

Vergilius és Beatrice megszólalásának (Pokol I 76–78. és a Purgatórium XXX 73–75.) ironikus attitűdjéről, jelentésgeneráló szerepéről és a két hegy természetéről¹

A dolgozat tematikai középpontjában két alaki megszólalás értelmezése áll. Az első, amely még a túlvilági útra szólítás előtt hangzik el, Vergiliusé, aki egy *hegy* lábaitól a mélység felé ismét irányt vett hős előtt bukkan fel, a második Beatricéé, aki pedig a *Purgatórium hegyének* tetején, az egykori Édenben fogadja barátját. A két megszólalás tematikai értelemben gondolati tükörszövegnek tekinthető, kölcsönösen igazolják egymást, s mindkettő középpontjában az a kérdés áll, hogy miért is nem volt képes az Utazó rátalálni a hegycsúcsra vezető, morális értelemben vett egyenes útra, s magamagától eljutni oda, ahol az ég és a föld harmóniába olvad, s amelynek révén méltóvá tehetné magát a boldogságra. Vagyis mindkét megszólalásban, mint cseppben a tenger, mutatkozik meg a *Színjáték* alapgondolata, amely az ember földi boldogságának (*felicitas*) és az éginek, az üdvösségnek (*beatitudo*) a kérdését morálfilozófiai és teológiai aspektusból bontakoztatja ki.

A két megszólalás vagy álkérdés a következőképpen hangzik nyersfordításban²:

Vergilius:

„De te miért térsz vissza a temérdek szenvedéshez?
Miért nem mégy fel a gyönyörűséges *hegyre*,
mely kiindulópontja és oka a teljes örömek?” (*Pok. I 76–78.*)

Beatrice:

„Nézz csak, igen, ide! Igen, én, igen én vagyok, Beatrice!
Hogyhogy méltóztattál feljönni a *hegyre*?
Te ne tudtad volna, hogy itt boldog az ember? (*Purg. XXX 73–75.*)

1 Jelen tanulmány szerzője köszönettel tartozik prof. Antonio Sciacovellinek a tárgyat illető értékes észrevételeiért.

2 A szerző a vergiliusi megszólalás parafrázisát/nyersfordítását MÁTYUS Norbert és NAGY József (2019, 24) tanulmányából némi változtatással vette át, míg Beatrice szavainak nyersfordítása a sajátja.

Ez a párhuzamosság, tükörszöveg jelleg még inkább nyilvánvaló, ha csatoljuk a jelzett passzushoz az utánuk következő egy-egy tercínát is az Utazó reakcióival:

„Akkor hát te vagy Vergilius; a *forrás*,
melyből ered a beszéd oly bővizű folyója!”
– feleltem neki, s szégyen ülte meg *homlokomat*. (*Pok* I 79–81.)

Lesütött szemem pillantása a tiszta *forrásra* (patakra) esett.
De meglátva magam benne, tekintetem a fűre fordítottam,
mert oly nagy szégyen nyomta lefelé *homlokomat*. (*Purg.* XXX 76–78.)

Ezekben az Elbeszélő nem egyszerűen csak betű szerinti szóismétléssel rögzíti a saját, egykori és mindkét esetben teljességgel azonos reakcióját, az őt elfogó *szégyent*, hanem a találkozások analóg szituációját még *ugyanazokkal a szavakkal* (*hegy, forrás, homlok* / „monte”, „fonte”, „fronte”/) is teremti meg mindkét esetben. S ez még további hangsúlyt kap azáltal, hogy a *jelzett szavak egymással rímet* is alkotnak, melynek eredményeként a két távoli szövegpasszus egymás tükrévé válik. Mindemmellett a két-két tercínát felölelő passzus tükörszöveg jellege nem csak a formai és nyelvi azonosságban és egybeesésben tárul fel az olvasó előtt, hanem szemantikai értelemben is, minthogy a *forrás* úgy a szó konkrét, betű szerinti értelmében (Léthé), mint képletesen – Vergilius művének költői és gondolati nagysága, amely az Utazó költészetének *forrása* is volt – a tükör funkciójára tesz szert, amelyben magát, tévelygését és mulasztását megpillantva, az Utazó feje nem tud nem lehorgadni a *szégyentől*.

Mindezek után, de még a konkrét elemzést megelőzően, melynek középpontjában a Vergilius és Beatrice megszólalását belengő irónia szemantikai vonatkozásai állnak, rövid kitérőt szükséges tenni, hogy leírassuk a megszólalásokban egyaránt felbukkanó két hegy természetét, funkcióját és jelentését.

A két hegy természetéről

A fikció szerint mindkét hegy itt, a Földön található, az egyik az északi féltekén, az élők világában, a másik a déli féltekén, a túlvilágon. Az evilági hegy megmászására az élő embernek elvi lehetősége van, míg a purgatóriumi hegyre élő ember csak Isten kegyelméből juthat el. Az evilági hegy geográfiailag nem betájolható, a purgatóriuminak viszont nemcsak földrajzilag, de még topográfiailag is részletesen rögzített a helye. Az evilági hegy allegorikus értelmű, az egyenes utat jelenti a lenn és a fenn szembeállított jelentésében, amelyen haladva a kereszténység előtti emberek képesek voltak morális életvezetéssel élni. S akik haláluk után a Pokol tornácán kaptak talán csak ideiglenes helyet az utolsó ítéletig, míg a purgatóriumi hegy a már halott

keresztényeké. Az evilági hegy *teteje* az ember erkölcsi magasságát jelzi, s a kardinális erények szerint folytatott élet csúcspontja. A pogányok számára az evilági jó beteljesülése, míg a purgatóriumi a keresztények által csak a halál után bejárható kaptató. Az evilági hegy bejárása a kategorikus imperatívusz, a belső út volt a pogányok számára, de ilyennek maradt meg a keresztényekre nézve is. Ám a keresztény esetében ez csak földi létezésének, de nem életének végpontját jelenti, hanem ideiglenes megállót, átszállást a túlvilági, vagyis az örök élet újabb vonalára. A paradicsomi útvonalra vagy egyenesen, vagy közvetve a purgatóriumi hegynek, a vezeklés hegyének bejárása után, ahol bevégezi a maga tisztulását. S ebben az értelemben a purgatóriumi hegy, vagyis a másik út, a halál utáni út az evilági út megkerülhetetlenségének tükré, hiszen rajta azok a vezeklésre ítélt bűnbánó keresztények haladnak, akik a beléjük öntött erények (*virtutes infusae*) ellenére is csak fogyatékkal voltak képesek életük során a szerzett, természetes erények gyakorlására, vagyis az evilági hegy megmászására, s most mindannak következményeit megtapasztalva, hosszas megpróbáltatások után érhetik el csak a hegy csúcsát. Azokról van szó, akiknek az Úr, a gyóntató atya feloldozását követően megbocsájtott, s akik a megbánást a vezekléssel teszik véglegessé és befejezetté, s így felismerésük az ismeretelméleti aktusból a halál után nő át létmegértéssé. A „két hegy”, pontosabban a két hegycsúcs egymás átfedésének mozzanata allegorikus értelemben a lélek erkölcsi önmegetalálásának imperatívuszaként betöltött funkciójában ragadható meg.

E ponton egy kis kitérőt téve célszerű megjegyezni, hogy a dantei Purgatórium hegyét az egykori, a bibliai *földi Paradicsom* hegyétől az az azonosságukon belül megragadható különbség jelzi, amely a topográfiát az egymást váltó bűnbánók által a végítéletig fennmaradó belakottságával rajzolja ki, az Édent pedig annak megfelelően rajzolja át újjá és újra, hogy az ószövetségi Édenből hiányzó két folyó lét-okára és funkciójára, vagyis az eltérésre Krisztus megváltó tetteivel ad magyarázatot³.

Beatrice szavainak értelmezési lehetőségei (Purg. XXX 73–75.)

Mielőtt a jelzett tercina modalitására, értelemképző szerepére rátérnénk – mint-hogy nem ezek Beatricének az Utazóhoz intézett első szavai – célszerűnek látszik egy pillantást vetni az előzményekre. Beatrice először az 55–57. tercinában intézi

3 A két folyó, a rossz tettek elmosódásának és a jók felidézésének folyói az első emberpár édenbeli létének óráiban még nem voltak és nem is lehettek jelen, így azok Krisztus megváltó tetteinek szükségzerű következményei. A halandók felől nézve az Éden *új képe* bizonyítéka annak, hogy az Úr, Krisztussal belépve az emberi történelemben, folytatta teremtő tevékenységét, azaz vagy a folyamatos teremtséssel jellemezhető, avagy akként, hogy az Örökkévaló a maga időtlenségébe az egyetlen teremtő aktusával már eleve bekebelezte az emberi időt. Más tekintetben persze az Elbeszélő – mint-hogy a két édenbeli folyóról beszélte nem szólt semmilyen próféta – magát a legújabb és a leginkább beavatott túlvilági hírnökként és egyúttal az Úr írnokeként is láttathatja.

szavait közvetlenül barátjához. *Tartalmukat és a hanghordozást illetően* ezek – az első pillantásra – a hölgy egykori és *Az új életben* oly gyakori „érzéketlen távolságtartását” idézik fel, s annak verbális folytatásaként hatnak: „Dante! Csak mert Vergilius elment, / azért még ne sírj, ne sírj még, / mert más kardtól kell majd neked sírnod!” De annak tükrében, hogy az Utazót nem más, mint éppen ő menti meg a kárhóztól, az „érzéketlenség” csakis *látszólagos* lehetett és lehet most is. Az Utazó szorongását fokozza, hogy Beatrice még kétszer, valósággal csúfolódón ismételi meg e szavakat, mintha csak rájátszana barátja kétségbeesésére. Másfelől a nyomatékosítás gyors háromszori egymásutánisága mint a megindultságot elfojtani szándékozó feszültség felszakadása Beatrice szavainak *ritmusában* – főképpen az olasz eredetiben – már-már a fel- és kitörni vágyó zokogásra is emlékeztet, amint erre Contini nyomán Baldelli is utal (BALDELLI 1992, 171): „Dante, perché Virgilio se ne vada, / non pianger anco, non piangere ancora;/ ché pianger ti conven per altra spada, [...]” (56–57). Vagyis Beatrice zaklatottsága a várakozás örömteli beteljesültségéből fakadóan a kapkodó levegővételében is kifejezésre jut. De éppen ez a háromszori szóismétlés, a kapkodó levegővételt előidéző ritmika költői és stilisztikai fogása fordítja át Beatrice kijelentésének szó szerinti értelemben vett kemény kritikáját a szeretete miatt neki is fájó, keserűvé váló dorgálásba a 73. sorban is: ’Nézz csak, igen, ide! Igen, én, igen, én vagyok, Beatrice!’, vagyis a ’Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice!’ (BALDELLI 1992, 172). Annál is inkább igazolható mindez, mert a sírást kiváltó szeretet és irgalom meglétét úgy Vergilius (*Pok.* II 116.; *Pok.* XXVII 137.) mint Beatrice kijelentése maga is megerősíti (*Purg.* XXX 141.).

Nos, az Utazót az ég és a föld találkozási pontján, az egykori földi paradicsomban Beatrice ironikus szavakkal fogadja. Már önmegnevezése (73) is valóságos szemrehányásként csattan fel az elképedt Utazó előtt:

Nézz csak, igen, ide! Igen, én, igen, én vagyok, Beatrice!
 Hogyhogy méltóztattál feljönni a hegyre?
 Te ne tudtad volna, hogy itt boldog az ember? (73–75)

Nem kétséges, hogy az irodalmi fikció világán belül a Beatrice által említett hegy a Purgatórium hegye, amelynek helye geográfiailag rögzített, s konkrét, betű szerinti értelemben is létező hegy, csúcán az Édennel. Ám azáltal, hogy Beatrice megjegyzésében a „Hogyhogy méltóztattál feljönni a hegyre?” kérdésben nem az *erre a hegyre* szerepel, hanem a főnév határozott névelős formája, „a hegy”, így az a maga kizárólagos egyedisége folytán magának a hegynek a fogalmával azonosul. Ennek köszönhetően tesz szert a csúcsra vezető, mindig létező és újra meglelhető *egyenes út* általános és allegorikus értelemre is. S ez az allegorikus értelem terjed ki arra az útra, amelytől az elforduló Utazót Vergilius értetlenkedve kérdezte: „Miért nem mégy fel a gyönyörűséges hegyre?” (*Pok.* I 77.)

De térjünk most vissza Beatrice megszólalásához. A 'méltóztattál' szóhasználat ironikus voltát részint az indokolja, hogy az Utazó Beatricének a Vergilius közvetítette elhívása ellenére is halogatta a transzcendens útra lépést, részint pedig az, hogy túlvilági útja előtt nem hallotta meg a hölgy sugalmazásait, amelyek az egyenes úthoz terelték volna őt, aki egykoron, *Az új élet* írása idején, Beatricére vetve szemét, ösztönösen is azon volt képes haladni és maradni (*Purg.* XXX 121–123.), minthogy a hölgy az üdvösség érzetével ajándékozta meg, s lelkét morális, vallási és létszemléleti tekintetben Isten világába emelte. S aki majd Vergilius ígérete szerint – amely az énekbeli sorszámot illetően is megegyezik a fentiekkel (*Pok.* I 121–123.) – várni fogja őt az Édenben. A túlvilági utazás halogatásának és az Utazó kishitűségének megcélzása mellett Beatrice tehát szarkasztikusan emlékezteti a hőst és szerelmezt arra, hogy halála után elmosódott benne az ő irányadó és üdvözítő szava (*Pok.* II 45.; 122.). Erre a tercina harmadik sora szarkasztikusan utal is, hiszen az Utazó egykor nagyon is jól tudta (*ÚÉ.* XIX; XXVI), hogy csak Beatricét követve lelhető meg az Istenhez is emelő tökéletes földi boldogság, amit most már Elbeszélőként a hölgy általi beszéd (*dice*), a név (*Beatrice*) és annak státusára utaló boldog jelző (*felice*) rímhelyzetével (*Purg.* XXX 71;73;75.) is meg erősít.

Ugyanakkor az ironikus szóhasználat e két oka mellett Beatrice nem hagyja kiaknázatlanul az Úr ingyenes kegyelmi aktusát sem, amikor a szereplő önmegítélésével – amelyben az magát méltatlannak tartotta a kegyelmi útra (*Pok.* II 33.), „az akaratod ellenére” *hogyhogy mégis méltóvá lettél* („degnasti”) állítást, a szereplő kijelentésének cáfolatát csúfolódva szegezi szembe (PINTO 2008, 91), mondván ezzel, hogy Isten jobban tudja, mire való a teremtménye, mint maga a teremtmény, s véghezviszi benne azt, amit az *eleinte* nem akart akarni. Az irónia így az isteni szeretet mindenhatóságának *teljes* elutasíthatatlanságára is rájátszik.

Az persze érthető, hogy a felocsúdott hős magát lélektanilag hitelesen tartja érdemtelennek a rendkívüli útra (*Pok.* II 33.), hiszen már ráébredt, milyen nagyon „mélyre zuhant alá” (*Purg.* XXX 136.). S az a vélekedése is helyénvaló, hogy kegyelem nélkül „örült repülésre” vállalkozna, amelyre majd Odüsszeusz sorsa is bizonyíték lesz a *Pokol* XXVI. énekében. De még ezek a mozzanatok is – bár a halogatás okát a kishitűségtől vagy gyávaságtól (*viltà*) az alázat (*umiltà*), a mértéktartó önértékelés felé mozdítják el, vagyis pozitívan jellemzik a hős aktuális önképét – a Vergilius közvetítette égi kegyelem kezdeti megkérdőjelezéséről tanúskodnak.

Bárhogy legyen is, a 74. sornak, „Hogyhogy méltóztattál feljönni a hegyre?”, valamiképpen összhangban kell állnia az úgyszintén ironikus következővel: „Te ne tudtad volna, hogy itt boldog az ember?” Minthogy Beatrice maga volt az, aki barátja útját elősegítette, megkérdőjelezhető Chiavacci Leonardi álláspontja, mely szerint a szemrehányás oka az volna, hogy az Utazó vétkes emberként merészelt felhágni az Édenbe, ahonnan élő ember örökre kitiltatott (CHIAVACCI LEONARDI 2013, 892). Mindemellett a „Te ne tudtad volna, hogy itt boldog az ember” kitételben az *itt* konkrétan és egyenes értelemben semmiképpen sem jelölheti az ember lakhelyét,

hiszen az ősszülők bűne után az már nem lehet lakhelyeül, s halálukat követően még a bűnbánók számára is csak „átmeneti szállásként” funkcionálhat. Ezért a Purgatórium hegyének csúcsa, az *itt*, azt a pontot jelöli, ahol a Föld és az Ég teljes harmóniában áll egymással, valamint allegorikus értelemben az ember által megtett belső útnak azt az állomását, ahová felérve, a vétkeiktől megtisztult keresztény lelkét a hozzá lehajló Úr irgalmának tapasztalata tölti be.

Nem kétséges tehát, hogy a *Come degnasti*, vagyis a 'Hogyhogy méltóztattál, hogyan hogy kegyeskedtél [mégis csak]' kifejezés mögött ott rejlik a többszöri kérettetés és a kései válasz értelme (INGLESE 2011, 365): az, hogy Beatrice szólítgatásai, intései (*Purg.* XXX 133–138.), amelyekre még az Utazó túlvilági vándorlása előtt került sor, kedvesénél süket fülekre találtak. Mintha a szövegből hiányozna az olasz *mi* névmás. Mert annak megléte a következő fordítást tehetné lehetővé: 'Hogyhogy méltóztattál végül is engem arra, hogy feljöjj a hegyre, ahová annyiszor szólítgattalak?'. A *méltóztattál* ige használata azért is szarkasztikus, mivel az rejlik benne, ami a hősből nem volt meg: a kellő elszánás, s az, hogy elhívottsága nélkül megmaradt volna tévelygéseiben. Menekülése ezért csak a *másik úttal* vált lehetségessé. Azzal, hogy a három hölgyre, a közbenjáró kegyelemre való vergiliusi hivatkozás meggyőzi végül is őt, célba juttatva így az Úr döntésének elutasíthatatlanságát. A költő tehát nemcsak úgy magától bátorra válva indult el fölfelé (*Pok.* II 31–33.; 45.; 121–126.; 136–138.), s nem is egyszerűen azért, mert valamiképp (költészetéért) mégis méltónak találta magát a rendkívüli útra (PÁL 2015, 522), hanem mert ő az Úr szemében valójában az, *akivé majd lesz*, s maga az elhívás, a kiválasztottsága jelzi, hogy az Úrnak tervei vannak vele. Emberként és költőként a *Színjátékkal*, amely a maga költői-teremtő nyelvi gazdagságával Pál apostol szükségességét meghaladva tölti be majd az Úr kirótt feladatát, a világ ismételt figyelmeztetését eltévelyedettségére, ami Beatrice irányában egyúttal a tartozás kiegyenlítésévé is lesz.

Kezdetben tehát, vagyis még Vergilius felkeresése előtt, Beatrice természetesen nem a transzcendens útra, nem afféle odüsszeuszi utazásra buzdította, ami képtelenség lett volna, hanem az *egyenes evilági útra* ösztökélte: a sötétből a világosságra, a bűn fogságából az erények világába. Hogy a kárhozatot elkerülve majd hozzá, az égi Paradicsomba juthasson. Vagyis Beatrice ugyanoda, *ugyanarra a hegyre* hívogatta egykor, amelynek lábainál a visszahőkölt Utazónak majd Vergilius is felteszi számára a maga „értetlenkedő” álkérdését. Ugyanakkor Beatrice iróniája természetesen nem is az emberiség evilági boldogságát gátló objektív akadály elhárításának képtelenségét róttá föl Danténak, mely akadály mint *bírvágy*, *kapzsiság*, *irigység* a farkasszukában testesül meg. Az majd az agár dolga lesz, amely/aki a farkasszukát visszazavarja a pokolba (*Pok.* I 101.), s Isten akarata szerint egymással összhangba kerül újra az emberi élet evilági és spirituális irányítása (*Purg.* XXXIII 43.). E világállapot aktuális hiánya azonban az embert addig sem menti fel személyes bűne alól. Mert hát akkor miért is szólítgatta volna világban tévelygő barátját Beatrice, ha az erény szerinti élet teljességgel lehetetlen volna, s addig kellene várni, amíg az agár el

nem jön? Ha a fikció szerint az értelem és a hit által vezetett erényes élet lehetetlen lett volna, úgy az *Utazó elhívása a mennyekbe és visszatérése a földi világba értelem- és funkció nélküli volna*. A földi boldogság tehát az embernek az igazsággal, az erkölccsel való összhangját mint önazonosságát jelenti, s korántsem az ember és a világ közötti összhang szülte boldogságot, amely kivihetetlennek tetszik. Ez hiányos, de a Földön egyedül lehetséges teljes boldogság. Beatrice a „Te ne tudtad volna, hogy itt boldog az ember?” ironikus megjegyzésének értelme az, hogy barátja egykoron nagyon is tudta, hogy *hol*, vagyis hogy csak őmellette és vele lehetséges a boldogsága. Az iránta érzett szerelem emelte fel lelkét az Isten iránt érzett szerelemhez, vagyis általa lelt benne összhangra egykor a földi és égi szeretet. Ahogy az üdvösség érzete folytán azt is tudhatta, hogy a földi boldogságtól (a hegyről, azaz az erényes élettől) az égihez csak Beatricét követve vezet az út. Vagyis a teljes örömhöz, a legfőbb Jóhoz vezető út kiindulópontja Beatrice, amint ezt már „holt” vezetője, Vergilius is látja, s megfogalmazza, amiről majd alább esik szó.

A vergiliusi ironia összhangja Beatrice nézőpontjával

Az, hogy a holt Vergilius vezetheti el a kárhozát küszöbére jutott tanítványát az Édenig, kizárólagosan a kegyelemnek, speciálisan pedig Beatricének köszönhető. De ezen az úton Vergilius nemcsak a *kegyelem eszköze*, hanem, egyelőre csak ideiglenesen, a kegyelem kiválasztottja is, aki holtként elhagyhatja a Pokol előcsarnokát, és egy pillanatra visszatérhet a földre, az élők közé, s ily módon az Úr üdvözítő tervének is részét alkotja. Vagyis az égi hatalmak elismerik tanítását, amely őt a vezető szerepre méltóvá teszi.

Mindemellett Vergilius tudása már Isten létének megtapasztalt bizonyosságával gazdagodott. Már elismeri a természetes ész meghaladó hit kínálta bizonyosságot mint sajátos tudást. Ezért tanítványát, az élő, a holt Vergilius most már szemét a megismert Beatricére *is* vetve vezeti. Vergilius azért Beatrice ki nem teljesedett figurája, mert az evilági életet illető morál- és történelemfilozófiai gondolkodása, profetikus látása a maga igazára majd csak a Kinyilatkoztatással nyer alátámasztást. Beatrice magasztaló szavai a *Pokol* második énekében vallják is, hogy Vergilius racionális-filozófiai gondolkodása *önmagában véve is igaz volt, vagyis követendő*. Az a gondolkodás, amely a sarkalatos erények szervező erejében látta az ember földi boldogságának kizárólagos feltételét, a béke és igazság biztosítását, öntudatlanul is azokat az erényeket vallva, melyek a fikció szerint *az égben csillagok, de az Édenhez mint nimfák tartoznak* (*Purg.* XXXI 106.). Akiket/amelyeket az Úr már előzetesen Beatrice szolgálatára alkotott meg. Vagyis a fikció szerint a kereszténység előtti morálfilozófiai gondolkodás, anélkül, hogy tudott volna róla, azokat a sarkalatos természetes erényeket követte, amelyek gyakorlása nélkül a keresztényekbe öntött természetfölötti erények (hit, remény, szeretet, a Szentlélek hét ajándéka és

a megszentelő kegyelem mint isteni adomány) sem érhetnek célba. Vergilius ironikus és csodálkozást színlelő álkérdése így hangzik:

De te miért térsz vissza a temérdek szenvedéshez?
 Miért nem mégy fel a gyönyörűséges hegyre,
 mely kiindulópontja és oka a teljes örömnek?” (Pok. I 76–78.)

E kérdés mögött, túl azon, hogy a felvetés megerősíti Beatrice egykori szólítgatásának eredménytelenségét, amellyel az Dantét az egyenes útra ösztökélte volna még a túlvilági elhívás előtt, ez áll: ’Nem is értem, miért is nem vagy képes a dombra felhágni, vagyis az *egyenes, erényes úton járni*. Hiszen mi, bölcsek, a négy sarkalatos erényre (okosság, igazságosság, lelkielő, mértékletesség), amelyek a boldog emberi élethez nélkülözhetetlenek, magunktól voltunk képesek rátalálni, s gyakorlásukkal azokat megszerezni. S te pedig, annak ellenére sem tudsz felmenni a hegyre, hogy az Istentől még a természetfeletti, „belénk öntött” teológiai erényekből (hit, remény, szeretet) – amelyeknek mi híján voltunk – is részesültél, pedig azok akaratomnak támaszai a sarkalatosak gyakorlásához? Megváltottságod tudatában sem tudsz felmenni?’ *Az irónia jogosságát az Utazó szégyenkezése igazolja* (Pok. I 81.). S a szégyent nem csak a szerzett erények fogyatékoságának „leleplezése” váltja ki, hanem az is, hogy az egyúttal és voltaképpen a belé öntött erkölcsi erény megfogadásának, kibontakoztatásának gyengeségét is tanúsítja.

A hegytető allegorikus értelemben az *egykoron élt* pogány költő és gondolkodó számára a teljes boldogságot jelentette, s fogalma sem volt arról, hogy az voltaképpen *kiindulópont a valóban teljes, vagyis az égi boldogság felé*. De most a „holt” Vergilius, a Limbus lakója már léthelyzeténél fogva tudja, hogy amit ő egykor az elérhető tökéletes boldogságnak gondolt, az valójában még másutt van, hiszen a Krisztusba vetett hit nélkül a sarkalatos erények szerint vezetett élet sem volt elégséges számára az örökkévaló boldogsághoz. *Tehát a holt Vergilius tudása már meghaladja az életét*: tudja, hogy tanítványát az ember egykori boldog, de ma már lakatlan lakhelyére, a legfőbb jóhoz vezető kiindulópontra, az immáron *köztes állomássá vált pontra* kell eljuttatnia, oda, ahol Beatrice fogja várni őt. *S jelentését, szerepét illetően ez a pont átvitt értelemben azonos azzal a hegycsúccsal, amelyre túlvilági útja előtt a világban eltévedt költő Dante képtelennek bizonyult feljutni*, ám most, *más utat járva* be, a kegyelem jóvoltából mégis megteszi azt. Vagyis az égi boldogság reményében – ha eltekintünk most az Úr ingyenes döntésétől – a „hegyen” mind feljebb kell jutni, lehetőleg a csúcsára felérni.

Vergilius és Beatrice megnyilatkozása Dante etikai és teológiai megalapozottságú „politikaelméletének” tükrében

Vergilius és a többi bölcs, akik a Limbus lakói, mind-mind az erkölcsfilozófiát követve éltek. A dantei társadalompolitika éppen erre épül, amennyiben a keresztény császár feladatává azt teszi, hogy alattvalói evilági boldogságáért tevékenységét – a béke és az igazságosság szem előtt tartásával – a sarkalatos erényekre támaszkodva végezze. Az, hogy halála után Beatrice Dantét az evilági egyenes útra szólította, jelzi: ő úgy képviselője a teológiai, a túlvilági boldogsághoz nélkülözhetetlen erényeknek, hogy bennük ugyanakkor a Vergilius vallotta sarkalatos erények igazságait is asszimilálja. *Azokat, amelyek a földi életben kiindulópontként szolgálnak az üdvösség megszerzéséhez is.*

A passzus, amely szerint „A földi boldogság *valami módon* a halhatatlan boldogság céljaira rendeltetett” (*Egyeduralom*, III xvi.), nem véletlenül tulajdonít rendkívüli értéket az etikai vezetésű földi életnek, ami nélkül nem lehetséges a földi boldogság elérése, de ami egyúttal a paradicsomi öröklét és boldogság kritériumát is jelentheti. Ez voltaképpen a *valami módon* értelme. Ebből következik: ha Beatrice Vergilius alakjának kiteljesedése, vagyis hogy annak igazságait összhangba hozza a magáéival, úgy a keresztények számára az evilági és a halál utáni élet boldogsága nem egyszerűen a tudást meghaladó hitet jelenti, hanem olyan hitet, amellyel az igaz tudás összhangot alkot. Azt, hogy Beatrice a Madonna filozófiát asszimilálja, meghaladja, és annak tökéletessége lesz, nem véletlenül hangsúlyozza úgy Singleton, mint Boyde is (SINGLETON 1968, 159; BOYDE 1984, 80).

Kétségtelen tehát, hogy a *Színjátékban* az üdvösség, az örök boldogság eléréséhez az etikus földi életvezetés szerepe kiiktathatatlan kritérium. Köztudott ugyanakkor, hogy a dantei politikaelmélet e kritérium érvényesülése feltételeként szigorúan elkülöníti egymástól a keresztény császárság és az egyház evilági feladatait. A *Színjátékot* illetően azonban szerencsére korántsem alkalmazható az *Egyeduralom* szerencsétlen hasonlata, amely a testet a császárra, s a lelket a pápára bízta, megbontva ezen averroista ízű lépéssel az ember egységét (*Egyeduralom*, III xvi.), amint erre GILSON joggal utal (2015, 613). Ez az emberkép a *Színjátékban teljességgel érvényét veszti*, minthogy a holt keresztények által elfoglalt túlvilági pozíciók az értelmük és lelkiismeretük, vagyis a lélek által diktált *evilági* tetteik erkölcsi meghatározottságú következményei. S bár a pápai és a császári hatalom szuverén módon ered Istentől, amint ezt az *Egyeduralom* szerzője vallja (*Egyeduralom*, III xvi.), a „két Nap” evilági feladatai – még ha a tevékenységi területeik egymástól elhatároltak is – mégiscsak találkoznak egy közös pontban, vagyis az emberben magában. Abban az emberben, aki a világban cselekszik, s aki lelkével Isten felé is fordul. Ezért hatásukkal mégiscsak egyszerre vannak jelen annak életében.

A *Színjáték* az *ember egészét* érő egyidejű kettős hatás tanúsításával némiképpen árnyalja a „két Nap elméletét” is. Annyiban, hogy bár az ember evilági életére nézve

nem tagadja meg a két autoritás tevékenységi területének elhatárolását és saját specifikus feladataikat, a műben megjelenő aktuális világállapot viszont a fonákjával mutat rá arra, hogy ha a keresztény császár az alattvalók erényes életének útjában álló akadályokat lebontva uralkodna, akkor azzal őket a földi boldogsággal egyetemben haláluk után az égi boldogságra is méltóvá tehetné. Vagyis, ha csak a maga feladatát végezné el, akkor a pápa tevékenységének sikerességét is előmozdítaná. Paradox módon tehát ez a beavatkozásnélküliség voltaképpen „rejtett beavatkozás”, minthogy saját célját úgy teljesíti be, hogy azt mintegy meg is haladja. Mindez arról is vall, hogy az erényes életvezetés útja és az égi boldogsághoz vezető – mondjuk így – belső út nem lehetnek közös szakaszok nélküli széttartó utak.

De ugyanez a helyzet áll elő akkor is, ha a kérdéshez a pápa feladatai felől közelítünk. A *Színjátékban* megjelenő aktuális világállapot ekkor a fonákjával arra mutat rá, hogy ha a pápa csak a lelkekkel foglalkozna, akkor elősegítené az ember földi boldogságának elérését is. De az *Egyeduralom* passzusa is, amely szerint a császárt „a kegyelem fénye segíti, melyet égen és földön a pápa áldása hint szét” (*Egyeduralom*, III iv.), utalni látszik arra, hogy a pápa a császár és alattvalói örök élet iránti vágyának irányát a földi boldogsághoz vezető út irányává is teszi, amikor az ember evilági erényes életét *valami módon*, vagyis a példaadó evangéliumi történetek hatásával és értelmezésével tereli célja felé. *Azok az evangéliumi példázatok, amelyek a szeretetről, a jóságról, a befogadásról, a megbocsátásról stb., szólnak, egyben az ember evilági viselkedésének követelményét is előírják.* Annak megfelelően, ahogy Jakab levelében is áll: „Ugyanígy a hit is, ha tettei nincsenek, magában holt dolog.” (*Jak 2*, 17). Ez is a „beavatkozás nélküli beavatkozás” esete, ami úgyszintén az ember egységének testre és lélekre izolálhatóságát cáfolja.

Az elmondottakat a tanulmány tárgyát képező két vizsgált megnyilatkozás is a fonákjáról igazolja: a vergiliusi mögött a császári hatalom erőtlensége, azoknak a birodalmi kritériumoknak a hiánya húzódik meg, amelyek az alattvalók földi boldogsághoz vezető etikus életvezetésének előmozdítását szolgálnák, míg Beatricéé mögött a lelkek üdvösségre, az égi boldogsághoz vezetésének pápai kudarca, hiszen éppenséggel ő lesz az, s nem az aktuális Egyház, aki e funkciót Dante lelkének megmentésével ellátja.

A *Színjáték* a filozófia igazságát és a teológia igazságát tehát nem állítja szembe egymással. A keresztény költő és gondolkodó Dante számára fel sem vetődik az emberi értelem és a *kinyilatkoztatott igazság* kettéválasztása, hacsak abban a tekintetben nem, hogy az Úr szándékának megfelelően az emberi tudás nem érheti el az ő mindentudását és mindenhatóságát. Amikor a kinyilatkoztatással az ember létmegértést célzó gondolkodását az Igazság világította be, e gondolkodás nem szűnt meg értelemnek megmaradni, de egyben saját határainak belátásától is megvilágosodott értelemmé vált. „Dante szerint – amint DERLA írja – az ész csak negatíve vezet el a hit misztériumához, vagyis abban az értelemben, hogy elérve és kimondva önnön határát, egy önmagán túli világot fedez fel, amely után vágyakozik; nem arról van szó, hogy a racionális diskurzus a másikban lelné meg a maga természetes torkolatát” (1995, 55).

Bibliográfia

- BERTANI, Stefano (2013), *Lapoteosi di Beatrice*, Testo, 65, Pierantonio Frare (dir.), Pisa-Róma, 75–93.
- BOYDE, Patrick (1984), *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*. Bologna, Il Mulino.
- CHIAVACCI LEONARDI, Anna Maria (2013) (komm). *La Divina Commedia*, Mondadori, Milano.
- DE SANCTIS, Francesco (1955), *Lezioni e saggi su Dante*, (a c. di S. ROMAGNOLI), Torino, Einaudi.
- INGLESE, GIORGIO (2011), in *Dante Alighieri, Commedia, Purgatorio* (komm), Roma, Carocci.
- MÁTYUS Norbert és NAGY József: *Canto I*. in KELEMEN János, NAGY József, MÁTYUS Norbert, HOFFMANN Béla, DRASKÓCZY Eszter, TÓTH Tihamér és BERÉNYI Márk (2019), *Dante Alighieri: Komédia I. Pokol. Kommentár*, Budapest, ELTE Eötvös, 17–36.
- PÁL József (2015), „Bene ascolta chi la nota” Észben tartandó bölcs tanácsok a *Commediában*. In *Filológiai Közlöny (Dantét olvasni másképp)*, Balassi Kiadó 2015/4. 522. (509–515).
- PINTO, Raffaele (2008). *Le metamorfosi di Beatrice: per un ordinamento freudiano delle Rime*. *Tenzone* (9), 79–146.
- SINGLETON, Charles (1968), *Il ritorno all'Eden*. In: *La poesia della Divina Commedia*. Bologna: Il Mulino.