

KELEMEN JÁNOS

## Heterodoxia és ortodoxia Dante gondolkodásában

1. Vajon milyen történeti határok között érvényes az ortodoxia és a heterodoxia szembeállítása? Első ösztönös válaszunk az lehetne, hogy egy ilyen oppozíció már az antikvitástól kezdve létezik. Hivatkozhatnánk Szókratészre mint heterodox eszmék hirdetőjére, akit kétségtelenül gondolataiért ítelt halálra az állam, ahogyan más korokban nézeteik miatt üldözték és küldték máglyára Giordano Brunót, Galileit és a többieket. Úgy tűnik, hogy amikor szisztematikus és tartós ellentét van az egyes ember, a hívő, a gondolkodó, a tudós meggyőződése és az állami vagy egyházi hatalom által kötelezően előírt hitek és nézetek között, akkor ez mindig jól leírható az ortodoxia és a heterodoxia fogalmaiban. Mi más láthatnánk az eretnek mozgalmak, de még inkább Luther és a többi reformátor követőiben, mint olyan hívőket és gondolkodókat, akik heterodox elveket szegeztek az egyedül *helyes* hit monopóliumát birtokló római egyházzal szemben?

Másfelől amellet is lehetne érvelni, hogy az ortodoxia és heterodoxia közti megkülönböztetés lehetősége, egyáltalán a másképp gondolkodás jelensége, valójában a modern társadalmak egyes korszakainak és politikai formáinak a sajátja; különösen azoké, amelyeket autoritáriánus, diktatórikus vagy totalitárius rezsimek formáltak (pontosabban átmentek ilyen történeti korszakokon). Ezen érvelés szerint ugyanis heterodoxiaról nem egyszerűen akkor beszélünk, amikor a viták során véleménykülönbségek alakulnak ki, melyek akár életbevágóak is lehetnek,

---

*Az Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri: para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad* című nemzetközi konferencián elhangzott plenáris előadás. Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, 2012. november 5–6–7.

hanem akkor, amikor teljesülnek bizonyos, főleg a modernitásra jellemző politikai és ideológiai feltételek. Az érvelés akkor is tartható, ha a mai világ egyes (korántsem kiterjedt) szegmenseiben, a liberális demokráciában és a posztmodern kultúra közegeiben természetesen jelentőségét veszti a nézeteknek az ortodoxia és a heterodoxia szerinti felosztása.

A főnti két válasz mellett létezik egy közbülső, realisztikusabb megközelítés, amely szerint az ortodoxia és a heterodoxia megkülönböztetésének kritériumai nemcsak a modernitásban vannak adva, de nem is mutathatók ki egyértelműen minden történelmi korszakban.

Annak, hogy adott társadalmi-történelmi korszakban bizonyos nézeteket ortodoxként lehessen azonosítani, nyilvánvalóan az az első feltétele, hogy létezzen az állam szervei által gyakorolt *ideológiai hatalom*; más szóval rendelkezzen az állam azoknak az eszközöknek a monopóliumával, amelyek segítségével nemcsak kötelezőként tud előírni, de el is tud fogadtatni – mint feltétlenül helyeset – egy bizonyos nézetrendszert.

A következő, ezzel párhuzamos, feltétel az, hogy létezzenek olyan csoportok, amelyek nemcsak az adott keretek között lehetséges véleménykülönbségeket artikulálják, hanem kilépnek ezek közül a keretek közül. Vagyis nem ezt vagy azt a nézetet, ezt vagy azt az ideológiai tételt bírálják, hanem megkérdőjelezzik és elvetik azokat a (sokszor hallgatólagos) előfeltevéseket, melyeken az egész ideológiai rendszer nyugszik, s amelyek (látszólagos vagy tényleges) elfogadása mellett egyáltalán lefolytathatók a szóban forgó rendszeren belüli viták.

Meg kell jegyezni, hogy ennek a második feltételnek a teljesülését a dolog természeténél fogva nehéz empirikusan ellenőrizni. Pontosabban, számos konkrét esetben igen fáradságos ezt a kritériumot a heterodoxia kimutatására alkalmazni. A korábbi korszakok és a modern diktatúrák másképp gondolkodói sokszor igyekeznek, vagy sokszor kénytelenek, azt a látszatot keltetni, hogy éppen az érvényes ideológiai rendszer előfeltevései alapján fejtik ki ezt vagy azt a kritikai álláspontot, s hogy ezeknek a megkérdőjelezhetetlen alapelveknek éppen ők a hű képviselői, nem pedig hatalmi pozícióban lévő ellenfeleik. Vagyis *ők* Krisztus igaz követői, *ők* az igazi népbarátok, *ők* az igazi marxisták stb. Felfedezni, hogy az adott politikai és ideológiai rendszer alapelveihez való hűség nevében egy szerző éppenséggel ezeknek az elveknek a végső előfeltevéseit veti el: ez a heterodoxia felismerésének igazi próbája. Ami persze fordítva is fennáll: az ortodoxia nevében, különböző okokból, valójában ortodox gondolkodókat is lehet üldözni azzal az érveléssel, hogy a hűség tettetésével forgatják fel a rendszer alapjait. Az inkvizíció börtöneitől a Ljubjanka kínzókamráiig sokan tapasztalhatták meg saját bőrükön ezt a paranoid logikát.

2. A főntiek mellett néhány tartalmi kritérium azonosítására is szükség lenne – ám általánosságban ilyen kritérium nem adha-

tó meg. Az tehát, hogy egy nézet mely tartalmi jegyek alapján, és mihez képest minősül heterodoxnak, esetről-esetre megvizsgálandó történeti kérdés; státuszát mindenképpen az dönti el, hogy az uralkodó ideológiai struktúra által meghatározott térben milyen helyet foglal el.

Számba véve a 13. és 14. század különféle vallási mozgalmainak, teológiai és filozófiai irányzatainak sokaságát, igen nehéz lenne megmondani, hogy mi volt Dante korában az ortodoxia. Ahogyan Sallay Géza írta, abban az időben „szinte a lehetetlenséggel lett volna egyenlő az othodoxia pontos meghatározását adni és érvényesíteni”.<sup>1</sup> Mégis voltak olyan helyzetek, amelyekben teljesültek az ortodoxia és heterodoxia megkülönböztetésére főntebb bevezetett feltételek. Például a Sorbonne 13. századi történetében jól kimutatható egyrészt annak a hatalmi struktúrának a léte, mely képes ideológiai ellenőrzést gyakorolni az eszmék termelése és terjesztése fölött, másrészt azoknak a csoportoknak a léte, amelyek többnyire rejtett, néha pedig nyílt formában az uralkodó eszmerendszer előfeltevéseit teszik kérdésessé. Az Egyetem évtizedről-évtizedre ismétlődő válságai, végül pedig a Tempier nevéhez fűződő 1270-es és 1277-es elítélő határozatok a túlzott modernizálás veszélye nélkül értelmezhetők úgy, hogy háttérükben az ortodoxia és heterodoxia konfliktusa áll. A radikális arisztotelianusokra pedig, mint Brabanti Sigerre vagy Boethius de Daciára, joggal tekinthetünk úgy, mint akik a 13. század nagy szellemi pezsgésében heterodox gondolatokat képviseltek.

Mindezek fényében történetileg indokolható a kérdés, hogy Dante esetében beszélhetünk-e, s milyen vonatkozásban beszélhetünk heterodoxiaról. Szenvedélyes politikai polémáira, pápaellenes invectiváira és az eltévelyedett keresztény világot ostromozó próféciaira gondolva nem látszik kétségesnek, hogy a kérdésre igenlő a válasz. Ez azonban megtévesztő. A pápákat támadni nem más, mint a mindenki számára közös ideológiai talajon állva részt venni a kor nagy politikai konfliktusában, s állást foglalni az egyik oldalon, nevezetesen a császárság oldalán. A világ morális elítélése és a prófétai szerepvállalás: beleillik abba a mentális struktúrába, mely a középkor minden politikai és vallási konfliktusának lehetőség-feltételét alkotja. Így tehát a látzat ellenére nehéz megtalálni a megfelelő kiindulópontot Dante heterodoxijának kimutatásához. Ahogyan Juan Varela-Porta is mondja, „nem könnyű Danténál heterodoxiaról beszélni, mert nem könnyű azonosítani valamilyen ortodoxiát, amely ellen ír”.<sup>2</sup>

1 Sallay Géza: Világszemlélet és ábrázolás összefüggése a Színjátékban, in Kardos Tibor (szerk.): *Dante a középkor és a renaissance között*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 113.

2 Varela-Porta, Juan: La doppoia eterodossia in Dante Alighieri, in *Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología*. N. 11 – 2010, 23.

Ez a kijelentés azzal egészítendő ki, hogy miközben valóban nincs olyan ortodoxia, amely *ellen* írna Dante, azonosítható az a fajta ortodoxia, az az általános világgép, melyet művében össze akar foglalni, s melynek végleges formáját ránk kívánja hagyományozni. Globális szinten ez az oka annak, hogy gondolkodásában oly nehéz kimutatni a *tartalmi* szempontból is heterodoxnak tekinthető vonásokat.

Milyen következtetésre jutunk, ha művének formális aspektusait vesszük szemügyre? Varela-Portas Dante írói gyakorlatának formális aspektusaiban felfedez egy globális szintű, tehát a költő egész művét átható heterodox mozzanatot, mely ellentétes az irodalmi alkotás feudális normájával, és az irodalmi legitimitáció kérdését illeti. Dante alapvető heterodoxiája ezek szerint a következőkben állna: „Isten hangjának a nyugati kultúra történetében először garanciára, az individuum hangja által nyújtott legitimitásra van szüksége. Többé nem Isten áll jól az egyén igazáért, hanem az egyén áll jól Isten igazáért.”<sup>3</sup>

A szereplő-Dante túlvilági utazásának értelme valóban öszszefoglalható ebben az állításban. Vagyis: az ideális olvasó egy olyan egyén tapasztalatával szembesül, aki túlvilági útján őt is képviselte, s rendkívüli tapasztalatának birtokában tanúként, az igazság kezeseként szól hozzá. Kétségtelenül rendkívüli újítás ez, a nézőpont szinte kopernikuszi megfordítása. Kérdés – persze történeti, s nem elvi szempontból –, hogy az empirikus olvasó Dante korában, és a későbbi évszázadok során, mennyire érzékelhette ebben a heterodoxiát.

3. De nem tudunk-e Dante heterodoxiájának tanúsítására néhány tartalmi elemet is beazonosítani? Erre a kérdésre rátérve szögezzük le: a költő időnként jelét adja annak, hogy megvan benne a heterodoxia tudata. Pontosabb úgy fogalmazunk, hogy van költeményében néhány ön-reflexív szöveghely, ahol explicite felvetődik a kérdés, vajon mi a szöveg viszonya az ortodoxiához. Márpedig magának a kérdésnek a felvetődése arra utal, hogy ez a viszony nem problémátlan, ami akár a heterodoxia gyanúját is felébresztheti az olvasóban.

Az ebből a szempontból legfontosabb részlet a *Paradicsom* IV. énekében található, ahol, mint tudjuk, az üdvözült lelkek és a csillagok viszonyáról van szó. Az allegorikus kifejezési mód szükségessége miatt a lelkek egy-egy csillag egében jelennek meg az utazó előtt, de csak csalóka látszat, hogy ez a csillag egyben a lélek valóságos tartózkodási helye lenne: „Itt mutatkoztak, nem minthogyha ép ez / lenne a nékik rendelt hely, de jelnek [...]” (*Paradicsom*, IV, 37–38).<sup>4</sup> A szöveg ön-reflexív módon telje-

3 Uo. 27.

4 Az *Isteni színjáték*ból vett idézeteket mindvégig Babits Mihály fordításában közlöm *Dante Összes Műveinek* Kardos Tibor által szerkesztett kiadása alapján (Budapest, Magyar Helikon, 1962). Dante többi művére is e kiadás alapján hivatkozom.

sen világossá teszi, hogy ebben az esetben ellentétbe került az allegorikus és a szó szerinti jelentés. Az allegorikus jelentés nem épül rá, mint például a négy értelem elmélete megkívánná (*Vendégség*, II, i, ford. Szabó Mihály), a szó szerintire, s nemhogy előfeltételezné azt, hanem egyenesen kizárja. Az előbbi a paradicsom morális rendjének érzékeltetésével a *morális igazságot* fejezi ki („Itt mutatkoztak [...] jelnek, hogy szerényebb üdv köti őket éghöz”, *Paradicsom*, IV, 37–39), míg az utóbbi egy *ténybeli hamis-ságot* foglal magában.

Pontosan itt van a lehetséges heterodoxia helye, hiszen a lelkek egy-egy csillaghoz való hozzárendelésével Dante elfogadni látszik azt a *Timaios*ban kifejtett platóni tanítást, hogy a lélek a halál után visszatér arra a csillagra, ahonnan származik:

*Kételyt kelt benned az is nemkülönben  
a lélek csillagába visszatér-e?  
(amint Pláton volt ilyen értelemben).*  
(*Paradicsom*, IV, 22–24)

A kérdés rendkívül fontos. Nemcsak az a tétje, hogy a költő esetleg egy pogány filozófus elméletét teszi magáévá, hanem az, hogy ennek elfogadásával művét, az egész *Paradicsomot*, egy olyan doktrínára alapozza, mely egy központi probléma, a lélek mibenlétéről alkotott elképzelés tekintetében szöges ellentétben áll a keresztény hit elveivel. Ennek fényében teljesen érthető, Dante milyen gonddal igyekszik tisztázni, hogy szavait nem szabad szó szerinti értelemben venni:

*Nem fedí hát, mit itt időzve lát-hall  
a lélek, a Timaeus-féle érvet:  
ki csak, amit mond, annyit ért szavával  
mondván, hogy csillagukba visszatérnek  
a lelkek [...]*  
(*Paradicsom*, IV. 49–53.)

A heterodoxia helye tehát a szó szerinti jelentés lenne, hiszen a *szó szerinti jelentés explicit elvetése* negatív éles fényt vet arra, hogy a műnek *van* heterodox értelmezési lehetősége és potenciálja.

Egyébként – jegyezzük meg – az allegorikus értelmezés lehetőségére hivatkozva tulajdonképpen a „Timaeus-féle érv” is menthető. Dante nem is mulasztja el, hogy ezt kihasználja:

*De meglehet, hogy mégsem a betűket  
kell nézni [...]*  
*Ha úgy érté, hogy dicsőséget, gáncsot  
visz vissza a hatékony égítestre:  
íjat tán némi igazra irányzott.*  
(*Paradicsom*, IV, 55–60)

4. Az allegória igazsága az igazság rejtett voltából fakad. Dante nemegyszer figyelmezteti olvasóját, hogy az igazság el van rejtve előlünk, s értelmünk segítségével nem tudjuk megragadni. Az isteni igazságosság problémája az egyik olyan kérdés, amely ezt a figyelmeztetést szükségessé teszi. Ha isten szükségképpen igazságos, akkor hogyan lehet a világ igazságtalan? Hogyan tűnhet szemünkben igazságtalannak az isteni igazságosság? Ezzel a nyugtalanító problémával a Sas énekei (*Paradicsom*, XVIII–XX) foglalkoznak, s mint látni fogjuk, Dante zavarba ejtő módon nem találja rá a választ. Sorai talán azt is sugallják, hogy az igazságtalanságot (például a meg nem keresztelt jók és ártatlanok kizárását a paradicsomból) az isteni igazságosságra hivatkozva sem lehet igazolni. A kérdés már a „Timaeus-féle érv” vizsgálatának szomszédságában, a *Paradicsom* IV. énekben is felmerül, méghozzá valójában elég meglepő módon:

*Ha úgy helyes, hogy emberszem ne lássa  
igaznak Isten igazát: a hitnek  
érve ez és nem haeresis parázsa.  
(Paradicsom, IV. 67–69.)*

Itt a költő mintha az eretnekség gyanúja ellen védekezne. Vagyis úgy tűnik, hogy – akárcsak az előbb, amikor a lelkek és a csillagok kapcsolatának allegorikus értelmezésére figyelmeztett – ismét egy vészjelzést ad le. Ha valóban így van, miért érzi szükségét a védekezésnek? Talán azért, mert nem elégíti ki, hogy kérdésére nincs válasz? Vagy talán azért, mert – éppen ellenkezőleg – van rá válasz, de az elfogadhatatlan, heterodox válasz lenne? Egy olyan válasz, amely szerint az isteni igazságosság valóban és nem csupán a látszat szerint igazságtalan?

A igazság rejtett voltát tárgyalva nem lehet megkerülni a kérdést, hogy mit jelent a fátyol-metaphora, amely minden ezoterikus Dante-interpretáció kötelező hivatkozási pontja:

*O, ti, kik éltek józan értelemben,  
lessétek, mily tan látható keresztül,  
elfátyolozva különös rimemben!  
(Pokol, IX. 61–63.)<sup>5</sup>*

Az ezoterikus Dante nyilvánvalóan egy heterodox Dante lenne. De a költő heterodoxiáját kutatva nem kell, s nem is lehet az ezoterizmusig elmenni. Hiszen Dante csak annyit mond, hogy rímei mögött egy elfátyolozott tanítás rejtőzik, s nem mondja meg, miben áll ez a tanítás. Támpontok nélkül fölösleges spekulációkba bocsátkoznunk. Érdemes tehát megmaradnunk an-

5 *O voi ch'avete li 'intelletti sani,  
mirate la dottrina che s'asconde  
sotto 'l velame de li versi strani.*

nál az egyszerű értelmezésnél, hogy az előbbi sorok a közvetlen kontextusra vonatkoznak, s csupán az a funkciójuk, hogy figyelmeztessék az olvasót: a jelenetnek allegorikus jelentése van. Összevetve ezt a helyet a fátyol-metaphora más előfordulásaiival (*Purgatórium*, VIII, 19–21;<sup>6</sup> *Vendégség*, II, i<sup>7</sup>) arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ezúttal egyszerűen az allegória dantei elméletének illusztrációjával van dolgunk, amely nem implikál sem ezoterizmust, sem heterodoxiót.

5. Dantének a tekintélyhez való viszonyában viszont könynyebb felfedeznünk a heterodoxióra utaló jelzéseket. Ezen a ponton több kérdés merül fel:

- a) Kit és mit ismer el a költő tekintélynek?
- b) Milyen autoritás-igényt vindikál saját szövegének?
- c) Egyáltalán mit gondol a tekintélyről és a tekintélyelvűségről?

a) Ami az első kérdést illeti, nyilvánvaló, hogy Dante egyáltalán nem szakított a középkori kánonnal, legalábbis a nagy skolasztikusok, így Aquinói Szent Tamás ama tanításával, hogy az ész- és tekintélyérvek nem vezethetnek ellentétes eredményre, s egymással összhangban kell őket alkalmaznunk, miként a *Paradicsomban* is olvashatjuk:

[...] *filozófok érvelése*  
*s innen áradt tekintély súlya kellett,*  
*hogy e szerelmet a szívembe véssé.*  
 (Paradicsom, XXVI, 25–27)

[...] *Földi értelemről*  
*s erősítő tekintélytől vezetve*  
*legfőbb szerelmed az Istenbe lendül.*  
 (Paradicsom, XXVI, 46–48)

Az ész és a tekintély közötti összhang azt jelenti, hogy „az ég és a föld szükségképpen egyetért”. Dante ily módon maga is „az értelem és a tekintély tanúságával” (*Az egyeduralom*, II, i, ford. Sallay Géza) látott hozzá egy-egy kérdés tanulmányozásához, szövegeit olyan tekintélyekre való hivatkozással tűzdelve tele, mint a Biblia, vagy mint néhány klasszikus auctor, élükön Arisztotelésszel. Figyelemre méltó, hogy a *Convivio*-ban külön bizonyítást szentel annak, hogy Arisztotelész a legnagyobb tekintély, vagyis „a legnagyobb mértékben méltó hitelre és engedelmességre” (*Vendégség*, IV, vi).

b) Érdekesebb képet kapunk a második kérdés vizsgálatakor, hiszen az *Isteni színjáték* profetikus hangvétele szokatlan autori-

6 *Itt élesítsd, olvasó, merészen*  
*szemed az Igazságra: gyenge fátyol*  
*borítván, áthatnod könnyű lesz*

7 Az allegorikus jelentés „ezen mesék takarója alatt rejtőzik”, s „valójában szép hazugságba öltöztetett igazság”.



tás-igényt fejez ki, főleg ha elfogadjuk, hogy a költő mintegy a Szentírás folytatásának szánta művét. Bizonyos, hogy ez az igény – rendkívüli és kivételes felhatalmazás alapján az egész emberiséghez szólni – önmagában véve a heterodoxia kifejeződése, azé a heterodoxiáé, amely – még egyszer idézve Juan Varelát – abban áll, hogy „nem Isten áll jól az egyén igazáért, hanem az egyén áll jól Isten igazáért”.

De a próféta Dante mellett ott van a tudós Dante, s ott van Dante, a laikus filozófus (akit ebben a mivoltában Ruedi Imbach méltatott először).<sup>8</sup>

c) A fentebbi harmadik kérdés, amellyel érdemes kicsit bővebben foglalkozni, erre a tudós és laikus Dantéra, a *Vendégség*, *A nép nyelvén való ékesszólásról* és *Az egyeduralom* szerzőjére vonatkozik.

Az autoritás („autoritade”) jelentésének, valamint a császár és a filozófus autoritásának *Vendégség*-beli tárgyalása után (IV, vi), a népnyelvi ékesszólás tudományáról értekezve Dante kijelenti, hogy ezt a tudományt „még senki sem tárgyalta” (*A nép nyelvén való ékesszólásról*, I, i, ford. Mezey László). Sőt azt is leszögezi, hogy olyan dolgokról szándékozik vizsgálódásokat folytatni, „melyeket illetően semmiféle tekintélyre nem támaszkodhatunk” (I, ix). Ezzel a meglepő kijelentéssel – ti. *egyetlen* tekintély sem létezik, melyet a vizsgálódáshoz igénybe lehetne venni – öszszecseng, hogy Dante a kiváló népnyelv nyomát, amely a vadász által üldözött párduchoz hasonló, ésszerű úton ajánlja megtalálni (I, xvi), vagyis a nyelvészeti vizsgálódás terén az ésszerűség igényét fogalmazza meg.

Az *egyeduralomban* hasonlóképpen azt olvashatjuk, hogy a szerző „másoktól még nem érintett igazságokat” kíván bizonyítani (I, i), vagyis olyan problémával, jelesül a világi egyeduralom problémájával fog foglalkozni, amelyet „még senki sem próbált kifejteni”. Az ilyen és hasonló kijelentések a mi szemünkben arra szolgálnak, hogy kidomborítsák a szerző tudományos eredetiségét. Azt hiszem, a tudós Dante esetében is így van, aki éppúgy tudatában van eredetiségének, s éppúgy a maga érdemének tartja azt, mint a költő Dante. Ettől azonban nyilvánvalóan elválaszthatatlan a tekintély problémája. Az adott helyen Dante is úgy érvel, hogy a mások által már tisztázott kérdésekkel fölösleges foglalkozni, amiből könnyű azt a további következtetést levonnunk, hogy a tekintélyek tulajdonképpen fölöslegesek. Még Arisztotelész tekintélye is fölösleges, hiszen – mint Dante rámutat – semmilyen hasznot sem hajt „az, aki az Arisztotelész által már tisztázott boldogság kérdését akarná tisztázni ismét”.

Mindennek rendkívüli jelentősége van. Egy olyan korban, amelyben az *autoritas* az igazság fő forrása és garanciája, a kutatás egyik meghatározott területén Dante érvényteleníti az ész

8 Ld. Ruedi Imbach úttörő munkáját: *Dante, la philosophie et les laics*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse – Editions du CERF, Paris, 1996.



és a tekintély együttműködésére vonatkozó szabályt, s egyedül az ész ismeri el illetékesnek. Jegyezzük meg, nem arról van szó, hogy az ész és a tekintély közti lehetséges ellentmondást próbálta volna így feloldani. Hogy ész és tekintély, illetve ész és hit ellentmondásba kerülhetnek egymással, azzal a kor teológusai és filozófusai teljesen tisztában voltak, s a probléma kezelésére megvoltak a maguk jól kidolgozott javaslatai. Ilyen volt a *veritas duplex* elve, amelyet radikális volta miatt persze kevesen mertek nyíltan vállalni. Dante sem ezt az elvet alkalmazza. Különbösen a problémája is más volt: vannak esetek, amikor nem ellentmondásba kerülünk a tekintéllyel, hanem egyszerűen nem számíthatunk rá.

Csakis arra lehet következtetnünk, hogy ilyen esetekben az ész igazsága nem az *egyik* igazság, hanem az *egyedüli* igazság. Ez az elv van olyan radikális, mint a *veritas duplex* elve, más oldalról szemlélve pedig eléggé heterodox. Talán inkább csak formális, metodológiai szempontból tekinthető annak, mégis körülhatárol egy mezőt, ahol megjelenhetnek a lehetséges heterodox tartalmak. Még akkor is igaz ez, ha fenntartjuk, hogy nehéz meghatározni azt az ortodoxiát, amellyel ezek a tartalmak, köztük a Dante gondolkodásában kimutatható averroista tanok szembeállíthatók.

6. Vajon averroista volt-e Dante? Vajon az averroista hatások, melyek kétségtelenül jelen vannak szövegeiben, elegendők-e ahhoz, hogy heterodoxiáról beszéljünk?

E bonyolult kérdésekkel kapcsolatban aligha lehetne újat mondani. Magam csak addig merészkedhetem, hogy állást foglaljak valamelyik létező interpretáció mellett. Miközben a kutatók többségének véleményét követve indokolt elvetnünk a Dante averroizmusára vonatkozó tézist, valahogyan mégiscsak számot kell vetnünk az alábbi közismert tényekkel: a költő több helyen tekintélyként hivatkozik az arab filozófusra; átveszi a keresztény lélekfelfogás és a nyugati arisztotelizmus szempontjából legégetőbb elméletét, vagyis az *intellectus possibilis*-ről, a *lehetséges értelem* egységéről szóló tanítását; végül pedig a paradicsomban jelöli ki az averroizmussal vádolt, üldözött filozófus, Brabanti Siger helyét.

Foglaljuk röviden össze a főbb adatokat:

a) Averroes túlvilági helye a pokol tornácán, a limbóban van az erényes ókori nagyok között (*Pokol*, IV, 144);

b) a *Vendégségben* pozitív értelemben fordul elő az *intellectus possibilis* arisztotelészi-averroesi fogalma (IV, xxi);

c) Az *egyeduralomban* Dante kidolgozott formában alkalmazza az *intellectus possibilis* mibenlétéről szóló elméletét (I, iii, iv), és név szerint, pozitíve hivatkozik az arab filozófusra (IV, iii), illetve annak *De anima*-kommentárjára;

d) a *Purgatóriumban* a költő szintén utal, ezúttal név nélkül, a „nálánál bölcebb” filozófusra, bár itt elhatárolja magát tőle (*Purgatórium*, XXV, 61–67);

e) Brabanti Siger túlvilági helye a paradicsomban van (*Paradicsom*, 10, 133–138), emellett a költő egy szonettet is szentel neki (*A virág*, XCII).<sup>9</sup>

E tényeket összekapcsolva viszonylag koherens módon értelmezhetjük Dante üzenetét. Előbb azonban jegyezzük meg, hogy Aquinói Tamás segítségével, aki megalkotta az „averroista” terminust, világos képet alkothatunk arról, hogy egy bizonyos kérdésben mi számított ortodox vagy heterodox álláspontnak. Azt az Averroesnak és néhány párizsi magiszternek (így Brabanti Sigernek) tulajdonított tételt, hogy „a potenciális értelem minden emberben egyetlen”, és el van választva az egyéni lélektől, Tamás összeegyeztethetetlennek tartotta mind a keresztény hit igazságával, mind a filozófia princípiumaival,<sup>10</sup> vagyis heterodoxnak ítélte. Ez utóbbi terminust itt joggal használhatjuk, hiszen a potenciális értelem unicitása azt vonja maga után, hogy az egyének halandók, s csak az emberiség halhatatlan, ami teljesen ellentmond a bevett nézeteknek. Elfogadhatónak, legalábbis megfontolandónak tartok egy olyan feltevést, amely szerint az előbb felsorolt tények a halhatatlanság averroesi koncepcióját sugallják.

Gondoljunk a következőkre. Nehéz megmagyarázni, hogy Averroes (Avicennával együtt) a pokol tornácán található. A túlvilág szabályai szerint jogtalanul foglal helyet az ókor erényes bölcsei között, hiszen – a kereszténység után születvén, és megkeresztetlen lévén – nincs mentsége a pokol elkerülésére. Ám érthetőbbé válik a dolog, ha ehhez hozzávesszük a követőjének vélt Siger esetét. A párizsi magiszter, aki a földön a halálra vágyott („csak a sírra várt ott”, „a morir li parve venir tardo”; *Paradicsom*, X, 135), és „gyűlöletes igazságokat” bizonyított be („silogizzò invidïosi veri”; *Paradicsom*, X, 139), meglepő módon egyenesen a paradicsomban lakozik. Maria Corti bebizonyította, hogy halni akarása azt fejezi ki, élete olyan volt, mintha halott lenne, mert megfosztották az intellektuális élettől. Hiszen, ahogyan utolsó művében Siger maga mondta, „vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura”;<sup>11</sup> és ahogyan a *Vendégségben* Dante is írta, „az ész használatától eltérni egyenlő a létezésről való lemondással, s így a halállal” (IV, vii). Elni tehát annyi, mint az észet használni, halhatatlannak lenni pedig annyi, mint az egyetlen és örök *intellectus possibilis*-ben részesülve bekapcsolódni a halhatatlan emberiség életébe.

Pontosan ezt jut Averroes osztályrészéül a limbóban egybe gyűlt ókori bölcsek társaságában. A pokol tornáca kifejezetten

9 *Il fiore* (Danténak ez az egyetlen versgyűjteménye, amely nem szerepel a Kardos Tibor-féle Dante-összesben, mivel a hatvanas években még nem dőlt el e mű attribúciójának a kérdése. Ma általában elfogadják Dante szerzőségét. Magyar fordítása: Dante Alighieri: *A virág*, ford. Simon Gyula, Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2012.

10 Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*, ford. Borbély Gábor, IKON Kiadó, Budapest, 1993, 34–35.

11 Idézi: Corti, Maria: *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze, 1982, 101.

a társalgás helye, melynek során a nagy szellemek magasröptű eszméket cserének egymással. Ezt a szöveg explicité is megmondja, amikor a költők Homérosz vezette csapata hatodikként befogadja Dantét:

*Igy haladtunk a fényesség elébe,  
beszélve, ami elhallgatva szebb most,  
mint akkor szebb volt hallva és beszélve.*  
(Pokol, IV, 103–105)

Tehát magának a társalgásnak a ténye a lényeges, s nem az, hogy miről folyik, bár sejthetjük, hogy halhatatlan dolgokról, költészetéről és filozófiáról; ahogyan a *Purgatórium* egyik helye is (XXII, 100–105) visszautal erre.<sup>12</sup>

Dante nem fogadhatta el, hogy az *intellectus possibilis* el van választva az egyéni lélektől, s nem tagadhatta a lélek halhatatlanságát (e feltevés nélkül az *Isteni színjáték* is értelmét vesztené). Mint azonban *Az egyeduralom* érveiből kiviláglik, úgy vélte, az *intellectus possibilis* csak az emberi nem egyetemessége által válsul meg teljesen, következésképpen a maga kiteljesedett formájában az emberi nem sajátja. Nem ütközik tehát nehézségbe, hogy a limbobieli jelenetet úgy értelmeznünk, mint a halhatatlanság averroesi koncepciójának a modelljét. Talán néhány Brunetto Latininek szentelt sor is ebbe az irányba mutat. Brunetto Latini, Dante mestere, azt tanította, hogy az ember műveivel nyerhet egy második életet, azaz halhatatlanságot. Másrészt azt is tudjuk róla, hogy jelentős szerepet játszott az iszlámra vonatkozó ismeretek közvetítésében. Mindezt megfontolva nem lehet véletlen, hogy Dante éppen őrá emlékezik meg úgy, mint aki arra tanította, hogy miképpen „örökíti meg magát az ember” (*Pokol*, XV, 85), vagyis miképpen válik hatatlanná.

Van, aki a föntieknél erősebben fogalmaz. Paul A. Cantor ugyanis egyenesen a következőket mondja: „A limbo pontosan a lehetséges értelem averroesi eszméjének allegorikus ábrázolása. A filozófusok örök társalgása Dante limbójában annak a metaforája, amit Averroes az emberi gondolkodás halhatatlanságán értett.”<sup>13</sup>

A szerző rögtön hozzáteszi: nagy kérdése a Dante-interpretációnak, hogy a halhatatlanságnak ez a metaforikus koncepciója mennyire terjeszthető ki az *Isteni színjáték* egészére. Azt hiszem,

12 [...] a Göröggel, ki Muzsák tejét  
legtovább szította egykor, régi korban  
a vak Börtönnek első gyűrűjét  
lajkuk, ma is még emlegetve gyakran  
a szent hegyet, dajkáink lakhelyét.

13 Cantor, Paul A.: The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy, in Proceedings of the ALSC: II. Dante and the Western Canon, *Philosophy and Literature* 20.1 (1996) 138–153. The Johns Hopkins University Press. (<http://www.muslimphilosophy.com/ip/ud.doc>)

ez nem kérdése a Dante-interpretációnak. A halhatatlanság pusztán metaforikus vagy allegorikus értelmezése ellentmondana az *Isteni színjáték* egészének, ennek alapján meg sem lehetett volna írni a költeményt. Hitelt kell adnunk Danténak: „az egész mű tárgya betű szerint a lelkek állapota a halál után minden tovább nélkül, mert erről és ekörül forog az egész mű” (*Levél Can Grande della Scala* úrnak, 509, ford. Mezey László).

7. A kereszténység majdnem egész története során a teológiai ortodoxia része volt, hogy csak a hívő keresztények üdvözülhetnek. A megkereszteletlenek, még ha büntelenül és erényesen éltek is, ki vannak zárva az üdvözülésből, ideértve a gyermekeket. Dante sem tehetette, hogy az Ágoston óta általánosan elfogadott és Aquinói Tamás által is kifejtett dogmát elutasítsa. A *Paradicsom* Sas-epizódjában (XVIII-XX) mégis súlyos kételyeket fogalmaz meg:

[...] *Kit az Indus messze partja  
szült, ahol senki a Krisztust valóban  
nem mondja, írja, olvassa, se hallja:  
minden szándéka s minden tette jóban  
fárad, amennyi látást nyert az Égtől  
és nincsen vétke példában, és szóban:  
hitetlen hal meg s kereszt vize nélkül:  
hol az igazság, mely őt elítélje?  
S ha ő hitetlen, hogy róhatni vétkül?*  
(*Paradicsom, XIX, 70–8*)

Erre a kételyre nincs megnyugtató válasz. A Sas nem hoz fel érveket, hanem csak nyomatékkal megismétli, hogy a nem keresztények nem lehetnek a paradicsom lakói:

[...] *Nem járt e magasban  
előbb vagy utóbb, mint meghalt a Krisztus,  
csak aki hitt őbenne az Igazban.*  
(*Paradicsom, XIX, 103–105*)

Ugyanezt erősíti meg *Az egyeduralom* egyik passzusa, ahol külön hangsúlyt kap, hogy a nem keresztényekre vonatkozó végzés elfogadásához a hitre van szükség, mert annak igazságos voltát ésszel felfogni nem lehet: „senki, bár rendelkezék az összes erkölcsi és intellektuális erényekkel s legyen bár tökéletes természetes hajlamai és cselekedetei szerint, hit nélkül nem üdvözülhet, minthogy sohasem hallott Krisztusról. Ezt ugyanis az emberi értelem önmagában igazságosnak belátni nem képes, csupán a hit segítségével” (*Az egyeduralom, II, vii*).

Az ortodoxia közepében vagyunk tehát. És mégis, ahogyan mondtam, a Sas énekei a kétely énekei, azé a kételyéi, amely az epizódban szinte drámai formában jut kifejezésre.

Az epizód értelmezése szempontjából döntő jelentősége van annak, hogy az idetartozó három ének egyikében sem jelenik meg Beatrice. Szerepével ellentétben nem hagyja jóvá a Sas szavait, s nem mondja ki a vitatott kérdésben a végső szentenciát.

Ez annak lehet a jele, hogy Dante nem tartotta kielégítőnek az igazságosság ortodox fogalmát, s az igazságosság problémáját egyáltalában véve is megoldhatatlannak vélte. Racionális és morális szempontból nem tudott belenyugodni abba, hogy az érdemdús lelkek egész csoportja ki legyen rekesztve a paradicsomból, hiszen – mint felismerte – megtagadni ezektől a lelkektől az üdvözülést annyi, mint önellentmondó módon korlátozni a jutalmazó igazságosság hatókörét. Márpedig az igazságosság minden formájának egyetemesen és részrehajlás nélkül ki kell terjednie az egész emberiségre, ahogyan az *intellectus possibilis* is az egész emberiség egyetemes tulajdona.

A boldogság diszkriminatív leszűkítése tehát ellentmond az egyetemesség eszméjének, s ellentmond annak, hogy a költő szerint az *Isteni színjáték* tárgya allegorikus értelemben „az ember, amint érdemet szerezve vagy érdemtelenül, szabad akaratának megfelelően a jutalmazó vagy büntető Igazságosság alá van vetve” (*Levél Can Grande della Scala* úrnak, 509). Mint látjuk, a mű tárgya, minden korlátozás nélkül, *maga* az ember.

Az ellentmondás, mely az igazságosság egyetemességi igénye és az üdvözülésre kiszemeltek leszűkítése között feszül, rávilágít arra, hogy megrepedeztek annak a gondolatrendszernek az alapjai, amelyen Dante műve nyugszik. A repedést a jelek szerint maga a költő is észleli. Ez magyarázza gondolkodásának néha a felszínen is megmutatkozó heterodox tendenciáit.