele, *De Anima* (a c. di Michele Giorgiantonio), Rocco Carabba, Lanciano, 1934.

tartalmazza, aktualizálódjanak, majd tényleges megismeréssé váljanak ezáltal híva életre az individuális intellektust.²⁶

Averroës, tehát, episztemológia terén az elmétől elkülönülő létezőket feltételez. Ily módon, a filozófus szerint, az egyén csak abban az esetben képes az intellegibilis formák befogadására, amennyiben ő maga a szuperindividuális passzív intellektusa révén prezentálja azon képeket és képzeteket, amelyekre a szintén szuperindividuális aktív intellektus aktualizál.²⁷ De ugyan mit is jelent ezen intellektusok esetében a szándékosan többször és hangsúlyosan kiemelt szuperindividuális jelleg, ezek elválása ez emberi elmétől és végül azonos jellege valamennyi egyén esetében? Talán nem felesleges alaposabban kibontani ezen kifejezések jelentését. Mindez azt jelenti, hogy egy transzcendens erő (amilyen a keresztények esetében az Úr vagy a muzulmánok esetében Allah lehet) közbeavatkozása szükséges, amely *per definitionem* elkülönül a halandó emberektől, így szükségszerűen azok elméjétől is. Ám amikor az aktualizálja a passzív intellektust, azonos módon jár el valamennyi emberi elme esetében. Ezen erő azonos fellépése azonban súlyos teológiai és morális kérdéseket vet fel. Ezzel ugyanis kiiktatódik az elme individuális jellege, vagyis az a híres *voûç*, amely oly meghatározó eleme az arisztotelészi filozófiának. Ennek az individualitásnak a hiányában, azonban felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e még a szabad akarat? Az ember ugyan képes-e megőrizni a döntés és választás képességét? Vagy, a transzcendens közbeavatkozás következtében az egyén felhatalmazva érezheti-e magát arra,

²⁶ Vasoli, *Averroë in Enciclopedia dantesca*, i.k., p.477.

²⁷ Az Averroësre történő utalásokhoz az alábbi szöveget használtam: Averroës, *Long commentary on the De anima of Aristotle* (ed. by Richard C. Taylor–Thérèse-Anne Druart), Yale U.P., New Haven, 2009.

hogy a felsőbb létezőt jelölje meg, mint saját egyénisége és természete minőségének okát, tekintve, hogy ő passzív intellektusa aktualizálásának egyetlen ágense? Vélhetően ezek voltak azok a kételyek, amelyek arra sarkallták Dantét, hogy ne fogadja el teljes mértékben Averroës episztemológia tanait.

Aquinói Szent Tamás sem fogadja el teljes mértékben Arisztotelész és hűséges követője, Averroës tanait. Szent Tamás egyfelől elfogadja, hogy az emberi elme egy megismerési folyamat útján válik teljessé, ugyanakkor úgy véli, hogy az a tevékenység, amelyet Arisztotelész és Averroës szerint a szuperindividuális aktív intellektus végez, valójában egy egyéni erőfeszítés eredménye. Szent Tamás intellektusok hierarchiáját vázolja fel, amelynek csúcán az isteni intellektus áll, amely tiszta aktus. Az említett hierarchiában az ember, lévén a legszerényebb az elmével rendelkező lények között (és akit ebben a rendszerben olyan mennyei lények előznek meg, mint az angyalok karai), rendelkezik azon képességgel, hogy bármit megismerjen, ám ez csupán egy képesség, egy lehetőség, egy possibilitás amely készen áll arra, hogy aktualizálódjék, ám nem egy felső erő közbeavatkozása révén, hanem az ember egyéni cselekedete révén, amely során aktualizálja önnön passzív intellektusát.

Ha megvizsgáljuk a *Vendégség*, a *Purgatórium* és az *Egyeduralom* vonatkozó passzusait, észrevevesszük, hogy Dante explicit módon utal a passzív intellektus természetére és ezen utalások Arisztotelész, illetve a sztagirai filozófus kommentátorai elméleteiben gyökereznek (Averroës, Avicenna, Algazali stb.).

Elsőként az *Egyeduralmat* vizsgálva, a következő utalásokat találjuk a fent kifejtett elméletre:

Van tehát az emberi egyetemességnek valamely olyan saját tevékenysége, amelyre az egyetemesség egész sokaságában

rendeltetett [...] Mondom tehát, hogy semmiféle olyan erő, mely több eltérő fajta lény közös birtoka, azok egyikének sem lehet végső képessége tevékenységében. [...] A végső erő tehát az emberben [...] a potenciális értelem révén felfogható lét: és a létnek ez a formája nem sajátja semmilyen magasabb vagy alacsonyabb rendű lénynek, csak az embernek. [...] Ezért nyilvánvaló, hogy az emberi képesség végső foka az intellektuális képesség, vagy erő. És minthogy ez a képesség egy ember vagy az emberek valamely fent említett részleges közössége révén nem érvényesülhet teljesen, kell, hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelyek révén egész képessége valóra válhat. [...] Ezen a véleményen volt Averroës a lélekről szóló kommentárjában (*Az Egyeduralom*, I/III, ford. Sallay G.. a további *Egyeduralom*-idézetek esetében is).

Dante is úgy vallja, hogy a megismerési folyamat mindig az érzékektől ered tekintve, hogy az érzékelhető jelenségek érzékeinken keresztül jutnak az elménkbe, ahol aztán aktualizálódnak.²⁸ Vizsgáljuk meg elsőként dantei a megismerési folyamatnak azon szakaszát, amelyet jelen tanulmányban *szenzibilisnek* fogok nevezni, amely a bennünket körülvevő világ érzékekkel megismerhető elemeinek felfogását célozza meg, hogy aztán később foglalkozhassunk azzal az *intellektuális* megismerési folyamattal, amely az embert, mint a lehetséges intellektusa révén megismerésre képes lényt vizsgálja.

Ahhoz, hogy a firenzei költő által vallott szenzibilis megismerési folyamattal foglalkozhassunk, elsőként vizsgáljuk meg a *Purgatórium* egy szöveghelyét:

A lélek szeretetre lón születve
és hajlik ahhoz, ami neki tetsző,
mihelyt a tetszés fölnogatja tette.
Elmétek a világról képeket sző,
s látások előtt lepergeti, sokszor

²⁸ Vasoli, *Intelletto possibile in Enciclopedia dantesca*, vol. III, i.k., p.469.

minden figyelmet egy ilyen képre vesztő.

S ha lelketek így rajtavesztve tapsol,

az már szeretet: Természet hatalma,

amely a tetszés által összekapcsol.

(*Purg.* XVIII 19-27)

Dante azt is vallja, hogy némely érzékelhető valóság, mint a fény és a szín, csak egy érzék által felfoghatóak. Ez az elmélet a *Vendégségben* kerül kifejtésre:

[...] valójában a szín és a fény látható, ahogyan Aristoteles állítja *A lélekről* második könyvében [...] Más dolog is látható, de nem a szó tulajdonképpeni értelmében, mert más érzék is közreműködik benne; így nem mondhatjuk, hogy sajátosan látható vagy tapintható: ilyen dolog az alak, a nagyság, a szám, a mozgás, a mozdulatlanlás, ezeket közösen láthatónak nevezzük, mert több érzék közbejöttével fogjuk fel őket (*Vend.*, III/IX).

A költő úgy tartja tehát, hogy külső érzékeink nem csalhatnak meg bennünket, ám Dante szerint szükségeltetik egy belső érzékelési mechanizmus is, amely képes megkülönböztetni az igazi érzékelést a hamis érzetektől. Egy, az averroësi Arisztotelész-kommentárokban fellelhető elmélethez visszanyúlva, Dante megemlíti a fantáziát egy belső érzékelési mechanizmusként definiálva azt és fontos szerepkörrel felruházva a megismerés folyamatában. A fantázia segíti az egyént abban, hogy felismerje, mit áll módjában megismerni:

Visszatérve a tárgyra, elmondom, hogy értelmünk annak a képességnek a hibájából, amelyből meríti, amit lát, vagyis egy organikus képességnek, a fantáziának a hibájából bizonyos dolgokhoz nem tud felemelkedni [...] így az anyagtól elkülönült szubsztanciákhoz, amelyekről ha van is valami nézetünk, ám tökéletesen megérteni és felfogni nem tudjuk őket. Ezért nem az embert kell hibáztatni, mert nem ő az oka ennek a hiányosságnak,

hanem az egyetemes természet, vagyis Isten [...] Így a szemlélődésem olyan területre vitt, ahol a fantázia cserben hagyta az értelmet, ha nem tudtam a dolgot felfogni, nem lehet engem hibáztatni (*Vend.*, III/IV).

A *Purgatórium* XVII. énekében Dante kifejti, hogy a képzelet, avagy a fantázia feladata, hogy feldolgozza a megismerés tárgyát. A költő elmagyarázza azt is, hogy ez az intellektuális minőség az ég hatására fejt ki tevékenységét:

Ó, Képzelet, ki úgy vonsz néha félre,
s kilopsz körünkből, hogy fülünk se billen,
bár száz trombita harsog is feléje:
ki mozgat téged, ha érzékeink nem?
Sugár mozgat, mely maga gyúl ki, mennyben,
vagy gyújtja, aki onnan néz le – Isten.

(*Purg.* XVII. 13-18)

Ahogyán már utaltam rá, a megismerés nem csak az érzékeken keresztül történik, hanem Dante, ahogyan máskülönben az egész skolasztikus kultúra, feltételezi az episztemológia egy, pusztán intellektuális megismerésre korlátozódó képességének.

Ezen folyamat kiindulási pontja az, hogy „a természetes tudásvágy megvan az emberben” (*Vend.*, III., XV., ford.: Szabó M.), amely minden lélek veleszületett tulajdonsága. Ám intellektusunk tényleges aktualizációja csak akkor következik be, amikor az elménk elkezd feldolgozni a kívülről érkezett impulzusokat:

Minden lélek, mely a test tömegétől
különbözik, bár összekötve véle,
saját hajlamot s ösztönt nyert az égtől:
de csak működve tűn ki, hogy miféle,
és a hatásban nyilvánul a hajlam,
mint csak a lombban az, hogy a fa él-e?

Azért nem sejtem, hogy első fogalmam
honnan származik; sem, hogy honnan ébredt,
ami szívemben legmélyebb óhaj van.

(*Purg.* XVIII 49-57)

Az idézett szöveghelyen *első fogalom* alatt az abszolút bizonyosságok értendőek, míg *szívemben legmélyebb óhaj* (toszkán olaszul: 'l'affetto dei primi appetibili') a teremtmények jóra való természetes diszpozícióját jelenti. Ezek birtoklása az emberi nem egy vele született kizárólagos képessége, már-már egy ösztön, amelyet az isteni szeretet helyezett az emberbe, amely ezáltal az egyént olyan módon vezeti, miként „ösztone vezeti a méhet / mézet csinálni” (*Purg.* XVIII 58-59).²⁹ Tehát Dante szerint is van az emberben egyfajta diszpozíció a megismerésre és a tudásra. Ez a diszpozíció megegyezik az eddig idézett filozófusok azon elméleteivel, melyekben kifejtik a lehetséges intellektus mivoltát. Ezen intellektus kvalitásait Dante a *Purgatórium* XXV. énekében, mint a teremtés remekét határozza meg (*Purg.* XXV 72), ami „él és érez és emlékszik: elme” (75. sor). A *Vendégségben* pedig a következőképpen olvashatunk róla: „magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan (*Vend.*, IV/XXI).

Ha meg szeretnénk vizsgálni a lehetséges intellektus eredetét, azt fedeznénk fel, hogy Dante szerint az az apai magból eredeztethető egy olyan folyamaton keresztül, amely hozzávetőlegesen az embrió fejlődési szakaszainak felel meg. A folyamatban utolsóként fejlődik ki a racionális lélek, amelyet már nem az apai mag, hanem az első mozgató táplál. A *Vendégségben* az alábbi vonatkozó szöveghelyet lehetjük fel:

²⁹ Vasoli, *i.m.*, p.470.

Amikor az emberi mag behull tartályába, vagyis az anyaméhbe, magával viszi a nemző lélek hatóerejét, az ég hatóereje és az összekapcsolt elemek, vagyis a szervezet hatóerejét, és megérleli és előkészíti az anyagot az alakító erő számára, amelyet a nemző lelke adott; az alakító erő előkészíti a szerveket az égi erő számára, amely a magában lévő lehetőségekből életre kelti a lelket. A lélek pedig, mihelyst létrejött, az égi mozgató hatására megkapja az intellectus possibilist, amely lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan, s annnyival kisebb mértékben, minél távolabb van az első Értelemről (*Vend.*, IV/XXI).

Ez az elgondolás megerősítést nyer az *Isteni Színjátékban* is:

A vérnek színe-java, nem szivódva
be a szomjas erekbe, megmarad,
[...]
s alkotó erőt nyer a szív alatt
[...]
s átszűrődvén, eljut - nem volna szép itt
jelezni, hova; más vérét keresve,
más testben, mely természetes edényt nyit.
S ott, vér a vérrel egybekeveredve,
az egyik elfogad, s a másik alkot,
hatékony helyről, a szívből, eredve.
Működni kezd, és titkosan kavarg ott:
megalva elsőbb, s megélesztve aztán,
mit anyagul sűrűvé összehajtott.
És a ható erő lelket fakasztván
növény lelkéhez hasonlít, azonban
az révben van már, ez csak fél-utaztán.
Mert tovább munkál, míg érezve mozzan,
mint a tenger puhánya; és belőle
éző szervek bontakoznak ki sorban.
(*Purg.* XXV 37-56)

Az idézett szöveghely alapján kijelenthető, hogy Dante számára az önálló lélekkel nem rendelkező férfiúi

magban az apa lelke az, amely egy olyan erőt generál, mely az apai mag és az anyai matéria egyesülését követően előbb egy vegetatív lelket, majd egy szenzitív lelket hoz létre. Ilyen módon, a két lélek, amely korábban *in potentia* léteztek az apai és az anyai matériában, egyesülnek és aktualizálódnak.

Melyek tehát a lényegi különbségek Dante és Averroës vonatkozó elméletei között? Korábban már utaltam arra, hogy Dante nem osztotta a córdobai filozófus szuperindividuális intellektusokra vonatkozó elgondolásait. Márpedig az *Egyeduralom* vonatkozó idézetében az szerepel, hogy a passzív intellektus nem aktualizálódhat csupán egy személy tevékenysége révén, hanem ehhez az emberek sokaságának tevékenysége kell. Eddig a pontig azt is mondhatnánk, hogy Dante teljes mértékben egyetért Averroësszel olyannyira, hogy eszmefuttatása végén Averroës *De Animájában* kifejtettekkel igyekszik igazolni az általa elmondottakat.

A dantei és az averroësi gondolatok hasonlóságai ellenére, a *Purgatórium* XXV. énekének alábbi sorai elvetik a szuperindividualitásra vonatkozó averroësi elképzeléseket:

De eszes lényé hogyan lesz az állat,
azt még nem látod; oly pont ez, amelyben
bölcsebb ember is tévedett tenálad,
mert nem valót tanította, mert nem gondolta egynek az észet és a
lelket,
mert az észet nem látta alkotni szervben;
[...]
és tudd meg, hogy mihelyt az agyvelőnek
alkotása a magzatban kifejlett,
szent kedve gyullad a Legfőbb Erőnek
a Teremtés eme remekén, mit erre
új szellem fútával lehel ő meg,
hogy az ott önnön erejét keverje
az ott találttal, s egy lélek lehessen,

mely él és érez és emlékszik: elme
(*Purg.* XXV 61-75)

Ruedi Imbach interpretációja szerint az ellentmondás látszólagos csupán. Dante nem fogadja el a szuperindividuális intellektus téziséét. Költőnk nem tesz említést sem az averroësi transzcendens közbeavatkozásról, sem a Szent Tamás szerint bejárandó egyéni megismerésről: Dante kollektív cselekedetként értelmezi ugyan a megismerés folyamatát, de ezen megismerés minden személy számára egyéni bejárandó út.³⁰ Valamennyi személynek saját útját kell bejárnia a megismerésig. Az a tény, hogy egyének sokaságára van szükség, avagy «necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur» (*Az Egyeduralom*, I., III.)³¹ azt bizonyítja, hogy autonóm egyének sokasága szükségeltetik a megismeréshez, akik egymással párhuzamosan ismerik meg és térképezik fel a világot, amely megismerések, aztán, összeadva meghozzák gyümölcsüket. Más szavakkal azt mondhatnánk, hogy minden egyén megismeri az emberi tudás megismerhető egészének egy szegmensét. A világ különféle pontjain élő egyes emberek szociális, gazdasági, intellektuális és kulturális körülményei alapvetően különböznek ugyanis egymástól és nem lehetséges, hogy egy személy megismerhesse a teljességet. A kollektivitás, avagy az emberiség összessége az, tehát, amely képes az emberi tudás teljességének a befogadására és amelynek individuális ismeretei, amelyek egymást kiegészítő, komplementer ismeretek, kiadják ezt a teljességet. Ez a tudásbeli komplementaritás pedig már jogosan hasonlítható az Úr tudásához és csakis az övéhez:

³⁰ Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf, Paris, 1996, p.184.

³¹ vö. Alighieri, *Monarchia* (a c. di Prue Shaw), Le Lettere, Firenze, 2009, p.341.

[...] ha minden említett hatóerő legjobb képessége szerint működnek közre egy lélek létrehozásában, az istenség olyan mértékben költözne beléje, hogy szinte egy másik testet öltött Isten lenne. (*Vend.*, IV/XXI).

Nem az isteni eredetű áktív intellektuson keresztül jut tehát az emberiség a tudáshoz. Ahogyan már utaltam rá, a tudásnak ez a fajta megszerzése megsemmisítené a szabad akarat érinhetetlen princípiumát, amelyet – igaz, korlátai felismerése mellett – Dante soha nem von kétségbe.

Mindezek ellenére, az isteni közbeavatkozás Dante rendszeréből sem hiányzik teljes mértékben. Utaltam már a *Vendégségben* kifejtett, az emberben lévő *idea innataszerű* természetes tudásvágyra. Dantéval ellentétben Averroës nem említ semmiféle transzcendens erőt a saját kognitív rendszerében, sem az Urat, sem pedig muzulmán lévén *Allahot*. Vele ellentétben Dante rendszerében Isten képe szükségszerűen megjelenik, lévén saját korának embere, amely kort a vallás erőteljesen körülölelte. A saját teremtményei még megmunkálatlan intellektusa felé forduló Isten képe a *Purgatórium* XXV. énekében kap hangsúlyos szerepet, ahol az eredeti toszkán szövegben *primo motor*, azaz ‘első mozgató’ (70. sor) – Babitsnál, mint *Legfőbb Erő* – kerül megemléstésre. Egyértelműnek tűnik, hogy az istenség színre lépése egyfelől Arisztotelész, másfelől a legjelentősebb párizsi averroista, Brabanti Siger befolyásának köszönhető. Siger *De Intellectu* és *Liber de felicitate* című munkáiban az áktív intellektust Istennel azonosította (ahogyan Dante is *motor primo*, azaz ‘első mozgatóként’ utal rá) és ezzel az ezen

intellektussal való egyesülés jelentheti az egyetlen boldogságot az ember számára.³²

Mi tehát az Averroës által kínált aktív intellektus és a dantei isteni közbeavatkozás közötti lényegi különbség? A feltett kérdésre azzal válaszolhatnánk, hogy míg az aktív intellektus ténykedése megsemmisít mindennemű individuális cselekvést a megismerés folyamatában, addig a dantei istenség nem tesz egyebet, mint elindítja a még nyers, csiszolatlan, kiforratlan lelket a megismerés rögzös útján ám nem írja elő számára, hogy miféle úton, a jón, avagy a rosszon jusson el a tudáshoz: ezt minden személy egyéni, szabad akaratán és szükségyszerű választásán múlik.

Ahogy Gilson fogalmaz, a középkori filozófia bugyraiban eltérő véleményeket találhatunk a reveláció módjait illetően, ám valamennyi gondolkodó egyetértett abban, hogy Isten a teremtője és gondozója az emberi intellektusnak vagy, hogy Albertus Magnust idézzük, Isten, azon túl, hogy az univerzum rendjének első mozgatója, a megismerés esetében is ellátja ezt a funkciót.³³

Dantétra visszatérve, tehát, a megismeréshez vezető úton, és ezzel együtt a tökéletesedés felé haladva, világosan megmutatkozik az emberi elme azon veleszületett tendenciája, miszerint az aktualizálódás felé haladjon. Ez a tökéletesség, ugyanakkor nem érhető el valamennyi egyén számára, tekintve, hogy a bűnbeesést követően azok többsége korlátokba ütközik az isteni kegyelem elérését illetően "a lélek vagy a test betegsége" miatt. (*Vend.*, IV/XV).

³² Vasoli, *Sigieri di Brabante in Enciclopedia dantesca*, ed. cit., p.239.

³³ Gilson, *A középkori filozófia szelleme*, i.k., p.251.

5. Összegzés

A most taglalt fejezetben megkíséreltem bemutatni az averroësi filozófia mindazon konkrét elemeit, amelyek a XIII. és a XIV. század során begyűrűztek a nyugati gondolkodásba különös tekintettel a dantei életműre.

Ahogy láthattuk, a Dantéra legnagyobb hatást gyakorló keleti filozófus Averroës volt. A most befejezett tanulmány bemutatta a córdobai filozófus elméletét elsősorban a világ örökkévalóságával, a lélek halandóságával és a kettős igazsággal kapcsolatban vallott teóriáit helyezve fókuszba. A legjelentősebb alfejezet mégis minden bizonnyal a korra jelentős hatást gyakorló filozófusok megismeréssel kapcsolatos elméleteit és ezek Dantéra gyakorolt hatásait vizsgáló alfejezet volt.

Kijelenthetjük, hogy Dante a keleti filozófia számos elemét beillesztette saját elméletébe, ám az átvett gondolatok eklekticitása ellenére, nem tűnik úgy, mintha törések, netán ellentmondások, keletkeztek volna a dantei szöveg kontinuitását és koherenciáját illetően.

A keleti gondolkodók megismerési mechanizmussal kapcsolatban vallott elméleteiben megmutatkozik egy, a koralitás felé hajló igen határozott tendencia. Ez a jelenség a muzulmán társadalmak erősen közösségi (családi, vallási stb.) jellegével magyarázható, amely hagyománynak számított azokban a közösségekben és együtt járt az individualizmus tagadásával. Természetesen közbevetnénk, hogy az kollektivitás, az etikus világszemlélet és az individuális jelleg tagadása a keresztény társadalmaknak is sajátja volt a XIII. és a XIV. század során. Nem pusztán véletlen, tehát, hogy ez a fajta világszemlélet pozitív fogadtatást lelt a keresztény gondolkodók körében és, hogy Dante esetében is jó termőföldre talált.

Ám Dante, mindig kritikusnak mutatkozik a más gondolkodók elméleteivel való találkozáskor. Elfogadja az averroista tanítást, de csak egy bizonyos határig. Egy pont után felfedezi, hogy az az elmélet ellentmondani látszik a szabad akarat sérthetetlen princípiumának, amely a keresztény vallás, és így Dante számára is sérthetetlennek bizonyul. Ez az a pont, amelyen Dantében felvetődnek az első kételyek és amelyek következtében visszautasítja az averroësi filozófia további követését. Az *Egyeduralomban* ugyan még beilleszt saját gondolatait alátámasztzó idézeteket az arab filozófustól, az *Isteni Sazinjátékban* azonban már erősen kritikus hangok jelennek meg.

Győz tehát a szabad akarat a szuperindividuális aktív intellektus felett? A más szöveghelyeken kifejtett kétségei ellenére úgy tűnik, hogy Dante hű kíván maradni ezen keresztény teológiai posztulátumhoz nem tagadva meg ugyanakkor az averroista tanok azon elemeit, amelyek összeegyeztethetőek a keresztény tanítással, mint például a kollektivitás fontossága és az egyének közötti kooperáció, illetőleg az egyéni érdekek mellőzésének hangsúlyozása bárminemű folyamat véghezvitelében. Mint azt láthattuk, a kognitív folyamatok elemzése számos olyan kérdést vet fel, amely nagyban összefügg bizonyos államelméleti kérdésekkel. Ez teszi lehetővé Ruedi Imbach számára, hogy az intellektusról, mint egy "politikai dimenzióról" értekezhesen.³⁴

Egy utolsó gondolat, amelyet ugyanakkor feltétlenül szükségesnek ítélek beilleszteni jelen tanulmányomba, meglehetősen messze repít minket Dante korától, egészen a modern korba. Egészen pontosan arról a

³⁴ Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, i.k., p.184.

kulturális értékről szeretnék említést tenni, amely a muzulmán arab tudósok révén került be a zsidó-keresztény kultúrkörbe és amely így hozzájárult a modern Európa-kép kialakulásához. Napjainkban, amikor élénk viták zajlanak arról, hogy miként tekintünk Európára, hogy kizárólag gazdasági, esetleg annál több, kulturális értékközösségként tekintünk-e rá, és, hogy ennek megfelelően hozzájáruljunk-e olyan, többségében muzulmán országok Európai Unióhoz való közeledéséhez, mint Törökország, vagy, hogy fenntartsuk-e Bosznia-Hercegovina, Albánia, vagy Koszovó számára az európai csatlakozás perspektíváját, valójában arról is vitatkozunk, hogy elismerjük-e mindazt a szellemi kincset, amelyet a muzulmán gondolkodók hagytak ránk. Minden kétségen felül áll, hogy az európai kultúra egyik gyökere a görög filozófia, amelynek egyik legfontosabb képviselője Arisztotelész volt, akit ma nagyrészt a nevezett arab szerzőknek köszönhetően ismerhetünk. A muzulmáánok voltak tehát, akik megismertették velünk Arisztotelészt, hogy aztán mi a kultúránk, a nyugati kultúra egyik tartóoszlopává emelhesük őt. Meglátásom szerint Dante, Averroest a Limbusba, a legfontosabb averroista filozófust, Brabanti Sigert pedig a Paradicsomba helyezve, felismerte az arab gondolkodók európai kultúrához való értékes hozzájárulását, valamint megérezte Averroës az európai kultúra szempontjából elvitathatatlan jelentőségét.

Bibliográfia

- Alighieri, Dante (a továbbiakban Alighieri), *La Divina Commedia* (a c. di Salvatore Jacomuzzi–Attilio Dughera), SEI, Torino, 2003.
- Alighieri, *Monarchia* (a cura di Prue Shaw), Le Lettere, Firenze, 2009.
- Aristotele, *De Anima* (a c. di Michele Giorgiantonio), Rocco Carabba, Lanciano, 1934.
- Palacios, Miguel Asín, *Islam and the Divine Comedy*, Goodword Books, London, 2008.
- Averroës, *Long commentary on the De anima of Aristotle* (ed. by Richard C. Taylor–Thérèse-Anne Druart), Yale U.P., New Haven, 2009.
- Baffioni, Carmela, *Dante e l'Islam*, in Anna Cerbo Anna (a c. di), *Lectura Dantis 2002-2009*, Università degli Studi Napoli „l'Orientale”, Napoli, 2011.
- Gilson, Étienne, *A középkori filozófia szelleme* [L'Esprit de la Philosophie Médiévale, 1998] (ford. Turgonyi Zoltán), Kairosz, Budapest, 2000.
- Imbach, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf, Paris, 1996.
- Le Goff, Jacques (ford. Klaniczay Gábor), *Az értelmiség a középkorban*, Osiris, Budapest, 2000.
- Manselli, Raoul, *La corte di Federico II e Scoto*, in Ruedi Imbach–François Xavier Putallaz (a c. di), *L'averroismo in Italia*, Accademia dei Lincei, Roma, 1979.
- Marchese, Giovanni–Rossi, Salvatore, *La Divina Commedia. Lettura de Il Paradiso*, Palumbo, Palermo, 1978, p.60.
- Nardi, Bruno, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in *Studi danteschi* 22/1938, pp.83-113.
- Nardi, Bruno, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.

- Nogales, Gomez, *Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme*, in Gerard Verbeke Gerard–Daniël Verhelst, *Aquinas and problems of his time*, Leuven U.P., Leuven, 1976.
- Redl, Károly (szerk.), *Az Étienne Tempier párizsi püspök által elítélt tételek, 1277*, in *Magyar Filozófiai Szemle*, 2-3/1984, pp.476-477.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Michel Lévy frères, Paris, 1866.
- Sermonti, Vittorio, *Il Paradiso di Dante*, Rizzoli, Milano, 2001.
- Torrell, Jean Pierre O.P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve* (ford. Kovács Zsolt), Osiris, Budapest, 2007.
- Vasoli, Cesare, *Averroè*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giulio Treccani, Roma, 1984, pp.475-476.
- Vasoli, Cesare, *Intelletto possibile*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. III, i.k., p.469.
- Vasoli Cesare, *Sigieri di Brabante* in *Enciclopedia dantesca*, vol. V, i.k., p.239.

MÁRK BERÉNYI

Arabo-islamic influences in Dante's oeuvre

– Abstract –

Not much after the beginning of Dante's literary and philosophical activity, many new influences arrived from the East to the western side of the world and exercised an important effect on the western philosophical thinking. The Islamic world, after the conquest of territories near the Arabian peninsula, expanded its authority to North Africa, the Iberian peninsula and the southern parts of the French Kingdom. In peacetime, from the 8th to the 11th century A. C. there was a lively trade between these two cultures and,

owing to the creation of the *French Protectotate for Eastern Missions* and to the built of adequate pilgrim houses, restarted the pilgrimage to the Holy Land, beforehand suspended because of the frequent Arabian agressions against Christian people. The cultural encounter became inevitable between the overmentioned people visiting the Holy Land and Arabian people. These Christian persons met not only the population of the territory but also its culture, its phylosophical and theological ideas and knowledges. Thenceforward pilgrims transmitted Arabian ideas towards european thinkers who let in these theories in their own phylosophical system. But the most important fact from the point of view of the present research, is the cultural conquest of Sicily. Frederick II, king of Sicily and Holy Roman Emperor created a multiethnic and multicultural court. That was the milieu where the emperor ordered to translate texts of classical Hellenic philosophers. Unfortunately these texts weren't available in Ancient Greek language, but only in their Arabian translated version. One of these Arabian translators was Averroes. He was the phylosopher who exerced the most important influence on the way of thinking of the Western world. In this essay I would like to introduce the influence of the Arabian phylosopher on Dante's oeuvre.