

DANTE FÜZETEK

A Magyar Dantisztikai Társaság folyóirata



Budapest, 2016

DANTE FÜZETEK

QUADERNI DANTESCHI

A MAGYAR DANTISZTIKAI
TÁRSASÁG FOLYÓIRATA

PERIODICO DELLA SOCIETÀ
DANTESCA UNGHERESE

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITATO DI REDAZIONE

GIUSEPPE FRASSO

HOFFMANN BÉLA

ARNALDO DANTE MARIANACCI

ANTONIO SCIACOVELLI

MÁTYUS NORBERT

FELELŐS SZERKESZTŐ / REDATTORE

NAGY JÓZSEF

FŐSZERKESZTŐ / REDATTORE CAPO

KELEMEN JÁNOS

ISSN 1787–6907

A kiadvány a hálózati hivatkozás (link) megadásával változatlan formában
és tartalommal szabadon terjeszthető, nyomtatható és sokszorosítható.

Il materiale può essere utilizzato, condiviso e stampato liberamente citando
precisamente la fonte.

MAGYAR DANTISZTIKAI TÁRSASÁG
1088 BUDAPEST, MÚZEUM KRT. 4/C

SOMMARIO – TARTALOM

Atti dell'evento intitolato „Da Dante a Croce. Convegno d'italianistica in onore di Márton Kaposi” (27/V/2016)

A „Dantétól Crocéig. Italianisztikai tanácskozás Kaposi Márton tiszteletére” című konferencia (2016/V/27) Aktái

KELEMEN JÁNOS: <i>Laudatio</i> . Dantétól Crocéig: a nyolcvanéves Kaposi Márton	1
BORBÉLY GÁBOR: Brabanti Siger és a latin averroizmus historiográfiája	3
Abstract: Siger of Brabant and the Historiography of Latin Averroism	25
ANTONIO DONATO SCIACOVELLI: Teoria e pratica della traduzione nel Medio Evo: Dante e la poetica della traduzione	27
Riassunto: Teoria e pratica della traduzione nel Medio Evo e in Dante	34
Abstract: Theory and practice of translation in the Middle Ages and in Dante	34
SZABÓ TIBOR: Morális rend Dante költeményében. Avagy ki is a szerzője az <i>Il fioréne</i> nek?	35
Riassunto: L'ordine morale nelle opere poetiche di Dante. Ovvero chi é l'autore de <i>Il fiore</i> ?	58
TUSNÁDY LÁSZLÓ: Az <i>Új élet</i> és az <i>Isteni Színjáték</i> között	60
Riassunto: Tra la <i>Vita nuova</i> e la <i>Divina Commedia</i>	89
DRASKÓCZY ESZTER: Ovidiusi mítoszok és növényi metamorfózis a Földi Paradicsom énekeiben	90
Riassunto: Miti ovidiani e metamorfosi vegetale nei canti del Paradiso Terrestre	111
KÉPES JÚLIA: Itáliai költők hatása Chaucer Troilus és Cressidájára (Boccaccio, Petrarca, Dante)	114
Abstract: The effect of Italian poets on Geoffrey Chaucer's Troilus and Criseyde	126

MOLNÁR MÁTÉ: Dante és az európai egység kérdése	127
Abstract: Dante and the question of the european unity	160
ERTL PÉTER: Petrarca és Iustinus	162
Riassunto: Petrarca e Giustino	203
MADARÁSZ IMRE: Savonarola és Giordano Bruno: összehasonlító mártírológia reneszánsz kontextusban	205
Riassunto: Savonarola e Giordano Bruno	245
NAGY JÓZSEF: Machiavelli és Hobbes	247
Riassunto: Machiavelli e Hobbes	256

Studi danteschi

HOFFMANN BÉLA: Emlékezet és alkotó tevékenység. Az invokáció szerepe, helye és jelentés-konnotációi valamint a költői alkotófolyamattal összefüggő kérdései a Pokol II. énekében	257
Riassunto: Memoria e atto creativo. Il ruolo, la collocazione, le connotazioni di significato e le questioni connesse all'attività creativa poetica nel II canto dell' <i>Inferno</i>	281

Cronaca

JÓZSEF NAGY: Attività della Società Dantesca Ungherese	283
--	-----

KELEMEN JÁNOS

Laudatio

Dantétól Crocéig: a nyolcvanéves Kaposi Márton

A *Dante Füzetek* jelen számát a kiváló dantistának, Kaposi Mártonnak ajánljuk 80. születésnapja alkalmából. Az itt következő tanulmányok azoknak az előadásoknak az alapján készültek, melyek 2016. május 27.-án, a Magyar Dantisztikai Társaság által Kaposi Márton tiszteletére rendezett, „Dantétól Crocéig” című konferencián hangzottak el.

Kaposi Márton, aki a Szegedi Tudományegyetemen magyar-olasz szakos, az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen pedig filozófiai végzettséget szerzett, egész életét az egyetemi oktatásnak és a kutatásnak szentelte. Hosszú ideig működött a Szegedi Egyetem Filozófiai Tanszékén és az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Filozófiai Intézetében, ahol még ma is ad órákat.

Nemzedékek sorának adta tovább a filozófia és a filológia műveléséhez szükséges ismereteket, és sokakban keltette fel a tudomány iránti szenvedélyt. Akik az elmúlt évtizedekben tanítványai lehettek, ahogyan annak idején e sorok írója is, megcsodálhatták széleskörű műveltségét, és eltanulhatták tőle az igényt a pontos és korrekt értékítéletek iránt.

Kutatásainak középpontjában a filozófia és az esztétika, illetve a magyar és az olasz irodalom története áll. E területeket kezdetektől fogva szoros összefüggésben műveli, úgyhogy elmondható: filozófusnak kiváló italianista, italianistának pedig kiváló filozófus. Bár más kérdések mellett a modern filozófia kontinentális áramlataival is sokat foglalkozott, életművének jelentős részét azok a művei

alkotják, melyeket Dantétól Crocéig az olasz filozófiai és esztétikai gondolkodás történetének szentelt. Ezen belül Dante, Machiavelli és Croce jelenti a súlypontot, de a humanizmus és a reneszánsz filozófia tanulmányozása terén is jelentőset alkotott.

Kaposi Márton munkásságának egyik fontos mozzanata a recepció-kutatás és ezzel összefüggésben az olasz filozófia eredményeinek magyarországi, illetve a magyar tudományos eredmények olaszországi megismertetése. Ahogyan például Croce filozófiáját, esztétikáját és intuíció-elméletét kevésbé ismernénk az ő monográfiái és a crocei szellemfilozófiát bemutató, általa szerkesztett antológia nélkül, ugyanúgy az ő alapos ismertető cikkei és közvetítő tevékenysége nélkül a magyar Dante-stúdiumokra is kevesebb figyelmet fordítanának az olasz kutatók. A magyarországi Machiavelli-recepciót feldolgozó impozáns monográfiája pedig, melyből szinte egyetlen elérhető adat sem hiányzik, egyenesen mintaképe a teljességre törekvő és minden tekintetben megbízható filológiai munkának.

A magyar dantisták, italianisták és a humanista filozófiai tradíciót képviselők tábora ebből az alkalomból egyik mesterét köszönti Kaposi Mártonban.

BORBÉLY GÁBOR

Brabanti Siger és a latin averroizmus historiográfiája

I.

Brabanti Siger hosszú idő óta a filozófiatörténeti imagináció kedvelt alakja. Habár a filozófiai munkásságát alkotó művek java része ránk maradt és hozzáférhető modern kiadásban,¹ az élete és az egyetemi magiszteri működése a rendelkezésre álló források alapján rejtélyesnek, ellentmondásosnak, sőt, sokak számára botrányosnak tűnt. Elsősorban ez utóbbi, és nem az írásainak a tartalma járulhatott hozzá ahhoz, hogy legendák, valamint nagyívű, ám nehezen alátámasztható filozófiatörténeti konstrukciók keletkeztek a személyével és művével kapcsolatban.

Az életével és működésével kapcsolatos legfontosabb adatok röviden összefoglalhatóak.

Brabanti Siger (Sigerus de Brabantia) 1240 körül született a brabanti hercegségben. Az elemi tanulmányait Liège-ben végezte. Itt a Szent Pál-székesegyház kanonokja lett, ami lehetővé tette számára azt, hogy a párizsi egyetemen tanulmányokat folytasson. 1255 és 1257 között csatlakozott az egyetem pikárdiai nemzetéhez. 1266-ban már az egyetem artes fakultásának a magisztere volt és a haláláig az is maradt. Ténylegesen oktató magiszterként (*magister actu regens*) valószínűleg csak 1276-ig működött. Az egyetemi dokumentumok rögzítették, hogy szerepet játszott bizonyos,

¹ Lásd az alábbi köteteket: Siger de Brabant (1954), Siger de Brabant (1972), Siger de Brabant (1974a), Siger de Brabant (1974b), Siger de Brabant (1981), Siger de Brabant (1983).

az egyetemen belüli konfliktusokban (1265-66 és 1271-75 között).²

Régi és erős az a hagyomány, mely szerint Aquinói Tamás *Az értelem egysége (De unitate intellectus)* című, 1270-ben keletkezett vitairatát Siger ellen írta.³ Létezik olyan XIII. századi kézirat, amelyben a Tamás-mű címe: “Tractatus fratris Thomae contra magistrum Sogerum de unitate intellectus”. Egy XIV. század elejéről származó oxfordi kézirat pedig arra utal, hogy Sigeren kívül a párizsi egyetem egyéb filozófus magiszterei is érintettek (“contra magistrum sig'md' de brabantia et alias plurimos parisius in philosophia regentes”).⁴ A XV. század végén averroistából anti-averroistává váló Agostino Nifo egy megjegyzése arra utal, hogy Tamás és Siger között vita bontakozott ki az értelem természetével kapcsolatban, amennyiben Siger válaszolt Tamás vitairatára és ezt a szöveget elküldte Tamásnak.⁵

² Siger életéhez: Van Steenberghe (1977); Gauthier (1983), Gauthier (1984). Az egyetemi konfliktusokhoz: Denifle, H. – Chatelain, E. (1889): pp.449-457 és pp.521-530.; Mandonnet, P. (1908–1911): pp.80-83 és pp.196-213.; Van Steenberghe 1977: pp.31-33 és pp.80-88; Gauthier (1983), Gauthier (1984).

³ A szöveg kritikai kiadását lásd Thomas de Aquino (1976). Magyarul: Aquinói Szent Tamás (1993).

⁴ A leggyakrabban azonban azt hangsúlyozzák a kéziratok, hogy Tamás ezt a művet Averroes és követői, azaz – az ebben a műben általa kreált kifejezéssel – az “averroisták” ellen írta. Vö. Thomas de Aquino (1976), pp.251–255.

⁵ Vö. Agostino Nifo, *De intellectu*, Liber III, cap. 18., Vö. Agostino Nifo (2011), p.345, valamint lásd Leen Spruit bevezetését ugyanebben a kötetben, elsősorban pp.18–24; vö. még Nardi, 1945, p.18; Nardi 1958, pp.313–320.; Van Steenberghe, 1977, pp.61-63.. valamint pp.360-363. Bruno Nardi szerint Siger válasza, amire Agostino Nifo *De intellectu* címmel utal, nem maradt fenn. Ezt többen vitatják, és úgy gondolják, hogy a *De intellectu* valójában Siger *De anima intellectiva* címen ismert írásával azonos. Ehhez lásd: Pattin (1987), Putallaz, F.-X. – Imbach, R. (1997), pp.47–49. A *De anima intellectiva* 1273 körül keletkezett. A szöveg datálásához lásd Van Steenberghe, pp.98-101;

1276. november 23-án a francia inkvizítor, Simon du Val úgy rendelkezett, hogy 1277. január 18-án Siger és két magisztertársa (Gosvin de la Chapelle és Bernier de Nivelles) jelenjenek meg a bírósága előtt, a Párizs és Liège között félúton lévő Saint Quentin-ben. Az ezzel kapcsolatos dokumentum az idézés okául azt jelölte meg, hogy nevezett egyházi személyeket (mindhárom kanonok Liège-ben) “megalapozottnak tűnő módon és határozottan (probabiliter et vehementer) az eretnokség bűnével gyanúsítják.”⁶ Arról nincs további információnk, hogy ki és milyen alapon vádolta őket eretnokséggel. A dokumentum csupán arra utal, hogy a Francia királyság területén követték el az állítólagos bűnököt. Az inkvizítor valószínűleg mindhármukat fölmentette a vádak alól. Siger vélhetőleg visszatért Liège-be, ahol már az idézés idején is tartózkodhatott.⁷ A társai közül Bernier de Nivelles az 1280-as években a párizsi egyetem teológusaként jelenik meg⁸. Gosvin de la Chapelle további működését nem ismerjük.⁹

p.188; p.364. Van Steenberghen a Siger-monográfiájában nem vonja kétségbe a *De intellectu* létezését.

⁶ Dondaine (1947): p.192.

⁷ Gauthier (1984): pp.26–27. Mandonnet és Van Stenberghen nyomán elterjedt az a narrativa, hogy Siger Itáliába “menekült” abban a reményben, hogy a pápai udvarban az ügye kedvezőbb elbírálásban részesülhet. Vö. Mandonnet (1911): pp.252–261; Van Steenberghen (1977): pp.159–165. és p.405. Ez azonban fölöttebb valószínűtlen. Részben az idézés helyéből kiindulva (Saint Quentin, Párizs és Liège között), részben pedig jogi okokból. Lásd ehhez Gauthier (1984): p.26.; Thijssen (1997): pp.94–99.

⁸ Van Steenberghen (1977): p.161.

⁹ Antoine Dondaine és Bruno Nardi – egyébként óvatos – javaslata azzal kapcsolatban, hogy Gosvin de la Chapelle lehetett Sigernek az a társa (titkára?), aki elkísérte később Itáliába, meglepő módon elterjedt ahhoz képest, hogy semmiféle alapja sincsen. Az ötlettel kapcsolatban lásd Dondaine (1947): p.189.; Nardi, B. (1948): p.122. Van Steenberghen “valószínűnek” tartja, hogy ez történt (1977): pp.161-162. Vajon minek az alapján? Gosvin de la Chapelle

Siger nevét bizonyos középkori dokumentumok összekapcsolták Stephanus Tempier párizsi püspök 1277-es elítélő határozatával.¹⁰ Létezik olyan kézirat, amely az elítélt tételek listájának *Az eretnek Sigerus és Boëthius ellen* címet adta (*Contra Segerum et Boeticum hereticos*). Raymundus Lullus a listához fűzött kommentárja egyik kéziratának is hasonló volt a címe (*“Liber contra errores Boethii et Sigerii”*).¹¹

Troppai Márton krónikájának 1319 és 1323 között keletkezett brabanti folytatásában az általunk ismeretlen szerző azt írja, hogy a dominikánus rendhez tartozó Albertus (sic!) I. Rudolf császár idején (1273–1291) többször megcáfolta az írásában a brabanti Sigerust. Sigernek bizonyos, a hittelt

liège-i kanonok volt és artes magiszter. Ilyen rangú személy miért szolgált volna Siger titkáraként? És miért említette volna úgy Peckham a kevésbé ismert Gosvin-t (lásd az alábbiakban), mint a kor egyik legtöbbet vitatott elméletének védelmezőjét, sőt, esetleg kiagyalóját? Vö. Bataillon L.-J. (1981): p.107; Gauthier (1984): p.27.

¹⁰ A határozat szövegét lásd: Denifle, H. – Chatelain, E. (1889): pp.543–558, a magyar fordítását pedig: Redl 1987. Az 1277-es elítélő határozatnak hatalmas irodalma van. Messze nem a teljesség igényével néhány fontos elemzés: Miethke 1976; Hissette 1977; Bianchi 1990 és 1999; Thijssen 1998; De Mowbray 2002.

¹¹ Vö. Denifle, H. – Chatelain, E. (1889): p.556 és p.558, valamint Van Steenberghen (1977): p.69, p.155. Egy további kézirat azt állította, hogy az elítélt tételek „fő képviselője egy Boëthiusnak nevezett klerikus volt”. A fenti utalásokban Siger mellett szereplő Boëthius a dán származású Boëthius de Dacia, akinek az életéről és működéséről keveset tudunk. Dániában született, 1262 után Párizsban tartózkodott és az 1270-es években artes magiszterként a párizsi egyetemen oktatott. A műveit 1277 előtt írta, ami arra utal, hogy valamikor 1277 körül megszűnt az artes fakultás ténylegesen oktató magisztere lenni. Lehetséges, hogy valamikor belépett a Domonkos-rendbe, mert a 14. századi stamsi domonkos katalógus tartalmazza az írásainak címeit. Logikai és természetfilozófiai kommentárjai, valamint önálló írásai maradtak ránk. Egyértelmű, hogy a korszak egyik legjelentősebb filozófusa volt. 1284 előtt halt meg, de nem tudjuk, hogy hol és pontosan mikor. Az életéhez és a működéséhez lásd Pinborg, J. (1974).

szembenálló nézetei miatt el kellett hagynia Párizst. A római kúriába ment, ahol valamivel később a titkára – “megtébolyodva mintegy” – leszúrta.¹²

Az *Il fiore*, a Danténak tulajdonított, kettőszázharminchárom szonettből álló költemény kilencvenkettedik szonettje szintén tartalmaz utalást Siger halálára:

Mastro Sighier non andò guari lieto.
A ghiado il fé' morire a gran dolore,
Nella corte di Roma, ad Orbivieto.¹³

Az “a ghiado” értelmezésével kapcsolatban hosszas viták folytak.¹⁴ Az anonim krónikás Siger meggyilkolására vonatkozó utalásával egybecseng az az értelmezés, hogy Siger “kard által” halt fájdalmas halált. Siger halálának “nyomorúságos” voltát (ez az “a ghiado” másik lehetséges értelmezése) hangsúlyozza az a további forrás, amelyet hagyományosan szintén Sigerre vonatkoztatnak. Úgy tartják ugyanis, hogy Sigerre utalt Johannes Peckham az oxfordi egyetemhez 1284. november 10-én írt levelében, amikor azt

¹² “Huius tempore floruit Albertus, de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit.” Vö. *Continuationes chronici Martini Oppaviensis. Continuatio Brabantina*, ed. L. Weiland, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXII*, 1879, p.263.; Id. ehhez Mandonnet, P. (1908–1911): pp.259-260; Van Steenberghe (1977): pp.21-26; Gauthier (1984): pp.26-27. “Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit”: ez az alapja a Siger “menekülésével” kapcsolatos vélekedéseknek.

¹³ Castets (1881): p.47.

¹⁴ Ezekkel kapcsolatban lásd: Mandonnet (1911): pp.100-101., pp.263-271.; Van Steenberghe (1977): pp.21-27.

állította, hogy a szubsztanciális forma unicitása eretnek tételének „két fő védelmezőjét vagy talán kiagyalóját” az Alpokon túl elérte a “nyomorúságos” vég.¹⁵

A legismertebb utalást Siger életére és halálára azonban az Isteni színjátékban olvashatjuk.¹⁶ A Siger eretnekségére vonatkozó utalások fényében meglepő módon Danténál Sigerrel a Paradicsomban, a negyedik égben találkozunk, még hozzá oly módon, hogy ott – ironikus, vagy talán nem is annyira ironikus módon – éppen az állítólagos ellenfele, Aquinói Szent Tamás mondja róla a következőket:

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.

(Babits Mihály fordítása)

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidiosi veri.

(*Paradiso* X, 133 – 138)

¹⁵ “Nec eam (opinionem) credimus a religiosis personis, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi.” (Vö. C. T. Martin, *Registrum epistolarum Joannis Peckham*, t. III (1885), p.842.).

¹⁶ A Sigerrel kapcsolatos szakasz értelmezéséhez lásd: Kelemen 2002: pp.52–58.; Nardi (1911–12); Gilson (1948): pp.308–327; Marenbon (2000).

II.

A Siger személyével és filozófiai munkásságával kapcsolatos filozófiatörténeti narratívákat mindvégig két fő szempont határozta meg. Az egyik a brabanti mester Aquinói Tamással való kapcsolata volt, a másik pedig az 1270-es évek elítélő határozataiban (mindenekelőtt az 1277-es párizsi határozatban) való érintettsége. A két szempont összefüggött. Az összefüggés hátterét az „averroizmus” adta, a középkornak az a szellemi áramlata, amelynek – többek szerint – maga Siger volt az egyik vezéralakja.

Az eszmetörténetírásban a 14-15. századi nyugati averroizmus története Johannes de Janduno-tól az itáliai iskoláig régóta ismert volt. A korábbi, 13. századi mozgalom azonban nem: ezt Ernst Renan teremtette meg az *Averroës és az averroizmus* című fiatalkori művében,¹⁷ mondhatni a semmiből.¹⁸ Renan ugyanis nem ismerte a 13. századi filozófusok munkáit, csak az ellenfelek reakcióit. E reakciók alapján azonban egyértelműnek tűnt számára az, hogy létezett az az iskola, amellyel szemben a teológusok fölléptek.¹⁹ Az ellenfelek reakcióinak tartalmi elemei alapján továbbá az is, hogy a 13. században az averroista filozófiával megjelent „az

¹⁷ Renan (1852); Renan (1861). A mű keletkezéstörténetéhez és Ernest Renan munkásságában betöltött szerepéhez lásd Marenbon, J. (2013).

¹⁸ Imbach (1991): p.195. Van Steenberghen és Imbach fölhívja a figyelmet arra, hogy Renan számára nem a 14-15. századi nyugati averroizmus rekonstrukciója jelentett valódi nehézséget, hanem a mozgalom 13. századi kezdeteinek a feltárása. Lásd Van Steenberghen (1974): p531.; Imbach (1991): p.192.

¹⁹ Renan (1852): p.206.: „Ainsi les docteurs les plus respectés du XIIIe siècle sont d'accord pour combattre l'averroïsme, et les formes de leur polémique ne permettent pas de supposer que ce ne fût là pour eux qu'une dispute oiseuse et sans adversaires. On ne peut douter qu'il n'y eût, vis-à-vis de la scolastique orthodoxe, une école qui prétendait couvrir ses mauvaises doctrines de l'autorité du commentateur.”

igazi hitetlenség”, ami “nem ennek vagy amannak a dogmának, hanem minden dogma fundamentumának az elutasítását” jelentette.²⁰

Az averroisták “legkomolyabb” ellenfele Renan szerint Aquinói Tamás volt, aki mindazonáltal, jegyzi meg Renan, “filozófusként csaknem mindent Averroës-nek köszönhetett.”²¹ Renan elemzi Aquinói Tamás *De unitate intellectus*-át és idézi Tamás kihívó megjegyzését a szöveg végéről: “ha (...) van valaki, aki (...) ellenvetést kíván tenni mindazzal szemben, amit leírtunk, akkor az ne a sarkokban sutyorogjon, s ne olyan fiatalok előtt, akik az ilyen súlyos kérdésekről nem képesek ítéletet alkotni, hanem – ha van hozzá mersze – válaszoljon erre az írásra (...)”²²

Vajon ki mindenkinek szólhat ez a kihívás? Az a Siger lehet az egyikük, írja Renan, akinek “ajkán” Dante szerint “sok gyűlöletes igazság kirebbent”, ám akinek a személye a homályban marad.²³

Habár Renan alig olvashatott valamit Sigertől, s következésképpen a munkásságáról is csak másodkézből lehetett információja, a dominikánus Pierre Mandonnet (1858–1936), aki az első jelentős Siger-monográfiát írta, jól ismerte a brabanti mester műveit és több írását publikálta is.²⁴ Mandonnet Renan követője volt abban az értelemben, hogy ideológiai-világnézeti alapon szerveződő “iskolák” harcaként imaginálta az 1260-as 1270-es évek párizsi egyetemi konfliktusait. Abban a tekintetben mindazonáltal eltért Renantól, hogy a “latin averroizmust” a vallással szemben álló, a

²⁰ Renan (1852): p.223.; Renan (1861): p.279.

²¹ Renan (1852): p.187.

²² Aquinói Szent Tamás (1993): p.97.

²³ Renan (1852): pp.216-217.

²⁴ Mandonnet (1899); Mandonnet (1911).

szellemi és a társadalmi rendet fölforgatni kívánó mozgalomnak tekintette, és nem – miként Renan – korai lehetőségnek a szellemi függetlenség elérésére a szellemi és fizikai elnyomás világában.²⁵ Siger Mandonnet szerint is szabadgondolkodó volt, de nem az intellektuális szabadság korai hőse, hanem heterodox bajkeverő. Stephanus Tempier elítélő határozatai azért születtek, mert nem lehetett már tovább túrni mindazt, ami Siger és a “pártja” a párizsi egyetemen művelt.²⁶

Mandonnet számára – Renanhoz hasonlóan – a monopszichizmus ugyan fontos probléma volt a “latin averroizmus” szempontjából, de korántsem az egyetlen, ami meghatározta a mozgalmat. Az értelem egységének a tézise mellett Mandonnet szerint fontos averroista doktrínák a világ örökkévalósága, az isteni gondviselés és az akarat szabadságának tagadása is. Valamennyi olyan téma, amely – különböző állítások formájában – szerepel a párizsi elítélő határozatokban, megtalálható Siger írásaiban, és Mandonnet szerint alapjaiban ássa alá a katolikus hitet.

A latin averroizmussal kapcsolatos Renan-Mandonnet féle megközelítés (a 13. századi latin averroizmus olyan szellemi mozgalom volt, amely tudatosan szemben állt a katolikus vallással), a huszadik század közepére elterjedté vált. Az ismert német katolikus szellemtörténész, Martin Grabmann a latin averroizmus kapcsán egyenesen a valláson belüli felvilágosodásról beszélt, olyan “nagy hatású”,

²⁵ Mandonnet számára a filozófia értékét a valláshoz való viszonya határozta meg. A tomista és az averroista iskola is a peripatetikus filozófián alapult, ám az az első “keresztény” volt, a második pedig “hitetlen” (“péripatétisme chrétien” és “péripatétisme irrégieux”. Vö. Mandonnet (1911): p.110.

²⁶ Vö. pl. Mandonnet (1911): 110-111., 214. A dominikánus Mandonnet mindazonáltal nem feltétlen híve az Aquinói Tamás ellen is irányuló 1277-es határozatnak.

“naturalista” és “racionalista” “szellemi mozgalomról”, amely a középkorban mindenekelőtt a 13. századi párizsi egyetem artes fakultásán fejtett ki hatást, ám – az egyházi elítélések ellenére – tovább élt a későbbiekben, elsősorban Itáliában, egészen a korai újkorig.²⁷

Az 1260-as 70-es évek párizsi artes fakultásának szellemiségével kapcsolatban később is fölvetették, hogy több szempontból hasonló a felvilágosodáshoz: az elítélt párizsi magiszterek kritikusak a túlvilágra irányultsággal szemben, sőt, szélesebb értelemben vett vallás- és teológiakritika jellemzi őket, elvetik a represszív szexualitikat, hangsúlyozzák az ész és a filozófia univerzális igényét, és egyenlőnek tekintenek minden eszes lényt.²⁸

Ha Siger a latin averroizmusnak, ennek a korai felvilágosodott mozgalomnak a vezetője alakja volt, az magyarázattal szolgál Aquinói Tamás heves bírálata, valamint Stephanus Tempier párizsi püspök elítélésére. És magyarázattal szolgál az életével kapcsolatos további adatokra is. Ahogyan említettük, 1272-ben a párizsi egyetemi konfliktusokban vezéralakként tűnik föl, 1276-ban pedig – a társaival együtt – meg kell jelennie Simon du Val francia inkvizítor bírósága előtt. Az adott kontextusban érthetőnek tűnik továbbá az a keserű elégedettség, amely a konzervatív ferences teológus, Johannes Peckham már említett megjegyzését jellemzi Siger “nyomorúságos” halálával kapcsolatban.²⁹

²⁷ Grabmann (1931): p.4.

²⁸ Flasch (1989): pp.13-14.

²⁹ R.-A. Gauthier Peckham megjegyzésében (lásd Peckham korábban idézett, 1284. nov. 10-ei levelét) az isteni igazságszolgáltatásra való finom utalást sejtí. Vö. Gauthier (1984): p.27.

A korai felvilágosodott latin averroista mozgalommal és az ennek vezéralakjaként működő Siger képével kapcsolatban mindazonáltal a későbbi kutatás számos lényegi kritikát fogalmazott meg. A kutatás az utóbbi évtizedekben valójában az említett Siger-kép permanens revíziója.

III.

Fernand Van Steenberghen, aki Mandonnet-t követően két átfogó Siger-monográfiát publikált³⁰, nem vonta kétségbe, hogy Siger a párizsi egyetem artes-fakultásán működő szellemi mozgalom vezéralakja volt. Úgy gondolta azonban, hogy ezt a mozgalmat nem megalapozott "latin averroizmusnak" nevezni.³¹ Az "averroista" kifejezés ugyan megtalálható Aquinói Tamás *De unitate intellectus*-ában (ahogyan erre a korábbiakban már utaltam is), ám Tamás ezt csupán egyetlen filozófiai doktrína, az értelem egységének tézise vonatkozásában használja, és nem valamilyen átfogó szellemi mozgalom jelölésére. A lélekfilozófiában averroista álláspontot képviselő szerzőket az egyéb filozófiai problémák kapcsán nem az köti össze, hogy Averroës-t követik, hanem az, hogy – Van Steenberghen megfogalmazásában – az arisztotelizmus "heterodox" vagy "radikális" változatát

³⁰ Van Steenberghen (1931-1942); valamint Van Steenberghen (1977).

³¹ Van Steenberghen minden jel szerint valóságos létezőnek tekintette a szellemi áramlatokat. Ez a szellemtörténet tomista megközelítése: Van Steenberghen egy helyütt arról értekezik, hogy az afféle címkéknek, mint az "averroizmus" vagy "arisztotelizmus", nem elégedhetünk meg a nominális definíciójával, hanem reális definíciójukat kell adnunk, mivel az ilyesmik segítségével képesek lehetünk arra, hogy adekvát módon írjuk le a valóságot (Van Steenberghen 1974: p.531). Nem úgy tűnik, mintha Van Steenberghen valaha konsziderálta volna azt, hogy a múlt tényei: proposíciók, amelyek – ráadásul – időnként csekély számban állnak rendelkezésünkre. Az efféle reflektálatlanság a "latin averroizmus" és az ehhez hasonló, bujtatással szaporítható "szellemi áramlatok" körüli vitákra általában jellemző.

képviselik.³² A mozgalomnak ez a jellegzetessége tükröződik az 1270-es évek elítéléseiben, és a mozgalom képviselői ebben a tekintetben állnak szemben Aquinói Tamással, aki úgy gondolja, hogy az arisztotelészi filozófia legfontosabb állításai konzisztensek a katolikus hittételekkel.

A másik fontos szempont, amiben Van Steenberghen eltért Mandonnet-től, az állítólagos Tamás-Siger vita értékelése volt. Van Steenberghen a rendelkezésre álló, a *De unitate intellectus* után keletkezett Siger szövegek (mindenekelőtt a *De anima intellectiva* és a *Quaestiones super Librum de causis*) elemzése során arra a következtetésre jutott, hogy Siger munkásságát – részben az 1270-es elítélő határozat, elsősorban azonban Tamás kritikájának hatására – “fejlődés” jellemzi az “orthodox arisztotelizmus” (értsd: a tomizmus) irányában.³³

Bruno Nardi már Van Steenberghen első monográfiájának megjelenésekor kétségbe vonta, hogy Siger heterodox arisztotelianusból tomistává vált volna.³⁴ Ezzel a későbbiekben – mutatis mutandis – más kutatók is egyetértettek. A rendelkezésünkre álló Siger-szövegek ugyanis azt mutatják, hogy Siger – aki, úgy tűnik, átvette Tamás bizonyos eszméit és érveit – hevesen támadta Tamást még az utolsó ismert művében is (“*Quaestiones super Librum de causis*”) akkor, amikor úgy érezte, hogy a dominikánus mester konkordizmusa veszélyezteti a filozófiai kutatás autonómiáját.³⁵

³² Van Steenberghen (1966): p.399.; Van Steenberghen (1974): p.535.

³³ Van Steenberghen (1931-1942): p.559.

³⁴ Nardi (1936); Nardi (1937).

³⁵ Vö. például Putallaz - Imbach (1997): pp.154–168. A Tamás-Siger vitához lásd még Bazán (1974).

Ami az “averroizmus” – “arisztotelizmus” nómenklaturát illeti, Nardi szerint – akihez aztán ebben a tekintetben Kurt Flasch is csatlakozott³⁶ – a 13. századi latin averroizmus legendája nem Renan-ra, hanem magára Aquinói Tamásra vezethető vissza, aki *Az értelem egységében* megkonstruálta az averroista hagyományt és a kortárs averroista filozófus imágóját.³⁷

Ezt ráadásul Tamás a kortárs teológusok sajátos Averroës-értelmezése alapján tette. Nem csupán Arisztotelész műveinek (elsősorban az “averroizmus” szempontjából kiemelkedően fontos lélekfilozófiájának) az értelmezése jelentett ugyanis a 13. századi szerzőknek problémát, hanem Averroës Arisztotelész-értelmezésének az értelmezése is. Averroës *De anima*-kommentárját – Michael Scottus 1220 és 1224 között készült fordítása alapján – az 1220-as évek közepétől ismerik a nyugati világban.³⁸ Az 1250-es évek elejéig azonban sajátos módon mindenki úgy olvassa a szöveget, hogy Averroës szerint a cselekvő és a potenciális értelem is az emberi lélek képességei, és ezt a fölfogást szembeállítják Avicennáéval, aki szerint a cselekvő értelem elkülönült szubsztancia (“első averroizmus”). Averroës-nek az az értelmezése olyan ismert és nagy hatású gondolkodóknál is megtalálható, mint Guillelmus de Alvernia vagy Roger Bacon. Az az álláspont, hogy Averroës a potenciális értelem egységének a téziséket képviseli (=egyetlen értelem van az egész emberi fajban), csak az 1250-es évek elején jelenik meg a teológus Robert Kilwardby-nál és Bonaventuránál (“második averroizmus”). Ezt az olvasatot veszi át Aquinói Tamás a Szentencia-kommentárjában, és azután pedig maga Brabanti

³⁶ Flasch (1989): p.37.

³⁷ Nardi, B. (1958): p.443.

³⁸ Gauthier (1982a) és Gauthier (1982b).

Siger is, de ő már Aquinói Tamástól. Ám amíg Aquinói Tamás “Averroës” “elméletét” abszurdnak, tarthatatlannak és az arisztotelészi lélekfilozófia eltorzításának tekinti, addig Siger az 1265 körül keletkezett *Questiones in tertium de anima* (“A lélek” harmadik könyvéhez kapcsolódó kérdések) című műben az Averroës-nek tulajdonított monopszichizmust Arisztotelész megfelelő értelmezésének tartja.³⁹

A pontos és körültekintő elemzés Sigernek a párizsi egyetemen belüli konfliktusokban játszott szerepét is új megvilágításba helyezte. Mandonnet nyomán, aki a rendelkezésre álló dokumentumokat a latin averroista mozgalom létezésével kapcsolatos preconcepciója alapján értelmezte, Sigeret sokan az egyetemen belül létező averroista mozgalom „ideológiai vezetőjének” vagy valami hasonlóknak tekintették, valahogyan úgy, ahogyan ezt 19–20. századi politikai-kulturális minták alapján elképzelhetjük. Ezt az értelmezést azonban a rendelkezésre álló források egyáltalán nem támasztják alá.⁴⁰ Siger tisztán korporatív természetű konfliktusokban játszott szerepet és ez a szerep valószínűleg nem is volt különösebben jelentős. Az 1270-es évek-beli egyetemi ellenfelének, Albericus de Remensis-nek a “Philosophia” című műve azt mutatja, hogy őt legalább annyi okunk volna “averroistának” nevezni, mint Sigeret. Albericus például – Averroës *Fizika-kommentárjára* való hivatkozással – azt írja, hogy “az, aki tudatlan a filozófia tekintetében, nem ember, hacsak nem eltérő értelemben.”⁴¹

³⁹ Lásd ehhez Gauthier (1983): pp.217–226.; Putallaz - Imbach (1997): pp.34-39. A szerzőpáros – az elkülönült lélek impasszibilitása kapcsán – rámutat arra, hogy Siger rendkívül szabadon használja a Tamástól átvetteket.

⁴⁰ Gauthier (1983), Gauthier (1984)

⁴¹ A szöveg R.-A. Gauthier kiadásában jelent meg. Vö. Gauthier (1984): p.29. és p.33. oldal. Lásd még Hayoun – De Libera, (1991): pp.104-105. A szerzőpáros szerint a tizenharmadik századi “averroizmus” legfontosabb elmélete a

A "latin averroizmus" létezésével és Siger szerepével kapcsolatos elméletek egyik legfontosabb forrása Stephanus Tempier párizsi püspök 1277-es elítélő határozata volt. Roland Hissette elemzése megmutatta, hogy a 219 elítélt állításból mindössze harminc látszik közvetlenül érinteni Siger fönmaradt írásaiban található állításokat és tizennégy olyan további tétel található még a listában, amivel kapcsolatban ez valószínű.⁴² Az artes fakultás egyéb magisztereitől rendelkezésünkre álló szövegek esetében további huszonhét tétel azonosítható közvetlenül, továbbá a teológus Aquinói Tamás egy állítása. Hét tétel kapcsán pedig valószínűsíthető, hogy az artes fakultás egyéb magisztereinek fönmaradt írásaira vonatkoztatható. A fentiekre figyelemmel megalapozatlan azt állítani, hogy az elítélő határozat Siger de Brabant, vagy Siger de Brabant és filozófus magiszter-társa, Boethius de Dacia ellen irányult.⁴³

További fontos szempont az elítélő határozat elemzésénél az, hogy a Tempier-szövegben nem szerepel olyasmi, ami azt implikálná, hogy az artes fakultás magiszterei a szerzői az elítélt állításoknak, csupán az, hogy "előadják" és "megvitatják" ezeket "az iskolákban" ("in scholis tractare et disputare praesumunt").⁴⁴ Sőt, a határozat szövege még csak nem is említi a magisztereket: "Párizsban

boldogság és az elkülönült szubsztanciákkal való intellektuális kontinuitás összekapcsolása. Ez az elmélet nem Averroës-re, hanem Al-Farabi-ra és Avicennára vezethető vissza, a "latin averroista" szerzők felé pedig Albertus Magnus közvetítette. Vö. Hayoun – De Libera, (1991): pp.105-107.

⁴² Hissette (1977): p.314.

⁴³ Siger ellen már csak azért sem hozhatott határozatot a párizsi püspök, mert kétszer nem lehetett valakit ugyanazon bűncselekmény gyanúja miatt perbe fogni. Márpedig az eretnokség vádja alól Sigert az inkvizítor minden valószínűség szerint fölmentette. Lásd Gauthier és Thijssen már idézett tanulmányait.

⁴⁴ Vö. Redl (1987): p.9; Hissette (1977): p.13.; Thijssen (1998): pp.49-52.

néhányan azok közül, akik a szabad művészetek fakultásán a tudományokkal foglalkoznak”, utal a szövegben az elítélt “nyilvánvaló és kárhuzatos tévedések” előadóira és megvitatóira. Ez utóbbiak azonban akár bakkalaureusok is lehettek, hiszen az egyetemi státútumoknak megfelelően – ahogyan a magisztereknek – nekik is kötelező volt tevékenyen részt venni a disputákon.⁴⁵ Mi több: a disputa során fölvetett problémával kapcsolatban – amit minden esetben eldöntendő kérdésként fogalmaztak meg – a bakkalaureusoknak *opponens*-ként és *respondens*-ként érvelniük kellett a probléma megoldásának tekinthető, egymásnak ellentmondó álláspontok mellett. A tanulmányaik előrehaladtával pedig – a magiszteri fokozat elnyeréséhez vezető lépésként – önálló megoldást kellett megfogalmazniuk és képviselniük az adott problémával kapcsolatban (*determinatio*), majd magiszterekként folytatniuk kellett ezt a gyakorlatot.⁴⁶ Ilyen körülmények között lehetetlen volt elkerülni azt, hogy a disputákon részt vevő egyetemi hallgatók (*bakkalaureusok*) és/vagy a disputát vezető magiszterek ne fogalmazzák meg és ne képviseljék akár a legszélsőségesebb álláspontot is egy adott problémával kapcsolatban. Az 1277-es elítélő határozat nem az egyébként nem is létező latin averroista mozgalom elnyomására tett kísérlet volt, hanem rosszabb annál: megnehezítette, sőt, alkalmasint ellehetetlenítette az oktatást az artes-fakultáson, mivel a filozófia művelésének a legegységesebb feltételét számolta föl.

“Nem létezik olyan racionális argumentumok segítségével megvitatható probléma (nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes)”, írja a Sigerrel együtt

⁴⁵ Vö. De Mowbray (2002)

⁴⁶ A disputához, mint oktatási formához lásd: Bazán – Wippel – Fransen – Jacquart (1985); Weijers (1987): pp.335–360.

gyakran emlegetett Boethius de Dacia, "amit a filozófusnak ne lenne kötelessége megtárgyalni, majd eldönteni, hogy mi az igazság az adott probléma vonatkozásában, már amennyire ezt az emberi ész képes fölfogni. Ennek pedig az az oka, hogy azokat a racionális argumentumokat, amelyekkel a problémát megvitatjuk, a dolgokból vesszük. Ha nem így állna a dolog, akkor ezek pusztá elmeszülemények (figmentum intellectus) volnának. A filozófus azonban a dolgok természetét kutatja (...)." ⁴⁷

Mivel azonban – és ezt már Siger mondja a *Metafizika-kommentárjában* – "sem azt nem tudjuk, hogy ki a bölcs, sem pedig azt, hogy mi az igaz ítélet a dolgokról", ha a filozófiai kutatás lehetetlenné válik, akkor a dolgok megismerése helyett pusztá elmeszüleményekre leszünk utalva. És bár sem Sigerről, sem más párizsi magiszterekről nem állíthatjuk azt, hogy a latin averroizmus vezéralakjai lettek volna, de még csak azt sem, hogy van értelme tizenharmadik századi latin averroista vagy radikális arisztotelianus mozgalomról beszélni, Renan-nak egyvalamiben biztosan igaza volt: Sigernek és a filozófiáról hozzá hasonlóan gondolkodó társainak a működése "nem ennek vagy amannak a dogmának, hanem minden dogma fundamentumának az elutasítását" jelentette.

⁴⁷ Boëthius de Dacia (1976): p.347.

Bibliográfia

- Agostino Nifo (2011): Agostino Nifo, *De intellectu*, ed. Leen Spruit, Brill, Leiden-Boston.
- Aquinói Szent Tamás (1993): *Az értelem egysége*. Fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor, Ikon, Budapest.
- Bataillon L.-J. (1981): *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle (fin)*". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (65), pp.101–122.
- Bazán, B. C. – Wippel, J. F. – Fransen, G. – Jacquart, D. (eds.) (1985): *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine (Typologie des sources du moyen âge occidental, pp.44–45)*, Brepols, Turnhout.
- Bazán, B. (1974): *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 72, pp.53-155.
- Bianchi, L. (1990): *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Lubrina, Bergamo.
- Bianchi, L. (1999): *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe - XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris.
- Boëthius de Dacia (1976): *De aeternitate mundi*, in: *Boethii Daci Opera. Topica – Opuscula* (CPhD; VI, II), Ed. Niels Jørgen Green-Pedersen. Gad, Kopenhagen, pp.333–366.
- Castets, F. (1881): *Il fiore, poëme italien du XIIIe siècle en CCXXXII sonnets, imité du Roman de la rose par Durante*. Maisonneuve, Paris.
- De Mowbray, M. (2002): *1277 and All That-Students and Disputations*, in: *Traditio* (57), pp.217-238.

- Denifle, H. – Chatelain, E. (eds.) (1889) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tomus I, Paris.
- Dondaine, A. (1947): *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230– 1330)*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 , pp.85–194.
- Flasch, K. (1989): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Dieterich, Mainz.
- Grabmann, M. (1931): *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung*, Jahrgang 1931, Heft 2.
- Imbach, R. (1991): *L'Averroïsme latin du XIIIe siècle*, in: *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, ed. Ruedi Imbach and Alfonso Maierù. Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp.191–208.
- Kelemen, J. (2002): *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók*. Atlantisz, Budapest.
- Gauthier, R.-A. (1982a): *Le Traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, pp.3-55. o.
- Gauthier, R.-A. (1982b): *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, pp.321- 374.
- Gauthier, R.-A. (1983): *Notes sur Siger de Brabant. 1. Siger en 1265*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* LXVII/2, pp. 201–32.
- Gauthier, R.-A. (1984): *Notes sur Siger de Brabant (fin) II. Siger en 1272–1275*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* LXVIII, pp. 3–50.
- Gilson, É. (1948): *Dante, the Philosopher*, Sheed and Ward, London.

- Hayoun, M.-R. – De Libera, A. (1991): *Averroès et l'averroïsme*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Hissette, R. (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Philosophes Médiévaux XXII*, Publications Universitaires – Vander-Oyez SA., Paris– Louvain.
- Mandonnet, P. (1899): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle: étude critique et documents inédits*. Librairie de de l'Université, Fribourg.
- Mandonnet, P. (1911): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*. Deuxième édition revue et augmentée, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain.
- Marenbon, J. (2000): *Dante's Averroism*, in: *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. by John Marenbon. Brill, Leiden - Boston – Köln, 2000, pp.349–374.
- Marenbon, J. (2013): *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, in: Anna Akasoy, Guido Giglioni (ed.s) *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe (International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées, Volume 211)*, Springer, Dordrecht Heidelberg New York London, pp.273–282.
- Miethke, J. (1976): *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts*, in: Zimmermann, A. (ed.) *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Miscellanea Mediaevalia XV, Walter de Gruyter Berlin-New York, pp.52-94.
- Nardi, B. (1911-12): *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Vol. 3, No. 2 (20 Aprile 1911), pp.187-195.; Vol. 3, No. 5 (20

- Ottobre 1911), pp.526-545.; Vol. 4, No. 2 (20 Aprile 1912), pp.225-239.
- Nardi, B. (1945): *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma.
- Nardi, B. (1958): *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze.
- Nardi, B. (1948): *Note per una storia dell averroismo latino IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle*, in: *Rivista di storia della filosofia* 3, pp.120–122.
- Nardi, B. (1936): *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, (17) pp.26-35.
- Nardi, B. (1937): *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: *Giornale critico della filosofia italiana*, (18) pp.160–164.
- Pattin, A. (1987): *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, in: *Bulletin de philosophie médiévale*, 29, pp.173–177.
- Pinborg, J. (1974): *Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick*, in: *Studia Mediewistyczne* (15), pp.165–185.
- Putallaz, F.-X. – Imbach, R. (1997): *Profession Philosophe: Siger de Brabant*, Paris, Editions du Cerf.
- Redl, K. (1987): *Az 1277-es párizsi elitélő határozat. Művelődési Minisztérium*, Budapest.
- Renan, E. (1852): *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*. Auguste Durand, Paris.
- Renan, E. (1861): *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*. Deuxième édition, revue et augmentée. Michel Lévy, Paris.
- Siger de Brabant (1954): *De necessitate et contingentia causarum*, éd. J.-J. Duin, in: Duin, J.-J., *La Doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant (Philosophes médiévaux III)*, Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 14-50.

- Siger de Brabant (1972): *Quaestiones super librum de causis*, éd. A. Marlasca (*Philosophes médiévaux XII*), Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris.
- Siger de Brabant (1974a): *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán (*Philosophes médiévaux XIV*), Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris.
- Siger de Brabant (1974b): *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B. Bazán, (*Philosophes médiévaux XIII*), Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris.
- Siger de Brabant (1981): *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, éd. W. Dunphy (*Philosophes médiévaux XXIV*), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve.
- Siger de Brabant (1983): *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, éd. A. Maurer, (*Philosophes médiévaux XXV*), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve.
- Van Steenberghen F. (1931–1942): *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols. (*Les Philosophes Belges, XII-XIII*). Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain.
- Van Steenberghen, F. (1966): *La philosophie au XIIIe siècle*, Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris.
- Van Steenberghen, F. (1974): *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale. (Philosophes médiévaux XVIII)* Publications universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris.

- Van Steenberghe, F. (1977), *Maître Siger de Brabant*. Publications Universitaires – Vander-Oyez S.A., Louvain – Paris.
- Van Steenberghe, F., *Publications récentes sur Siger de Brabant*, B. Mojsisch, O. Pluta (éd.), *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II*, B. R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia, 1991, pp.1003-1011.
- Thijssen, J. M. M. H. (1997): *What Really Happened On 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and its Institutional Context*, in: *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, ed. Edith Sylla and Michael McVaugh Brill: Leiden, pp.84-114.
- Thijssen, J. M. M. H. (1998): *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Thomas de Aquino (1976): *De unitate intellectus*, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, T. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma, pp.243-314.
- Weijers, O. (1987): *Terminologie des universités au XIIIe siècle*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.

GÁBOR BORBÉLY

**Siger of Brabant and the Historiography of Latin Averroism
– Abstract –**

In spite of the publication of his extant works during the last decades, Siger of Brabant has remained a controversial figure in historical imagination. This is mainly due to the interpretations of a few well-known, but still hazy references from 13th-14th century sources. These references seem to

connect Siger's academic career as a master of Arts at the University of Paris with the tumultuous events of his later life and even with his death. Firstly, I make a concise, critical survey of the aforementioned references and their interpretations. Secondly, I evaluate the different theoretical frameworks these interpretations are made to fit into. Rival modern interpretations are underdetermined by the available data. Although the most important ideology- and value-laden concepts that played a decisive role in the interpretations (thirteenth-century "latin averroism", "the theory of the double truth", "radical" or "heterodox aristotelism" etc.) have been systematically and successfully deconstructed in the late twentieth-century, the underdetermination – in spite of the increasing number of available texts – has remained and may still give rise to strongly divergent, yet empirically congruent theoretical approaches.

ANTONIO DONATO SCIACOVELLI

Teoria e pratica della traduzione nel Medio Evo:

Dante e la poetica della traduzione

La sempre maggiore attenzione degli studiosi di storia della traduzione nei confronti del Medio Evo è testimoniata dal numero crescente di pubblicazioni e convegni incentrati soprattutto sull'importanza delle *officine* che, attraverso l'opera di traduzione degli autori *antichi*, fanno sentire la loro influenza sulle nascenti *letterature nazionali*, in un contesto peraltro di grandi innovazioni che investono le lingue letterarie delle principali letterature europee. Ricordiamo in questa sede che la pubblicazione nel 1989 degli atti del convegno dal titolo *Traduction et traducteurs au moyen âge* (organizzato nel 1986 dall'Institut de recherche et d'histoire des textes del CNRS), venne seguita dall'edizione, in Italia, dello studio di Gianfranco Folena *Volgarizzare e tradurre* (Einaudi 1991, ma a sua volta già pubblicato nel 1973 negli atti del convegno triestino *La traduzione, saggi e studi*), e che del 1995 è la monografia di Chiamenti su *Dante Alighieri traduttore* (nei *Quaderni degli Studi danteschi*); inoltre, il volume miscelaneo a cura di Roger Ellis *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, uscito nel 1989 (Cambridge) ha quasi per gemmazione originato una importante collana (*The Medieval Translator*, dal 1996 pubblicata da Brepols) che ancora oggi raccoglie atti di convegni o scritti di autori vari su questo tema, che sembra – ad oggi – ancora tutto da indagare, soprattutto per gli approfondimenti legati a quegli scritti di carattere non letterario, che quindi presentano interessanti *risorse* per gli

studiosi delle *lingue speciali* e della storia della cultura medievale tramandatasi grazie alla traduzione.

La traccia dello stretto rapporto tra letteratura e traduzione viene indicata proprio da Folena nella prima frase del suo saggio:

È noto che all'inizio di nuove tradizioni di lingua scritta e letteraria, fin dove possiamo spingere lo sguardo, sta molto spesso la traduzione: sicché al vulgato superbo motto idealistico *in principio fuit poëta* vien fatto contrapporre oggi l'umile realtà che *in principio fuit interpres*, il che significa negare nella storia l'assolutezza o autoctonia di ogni cominciamento.¹

Questa radicale affermazione si pone all'inizio dell'indagine terminologica² che vuole individuare l'attenzione di alcuni *poeti* verso le possibilità di *transferre* opere scritte in latino o in altre lingue romanze, verso il proprio volgare: né Brunetto Latini né Dante utilizzano però il verbo *volgarizzare* (usato nel *Fiore di Rettorica* di fra Guidotto da Bologna),³ visto che il primo preferisce la perifrasi *ritrarre in vulgare* e il secondo crea una sua teoria della *translatio*, che approda all'uso del verbo *transmutare* nel celebre passo di *Convivio* I, VII (14-15):

...nulla cosa per legame musaico armonizzata si può de la sua loquela in altra transmutare, senza rompere tutta sua dolcezza e armonia.

E questa è la cagione per che Omero non si mutò di greco in latino, come l'altre scrittture che avemo da loro. E questa è la

¹ Folena 1991, p.3.

² Per un approfondimento sulla questione della terminologia latina della traduzione è fondamentale il saggio di Maurizio Bettini *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica* (2012).

³ cfr. Folena 1991, p.32.

cagione per che li versi del Salterio sono senza dolcezza di musica e d'armonia; ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e ne la prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno.

Le derivazioni dei termini classici *translator* e *translatio* sono invece usate soltanto una volta, nel *Convivio* (II, XIV, 6-7), a proposito degli errori di traduzione:

Quello che Aristotile si dicesse non si può bene sapere di ciò, però che la sua sentenza non si truova cotale ne l'una translazione come ne l'altra. E credo che fosse lo errore de li translatori; ché ne la Nuova pare dicere che ciò sia uno ragunamento di vapori sotto le stelle di quella parte, che sempre traggono quelli.

Pur nella sua convinzione che la dolcezza e l'armonia della poesia siano inevitabilmente destinate a perdere l'integrità originale una volta perfetta l'opera di *transmutatio*, Dante è egli stesso infaticabile traduttore (al di là della *vexata quaestio* dell'attribuibilità del *Fiore*) anzi, addirittura il creatore di una *poetica della traduzione*. Alison Cornish, nella sua monografia *Vernacular translation in Dante's Italy*⁴, ricorda come

...the existence of an already large literature on an encyclopedic range of subjects in translation was the precondition for Dante's unprecedented ambitions for his native tongue.⁵

sottolineando – se non fosse stato sufficiente menzionare Dante nel titolo del suo ampio studio sui *volgarizzamenti* –

⁴ Cambridge, 2011.

⁵ Cornish 2011, p.11.

proprio la tesi di Folena secondo cui nutrice delle nuove tradizioni letterarie sarebbe indiscutibilmente la traduzione.

Partendo dalle questioni generali per giungere a quelle particolari, non possiamo non citare la lettura di Christopher Klein, che nel saggio *Dante's Comedy: The Poetics of Translation* (2012), dopo una introduzione di carattere terminologico che considera le accezioni legate al movimento del termine *translatio* (reperibile del resto in *Paradiso* XX, 39: *che l'arca traslatò di villa in villa*) definisce senz'altro Dante colui che "translated" the entire cosmos as conceived and understood in the Middle Ages into his poem, inventing the rhyme scheme of terza rima for this ultimately divine purpose and making his vision of the afterlife come alive.⁶ Pur servendosi umile nel ruolo di traduttore del libro dell'Universo, il cui autore è Dio stesso (v. la sua autodescrizione in *Paradiso* X, 27: *quella materia ond'io son fatto scriba*) Dante è conscio dell'altezza della sua opera, anche perché il *poëta-interpres* non trasmuta cosa per legame musaico armonizzata, ma il dettato divino, la *materia* a cui il poeta tende con tutto se stesso. Come vedremo in seguito, le sue capacità di traduttore devono però fare i conti con l'intraducibile.

Sia Klein che molti prima di lui (prima ancora del saggio di Chiamenti ricordiamo *Dante traduttore* di Felicina Groppi, uscito nel 1962) vedono chiaramente come Dante abbia realizzato la *poetica della traduzione* importando testi della tradizione biblica e letteraria (classica e romanza) nella sua opera, non di rado in luoghi che sentiamo assolutamente suoi (si v. come l'incipit del Poema: *Ahi quanto a dir qual era è cosa dura / esta selva selvaggia e aspra e forte / che nel pensier rinnova*

⁶ Klein 2016, p.85.

la paura! / Tant'è amara che poco è più morte (Inferno I, 3-8) richiami Deh, che paese fero / trovai in quella parte / ... ché, quanto io più mirava / più mi pareva salvaggio / ... Ed io, pensando forte, / dottai ben de la morte in Tesoretto, 1192-1206; o la descrizione dei lussuriosi come i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento (Inferno V, 38-39) accostata alla riflessione in Tresor II, XX, 6: On doit contrestre au desirier de delit; car ki se laisse vaincre, la raisons remaint sous le desirier... Par quoi on se doit estudier que raisons soit sor la concupiscence), ancora una volta smentendo la sentenza emessa nel Convivio, anzi rovesciandola (a vantaggio di nuova dolcezza, nuova armonia).

In realtà, l'abilità e la competenza di Dante traduttore vien meno di fronte all'intraducibile e all'ineffabile. Nella prima categoria rientrano quelle inserzioni di testi finora variamente interpretati, che in due casi hanno gettato lettori e commentatori nello sconforto: il primo è la formula demoniaca *Pape Satàn, pape Satàn aleppe* (Inferno VII, 1), mentre il secondo tocca chiaramente l'intraducibilità di un linguaggio nel commento all'accusa messa in bocca a Nembrotto (Inferno XXXI, 67 e segg.):

"Raphèl mai amècche zabi almi",
cominciò a gridar la fiera bocca,
cui non si convenia più dolci salmi.

(...)

Poi disse a me: "Elli stessi s'accusa;
questi è Nembrotto per lo cui mal coto
pur un linguaggio nel mondo non s'usa.
Lasciànlo stare e non parliamo a vòto;
ché così è a lui ciascun linguaggio
come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto".

La questione della *traducibilità* si pone, però, anche a livello metafisico, quando Dante, di fronte alla *realtà trascendente*, riconosce l'impossibilità di portare a termine il compito affidatogli, di esser fino in fondo *scriba della materia* a cui *si torce tutta la sua cura*. Il problema dell'*ineffabilità*, che si presenta già in alcuni canti del Purgatorio ma culmina negli ultimi del Paradiso, *spinge inevitabilmente a riflettere su un tema che da sempre accompagna la riflessione sulla traduzione, cioè se sia possibile trasferire un messaggio in un sistema semiotico diverso da quello originale*.⁷ La inevitabile rinuncia a *transmutare* l'ineffabile non impedisce però a Dante di completare la sua opera: ci sentiamo concordi con il parere di Kristina Landa, che in virtù di questo riconosce a Dante di essere stato *anche un eccellente traduttore, quasi un Giacobbe in lotta continua con Dio, che, perfettamente consapevole della propria sconfitta finale, decide comunque di lottare e che quindi, pur perdendo, paradossalmente vince*.⁸

Concludiamo tornando a Nimbrot: nel *De Vulgari Eloquentia* Dante affronta la questione della perdita (causata dal biblico Gigante) dell'unica lingua posseduta dall'umanità, nonché della differenziazione che ha dato origine agli idiomi a lui contemporanei, toccando in particolare la questione delle tre lingue che concordano sul vocabolo che significa *amore* (oil, oc, sì), in cui ricorda la maggiore affinità della lingua del sì alla latina (*magis videntur inniti gramatice que comunis est*, I, 10) usando quell'*inniti* che – riferendoci alla tesi di Folena esposta all'inizio della nostra riflessione, riferiremo a quegli autori che, basandosi sulla traduzione per la creazione di nuove

⁷ Landa 2014, p.95.

⁸ Landa 2014, p.96.

tradizioni letterarie, potranno *inniti alis*, ovvero spiccare – pindaricamente - il volo!

Bibliografia

- Beer 1997 Jeanette Beer, ed., *Translation Theory and Practice in the Middle Ages*, Western Michigan University.
- Bettini 2012 Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi .
- Chiamenti 1995 Massimiliano Chiamenti, *Dante Alighieri traduttore*, Le Lettere.
- Cornish 2011 Alison Cornish, *Vernacular translation in Dante's Italy*, Cambridge University Press.
- Folena 1991 Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi.
- Groppi 1962 Felicina Groppi, *Dante traduttore*, Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Kleinz 2012 Christopher Kleinz, *Dante's Comedy: The Poetics of Translation*, in: Karen L. Fresco and Charles D. Wright, eds., *Translating the Middle Ages*. Routledge.
- Landa 2014 Kristina Landa, *Il problema della traduzione e il "linguaggio dell'"ineffabile" nella Commedia di Dante*

in rapporto alla traduzione russa del poema, in: «Translationes», Vol. 6, pp. 93-107.

- Pietro Paolo 2009 Domenico Pietro Paolo, *Dante on Translation*, in: Denis Renevey and Christiania Whitehead, eds., *Lost in translation? The Medieval Translator / Traduire au Moyen Age*, vol. 12, Brepols, pp. 87-92.

ANTONIO DONATO SCIACOVELLI

Teoria e pratica della traduzione nel Medio Evo e in Dante
– Riassunto –

Partendo dalla ricognizione dei più importanti studi sulla traduzione nel Medioevo e su Dante traduttore, il saggio affronta anche le questioni della intraducibilità e della ineffabilità, in quanto connesse alla più complessa tematica della *Commedia* come traduzione dell'universo e del pensiero divino.

Theory and practice of translation
in the Middle Ages and in Dante
– Abstract –

Considering the most important works about Translation in the Middle Ages and Dante as translator, the essay also addresses the issues of untranslatability and ineffability, as related to the more complex argument of the *Hole Comedy* as translation of the Universe and of the divine Thought.

SZABÓ TIBOR

**Morális rend Dante költeményeiben
Avagy ki is a szerzője az *Il fiorenek*?**

Dante nagyságát elsősorban költői tehetsége alapján lehet igazán megítélni és megérteni. De költői műveiben számos olyan erkölcsi, életbölcseleti elvet lehet találni, amely arra enged következtetni, hogy *Dante, mint ember* is különleges volt, nem csak művei. Másképpen szólva, talán műveinek egyik legfontosabb tartóeleme, alapja az a morális tartás, az a jellemzilárdság volt, amellyel a firenzei költőóriás kezdetektől fogva rendelkezett. A cél ebben a tanulmányban az, hogy maga Dante, azaz „Dante, mint hétköznapi ember” és mint erkölcsi gondolkodó a lehető legteljesebb mértékben tárulkozzon föl előttünk, úgy is mint aki szeret önmagára hivatkozni.

Ahogy számos költő a világirodalomban, így maga Dante is minden művében „beleírja magát”. Művei nem függetlenek személyiségétől. Életének számos eseményét tudjuk nyomon követni, ha figyelmesen, és egy kicsit másként, a szokásostól eltérően olvassuk műveit. Azt igyekszünk meglátni, hogyan és mennyire tárulkozik fel Dante, az ember, a morális lény. Ebből a szempontból egyetértünk Fredi Chiappelli gondolatával, aki szerint „kétség kívül az *Élet* volt Dante tematikus rendszerének központi fogalma”.¹ Az „élet” az „élet élése”, az „élet élésének módja” foglalkoztatta a hétköznapiakban és műveiben egyaránt és

¹ „*Vita* fu indubbiamente la parola-centro del sistema tematico di Dante”. In: Dante Alighieri: *Vita nuova. Rime*, (a cura di Fredi Chiappelli), Milano, 2001. Mursia, 18. old. Gondolatmenetünkben mi számos vonatkozásban támaszkodunk *Életutak és életelvek Dantétól Derridáig. Alkalmazott filozófiai tanulmányok* (Bp. 2005. Eötvös József Könyvkiadó) című könyvünk megállapításaira.

úgy véljük, hogy erkölcsi felfogása alapján példa lehet a pozitív morális elvek alapján élő emberek számára. Életművéből pedig komoly erkölcsi koncepció körvonalazható. Meggyőződésünk, hogy éppen az erkölcs az, amely át- meg átszövi az egész dantei oeuvre-t, és összekapcsolja e komplex életmű legkülönfélébb (költészeti, filozófiai, asztrológiai, antropológiai, politikaelméleti, teológiai stb.) vonatkozásait.

Sok Dante-kutató írt már arról, hogy Dante igen erőteljesen vonzódott a filozófiához. A középkor végén és az újkor elején a filozófia még erősen kötődött az erkölcsi és vallási (vagy valláserkölcsi) kérdésekhez. Dante igazán nem volt filozófus, a szónak szoros értelmében, inkább bölcsességszerető ember volt, aki viszont felfogását saját kora (és az antik világ) legkitűnőbb gondolkodóinak továbbgondolása során alakította ki. Így alakult és alakul ki róla a „morális Dante”-kép, ami a jellemzilárdság egyik európai példaképe.

Ebben a tanulmányban kettős célt kívánunk elérni: egyrészt Dante költeményeiben található morális jellemvonásait igyekezünk megtalálni és fellelni, másrészt ennek alapján megpróbáljuk megvizsgálni, vajon az *Il fiore* versei beleférnek-e abba az erkölcsi képbe, mely többi versében fellelhető. Más szóval arra vagyunk kíváncsiak, hogy *A virág* szerzőjének morális attitűdje megfeleltethető-e Dante erkölcsi arculatának. Azaz, igazolhatjuk-e morális (nem költészeti) érvekkel az *Il fiore* szerzőségét úgy, hogy a firenzei költő írta azt? Ennek van néhány nagyon fontos előzetes szempontja, amelyek közül kiemelkedik az önreferencialitás. Van-e és milyen mértékig van *A virág*ban hivatkozás saját magára? Fel lehet-e ismerni – ahogyan azt Kelemen János kimutatta legújabb könyvében Dante minden más írásában – az önreferencialitást itt is. Ez mi kardinális kérdésnek tartjuk az *Il fiore* attribúciója szempontjából. Dolgozatunk ezért legalább két fő részre tagolható: egyrészt elemezzük a különböző

időben született verseinek morális vonatkozásait, kimutatva másrészt, hogy ezekben végig jelen van egyfajta önreferencia. Ez alapján fogjuk majd elemezni *A virág* lehetséges morális aspektusait (és ha van) önreferencialitását, remélve, hogy ezzel közelebb jutunk egy régi vita (vajon Dante műve-e az *Il fiore*?) lezárásához.

1. Dante erkölcsi elvei a verseiben

A prossimetrumban írt *Az új élet* és számos vers-ciklusa nemcsak költészetként értékelhető csupán, hanem úgy is, hogy benne feltárulkozik-e Dante reális, empirikus személyisége.² Ahogyan sok elemző, így Erich Auerbach is utal rá a „cuor gentile” étosza jelenik meg már fiatalkori verseiben, a *Komédiában* is „morális rend” uralkodik.³ Tehát jogosnak tűnik az az elemzési módszer, hogy műveiből, jelen esetben verseiből próbáljuk rekonstruálni azokat az erkölcsi elveket, melyek őt kezdetektől a kiteljesedésig végig jellemezték.

1.1. Az új élet morális felfogása

Dante *hézagosan* ismert életrajzából tudjuk, számos magyar kommentátor utal is rá, hogy a firenzei költő a valóságban igen kedvelte a „nemes hölgyeket”.⁴ Ebben a fiatal életkorban az a

² Dante műveire általában jellemző, hogy benne a saját magára való hivatkozás elég gyakori. Lásd erről Kelemen János: *„Komédiámat hívom tanúmul”*. Az önreflexió nyelve *Danténál*, Budapest, 2015. ELTE Eötvös Kiadó. Könyvében megkülönböztet „kettő”, vagy „három Dantét”: a valóságos (empirikus), az immanens (utazó) és a költő Dantét. Mi itt csak a reális, az empirikus Dantét keressük és mutatjuk ki valóságos (elképzelhető?) karakter jegyeit.

³ Erich Auerbach: *Studi su Dante*, Milano, 2005. Feltrinelli, 43. és 96-119. old.

⁴ Gondolunk itt olyan magyar Dante-kutatókra, mint Kardos Tibor, vagy írókra (például Illyés Gyulára, Márai Sándorra), vagy művészekre (például Borsos

kierkegaard-i esztétikai stádium volt rá is jellemző, mint általában, és minden korban, a fiatalokra.⁵ Amilyen szenvedélyesen élt a mindennapokban (gondoljunk csak politikai szenvedélyeire), jogosan feltételezhetjük, hogy ezzel az érzelm dús magatartással viszonyult a hölgyekhez is. Legkivált pedig az istennőként szublimált Beatricéhez. Ezt a művet is az ő emlékének szentelte, és érzelmi életének hullámzásairól számol be benne. Amikor elveszítette istenített Beatricéjét, a *Vendégségből* tudjuk, hogy a filozófia tanulmányozása, a ráció keresése lendítette ki őt megrendült lelkiállapotából. *Az új életből* azonban még azt is megtudjuk, hogy engedett más nők csábításának is. A XXXVI-XXXVIII. részben leírt hölgy, valószínűleg Lisetta, annyira élethű, hogy a trubadúr megtévesztő stílus ellenére is valóságosnak tűnik: „el- elmentem, hadd lássam ezt a jószívű hölgyet”, akiben „már-már túlságos gyönyörűséget leltem”⁶, bár ezt hamarosan megbánta. Éppen ez az, a belső vívódás, ami személyes életének és egyúttal *Az új életnek* is a legfőbb témája.⁷ Beatrice iránt érzett ideális, platonisztikus szerelme véleményünk szerint szinte csak ürügy arra, hogy saját érzelmi útját, lelkének történetét megírja. Dante

Miklósra). A fiatal Dante erkölceit távolról sem idealizálták, vagy tartották minden vitán felülnek. Dante is ember volt, még ha kivételes is.

⁵ A kierkegaard-i stádium-elmélet vitatott pontja, hogy az az egyes ember életszakaszainak állomásaira alkalmazható-e vagy sem. Mi úgy véljük, hogy Dante életpályája az esztétikai, etikai és vallási stádiumok egymásutánját jól példázza. Lásd: Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy*, (ford.: Dani Tivadar), Bp. 1994. Osiris – Századvég.

⁶ Dante Alighieri: *Az új élet*, in: *Dante Alighieri Összes Művei*, Bp., 1965. Magyar Helikon, 58-59. old. (A továbbiakban: DÖM., vagy az adott rész és a sor száma.)

⁷ Erre utal *Az új élet* Koltay-Kastner Jenő féle fordításának utószavában Kaposi Márton. Lásd: Dante Alighieri: *Az új élet*, (fordította: Kastner Jenő), Szeged, 2015. JATEPress.

igazából, persze, nem volt kierkegaardi értelemben vett csábító, hiszen az imádott nővel valószínűleg semmiféle konkrét szerelmi viszonyban sem állt, mégis fiatalkori főműve (Kierkegaardot parafrázálva) tulajdonképpen „egy lélek fejlődésének naplója”.

Beatrice „égő-vörös ruhában” való megpillantása (ahogyan azt Gulácsy Lajos is megfestette) lánggra lobbantotta benne a szerelmet, amely egész élete végéig perzselte. Viszont ahogyan ez lenni szokott, az édes pillanatokot gyakran pokoli gyötrelmek és tisztulási folyamatok követik. Danténál sem volt ez másként.

„Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi” – “Íme, a nálam erősebb isten, aki eljött, hogy uralkodjék rajtam” – kezdi érzelmi naplóját Dante. Ámor isten oly erővel találta el nyilaival, hogy szinte beleremegett. S ettől a pillanattól fogva a fiatalember csak a boldogságban úszott. Paradicsomi érzelem, a boldogság legmagasabb foka lepte meg, amikor, az akkor a trubadúrok által is használt jelzőket sorakoztatja fel érzelmi állapotának leírására. A szeretett hölgy a “legnemesebb” (VI. 161., XIV. 539-40.), a “legtökéletesebb” (V. 135.), ami hihetetlen gyönyörűséggel töltötte el a fiatal férfit. Úgy írja le ezt a “legnemesebb hölgyet”, mint “minden bűnnek elpusztítóját” (X. 330.), s az “erényeknek királynőjét” (X. 331.). Mindez a tiszta kép a szeretett hölgyről benne szinte “elviselhetetlen boldogságot” (XI. 349.), „képességét többszörösen meghaladó, túlradó boldogságot” idézett elő lelkében. (XI. 353-4.)

A költő valódi boldogsága azonban nem a testi beteljesüléssel függ össze. Igazi boldogsága „az úrnőjét dicsőítő szavakban” áll (XVIII. 723.), akinek az üdvözlése is örömmel töltötte el. Beatricét valójában nem ismerte, „lelki nemességét” feltételezte, hiszen Guido Guinizelli után Dante is azt vallotta, hogy „szerelem és nemes szív egy”. Nem hagyja azonban szó nélkül a hölgy testi adottságát, azaz „testi nemességét” sem. A „szerelem kútfeje” a szem, a „szerelem célja” pedig a száj. Dante mindjárt

hozzá is teszi ehhez: „de hogy itt rögtön eloszolják minden bűnös gondolat, emlékezzék csak vissza, aki olvasta, amit fentebb írtam, hogy vágyaimnak célja, amíg részesülhettem benne, e hölgynek ajkáról rebbenő üdvözlete volt.” (XIX. 852-855.) Mi lehet vajon az a „bűnös gondolat”, amire utal?

A fiatal szerelmesekre oly jellemző módon, Dante ezt a mély érzelmi állapotát titkolni igyekszik. Trubadúrokra jellemző módon nem akarja felfedni titkát. Félt, hogy a „világ titkát hamarosan felfedi” (VII. 176.). S valóban, környezete észleli is szerelmét Beatrice iránt, ami nagyon bántotta őt (XI. 338.). Ekkor rájön arra a bölcsességre, hogy a „titok a hosszú titkolódzás által ismeretes” lesz (XII. 389.). Most már tudja, hogy a szerelem háborgatja az élet nyugalma. Ekkor mondja, hogy „minden gondomnak csak Ámor a tárgya” (XIII. 491.) Elkezdődik a szerelmes ifjú hányattatása. Tudja, hogy „Ámor uralma jó, mert hívének értelmét elvonja minden aljas dologtól”, ugyanakkor „nem jó Ámor uralma, mert híve minél nagyobb hűséggel adózik, annál nehezebb és fájdalmasabb pontokon kell átvergődnie”. (XIII. 472-475.) Ekkor használja a másik kulcs-fogalmát műveinek, az „út”, a „via” kifejezést, ami később is több alkalommal (akár például a *Pokol* első tercinájában is) előkerül.⁸ Itt ezt mondja Ámorról, hogy „úgy megtorpanította, mint azt, ki nem tudja, merre tartson. S bár arra is gondoltam, hogy közös útjukat keresem meg, vagyis azt, melybe mindnyájan belefutnak, ez az út szintén nagyon ellenszenves volt...”

⁸ A *Pokol* első két tercináját oly szuggesztíven fordította le Arany János: „Az emberélet útjának felén...”, hogy azt Babits szinte egy az egyben átvette. Igaz, hogy ott az eredetiben „cammin” szerepel. Az „út” egyébként a *Versekb*ben is előfordul, például így: „Gondold meg hát, mily út helyes, mi mód jó a tisztesség-nyeréshez...”. Az eredetiben pedig így: „prender modo e via che ti stea bene” (XCI. 86.).

A beteljesületlen szerelem miatt a titkát féltő fiatalember bánatos arccal járt-kelt Firenzében, ami az érettebb, tapasztaltabb "nemes hölgyekből" kacagást, majd gúnyolódást váltott ki. Szánalmas tekintetek kísérték jártában-keltében. Rájött, hogy a boldogság mellett a szerelem "szörnyű bánattal" jár együtt (VII. 184.), és nem mindig felhőtlen állapot. Elkezdtek őt "rútul rágalmazni", majd "becstelen szóbeszéd" tárgya lett. (X. 329.) Ekkor verseinek hangneme is megváltozott, panaszossá vált. Elvonult a világtól, "magányos helyre húzódott", "szobájába vonult" (XII. 357-60.). Pszichés állapota tehát megváltozott, mert "a világ" megzavarta tiszta érzéseit.

Ez akkor fokozódott fel igazán, amikor beszámol Beatrice haláláról. A "cudar halál", a "kegyesség tagadója" (VIII. 246.) féltett kincsétől fosztja meg, amely pokoli érzéseket támaszt benne. Ekkor kezd el "élete múló voltán tűnődni" (XXIII. 1143.), ami bizonyára bölcsőbbé tette. Érdekes módon azonban, *Az új élet* hangneme ezután szinte változatlan marad. A boldogság ritka pillanatai után érzett panaszáradatot most az elmúlással kapcsolatos, minőségileg azonban más típusú bánat váltja fel nála. Tovább kesereg a „legnemesebb hölgy” elvesztésén, gyötri a bánat. (XXXIII. 1668, 1674.)

Ez a szomorú lelkiállapot hosszú ideig gyötörte. Lelki naplója azonban itt egy újabb szerelmi epizóddal folytatódik. Most egy "jószerű hölgyel" (valószínűsíthetően Lisettával) találkozott, aki megsajnálta a búslakodó ifjút. A szánalom és a gyötördés egymásra találtak: új érzelmi kapcsolat alakult ki az ifjú költő és a "jószerű hölgy" között. Ez a kapcsolat – ahogyan az allegorikus leírásból következtetni lehet – teljesen más jellegű lehetett, mint Beatricéhez fűződő viszonya. Az ifjú „borzasztó lelkiállapotba", azaz választás elé került (XXXVII. 1820.), amely igazi kísértés volt számára: választani az ideális, eszményi nő és a hús-vér hölgy

között. A költő el is árulja, hogy ez utóbbira „sokszor gondoltam úgy, mint nekem igen tetsző személyre”. (XXXVIII. 1843-44.)

Ez még nem is elég, hiszen Dante bevallja, hogy bele is szeretett: “így gondolkodtam órála: ez a hölgy nemes, szép, ifjú és okos s talán Ámor rendelésére jelent meg, hogy életem vége lecsendesedjék” (XXXVIII. 1844-46.). A háborgó lelkű ifjú azonban nem tudott ellenállni érzelmeinek. Ezt az is mutatja, hogy eddig nem használt, új fogalom: a “szerelmi vágy” jelent meg gondolatában és a szövegben (XXXVIII. 1856.). “Vágya teljesen felé fordult” (XXXVIII. 1880.). Nem kétséges tehát, hogy az ifjú új szerelemre, ez esetben testi szerelemre talált a “jószívű hölgy” jóvoltából. Ennek a kapcsolatnak a leírása annyira élményszerű, hogy teljes joggal feltételezhető valóság tartalma. Dante azonban érzi, hogy “nemes a hölgy, de nemtelen a gondolat”. Gondolat ez csupán, nem tett is egyben? Lelki naplója szerint lelkiismeret furdalása van, hogy ezzel megcsalja vele imádott és idealizált szerelmét, Beatricét. Ekkor, mentségül, egy filozófiai gondolathoz fordul: szétválasztja magában a szívet és a lelket, mintha ezek az emberben nem egy és ugyanazon dolgok kellene, hogy legyenek. Egy szonettben, amelyben érzelmeit magyarázza, “gondolatai megosztlása szerint, magát kettéosztja”. “Egyik feletem szívnek, azaz kívánságnak, a másikat léleknek, azaz észnek nevezte” (XXXVIII. 1866-68.). A kívánság, a “jószívű hölgy” testi kívánása tehát szemben áll nála az ész által diktált gondolattal, azaz, hogy nem szabad elhagynia imádott Beatricéjét. Lelkiismeret furdalást érezhetett Dante emiatt.

Ekkor a műben található sok csodás látomás egyike tolul elé: megjelenik előtte Beatrice égő-vörös ruhájában, ami rögtön felidézi az ifjú költőben a múlt emlékeit. Hirtelen keserű megbánást érez (XXXIX. 1904.), és “szégyenkező szívvel gondolt rá”. Sőt, “igen aljasnak érezte magát” (XXXVII. 1805-6) már a gondolatra is, hogy elhagyja igazi szerelmét, Beatricét. Újból

“gyötrelmes sóhajtások rohanták meg”, aminek az lett a következménye, hogy “elúzta magától azt a gonosz vágyakozást”, amit Lisetta keltett benne. Ezt az új szerelmét pedig “eltévelyedésnek” nevezi (XXXIX. 1923.). A prózai-verses mű pedig úgy fejeződik be, hogy egy újabb – már az *Isteni Színjátékot* megelőlegező gondolattal és látomással – “fényességes égi ragyogásban” látja Beatricét, a “legtágabb égből magasabban” (XLI. 20038.), akiről majd akkor szól újból, ha hozzá méltó módon tud beszélni, azaz az *Isteni Színjátékban*.

Az eszményi és a testi szerelem megélése után, valamint a filozófiával való megismerkedése következtében Dante elkezdett, egyik kedvenc kifejezésével élve, az “igaz útra” térni (XIX. 818.). Fiatalkorában szerzett élettapasztalat és életbölcesség elkísérte a nagy mű és más verses és prózai alkotások megalkotásánál is. Beatrice valóságos léte és képe talán ebben a műben válik a szerelem allegóriájává, szimbólumává.

Fontos mozzanat a dantei életműben a természeti elem állandó jelenléte. Az új élet sem kivétel ez alól, bár itt természeti kép csak ritkán fordul elő. Egyszer például utal rá, hogy “szépséges, csörgedező, igen tiszta vizű folyó” haladt az út mentén (valószínűleg az Arnóról van szó), ahol Dante maga Ámor szavát hallgatta (IX. 286-7.). Itt egy “útacsán” lóháton ment, gondterhelten (IX. 303). Ez a kép más alkalommal is felbukkan, amikor azt mondja, hogy “mendégéltem egy ösvényen, kristálytisza folyóvíz mellett” (XIX. 736-7.). Dante különösen Toscana tájait szerette és írta le előszeretettel műveiben.

A szerelem szellemi és testi gyönyöreit élvező és kínjait szenvedő Danténak fiatalkorában, úgy tűnik, legfontosabb problémája Ámor volt. Ez az állapot azonban nem tartott soká. Felváltotta azt egy ennél lényegesen nagyobb szomorúságot okozó élethelyzet: Firenzéből történő száműzetése, amely megváltoztatta

egész életét. Majd látni fogjuk, mennyire változott meg erkölcsi tartása, jelleme.

1.2. A *Versek erkölcsi felfogása*

Dante a *Versekben* részben azt az életérzést folytatja és sugározza tovább, most már csupán a líra eszközeivel, amelyet *Az új életben* megismerhettünk. Folytatja azt a gondolatsort, hiszen e versekből állt össze fiatalkori főműve, de egyúttal sok esetben tovább is lép azon az allegorikus, túlságosan is idealizált ábrázoláson egy sokkal összetettebb, és tegyük hozzá: sokkal életszerűbb szerelem-kép felé. Másrészt, ráadásul itt már olyan versek is megtalálhatóak, amelyeknek kifejezetten nem Ámor a tárgya.⁹

A *Rime*, a legkülönfélébb időkben írott verseinek gyűjteménye, olyan "lelki napló", amely egy lényegesebben differenciált személyiséget, egyéniséget mutat be. Tehát esetünkben a *Verseket* ilyen alapon nem lehet egységes egésznek tekinteni. Csak abból a szempontból "egészek" e versek, amennyiben szerzőjük ugyanaz. Azok az élethelyzetek, életutak viszont, melyet a költő befutott a versek keletkezése idején, és melyek őt inspirálták, rendkívül sokfélék. Emiatt maguk a *Versek* különféle kiadói és értelmezői is próbálják rendszerezni őket. Több nagyobb csoportot is el lehetne különíteni bennük, mi azonban, az életbölcesség, az etikai tartalom szempontjából csak két részt különítünk el egymástól, mert annyira különböznek egymástól, mintha két különböző ember írta volna.

⁹ Bennünket alapvetően itt sem foglalkoztatnak a versek születésének történeti vagy filológiai kérdései. Ezekről számos hazai és külföldi értelmezésben bőven lehet olvasni, bár ezzel kapcsolatban is elég sok a bizonytalan tényező. Mi azt vizsgáljuk ez esetben is, milyen etikai tartalom, milyen életbölcesség rejlik e szép versek soraiban.

Az első az lehet, amelyben Dante szinte csak és kizárólag a szerelemmel foglalkozik és ebből a szempontból írja tovább verseit. A másik viszont már az lehet, amely versek már egy érettebb embert, egy tapasztaltabb, morálisan az életre jobban felkészült, egyszóval lényegesen bölcsőbb embert mutatnak, mint az ifjú szerelme. Ez a kierkegaard-i értelemben vett etikai stádium Dantéja, aki tisztában van kötelességeivel, az erény és a bűn lényegével, megjelenési formáival. A vallási stádiumba, bármennyire is istennőként kezeli Beatricét (és tegyük hozzá mindjárt: általában a szebbik nemet) nem itt, hanem majd a *Paradicsom*nál érkezik el.

Ezekben az első típusú versekben elsősorban az éteri világba repített szerelmes fiatal jelenik meg, miközben olykor-olykor megmutatkozik a nagyon is földi (testi) érzéseket átélt költő, aki saját magát tudatosan a szerelmen át kívánja megismerni. Nem véletlenül mondja *Qual che voi siate* szavakkal kezdődő versében, hogy “engem önismeret éget” (XLII. 5.).¹⁰ Dante annyiban talán nem különbözik az átlag-embertől, hogy láthatóan két dologban, Ámorban és önmaga keresésében tölti élete egy jelentős részét.

Sok versében beszél “szépséges hölgyekről”, akiket “sokszor megcsókolt”, mert élt benne az “igaz és teljes szerelem igénye” (XL. 6.). Annyira, hogy ennek az érzésnek “szolgálata lett

¹⁰ A magyar fordítás (Weöres Sándor) itt is némileg más. Az eredeti ez: “ch’io mi conosco alquanto”. Az “alquanto” azt jelenti: “némileg” ismerem magam, tehát értelmét tekintve jó, de nem pontos a fordítás. A versek lelőhelyét e tanulmányban az olasz, Chiappelli-féle kiadás alapján adjuk meg. Megjegyezzük, bár részletesen ezzel nem kívánunk itt foglalkozni, hogy bizonyos eltérés mutatkozik nem csak az eredeti és a költői magyar fordítás között, hanem a versek például a *Convivio* első két versének (*Voi che ’ntendendo* és *Amor che ne la mente mi ragiona*) a helye, vagy a verssor számozása szerint (pl. *Poscia d’Amor*) is az olasz és a magyar *Rime/Versek* között.

célja életének” (“sol per voi servir la vita bramo”, L. 43.). Egyik, elveszett versében tudunk róla, hogy hatvan firenzei hölgyet sorolt fel, akit valószínűleg valamilyen szinten ismert is. Másik versében arról ír, hogy “szép lányok jöttek kedves kis csapatban” (LXIX. 1.). A “szerelmi vágy” kifejezés, a női báj, szépség és kacérság emlegetése *Az új élettől* eltérően most már sokszor, egyre többször merül fel verseiben. Már tudja, hogy “a boldogság teljes jutalmát” csakis Ámor adhatja neki (LXII. 13., az eredetiben a “boldogság” helyett “allegrezza” áll). Ez a boldogság, vidámság azonban sohasem felhőtlen, mindig együtt jár búval, bánattal, gyötrellemmel. Ezt tapasztalja meg Dante is, aki Beatrice iránti platonikus szerelmét gyakran váltja fel más, földi örömeket és gyönyöröket adó érzelmekkel. Az “új vágy”, a mindig új és újabb “két szem” mindig “újabb szenvedésre” csábítja a költőt (LXV. 11.), amely további kínokban ölt testet. Mintha Schopenhauert olvasnánk! Olykor pedig, ahogy egyik szép versében írja (XLII. 13-14.), elmarad a viszonszerelem, ami újabb gyötrelmek forrása lehet.

szerető, híján viszonszerelemnek,
az, ki csak kint lel és háboruságot.

Azt is látja, hogy a szerelem a nagybetűs “Jó”, mint őselv, amelynek azonban “ölő a hatalma”. A költő, nagy szerelmeihez: Fiorettához, Violetta-hoz és Pargoletta-hoz (a Csitrihez) írt versei, szonettjei, ballatái és canzonéi tanúsága szerint érzéseinek teljes egészében kiszolgáltatottá vált. Ekkor keletkeztek úgynevezett “fájdalmas versei”, “síró balladái”. Versei tanúsága szerint ezek közül mégis talán Pargoletta volt ebben az időben a legnagyobb szerelme, aki fiatal és nagyon szép, vonzó nő lehetett. Angyalnak nevezi *I' mi son pargoletta bella e nova* sorral kezdődő ballatájában, “aki közénk leszállott”. Tőle “semmi szépség nem vonatott meg” (LXXXVII. 8., eredetiben: “non mi fu in piacer alcun disdetto”),

tehát szép volt és fiatal, akit “forrón imádott”. Ekkor él meg egy újabb közismert szerelmi élethelyzetet, amit így ír le *Perché ti vedi* című:

Mivel tudod, hogy szép és fiatal vagy,
és elmémben szerelmet ébresztettél:
elgőgösödtél, kemény szívű lettél.

Ezért aztán a szerelmi gyönyört újból és újból súlyos aggodalmak és fájdalmak váltják fel, annyira, hogy egyik versét így kezdi: “Oly súlyosan nyögöm Ámor hatalmát” (XCI. 1.).

A *Rime* tulajdonképpen még szerelmes versei közül fontos kiemelni azokat, amelyeket egy verses vita keretében Forese Donatival, sógorával váltott a “nemes hölgyekről”. Ezek tónusa és erkölcsi tartalma teljesen eltér az eddig megismertekéitől. A Dante-kommentárokban ezt azzal magyarázzák, hogy Beatrice halála után Dante érzelmi zűrzavarba került, és kicsapongásokban, dorbézolásokban lelte kedvét.¹¹ A népies tónust, az obszécen, szabad szájú és gonoszkodó célzásokat, gúnyolódásokat e versekben ezzel magyaráznák. Ezekből a versekből azonban az is kiderül, Dante ekkor már a szerelmi élet minden rejtett titkát ismerte. Ezekben a versekben a firenzei költő egyszerűen mint férfi nyilatkozik meg, amit azért fontos megjegyezni, mert nem lehet ezután Dantéra úgy tekinteni, mint aki csupán az eszményi szerelemből merítette volna élettapasztalatait. Az egész személyiség megismeréséhez pedig erre az aspektusra is szükség van, ha komplex módon akarjuk megérteni mondanivalóját és jelentőségét.

Ugyancsak kiemelésre érdemesek azok a versek (különösen az *Io son venuto al punto de la rota*” vagy az *Amor, tu vedi*

¹¹ Lásd például Kardos Tibor ezzel kapcsolatos kommentárját, in: DÖM. id. kiad. 1025-26. Forese Donatival majd a *Purgatórium* XXIII. énekében található újra.

ben che questa donna kezdetűek), amelyeket Pietra asszonyhoz írt. Ez érzelmi életének, megítélésünk szerint, újabb mélypontja, hiszen valószínűleg egy nem viszonzott szerelmet ért meg. Dante, úgy látszik, ekkor olyan szép nőbe lett szerelmes, aki olyan kemény volt, mint a kő (olaszul „pietra”), a „szikla” (C. 13.), és „kegyetlenül uralkodik” felette (CII. 6.). Valószínű, azért volt „mord” (CII. 60. az eredetiben: „acerba”), és azért hasonlította újra meg újra „fagy”-hoz, „jég”-hez, mert a szerelmi érzés egyoldalú lehetett. Ennek a „női sziklának” őrzi képét, aki

Nem hágy el engem, oly szép amaz Asszony,
a kegyetlen, ki fölöttem Úrasszony...

A „kemény kő” asszonya lett a költő új szerelme, akit márványszívűnek tart, és a téli évszak természeti képeivel ír le (C. 40-53.). A szerelmet és a szerelmi kínokat újból átélő költő lelkiállapotát egyébként gyönyörű természeti képekkel illusztrálja, amelyek majd az *Isteni Színjáték*ban térnek sokszor vissza, morális állapotok érzékeltetésére.

Gondolatilag és erkölcsi tartalmát tekintve már átvezet a száműzetés idején komponált versek hangulatához a *Poscia ch'Amor* kezdetű vers, azért tárgyaljuk külön és részletesebben.¹² Ez a *canzone* már az allegorikus és tudós versek sorába tartozik, ahol a mindennapi élet férfi – nő viszonyának erkölcsi kérdéseit kezdik felváltani magasztosabb, magasabb rendű morális kérdések.

Talán azért is, mert figyelmét egyre inkább lekötik a körülötte lévő, és általa mind inkább észlelt társadalmi változások. Kezdetben csak azt észleli, hogy a számára oly szimpatikus lovagkori eszmények hogyan transzformálódnak, majd tűnnek el lassacskán. Ezt a megváltozott légkört legjobban talán azzal a sorral érzékeltethetjük, ahol Dante azt mondja: „milyen másképpen

¹² E fejezetben idézett verseket is Weöres Sándor átköltésében közöljük.

élnék, kik ma élnek!" (LXXXIII. 133.). A társadalmi változás, amely örök jellemzője minden társadalomnak, szinte megdöbbenő erejű hatást gyakorol a költőre. Később, s ez lesz majd jellemző a száműzetés verseire, még ennél is komolyabb társadalmi korrajzot ad, aminek jelentős morális következményei vannak.

Nézzük, mihez képest élnek másként, és tesznek mindent másként ("fanno contra"), mint egykor. Ebben a gondolatgazdag versben búcsút vesz földi szerelmeitől, mert "Ámor elhagyott egészen engem" – írja. Most már, mint aki „disamorato”, azaz, mint aki "kiszermesedett", a társadalmi életben tapasztalt bűnök ellen lép fel a tiszta erkölcs és a Filozófia nevében. Hatalmas fordulat ez életében.

Itt központi gondolata az, hogy "aláhanyatlott, lehajlott napja a gáláns erénynek" (LXXX. 66-67.), majd komoly felsorolásába kezd azoknak a negatív jellegű erkölcsi magatartásformáknak, amelyek sértik az általa képviselt és elfogadott morális elveket, normákat, ideálokat. Először is a "vile" és a "noioso" viselkedést (LXXXIII. 10.) bírálja:

a bűnös ellen verekszem most,
ki bennünk él: a renyhét
s gyarlót – balgán felettébb –
könnyedségnek nevezve...

Különösen ellenszenves számára a kivagyiság hangoztatása, a fennhéjázás, hiúság. Az értelmetlen bőkezűség sem érhet célt. Elítéli az embereknek látszaton alapuló megítélését is, a sokszor, egyre többet hangsúlyozott bölcsesség nevében:

A bölcs nem is ruhánkról ítél meg,
- azok csak semmiségek -,
értelmünk és nemes szívünk tekinti.

Az önteltség ellen szól, amikor azokat bírálja, akik "folyton nevetnek", és "nagy embereknek szeretnek látszani", azok előtt,

akik felnéznek az ilyen "cifrálkodó, pávás nyelven fecsegő", igazából üres, fennhéjázó, "sületlen beszédű" emberekre. Ezek "egyetlen moccanásnyit" sem tesznek azért, hogy hölgyeknek udvaroljanak, hanem – ami számára igazán megvetendő – "osonnak ferde kéjre". Talán nem meglepő, hogy Dante végig férfiakra beszél. A sok rossz és keserű tapasztalata ellenére a nőket kiveszi ezekből az általa elítélt kategóriákból. A hamis ítélkezés, megítélés ellen szól, amikor a balgaságban terpeszkedőkről szól, akik, értelmük korlátozottsága miatt ítéletükben "kancsalítanak". A dicséretet kedvelők ellen írja aforizma-szerű sorait:

...senki sem talált még
erény nélkül dicséretet, valódit.

Azaz, nem igazi dicséret az, ha olyan valakitől jön, aki híján van az erénynek. Ha pedig az erényt könnyen fogjuk fel, az "nem makulátlan, rajta árny van". Valódi, "tisztá erény", ami "dísz mindenkinek" (LXXXIII. 97.) csak ott van, "hol csak Lélek él benn folttalan emberekben".

Itt már felmerül a „nemesség” fogalma, amely majd később, például a *Vendégségben* oly jelentős szerepet nyer. Az igazi erény

...célja és igénye:
az élet, jókedv, lelkes tettrevágyás,
amelyben nincs megállás,
példás erény, hogy hasson véle másra.

Szükséges felfigyelni ebben a versben arra a fordulatra, ami szerelmi életének fordulópontja miatt bekövetkezett gondolkodásában: a legfőbb jó ugyanis szerinte éppen a Filozófia. Az erényes élet iránti feltétlen igényét, és ezzel tulajdonképpen az "erkölcsi stádiumba" való érkezését mi sem bizonyítja jobban, mint

kora erkölcsének, a *Seinnek* bírálata. Őszintén kérdi, talán kissé naivan:

Ugyan kinek szemében
nem bűn a pucc, bujálkodás, falánkság,
az esztelen kívánság
bőrünk bolondok vásárára vinni?

A válasz Danténak erre a kérdésére nem az, hogy: „Azoknak, akik ezt nap mint nap csinálják”? A hétköznapi embereknek, amelyek sorába talán ő is tartozott még nem is oly régen, de akiknek táborát elhagyva egyre magasabbra száll, fel egész a *Paradicsomig*.

A száműzetés verseinek morálja már más. Mint igazi moralista, a szó nemes értelmében, már *Az új életben* ezt írja: „korunkból a finomságot kiöltöd” (VII. 258.). Ez a hangulat a szerelmes *Versekben* is egyértelműen megtalálható, akkor például, amikor azt írja, hogy „Mérséklet, Nagylelkűség és a többi” immár „koldus-ruhában” jár (CIV. 63-64.). Ezt azonban figyelmeztető jelnek kell felfognunk a későbbi versek, alkotások fényében és értelmezésekor. Most már, amikor azt írja, hogy “szívem tornácán három nő jelent meg”, csak allegorikus értelemben értendő. S valóban, itt az Igazságosság, az Osztó Igazság és a Törvény allegóriájáról van szó, nem pedig azokról a nemes hölgyekről, amelyekről eddig beszélt. Utalás ez a “három nő” egyúttal arra, milyen törvénytelen és igazságtalan volt száműzetése. . A fordulat egyébként még abban is tetten érhető, amiről *Doglia mi reca* kezdetű versében szól, azaz hogy nála Ámort, a szerelmet a Vertù, azaz az Erény váltotta fel (CVI. 7-8.):

Azt mondom én néktek, szerelmeseknek:
...a Szépség tiétek,
az Erény meg miénk lett...

Ezzel véglegesen el is különíti magát a földi szerelmesektől, és most már teljes egészében csak az Erény útját akarja követni. A

száműzetés során született versek teljesen át vannak szőve az Erény, a morál egyik legfontosabb alapfogalmának gondolatával. Annál is inkább, mert, ahogyan írja, „nincs többé Erény, - habár a cél ez” (CVI. 17.). Ebben a verssorban Dante azt az alapgondolatát fogalmazza meg, hogy magának a művészetnek és ezen belül is elsősorban a költészetnek a célja a morális igazság felmutatása, megismertetése és megszerettetése.

Ebben a szigorú szellemben bírálja, valószínűleg már a „sacro poema” idején született verseiben a fősვნényiséget, „ki folyton pénzre tátog” (CVI. 69.), vagy a kapzsiságot, ami a száműzetés szűkössége idején különösen fájhatott a költőnek:

Majd a kiegyenlítő birodalmat
elérve, kapzsi vakja, mid van?
'Nincs semmim!' – hát felelhetsz erre mást ott?

...

Mit későn és korán nagy
hévvel gyűjtöttél, két kézzel kapartál,
nem tarthatod többé immár magadnál.

Az idegenség gyötrő és kínozó egzisztenciális érzése a száműzetés, mindenféle száműzetés alapélménye, amely megkeseríti a száműzött hétköznapijait és érzéseit. A száműzetés terhét egyébként könnyebben viselte volna el, ha tudná, hogy a szeretett hölgy (itt Beatricét idézi meg) még él.

S megidézi magát úgy, mint a „lápokban és hegyekben” bolygó, „mezetlen emberformát”, akit már a végkimerülés kerülget, mert “ereje végképp kiegészett”. Alamizsnát kér, és – ahogyan később mondja – „békét”.¹³ Vándorlás közben pedig újból, most már a teljes átszellemültség állapotában gondol Beatricére.

¹³ Szép és a tényeknek is megfelelő életrajzát adja Danténak a drámaíró Maróti Lajos. Monodrámájában szerepel az a megható epizód is (leírása még Boccacciótól maradt ránk), amikor Dante az egyik camalduli monostorban, hosszú és fáradtságos vándorlás után bebocsátást kér a szerzetesektől, annak, aki a kémlelő ablakból

Dante *Versek* című műve – irodalmi és művészeti értékein túl – rendkívül gazdag erkölcsi példázatokban. Olyan életutat ismerünk meg belőle, amely a hosszú, boldogsággal és csalódással teli időszak után, ahelyett hogy révbejutott volna, a száműzetésbe torkollott. Életének erről az időszakáról részletesebben más műveiben ír majd.

1.3. Dante műve-e az *Il fiore*?

Ezeknek a gondolatoknak a fényében, hogyan ítélné meg *A virág* költeményeit és azok erkölcsi mondanivalóját? Dante könyvében Enrico Malato felsorolja azon kutatóknak a nevét, akik filológiai és poétikai szempontok alapján vagy elfogadják, vagy elvetik azt, hogy Dante írta volna *A virág*ot. Mindkettő tábor jelentős szerzőket sorakoztat fel. Utóbb inkább az az érvelés került túlsúlyba, hogy ez a vers-ciklus mégis Dante műve. Emellett számos érvet hoznak fel, elsősorban stílusbeli vagy poétikai jellegűeket. Mások más érvek alapján állítják, hogy ez mégsem Dante műve.

Miért kérdés egyáltalán, hogy ki írta *A virág*ot? Elsősorban azért, mert ezt a művet csak a 19. század második felétől sorolják oda azért, mert akkor fedezték fel a művet a dél-franciaországi Montpellier könyvtárában, a *Roman de la Rose* társaságában. Másrészt tematikája annyira eltér a későbbi, már ismert és Dante-művének elfogadott írásoktól, hogy ez már önmagában is kétséggé teszi az attribúciót. Ráadásul újból felveti azt az életrajzi kérdést, vajon Dante járt-e Frankhonban (Simon Gyula fordítása), ahogyan arra itt a CXII. számú szonettben kifejezetten utalás

kitekintve megkérdezi, mit kíván, Dante csak azt válaszolta: "Pacem!", "Békét!".

Lásd: Maróti Lajos: *A számkivetett*, Budapest. 1979. Magvető, 366. old.

történik (vagy Falsembiante „csalókirály”, „barattiere” megcsal
ezzel bennünket?)¹⁴

„Mester tudorokkal diskurzusom volt,
kik erről szóltak szentbeszédekben
a párizsi népnek...”.

Vagy azt a nagyon komoly tartalmi kérdést is felveti, vajon a
minden más művében hívóként élénk álló Dante hitt-e istenben
(CXVII.).

„Krisztusban hiszel-e - kérdem? –
„Én nem, mert kínban végzi és szegényen...”

A mi feladatunk itt most annyi, hogy valamelyik álláspont mellé:
azaz hogy Dante-e a szerző vagy sem, olyan érveket keressünk
magukban a versekben, amelyek morális szempontból adnának
támponthoz *A virág* szerzőjének azonosításához. Ez nem könnyű,
hiszen kérdés, hogy egyáltalán mely időszakban írhatta (ha
egyáltalán ő írta) ezeket a verseket? A magyar fordító, Simon
Gyula híve annak, hogy Dante verseit fordította magyarra. Ezt
elsősorban Pio Rajna tekintélye alapozná meg a fordító szerint. A
kitűnő fordító Simon Gyula, ahogyan sok olasz dantista is
egyértelműen állítja, hogy ez esetben egy későbbben felfedezett
Dante-műről van szó. Ezt az eredetiséget azzal is érzékeltetni
kívánja, hogy a dantei olasz fogalmak közül a legfontosabbakat
(*cor gentil*, „nemes szív”, *gentil*: „nemes hölgy” CCV. stb.) akkor is
Babits-i hangzással fordítja magyarra, amikor az eredeti szövegben

¹⁴ Ha pedig lett volna Párizsban, ahogyan Barbi vagy Petrocchi feltételezi, az 1309 és
1311 között történt volna. Az *Il fiore* keletkezési dátuma, melyben utal párizsi
tartózkodására, viszont 1284 vagy 1286 (mások szerint 1287 vagy 1290.). Hogyan
utalhatott volna egy korábbi mű, az *Il fiore* arra az eseményre, amely csak sokkal
később következett volna be.

teljesen vagy részben másként és másként szerepel. Például „*gentil madonna*” = „nemes hölgy” (LXXVI), de lehetne „kedves nő”-nek is fordítani, a *cortese*-t is „nemes”-ként fordítja (LXIII), „*buon coraggio*” = „jó szív” (XCVI) vagy van „népség” ott, ahol a szövegben itt ez nem is szerepel, de a *Színjátékban* Firenze polgárait gyakran használt fogalom, stb.

Nézzük most már, milyen érvek szólnak Dante szerzősége mellett vagy ellene. Enrico Malato szerint nehezen lehetne *idő tekintetében* beilleszteni a művet a dantei oeuvre-be, hiszen a firenzei költő életét már sokan úgy írták meg folyamatosan, minden kis részletre kitérően, hogy benne nincs olyan idő intervallum, ahol ezeket Dante – mint egységes alkotást – megvalósíthatta volna. Ennek azért ellentmondani látszik két dolog: egyrészt Dante életét csak hiányosan lehetséges rekonstruálni, másrészt hol vannak a serdülő, a fiatal felnőtt Dante írásai? Egyből *Az új életet* írta volna: ahogyan Pallas Athéné, ő is teljesen harcász állapotban kezdett volna írni? Az életrajz pedig – ahogyan ezt Kelemen János írja – tartogat egy paradoxont: próbáljuk rekonstruálni Dante életét műveiből, majd ezután ez alapján értelmezzük életét és műveit. Tehát nagyon körültekintően kell eljárni, ha időben akarjuk elhelyezni *A virág* költeményeit, de ez talán nem olyan érv, amire nem találhatnánk magyarázatot. Hiszen nem feltétlenül írta egyfolytában a művet a szerző, lehet, hogy olykor-olykor fogott hozzá az íráshoz és részletekben komponálta meg azt. Ennek azonban ellentmond a mű feszes struktúrája.

A másik probléma, ami itt felmerül, az az empirikus, hús-vér Dante mindennapi élete, amikor a hölgyek nem csak, mint szimbólumok, hanem mint – ők is – hús-vér emberek érdekelhették a Firenzeit. Láthatjuk, hogy a *Versekb*en és *Az új életben* is vannak olyan részek, melyek éppen arra utalnak, hogy Dante nem vetette meg a „nemes hölgyeket”, ahogyan ezt eddig is állítottuk, számos

más értelmezővel egyetemben. Tehát *A virág*, amely egy hölgy „megszerzésének” történetét meséli el versben, miért ne lehetne egy fiatalember vágya? Tehát a szimbólumok, az allegória hiánya nem jelentheti azt, hogy ezt a művet ne Dante írhatta volna. Ez sem lehet, tehát kizáró tényező.

Megjelenik-e már ebben a korai művében az a moralitás, amely később oly jellemző volt Dantéra? Ezt mi döntő kérdésnek tartjuk az attribúció szempontjából. Előrebocsátjuk, hogy az *Il fiore* moralitása messzire áll az általunk eddig megismert Dante Alighieri erkölcsi attitűdjétől. Ahhoz a vonulathoz csatlakozom tehát, hogy *morálisan nem igazolható*, hogy ez Dante műve lenne. Ráadásul – s ez talán még döntőbb – hiányzik belőle maga az empirikus Dante, azaz az önreferencialitás minimuma sincs benne ezekben a versekben. S az a baj, hogy a hiányt viszont nem lehet kimutatni ezekben a versekből, *mert nincsen benne hasonló moralitás, mint többi verseiben* (erre utaltunk akkor, amikor a dolgozat elején bemutattuk más *opusainak* erkölcsi vonatkozásait), *ráadásul mindenféle magára vonatkozó ismeret, kiszólás hiányzik belőle*, ami a dantei művek, *bármely dantei mű* alapvető jellegzetessége.

Az önreferencialitás *eleve ki is van zárva* a műből. Arról van ugyanis szó, hogy magának a műnek a kompozíciója nem engedi meg azt, hogy éppen ezt a Dantéra alapvetően jellemző és minden művében benne rejlő és könnyen identifikálható aspektust fel lehessen lelteni itt, mert az egyes megszemélyesített „szereplők” (a színlelő Kép-Más, a gyönyört, a kéjt sóvárgó Szerető, az Aretino Nannáját idéző, szerelmet oktató Aggnő stb.) morálja mind más-és más, és tegyük hozzá: *idegen* Dante eszményképeitől. A perszonalizálódott „szereplők” mind-mind egy-egy morál megtestesítői. Nem világos, hogy Dante éppen melyik morális karakterrel azonosítja magát (az Aggnőével, a *Vecchiáéval* biztosan nem). Amikor az „én” nyilatkozik meg, az egy-egy erkölcsi elv leírása a szerelmi „folyamat” leírása során, s nem Dante, a firenzei

költő és polgár. Így az önreferencialitás eleve nem is derülhet ki belőle. Mivel ez minden művének alapvonása, ezért feltételezhető, hogy ez teljességgel bizonyosan *nem a firenzei költő műve*.

Másik két – Dantéra nagyon jellemző, alapvető – vonás is hiányzik belőle. Az egyik az, hogy nincs benne igazi bölcsesség, bölcselkedés. Dante már a kezdetektől igen megfontolt, életét tudatosan berendező ember képét mutatja felénk, aminek egyik következménye, hogy olykor szinte aforisztikus bölcséleti – filozofikus kijelentései, megjegyzései vannak. Ebből a műből ez is hiányzik. Magyarázható-e ez azzal, hogy ekkor még Dante nagyon fiatal lehetett? Nem tudjuk elképzelni, hogy *ennyire* fiatal és – mondjuk ki – éretlen egyéniségű lett volna (akár nagyon fiatalon is) az *Isteni színjáték* későbbi írója-költője, az akkori morális struktúra kitűnő és értő képviselője.

S mi hiányzik még e műből? Az a jellegzetessége minden – szinte kivétel nélkül minden – Dante műnek, hogy benne természeti képek vannak, melyek a mű fő mondanivalóját kifejtő gondolatok alátámasztásául szolgáló hasonlatokat sorakoztatnak fel. Ezek a mondatok a *Színjátékban*, de másutt is általában úgy kezdődnek, hogy: „S mint...” itt következik egy természeti kép, vagy valamilyen társadalmi jelenet (pásztorok, öreg szabó stb.), majd jön a fő mondanivaló. Ez a hasonlításra használt társadalmi vagy természeti kép szinte teljesen hiányzik az *Il fiore* verseiből. A geográfiai tipológia is más: Firenze vagy valami olasz táj vagy város szinte alig jelenik meg benne, annál inkább beszél francia vagy normann vidékekről.

A döntő számunkra azonban az, hogy sehogyan sem illeszkedik ennek a műnek a moralitása azzal, ahogyan más verseiben vagy tanulmányaiban Dante megnyilvánul. S Dante valóban minden munkájába beírja saját magát. Ebben a műben, *A virágban* benne van-e a saját magát idézni szerető Firenzei? Nem gondoljuk, mert ennek nyomát a műben nem sikerült fellelnünk.

Hol van itt a „valore”, a „sapienza”, mint alapértékek? Helyette gyilkosság (a Kegyesség öre Szája-Árt, Mala-Bocca) a szerelmet pénzért áruló főszereplő (például CXXIV. vagy CXCII.), a Kegyesség (Bell-Accoglienza) és az őt erre ráevő Aggnó, mint kerítő vagy a lány futtatója lenne a morális mérce Danténál? Ráadásul van az *Il fiore*-ban számos durva, alpári célzás, közönséges és triviális kiszólás, a szerelmi aktus részletes leírása (CLXXXVIII. vagy CCXXIX. „a részbe illeszteni próbáltam a dorongot, erővel nyomni a legbelsejébe”). Ez lenne az emelkedett stílusú dantei poézis jellemvonása? Nem hisszük. Ez lenne a „volgare illustre”? Ezek *sehogyan sem férnek össze az eddig ismert Dante-képpel*.¹⁵

Végezetül: ha van is érve néhány tudósnek arra vonatkozóan, hogy ezt a művet, az *Il fiorét* Dante írta volna, mi ezt az általunk tárgyalt morális, önreferenciális és egyéb szempontok alapján megerősíteni vagy elfogadni nem tudjuk.

TIBOR SZABÓ

**L'ordine morale nelle opere poetiche di Dante. Ovvero chi é
l'autore de *Il fiore*?**

In questo saggio volevamo ottenere due scopi: presentare i lati morali delle opere poetiche del poeta e nello stesso tempo analizzare e paragonarli se questi valori morali possano o no coincidere con la moralità de *Il fiore*. Dunque, con argomenti morali si può o meno contribuire quest'opera a Dante. Ci sono, ne *Il fiore* alcune mancanze significative che non lasciano attribuirlo al poeta fiorentino. Prima di tutto ci manca ogni autoreferencialità che è il punto distintivo di ogni sue opere, poi, mancano gli aforismi

¹⁵ Erről hosszabban írtam Rómában 2015 decemberében elhangzott előadásom szövegében. Lásd: *È Dante l'autore del Fiore?* (in corso di pubblicazione).

che fanno vedere la saggezza dell'autore, poi, mancano le descrizioni della natura tanto caratteristiche delle sue opere. Invece, ci sono dentro scene di omicidi, di prostituzione che nelle altre opere praticamente non sono presentati come veri valori umani. Dunque, la moralità de *Il fiore* è veramente lontano dal personaggio poetico da noi conosciuto finora. Se fosse stato Dante a scriverlo, allora noi – finora – abbiamo conosciuto un altro Dante, non quello che ha scritto *La Divina Commedia*.

Az Új élet és az Isteni Színjáték között

1. Szeretevendégség

Furcsa ez az alcím tudományos konferencián. Adatok, tények kellene a tiszta beszédhez, ha a szív szava is felszínre törhet, a lélek titokzatos áradása előzőnli magát a közlendőt, és bárki kérdezheti: „Miről is volt itt szó valójában?” Ám lehet-e a szív hangjai nélkül beszélni olyan alkalomkor, amikor Dantéről van szó? Különösképpen akkor, amikor a tanáromnak, Kaposi Mártonnak a nyolcvanadik születésnapját ünnepeljük. A kilencedik évtized hajnalán csábít a dantei párhuzam. Legyen elég itt most belőle annyi, hogy ez valóban rendkívüli pillanat, olyan ember esetében, aki munkásságával ércnél maradandóbb emléket, értéket adott át nekünk. Úgy tudom, egyre változik az az arány, amely a tanár és a diák közötti hármasság ősi rendjét mutatja. Ezen a téren a legrosszabb az, ha a tanár nem veszi észre, hogy a tanítványa ember. Második szinten már jelen van az ember, de a közös munka megszűntével ez a kapcsolat elvész az idő ködében, a harmadik a legszebb és legcsodálatosabb, mégpedig az, amikor a tanár és a diák között megmarad a szellemi kapcsolat, mikor jelen vannak egymás életében, mert az igazi tanítás sohasem vész el. A Tanár Úr így van jelen az én életemben.

Dantéről lévén szó, nem hagyhatom ki valóságunk egyik tatógó bugyrát: a fenti arány erősen változik, mégpedig a harmadik szint kárára. A jelenlegi alkalom különlegességét fokozza az a körülmény, hogy nemrég mutatta be Kaposi Márton Koltay-Kastner Jenő professzor úr

Dante-fordítását. A rejtőzködő egyén titkait kutató tanárom¹ így tiszteleg egykori közös szegedi professzorunk előtt. A kézirat megvolt, de mindnyájunktól távol – elrejtve. Vajon miért? Ezt most nem részletezhetem, hiszen ennek a legjobb ismerőjét épp most ünnepeljük. Dr. Koltay-Kastner Jenő professzor úr születésének a százhuszonötödik évében azt a reményemet fejezem ki, hogy mindaz, amit ő létrehozott, hatóerő marad a magyar italianisztika számára.

2. *A mennybe vitt leány*

A mennyei harang húzatlan szólalék,
A mennyei ajtó nyitatlan megnyílék,
Júlia szép leány „oda bévezeték.

„Womb” és „tomb” (anyaméh és sírűreg) csendül össze a *Romeo és Júliában*, hirdetve azt, hogy minden lány testében jelen van az anyaméh lehetősége. Ha ez beteljesedik, az élet olyan láncolata valósul meg, folytatódik, amely már a körülmények hatalmától függ. Tehát az anyai küldetést teljesítő nő sohasem hal meg. Ha ez elmarad, a legszebb hivatása nélkül száll a sírba, élete virágában a lány. Több népi szokás jelképesen igyekszik pótolni ezt a szörnyű hiányt. Menyasszonyi ruhában, szinte esküvői menet élén indul az eltávozott lány az utolsó útjára; utalva arra a hitre, megvallva azt a reményt, hogy a szeretett, szép eltávozott csak alszik, égi jegyesség várja.

Az égben híja esett szüzek seregének, Júlia szép leány így veszi tudomásul, hogy ő oda kiválasztatott. Ezért kéri édesanyját, hogy mutassa meg neki, hogyan fogja elsratni. Álomlátomás gyötörte meg Dantét, de húzatlan harangokat

¹ Kaposi Márton, *A rejtőzködő egyén arca és álarcai*, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2004.

nem hallott megszólalni, nem nyitatlan ajtót látott, hanem más képeket, olyan szörnyűségeket, amelyek Beatrice közelgő halálát jelezték. „Megérzés” – mondhatjuk őszinte meggyőződéssel, de egy fiatal költő ily szintű gyászörvénylését nehezen értjük meg akkor, ha nem vesszük figyelembe, hogy korán vesztette el édesanyját. A mennybe vitt édesanyjának a fentihez hasonló balladás változata pedig nincs, mert az – az itt maradottnak – akkora szakadék, amelybe nehéz letekinteni, és még nehezebb a csillagok boldog világáig felemelkedni. Dante viszont még azt is tudta, hogy az ő örök hírére épp az édesanyja álmolta meg, még születése előtt. Így kapta a Durante (Szilárd) nevet, ennek a becézett változata kötődött hozzá örökre.

Beatrice földi sorsa beteljesedett. Benne a nő időtlen szépségét, szellemi teljességét csodálta meg Dante. Az emberi létnek azt a teljességét, amely leginkább arra hivatott, hogy az örök eszméjét mutassa meg földi vándorutunk során. Átala hajolhatunk ki, repeső lélekkel a lét folytonosságát tündöklő csillagokra.

Nem csoda, hogy *Az új életben* a költő azt tartja természetesnek, hogy a szép boldogsághozó távozását nem írhatja le. Oly mélységbe zuhan, ahonnan nehéz józan ésszel visszatérni. Paolo Santarcangeli „Pokolra kell annak menni”² című könyvében nagyon határozottan és részletesen tárgyalja azt, hogy a művészek tudati sérülése, zavara – megbetegedése minőségileg más, mint azoké az örülteké, akiknek az életében hasonló pokoljárásról szó sem lehet: a művész oly mélyre ereszkedik, hogy ott is maradhat, lent a szörnyeivel, de fel is emelkedhet. Ha ez sikerül, ha az átéltek alapján megszületik

² Paolo Santarcangeli, *Pokolra kell annak menni*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.

az igazi és őszinte – hiteles alkotás, akkor az akár remekmű is lehet.

Dante arcán már a halál jegyeit, jeleit látták azok, akiknek a tekintete felderült, ha Beatricére néztek egykoron. Visszajött a rettenetvilágból, a gyász, a halál szakadékából. Mit élt meg, mit látott? Erre teljesen pontos, mindenben hiteles életrajzi adatok nem állnak a rendelkezésünkre. Vannak éppen, de ezek olyan vonatkozási pontok, mint azok, amelyek abban segítenek, hogy a tengerpartnak – a végtelennel látszó víz határanak a hosszát megmérjük. Egyre inkább rájövünk arra, hogy a mérést finomítani kell, s ezt a pontosítást addig végezzük, mígnem a végtelennel találkozunk: annak a megközelítésével. Fraktállal állunk szemben. *Az új életben* fellelhető életrajzi adatok ezért tekinti Madarász Imre egy szempontból igazán hiteleseknek: azok, mégpedig a mű rendjében.³

Hogyan kerülhet egymás mellé a „Júlia szép leány” balladánk, a *Romeo és Júlia* meg *Az új élet*? Hatás, kölcsönhatás túl bonyolult világával állhatunk szembe. Még akkor is, ha tudjuk, hogy a Cappelletti és Montecchi család közötti ősi gyűlöletet említi Dante az *Isteni Színjátékban*, vagy elfogadjuk azt az adatot mely szerint a két ifjú tragédiája 1304-ben történt. A hasonló sorsot a *Két kápolnavirágról* szóló balladánk fejezik ki. A legbiztosabban azt tudhatjuk ebben az esetben, hogy ezekben a hasonlóságokban, párhuzamosságokban az emberi lélek nagysága mutatkozik meg. A közös vagy hasonló rezdülések örök gyémántokat mutatnak fel, akár szimbólumok állnak közel egymáshoz, vagy hasonló fények csillannak fel előttünk, az emberi lélek kincsei tűnnek elénk.

³ Dante Alighieri, *Az új élet* (ford. Baranyi Ferenc, bev. tan. és jegyzetek Madarász Imre), Hungarovox, Budapest, 2013, p.6: „*Az új élet* nem életrajzi-dokumentatív, hanem művészi értelemben hiteles mű”.

Dante műve és a balladánk között csak az ősi gyökér titkát tudom megcsodálni – közvetlen irodalmi hatásról szerintem szó sem lehet, még akkor sem, ha van olyan elképzelés, hogy dantei mű Itálián kívül, legelőször Magyarországra érkezhett. Mindennek Károly Róbert családja iránti érdeklődésének lehetett az oka. Minderre Váradi Imre gondolt hajdanán, de helyes és indokolt ötletét bizonyítani eddig nem sikerült. Titok áll előttünk: a múlt homálya őrzi.

3. A folytatás

Hogyan tovább? – kérdezi magától a művész. Különösen akkor nehéz a válasz, hogyha tisztában vagyunk a feladat nagyságával. Mivel a két remekmű közötti átmenetre akarok fényt deríteni, legfontosabb feladatom az, hogy a honnan hová kérdésre adjam meg a választ. Azzal Dante is tisztában lehetett, amit az utókor észrevett *Az új életben*: a lélekelemzésnek oly remekéről van szó, amelyhez fogható korábban nem született. Beatrice immáron megkapta azt az aranyszobrot, amely oly egyedüli a világon. Csak épp a költő tudta, hogy sokkal nagyobbat, tökéletesebbet, teljesebbet akart. Hogyan születhet ez meg? A terv élt a költőben.⁴ Szerelmét azzal nem tagadta meg, hogy az élet forгатagában szerepet vállalt. Sokra vitte. Hú volt önmagához. Elvegyült az emberek között. Részt vett küzdelmeikben. Mindez magában még semmi önvádra sem adhatott volna okot. Miért jutott mégis a sötét erdőbe? Ez a dantei életmű egyik sarkalatos

⁴ La Divina Commedia di Dante Alighieri a cura di Siro Chimenz. Unione Tipografico-Editrice Torinese. 1983. 964 p. A 71. oldalon érdekes gondolat szerepel Dante terve kapcsán. Vannak, akik úgy tartják, hogy az eredeti elképzelés nem a százénekes végső szerkezet volt. Mindeneségy cantica tíz vagy tizenkét énekből állt volna.

kérdése. Erre a választ az általa körvonalazott „igaz út” fogalmának a tisztázásával adhatjuk meg.

A tervezett, a megígért remekmű létrehozása csak az igaz úton haladva lehetséges. Arról ő letért. Álmodozva járt, és nem vette észre, hogy mily veszélyes dolog történt vele. Végtelenül emberi az, hogy a figyelmeztetésre későn döbben rá, azt már a vesztes ember tudatával éli meg. Az oroszlán, a párduc, a nőstényfarkas szimbolikus lények, de épp a látás eredeti, nagy erejével győznek meg arról, hogy minddel megküzdeni, minddel szembeszállni szinte képtelenség. Erdő, eltévelyedés, vadállatok, és megjelenik a félelem. Nem akármilyen. Szinte világméretű. Ez messzire távolítja az embert az Istentől. Márpedig, ha ilyen állapotban van, élete csonka, a magasság reménye végképp elhagyja.

Csakis égi segítség viheti vissza az igaz útra. Oda, amelyen akkor haladt, amikor Beatricét igazán szerette, amikor az ő tisztaságát – a szeretett lányra jellemző alázattal akarta megközelíteni. Ettől ő, a költő alaposan eltávolodott. Ezért van szégyen a homlokán, amikor megpillantja Vergiliust. Ez az alaphelyzet változik meg gyökeresen akkor, amikor a Paradicsom XXIV. énekében Szent Péter előtt vall a hitéről. A megtisztulás igénye és mértéke a költő lelkiismerete, a saját belső rendje szerint van. A meghasonlott városnak, Firenzének nincs joga őt megítélni, hiszen méltatlan emberek alávaló módon ragadták magukhoz a hatalmat. A megtisztulás útját úgy kell végigjárnia, ahogyan azt a csodálatos látomás sugallja a számára. Így találhatja meg az igaz utat.

Mindez rendkívüli körülmények között történik. Beatrice lényé és sorsa is az. Ha a teológiával azonosítjuk őt, akkor a dantei négy szintű értelmezés helyes útján járunk. Ám a hittételek korabeli – sőt korábbi alkalmazói, hirdetői is azt

vallották, hogy maga az üdvözülés is fölöttébb nehéz dolog. Volt olyan elképzelés, mely szerint jó, ha százezer emberből egy üdvözül. Dante Paradicsomában sokan vannak. Beatrice rendkívüli helye igazolja azt, hogy ő valóban olyan földi lény volt, aki megtestesítette, magában hordozta a teológiai tanítást. Dante sokat idézi az egyházatyákat. Ám költőként éli át a hit lényegét. Nem teológusként vagy filozófusként mond újat. Kelemen János ilyen alapon minősíti ezt a megközelítést laikusnak.⁵

4. Az idő partjain

Fentebb már láthattuk, hogy sokkal kevesebb életrajzi adatot ismerünk Dantéről, mint amennyi ahhoz lenne szükséges, hogy időrendben kapcsoljuk össze ezt a két remekművet. Vonatkozási pontok vannak, de ezek túl hamar meggyőznek arról, hogy Dante esetében a lélek több dimenziójára – kiterjedésére kell gondolnunk. Éppen ezért a többféle időmeghatározás csak részben segíthet. Ez így volna akkor is, ha lenne egy olyan meggyőző és végleges adat, amely a fent megjelölt első és második mű közötti időhatárt (időközt) pontosan meghatározza.

Ha valaha is születhetne Dantéről valamilyen elfogadható „fejlődésregény”, akkor láthatnánk, hogy a két remekmű együtt egy rendkívüli élet olyan szimfóniáját tárja eléink, amelyben a motívumok el-elmozdulnak, és túlfeszítenek minden evilági időkeretet. A maguk rendje szerint élnek, léteznek. Éppen ez a szép bennük. Tehát mozgó koordináta-rendszert alkotnak, amelynek minden léte, létalapja a dantei életműben van jelen. Amit elvesztünk a réven, megnyerhetjük a vámon – mondhatja a kérdés kutatója.

⁵ Kelemen János: A filozófus Dante. Művészi és nyelvelméleti expedíciók. Atlantisz, Bp., 2002., 208. o.

Ám ez nem moshatja el azt az igényt, hogy érdeklődjünk a dantei létidő – akár naplószerű adatai iránt. Az egész életmű vallatása szükséges a címben megadott kérdés tisztázásához. Ám ezen a téren nem tagadhatjuk a csonkaság tényét. Dante lírai verseinek az időrendjét sem sikerült megállapítani. Pedig ezek az érzelmi villanások – villámlások nagyon is világos fényt deríthetnének több homályos területre is.

Az egyes művekben szereplő életrajzi adatok olykor túl határozottan villannak elénk. Tudomásul veszi őket az ember, és megy tovább. Pedig nem biztos, hogy ilyenkor is azt mondja Dante, hogy „guarda e passa” (nézd meg, s menj tovább). A magam részéről ilyen „közlésnek” tekintem a szerzetesi öv említését a költő által. Szent Ferencet akarta követni, de a rendhez tartozó övet a pokolban a mélybe hajítja. Vajon miért? Mert nem lett szerzetes? Kérdésként mondom azt, ami valójában állítás is lehetne. Pedig többről van itt szó. Szent Ferenc az egyház templomát látta maga előtt – romos állapotban. A szegénység kiemelésével, a szeretet tanításának mélyebb – krisztusibb élesztésével, ébresztésével akart ő szilárd alapot teremteni. Szent Péter szikláját akarta erősíteni – okkal és joggal. Hiszen a középkor európai meghasonlásai szinte azt igazolták, hogy a hit nem a béke templomát építi. Nem különbözik a szultán birodalmától. Pedig a szeretet tanítása az alap, és az a fegyvereket csak önvédelemből fogadhatja el.

Dante az övet a mélybe hajította, és ekkor már tudta, hogy nem szerzetesi kiállással, küzdelemmel kell célját megvalósítani, hanem eposzkatedrálissal. Ha ez így igaz, akkor ebből nagyon nehéz újabb kérdések fakadnak. Elsősorban az, hogy mindezt tudta-e már Dante akkor, amikor „Az új élet”-ben arról írt, hogy Beatricéről még sokkal méltóbb műben akar megemlékezni – neki emlékművet állítani. A nagy

eposz megírásának a kezdetén élt-e benne világosan ez a cél? Az utóbbi kérdésre rögtön kínálkozik az igen, de ez már az elsõre is vonzza a hasonló rábólintást, pedig ez nem nyilvánvaló.

Az új élet rendkívüli szépségével is a hiányt vési az ember lelkébe. Az elsõ szerelem csodája olyan, hogy elõlegezi, sugallja a teljes és igazi megvalósulást, az igazi létet. Ám nem tudja elfelejteni az ember, hogy számtalan élettapasztalat nem ezt igazolja. Szinte természetes az „áthajlás”: a csodálatos földi személy tündöklõ alakja, és hitünk fõ összegezése, a teológia úgy találkozik, hogy képesek páros repülésben gyönyörködtetni a lelket. Nem válik a mű verses filozófiává. A költõ szinte elõre megfontolt szándékkal akar laikus maradni ezen a téren. Tudjuk jól Umberto Eco tanítása alapján, hogy a mûalkotások nyitottak, de Dante elsõ nagy költõi összegezõ remekében ez a nyitottság a lehető legnagyobb, mert maga a költõ sugallja azt, hogy minõségileg több következik. Olyan kiteljesedés, amely nem azáltal lesz igazi egész, hogy minden kérdést lezár, mindent megmagyaráz, a lét nagy kérdéseire végsõ összegezést ad: nem errõl van szó, hanem földi kereteinken túllép – az idõtlenbe jut.

A végtelenbe érkezik. Mindezt a költõ szûk korlátú léte során tudatosan készítette elõ. Annyira, amennyire ez emberi kereteink között egyáltalában lehetséges. A gyermekkor, ifjúkor tanulási élménye egész életünkben megmarad. Mélységes meghasonlás, kiábrándulás csökkentheti varázsát, de még ilyen állapotban is õriz valamit abból a szépségébõl, mint valamilyen elsüllyedt katedrális. Magának a tanulásnak az élménye igen lényeges. Ám mindez épp abban az életkorban alig-alig lehet csak öncélú, úgy épülnek bele a tudatunkba az elsajátított adatok, a tények, mint ahogyan testi táplálékunk is a felnõtté növekedésünk –

válásunk biztos alapja lesz. Dante Brunetto Latinit tiszteli meg tanárai közül a leginkább. Sajnálatosnak tartom, hogy a bűnhődés helye – a szodomiták társasága gyakran más irányba tereli a gondolkodást. Külön érdekessége ennek a minősítésnek, hogy magának a megnevezett bűnnek semmi nyoma, dokumentuma sem maradt a híres tudós, tanítómester után, csak Dante említi. Előfordulhat, hogy csupán azért, mert ezzel is ki akarja emelni azt a tényt, hogy a magvető fő érdeme a mag elültetése, ápolása. A magánélete alapján ne ítélje meg a tanítvány. Ha igazi tanító, tanár volt – hiteles, akkor tisztelet illeti.

5. Egy hang a múltból

Brunetto Latini mester tanította az ifjú költőt arra, hogy miképpen örökítheti meg magát az ember. Ebben a korban hárman tudtak Firenzében arabul, és az egyikük Brunetto Latini volt. Francesco Gabrieli a keresztes háborúk arab történelmi munkáit, forrásait kutatta, fordította olaszra. Egybevetette őket a hasonló témájú európai munkákkal, és leszögezte, hogy volt olyan hajdani európai történész, aki épp ezek miatt a történelmi források miatt tanult meg arabul. A korabeli arab történészekben hasonló kíváncsiság nem élt. A *Ta'rih Manszuri (Manszuri történelem)* II. Frigyes szentföldi útját is megörökítette, és a híres költő és uralkodó arab nyelvű leveleit is bemutatta. A szicíliai arab uralom végnapjait is rögzítette.⁶ A keresztes háborúk idején, a harcos felszín mellett különös volt az érdeklődés az iszlám iránt. Dante tizenkét éves volt, amikor XXI. János pápa meghalt. Ő ifjúkorában, Marokkóban tanult a világ legrégebb és ma is működő egyetemén. A teológiai gondolatoknak az arab tudósok által

⁶ *Storici arabi delle crociate* (a cura di Francesco Gabrieli), Giulio Einaudi, Torino, 1966.

kidolgozott rendezési, megközelítési elve tanulságos volt a középkor keresztény filozófusainak. Ezt nyomon lehet követni Aquinói Szent Tamás munkásságában is. Hosszú ideig úgy vélték, hogy a túlvilág dantei felosztása al-Ma'arri hatására alakult ki.⁷ Ezt nem sikerült bizonyítani, de maga a sejtés is azt bizonyítja, hogy nagy volt az igyekezet arra, hogy a két világvallás közös gyökerei, párhuzamai kiderüljenek, világosakká váljanak. A Biblia szövegének arab, szír fordítása iránt, idők múltán, egyre fokozódott az érdeklődés. Ezt a sok nehézséggel járó tanulást, ritka tudást rendkívüli módon fizették meg: „a leideni egyetem latin professzora 8, görög vagy héber professzora évi 16, az arabul is tudó J. J. Scaliger évi 750 forint fizetést kapott”.⁸

Mindez csak néhány kiragadott példa. Dante tanulása, érdeklődése kapcsán ezen a téren sok mindent sikerült tisztázni. Immáron gazdag kutatási háttere van ennek a kérdésnek. Számunkra itt azért szükséges, mert az a nyelvi érdeklődés, amely az arab iránt élt Dantéban, szintén az ifjúkori tanulásához fűződik. Mily természetes, hogy a hónapok nevét említve, az arab is eszébe jut. Mégpedig igen fontos helyen, *Az új élet* XXIX. fejezetében írja le, hogy Beatrice nemes lelke az arábiai naptári rendszer szerint a hó kilencedik napjának első órájában távozott el. Majd rendkívüli egyezést talál arra, hogy a június a szíriai számítás szerint a kilencedik hónapnak felel meg, mivel abban októberrel kezdődik az év. „Szíriai számítás szerint ő az év kilencedik hónapjában ment el, mivel ott az első hónap az első Tisirin, ez a mi októberünkkel azonos.” („...e secondo l'usanza di Siria, ella si

⁷ Germanus Gyula, *Az arab irodalom története*, Gondolat, Budapest, 1973, pp.188-189.

⁸ Maróth Miklós, *Az iszlám*, in *Magyar Tudomány*, CVIII. kötet – Új folyam, XLVIII. kötet, 2002/2. szám, p.135.

partiò, a nel nono mese de l'anno, però che 'l primo mese è ivi Tisirin primo, lo quale a noi è Ottobre").

A téves átírás betekintést nyújt az ifjú Dante egyik különös érdeklődési körébe. Arabul „tisrin-i-awwal”,⁹ az október neve. Természetes volt Danténak az, hogy az „awwal” (első) szót olaszul adja vissza. Az „első” (awwal) megnevezésnek értelmét az adja, hogy második tisrin (tesrin) hónap is van (tisrin-i-száni). Ez a november.

Ha egy látszólag szélsőséges, nem túl jelentős adattal foglalkozom, joggal érhet az a vád, hogy elkalandozom a fő témámtól. Nem azt teszem. Szent meggyőződésem, hogy Az új életért lelkesedők táborában is vannak olyanok, akik a mű összehatása miatt „hunynak szemet” Dante furcsa „pepecselésén”. Naptári rendszerek találkoztatása a szeretett nő halálának a leírásakor! Ily bizonytalan a szép és csodálatos Beatrice mennyei kiválósága, hogy ennyi mindent kell mozgósítani az érdekében? Nem bántva mondom én ezt a mai ember vagy akár a hajdani kapcsán, hanem azért, mert bizonyos szemüveget le kell vennünk ahhoz, hogy az igazi arcokat meglássuk, itt is és ott is. Ezzel azt akarom mondani, hogy ez a naptár-ügy nem valami szellemi fogódzó Dante számára a szép halott túlvilági nagyságának az igazolására,

⁹ Günther Krahl, *Deutsch-Arabisch Wörterbuch*, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1964. A 288. oldalon az „október” szó szíriai megfelelőjeként „s” betűvel szerepel a „tisrin”. Dante szövege alapján nyilvánvalónak tartom, hogy ő „sz”-szel ejtette. Az eredeti arab változatot a régi törökök is átvették (most az „ekim” szót használják). Dr. Kúnos Ignác *Oszmán-török nyelvkönyvében* (Keleti Kereskedelmi Akadémia, Budapest, 1905) a 240. oldalon szerepel. Hasonló a helyzet a „december” és „január” szóval: „kjanun-i evvel”, „kjanun-i szani”. Mai szótárban ezt másképp írják: „kânûn-i evvel”, „kânûn-i sâni”. Şevket Rado, *Büyük türk sözlüğü*, Hayat Yayınları, Istanbul, p.657. Az átírási, kiejtési nehézségeket mutatja az, hogy „kânunuevvel” és „kânunusani” változata is van: Karl Steuerwald, *Türkçe – almanca sözlük*, Otto Harrassowitz Verlag, ABC Yayınevi, Istanbul, p.482.

hanem tanúságtétel. A magam részéről biztosra veszem, hogy Dante ismerte az arab betűket. Tudom, többen írtak arról, hogy arabtudása felületes volt.

Dante arab-tanulására, -ismeretére vet némi halovány fényt, ha az általa „tisirin”-nek írt szó „s” (szin) betűje kapcsán tisztázzuk, hogy ő ezt hogyan ejthette. Az ebben a szóban szereplő arab jel az „sz” hangot jelöli, és olyan, mint egy sinus-görbe, cikk-cakkos kicsi jel, csak a hajlításokat kell kiegyenesíteni; ilyen szó elején és kötésben – összekapcsolva más betűkkel. Az „s” hangot jelölő (sin betű) ugyanilyen, de három pont van rajta. A szíriai „tisirin” szóban ez van jelen. Egyiptomban már az Európából átvett alakot használják. Az „sz” hanghoz közel áll egy olyan, nem felemelt nyelvvel ejtett mássalhangzó, melynek az átírása nehézséggel járhatott hajdan. Dante szerintem tudhatta, hogy nem ez szerepel a „tiszirin” szóban. Ez a másik „sz” betű (szad) inkább egy fekvő elefánt alakját körvonalazza, kígyóra végképp nem hasonlít. Ha egy pont van rajta, akkor nem az „s” hangot jelöli. Ennek neve „dhad”. A fentiekből következik, hogy Dante az általa „tisirin”-nek írt szóban az „s” et „sz”-nek olvasta, és nem „z”-nek. Talán a kéziratban tévesen maradt el a három pont. Ha a helyes kiejtést hallja, helyesen írja át olaszra: „tiscirin”. Sőt, ebben az esetben a középső „i” nem hangzott volna el, tehát nem került volna oda. Az „avval” (első) szót lefordította olaszra. Valószínű, hogy ezt pontosan ejtette. Bár az arabban gyakori az „a”, „e” változat. A törökök az itt emlegetett alakot „teşrîn-i evvel” változatban vették át. Az „evvel” szót ma is használják. „Evvel tam, sonra kelam” (Előbb az evés, utána a beszéd) - hirdeti a közmondásuk. Az arab magánhangzók változatosságát mutatja az „uvala”: „Laka hamdu fi uvala, laka hamdu fi ukhra.” (Dicsőség Neked a kezdetekkor és a végidőben.)

A dantei „tisirin” középső, fölösleges „i”-je abból a körülményből adódhat, hogy az arab írás a mássalhangzók jelölésére épül, a magánhangzóké gyakorta bizonytalan. Az 1, a 3 és a 9 titokzatos találkozásának a hangsúlyozása itt valószínűtlen. Ám ha valakit nem győz meg az itteni levezetésem, akkor elárulom, hogy a „kilenc” arabul „tisz’at”. Mivel a költőben egy nagy mű világa élt, nem biztos, hogy minden filológiai adatnak utánanézett. Különösen akkor nem, ha tudjuk, hogy oly korban élt, amelyben szótárak garmadája nem lehetett a közelben, tehát rendkívüli emlékezőtehetségére támaszkodhatott „csupán”. Nem lehetetlen, hogy épp ez a „kilenc”-et jelentő szó sejlett fel előtte, mint teljesség, és valaminek a kezdete is egyben. A „tisirin” kiejtésében is ezt látta meg – tévesen. A gyök (tisz) érdekessége állít a titkok kapuja elé. Például „alf” (ezer), „alfu alfin” (millió). Tehát a „tisz’at” „sz”-sze is a fent említett kiejtést támasztja alá.

6. A lélek útja az Isten felé

Mivel a gyermekkorban, az ifjúkor hajnalán szerzett ismeretek épülnek be a tudatunkba oly erővel, hogy ott kitörülhetetlen nyomot hagynak, az így szerzett másodlagos élményforrás lehet olyan minőség, mintha nem is másodlagos, hanem elsődleges lenne. Költői tehetség kérdése az, hogy az átélés, az átlényegülés mennyire teszi mindezt meggyőzővé, eredetivé. Dante kapcsán ennek egyedüli nagyságát láthatjuk és tisztelhetjük. A túlvilági látomás első felvillanása – költői ötlete és a végső megvalósulás között óriási a távolság. Sok vita és találgatás volt ezen a téren. Nem csupán különböző korszakokban, hanem azonos időben is. Ma az *Isteni Színjáték* megírásának a kezdetét 1307-re teszik. Dante szerint a látomás ideje 1300 nagycsütörtökén kezdődött. Van, aki szerint egy-egy cantica az első tervek idején csak tizenkét énekből állt

volna. Ez a Pokol szerkezetéből következik. Sok érv szól a mai végső adat, 1307. mellett, de ez még nem bizonyítja azt, hogy korábban nem voltak „előmunkálatok”. Lehet, hogy épp ekkor vált véglegessé a százénekes szerkezet.

Egy biztos, hogy ha bármilyen kezdeti időt veszünk is alapul, *Az új élet* ekkor már lezárt, kész alkotás volt. Továbbá az is biztos, hogy az ifjúkori világlátás, életre döbbenés, akkor szerzett tudás számtalan eleme jelenik meg az *Isteni Színjáték*ban. Paolo Santacangeli „Pokolra kell annak menni” című könyvében sokat foglalkozik a barlanggal, mint ősképpel. Tar Lőrinc utazása Dante életkora után történt, de az is tény, hogy különös kigőzölgések hatására többen tettek meg hasonló utat. Ráadásul a felcsigázott érdeklődés is alapja lehetett annak, hogy evilági kereteink között elképzelhetetlen jelenségeket lásson meg a különös és bátor utazó. Illyas Antal Dantéről szóló regényében ilyen utast szólaltat meg, és az ifjú költő épp legérzékenyebb állapotában hallgatja meg az elbeszéléseket...

Dante is elindult egy úton – rendkívülin, egyedülin. Ha bármit hallott is ilyen utakról, az csak még eredetibb tette mindazt, amit költői példaképétől, Vergiliustól már különben is tudott, és ami még fontosabb: elméjében élt az a látás, amely hite alapján már kialakult benne. A megtisztulás igénye, az erkölcsi magasság oly erőt adott neki, hogy a világ nagyon sok dolgára mondhatta már „guarda e passa” (nézd meg, s menj tovább). Nem csupán a közönyösök hitvány seregére. Míg „Az új élet” írásakor katona, politikai pályán tevékenykedő vagy még arra készülő ifjú költő volt, addig az „Isteni Színjáték” megírásakor elsősorban költő volt. Küzdhetett szegénységgel, várhatott olyan történelmi fordulatot, amely új társadalmi feladat elé állítja: a költői küldetésen túl más, nagyon is evilági szerepet kap, de ő már benne volt abban a maga építette,

romosodást, düledezést nem ismerő katedrálisban, ahonnan kitekintve nagyon is más szemmel ítélte meg a világ dolgait, mint korábban.

Ez a legnagyobb eltérés az itt tárgyalt két mű között. Ez nem tagadja a szerves összefüggést, de a gyökeres különbözést sem. *Az új élet* nagy lelki feltárulkozásában mindent megmutat, elmond a költő. Szeretlalomájára szinte mindenkit meghív. A Paradicsom elején még a vele hosszan együtt tartó, vele együtt lélegző olvasóit is figyelmezteti, hogy nagyon nehéz dolgok következnek, ha ezek befogadására nem képesek, itt az idő, hagyják el hajóját!

Épp a nagy mű egyedüli volta, rendkívüli építkezése tette Dantét sokak számára komorrá. Belesoványodott az írásba. Kevesen látják meg azt, hogy arca egyre inkább felderült, egyre inkább ragyogóvá változott, hiszen érezte, hogy épp azt sikerült megoldania, amit korábban senki sem tudott, s amiről talán egy darabig azt hitte – körülményei miatt joggal hihette, hogy ő sem lesz képes.

Kikkel hajdan együtt küzdött, megítélése szerint már nem voltak méltók hozzá – épp a száműzetésben. Mekkora gőg! – mondhatná az ember. Nyugodtan születhetne a megítélés, hiszen épp erről a bűnről maga a költő is tett említést, de itt elvi kérdésről volt szó. A költő nem térhetett vissza Firenzébe oly módon, hogy megalázza magát. A bűnösök elfogadása, előttük és nem az Isten előtti beismert „vétek” hamissá tette volna – már építése közben düledezővé azt a templomot, amelyet ő már ekkor a legtisztább meggyőződésével, hitével tette oly vallomásossá, és amelyet ő az igazi létének, saját teljes megvalósulásának tekintett.

Bizony a hatalomról van itt szó. Ezt pedig igen gyakran erőszakkal, árulással – gonoszszággal – iszonyú bűnökkel szerzik meg. A legritkábban kapja meg az igazi

érték, a legkiválóbb szellemi nagyság. Dante főművében az Út, az Igazság és Élet nevében beszélt, és mint hitvalló tekintette hamisnak a megalázkodást, mert az nem a saját valóságos gőgjét számolta volna fel, hanem kirakat lett volna a világ számára, amelyben az hamis Dantét láthatott volna meg.

Yoldan kal, yoldaştan kalma! (Maradj el az úttól, az útitárstól ne maradj el!) – hirdeti egy török közmondás. Ősi bölcsesség! Dante mégis ellentétes módon cselekedett? Nem! Ő már eposzbeli szereplőihöz maradt hű örökre. Összességében ahhoz a műhöz, melynek az ég és a föld a munkatársa.

Az új életben a társak megértik Dante zaklatott állapotát. Mégis kell a „*donna di schermo*” – a rejtőztető nő, nehogy azt higgyék a költőről, hogy megbolondult, megzavarodott. Saját maga érzi azt, hogy szerelmi hevét, lángolását nem képes világossá tenni mások előtt. Ez valóban nagyon lényeges. Gondoljunk arra, hogy Romeót meddig csúfolják a társai. Addig, amíg csak korának „megfelelő” csapongásra gondolnak. Ezért emlegetik a korábbi szerelmét, ezért nevetséges a számukra Romeo új keletű, furcsa viselkedése. Arcukra fagy a mosoly, amint megtudják, hogy milyen végzetes érzésről van szó.

Dante is a legkomolyabb érzés bűvöletében, annak hatására védi magát emberi pajzzsal. Rejtőzködik - áltatásos szerelem mögé. Ez az első mű egyik olyan vonása, amelytől az eposz teljesen eltér. Abban Beatrice már égi lény. Földi lényként is magunk elé tudjuk képzelni. Épp ez a lenyűgöző benne. Bárki, bárhogyan vélekedik a teológiáról, bármennyire tartja is elvontnak, ha eljut az égi és a földi szerelemnek a dantei látásához, akkor csakis gazdagodhat az élete. Ebben a megélésben, élményben nagyon szerencsés az, ha a két mű összehatásáról beszélhetünk. Az első az egyén, a személyiség

üdvтана. Gyönyörű szonáta. A második ezrek, milliók, milliárdok szimfóniája – minden emberé lehetne, ha megértenék az örök hangokat. Ezt sokan csak hiszik, de félreértik, megcsonkítják mások és önmaguk életét. Még az értők is sokféle magyarázatot adnak. Csak egyben értenek egyet, hogy magával a csodával találkoznak. Azzal a lelkünkben rejtőzködő titokkal, mely által kitekintünk a jelenség-lét túl keskeny ablakain, és meglátjuk a fölöttünk ragyogó csillagokat. Sokféleképpen beszélünk erről? Ez a természetes. A zene kapcsán is sok gondolat és érzés születik, de a tiszta befogadás szintjén nem gyűlölet, hanem szeret. Szent Ferenc düledező temploma áll az idők viharában. Dante irodalmi katedrálisa is. A többi az emberi esendőség dolga.

Az új élettel Dante belépett a világirodalomba. Az *Isteni Színjátékkal* az emberi léleknek olyan nagyságát, magasztos voltát mutatta meg – bizonyította, amelyre korábban csak a zene volt képes. A mindenségnek ez a csodája, gyönyörű áradása a szférákból érkezik, de legalább egy lépésnyire mindig a föld fölött lebeg. Az irodalom épp a „közlés eszköze” – a szó, a nyelv miatt túl gyakran és túl erősen kötődik a materiához – az anyaghoz. Dante az anyát – a matert úgy tárja elénk, hogy tudatunkat ahhoz a boldog állapothoz viszi vissza, amelyben a kisdéd akkor van, amikor „az emlőn nedvesíti nyelvét”.

Magát az irodalmat – világirodalmat emelte magasabb minőségűvé, mert féművében a hétköznapi is átlényegül a legmagasabbá, a legfőbbesébbé – a megfelelő helyen. Homérosz a földi lét egyedüli és örökre nagyszerű voltát – szépségét tárta elénk. Ebben utolérhetetlen. Hasonló társai lehetnek, de sas marad ő minden költő előtt. Akhilleusz túlvilági helyét, „hatalmát”, hírét elcserélné egy csöppnyi földi létidőért - egyetlen napért.

Dante Matildája is úgy táncol, hogy abban a táncban az egykori gyönyörű földi lét iránti sóvárgása is jelen van. A költő további látomása, élménye innen lendül tovább, innen emelkedik egyedüli magaslatra. Eljut az időtlenség olyan birodalmába, amelyben az emberi lélek a mindenséggel egyenértékű erőt mondhat magáénak. Ki ennek a műnek az áldásában részesül, ennek az egyedüli kincsnek a birtokába jut.

7. A gyász

Az új élet egyik nehezen tisztázható kérdése az, hogy az élet kapujában, a felnőttkor hajnalán álló költő életrajzi háttere mennyiben térhet el mindattól, amit ő ebben az alkotásában önmagáról elárul. Gyászat tiszteljük, hiszen ez emberi méltóságának az elidegeníthetetlen része. A harsány kacagású és a szent dolgokból is gyakorta tréfát űző Boccaccio is mélységes tisztelettel közelíti meg ezt a kérdést. A mély fájdalom leírásában a költő művét követi. Jóhiszeműen azt is elfogadhatjuk, hogy szóbeli emlékeket is felidézett. Hiszen a költő a gyászt úgy írja le, oly elemi erővel, hogy a saját pusztulására is gondoltak az érte aggódó társak – akárcsak külsejét meglátva. Mindez nagyon közel áll ahhoz a megrendült állapothoz, amely az olasz siratóénekekből élénk tárul. Ilyen a *Scura máie, scura máie*,¹⁰ több más társával együtt. Nem véletlenül hivatkozott Kodály Zoltán¹¹ a korzikai siratókra, és bennük az ősember mélységes, elemi gyászat látta meg. Pirandello a gyász és a tudat kapcsán döbrenti rá az embert arra az ősi átélésre, mely egyszerre modern is: a halotthoz legközelebb álló személy feladata volt az, hogy

¹⁰ Roberto Leydi, *I canti popolari italiani*, Milano, 1978, pp.120-123.

¹¹ Kodály Zoltán, *A magyar népzene*, Zeneműkiadó, Budapest., 1971, p.64, p.100.

mindenkinek adja hírül azt, ami bekövetkezett. Van, aki ettől omlik össze igazán, mert ezzel egyre több ember tudatában lép ki az életből a szeretett személy.

Dante Beatrice távozását, elmúlását aranybetűkkel írta be az emberiség emlékezetébe. Sajnos, Boccacciónak vagy más, időben a költőhöz még közeli írástudónak nincs részletes adata arról, hogy a szeretett lány halála előtt hogyan élte meg a gyászt a költő. Pedig gyermeki, ifjúkori magányában a gyásznak is szerepe volt. Szeretteink elvesztése minden további küzdelemtől is elveheti a kedvünket – élethitünket, de talán épp a legmélyebb átélés döbbsenheti rá az embert arra, hogy az élet szolgálata a fő kötelessége. Ezt üzenik nekünk az eltávozott szeretteink. Így lett *Az új élet* egyszerre a gyermekkorban felsejlő örök szépnek, minden boldogság forrásának olyan remeke, amelyben a költőnek a legnagyobb veszteséggel is szembe kellett néznie. Túl korán, és nem egyszer. Hogy ez milyen fájdalom lehetett, mit élt át a világ egyik igen érzékeny lényé, csak sejtethjük. Elég arra gondolni, hogy a hatvanéves Michelangelo mily megrendülten írt édesapja haláláról, mennyire azonosult a szeretett személy sorsával: „A halálodban tanulom halálom”.

Dante hogyan élte meg korai árvaságát? Ezt csak sejtethjük. Ám súlyosan beteg gyermekekkel foglalkozó kiváló orvosok állítják, hogy nagyon kicsi gyermekek is láthatják világosan sorsukat. Létük végességére nem csak ők eszmélnek rá. Erdős Pál kiváló matematikusunk a naptár tanulmányozásával szórakozott kisgyermekként, így tanult meg számolni. Négyévesen kiszámította, hogy vendégeik hány másodpercet éltek addig. Ekkor döbbsen rá arra, hogy

„az életét alkotó évek száma nem végtelen.” Sírva fakadt. Megértette, hogy meg fog halni.¹²

Dante a számokban az istenit látta meg. Ezért is szerepelteti őket oly magabiztosan és tudatosan *Az új életben*: Beatrice rendkívüliségét bizonyítja velük. Szent meggyőződése oly nagy, hogy joggal gondolhatunk arra, hogy már nem is hitről, hanem tudásról van szó. Ám az első összegező műből kitekintve még inkább láthatta létünk viszonylagosságát. Hite alapján tudhatta azt, hogy az kegyelmi adomány. Az Istentől kapta. Van, aki ebben nem részesül, vagy elutasítja. Mindez szabad akarat kérdése. Emberi méltóságunknak, szabadságunknak ez az alapja. Ki eszerint él, következetességével hat az emberre. Holtan is ugyanaz, mint, aki élve volt. Farinata ezért érdemel tiszteletet. Nem a bűnéért, hanem a bátorságaért. Ilyen Tasso Argantja. Holtában is az isteneket fenyegeti. A legkiválóbb szellemiségek tudták, hogy túl sokan nem elég bátrak ahhoz, hogy teljesen hitetlenül éljenek, de az igazi és teljes hitre sem voltak képesek. Ehhez is bátraknak kellett volna lenniük. Mikor Szent Péter vallatja Dantét a hitéről, a kérdéssor végkifejletében épp a kételyre okot adó legnagyobb érvet fogalmazza meg: egy állítás bizonyítására nem elég maga az állítás. Az apostolfejedelem valójában a költő lelkének legmélyéről szól hozzánk.

Dante kortársai között voltak ateisták. Megértette őket. Más úton jártak, de tudta, hogy van egy pont, ahol találkoznak. Ez a földi lét utolsó pillanata. A közönyösök, gyávák megítélésének az az alapja, hogy ők lemondtak minden szabad döntésről. Olyan félhomályban élnek, mintha máris a görögök alvilágának a lakói lennének. A döntés az

¹² Dr. Czeizel Endre, *Matematikusok – gének – rejtélyek*, Galenus, Budapest, 2011, p.188.

egzisztencialisták egyik kulcsszava, és végigvonul az emberiség történelmén: „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek” – mondta III. Richárd.

Mit lehet ezután mondani a bűnről. A hittel, lelkiismerettel rendelkező ember tisztában van a bűnhődéssel, és elfogadja azt. Omar Khájám viszont abból indul ki, hogy a vágyat is az Isten oltotta az ember szívébe:

Gujánd mára ke duzachi basád mászt,
goul-ist chelaf-o del bár an nátávan bászt;
Gar ásegh-o mejchare be duzách basád,
fárda bini behest cson káfe dászt.¹³

Mondják nekem, hogy pokoli bort inni,
hamis a szó, értelmét nem kell hinni;
ha az ittas, s szerelmest pokla várja,
az üres eget szemed reggel tekinti.

Dante az ifjúkori álmok világából, ábrándozások idejéből zuhant a mélybe, és onnan emelkedett oly magaslatra, amelyre csak túlvilági erő segíthette fel. Esendőségét jó így látnunk. Az ember mindenség erejű hit nélkül valóban képtelen oda eljutni, ahová ő megérkezett. Új élet volt a szerelemre eszmélés, és minőségileg más, minden előbbinél sodróbb erejű magára eszmélés a gyászból.

Megvigasztalódott! Igen! A katedrális fel kell építenie. Ezzel magyarázhatjuk az első lírai vallomás, összegezés több megnyilvánulását, tudatosságát, a tudat megrendült állapotától oly távolinak ható rendet, magát a számmisztikát.

¹³ Bozorg Alavi, Manfred Lorenz, *Lehrbuch der persischen Sprache*, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1967, pp.203-204.

8. A számmisztika

Akik ennek a meglétét tagadják, kiiktatják a tudomány köréből, a szférák zenéjével sem tudnak mit kezdeni. Pedig az az emberi lélek legcsodálatosabb megnyilvánulásában itt van, itt él, itt zeng köröttünk. Kinek füle van a hallásra, hallja, és sajnálja azt, aki ezt tagadja. Nagyobb zavar támad abból, ha a művekben meglévő szám szerinti összefüggéseket is a tagadás lendületével sodorják a mélybe. A képeknek, festményeknek – képzőművészeti, építészeti, zenei alkotásoknak természetes a geometriai, matematikai rendje. A megszólalás azért gyanús, mert épp a szó hétköznapisága miatt könnyen arra lehet gondolni, hogy sok mű olyan, mint a mindennapi beszéd: addig mondja az ember a magáét, ameddig erre alkalma van, vagy amíg azt fontosnak tartja.

Súlyos tévedésről van szó. Igaz ugyan, hogy a művészi megszólalás is beszélgetés – mindazokkal, akik ránk figyelnek, de egyúttal a mindenséggel is párbeszédet folytat az ember. A megszólalás szándéka, a művészi megszólalás szétfeszíthetne minden keretet. Ezért is kell a matematikai rend.

Nem véletlen az, hogy Dante Beatrice rendkívülisége kapcsán három naptári rendszerrel is foglalkozik. A kilences szám gyakori visszatérése a költő számára azért jelentős, mert Beatrice rendkívüliségét bizonyítja a számára. Égi lény. A mennyben is kiemelt helyen van. Hitének olyan a képviselője, aki környezetéből elúz minden kételyt. Ily módon válik boldogsághozóvá. Dante oly katedrális épített, amely nehezen viseli a kételyt, az olyan ember lelkületét, aki a szent helyen sem éli át az isteni lényeket. Ha nem ezt emeljük ki az életműből, akkor a több száz szereplő, a sok természeti kép akár feledtetheti velünk azt az áhítatot, amelyet egy Dante-korabeli templom áraszt magából. Ám az igazi megértéséhez

fontos alapul venni azt, hogy a túlvilági út során mélységes átlényegülésről van szó. A boldogok honát Beatrice szemével tanulja meg látni a költő.

Épp az üdvözült nő jelenléte teszi oly fönségessé ezt a hitet. Dante sohasem tagadja, hogy itt lenn tükör által látunk. Mikor Szent Péter vallatja a költőt a hitről, már minden elhangzik, amit fontosnak lehet tartani a keresztény hívő válaszában, és épp ekkor kérdezi Szent Péter a legnehezebbet. Ki biztosítja a költőt arról, hogy a Szentírásban lévő állítások igazak? Hiszen eddigi hitvallásában magával a Szentírással bizonyított, olyan érvelés kellene, amely mindezen túl van.

Risposto fummi: „Di chi t’assicura
che quell’opere fosser? Quel medesmo
che vol provarsi, non altri, il ti giura!”

Felelte: „Mondd, biztos vagy benne ízig,
a puszta állítás nem túl merész-e,
bizonyítandó az, ami igazít itt.”

Éppen Szent Péter világít rá a hit esendőségére. Hogyan lehet magával az írással bizonyítani a csodákat? Ez az a bizonytalanság, amely akár pokol is lehetne, mert az ember épp ezzel a logikai megközelítéssel juthat el a hit tagadásához is.

Dante Szent Péter küldetésére, a szeretet tanításának az erejére hivatkozva végzi bizonyítását, és ez tetszik Szent Péternek. Beatrice ott van vele. Lelkében él. Látomásának örökre ragyogó alakja. Ám épp Szent Péter kérdésével teszi lehetővé, hogy a kételkedő ember a Dante előtt kétszáz évvel élet perzsa költővel Omar Khájjámmal együtt felsóhajtson:

Csak villanna, s jelt, bármily picike,
csak adna jelt a Sivatag vize,
hogy éljedjen az ájuló Utas,

ahogy éled a rét tiport Füve.¹⁴

Igen, a biztos Jel keresése nagyon emberi. Vannak teológusok, akik Szent Péter kérdését nem teszik fel, és a közvetlen isteni megjelenést, jeladás vágyát, elvárását pogány megközelítésnek tekintik. Dante Beatrice közbenjárása után már nem kívánta ezt a jelet, de ha nem élte volna át a hit drámáját, akkor nem igyekezett volna Beatrice rendkívüliségét számmisztikával igazolni. Úgy érezte, hogy a számok világából is elének áll az a rend, felsejlik az a titok, amely alapján meglátjuk a mélyebb összefüggéseket. A számok nem távolítanak el a hit lényegétől, hanem közelebb visznek hozzá. Ekkor már nem kívánta azt a külön jelet, mert számára a természetben, az emberi világban jelen volt az Isten. Ám a hitnek azt a hatalmas átélését, amely műveiben van jelen, meggyőződése, vallomása szerint isteni közvetítőnek, elsősorban Beatricének köszönhette.

Az új élet a költő számára mutatta meg a hiányt. Lelke sóvárgott a további megvalósulásért. Az „Isteni Színjáték” végén eltűnik előlünk. Földi visszatérés nincs. A szeretet végtelenségébe olvadunk bele. Maga ez a befejezés és a költő földi vándorútjának a vége, sok szempontból, a titkok birodalmába vész. Adatok vannak, de nem pontosak. Van, ami hiányzik, mint ahogyan egyetlen eredeti leírt sora sem maradt meg. Az tény, hogy 1321. szeptember 13-ról 14-re virradó éjjel halt meg. Kilencedik hónap! Az egy és a három úgy találkozik itt, mint templomszerű, katedrális-szerkezetű műveiben. Pedig ezt a végkifejletet nem ő „szervezte”. Ez megtörtént vele. Szeptember 14-én, hajnalban már nem élt. A

¹⁴ Szabó Lőrinc, *Örök barátaink*, I., Szépirodalmi, Budapest, 1958, p.587.

Szent Kereszt megtalálásának, felmagasztalásának a napjáig jutott el. Véletlen ez a többszörös és titokzatos egyezés, mint ahogyan Beatrice halálának az időpontja is. 1290. VI. 9. délelőtt 9 óra? A kettő különbözik, hiszen az utóbbival maga Dante foglalkozott, az első adat, misztikus rendjével, tudtommal még senki sem nézett szembe.

9. *Cantus vitae*

Cantus vitae (Az élet éneke), ezzel a címmel összegezte Dohnányi Ernő mindazt, amit Madách Imréről zenéjével el akart mondani. A világnagy magyar dráma egy falanszterszerű társadalom talajgyaluja alá került. Színházi divatok, ízléstelenségek borzolják az emberek idegeit, de ezeket tagadó és egyedüli tehetségek ihlető forrása most és mindörökké. Widmár Antal kutatta a két irodalmi lángelmét, a Dantét és Madáchot összekötő szálakat. A fenti cím Dante itt tárgyalt két remekére is megfelelhet. Az első nem csupán ének, hiszen a költő nagyon is újszerűen vall prózában a versek születéséről, a lélek sugárzásának olyan háttéréről, amely könnyebbé teszi a versek értését, követését – befogadását. Az új élet kapcsán említi Madarász Imre a fejlődésregény lehetőségét.¹⁵ Ezt ő nem fogadja el. Hasonlóképpen mutatja meg azt a nehézséget, amely a többi lehetséges besorolással, minősítéssel jár. Ez a jelenség is a remekmű egyedüli, szinte hasonlíthatatlan voltát igazolja. A *Commedia* (Színjáték) eredeti cím is magyarázatra szorul. Adott helyzetben külön holdudvara van. Ebből természetesen következik az, hogy amikor Balzac kölcsönvette ezt a szót, elsősorban a dantei nagy összegezésre gondolt, és kevésbé akarta felidézni a címadással a színjátszást – a színpadi

¹⁵ v.ö. a 2. ponttal: pp.11-12.

játékot. Épp a legnagyobb alkotások esetében fordulhat elő az, hogy érezzük a műnemi, műfaji megnevezés szükséges voltát, de az elénk táruló világ, a remek mibenléte szinte tiltakozik ez ellen, és úgy érezzük, hogy ily módon nem közeledünk annak lényegéhez.

Bizonyos egyedi párhuzamok segíthetnek talán. Az időben és világlátásban Dantétól oly távoli Szabó Lőrinc „Huszonhatodik év”-e sugallhat ilyen párhuzamot: „lírai requiem”. Ha túlzás erre gondolni, akkor egy jelzős szerkezet segíthet: „csillagfény-koszorús gyász”. Ha ebből indulunk ki, szinte a gilgamesi lét-keresés, visszatérés több évezredes útján járunk.

Az első mű (főképpen annak a végkifejlete) iszonyú és fájdalmas requiem-sírató, de a költőben felragyog a remény a mű végén. A méltó nagy alkotás olyan feltámadás-történet, amelyben Beatricére, mint örök létezőre gondol a költő. A halottak között megtett úton az örökélet „Magnificat-szerű” zenéje veszi körül a szép nőt. Tudjuk, hogy túlvilági létről van szó, de a szeretett lény segít az utat tévesztő emberen. Alázatával, hitével képes minőségileg többre, mint bármelyik evilági élő. Egy másik kiterjedésben, az örök szeretet honában titokzatosan ugyan, de szinte sugallja: „Ne keressétek holtak közt az élőt!”

10. *Mint oldott kéve...*

„Mint oldott kéve, széthull nemzetünk” – írta a mi költőnk (Tompai Mihály) jóval Dante kora után. Maga a végzetes lehetőség az emberi sors állapotegyenletét mutatja. Párhuzamom alapja az, hogy nem kevesebbbről van szó, mint arról, hogy Dante épp a politikai elvbarátai részéről tapasztalta azt, hogy a száműzetésben megszűnt az összetartó erő. Hamar kibújjik a szög a zsákból, ha nem valamilyen

magasztos, tiszta eszméről van szó. Nem az igazi barátság a közös cselekedet alapja. Az érdekek szele fújta egy időre össze a társaságot. A kévében lévő kalászok a bukás, a kudarc után repülhetnek a szélrózsa minden irányába, de ha sorsuk összeköti őket, marakodás, civódás mutatja meg igazi arcukat.

„Dagli amici mi guardi l’Iddio che dai nemici mi guardo io” (A barátoktól őrizzen meg az Isten, az ellenségektől megvédem magam) – ennek a közmondásnak az igazát élte meg Dante. A „gonoszoknak és butáknak a társaságá”-val ragadta el az örvény. Mintegy másfél századdal később Kempis Tamás „Krisztus követésé”-ben élesen és szigorúan látja a barátságban is esendőségünket. Végzetszerű időhatárok vannak. Az érdekek és az igazi szeretet oly mérleg, amelynek a serpenyőjén a barátság sokszor túl könnyűnek találtatik: lebillen, zuhan a felejtés homályába – szerencsés esetben, vagy ég a gyűlölet tüzében.

Ennek a villódzásnak, túl heves hangulatváltozásnak a világát élte meg Dante *Az új élet* megértő, részvétel, együttérző, baráti képei után. Voltak arcok, amelyek befagytak Kocitusz jegébe, de voltak megértőek, sugárzóak is. Nem kell hozzá nagy képzelőerő, hogy a szegénység örvényein vergődő Dantét kevésbé fogadták be barátságukba az emberek, mint hajdan a társadalmi léte csúcsán nagy tiszteletben álló priort. Can Grande ezen a téren is kivételes egyéniség volt. Dante a legnagyobb bizalmával tisztelte meg.

Martell Károllyal még a virágzó életúton találkozott, és úgy vélte, hogy a megálmódott világcsászárságnak ilyen rendkívüli ember lesz majd a vezetője. Kiváló lény és magasztos eszme találkozása teremthetné meg az áhított békét, de a közönyösök tömege mások önfeláldozó cselekedetére vár. Az oroszlán, a párdúc, az anyafarkas a maga galád érvényesülését keresi, a szeretet tanítása pedig

annyira esendő, hogy több híres és hírhedt római császár is úgy vélte, hogy az emberi természet kizárja, hogy ez egy hatalmas birodalmat képes lenne összetartani. Sikerült elpusztítania, de ez nem minden. Dante is tudta, hogy kell egy harmadik kinyilatkoztatás, mert túl sok idő múlt el az első kettő óta.

Cacciaguida számára a kereszténység volt az a szellemi teljesség, amely a legnagyobb áldozat meghozatalára sarkallta. Firenze régi harangja az ő idejéből szólt Dante korában is, de ott süket fülekre talált. Nem véletlen, hogy a tiszta és példaképpé vált őt elégedetlen a szél által „egybefutt” társasággal. Így nyilatkozott volna utódja Európájáról is, ha szó esik róla.

Oldott kéve! Nincs összetartó erő. Van vagy a jövő rémlátomásai között szunyad a testvérháború. Kik ebbe belekeveredtek, varsában vergődtek, ott tépték, marták egymást. Hol volt jelen az Út, az Igazság és az Élet? Ahány törpe hatalom, annyi parányi rabló. A világ utat tévesztett, és ebben a világban vegyült el maga Dante is. Ebből kellett kiemelkednie, innen kellett az erény dombjára feljutnia.

Az új élet a szerelem megszületése volt. Tündéralom. Maga a földi mennyország, mert minden vívódás, győtrelem ellenére jelen volt a magasabb minőség, az örök női úgy, ahogyan a legigazibban, legszebben teheti egészszé, teljessé a férfi lelkét – életét. Mielőtt bármilyen testiség tüze fellobbanhatott volna, a halál komor fellege, kénköves esője zúdult erre a paradicsomi tájra.

Ha Dante tűnődő, szemlélődő életet folytat Beatrice halála után, minden bizonnyal a legnagyobb misztikus látomást örökíti meg. Ám első nagy élménye után lehajolt az emberi léthez, magához a röghöz. Firenze forgataga port szórt fejére. Azt fizikai eszközökkel nem lehetett eltávolítani, pedig

szerette volna. Lelkileg tisztult meg. Vissza kellett térnie Beatricéhez – ahhoz a tisztasághoz: Örök Széphez, amellyel ő kilencévesen találkozott.

LÁSZLÓ TUSNÁDY

Tra la Vita Nuova e la Divina Commedia

– Riassunto –

Dante entrò nella letteratura mondiale con la „Vita nuova“. Con la „Divina Commedia“ creò un’opera unica per l’umanità. Essa è una sorgente perenne per la nostra anima. Nel caso del Sommo Poeta questo sviluppo ha una continuità molto consapevole, in cui si può esaminare le sfumature ricche del genio dantesco. Si realizza in questo studio un progetto in cui si dimostrano i fattori più importanti dell’opera dantesca, ma si prendono in considerazione le sfumature meno conosciute. Se si parla di Dante, nello stesso momento si viene legati all’epoca del grande poeta, ai traguardi della sua esistenza ed a un’opera di vita la quale con forza straordinaria dimostra la nostra autentica dignità umana. Assieme a quest’arte ed allo stesso autore accingiamo alla finestra del tempo e percepiamo l’incanto dell’infinito tramite le sofferenze e i più grandi pericoli e ciò nonostante si crede nel futuro, nella forza dell’amore che fa muovere l’universo.

DRASKÓCZY ESZTER

Ovidiusi mítoszok és növényi metamorfózis a Földi Paradicsom énekeiben

A *Purgatórium* ovidiusi mítoszokkal, növényi metamorfózisokkal és bibliai utalásokkal legsűrűbben átszőtt részét a Földi Paradicsom énekei alkotják. Ez az éneklánc az egész *Színjáték*ban egyedülállóan sűrű inter- és infratextuális hálóval rendelkezik: az ókori és középkori irodalmi hagyományok számos darabjára reflektál itt a szerző. Legmarkánsabban a Genesis és az antik mítoszok hatása mellett a pásztorkölteményekét érezzük (a vergiliusi *Bucolicától* Guido Cavalcantiig), valamint az allegorikus hagyományét – többek között – Brunetto Latini *Tesoretto*játéét, és a *Rózsaregényét*.

A Földi Paradicsom énekeiben egyedülálló szerepet kapnak a növényi elemek is, amely elsősorban az édenkert-, valamint aranykor-tematikának köszönhető. A dantei kert alapvetően analóg a Teremtés könyvének édenjével, az ovidiusi aranykor-leírás¹ pedig az örök tavasz („ver erat aeternum”)² és a maguktól sarjadó növények képével előlegezi a dantei Édent. Dante fel is hívja a figyelmet az antik költők (elsősorban Ovidius és Vergilius³) topográfiai tévedésére, akik talán azt hitték, hogy az aranykor a Parnasszuson kapott helyett:

Quelli ch'anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro.

¹ Pg. XXVIII, 69, 135, 139-141. *Met.* I, 89-112.

² *Met.* I, 107, de ez a Pergus-liget sajátossága is lesz: „perpetuum ver est” (V, 391).

³ IV. *Ecl.*, 6 skk.

Qui fu innocente l'umana radice;
qui primavera sempre e ogne frutto;
nettare è questo di che ciascun dice.
(Pg. XXVIII, 139-144.)⁴

Az ovidiusi és vergiliusi elképzeléssel szemben Dante két, anaforikus „qui”-vel mutat rá a Purgatórium hegyi Édenkert elhelyezkedésére.

A *Commedia* «locus amoenus»-ának másik ovidiusi modellje a *Metamorphoses*beli Pergus-tó ligete, ahol “frigora dant rami, Tyrios humus umida flores: / perpetuum ver est. quo dum Proserpina luco / ludit et aut violas aut candida lilia carpit...” (*Met.* V, 390-392)⁵, mielőtt Dis magával ragadná az alvilágba. Az ovidiusi Proserpina⁶ (és Singleton szerint Astrea⁷) jelentősége nem hanyagolható el Matelda alakjának megformálásában. Dante ki is mondja:

Tu mi fai rimembrar dove e qual era
Proserpina nel tempo che perdette
la madre lei, ed ella primavera.
(Pg. XXVIII, 49-51.)⁸

⁴ „Az antik megéneklői / az aranykornak és boldog állapotának, / talán a Parnasszusra álmotdák ezt a helyet. // Itt volt az emberi faj ártatlan; / itt volt örök a tavasz és termett minden gyümölcs; / ennek a folyónak vize a nektár, amelyről mindenki beszél”. (Saját ford. a Földi Paradicsom énekeiből a továbbiakban is a saját fordításomban idézek.)

⁵ „árnyban a nedves föld ad biborszirmu virágot: / tart a tavasz folyton”, és ahol „Proserpina játszik”, / és violát szedeget, vagy lel ragyogó liliumra” (Devecseri G. fordítása).

⁶ Pg. XXVIII, 49-51. *Met.* V, 341-408.

⁷ SINGLETON, Charles S., *Il ritorno all'Eden: Matelda*, in *La poesia della "Divina Commedia"*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp.359-376.

⁸ “Emlékeztetsz a helyre, ahol [játszott], és arra, milyen volt / Proserpina, mikor elveszítette / őt az anyja, és ő [elveszítette] a tavaszt”. (Saját ford.)

Proserpina a *Metamorphoses* leírásában éppúgy virágokat szedegető szép leány, mint Matelda⁹ (és a XXVII. ének álmában Lia volt¹⁰), és a természet közelségét, kapcsolódását a növényi motívumokhoz hangsúlyozza a középkori Ovidius-kommentárok értelmezése. A Proserpina elrablása előtti időszak az aranykor idejéé, a növényi termékenység teljességéé. Ez a növényzet számára is ideális állapot az, ami visszavonhatatlanul eltűnik az ártatlan lány elrablásakor. Dante kortársa, Giovanni del Virgilio, az *Átváltozások* allegorikus magyarázatában Plutót a földdel felelteti meg, Cerest a nedvességgel, Proserpinát a holddal. Interpretációjában az ovidiusi történet, miszerint Proserpina elrablása óta fél évet tölt Plutóval az alvilági királyságban, fél évet anyjával (*Met* V, 564-571-hez), pedig allegorikusan a természet és növényzet évszakonkénti változásait jelenti.¹¹ A fulgentiusi értelmezést követő (*Mit.* I, 10) Johannes de Garlandia¹² szerint Ceres a lánya elrablása miatti bosszúból szárítja ki a földeket: az allegorikus megfeleltetés szerint Proserpina a föld nedvességét jelenti, amelyre Ceres a szárazság idején vágyik.¹³

⁹ Matelda „egy hölgy, aki magában lépked, / énekelve és válogatva virágtól viráig / melyekből kirajzolódik az útja” (XXVIII, 40-42) A 42. sor („ond’era pinta tutta la sua via”) felidézi a *Fasti* egy sorát (IV, 430): “pictaque dissimili flore nitebat humus”. (Vö. BRUGNOLI, G., *La primavera di Proserpina*, in “Trimestre” II (1968) pp.236-239).

¹⁰ 97-99. sor: „az álomban szép és ifjú hölgyet / véltem látni, réten sétálva / virágot szedni ...”

¹¹ DEL VIRGILIO, 1933, pp.64-66.

¹² GARLANDIA, Giovanni di, *Integumenta Ovidii: poemetto inedito del secolo 13.*, a cura di Francesco Ghisalberti, Casa ed. G. Principato, Messina, 1933, p.57.

¹³ PÁL József értelmezésében Proserpina a bűnbeesett és megváltott emberiségnek a figurája (vö. *Silány időből az örökkévalóba. Az Isteni Színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa*. Ikonológia és Műértelmezés 6. Szeged, JATEPress, 1997, pp.66-68).

A Pergus-tó vidékének leírásából több részletet is viziontlátunk a dantei ábrázolásban: „silva coronat aquas cingens latus omne suisque / frondibus ut velo Phoebeos submovet ictus” (*Met.* V, 388-389)¹⁴ – írja Ovidius. Dante pedig így festi le a földi Paradicsom tiszta vizű patakját, mely tökéletesen áttetsző, „habár sötétben-sötétben folydogál / az örök árnyékban, melyet sosem / von be fényével se nap, se hold”¹⁵. A bíborszínű virágokat („tyrios flores”) termő ligetet és a violát szedő Proserpinát („Proserpina... violas... carpit”) pedig a „lecsupaszított növény” („pianta dispogliata”) újbóli kivirágzása idézi föl: “men che di rose e più che di viole / colore aprendo, s’innovò la pianta” (*Pg.* XXXII, 58-59)¹⁶.

Dante a XXVIII. énekben megjelenő Matelda leírására egymást követően kétszer is ovidiusi allúziót választ: mindkettőt hasonlító-felülmúló színezettel. A 64-66. sorban Venus és Adonis *Metamorphoses*beli történetét (V, 525 skk.) idézi fel, megállapítva, hogy a szerelmes Venus szemének csillogása sem lehetett nagyobb, mint a Mateldából sugárzó:

Non credo che splendesse tanto lume
sotto le ciglia a Venere, trafitta
dal figlio fuor di tutto suo costume.
(*Pg.* XXVIII, 64-66)¹⁷

Nem véletlenül választja a szerelem istennőjét a hasonlítottként, hiszen Mateldát már a felbukkanásának

¹⁴ „Sűrű liget koszorúzza vizét, puha lombjaival mint / fátyollal fedi-óvja a Nap lobogó sugarától” (Devecseri G. fordítása.)

¹⁵ XXVIII, 31-33: „avvegna che si mova bruna bruna / sotto l’ombra perpetua, che mai / raggjar non lascia sole ivi né luna.”

¹⁶ “a rózsáénál halványabb, és a violáénál sötétebb / színt nyerve, újult meg a növény”.

¹⁷ „Nem hiszem, hogy ennyi fény ragyoghatott / Venus szempillái alól, mikor fia / sebezte meg, szokatlanul”.

pillanatában a szerelem szavaival jelöli Dante, így szólítva meg:

Deh, bella donna, che a' raggi d'amore
ti scaldi, s'í' vo' credere a' sembianti
che soglion esser testimon del core
(Pg. XXVII, 43-45)¹⁸

Majd – miután a 69. sorban is elhelyezett egy ovidiusi utalást a mag nélkül termő növényekre – Dante a „durus amor” (Vergilius *Georgica* III, 259) szerelmespárját idézi fel, Hérót és Leandert, akik bizonyosan a hellenisztikus költészet ismert alakjai voltak¹⁹, és Ovidius mindkettejük szemszögéből episztolát szentelt a szerelmük történetének (*Heroides* XVIII-XIX. levél). Héro és Leander a Hellészpontosz két partján élt, és Leander minden éjjel átúsza a szorost, hogy Hérojával lehessen, hacsak a vihar nem tartóztatta. Az utazó Dantét Mateldától mindössze egy háromlépcsnyi folyócska választja el, de Matelda iránti vágyakozása olyan erős, hogy az őt akadályozó víz pontosan akkora kint ébreszt benne, mint amit Leander érzett a tengerszoros iránt a vihar idején.

Tre passi ci faceva il fiume lontani;
ma Elesponto, là 've passò Serse,
ancora freno a tutti orgogli umani,

più odio da Leandro non sofferse
per mareggiare intra Sesto e Abido,
che quel da me perch' allor non s'aperse.

(Pg. XXVIII, 70-75.)²⁰

¹⁸ „Ó, szép hölgy, aki a szerelem sugarainál / melegedsz, ha hihetek arcodnak, / mely a szív tanúja szokott lenni...”.

¹⁹ Vö. ROSATI, Gianpiero in: OVIDIO, *Lettere di eroine*, a cura di ROSATI, G. Milano, BUR, 2001, p.348.

²⁰ „Három lépés távolságot mért közénk a folyó; / de Hellészpontoszt – hol Xerxés átkelt, / és mely mindmáig a nagyravágyás féke – // sem gyűlölte

Az ovidiusi szövegben, Leander Hérónak írt levelében visszatérő elem a panaszkodás az őket elválasztó vízre²¹; egy ponton Leander kifakadása az elválasztó víz kicsiségéről, de áthatolhatatlanságáról előlegezni látszik a dantei háromlépésnyi folyó iránti düh megfogalmazását:

quid mihi, quod lato non separor aequore, prodest?
num minus haec nobis tam brevis obstat aqua? /... /
paene manu quod amo, tanta est vicinia, tango;
saepe sed, heu, lacrimas hoc mihi 'paene' movet!

(*Her.* XVIII, 175-176, 180-181.)²²

Két, növényi elemeket is tartalmazó ovidiusi mítoszra ebben a Földi Paradicsom énekláncában kétszer is történik utalás: ez Pyramus és Thisbé története és a Pán és Syrinx mítoszáat hallgatva elalvó Argusé. Ezek az utalások nemcsak önmagukban jelentősek, hanem egyrészt példaértékűek a mítoszok dantei újrafelhasználásának szempontjából, másrészt az utazó Dante átváltozásainak kísérőivé és mintáivá válnak.

jobban Leander / Sestos és Abydos közötti vad hullámszázért, /mint amennyire én gyűlöltem azt, mert nem tudtam rajta átkelni."

²¹ Pl. *Her.* XVIII, 38 skk. „Ifjúi tettem meggátolta zajongva a tenger, / s átcsap a feldühödött ár, míg uszom, fejemen...”; 127-128.s. „már egyesült a szívünk, jaj, miért választ el a tenger, / egy kettőnk szive, egy mért ne lehetne hazánk?"; 183-186.s. „Hát nem ölelhetlek soha, csak ha a víz is akarja? / S nincs, aki boldognak látna, ha zord az idő? / S bárha bizonytalanabb nincs, mint a szelek, meg a hullám, / mindig a szél meg a víz döntse reményemet el?". (Muraközy Gyula fordítása.)

²² „Mit használ nekem az, ha nem nagy víz különít el? / Ily kicsiny ár nékem tán kicsinyebb akadály? / ... / Kézzelel életem, akit szeretek már szinte közelről, / s gyakran e „szinte” kinez, s csalja ki könnyeimet!". (Muraközy Gyula fordítása.)

I. Pyramus és Thisbé mítosza: a keret

Meghatározó strukturális jelentőséggel bír Pyramus és Thisbé mítoszának kétszeri említése a Földi Paradicsom éneksorozatának elején és végén. Az első utalás a XXVII. ének 37-42. sorában található, mikor az utazó Danténak át kell jutnia a hetedik szegély tűzfalán: a túloldalon már Beatrice várja (34-43. sor). Az ovidiusi mítosz (*Met.*, IV, 55-166) szerint Thisbé és Pyramus szép babilóniai fiatalok, szomszédok, akik egy falrésen keresztül beszélgetnek. Családjaik nem engedik, hogy összeházasodjanak, ezért megállapodnak, hogy megszöknek: a városon kívüli szederfánál adnak egymásnak találkozót. Thisbé előbb ér oda, de megjelenik egy véres pofájú oroszlán, ami elől a lány elmenekül. A fátylát viszont elejti rohanás közben, az oroszlán pedig szétépi azt. Ezután érkezik oda Pyramus, és a jelekből Thisbé halálára következtetve, kardjával megöli magát. A visszatérő Thisbé saját nevének ismétlésével szólongatja szerelmét. Ezt a pillanatot idézi fel a dantei utalás egy hasonlat formájában, ami a szerelem természetfeletti erejét hirdeti:

Come al nome di Tisbe aperse il ciglio
Piramo in su la morte, e riguardolla,
allor che 'l gelso diventò vermiglio;
così, la mia durezza fatta solla,
mi volsi al savio duca, udendo il nome
che ne la mente sempre mi rampolla.

(Pg. XXVII, 37-42.)²³

Tehát ahogy Thisbéjének nevére Pyramus felnyitja a halál közelségétől már elnehezült szemeit ("Ad nomen

²³ "Mint ahogy Thisbé nevére felnyitotta szemét / Pyramus a halála pillanatában, és ránézett, / mikor a szederfa bíborszínűvé vált; // úgy enyhült lággyá (lelkem) keménysége, / és fordultam bölcs mesteremhez, a nevet hallva, / amely elmémbe rügyezik szüntelen."

Thisbes oculos iam gravatos / Pyramus erexit visaque recondidit illa” *Met.*, IV, 145-6), és felismeri őt, miközben a szederfa fehér gyümölcsei bíborszínűvé váltak a gyökereket áztató véretől, úgy változik meg hirtelen Dante lelkiállapota Beatrice nevének hallatára: a halálos félelem sápadtságából és merevségéből életre kel a szerelem melegétől. Ez a lelki keménység („durezza”) azonban a puszta félelmen kívül a bibliai²⁴ *duritia cordis* állapotára is utal²⁵, ami ellentétes az isteni akaratra való hagyatkozással. A szederfa szín-metamorfózisának felidézésével párhuzamosan tehát az utazó Dante belső metamorfózisának vagyunk tanúi: ez az átváltozás egyszerre jelent egy Isten felé vezető morális lépést és a félelem legyőzését.

Az ovidiusi történet befejezése szerint Pyramus után Thisbé is végez magával: a szederfa gyümölcsei ekkor még egy átváltozáson mennek keresztül: vörösből feketévé válnak. Ezt két középkori Ovidius-kommentátor – Giovanni di Garlandia és Giovanni del Virgilio – így magyarázza: „Az előbb fehér szeder fekete szederré színesedik: / Ez azt jelenti, hogy az édes szerelemben a halál rejtőzik. / A szerelmesek halálának vére festi meg gyümölcseit: / Kezdetben fehéren ragyog, végül feketéllik a fa.”²⁶ Vagyis ebben a moralizáló olvasatban a mítosz az érzéki szerelem tragikus kimenetelét példázza.

²⁴ Exodus VII 13 „induratum est cor Pharaonis”, XIV, 8: „Induravit Dominus cor Pharaonis”.

²⁵ Michelangelo PICONE, „Purgatorio” XXVII: *passaggio rituale e translatio poetica*, Medioevo romanzo, XII (1987), num. 2., p.396.

²⁶ „Alba prius morus nigredine mora colorans / Signat quod dulci mors in amore latet. Tincta suos fetus de sanguine mortis amantum / Principio candet fine nigrescit arbor.” GARLANDIA, 1933, p.51: az első két sor van itt jelen. DEL VIRGILIO, G., *Giovanni del Virgilio espositore delle Metamorfosi*, (GHISALBERTI), 1933, p.55.

A dantei leírás csak a fent említett pillanatot ragadja ki az epizódból, és a 145-146. sort idézi szinte szó szerint. Ez bizonyíték arra, hogy az egyébként nagyon elterjedt, XII. századi, eredetileg provanszál, de latinra fordított *Piramus et Thisbé* regény²⁷ nem volt Dante kezében e sorok írásakor. Egy másik bizonyíték arra, hogy Dante az ovidiusi *Metamorphoses*ből merít, pontosan a növényi metamorfózis elemében látható. A *Commediában* Pyramus halálakor a szeder *bíborvörössé* válik²⁸ követve az ovidiusi eredetit: „*madefactaque sanguine radix / purpureo tinguit pendentia mora colore.*”²⁹; míg a *Piramus et Thisbé* regényben rögtön Pyramus halálakor fehérből feketévé változott a szeder: „A vér az ágakra spriccel: / a gyümölcs, mi fehér volt, feketévé válik. / A szeder addig a napig / mindig fehér volt. / De attól kezdve fekete színű lett / a fájdalom tanújaként.”³⁰

Az ovidiusi mítosz hathatott más dantei megoldásokra is, amit három motívum felhasználása mutat az epizódban. A *Metamorphoses*ben nagy szerepet kap egyrészt a tűz motívuma: Pyramus neve tartalmazza a görög tűz szót

²⁷ *Piramus et Tisbé*, a cura di Cristina NOACCO, Roma, Carocci, 2005. Az eredeti provanszál nyelvű regény – melyet a *Narcisse et Philomena* című Ovidius-feldolgozással együtt *Ovidianának* neveztek a korban –, 1160 körül keletkezett, és még ugyanebben a században megszületett két latin nyelvű átdolgozása is: Mathieu de Vendôme és Gervaise de Melkley szerzőségével.

²⁸ 35-36. sor, kiemelés tőlem: D.E.

²⁹ 126-127. sor, kiemelés tőlem: D.E.

³⁰ 787-792. sor: “*Sur le branches raie il sans: / Noircist le fruit qui estoit blans. / Tous tens avoit esté la more / Blanche dusque a icele ore ; / Adont reçut noire coulour / En testomoin de douleur*”. A visszatérő *Thisbé* meg se ismeri a szederfát: „[*Thisbé*] mikor közeledik a szederfához, / és megpillantja a megfeketült szedreket, azt gondolja, eltévedt, / a megváltozott szín miatt : / mit korábban fehérnek látott, / a gyümölcs, most fekete a vértől”.

(πυρ)³¹, és a szerelem – nyilván toposz-szerű – megfogalmazása is a lángolás ismételt kifejezésével történik:

... sed non potuere vetare
ex aequo captis *ardebant* mentibus ambo.
conscius omnis abest, nutu signisque loquuntur,
quoque magis tegitur, tectus *magis aestuat ignis*.
(*Met.*, IV, 61-64.)³²

De míg Ovidiusnál ez az érzéki tűz hajta tragédiába a fiatalokat, és választja el őket véglegesen az élettől és egymástól, addig a purgatóriumi tűz tisztító-tűz, amelyen átjutva találkozhat Dante Beatricével, immár a testi vágyakozást hátrahagyva.

A földi paradicsomot körülvevő tűzfalról számos értelmezés olvasható: Bruno Nardi³³ szerint a *flammeus gladius* kiterjesztése, vagyis az édent Ádám és Éva kiűzetése után tüzes karddal őrző kerub (Gen. 3, 24) az eredője. Contini³⁴ a tűzzel való keresztelés megvalósulásának tekinti, melyet az evangéliumokban Keresztelő Szent János hirdetett: „Én csak vízzel keresztellek, hogy bűnbánatra indítsalak benneteket, de aki a nyomomba lép, az hatalmasabb nálam. Arra sem vagyok méltó, hogy a saruját hordozzam. Ő Szentlélekkel és tűzzel fog benneteket megkeresztelni” (Mt. 3, 11). A patrisztikai szövegekben a Paradicsom tüzes bejárata, valamint a tűzzel való keresztelés eleme összemosódik: Szent Ambrus (*Expositio*

³¹ DURLING, Robert M. – MARTINEZ, Ronald L. (ed.), *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, Oxford University Press, Oxford, vol. 2, *Purgatory*, 2003, p.619.

³² „De amit megtiltani meddő: / egymásért azonos *lobogással* lángol a szívük. / S erről senkise tud; szavuk intés, titkon-adott jel; / rejtegetik *tűzüket*, s *lobog* az csak még *hevesebben*”. Devecseri Gábor fordítása. Kiemelések tőlem: D.E.

³³ NARDI, Bruno, *Il mito dell'Eden*, in *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp.311-340.

³⁴ CONTINI, Gianfranco, *Alcuni appunti su Purgatorio XXVII*, in *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino, 1976, p.175.

Psalmi CXVIII, III, 14)³⁵ megállapítja, hogy „a keresztelésnek nem csak egy fajtája van ... Van egy keresztelés a Paradicsom küszöbén is, ahol korábban nem volt. De a bűnös elűzése után, Isten odahelyezett egy tüzes kardot, ami korábban nem volt, mikor nem volt a bűn.” Arturo Graf³⁶ és Jean Delumeau³⁷ a (gyakran drágakövekkel kirakott) fallal körülvett földi paradicsom-ábrázolásokat vizsgálva megfigyelte, hogy a legelterjedtebb a tűzfal eleme a leírásokban. A motívum a zsidó hagyományban is megjelenik: egy midrás szerint a Paradicsomot három, különböző színű tűzfal veszi körül.³⁸

Az ovidiusi Pyramus és Thisbé mítoszának egy másik eleme, a falé, is hatással lehetett a dantei választásokra. Az *Átváltozásokban* a fal a két babilóniai fiatalt egyszerre elválasztja („Paries, quid amantibus obstas?”),³⁹ és köti össze („paries domui communis utrique”),⁴⁰ hiszen a rajta lévő résen keresztül beszélgetnek⁴¹ („Keskeny kis hasadék támadt még kezdetidőben / építéskor amott, hol a két ház közfala állott. / Észre olyan sok századon keresztül e hibát ki se vette, / s (mit meg nem sejtész szerelem?) szeretők, szeretők, szemetekbe /

³⁵ Idézi : NARDI (1967). „non unum est baptisma ... Est baptismum etiam in Paradisi vestibulo, quod antea non erat. Sed posteaquam peccator exclusus est, coepit esse romphea ignea quam posuit deus, quae ante non erat, quando peccatum non erat”.

³⁶ GRAF, Arturo, *Il mito del Paradiso terrestre*, in *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, ; a cura di Clara Allasia e Walter Meliga; introduzione di Marziano Guglielminetti, Mondadori, Milano, 2002, p.22.

³⁷ DELUMEAU, Jean, *Storia del Paradiso : il giardino delle delizie*, Il Mulino, Bologna, 1994, p.63 skk.

³⁸ <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11900-paradise>

³⁹ 73. sor. Ó fal, miért akadályozod a szerelmeseket?

⁴⁰ 66. sor. A két [háznak] közös fala [volt].

⁴¹ Devescseri G. fordítása. 65-70. s.: „Fissus erat tenui rima, quam duxerat olim / cum fieret, paries domui communis utrique. / id vitium nulli per saecula longa notatum / (quid non sentit amor?) primi vidistis amantes / et vocis fecistis iter, tutaque per illud / murmure blanditiae minimo transire solebant”.

tűnik: s ösvényt lel szavatok; gyöngéd susogással / száll a becéző szó egymáshoz bizton által”); majd a városfalakon⁴² kívül találkoznak. A dantei tűzfal eleme (XXVII, 1-57), mely a szerelmes Dante és szeretett Beatricéje között áll (35-36. s. „Or vedi, figlio: / tra Beatrice e te è questo muro”), előhívja ezt az ovidiusi motívumot is.

A *Metamorphoses*ben Pyramus és Thisbé történetét a Bacchanáliák idején házukba bezárkózó, és ott Minervát tisztelve szövögető Minyas lányai mesélik el. Az ovidiusi kerettörténetet alkotó Minyas-lányok elbeszélése azt sugallja,⁴³ hogy Pyramus és Thisbé az irracionalitás példái, mert a ház, majd a város védőfalait elhagyva kockáztatják meg a találkozót, és így saját meggondolatlanságuknak köszönhetik a tragédiát. Ez a megközelítés párhuzamba állítható a földi Paradicsom ábrázolásaival, ami – ahogy Chiara Frugoni⁴⁴ megállapítja – míg az első emberpár lakja, egy természetes, csak fák és állatok által benépesített tájként tűnik föl. Ám a bűn elkövetésekor az éden egy város képét ölti magára, melynek falai a bizonyosságot jelképezik, amely attól kezdve elérhetetlen az ember számára.

A harmadik elem, Thisbé fátyla, amely az ovidiusi mítoszban félrevezeti először Thisbé háza népét („Nagy ravaszul kionson Thisbe a homályban az ajtón, / rászedi háznépét, fátylával rejti képét”)⁴⁵. Majd ez az elveszített fátyol

⁴² 58. sor: „coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem”. Semiramis téglafallal vette körbe a várost.

⁴³ SEGAL, Charles, *Ovidio e la poesia del mito: saggi sulle Metamorfosi*, Marsilio, Venezia, 1991, p.165.

⁴⁴ FRUGONI, Chiara, *Una lontana città*, Torino, Einaudi, 1983, p.11. Idézi: PEGORETTI, Anna, *Dal "lito disertò" al giardino*, Bononia University Press, Bologna, 2007, p.119.

⁴⁵ Devescéri G. fordítása. 93-95. s.: „Callida per tenebras versato cardine Thisbe / egreditur fallitque suos adopenaque vultum / pervenit...”.

vezeti félre Pyramust, és okozza az öngyilkosságát: „[Thisbe] míg száguld, leesik válláról a leple. Eloltván / bő vízzel szomját, míg lépdél a véres orozslán / vissza az erdőségbe, üres leplére találva, / vériszamos szájjal széttépi a lengé ruhákat. / Később ér oda, és a nyomát jól látja a vadnak / Pyramus ott a homok sűrűjén, s elsápad az arca...”⁴⁶ Pyramus utolsó szavai is ehhez a fátyolhoz szólnak. „Fel is veszi leplét / Thisbének, s kijelölt fájukhoz, az árnyba ragadja, / könnyel a jól ismert leplet s csókkal telehinti, / s »Vedd«, ezt mondja, »az én vérem, lepel, ebben is ázz hát«.”⁴⁷

Ugyancsak félrevezető célú Ráhel és Lea történetében a fátyol: a zsidó hagyomány szerint a lányok apja úgy csapta be Jákobot, a Ráhel kezére pályázó ifjút, hogy lefátyolozva az idősebb, kevésbé mutatós lányt adta hozzá.⁴⁸ Az antik és bibliai előzménnyel szemben Dante Földi Paradicsomában Beatrice felemeli a fátylát (*Purg.* XXXI, 136-145). A mitológiai és bibliai gyökerű megtévesztő elem eltávolításakor Beatrice nemcsak az arcát fedő fátylat lebbenti fel, hanem megígéri, hogy habár beszéde most olyan homályosnak tűnik, mint az ovidiusi Themisé (*Met.* I, 347-415.) és a Szfinxé (két, Ovidiusnál is megjelenő mitológiai alaké), hamarosan a tettek válnak Najádokká, vagyis a szavainak értelmét fedő fátyolt is eltávolítja:

⁴⁶ Devecseri G. fordítása. 101. sor skk.: „Dumque fugit, tergo velamina lapsa reliquit. / ut lea saeva sitim multa conpescuit unda, / dum redit in silvas, inventos forte sine ipsa / ore cruentato tenues laniavit amictus./ serius egressus vestigia vidit in alto / pulvere certa ferae totoque expalluit ore / Pyramus; ut vero vestem quoque sanguine tinctam / repperit ...”.

⁴⁷ Devecseri G. fordítása. 115.skk. „velamina Thisbes / tollit et ad pactae secum fert arboris umbram, / utque dedit notae lacrimas, dedit oscula vesti, / "accipe nunc" inquit "nostri quoque sanguinis haustus!”.

⁴⁸ Ezért emeli föl a zsidó menyasszony a fátylát a házasságkötés előtt.

E forse che la mia narrazion buia,
qual Temi e Sfinge, men ti persuade,
perch'a lor modo lo 'ntelletto attua;
ma tosto fier li fatti le Naiade,
che solveranno questo enigma forte
sanza danno di pecore o di biade.

(*Purg.* XXXIII, 46-51)⁴⁹

A dantei szöveg Najádjai egy átírási hiba következménye, ami Dante korában több kódexben megjelent: a „Laiades” (vagyis Laios fia, Oidipus) helyett szerepel a „Naiades”. Pedig a najádok sehol nem jelennek meg rejtélyek megoldóiként, míg Oidipus az ovidiusi és a statiusi történetben megoldja a Szfinx rejtvényét.⁵⁰ Giovanni del Virgilio egy ilyen hibás Ovidius-szöveget olvashatott, mivel kommentárjában megállapítja, hogy Themist a thébaiak prófétaként tisztelték, de mivel olyan válaszokat adott, amiket nem értettek,⁵¹ ettől kezdve a najádokhoz fordultak, akik világosabb válaszokat adtak. Ezért Themis megharagudott, és egy vadállatot küldött, hogy elpusztítsa mezőiket és állataikat.⁵²

A *Purgatórium* utolsó énekében az előzőnél összetettebb jelentéssel idézi a szerző Pyramus és Thisbé mítoszáét. Először Dantét mint prófétát szólítja fel Beatrice a látottak és hallottak feljegyzésére:

⁴⁹„Talán a homályos elbeszélésem, / mint Themisé és a Szfinxé, nem nagyon győz meg téged, / hiszen ahogy ők tették, összezavarják az elmét; // de nemsokára a tettek lesznek Najádokká, / és megoldják ezt a bonyolult rejtélyt, anélkül, hogy a nyájnak és takarmánynak baja esne”.

⁵⁰ *Met.* VII 759 skk; Statius, *Thebais*, I, 66-67.

⁵¹ „quia ipsa dabat responsa sua ita obscura quod non intelligebantur”.

⁵² Lásd Bosco-Reggio kommentárját. Az antik próféták szerepéről a *Színjátékban* SANDONI-BELLUCCI, Giorgia, *La bolgia degli indovini e il profetismo pagano nella Commedia di Dante*, Tesi di Laurea in Letteratura e Critica dantesca, 2010/2011.

Tu nota; e sì come da me son porte,
così queste parole segna a' vivi
del viver ch'è un correre a la morte.
E aggi a mente, quando tu le scrivi,
di non celar qual hai vista la pianta
ch'è or due volte dirubata quivi.

(Pg. XXXIII, 52-57. sor)⁵³

Majd a 67-72. sorban ugyanó fölhívja a figyelmet arra, hogy Dante képtelen teljes egészében felfogni a látott események jelentését:

E se stati non fossero acqua d'Elsa
li pensier vani intorno a la tua mente,
e 'l piacer loro un Piramo a la gelsa,
per tante circostanze solamente
la giustizia di Dio, ne l'interdetto,
conosceresti a l'arbor moralmente.⁵⁴

Ebben a két tercinában Beatrice a haldokló Pyramus vérétől elsötétülő szederfa metaforájával magyarázza meg Dante elméjének sötétségét, ami megakadályozza őt abban, hogy megértse a Földi Paradicsom „lecsupaszított növény”-ének jelentését. A következő sorokban (73-75.: „Ám mivel úgy látom, mintha elméd / kőből lenne, és így kövesen és *elsötétülten*⁵⁵ / elvakít téged a szavaim fénye”) felerősödik az

⁵³ "Te jegyezd le, mit ajkaim formálnak, / és e szavakat hirdesd azoknak, akik / azt az életet élik, ami rohanás a halál felé. // És tartsd eszedben, mikor írod, / hogy el ne rejtse, milyennek láttad a Palántát, / melyet itt kétszer raboltak meg lombjaitól".

⁵⁴ „és ha nem vonta volna be kéreggel, mint az Elsa vize, a sok hiú gondolat az elméd, / és a *tetszelgés ne színezte volna át őket, / mint Pyramus a szederét: // a látott jegyekből felismernéd / Isten igazságát a tilalomban, / és a fa morális jelentését*".

⁵⁵ "Ma perch' io veggio te ne lo 'ntelletto / fatto di pietra e, impetrato, tinto, / sì che t'abbaglia il lume del mio detto...".

ovidiusi utalás, hiszen az „elsötétült” (*tinto*) tökéletesen megfelel Pyramusnak a szederre gyakorolt hatásának⁵⁶.

A „lecsupaszított növény” misztikus jelentései és eseményei között, melyeket Dante elsötétült elméje képtelen felfogni, nem lehet nem érteni a bíborszínű virágzását, ami bizonyosan Krisztus passiójának, halálának és feltámadásának misztériumára utal. Szem előtt tartva, hogy a középkori kultúrában mennyire elterjedt volt Pyramus krisztológiai értelmezése⁵⁷ (amely szerint Pyramus halála a véres fa mellett, Krisztusnak az emberiség szeretete miatti kereszthalálát jelképezi, Thisbé pedig az emberiséget), nyilvánvalóvá válik a kor mitológiai utalásainak szemantikai összetettsége, és a bibliai, valamint teológiai allúziókkal való összekapcsolódása.

II. Argus mítosza

Argusra és a száz szemére is ismételt utalásokat találunk a Földi Paradicsomban: először a *Purg.*, XXIX, 94-96. sorában a négy evangélistát jelképező állatok jelennek meg körmenetben, és ők hívják elő a mitológiai alakot: „Ognuno era pennuto di sei ali / le penne piene di occhi; e li occhi di Argo, / se fosser vivi, sarebber cotali”.⁵⁸ Itt Argus szemei csak a költői leírást elősegítő hasonlatnak tűnik, de pont ennek a

⁵⁶ Vö. FORNARO, Pier Paolo, *Piramo e Tisbe al lazaretto (antropologia e letteratura: Ovidio, Agostino, Dante, Manzoni)*, in *Metamorfosi con Ovidio: il classico da riscrivere sempre*, L. S. Olschki, Firenze, 1994, p.43.

⁵⁷ FRECCERO, John, *Il segno di Satana*, (1965¹) 1989, p.232. skk. Szent Ágoston magyarázata, aki Krisztus keresztiének evangéliumát (*Evangelium crucis Christi*) látja a véző gyümölcsökben, „melyek sebzetten csüngnek a fáról”. (*Ques. Evangelior.* q. 39, n. 2.) Az *Ovidius moralizatus* is így értelmezi a szederfa szimbolikáját: „Piramus enim est Dei filius. Tisbe vero anima humana” (GHISALBERTI, Francesco, *L’Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire*, Tip. Cuggiani, Roma, 1933, pp.114-115.

⁵⁸ „Mindegyiknek hat szárnya volt / a szárnyak tele szemekkel; Argus szemei / lennének ilyenek, ha élénének”.

mítosznak a felelevenítése nem esetleges, hiszen a néhány énekkel későbbi újraemlékezésével keretet alkot. Argus neve mindössze kétszer tűnik fel a *Színjáték*ban, mindkétszer rímhelyzetben: az egyik a *Purg.* XXIX, 95, a másik a költemény utolsó énekében, a *Par.* XXXIII-ban található.

A második Argusra való utalás az Iót a féltékeny Iuno megbízásából száz szemével őrző Argus halálát eleveníti föl, akit Mercurius ringat álomba, Pán és Syrinx mítoszáat mesélve neki:

S'io potessi ritrar come assonnaro
li occhi spietati udendo di Siringa,
li occhi a cui pur vegghiar costò sí caro;
come pintor che con essempro pinga,
disegnerei com'io m'addormentai.

(*Purg.*, XXXII, 64-68)⁵⁹

Az Ovidius által lejegyzett történetet a *Metamorphoses* I. könyvében olvashatjuk (668-723. sor): A Pán és Syrinx-mítosz pontosan ahhoz a növényi metamorfózis-típushoz tartozik, amihez a Daphné-történet, amely a *Par.* I. énekében kap jelentőséget. Ezekben a purgatóriumi tercinákban az ovidiusi Argus álomba merülése Dante számára modellként (*essempro*) szolgál a saját mítoszának megformálásához: közös pont, hogy mindkét esetben a történet illetve dal édessége az, amelytől lecsukódnak a hallgató szemei.⁶⁰ Az ovidiusi utalás mellett, amely a Dante-szereplő álomba merülését hivatott szemléltetni, ezekben a sorokban a Dante-szerző felfedi az antik mítoszok használatának módját is, ami nem csak az

⁵⁹ „Ha ábrázolni tudnám, hogyan merültek álomba / Syrinxről hallgatva a kegyetlen szemek, / a szemek, melyeknek oly drága volt a hosszú virrasztás; // mint festő, aki modell után fest, / rajzolóknám le, hogyan aludtam el én”.

⁶⁰ Chiavacci Leonardi 2001: p.582.

adott szöveghelyre vonatkozik, hanem a teljes *Színjáték* imitációs technikájára.

Véleményem szerint nem véletlen, hogy Dante az antik mintához való viszonyulását feltáró sorokban Pán és Syrinx mítoszáat idézi. Arnolfo D'Orléans középkori Ovidius-kommentárjában ugyanis úgy értelmezi ezt a történetet, hogy Syrinx a görög művészetek jelképe, Pán pedig Rómáé. Az, hogy Pán üldözi és utoléri Syrinxet, azt mutatja, hogyan igyekeztek a rómaiak magukévá tenni a görög művészeteket. A nádsíppá változott Syrinx pedig, amin ettől kezdve Pán játszik, nem egyéb, mint a rómaiak által felhasznált és ezáltal átváltozott görög művészet:

“Pan Siringam filiam Ladonis fluvii amans, cum eam sequeretur in harundinem fuit mutata, de qua Pan fecit fistulam VII vocom. Filia Ladonis fingitur mutata in harundinem ideo quod fluvius ille habundat harundine et de harundibus compactis fiunt fistule. Ladon fluvius est Grecie iuxta quem greci studentes invenerunt VII artes quas Pan id est totum, Roma scilicet que totum esse volebat id est rerum omnium habere noticiam. Tandem Siringam mutatam id est artes grecas de greco in latinum transmutatas consecutus est, et cum eis cantavit.”⁶¹

⁶¹ Ghisalberti, Fausto, *Arnolfo D'Orléans*, p.203. “Pán Ládón folyó lányát, Syrinxet szerette, és amikor őt üldözte, a lány nádszállá változott, amelyből Pán hét hangú nádsípót készített. Ládón lányáról azt tartják, hogy nádszállá változott, azért, mivel a folyóban bőven van nád, és a nádszálakat összeillesztve nádsípok készülnek. Ládón folyó Görögországban van, amelyhez közel a görögök feltalálták a hét művészetet, Pán azt jelenti, a teljesség/mindenség, Róma tudniillik azt akarta, hogy a mindenség legyen, ez azt jelenti, hogy a világmindenséget akarta megismerni. Végül is, Syrinx átváltozása azt jelenti, hogy a görög művészeteket görögből latinná változtatva érte utol [Pán, Róma], és azokkal együtt zengett [a nádsíp]”.

De az argusi és dantei álom hasonlóságai mellett a különbségek olyan erősek, hogy az ovidiusi modell és dantei kép közötti analógia „megtagadott analógiává válik”. Peter Hawkins⁶² mutatta ki, hogy míg a vándor elalvását ovidiusi példa írja le, addig a felébredésének előképe a színeváltozás evangéliumi epizódja. Az ovidiusi mítoszban az álom Argust gyors halálba vezet – Mercurius ugyanis azonnal lefejezi az Iót a féltékeny Júnó megbízásából száz szemével őrző Argust – míg az álomba merülő Dante-szereplőt Matelda szavai ébresztik: „Surgi: che fai?”⁶³, amelyek ugyanazok, melyekkel Jézus ébreszti álomtól elnehezült («gravati erant somno», *Lc.* 9.32) tanítványait a színeváltozás epizódjában: “Surgite, et nolite timere» (*Mt.* 17.7)⁶⁴. Vagyis, az ovidiusi történettel való kezdeti hasonlóság végül letér az analógia útjáról, és szembeállítja egymással az átverésre kihegyezett és gyilkosságban végződő ovidiusi altatást a Dante-vándor édeni, immár biztonságos alvásával, amelyet égi énekek kísérnek.

III. Növényi szimbolizmus

A Földi Paradicsom énekeiben a mitológiai utalások összekapcsolódnak bibliai eredetű növényi képekkel: azt láttuk, hogy az ovidiusi szederfa krisztológiai jelentést kapott

⁶² HAWKINS, P. S., *Transfiguring the Text*, in: *Dante's testaments: essays in scriptural imagination*, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp.180-193. És: SCHNAPP, *Trasfigurazione e metamorfosi nel Paradiso dantesco*, in: AA.VV. *Dante e la Bibbia*, Sardini, Bornato in Franciacorta 2007, pp.273-287. A kifejezhetetlenség problémájáról ebben a passzusban lásd: G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*, Longo, Ravenna, 2002, pp.236-242.

⁶³ 72. sor. (Ébredj, mit teszel?)

⁶⁴ Máté elbeszélésében nem alszanak el a tanítványok (csak Lukácsnál), így Máténál a “Surgite” a ‘Keljetek föl’ értelemben szerepel.

a teológiai irodalomban. Az Édenkert a dantei „isteni erdőt”⁶⁵ telíti jelentéssel, amely az *Inferno* erdejével áll ellentétben⁶⁶: a bevezető ének sötét erdejével⁶⁷ és az öngyilkosokéval is⁶⁸. Az Éden elvesztésének kiváltója Éva esetében a keresztény értelmezés szerint almába harapás, Proserpináéban a gránátalma megevése volt⁶⁹. A pogány és keresztény eredetmítoszi nőalak alakjait hangsúlyozottan idézi Matelda figurája, aki a dantei Földi Paradicsomban pontosan úgy szed virágokat, mint Proserpina, és a XXVII. ének álmában Lea. A pyramusi szederfa a gyümölcsök színének átváltozásában (fehér-vörös-fekete) előképe a dantei lecsupasított növénynek⁷⁰, amelyen egy azzal ellentétes irányú átváltozás zajlik le: a fa elveszíti csupaszságát, kihajt, és bíborvörös virágokkal lesz tele, mikor a griff az általa húzott szekér rúdját a fához kötözi.

⁶⁵ A “divina forestá”-ról lásd: P. S. Hawkins, *Watching Matelda*, in *The poetry of allusion*, pp.181-201.

⁶⁶ A “foresta” szimbolikusan ellentéte a pokolbeli “selvá”-nak: P. Sabbatino, *L’Eden della nuova poesia* (“Pg.” XXVIII-XXXIII), in *L’Eden della nuova poesia*, L. S. Olschki, Firenze, 1991, pp.61-62.

⁶⁷ A “selva oscurá”-ról: A. Pegoretti: *La “selva oscura” come regio dissimilitudinis*, in: *Dal “lito disertó” al giardino: la costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bononia University Press, Bologna, 2007, pp.43-52.

⁶⁸ Az öngyilkosok erdejének szimbolikus szárazságáról: Prandi, S., *Il diletto legno: aridita e fioritura mistica nella Commedia*, L. S. Olschki, Firenze, 1994, pp.73-74.

⁶⁹ Az alma-metafora is visszatérő elem ezekben az énekekben: XXVII. 45 “come al fanciul si fa ch’è vinto al pome”.XXXII, 72-73: “Quali a veder de’ fioretti del melo / che del suo pome li angeli fa ghiotti”. Egyes zsidó exegéták szerint a bibliai gyümölcs is gránátalma volt.

⁷⁰ Sulla “pianta dispogliata”: L. Pertile, *La pianta*, in *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei Cantici al Paradiso Terrestre di Dante*, Longo, Ravenna, 1998, pp.163-196.

Come le nostre piante, quando casca
giù la gran luce mischiata con quella
che raggia dietro a la celeste lasca,
turgide fansi, e poi si rinovella
di suo color ciascuna, pria che 'l sole
giunga li suoi corsier sotto altra stella;
men che di rose e più che di vïole
colore aprendo, s'innovò la pianta,
che prima avea le ramora sì sole.

(*Purg.* XXXII, 52-60.)⁷¹

A fa-szimbólum polivalens értelmezéseknek adott helyett, de a betű szerinti értelemben a tudás fájára történik utalás, mely az eredendő bűn pillanatában elveszítette lombját és, amelynek megújulását és bíbor virágainak kihajtását, a legenda szerint, az ugyanezen a fán megfeszített Krisztus vére által eltörölt bűn okozza.

A növényi szimbolizmus kiemelkedő jelentőségét ezekben az énekekben az adja, hogy a főszereplő változásait leíró metaforák alapját is képezi, hiszen a növény az egyetlen élőlény, amely teljes megújulásra képes természete szerint. Így válik a növényi megújulás a megtisztulás *canticájának* keretévé. A XXXIII. ének utolsó soraiban a főszereplő tulajdon metamorfózisát írja le ezzel a hasonlattal: “Io ritornai da la santissima onda // rifatto sí come piante novelle / rinovellate

⁷¹ “Mint a földi növények, mikor a nagy fény
azzal együtt ereszkedik le, amelyik
a Halak mögött ragyog,
megduzzadnak, és megújul
mindegyik színében, mielőtt a nap
követné lovait egy másik csillagképbe;
a rózsáknál kevésbé élénk, a violánál élénkebb
színt öltve, újult meg a növény,
melynek ágai azelőtt olyan csupaszok voltak.”

di novella fronda, / puro e disposto a salire a le stelle.”⁷² És ez a motívum, amellyel beteljesedik a *Purgatórium* első énekének végén található vergiliusi eredetű⁷³ kép: “Quivi mi cinse sì com’altrui piacque // oh meraviglia! ché qual elli scelse / l’umile pianta, cotal si rinacque / subitamente là onde l’avelse”⁷⁴.

ESZTER DRASKÓCZY

*Miti ovidiani e metamorfosi vegetale nei canti del Paradiso
Terrestre
– Riassunto –*

La parte del *Purgatorio* più densa di miti ovidiani, di metamorfosi vegetali e di richiami biblici è costituita dai canti del Paradiso Terrestre. Da Proserpina, mito collegato con i cicli della vegetazione, la quale appare come prefigurazione di Matelda, alle immagini classiche dell’età dell’oro, dal mito erotico di Leandro ed Ero all’invocazione alla Musa questi canti sono tanto ricchi di riferimenti classici. A due miti contenenti anche elementi vegetali si fa riferimento per due volte nell’insieme di canti sul Paradiso Terrestre: nella storia di Piramo e Tisbe e in quella di Argo che si addormenta ascoltando il mito di Pan e Siringa. Questi riferimenti non sono importanti solo in sé, ma valgono da esempio dal punto di vista del riutilizzo dantesco dei miti, e diventano altresì

⁷² “Úgy tértem vissza a szentséges habokból / újjászületve, mint a fiatal növények, / új lombjuktól megújhdva, / tisztán és immár képesen a csillagokhoz felemelkedni.” (142-145. sor).

⁷³ *Aen.* VI, 143-144.

⁷⁴ “És itt felövezett, akarata szerint: // ó, milyen csoda! Mert pont olyanná, mint amit letépett, / olyannak született újjá az alázatos növény / azon nyomban ott, ahonnan kiszakította” (*Purg.* I, 133-136).

modelli delle trasformazioni di Dante durante il suo viaggio. Il primo riferimento al mito di Piramo e Tisbe (*Met.*, IV, 55-166) lo troviamo ai versi 37-42 del XXVII canto, quando nel suo viaggio Dante deve attraversare il muro di fuoco della settima cornice: dall'altra parte c'è già Beatrice ad attenderlo (versi 34-43). Ma il viaggiatore, che ha già visto morire degli esseri umani arsi vivi, non ha nessuna intenzione di entrare nel fuoco, nonostante Virgilio lo rassicuri che quel fuoco non gli farà alcun male. È allora che il poeta antico gli rivela che Beatrice lo aspetta dall'altra parte del muro di fuoco. Solo il nome dell'amata è capace di far svanire il terrore di Dante: ha su di lui lo stesso effetto che ebbe su Piramo morente il nome della sua amata. La descrizione dantesca estrapola solo questo momento dall'episodio ovidiano, e cita quasi letteralmente i versi 145-146. Ciò prova che il peraltro diffusissimo romanzo *Piramus et Thisbé*, risalente al XII secolo, originariamente in provenzale, ma tradotto in latino, non era a portata di mano di Dante quando scrisse questi versi. Un altro argomento decisivo che dimostra come Dante attinga alle *Metamorfosi* di Ovidio si trova proprio nell'elemento della metamorfosi vegetale. Nei versi danteschi nell'istante in cui Piramo muore il gelso diventa *vermiglio* (35-39), come l'originale ovidiano: „*madefactaque sanguine radix / purpureo tinguunt pendentia mora colore*“ (vv. 126-127, corsivi miei); mentre nel romanzo *Piramus et Thisbé* nell'istante in cui Piramo muore il gelso da bianco diventa nero:

Sur le branches raie il sans: / Noircist le fruit qui estoit blans. / Tous
tens avoit esté la more / Blanche dusque a icele ore; / Adont reçut
noire coulour / En testomoin de dolour. (787-792)

Il riferimento più importante ad Argo Panoptes, il gigante incaricato dalla gelosa Giunone di sorvegliare Io con i suoi

cento occhi, e che Mercurio fa addormentare narrandogli il mito di Pan e Siringa è la rievocazione della sua morte:

S'io potessi ritrar come assonnaro / li occhi spietati
udendo di Siringa, / li occhi a cui pur vegghiar costò sí caro; //
come pintor che con essempro pinga, / disegnerei com'io
m'addormentai". In questo caso dunque l'addormentarsi di
Argo del mito ovidiano serve per Dante da modello (*essempro*)
per ritrarre il suo proprio, in quanto gli occhi si chiudono ad
ambidue per la dolcezza di un canto. Accanto al richiamo
ovidiano (*Met.* I, 668-723), che serve a illustrare l'assopirsi del
Dante-personaggio, in questi versi il Dante-autore rende anche
manifesto il suo modo di usare i miti dell'antichità, che non
riguarda solo il passaggio in questione, ma la tecnica imitativa
dell'intera *Commedia*. Non è un caso che Dante evochi il mito
di Pan e Siringa nei versi che rivelano il suo modo di
rapportarsi ai modelli antichi. Arnolphe d'Orléans nel suo
commento a Ovidio d'epoca medievale interpreta infatti
questa storia nel modo seguente: Siringa è il simbolo delle arti
greche, mentre Pan rappresenta quelle di Roma. Il fatto che
Pan insegua e raggiunga Siringa mostra come i romani si
sforzassero di far proprie le arti greche, mentre Siringa
tramutata in fistola, che da quel momento in poi viene suonata
da Pan, non è altro che l'arte greca usata dai romani e da
quest'uso trasformata.

KÉPES JÚLIA
Itáliai költők hatása Chaucer Troilus és Cressidájára
(Boccaccio, Petrarca, Dante)

Bár cikkem központjában Chaucer középangol verses regénye áll, látni fogjuk, hogy a mű számtalan szállal kapcsolódik a korabeli itáliai költészethez, (a költők felsorolásának sorrendjét a címben a *Troilus és Cressidára* történő hatásuk mértéke határozza meg). A mű egyébként épp idén harminc éve jelent meg fordításomban a Móra Kiadónál.¹ Tudatában vagyok annak, hogy a művet viszonylag kevesen ismerik, így igyekszem többféle módon ismertetni, abban a nem titkolt reményben, hogy sikerül kedvet is csinálnom hozzá.

Dióhéjban a történetet: tíz éve folyik a Trójai háború, mely azonban csupán háttér a szerelmi szálhoz. Troilus, a trójai Priamus király legifjabb fia, egy templomi tavaszünnepen első látásra beleszeret a fiatal özvegy Cressidába (érdekesség, hogy szerelme születésének körülményei szinte pontosan megegyeznek Petrarca Laura iránti szerelme születésének körülményeivel). Miután az udvari szerelem összes jellemző tünetét produkálja – elvonul a többiektől, nem eszik, nem alszik – érzelmeiről legjobb barátjának, Pandarusnak is csak nagy nehezen hajlandó beszélni. Pandarus történetesen Cressida nagybátyja, és – mivel maximálisan megbízik barátjában, hiszen biztos annak érzései komolyságában – nem kis küzdelmek árán sikerül rábeszélnie unokahúgát, hogy szeressen bele Troilusba,

¹ Geoffrey Chaucer: *Troilus és Cressida*, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986. A fordítás az alábbi mű alapján készült: Geoffrey Chaucer: *Troilus and Criseyde and selected short poems*, edited by Donald R. Howard and James Dean, A Signet Classic, New York, 1976.

(bármily furcsán hangzik is, hogy ez lehetséges legyen), és összehoznia a párt. Három évig élnek titkos szerelemben, amikor Cressida apja, a jó Calchas – aki még a történet legelején átment a görögökhöz, látván előre, mi lesz Trója sorsa, hátrahagyva egyetlen leányát – most arra kéri a görögöket, ajánljanak fel egy értékesnek látszó foglyot lányaért cserébe. A csere meg is történik, a szerelmesek kimondhatatlan bánatára (a sors frivol fintora, hogy ez a fogoly Antenor, aki később Trója árulója lesz, úgyhogy nemcsak Troilus, a trójaiak sem jártak jól ezzel a cserével). Miután a szerelmesek hosszasan töprengenek, mit is tehetnének, végül Cressida megígéri, hogy a tízedik napon titokban hazaszökik (az ötlet eredetileg Pandarus szájából hangzik el először). Erre azonban sosem kerül sor: Cressida, miután lassan enged Diomédesz udvarlásának, végleg a görögöknél marad, (a férfi Cressidát a görög táborba indulása óta ostromolja, ám Cressida sokáig finoman elhárítja a közeledését). Troilus sokáig várja őt, mígnem egyszer az általa szerelmi zálogként adott brossot látja meg a Diomédeszről hadiszákmányként letépett ingen, a nő hűtlenségének kézzelfogható bizonyítékaként. Troilus dühödten a görögök közé rohan harcolni, és végül Achilles megöli.

Geoffrey Chaucert az angol költészet atyjaként szokták emlegetni – ez áll a sírján a Westminster Apátságban, a Poets' Cornerben (Költők sarkában) – a *Troilus és Cressidát*, pedig az első angol lélektani regényként is szoktak számon tartani.² Korántsem véletlenül írta róla azonban a francia kortárs Eustache Deschamps, hogy „A nagy fordító, nemes

² pl.: <http://connection.ebscohost.com/c/book-reviews/15267348/first-psychological-novel-english>

Geoffrey Chaucer”:³ Chaucer több, középkori alapművet is lefordított, pl. a *Rózsaregény* nagy részét, vagy Boetius *A filozófia vigasztalását*, mindez nagy hatással volt a szóban forgó művére is, mely valójában túlnyomórészt Boccaccio *Filostatóján* alapszik.

Vessünk egy pillantást a Boccaccio-, ill. Chaucer-részletre, és látni fogjuk, hogy ez az állítás inkább visszafogott, mint túlzó. (A továbbiakban, ha a fordítót külön nem említem, az idézett vers, ill. versrészlet saját fordításom). A mellékelt részből ugyanis világosan látszik: Chaucer művének igen jelentős része gyakorlatilag a *Filostato*⁴ fordítása.

Filostato 7. rész, - részlet

5.

Így szólt Troilo: „Talán megkérte apja,
Hogy maradjon a lány estére még,
S ameddig teheti, addig marasztja,
De visszajön, tartva ígéretét!
Barátom még ne menjünk! Hadd fogadja
Tárt kapu Cressidámat ha belép!
Inkább szólok az öröknek előre,
Hogy számíthatnak majd egy érkezőre.”

6.

Ahogy érkezett, el is múlt az este,
Troilo megannyiszor csalatkozott.
A táborban csak Cressidát kereste:
Remélve, ő fog megjelenni ott,
A távolban a jöttét egyre leste,
De nem jött, s róla senki nem tudott.
Az érkezőket kérdezgette: hátha
Hall majd felöle – de senki se látta.

³ Ballade (A Geoffroy Chaucier):

<https://poetrytreasures.wordpress.com/tag/eustace-deschamps/>

⁴ Boccaccio: *Caccia di Diana / Filostato* a cura de Vittore Branca, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A., Milano, 1990, pp.231-232).

7.

Majd így szólt Pandaróhoz hirtelen:
„Látom, Cressida mily bölcsen cselekszik,
Megfontoltságát csak dicsérhetem,
Titokban jön majd, ezért várat estig,
Ha megjön, ne bámulja senki sem,
S ne mondogassák rámutatva: »Cressid,
Kit cserébe kértek Antenorért,
Lám, máris visszajött? Ugyan miért?«

8.

Ezért nem bánom a várakozást,
Maradjunk Pandaro, Istenre kérlek,
Hidd el, úgysem tehetnék semmi mást,
Ha nem teher barátod elkisérned.
Káprázatot látok vagy látomást?
Látod-e, vajon, amit látni vélek?”
„De ha jobban kinyitod a szemed,
Láthatod: csak egy kocsi közeleg!”

9.

„Ó, jaj nekem, – szólt Troilo – szentigaz,
De úgy magával ragadott a vágy,
Hogy azt képzeltem: ő, pedig nem az.
Annyira vágyom látni őt magát.”
Még fakult a fény, és lement a nap,
S látni már az éj néhány csillagát.
Szólt Troilo: „Szívem öröm tölti be,
Ez azt jelenti: el kell jönnie!”

Geoffrey Chaucer: Troilus és Cressida,

5. könyv - részlet⁵

Szólott Troilus : "Úgy látom, amíg
Az apjánál időzik hosszasan,
Mire elindul, beesteledik.
Érte megyek a kapuhoz; olyan
Ostobák mind az örök biztosan.

⁵ Geoffrey Chaucer: Troilus és Cressida, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986; pp.301-302.

Szólok nekik: nyissák ki a kaput,
S ha későn érkezik is, csak bejut."

Hamar elmúlt a nap, és jött az est
– És Troilushoz nem jött el Criseyde.
Az minden sövénynél, fánál keres,
És a fal fölé mászott, úgy figyelt,
Onnan se látott többet semmivel.
"Szándékát csak most kezdem érteni,
Pedig már éppen kezdtem félteni!

Tudja, mi jó neki, kétségtelen.
Kitervelte: titokban érkezik.
Hölgyem eszét csupán dicsérhetem!
Nem viselheti el, ha mindegyik
Ember bámulja. Besötétedik,
S a városba lovagol csöndesen.
Sokat már nem kell várnunk, úgy hiszem.

De várnunk kell, mert jobbat nem tudok.
Ó, Pandarus, vajon most elhiszed?
Látom! Erre jön! Nézd csak! Ott van, ott!
Emeld föl szemed! Épp erre siet!"
Pandarus felelt: "Nahát, még ilyet!
Mit látsz, könyörgök?! Figyelj egy kicsit!
Mert én nem látok mást, csak egy kocsit."

"Igazat szólsz sajnos – szólt Troilus –,
De az, hogy szívem ennyire örül,
Valami jót jelent, az bizonyos;
Az nem lehet csupán véletlenül.
Oly meleget érzek szívem körül,
Mint még soha. Ráteszem életem:
Eljön ma éjszaka, itt lesz velem".

Nem egy eredeti rész is van persze Chaucer több mint nyolcezer soros művében, (Boccaccióé közel hatezer – tehát nagyjából a ¾-e Chaucerének) – de, mint az a mutatóvázisokból is kitűnik – számos strófa szinte

sorról-sorra megegyezik az olasz eredetivel, olyannyira, hogy árnyalatnyi fordulatok, kevésbé lényeges momentumok is nem egyszer egybeesnek (mint itt, mikor mindkét helyen egy kocsinak örül meg szegény Troilus, mivel a várakozás felfokozott érzelmi állapotában Cressidának véli – ami egyrészt egészen abszurd, másrészt lélektanilag nagyon is indokolt). Arra a kijelentésre, hogy „dehát ez voltaképpen a Boccaccio-mű fordítása!”, magát Chaucert idézném, (II. könyv, 12-14. sorok, kiemelés tőlem, KJ.):

Mindegyik szerelmemet megkövetem,
Hogy nem saját történetemet írom,
Hanem *latinból* nyelvünkre fordítom.⁶

Chaucer tehát egy árva szóval sem állítja, hogy ez saját műve volna, sőt, többször is elhangzik a *fordítás* ténye – viszont mindenáron a forrás *latin* voltát igyekszik bizonygatni. Vajon miért? Feltehetően a latin mint forrásnyelv autentikusabbnak tűnhetett az olasznál, hiszen ez utóbbi csak akkortájt kezdte el kivívni az írott nyelvként elfogadott kiváltságát.

Tudjuk, hogy akkoriban nemhogy nem volt elvárás az eredetiség, hanem akkor is ildomos volt valamiféle autentikusnak látszó forrásra hivatkozni, ha ilyesmi egyáltalán nem is létezett... Boccaccióra azonban érdekes módon egyetlen halvány utalás nem sok, annyi sem esik az egész *Troilus*ban. Említés tételik viszont egy bizonyos Lollius nevű latin költőről, aki valószínűsíthetően csupán kitaláció szüleménye lehetett. Többféle elmélet létezik vele kapcsolatban: egyesek szerint félreértelmezett latin forrásból gondolja Chaucer, hogy Tróját megéneklő szerző lehetett,

⁶ Geoffrey Chaucer: *Troilus és Cressida*, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986, 63. o.

mások szerint Lollius valójában Boccaccio nevének fordítása⁷ – de valahogy mindegyik „magyarázat” meglehetősen hajánál fogva odarángatottnak tűnik. Elképzelhető az is, hogy a névválasztásnak köze lehetett Petrarca egyik barátja, Laelius nevéhez⁸ – Mindenesetre a Lollius név vitathatatlan előnye, hogy kiválóan rímel a Troilusra, és valójában egészen ritkán, voltaképpen kétszer fordul elő, mindkét alkalommal rímhelyzetben.

A mű formája, az *ottava rima* (ABABABCC) hatására kezdte el Chaucer használni az ún. *rhyme royalt*, (ABABBCC), melynek egy-egy strófája egyetlen A-sorral kevesebb az *ottava rímájénál*. Csupán élvezetből azonban nem hinném, hogy sokan fognának bele a *Filostrato* olvasásába, még kevesebben olvasnák végig. A lélektani ábrázolás és a finom humor, amit Chaucer hoztátett a Troilusban az eredeti műhöz, kétségtelenül annak hasznára vált, mind irodalmi érték, mind fogyaszthatóság szempontjából.

Érdekes amúgy Lollius mint „univerzális forrás”, hiszen először Chaucer Troilus 1. dala előtt hivatkozik rá⁹ (I. 397): holott az Petrarca 132. szonettjének fordítása – tehát nem mondhatjuk, hogy Lollius eleve Boccacciónak felel meg, hiszen nemcsak az ő esetében hivatkozik így a forrásműre):

A dalnak nem csupán a lényege
(Mint Mesterem megírta, Lollius).
Hanem minden egyes kis részlete
Úgy hangzik, úgy mondja el Troilus
– Csak a két nyelv, ami nem azonos –

⁷ The Many Faces of Lollius: A Study of Chaucer's Auctour in Troilus and Criseyde Malissa Kent, departments.knox.edu/engdept/commonroom

⁸ <https://www.amazon.com/Petrarchs-Laelius-Lillian-Herlands-Hornstein/dp/B0007EYQ22>

⁹ Geoffrey Chaucer: Troilus és Cressida, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986, 35. o.

Mint én mondom most. Akit érdekel,
Az e sorokban olvashatja el.

Mivel egy szonett köztudottan 14 sor, ha egy az egyben fordítás lenne, az éppen két hétsoros strófa lenne, Troilus dala azonban 3 strófa, vagyis 21 sor, egyharmadával hosszabb, mint a Petrarca-sonnett. Így bár talán némileg kevésbé sűrű, mint a forrásmű, ám semmivel nem kevésbé költői, sőt, helyenként talán Chaucer műve ilyen téren felül is múlja a forrást, melyben például nem szerepel a következő sor: „Iszom, s ettől mindinkább szomjazom” (7. sor – bár kétségtelenül tipikus korabeli fordulat).

Chaucer: Troilus dala (Első könyv)

Ha nincs szerelem, akkor hát mit érzek?
S ha létezik, vajon mi az s milyen?
Ha jó, miért van, hogy bánatban élek?
Ha rossz, csodának tetszik úgy nekem,
Hogy minden kín és minden gyötrelem,
Mi csak tőle ered, csodás nagyon,
Iszom, s ettől mindinkább szomjazom.

És ha önnön vágyam tüzeben égek,
Akkor milyen jogon panaszkodom?
Noha nem érzek semmi gyöngeséget,
Összerogyok, és okát nem tudom.
Élő halál, ó, édes fájdalom,
Bennem mint lehet ennyi szerelem,
Másképp, mint ha én magam engedem?

Ha engedem, akkor rosszul teszem
Ha siránkozom. Így ide-oda
Bolyongok, mint a hajó a tengeren,
Két szél között, s kormányrúdja oda,
Ellentétek közt. Mi ez a csoda,
Betegség? Jaj, meggyulladok
Jegétől, és tüzetől megfagyok.

Íme a Petrarca-szonett is, fordításomban (bár létezik már fordítása,¹⁰ de a sajátomat idézem):

Petrarca 132. szonett

Vajon mit érzek, hogyha nem szerelmet?

Ha mégis szerelem, akkor milyen?

Ha jó, miért kínlódom szüntelen?

S ha rossz, mért érzem kéjnek a keservet?

Ha nincs szándékom ellen, mért kesergek?

Ha tiltakoznék is, reménytelen,

Ó, élő halál, édes gyötrelmem

Hogy élhet bennem, ha nem engedem meg?

S ha engedem, panaszra nincs jogom

Két szél között nyílt tengeren hajózom,

Kormányrúd nélkül, s bárkám oly törékeny.

Hogy mit szeretnék, már nem is tudom,

Hisz én se látom, hogy mennyit hibázom,

S nyáron reszketek, lánggal égek télen.

A kettő nagyon közel van egymáshoz, fontos különbségnek érzem azonban, hogy Chaucerében elhangzik a tényleges halál – tehát nem körülírva, nem az egészen halvány lehetősége, hanem *expressis verbis*. Erre a későbbiekben vissza fogok utalni. Lollius neve voltaképpen még egyszer hangzik el, a történet vége felé.

Troilusnak azonban van még két dala, az egyik a 3. könyvben, négy strófa, és a boldog szerelem apropóján főleg

¹⁰ Francesco Petrarca II Canzoniere (Rerum Vulgarium Fragmenta) di;
<http://www.italica.it/canzoniere.html>

Francesco Petrarca Daloskönyve, Bukarest, Kriterion Kiadó, 1988, 130. oldal, Sárközi György fordítása.

moralizálás,¹¹ tehát számomra legalább is kevésbé tűnik izgalmasnak. Annál inkább a mindössze egystrófás dala az 5. könyvben,¹² (az első dal az első könyvben, a harmadik az utolsó könyvben lehet, ez utóbbi mindennemű (ál)forrásmegjelölés nélkül:

Troilus 3. dala (5. könyv):

„Csillag, kinek elvesztettem világát,
Fájó szívvel joggal gyászolhatok
Én, kinek napja éjszotétre vált át,
Hátszéllel a hajóm halálba fut;
Ha a tizedik nap késve kapok
Sugaraidból – egy órányit is –,
Hajóm és engem felfal Karübdisz.”

Úgy éreztem azonban, ennek is kell lennie egy Petrarca-szonett forrása – és úgy is lett: a forrás Petrarca 189. szonettje, melyet, bár szintén létezik fordítása,¹³ inkább saját fordításomban idézem:

Petrarca 189. szonett:

Hajóm megy, feledéssel megrakodva,
Tél-éjszaka kietlen tengerén,
Hol Szkülla és Karübdisz nyúl felém;
Kormányát uram – ellenségem fogja.

Száz csúf gond evez, jöjjön bár a pokla
Végzetes viharok a tél egén;
Vitorlámat sóhaj, vágy és remény
Örök szele szagatja darabokra.

¹¹ Geoffrey Chaucer: Troilus és Cressida, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986, 191. o.

¹² Geoffrey Chaucer: Troilus és Cressida, Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1986, 283. o.

¹³ Francesco Petrarca Daloskönyve, Bukarest, Kriterion Kiadó, 1988, 171. oldal, Szabolcsi Éva fordítása

Harag-felhő áztatja könny-esőben
Tévhitből s tudatlanságból fonott
Fáradt köteleim, és nem kiméli.

Fénylő Két Jelem rég eltűnt előlem;
A művészet s az értelem halott;
Célját hajóm tán soha el nem éri.

Itt eleve nem is lehet szó teljes átvételről, hiszen a szonett 14 sorát feleannyiba kellett belerakni, nincs is minden sornak forrás-megfelelője, Troilus speciális alaphelyzetéből adódóan. Ráadásul az átvett sorok eléggé megváltoztatott sorrendben jönnek: Troilus dalának első sora a Petrarca-szonett utolsó strófájának az első sorából ered, a vihar-szél motívum több sorban is jelen van Petrarcánál, Chaucernél csupán egyetlen egyszer, a strófa középső sorába sűrítve fordul elő: „Hátszéllel a hajóm halálba fut,” tehát nem csupán sötét és reményvesztett képek, mint Petrarcánál, de a halál konkrét gondolata. Továbbá Chaucernél a szonett harmadik sorában szereplő Szkülla és Karübdiszből ugyan „csak” Karübdisz marad, mégis sokkal vészjóslóbb, mint a Petrarca-sor, hiszen a „nyúl felém”-nél sokkal erősebb kép a „felfal”. A dalban valamennyire benne van a szonett utolsó sorának reménytelen volta, de Chaucer változata konkrétabb végképet fest, mint Petrarca, hasonlóan Troilus előző dalához. Érdekes megjegyezni ennek kapcsán, hogy bár a forrás-szonett egyik legenigmatikusabb darabja Petrarca szonettgyűjteményének, ez a Troilus-dal, bár számos metafora szerepel benne, jelentése, vonatkoztatásai teljesen világosak az olvasó számára. A Petrarca-hatást Troilus eme dalára tovább árnyalja, hogy a Filostratóban is van Troilusnak egy, ott kétstrófás dala, melyben inkább fel-felsejlenek, mint feltűnnek

a Chaucer-féle Troilus dalának képei, sokkal kevésbé plasztikus formában, mint a Petrarca szonettben.¹⁴

A három itáliai költő közül Dante az egyetlen, akit több ízben, név szerint is megemlít Chaucer (igaz, nem forrásként, de a másik kettőt egyáltalán nem). A Troilus kapcsán ennek ellenére róla szólok a legkevésbé, ám az utolsó versszak az ő *Paradicsomából* idézet (XIV. 28-30); melyet a *Troilusban* éppen emiatt Babits fordításában vettem át, természetesen a forrás megjelölésével:

Az Egy, Kettő, Három, ki Örökélet,
S Háromban és Kettőben, s Egyben úr,
Mindent határol, és határt nem érhet...¹⁵

Chaucer tehát egyszerre volt „az angol költészet atyja” és nagy fordító (saját mű esetében is), ám úgy tűnik, még sincs ellentmondás a két állítás között: a kettő, úgy tűnik, kiválóan kiegészíti egymást. A három híres kortárs itáliai mester nélkül a *Troilus* és *Cressida* bizonyosan nem születik meg, pedig mindenkinek jó szívvel tudom ajánlani kellemes időtöltés gyanánt is.

¹⁴ Boccaccio: *Caccia di Diana / Filostrato a cura de Vittore Branca*, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A., Milano, 1990, 5. rész, 217. o.

¹⁵ Dante Alighieri, *Isteni Színháték* (ford. Babits Mihály), in *Dante Alighieri összes művei*, Budapest, Magyar Helikon, 1965.

JÚLIA KÉPES

**The effect of Italian poets on Geoffrey Chaucer's
Troilus and Criseyde**

– Abstract –

Geoffrey Chaucer is often considered to be "the Father of English poetry" – that is to be read on his tomb in Westminster Abbey. Is it really so? Or is it the quotation in the title which is more characteristic of him? As the translator of the Hungarian version of Chaucer's *Troilus and Criseyde*, I am going to deal with this question. Is *Troilus and Criseyde* rather a translation of Boccaccio's *Filostrato* (while the Italian writer's name is never mentioned by Chaucer, Lollius being pretended to be Chaucer's original, or main source, whatever you prefer), mingled with the translation of some other Italian pieces of poetry (e. g. Petrarch's Sonnet 132), or is it much more complicated and complex? Can a more than 8000 verse-long oeuvre be the translation of a nearly 6000-verse-long one? Is it possible that the two statements – "Father of English poetry" and "great translator" – as Eustache Deschamps says – should co-exist, even in the very same work? Can it be partly a translation and a great oeuvre at the same time? That is what I mean to prove by analysing Geoffrey Chaucer's *Troilus and Criseyde* – considered to be the very first psychological novel written in English – and comparing it with its main and minor sources.

Dante és az európai egység kérdése

1. *Dante és Dubois*

Az európai egység eszmetörténetével foglalkozó művek szerzői gyakran szembe állítják egymással Dante és kortársa, a francia jogász, Pierre Dubois koncepcióját a keresztény világ, a Respublica Christiana vonatkozásában. Schücking¹ szerint Dubois azzal, hogy lemondott az univerzális monarchia gondolatáról, realiztikusabb, a kor valós viszonyainak jobban megfelelő elképzelést dolgozott ki az államszövetség (Staatenbund) koncepciójával, mint az olasz költő, aki ragaszkodott az univerzális császárság eszméjéhez. Vesnitch² úgy véli, hogy a két politikai gondolkodó célja közös volt, a keresztény európai országok közötti tartós béke megteremtése, de más eszközt láttak ehhez célra vezetőnek, és Dubois új alternatívát keresett az univerzális monarchia feltámasztásával szemben, ami Dante ideája volt. Lange³ meglátása szerint Dubois lehetetlennek tartotta a Dante által preferált egyetemes monarchia gyakorlati működését, mert a nagy területre kiterjedő, sok népet magába foglaló, különböző szokásokkal rendelkező kereszténység egy személy általi kormányzása lehetetlen feladatnak tűnt számára. Dubois szerint a régi „világbirodalmak” valójában sohasem terjedtek

¹ Walther Schücking, *Die Organisation der Welt*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1909, p.30.

² Milenko Vesnitch, *Deux précurseurs français du pacifisme et de l'arbitrage international*, in *Revue d'histoire diplomatique*, Librairie Plon, Paris, 1911, p.33.

³ Ch. L.-Schou A. Lange, *Histoire de l'internationalisme*, t. I-III, 1919-1963, Aschehoug and Co. (W.Nygaard), Kristiania; Felix Alcan, Paris; Dunckler u. Humblot, München und Leipzig; Williams and Norgate, London; Martinus Nijhoff, La Haye; G. P. Putnam's Sons, New York, I. k. 1919, p.98.

ki az ismert világ egészére. Hearnshaw⁴ a XIV. század elejének legfontosabb európai politikai problémájának a szétesett keresztény világ egységének visszaállítását tartja, s ennek megoldási szándékai közül hármat emel ki. Dantét, aki a Szent Német-Római Birodalom visszaállítását szeretné megvalósítani, Dubois-t, aki keresztény világot a de facto leghatalmasabb uralkodó, a francia király vezetésével képzei el, és Padovai Marsiliust, aki a keresztény népek szabadabb szerveződését látná szívesen, s szembe fordul az univerzális monarchia hatalmi koncepcióival, főleg a pápaság teokratikus igényeivel.

A második világháború körüli művekben is megjelenik Dante és Dubois eszméinek szembe állítása. A német Schmid⁵ szerint a népszövetség gondolata mindig is francia elképzelés volt, ebben Dubois volt az első 1300 körül, a birodalmi eszme viszont a római Vergilius-tól kiindulva, majd a középkorban Dante műveiben szépen megfogalmazva kiemelten német koncepcióként jelent meg. Hemleben⁶ úgy véli, hogy míg Dubois a nemzetek közös törvényhozó gyűlésére akarta alapozni Európa jövőjét, addig Dante egy teljhatalommal bíró császár által vezetett világállamot szeretett volna megvalósítani. Dubois nézeteit inkább zseniális próféciónak, semmint reális korabeli programnak látja az amerikai szerző. Ledermann⁷ László azt hangsúlyozza, hogy

⁴ F.J.C. Hearnshaw, *Some great political idealists of the christian era*, Harrap, London-Bombay-Sidney, 1937, p.24.

⁵ Karl Schmid, *Idee und Ideologie des Abendlandes an der Wende von Mittelalter und Neuzeit: Dante und Pierre Dubois*, Die Rund, Berlin, MCMXXXVIII (1938), pp.7-8.

⁶ Sylvester J. Hemleben, *Plans for World Peace through Six Centuries*, The University of Chicago Press, Chicago/Illinois, 1943, pp.4-5.

⁷ Ledermann László, *Les précurseurs de l'organisation internationale*, Neuchâtel, Baconnière, 1945, pp.37-38.

Dubois a pápai és a császári főhatalmat egyaránt elutasítja, ezért helyezi szembe az európai államok konföderációjának, a formálódó „nemzetállamok” szövetségének elgondolását a Dante által propagált univerzális császárság koncepciójával. Schlochauer⁸ arra hívja fel a figyelmet, hogy bár Dante és Dubois kortársak voltak és ugyanabban az évben, 1321-ben hunytak el, Danténak a császári világoralomra vonatkozó eszméjével Dubois a keresztény nemzeti államok föderációjának ideáját állítja szembe. Rougemont⁹ Dubois realizmusát emeli ki Dantéval szemben: a francia király által vezetett európai föderáció eszméje jobban igazodott a kor valóságos erőviszonyaihoz, mint a valódi súlyát vesztett, kiüresedett német-római császárság univerzális monarchiájának feltámasztására való törekvés. Wilks¹⁰ néhány más szerzőhöz hasonlóan cél-eszköz ellentétként látja a Dubois és Dante közötti különbséget: mindkettőjük célja a tartós béke létrehozása a keresztény országok viszonylatában, de a francia jogász egy testületben, a keresztény fejedelmek zsinatában, Dante pedig egy személyben, a német-római császárban látja ennek garanciáját. Hinsley,¹¹ akárcsak Hearnshaw, ugyancsak hangsúlyozza, hogy Dante elgondolása a német-római császárság megerősítésére és annak elfogadtatására ellenkezett a kor reális erőviszonyaival, s a keresztény világ egy személy általi kormányzását nemcsak

⁸ Hans-Jürgen Schlochauer, *Die Idee des ewigen Friedens*, L. Röhrscheid, Bonn, 1953, p.13.

⁹ Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Pavot, Paris, 1961, pp.61-62, p.64.

¹⁰ Michael Wilks, *The problem of sovereignty in the later Middle Ages*, C.U.P., Cambridge, 1963, p.446.

¹¹ F.H. Hinsley, *Power and pursuit of Peace. Theory and practice in the history of relations between states*, C.U.P., Cambridge, 1963, pp.14-15.

Dubois, hanem később Padovai Marsilius is lehetetlennek tartotta.

A magyar kutatók közül Cs. Szabó László¹² Firenze és az olasz városok terjeszkedési szándékainak propagátorát látta Dantében, az univerzális birodalomnak az olasz költő általi dicsőítését a római birodalom olaszok általi feltámasztásának eszméjeként értelmezve Dante politikai filozófiáját, s nem tartja véletlennek, hogy a középkori költő Vergiliust választotta „nagy utazásának” vezetőjéül, hiszen ő is a római császárság áldásait népszerűsítette műveiben. Babits Mihály¹³ azonban másképpen értelmezi ezt a hatást. Úgy véli, hogy Vergilius első sorban, mint római költő hatott Dantéra, aki nagyon büszke volt családjá római eredetére, és nemességére, szemben a Firenzébe Fiesoléból bevándorolt „felkapaszkodott”, érdemtelenül és gyorsan meggazdagodott polgári lakossággal. Az „auri sacra fames” hatása alatt álló, erkölcstelen többséggel szembe forduló Dante nem véletlenül állt át a guelfek táborából a császár-pártiak közé. Cs. Szabóval vitázva azonban Babits¹⁴ nem tekinti Dante univerzális monarchia koncepcióját egyfajta nemzeti (olasz) imperializmusnak. A magyar költő szerint Dante Firenze belső vitáinak és az itáliai anarchikus viszonyoknak a fő okát a német-római császárság hanyatlásában látta, Firenze erkölcsi romlását a bevándorlásnak és a mindenfajta népelemek keveredésének tulajdonította. A császári hatalmat éppen ezért kifejezetten nemzetek feletti szabályozó, békefenntartó és stabilizáló erőként tartotta nélkülözhetetlennek. Ezt az is

¹² Cs. Szabó László, *Dante*, in *Nyugat*, 1940, p.376.

¹³ Babits Mihály, *Dante élete*, in Dante Aligheri, *Isteni Színjáték* (Babits Mihály fordítása), Révai, Budapest, 1940, p.49.

¹⁴ Babits, *Egy kis Dante-vita*, in *Nyugat*, 1940, pp.434-436. U.ez in *Babits Mihály Művei. Esszék, tanulmányok*, I-II. k., Szépirodalmi, Budapest, 1978, II. k., pp.699-702.

bizonyítja, hogy VII. Henrik császár, akiért lelkesedett, sem volt olasz, de német és római király, illetve császár volt egyszerre. Babits¹⁵ ugyanakkor azt is kiemeli, hogy Dante univerzális monarchiára vonatkozó eszméje túl lép kora időbeli határain, s az egységes európai, illetve világállam víziójával a jelenkorhoz is szól, hiszen a népek egyesítésének gondolata és a pacifizmus célkitűzései a XX. században is aktuálisak. Hasonló nézeten van Kelemen János¹⁶ is, aki szintén hangsúlyozza Dante pacifizmusának az utókor számára való fontosságát és Kant nézeteivel való rokonságát (a német filozófusnak „Az örök béke” című művét éppen Babits Mihály fordította le magyarra az első világháború végére, 1918-ban).

Sajátosan értelmezi Danténak az univerzális monarchiára vonatkozó koncepcióját két magyar kutató. Bóka Éva¹⁷ megállapítása szerint Dante világbirodalmi elgondolása valójában független államok közösségét jelentené, amelyben a császár csak az országok közötti konfliktusok döntőbírájaként szerepelne, a királyságok teljes függetlensége fenn maradna, így Dante tulajdonképpen a föderációs, azaz szövetségi eszme megfogalmazója. Bóka mindezt azzal támasztja alá, hogy az olasz költő az univerzális birodalom integrációját alulról felfelé építkezve mutatja be, kiindulva a családok és falvak szintjétől, feljebb haladván a városok (városállamok), majd a királyságok szintjén feljebb lépve a birodalomig. Hasonlóképpen vélekedik Németh István¹⁸ is. Állítása szerint a Dante által elképzelt világcsászár csak az emberiség békéjén

¹⁵ Babits, *Az európai irodalom története*, Szépirodalmi, Budapest, 1979, p.129.

¹⁶ Kelemen János, *Dante a XX. században*, in *Helikon*, 2001/2-3., p.179.

¹⁷ Bóka Éva, *Az európai egység gondolat fejlődéstörténete*, Napvilág, Budapest, 2001, p.23.

¹⁸ Németh István [Szerk.], *Európa tervek 1300-1945*, ELTE-Eötvös, Budapest, 2001, p.41.

örkődik, más kormányzati funkciója nem lévén az uralkodónak, tulajdonképpen a birodalom egy föderációként működne. Németh úgy gondolja, hogy Dante lényegében nem is volt tudatában annak, hogy az univerzális monarchia leple alatt az európai, illetve univerzális világ föderáció koncepcióját fogalmazta meg a Monarchiában. Nézetem szerint a két fenti szerző félre értelmezi Arisztotelész holisztikus, és a hierarchia elvére épülő filozófiáját, amelyből Dante is kiindul. Az olasz költő az egyre nagyobb, kiterjedtebb integrációs keretek egymásra épülését éppen azért hangsúlyozza, hogy megállapítsa: minden integrációs szinten szükség van egyetlen vezetőre, aki az egész egység fölött uralmat gyakorol, tehát minden szintje az integrációnak egyetlen személy hatalmában testesül meg.¹⁹

Hasonlóan ellentmondásos, de realiztikusabb értelmezéssel találkozunk Pál József²⁰ Dante univerzális monarchiáját elemző megközelítésében. Ő Dante politikai elméletének két fő elemét egyrészt a monarchia nemzetekfelettségében, másrészt annak Rómához kötődésében látja. Itália sajátos helyzete, széttagoltsága, a városállamok állandó háborúskodása és a pápai állam túlzott befolyása, mind szükségessé teszik egy erős szabályozó

¹⁹ Ld. például a következő ide vonatkozó passzusokat Dante: *De Monarchiája* [Szerk. és ford. Balanyi György] Budapest, 1921, *Élet* első magyar kiadásából idézve: „A világi monarchia az ún. császárság egyet jelent a minden világi hatalom feletti uralommal, amely mindenben s minden olyan felett is gyakorolja hatalmát, aminek az idő szab határt ... ahol több minden egy irányba tör, ott a sok tényező közül egynek vezetni vagy uralkodnia kell, míg a többit vezetni vagy uralni szükséges ... Az emberi nem tehát, ha egyetlen úrnak van alávetve, leginkább Istenhez hasonlatos.” I. könyv, 2. fejezet, pp.45-46.

²⁰ Pál József, *Dante. Szó, szimbólum, realizmus a középkorban*, Akadémiai, Budapest, 2009, pp.103-105.

hatalom kialakítását. Pál József²¹ szerint az elvi-jogi keretek adottak, hiszen Itália királya (Rex Romanorum) egyúttal a német-római császár is egy személyben, mint ahogyan Róma püspöke pedig pápaként az egész kereszténység feje. A császár feladata Itália királyaként a szabadság, a béke és az igazság fenntartása és érvényesítése, a többi király felett azonban csak döntőbíróként tevékenykedne. Ilyen ideális uralkodónak tekinthető I. Barbarossa Frigyes (1152-1190) és II. Frigyes (1212-1250) is, a későbbi császárok azonban elhanyagolták Itália ügyeit, és ez hozzá járult a pápaság túlzott megerősödéséhez VIII Bonifác pápa idejében (1294-1303). Így Dante az általa nagyra becsült VII. Henrik császártól főképpen az egyházi állam és a francia királyság túlzott befolyásának vissza szorítását várta. Az olasz költő azonban nem ismerte fel, hogy a megerősödött nemzeti államok már nem fognak alá rendelődni e fél évszázada meggyengült császárságnak, így az univerzális monarchia régi hatalma az adott időszakban nem állítható helyre. Pál József²² Dante történeti szerepének értelmezésében két pontban azonban mindenképpen téved. Egyrészt nem helyt álló azon megállapítása, hogy Dante fogalmazta meg elsőként a „világi szuperállam” gondolatát Európában, ezt Pierre Dubois körülbelül másfél évtizeddel őt megelőzően megtette már az 1300-ban írt „Summaria brevis” című művében. Másrészt nehezen állítható, hogy a második világháború után formálódó Európai Unió Dante univerzális monarchiára vonatkozó alapelveire épülne. Dante részese az európai egységgondolatnak, de nem a föderáció, hanem a birodalmi és a császár eszme képviselőjének tekinthető, amelyeket az európai szövetség koncepciójára épülő Európai Unió éppen véglegesen megszüntetni szeretne.

²¹ U.o., pp.106-109.

²² U.o., p.15.

2. Az univerzális monarchia eszméje Dante műveiben

Az univerzális monarchia kérdésével Dante több művében is foglalkozik, közülük a legjelentősebbek a vizsgált téma szempontjából: a *Convivio* (Vendégség, 1304-1308 között), a *Commedia* (Isteni Színjáték, befejezve 1320-21) és a *De Monarchia* (Az egyeduralomról, 1317). Nézeteit a legrészletesebben a *Monarchiában* fejti ki, de az alapgondolat első lényegi megfogalmazása, mint ahogyan arra Nagy József²³ is rá mutat, a *Convivio* IV. értekezésében már kifejtésre kerül. Dante célja a császárság népszerűsítésével a tartós itáliai és európai béke megteremtése volt, eszméjéhez mintaként az Augustus korabeli Római Birodalom (a Pax Romana), és az annak felújítását (renovatio Imperii) hirdető Nagy Károly, majd a Német-római Császárság, és annak Dante korabeli uralkodója, VII. Henrik szolgáltak. A *Convivio* pontos keletkezési dátumát nem ismerjük (mint ahogyan Dante többi fentiekben említett műveit sem), de Pál József²⁴ és más kutatók szerint valószínűleg 1304 és 1308. november 27, Luxemburgi (VII.) Henrik császárrá választása között születhetett.

Az olasz költő már itt²⁵ kifejti azt a meggyőződését, hogy a latinok nem erőszak révén, hanem az isteni Gondviselés segítségével, Isten akaratából hozták létre

²³ Nagy József, *Dante és Marsilius: a transzcendenciától az immanenciáig* (Monarchia; Defensor Pacis), in *Dante Füzetek*, 2006/1. I. évf. I. félév, p.83.

²⁴ Pál (2009), p.55.

²⁵ „Azonban ezt [t. i. a császárságot] nem lehet elnyerni a legnagyobb erény nélkül, se betölteni a legnagyobb és legemberibb jóakarat nélkül, ezért ez a nép volt rá a leghivatottabb. Tehát eredetileg nem az erőszak szerezte meg a római nép számára, hanem a minden jognál erősebb isteni gondoskodás... egyszóval nem erőszak, hanem isteni döntés volt a római birodalom életre hívója”. *Vendégség*, IV/IV, in *Dante Alighieri Összes Művei* [Szerk. Kardos Tibor], Magyar Helikon, Budapest, 1965 (a továbbiakban *DÖM*), pp.273- 274.

birodalmukat, s kimagasló erényességük, erkölcsi tulajdonságaik tették őket Isten „választott népévé”. Dante – Arisztotelész nyomán – határozottan leszögezi, hogy minden egyén célja a boldog élet megteremtése, s mivel az ember társas lény, e célját mások segítségével akarja és tudja elérni. Ezért hozza létre a családot, majd a családok a falvakat, a falvak a városokat (városállamok), a városok az országot (királyság), és az önálló országok közötti gyakori ellenségeskedések megfékezése céljából a birodalmat, amelynek uralkodója, a császár biztosítja az általános nemzetközi békét.²⁶ Az egyes országok (mai kifejezéssel élve: „nemzetállamok”) közötti permanens béke állapot fenntartásához a császárnak megfellebezhetetlen autoritással kell rendelkeznie, amely azon alapulhat, hogy a neki alá rendelt uralkodókkal szemben, univerzális hatalmánál fogva, ő már mentesül a hódítási vágytól, a szerzés szenvedélyétől.²⁷ Dante szerint a császár a maga személyében

²⁶ *Vendégség*, IV/IV, in *DÖM*, p.272. „Minthogy az emberi lélek meghatározott földterület birtoklásával nem elégszik meg, s mindig kívánja a hódítás dicsőségét, amiként ezt tapasztalatból tudjuk, viszályoknak és háborúságoknak kell támadni az egyes országok között, ezek pedig gyötrelmet hoznak a városokra, ezek révén a környékre, a házra és az egyes emberre, s útjában állnak a boldogságnak”.

²⁷ „A háborúk és azok okainak kiküszöbölése céljából az egész földnek, amely az emberi nem közös birtoka, szükségképpen egy Monarchiát, vagyis birodalmat kell képeznie, élén egy uralkodóval, akinek minden birtokában lévén többre nem vágyakozhatik, s biztosíthatja, hogy a királyok megelégedjenek országukkal, egymás között békében éljenek... aki számon tartja a világ különféle szükségleteit, gondoskodik a különféle szükséges intézményekről és az általános, megfellebezhetetlen főhatalmat gyakorolja. Ez a tiszt kiváltképpen az Impériumot illeti meg, minden hozzátevés nélkül, mert az ő hatásköre minden hatáskör fölött van. Ennek a tisztnek a betöltésére a Császár hivatott, mert minden rendelkezésnek ő a kiadója, amit ő mond, mindenki számára törvény, mindenki engedelmséggel tartozik neki, és

az igazi, valódi nemességet testesíti meg, amely II. Frigyes német-római császár megfogalmazásában: „ősi vagyon és szép erkölcs”.²⁸

Dante más írásaiban is hangoztatja a császárság hatalmának isteni eredetét, és az alattvalói engedelmesség kötelezettségét a keresztény népek számára. Az Itália minden királyához, fejedelméhez, polgárához és egész népéhez írt *V. Levélben*,²⁹ amely valószínűleg 1310-ben keletkezett, VII. Henrik császár Itáliába érkezése után, a költő a béke és az itáliai egység egyedüli garanciáját a császári felsőbbtség elfogadásában látja, s erről kívánja meggyőzni a címzetteket, azaz a teljes lakosságot. Érvei között Jézus példájára is utal, aki szintén elismerte Pilátus császári helytartó, s ez által a császár hatalmának jogosságát. Barbara Reynolds³⁰ szerint a költő Vergilius olvasása közben döbbent rá a római császárság isteni elrendelésére, s arra, hogy kizárólag ez biztosíthatja a földi élet helyes rendjét az emberek számára. Erre alapozva tagadja Dante annak lehetőségét, hogy, amint azt a pápai hatalom támogatói hangoztatják, Constantinus császár valóban a pápára bízta volna a birodalom nyugati részének kormányzását. A „constantinusi adomány”, a pápáknak ajándékozott földterület és vagyon is csak rosszat tett az

minden rendelkezés az övétől nyeri törvényes erejét és érvényét”. *DÖM*, pp.272-273.

²⁸ *Vendégség*, IV/III, in *DÖM*, p.271. Az értekezés bevezető versében a következőt írja II. Frigyes császárról:

Volt egyszer egy császár, ki úgy ítélte,
hogy az igaz nemesség
ősidőktől tovább szálló örökség
szép erkölcsökkel egyben.

(*DÖM*, p.262)

²⁹ *V. Levél. Itália minden egyes királyának*, in *DÖM*, pp.484-488.

³⁰ Barbara Reynolds, *Dante. A költő, a politikai gondolkodó, az ember*. Európa, Budapest, 2009, p.240.

egyháznak. Dante az *Isteni Színjátékban*³¹ is szemére veti Constantinus császárnak ezen „bűnét”, mert úgy látja, hogy az általa adományozott vagyon erkölcsileg szétzüllesztette a papságot és a pénz rabjává tette a klérust.

Az univerzális monarchia Dante által a különböző műveiben felvázolt koncepciója nem egy föderális jellegű (mint ahogyan azt Bóka Éva és Németh István értelmezte) hatalmat gondol el, és nem is pusztán egy eszmei és erkölcsi jellegű, gyakorlati erőt nélkülöző kormányzásként jelenik meg, mint ahogyan azt Kardos Tibor³² látta, aki szerint a császár a költő víziójában tulajdonképpen nélküli a végrehajtó hatalom erejét. Mint remélhetőleg a Vendégség idézett passzusaiából is kiviláglik, és ahogy középkori császári példaképei, I. és II. Frigyes német-római császárok esetei is illusztrálják, Dante bizony egy markáns jellemű, határozottsággal és tetterővel rendelkező, reális hatalommal kormányzó császárt képzel el ideálisként a keresztény világ, sőt, mint a *Purgatórium* VI. énekéből³³ is kitűnik, Itália

³¹ Istenné tettetek aranyt, ezüstöt,
nálatok bálványimádó se rosszabb:
egyet imád az, százakat a püspök.
Aj, Konstantinus, látod mennyi rosszat
szült nem megtéréсед, de adományod,
mellyel először lett egy pápa gazdag.
(*Pokol* XIX, 112-117)

in *Isteni Színjáték* (ford. Babits Mihály), Révai, Budapest, 1940, p.144.

³² Kardos Tibor, *A Dante-kép változásai Babits óta*, in U.ó [Szerk.]: *Dante a középkor és a renaissance között*, Akadémiai, Budapest, 1966, p.637.

³³ Rab Itália, hajh, nyomor tanyája
kormánytalan hajó vad fürgetegben,
világnak nem úrnője, csak rimája...
Aj, bitang nép, ma is hú lenne lelked,
és hagynád Caesart ülni az ülésben,
ha az Isten szavait nem felejtet.
Nézd, milyen bokros a paripa! nézd nem

számára, és kiemelten fontosnak vélte ezt a rend, a stabilitás és a béke biztosításához.

3. A *De Monarchia* keletkezése

Dante az univerzális császársággal kapcsolatos elgondolásait az *Egyeduralomról* (*De Monarchia*) című művében fejt ki a legérzékenyebben. Ennek keletkezési időpontját nem ismerjük, de mivel az olasz költő politikai filozófiai munkássága szempontjából döntő jelentőségű írásról van szó, érdemes áttekintenünk az erről kialakult nézeteket. A datálási koncepciókat Friedrich Baethgen³⁴ foglalta össze egy kitűnő tanulmányában, három fő csoportra osztva azokat. Az első csoportba azon szerzők tartoznak, akik az 1300 körüli évekre teszik a *De Monarchia* megírását, még mindenképpen VIII. Bonifác pápa híres, 1302-ben kiadott bullája, az *Unam sanctam* előtti időszakra. E felfogás hívei szerint is igaz azonban, hogy a mű az említett pápa hatalmi törekvéseivel szembeni vitairatnak tekinthető, szinkronban más (így például a „De potestate papae” című, ismeretlen személy által írt), a pápák világi hatalmát ellenző, laikus szemléletű munkákkal. Baethgen e koncepció érvényességét azzal cáfolja, hogy a *Monarchia* kibővített formában Dante azon nézeteit fejt ki, amelyeket már a *Convivio*-ban is felvázolt, ez utóbbi keletkezési idejét pedig Nardi 1304-1307 közé teszi, így az előbbi mű csak 1308 utánra datálható.³⁵

tűri fékét, mert nincs sarkantyuzója,
mert te tartod kantárát gyenge kézben!”

Purg. VI, 76-78, 91-96)

³⁴ Friedrich Baethgen, *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchia*, in *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte*, Jahrgang 1966, Heft 5.

³⁵ Baethgen (1966), pp.4-6.

A második csoportba azok a kutatók tartoznak, akik VII. Henrik német-római császár Itáliába érkezésével hozzák összefüggésbe a *Monarchia* megírását. Így az 1310-1313 közötti intervallum kerül előtérbe, illetve még az ez utáni esztendő, 1314.³⁶ E kutatók egyik fő hivatkozása Boccaccio Dante-életrajza, ahol az olasz író is ehhez az eseményhez kapcsolja a *Monarchia* keletkezését.³⁷ Baethgen állítása szerint azonban Boccaccio az életrajz más részében ellentmond saját magának, mivel ott Dante halálához közeli időpontról beszél.³⁸ Palma di Cesnola³⁹ szerint az 1314-1315-ös évekre tehetjük a *Monarchia* keletkezési idejét, amely szoros összefüggésben áll az 1314. október 20-iki frankfurti császár választással, Bajor Lajos trónra kerülésével. Cesnola úgy véli, hogy a választófejedelmek szavazatainak megosztottsága miatt foglalkozott Dante az értekezésben külön is a választók jogainak kérdésével. Az olasz kutató a *Monarchia* III. könyvének XVI. fejezetében talált egy passzust, amelyben az „*isti qui nunc*” („ezek, akik most”) kifejezés szerinte a Frankfurtban ülésező választófejedelmekre vonatkozik, és ez adja a kulcsot a mű datálásához.⁴⁰ Palma di Cesnola szerint Dante a *Monarchiában* elsősorban V. Kelemen pápa két rendeletével vitatkozik, amelyeket az egyházfő a császári trón

³⁶ Baethgen (1966), pp.7-9.

³⁷ „Kiváló szerzőnk [t. i.: Dante] VII. Henrik császár jövetelekor írt egy művet latin prózában, amelynek Az egyeduralom a címe, s a három benne tárgyalt kérdés szerint három részből áll”. Giovanni Boccaccio, *Dante élete*, Kriterion, Bukarest, 1986, p.115.

³⁸ Baethgen (1966), p.7.

³⁹ Maurizio Palma di Cesnola, „*Isti qui nunc*”, a *Monarchia* és az 1314-es császárválasztás, in *Helikon*, 2001/2-3, pp.279-281.

⁴⁰ „Ebből tovább kikövetkeztethető, hogy sem ezek, akik most, sem azok, akik bármikor választóknak mondták magukat, nem mondhatók választóknak, inkább az isteni gondviselés szószólóinak kell őket tartanunk”. Idézi Palma di Cesnola (2001), p.278/n.7.

megüresedése utáni időszakot kihasználva, 1314. március 14-én adott ki. Közülük az első (*Pastoralis cura*) a császárrá koronázás feltételeként említi a leendő császár által tett hűségesküt a pápának, s ezzel a pápai felsőbbiséget hangsúlyozza a császári hatalom felett. V. Kelemen érvénytelenítette VII. Henrik császár Nápolyi Róbert király elleni ítéletét (halál és vagyonekbezáras), arra hivatkozva, hogy saját vazallusa felett csak a pápa ítélkezhet. Ráadásul V. Kelemen igényt tartott arra, hogy az interregnum alatt a pápa legyen a császár helyettese, így egy nappal későbbi rendeletében Anjou Róbert nápolyi királyt ki is nevezte Itália császári vikáriusának, azaz helytartójának. Második 14-én hozott rendeletében (*Romani principes*) Kelemen megismételte, hogy császárrá csak pápai jóváhagyással lehet valaki, a neki tett hűségeskü után, mint ahogyan azt az elődök, mint Jusztinianosz, Nagy Károly és VII. Henrik is megtették.⁴¹Palma di Cesnola végül a *Monarchia* feltételezett keletkezési dátumát 1314. március 14. (Kelemen pápa két említett dekrétuma) és 1314. november 25. (a kettős császárválasztás időpontja, Bajor Lajos mellett ugyanis Habsburg Frigyes is császárrá választották) közé helyezi, jelezvén ugyanakkor, hogy Dante ekkoriban írta meg a *Paradicsom* első öt énekét is. Az olasz kutató úgy véli, hogy a *Monarchia* egy jogvitából kiindulva született meg, amely VII. Henrik császár és V. Kelemen pápa között alakult ki még az előbbi 1312. évi római megkoronázása után, majd a pápa 1314-es rendeleteivel zárult le.⁴²Palma di Cesnola elméletével kapcsolatban a legnagyobb problémának az tűnik, hogy kiinduló pontja nem kellőképpen megalapozott. Az „*isti qui nunc*” kifejezés, szövegkörnyezetében olvasva, megítélésen

⁴¹ Palma di Cesnola (2001), pp.285-288.

⁴² *i.m.*, pp.291-292.

szerint egyszerűen csak az akkoriban választófejedelmi jogokat gyakorló személyekre vonatkozik, nem pedig a választásra éppen összegyűltekre. Magára a kettős császárválasztásra semmiféle konkrét utalás nem történik sehol a *Monarchia* szövegében, mint ahogy más aktuális politikai eseményekre sem.

Balanyi György,⁴³ a *De Monarchia* első magyar fordítója 1317-re datálja a művet, és XXII. János pápa (1316-1334), valamint a két „ellen-császár” vitájának időszakára vezeti vissza. Megítélése szerint ez Dante egyik legutolsó műve, amelynek papírra vetéséhez az Isteni Színjáték írására szánt idő egy részét vette el. Babits Mihály⁴⁴ az Isteni Színjáték általa fordított kiadásának Dante-életrajzában annak lehetőségét veti fel, hogy VII. Henrik Itáliába érkezésekor, az őt támogató levelek írásával szinkronban keletkezhetett a *De Monarchia* is, amikor a költő reményei újjáéledtek esetleges hazatéréseivel kapcsolatban. Kardos Tibor⁴⁵ viszont – a *Dante Összes Művei* 1965-ös kiadásához írt jegyzeteiben - inkább későbbre, egy nagyobb idő intervallum keretei közé helyezi a *Monarchia* lehetséges keletkezési idejét. Úgy véli, hogy Dante e legérettebb prózai politikai műve 1314 és 1320 között született meg. A *Monarchia* másik magyar fordítója, Sallay Géza⁴⁶ hasonlóan Balanyi-hoz, szintén az 1317-es keletkezési dátumot tartja valószínűnek. Sallay a mű eredetét VIII. Bonifác pápa *Unam sanctam* kezdetű bullájára vezeti vissza, arra szánt vitairatnak tekinti a *Monarchia*-t, mivel a pápa által említett szimbolikus példák, mint a „két kard elmélet” vagy a „varrás

⁴³ Balanyi György, *Bevezetés*, in *Dante Monarchiája* [Szerk. és ford. Balanyi György], Élet, Budapest, 1921, p.34.

⁴⁴ Babits (1940), p.54.

⁴⁵ *DÖM*, p.984-985.

⁴⁶ *DÖM*, pp.1069-1070.

nélküli köntös” cáfolatai kiemelt helyet kapnak Dante írásában. Sallay azonban úgy látja, hogy a mű konkrét gyakorlati politikai vitákkal is kapcsolatban áll, s ezek XXII. János pápa és Anjou Róbert nápolyi király, mint császári helytartó között zajlottak 1317-ben. A *Monarchia* írása tehát ekkor kezdődött, és valószínűleg 1319-1320-ban fejeződött be, melyet a *Purgatórium*, de főleg a *Paradicsom* egyes állításaival való egyezései bizonyítanak, különösen az egyházi és a világi hatalom elválasztásának kérdésében. Nagy József⁴⁷-elsősorban olasz szerzőkre, Francesco Bruni-ra és Palma di Cesnolá-ra hivatkozva – azokhoz csatlakozik, akik VII. Henrik itáliai tartózkodásához, illetve az azt követő évhez és a kettős császárválasztáshoz kötik a *Monarchia* valószínű keletkezési idejét, tehát végső befejezési dátumként 1314 októberét jelöli meg. Pál József,⁴⁸ hasonlóan Kardos Tiborhoz, szintén egy tágabb intervallumot jelöl meg a valószínű keletkezési időpont számára, Dante veronai tartózkodását, tehát az 1312 és 1318 közötti időszakot, a *Paradicsom* nagy része és a Levelek megírásának idejét.

A Baethgen által a harmadik csoportba sorolt kutatók Dante késői alkotói korszakára helyezik a *De Monarchiát*, lényegében 1314 és 1321 közé, tehát a pápai trón megüresedése, V. Kelemen halála és Bajor Lajos császárrá választása, valamint a költő halála közötti intervallum idejére. A német történész felhívja a figyelmet arra is, hogy már a *Monarchia* 1559-es és 1566-os bázeli kiadásaiban is Bajor Lajos trónra kerülésének időpontjához kapcsolták a mű keletkezését. Későbbi kutatók pedig (mint például Zingarelli) a *Paradicsom* keletkezésének időszakához kapcsolták a

⁴⁷ Nagy (2006), pp.86-88, pp.92-93.

⁴⁸ Pál (2009), p.98.

Monarchia megírását, konkrétan 1317-1318-re datálva.⁴⁹ Baethgen⁵⁰ és Holmes⁵¹ azt állítják, hogy tulajdonképpen nincs értelme annak a próbálkozásnak, hogy a *Monarchiát* korabeli eseményekhez vagy vitairatokhoz kapcsoljuk, mivel a mű elméleti jellegű, teljesen önálló munka, nem pamflet, ami közvetlenül politikai eseményekre és vitákra reagál. Ráadásul a műben egyáltalán nincsenek kronológia jellegű adatok, utalások, amelyek támpontul szolgálhatnának számunkra, kivéve egyetlen passzust, amely a *Monarchia* I. könyvének 12. fejezetében található: „sicut in Paradiso Comedie iam dixi” („ahogyan azt a Színjáték Paradicsomában már elmondtam”).⁵²

A kérdéses passzus⁵³ Baethgen állítása szerint a legtöbb kéziratban szerepel, és szinte minden későbbi nyomtatott kiadásban is. Sok kutató ugyan úgy vélte, hogy ez

⁴⁹ Baethgen (1966), p.10.

⁵⁰ Baethgen, (1966), p.31.

⁵¹ George Holmes, *Dante and the Popes*, in Cecil Grayson, [Ed.], *The World of Dante*, Clarendon, Oxford, 1980, p.29.

⁵² Baethgen (1966), p.22; Holmes (1980), p.29.

⁵³ „Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in Paradiso Comedie iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii”. Dante Alighieri, *Monarchia* [a cura di Prue Shaw], *Le Lettere*, Firenze, 2009, I/XII, p.355. Érdekességképpen jegyezném meg, hogy a *DÖM* 1965-ös kiadásában megjelent Sallay Géza-féle fordításból a betoldás hiányzik, valószínűleg azért, mert az általa felhasznált olasz kiadásban sem szerepel (Dante Alighieri, *Monarchia* [a c. di Enrico Rostagno], in *Le Opere di Dante. Testo critico della Società Dantesca Italiana*, Firenze, 1921). A passzus a Sallay-féle, csonka fordításban a következőképpen hangzik: „Ennek nyomán ismét nyilvánvaló, hogy ez a szabadságunk, illetve teljes szabadságunk princípiuma a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta, úgyhogy emez adomány révén vagyunk mi boldogok itt a földön, mint emberek, s másutt boldog üdvözültek, mint isteni lények”. *DÖM*, pp.415-416.

utólagos betoldás, interpoláció, de a német történész ezt cáfolja, mivel a másolók a kéziratokat csak értelmezni és kiegészíteni szokták, nem pedig új tényekkel bővíteni azok mondanivalóját.⁵⁴ Mindezek alapján Baethgen⁵⁵ 1316 körülre, esetleg annál későbbre, Barbara Reynolds⁵⁶ 1317-re datálja a *De Monarchiát*. Reynolds is tagadja, hogy a kérdéses passzus interpoláció lenne, ugyanis a kéziratok átvizsgálás alapján ez a nézet már nem tartható fenn tovább. E szöveg egyébként a szabad akarat kérdését taglalja, s a *Paradicsom* már hivatkozott részében⁵⁷ Beatrice ugyanazt mondja el ezzel kapcsolatban, mint ami a *Monarchiában* található. Reynolds egyébként azért datálja 1317-re a *Monarchiát*, mert összefüggést lát annak megírása és XXII. János pápa 1317 március 31-én kiadott rendelkezése között. A pápa ebben azt állítja, hogy a császár halála esetén az interregnum alatt a császári jogokat a pápa gyakorolja, ezért a VII. Henrik által adott helytartói kinevezések érvénytelenek, és a pápának van joga új kinevezésekre, vagy a régiak megerősítésére. Ez a rendelet Dante fő pártfogóját, a veronai helynököt, Can Grande della Scalát is érintette, s a költőt talán a mellette való kiállítás is motiválhatta a mű megírására. De érintve volt számos más császárpárti család is, mint a Viscontiak Milánóban, vagy az Esték Ferrarában. A *De Monarchia* alapvető koncepciója,

⁵⁴ Baethgen (1966), pp.23-25.

⁵⁵ *i.m.*, pp.29-30.

⁵⁶ Reynolds (2009), p.446.

⁵⁷ Isten kegyéből legnagyobb ajándék,
mit jóságához méltóvá teremtén,
legbecesebbnek szánt az égi Szándék,
az akarat-szabadság: ezt jelentvén
minden eszes teremtmény akaratja:
és más se kapta, mint eszes teremtmény.

(*Par. V, 19-24*)

miszerint a császári hatalom közvetlenül Istentől ered, és abban nincs lényegi szerepe a pápai közvetítésnek (tehát a koronázásnak), mindenképpen a VII. Henrik által kinevezett vikáriusokat legitímálta XXII. Jánossal szemben.⁵⁸

A tárgyalt kérdés jobb megértéséhez érdemes egy kicsit részletesebben kitérnünk George Holmes érveire. Az angol kutató szerint a *Monarchia* semmiképpen sem keletkezhetett 1310, VII. Henrik itáliai hadjárata előtt. Utal arra, hogy V. Kelemen pápa kezdetben teljes mértékben támogatta a Dante által csodált császárt, és a költő 1310-ben írt *V. Levelében* még egyenrangú hatalomként tekint a pápára és a császárra, nem úgy, mint a *Monarchia* III. könyvében és a Színjátékban, ahol már a császárt tekinti a legfőbb hatalomnak a keresztény világban.⁵⁹ Ráadásul a pápa és a kardinálisok hatékony ellensúlynak tekintették a császárt a túlságosan a fejükre nőtt francia királlyal szemben, tehát minden érdekük VII. Henrik támogatása mellett szólt. Miért fordult mégis egymás ellen V. Kelemen és VII. Henrik, és miért fordult Dante a pápai hatalom ellen? Ennek egyik oka az, hogy 1312. június 29-én a lateráni palotában megtörtént Henrik német-római császárrá koronázása, aki ekkor kiadott körlevelében a császári méltóságot az egyedüli legfőbb földi uralkodóként jelölte meg.⁶⁰ Ezzel viszont maga ellen hangolta a pápát, és kettejük ellentétét súlyosbította, hogy rendkívül feszült viszony alakult ki Henrik és a nápolyi király, Anjou Róbert között (aki egyébként buzgón támogatta a császár ellen szövetséget lombard városokat, köztük Firenzét is!), ő pedig a pápák hagyományos francia világi és katonai támaszai és pártfogoltjai közé tartozott. V. Kelemen tehát Nápolyi Róbert

⁵⁸ Reynolds (2009), p.445.

⁵⁹ Holmes (1980), pp.34-35.

⁶⁰ *i.m.*, pp.35-38.

mellé állt, és szembe fordult Henrikkal, ráadásul Avignon-ban maradt a rezidenciája, ami külön is irritálta a Róma-imádó költőt. Dante pápa-ellenessége tehát 1312 és 1314 között erősödött fel, vagyis a közhittel ellentétben nem VIII. Bonifác alatt!⁶¹ Mindehhez annyit tennék még hozzá, hogy 1313-ban VII. Henrik császár váratlan halála véget vetett ezen ellentéteknek, ráadásul 1314 áprilisában V. Kelemen pápa is elhunyt és utána két esztendőre egyfajta „patthelyzet” alakult ki, hiszen a pápai trón betöltetlen maradt, s nem lehetett tudni, hogy az utód visszajön-e Rómába, vagy marad Avignon-ban. 1316-ban azonban, egy újabb francia pápa, XXII. János megválasztása után, és az általa 1317-ben kiadott császár-ellenes rendeletei révén a vita újra kezdődött, és minden valószínűség szerint ez készítette arra a költőt, hogy az általa már régen dédelgetett gondolatait egységes politikai filozófiai elméletbe illesztve, egyúttal kedves pártfogóit ideológiailag is támogatva, megírja *Az egyeduralomról* című értekezését.

4. *Az egyeduralomról (De Monarchia)*

Az *Egyeduralom* műfaji sajátosságairól rég óta vita folyik a szakirodalomban. Balanyi György,⁶² a mű első magyar fordítója a *De Monarchia* jelentőségét abban látja, hogy tudományos és módszeres eszközökkel, a skolasztika teljes elemzési gyakorlatát alkalmazva, valamint Arisztotelész filozófiájára támaszkodva tárgyalja az egyetemes monarchia kérdését. Meglátása szerint tehát tudományos jellegű munkáról, azaz traktátusról, értekezésről van szó. Concha Győző⁶³ állítása szerint azonban, bár a mű filozófiai

⁶¹ *i.m.*, pp.39-41.

⁶² Balanyi (1921), pp.35-36.

⁶³ Concha Győző, *Dantis Florentini De Monarchia libri tres*, in Reiner János [Szerk.], *Dante-Emlékkönyv*, Stephaneum, Budapest, MCMXXIV (1924), p.37.

fejtegetéssel indul az I. könyvvel, a későbbiekben, amikor a költő a pápaság és a császárság évszázados harcáról ír, és a császári hatalmat közvetlenül isteni eredetűnek tartja, akkor munkája napi publicisztikává válik. Számos kutató⁶⁴ megállapította már, hogy Dante műve VIII. Bonifác pápa *Unam sanctam* kezdetű bullájára adott „válasznak” tekinthető, így sokan úgy vélik, hogy napi politikai publicisztikaként értelmezhető. Baethgen⁶⁵ azonban – részben Solari egy korábbi megállapítására utalva – határozottan cáfolja a *Monarchia* napi politikai pamfletként való definiálását. Szerinte semmi értelme nincs korabeli személyekre és eseményekre való utalásokat keresni benne, ugyanis egy elmélyült teoretikus, filozófiai munkáról van szó. A német történész arra is rámutat, hogy szövegszerű egyezések a *Monarchiával* kapcsolatban nem csak korabeli munkákkal mutathatók ki, hanem korábbiakkal is, egyszerűen azért, mert a vitázó felek (a klerikusok és laikusok, illetve a császár- és királypártiak) nagyon hasonló érveket használtak fel⁶⁶ (tehát nem feltétlenül átvételről vagy kölcsönhatásról van szó). Baethgen⁶⁷ konklúziója tehát az, hogy a *Monarchia* Dante régebbi megfontolásainak és élettapasztalatainak summája, hosszú idő alatt kiérlelt teoretikus mű. A német kutató fejtegetéseivel egyet értve még annyit tennék hozzá, hogy a *Monarchia* nézetem szerint is első sorban az *Unam sanctam* bullára adott válasznak tekinthető, de a két írás között eltelt másfél évtized – az egyéb műfaji sajátosságok mellett – teljesen kizárja, hogy Dante munkáját „napi” politikai írásnak lássuk.

⁶⁴ Így például Pál József, *i.m.*, p.107/n.201.

⁶⁵ Baethgen (1966), pp.14-15.

⁶⁶ *i.m.*, 16-19.

⁶⁷ *i.m.*, p.31.

Az *egyeduralom*⁶⁸ három könyvből áll, közülük az első (Balanyi György által adott címe: *A világbirodalom szükségességéről*) az univerzális monarchia filozófiai alapvetésének tekinthető. Dante fejtegetéseinek kiinduló pontja az, hogy a világmonarchiáról szóló tanítás kifejtésében a közjó gyarapításának a szándéka vezérli őt. Politikai tudományos értekezésének célja a cselekvés elősegítése, és Arisztotelész holisztikus filozófiájából kiindulva úgy véli, hogy a világ egységének megteremtéséhez nélkülözhetetlen egyetlen személy uralma.⁶⁹ Az olasz költő az emberi nem differencia specificá-jának az értelemmel való bírását tartja, amely működésének az általános békeállapot kedvez a legjobban.⁷⁰ Ennek szavatolására pedig a császárság intézménye, illetve a császár személye a legalkalmasabb. Mint ahogyan az egyént értelme, a családot a családfő, a falut egy elöljáró, a várost egy városbíró vagy polgármester, az országot egy király, úgy a birodalmat is egyetlen személy, a császár kell, hogy vezesse.⁷¹ Az emberi társadalom tehát (Arisztotelész hierarchia-elvének megfelelően) a kisebb (létszámú és területű) egységekből kiindulva egyre nagyobb egységekké integrálódik, míg végül az egész alárendelődik a császár által irányított birodalomnak.⁷² A világ jólétének és békéjének

⁶⁸ *Dante Monarchiája* [Szerk. és ford. Balanyi György], Élet, Budapest, 1921, pp.54-193. A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámaira fogok hivatkozni.

⁶⁹ „... az egész emberi nem egy cél felé törekszik. Következésképpen egynek kell lennie a vezetőnek, az uralkodónak is. És ez a monarcha vagy császár”. *Monarchia*, I/2, pp.54-57, p.65.

⁷⁰ „... az általános béke a legfőbb mindama javak sorában, melyek boldogulásunkat létre hozzák”. *Monarchia*, I/4, p.62.

⁷¹ *Monarchia*, I/5, pp.63-65.

⁷² „Így tehát az összes fentebb érintett társadalmi alakulatoknak, melyek alatta állanak az államoknak és maguknak az államoknak is alá kell rendelve

biztosításához tehát az univerzális császárság nélkülözhetetlen, s mint ahogyan Isten a mozgató ereje a világnak, ugyanúgy vezetője a császár az egész emberiségnek.⁷³ Az országokat uraló fejedelmek viszályaiban a császár gyakorolja a legfőbb döntőbírói jogokat, mint ahogyan Isten a legfőbb bírása minden hívőnek.⁷⁴ Annak garanciáját, hogy a császár igazságosan uralkodjék, a költő abban látja, hogy a császár univerzális hatalma révén már nem vágyik újabb hódításokra, nem akarja vagyonát sem növelni, így mentes a többi világi fejedelmet hatalmában tartó szerzési ösztöntől, illetve szenvedélytől.⁷⁵ A császár tehát nem despotaként, hanem az alá vetett népek és országok autonóm jogainak tiszteletben tartásával, a közös ügyeiket érintő törvényekkel szabályozná a társadalmi-politikai viszonyokat, mellőzve a kisebb közösségeket érintő részletkérdésekbe való közvetlen beavatkozást.⁷⁶ Az alattvalói közösségek relatív autonómiájának fennmaradását a császári hatalom alatt is, különösen kiemelten hangsúlyozza Dante az itáliaiakhoz írt *V. Levelében*⁷⁷ 1310-ben, amikor azokat a VII. Henrik német-római

lenniük egy fejedelemnek, illetve fejedelemségnek, t. i. a császárnak, illetve az egyetemes monarchiának". *Monarchia*, I/6, pp.66-67.

⁷³ *Monarchia*, I/8-9, pp.67-70.

⁷⁴ „... el kell jutnunk az első és legfőbb bíróhoz, akinek ítélete közvetve vagy közvetlenül végérvényesen dönt minden viszálykodásban. És ez lesz a világmonarcha, vagyis a császár”. *Monarchia*, I/10, pp.70-71.

⁷⁵ *Monarchia*, I/11-13, pp.71-84.

⁷⁶ „... amikor azt mondjuk, hogy az emberiséget egyetlen legfőbb fejedelem is elkörmányozhatja, ez nem úgy értendő, mintha minden városkának mégoly jelentéktelen határozatai is ettől az egyetlen embertől indulhatnának ki... Inkább úgy értendő, hogy az egyetemes monarchiának a saját közös, minden egyes tagját egyenlően megillető jogai szerint kell kormányoznia az emberiséget és egy közös zsinórmérték szerint elvezérelni a békéhez”. *Monarchia*, I/14, pp.85-86.

⁷⁷ *Ötödik Levél. Itália minden egyes királyához*, in *DÖM*, pp.484-488. Ld. különösen a következő idézetet: „... Itália lakosai, nem csupán arra szántak,

császárnak való behódolásra és engedelmességre buzdítja. A költő külön érvként hangsúlyozza, hogy Jézus eljövetelének időpontja sem véletlen, azért Augustus császár idejében, a Pax Romana, a római birodalom béke korszaka alatt került erre sor, mert tanításai hirdetésére is ezen időszak volt a legalkalmasabb. A császárság tehát a béke és a boldogság legfőbb garanciája, s az az óta felbomlott világrend egyensúlyát, az elveszett harmóniát is csak ez állíthatja vissza.⁷⁸

Dante a *Monarchia* II. könyvében⁷⁹ azt a kérdést vizsgálja, hogy miért a rómaiaknak sikerült az első valódi világbirodalmat létre hozniuk? A költő válasza e kérdésre roppant egyszerű: a rómaiakat Isten választotta ki a világalomra, hódításaik éppen ezért teljesen jogszerűek.⁸⁰ Természetesen okkal vetődik fel az a kérdés is, hogy vajon Isten miért pont a rómaiakat választotta ki erre a feladatra, tehát az egész világ kormányzására? Dante nem késlekedik a válasszal: a római nép nemes származása és más népekkel szembeni erkölcsi fölénye tette őt Isten „választott népévé”.⁸¹ A rómaiak más népek feletti uralmát persze nem szabad

hogy rajtuk uralkodjanak, de hogy mint szabad emberek, a kormányzásban részt vegyetek”. U.o., p.486.

⁷⁸ „... a világ csak az isteni Augustus uralkodása idején, amikor is az egyetemes monarchia sértetlen épségben állott fenn, élvezett minden részében tökéletes békét... De hogy mire jutott a világ, amióta a szenvedély karma először ejtett szakítást ama varrás nélküli köntösön, azt olvashatjuk is, meg óh bárcsak ne kellene látnunk! láthatjuk is”. *Monarchia*, I/16, pp.91-92.

⁷⁹ *Monarchia*, II. (*Hogyan szerezte meg a római nép jogosan az egyetemes monarchia vagyis a császárság tisztét?* [Balanyi György által adott cím]). I.k., pp.93-140.

⁸⁰ „... a jog a dolgokban nem egyéb, mint az isteni akarat képmása... amit Isten az emberi társadalmon belül akar, azt igazi és színtiszta jognak kell tekintenünk”. *Monarchia*, II/2, p.97.

⁸¹ „Amelyik nép a legnemesebb, azt a többi valamennyi fölött elsőbbség illeti meg”. *Monarchia*, II/3, p.98.

valamiféle elnyomásként felfogni. Inkább jóságos atyai gondoskodásként kell tekintenünk rá. Háborúkat is csak kényszerből, azért vívtak időnként, hogy szövetségeseiket megsegítsék, vagy megvédjék magukat a barbár agressziókkal szemben.⁸² Sőt a rómaiak birodalmuk létre hozásával tulajdonképpen a közjót⁸³ mozdították elő, hiszen a természet rendje szerint való, hogy egyes népek inkább uralkodásra, mások pedig engedelmességre és szolgaságra születtek.⁸⁴ Dante fentiekben kifejtett nézetei teljes mértékben Arisztotelésznek a *Politika* című művében kifejtett elveit tükrözik. A költő azonban mindehhez hozzáfűz egy érdekes, középkori szemléletet tükröző elemet: szerinte ugyanis a rómaiak viláгурalmának megteremtése tulajdonképpen egy istenítéletként⁸⁵ értelmezhető (mint a bajvívás vagy egy futóverseny). Igazi világbirodalom ugyanis az ókor nagy birodalmai közül csak a római volt, hiszen az asszírok csak Ázsia felett uralkodtak, az egyiptomiak Afrika felett, a perzsák

⁸² „Míg a római nép uralma jótéteményeken és nem a jogsértések halmozásán nyugodott, addig a háborúkat vagy szövetségeseink érdekében vagy hatalmunk megtartásáért viseltük... Így tehát inkább atyai vezetésről, mint a földkerekség felett gyakorolt uralomról lehetett náluk szó”. *Monarchia*, II/5, p.109.

⁸³ „... a római nép a földkerekségnek uralma alá hajtásával a közjót mozdította elő... a világnak uralma alá kényszerítésével jogszerűen járt el, következésképpen jogszerűen szerezte meg a császári méltóságot”. *Monarchia*, II/6, p.114.

⁸⁴ „Amit a természet rendelt el, azt jogosan tartják meg... A római népet a természet szemelte ki az uralkodásra... a természet mindig valamilyen célért cselekszik... nemcsak egyes emberek, hanem egész népek is uralkodásra való hajlammal születtek, mások ellenben inkább az engedelmességre és a szolgaságra hajlanak”. *Monarchia*, II/7, pp.116-118.

⁸⁵ „Az a nép mely a viláгурalomért folyó mérkőzésben följé kerekedett valamennyi versenytársának, győzelmét istenítélet alapján vívta ki... De ez egyedül csak a római népnek jutott osztályrészül...”. *Monarchia*, II/9, pp.124-125.

többször vereséget szenvedtek a szkítáktól és a görögöktől, a makedón Alexandrosz pedig a Nyugatot nem tudta meghódítani, éppen a rómaiak ellenállása miatt. Ez utóbbiak Augustus császár korában érték el a valódi világalalom időszakát.⁸⁶ A birodalmi hódítás jogosságának bizonygatása mellett azonban Dante azt is hangsúlyozza, hogy a háború eszközéhez csak a legvégső esetben szabad folyamodnunk, miután már az összes lehetséges békés kompromisszum lehetőséget megpróbáltuk.⁸⁷ A mű egészét tekintve mindenképpen leszögezhető, hogy a *Monarchia* második könyve a legkevésbé meggyőző, tele van teljesen önkényesen értelmezett történeti tényekkel és nagyon elfogult, szubjektív megjegyzésekkel. Barbara Reynolds megállapítása szerint Dante teljesen szelektíven bánik a tényekkel, kiemeli a nézeteit alátámasztó, de egyedi eseteket, és ugyanakkor elhallgatja a sokkal tipikusabb, gyakoribb és jellemzőbb történeti tényeket, s a múltat csak a jelen helyzet általa propagált értelmezéséhez igazítja.⁸⁸ Dante eszmefuttatásával kapcsolatban a legfőbb probléma a kiinduló pont, annak bizonygatása, hogy a római birodalmat nem erőszakkal hozták létre, és hogy a római tulajdonképpen a legerkölcösebb és legbékésebb népnek tekinthető. E két tulajdonság nem feltétlenül jár együtt, a rómaiak hódító háborúinak nyilvánvaló letagadása pedig

⁸⁶ *Monarchia*, II/9, pp.125-128.

⁸⁷ „Azonban mindig ügyelnünk kell rá, hogy, mint a háborút illető dolgokban általában szokás, előbb kísérsünk meg mindent valamely békés megegyezés létrehozására és csak végső esetben bocsátkozunk harcba...”. *Monarchia*, II/10, p.129.

⁸⁸ „Példái szelektívek; egyformán tekintélyesnek fogadja el a történelem, a Szentírás, az ókori irodalom és a legendák tanúságát; a múltbéli eseményekről adott értelmezései nem tekinthetők bizonyítéknak, noha ő úgy bánik velük. Az ókori rómaiak győzelmeit egy szinten kezeli saját korának győzelmeivel, a századok összefolyának, s a múlt a jelenhez igazodik”. Reynolds (2008), p.447.

egyszerűen történelemhamisítás. A költő e kérdésben Arisztotelésznek a háborúban győztes harcoló fél uralmának és a vesztesek rabszolgává tételének jogosságát hangoztató nézetein nem tud túllépni, ezért nem képes elfogadható következtetések levonására sem.

Dante a *Monarchia* III. könyvében⁸⁹ foglalkozik közvetlenül a császári és a pápai hatalom egymáshoz való viszonyának kérdésével, bár lényegében az egész művet ennek tisztázása céljából írta meg. Csoportosítása szerint a császári univerzális monarchia közvetlen isteni eredetét három erő vitatja: egyrészt maguk a pápák és a kardinálisok testülete és más preláthusok; másrészt a pápai hatalom világi támogatói, jelesen a guelfek; harmadrészt a kurialisták vagy dekretalisták, vagyis azok a kánonjogászok és publicisták, akik a politikai és társadalmi viszonyokat az egyházi jog alapján akarják értelmezni.⁹⁰ A költő határozottan cáfolja a pápai fő hatalom híveinek állítását, hogy a császári hatalom az egyháztól függ, mint ahogyan példájuk szerint a kézműves is az építőmestertől függ, annak akaratát hajtja végre.⁹¹ Dante a Nap és a Hold egymáshoz való viszonyát hozza fel szemléltetésként: bár igaz, hogy a Hold a fényét a Naptól kapja, ez azonban nem azt jelenti, hogy a létezése is tőle függne, ellenkezőleg, teljesen önálló létezéssel bír.⁹² A világi hatalom tehát autonóm létezéssel és működéssel bír, de Dante készséggel elismeri, hogy annak hatékonysága és tekintélye

⁸⁹ *Monarchia*, III. (A világhatalom vagyis a császári méltóság közvetlenül Istentől függ [Balanyi György által adott cím]). pp.141-193.

⁹⁰ *Monarchia*, III/3, pp.146-147.

⁹¹ *Monarchia*, III/4, pp.150-151.

⁹² „... ha a holdnak csak akkor van is elegendő fénye, amikor a naptól kap, ebből még éppenséggel nem következik, hogy maga a hold is a naptól származik. Mert tudnunk kell, hogy egészen más dolog a hold léte, más az ereje és más a működése”. *Monarchia*, III/4, p.155.

mindenképpel nagyobb, ha az uralkodó az egyházzal való együttműködéssel gyakorolja a kormányzást.⁹³ Ezek után a költő számos bibliai példát sorol fel, amelyek esetében szerinte az egyház rosszul értelmezi a leírtakat és tanulságaikat, és lényegében véve kioktatja a római katolikus egyházat Biblia-magyarázatból.⁹⁴ Így például tagadja, hogy a híres „két kard” elméletének (a világi és egyházi hatalom egymáshoz való viszonyában a spirituális hatalom elsődlegességének) a Bibliában is megtalálható igazolása lenne, szerinte Jézus arra célzott ezzel, hogy minden apostol számára szükség lesz egy-egy kardra, tehát összesen tizenkettőre, a hitért való további küzdelemben.

A bibliai példák mellett történelmi eseményeket is átértékel Dante. A legfontosabb ezek közül az úgynevezett „constantinusi adomány”, amellyel a császár megveti az egyházi állam alapjait, és jelentős vagyonhoz juttatja a római püspökséget, illetve hosszabb távon nézve, a pápaságot. Ennek révén lett Róma felett a pápa az úr, és a kurialisták állítása szerint ezzel együtt a császár felett is. Dante szerint a császár nem ruházhatta át hatalmának egy részét a pápára, s nem is ez történt, mert a pápának szóló „adomány” csak patrimonium volt, amit használati jogként kell értelmezni, nem pedig tulajdonjogként! Az egyháznak sem volt egyébként joga az „adomány” elfogadására, ugyanis ez ellentmondott az „evangéliumi szegénység” követelményének.⁹⁵ A költő állítása

⁹³ „... a világi hatalom nem az egyháztól nyeri létét, sem erejét, azaz a tekintélyét, sem pedig önmagában tekintett működését; de azt már igenis tőle nyeri, hogy a kegyelem fénye által, melyet égből és földön a pápa áldása sugároz szét, nagyobb hatással működhetik”. *Monarchia*, III/4, p.156.

⁹⁴ *Monarchia*, III/5-9, pp.156-170.

⁹⁵ „A császárság alapja ellenben az emberi jog... a császári méltóság viselőjének nem áll jogában a birodalom feldarabolása... sem az egyház

szerint tehát az egyházi állam, illetve a pápák világi hatalma tulajdonképpen nem létezik! Nagy Károly császárrá koronázását III. Leo pápa által Dante egyszerűen jogbitorlásként értelmezi!⁹⁶ Az aacheni koronázás ugyanis felfogása szerint csak formalitás volt, mint a császár által tett hűségeskü is, hiszen Nagy Károly volt az, aki de facto hatalommal és erővel rendelkezett, és ő védte meg a pápaságot a barbárokkal szemben. A császár hatalma tehát nem a pápától, hanem csakis közvetlenül Istentől származik. Dante itt felhoz egy zseniális kronológiai érvet, rámutat ugyanis arra a cáfolhatatlan tényre, miszerint a császárság időben előtt létezett már, mint az egyház!⁹⁷ Végezetül a költő gondolatmenete a császári és a pápai, a világi és az egyházi hatalom kölcsönös egymásra utaltsága és komplementer, egymást kiegészítő jellege mellett érvel. Mint ahogyan az ember teste az evilági boldogulásra, lelke a túlvilági, örök életre törekszik, úgy osztódik el két részre a császári (in temporalibus) és a pápai (in spiritualibus) hatalom az emberi társadalom vezetésében e célok elérésének biztosítására.⁹⁸

A *De Monarchia* jelentőségére és mondanivalójára Balanyi György⁹⁹ szerint a XXII. János pápa (1316-1334) és Bajor Lajos császár (1314-1347) közötti konfliktusok

semmit birtokbavétel címén el nem fogadhatott, sem a császár elidegenítés formájában oda nem ajándékozhatott". *Monarchia*, III/10, p.173, p.175.

⁹⁶ „... a jog bitorlása még nem egyértelmű a joggal”. *Monarchia*, III/11, p.176.

⁹⁷ „... a császárság tekintélye közvetlenül minden létező legfőbbjétől vagyis Istentől függ... a császárság már ereje teljességének birtokában volt, amikor az egyház még nem létezett vagy legalább nem fejtett ki tevékenységét”. *Monarchia*, III/13, p181.

⁹⁸ „Ezért volt szükség a kettős célnak megfelelően két vezetőre; t. i. a pápára, hogy a kinyilatkoztatás értelmében örök boldogságra vezérelje az emberiséget és a császárra, hogy a bölcelet elvei alapján feltárja az ideigvaló boldogságra vezető ösvényt”. *Monarchia*, III/16, pp.189-193.

⁹⁹ Balanyi (1921), pp.43-45.

időszakában kezdtek felfigyelni. 1327-ben Guido Vernani domonkos rendi szerzetes erősen elítélő jellegű kritikát írt Dante művéről (*De reprobatione Monarchiae*), és V. Miklós ellenpápa bukása után az egyház 1329-ben elégettette a Monarchiát, mint eretnek művet, sőt Poggetto bíboros a kor szokásainak megfelelően Dante tetemét is ki akarta vetetni a ravennai San Francesco templom kápolnájából, hogy azt is elégessék, de néhány nemes ezt megakadályozta. A monarchiát 1554-ben az egyház a tiltott könyvek jegyzékére (*Index Librorum Prohibitorum*) tette, és ott is maradt egészen 1881-ig.¹⁰⁰ Mindezek után joggal vetődik fel a kérdés, hogy eretneknek tekinthető-e Dante, illetve a *De Monarchia* című traktátusa. Kelemen János egy 2001-ben megjelent tanulmányában¹⁰¹ e kérdésre nemleges választ ad. Nézetem szerint e problémát csakis a kor felfogása és az egyház akkori szokásai és értékítéletei alapján kezelhetjük, a történésznek nincs joga utólagos ítékezésre. Márpedig a római katolikus egyház a művet fél évezreden (!) keresztül eretnek írásként tartotta számon, úgy vélem, teljes joggal. Dante Monarchiájának különösen a III. fejezete olyan, az egyházétól radikálisan eltérő, sőt azt kifejezetten cáfoló nézeteket hangoztat igen nagyszámú és rendkívül lényeges (sőt a pápai állam létalapját érintő!) kérdésben, amelyeket az egyház csakis eretnek felfogásnak tekinthetett, legalábbis a XIV. század elején érvényes gyakorlat és az akkori egyházi értékrend viszonyai között.

¹⁰⁰ Reynolds (2008), p.451.

¹⁰¹ Kelemen János, *Dante a XX. században*, in *Helikon*, 2001/2-3, p.177.

5. A keresztény világ egysége Dante politikai filozófiájában

Bár Danténak az univerzális monarchiáról, a császárság egyetemes hatalmáról szóló nézetei a Föld egészének a kormányzására való igény kifejezését jelentették, nyilvánvaló, hogy gyakorlatilag első sorban a német-római császárság megerősítése és ezzel a keresztény közösség, a *Respublica Christiana* egyesítése és annak a császár általi, a pápától független módon való kormányzása érdekelte. Mivel a költő politikai tárgyú írásaiban egyszerre van jelen az univerzális birodalmi törekvés és az európai keresztény államok és népek egységének az igénye, nem könnyű feladat annak megállapítása, hogy melyiken van a hangsúly Danténál. Concha Győző¹⁰² Dante univerzális monarchia eszméjét „pogány birodalmiságnak” nevezi, amely állítása szerint szemben állt a kor „keresztény nemzetállami” törekvéseivel, ezért keresett igazolást a római birodalomban, s ezért hangoztatta a vele való jogfolytonosságot. Concha azonban

¹⁰² „Mint a viláгурalomra törő pogány népek, a római is lenézte, barbárnak tekintette a más népbelt s a világbékét, a viláгурalmat római békének, római uralomnak értette... Ilyen tudatalatti érzés úgy látszik a végső kulcsa Dante *De Monarchiájának*... a római uralom jogfolytonosságának minden áron való bizonyítása Dante idejéig, a belényugvás a császár absolut hatalmába, a többi népek kicsinylése alig engednek más magyarázatot... de nem ennek az akkor kialakulóban levő keresztény nemzeti érzésnek, hanem vele szemben a más népeket barbárszámba vevő, a világurimpériumra törő pogány nemzeti érzés föltámadásának öntudatlan, letompított hangú riadója Dante *De Monarchiája*... Az Isten második választott népének, a rómainak, a világurának, az aeterna Roma-nak, tehát Dante Itáliájának és viláгурalmának apotheozisa ez az alaphang, ez mi úgy halljuk, a Dante riadójának vezérmotívuma. A keresztény költészet fejedelme, az egyéni lélek problémájának halhatatlan keresztény költői megfejtője, nem bír az állam, a nemzetlélek problémájával... Hiszen az uralomra, az impériumra való igényt s a másik nép szolgásgát vérbeli, születési alapra helyezi”. Concha (1924), pp.45-48.

téved, amikor Dante birodalmi egység koncepcióját visszalépésként értelmezi, ugyanis éppen az ellenkezője történik: az olasz költő a római birodalom létre jöttének jogosultságát éppen hogy a kereszténység kialakulása és elterjedése kérdésével kapcsolja össze, s ebben látja az isteni akarat megnyilvánulását. Dante univerzális császársága nem a pogány birodalmiságon alapul, hanem a kereszténység univerzális érvényre, illetve uralomra jutásának eszméjén. A német-római császárság feltámasztásának igénye nem pusztán azon alapul Danténál, hogy a birodalom római (vagy, a XIV. század elején: olasz), vagy német, hanem a kereszténység egyedül üdvözítő vallásán. Ez a korban meglehetősen tipikus nézet volt, és a keresztény világ összetartozásának hangsúlyozása mellett annak expanzióját is legitimálta, akár klerikus (mint például a katalán ferences szerzetes, Ramón Lull), akár laikus (mint például Pierre Dubois) gondolkodók esetében. Megalapozottabbnak tűnik azonban Concha Dantéval szembeni bírálata a nemzetállamok és az univerzális birodalom, mint nemzetek feletti integráció vonatkozásában.

Concha Győző meglátása szerint a birodalmi eszme a XIV. század elején, amikor Dante kifejtette azt a *Monarchia*-ban és más írásaiban (főleg a korábban írt *Convivio*-ban), majd a későbbi évszázadokban is, már akadályt jelentett a formálódó nemzeti államok kialakulásának útjában.¹⁰³ Hasonló nézetet fejt ki Pál József is, aki úgy véli, hogy Dante, miközben a széttagolt Itália egységét erős központi hatalom segítségével akarta megteremteni, nem figyelt fel eléggé arra, hogy az univerzális császári kormányval ellentétes nemzeti

¹⁰³ Concha (1924), pp.48-50.

monarchiák ereje megnövekedett a XIV. század elejére.¹⁰⁴ Kétségtelenül sok igazság van Concha Győző és Pál József megállapításaiban, de egy kicsit talán eltúlozzák a következtetéseiket. Nem vitás, hogy például a kortárs Dubois már 1305-ben megírt értekezésében (*De recuperatione Terre Sancte*) levonta a konzekvenciákat, és megalkotta az első európai föderációs elméletet a keresztény országok egységéről. Nyilvánvaló azonban, hogy Dante is érzekelte a nemzetté válás folyamatát, hiszen azon kevesek közé tartozott, akik nemzeti nyelven írtak nagy jelentőségű műveket, és Itália egyesítése gondolatával az olasz nemzeti egység nagy előfutárának tekinthetjük őt! Nézetem szerint Dante, mint a kor nagy géniusza, próbált hosszabb távlatokban gondolkodni, és a születőben levő „nemzeti” monarchiák realitása mellett megpróbálta a keresztény Európa „nemzetközi” egységét is megőrizni. Talán nem túlzás őt egyszerre nemzeti és nemzetközi keretekben gondolkodó értelmiségiként látni, és tudomásul venni, hogy az ő eszmerendszerében e két koncepció nem állt ellentétben egymással. Ebben is a későbbi nagy politikai gondolkodókra és az olasz egység olyan harcosaira hasonlít, mint Mazzini és Garibaldi. És ezért tűnik talán néhány gondolata megdöbbentően modernnek a számunkra ma is.

¹⁰⁴ „Nem vetett számot a korabeli történelemben ható erővel, s azt sem látta, hogy a XIV. század hajnala nem a politikailag egységes birodalmi víziójának kedvez, hanem éppen ellenkezőleg a (nemzeti) államok létrejöttének és megerősödésének az időszaká”. Pál (2009), p.109.

MÁTÉ MOLNÁR

Dante and the question of the european unity

– Abstract –

Dante's *De Monarchia* (1317) is one of the most important works published in the middle ages about the problem of the european unity. The genesis of the idea of the European Union was in connection with the intentions to reconstruct the lost unity of the Christendom at the beginning of the 14th century. While the pope Boniface VIII (in his bull *Unam sanctam*, 1302) wanted to recreate the theocracy with the leadership of the papal state, the poet italian proposed the reinforcement of the Holy Roman Empire. Dante wrote about his concept already in the *Convivio* and later in his *Letters* and in the *Commedia*, but the largest explanation of his idea is in *De Monarchia*. The theoretical opposition of the Universal monarchy can be shown in the work of a French contemporary lawyer, Pierre Dubois, who composed the first idea of a european federation (*De recuperatione terre sancte*, 1305). But Dante's idea of the universal monarchy was very realistic in this time, and Dubois, earlier in another treaty (*Summaria brevis*, 1300) wanted to the renovation of the Empire, with the leadership of the contemporary French king, Philip the Fair. This study of Dante shortly presents the philosophical aspects of *Monarchia*, based on the primarily works of Aristoteles, the theological truths of the Bible and the christian theological thinkers (chiefly Augustinus and Thomas d'Aquin). In the discussion of the origin of the *Monarchia*, the author of this study points out arguments with the probability of 1317-1318. The historian finds very well constructed Dante's *Monarchia*, but think, that the poets arguments about the pacifism of the Roman peoples is not in accordance with the historical events, and think, that

the origin of the Roman Empire was the conquest and the violence (in contrast with Dante's description in the second part of the Monarchia). Many of the scientists think, that the most important part of the Monarchia is the third book in which Dante argue for the sake of the separation of the state (the power in temporalibus) and the church (the power in spiritualibus). He thinks the power of the imperator unquestionable in temporalibus. Dante's idea of the universal Imperium remains very actual in the following centuries, mostly in the 16- 17th, under the Habsburgs. The main conclusion of the author is: Dante, as political thinker, was „nationalist“, „internationalist“ and christian too, similarly his successor italian in the 19th century, Mazzini.

ERTL PÉTER
Petrarca és Iustinus¹

Hosszú ideje a Petrarca-filológia egyik legfontosabb kutatási területe annak a rendkívül izgalmas kapcsolatrendszernek a vizsgálata, amely a „humanizmus atyját” a klasszikus és a középkori szerzőkhöz fűzte. Óriási szerencse, hogy Dantéval ellentétben, akinek egyetlen könyve, sőt egyetlen saját kézzel írt sora sem maradt ránk, Petrarca

¹ Köszönettel tartozom Falvay Dávidnak, aki elolvasta a tanulmány második részének korábbi verzióját és értékes tanácsokkal és korrekciós javaslatokkal látott el. Munkám során Petrarca műveit a következő rövidítésekkel, az alábbi kiadásokból idézem: *Coll. Scip.* = PETRARCA, Francesco, *Collatio inter Scipionem Alexandrum Hanibalem et Pyrrum*, in MARTELOTTI, Guido, *Scritti petrarcheschi*, a cura di Michele FEO, Silvia RIZZO, Antenore, Padova, 1983, pp.333–346; *Fam.* = PETRARCA, Francesco, *Le Familiari*, edizione critica per cura di Vittorio ROSSI, voll. I–IV (vol. IV per cura di Umberto BOSCO), Sansoni, Firenze, 1933–1942; *Ign.* = PETRARCA, Francesco, *De sui ipsius e multorum ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a cura di Enrico FENZI, Mursia, Milano, 1999; *Inv. mal.* = PETRARCA, Francesco, *Contra eum qui maledixit Italie*, a cura di Monica BERTÉ, Le Lettere, Firenze, 2005; *Mem.* = PETRARCA, Francesco, *Rerum memorandarum libri*, edizione critica per cura di Giuseppe BILLANOVICH, Sansoni, Firenze, 1943 (stampa 1945); *Rem.* = [PETRARCA, Francesco] PÉTRARQUE, *Les remèdes aux deux fortunes. De remediis utriusque fortune. 1354–1366*, texte établi et traduit par Christophe CARRAUD, voll. I–II, Millon, Grenoble, 2002; *TF* = PETRARCA, Francesco, *Triumphus Fame*, in ID., *Trionfi, Rime stravaganti, Codice degli abbozzi*, a cura di Vinicio PACCA, Laura PAOLINO [*Triumphus* a cura di V. Pacca], Arnoldo Mondadori, Milano, 1996, pp.347–471 és pp.549–626; *Vir. ill.* = PETRARCA, Francesco, *De viris illustribus*, edizione critica per cura di Guido MARTELOTTI, vol. I, Sansoni, Firenze, 1964 [a „római” *De viris* életrajzai]; ID., *De viris illustribus. Adam–Hercules*, a cura di Caterina MALTA, Centro interdipartimentale di studi umanistici, Messina, 2008 [az „egyetemes” *De viris* életrajzai]. A klasszikus szövegekre a tudományos munkákban megszokott rövidítésekkel és – Petrarca műveirez hasonlóan – mindig könyv, caput/levél és paragrafus, illetve ének és verssor szerint hivatkozom, a felhasznált kiadás oldalszámát csak szükség esetén adom meg.

könyvtárának körülbelül hetven kódexét ismerjük, és ezek margóin gyakran ott találjuk a költő autográf széljegyzeteit is. Bár filológiai szempontból picit korlátozottabb lehetőségeket kínálnak, de hasonló fontossággal bírnak azok a kéziratok is, amelyek ugyan nem voltak Petrarca tulajdonában, de az ő kódexeiről lettek lemásolva, nemegyszer a glosszáival együtt.² A kéziratok és a széljegyzetek vizsgálatával pontosabb információkat szerezhetünk arról, hogy Petrarca mikor ismert meg vagy mikor kezdett intenzívebben tanulmányozni egy-egy auktort, hogyan viszonyult a forrásaihoz és hogyan hasznosította műveiben a tőlük nyert adatokat és gondolatokat. Az ilyen irányú kutatásokban úttörő jelentőségű munkát végzett a múlt századfordulón Pierre de Nolhac,³ akinek az eredményeit a későbbiekben számos neves filológus egészítette ki, illetve pontosította. Az utóbbi évtizedekben megkezdődött a költő glosszáinak szakszerű kommentárokkal kísért kiadása is, és több alapvető tanulmány jelent meg, amelyek azt elemezték, hogyan kapcsolódnak Petrarca kódexei és széljegyzetei az életműhöz. Ezeknek köszönhetően a korábbiakhoz képest jóval alaposabb ismeretekkel rendelkezünk például arról a viszonyról, amely Petrarcát Vergiliushoz és az őt kommentáló Serviushoz, Liviusához, Iosephus Flaviushoz, Quintilianushoz, Suetoniushoz, Szent

² Petrarca azon kódexeinek, illetve azoknak az apográf kéziratoknak a jegyzékét, amelyeket a kutatás 2003-ig azonosított, a legszükségesebb bibliográfiai adatokkal együtt megtaláljuk a Michele Feo által szerkesztett kiállítási katalógusban: *Petrarca nel tempo. Tradizione lettori e immagini delle opere. Catalogo della mostra Arezzo, Sottochiesa di San Francesco, 22 novembre 2003–27 gennaio 2004*, a cura di Michele FEO, Bandecchi & Vivaldi, Pontedera, 2003, pp.461–496.

³ NOLHAC, Pierre de, *Pétrarque et l'humanisme*, voll. I–II, Honoré Champion, Paris, 1907².

Ambrushoz, Szent Ágostonhoz vagy Sevillai Szent Izidorhoz fűzte.⁴

⁴ A legjelentősebb kiadások, a teljesség igénye nélkül: RICO, Francisco, Petrarca y el «De vera religione», *Italia medioevale e umanistica*, XVII (1974), pp.313–364; TRISTANO, Caterina, Le postille del Petrarca nel Vaticano Lat. 2193 (Apuleio, Frontino, Vegezio, Palladio), *ibid.*, pp.365–468; ACCAME LANZILLOTTA, Maria, *Le postille del Petrarca a Quintiliano (Cod. Parigino lat. 7720)*, Le Lettere, Firenze, 1988 [= *Quaderni petrarcheschi*, V (1988)]; BILLANOVICH, Giuseppe, Un nuovo esempio delle scoperte e delle letture del Petrarca: L'Eusebio-Girolamo-PseudoProspero, in *ID.*, *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova, 1996, pp.187–236; PETOLETTI, Marco, Petrarca, Isidoro e il Virgilio Ambrosiano: Note sul Par. Lat. 7595, *Studi petrarcheschi*, n. s. XVI (2003), pp. 1–48; *Il codice parigino latino 7880.1. Iliade di Omero tradotta in latino da Leonzio Pilato con le postille di Francesco Petrarca*, a cura di Tiziano ROSSI, Edizioni Libreria Malavasi, Milano, 2003, amihez ld. Marco Petoletti recenzioját is: *Aevum*, LXXVIII (2004), pp.887–894; REFE, Laura, *Le postille di Petrarca a Giuseppe Flavio (Codice Parigino Lat. 5054)*, Le Lettere, Firenze, 2004; SANTIROSI, Federica, *Le postille del Petrarca ad Ambrogio (Codice Parigino Lat. 1757)*, Le Lettere, Firenze, 2004; PETRARCA, Francesco, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, a cura di Marco BAGLIO, Antonietta NEBULONI TESTA, Marco PETOLETTI, voll. I–II, Antenore, Roma-Padova, 2006; BERTÉ, Monica, Petrarca e le *Philippicae*: la lettura del Par. lat. 5802, *Studi medievali e umanistici*, VII (2009), pp. 241–288; DONATI, Gemma, Petrarca e Osberno di Gloucester, *ibid.*, pp.225–239; BERTÉ, Monica, *Petrarca lettore di Svetonio*, Centro interdipartimentale di studi umanistici, Messina, 2011; *Reliquiarum servator. Il manoscritto Parigino latino 5690 e la storia di Roma nel Livio dei Colonna e di Francesco Petrarca*, a cura di Marcello CICCUTO, Giuliana CREVATIN, Enrico FENZI, Edizioni della Normale, Pisa, 2012. A glosszák és az életmű kapcsolódási pontjainak vizsgálata terén fontos tanulmányok, ugyancsak a teljesség igénye nélkül: BAGLIO, Marco, «Attende et ad Cristum refer». Bibbia e auctores sui codici classici di Petrarca, in *L'antiche e le moderne carte. Studi in memoria di Giuseppe Billanovich*, a cura di Antonio MANFREDI, Carla Maria MONTI, Antenore, Roma-Padova, 2007, pp.41–86; PETOLETTI, Marco, «Signa manus mee». Percorso tra postille e opere di Francesco Petrarca, *ibid.*, pp.451–497; *ID.*, Francesco Petrarca e i margini dei suoi libri, in «Di mano propria». *Gli autografi dei letterati italiani. Atti del Convegno internazionale di Forlì, 24-27 novembre 2008*, a cura di Guido BALDASSARRI, Matteo MOTOLESE et al., Salerno Ed., Roma, 2010, pp.93–121; *ID.*, L'opera, l'autore e la scrittura, in *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea. Atti del Convegno Internazionale Firenze, 5-10 dicembre 2004*, a

Jelen tanulmány alapvető célja az, hogy az előbbieken felvázolt kutatásokhoz csatlakozva, Petrarca és a III. század táján élt történetíró, Iustinus kapcsolatát elemezze. A munka első felében röviden összefoglalom, hogy a „humanizmus atyja” milyen véleményt formált a historiográfusról, és egy-két példával illusztrálom, hogy hogyan jelenik meg Iustinus a költő glosszáiban, illetve hogy hogyan hasznosította Petrarca a tőle nyert információkat. A tanulmány második felében pedig Petrarca mára elveszett vagy még lappangó Iustinus-kódexének a nyomába eredek és megpróbálom rekonstruálni szövegének főbb vonásait.

I. Iustinus Petrarcanál

Kétségtelen, hogy Petrarca már fiatalkorában olvasta Iustinusnak Pompeius Trogus *Historiae Philippicae* c. munkájából készített *Epitomáját*. Ezt bizonyítja az a két szerző-, illetve könyvlista, amelyet a költő az 1320–1330-as évek fordulóján jegyzett be Cassiodorus *De anima* és Szent Ágoston *De vera religione* c. művét tartalmazó kódexének utolsó fóliójára „*libri mei peculiare*” cím alatt (Paris, Bibliothèque nationale de France [= BnF], Lat. 2201, f. 58v). A listákra Léopold Delisle hívta fel először a figyelmet, aki a fiatal Petrarca könyvtárának részleges katalógusaként interpretálta őket.⁵ Később Berthold Louis Ullman értelmezése vált

cura di Donatella COPPINI, Michele FEO, Le Lettere, Firenze, 2012, voll. I–II [= *Quaderni petrarcheschi*, XV–XVI (2005–2006) és XVII–XVIII (2007–2008)], vol. I, pp.577–603; PIACENTINI, Angelo, «Se miscere cum magnis mira arte». *L'Historia Augusta*, il *De remediis* e le lettere *Senili*, *Studi petrarcheschi*, n. s., XXI (2008), pp.1–80; és BELLINI, Agnese, Le postille del Petrarca a Cassiodoro, *De anima* (Par. lat. 2201), *Studi petrarcheschi*, n. s., XXIII (2010), pp.1–43.

⁵ DELISLE, Léopold, Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale), *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 35/2 (1897), pp.393–408: pp.405–407.

általánosan elfogadottá, aki szerint Petrarca a kedvenc műveit, „ideális könyvtárának” darabjait sorolta fel a kódex utolsó lapján.⁶ Ezen interpretációk gyengéségeire nemrég Vincenzo Fera mutatott rá, aki meggyőző érveket hozott fel amellett, hogy a *libri mei peculiare*sben olyan szerzők, illetve opusok szerepelnek, amelyeket a listák papírra vetésekor Petrarca igen alaposan ismert és saját „szellemi javaként” kezelt.⁷ Különösen igaz ez a második, szűkebb jegyzékre, amely az elsőből válogat, azt „korigálja”, és Fera szerint jobban megfelel a fiatal Petrarca valós ismereteinek: szemben az első, kicsit nagyzó változattal, ebben már tényleg csak azok az auktorok vannak feltüntetve, akiknek a munkáiról a költő úgy érezhette, hogy tökéletesen birtokolja őket.⁸ Ilyen szerző Iustinus is, aki a második listán Valerius Maximusszal, Florusszal és Sallustiusszal együtt szerepel a történetírók csoportjában.⁹

A korai ismeret ellenére Petrarca viszonylag későn rögzítette véleményét Iustinusról. Az első ilyen jellegű információval a *De viris illustribus* „egyetemes” változatának 1353–1355 között írt József-életrajzában találkozhatunk;¹⁰ ezt a *Triumphus Fame* második énekének torzóban maradt változata követi, amely valószínűleg 1371 körül keletkezett;¹¹ majd Petrarca utolsó, 1373-ban papírra vetett invektívája, a *Contra*

⁶ ULLMAN, B[erthold] L[ouis], Petrarch's Favorite Books, in ID., *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1973², pp.113–133. (A tanulmány először 1923-ban jelent meg.)

⁷ FERA, Vincenzo, *I libri peculiare*s, in *Petrarca, l'umanesimo*, i. m., pp.1077–1100, a listák átírása: pp.1097–1099 (vö. tav. I. és fig. I.).

⁸ *Ibid.*, pp.1093–1095.

⁹ *Ibid.*, p.1099.

¹⁰ Az életrajz datálásáról ld. PETRARCA, *De viris illustribus. Adam–Hercules*, i. m., pp. XXXII–XXXIV.

¹¹ Ld. PETRARCA, *Trionfi*, i. m., pp.587–591.

eum qui maledixit Italie zárja a sort.¹² A két latin műben Petrarca elmarasztalja Iustinust, mert a Szentírással összevetve megbízhatatlannak bizonyul, noha egyéb kérdésekben egyáltalán nem hiteltelen történetíró.¹³ Emiatt azonban Iustinusnak nem kell túlzottan szégyenkeznie, Petrarcánál ugyanis megbízhatóság szempontjából a Biblia mindig az első helyet foglalta el, már csak azért is, mert úgy gondolta, hogy ez az egyetlen mű, amely az isteni gondviselésnek köszönhetően megmenekült a szövegromlástól.¹⁴ Az olasz

¹² A datálásról ld. PETRARCA, *Contra eum*, i. m., p.8/n.4.

¹³ *Vir. ill.*, Ioseph, 69: „*Multa quidem de hoc viro nec pauca de reliquis primoribus gentis Hebreorum Iustinus, alioquin minime vanus ystoricus, hac tamen in parte fabulosus et veris attestans falsa, conscripsit, in quibus se verioris ystorie detexit ignarus.*”; *Inv. mal.*, 232: „*Nec obiciam Augustinum, qui quarto libro Civitatis Dei, de Iustino et Trogo, quem Iustinus abbreviat, mentione oborta, »Quedam« inquit »illos fuisse mentitos alie fideiores litere ostendunt« [Aug., Civ., IV, 6].”*

¹⁴ *Rem.*, I 43, 12: „*Inter humanarum inventionum tot ruinas litere sacre stant, cum maiore hominum studio, tum vel maxime protegente sua sancta poemata, suas sanctas historias divinasque suas leges auctore illarum Deo suamque perennitatem suis inventionibus largiente; reliquarum [reliquorum ed. Carraud] nobilissime pereunt et iam magna ex parte periere.*”. A négy korai nyomtatványra támaszkodó Christophe Carraud szövegét minden esetben az alábbi kéziratok alapján ellenőriztem és szükség esetén javítottam, időnként a központozást is módosítva: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 475 (= 1660); Paris, BnF, Lat. 6496; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana [= BML], Plut. 26 sin. 8; Firenze, BML, Plut. 90 inf. 7; Firenze, BML, San Marco 340. A velencei kódexet *in situ* vizsgáltam, a többi esetben pedig az egyes könyvtárak honlapján (gallica.bnf.fr; illetve teca.bmlonline.it) elérhető digitális fotómásolatokat használtam. A szövegahagyományról és az itt felsorolt kódexekről ld. FEO, Michele, *La nota penetrata nel testo (Rem., II 78)*, in *Petrarca nel tempo*, i. m., pp. 396–405; és PERUCCHI, Giulia, *Petrarca e le arti figurative. De remediis utriusque Fortune, I 37–42*, *Le Lettere*, Firenze, 2014, pp.87–140. A gondviselés által megőrzött Biblia teóriájáról ld. FERA, Vincenzo, *La filologia del Petrarca e i fondamenti della filologia umanistica*, in AA.VV., *Il Petrarca latino e le origini dell’umanesimo. Atti del Convegno internazionale Firenze 19-22 maggio 1991*, voll. I–II [= *Quaderni petrarcheschi*, IX–X (1992–1993)],

költeményben pedig azért éri kritika az *Epitoma* szerzőjét, mert nem ás le a dolgok mélyére, csak a felszín karcolja.¹⁵ Erre azonban művének jellege predestinálja más kivonatkészítőkkal, Festusszal és Florusszal együtt. Összességében Petrarca nem vetette meg Iustinust, sőt a jelesebb szerzők közé sorolta,¹⁶ még ha nem is tartotta olyan megbízható és jó stílusú történetírónak, mint Liviust vagy Sallustiust.¹⁷ Azt mindenképpen kiérdemelte, hogy a költő név szerint hivatkozzon rá,¹⁸ ami már egyfajta elismerésnek számít, Petrarca ugyanis az egyáltalán nem becsült forrásaira a szerző személyét homályban hagyó szófordulatokkal („*quidam*”, „*ut aiunt*” stb.) szokott utalni.¹⁹

Hiányosságai ellenére Iustinus volt Petrarca egyik legfontosabb forrása, ha az Itálián kívüli területek, különösen a Közel-Kelet és a Földközi-tenger keleti medencéjének ókori történelmét akarta tanulmányozni. Valójában lényegesen többször merített tőle, mint ahányszor név szerint hivatkozik rá. Két ilyen, konkrét hivatkozás nélküli esetet szeretnék

Le Lettere, Firenze, 1996, vol. II, pp.367–391: p.386; és PETRARCA, *De viris illustribus. Adam–Hercules*, i. m., pp. LXXIII–LXXIV.

¹⁵ TF, IIa, 97–99: „Trogo che col suo stile abbraccia il mondo, / non stringe, e Iustin seco e Festo e Floro / tocca la soperficie ma no 'l fondo”.

¹⁶ Vö. BILLANOVICH, Giuseppe, Petrarca e i libri della cattedrale di Verona, in *Petrarca, Verona e l'Europa. Atti del Convegno internazionale di studi (Verona, 19–23 sett. 1991)*, a cura di Giuseppe BILLANOVICH, Giuseppe FRASSO, Antenore, Padova, 1997, pp.117–178: p.160.

¹⁷ Liviusról ld. például *Mem.*, I 18 és II 19; Sallustiusról pedig *Mem.*, I 17 és II 17, 13.

¹⁸ Ld. például *Vir. ill.*, XV (Alexander), 40 és 46; XVI (Pyrrus), 1; Ioseph, 69 és Iason, 18; *Mem.*, I 7, 1; I 24, 8 és IV 60, 3; *Fam.*, XXII 14, 8; stb.

¹⁹ Vö. VELLI, Giuseppe, Petrarca e la grande poesia latina del XII secolo, *Italia medioevale e umanistica*, XXVIII (1985), pp.295–310: pp.297–298.

kiemelni az 1354–1366 között írt *De remediis utriusque fortune* c. dialógusból;²⁰ mindkettőnek Alkibiadés a főszereplője.

A dialógus második könyvének *De quesito ex indignis laudibus pudore* c. fejezetében a Fájdalommal beszélgető Ráció megjegyzi, hogy a görög hadvezér a szépségével és az ékesszólásával fedte el a jellemhibáit:

Sunt enim qui aspectu vel eloquio vitia morum tegunt; quod de Alcibiade accepimus, de multis vidimus. (Rem., II 26 [25], 8)²¹

A mű összes kiadója és fordítója Valerius Maximus hatodik könyvének egyik passzusára és/vagy Cornelius Nepos Alkibiadés-életrajzának első caputjára hivatkozik forrásként,²² ezekben azonban nem találjuk meg a fenti információt, csak a hadvezér jó és rossz tulajdonságairól, illetve jó és

²⁰ Azért esett erre a műre a választásom, mert kritikai igényű szövege még nem áll rendelkezésünkre, a teljes művet közlő modern kiadások és fordítások ugyanis a korai nyomtatványokra támaszkodnak, és jegyzetapparátusukban olykor nincsenek, vagy pedig kisebb-nagyobb hibákkal vannak feltüntetve a források.

²¹ A kéziratok döntő többségétől eltérően Carraud a második könyv nyolcadik fejezetét kettébontja, így a könyv nála – tévesen – 131 helyett 132 fejezetből áll. A félreértések elkerülése végett a hivatkozásokban Carraud számozását követem, de szögletes zárójelben megadom a kéziratok szerinti fejezetszámot is.

²² PÉTRARQUE, *Le remèdes*, i. m., vol. II, p.472; vö. [PETRARCA, Francesco] PETRARCH'S *Remedies for Fortune Fair and Foul. A Modern English Translation of De remediis utriusque Fortune, with a Commentary*, by C[onrad] H. RAWSKI, voll. I–V, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1991, vol. IV, p.129/n.3; PETRARCA, Francesco, *I rimedi per l'una e l'altra sorte*, traduzione e note a cura di Ugo DOTTI, voll. I–IV, Nino Aragno Editore, Torino, 2013, vol. III, p.1153/n.3; [PETRARCA, Francesco] PETRARCHA Ferenc, *A jó szerencsének és a szerencsétlenségnek orvosságairól. Székely László fordítása (1760–1762)*, s. a. r., jegyz. BÍRÓ Csilla, LENGYEL Réka, MÁTÉ Ágnes, Lazi, Szeged, 2015, p.577.

balszerencséséről olvashatunk.²³ Cornelius Nepos forrásként való feltüntetése ráadásul azért is problematikus, mert Petrarca műveiben és glosszáiban semmi nyoma nincs annak, hogy ismerte volna a töredékesen fennmaradt életrajzokat.²⁴ A *De remediis* idézett passzusában megbúvó reminiscencia („*vitia morum*”) azonban kétséget sem hagy afelől, hogy Petrarca itt Iustinus *Epitomájának* ötödik könyvéből merített, ahol valóban azt olvassuk, hogy Alkibiadés jól el tudta rejteni a jellemhibáit ékesszólásának árnyékában:

Erat enim et aetatis flore et formae veneratione nec minus eloquentia etiam inter Athenienses insignis, sed in conciliandis amicitiarum studiis quam in

²³ Val. Max., VI 9, ext. 4: „*Nam Alcibiaden quasi duae fortunae partitae sunt, altera quae ei nobilitatem eximiam, abundantes divitias, formam praestantissimam, favorem civium propensum, summa imperia, praecipuas potentiae vires, flagrantissimum ingenium adsignaret, altera quae damnationem, exsilium, venditionem bonorum, inopiam, odium patriae, violentam mortem infligeret: nec aut haec aut illa universa, sed varia perplexa, freto atque aestui similia.*”; mértékadó kiadás: VALERI MAXIMI *Facta et dicta memorabilia*, edidit John BRISCOE, voll. I–II, in aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae et Lipsiae, 1998.; Nep., *Alc.*, 1: „*Alcibiades, Cliniae filius, Atheniensis. In hoc quid natura efficere possit videtur experta. Constat enim inter omnes, qui de eo memoriae prodiderunt, nihil illo fuisse excellentius vel in vitiis vel in virtutibus. Natus in amplissima civitate summo genere, omnium aetatis suae multo formosissimus; ad omnes res aptus consiliique plenus (namque imperator fuit summus et mari et terra); disertus, ut in primis dicendo valeret, quod tanta erat commendatio oris atque orationis, ut nemo ei dicendo posset resistere; dives; cum tempus posceret, laboriosus, patiens; liberalis, splendidus non minus in vita quam victu; affabilis, blandus, temporibus callidissime serviens: idem, simul ac se remiserat neque causa suberat quare animi laborem perferret, luxuriosus, dissolutus, libidinosus, intemperans reperiebatur, ut omnes admirarentur in uno homine tantam esse dissimilitudinem tamque diversam naturam.*”; mértékadó kiadás: CORNELII NEPOTIS *Vitae cum fragmentis*, edidit Peter K. MARSHALL, Teubner, Leipzig, 1977.

²⁴ Vö. NOLHAC, *Pétrarque et l’humanisme*, i. m., vol. II, pp.42–43.

retinendis vir melior, quia morum vitia sub umbra eloquentiae primo latebant. (Iust., Epit., V 2, 6–7)²⁵

Hasonló helyzettel találjuk szemben magunkat kicsit később, a *De incendio* c. fejezetben, ahol a Fájdalomnak adott válaszában a Ráció Alkibiadésszel nyitja azoknak a híres személyeknek a sorát, akik tűzben lelték halálukat:

[Dolor] *Ex incendio vix abii.* [Ratio] *An ne igitur evasisse fortune trahis ad iniuriam? Sine queri Alcibiadem, qui hostili ex incendio non evasit.* (Rem., II 55 [54], 1–2)

A modern kiadások kivétel nélkül a Petrarca által nem ismert Cornelius Neposra hivatkoznak,²⁶ annak ellenére, hogy őszerinte Alkibiadésnak sikerült kimenekülnie a rágyújtott házból, ezért ellenségei hajítódárdákkal ölték meg.²⁷ A *De remediis*ben olvasható változat valódi forrását azonban ismét Iustinusnál találjuk meg:

Caedes deinde civium ab Alcibiade auspantur, ne iterum rem publicam sub obtentu liberationis invaderet. Quem cum profectum ad Artaxerxen,

²⁵ Iustinus *Epitomájának* kritikai szövegét végig az alábbi kiadásból idézem: M. IUNIANI IUSTINI *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, post Franciscum RUEHL iterum edidit Otto SEEL, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae, 1985.

²⁶ PÉTRARQUE, *Le remèdes*, i. m., vol. II, p. 514; PETRARCH'S *Remedies*, i. m., vol. IV, p.195/n.1; PETRARCA, *I rimedi*, i. m., vol. III, p.1317/n.1; PETRARCHA, *A jó szerencsének*, i. m., p.586.

²⁷ Nep., *Alc.*, 10, 4–6: „*Missi clam vicinitati, in qua tum Alcibiades erat, dant negotium ut eum interficiant. Illi cum ferro aggredi non auferent, noctu ligna contulerunt circa casam eam, in qua quiescebat, eamque succenderunt, ut incendio conficerent, quem manu superari posse diffidebant. Ille autem ut sonitu flammae est excitatus, etsi gladius ei erat subductus, familiaris sui subalare telum eripuit. Namque erat cum eo quidam ex Arcadia hospes, qui numquam discedere voluerat. Hunc sequi se iubet et id quod in praesentia vestimentorum fuit arripit. His in ignem conectis flammae vim transiit. Quem ut barbari incendium effugisse viderunt, telis eminus missis interfecerunt caputque eius ad Pharnabazum rettulerunt*”.

Persarum regem, conperissent, citato itinere miserunt, qui eum interciperent; a quibus occupatus, cum occidi aperte non posset, vivus in cubiculo, in quo dormiebat, crematus est. (Iust., *Epit.*, V 8, 12–14)²⁸

Az *Epitoma* alapos ismeretét tanúsítják a költő glosszái is. Munka közben Petrarca nemegyszer rögzítette kódexeinek margóin, ha egy-egy személyről, eseményről vagy jelenségről Iustinus hasonlóképpen, esetleg pontosabban vagy részletesebben számolt be,²⁹ vagy ha az ő adataival ki lehetett

²⁸ Csak zárójelben jegyzem meg, hogy arra is van példa, hogy a kiadók Iustinust adják meg tévesen forrásként. A *Seniles* kilencedik könyvének első levelében Petrarca idéz egy passzust, miszerint a gallok akkor sajátították el a szőlő- és olajfatermesztést, amikor Róma már ifjú volt: *Sen.*, IX 1, 52, [PETRARCA, Francesco] PÉTRARQUE, *Lettres de la vieillesse*, édition critique d'Elvira NOTA, présentation, notices et notes de Ugo DOTTI, voll. I–V, Les Belles Lettres, Paris, 2002–2013, vol. III, p. 143: „*Certe, quod omitti non debet, galli, sicut scriptum est, usum vitis et oleae, Roma iam adolescente, didicerunt [...]*”. A vonatkozó jegyzetben (ibid., p.504/n.72) Ugo Dotti Iustinusra (*Epit.*, XLIII 4, 1) hivatkozik, és a történetíró tényleg beszámol arról, hogy a gallok görög közvetítéssel elsajátították többek között a szőlő- és olajfatermesztést is (Iust., *Epit.*, XLIII 4, 1–2), de egyáltalán nem említi, hogy ez Róma ifjúkorában történt volna. Petrarca valódi forrása ebben az esetben Macrobius volt, akitől csaknem szó szerint idézte a kérdéses passzust, ld. *Macr., Comm. in Somm. Scip.*, II 10, 8: „[...] *ecce Galli vitem vel cultum oleae Roma iam adolescente didicerunt [...]*”; mértékadó kiadás: AMBROSII THEODOSII MACROBII *Commentarium in Somnium Scipionis*, edidit Iacobus WILLIS, in aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae et Lipsiae, 1994. Silvia Rizzo egyébként sokkal megbízhatóbb *Seniles*-kiadása egyáltalán nem tünteti fel a forrást, ld. PETRARCA, Francesco, *Res seniles. Libri IX–XII*, a cura di Silvia RIZZO con la collaborazione di Monica BERTÉ, Le Lettere, Firenze, 2014, p. 48 (az ottani tagolás szerint *Sen.*, IX 1, 138).

²⁹ Ld. például Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 79 inf., f. 8v (PETRARCA, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, i. m., vol. II, p. 515, n° 240); f. 39v (ibid., vol. I, p.251, n° 177); f. 53v (ibid., vol. II, p.617, n° 611) és f. 66v (ibid., vol. II, p.654, n° 709); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2193, f. 85va (TRISTANO, *Le postille*, i. m., p. 441, n° 1051) és f. 86ra (ibid., p.442, n° 1059); Paris, BnF, 5720, f. 58ra, vö. FENZI, Enrico, *Petrarca lettore di Curzio Rufo*, in ID., *Saggi petrarcheschi*, Cadmo, Fiesole (Firenze), 2003, pp.417–445: p.425.

egészíteni az éppen olvasottakat.³⁰ Az sem került el a figyelmét, ha a történetírónál ugyanarról az eseményről más információt talált, mint az íróasztalán heverő műben.³¹ Olykor egy-egy jelenet Petrarca emlékezetében egy másik, tartalmilag hasonló vagy valamilyen más módon az olvasotthoz logikailag köthető iustinusi jelenetet idézett fel,³² máskor pedig szövegegyezésre bukkant Iustinus és az aktuálisan olvasott szerző között.³³

A Petrarca glosszái és művei közötti kapcsolat illusztrálására ismét a *De remediis*ből hoznék egy példát. A dialógus első könyvének száznegyedik fejezetében (*De inimici morte*) a Ráció a következő választ adja az ellensége halála miatt ujjongó Örömmek:

Si est hostis inglorius, de ipsius morte gaudere turpe est et dolere superfluum; sin illustris, honestus piusque est dolor, etsi non propter hominem, at propter virtutem, que in dies rariora habet hospitia. Sic Metellus Macedonicus Africani iunioris, sic Cesar Pompeii, sic Alexander Darii mortem flevit. (Rem., I 104, 10)

Cristophe Carraud szerint Petrarca a *Periochae* címen ránk maradt Livius-kivonatban olvasott a Dareioszt megsirató Nagy Sándorról (Liv., *Per.*, CXII). Ez a hivatkozás bekerült a

³⁰ Paris, BnF, Lat. 5690, f. 107rb (*Reliquiarum servator*, i. m., p.231, n° 77).

³¹ Paris, BnF, Lat. 5720, f. 30rb, vö. FENZI, *Petrarca lettore di Curzio Rufo*, i. m., p.425.

³² Oxford, Exeter College, 186, f. 12va (BERTÉ, *Petrarca lettore di Svetonio*, i. m., p.70, n° 274), vö. f. 17rb (ibid., p.95, n° 408); Paris, BnF, Lat. 5690, f. 183vb (*Reliquiarum servator*, i. m., p.287, n° 259); Paris, BnF, Lat. 5720, f. 33rb, vö. FENZI, *Petrarca lettore di Curzio Rufo*, i. m., p.425; és PIACENTINI, *Se miscere*, i. m., pp.49–50.

³³ Paris, BnF, Lat. 5720, f. 20ra, vö. FENZI, *Petrarca lettore di Curzio Rufo*, i. m., p.425.

dialógus későbbi kiadásaiba is,³⁴ de ha ellenőrizzük a kérdéses szöveghelyet, rögtön kiderül, hogy ott nem Sándorról és Dareiosról, hanem a Pompeius halála miatt szomorkodó Caesarról van szó.³⁵ A *De remediis* angolra fordító Conrad H. Rawski Curtius Rufus ötödik könyvének végéhez irányítja az olvasót,³⁶ ami valóban sokkal relevánsabb forrásnak tűnik, mindössze annyi vele a probléma, hogy Petrarcának a *Historia Alexandri Magni* tartalmazó kódexében – a hagyomány többi kéziratához hasonlóan – egy kiterjedt lakúna van az ötödik könyv végén és a hatodik könyv elején,³⁷ így ő ott nem olvashatott az ellensége halála miatt könnyeket hullató makedón uralkodóról. Szerencsére azonban ez a hiány nem maradt észrevétlen a kódexben, a másoló ugyanis a bal margón lakonikus tömörséggel jelezte, hogy a szöveg csonka: „*Deest multum*” (Paris, BnF, Lat. 5720, f. 34ra). A megjegyzés alá írt glosszájában pedig Petrarca Iustinushoz irányította magát, hogy onnan pótolja a Curtius Rufus művéből hiányzó információkat: „*Require Iustinum, XI^o, ad finem*”.³⁸ Az *Epitoma*

³⁴ PÉTRARQUE, *Les remèdes*, i. m., vol. II, p. 372; PETRARCA, *I rimedi*, i. m., vol. II, p.773/n.2; PETRARCHA, *A jó szerencsének*, i. m., p.555.

³⁵ Liv., *Per.*, CXII: „*Caesar post tertium diem insecutus, cum ei Theodotus caput Pompei et anulum obtulisset, infensus est et inlacrimavit.*”; mértékadó kiadás: T. LIVI *Ab urbe condita libri*, pars IV, *Libri XLI–XLV*, ediderunt W. WEISENBORN, M. MUELLER. *Periochae omnium librorum. Fragmenta Oxyrhynchi reperta. Iulii Obsequentis Prodigiorum liber*, edidit Otto ROSSBACH, in aedibus B. G. Teubneri, Stuttgartiae, 1981.

³⁶ PETRARCH'S *Remedies*, i. m., vol. II, p.382/n.7.

³⁷ Vö. Q. CURTI RUFII *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*, iterum recensuit Edmundus HEDICKE, editio maior, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1908, p.147, ad l. 21 (Curt., *Hist. Alex.*, V 13, 25).

³⁸ A széljegyzetek átírásához a könyvtár honlapján (gallica.bnf.fr) elérhető digitális fotómásolatot használtam; vö. BILLANOVICH, *Petrarca e i libri*, pp.159–160.

tizenegyedik könyvének végén meg is találjuk a kérdéses jelenetet:

Quae ubi Alexandro nuntiata sunt, viso corpore defuncti tam indignam illo fastigio mortem lacrimis prosecutus est corpusque regio more sepeliri et reliquias eius maiorum tumulis inferri iussit. (Iust., Epit., XI 15, 14–15)

A Par. Lat. 5720 glosszája tehát nem hagy kétséget afelől, hogy a *De remediis* idézett passzusában Petrarca Iustinustól vette a Sándorra és Dareiosra vonatkozó információját,³⁹ és így újabb igazolást nyer az is, hogy a költő kódexeinek és széljegyzeteinek vizsgálata elengedhetetlen az életmű filológiai tanulmányozásához.

II. Petrarca Iustinus-kódexe nyomában

II. 1. Lodewijk Heyligen van Beringen történeti gyűjteménye

Petrarca Iustinus-kódexe sajnos elveszett vagy legalábbis még nem került elő; ez utóbbi esetben ott lappang valahol a több mint kétszáz kézirat között, amelyek az időben és térben is igen kiterjedt szöveghagyományt alkotják.

Szerencsére azonban van támpontunk ahhoz, hogy az ismeretlen kódex szövegét legalább hozzávetőlegesen rekonstruálhassuk. Giuseppe Billanovich már az 1970-es években felhívta a figyelmet a milánói Biblioteca Ambrosiana egyik kéziratára (F 138 sup.), amelyet Petrarca barátja, az általa Socratesnek nevezett Lodewijk Heyligen van Beringen

³⁹ Ugyanez igaz a *De viris illustribus* Nagy Sándor-életrajzára is, ahogyan azt a kritikai kiadást gondozó Guido Martellotti – Pierre de Nolhac nyomán – kiválóan észrevette, ld. *Vir. ill.*, XV (Alexander), 14: „*Quod audiens Alexander et corpus invisit et tanto regi lacrimas dedit ac regiam sepulturam.*”; vö. PETRARCA, *De viris illustribus*, i. m., p.61, ad ll. 71–88; és NOLHAC, *Pétrarque et l’humanisme*, i. m., vol. II, p.97; de egyikőjük sem figyelt fel a glossza és a *De remediis* közötti kapcsolatra.

állíttatott össze magának 1335-ben.⁴⁰ A kódex egymástól elég távol álló latin történetírók vaskos gyűjteménye, amely az alábbi műveket tartalmazza: Valerius Maximus: *Facta et dicta memorabilia*, kiegészítve C. Titius Probus *De praeominibus* c. traktátusával, amelyet akkoriban Valerius tizedik könyvének hittek (ff. 1r–80r); Iustinus: *Epitoma* (ff. 82r–141v); Florus: *Epitomae* (ff. 142r–166r); Sallustius: *Bellum Iugurthinum* (ff. 166r–184v) és *Coniuratio Catilinae* (ff. 184v–193v); Rufus Festus: *Breviarium* (ff. 194r–197r); végül egy középkori krónika a császárokról Iulius Caesartól Barbarossa Frigyesig (*Liber cronicarum imperatorum Rome vel Constantinopoli regnancium...*, ff. 198r–200v).⁴¹

Billanovich több érveléssel támasztotta alá feltételezését, miszerint Lodewijk Heyligen Petrarca segítségével, sőt talán az ő könyvtárának kéziratait felhasználva állíttatta össze szokatlanul bőséges és értékes történeti gyűjteményét, de a teljes körű szövegvizsgálatot a kutató nem végezte el. A kódex Iustinus *Epitomáját* tartalmazó részének összevetése Petrarca műveivel azonban alátámaszthatja Billanovich meglátásait.

⁴⁰ BILLANOVICH, Giuseppe, Tra Italia e Fiandre nel Trecento. Francesco Petrarca e Ludovico Santo di Beringen, in ID., *Petrarca e il primo umanesimo*, i. m., pp.362–376; és ID., Petrarca e gli storici latini, *ibid.*, pp.377–458. (Az első tanulmány eredetileg 1972-ben, a másik pedig 1974-ben jelent meg.) Lodewijk Heyligenről a legfontosabb tudnivalókat összefoglalja PAJORIN, Klára, *Alcuni amici del Petrarca e il modello medievale dei loro nomi letterari antichi*, in *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 19–22 luglio 2004)*, a cura di Luisa SECCHI TARUGI, Franco Cesati, Firenze, 2006, pp.323–334: pp.324–325, további szakirodalmi hivatkozásokkal.

⁴¹ A kódex legújabb leírását Giuseppe Frassónak köszönhetjük: *Francesco Petrarca. Manoscritti e libri a stampa della Biblioteca Ambrosiana*, a cura di Marco BALLARINI, Giuseppe FRASSO, Carla Maria MONTI, Libri Scheiwiller, Milano, 2004, p.101, n° 24.

A Iustinus-hagyomány fontosabb kéziratai négy *classis*ba sorolhatók (τ , ι , π , γ),⁴² amelyek közül elsősorban kettő, az Alpokon túli (τ) és az itáliai⁴³ (ι) szövegváltozatai keverednek Socrates kódexében,⁴⁴ kiegészülve kevésbé megbízható kéziratok verzióival (ζ : *codices deteriores*) és saját olvasatokkal.⁴⁵ Hasonló eredményre jutunk a Petrarca műveiben található Iustinus-idézetek és fontosabb allúziók vizsgálatával is: a τ és ι változatok mellett saját variánsokat azonosíthatunk. Ha pedig ezeket összevetjük a milánói kódexszel, akkor a hasonlóságok és különbségek elemzésével megkísérelhetjük rekonstruálni a költő által használt kézirat szövegének főbb vonásait.⁴⁶

II. 2. Közös olvasatok

II. 2. 1. Közös τ olvasatok

A petrarcai szövegkorpusz és Socrates kódexe több esetben közös τ verziót közvetít.

⁴² Vö. M. IUNIANI *IUSTINI Epitoma*, i. m., pp. IV–X; REYNOLDS, L. D., *Justinus, in Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. by L. D. REYNOLDS, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp.197–199; PETOLETTI, Marco, *La storia del testo di Giustino: punti di arrivo, prospettive di ricerca*, in *Studi sull'Epitome di Giustino. I. Dagli Assiri a Filippo II di Macedonia*, a cura di Cinzia BEARZOT, Franca LANDUCCI, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp.3–25.

⁴³ A kiadók által használt *Italica* megnevezés megtévesztő, egyrészt mert a *classis*ba nem csak itáliai eredetű kéziratok tartoznak, másrészt mert a π és γ *classis*okat ugyanilyen joggal nevezhetnénk itáliainak, ugyanis az előbbi részben, az utóbbi pedig teljes egészében az Alpoktól délre keletkezett kéziratokat tartalmaz; ld. REYNOLDS, *Justinus*, i. m.; és PETOLETTI, *La storia*, i. m., pp.13–16.

⁴⁴ Vö. BILLANOVICH, *Petrarca e gli storici latini*, i. m., pp.396–398.

⁴⁵ „Saját olvasatnak” azokat a szövegváltozatokat nevezem, amelyeket a Teubner-kiadás jegyzetapparátusa nem regisztrál, de természetesen nem kizárt, hogy a teljes hagyomány több kódexe is tartalmazza őket.

⁴⁶ A milánói kódexet *in situ* vizsgáltam.

1) A *De viris illustribus* 1353–1356 közé datálható⁴⁷ kibővített változatának *Ninus*-életrajzában Petrarca megemlíti, hogy az asszír uralkodó trónra lépése előtt kevés volt a háború, azokat pedig messzi vidékeken és nem hatalomvágyból vívták:

Rara quidem ante huius etatem regis [scil. Nini] bella, eaque non finitima sed longinqua, neque tam imperii appetitu, quam vel defensionis necessitate vel glorie studio gesta noscuntur. (Vir. ill., Ninus, 15)

A költő forrása Iustinus első könyve, ahol Ninusszal Vezosis egyiptomi és Tanaus szkíta uralkodó van szembeállítva, akik távolra vezetett hadjárataikban csupán népüknek akartak dicsőséget szerezni, legalábbis az F 138 sup. szövegével megegyező τ olvasat szerint:

Fuere quidem temporibus antiquiores Visores [Vezosis ed., Vizores VQR (τ)] Egypti [Aegyptius ed., Aegypti GQR (τ)] et Scythie rex Tanaus, quorum alter in Pontum, alter usque Egyptum excessit. Sed longinqua, non finitima bella gerebant nec imperium sibi, sed populis suis gloriam quaerebant contentique [sic; contentique ed.] victoria imperio abstinebant. (f. 82rb, Iust., Epit., I 1, 6–7)⁴⁸

Az τ *classis* kódexeinek szövegéből azonban a „*gloriam*” szó hiányzik és a szórend is eltérő („*gerebant bella contentique victoria non imperium sibi sed populis suis quaerebant*”): e verzió szerint a két uralkodó nem „dicsőséget”,

⁴⁷ A datálásról ld. FERA, Vincenzo, *I fragmenta de viris illustribus* di Francesco Petrarca, in *Caro Vito. Essays in Memory of Vittore Branca*, ed. by Jill KRAYE, Laura LEPSCHY, in collaboration with Nicola JONES. = *The Italianist*, 27 (2007), special supplement 2, pp.101–132: pp.103–107; és PETRARCA, *De viris illustribus. Adam–Hercules*, i. m., pp. XXI–XLVIII.

⁴⁸ A kritikai kiadásban használt kódexeket jelölő rövidítések feloldásához ld. M. IUNIANI IUSTINI *Epitoma*, i. m., p.XVII.

hanem „birodalmat” akart szerezni a népének, ami nem magyarázná meg a Petrarca által hangsúlyozott ellentétet.

2) Ugyanazon mű Semiramis-életrajzában Petrarca harminckét évben határozza meg az asszír királynő uralkodásának időtartamát:

Semiramis vero, cum post mortem viri annos duos et triginta regnasset, a filio est interfecta [...]. (Vir. ill., Semiramis, 15)

Ez eltér az ι szövegváltozatban szereplő negyvenkét évtől, de megegyezik a τ *classis* és az F 138 sup. olvasatával:

Ad postremum cum concubitu filii petisset, ab eodem interfecta est, duos et XXX [duos et XL ι] annos post Ninum regno potita. (f. 82va, Iust., Epit., I 2, 10)⁴⁹

3) Az 1354 és 1366 között írt *De remediis utriusque fortune* első könyvének hatvannyolcadik fejezetében (*De opima dote*) az Örömmel dialógust folytató Ráció a spártai törvényhozó, Lykurgos rendelkezését dicséri, amely előírta, hogy a hajadonok hozomány nélkül menjenek férjhez:

Unde dos ingreditur, inde libertas egreditur, quod bene providerat Ligurgus [Lycurgus ed. Carraud], cuius lege cautum fuit ut indotate nubarent, et adiecta ratio »ut uxores eligerentur, non pecunie, severiusque [securiusque ed. Carraud] matrimonia sua viri coererent, cum nullis frenis dotis tenerentur«. (Rem., I 68, 6)

⁴⁹ Petrarca negyvenkét évet olvashatott Orosiusnál is (*Hist.*, I 4, 4); mértékadó kiadás: PAULI OROSII *Historiarum adversum paganos libri VII*, ex recognitione Caroli ZANGEMEISTER, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1889; és ugyancsak negyvenkét évet találhatott Eusebius–Hieronymus *Chronicon*­jában (a. Abr. 10 és 52); mértékadó kiadás: *Eusebius Werke*, Bd. VII, *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, hrsg. Rudolf HELM, Teil I. *Text*, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1913.

Petrarca itt Iustinus harmadik könyvét idézi a Lodewijk Heyligen kódexével azonos τ szövegváltozat szerint:

Virgines sine dote nubere iussit [scil. Ligurgus], ut uxores eligerentur [legerentur ι], non pecunie, severiusque matrimonia sua viri cohercerent, cum nullis frenis dotis tenerentur. (f. 89rb, Iust., Epit., III 3, 8)

4) *Contra eum qui maledixit Italie* című invektíváját Petrarca az Avignon és Franciaország előnyeit dicsérő, Rómát és Itáliát becsmérő Jean de Hesdin párizsi magister ellen írta 1373-ban. Vitapartnere művének egy pontján Iustinust idézve megemlítette a fegyvereikkel több provinciát legázoló, rettegett gallokat.⁵⁰ Válaszában a költő ugyanazt a történetíró citálva emlékeztet a fosztogató gallok végtelen sorsára:

Reliqui [scil. Galli], fugientes et incommodis multis afflicti atque attriti et preventi ab hostibus, periere, »ut nemo ex tanto exercitu, qui paulo ante fiducia virium etiam deos contemnebat, vel ad memoriam tante cladis superesset«. Testem ab adversario citatum in iudicium adduco Iustinum ipsum, cuius hic est quarti et vigesimi libri finis” (Inv. mal., 238)

A Petrarca által felhozott iustinusi passzusban (XXIV 8, 16) egyetlen apró eltérés van az ι szöveghagyomány és a τ *classist* követő F 138 sup. olvasata között: előbbiben „*velut ad memoriam*”, utóbbiban (f. 121rb) a fent is látott „*vel ad memoriam*” szerepel.

⁵⁰ *Magister Iohannes de Hisdinio in Franciscum Petrarcham*, 79–80, BERTÉ, Monica, *Jean de Hesdin e Francesco Petrarca*, Centro interdipartimentale di studi umanistici, Messina, 2004, pp. 146–148: „Unum tamen pro multis sufficiat et, ut brevius fiat, advertat Pompei Trogi breviatorem Iustinum, libro XIII sic dicentem: »[...] Hortante deinde successu, divisis agminibus alii Greciam, alii Macedoniam omnia ferro prosternentes petivere, tantusque terror gallici nominis erat, ut etiam reges non lacessiti ultro pacem ingenti pecunia mercarentur« [Iust., Epit., XXIV 4, 6–7].”

II. 2. 2. *Közös ι olvasatok*

Néhány további esetben mind Socrates kódexe, mind Petrarca az ι hagyományhoz igazodik.

1) A *De viris illustribus* 1341–1343 között írt Pyrrhos-életrajzában Petrarca felidézi az épeirosi király Spárta elleni háborúját:

Pyrrus Epyro ac Macedonia non contentus, sed Grecie Asieque inhians et querendis, ut dixi, quam servandis regnis fortunatior aptiorque, Lacedemonas invadit, bellicosissimam secundum Romanos gentem. Ubi ingenti non mulierum minus quam virorum impetu exceptus, non damnosius quam pudendius vincitur [...]. (Vir. ill., XVI /Pyrrus/, 29–30)

A passzus mondatszerkezetileg picit közelebb áll az eredeti Iustinus-szöveg ι olvasatához – amelyet az F 138 sup. kódex is követ –, mint a τ változathoz:

Primum illi bellum adversus Sparthanos fuit; ubi [ubi om. τ, ed.] maiore mulierum quam virorum virtute exceptus et Ptolomeum filium et exercitus partem robustissimam amisit [...]. (f. 122ra; Iust., Epit., XXV 4, 6)

Megjegyzendő ugyanakkor, hogy az „ubi” szerepeltetését a forrástól független szintaktikai igények is indokolhatják.

2) Az 1343–1345 között papírra vetett *Rerum memorandarum libri* első könyvének hetedik fejezetét Petrarca a tudomány szeretetéről és a filozófiában való jártasságról is híres thébai hadvezérnek, Epameinondasnak szenteli:

Sed ne ab hac illustrium commemoratione rerum alienigene se se fortassis exclusos putent, Epaminondas thebanus, quem apud prestantissimos auctores vel primum vel inter primos Grecie duces semper invenio, cuique »literarum studium ac philosophie doctrina tanta inerat, ut mirabile videretur« sicut Iustinus historicus ait, »unde tam insignia militie scientia homini inter literas nato«, is, inquam, cum quo Thebanorum omnis gloria, ut aiunt, et orta simul et extincta est, suavitate musica gemino labori debitum otium exornans, preclare quidem, ut est apud Ciceronem, »Grecis fidibus cecinisse dicitur« [vö. Cic., Tusc., I 2, 4]. (Mem., I 7, 1)

Információi jelentős részét Iustinus hatodik könyvének egy olyan passzusára alapozza, amely a τ *classis* kézírataiból hiányzik, de Socrates kódexében a lakúnát az ι szövegváltozattal pótolták:

Iam litterarum studium, iam philosophie doctrina tanta, ut mirabile videretur [Iam ~ videretur om. τ], unde tam insignis milicie scientia homini inter litteras nato. (f. 94vb, Iust., Epit., VI 8, 9)⁵¹

3) A *De viris illustribus* bővebb változatának körülbelül 1355-re datálható⁵² Iasón-életrajzában a költő kiter Media és Armenia alapítására, előbbit Iasón mostohafiának, Medusnak, utóbbit az argonauták egyikének, Armeniusnak tulajdonítva:

Post quem [scil. Iasonem] privignus eius Medus, quem coniunx Medea ex Egeo Atheniensium rege susceperat, et Armenius thesalus, Iasonis comitum unus, per vestigia ducis magnas quoque res in Asia gessere, adeo ut alter urbem conderet, de nomine matris ac proprio Mediam vocans, unde Medorum regnum sub quo tam diu postmodum Oriens fuit, alter Armenie suum nomen imponeret, regno, ut aiunt, omnium post Parthiam longe lateque maximo. (Vir. ill., Iason, 26)

Forrása mindkét esetben Iustinus negyvenkettedik könyve (*Epit.*, XLII 2, 10; 2, 12 és 3, 6), ahol Iasón

⁵¹ Petrarca két apró változtatást eszközölt az idézett mondaton: a „iam”-ot „ac”-ra cserélte és beszúrt egy igei állítmányt („inerat”); ezeket azonban nem szükséges kódexének saját olvasataira visszavezetnünk, inkább azzal indokolható, hogy a hosszú mondatot szintaktikailag gördülékenyebbé akarta tenni.

⁵² Vö. MALTA, Caterina, La vita di Giasone del Petrarca, in *Petrarca e il mondo greco*, vol. I, *Atti del Convegno internazionale di studi Reggio Calabria 26–30 novembre 2001*, a cura di Michele FEO, Vincenzo FERA et al. [= *Quaderni petrarcheschi*, XII–XIII (2002–2003)], Le Lettere, Firenze, 2007, pp.155–185: pp.168–169; és PETRARCA, *De viris illustribus. Adam–Hercules*, i. m., pp.XXXIV–XXXV.

mostohafiának nevét a τ hagyomány „Medius”, az ι pedig az F 138 sup. és Petrarca által is követett „Medus” alakban hozza:

Post mortem Iasonis Medus [Medius τ] emulus virtutis eius in honorem matris Mediam urbem condidit regnumque ex nomine suo Medorum constituit, sub cuius maiestate Orientis postea imperium fuit. (f. 138va; Iust., *Epit.*, XLII 3, 6)⁵³

II. 2. 3. *Közös saját olvasatok*

Még jelentősebbek azok a passzusok, ahol Socrates kódexe és Petrarca művei közös saját, vagyis az *Epitoma* kritikai kiadásában nem regisztrált olvasatot közölnek.

1) A számos gyermekét elvesztő idősebb Stefano Colonnához címzett vigasztaló levelében (*Fam.*, VIII 1) Petrarca megemlíti két keleti uralkodót, akiknek hihetetlenül sok utódjuk volt: a perzsa III. Artaxerxest – akit azonban nem nevez néven – és az arab Herotimust. Ehhez két Iustinus-passzusra támaszkodik, a tizedik könyv elejére és a harminckilencedik könyv végére. A levél 1348-ra datálható eredeti, γ változatában Petrarca egyértelmű Iustinus-allúziója nem mutat semmi különlegességet a történetíró kritikai szövegéhez képest:

Invenimus qui centum quindecim filios habuerit; Herotimus quidam rex Arabum, mirum dictu, septingentos habuisse traditur; se ipsum habere paucis contigit. (*Fam.*, VIII 1γ, 19)

⁵³ Megjegyzendő ugyanakkor, hogy kicsit feljebb, Iust., *Epit.*, XLII 2, 12-ben Socrates kódexe a mostohafiú nevét a τ változat szerinti alakban közli: „*Quem cum magnis rebus gestis incolumem reduxisset, rursum a Pelie filii Thessalia magna vi pulsus cum ingenti multitudine, que ad famam virtutis eius omnibus gentibus cotidie confluebat, comite Medea uxore, quam repudiatam miseracione exilii rursum receperat, et Medio [Medo ι, ed.], privigno ab Egeo, rege Atheniensium, genito, Cholchos repetivit socerumque eciam regno pulsum restituit.*” (f. 138rb–va).

Mind a perzsa uralkodó gyermekeinek számát, mind az arab király nevét a szokványos alakban közli, valószínűleg úgy, ahogy forrásában akkor olvashatta:

Artaxerxi, regi Persarum, ex paelicibus centum quindecim filii fuere [...]. (Iust., Epit., X 1, 1)

[...] quorum [scil. Arabum] rex Herotimus [Hierotimus] i fiducia septingentorum filiorum, quos ex paelicibus susceperat, divisis exercitibus nunc Aegyptum, nunc Syriam infestabat [...]. (Iust., Epit., XXXIX 5, 6)

Az 1356-os átdolgozott (β) és az azt követő végleges (α) változatban viszont a száztizenötös számot „centum et quindecim” alakban közli, az arab uralkodó nevének elejéről pedig le hagyja a „H” betűt:

Invenimus qui centum et quindecim filios habuerit; Erotimus quidam rex Arabum, mirum dictu, septingentos habuisse traditur [...]. (Fam., VIII 1βα, 19)

Ez tökéletesen megfelel az F 138 sup. kódex saját olvasatainak:

Artaxerxi, regi Persarum, ex pelicibus centum et XV filii fuere [...]. (f. 99ra)

[...] quorum rex Erotimus fiducia DCC filiorum, quos ex pelicibus susceperat, divisis exercitibus nunc Egyptum, nunc Syriam infestabat [...]. (f. 136rb)

2) A *De viris illustribus* Semiramis-életrajzában a királynő fiának nevét a mű kéziratai eredetileg *Nina* alakban közlik, amit a kiadást gondozó Caterina Malta a kritikai Iustinus-szöveg szerinti *Niniára* emendált:

Filium se regis Niniam [emend. Malta, *Ninam* Pi, *Ninam* corr. in *Ninum* Vc] (*id enim erat puero nomen*) *simulat* [scil. *Semiramis*] [...]. (*Vir. ill.*, *Semiramis*, 3)⁵⁴

A korrekció szükségességét azonban megkérdőjelezi, hogy Socrates kódexében a forrásként szolgáló Iustinus-passzusokban szintén a *Nina* névalak olvasható:

Hoc [scil. *Zoroastren*] *occiso et ipse* [scil. *Ninus*] *decessit, relicto adhuc impubere filio Nina* [*Ninia* ed.] *et uxore Semirame* [*Samiramide* ed.].⁵⁵ (f. 82rb, *Iust.*, *Epit.*, I 1, 10)

Filius eius Nina [*Ninias* ed.] *contentus elaborato a parentibus imperio belli studia deposuit et, veluti sexum cum matre mutasset, raro a viris visus in feminarum turba consenuit.* (f. 82va, *Iust.*, *Epit.*, I 2, 11)

3) Ugyanazon mű 1356 körül írt Nagy Sándor-életrajza szerint a király meggyilkolásában kulcsszerepet játszott egy orvos, aki rávette őt, hogy ne hagyja ott a lakomát, melynek során az összeesküvők végül megmérgezték:

His tandem curisque omnibus aliis depositis, intermissum morem renovans profusissimum convivium celebravit [scil. *Alexander*], *in quo cum perdius ac pernox insanisset, abeuntem unus ex medicis nova, credo, aliqua voluptate detinuit. Ibi porrecto a suis periit veneno.* (*Vir. ill.*, XV /*Alexander*/, 33)

A kritikai szöveget gondozó Guido Martellotti azzal magyarázta a forrásokból hiányzó orvos szerepeltetését, hogy Petrarca saját Iustinus-kódexében „*medicus Thessalust*” olvasott

⁵⁴ PETRARCA, *De viris illustribus. Adam–Hercules*, i. m., p. 28 és ad loc.; Pi = Paris, BnF, Lat. 6069 I; Vc = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1986.

⁵⁵ A „*Semirame*” alakot Petrarca más források alapján sokkal könnyebben javíthatta, mint a jóval kevésbé ismert fiú nevét.

„*Medius Thessalus*” helyett.⁵⁶ Pontosan ezt találjuk Lodewijk Heyligen kéziratában:

Reversus igitur Babiloniam multis diebus ocio datis intermissum olim convivium sollempniter instituit; totusque in leticiam effusus cum diei noctem perovigilem iunxisset, recedentem iam e convivio medicus Thessalus [Medius Thessalus ed.] instaurata commessatione et ipsum et sodales eius invitat. Accepto poculo media pocione repente velud telo confixus ingemuit elatusque convivio semianimis tanto dolore cruciatus est, ut ferrum in remedia posceret tactumque hominum velud vulnera inolesceret. (f. 105ra, Iust., Epit., XII 13, 6–9)⁵⁷

Nem sokkal alább Petrarca Antipatert nevezi meg a gyilkosság értelmi szerzőjeként:

Harum sane »auctor insidiarum fuit Antipater«, ut Iustinus ait, neque alii dissentiunt. (Vir. ill., XV /Alexander/, 40)

Forrásaként nyíltan Iustinust nevezi meg, de megfigyelhetjük, hogy a kritikai szövegtől picit eltérő, ugyanakkor az F 138 sup. kódexével teljesen azonos szórenddel idézi a történetírót:

Auctor insidiarum fuit Antipater [Antipater fuit ed.] [...]. (f. 105ra, Iust., Epit., XII 14, 1)

4) Az eddigieknél némileg csekélyebb jelentősége van annak, hogy az 1350-es években Petrarca több írásában is *Thamiris* néven emlegeti a Kyros perzsa királyt megölő szkíta uralkodónót és *Orithiaként* az amazonok királynőjét, amelyek

⁵⁶ PETRARCA, *De viris illustribus*, i. m., p.66, ad loc.

⁵⁷ Ugyanezzel magyarázható Petrarca művében néhány paragrafussal később a „*medici consilio*” kitétel; *Vir. ill.*, XV (Alexander), 41: „*His obsessus curis et urgente metu et amicorum memoria et recenti exemplo prefectorum a rege crudeliter peremptorum nichil melius de se sperans, preveniendum ratus antequam preveniretur, per Cassandrum filium Philippumque et Iollam fratres suos, propinare potum regi solitos et medici consilio dirigendos, cibo vinoque obrutum et ob id etiam fraudis improvidum circumvenit [scil. Antipater].*”

megegyeznek az F 138 sup. által közölt névalakokkal.⁵⁸ Az *Epitoma* kritikai szövegében *Tamyris*, illetve *Orithyia* olvasható, de mint látjuk, a különbség nem nagy és a szöveghagyomány

⁵⁸ *Fam.*, XVII 3, 40 (az eredeti változatot 1353-ra datálják): „*Et ut virilem pudorem femineae virtutis exprobratio pregravaret, meminisse iubebam gloriosi facinoris, quando Thamiris Scythiae regina, que ab illo formidato rege Persarum Ciro magnis percussa vulneribus, ceso per insidias exercitu et unico filio interfecto, non tamen muliebri consternatione delecta est, sed pari arte regem aggressa victorem, virtutem comitante fortuna, regem ipsum cum ducentis Persarum milibus in eternum memorabili ultione mactavit.*”; *Fam.*, XXI 8, 13 (1358): „*Fuit apud Scythas Thamiris tanti animi regina ut formidatum illum famosumque regem Asiae Cirum cum ducentis milibus Persarum uno prelio trucidaret [...];* vö. *Iust., Epit.*, I 8, 2 és 9–11 (F 138 sup., f. 83va–b): „*Erat eo tempore regina Scytharum nomine Thamiris [*Tamyris* ed.], que non muliebriter adventu hostium [*adventu hostium* add. m. s.] territa, cum prohibere eos transitu Araxis fluminis posset, transire permisit, et sibi faciliorem pugnam intra regni sui terminos rata et hostibus obiectu fluminis fugam difficiliorem. [...] Amisso tanto exercitu et, quod gravius dolendum, unico filio Thamiris orbitatis dolore non in lacrimas effudit, sed in ulcionis solacia intendit hostesque recenti victoria exultantes pari insidiarum fraude circumvenit; quippe simulata diffidentia propter vulnus acceptum refugiens Cyrum ad angustias usque perduxit. Ibi compositis in montibus insidiis ·CC^{ta} milia Persarum cum ipso rege trucidavit.*”; *Vir. ill., Hercules*, 11 és 13 (1355–1356 k.): „*Idem Amazonum regna penetravit [scil. Hercules], ubi ea tempestate quattuor sorores erant, Anthiope, Orithia, Menalippe et Ypolite. [...] Illuc Hercules, Theseo comitante, delecta classe proficiscitur et, Orithia externis tum forte bellis implicita, Anthiopem, que domi sola remanserat, incautam improvisus aggreditur.*”; *Fam.*, XXI 8, 8 (1358): „*Orithia, Amazonum regina, ut reliquas sileam, tanta belli scientia et virtute traditur fuisse, ut inter duodecim famosissimos labores, quos Herculi illi invicto Eurysteus Graeciae rex iniunxit, ceu rem impossibilem afferri sibi regine huius arma deposceret.*”, vö. *Iust., Epit.*, II 4, 17–20 (F 138 sup., f. 85va): „*In huius [scil. Martesiae reginae] locum filia eius Orithia [*Orithyia* ed., lev. var. τ π ι] regno succedit, cui preter singularem belli scientiam eximia servate in omne aevum virginittatis admiratio fuit. Huius virtute tantum additum glorie et fame Amazonum est, ut Herculi rex, cui XX^{cim} [*duodecim* ed.] stipendia debebat, quasi impossibile imperaverit, ut arma regine Amazonum sibi offerret. Eo igitur profectus longis novem navibus comitante principum Graeciae iuventute inopinantes aggreditur. Due tum sorores Amazonum regna tractabant, Antiopa et Orithia; sed Orithia foris bellum gerebat.*” Ld. még Petrarca vonatkozó glosszáját a Virgilio Ambrosianóban: PETRARCA, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, i. m., vol. II, p.654, n° 709.

egyéb kéziratok is egymástól kisebb mértékben eltérő variációkat mutatnak.

5) Az első változatban 1367-ben papírra vetett és legkésőbb 1371 elején befejezett⁵⁹ *De sui ipsius et multorum ignorantia* c. vitairatának elején (I 5–8) Petrarca feladatául tűzi ki, hogy úgy feleljen meg a korábban barátainak hitt irigykedők rágalmainra, hogy a barátság ne sérüljön, vagyis két, szorosan összefüggő dolog közül az egyiket kell elpusztítania a másik épségének megőrzésével. A probléma nehézségét érzékeltetendő, a perzsa trónt bitorló mágusok ellen összeesküvő személyek példáját hozza fel, akik közül az egyik magához szorítva egy mágust arra biztatta társait, hogy inkább mindkettejüket öljék meg egyetlen döféssel, semhogy a bitorló megmeneküljön. A Petrarca forrásául szolgáló *Epitoma* kritikai szövege szerint az összeesküvők vezére *Hostanes* volt, az önfeláldozásra kész hős pedig *Gobryas*.⁶⁰ A költő azonban torzult formában közli a neveket:

Nec id, puto, excidit, ut die illo quo Persarum regnum Hortanis viri prudentis ingenio et septem virorum fortium virtute servili tyrannide liberatum est, Gophirus, unus ex coniuratis, fusco in loco tyrannorum alterum amplexus, sotios ut vel per suum corpus illum feriant hortatur, ne parcendo sibi ille forsitan evaderet. [...] Nitar tamen, ut sicut tunc Gophiro incolumi hostis occubuit, sic confutata nunc et perempta acri invidia, dulcis amicitia salva sit [...]. (Ign., I 7–8)

Ugyanezeket a hibás névváltozatokat hozzák az F 138 sup. vonatkozó passzusai:

⁵⁹ Vö. PETRARCA, *De sui ipsius*, i. m., pp.107–108.

⁶⁰ Az esetet szintén közlő Valerius Maximus (III 2, ext. 2) Dareiosnak tulajdonítja a hőstettet és nem említi Hostanes szerepét.

Que res [scil. fraus magorum] suspecta primo Hortani [Hostani ed.], viro nobili et in coniecturis [coniectura ed.] sagacissimo, fuit. (f. 84ra, Iust., Epit., I 9, 14)

Ipsi [scil. magi] tamen corripiuntur a pluribus, quorum alterum Gophirus [Gobryas ed.] medium amplexus, cunctantibus sociis, ne ipsum pro mago [magno corr. in mago in textu] transfoderent, quia res obscuro loco gerebatur, vel per suum corpus adici [adigi ed.] mago ferrum iussit. Fortuna tamen ita regente illo incolumi magus interficitur. (f. 84ra, Iust., Epit., I 9, 22–23).

Összegezve az eddigieket, megállapíthatjuk, hogy a közös olvasatok egy része pusztán ortográfiai téren, a szórendben, illetve kisebb nyelvtani elemek, például kötőszavak megválasztásában mutatkozó egyezés, amelyekből nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket. Más esetekben azonban az egyezés sokkal nagyobb jelentőséggel bír, például amikor az adott szöveghagyomány lakúnáját mind Petrarca, mind a milánói kódex a másik hagyomány segítségével orvosolja, vagy amikor a petrarcai mű tartalmilag is attól az olvasattól függ, amit Socrates kódexe kínál. Döntő fontosságúnak azokat a szöveghelyeket érzem, ahol markánsabb közös „hibával” állunk szemben: amikor a *De viris* Nagy Sándor-életrajzában Petrarca egy orvosról beszél, mert saját Iustinus-kódexében „*medicus Thessalus*”-t olvasott „*Medius Thessalus*” helyett, vagy amikor a *De ignorantia* elején torzult formában közli Hostanes és Gobryas nevét, pont úgy, ahogy a milánói kéziratban is találjuk.

II. 3. Eltérő olvasatok

II. 3. 1. ι vs. egyéb szabályos olvasatok

Néhány esetben azonban Petrarca citátumai vagy allúziói eltérnek Socrates kódexének szövegétől. Ezek egyik csoportja az, amikor a költő ι variánsaival szemben a kézirat más szabályos – elsősorban τ – olvasatokat közöl.

1) A *Rerum memorandarum libri* első könyvében Petrarca a samosi Demaratust nevezi meg Pythagoras apjaként:

In Greciam transfretanti primus Pithagoras occurrit, philosophus et philosophici nominis inventor. Hic Sami Demarato patre genitus locuplete negotiatore, longe locupletior ipse negotiator mox futurus. (Mem., I 24, 1)

A passzus picit közelebb áll az *Epitoma* τ szövegváltozatához, mint az F 138 sup. τ variánsához:

Hic Sami Demarato [de Marato?], locuplete negotiatore, natus [patre natus τ] magnisque sapientie incrementis formatus Egyptum primo, mox Babiloniam ad perdiscendos syderum motus originemque mundi spectandam profectus summam scienciam consecutus erat. (f. 115rb, Iust., Epit., XX 4, 3)

A „*patre*” szó beszúrása azonban nem feltétlenül vezet vissza minket Petrarca kódexéhez: nem kizárt, hogy a költő saját kiegészítéséről van szó, amellyel a nem túl közismert személyt kívánta egyértelműen azonosíthatóvá tenni.

2) Ugyanezen mű harmadik könyvében Petrarca felidézi Lykurgos törvényét, amely az arany és ezüst használata helyett kötelező cserkereskedelmet írt elő:

Ex legibus autem quas civibus suis sanxit [scil. Ligurgus] hec memoratu digna narrantur. »Auri et argenti usum velut« cunctorum criminum radicem extirpavit, in pecunie locum rerum compensationem statuens. (Mem., III 69, 4)

A rövid idézet részben saját olvasatot prezentál („*et argenti*”), részben ismét az τ, és nem a milánói kódex τ szövegváltozatához igazodik:

Auri argentiq[ue] usum ut [velut τ] omnium scelerum materiam sustulit. (f. 89ra, Iust., Epit., III 2, 12)

3) A *De viris illustribus* Nagy Sándor-életrajzában, miután felidézte Dareios utolsó szavait, Petrarca megjegyzi, hogy a haldokló perzsa király kezét nyújtott az őt megtaláló makedón katonának:

His dictis porrectaque dextera exanimatus est [scil. Darius]. (*Vir. ill.*, XV /Alexander/, 14)

Korábban láttuk, hogy szerzőnk e jelenetnél nem támaszkodhatott Curtius Rufus beszámolójára, mert a *Historia Alexandri Magni* szövegahagyományának többi kéziratához hasonlóan az ő kódexe (Paris, BnF, Lat. 5720) is hiányos volt az ötödik könyv végén és a hatodik könyv elején. Helyette a iustinusi *Epitomából* merített, megfogalmazása pedig inkább az ι, semmint a milánói kódex és a τ *classis* kevésbé megbízható kéziratának szövegvariánsához látszik igazodni:

In quam rem unicum pignus fidei regie, dexteram se ferendam Alexandro dare. Post hec porrexit manum expiravitque [expiravit<que> ed., porrexit manum expiravit τ <que> ζ, porrecta manu expiravit π ι, porrexit manum et expiravit ζ]. (F 138 sup., f. 102rb; Iust., *Epit.*, XI 15, 13)

Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a fent idézett petrarcai mondat csak az ablativus absolutus alkalmazása miatt hasonlít az ι variánsra. Nem zárható ki, hogy az imitációiban is eredetiségének megőrzésére törekvő költő saját Iustinus-kódexének olvasatától függetlenül alkalmazta ezt a szerkezetet („*porrectaque dextera*”), amelyet könnyebben és gördülékenyebben tudott kapcsolni a közvetlenül előtte álló ablativus absolutushoz („*His dictis*”). A reminiscencia megőrzésének szándékával párhuzamos függetlenségi törekvést jelzi ugyanis az „*expiravit*” ige lecserélése „*exanimatus est*”-re, amellyel azonban a τ variáns bajosan lett volna alkalmazható, még ha Petrarca kódexében

az is szerepelt volna. A *'His dictis porrexit manum/dexteram et exanimatus est'*, vagy a *'His dictis porrexit manum/dexteram exanimatusque est'* jellegű szerkezetek Petrarca érzékeny füle számára rosszul csengtek volna a szóvégi és szókezdő hangok azonossága miatt, amit érett munkáiban módszeresen igyekezett kerülni.⁶¹ Ennek tükrében a petrarcai mondat és az ι variáns szerkezeti hasonlósága a forrásként használt kézírattól független, véletlen egybeesés is lehet.

4) Egyértelmű azonban a helyzet az 1361-re datált *Fam.*, XXII 14 esetében, ahol Petrarca kétségkívül az ι változatot követi a milánói kódex (f. 95ra) τ olvasatával szemben:

[...] [*fama*] *virtutem sequitur, ignaviam fugit. Hinc effectum, quod Iustinus ait, ut »inter vitia [otia τ, ed.] Grecorum sordidum et obscurum antea, Macedonum nomen emergeret«* [Iust., Epit., VI 9, 6] [...]. (*Fam.*, XXII 14, 7–8)

5) Jean de Hesdin ellen írt invektívájában Petrarca azért is kifigurázza vitapartnerét, mert az a Rhône vidékét és különösen Marseille-t dicséri, és Iustinust idézve beszámol a kikötőváros alapításáról, noha Petrarca korábban nem Marseille-t, hanem Avignont kritizálta. Szerinte a párizsi magister az epizód felidézésével maga alatt vágja a fát, mert megfeledkezik arról, hogy Iustinus barbár és vad népként jellemezte a gallokat, akiket a Marseille-t alapító görögök szelídítettek meg, megismertetve velük a műveltebb életformát:

⁶¹ Vö. RIZZO, Silvia, *Il latino del Petrarca nelle Familiari*, in *The Uses of Greek and Latin. Historical Essays*, ed. by A. C. DIONISOTTI, Anthony GRAFTON, Jill KRAYE, The Warburg Institute, University of London, London, 1988, pp.41–56: pp.43–44.

Sed quo, queso, vir hic prudens, quo progreditur? Ut inter barbaros suos scire aliquid videatur, nichil ad rem pertinentem illius urbis originem interserit, que narratio, ut plerunque ignorantibus evenit, contra ipsum vertitur. Nam et »feras Gallorum gentes« et gallicam continet feritatem et postremo sic Massilienses adventu suo gallicam mansuefecisse barbariem, »ut non Grecia in Galliam emigrasse«, ipsius historici verbis utor, »sed Gallia in Greciam translata videretur«. (Inv. mal., 245–246)

Petrarca Iustinus két, egymáshoz közeli passzusát idézi (*Epit.*, XLIII 3, 4 és 4, 1–2). Az elsőben a kritikai forrásszöveghez és Socrates kódexéhez (f. 139vb) képest is felcseréli a szórendet, „*feras Gallorum gentes*”-t írva „*feras gentes Gallorum*” helyett. Mivel Hesdin a szabályos szórenddel idézte a passzust,⁶² Petrarca nem őt követi, a változtatásra inkább az készíthette, hogy el akarta kerülni a „*Gallorum*” és a „*gallicam*” szavak túlzott közelségét, függetlenül attól, hogy saját Iustinus-kódexében milyen szöveggel találkozott. Mindez persze nem zárja ki teljesen, hogy már abban is a felcserélt szórend szerepelt, de a Iustinus-szöveg hagyomány egységessége e ponton ezt nem valószínűsíti. A második idézetben Petrarca a közös τ olvasatot követi, míg az F 138 sup.-ban a π *classisra* jellemző hibát találjuk:

Ab hiis [scil. Grecis] igitur Galli et usum vite cultoris [cultioris ed.] deposita ac mansuefacta barbaria et agrorum cultus et urbes menibus cingere didicerunt. Tunc et legibus, non armis vivere, tunc et vitem putare, tunc olivam serere consueverunt [consueverunt ed.], adeoque magnus et

⁶² Magister Iohannes de Hisdinio in Franciscum Petrarcham, 73, BERTÉ, Jean de Hesdin, i. m., p.144: „*Quid etiam Rodanum et loca confinia sic sine ratione vituperat [scil. Petrarca]? Recordetur Iustinum libro XLIII referentem quod »tempore Tarquini regis ex Asia Focensium iuventus et in ultimos Gallie sinus navibus profecta Marsiliam inter Ligures et feras gentes Gallorum condidit; namque Focenses exiguitate ac macie terre coacti, studiosius mare quam terras exercendo, in ultimam Oceani oram procedere ausi in sinum gallicum ostio Rodani amnis devenere, cuius loci amenitate capti reversi domum referentes que viderant, plures sollicitaverunt« [vö. Iust., Epit., XLIII 3, 4–7], quos secum adducentes Marsiliam fundaverunt.”*

*hominibus et rebus impositus est nitor, ut non Greciam [Graecia τ ι, ed.]
in Galliam emigrasse, sed Gallia in Graeciam translata videretur. (f.
140ra, Iust., Epit., XLIII 4, 1–2)*

Az elírás azonban eredetileg a τ és az ι *classis* egy-egy kódexében is szerepelt, ahol utólag lett javítva, így nem zárhatjuk ki azonnal azt a lehetőséget, hogy a Petrarca által használt kéziratban is benne volt, a mondatban szereplő nominativus cum infinitívót ugyanis különösebb erőfeszítés nélkül, *ope ingenii* is helyreállíthatta, anélkül, hogy más kódexek szövegéhez kellett volna fordulnia.

II. 3. 2. Szabályos vs. saját olvasatok

Az eltérések egy másik csoportjában vagy Petrarca, vagy a milánói kódex szövege hoz saját, a másik pedig szabályos olvasatot.

1) Az 1351-ben Andrea Dandolo velencei dózséhez írt *Fam.*, XI 8-ben Petrarca arra buzdítja a városállam vezetőjét, hogy kössön békét Genovával. A harminckettedik paragrafusban a költő megjegyzi, hogy még Spárta sem akarta teljesen elpusztítani a peloponnésosi háborúban legyőzött Athént. Az itt alkalmazott Iustinus-reminiscencia az ι *classis* variánsának hatását tükrözi:

[...] *illud scio quod in emulatione olim pari sed conditione longe impari, dum evertendi infestissimam Athenarum urbem Lacedemoniis oblata esset occasio, nec de potentia iam sed de sola voluntate superasset questio, e duobus Grece luminibus eruturos se alterum negaverunt [...]. (Fam., XI 8, 32)*

Az F 138 sup. vonatkozó szöveghelye azonban részben τ, részben egyéni olvasatot közvetít:

Cum multi delendum Atheniensium nomen urbemque incendio consumendam censerent, negarunt [τ, ed., negaverunt ι] se Spartani ex

duobus oculis Graecie [Graecie add. m. s.] unum eruturos [ex duobus Graeciae oculis alterum eruturos ed.] [...]. (f. 92va, Iust., Epit., V 8, 4)

2) A *De viris illustribus* Nagy Sándor-életrajzában Petrarca Iustinusra támaszkodva megemlíti, hogy a makedón uralkodó harc nélkül hódította meg Egyiptomot és Kilikiát:

Tirum interea omnium Syrie ac Phenicis urbem nobilissimam aggressus, seu per prodicionem seu per vim, utrunque enim traditur, eodemque fortune impetu sine bello Egyptum Ciliciamque subegit [scil. Alexander]. (Vir. ill., XV /Alexander/, 5)

Socrates kódexe azonban hibás alakban közli az utóbbi földrajzi nevet és más saját olvasatokat is prezentál:

Amota igitur imbelli etate ex Carthagine et accersitis [Karthaginem et arcessitis ed.] mox auxiliis non magno post tempore per prodicionem capiuntur [scil. Tyrii]. Interea [Inde Rhodum ed.] Alexander Egyptum Sicilamque [Ciliciamque τ, ed., Ciliciam ι] sine certamine recepit. (f. 101rb, Iust., Epit., XI 10, 14–11, 1)

A kérdéses terület neve azonban különösebb probléma nélkül emendálható – a milánói kódexben egy pont az „S” alatt jelzi is a hibát –, valószínűleg Petrarcának sem kellett hozzá külső segítség; ráadásul az a tény, hogy a meghódított államok között nem említi Rhodost, arra utal, hogy az ő kéziratából is hiányzott a sziget neve. Ha ez az észrevétel igaz, akkor az eltérő olvasat ellenére ez a passzus inkább összeköti Petrarca szövegét Socrates kódexével, semmint elválasztja tőle.

3) Az 1350-es évek első felére datálható *Collatio inter Scipionem Alexandrum Hanibalem et Pyrrum* című rövid

értekezésében⁶³ Petrarca szó szerint idézi Iustinus szavait, aki szerint Nagy Sándor minden hadi vállalkozását sikerrel fejezte be. Majd azonnal relativizálja is a történetíró állítását, hozzáfűzve, hogy a makedón uralkodó sosem küzdött meg katonailag igazán erős népekkel:

Scio quibus verbis Iustinus historicus de Alexandro loquens utatur: »Cum nullo«, inquit, »unquam hostium congressus est quem non vicerit, nullam urbem obsedit quam non expugnaverit, nullam gentem adiit quam non calcaverit«. Sit ita. At nunquam ille Germanos aut Theutones, fortissimos bello viros et Macedonie proximos, nunquam Dacas indomitos, nunquam Gallos, aut Britones viderat, nunquam peragravit victor Hispanias, nunquam potentissimam bellicosissimamque urbem Carthaginem, aut ullos Africe populos, nunquam »imperiiis gravidam«, ut ait Virgilius, »bellisque frementem Italiam« [vö. Verg., Aen., IV, 229–230], postremo nunquam Romanos et vere martium populum temptaverit. (Coll. Scip., 15)

A citátumban Petrarca apró inverziót követ el a kritikai Iustinus-kiadás és Socrates kódexének szövegéhez képest: „cum nullo unquam hostium”-ot ír „cum nullo hostium unquam” (f. 105va, Iust., Epit., XII 16, 11) helyett. A mű kidolgozatlansága, az idézetek pontatlansága – a kiválóan ismert és szeretett Vergiliust sem idézi precízen!⁶⁴ – azonban arra enged következtetni, hogy a *Collatiót* Petrarca egyfajta vázlatnak szánta egy nagyobb műhöz, és a későbbiekben nem fordított rá különösebb gondot.⁶⁵ Az itt feldobott témát azonban újra elővette a *De viris* Nagy Sándor-életrajzában, ahol újabb forrásokat bevonva, de hasonló logikával cáfolta

⁶³ A datálásról ld. FENZI, Enrico, Scipione e la *Collatio ducum*: dal confronto con Annibale a quello con Alessandro Magno, in ID., *Saggi*, i. m., pp.365–416: pp.395–416.

⁶⁴ Vö. Verg., *Aen.*, IV, 229–230: „[...] gravidam imperiis belloque frementem / Italiam [...]”; mértékadó kiadás: P. VERGILI MARONIS *Opera*, recognovit R. A. B. MYNORS, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1972².

⁶⁵ Vö. FENZI, Scipione e la *Collatio ducum*, i. m., pp.395–396.

meg az akkor már tökéletesen idézett Iustinus-passzust.⁶⁶ Ezért hajlok arra, hogy a *Collatió*ban olvasható szörendcserét ne Petrarca kódexének, hanem a szerző pontatlanságának tulajdonítsam.

4) A *De viris* Iason-életrajzában ugyancsak egyéni olvasatban idézi Petrarca az *Epitoma* szövegét:

Quantus sane vir ad ortus solis habitus sit, inde colligitur quod Iustinus ait »Iasoni totum ferme Orientem ut conditori divinos honores et templa constituisse, que Parmenon dux Alexandri Magni multo post tempore dirui iussit, ne cuiusquam nomen in Oriente venerabilius quam Alexandri esset«. (*Vir. ill.*, Iason, 18)

Ezzel szemben a milánói kódex semmilyen rendhagyó variánst nem közöl:

„Itaque Iasoni totus ferme Oriens ut conditori divinos honores templaque constituit, que Parmenion, dux Alexandri Magni, post multos annos dirui iussit, ne cuiusquam nomen in Oriente venerabilius quam Alexandri esset. (f. 138va, *Iust., Epit.*, XLII 3, 5)

Bár az első két saját szövegváltozatot még könnyen a Petrarca által használt Iustinus-kódex számlájára írhatnánk, a harmadik már túl nagy eltérést mutat ahhoz, hogy egyszerű másolói hibaként tekintsünk rá. Ugyanakkor az elsővel kapcsolatban is meg kell jegyezni, hogy Petrarca eleve megváltoztatta az eredeti mondatrész szintaxisát, egy accusativus cum infinitívós szerkezettel alárendelt mellékmondattá téve az eredeti főmondatot, amihez képest a „*templaque*” „*et templa*”-ra cserélése kisebb léptékű módosítás. Nagy Sándor hadvezérének neve pedig Petrarca más műveiben, így az 1352-re datálható *Fam.*, XII 2-ben és a

⁶⁶ *Vir. ill.*, XV (Alexander), 46: „»Cum nullo hostium« inquit Iustinus »unquam congressus est quem non vicerit, nullam urbem obsedit quam non expugnaverit, nullam gentem adiit quam non calcaverit.«”

Iasonéval szinte egy időben, 1356 körül papírra vetett Alexandros-életrajzban is a megszokott *Parmenion* alakban szerepel, még hozzá olyan epizódok kapcsán, amelyekhez az egyik fő forrása Iustinus volt.⁶⁷ Ennek alapján valószínű, hogy a fent idézett passzus „*Permenon*” variánsában az „i” hiányát a *De viris* közvetítő kéziratok hibájaként könyvelhetjük el. Vagyis könnyen lehet, hogy ebben az esetben is inkább Petrarcanak vagy műve kézirat hagyományának, és nem az általa használt Iustinus-kódexnek köszönhetjük az eltérő olvasatokat.

II. 3. 3. *Eltérő saját olvasatok*

Végül meg kell említenem az egyetlen általam fellelt petrarcai szöveghelyet, amelyben mind a költő, mind Socrates kódexe különbözik a kritikai Iustinus-kiadás vonatkozó passzusától, és egymásétól is eltérő olvasatokat kínálnak. A *De viris* Nagy Sándor-életrajza elején Petrarca megemlíti, hogy az ifjú király először „*Adastrus*” mezején győzte le a perzsákat, meghódítva ezzel Ázsia nagy részét:

⁶⁷ *Fam.*, XII 2, 17: „*Alexander Macedo, licet impetuosissimus adolescens, eximia tamen fiducia contempsit accusatorem et felix fuit eventus ut debuit. Morbo siquidem quem patiebatur accomodum farmacum accepturo supervenerunt a Parmenione litere quibus admonebatur Philippum medicum, Darii muneribus expugnatum, necem eius hosti promississe; itaque cavendas insidias et mortiferam potionem. Has ille perlectas occuluit dissimulansque subticuit, donec, ingresso ad se medico, et oblatum poculum exhaustit et tum demum coniectis in illum oculis accusationem sibi suam obtulit: sero quidem inutiliterque si vera esset, sed quoniam falsa erat, efficaciter et tempestive.*”; vö. *Iust., Epit.*, XI 8, 5–8; *Vir. ill.*, XV (Alexander), 24: „*Quarum [scil. coniurationum] fuit illa gravissima, quod clarissimos Macedonum, Philotam fortissimum adolescentem et patrem eius Parmenionem rebus gestis insignem senem, incertum veris an falsis criminibus circumventos oppresserat [...]*”; vö. *Iust., Epit.*, XII 5, 1–4.

Darium Persarum regem cum sexcentis milibus armatorum, minima suorum et pene nulla iactura in campis quos Adastros vocant ita stravit ut eius fama victoriae sibi partem magnam Asiae subderet. (Vir. ill., XV /Alexander/, 2)

Socrates kódexében és a kritikai kiadásban a csatahely neve ettől picit eltérő alakban olvasható, de az egész iustinusi szöveggyománnyal változatos e tekintetben:

Prima igitur congressio in campis Adrastis [Adrasteis ἰ ed., Adrestis τ, Adrasteis π] fuit. (f. 100va, Iust., Epit., XI 6, 10)

Bár nem zárhatjuk ki, hogy már Petrarca Iustinus-kódexe szerint is „*in campis Adastris*” zajlott Sándor első ütközete a perzsákkal, és ezt a névalakot helyezte ő tárgyesetbe az életrajzban, de azt is szem előtt kell tartanunk, hogy egyszerű betűcseréről lévén szó, az átmenet „*Adrastis*” és „*Adastris*”, illetve „*Adrastos*” és „*Adastros*” között igen könnyű, a szöveggyománnyozódás bármely pontján megtörténhetett. Hogy a betűcserét Petrarca Iustinus-kódexének, a *De viris* autográf kéziratának, vagy az arról másolóknak tulajdonítsuk-e, nehezen megválaszolható kérdés marad.

Összegezve, az eltérések többsége kisebb jelentőségű, az ortográfiában, a szórendben, a kötőszavak megválasztásában jelentkező vagy pedig a petrarcai szöveg szintaktikai igényeivel is magyarázható differencia. De vannak olyan esetek is, például a *Fam.*, XI 8 vagy a *Fam.*, XXII 14 idézett passzusa, amikor Petrarca kétségkívül a milánói kódex szövegétől eltérő kéziratához fordult.

II. 4. Konklúzió

Milyen következtetéseket vonhatunk le az összehasonlított szöveghelyekből? Először is, bizonyos, hogy élete során Petrarca legalább két, de akár több Iustinus-

kódexet is használt. Másodszor, az is kétségtelen, hogy kéziratok közül az egyik, amelyhez ifjúkorától kezdve utolsó éveig bezárólag gyakran fordult, szoros rokonságban állt barátja, Lodewijk Heyligen van Beringen kódexének Iustinus *Epitomáját* tartalmazó részével. Ez pedig megerősíteni látszik Billanovich hipotézisét, miszerint az F 138 sup. szövegeinek háttérében legalább részben a fiatal Petrarca kódexei állhatnak. Így, amennyiben Petrarca Iustinus-kódexe nem veszett el, hanem ott lapul valahol a szöveghagyomány ma ismert több mint kétszáz kézírata között, akkor a keresést le lehet szűkíteni a milánói kódexszel rokon kéziratok körére.

Ennél többet nehéz teljes bizonyossággal állítani, de egy óvatos hipotézist még megfogalmazhatunk. Ha összegyűjtjük azokat a passzusokat, amelyekben Petrarca nem a milánói kódexben is szereplő olvasatokat követte, és az ezektől való eltéréseit másképp nem nagyon magyarázhatjuk, mint hogy másik szöveghagyományhoz tartozó kéziratot használt vagy annak a szövegére emlékezett, az alábbi helyeket kapjuk: *Mem.*, III 69, 4; *Fam.*, VIII 1γ, 19; *Fam.*, XI 8, 32 és *Fam.*, XXII 14, 8. Az első két esetben ugyan a petrarcai szöveg és az F 138 sup. közötti differencia nem tűnt túl jelentősnek, de a teljesség kedvéért ezeket sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Vizsgáljuk meg az egyes írások keletkezésének időpontját!

A *Rerum memorandarum librin* Petrarca 1343 és 1345 között, bő másfél éven át dolgozott. Vaucluse-ben látott munkához, valószínűleg 1343 júniusának elején, majd Itáliában lelkesen folytatta az írást, ám 1345 februárja után, amikor távozott Parmából, többé nem foglalkozott aktívan történeti munkájával. A kritikai kiadást gondozó Giuseppe Billanovich alapos és meggyőző rekonstrukciója alapján tudjuk, hogy csak a mű első részével készült el Provence-ban,

a második könyv harminchetedik fejezetét már Itáliában írta, miután 1343 szeptemberének közepe táján VI. Kelemen pápa és Giovanni Colonna bíboros megbízásából Nápolyba indult. A harmadik és a negyedik könyvben így már nélkülöznie kellett azokat a forrásokat, amelyek Vaucluse-ben és Avignonban rendelkezésére álltak, így több esetben csak az emlékezetére hagyatkozhatott, vagy pedig aktuális itáliai tartózkodási helyén kellett más kéziratpéldányokat fellelnie. Bár Iustinusra bőségesen támaszkodik műve második felében is,⁶⁸ nem kizárt, hogy a könnyen beszerezhető *Epitomát* nem vitte magával Provence-ból, hanem egy másik kódexet használt az itáliai munkafázisban, ami megmagyarázhatja, miért tért el a harmadik könyv hatvankilencedik fejezetében a milánói kézirat által is közvetített szövegtől, amelyet az első könyv hetedik caputjában még gond nélkül követett.

A *Fam.*, XI 8 eredeti változatát Petrarca Padovából datálta 1351. március 18-án.⁶⁹ Ekkor már több éve Itáliában tartózkodott. 1347 őszén távozott Provence-ból: novemberben kezdte meg útját Róma felé, de aztán eredeti céljától eltérve, Genovából a Pó-síkság városai felé fordult, és a következő évek nagy részét ott töltötte.⁷⁰ Vaucluse-ből természetesen ezúttal sem vihette magával kiterjedt könyvtára minden kötetét, így 1347 vége és 1351 nyara között a rendszeresen

⁶⁸ Vö. PETRARCA, *Rerum memorandarum libri*, i. m., pp. LXXXII–CXXIV; Iustinus kapcsán különösen p. CXXI, n. 1, ahol azonban Billanovich olyan passzust idéz (*Iust., Epit.*, V 9, 1–2), amelyben a szövegahagyomány nem kínál eltérő olvasatokat.

⁶⁹ A „*Patavi, XV Kal. aprilis*” dátumot több kézirat is tartalmazza, és az egyikben az 1351-es évszám is olvasható (PETRARCA, *Le Familiari*, i. m., vol. II, p. 348, ad loc.), melynek hitelességét megerősíti, hogy a dózse 1351. május 22-én válaszolt Petrarcának, ld. *Lettere a Petrarca*, traduzione e note a cura di Ugo DOTTI, Aragno, Torino, 2012, pp.636–643.

⁷⁰ Vö. DOTTI, Ugo, *Vita di Petrarca*, Laterza, Roma-Bari, 2004³, pp.187–236.

forgatott kéziratától eltérő példányokat is használnia kellett. Nem kizárt, hogy átmenetileg meg kellett válnia kedvelt Iustinus-kötetétől is. Ezt a hipotézist támasztja alá ugyanis az idősebb Stefano Colonnához írt *Fam.*, VIII 1. Láttuk, hogy az 1348-as eredeti szövegváltozatban (γ), amelyet Petrarca átmeneti itáliai tartózkodása alatt vetett papírra, a Iustinus-allúzió nem követi pontosan az F 138 sup. szövegét. Az 1356-os átdolgozott verzió (β) azonban közös saját olvasatokat mutat a milánói kódexszel. 1356-ban a költő már végleg áttelepült Vaucluse-ból Itáliába és huzamosabb ideig Milánóban rendezkedett be (1353–1361). A végleges költözéskor pedig minden bizonnyal teljes könyvtárát magával vitte, így a Socrates kódexével rokon Iustinusát is, amelyet korábbi itáliai látogatása alatt (1347–1351) valószínűleg nélkülözött.

Ha hihetünk a Pierre Bersuire-hez címzett *Fam.*, XXII 14 keltezésének („*III Kal. Martias, ex itinere*”), Petrarca eredetileg 1361. február 27-én tett pontot episztolája végére, amelyet útközben vetett papírra, párizsi küldetéséről Milánóba visszatérve.⁷¹ Az eredeti változat ugyan nem maradt ránk, de rendelkezésünkre áll egy kézirat, amelyet részben Gasparo Scuro de' Broaspini állíthatott össze Petrarca felügyelete alatt 1364–1365 között, és amely a végleges (α) verziót megelőző, átmeneti állapotot tükrözi (β^1).⁷² Az α

⁷¹ Vö. még *Fam.*, XXII 13, 10 (Pierre Bersuire-hez, 1361. szept. 6.): „*Sed postquam inde atque ex illa regia urbe discessi, per Alpes et glaciem hieme horrida de te tuisque de rebus sepe mecum feruide cogitans, dictavi tibi per hospitem thalamos inamernos atque incommodos epystolam longam valde, quam idcirco non misi quia fidelis nuntii copia non fuit.*”

⁷² Vö. PETRARCA, *Le Familiari*, i. m., vol. I, pp. XVII és XLVI–XLVII; BILLANOVICH, Giuseppe, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1947, pp.23–24; és ANTOGNINI, Roberta, *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca*, LED, Milano, 2008, p.39; a kódex

változat elkészítése során Petrarca több ponton kisebb-nagyobb mértékben átdolgozta a Broaspini-féle kézirat β^1 szövegét, de a nyolcadik paragrafus Iustinus-idézete mindkét variánsban azonos. Bár száz százalékos bizonyossággal nem jelenthetjük ki, de talán joggal feltételezhetjük, hogy az eredeti (γ) levél is így idézte a történetírót. Ha pedig az valóban útközben lett papírra vetve, a szerző kénytelen lehetett emlékezetből vagy egy éppen a kezébe akadó kódex alapján dolgozni, ami ismét magyarázatot adhat arra, hogy miért tért el az F 138 sup. által közvetített variánstól.

Ha a fenti rekonstrukció nem áll túl messze a valóságtól, akkor levonhatjuk azt az óvatos következtetést, hogy Petrarca leggyakrabban a milánói kézirattal rokon Iustinus-kódexét használta, és általában csak akkor tért el tőle, ha utazásai miatt az nem volt éppen a keze ügyében.

PÉTER ERTL
Petrarca e Giustino
– Riassunto –

Il presente contributo si prefigge lo scopo di analizzare il rapporto di Francesco Petrarca con Giustino, epitomatore delle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo. Nella prima parte dello scritto, dopo una presentazione delle prove che attestano la conoscenza precoce dell'*Epitoma* da parte di Petrarca, si offre una breve rassegna di quei passi in cui il poeta esprimeva la

datálásáról FEO, Michele, *Fili petrarcheschi*, *Rinascimento*, ser. II, 19 (1979), pp.3–89: pp.63–64. Giuseppe Billanovich később kétségbe vonta, hogy a kódex kérdéses részében Broaspini saját kézírását olvashatnánk, ld. BILLANOVICH, Giuseppe, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*, vol. I, *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*, parte I, Antenore, Padova, 1981, pp.271–272.

sua opinione sullo storiografo. Si cerca inoltre di illustrare come usava Petrarca l'opera di Giustino, tramite tre esempi presi dal *De remediis utriusque fortune*, e, prendendo in considerazione anche una postilla del poeta vergata nel codice Parigino Latino 5720, si correggono alcuni riferimenti erronei che si incontrano nelle edizioni moderne del dialogo. Nella seconda parte del contributo vengono confrontati i passi giustinei presenti nelle opere petrarchesche con il testo dell'*Epitoma* tramandato dal manoscritto F 138 sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano, una raccolta di storici commissionata nel 1335 da Lodewijk Heyligen van Beringen (Ludovico Santo di Beringen), il caro Socrate del poeta. Si giunge alla conclusione che il Giustino di Petrarca oggi perduto o ancora non identificato, al quale egli ricorreva spesso dagli anni giovanili fino all'ultimo periodo di vita, fu in stretta connessione testuale con il codice milanese.

MADARÁSZ IMRE

**Savonarola és Giordano Bruno:
összehasonlító mártírológia reneszánsz kontextusban**

Hasonlóságok és ellentétek: kapcsolatok

1498. május 23-án Firenzében, a reneszánsz „fővárosában”, a Piazza della Signorián felakasztották és elégették Girolamo Savonarola barátot, Itália legjelesebb hitszónokát. 1600. február 17-én Rómában, az Örök Városban, a Campo de' Fiorin elevenen megégették Giordano Brunót, a legnagyobb olasz filozófust. Két hírhedt máglya, melynek fénye tragikus ellentétben áll a reneszánsz fénykor tündöklésével. Rajtuk két, életében is lángoló, szenvedélyes egyéniség, korszakos jelentőségű hírességek, mégis magányos nagyságok, akik két, különösen rossz emlékű pápa, VI. Sándor és VIII. Kelemen akaratából jutottak a tűzbe, noha mindketten egyházi emberek voltak, a domonkos rendből emelkedtek föl a rendkívüliségbe, az eretneküldöző szerzetesrend tagjaiból váltak maguk is üldözött eretnekekké. A szó mesterei voltak, mégis – vagy inkább épp ezért – kimondott és leírt szavaikért kellett bűnhődniük. A zsarnokság bírálóiként lettek annak áldozatai. Íme, a talán legfontosabb hasonlóságok, két, sok szempontból oly különböző, sőt merőben ellentétes személyiség között.

Különbségeik és ellentéteik nem kevésbé érdekesek. Az ellentmondások éppúgy kapcsolatteremtők lehetnek, mint az egyezések és a rokonságok. Savonarola maga is gyűjtött máglyákat, igaz, nem embereknek, de emberi, humanus, humanista műveknek, műalkotásoknak is, míg Bruno gyertyaként, fáklyaként, meteorként önmagát égetve világított. A Savonarola testét elemésztő tűz a reneszánsz delelőjén lobbant fel, a Brunót meggyilkoló annak alkonyán,

búcsúfényeként, egy sötét korszak előtt. Savonarola az egyszerű, tanulatlan népnek prédikált, Bruno a művelt elitnek írta dialógusait. Savonarola vallásos hite a keresztény közösséget az evangéliumi ősforráshoz próbálta visszavezetni, Bruno racionalista bölcselete a laikus jövővel kezdett párbeszédet. Savonarolában a reformáció, Brunóban a felvilágosodás úttörőjét, előfutárát, előfényét vélik felfedezni. A dominikánus csuhájához a végsőig ragaszkodó Savonarola hívei rehabilitációja után kanonizációjában, boldoggá, s majdan talán szentté avatásában reménykednek, Brunót vértanúsága „laikus szentté” tette, aki azonban – a mártírhalála négyszázadik évfordulóján kifejezett egyházi önkritika, „pápai mea culpa” ellenére is – megmaradt „főeretneknek” (eresiarca) és „totális eretneknek”(eretico totale).¹

Ez a tanulmány két vértanú és két vértanúság jelentésének és jelentőségének, jelkép-értékének és - értelmezésének összehasonlítására vállalkozik. Ennyiben páros portré, nem kettős életrajz és nem tér ki a Savonarola-életmű teológiai, illetve a Bruno-oeuvre filozófiai elemzésére sem. A két máglya, tragikusan bár, de kegyetlenül tiszta fényvel világítja meg az európai, a nyugati kultúra néhány alapvető jellegzetességét és kérdését, értékét és dilemmáját. Az eretnekséget akkor istentelen erkölcsi bűnnek hitték, ma az igazság bátor keresésének látjuk. Pietro Pomponazzi humanista filozófus szerint „a filozófiában eretneknek kell

¹ Lócsei, *Szent lesz Savonarola?*, Magyar Nemzet, 1997. március 22. Luigi Accattoli su Poupard, *Sì, con Giordano Bruno la Chiesa sbagliò*. „Il suo pensiero era anticristiano, ma il rogo non è conforme al Vangelo”, *Corriere della Sera*, 2000. február 4. Accattoli, *Giordano Bruno, ecco il mea culpa del Papa*. „Un triste episodio della storia cristiana che provoca profondo rammarico”, *Corriere della Sera*, 2000. február 18. Guido Zingari, *Il pensiero in fumo. Giordano Bruno e Pasolini: gli eretici totali*, Costa & Nolan, Ancona-Milano, 1999.

lennie annak, aki meg akarja találni az igazságot”.² Meglehet, nemcsak a bölcséletben van így, hanem minden téren, a vallástól a tudományig. Eretnekek azok az emberek voltak, akik „mertek a maguk értelmére támaszkodni”, a felvilágosodás kanti alapigazsága szerint, „mertek tudni”, és – mivel „az ész bajjal jár” – merték vállalni önállóságuk („önfejűségük”), autonóm egyéniségük, tudásuk következményeit. Sorsuk örökérvényűségét bizonyítja, hogy ma is időszerű, tanulságos gondolatokat és érzelmeket ébreszt.

Két szerzetes, két domonkos: eretneküldöző rend tagjaiból eretnekek

Az Itáliában máglyára küldött két leghíresebb mártír élettörténetében van egy olyan szembeszökő közös vonás, mely nehezen magyarázható paradoxonnak, az embersorsokat meghatározó történelem kegyetlen iróniájának avagy a históriát irányító sorsszerűség titokzatos „cselének”, netán egyszerűen a véletlen irracionális szeszélyének tűnhet, de mindenképpen feladja a leckét a kutatóknak. Mindkét eretnek a domonkos rendnek a szerzetese volt – Girolamo Savonarola „de jure” mindvégig, Giordano Bruno „de facto” egy ideig –, amely éppen az eretnekség elleni erőszakos harccal, a Szent Inkvizíció máglyáival kormozta-szennyezte be nevét, kompromittálta a devóciójával és teológiai-filozófiai teljesítményeivel (csúcspontjukon Aquinói Szent Tamás gondolatrendszerével) kivívott dicsőségét.³

² *Dizionario di Filosofia*, Rizzoli, Milano, 1979, p.353.

³ Havas Károly, *Az inkvizíció története*, Pegazus, Budapest, é. n. [1927], pp.433–479. Kulcsár Zsuzsa, *Inkvizíció és boszorkányperek*, Kossuth, Budapest, 1961, pp.24–48. I. R. Grigulevics, *Az inkvizíció története*, Kossuth, Budapest, 1972, pp.15–18. Timár László, *A rettegések évszázadai*, Galilei Társaság, Budapest, é. n., pp.73–95. Rino Camilleri, *Storia dell’Inquisizione*, Newton, Roma, 1997, pp.18–31. Andrea Del Col, *L’Inquisizione in Italia*, Oscar Mondadori, Milano,

S itt nem lehet említés nélkül hagyni egy harmadik nagy embert, akinek sorsa nem sokkal kevésbé tragikusan alakult (huszonnyolc esztendőn át börtönben sínylődött): Tommaso Campanellát, aki a „Summa”-jával, szisztémájával „contra Gentiles” küzdő Aquinói iránti tisztelete jeléül vette föl eredeti keresztnevei (Giovan Domenico) helyett a Tamást (Tommaso), aki maga is írt „lutheránusok, kálvinisták és más eretnekek ellen” s aki szintén „Isten kutyái” (Domini canes⁴) közül kiszakadva és kivettetve, eretnekek kikiáltva osztozott az üldözöttek, a kopófalka által hajszolt „vadak” balsorsában.⁵ Az ellentmondás magyarázata a zsarnokság természetében keresendő. Az elnyomó rendszerek a gondolatszabadság ellen intézményesen harcolnak, küzdelmükben szükségük van egy szakgárdára, melynek a „gondolatbűnököt” meg kell ismernie ahhoz, hogy felismerhesse azokat, ily módon tehát maga is mindig ki van téve a szabadság mindennél erősebb csábításának. A tizenötödik-tizenhatodik században az írásos-könyves kultúrának ha monopóliuma már nem is, hegemóniája, és főleg a fölötte való ellenőrzés hatalma, továbbra is az egyház kezében volt. A mindegyre gyarapodó művelt világiak is féltek tiltott – a tridenti zsinat után hivatalosan, tételesen is betiltott, a *Tiltott Könyvek Indexére* (*Index Librorum Prohibitorum*) tett⁶ – olvasmányokkal, bűnös

2006, pp.81–87. Michael Baigent – Richard Leigh, *Az inkvizíció*, General Press, Budapest, é. n. [2007], pp.32–61.

⁴ Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1987, p.282. Umberto Eco, *A rózsza neve*, Európa, Budapest, 1988, p.444.

⁵ Germana Ernst, *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma–Bari, 2002, pp.3–98. Madarász Imre, *Campanella: a homályból a fény felé*, in Madarász Imre, *Kultusz, vita, feledés. Olasz irodalom- és kultúrtörténeti tanulmányok*, Hungarovox, Budapest, 2008, pp.11–34.

⁶ Müller Lajos S. J., *A Római Index. Nevezetesebb tiltott könyvek jegyzéke*, A „Magyar Kultúra” kiadása, Budapest, 1932.

tanok elsajátításával eretnekhírbe keveredni. A tévtanokat tilos volt befogadni: nemcsak megfogadni-elfogadni, de még megismerni, meghallgatni, elolvasni is – súlyos büntetések, vagyon-, szabadság-, fejesztés, avagy kínhalál-büntetés terhe mellett. Nem úgy a Szent Domonkos rendje, a Prédikátorok Rendje (Ordo Praedicatorum, OP) s az általa működtetett Szent Hivatal felszentelt hivatalnokainak. Számukra az eretnekellenességnek szentelt harcban többnyire engedélyezett, gyakran ajánlott, olykor kötelező volt a pogányok, hitetlenek, tévhitűek, eretnekek tévtan-könyveit, „lélekölő betűit”, akár a katonáknak az ellenség fegyverzetét, tanulmányozni. Néhányan iszonyodva, mások kíváncsian tekintettek bele az örvénybe, mely épp legkiválóbbjaikat ragadta magával mind a szó mesterei, mind a gondolatok vigyázói közül: azokat, akik megértették az antikvitás szellemi fenségét, rokonszenveztek az üldözött szekták rajongásával és fogékonyak voltak a tudomány új eredményeire.

A (hit)szónoklat akkor szárnyal legszebben és legmagasabbra, amikor a legszabadabb, s a szellem embere számára nincs lebíráthatlanabb szenvedély a tudásvágynál. Hát ezért kerültek ki épp a „dömések” regimentjéből a legnagyobb, a „leghírhedettebb”, a „legveszedelmesebb” eretnekek. Meg azért is, mert náluk jobban, mélyebben senki sem láthatott bele azon galádságokba, álszent és szentségtelen hivatali titkokba, melyekkel Krisztus egyházát elárulták, alapítójához és hivatásához hűtlenek és méltatlanok lettek az új farizeusok, Kajafás és Annás kései utódai. Nincsen veszélyesebb ellenfél a kiábrándult rajongónál, a megvilágosodott félrevezetettnél, a bűnbánó bűnrészesnél. Büntetése nem csupán „árulása”, „hitehagyottsága” megtorlása volt: Kazinczyval szólva, „példa kelle, hogy rettegjen az ország” s a világ, leginkább pedig minden

potenciális követő, hogy mindenki lássa és okuljon, mi jár az átállónak, a belülről támadt másként-gondolkodónak. Summa summarum: domonkosból eretnekké lenni az elképzelhető legbátrabb és legveszélyesebb zászlócsereinek, táborváltásnak, átlényegülésnek számított, illetőleg minősült attól függően, mennyire volt önkéntes választás és tudatos döntés eredménye. Savonarola eretnekké nyilvánítása a kor és a bírák normái szerint is önkényes, alaptalan stigmatizáció, hazug vád, hamis ítélet volt – Giordano Bruno viszont csakugyan kilépett rendje, egyháza, sőt kora keretei közül. Ami természetesen az utóbbi esetben is csupán magyarázza, de semmi esetre sem menti vérbírái vérbűnét.

„Természetesen”? Igen, természetesen. E könyvnek és szerzőjének erkölcsi alaptézise, hogy léteznek örök-egyetemes morális normák, melyeknek megsértését, kivált bizonyos határokon túl, nem lehet és nem szabad szemforgató álhistorizmussal igazolni, miszerint „azok olyan idők voltak”, hogy „nem kérhetőek rajtuk számon a modernitás szabadságnormái, a liberalizmus értékei”. A humanizmus erkölcsi forradalma akkor már lezajlott, nem is beszélve a krisztusi emberszeretet, a keresztény filantrópia másfél évezredes morális alapvetéséről. A „humanista Castello” (Cantimori), a savoyai Sebastien Castellion pedig 1554-ben leírta – a Szervét Mihályt Genfben, „a protestáns Rómában” máglyára küldő Kálvin János, valamint apologétája, Theodor Béza ellenében –, hogy „egy embert elégetni nem jelenti egy tan védelmezését, hanem egy ember megölését”.⁷ Semminémű erkölcsi-történelmi relativizmus nem relativizálhatja a

⁷ Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze, 1939, p.204. Kónya István, *Kálvinizmus és társadalomelmélet*, Akadémiai, Budapest, 1979, p.156. Roland Bainton, *Vita e Morte di Michele Serveto*, Fazi, Roma, 2012, p.167.

gyilkosság bűnét és nem tolerálhatja „a posteriori” a legszélsőségesebb intoleranciát. A bűn súlyát csak jogilag csökkentheti régi volta, erkölcsileg nem; az embertelenség múlt időben nem kisebb, mint jelenben, ahogyan az egykoron élt emberek sem voltak kevésbé emberek, mint a maiak.

A reneszánsz humanizmus már eljutott azon felismeréshez, hogy az eretnekegetés a két legnagyobb gyalázatot egyesítette magában: a fanatizmust, a legszélsőségesebb ideológiai-világnézeti türelmetlenséget és – Beccariának, a halálbüntetés eltörléséért harcoló (abolíciós) mozgalom felvilágosult atyjának későbbi kifejezésével élve – a „törvényes emberölést”, a „nyilvános gyilkosságot”.⁸ Eretnekségről, eretnekekről ott lehet beszélni, ahol egyrészt feltételezik egy abszolút, megkérdőjelezhetetlen, vitathatatlan igazság létezését, mégpedig egy embercsoport kizárólagos szellemi tulajdonában, monopóliumaként, másrészt az ettől való elhajlást, eltérést, s nem csupán a vele való szembehelyezkedést, a madáchi „szent tan” letéteményeseinek, őrzőinek bírálatát bűnnek tartják, éspedig, harmadrészt, nemcsak vallásilag-erkölcsileg (gondolatbűnnek), de jogilag is (bűncselekménynek), tehát, negyedrészt, létezik egy olyan hatalom, amely az ortodoxia és képviselői megsértését, a heterodoxiát jogi eszközökkel büntetheti. Innen vezet – igaz, nem egyenes és nem is rövid – út az eretnekgyilkos emberölésig, mely nem ismeri föl a halálbüntetésnek a Tízparancsolattal és a teológiai

⁸ Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Mursia, Milano, 1973, p.82. Cesare Beccaria, *A bűnökről és a büntetésekről*, Eötvös József, Budapest, 1998, p.46. (Madarász Imre fordítása). Madarász Imre, *A jogreformerek és a „Fények” filozófusai*, in Madarász Imre, *A legfényesebb századforduló. Tanulmányok a XVIII–XIX. század olasz irodalmáról*, Hungarovox, Budapest, 2009, pp.23–80.

„természetes erkölcsi törvénnyel”⁹ ellentétes voltát, sőt, a „nyilvános gyilkosság” gondolatvétségek szankcionálására is legitimálja és alkalmazza.

Avagy netán mégis felismerte? Az inkvizítorok által „konoknak”, „hajthatatlannak”, „javíthatatlannak” ítélt eretnekek átadása a „világi karnak”, hogy ne egyházi emberek, felszentelt papok szennyezzék be magukat embervérrel, sejteti, hogy a „felszentelt hóhérok” tisztában voltak az Ötödik Parancsolat, a „Ne ölj!” megszegésének istentelenségével és embertelenségével, és azzal is, hogy bárkit halálra ítélve, megszegnék a negyedik lateráni zsinat 1215-ös rendelkezését is (*De iudicio sanguinis et duelli clericis interdicto*). Csakhogy a világi hatóságnak való átadás súlyosan és többszörösen képmutató és önellentmondásos gyakorlat volt (Del Col: „a legfarizeusabb, amit el lehet képzelni”). A felelőségüket áthárítani igyekvő inkvizítorok tudták, hogy kérésük a laikus bírákhoz, miszerint „ne ontsanak vért” („sine sanguinis effusione”) a lefejezésnél összehasonlíthatatlanul gyötrelmesebb tűzhalált jelentette, az elevenen elégetést eredményezte.¹⁰ A máglyahalál hipokrita-profán földi tisztítótűzként lobogott fel, amely – egymást kizáró, zavaros értelmezésekben – vagy előlegezni, vagy „kiváltani” törekedett a túlvilági tűz kínjait. Mindenképpen a „világi kar” bevonása szentesítette (stílszerű szóval) egyház és állam hatalmi szférájának és büntetésének egybemosását. És pecsételte meg közös bűnüket is.

⁹ Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Teológiai kasszótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1980, pp.723–725.

¹⁰ Timár, p.86. Grigulevics, p.107. Camilleri, pp.25–26. Del Col, p.123. Szemere Samu, *Giordano Bruno*, MTA, Budapest, 1917, p.164.

A reneszánsz fénykor delelője és alkonya

Az eretnek domonkosok paradoxonjánál nem kevésbé ellentmondásos tény, hogy a két leghíresebb olasz máglya a reneszánsz korszakban lobbant lángra, amelyet pedig egészen másfajta fények, a halál helyett az élet, a pusztítással szemben az alkotás, „az egyéniség kiteljesedése”: a műveltség, a művészetek, a tudomány sugarai tettek itáliai és európai „aranykorrá”, páros „aranszázaddá” az emberiség emlékezetében s a közvéleményben.¹¹ A történelmi kutatások ennél árnyaltabb, összetettebb valóságképet festenek az elfogulatlan érdeklődő elé. A reneszánsz páratlan, hasonlíthatatlan, semmilyen „skatulyába” be nem kényszeríthető, semmiféle egységes címkével, egyoldalú minősítéssel el nem intézhető voltát éppen az adja meg, hogy szédítően, szinte felfoghatatlanul kavargott benne kreativitás és amorális, kulturális virágkor és morális válságkor. Benvenuto Cellini önéletrajzában a művészmunkáiról és emberöléseiről szóló visszaemlékezések éppúgy megférnek egymás mellett, mint Pietro Aretino életművében a vallásos és az obszcén könyvek, a humanista irodalomban Giovanni Pico della Mirandola fenséges szónoklata az ember méltóságáról és Antonio Beccadelli pornográf disztichonjai a hermafrodita nemiségről, a kortörténetben az isteni művészfejedelem, Leonardo da Vinci s a politikai sorozatgyilkos, Cesare Borgia, akinek szolgálatába szegődött... Mindezt az ellentmondásosságot a reneszánsz egyik meghatározó jellegzetességévé talán éppen az egyéniség Burckhardtól idézett „felszabadulása”, az individualizmus áttörése tette,

¹¹ Jacob Burckhardt, *A reneszánsz Itáliában*, Képzőművészeti Alap, Budapest, 1978, p.96. Cesare Cantù, *Storia della letteratura italiana*, Le Monnier, Firenze, 1865, p.144. Bartalos Gyula, *Az olasz irodalom és művészet aranykorszaka*, Érseki Liceumi Nyomda, Eger, 1913.

mely egyszerre volt világosító és vakító, eszméltető és részegítő, magasba röpítő és útvesztőkre csábító, egyaránt lenyűgöző és káprázatos összképet hagyva az utókorra.

A reneszánszban az ember, az egyén megnőtt (ha fel még nem is nőtt, felnőtté még nem is vált egészen – mint Kanttól tudjuk, azt csak a felvilágosodás fogja elhozni¹²): ahogy a középkori szépirodalom jórészt névtelen, arctalan, ismeretlen poétáit felváltották a gigászi költőegyéniségek, úgy a „sötét kor” eretnekmozgalmainak áldozati tömegei után is fölemelkedtek – miként a dantei *Pokol* tizedik énekében az eretnekek pokolkörében a tüzes koporsóból a büszke Farinata degli Uberti – a „főeretnekek” (újfent Dante – *Inferno*, IX., 127. – szavával: „eresiarche”), a heterodoxia vezéralakjai, nagymesterei, akiket még ellenségeik is nagyoknak láttak, habár sátános nagyságúaknak, sőt, éppen ők és épp azért ismertek el hatalmasnak.

A szabadság talajából és a szabadság levegőjén nőttek óriássá az „eresiarca”-k, akik az „igazságot megtalálni” (Pomponazzi) „a maguk értelmére támaszkodva merték” (Kant), mert – Pico della Mirandola szózatától fellelkesülvén – önmagukat büszkén (középkori-keresztény szemmel nézvést „gőgösen”) „a világ közepének” (medium mundi)¹³ hitték, látták, tudták és vallották, s eme minőségükben s helyükről úgy gondolták, mint a szellemi elit kiválasztottjainak igazuk lehet – és van is! – mind a hatalom kiváltságosaival, mind a tudatlan tömeggel szemben.

¹² Immanuel Kant, *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* In Immanuel Kant, *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980, pp.77–85.

¹³ Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia, 1987, pp.4–5.

Gögösesek voltak csakugyan? Gögös volt Savonarola, amikor „a maga feje szerint” merete értelmezni a Szentírást, amikor cenzúra nélkül mondta ki, amit, hite szerint, égi sugallatra kellett prédikálnia s amikor meg és el merete ítélni az őt elítélő, prédikációit betiltó pápát? Ellenfelei és bírái közös csapata és szentenciája szerint igen. De nem volt-e nagyobb góg teológiai tévedések, hamis vádak és kikényszerített vallomások alapján kínvallatással, okirathamisítással és kirakatperrel megölni az „eretnek” és „szakadár” barátot?¹⁴ Gögös volt Bruno, amikor, csakis „a maga értelmére támaszkodva”, filozófiájában hallatlan újdonságokat hirdetett és bírálta a vallási-egyházi hagyományokat, teljesen egyedül, „mélyen átértzett magányában” (Gentile), „mindig a saját feje szerint” akarván „gondolkozni” (Márai) ez a „semmilyen akadémiának nem akadémikusa” (Accademico di nulla Accademia)?¹⁵ A kérdésre az inkvizítor-ítészek igenlő választ adtak. De vajon mekkora gögösség volt a Brunóé az övékhez képest, akik csalhatatlanságot vindikálván maguknak, „ítéltek elevenek és holtak fölött”, eleveneket is halálra, s velük műveket és tanokat megsemmisítésre? Az utóbbiakat kétszeresen hiú arroganciával, hiszen elveket pribékek meg nem ölhetnek, az eszméket a mártírvér nem kioltja, hanem éppenséggel öntözi-táplálja.

Ahogy a reneszánsz szabadság növelte naggyá az új, „modern” eretnekeket, úgy a reneszánsz amoralizmus pusztította el őket, mely képmutatóan álcázta a középkorból megmaradt bigott vakhitnek a premodern hatalmi

¹⁴ Roberto Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Sansoni, Firenze, 1974, pp.369–404. Giampietro Dore, *Savonarola*, Studium, Roma, 1952, pp.119–136.

¹⁵ Giovanni Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze, 1920, p.13. Márai Sándor, *Erősítő*, in Márai Sándor, *Történelmi regények*, Helikon, Budapest, 2002, II. kötet, p.176. Giordano Bruno, *Il Candelaio* in *Commedie del Cinquecento*, vol. II, Feltrinelli, Milano, 1967, p.281.

gátlástalanságot, machiavellizmust. A metafora, miszerint a két szellemóriás testét elemésztő tűz a reneszánsz fénykor ellenfényeként lobbant fel, pontosítást igényel. A reneszánsz gyűjtőnévvel jelölt korszaknak két, erősen különböző, sőt ellentétes periódusáról van szó, melyeket az olasz szakirodalom s annak nyomán az italianisztika, kivált az irodalomtörténet-írásban két más korszaknak tekint és másként is nevez. Savonarolát a humanista század, a Quattrocento csúcspontján végezték ki, amikor az már készült átfordulni, „átcsapni” a Cinquecentóba, a Vasari elnevezte „Rinascita” vagy későbbi szóhasználattal „Rinascimento” századába. Brunót pedig ez utóbbi végpontján, úgyhogy gyötrelmes halátusája mintegy szimbolizálta a reneszánsz agóniáját. A két ünnepélyes-látványos „nyilvános gyilkosság” között egy évszázad és még két esztendő telt el, ám az alatt a tragédia-színkép, az itáliai környezet, a történelmi „kontextus” és légkör, a világ menete nagyot változott. Mondhatni, az új századforduló az előzőnek – és önmagának is – ellentétébe fordult, „csapott” át. Savonarola mártíriuma után a szó legszorosabb értelmében vett „arany század” következett, Bruno vértanúsága után a Seicento, melyet Manzoni az idegen elnyomás, az erőszak, a nyomorúság, az olasz szolgaság századaként beszélt el, De Sanctis „hipokrita és inkvizíciós világnak” bélyegzett, ahol „a művészet elsatnyult”, „eszmeileg és érzelmileg beszűkül, formajáték, merő külsőség” lett, Settembrini a „jezsuitizmussal” azonosított, Croce a „hanyatlás” és az „ál-költészet” korának ítélte.¹⁶ Lehet tűnődni és vitázni, mi volt tragikusabb: Savonarolának

¹⁶ Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Feltrinelli, Milano, 1978, p.631, p.637. Luigi Settembrini, *Lezioni di Letteratura Italiana*, Sansoni, Firenze, 1964, p.579. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Adelphi, Milano, 1993, pp.65–77, pp.303–370.

meghalni egy virágkor delelőjén, az életöröm és a kreativitás felpezsdülése közepette, vagy Brunónak együtt veszni a szellemi aranykorral. Mint arról még később bővebben szót ejtünk, a Savonarola-irodalom legfogasabb, legvitatottabb kérdése, hogy „a Fráter” mennyiben volt fia és mennyiben tagadása a humanista-reneszánsz kornak, az általa felszított „hiúság-máglyák” mennyiben tekinthetők a középkori szellemiség egyik utolsó „össztüzének” az újkor és humanista alkotásai ellen, s hogy a Signoria terén 1498-ban csakugyan a középkor utolsó nagy alakja hamvad-e el (sőt, a „középkor múlik ki”) egy reneszánsz máglyán.⁷¹⁷ Az viszont a „brunológiaiában” aligha cáfolható, hogy 1600-ban a Campo de’ Fiorin a középkort restaurálni próbáló barokk, a reneszánszot is üldöző ellenreformáció máglyáján az a filozófus szenvedte el a vértanú kínhalálát, akinek gondolatrendszerében a reneszánsz eszmeileg a maga végső határlehetőségeit érte el.

Két pápa: VI. Sándor és VIII. Kelemen

Az eretnekké lett domonkosok és a reneszánsz fénykorban komoran világitó máglyájuk ellentmondásait részben érthetővé teszi, részben összeköti Savonarola és Bruno sorsának az a további közös meghatározója, hogy mindketten a római egyház egy-egy különösen rossz emlékű pápájának, VI. Sándornak és VIII. Kelemennek lettek, mondhatni, „személyes áldozatai”. VI. Sándorról még olyan elfogultan katolikus, szemellenzősen reformációellenes kései „hitvitázó”, mint Pezenhoffer Antal („r. k. pap”, érseki tanácsos stb.) is elismerte, hogy „a legrosszabb pápa” volt, „az egyház legmélyebbre süllyedt pápája”, akinek „tizenegy esztendő gyalázatos uralkodása alkotja” az „egyházi állapotokban” a

¹⁷ Acsay Antal, *A Renaissance Itáliában*, Szent István Társulat, Budapest, 1905, p.71.

„romlottság csúcspontját”. Savonarola fellépésének igazságosságát és vértanúságának dicsőségét kevés körülmény igazolja annyira, mint a tény, hogy „kétségtelenül az Anyaszentegyház eddigi 261 pápájának a leggonoszabbika” végeztette ki; másrészt viszont „a katolikus egyház leggyarlóbb és legbűnösebb pápájának”¹⁸ bűnlajstromán a Fráter meggyilkoltatása csupán egyike volt a gonosztetteknek, igaz, a legszégyenletesebbek közül való. VIII. Kelemenről viszont még szélsőségesen apologetikus, szerencsenmosdató életrajzírója, Rita Pomponio sem tudott jellemzőbb meghatározást adni (szintén könyve címében, méghozzá nem al-, de főcímében), mint hogy ő volt „a pápa, aki elégette Giordano Brunót”:¹⁹ őt ez a bűne halhatatlanította negatív módon, emlékét ez kárhóztatta örök gyalázatra.

Rodrigo Borgia, aki 1431-től 1503-ig élt és 1492-től ült a pápai trónon, Szent Péter utódjaként is mindenekelőtt Borgia maradt, „paterfamilias”-a, pátriárkája, feje, ura annak a spanyol eredetű (Borja) családnak, amelynek neve magába sűríti és jelképezi mindazt, ami a reneszánsz Itália és főleg a reneszánsz római pápaság erkölcsében és politikájában bűnös volt, hírhedett és visszataszító. Már legjelesebb kortársai felismerték, hogy személyében az Anyaszentegyházat – simóniával, korrupcióval, megvesztegetéssel, csalással – minémű ragadozó kaparintotta körmei közé. Niccolò Machiavelli a modern politikai gondolkodás alapművében, *A fejedelem*-ben (*Il Principe*, 1513) így írt róla személyes politikai-diplomáciai tapasztalatai alapján is (XVIII.): „VI.

¹⁸ Pezenhoffer Antal, *VI. Sándor meg Luther. Párhuzam a legrosszabb pápa és a hitújító között*, [szerzői magánkiadás], Budapest, 1937, p.3, p.4, p.6. Ld. *Új magyar életrajzi lexikon*, VI. kötet, Magyar Könyvklub, Budapest, 2004, p.340.

¹⁹ Rita Pomponio, *Il Papa che bruciò Giordano Bruno*, Piemme, Casale Monferrato, 2003.

Sándor mást sem tett, mással sem gondolt, mint hogy az embereket rászedje, s mindig talált valakit, akit megcsalhatott. És nem volt ember, aki nála nagyobb erővel, ékesszólással és esküdözéssel állított volna valamit, hogy aztán az ellenkezőjét cselekedje...”.²⁰ A Machiavellit amúgy több kérdésben bíráló Francesco Guicciardini, az olasz irodalom legnagyobb s a világirodalom egyik legkiemelkedőbb történetírója főművében, az *Itália történetében* (*Storia d'Italia*, 1538–1540) ekként jellemzi a Borgia pápát (I., 2.): „mérhetetlenül erkölcstelen volt, nem lévén benne sem őszinteség, sem szégyenérzet, sem egyenesség, sem hit, sem vallás (! – M. I.), csak kielégíthetetlen kapzsiság, gátlástalan nagyratörés, több mint barbár kegyetlenség (*crudeltà piú che barbara*) és a leghevesebb vágya annak, hogy nagyszámú gyermekeit előnyökhöz juttassa...” Amikor meghalt (VI., 4.), „Sándor holttestéhez a Szent Péter bazilikába hihetetlen boldogsággal özönlött egész Róma, nem tudván betelni a látvánnyal, hogy elpusztult egy kígyó (*serpente*), mely gátlástalan nagyratörésével és dögvészes gonoszságával (*pestifera perfidia*), borzalmas kegyetlensége, szörnyűsége kéjencsége és hallatlan pénzhésége megannyi példájával, válogatás nélkül bocsátván áruba a szent és a világi dolgokat, megmérgezte az egész világot (*aveva attossicato tutto il mondo*)...”²¹ Ha az egész világot nem is mérgezte meg, számos ellenségét bizonyosan (a szóbeszéd szerint némelyiküket még szent ostyával is).²²

²⁰ Niccolò Machiavelli, *Il Principe e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p.154. Niccolò Machiavelli, *A fejedelem*, Európa, Budapest, 1987, p.97. Lutter Éva fordítása.

²¹ Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia*, Garzanti, Milano, 1988, p.11, p.602. Vö. Francesco Guicciardini, *Itália története [1494–1534]*, Európa, Budapest, 1990, p.49.

²² Leopold von Ranke, *A pápák története*, Hungária, Budapest, é. n., pp.33–34. Gergely Jenő, *A pápaság története*, Kossuth, Budapest, 1982, pp.194–196. Peter de Rosa, *Krisztus helytartói. A pápaság árnyoldalai*, Panem, Budapest, 1991, pp.173–181.

A történetírást az ügyvédeskedéssel vagy a mosodai folttisztítással összetévesztő egynémely mai krónika-, családtörténet- és életrajzírók Guicciardinit, de még a Cesare Borgiát idealizáló Machiavellit is „antiborgiana” elfogultsággal vádolják.²³ Bagoly mondja verébnek... Korunk felfoghatatlan abszurdításai közé tartozik, hogy miközben olyan makulátlan erkölcsiségű embert, mint Mazzini terrorizmussal, „illuminátus” világösszeesküvéssel, gyilkosságra való felbujtással, ha nem épp a maffia etimológiai „keresztapaságával” vádolnak-rágalmaznak meg, felmentést vagy legalább „enyhítő körülményt”²⁴ keresnek egy olyan „klán”²⁵ tagjai számára, mely maffiaszerűen „szerezte és tartotta meg” a hatalmat (a machiavellizmus „névadójának” híres kifejezéspárjával élve), gyakorolta és bitorolta az uralmat. A bizonyítékok hiányának, az ártatlanság vélelmének jogászias védőtaktikájával Lucrezia Borgiát már sikerült csaknem teljesen felmenteni a méregkeverés évszázados vádja alól – miszerint ő volt az ókori római Locusta a reneszánszban „újjászületett” mutánsa, reinkarnációja –, előbb-utóbb talán a pápai apjával és fivérével, Cesaréval folytatott vérfertőzés bűnében is teljességgel ártatlannak nyilvánították.²⁶ Cesaréval, Valentino[is] hercegével ez már nehezebb lesz, hacsak nem söprik le az asztalról s a könyvespolcra a korabeli kútfőket, elsőként épp legrangosabb csodálója, Machiavelli leírását arról,

²³ Mario Dal Bello, *La leggenda nera. I Borgia*, Città Nuova, Roma, 2012, p.129.

²⁴ Marcello Vannucci, *I Borgia. Storia e segreti*, Newton Compton, Roma, 2013, p.7, pp.216–219.

²⁵ Dal Bello, p.82, stb. Vannucci, p.218, stb.

²⁶ Maria Bellonci, *Lucrezia Borgia* (1939), Oscar Mondadori, Milano, 1979. Maria Bellonci, *Lucrezia Borgia élete és kora*, Európa, Budapest, 1971. Claudio Rendina, *I papi*, Newton Compton, Roma, 2013, p.492. Dal Bello, pp.50–59, pp.79–82, pp.90–92, pp.99–106, pp.120–125. Vannucci, pp.36–51, pp.115–119, pp.135–138, pp.144–154, pp.206–215. Gergely, p.194.

*Hogyan ölette meg Valentino herceg Vitellozzo Vitellit, Oliverotto da Fermót, Pagolo urat és Orsini herceget, Gravina urát (Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini, 1503).*²⁷ Borgia-Valentinóra, erre a politikai sorozatgyilkosra, „szent rokonvérbe feresztő” testvérgyilkosra (akiben *A fejedelem* „modelljét” látni túlzó leegyszerűsítés, elfogadhatatlan banalizálás²⁸) az arisztotelészi „zoón politikón” definíciója csakis abban az értelemben alkalmazható: politikai vadállat. Ám ez a bestia – a dantei párduc, oroslán és farkas, illetve a Machiavelli-féle róka és oroslán csodaszörny-egyvelege, „kígyó” (Guicciardini), „a gonosztevők virtuóza (Ranke)²⁹ – döntően pápa-papájának köszönhette ámokfutó sikorsorozatát.³⁰ Amint a pápanevét Nagy Sándor, a „világhódító” példájára választó VI. Sándor meghalt (talán egy visszájára elsült mérgezési kísérlete következtében³¹), Julius Caesar nevével megkeresztelt fiának a szerencsecsillaga is kihunytt, elközelt a förtelmes életéhez méltó ármányos-erőszakos halála.³²

VI. Sándor a hivatalos katolikus („nihil obstat”) egyháztörténet-írás szerint is „a pápaság mélypontját és szégyenfoltját képezte” mindenekfölött „nepotizmusa” miatt.³³ Az ő és családja „fekete krónikáját” semmilyen „fekete

²⁷ Niccolò Machiavelli, *Il Principe e le opere politiche*, Garzanti, Milano, 1976, pp.1–10. *Niccolò Machiavelli művei*, Európa, Budapest, 1978, I. kötet, pp.627–632.

²⁸ Hermann Zsuzsanna, *Cesare Borgia*, Gondolat, Budapest, 1969, p.242, p.247. Gergely, p.194.

²⁹ Ranke, p.33.

³⁰ Dal Bello, p.44.

³¹ Ranke, p.34. Gergely, pp.194–195. De Rosa, pp.179–181. Rendina, p.495.

³² Hermann, pp.206–235. Vannucci, pp.185–205. Dal Bello, pp. 115–119.

³³ Szántó Konrád, *A katolikus egyház története*, Ecclesia, Budapest, 1987, I. kötet, p.518.

legenda” nem feketíthette be a valóságosnál jobban: van egy olyan feketeség, amely már nem sötétíthető tovább. VI. Sándor „sokak szemében porig rombolta a pápaság erkölcsi reputációját”.³⁴ Egy ilyen rossz („a legrosszabb”) főpásztor után nem jöhetett más, mint a bibliai tűzeső és özönvíz – vagy Luther Márton. Luther jött.

De előtte még Savonarola.

A Barát kivégzését azért (is) „bűnbánja” az egyház („elítélése és kivégzése mindenképpen igazságtalan volt”), mert „a középkor egyik legnagyobb hatású egyházi szónoka, izzólelkű reformere”, úgymond, „eretnekséget sosem tanított, kizárólag VI. Sándor életét ostromozta és az egyházban elburjánzó bűnök ellen prédikált”.³⁵ Mario Dal Bello joggal mutat rá, hogy Savonarola volt „a legmagasabb erkölcsiségű ellenfél, akivel Sándor élete során valaha is találkozott”.³⁶ Savonarola személyében VI. Sándor sértett bosszúból magát a keresztényi erényt vetette tűzbe.

VIII. Kelemen nem lett olyan hírhedt pápa, mint VI. Sándor, de ezzel nem mondtunk sokat és olyat sem, ami cáfolhatatlan. Ippolito Aldobrandini (1536–1605) firenzei nemest 1592-ben, kereken száz esztendővel VI. Sándor után – Rodrigo Borgiával ellentétben – nem simóniákus praktikákkal választották pápává. Előtte „szentéletűnek ismerték”.³⁷ S utána is. A „betegesen” nőfaló, idejét kéjhölgyekkel mulató, ágyasait és gyermekeit nyíltan felvállaló VI. Sándorral szemben róla nemcsak az egyházi-papi historiográfia, de a historista tudós, Leopold von Ranke is tudni véli, hogy „jámbor”, „aszketikus”, „buzgó”, kötelességtudó, „erényes”, „példaadó életű”

³⁴ Carles A. Coulombe, *Krisztus helytartói*, J LX, Budapest, 2005, p.344.

³⁵ Szántó, pp.518–519.

³⁶ Dal Bello, p.86.

³⁷ Coulombe, p.371.

egyházfő volt, aki „nagyon gyakran és szigorúan böjtölt és naponta gyónt”.³⁸ Kár, hogy sem Ranke, sem Szántó Konrád nem tisztázta, miként fért össze a jámborság, az erényesség és a példaadó élet azzal, amiről az utóbbi szerző is elismerte, hogy az 1600-as „Szentév magasztos légkörét megmérgezte: Giordano Bruno megégetését”-vel. (Hacsak feloldó magyarázatnak nem fogadjuk el az idézett szöveg folytatását: „A panteista nézeteket valló, a személyes Isten létét és a megtestesülés tényét tagadó domonkos szerzetesnek azért kellett meghalnia, mert téves nézeteihez a legcsökönyösebben ragaszkodott.”)³⁹

Rita Pomponio már idézett, pártosan „kelemenista” könyve főhősét végszavaiban egyenesen „nagy pápának” (grande pontefice) nevezi.⁴⁰ De hogyan?! Úgy, hogy bár elismeri – borgiai emlékü – nepotizmusát, sőt azt, hogy „neve gyakran a nepotizmus szinonimája volt”, azt állítja, protekciós rokonai „kiváló egyházi embereknek bizonyultak”.⁴¹ Példaadó nepotizmus? Giordano Bruno meggyilkolásának főbűnét pedig azzal próbálja kisebbiteni, hogy a vértanút szégyentelenül elhalmozza mindenfajta rágalmakkal (gyávaság, következtelenség, beképzeltség, káromlás stb., stb.), olyan, manapság különösen megbélyegző vádakkal is, mint a „rasszizmus” (razzismo) és az antiszemitizmus („a zsidókat mélységesen gyűlölte”).⁴²

A sárdobálás azonban nem terelheti el a figyelmet arról, hogy VIII. Kelemen bűne Bruno kivégzésében még nagyobb volt, mint VI. Sándoré a Savonaroláéban. Míg

³⁸ Rendina, p.491, p.546. Szántó, II. kötet, 1988, p.141. Ranke, p.410.

³⁹ Szántó, uo.

⁴⁰ Pomponio, p.293.

⁴¹ Pomponio, p.7. Vö. Rendina, p.548.

⁴² Pomponio, pp.262–264.

ugyanis a Borgia „pontifex” a firenzei politikai beharcokba avatkozott be, az eretnekség vádjával siettetve és könnyítve meg a republikánus népvézér Fráter elpusztítását, amelyet közéleti ellenségei is – az Arrabbiati („dühös”) párt és a Medici-restauráció hívei, a Bigi („szürkék”) vagy Palleschi („labdás-címeresek”), a rivális szerzetesek és a kiábrándult hívők – mindenképpen szorgalmaztak és talán (!) véghez is vitték volna, addig VIII. Kelemen nem (fő) bűnrészesként, hanem úgyszólván egyedüli végső felelősként terheli a Bruno-gyilkosság súlya. „A nagy filozófus talán sosem tudta meg – írja *Az inkvizíció Itáliában (L’Inquisizione in Italia, 2006)* című nagymonográfiájában Andrea Del Col –, hogy a halálos ítéletet maga a pápa döntötte el”.⁴³ Ez teljesen egybevág a Bruno-pert a legalaposabban rekonstruáló és dokumentáló Luigi Firpo kutatásaival (*Il processo di Giordano Bruno, 148–149, 1993*).⁴⁴

VIII. Kelemen után a második számú bűnös Bruno megégetésében Roberto Bellarmino jezsuita teológus, inkvizítor, bíboros volt, akit 1923-ban boldoggá, 1930-ban pedig szentté avattak s aki „1931-től egyháztanító”.⁴⁵ Botránys kanonizáció, habár nem Bellarmino az egyetlen inkvizítor szent: elég talán a magyar történelemből is ismert olasz származású Kapisztrán Jánosra és Marchiai Jakabra utalni. Bellarmino aláírása a Bruno sorsát megpecsételő szentencián⁴⁶ mint véres folt borítja-szennyezi be, érvényteleníti morálisan a szentté avatási dekrétumot. Hogyan lehet egy gyilkos Krisztus egyházának szentje?

⁴³ Del Col, p.547. Vö. Saverio Ricci, *Giordano Bruno nell’Europa del Cinquecento*, Il Giornale – Salerno Editrice, Roma, 2000, p.538.

⁴⁴ Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno Editrice, Roma, 1993, pp.87–104.

⁴⁵ Firpo, uo. Ricci, pp.524–549. Del Col, pp.547–548. Barrows Dunham, *Hősök és eretnekek*, Kossuth, Budapest, 1968, p.246. *Szentek lexikona*, Dunakönyv, Budapest, 1994, pp.312–313.

⁴⁶ Firpo, pp.339–343.

Szántó Konrád azt gondolja VIII. Kelemenről, hogy „még ő is reformpápának számítható”.⁴⁷ Vélhetőleg a „pápai abszolutizmus” Bellarmino által kidolgozott (de VII. Gergelyre és VIII. Bonifácra visszanyúló) elméletének szentesítése okán.⁴⁸ S nem azért, mert az eretnekként megégetett s gyakran a reformáció előhírnökének minősített Savonarola olyan nagy tisztelője volt, hogy állítólag a firenzei prófétát szentté is akarta avatni⁴⁹ (nem világos, mi gátolta meg ebben). Ám VIII. Kelemen Savonarola-devóciója is figyelmeztet arra, mekkora hiba lenne Savonarola és Giordano Bruno eretnoksége, vértanúsága és öröksége közé egyenlőségjelet tenni.

A szó tüzes fegyverével

„Szó, szó, szó.” – E híres *Hamlet*-idézet (II., 2.) is eszébe juthatott a „pántragizmus” drámaírójának, Hebbelnek, amikor azt mondta: „Nem illusztrált szavakat akarok, hanem embereket, akik égnek, mint a fáklyák.”⁵⁰ Savonarola és Bruno olyan tragikus hősök voltak, akik „szavak, szavak, szavak” (words, words, words) miatt égtek és világitottak, „mint a fáklyák”. A tűz, amely mártírhalálukat dicsfénybe vonta, ott lobogott már életművükben, írott műveikben, mondhatni, halhatatlanságuknak mind e két emlékműve az ókori görögök által legnemesebb, mert fölfelé, az égbe törő elemnek tartott tűzhöz kötődik. Sokatmondó – és sokadik – egybeesés, hogy a róluk szóló leghíresebb két magyar regényes életrajz címében egyaránt szerepel a „máglya” szó: Barabás Tibor Savonaroláról *Máglyák Firenzében* (1942), Raffy Ádám Brunóról

⁴⁷ Szántó, uo.

⁴⁸ Gergely, p.234; p.4.

⁴⁹ Ridolfi, p.460, pp.681–682, p.701.

⁵⁰ Babits Mihály, *Az európai irodalom története*, Szépirodalmi, Budapest, 1979, p.368.

A máglya (1936) címmel írt nem méltatlan, erőteljes regényt.⁵¹ Mindkét mártírsors azt bizonyítja, hogy a szavak a tetteknek nemcsak alternatívái lehetnek, hanem legmagasabb formái is. De legfőképpen talán az az eszményi szintézis, melyben „gondolkodás és cselekvés” egymásra talál és egybeforr. A szenvedély tüzeiben.

Savonarola és Bruno stílusának legfőbb közös sajátossága a rendkívüli szenvedélyesség. A *Barát szentbeszédei* és a *Nolai párbeszédei* – műfaji különbözőségeik ellenére – az *élőbeszéd* eleven tüzeivel hevítenek. Akár az ékesszóló lángnyelv a dantei *Pokol* huszonhatodik énekében, Odüsszeusz „canto”-jában.

Íme, mit – és főleg hogyan – ír, helyesebben: mond a firenzei prédikátor *Aggeus prófétáról* (*Prediche sopra Aggeo*) való első prédikációjában (1494): „*Poenitentiam agite; appropinquat regnum coelorum*. Tartsatok bűnbánatot, mert közeledik a mennyek országa! Látjátok, szeretteim, mily nagy az Isten jósága, kit oly hosszú ideig annyit bántottatok, és látjátok, mégis mennyire várt benneteket, még mindig vár rátok. Ha bűnbánatot tartotok, akkor nem büntet meg benneteket. Oh, ne várjatok tovább, most már térjete meg, és vezekeljete meg, ne halogassátok tovább! De mivel eddig általánosságban, mindenkihez szóltam, és látom, hogy ez nem használ, ezért egy kicsit személyre szólóbban kell beszélmem. Mondtam nektek, hogy Isten azt akarta, hogy atyátok legyek, ezért most közvetlenebbül beszélek majd hozzátok, mint fiaimhoz, mindezt jó útra térésetek, üdvösségetek érdekében teszem. Oh, papok, hallgassátok szavaimat! Oh, Krisztus egyházának papjai, főpapjai, mondjátok le a javakról, amelyeket igazság szerint nem tarthattok meg! Hagyjatok fel a fényűző

⁵¹ Barabás Tibor, *Máglyák Firenzében*, Magvető, Budapest, 1977. Raffy Ádám, *A máglya. Giordano Bruno életregénye*, Szépirodalmi, Budapest, 1962.

életmóddal, lakomáitokkal és a mulatságokkal, melyeket oly nagy pompával rendeztek meg. Mondom néktek, hagyjátok el ágyasaitokat, szeretőiteket, mert itt van a bűnbánat ideje, mert nagy szenvedések jönnek, melyekkel Isten rendbe akarja hozni egyházát. Áhítattal miséztek, mert ha nem akarjátok megérteni Isten akaratát, végül el fogjátok veszíteni javaitokat és életeteket. Oh, szerzetesek, hagyjátok a haszontalanságokat, a díszes ruhákat, az ezüstöket, apátságaitok hatalmas gazdagságát, a javakat! Térjete vissza az egyszerűséghez, és dolgozzatok saját kezetekkel, ahogyan a régi szerzetesek, atyáitok, elődeitek tették, máskülönben, ha nem teszitek meg ezt önként, eljön az idő, amikor majd megteszitek kényszerből. Oh, apácák, ti is hagyjatok fel a haszontalanságokkal, a szimóniával, amikor befogadjátok az apácákat, kik zárdáitokba jönnek. Hagyjatok fel a fényűzéssel, a pompával apácáitok felszentelésekor. Hagyjatok fel az ékes liturgikus énekekkel, minél előbb bánjátok meg vétkeiteket, hibáitokat, mert mondom néktek, hamarabb jön el a sírás ideje, mint az éneklésé, az ünneplésé, mert Isten megbünteti titeket, ha nem változtattok életeteken, szokásaitokon. Ha ezt nem teszitek meg, ne csodálkozzatok azután, ha jön a pusztulás, és minden veszélybe kerül. Oh, testvéreim, mondom néktek, hogy hagyjátok a hiábavaló dolgokat, festményeiteket, cicomáitokat, ne készíttetek olyan pazar ruhákat. Nem veszitek észre, hogy haszontalanságaitokkal a szegényektől veszitek el az alamizsnát? Oh, szeretteim, fiaim, szükség van arra, hogy nyíltan beszéljünk erről, hogy azután senki se mondhassa, hogy én nem tudtam, bocsánatot kérek. Ezért kell ezt elmondanom, *veh mihi, si non evangelizavero*, jaj nekem, ha nem teszem. Elmondom nektek, hogyha nem halljátok meg Isten hangját, akkor megbünteti benneteket. Oh, kereskedők, hagyjatok fel az uzsorával, adjátok vissza a lopott

dolgokat, mások tulajdonát, máskülönben mindent elveszítetek. Oh, ti, akiknek van feleslege, adjátok azt a szegényeknek, mert az nem a tiétek”.⁵²

És most olvassuk – nem: hallgassuk – „Giordano Bruno, a Nolai” *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról* (*De l'infinito, universo e mondi*, 1584) című, talán legjelentősebb „metafizikus dialógusának” végéről (az ötödik párbeszéd utolsó lapjairól) Albertino szavait: „Ezentúl, ó, Filoteo, sem a csöcselék zaja, sem a tömeg méltatlankodása, sem az együgyűek lármája, sem a nagyképűek megvetése, sem a balgák ostobasága, sem a tudálékosok butasága, sem a hazugok rágalmazása, sem a rosszindulatúak panasza, sem az irigyek kisebbitése ne fosszanak meg engem nemes arcod látásától, s ne tartsanak távol isteni fejtegetésedtől. Csak kitartás, Filoteóm, kitartás; ne csüggedj és ne hátrálj, ha mindjárt az ostoba tudatlanság nagy és tekintélyes szenátusa ezer mesterkedéssel próbálja is megghiúsítani isteni vállalkozásodat és fenséges művedet. S légy meggyőződve, hogy végül valamennyien látják majd, amit én látok, s fölismerik majd, hogy éppoly könnyű mindenkinek téged dicsérni, amely nehéz valamennyinek téged tanítani. Valamennyien, hacsak nem egészen romlottak, saját lelkiismeretükből merítik majd a rólad való kedvező véleményt, mint ahogy végeredményben mindenkinek saját lelke az igaz tanítója; mert a szellem javait nem másunnan, hanem éppen a magunk szelleméből nyerjük. S minthogy valamennyinek a lelkében van bizonyos természetes egészség, amely az ész magas trónusán ülve ítélkezik a jó és a rossz, a világoasság és a sötétség között, azért mindenkinek saját

⁵² Girolamo Savonarola, *Prédikációk Aggeus prófétáról. Értekezés Firenze város rendjéről és kormányzatáról*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2002, pp.16–17. Száraz Orsolya fordítása.

gondolataiban támadnak majd ügyed leghívebb tanúi és védelmezői. Akik pedig nem akarnak barátaid lenni, hanem renyhén, mint elismert szofisták, a sivár tudatlanság védelmében csönyös ellenségeid maradnak, azok önmagukban érzik majd kínzó hóhérukat, a te védelmeződet, aki lelkük mélyén annál inkább gyötri majd őket, minél jobban igyeksenek azt elrejteni. Így az Eumeniszek zord hajzatából vett pokoli féreg, ha meghiúsítva látja ellened intézett merényletét, dühösen megfordul, gonosz vezetője kezére vagy mellére támad, fekete mérget freccsent az éles fogak harapásának helyére, és halálra marja. Taníts továbbra is bennünket, hogy igazság szerint mi az ég, igazság szerint mik a bolygók és a csillagok; hogy a végtelen sok világ közt miben különböznek ezek amazoktól; hogy a végtelen tér nemcsak nem lehetetlen, de szükségszerű; hogy e végtelen határ megfelel a végtelen oknak; tanítsd meg, milyen a mindenség igazi szubsztanciája, anyaga, tevékenysége és hatóoka; miképpen alakul minden érzékelhető és összetett dolog ugyanazokból az őselemekből. Hirdesd meggyőződésedet a végtelen világegyetemről. Irtsd ki azoknak a homorú és domború felületeknek a képzetét, amelyek kívül és belül ennyi meg ennyi elemet és eget határolnak. Hadd ne vessünk a deferens körökön és az odatűzött csillagokon. Erős érveid bombáival rombold le földig az első mozgó és utolsó domborulat szilárd falait, amelyekben hisz a vak tömeg. Vessen a tan, hogy e Föld az egyetlen és tulajdonképpeni világközpont. Vesse el mindenki a nemtelen hitet az ötödik esszenciában. Taníts meg rá, hogy a mi csillagunknak és világunknak összetétele hasonló valamennyi más csillagéhoz és világéhoz. A végtelen sok nagy és tág terű világok hadd gyönyörködtesék újra meg újra szabályos egymásutánjaikkal és rendjeikkel a végtelen sok más kisebbet. Törd össze a külső

mozgatókat az egek széleivel együtt. Nyisd ki számunkra a kaput, melyen keresztül megláthatjuk e világ és a többi világ hasonló voltát. Mutasd meg, hogy a többi világ úgy van az éterben, mint ez. Világítsd meg, hogy valamennyinek mozgását a belső lélek okozza. Ilyen szemlélődés világánál biztosabb lépésekkel haladhatunk előre a természet megismeréséhez”.⁵³

Savonarola intő-dörgedelmes szónoklatainak „zuhogó, szenvedélyes, rendetlen beszédmódját”⁵⁴ azért fegyelmezi-megemeli a sok idézet és reminiscencia (főleg természetesen a Szentírásból, bár máshonnan is, olykor a tudás embereinek latin nyelvén). Bruno filozófiai („metafizikai”) dialógusának tudományos, bölcséleti és misztikus fejtegetéseit pedig ellenállhatatlanná, magával ragadóvá teszi a költői, metaforikus, színes, burjánzó, „prebarokk”⁵⁵ stílus. A hitszónoklat teológiai-vallásbölcséleti mélységű, a filozófiai párbeszéd szónoki hevületű, pátoszú.

Machiavelli „fra Girolamo Savonarolában” azon tétele legnagyobb igazolását látta „napjainkban” (ne’ nostri tempi), hogy „a fegyveres próféták mindannyian győztek, a fegyvertelenek pedig elbuktak”.⁵⁶ A *fejedelem* hatodik fejezetének e híres, sokat idézett (a francia Pierre Antonetti

⁵³ Giordano Bruno, *Két párbeszéd*, Magyar Helikon, Budapest, 1972, pp.298-299. Szemere Samu fordítása. Vö. Giordano Bruno, *Dialoghi italiani I. Dialoghi metafisici*, Sansoni, Firenze, 1985, pp.534–536.

⁵⁴ Pierre Antonetti, *Savonarola. „Il profeta disarmato”*, Rizzoli, Milano, 1998, p.87.

⁵⁵ Natalino Sapegno, *Compendio di storia della letteratura italiana*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p.219. *Enciclopedia della letteratura*, Garzanti, Milano, 1997, p.154. Vö. Angelo Gianni, *Sommario storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze, 1962, p.196. Benedetto Croce, *Storia dell’età barocca in Italia*, Adepfi, Milano, 1993, p.528.

⁵⁶ Machiavelli, *A fejedelem*, p.33. Lutter Éva fordítása. Machiavelli, *Il principe e altri scritti*, pp.60–61.

Savonarola-életrajzának, de még Isaac Deutscher Trockij monográfia-trilógiája első két kötetének címében is felhasznált) megállapítását érdemes egybevetni azzal, amelyet már idéztünk a Fráter halálos ellenségéről, VI. Sándorról, de nem egészében. A citált lesújtó véleményt a hazudozó-szószegő pápáról, tudniillik, a következőképpen fejezte be messer Niccolò: „mégis minden úgy sikerült, ahogy akarta, mert ismerte a világ dolgait” (eredetiben pontosan: „mert jól ismerte a világ eme részét”).⁵⁷ „Összeolvasva” a két Machiavelli-szövegrészt, a machiavellizmus lényege áll előttünk.

Machiavelli „fegyvertelen prófétának” látta fra Girolamót, VI. Sándor ellenben nagyon is jól felismerte, hogy fel van ő fegyverezve a Szó hatalmával, márpedig „a szó veszélyes fegyver”. Az akasztóhurok a máglyán örökre beléfojtotta a veszedelmes szót az aranyszájú prédikátorba. A hazug szavú Borgia így ismerte el és be az igaz szolás erejét.

Giordano Brunóval a máglyán szájkörtét, más néven spanyolkörtét „etettek”, úgy akadályozták meg, hogy még a tűzhalál agóniájában is harcos igéket kiáltson, „szárnyas szavakat szóljon”.

Azonban sem VI. Sándornak és a Medici-pártnak, sem VIII. Kelemennek és Bellarminónak nem volt, nem lehetett hatalma az írás fölött. A két eretnek-mártír írásos életművét „a tűz nem égeté meg, / Mert az maga tűz”. Hevít és világít azóta is. „Verba volant, scripta manent.” A szó elszáll, az írás megmarad. És győz.

⁵⁷ Machiavelli, *A fejedelem*, p.97. Lutter Éva fordítása. Machiavelli, *Il principe e altri scritti*, p.154.

Hová vissza? Merre előre?

„Amit Savonarola a hittel és a rajongással, azt próbálta meg Bruno a tudománnyal elérni.”⁵⁸ – Francesco De Sanctis e frappáns megállapítása érzékelteti, miért az ő olasz irodalomtörténete a legszellemesebb, a legklasszikusabb és a legnépszerűbb mű a maga műfajában és témájában. De azt is sejteti, hogy – elevensége másik bizonyítékaként – miért készítenek szentenciái napjainkig lelkes és termékeny vitákra. Mert az a megállapítása, miszerint Brunónak is, akárcsak Savonarolának, „teljesen pozitív célja Isten, s vele a vallásos érzés, a lelkiismeret helyreállítása (restaurazione)” lett volna⁵⁹ fölöttébb kétséges, kivált a mából nézvést. S innentől kezdve a ferrarai születésű prédikátor és a nolai filozófus között a különbségek és az ellentétek sokkal számosabbak és sokkal fontosabbak, mint a hasonlóságok és a párhuzamok.

Az újabb szakirodalom fényében Savonarolában tisztán „rég, középkori figurát” látni – De Sanctis módján –, „a középkor sötét és bosszuló árnyát”, akinek a reneszánszhoz csak annyi köze volt, hogy elutasította azt, „vissza akarván állítani a középkort”: egyoldalú leegyszerűsítés. Ám az a meghatározás is vitatható, melyet „a nemzetközi viszonylatban legnagyobb Savonarola-szakértő”, az amerikai Donald Weinstein ad a Ridolfi alapműve óta talán legjelentősebb Savonarola-monográfia eredeti angol címében: „Renaissance Prophet”.⁶⁰ Ahhoz, hogy „reneszánsz próféta” vagy „a reneszánsz prófétája” lett légyen, Savonarola túl keveset fogadott el a reneszánsz lényegéből, s a reneszánsz nagy képviselői közül túl kevesen fogadták el őt prófétának

⁵⁸ De Sanctis, p.680.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ De Sanctis, p.396, p.500, p.510. Donald Weinstein, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna, 2013, első fülszöveg.

(igaz, köztük olyan kiválóságok, mint Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Sandro Botticelli, Michelangelo Buonarroti⁶¹). Weinstein eljárása, mellyel szembeállítja Savonarolát „a XV. század más nagy reakciós prédikátoraival és kultúrembereivel, mint Sienai Szent Bernát, Marchiai Jakab, Kapisztrán János, Vincenzo Ferrer és maga Giovanni Dominici”⁶² nem csupán szóhasználata miatt problematikus. Való igaz, a „reneszánsz próféta”, akárcsak a reneszánsz humanisták, visszatérést sürgetett „ad fontes”, a forrásokhoz. Csakhogy míg a „tisztá forrás” a „humanae litterae” művelőinek a klasszikus (pogány) antikvitás volt, addig Savonarola számára az evangéliumi kereszténységet jelentette. Márpedig e két visszatérési irány, forráskereső út nemcsak széttartó volt, de ellentétes is. Semmifajta revízió, semminémű újragondolás nem érvényteleníthette Jacob Burckhardt 1860-as értekezésének – a reneszánszról írott legklasszikusabb műnek – a konklúzióját: a humanizmus-reneszánsz végeredményben „a hit megrendülését” eredményezte.⁶³ A savonarolai restauráció-kísérlet ennek nem vethetett gátat sem a prédikációknak, sem a „hívságok máglyáinak” tüzével.

Giordano Bruno filozófiai forradalma viszont akaratlanul is a humanista emberközpontúság válságba jutásához járult hozzá. Az Isten által „a világ közepére helyezett” ember („medium te mundi posui”⁶⁴) Pico della Mirandola-i eszménye nem volt fenntartható a brunói

⁶¹ Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Bompiani, Milano, 1994, p.195. Jader Jacobelli, *Quei due Pico della Mirandola. Giovanni e Gianfrancesco*, Laterza, Roma–Bari, 1993, pp.48–49.

⁶² Weinstein, p.13.

⁶³ Burckhardt, pp.332–333.

⁶⁴ Pico della Mirandola, p.4; p.37.

„végtelen világegyetemben”, a „világok” sokaságában (*De l’infinito, universo e mondi*).⁶⁵ Ám ez a kopernikuszi heliocentrizmuson is túllépő, világ-pluralizmusnak, univerzális pluralizmusnak vagy kozmopluralizmusnak is nevezhető tanítás elsődlegesen és leginkább a ptolemaioszi-arisztotelészi és bibliai geocentrizmusra mért végső, megsemmisítő csapást.

Eugenio Garin – kissé De Sanctisra emlékeztető – fejtegetéseinek megértéséhez Bruno „őszinte vallásosságáról”, sőt „Isten-mámoráról”⁶⁶ mindenképp szem előtt kell tartani, hogy alapvetően inkább racionális, mint misztikus világnézetében Isten a mindenséggel, a természettel, a „végtelen univerzummal” jelent egyet, „mindenütt jelen van” („deus in rebus”, „Mens insita omnibus”) panteista módon,⁶⁷ a hagyományos vallásosságot pedig Bruno babonáságnak tartotta, illetve „instrumentum regni”-nek, a „durva népek okítása és kormányzása” eszközének.⁶⁸ Garin és Bertrand Levergeois egyetértenek a lényegben: Bruno eszményét „nem lehet nemhogy a katolicizmusra, de még egy bizonytalan kereszténységre sem visszavezetni”, „őszinte hitvallását nehéz lenne visszavezetni bármely tételes vallásra, katolikusra vagy protestánsra” (Garin), „az egyházakkal szakító kereszténytelenítésén túl” kritikája „elvitat a zsidó-keresztény hagyománytól minden igazságtartalmat” (Levergeois).⁶⁹ A „Róma kormányzójának szánt ítélet” szövegében 1600. február

⁶⁵ Bruno, *Dialoghi italiani*, I. kötet, pp.343–537.

⁶⁶ Eugenio Garin, *L’umanesimo italiano*, Laterza, Roma–Bari, 2004, pp.228–232.

⁶⁷ Firpo, p.185. *Giordano Bruno és az inkvizíció*, Szikra, Budapest, 1952, p.51. Kaposi Márton, *Élő középkor és halhatatlan reneszánsz*, Hungarovox, Budapest, 2006, p.129.

⁶⁸ Ludovico Geymonat, *Storia della filosofia*, vol. II, Garzanti, Milano, 1977, p.69.

⁶⁹ Garin, *L’umanesimo italiano*, p. 229. Bertrand Levergeois, *Giordano Bruno*, Fazi, Roma, 2013, p.245.

8-án az inkvizítorok Brunónak fejére olvasták, hogy „Angliában ateistának (ateista) tartották”.⁷⁰ Amennyiben a panteizmust „szemérmes ateizmusnak” tekintjük, ebben talán nem jártak messze az igazságtól. A közkeletű megállapítás, miszerint Bruno bölcselete a reneszánsz filozófia végső határlehetősége egyet jelent azzal, hogy ő „a reneszánsz immanentizmus legnagyobb képviselője”.⁷¹

Szentbeszédék Krisztus népének – párbeszédék a jövővel

A prédikátor, a prédikáció a jövőről szól (a szavak etimológiája szerint azt jósolja meg), de a jelenhez beszél. A jövőendő titkait nem az „eljövendők polgárainak” tárja fel testamentumként, hanem a jelenlévő hallgatóságnak intelemként. Nem az egyénhez fordul, hanem a sokasághoz. A hitszónok szükségszerűen, logikusan és nyilvánvalóan népszónok.

És ebben gyökerezik a „reneszánsz próféta” egyedülálló, mert sajátosan ellentmondásos kapcsolata korával. A humanizmus-reneszánsz, tudniillik, elitarisztikus mozgalom és korszak volt. A reneszánsz humanisták egymással versenyezve szólták le a műveletlen tömeget, a tudatlan köznépet, az „illiterátus idiótákat”. A tudósok, Leonyid Batkintól Peter Burke-ig, egybehangzóan hangsúlyozzák a „humanisták csoportjának”, „e kiváló férfiak baráti szövetségének”, „az irodalmárok rendjének” szűk „kulturális elit”, „alkotó elit” voltát (melynek adatait Burke

⁷⁰ Firpo, p.341.

⁷¹ Umberto A. Padovani, *Sommario di storia della filosofia*, vol. III, Desclée & C. – Editori Pontifici, Roma–Parigi–Tournai–New York, 1966, p.23.

számszerűen – 248 –, illetve százalékosan is megadja).⁷² Savonarola ellenben a tekintetben „demokrata” volt, hogy szövegeit valóban „res publica”-nak szánta. Mindenkihez beszélt, a legegyszerűbb emberekhez is, (élő)beszédei eljutottak az írástudatlanokhoz is, függetlenül attól, hogy a beléjük ékelt latin nyelvű fordulatokból, „doctus” hivatkozásokból mennyit értettek meg.

Sőt, fra Girolamo éppenséggel a „legegyszerűbbekhez”, a „lelki szegényekhez”, a „sancta simplicitas” képviselőihez szólt mindenekelőtt és legfőképpen. Azt célozta meg, ami épp nekik volt a legtermészetesebb és legmegingadhatatlanabb bizonyosság: a hitet Istenben s a csodákban. A humanisták „túlzásait”, erkölcsi kilengéseit is azok előtt ostromozta, akik egyetlen humanista könyvet el nem olvastak életükben. „Demokratizmus” ennyiben nem volt mentes a demagógiától. „Vezette a népet” – vissza a vallás fundamentumához. És ideális értelemben a reneszánsz „újjászületés” előtti népi vallásossághoz, mely „de facto” középkori valóságában élt tovább a modernitás hajnalán is.

A „népszerűség” volt a „fegyvertelen próféta” arzenáljának legveszedelmesebb fegyvere firenzei politikai ellenfelei és az eretneküldöző pápa szemében. Gyűjtő hatású szónoklataival Savonarola képes volt, illetve lehetett arra, amire a humanista elit – amúgy természetéből adódóan és szándékának megfelelően – soha: tömegeket mozgósítani. S ez a legarisztokratikusabb, legoligarchisztikusabb rendszerben is fontos tényezőnek, félelmetes erőnek számított.

⁷² Leonyid Batkin, *Az itáliai reneszánsz*, Gondolat, Budapest, 1986, p.125, p.126, p.127. Peter Burke, *Az olasz reneszánsz*, Osiris-Századvég, Budapest, 1994, p.53, pp.54–55, pp.298–310.

Giordano Bruno, bár sok szempontból poszthumanista jelenség, abban a humanisták „rendjébe” tartozott, hogy szemlélete elitarisztikus volt. Ámbár talán pontosabb úgy fogalmazni: abban is túllépett a humanistákon, hogy még náluk is „exkluzívabb”, bizonyos értelemben „arisztokratikusabb”, mentalitással rendelkezett. Ő, „semmilyen akadémiának sem akadémikusa” programszerűen, büszkén-vállaltan „nem a vulgusnak” írt, hanem „csakis a bölcseknek”.⁷³ „Non vos, sed doctos tam grave quaerit opus”, azaz „nem nektek, de a tudóknak szól ez a súlyos mű” – figyelmeztetett az *Eszmék árnyai* (*De umbris idearum*) elő-hexametereiben olyan „szerzői udvartatlansággal”, amihez fogható addig csak Dante mert leírni a *Paradicsom* második énekének elején.⁷⁴ „Nagyon nagy ostobaság megszokás alapján hinni, értelmetlen kiszolgálni a többség véleményét, mintha a bölcsek száma felülmúlná vagy megközelítené az ostobák végtelen számát.”⁷⁵

A dialógus azért (is) lett a brunói filozófia legmegfelelőbb önkifejezési formája, mert individualis és individualista műfaj, mégpedig kétszeres jelentéstartalommal: („tudós”) egyének között zajlik és („bölc”) olvasó egyéneknek íródott, nekik kell a vitázók igazságáról dönten. A beszélgetők koruk (átlag) fölött és némiképp korukon kívül állnak – az ideális olvasó pedig a jövőben él, ő csakugyan az „eljövendőök polgára”.

Az 1584–85-ös londoni filozófiai párbeszédekben ott rejlik az 1582-es párizsi színmű, *A gyertyaöntő* (*Il candelaio*) drámaisága. „In tristitia hilaris, in hilaritate tristis”⁷⁶ (A

⁷³ Ricci, p.292. Gentile, p.18.

⁷⁴ De Sanctis, p.666.

⁷⁵ Michele Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma–Bari, 2010, p.116.

⁷⁶ *Commedie del Cinquecento*, vol. II, p.281.

szomorúságban vidám, a vidámságban szomorú): ez volt az olasz reneszánsz vígjáték-műfaj végső szintézisét jelentő *A gyertyaöntő* mottója. Ennek megfelelően, ahogy a komédia is célba veszi a bölcséleti beszélgetésekben ostorozott emberi hitványságokat – a képmutatást, a szemfényvesztést, a sarlatánkodást, a szórszálhasogatást, a kiüresedett akadémiizmust és az utánzó petrarkizmust (a nagy dialógusok világát mintegy kifordítva mutatva be, ideáljaiknak reális ellentétét tárva az olvasó- és nézőközönség elé)⁷⁷ –, úgy a nagy dialógusokban is megőrződött valami a vígjáték humorából. Ehhez fogható Savonarolánál hiába keresnénk: az ő híveinek neve nem véletlenül volt Piagnoni, vagyis Siránkozók.

Mit is mond *A rózsza* nevében Burgosi Jorge a nevetésről? Mit „beszél” szerinte „végső soron” az általa „ostobának” tartottak „nevetése”?⁷⁸

Fanatizmus és „hősi lelkesedés”

A legnagyobb különbség Girolamo Savonarola és Giordano Bruno között az, hogy noha mindkettejük életét a zsarnokság oltotta ki, a Barátról aligha mondható el, ami a Filozófusról, hogy az emberi szabadság és haladás mártírja volt. Ennek legfőbb oka, hogy „máglyák Firenzében” Savonarola és társai kivégzése előtt is fellobbantak, és pedig épp a próféta akaratából. Igaz, rajtuk nem emberek égtek, hanem az emberi szellem alkotásai, de a könyvégetést, a műkincspusztítást az európai értékrend az emberölés után a legsúlyosabb bűnnek tekinti. Mert aki könyvet, műalkotást pusztít el, az egy emberélet értelmét, lényegét, öröklétét

⁷⁷ Madarász Imre, *A tragikus sorsú filozófus vígjátéka*, in Madarász Imre, *„Titus íve alatt.” Az antik Róma öröksége az olasz felvilágosodás és romantika irodalmában*, Eötvös József, Budapest, 1998, pp.91–94.

⁷⁸ Eco, *A rózsza neve*, p.157. Vö. Eco, *Il nome della rosa*, p.139.

semmisíti meg. Ráadásul a sok szörnyűséget megélt vén kontinens emlékezetébe idézi Heinrich Heine igazságát: „Ahol könyveket égetnek, ott embereket is égetni fognak”.⁷⁹ Ez fra Girolamo esetében is kegyetlenül bekövetkezett, habár másképpen, mint a német költő gondolta.

A „hiúságok elégetése” (bruciamento delle vanità), a „hiúságok mályái” (falò delle vanità)⁸⁰ Savonarolának úgyszólván a „márkajelei” lettek, a köztudat – hiányos ismerettel és egyoldalú ítélettel – ezeket asszociálja leginkább a nevéhez. Az olyan modern képzettársítások és vádak, mint „a totalitarius államrend előképe”, „diktátor”, a maói „kínai kulturális forradalom” ősmmodellje stb. anakronisztikusak és túlzóak.⁸¹ Ám nem jobban, mint a „hiúság-égetés” bírálóit, elítélőit a (sajátosan összehozott) „humanista és jakobinus kultúra” képviselőinek titulálni és azzal megvádolni, hogy a haladás nevében „forradalmi gyűjtogatók” templomégetéseit igazolták.⁸² Úgyszintén többszörösen tarthatatlan az az apológia, miszerint „a firenzei műkincseket »barbár máglyákon« elpusztító Savonarola legendája” igencsak „eltúlzott” és „nem valószínű, hogy Savonarola valaha is tönkre tett volna nagy művészi értékű alkotásokat”.⁸³

Ha elfogadnánk, hogy nem tudjuk, miket „tett tönkre Savonarola”, akkor nem jelenthetnénk ki róluk, hogy nem

⁷⁹ Vö. Ian Kershaw, *Hitler. 1889–1936*, Hybris, Szukits Könyvkiadó, Budapest, 2003, p.454.

⁸⁰ Ridolfi, p. 272. Dore, p.103. Antonetti, p.244. Weinstein, p.271.

⁸¹ Éles Csaba, *A szépségtől a megszállottságig. Itália kultúrája 1401 és 1600 között*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1995, p.86. Makkai László, *A reneszánsz világa*, Móra Ferenc, Budapest, 1974, p.116. Indro Montanelli – Roberto Gervaso, *L'Italia della controriforma*, Rizzoli, Milano, 1997, p.30.

⁸² Tito Sante Centi O. P., *Girolamo Savonarola, aki felforgatta Firenzét*, Ecclesia, Budapest, 2005, p.106.

⁸³ Ridolfi, p.604. Pete László, *Girolamo Savonarola, a költő, hitszónok és politikai gondolkodó*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1997, p.49.

voltak „nagy művészi értékű alkotások”. Csakhogy nem fogadhatjuk el, mert meglehetősen pontossággal tudható, mit „tett tönkre”. Antonetti és Weinstein egybehangzó, tudományosan alátámasztott információi szerint a „hiúságok máglyáin” elégték – egyebek között – olyan „latin és népnyelvi költőktől származó parázna könyvek”, mint Dante és Petrarca művei, Boccaccio *Dekameronja*, Pulci *Morgantéja*, továbbá „Donatello és más nagy mesterek” képei, műalkotásai „százszámra”.⁸⁴ S mielőtt valaki felvetné, hogy Savonarolát nem terheli közvetlen felelősség a prehumanista, humanista és reneszánsz remekművek elhamvasztásáért, mert azt túlbuzgó hívei, buzdítását félreértve, követték el, érdemes újfent idézni korábban már bővebben citált első Aggeus-prédikációjából: „Oh, ti, kiknek házai tele vannak hiábavalóságokkal, díszekkel, erkölcstelen dolgokkal, gyalázatos könyvekkel, mint a *Morgante* és más költemények, melyek az igaz hit ellen valók, hozzátok ide ezeket nekem, hogy tüzet rakjunk belőlük, áldozatul Istennek.”⁸⁵ A Quattrocento első lovageposzát tehát mint „gyalázatos könyvet” küldte lángsírba a Fráter. Ahhoz képest, hogy Dantét és Petrarcat is „paráznának” ítélte, ez már nem is olyan meglepő. De ahol nem „nevesített”, ott is rettenetes „feleletterhet” vett magára azzal, hogy éretlen gyermekekre, írástudatlan emberekre, fanatizált tömegre bízta az ítélezést az aranykor kultúrkinccsei fölött, olyanokra, akiknek mindegy volt, eposz fog-e lángot avagy hárfa, citera, csembaló, lant, netán tükör, paróka, fátyol, illatszer, arcfesték, ékszer, esetleg kocka, kártya...⁸⁶ Aki egyetértően tudta ismételni, hogy „a betű öl” (vö. 2 Kor 3,6), aki szerint „Platónnál egy egyszerű öregasszony többet tud a hitről” és az

⁸⁴ Antonetti, pp.246–247. Weinstein, pp.272–273.

⁸⁵ Savonarola, p.18. Száraz Orsolya fordítása.

⁸⁶ Antonetti, p.246. Weinstein, p.272.

Ovidius-, Tibullus-, Catullus- és Terentius-féle „rossz költőket” nem, csakis a Szentírást és a szenteket (Jeromost, Ágostont” és „más egyházi könyveket” (esetleg „Tullius” és Vergiliust) lenne szabad olvasni és tanulni, az csakugyan a „fanatizmus” eszközévé, „szolgálólányává” (ancilla) tette a cicerói („tulliusi”) szóművészetet.⁸⁷

A brunói „eroico furore” nem fanatizmus. Nem kollektív, hanem individuális hevülés-lángolás. Nem vakhit, hanem látva látó tudás. Nem „religio”, hanem a kötelekből való szabadulás. „Amor intellectualis”, de nem Istené, hanem az emberi tudásé, a természet megismeréséé. A „végtelen világegyetembe” vetett ember kitörése immár nem központi helyéből, az „emberi méltóság” visszaszerzése és, ha lehetséges, túlszárnyalása nem egy véges, hanem végtelenül sok világ megismerésének és megértésének kísérletével. „Szárny” (ali) – Bruno egyik kedvenc metaforájával – immáron nem a dantei Ulysses „bolond repüléséhez” (folle volo), hanem nagyon is ésszerű repüléshez. „Szabadulás” (Garin), sőt, maga a „legfőbb szabadság” (Gentile), mely „öntudat és racionalitás” (Carannante).⁸⁸

Savonarolától eltérően Bruno mögött nem sorakozott hívőereg, politikai párt, városállam: egyedül állt szemben a világegyházzal, Rómával, Genffel, az akadémiák tekintélyével, az egyetemek tudományos konszenzusával, vele, mellette senki, benne az „eroico furore”. És neki egyedül volt igaza mindenkivel szemben. Örök mementó, örök tanulság, örök példa, örök remény!

⁸⁷ Nagy András, *Savonarola-kísérlet*, Magvető, Budapest, 1982, pp.108–113.

⁸⁸ Garin, *L'umanesimo italiano*, p.245. Gentile, p.60. Salvatore Carannante, *Entusiasmo, memoria e razionalità negli Eroici furori*, in Simonetta Bassi (szerk.), *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, Olschki, 2012, p.97.

A *De gli eroici furori* hitvallását Tansillo összegezte felülmúlhatatlanul: „Azokban, kiket megsegít az ég, a legnagyobb szenvedések is jótéteményekké válnak, mert a szükségletek szorgalmat és tanulást szülnek, ezek meg legtöbbször örök ragyogású dicsőséget”.⁸⁹

A hatalom tüzével: mire válasz az elégetés?

Eretnek a máglyán: az emberiség emlékezetében a zsarnokság legfőbb jelképe. A klasszikus felvilágosult szentenciát a történelem sötét és kegyetlen valósága szerint átigazítva, megállapíthatjuk, hogy az elégetés – embereké éppúgy, mint könyveké – igenis sokmindentre válasz volt, legalábbis azok szándéka szerint, akik elkövették: eretnekségre, önfejtésre, lázadásra, szabad szellemre...

Hogy olykor egyazon elítélt esetében is miféle különböző vagy éppen ellentmondásos dolgokra, azt Savonarola esete példázza látványosan. Vele és benne egy városállam és a világegyház különösen szerencsétlen konstellációban egyesült urai számoltak le közös politikai ellenségükkel. A hatalmi leszámolást álcázó vallási vádak olyan átlátszóak voltak már a kortársak számára is, hogy még a legelvakultabb Arrabbiati-pártiak sem tarthatták áldozatukat „eretneknek és szkizmatikusnak”, sőt, maguk a bírák sem, figyelembe véve, hogy nem közvetlen máglyahalálra, elevenen megégetésre ítélték, hanem arra, hogy „először felakasszák, majd elégessék”. Antonetti és Weinstein szerint a Barát felakasztását a hóhér „gonosz” lassúsággal hajtotta végre, Antonetti azt sem zárja ki, hogy áldozata még élt, amikor meggyújtotta alatta a máglyát. Életrajzírói egyetértnek abban, hogy a próféta testét a csőcselék kövekkel dobálta meg. Abban már

⁸⁹ Giordano Bruno, *Gli eroici furori*, Daelli, Milano, 1886, p.32. (reprint Arnaldo Forni, 1974). Bruno, *Dialoghi italiani*, II, p.961.

bizonytalanabbak, hogy megáldotta-e gyilkosait és kigúnyolóit a „szent” (Ridolfi).⁹⁰

A Savonarola-per(ek) koncepciós jellege, kirakatper-volta vitathatatlan: a bírák fra Girolamóra eretnek tévtanokat, vallási heterodoxiát éppúgy képtelenek voltak rábizonyítani, mint azt, hogy egyházszakadást idézett vagy készített volna elő. Ezzel szemben Giordano Bruno kora fogalmai, uralkodó-hivatalos álláspontja szerint csakugyan eretnkségeket tanított. Ez véletlenül sem jelenti azt, hogy el kellene fogadnunk Frances A. Yates botrányos apologetikáját, mely szerint „az egyház teljes mértékben jogai szerint járt el, ha filozófiai kérdéseket is tekintetbe vett Bruno eretnek nézeteinek elítélése során. A filozófiai kérdések ugyanis teljességgel elválaszthatatlanok voltak az eretnkségtől.” Annál is kevésbé elfogadható a fenti gondolat, mivel ugyancsak Yates jelenti ki ugyanott: „Így hát az a legenda, mely szerint Brunót mint filozófiai gondolkodót ítélték el, és a számtalan világok avagy a Föld mozgásának tárgyában vallott bátor nézetei miatt égették meg, többé nem tartható”.⁹¹ Yates érvelése nemcsak önmagának mond ellent, hanem a hivatkozási alapjául szolgáló Luigi Firpo dokumentációjának is.⁹²

Vincenzo Spampanato „máig felül nem múlt”⁹³ megabiográfiája (1921), Gentile klasszikus könyve és Saverio Ricci

⁹⁰ Ridolfi, p.401, p.403. Dore, p.136. Antonetti, p.340, p.346. Weinstein, p.361.

⁹¹ Frances A. Yates, *Giordano Bruno: visszatérés Itáliába*, Café Babel 1992/2, pp.31–32. Vö. Madarász Imre, *Vértanú, szabadgondolkodó, misztikus. Giordano Bruno-portrét Magyarországon*, in Madarász Imre, „Örök megújulások”. Születés, újjászületés, feltámadás az olasz irodalomban, Hungarovox, Budapest, 2003, p.76.

⁹² Firpo, pp.62–104 (különösen 82, 103),pp.247–304 (különösen 267), pp.339–358.

⁹³ Simonetta Bassi, *Storia della critica*, in Ciliberto, p.163.

már hivatkozott népszerű munkája egyetértenek abban, hogy Bruno a tisztán vallási kérdésekben, kínvallatások hatására és életét a kínhaláltól megmentendő, hajlott némi kompromisszumra, „önkritikára”, „bűnbánatra”, visszavonásra, azonban „a világok végtelen és örök voltát vagy az egyetemes lelket, gondolkodása központi elveit illetően egy millimétert sem kívánt elmozdulni. Mert benne egyéni létezés és filozófiai küldetés mélyen egybeestek, és nem tudta elképzelni, hogy egyik a másik nélkül a másikat feláldozva éljen tovább: Bruno fölöslegesnek és túl kegyetlennek, túl nehéznek találta volna, hogy túlélje filozófiáját, ha ez utóbbit megsemmisítette volna megtagadásával.”⁹⁴ Ezért vértanúsága sokkal inkább sorsvállalás volt, Bertrand Levergeois szuggesztív, ámbar vitatható kifejezésével „a máglya választása”,⁹⁵ mint a Savonaroláé. Fra Girolamót mint veszélyes firenzei pártvezért akarták örökre ártalmatlanná tenni és mint az egyházfő erkölcsi ostromozóját megbüntetni; nem hagytak neki visszavonulási, menekvés utat. A Nolai megmenekülhetett volna a hosszú, gyötrelmes tűzhaláltól, eleven teste lángok általi elemésztésétől (ötvenkét éves korában!), ha megtagadta volna tanait. De ő hősi életére a vértanúság vérpecsétjét, e „szent pecsétet” (Flora) ütötte, „a tudomány szentjévé” magasztosulva (De Sanctis), ő „az ember új hitéért halván vértanúhalált”, „kinyilvánította a tudomány legmagasabb szabadságát” (Gentile).⁹⁶ „Jobban félnek maguk kihirdetni ezt az ítéletet, mint én meghallgatni.” (Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam.) –

⁹⁴ Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, Principato, Messina, 1921, p.571. Gentile, p.46. Ricci, p.541.

⁹⁵ Levergeois, p.393.

⁹⁶ Francesco Flora, *Storia della letteratura italiana*, Volume terzo, Mondadori, Milano, 1966, p.173. De Sanctis, p.681. Gentile, p.60.

mondta ítélethirdetéskor bíráinak a szemtanú Kaspar Schoppe levél-beszámolója szerint.⁹⁷ A vallási-papi vigaszt elutasítva, „azt mondta, hogy mártírként és önként hal meg, és hogy lelke fölszáll ama füsttel a paradicsomba” (...et diceva che moriva martire et volentieri, et che se ne sarebbe la sua anima ascesa con quel fumo in paradiso) – tudósított az *Avviso di Roma* című „újság” a kivégzés után két nappal, 1600. február 19-én.⁹⁸

Az egyetemes kultúrtörténet nem ismer az övénel hősiesebb halált. Ahogy *A hősi lelkesedések* 16. szonettjében írta a mártírjelölt büszkeségével és látnoki erejével: „Melyik élet vetekedhet az én halálommal?” (Ma qual vita pareggia al morir mio?)⁹⁹

IMRE MADARÁSZ
Savonarola e Giordano Bruno
– Riassunto –

Il saggio offre una martirologia comparata: mette a confronto i due piú famosi eretici martiri del Rinascimento italiano, Girolamo Savonarola e Giordano Bruno. Entrambi domenicani, frati di un ordine religioso che aveva il compito di combattere le eresie, sono diventati “eresiarchi” anche loro, mandati al rogo da due papi famigerati, Alessandro VI e Clemente VIII. Savonarola dopo la morte veniva considerato ora uno spettro del Medioevo, ora un precursore della Riforma protestante o del rinnovamento della Chiesa, oggi é sulla via verso la canonizzazione. Bruno invece é divenuto un simbolo del libero pensiero (spesso anche

⁹⁷ Firpo, p.104, p.351.

⁹⁸ Firpo, p.352, p.356.

⁹⁹ Bruno, *Gli eroici furori*, p.67. Bruno, *Dialoghi italiani*, II, p.999.

dell'anticlericalismo) e veniva venerato anche come un precursore dell'Illuminismo. L'autore intende da un lato valutare storicamente le due personalità, dall'altro interpretare il loro significato simbolico attraverso i secoli, per arrivare alla loro attualità contemporanea.

NAGY JÓZSEF
Machiavelli és Hobbes*

Christian Lazzeri egy tanulmányában érdekes és releváns szempontok alapján taglalja a Machiavelli és Hobbes gondolatában feltárható hasonlóságokat és különbségeket. Mint írja, a hatalom akarása elméletének kidolgozásában Machiavelli bizonyos értelemben *tekinthető* Hobbes előfutárának, mégpedig Machiavelli azon tézise alapján, mely szerint az emberekben levő telhetetlen gonoszság ill. rosszindulat az uralkodás vágyában ölt testet, és éppen ez az emberek közti konfliktus alapja. Szerző szerint azt is fontos tisztázni, hogy e gonoszság gyökerét (Machiavelli gondolatrendszerén belül) teológiai vagy antropológiai megközelítésben lehetséges adekvát módon feltárni.¹ De e vizsgálódástól függetlenül is, különösen a *Beszélgetések* és a *Firenze története* alapján nyilvánvaló, hogy Machiavelli felfogásában kizárólag az állami keretek közt megalkotott jó törvények és jó intézmények képesek megfékezni az emberi

* Jelen tanulmány az alábbi mű egy fejezetének rövidített változata: Nagy József, *Vico és Hobbes politika- és nyelvfilozófiájának összevetése*, Doktori Disszertáció (témavezető: Kelemen János akadémikus), ELTE BTK, Filozófiatudományi Doktori Iskola – Politikai Filozófia Program, Budapest, 2003. („Dante, Machiavelli, Hobbes és Vico helye a retorikai tradícióban”: pp.209-235 [on-line verzióban: pp.206-231]; Lazzeri *Machiavelli*-értelmezéséhez ld.: pp.217-223 [on-line verzióban: pp.214-220].) ELTE Egyetemi Könyvtár, KD10090.

A teljes dokumentum:

http://www.academia.edu/2419323/Vico_es_Hobbes_politika-es_nyelvfilozofiajanak_osszevetese_A_comparison_of_the_political_philosophy_and_of_the_philosophy_of_language_of_Vico_and_Hobbes_

¹ Vö.: Lazzeri, *Les racines de la volonté de puissance: le «passage» de Machiavel à Hobbes*, in *Th. Hobbes – Philosophie première, théorie de la science et politique* (Yves Charles Zarka [ed.]), Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p.225.

gonoszságot és szenvedélyeket. Mint Lazzeri kiemeli, Machiavelli a *Beszélgetések* elején egy olyan, a történeti-politikai dimenziót megelőző stádiumot vázol fel, amely Hobbes és Spinoza "természeti állapotának" (valamint Vico "istenek korának") feleltethető meg. Machiavelli gondolatmenetének megfelelően a természetben lezajló és az emberi társadalmakat is érintő változások egy organizmus ciklikus működésének megfelelően mennek végbe: egyfajta „megtisztulás” végett „veti be” a természet valamelyik csapást, nevezetesen a pestist, az éhínséget ill. az árvizet. A katasztrófák által megtizedelt emberek új területeket kutatnak fel, amelyeket erőszak révén vesznek birtokba. A meghódított területeken korábban már ott lakók, mint a hódítók alávetettjei, város-építésre és vezető-választásra kényszerülnek. Tehát a két bizonytalansági tényező, mely az első államok létrejöttéhez vezetett: egyrészt a *félelem a ciklikusan ismétlődő természeti katasztrófáktól*, másrészt az *agresszió* (idegenek behatolása) *elleni védelem*.²

Az első városokban tehát, túlélésük biztosítása végett, valamilyen formában *kénytelenek* együttműködni az emberek, a szolgálatok és a munkavégzés kölcsönösége által alakul ki egyfajta „szokáson alapuló bizalmasság” („*consuetudine*”), mely átmenetileg biztosítja a békét a közösségben. A társadalmi létben fokozatosan kialakul a *jó* és *nemes* megkülönböztetése a *romlotttól* és *rossztól* – ez alapozza meg a törvényalkotást. A szóban forgó „*consuetudine*” állapotát azonban az rombolja szét, hogy egyesek saját haszonra törekednek, és ebből eredően az emberek közt érvényesülni kezd a kölcsönös „*hálátlanság*” [„*ingratitude*”] a félelem, az irigység és a kapzsiság. Az önfenntartás természetes igényéből következik, hogy a társadalom fel akar készülni az *esetleges*

² vö.: Lazzeri, *i.m.*, pp.226-227.

ellenséggel szemben és a kontingens tényezők, avagy a szerencse hatásait a maga szempontjából előnyösen akarja kihasználni. Az államférfi számára az egyetlen lehetséges mód, hogy a kontingencia hatókörét redukálja az, hogy *virtuoso* legyen: e fogalom magában foglalja a bátorságot, a bölcsességet, az adekvát ítélőerőt, valamint az államok intézményes rendszere és az emberi szenvedélyek közti összefüggésben való jártasságot. Természetesen Machiavelli *erény*-fogalma jelentősen eltér a királytükör-tradícióban megjelenítettől: Machiavelli számára már nem lelki-szellemi tulajdonságok zárt („taxatív”) felsorolását jelenti, hanem a véletlenszerűen váltakozó politikai kontextusokhoz való alkalmazkodás képességét.³

Mivel az államnak tehát biztosítania kell magát a külső támadásoktól, szükséges megszerveznie a legadekvátabb katonai-politikai szervezetet, aminek pedig elkerülhetetlen velejárója, hogy egyesek – a „jó hírnév” megszerzésével – kiemelkednek a többiek közül: ez győzi meg a népet arról, hogy az adott személy olyan képességekkel van megáldva, amelyek révén hivatalhoz juthat. A dicsőség és a hírnév a hatalom elérésének eszközei (melyek nyilvánvalóan csak interaktív kontextusban lehetnek manifesztak). Lazzeri megállapításának megfelelően Machiavelli rendszerében a gazdagság és a hírnév mindenki által kitűzött, bár teljesen különböző indítatásokból származó cél: ezen kollektív célkitűzésből ered az uralom vágya.

A továbbiakban Lazzeri két pontban összegzi az uralomvágy genezise Machiavelli-féle koncepcióját.

(1.) Machiavelli gondolatának megfelelően mindenki azon fáradozik, hogy bővítse a lehetőségeit és hírnevet szerezzen – mindezt azért, hogy jövőbeli túlélését biztosítsa.

³ vö.: *i.m.*, pp.228-229.

Machiavelli eszmefuttatásaiból Lazzeri szerint az hámozható ki, hogy az individuumok az uralomvágygal kapcsolatos célkitűzéseiket a *képzletbeli totális elégedettség* függvényében fogalmazzák meg. Ennek alapján leszögezhető, hogy az emberi természet immanens része az, hogy mindent meg tud és meg akar kívánni – s e a ponton a fő kérdés, hogy mi szab határt e végtelen és öngerjesztő birtoklási és uralmi vágyak.

Hogy az individuumok megvédhessék azt, amit már megszereztek, azt is meg kell szerezniük, ami garantálja birtokolt javaik védelmét. A veszteség félelme és a szerzés vágya együttesen a mozgatóereje a szerzésnek. A birtoklással összefüggésben folyamatosan jelenik meg az elégedetlenség és a bizonytalanság, mivel a képzelőerő által folyamatosan tárulkozik fel az individuumok előtt mindaz, amit – eltekintve az adott feltételektől – még birtokolhatnának. A képzelőerő tehát az, amely az elvesztéstől való félelmet átfordítja a már-megszerezetre vonatkozó *elégedetlenség*be: a dicsőséghez vezető mindkét paradigmaticus útnak (tehát a gazdagságnak és a hírnévnek) ez a kiindulópontja. És ebből ered az *ambíció* is: a minél többre, minél magasabb szintre való törekvés.⁴

(2.) A saját felhalmozott javak másokéval való összehasonlítása az alapja a társadalom legkülönbözőbb szintjein jelentkező *irigység* érvényesülésének. Ez épp oly általános jelenség, mint a dicsőség vagy a gazdagság hajhászása. Az irigykedés közvetlen következménye a gyűlölet, valamint az ellenfelek legyőzésének vágya. Az ambíció – mint már volt rá utalás – nélkülözhetetlen eleme az összehasonlítás, amelynek következménye, hogy az egyének nem saját tulajdonságaik kiteljesítésére törekszenek, hanem a mások felett való győzedelmeskedésre, a másnál-többnek-látásásra. A másokon való felülkerekedés célja részben a

⁴ vö.: *i.m.*, pp.230-233.

hatalomvágy, részben a mások esetleges „támadásainak” a megelőzése. Ebből ered, hogy a nemesek elnyomják a népet, a fejedelem pedig elnyomja az alattvalóit. Az ellenfelek kölcsönösen táplált gyűlöletéből következik, hogy – egymás vonatkozásában – nem lehet más szerepük, mint elnyomó és elnyomott. Ez az utolsó láncszem a hatalomvágy játékában: az ellenfelek szükségszerűen egymás felett gyakorolnak uralmat és emellett félnek uralmuk következményeitől is. Az elvileg szükségszerű eredmény: polgárháborúk, osztályharcok. Az ambíció és a bosszú elvakítja az embereket, melyből kifolyólag immár nem figyelnek tetteik következményeire. A hatalom akarása tehát a személyes bizonytalanság-érzetben gyökerezik, és épp ez készteti (a hatalom megszerzésére irányuló) cselekvésre az állam szereplőit.⁵

Lazzeri ezen a ponton Hobbes rendszerének ismertetésére tér át. Mint írja, e rendszerben az első különbség a Machiavelli-féle koncepcióval szemben az, hogy az önfenntartás alapjául a fiziológiát teszi meg. Minden individuum törekvése [*conatus*-a] – a „vitális mozgások”⁶ kategóriájába tartozó – vérkeringése integritásának fenntartása. Az önfenntartáshoz elsődlegesen olyan *képességek*, vagyis az emberben olyan immanensen meglevő eszközök állnak a rendelkezésünkre, melyek bizonyos – jövőben feltételezett – javak megszerzését teszik lehetővé. A képességek lehetnek *természetesek* (pl. erő, szépség, tisztesség, stb.) és *instrumentálisak* (az előző származékai, mint pl. barátok, gazdagság, hírnév, etc. – amelyek lehetővé teszik a természetes képességek fenntartását). E képességek

⁵ vö.: *i.m.*, pp.233-236.

⁶ vö.: Hobbes, *Leviatán* (ford. Vámosi Pál, a fordítást szakmailag ellenőrizte és a bevezető tanulmányt írta Ludassy Mária), I. kötet, Kossuth, Budapest, 1999, I/6, p.105.

kizárólagos funkciója tehát az életműködés fenntartása minden egyes individuumban.⁷

Hobbes elméletének megfelelően a *conatus* az alapja a jövőre irányuló döntések mérlegelésének: ez utóbbi egyfajta számítás, amely – mivel a jövőbeli események kimenetele megjósolhatatlan – *feltevések* [*conjectures*] formájában fogalmazódik meg. Az e feltevésekben immanens bizonytalansági tényező az, amely végeredményben lehetővé teszi a *jó* és a *látszólagos jó* megkülönböztetését. A bizonytalanság a jövőre vonatkoztatva szorongást idéz elő az egyénekből. Mint Lazzeri kiemeli, Hobbes és Machiavelli gondolatmenete – a jövőbeli (teleológiai struktúrák alapján tételezett) javak meghatározását, valamint az individuumok és jövőképük viszonyát illetően – analógiát mutat: mindkettőből az vezethető le, hogy az *eszköz* típusú tulajdonaikat kell az egyéneknek folyamatosan növelniük ahhoz, hogy biztosítsák mindazt, amivel már rendelkeznek. Ezen eszközök felhalmozási lehetősége elvileg korlátlan.⁸

Lazzeri e ponton vet számot a Hobbes és Machiavelli gondolata közt fennálló egyik további jelentős különbséggel: Hobbes elméletében minden emberi hatalom ill. emberi képesség (pl. az erő, az ékesszólás, a prudencia, stb.) a *képesség-piacon* ill. *hatalom-piacon* értékesíthető. Az eszköz árát azon meghatározott cél szabja meg, amelyre az adott eszköz vonatkoztatva van; a kiváltképpeni cél létünk fenntartása, ami minden lehetséges érték forrása: mindig a legtöbb hatalmat biztosító eszközöket kell választani, hogy garantálva legyen a hatalmat biztosító további eszközök megsokszorosításának lehetősége. E kontextusban alapvető probléma, hogy miképp határozzuk meg valamely ember képességeinek/hatalmának

⁷ vö.: Lazzeri, *i.m.*, pp.236-237.

⁸ vö.: *i.m.*, pp.238-239.

értékét. Hobbesnak a kor felfogásával homlokegyenest ellentétes megoldási javaslata erre vonatkozólag az, hogy e képességek árát a vevő becslése határozza meg. Minden egyén (mint eladó) érdeke, hogy meggyőzze képességei vásárlóját az áru (tehát képességei) minél jelentősebb felértékeléséről, ugyanakkor végeredményben a vevő határozza meg a szóban forgó képességek értékét. Fontos szem előtt tartani, hogy minden vevő abból a szempontból *eladó*, hogy pl. pénz formájában felkínálja hatalma egy részét. Mint Hobbes írja, „a szerződés tárgyának értékmérője a szerződő felek vágya, tehát igazságos értéknek az tekintendő, amit a szerződő felek érte fizetni hajlandók”.⁹ Mindennek fényében válik relevánssá a *hírnév* elnevezésű speciális instrumentális hatalom, amely – meglátásom szerint – a wittgensteini értelemben vett nyelvjáték (és, mint Lazzeri a későbbiekben fogalmaz, egy bizonyos típusú jelrendszer) paradigmaticus példája a Hobbes-féle koncepcióban: a hírnév a képességeit eladó személy szempontjából nyilvánvalóan kedvező irányba befolyásolhatja a vevő ítéletét. Ahogy erre vonatkozólag (meglátásom szerint a *hírnév* nyelvjáték-jellege szempontjából Machiavellivel tökéletes összhangban) maga Hobbes fogalmaz: „*aki abban a hírben áll, hogy hatalma van, annak valóban hatalma van, mert ezáltal a védelemre szorulókat magához vonzza. Ugyanilyen okból hatalma van annak is, aki abban a hírben áll, hogy hazájában szeretik*” (t.i. ez a „népszerűségnek” nevezett szituáció), mint ahogy „*hatalom mindaz a tulajdonság – vagy híre – amely valaki iránt sokakban szeretetet vagy félelmet ébreszt, mert ezáltal sokak segítségét és szolgálatát lehet megszerezni*”.¹⁰ Tehát a képességek értékét Hobbes

⁹ Hobbes, *Leviatán*, I. kötet, i.k., I/15, p.189 (idézve in Lazzeri, *i.m.*, p.241).

¹⁰ Hobbes, *Leviatán*, I. kötet, i.k., I/10, pp.135-136, kiemelés tőlem, N.J. (idézve in Lazzeri, *i.m.*, p.241).

rendszerében – Lazzeri interpretációjának megfelelően – mindig a vevő határozza meg; ez az értékelés szoros összefüggésben van az ajánlatok számával: az ajánlatok számának növekedésével egyenes arányosságban nő az adott képesség ára.¹¹

Általánosságban a hatalom természete a hírnévvel analóg: kiterjedésével egyenes arányosságban nő. Lazzeri magyarázata szerint Machiavelli még azt hangsúlyozta, hogy a hírnév a közösség olyan kollektív vágyának és véleményének a megnyilvánulása, melyet az adott (hírnévvel felruházott) egyén bizonyos tulajdonságainak és meghatározott szituációkban tanúsított viselkedésének megfelelően érdemelt ki. Ettől eltérően Hobbes – sokkal radikálisabban *instrumentalista* koncepciójában – a hírnév jelentőségét arra redukálja, hogy ez az önfenntartás érdekében áruba bocsátott képességeink/hatalmunk árát megemeli: e kontextusban a „hőstettek” is pusztán önfenntartásukat elősegítő eszközök.

Szem előtt kell tartani azonban, hogy Hobbes valójában nem adta meg, hogy pontosan milyen módon fejt ki hatását a hírnév. Az egyén értéke (*value*) nem csak árban (kvantitatív terminusokban) van meghatározva, hanem fontossági terminusokban (*worth*) is, mint az ár szubjektív kifejeződése. Mindez azt eredményezi, hogy az érték, amit valamely egyén a másiknak tulajdonít, azonos az utóbbi iránt tanúsított tisztelettel (magas ár: nagy tisztelet, és fordítva). A dicsőség – ennek alapján – mint egyfajta *jelrendszer* működik, melynek segítségével – az ár magas meghatározása révén – explicite elismerjük a másik egyén jelentőségét. A tisztelet jelei, melynek segítségével bizonyos vevők elismerik egy adott egyén hatalmát, olyan jelekké válnak, amelyekkel a leendő

¹¹ vö: Lazzeri, *i.m.*, pp.240-241.

vásárlók egyben ugyanazon egyén *hatalmát* is megállapítják. Machiavelli a gazdagságnak és a dicsőségnek még (egyenként) két külön eredetét jelölte meg, mivel szerinte kizárólag a gazdagság eredhetett az önfenntartás igényéből. Hobbes e kettőt az önfenntartás eszközeinek szintjére redukálja.¹²

A fentiekben vázolt szituációban a fő probléma az, hogy az egyének sokasága mind ugyanazon cél irányába törekszik a képesség/hatalom e piacán. Ha mások elfogadják az általunk tanúsított viselkedést, épp azon elismerést szerzik meg, amely a potenciális vásárlókat vagy csodálókat arra ösztönzi, hogy aktuális vevőkként ill. csodálókként viselkedjenek. Így azonban egyrészt az általuk megszerzett elismerés meggátolja, hogy megszerezzük mindazt, amit elvileg még megszerezhetnénk, másrészt az aktuális vevők ill. csodálók azt hiszik, hogy mások hatalmai/képességei az általunk birtokoltak felett állnak, miáltal – „negatív hírnevet” generálva – megfosztanak bennünket megszerzett értékünkől a szóban forgó piacon. Ebből az következik, hogy nem pusztán *valamekkora* hatalommal kell rendelkezünk, hanem – publikus kontextusban is bizonyíthatóan – többel, mint bármely vetélytársunk, t.i. (a szélsőséges egalitarizmus kontextusában) az „egyenlő hatalommal” rendelkező felek kölcsönös és végzetes konfliktusokat gerjesztenek. Röviden: az egyén hatalma az aktuálisan birtokolt eszközök mennyiségének döntő többletében áll – riválisaival szemben. Az eszközök eme számbeli fölénye teszi az individuum számára lehetővé, hogy jövőbeli látszólagos javak megszerzésének célját tűzze ki, mégpedig (az individuum felfogásának megfelelően) annak érdekében, hogy önmagát fenntartsa és ehhez – a jövőben is – minden eszköz rendelkezésére álljon. Az aktuálisan megszerzett győzelem

¹² vö.: Lazzeri, *i.m.*, pp.242-243.

pusztán – az aktuálisan rendelkezésünkre álló javak birtokában – a jövőben megszerzendő javak teleologikus elgondolását teszi lehetővé.

A hatalom birtoklása, valamint bizonyos javak megszerzése és birtoklása *monopólium* – ez pedig nyilvánvalóan kizárja bármiféle osztozkodás lehetőségét. A riválisok folyamatosan jelen lesznek e folyamatban, hiszen ők is ugyanezen elvek alapján gondolkodnak. A folyamatos versengésből fakad tehát az általános uralom vágya, amely – az irigység és a bosszú szenvedélyei katalizálása által –, három (védelmi, preventív és támadó) mozzanatban vetíti előre a permanens háborút a természeti állapotban élő, s a szuverén hatalmat nélkülöző emberek számára. Lazzeri egyik zárógondolatának megfelelően Hobbes és Machiavelli tehát egyaránt a permanens konfliktust generáló *uralmi vágyat* tekinti az emberi lét mozgatórugójának.¹³

JÓZSEF NAGY
Machiavelli e Hobbes
– Abstract –

Nel presente studio l'autore analizza in senso critico alcune convergenze e divergenze possibili tra la teoria politica di Machiavelli e quella di Hobbes, basandosi ampiamente su uno studio con tema analogo di Christian Lazzeri.

¹³ vö.: *i.m.*, pp.243-245.

Studi Danteschi

HOFFMANN BÉLA

Emlékezet és alkotó tevékenység (Az invokáció szerepe, helye és jelentés-konnotációi valamint a költői alkotófolyamattal összefüggő kérdései a Pokol II. énekében)¹

1. A tanulmány tárgya

Az előadásnak a címben is megjelölt központi problematikáját a II. ének elején található invokáció és az azt felvezető sorok (*Pokol* II, 3-9), valamint ezzel összefüggésben a kritikai irodalomban az elme, a memória, a múzsák és a magas fokú értelmi tevékenység fogalomkörét illető korántsem egyértelmű „megoldásai” képezik. Vagyis az a kérdés, hogy egy irodalmi fikcióban a narrátor alkotói aktust érintő önreflexiói harmonizálnak-e a szerzői alkotó tevékenység valóságos folyamataival, s hogy az alkotási folyamatot leíró narratori önreflexiók valójában nem ál-önreflexiók-e. Ezért kiemelten vizsgálja e tanulmány a memória és az írás (alkotás) összefüggéseit illető kérdéseit. Nos, e ponton máris célszerűnek látszik, ha azonnal idézzük a II. ének ominózus passzusát:

¹ Jelen dolgozat a *Dante Füzetek* 10. számában (2013: pp.1-62) megjelentetett tanulmány (*A Pokol II. éneke* – társszerző Mátyus Norbert) egy alfejezetének részletesebb kifejtése. Az ott szűkebben tárgyalt problematika itt tágabb összefüggésrendszerbe kerül, mindamelllett, hogy a végkövetkeztetések továbbra sem módosultak, legfeljebb árnyaltabbak lettek. Ebből következik, hogy szó szerinti szövegegyezések is részét képezik e tanulmánynak. Vö: <http://jooweb.org.hu/dantisztika/quaderni/index.php/en/10-2013>. Az invokáció passzusa valamint az olasz nyelvű utalások a szerző fordítása szerint értendők.

3. [...] e io sol uno /.../s csak egyedül én voltam az, aki
4. m'apparecchiava a sostenere la guerra megvívni készülődött háborúját
5. sì del cammino e sì de la pietate, úgy a vándorúttal, mint a gyötrődéssel,
6. che ritarrà la <i>mente</i> che non erra. melyről képet csapongás nélkül ad majd az <i>elme</i> .
7. O Muse, o alto ingegno, or m'aiutate; Ó, múzsák, ó, alkotó erőim összessége, most segítsetek!
8. o <i>mente</i> che scrivesti ciò ch'io vidi, Ó, <i>elme</i> , ki beírtad magadba mindazt, amit én láttam,
9. qui si parrà la tua nobilitate. most tűnik majd ki nemességéd!

Mint látható, a második tercina részeként a 6. sor, majd az őt követő, az invokációt felölelő tercina máris megállítja a történetet, és megszakítva a visszatekintő elbeszélést, az olvasó figyelmét a hősről, a múlttól az elbeszélőhöz, *az alkotási folyamat pillanatához tereli vissza*, világosan elkülönítve az Utazó és az elbeszélő alakját valamint szerepét. A hős által már megvívott, de ennek az olvasó számára még ismeretlen külső-belső harcnak a színtere most az alkotói aktusra, *a költői nyelvért, az írásért folytatott gyötrelmes útra helyeződik át*, hiszen csak ebben a háborúban nyílhat meg a második front, amelynek főszereplője már Dante, az utazó lesz. A szerzői narrátor – a valóságáthitel fikciójának megteremtését tartva szem előtt – már a kezdet kezdetén leszögezi, hogy elbeszélése nem valamiféle invenció, nem költői fikció eredménye,² hanem valóságos eseményekről

² CHIAVACCI LEONARDI 2011, p.46.

szóló, a memória által tárolt igaz beszámoló. Most tehát az emlékezetben megőrzöttek *szóvá tételé* válik feladatává, sőt kötelességévé, amire őt, az utazót korábban már Beatrice (*Purg.* XXXII, 100-108; *Purg.* XXXIII, 52-54), majd őse, Cacciaguida (*Par.* XVII, 127-142), majd pedig maga Péter apostol is figyelmeztette (*Par.* XXVI, 64-66), és amit az elbeszélő Dante maga is megerősít a Paradicsom 33. énekében (67-76). Akkor, amikor a Fényt arra kéri, hogy látomását az elméje képes legyen felfogni és megőrizni, s költői nyelvét oly hatékonyra tenni, hogy azzal Isten dicsőségéből legalább egy szikrányit közvetíthessen az eljövendő korok emberének (*Par.* XXXIII, 72). Itt és a szöveg egyéb passzusaiban kétségtelenül arról van szó, legalább is a fikció szerint, hogy az írás mint kötelezettség áll előtte, amelynek azonban feltétele a memória megléte: nélküle nem jöhet létre a szó. Bár ez igaz, de sietve előrebocsátjuk, hogy mindazonáltal *a költői szó, az élmény szóvá tételé nincs maga magától adva a memóriában*. A *Vita Nova* esetében is ez volt a helyzet, ahol is az „emlékezet könyve” még nem az írást jelentette, hanem annak tárgyát. Amikor az „emlékezet könyvének” átírása kapcsán mindössze annak *velejére* szorítkozik a jövőbeli szerző, akkor ezzel már a *kijelentés síkján* is jelzi, hogy az alkotás majd csak az emlékek nyelvi-költői „feldolgozásának”, s a költői szóért felettük folytatott munkájának lesz eredménye. Vagyis hogy az ún. átírás semmiképpen sem másolás, hiszen a lényeg, az emlékek veleje semmiképpen sem lehetett eleve adva az írott szót megelőzően. Ezzel összefüggésben azonnal hangsúlyoznunk kell, hogy a kiválasztott nem más mint *egy költő*. *Nem bárki más, akinek emlékezete tökéletes* (ne feledjük, hogy Pál sem szólt, nem tudott vagy nem akart szólni kimerítő részletességgel paradicsomi elragadtatásáról), hanem az, aki a nyelv teremtő erejével a memóriát úgymond szóra bírja, akire az *alto ingegno*

(etimológiailag: *in e gēnius*), a magas fokú szellemi, alkotói képesség megléte jellemző. Vagyis az emlékezettől az írásig vezető út nem közvetlen, mondhatni *diritta*, azaz nem másolás, vagyis nem reprodukció, hanem közvetett, *indiretta*, azaz produkció, melyben az *emléket magát a költői szó által szükséges létrehozni*, míg a narrátor szerint az isteni szó és igazság *tárgyasult* formáját, a túlvilági birodalmat és annak szereplőkkel telezsúfolt erkölcsi rendszerét, amelyet az emlékezet őriz, kell költői szóvá *visszaalakítani*. Igaz persze, hogy Danténál a költői szó által megteremtendő memória nem modern értelemben születik meg, úgymond a semmiből. De mivel a „memória könyve” lapjainak oldalszámozása és bekezdései soha sem véglegesek, ezért létezésének és inspirációs természetének kézzelfogható bizonyítéka *csak a költői szó által strukturált és általa teremtett forma* által lesz adva. A fentiek értelmében ezért van mindenütt jelen a már jelzett kettősség: az, hogy ha egyrészt a fikció szerint Isten Dantét választotta ki a túlvilág rendszerében megmutatkozó tárgyasult igazságának emberi tolmácsolójául, úgy a *Színjátékot* a túlvilági utazás emlékének *rögzítéseként* illik értelmeznünk, míg másfelől, ha őt költői minőségében választották ki, az afelé indít minket, hogy az *emlékezetet* csakis a költői szó teremtettjeként, azaz eredményeként értelmezzük. Ezt igazolják azok az önreflexiók, amelyek a művésznek arról a vágyáról vallanak, hogy költővé koronázhatóságának jogosultságát elismerjék. Azt, hogy a *Színjátékban* feltáruló költői kvalitásait a világ egyúttal a kereszténység Isten által kiválasztott és általa támogatott igaz és ékes szavú költőjének tudja be, aki nem is más, mint Vergilius és a klasszikusok igazságainak kiteljesítője, és aki a két Guido, Guinizzelli és Cavalcanti költészete fölé emelkedik.

2. Az *invokáció helye és e hely jelentése*

Sokatmondó, hogy az invokációra és ezzel együtt a mű tárgyának lehetséges nehézségeit jelző kijelentésre nem a mű kezdetén, nem a prológosban kerül sor, hanem a két ún. bevezető ének másodikának elején, még ha költői tárgy (argomento) implicit megnevezése – amint erre Bellomo rámutat³ – „megtörténik is az első ének zárlatában, mégpedig a vergiliusi tanácsadás formájában”. Sokatmondó, hiszen már relatíve hosszú előzmények (tehát a *Purgatórium* I. éneke) után, egy megkezdett költői szöveg „közepében” találjuk magunkat, amikor is már adva van a *volgare* mint nyelv-választás, a *versmérték*, a *tercinák* szent hármassága és a *rímek* által szabályos láncba fűzött elbeszélés, azaz már a költői szöveg pusztá megléte mint *valóság* igazolja, hogy az írásnak eddig a pontjáig semmiképpen sem szólhatunk az ihletettség hiányáról. Ámde a narrátori szó mindezt cáfolni látszik. Vagyis ellentmondás keletkezik az első énekben a költői szó valóságos megléte és a narrátori memória fogyatékosága között. Amíg egyfelől úgy látszik logikusnak, hogy a második énekben elhangzó narrátori invokáció célja nem irányulhat egyébre, mint az ihletettség állapotának fenntartására az írás folyamatában, addig másfelől az ihletért fohászokodás az első éneket követően az elbeszélő szavának fogyatékoságairól, az emlékezet és a költői szó összhangjának hiányáról vall fikciós értelemben. *Vagyis a memória és az írás összefüggésének problémája, mely végigvonul az egész Színjátékon, már a mű elején exponálódik. Az a kérdésünk, hogy tehát miért a II. ének elején kerül sor az invokációra, még válaszra vár.*

Nos, meglátásunk szerint ez a következőképpen magyarázható. *Először is* – mindamellet, hogy indoklásul

³ BELLOMO 2013, p.19.

talán elegendő volna utalni arra, hogy az invokáció a pokolbéli vándorút megkezdése, az olvasók számára egy tapasztalat előtti világ feltárására előtt hangzik el, s így formálisan az *írás eljövendő vándorútjának nehézségeit* is jelzi – egy *poétikai természetű*, Dante költői életművével, illetve egy szerzői önreflexióval összefüggésben álló passzusra szükséges utalnunk. Jelesül arra, amely a *Vita Novában* az ígéret formáját öltötte, vagyis, hogy méltóképpen (s mint a *posteriori* valóban látszik is: *új műfajban, új nyelven, új tárgyban*) szól majd Beatricéről, vagyis hogy költészetének megújított formájával jelentkezik. *Nos, az I. ének*, amely a túlvilági utazást megelőző életszakasról próbál vallani, *implicit módon ezen ígéret betartásának halogatását és okait, vagyis az ihletettség egykori hiányát is felidézi*. Felidézi, sejteti, de nem magyarázza, s nem értelmezi. Hiszen világos, hogy Vergilius felbukkanásával, akit a szereplő Dante mestereként és kedves szerzőjeként említ, azonnal megnyilvánul, hogy az *Utazó költő*, s hogy számára Vergilius hangja, tanítása, ékes és igaz szava már alig volt hallható, s aki őt az Édenben váró hölgy *kilétére* sem kérdezett rá. Eszébe se jutott, hogy netán éppen Beatrice, költészetének egykori ihletője volna az. Mindebben láthatóvá válik Vergilius és Beatrice időszakos feledettsége a szereplő költő, Dante részéről. *Ez a feledettség nem is volt más, mint az emlékezet megfogytokozása és ezzel együtt a költői ihletettség két forrásának időszakos kiszáradása*. Annál is inkább, mert e két név mindegyike főképpen metonímia, mint Bellomo joggal említi,⁴ vagyis a költészet helyett áll. Hogy ez mennyire *így volt korábban, mindeddig*, azt a költői praxis, az írás most is dokumentálja. Ugyanis a hős, aki valamikor mintegy álomban

⁴ BELLOMO 2013, pp.L-LI.

járt, most, emlékezet híján, narrátori minőségében sem találja meg a szót az eltévelyedés útjára lépés pillanatának megjelölésére.

A *Színjáték* írásába már belekezdett és az ígéretének immár beváltására vállalkozó elbeszélő tehát ennek az írás folyamatában *most* szerzett tapasztalatának a birtokában fordul a múzsákhoz. Az emlékezetért és a szóért. S ezt a tapasztalatot jelzi, hogy a mondás nehézségei – úgy a kijelentés, mint a hangzás szintjén – lépten-nyomon tetten érhetők az *I. énekben*. Ennélfogva az invocációt, amely az emlékezet és ezzel együtt a szó megteremtését célozza, vagyis azt, aminek az *alto ingegno*, a teremtő gondolkodás egyelőre, legalább is a narrátor szerint még nincs birtokában, de ami nélkülözhetetlen ahhoz, hogy Beatricéről méltó módon tudjon szólni, a *fikció úgymond elkerülhetlenné is teszi*, s mintegy *gyakorlatilag*, vagyis a narrátori nyelven magán és általa *előzetesen indokolja* is. Ez pedig egyben a klasszikus irodalom hagyományának mint toposznak megszüntetve – megőrzését, vagyis a toposz formális jellegének átterelését jelenti a funkcionalitás felé. Ezért teljességgel konzekvens, hogy fikciós értelemben a mondás nehézségei, vagyis hogy „a meg-megújuló kísérletek minduntalan előtérbe tolokodjanak az első tercínákban. Ez még az egy- és a két szótagú rövid szavakból álló soron, s a ritmuson és az artikuláción is – a kijelentés igazával mintegy összhangban – otthagyja a maga nyomát: *Ah quanto a dir qual era è cosa dura*. Ám emellett nem kevésbé figyelemre méltó az is, hogy a vizsgált szövegegységben a *dir*, *dri*, *ri* szógyökök és fonémák minduntalan fölbukkannak: *Ah quanto a dir qual era è cosa dura; dirò de l'altre cose ch'io v'ho scorte; io non so ben ridir com'io v'entrai*. Ám nem csak ott, ahol a kijelentés értelmében is a beszéd nehézségeiről van szó, hanem ott is, ahol a narrátor *nem erről beszél*, ám a szó hangalakja *implicite* ezt a költői témát őrzi és aktivizálja: *diritta*,

smarrita, dritto, rinova. Vagyis a mondani (*dire*) ige elemeire szétesve – mintegy az elmondás „kudarcát” akusztikussá és vizualissá is téve – rejtőzik el a jelzett szavakban. Az egyenes út elvesztésében (*diritta*) az egyenes út és a sötétség mibenléte elmondásának lehetősége is elhomályosul, amire még a smarrita is rímelni látszik az adott soron belül [...]”.⁵ Vagyis a narrátori beszéd módja, *anélkül, hogy birtoklója ennek tudatában lenne*, kijelentésével összhangban egy másik beszédet is hallhatóvá tesz, mégpedig a költői szövegét, amelynek révén a narrátori szó maga is ábrázolt lesz. Vagyis a szerzőség felségterülete, a valóságos *ábrázoló* szó a narrátori szón túl, s mégis csak általa és benne tágul szélesebbre, s teremti meg a szöveg sajátos *szubjektum-természetét*.⁶ Nos, tehát az *I. énekben* a szöveg által teremtett valóságos költői szó megléte és a narrátori memória fogyatékoságai között fellépő disszonancia az irodalmi fikció felől nézve úgy jelentkezik, mint *emlékezés valamire*, vagyis az útvesztésre, amelynek *mikéntjére sehogyan sem emlékszünk, avagy beszélni valamiről, amiről szó hiányában nem tudunk*. Vagyis a beszéd nehézségeit illető narrátori önreflexiók ugyan igazoltatnak, de eközben ábrázolt szóként mégis csak, vagy ennek ellenére egy valóságos költői szövegnek válnak tárgyává.

Témánk szempontjából közömbös, hogy *az emlékező szó hiánya* az ún. eltévelyedés mikéntjét illetően mivel magyarázható egy olyan narrátor esetében, aki hős minőségében már bejárta a túlvilágot és az értelem teljességére tett szert Istennek köszönhetően. Hogy esetleg a Léthe vizéből kortyolásnak tudjuk-e be, hogy személyes vétkeinek nyomai elmosódtak, vagy pedig állítsuk, hogy eltévelyedésének okaira Beatrice szemrehányó szavaiban található meg a magyarázat?

⁵ HOFFMANN 2005, pp.73-74.

⁶ KOVÁCS 1999, pp.11-66.

Abban, hogy a hős tekintetét elfordította tőle, mikor az második életébe tért meg, vagyis költészetének többé nem maradt meg ihletőjévé lenni, aminek következménye költészete tárgyának elsilányosodása (a Forese Donátival folytatott sok-sok tenzone és sestinája)? Avagy vezessük le azt a társadalmi-politikai szerepvállalásából levont következtetéséből, amely szerint „önmagából csinál pártot” (*Par.* XVII, 69)? Nos, hétköznapi tapasztalattal magyarázva, Dante Beatrice előtt ejtett könnyei sem mondanak többet a szokásos megfogalmazásnál: „hogyan is történhetett mindez, magam sem értem”.

Bárhogy legyen is, az I. énekben, az elbeszélés kezdeti szakaszában az emlékezés és a szó, vagy azok összhangjának hiánya elő is írja a narrátori invokáció szükségességét.

3. *A passzus a kritikai irodalom tükrében*

Nézzük most meg tehát immár érdemben az invokációt s az őt megelőző sorokat mint előadásunk központi problematikáját, s főképpen az *elme terminus értelmezésének kérdéseit, mivel döntően ezen fordul meg*, mit is állít valójában a narrátor, s mit a *Színjáték mint irodalmi szöveg*. A kérdés lényegében véve az, hogy az írás az „emlékezet könyvének” másolata-e, vagyis hogy az írás nem más-e, mint emlékezés a memóriában rögzítettekre, avagy hogy a memória csakis az írás eredményeképpen állhat-e élénk. Vagyis a memória és az írás/alkotás összefüggését illetően az *elme-fogalom értelmezésével szükséges szembenéznünk*.

A szerzői narrátor leszögezi tehát, hogy elbeszélése nem invenció, nem költői fikció eredménye, hanem valóságos eseményekről szóló, a memória által tárolt igaz beszámoló. Ennek megfelelően a kommentárok többségében az *elme*, sokszor mindkét szöveghelyen, a 6. és 8. sorban is a *memória*

jelentésében áll és.⁷ Vagyis a dantei fikcióban az *emlékezet* központi helyet foglal el, minthogy ő az őrzője az igaznak. Ez rendjén is van. Azonban mégis csak önkényesnek tűnik föl, hogy bár a szövegben a narrátor az *elme* és nem a *memória* terminusával él, amely pedig másutt bőségesen szerepel, miért kellene az *elme* fogalmát a *memóriára* redukálni.⁸ Kétségtelen ugyan, hogy az *elme* mint olyan azért *elme*, mert képes emlékezni, vagyis hogy az emlékezés képessége nélkül, az *elme* mint fogalom általános értelemben értelmezhetetlen, de működésének és képességének terét az teljességgel mégsem fedti le. Nos, minthogy az emlékezet őrizte igaz csak az írás eredményeképpen nyilvánulhat meg, a *memória* és a költői alkotás viszonyának problémáját ezek a kritikusok csak úgy oldhatják fel, ha az alkotó aktust valamiképpen az emlékezet, az emlékezés folyamatának szerves részévé teszik. Bár nyilvánvaló, s ezt már említettük, hogy Danténál mai értelemben vett költői „*semmitől teremtésről*” nem beszélhetünk, ebből még nem következik, hogy az *igaz* – a narrátor és a kritikusok egy része szerint – *nem a költői alkotás eredménye volna, hanem, hogy a költői alkotás eredménye az igaznak*. Ha az *elme* jelentését mindkét esetben a *memóriára*

⁷ CHIAVACCI LEONARDI 2011, pp.46-47; VANDELLI 1987, p.13.

⁸ Elég, ha csak a *Purgatórium* XXXIII. énekének 124-126. tercijára utalok („E Béatrice: «Forse maggior cura, / che spesse volte la memoria priva, / fatt’ha la mente sua ne li occhi oscura»” – „«Talán nagyobb gond – mely az értelemnek / fényét homályba vonja néha – vont a / homályba itt fényét a lelki szemnek»”)., amelyben egymás mellett találjuk a két terminust. Beatrice megjelenése olyannyira betöltötte az utazó elméjét, vagyis gondolatait és érzelmeit, hogy számára megszűnt minden más. Az *elme* a maga összpontosító képességével nagyon is jelen van *itt* és *most*ban. Éppen emiatt képtelen felidézni Matelda szavainak emlékét, amelyekkel a szép hölgy korábban az Eunoé vizét megnevezte. Az *elme* szeme, vagyis az emlékezni tudás képessége homályosult el pillanatnyilag. A *mente* és a *memória* kapcsolata tehát az azonosság-nem azonosság formulájával írható le.

szűkítjük le, vagyis a 8. sor szerint: *ó elme, ki leírtad, lejegyezted mindazt, amit én láttam*, s 6. sorban pedig: *melyről képet ad az elme, ki az igaztól nem tér el*, akkor ignoráljuk az elme azon képességét, hogy a memóriában rögzítettek fölött munkálkodva, közöttük mintegy értelemadó összefüggéseket tud teremteni. S figyelmén kívül marad az is, hogy bár az emlékek rendszerezése, elhelyezésük nem nélkülözheti a memóriát, de az elme ezen tevékenysége *nem maga a memória*. De erről majd később. Mindenesetre az elme ezen kettős funkcióját mellőzi Giacalone,⁹ s az invokációt a fikció felől magyarázza, amikor annak jelentését mindkét esetben a memória fogalmával azonosítja, s emellett az ihletért folyamodó kérést a memória kiteljesítésre szorítja vissza. Vagyis az alkotói értelmet (*alto ingegno*) nem kezeli a költő képességeként is, hanem csak mint a műsák tudását, vagyis mint a tudás bennük meglévő emlékezetét, amelynek közvetítésére a narrátor várakozik, mondván: „ó, műsáknak teremtő ereje, segíts!”. Így kimondva kimondatlanul a diktálásra írás koncepcióját hangsúlyozza, s az írást manuális tevékenységre szorítja vissza a fikció tárgyalásában. Ebből az értelmezésből eltűnik tehát, hogy az ihletettség nem csak az alkotói képesség potenciális meglétének bizonyítéka, hanem az is, hogy az alkotói képesség megléte az ihlet megszületésének is feltétele. Másrészt a *Pokol*, amelyen most majd a narrátori emlékezetnek végig kell haladnia, nem pusztán a szereplők szavainak felidézését jelenti a memória által. Szerkezete, a bűnök rendszere ugyanis szükségképpen úgy jelenik meg mint Isten szavának és igazságának tárgyasultsága, mint szigorú rendszerbe zárt tárgyasult, testté vált szó, amely költői-nyelvi „visszafordításra”,

⁹ GIACALONE 2005, pp.96-97.

pontosabban szólva, megalkotásra vár. Az ugyan aligha vitatható, hogy a 8. sorban az elme azon képességéről van szó, amellyel az el tudja raktározni magában a múlt eseményeit, míg a 6. sorban az a képessége nyilvánul meg, amellyel elő tudja hívni magából az emlékeket, vagyis hogy képes *emlékezni az emlékekre*, de válaszra vár, hogy ha ennek az emlékezésnek az eredménye az igaznak megfelelő írás lesz, akkor az alkotói aktust az emlékezés *miként* birtokolja. Nem véletlenül keres választ erre Corti a *Vita Nova* kapcsán: „A libellót nem egy hiteles egzisztenciális emlékezet írja át az eredetiből («a memória könyvéből»), hanem egy afféle emlékezet, amelyet a szerző képzelőereje és poétikai szemlélete itat át”.¹⁰ Vagyis Corti is a memória fogalmával operál, de egy *afféle memóriával*, melynek jelentését az alkotói aktus felé mozdítja el, mondván, hogy más jellegű a költői alkotói emlékezés, mint az az emlékezés, melyet hagyományos értelemben veszünk. Ez ugyan érthető álláspont, bár szükségképpen nem mentes a homálytól, ami a költői alkotások létrejöttét kutató írások természetszerű sajátossága volt és marad is. Mégis feltesszük azt a kérdést, hogy miként határozhatnánk meg ezt a Corti által rögzített ún. szerzői képzelőerőt és poétikai szemléletét. Úgy véljük, hogy nem is másként mint az invokáció *második érintettje*, vagyis a magas fokú szellemi, alkotó tevékenységet jelölő *alto ingegno* értelmében. Ekkor viszont *valóságosan* az *alto ingegno* és nem pusztán a mindazonáltal nélkülözhetetlen memória játssza *aktív* szerepet a költői mű és egyúttal az emlékezet/memória létrejöttében. Ám mivel a dantei világlátásban az emberi tudás és az igaz ismerete valójában Isten adományából eredeztethető, annak adományaként értelmezhető, a *költői*

¹⁰ CORTI 1993, p.41.

fikcióban az *alto ingegno*, a költő magas fokú szellemi-alkotási képessége ugyan az övé, de csak Isten ajándékeként a sajátja, s e képesség az ihlet vételére szolgál. Ezzel függ össze az, ahogy Ohly a memória alkotó szerepét értékeli Danténál,¹¹ mondván: „a memória maga a médium, amelyen keresztül az isteni (numinoso) beveheti magát a nyelvbe”. Vagyis az isteni ihlettel áthatott memória válik termékeny költői alkotóerővé (*alto ingegno*), s realizálódik mintegy valamiféle másolatként, azaz költői nyelvként. Az *alto ingegno* itt is kellően homályos marad, s nem válik aktív, teremtő erővé. Mindenesetre remek észrevétel, – amint ezt Corti is megjegyzi – hogy az emlékezetért és szóért történő múzsákhoz fordulás fikciós célja valóban annak hangsúlyozása, hogy mindaz, amit mondani kell, az a legmagasabb illetékesség, tekintély nevében tétetik közhírré”.¹² Másként fogalmazva: *költészetének nagyságát és igazságát* a narrátor Dante Istennel íratatja alá, mondván: én írok ugyan, de minden Istentől jön, én csak közvetítem a szót, Isten által szólok, s ez csak nekem, a keresztény költőnek adatik meg. Így lehet ugyanis a *Színjáték* Istennek tetsző, s egyúttal az olvasók szemében is a legmagasabb fokú költészetté.

4. A *passzus értelmezése a mi nézőpontunkból*

Az előzőekben fejtegetettekkel szemben mi nem egészen így látjuk a kérdést. Mielőtt ezt részleteznénk, sietve leszögezzük végkövetkeztetéseinket, amelyek szerint az elme fogalma nem merül ki egyedül a memóriáiban, vagyis az emlékezet bevéődésének és felszínre hozatalának aktusában, még ha elméről a memória, vagyis létalapja hiányában nem is szólhatnánk. Rajta kívül az elme tulajdonságát képezi az

¹¹ OHLY 1985, p.144.

¹² OHLY 1985, p.145.

emlékezet mint tárgya fölötti gondolkodás is, jelen esetben a költői nyelvi gondolkodás képessége, vagyis az *alto ingegno* megléte, ami maga azonban nem tekinthető emlékezésnek az előbbiek értelmében, s ami az ihletettségnek köszönhetően *hangzó nyelvű, szigorú költői forma kötöttségeiben „gondolkodva” teremti meg memóriáját egy fiktív túlvilági utazásnak*. Ez persze a költői előállítás és nem a másolat eredményeként harmonizál teljességgel a három túlvilági birodalom Isten által megszabott szintűgy szigorú rendjével és rendszerével. Tehát úgy is fogalmazhatunk, hogy a narrátor a beszámoló valós és igaz természetének hangsúlyával, az ún. felidézéssel „elfedni kívánja”, hogy az emlékezés, vagy a „memória könyve” *mint műelőtti intenció* a mű tematikai vonatkozásainak tekintetében egyrészt szolgál csak majd forrásául az ihletettségnek, amennyiben a klasszikus szerzők műveinek és az Evangéliumnak az idézetei mint az igaz forrásai és a megélt

tapasztalatok megjelennek,¹³ s Lotmannal szólva,¹⁴ inkorporálódnak az új szövegbe.¹⁵

Másrészt az emlékezés egy költői mű esetében csak fikciós értelemben kiindulópont, pedig valójában rá mint *végcélra* kell tekintenünk. Hiszen „a költői szövegben nyelvileg megképződő jelentés nem egyszerűen 'rögzítést nyer' az írásban, hanem éppen az írás során alkotódhat meg. Csak az újra feltámadt (mondott vagy olvasott) szót számíthatjuk a műalkotás léteéhez. Azonban csak az íráson keresztülmenve transzfigurálódik a szó, s ez az igazsága”.¹⁶ Ezt az „elfedési

¹³ Hangsúlyozni szükséges, hogy a középkori költői tradíció szerint a klasszikus auktorok szövegei normatív mintának számítottak, s mint az igazság, bölcsesség hordozói hitelt érdemlő voltaknál fogva idézésre tarthattak számot, ám ez nem egyszerűen imitációt jelent Dante művében, hanem azok igazságainak megszüntetve megőrzését, vagyis kiteljesítését, újrairását az új költészet létrejöttéhez, amint ezt Baroncini és Bonaventura hangsúlyozza (BARONCINI 2002, p.155; Bonaventura in BARONCINI 2002, p.164), s amire jó példa az *aemulatio* fogása, amelyben a szerző narrátor hallgatásra kész teti imitálendő modelljeit, Lucanust és Ovidiust (ld. DRASKÓCZY 2012, pp.152-214), de egyúttal lehetőséget is kínál arra, hogy Dante „a klasszikus momentum jelentését keresztényivel váltsa fel” (PANOFKY 1971, p.105). Az evangéliumi idézetek szerepe annyiban ellentétes az előbbiekkal, hogy változhatatlan igazságukat ők terjesztik ki a szövegre, s általa hitelesítik is azt egyben.

¹⁴ LOTMAN 2002, pp.32-33.

¹⁵ „A szöveg harmadik funkciója az emlékezet. A szöveg nemcsak új jelentések generátora, hanem a kulturális emlékezet kondenzátora is: emlékeztetni tud saját korábbi kontextusaira. [...] Ha a szöveget pusztán önmagában érzékelné a befogadó, akkor a múltat összefüggéstelen részletek mozaikjának látnánk. A befogadó számára azonban a szöveg – mindig valamely jelentés-egész metonímiája, egy nem diszkrét lényeg diszkrét jele. Az adott szöveg értelem-egészéhez hozzájáruló kontextusok összessége, azok a szövegek tehát, amelyek meghatározott módon mintegy inkorporálódnak az aktuális szövegbe”.

¹⁶ GADAMER 1994, p.124.

kísérletet”, amelynek céljait a *Színjáték* didaktikai és a gyakorlati morálfilozófia intenciójának is betudhatjuk, érdemes szemügyre venni a második és harmadik tercinában kétszer is fölbukkanó elme (*mente*) terminusát illetően. Az elme kettős funkcióját vagy jelentésrétegezettségét, amely egyfelől úgy nyilvánul mint az emlékezet, memória létrejöttének helyszíne és *feltétele*, másfelől pedig mint az emlékezetben megtartottak nyelvi meg- és újjáteremtésének *képessége és eszköze*, a szöveg mindvégig megőrzi. *Vagyis az elme (mente) terminusa, ha így értelmezzük, s nem szorítjuk vissza fogalmát a memóriáéra, egyszerre képes hordozni magában a közlés valóságihitelét biztosító memóriát és műelőtti intenciót mint az irodalmi fikció alapját, de a potenciális költői teremtő erő, az alto ingegno képességét is, amelynek vonatkozásában a memória mint az írás tárgya a szövegintencióként keletkező inspirációnak lesz eredménye.* Így lehetséges az, hogy a narrátornak az alkotás létrejövetelét érintő reflexiói hol pszeudo-önreflexiók (vö. a túlvilági utazás mint valóságosan megtett út emlékének dokumentálása), hol pedig valóságosak, amikor az ihletett alkotói képzelőerőt teszik meg a mű alapjául – amint Ferrucci is joggal említi¹⁷–, s ahogy arról a Purgatórium XVII. énekében (13-18.) olvashatunk: „ 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, ki onnan néz le – Isten”.

5. Múzsák és az emlékezet

Az invokáció azt jelzi, hogy az elbeszélését folytatni kívánó narrátori teremtő erő egyrészt az emlékezet tökéletes

¹⁷ FERRUCCI 1990, p.38.

működéséért, másrészt a költői szóhoz nélkülözhetetlen ihletettséget fordul a múzsákhoz.¹⁸ Mert a múzsák és a memória között nem holt a kapcsolat, hiszen a múzsákat „a görög mítoszok szerint Zeusz (Jupiter) nemzette /.../ Mnémoszüne („Emlékezet”) nimfával.¹⁹ A múzsák ezért az isten, a tudományok, az emlékezet és művészetek örökösei és pártfogói is egyben. E ponton érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a narrátor nem Thaleiához a komédia, vagy nem Euterpéhez, a lírai költészet, de nem is Melpomenéhez, a tragédia költészet múzsájához fordul, hanem többes számot használva egyidejűleg kér segítséget mind a kilenc múzsától, aminek révén mintegy előrevetíti a *Színjáték* tárgyának univerzális jellegét, de egyúttal a stílus és a „soknyelvűség” jelenlétét is előre jelzi. Az invokáció másik címzettje²⁰ az elbeszélő főntről kapott intellektuális adottságát vagy képességét jelző *alto ingegno*, amely az Ikek csillagképben születettek potenciális költői tehetségének biztosítéka, s a költői szó megalkotásának elengedhetetlen feltétele. Ugyanis az ihlet megragadásához mozgósítania kell azon képességét,

¹⁸ A kilenc múzsa nevei a következők: Kleio (hősi ének, történelem), Melpomené (tragédia), Terpszikhoré (tánc, karének), Thaleia (komédia), Euterpé (lírai költészet), Urania (tanköltészet, csillagászat), Polümnia (himnusz-költészet), Erató (tánc) és Kalliópé (hősköltészet). In Hans Biedermann, *Szimbólum-lexikon*, Budapest, Corvina, 1996, p.276.

¹⁹ BIEDERMANN 1996, p.275.

²⁰ Néhány dantista (CHIAVACCI LEONARDI 2011, pp.46-47; VANDELLI 1987, pp.12-13.) a háromelemű megszólítás (ihlet, emlékezet alkotóképesség) híveként a 8. sorban szereplő elme vagy emlékezet jelentésében álló terminust is az invokáció részeként kezeli. Meglátásunk szerint azt nem érinti a költői invokáció, még ha a szövegszerkezeti-formai tekintetben másképp látszik is. A narrátor *nem itt* hívja segítségül az emlékezetet, hanem azt a múzsákhoz fordulva teszi meg, minthogy az emlékezet kiválósága csak az alkotóképesség által (melyben elidegeníthetetlen rész illeti meg a memóriát), vagyis a költői nyelv létrejöttében nyilvánulhat csak meg.

amellyel tárgyának formát a költői hangzó szóval ad. Vagyis az *alto ingegno*, amelyben az *alto* jelző a szövegnek ezen a pontján az elmét illetően még a kitűnő, a nagyszabású vállalkozásához nélkülözhetetlen összpontosítás²¹ jelentésében áll, mely képes emlékezni és az emlékeket megfelelő költői formában elrendezve értelmezni, a mű-egész felől nézve az elsődleges jelentését hozza mozgásba, vagyis a magas (*alto*) jelentést, amely felülről, Istentől kapott adomány, s ami így elvitathatatlaná teszi Dante költői autoritását.

Mi úgy látjuk, hogy a 6. sorban az utazásnak és a vele járó gyötrelmeknek az ígért, vagyis a jövő idejű igével jelzett (*ritrarrà*) nyelvi-költői formában történő felidézése az *elme* fogalmában az *alkotói aktust* hangsúlyozza, amelynek azonban a fikció szerint feltétele az *elme részét képező emlékezet könyve*, az igazat őrző emlékezet. A 8. sor *ó elme, ki leírtad mindazt, amit én láttam* kijelentése után, amely az *elme metaforikus értelemben vett írására* utal, és amely az *elme* jelentését „a memória értelme felé lendíti ki”,²² a 6. sor ezen *emlékezet könyvének olvasását* jelenti, de abban az értelemben, ahogy arra Mercuri utal a *Vita Nova* kapcsán,²³ amennyiben a *lettura*, a *legere*, etimológiailag a *scegliere*, *selezionare* jelentésével azonos. Vagyis itt az *elme* jelentése az élménynek a költői szó révén történő megragadása felé mozdul ki. Nem véletlen, hogy az invokációra *éppen ezt követően*, a 7. sorban kerül sor, amikor is a költő-elbeszélőnek a múzskára, vagyis az ihletre és önnön magas fokú alkotói szellemiségére, az alkotó értelem mozgósítására van szüksége. A *mindazt, amit én láttam* nem is más, mint a vándorút és az azt kísérő gyöttrődés. Minthogy

²¹ CHIAVACCI LEONARDI 2011, p.47.

²² CORTI 1993, p.40.

²³ MERCURI MM, p.130.

azonban ezen emlékezet tökéletességének foka majd csak a külsővé tett íráson mérettetik meg, amire a *szavakba önt* (*ritrarrà*) és a *megmutatkozik majd* (*parrà*) igék jövő idejű alakjainak párhuzamossága is utal, az elme fogalmába, túl az emlékezés képességén beletartozik az alkotói aktus, *melynek eredménye az írás által megteremtett emlékezet lesz*. Mivel két jövő idő van, és mivel az írás, alkotás folyamatában vagyunk, az az emlékezet, amely pontos, az igaznak megfelelő és nem kerül üresjáratba,²⁴ vagyis *non erra*, csakis az írás/alkotás által, az *altezza d'ingegnónak*, vagyis a fölötté végzett alkotói, azaz a kiválasztó és rendszerező gondolkodásnak, az elme másik funkciójának köszönhetően mehet végbe. Ezért az elme memóriára szűkítése pontatlan, minthogy az *elmének a memória fölött végzett munkája, melynek célja a szó, vagyis az írás anyaga, mellyel az emlékezet kiépíthető, maga nem hagyományos értelemben emlékezet*.

6. A memória teremtő aspektusa

S ez már átvezet ahhoz a megválaszolandó kérdéshez, amelyet a *mente che non erra* szintagma értelmezhetősége vet fel. Túllépve azon az egyébként elfogadható állításon, hogy itt az igaznak megfelelő emlékezésről lehet szó, mi éppenséggel ezen igaz megnyilvánulási módjára, *mikéntjére* fektetjük a hangsúlyt. *Mégpedig arra a memóriára, amely az alkotási folyamattal együtt vagy folyamatként keletkezik, s ebben az értelemben valóban az írás diktálójának, illetve további ihletet adó forrásnak tekinthető*. Hiszen az emlékezet tárgya fölött végzett gondolkodás maga is azonnal emlékeztető válik, költői emlékeztető: *ennek hiányában pedig az írás folytathatatlanak bizonyulna*.

²⁴ MERCURI MM, p.131.

Vagyis itt és ebben az értelemben valóban az emlékezet teremti meg a költői nyelvet. Arról a költői, az írás által teremtődő emlékezésről van szó, amelyben az értelemadás úgy megy végbe, hogy az egyik szó, majd sor és tercina az előzőekre a versmérték és a rím kötöttségeiben, a sor hangzóságában és ritmusában „kénytelen emlékezni”, afféle szigorú retencióként. Másfelől, minthogy az *efféle emlékezés az alkotó folyamat, az írás szervező része marad mindvégig*, úgy is tekinthetünk rá mint afféle szigorú husserli protencióra, előre haladó memóriára, s a melynek vonulatát az előre haladó rímrendszer is kijelöli. A *ritrarrá la mente che non erra* sorban a *non erra* a csapongás nélkül halad jelentésében éppenséggel a szóvá tétel, az *írás módját* jelöli meg, amelyben az elbeszélésnek szigorú költői struktúrába, rendbe épülve, a tercina rímszerkezetébe szorítva mintegy egymást láncolatként követő sorokban kell előre haladnia. Mert az emlékezés csak akkor bizonyulhat igaznak és nem összeszedetlennek, ha megkötik őt az *alto ingegno* által kiötlött műfaji, ritmikai stb. törvények. Csak ekkor nem tévelyeg. Vagyis az *alto ingegno*,²⁵ a költői „gondolkodás” sajátjának

²⁵ Arra, hogy a magas fokú alkotó értelmet mint adományt a szerzői narrátor önmagára vonatkoztatja, igazolás lehet a *Pokol* X. éneke, amelyben Cavalcanti apja ugyanezen szavakkal kéri számon Dantétól, hogy miért nincs fia is vele, utalva Dante nagyfokú intellektusára (*altezza d'ingegno*), vagyis költői tehetségére, aminek saját fia, Guido Cavalcanti, sincs híján. A fentiek további megerősítést nyernek a *Purgatórium* tizenegyedik énekének 96-99. sorában, melyekben a költői nyelv diadaláról, dicsőségéről esik szó (*la gloria della lingua*), és amelynek tekintetében, ahogy Cavalcanti fölülmulta Guinizzellit, úgy kerülhet sor arra is, hogy valaki (értsd: Dante maga) meghaladja majd a második Guido művészi-költői nyelvét, mégpedig Ádám által is jóváhagyott igazságtartalma révén (*Par.* XXVI, 136-138), s a szerelem-értelmezés tekintetében is, aminek eredménye éppen az istenlátás.

képes felismerni – hiszen benne bukkan fel, születik meg, ami úgymond kívülről érkezett – az ihletett szót, amely mint emlékezet az alkotás folyamatának nem csak kiindulási pontja lesz, hanem mindvégig kísérője, és ebben az értelemben *diktálója* is. Ez a típusú, az alkotási folyamattal voltaképpen azonos teremtő memória mint *a költői beszéd formaalakító elve* hozza majd létre a fikciós értelemben vett emlékezetet, ami metaforikusan nevezhető ugyan az emlékezet könyve átírásának vagy inkább újírásának, de semmiképpen sem másolásának. Talán így lehetne konkrétabbá tenni azt, amit Corti a szerző képzelőerejével és poétikai szemléletével átítatott emlékezőként említett meg.

Az irodalmi műben mint teremtett emlékezetben a szöveg minduntalan emlékezik önmagára, vagyis arra a múltjára, amely kibomlásának korábbi része volt. A szöveg emlékezetére e tekintetben egy példával élnek. Amikor Dante a konstantini adományt átvevő első egyházatya tettéről szól, akkor általa az Egyház számára kijelölt egyenes út elhagyásáról beszél. Vagyis arról, hogy Szilveszter pápa önmaga előtt is észrevétlenül hagyta magát és az Egyházat foglyul ejteni az ajándékozással. Ez pedig arra emlékezteti az olvasót, ahogy az Utazót is önmaga előtt észrevétlenül (mint aki álomban járt) foglyul ejtette a vadon a maga ígéreteivel, csábításával. Mindez realizztikussá mindkét esetben a szavak fonoszimbolikus recsegő-ropogó *r* hangjai révén válik, mivel azok felidézik az erdőben eltévelyedett ember lába alatt megreccsenő-megroppanó ágak tapasztalatát (*ché la dritta via era smarrita*), *s* amire nem tudunk nem emlékezni akkor, amikor a Pokol XIX. énekének 117. sorát olvassuk (*che da te prese il primo ricco patre*), melyben az egymást követő négy szóban négyszer a durva hangzású *r*, *s* háromszor a kemény *p* fonéma ismétlődik meg (*prese, ricco, primo, patre*).

Fejtegetéseinkkel természetesen nem szeretnénk minimalizálni azt a hatalmas szerepet, amelyet Dante koncepciójában a memóriának juttat, s aminek jelentőségét egy olyan mű megteremtésében, mint a *Színjáték* aligha lehet túlbecsülni. Ahol egy óriási ismeretanyagot, a *memoria rerum et verborum* teljességét megőrizve, mint erről kimerítőleg beszél Antonelli,²⁶ kellett szimmetrikus költői struktúrába szervezni, minduntalan szem előtt tartva a mérhetetlen számú szereplők megfeleltetését a bűnök és erények többfokozatú skálájának. Nos, Dante ezen grandiózus memóriája nélkül, amelyről már Boccaccio is szólt,²⁷ semmiféle potenciális költői tehetség sem alkothatott volna meg hasonló művészi kvalitású művet. Ez annál is megdöbbentőbb, minthogy Dante a száműzetése alatt alighanem gyakran kényszerült arra is, hogy megfelelő körülmények híján egy-egy éneket vagy annak részét emlékezetében megőrizve csak később vethetett papírra. Bárhogy legyen is, alapjában véve osztom Weinrich végkövetkeztetését, aki miután igen nagy alaposággal és hitelességgel dokumentálta a memória szerepét a *Színjáték* megalkotásában, egy önmagához intézett kérdésére a következő választ adta: „Megerősíthetjük tehát az előző állítást, amely szerint a *Színjáték* költői struktúrája lényegileg emlékezetorientált struktúra? Inkább az ellenkezője az igaz: a *Színjáték* emlékezetorientált struktúrája lényegileg költői”.²⁸ Vagyis, ha helyesen értem, Weinrich is a költészet által teremtett struktúra mellett áll ki. Ami kissé zavaró, azt úgy definiálnám: *költői struktúrát nem egy jelző nélküli emlékezet, hanem csakis költői emlékezet teremthet*. Úgy tetszik, hogy Weinrichnél a jelző nélküli memória a *Színjáték* anyagának

²⁶ ANTONELLI 2011, pp.35-44.

²⁷ BOCCACCIO 1830, p.20.

²⁸ WEINRICH 1994, p.9.

ihletforrását jelenti, ami eddig rendjén is van. Ám *a költői memória* már az ihletettségi állapotát és jelenlétét igazolja az alkotás folyamatában, amelynek során a szöveg emlékezik múltjára, ahonnan eladdig eredt. Múltjára, vagyis a sorra, hangzásra, rímre, tercínára, passzusainak gondolati lényegére és nyelvi megformáltságára, amit nem téveszthet szem elől továbbhaladása során. Vagyis az effajta, mindenütt és mindenkor jelen lévő emlékezet mint nyelvi inspiráció hajtja előre az alkotás folyamatát. Azaz ennek a specifikus, vagyis *költői emlékezetnek mindvégig jelen kell lennie az alkotás folyamatában ahhoz, hogy a műről, annak lezárta után, mint teremtett memóriáról szólhassunk.*

Bibliográfia

- ANTONELLI – R. Antonelli, „*Memoria rerum et memoria verborum. La costruzione della Divina Commedia*”. *Criticón* (Toulouse), 87-88-89, 2003, pp.35-45.
- BARONCINI – D. Baronici, *Dante e la retorica dell’oblio*, Leitmotiv, 2001/1, pp.9-19.
- BARONCINI – D. Baronici, *Citazione e memoria classica in Dante*, Leitmotiv, 2002/2, pp.153-164.
- BELLOMO – S. Bellomo, *Premessa, Introduzione, Note*. In Dante Alighieri, *Inferno* (a. c. di Saverio Bellomo), Einaudi, Torino, 2013.
- BIEDERMANN – H. Biedermann, *Szimbólum-lexikon*, Corvina, Budapest, 1996.
- BOCCACCIO – G. Boccaccio, *Vita di Dante*, in *Rime profane e sacre di Dante Alighieri*, Vol. V., Firenze, 1830.

- CHIAVACCI LEONARDI – A. M. Chiavacci Leonardi (szerk. és jegyzetek) Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Mondadori, Milano, 2011.
- CORTI – M. Corti, *Percorsi dell'invenzione*, Einaudi, Torino, 1993.
- DRASKÓCZY – E. Draskóczy, *A „soha nem látott átvaltozasok” éneke: metamorfozis, imitatio és aemulatio a Pokol XXV. énekében*, Dante füzetek, 8. (2012), pp.152-214.
- FERRUCCI, Fr. Ferrucci, *Il poema del desiderio*, Leonardo, Milano, 1990.
- GADAMER – H. G. Gadamer, *A szó igazságáról*, in *A szép aktualitása*. T-TWINS Kiadó, Budapest, 1994.
- GIACALONE – G. Giacalone, *Inferno*, in *La Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna, 2003.
- HOFFMANN-MÁTYUS – Hoffmann Béla – Mátyus Norbert, *A pokol II. éneke*, in *Dante Füzetek* 10. (2013):
<http://jooweb.org.hu/dantisztika/quaderni/index.php/en/10-2013>
- HOFFMANN – B. Hoffmann, *La parola poetica*, AMBRA, Udine-Szombathely 2005.
- KOVÁCS – Kovács Árpád, *A költői beszédmód diszkurzív elmélete*, in Kovács Árpád, Nagy István (szerk.), *A szótól a szövegig és tovább...*, Argumentum, Budapest, 1999.
- LOTMAN – Jurij Lotman, *A szöveg három funkciója*, in uő, *Kultúra és intellektus. Jurij Lotman válogatott tanulmányai a szöveg, a kultúra és a történelem szemiotikája köréből*, Argumentum, Budapest, 2002.
- MERCURI – R. Mercuri, *Significati del giubileo nell'opera di Dante*, in *Estratto dal volume Dante e il Giubileo (Atti del Convegno, 29-30 novembre 1999, Enzo Esposito [szerk.]), Olschki, Firenze, MM.*

- OHLY – Fr. Ohly, *Annotazioni di un filologo sulla memoria*. in *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- PANOFSKY – E. Panofsky, *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1971.
- RAHNER-VORGRIMLER – K. Rahner – H. Vorgrimler, *Teológiai Kiszótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1980.
- VANDELLI – G. Vandelli (kommentár), in Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Hoepli, Milano, 1987.
- WEINRICH –H. Weinrich, *La memoria di Dante*, Presso l'Accademia, Firenze, 1994.

BÉLA HOFFMANN

Memoria e atto creativo.

Il ruolo, la collocazione, le connotazioni di significato e le questioni connesse all'attività creativa poetica

nel II canto dell'*Inferno*

– Riassunto –

Mettendo in rilievo quanto il primo canto della *Commedia* renda chiaro l'oblio sia di Virgilio, che di Beatrice - nomi che si presentano quali metonimie e che stanno in luogo della poesia, come argomenta Bellomo -, ovvero *sia l'affievolirsi della forza della memoria, che l'esaurirsi delle due fonti dell'ispirazione poetica*, l'A. mette tutto ciò in relazione con il posto e il ruolo dell'invocazione del secondo canto. Dopo aver passato in rassegna le interpretazioni ramificanti del termine di *mente, memoria, alto ingegno*, parti rilevanti dell'invocazione, l'A. cerca di chiarire la relazione tra la parola poetica e il vero, ovvero il *come* e il *carattere dell'aspetto creativo della memoria* in Dante, sottolineando che *una struttura poetica può essere creata solo da*

una memoria poetica e non da una memoria privata di questo suo attributo. Vale a dire che la memoria poetica conferma già la presenza dello stato d'ispirazione entro il processo creativo in cui il testo si ricorda del passato dal quale proviene. Del suo passato, ovvero dei versi, delle sonorità, di rime, terzine, dell'essenza concettuale dei passi che non devono essere perduti di vista se si vuole procedere. Dunque, è questa la memoria presente dappertutto che, sempre come ispirazione linguistica, spinge più in là il processo creativo. Dunque se dell'opera già terminata si parla come di memoria creata, allora questa memoria specificamente poetica non può non essere presente nel processo creativo.

JÓZSEF NAGY

CRONACA

Attività della Società Dantesca Ungherese

Diamo, anche nel presente questo numero di *Quaderni Danteschi*, il resoconto sintetico delle attività della Società Dantesca Ungherese (SDU), svoltesi nell'Anno Accademico 2015-2016, inoltre nel semestre d'autunno dell'Anno Accademico 2016-2017.

Nella sessione ordinaria della Società Dantesca Ungherese del 25 settembre 2015 si è assistiti alla conferenza di Imre Madarász intitolata *Principe-poeta contro principe ecclesiastico: Dante e Bonifacio VIII* [Költőfejedelem kontra egyházfejedelem: Dante és VIII. Bonifác].

Alla seduta del 6 novembre 2015 Béla Hoffmann ha presentato la propria analisi connessa al Canto II dell'*Inferno*, intitolata *Memoria e atto creativo. Il ruolo, luogo, le connotazioni di significato dell'invocazione e le questioni connesse alla creazione poetica nel canto II dell'Inferno* [Emlékezet és alkotó tevékenység. Az invokáció szerepe, helye, jelentés-konnotációi, valamint a költői alkotófolyamattal összefüggő kérdései a Pokol II. énekében]. (La versione ampliata e rielaborata di questo lavoro è pubblicato – in ungherese – nel presente numero di *Quaderni Danteschi*.)

Il 27 novembre 2015 il pubblico ha potuto assistere alle due conferenze speciali di due studiose d'italianistica e di musicologia (ambedue dell'Università di Szeged), focalizzate ovviamente sulla connessione tra l'opera dell'Alighieri e la musica: Anna Márta Bíró ha presentato il proprio studio intitolato *I suoni della via che conduce a Dio* [Az Istenhez vezető út hangjai], Szabina Nagy ha esposto le proprie tesi su *Ferenc Liszt e la Commedia* [Liszt Ferenc és a Commedia]. Ambedue relazioni

erano arricchite con ampie ed interessantissime illustrazioni musicali.

I lavori della SDU si sono ripresi il 26 febbraio 2016 con la conferenza filosofica di Tihamér Tóth, dal titolo *Dante e il problema della metafisica (Christian Moevs e la metafisica della Divina Commedia)* [*Dante és a metafizika problémája (Christian Moevs és az Isteni színjáték metafizikája)*].

L'8 aprile 2016 l'accademico János Kelemen ha reso pubblici i risultati delle proprie ricerche su *L'approccio del gender studies alla Commedia* [*A Komédia gender-szemponú megközelítése*].

Il 29 aprile 2016 Márton Kaposi ha presentato l'edizione postuma – curata dallo stesso Kaposi – della traduzione di Jenő Koltay-Kastner della *Vita nuova* (originamente del 1918); il co-relatore era il poeta e traduttore Ferenc Baranyi. I dati dell'edizione in questione sono i seguenti: Dante Alighieri, *Az új élet* (traduzione in ungherese di Jenő Koltay-Kastner), JATEPress, Szeged, 2015. Kaposi ha pubblicato la propria presentazione della traduzione di Koltay-Kastner – riscoperta sempre dallo stesso Kaposi – nella rivista letteraria *Filológiai közlöny* (2015/4, pp.539-548). Si può aggiungere a ciò che nell'edizione critica delle opere complete di Dante in ungherese (*Dante Alighieri összes művei*, Magyar Helikon, Budapest 1962) il curatore Tibor Kardos ha inserito la traduzione della *Vita nuova* fatta da Zoltán Jékely.

Il 27 maggio 2016 ha avuto luogo il Convegno scientifico – organizzato da János Kelemen – per la celebrazione dell'ottantesimo compleanno di Márton Kaposi (ovviamente con la presenza del festeggiato), col titolo *Da Dante a Croce* [*Dantétól Crocéig*], cui Atti sono pubblicati nel numero presente di Quaderni Danteschi.

Il semestre di primavera si è concluso, il 24 giugno 2016, con la relazione storico-artistica di Mária Prokopp ed Eszter Draskóczy intitolata *Illustrazioni dantesche* [*Dante-illusztrációk*], focalizzata su alcune rappresentazioni medievali e rinascimentali di determinate scene-chiave della *Commedia*.

Passando al semestre d'autunno dell'Anno Accademico 2016-2017, la prima seduta della SDU, con tre relazioni e con la presenza di un pubblico vasto, ha avuto luogo presso la Casa del Dialogo (dell'Ordine Gesuita) di Budapest, nell'ambito di una serie di eventi scientifici ed artistici riguardanti l'eredità dell'Alighieri, organizzata dal direttore Szabolcs P. Sajgó. I tre relatori e i loro temi erano i seguenti: János Kelemen, *I fondamenti della suddivisione dei peccati nell'Inferno e nel Purgatorio* [*A bűnök felosztásának alapjai a Pokolban és a Purgatóriumban*]; József Nagy, *La visione teologico-politica di Dante* [*Dante politikai-teológiai víziója*]; Anna Márta Bíró, *Dante e la terapia musicale* [*Dante és a zeneterápia*].

Riprendendo un'ulteriore volta il tema della musica in connessione a Dante, alla seduta del 28 ottobre 2016 Anett Julianna Kádár ha presentato la propria relazione col seguente tema: *La Commedia senza parole. Le connessioni letterarie della* *Après une Lecture de Dante: Fantasia quasi Sonata di Ferenc Liszt* [*A Színjáték szavak nélkül. Liszt Ferenc Dante-szonátájának irodalmi kapcsolódási pontjai*].

Il 25 novembre 2016 ha avuto luogo il Convegno in onore del Decano degli italianisti e dei dantisti ungheresi, il professor Géza Sallay (che avrebbe compiuto i suoi novanta anni nel mese in questione, ma che purtroppo ci ha lasciati nel 2012, assieme al nostro altro caro collega József Takács), organizzato da József Nagy, col titolo *Dante Alighieri: Monarchia* (facendo riferimento al fatto che Sallay era anche il traduttore in ungherese e studioso della *Monarchia*). Il

pubblico – nel quale erano presenti anche la vedova e una delle figlie del professor Sallay, le due Zsuzsa – ha assistito a sette eccellenti relazioni che erano le seguenti: János Kelemen, „*Iam dixi*”. Osservazioni introduttive al Convegno [„*Iam dixi*”. Néhány bevezető gondolat a konferenciához]; Márton Kaposi, *L'immagine dello stato secolare e del paradiso terrestre nelle opere di Dante* [A világi állam és a földi paradicsom képe Dante műveiben]; Tibor Szabó, *I problemi della traduzione della Monarchia* [A Monarchia fordításának problémái]; Máté Molnár, *Carlo di Valois a Firenze* [Valois Károly Firenzében]; Péter Ertl, *Il De remediis utriusque fortune di Petrarca nel commento a Dante di Benvenuto da Imola: i sette peccati capitali* [Petrarca Fortuna-könyve Benvenuto da Imola Dante-kommentárjában: a hét főbűn]; Imre Madarász: *Il rapporto tra potere secolare ed ecclesiastico nella filosofia politica di Dante, e la sua interpretazione risorgimentale* [Világi és egyházi hatalom kapcsolata Dante állambölcseletében és annak Risorgimento-kori értelmezése]. Le sei conferenze scientifiche sopraccennate erano seguite da dibattiti vivaci. La settima relazione – in chiave soggettiva – era quella del giovane dantista e poeta Dániel Faragó, col titolo *Dante, il mio Virgilio* [Vergiliusom, Dante]: Faragó ha parlato in primo luogo dell'ispirazione dantesca nella propria arte poetica, leggendo pure alcune poesie proprie con chiara influenza dell'Alighieri, e facendo importanti riferimenti ad alcune lezioni sulla letteratura italiana e su Dante dei professori Sallay e Takács.

Il semestre d'autunno si è concluso con un ulteriore Convegno celebrativo – organizzato da János Kelemen –, col titolo *Lecturae Dantis ai settantenni Béla Hoffmann e Ádám Nádasdy*. I relatori e i loro temi erano i seguenti. Eszter Draskóczy, *Miti di artisti nella Commedia* [Művészmitoszok a Commediában]; Tihamér Tóth, *Vezzi paradisiaci; metafore-pericorese in Dante* [Paradicsomi körtáncok; perichoresis metaforák

Danténál]; Kornélia Horváth, *L'ambiguità come principio organizzativo tematico, compositivo, retorico e poetico nella Vita nuova. Esperimento di una riflessione* [A kettősség mint tematikus, kompozicionális, retorikai és poétikai szervezőelv a Vita Nuovában. Gondolatkísérlet]; Norbert Mátyus, *Inferno I-II e la metrica* [Pokol I-II és a metrum]; János Kelemen, *Il bacio di Francesca e una reminiscenza keatsiana* [Francesca csókja és egy keatsi reminiscencia]; Tibor Frank, *Nel segno della fedeltà ai giganti: Dante, Shakespeare e Goethe nell'opera di Ádám Nádasy* [Óriások hűségében: Dante, Shakespeare és Goethe Nádasy Ádám életművében]. Infine János Kelemen ha espresso i suoi migliori auguri ai due festeggiati, ai due dantisti ungheresi eccellenti.