

DANTE FÜZETEK

A Magyar Dantisztikai Társaság folyóirata



Budapest

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

HOFFMANN BÉLA – MÁTYUS NORBERT: A <i>Pokol</i> II. éneke	1
Riassunto: Il canto II dell' <i>Inferno</i>	62
TÓTH TIHAMÉR: Politika az Utolsó Ítélet jegyében: a <i>Pokol</i> VI. énekéről	63
Riassunto: Il canto VI dell' <i>Inferno</i>	98
NAGY JÓZSEF: <i>Pokol</i> IX. ének: interpretáció, parafrázis, kommentár	99
Riassunto: Il canto IX dell' <i>Inferno</i>	130
BERÉNYI MÁRK: <i>Purgatórium</i> XVI. ének. Harmadik párkány: a szabad akarati korlátai	131
Riassunto: Il canto XVI del <i>Purgatorio</i>	160
MARINO A. BALDUCCI: L'imbestiato Ulisse. Percorso ermenutico intorno al problema dell'arroganza scientifica nel canto XXVI dell' <i>Inferno</i> di Dante	162
Abstract: The bestial Ulysses	235
GORDON POOLE: The Ledge of the Proud	236
Abstract: The Ledge of the Proud	264
JÁNOS KELEMEN: L'epistemologia dell'atto di fede e il problema della giustizia nella <i>Divina Commedia</i>	265
Riassunto: Comprensione, conoscenza e fede in Dante	275
DRASKÓCZY ESZTER: Mítosz, szerelemkép és narratív technikák a <i>Fioré</i> -ban	276
Riassunto: Mito, concezione d'amore e tecniche narrative nel <i>Fiore</i>	322
JÓZSEF NAGY: Cronaca – Attività della Società Dantesca Ungherese	323

Pokol IX. ének: interpretáció, parafrázis, kommentár¹**I. Interpretáció****1. Az ének fő témái – általános áttekintés**

A színhely Dis városa, a Pokol hatodik körében, ahol tűz-sírban bűnhődnek a lélek halhatatlanságát tagadó *eretnek* lelkek. Jelen (és az V.) ének kapcsán Niccolò Tommaseo az 1837-es *Színjáték*-kommentárjában teljes joggal a pokoli elbizakodottság és a mennyei mindenhatóság közti küzdelem megjelenítésének jelentőségét emelte ki, de – mint Giuseppe Giacalone rámutat – itt különösen nagy hangsúlyt kap az *allegorizmus* is, mindenekelőtt a számos inadekvát interpretációt ihlető alábbi sorokban: „Ó, ti, kik éltek józan értelemben, /lessétek, mily tan látható keresztül, /elfátyolozva különös rimemben” (*Pokol IX*, 61-63, jelen tanulmányban és a kommentárban az idézőjeles magyar citátumok esetében – a további *Színjáték*-idézetekben is – Babits Mihály fordításában). Az ezoterikus értelmezők többsége Dante allegorizmusát arra *használta* (hisz eljárásukat tudományos interpretációnak aligha lehet nevezni), hogy a költő állítólagos templomos ill. rózsakeresztes kötődését tárja fel: megközelítésük inadekvátságát számos szerző kimutatta (ld. Pozzato 1989, Kelemen 1996, Nagy 2010). Mint Emilio Pasquini kiemeli, a *versi strani* szóösszetételben a „strano” jelentése (a *Convivio* allegória-meghatározásával összhangban: „veritade ascosa sotto bella menzogna”, vagyis [Szabó Mihály fordításában] „szép hazugságba öltöztetett igazság”, in Alighieri 1965: 185) mindenekelőtt „titokzatos”, „allegorikus”, „a normától eltérő”, „a megszokottól különböző”, „egyedi módon meghatározatlan” [„di rara, unica vaghezza”] (vö. Pasquini 1984: 455).

Különös, hogy az allegorizmus jelen énekben kiemelt

¹ Jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. Köszönetem fejezem ki Sallay Gézának, Kelemen Jánosnak, Hoffmann Bélának és Mátyus Norbertnek nagylelkű segítségükért.

jelentőségét (mint a költői hangvétel nélkülözhetetlen előfeltételét) Francesco De Sanctis és Benedetto Croce sem tudta megfelelően értékelni. Karl Vossler meglátta a VIII-IX. énekbe foglalt négy felvonású szakrális drámát [dramma sacro] (az első két felvonásban [VIII. ének vége, IX. ének eleje] az ember szellemi ereje elégtelenségének, a harmadikban a pokoli fenyegetettségnek, a negyedikben az ég válaszána lehetünk tanúi, az utazók félelmének, várákozásának, reményének és elveszettségének átélésével), de ő sem volt képes megérteni a költészetet meghatározó allegória funkcióját. Erich Auerbach és Charles S. Singleton tudták először részleteiben feltárni, hogy jelen énekben nem a *Convivio*-ban tárgyalt költői, hanem (az antik történelem, kultúra és mitológia keresztény kulcsban való újraértelmezésével) a – vallási és figurális alapú – *teológiai allegóriát* érvényesíti Dante: a Fúriák jelentése feltehetően *lelküismeretfurdalás* (más megközelítésben ők az erőszak és a harag szimbólumai; vö. Alighieri 2005: 82, 45.j.), Medúza valószínűleg az üdvözülés lehetetlenségéből fakadó *kétségbeesést*, valamint – további aspektusban – a kapzsiságot jelenti, a démonok ellenállásán azon kísértéseket kell érteni, melyek megingatják Alighieri Vergiliusba és Istenbe vetett hitét. Itt már nem a narratív-költői szövegre helyezett allegorikus fátyolról, hanem a szöveg drámai-apokaliptikus olvasatáról van szó (vö. Giacalone 2005: 213-214). Az allegória itt tehát semmiképp sem „idegen struktúra” („struttura allotria”), hanem figurális nyelv, mely immanens része a megjelenítésnek: a *különös rímekben (versi strani)* feltárulkozó doktrína megismerését „józan értelemmel” („intelletto sano”-val) rendelkező, a tévedést kiküszöbölni képes, hívő lelkületű olvasóknak ajánlja Dante, akik képesek azon doktrínában a jónak a rossz feletti győzelmét megérteni (vö. Giacalone 2005: 214).

Attilio Momigliano, Luigi Pietrobono, Natalino Sapegno és mások jogosan hangsúlyozták a IX. és az I. ének közti analógiákat, mégpedig a démonok ill. a három vadállat általi *akadályoztatás* tekintetében, ahol egyaránt a zarándok lelkét sértő önnön félelme és

gyávasága kerül előtérbe, de – mint már volt rá utalás – jelen énekben az említett akadályoztatás sokkal kiélezettebb drámai feszültség keretei közt van bemutatva (mint az elsőben), miáltal az allegorikus elemek szinte azonosulnak a két költő pszichológiai és morális reakcióival, s így a korábbi énekekhez képest jobban ki van domborítva zarándok és mester *emberi* jellege. Az énekben alkalmazott markánsan *realista* nyelvezet is a kísértésekből fakadó kételyt, szorongást, morális elbizonytalanodást hivatott megjeleníteni (vö. Giacalone 2005: 214-215).

Mindent összevéve, az idézett 61-63. sor – a *Színjáték* egészére vonatkozólag – nem önmagában az allegória megfejtésének jelentőségét, hanem a *vallási tanítás megértésének* szükségességét emeli ki az üdvözülést kereső Dante-zarándok ill. a mindenkori olvasó részéről.

2. Kulcs-motívumok és kulcs-szereplők elemzése: Dis; eretnokség; Fúriák; égi Küldött.

A IX. énekben található klasszikus-mitikus alakok allegorikus megjelenítésére éppen az említett 61-63. sor hívja fel az olvasó figyelmét: bizonyos értelemben e sorok elsődlegesen a mitológiai szörnyek ellenállását megsemmisítő égi Küldöttre vonatkoznak, másodlagosan magukra a szörnyekre. Az utóbbiak tekintetében a kutatók máig nem tudták feltárni az allegorizálás pontos mechanizmusát (vö. Fumagalli 2000: 127).

A VIII. ének végén Vergilius és Dante Dis falaihoz érkeztek, ahol a városba való belépésüket a falakon megjelent számtalan démon akadályozta meg. Vergilius egy égi Küldött érkezését vetíti előre, aki lehetővé teszi Dante és mestere számára a tovább-jutást. Dante közvetett utalással kérdi vezetőjétől, hogy ismeri-e az előttük álló utat (*Pokol* IX, 16-18), mire Vergiliustól pozitív választ kap, kiegészítve azt azzal, hogy a tesszáliai Eriktó mágusnő hívta korábban a mély-Pokolba (22-30); e válasz megerősíti Dante számára, hogy Vergilius teljes értékű vezető az elkárhozottak birodalmában.

Ezt követően a két utazó a város izzó tornyán tartózkodó három „zord Erinny”-re figyelt fel, akik a Dantét kővé dermedteni képes Medúza eljövételét jósolták meg, s akik szerint Dante merészsége arra vezethető vissza, hogy annak idején az Erinnyusok (Fúriák) és Medúza nem megfelelően büntették meg a Pokolba alászálló Theseust (52-54). Ekkor Vergilius felszólítja Dantét, hogy forduljon el, mert ha meglátná Gorgót (Medúzát), elvesztené az üdvözülés és a földi életbe való visszatérés lehetőségét (55-57). A megérkező égi Küldött – legyőzve tehát a démonok ellenállását – lehetővé teszi a két utazó számára a Disbe való bejutást: költőileg is érdekes a Küldött érkezésének leírása (64-72), valamint a démonokhoz ill. a Fúriákhoz intézett rövid beszéd (91-99). Ezt követően Dante és Vergilius belép Disbe és eléjük tárul a tüzes kripták látványa, mely utóbbi nyilvánvalóan az eretnekeket büntető *máglyahalál*ra utal (s e látvány egyben a X. ének Farinata-jelenetének előképe).

A fentiek tehát a IX. ének főbb motívumai és szereplői, de mindezek – mint írja Fumagalli – nehezen megválaszolható kérdés-sorozatot vetnek fel, nevezetesen: mi a pontos jelentése az Erinnyusok és Medúza alakjának, mi a funkciója a Theseusra való utalásnak, és mit jelenít meg az égi Küldött? Mint már említve volt, a vergiliusi Fúriák/Erinnyusok jelenthetik a lelkiismeretfurdalást, az irigységet, Medúza szolgáló lányait [ancelle], míg maga Medúza az eretnek csökönyösséggként is értelmezhető. A Fúriák (nevük olasz változata szerint Aletto, Megera és Tisifone) azon fal tornyán tűnnek fel, mely elválasztja a Styxet Distól. Külsejük és megnyilvánulásaik IX. énekbeli leírása sok tekintetben szorosan követi a vergiliusi *Aeneis*-ben, az ovidiusi *Metamorphoses*-ban, valamint a statiusi *Thebais*-ban olvashatókét. Funkciójuk a Pokol kontextusában *vitatott* a tekintetben, hogy ők még a haragosok ötödik köréhez, vagy már az eretnekek hatodik köréhez tartoznak. Dante jellemzése lényegében az alábbira szorítkozik: „[...] le meschine /de la regina de l’eterno pianto” (az örökösen síró királynő nyomorultjai), vagyis Proserpina szolgálónői. Szerepüket tekintve leginkább Medúza, az eretnek

csökönység szimbóluma hírnökeinek látszanak. Az alternatív (legtöbbször kevésbé meggyőző) interpretációk közt megemlíthető Giovanni Pascolié, aki a hármasságot (*triplice malizia*) látta a Fúriákban: erő[szak] (*forza*), csalás (*frode*) és árulás (*tradimento*); Giovanni A. Scartazzini és Mario Marazzan sugallták a – jelen elemzés bevezetésében – már említett *lelkiismeretfurdalást*, míg Raffaello Fornaciari értelmezésében a három alak az *irigység* megjelenítői. Dante első kommentátorai közül Iacopo Alighieri szerint (s ezt átvette Pietro Alighieri, továbbá a különböző kommentátorok értelmezéseit magában foglaló ún. *Ottimo commento*) Gorgó/Medúza alakjának említett szimbolikus jelentősége függvényében Aletto a „gonosz gondolkodás” („*prava cogitatio*”), Tisifone a „gonosz beszéd” („*prava elocutio*”), Megera a „gonosz cselekvés” („*prava operatio*”) megtestesítője: e három az eretnység előhangja (vö. Padoan 1984: 78-79). Iacopo della Lana kommentárjában (szorosán követve Dante szövegét) a Fúriákon három olyan *minőséget* értett, melyből minden *rossz* származik: a mértéktelenséget („*incontinencia*”), a gonoszszágot („*malicia*”) és a bestialitást („*bestialitate*”); Francesco da Buti és Cristoforo Landino a három alakban a gonoszszágból fakadó gőg és irigység gyökereit látták. Lana szerint Medúza az eretnység, Giovanni Boccaccio szerint az érzékiség, Pietro Alighieri és Benvenuto da Imola számára a rettegés szimbóluma. Ezen régi értelmezéseket felvetették modern elemzők is: Livio Galanti és Ludwig Gottfried Blanc az eretnység, Niccolò Tommaseo és Giacomo Poletto az érzékiség, Natalino Sapegno a lelkiismeretfurdalás és a kétségbeesés témáit újították meg a Fúriákra vonatkozó interpretációikban. Az ezoterikus-hermetikus tradíció egyes képviselői (Giovanni Pascoli, Luigi Valli, Daniele Mattalia) sok esetben a politikai megközelítést preferálták: ennek alapján a Fúriák és Medúza a *recta civilitas* törvényeit megsértő erőszak és gonoszszág, míg az égi Küldött a császári/birodalmi auktoritás szimbóluma.

Az eretnység dantei felfogása kapcsán Raoul Manselli

kiemeli, hogy Alighieri a *Színjátékban* (joachimita e ferences hatást mutatva) megkülönbözteti az *eretnység korát*: mint írja Dante, a keresztények római birodalmi üldözésének kontextusában „[...] egy rókát láttam csúszni halkán /a[z Egyházat szimbolizáló] diadalszekér kasába, melynek /rég lehetett már része jobb falatban” (*Purgatórium* XXXII, 118-120; a szöveg valószínűsíthető forrása Ubertino da Casale [szintén az eretnység korát tárgyaló] *Arbor vitae crucifixae Jesu* című műve, mely pedig a ferences Pietro di Giovanni Olivi *Apokalipszis-kommentárjára* vezethető vissza). E róka (az eretnység) Beatrice hatására futamodik meg. Dante sok évszázados, egy bibliai passzushoz kapcsolódó exegetikai hagyomány alapján írta ezt („Fogjátok meg a rókákat s a rókafiakat, mert feldűlják a szőlőt” [*Énekek éneke*, 2/15; *Katolikus Biblia*]), mely tradíció alapján az idézetben a rókák az eretnekek, míg a szőlő az Egyház metaforája. Manselli hangsúlyozza: Dante eretnek-konceptiója nem specifikusan a Szentháromságtagadó, IV. sz-i Ariánus irányzathoz kötődik (mint több dantista feltételezte), hanem *általánosságban* vonatkozik az eretnységre. Ezt erősíti meg, hogy Beatrice nem mint specifikus személy, hanem mint a *teológia* (az Egyházatyák teológiai nézeteinek összessége) futamítja meg az eretnységet. Ezen túlmenően az eretnység dantei felfogásának nagy jelentősége van a *Pokol* bűnfelosztása szempontjából is. Az eretnység (ahogy Szt. Tamás is írja a *Summa Theologica* II/II 11 2-ben) a Szentírás morális és lelki hiányosságokra visszavezethető téves értelmezéséből fakad: e hamis Biblia-interpretációt értelemszerűen nem a Szentlélek ihlette. Az eretnység (tamási-dantei felfogásának) e komplex jellegével magyarázható az eretnekek (topográfiailag a mértéktelenek után és az erőszakosok előtt) Disbe való helyezése (vö. Manselli 1984: 720).

Az üdvözülés jelen énekbeli megjelenítésének doktrinális elemzési szintjén fontos azonosítani a Dante-félével analóg probléma-felvetéseket. Ezek közül az egyik – a Dis-jelenet lehetséges ellenpontjaként – Ágoston *De civitate Dei* című műve XVIII. könyvének 47. fejezete.

Úgy vélem, maguk a zsidók sem mernék állítani, hogy rajtuk kívül senki sem tartozott Izrael-Jákokhoz, akitől ez a nép származott és sokasodni kezdett, miután Isten elvetette a bátyját, Ézsaut. Olyan nép, amely sajátosan Isten népének volt nevezhető, nem volt több. Voltak ellenben olyan emberek, akikről nem tagadhatták, hogy más népek közül nem földi, hanem égi közösség által a valódi zsidókhöz, a mennyei ország polgáraihoz tartoztak. Ha ugyanis tagadnák ezt, könnyen meg lehetne győzni őket a szent és csodálatos férfiú, Jób példájával, aki sem született zsidó, sem prozelita, vagyis Izrael népéhez betérő nem volt, mivel Idumaea népéből származott, ott született és ott is halt meg – Istent mégis olyan ékesszólóan dicséri, hogy kortársai közül senki sem ér fel vele igazságosságban és vallásos buzgóságban. [...] Jób az Izrael-Jákok utáni harmadik generációhoz tartozott. Semmi kétségem afelől, hogy az isteni gondviselés alakította úgy, hogy csupán ebből az egy könyvből [Jób könyvéből] tudjuk meg: *más népek között is lehetek Isten szerint élő, az ő tetszésére szolgáló, a lelki Jeruzsálemhez tartozó emberek.* Erre azonban hitünk szerint csak annak lehetett lehetősége, aki isteni kinyilatkoztatást kapott arról, hogy Isten és az emberek között az egyetlen közvetítő az ember Jézus Krisztus. Az ő majdani testben való eljövetele úgy jutott a régi szentek tudomására, ahogyan mi kaptuk a tudósítást már bekövetkezett eljövételéről. Mindez pedig azért volt, hogy általa egy és ugyanaz a hit vezessen el Istenhez minden Isten városára, Isten házára, Isten templomára kiválasztott embert (Augustinus 2009: 177-178, kiemelés tőlem, N.J.).

Itt tehát Ágoston azon kérdésre, hogy Krisztus előtt – a zsidó népen kívül – voltak-e olyan emberek, akiket Isten üdvözített, azt válaszolja, hogy egy nép sem volt e helyzetben, de legalább egy személy igen, az Idumaeusok törzséből való Jób. Miáltal Jób üdvözült, ő is az égi Jeruzsálem, vagyis Isten városa lakójává válhatott. Jób (aki – mint olvasható – Ágoston szerint „etnikai” ill. betérési szempontból nem zsidó) üdvözülése azt mutatja meg, hogy a zsidókon kívül más népek fiai is – mivel Isten szerint éltek és Isten elfogadta őket – tagjaivá válhattak a lelki Jeruzsálemnek (vö. Fumagalli 2000: 129-130). Dante kérdésfelvetése és megoldási kísérlete tehát Ágostonéval analóg, de a költő az egyházatyáétól eltérő forrásokat használt: Ágoston szinte kizárólag a Bibliára, míg Alighieri ezen kívül – mint ismeretes – számos klasszikus szövegre, kiváltképp Vergiliusra alapozott. A *Színjátékban*, Cato-n kívül csak egy Krisztus-előtti pogány üdvözül, a Sas szemöldökét alkotó igaz-

lelkek közt található trójai Ripheus (*Paradicsom* XX, 67-72), akit Vergilius az *Aeneis*ben épp csak megemlített: Dante – mint keresztény szerző – éppen azért emeli ki Ripheus alakját, mert Vergilius pogány költőként még nem érthette meg annak valódi jelentőségét (vö. Fumagalli 2000: 130).

Dis városával összefüggésben ill. az égi és földi Jeruzsálem témáját illetően érdemes szemügyre venni egy Dantéhoz időben közelebbi szerző, a XIII. sz-i minorita Giacomino da Verona híres *De Ierusalem coelesti* és *De Babilonia civitate infernali* című műveit is. Jelen vizsgálódás szempontjából az utóbbi a fontosabb, mindazonáltal Alighieri számára forrásként szolgálhatott a két túlvilági város Giacomino-féle mesteri költői szembeállítására. A *De Ierusalem coelesti* egyébiránt kevésbé inspirálhatta Dantét, mivel Giacomino e művében a paradicsomi boldogság az érzékek egyfajta harmonikus működéseként van megjelenítve, s nyoma sincs a dantei misztikumnak. Ellenben a *De Babilonia civitate infernali* kapcsán jogosan vetette fel Jakab Éva, hogy e mű elvileg lehetett (ihlető) forrása a *Pokol*beli Dis-leírásnak (vö. Jakab 2006: 163-164). Dante e leírása (a *Pokol* VIII. és IX. énekében) mintha a Giacomino-féle megjelenítését visszhangozná a „gonosz városnak” („città malegna”, Giacomino 1960: 638, 22.s.). Egyrészt mindkét város fallal van körülvéve: „Sovra la città è fato un cel reondo /d’açal e de ferro d’andranego e de bronço, /de saxi e de monti tuta muraa d’atorno /açò k’el peccaor çamai no se’n retorno” (Giacomino 1960: 639, 41-44.s.); „le mura mi parean che ferro fosse”, vagyis úgy tűnt nekem, hogy falai vasból vannak (*Pokol* VIII, 78). Másrészt mindkettőben megjelenik a négy ór-alak: „Sovra sì è una porta cun quatro guardian, /Trifon e Macometo, Barachin e Sathàn” (Giacomino 1960: 639, 45-46.s.); „[...] l’occhio m’avea tutto tratto /ver’ l’alta torre a la cima rovente, /dove in un punto furon dritte ratto /tre furie infernal di sangue tinte”, továbbá „«Vegna Medusa: sí ’l farem di smalto», /dicevan tutte riguardando in giuso”, vagyis: „[...] figyelmem egészen elvonódott /az izzócsúcsu nagy toronyra, szembe, /látva

három pokoli vén anyót ott, /három fúria vérrel mázolt testén”, továbbá „«Medúza jer! Legyen belőle bálvány!» – /zúgtak lenézve rám [...]” (*Pokol IX*, 35-38; 52-53). Harmadrészt mindkét város kapuja felett torony van: „Ancora su la porta sì è una tor molto alta” (Giacomino 1960: 640, 49.s.); „ver l’alta torre a la cima rovente”, vagyis a már idézett sor az izzó csúcsú nagy torony említésével (*Pokol IX*, 36). Végül mindkét városban azonosítható (a lakókon túl) a vezető: „Lo re de questa terra sì è quel angel re’ /de Lucifèr [...]” (Giacomino 1960: 639, 25-26.s.); „s’apparessa la città c’ha nome Dite”, vagyis már *Dis nevű városhoz közeledünk* (*Pokol VIII*, 68), t.i. *Dis Plútó*, a pogány pokol uralkodójának latin neve. Mivel bizonyíthatatlan, értelemszerűen óvatosan kell kezelni Giacomino Dantéra gyakorolt esetleges hatásának hipotézisét. Egyes elemzők az együttesen Malebranche (Babits fordításában „Rondakörmök”) néven említett, ötödik kört őrző démonokhoz kapcsolódó epizódot (*Pokol XXI* 37-től) a *De Babilonia civitate infernali* 157-200. soraiban leírt pokolbeli cselekményekkel (vö. Giacomino 1960: 644-646), a *káromlás* toposzának dantei kifejtését („Szidták Istent s szülőiket s zokogtak, /szidták a magvat, helyt, időt, a fajtát, /melyből születtek és létre feljutottak”, *Pokol III*, 103-105) pedig a *De Babilonia* 245-248. soraiban olvasható invektívával („Maëeta sia l’ora, la noito, ‘l di e ‘l ponto /quando la mia mare cun me’ pare s’aconso, /et ancora quelui ke me trasso de fonto, /quand el no m’anegà, tal omo cum’ e’ sonto”) kapcsolták össze. Eugenio Ragni hangsúlyozza: bár Dante tökéletesen ismerte a Giacomino da Verona és a kortárs Bonvesin de la Riva műveit megalapozó teológiai-retorikai tradíciót, e szerzők szigorú értelemben nem tekinthetők Dante forrásainak, mivel Alighieri e teológiai-retorikai hagyományt azokhoz képest egy sokkal magasabb szintű szintézisben jelenítette meg (vö. Ragni 1984: 146-147).

Az égi Küldöttet illetően Fumagalli fontos szemantikai problémára hívja fel a figyelmet: a 85. sorban („Ben m’accorsi ch’elli era da ciel messo”) a *messo*, mint participium, egy passzív

befejezetlen múlt idejű (imperfetto passivo) mondat része – tehát semmiképpen sem főnév; így az idézett sor jelentése: *megértettem, hogy ő az ég által volt küldve.* (A *Purgatórium* XXXIII. énekének híres 43-44. soraiban, „[...] un cinquecento diece e cinque, /messo di Dio [...]”, a *messo* főnév.) A szóban forgó szereplőről szóló viták két határ-álláspontja: angyalról ill. császári küldöttről van szó (s a kettő tulajdonképp nem összeegyeztethetetlen). E szereplő ihlető forrásához a fent idézett sor latin fordítása révén juthatunk közelebb: *...caelo demittebatur*, amely – némi igeidő-variációval – a Vergilius IV. (messianisztikus) eclogájának 5-7. soraiban azonosítható kifejezésre vezethető vissza: „Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo; /iam redit et Virgo, redeunt saturnia regna, /iam nova progenies caelo demittitur alto” [„újraszületve az évszázak nagy rendje megépiül. /Már megtérhet a Szűz, meg az ősi saturnusi korszak, /már új sarjat küld le a földre az ég a magasból” (Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában 2-4. sor)]. E sorokkal Vergilius a sokéves polgárháborút lezáró, *Virgo* (szűz, másképpen *Astraea*, csillogó) kifejezésekkel jelölt igazságosság és a béke helyreállítását, tehát Saturnus aranykora eljövetelét remélte. A IV. századtól (Konstantinustól) kezdve e sorokat Krisztus eljövetelének prófécijaként értelmezték. Dante épp e sorokat parafrázálja Statius beszédében (*Purgatórium* XXII, 67-72): „Úgy tettél, mint kik sötét éjbe mennek /s fáklyát visznek, de nem látják a fényét, /csak az utánuk jövő örül ennek. /«Új század száll» – daloltad – «uj remény ég; /uj nemzedék jön, égből ereszkedvén; /igazság és aranykor visszatér még» [vö. tehát Vergilius, *Bucolica*, IV, 5-7.s.]”. Vizsgálódásunk szempontjából az iménti *Purgatórium*-idézet 72. sora érdekes („e progenie scende da ciel nova”), mely nyilvánvalóvá teszi, hogy Alighieri a vergiliusi IV. ekloga 7. sorát fordította le tendenciózusan. Fumagalli elemzésének megfelelően a vergiliusi passzív „demittitur”-ral megfeleltethető mind a *Pokol* IX szintén passzív „era messo”, mind a *Purgatórium* XXII aktív *égből lejön* kifejezése. Statius beszéde tulajdonképpen két témát érint: egyrészt az igazságosság és béke feltételeit említi, melyben az isteni Ige

megtestesült, másrészt – az utolsó sorban – magát a Megtestesülést. Figyelemre méltó, hogy az utóbbi esetben aktív igeidőt használ: ez arra utal, hogy a szöveg feltehetően magára a *Credo*-ra vezethető vissza: „Qui propter nos, homines et propter nostram salutem, descendit de coelis” [„Ki érettünk, emberekért és a mi üdvösségünkért leszállt a mennyekből”]. Az Ige tehát nem „küldve van”, hanem „leszáll”: e látszólag apró dantei javítás ismét abban az értelemben módosítja a IV. ecloga szövegét, hogy éppen Alighieri, a keresztény költő képes teljességében feltárni a pogány Vergilius által csak homályosan sejtett igazságot (vö. Fumagalli 2000: 131-132).

Silvio Pasquazi rámutat: az égi Küldött a császári/birodalmi auktoritás szimbóluma, akit az agár, (Gabriele Rossetti szerint) VII. Henrik, ill. (Tommaseo szerint) egy általános értelemben vett *dux*, más felfogásban (Michelangelo Caetani, Luigi Pietrobono és Giuseppe Toffanin) *Aeneas* személyesít meg. Az első kommentátorok (az említett Ottimo, Buti, Landino, továbbá Alessandro Vellutello) az égi Küldöttben többnyire egy *angyalt* láttak, néhányan (Pietro Alighieri, Benvenuto da Imola, Giovanni da Serravalle) Merkúrral mint angyali, mások Herkulussal mint mitológiai alakkal azonosították. Pasquazi hangsúlyozza: az égi és a földi-történeti világhoz (s eszmeileg a Limbushoz) egyaránt kötődő *égi angyalt* látni a Küldöttben plauzibilis hipotézis, mellyel szemben csak gyenge ellenvetések hozhatók fel, pl. a Küldött zavartságra („e sol di quell’angoscia pareo lasso” vagyis *csak azon aggodalomtól tűnt kimerültnek*, *Pokol IX*, 84) ill. aggodalomra („d’omo cui altra cura stringa e morda” vagyis „mint akinek más lenne gondja-búja”, 102. sor) utaló viselkedése, de ezen kifogások is elháríthatók azzal, hogy a *Színjátékban* az égi lakóknak is vannak indulati-emocionális megnyilvánulásaik (vö. Pasquazi 1984: 919). Ezen égi angyal tehát a Limbusból száll alá: ezt egyértelművé teszi az „e già di qua da lei discende l’erta”, vagyis *a Pokol kapuján innen jön lefelé a lejtőn*, (*Pokol VIII*, 128). E Küldött bizonyosan egyfajta testvéri ill. atyai együttérzést táplál a rá bízott lelkek iránt: erre utalhat az említett

„angoscia”, valamint a IX 8-ban olvasható „Tal ne s’offerse”, vagyis az égi angyal *ilyenként* [Vergilius-t és Dantét segítőként] lett felkínálva a Gondviselés által (vö. Pasquazi 1984: 920). A modern elemzők elfogadták az antikok részéről az égi Küldött tekintetében megfogalmazott domináns nézeteket, melyeket Natalino Sapegno azzal pontosított, hogy a Küldött tágabb értelemben az isteni gondviselés megjelenítése. Raffaello Fornaciari és Giovanni Federzoni a Küldöttet Krisztussal azonosították (vö. Russo 1984: 519).

Összegezve: pontosan miképpen kell értelmezni a IV eclogára való utalást a *Pokol* IX. énekében? Fumagalli szerint Dante *fátyolozottan* azt juttatja kifejezésre, hogy az ég által küldött személy tulajdonképpen az, akiről Vergilius beszélt a IV. eclogában, de Vergilius – Dantéval ellentétben – még nem érthette meg teljességében (tévedés-mentesen) e személy kilétét. Az említett égből lejövő, új nemzedékből (*nova progenies*) származó személy – ahogy az Statius megfogalmazásában is nyilvánvaló – Alighieri felfogásában szoros kapcsolatban kell legyen a császári hatalommal. Ezen *Színjátékbeli* felfogás összhangban van más szöveghelyekkel, melyekben Alighieri szintén utal a IV. ecloga szóban forgó soraira.

Az Egyeduralomban az alábbi olvasható.

[A] világ akkor van a legjobb rendben, midőn az igazság benne a leghatalmasabb: ezért Vergilius magasztalni akarván ama kort, mely az időben beköszönteni látszott, a *Bucolica*-ban így énekelt: «Visszajön Astraeánk meg az ősi Saturnus uralma». Az igazságot szűznek és Astraeának (Csillogónak) is nevezték. Saturnus uralma azokra a boldog időkre utal, melyeket aranykornak mondtak (*Monarchia* I/XI [Sallay Géza fordítása, a további idézetben is], in Alighieri 1965: 412).

A VII. Henrikhez címzett levélben pedig így ír Dante.

És mikor Te, Caesar és Augustus utódja az Appeninek csúcsain átkeltél, a Tarpei-szikla tiszteletre méltó jelvényeit visszahoztad, a régi ideje tartó sóhajtozások azonnal megszűntek és a könnyek áradása elapadt. És mintha a régen óhajtott Titán támadt volna fel, Latium számára a jobb kor új reménysége tündökölt elő. Ekkor sokan óhajaik teljességét már

örvendezésükkel megelőzve arról énekeltek Maróval, hogy Saturnus birodalma és a Szűz jönnek vissza (*VII Levél* [Mezey László fordítása, a további idézetben is], in Alighieri 1965: 493).

Mindezek alapján leszögezhető, hogy Dante szerint Vergilius tévesen azonosította a császárt az „új nemzedékkel”, ugyanakkor nem tévedett abban, hogy a császárt összekapcsolta a Szűz alakjával és Saturnus uralkodásával. A *VII Levél* alábbi, Dante saját szülővárosa elleni kirohanását magában foglaló, a Fúriák és a Dante által konceptualizált császárság *előzménye* közti konfliktust megjelenítő, a IX. ének 91-99. soraival (tehát a Küldött beszédével) összevetendő szöveghelye megerősíti, hogy a jelen énekbeli Küldött a császársághoz szorosan kötődő, így végeredményben Isten által küldött személy, akivel hiábavaló szembeszállni (vö. Fumagalli 2000: 133).

Nem tudod-e vajon, legkiválóbb fejedelem, és oly nagy felség őrhelyéről nem fedezed-e fel, hogy ez a bűzlő róka a vadászok elől biztonságosan hol nyugszik el? Mert hiszen nem a gyors Po és nem a Tiberis vizét issza e bűnös, hanem az Arno sebes vizei üdítik fel torkát. És talán nem tudod-e, hogy ez a súlyos veszedelem Firenze nevet visel? Ez ama vipera, mely szülőanyjának belsejét marja meg; ez ama betegségben bágyadozó juh, mely urának nyáját ragályával fertőzi meg. Ez ama gonosz és kegyetlen Myrrha, mely Cinyras atyának ölelésében hevül, ez ama türelmetlen Amata, ki vést hozó házasságát elutasítva nem rettent vissza, hogy vejét vegye magához; az, kit a sors tőle megtagadott, de még azt is fúria módjára a háborúra serkentette, és végezetül e gonosz merészségéért bűnhődve felakasztotta magát (*VII Levél*, in Alighieri 1965: 496).

Mindazonáltal megvizsgálandó, miért nem képes Vergilius egymagában legyőzni Dis lakóinak ellenállását. Eddigi itineráriumukban Dante és Vergilius a mértéktelenség (incontinenza) individuális jellegű bűneit vették számba (bujaság, torkosság, kapzsiság, tékozlás), melyeket elvileg az értelem önmagában is korrigálhat. Dis lakóinak bűnei *társadalmi bűnök*, hiszen ezek nem pusztán az egyénre és üdvözülésére hatnak, hanem a közösségre, így semlegesítésükhöz nem elég az értelem önmagában. Az értelem

(jelen esetben Vergilius) e társadalmi bűnökre vonatkozólag legfeljebb útmutatást adhat, míg e bűnökkel szemben csak a politikai hatalommal felruházott személy képes *fellépni*, t.i. kizárólag ő rendelkezik a törvény kényszerítő erejével. Ezen interpretációs kulccsal minden valószínűség szerint adekvátan értelmezhető a szóban forgó jelenet (vö. Fumagalli 2000: 134-135).

A mértéktelenségre vonatkozólag – Andrea Ciotti elemzése nyomán – fontos rögzíteni az alábbiakat. A mértéktelenség az elkárhozáshoz vezető három, Isten által elítélt diszpozíció egyike. Mint Vergilius mondja Danténak: „Non ti rimembra di quelle parole /con le quai la tua Etica pertratta /le tre dispozion che 'l ciel non vole, /incontenenza, malizia e la matta /bestialidade? e come incontenenza /men Dio offende e men biasimo accatta?“, vagyis *nem emlékszel azon szavakra, /melyekkel [Arisztotelész] etikája tárgyalja /az ég által nem akart diszpozíciókat: /a mértéktelenséget, a gonoszságot és az örült /bestialitást? És arra, hogy a mértéktelenség /az, mely Istent legkevésbé sérti és részéről a legkevésőbb megrovást váltja ki? (Pokol XI, 79-84). Nota bene: a (szenvedély ill. indulat által vezérelt) mértéktelenség kizárólag a Dis-lakók eretnekségéhez viszonyítva fogható fel kisebb bűnként, hisz így is valamennyi bűn gyökere és alapelve [principio]; bűnbánás hiányában az inkontinens bűnösök a Pokol II-V. köreiben (az V-VIII. énekekben), míg a bűnbánók a Purgatórium meghatározott helyein, így a harmadik körben [cornice] a mérgesekkel (XV 85; XVI 24; XVII 121-123), az ötödik körben a kapzsikkal és a tékozlókkal (XIX 70–XX 1-123), a hatodik körben a torkosokkal (XXV 109–XXVII 57) vannak. Mint Fausto Montanari és Antonino Pagliaro hangsúlyozta, Dante eretnekség-konceptiója szerves része jogelméletének, t.i. Alighieri élesen megkülönböztette az akarat-gyengeséget (melynek kiváltképpen esete tehát a mértéktelenség) a szándékos rosszindulatú cselekvéstől: e megkülönböztetés alapján található a mértéktelenek Disen kívül (vö. Ciotti 1984: 415-417).*

Jelen énekekben több példa mutatja a Pokol Paradicsomhoz

képest *inverz* jellegét. Például a 85. sor „ég által küldött” („dal ciel messo”) pozitív konnotátumú kifejezése mintegy ellenpontja a VIII. ének 83. sorában olvasható „égből estek alá” („da ciel piovuti”) – démonokra vonatkozó – kifejezésnek. Az égből zuhanás/alászállás e költői képe megjelenik a *Színjáték* más szöveghelyein is, pl. Vanni Fucci megnyilatkozásában: „Toszkánából zuhantam lecsapódva /nemrég e bösz torokba” (*Pokol XXIV*, 122-123). Ami Dante szemének Vergilius általi letakarását illeti (*Pokol IX*, 55-60), ennek is van ellenpontja, a *Paradicsom XXV-XXVI.* énekeiben. Mint ismert, ezen énekekben Beatrice kérésére a három kitüntetett státuszú apostol (Péter, Jakab és János) vizsgálja meg Dantét a három teológiai erény (hit, remény, könyörületesség/szeretet) ismerete tekintetében. A könyörületesség dantei ismeretét vizsgáló János meglátásakor Dante átmenetileg megvakul, egészen addig, míg világossá teszi, hogy számára a szeretet *Isten szeretete*, melyből minden teremtmény részesül, pontosítva, hogy a hit és a remény feloldódik az Isten és az isteni teremtmények felé egyaránt irányuló könyörületben. Első megközelítésben tehát Dantét a Paradicsomban a könyörület, míg a Pokolban a könyörület/szeretet *ellentéte*, vagyis a gyűlölet vakítja meg átmenetileg; hogy ez valóban így van, azt a *Monarchia* alábbi szöveghelye világítja meg.

Aminthogy a megkívánás/[kapzsiság], bármely csekély legyen is, elhomályosítja vagy elvakítja az igazságosság habitusát, azonképpen a szeretet [carità], az emberben való igaz kedvtelés [retto amore] kifinomítja és megvilágítja azt. Tehát akiben a legnagyobb mértékben lelhető fel ez az igaz kedvtelés, abban a legbiztosabban lakozhatik az igazságosság: márpedig a monarcha ilyen, s ha van ilyen monarcha, akkor az igazságosság [...] a leghatalmasabb lehet. Hogy pedig az igaz kedvtelés tényleg arra vezet, amit mondtunk, így bizonyítható: a megkívánás/[kapzsiság], mit sem törődve az emberi társadalommal, attól eltérő irányba fordul; a szeretet, minden mást elvetve, az istent és az embereket, következőképp az emberek javát keresi. Mivelhogy pedig az ember egyéb javai között a legfőbb jó a békés élet [...], s minthogy ez leginkább az igazságosságból fakad, azért a szeretet a legnagyobb mértékben fogja erősíteni az igazságosságot, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél erősebb saját maga (*Monarchia I/XI*, in Alighieri 1965: 413-414).

Valójában tehát nem egyszerűen a gyűlölet, hanem az azt katalizáló *kapzsiság* (*cupiditas*) a társadalmi romlás gyökere. Ennek tisztázásával talán hatékonyabban értelemezhetjük a jelenetet, melyben Vergilius eltakarja Dante szemét: „Vergilius-nak egymagában nincs meg a hatalma ahhoz, hogy legyőzze a kapzsiságot”, szükség van az égi Küldött által képviselt *törvényre*; Vergilius önmagát *képes* megvédeni, míg Dante csak a purgatóriumi itinerárium után fog rendelkezni a szabad akarattal, ami által lesz elég ereje ahhoz, hogy ne hagyja magát a kapzsiság által elsodorni – tehát ezért nem szabad látnia Medúzát (Fumagalli 2000: 136-137). A kapzsiságot szimbolizáló farkasszuka már az I. énekben megjelenik, s a vele folytatott harc a *Színjáték* más helyein is kifejezésre jut: „Aj, átkozott légy, ősi szukafarkas, /ki éhesebben vágysz, mint minden állat, /hogy mindeniknél több prédát csikarhass” (*Purgatórium* XX, 10-12).

E ponton arra is fontos utalni, hogy a keresztény tradícióban pontosan mit jelent a Medúza általi kővé-változtatás. Fumagalli szerint Danténál ez az *obduratio cordis*, tehát a kőszívűség, az empátiára való képtelenség allegóriája. Nem véletlen, hogy az *Exodus*-ban a *megkeményedni* (*indurare*) kifejezés sokszor fordul elő. A fáraó szíve megkeményedésének következménye – az elsőszülött gyermekek meggyilkolásával – a zsidó nép tragédiája, de talán még szembetűnőbb a fáraó érzéketlensége a zsidók Egyiptomból való kiűzetése kapcsán. A zsidók egyiptomi rabszolgaságát tehát a fáraó szívének *megkeményedése* határozza meg, míg a Vörös Tengeren való átmenet jelenti a zsidók felszabadulását. Mindennek *Színjáték*beli megfelelője a mély-Pokolban Medúza, vagyis a szív megkeményedésének érvényesülése, s később – ellenpontként – a Purgatórium partjánál levő lelkek által énekelt *In exitu Israel de Aegypto* című ének a 113. zsoltárból (vö. *Purgatórium* II, 46-48). Így a mély-Pokol a Gorgó (Medúza) és az Egyiptomból való kiszabadulás közti átmenet (vö. Fumagalli 2000: 137-138).

II. *Parafrázis*

1. Quel color che viltà di fuor mi pinse
veggendo il duca mio tornare in volta,
più tosto dentro il suo novo ristrinse.

*A színnel, amivel a félelem ütött ki rajtam,
láttam vezetőm visszafelé jönni,
s hamar az ő különös arcszíne visszaalakult.*

4. Attento si fermò com' uom ch'ascolta;
ché l'occhio nol potea menare a lunga
per l'aere nero e per la nebbia folta.

*Figyelmesen állt meg, mint olyan ember, ki fülel,
mivel a szeme nem láthatott messze
a fekete füstben és a sűrű ködben.*

7. «Pur a noi converrà vincer la punga»,
cominciò el, «se non... Tal ne s'offerse.
Oh quanto tarda a me ch'altri qui giunga!».

*«Meg kell nyernünk e harcot»,
szólalt meg, «különben... Az kínálta ezt fel.
Mily sokat késik az, nekem s másoknak, kinek ide kell érkeznie!».*

10. I' vidi ben sì com' ei ricoperse
lo cominciar con l'altro che poi venne,
che fur parole a le prime diverse;

*Jól láttam, miképp fedte be
a mondat elejét azzal, ami később jött,
mely utóbbi az előzőktől eltérő szavakból állt;*

13. ma nondimen paura il suo dir dienne,
perch' io traeva la parola tronca
forse a peggior sentenza che non tenne.

de nem kevésbé volt félelmetes számomra az, amit mondott,

*mert a csonka mondatnak
talán súlyosabb jelentést tulajdonítottam, amivel pedig nem rendelkezett.*

16. «In questo fondo de la trista conca
discende mai alcun del primo grado,
che sol per pena ha la speranza cionca?».

*«A szomorú üreg e mélységébe
vajon lejön-e bárki is a Limbusból,
kinek egyetlen bűnhődése a reménytől való megfosztottság?».*

19. Questa question fec' io; e quei «Di rado
incontra», mi rispuose, «che di noi
faccia il cammino alcun per qual io vado.

*E kérdést én tettem fel; és ő így válaszolt:
«ritkán kerül azon útra közülünk bárki,
melyre én fogok térni.*

22. Ver è ch'altra fiata qua giù fui,
congiurato da quella Eritón cruda
che richiamava l'ombre a' corpi sui.

*Igaz, más alkalommal már voltam itt,
a nyers Eriktón akarata révén,
aki a holt lelkeket testükbe visszahívta.*

25. Di poco era di me la carne nuda,
ch'ella mi fece intrar dentr' a quel muro,
per trarne un spirto del cerchio di Giuda.

*Csak kevés ideje váltam külön testemtől,
amikor ő beléptetett azon falon,
hogy onnan, Júdás köréből, egy lelket kihozzon.*

28. Quell' è 'l più basso loco e 'l più oscuro,
e 'l più lontan dal ciel che tutto gira:

ben so 'l cammin; però ti fa sicuro.
*Az a hely a lehető legmélyebb és legsötétebb,
az első mozgó égtől a legmesszebb levő:
jól ismerem az utat; bízhsz bennem.*

31. Questa palude che 'l gran puzzo spira
cigne dintorno la città dolente,
u' non potemo intrare omai sanz' ira».
*E mocsár, melyből a förtelmes bűz kiárad,
körülveszi a kín városát,
melybe immár nem tudunk harc nélkül bejutni».*

34. E altro disse, ma non l'ho a mente;
però che l'occhio m'avea tutto tratto
ver' l'alta torre a la cima rovente,
*Mást is mondott, de az nem jut eszembe;
a figyelmem ekkor teljesen elvonta
az izzó csúcsú magas torony látványára,*

37. dove in un punto furon dritte ratto
tre furie infernal di sangue tinte,
che membra feminine avieno e atto,
*ahol egy ponton hirtelen megjelent
három pokoli, vérrel festett fúria,
melyeknek női megjelenésük volt,*

40. e con idre verdissime eran cinte;
serpentelli e ceraste avien per crine,
onde le fiere tempie erano avvinte.
*és sötétzöld kígyókkal voltak övezve;
kígyócskából és szarvasviperákból állt a hajuk,
melyek halántékukat is körülvették.*

43. E quei, che ben conobbe le meschine
de la regina de l'eterno pianto,
«Guarda», mi disse, «le feroci Erine.

*És ő, ki jól ismerte e szolgálólónőit
az örök sírás királynőjének,
azt mondta: «Nézd, ezek a vad Erinnyesok.*

46. Quest' è Megera dal sinistro canto;
quella che piange dal destro è Aletto;
Tesifón è nel mezzo»; e tacque a tanto.

*Ez itt a baljós énekű Megera;
aki jobb oldalon sír, Alektó;
Tizifon van középen»; s ekkor elhallgatott.*

49. Con l'unghie si fendea ciascuna il petto;
battensi a palme e gridavan sì alto,
ch'í mi strinsi al poeta per sospetto.

*Mellét körmével hasította mindhárom;
tenyerükkel is döngölték mellüket és oly hangosan kiabáltak,
hogy félelmemben költőmhöz simultam.*

52. «Vegna Medusa: sì 'l farem di smalto»,
dicevan tutte riguardando in giuso;
«mal non vengiammo in Tesëo l'assalto».

*«Jöjjön Medúza: így váljon kőbálvánnyá»,
mondták mindannyian lenézve rám;
«nem bosszultuk meg eléggé Theseus támadását».*

55. «Volgiti 'n dietro e tien lo viso chiuso;
ché se 'l Gorgón si mostra e tu 'l vedessi,
nulla sarebbe di tornar mai suso».

*«Fordulj meg és takard el arcod;
mert ha Gorgó megjelenik és te látnád őt,*

már nem térhetnél vissza a földi világba».

58. Così disse 'l maestro; ed elli stessi
mi volse, e non si tenne a le mie mani,
che con le sue ancor non mi chiudessi.

*Ezt mondta a mester; és ő maga
felém fordult, és nem bízva a kezemben,
saját kezével takarta el a szemem.*

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

*Ó ti, kiknek józan, tévedés-mentes elmétek van,
értsétek meg a tanítást, mely
különös soraim fátyla alatt rejtőzik.*

64. E già venìa su per le torbide onde
un fracasso d'un suon, pien di spavento,
per cui tremavano amendue le sponde,

*S már jött a zavaros habok felett
az ijesztő, hatalmas zaj,
melybe mindkét part beleremegett,*

67. non altrimenti fatto che d'un vento
impetüoso per li avversi ardori,
che fier la selva e sanz' alcun rattento

*épp úgy, mint amikor viharos szél
keletkezik a hideg és meleg áramlatok ütközése révén,
és az vadul, fék nélkül az erdőt,*

70. li rami schianta, abbatte e porta fori;
dinanzi polveroso va superbo,
e fa fuggir le fiere e li pastori.

*az ágakat tépi, megsemmisíti és elfújja;
hajtja maga előtt a port gőgösen,
és elkergeti a vadakat és a pásztorokat.*

73. Li occhi mi sciolse e disse: «Or drizza il nerbo
del viso su per quella schiuma antica
per indi ove quel fummo è più acerbo».

*Felfedte szemem és azt mondta: «Most összpontosítsd
látásod azon habos és mocsaras folyóra,
ahol a füst a szemnek leginkább zavaró».*

76. Come le rane innanzi a la nimica
biscia per l'acqua si dileguan tutte,
fin ch'a la terra ciascuna s'abbica,

*Mint a békák, melyek az ellenséges
kigyó megjelenésekor szétúsznak a vízben,
míg a szárazföldre visszahúzódnak,*

79. vid' io più di mille anime distrutte
fuggir così dinanzi ad un ch'al passo
passava Stige con le piante asciutte.

*több mint ezer legyőzött lelket láttam
így menekülni egyvalaki elől, ki gyalog
gázolt át a Styx-en, száraz lábbal.*

82. Dal volto rimovea quell' aere grasso,
menando la sinistra innanzi spesso;
e sol di quell' angoscia pareo lasso.

*Arca elől elterelte a sűrű ködöt,
balja gyakori mozdulatával;
és csak azon aggodalomtól tűnt kimerültnek.*

85. Ben m'accorsi ch'elli era da ciel messo,

e volsimi al maestro; e quei fé segno
ch'í stessi queto ed inchinassi ad esso.

*Jól láttam, hogy az ég által volt küldve,
és mesteremhez fordultam; ő pedig jelzett,
hogy legyek nyugton és hajoljak meg a Küldött előtt.*

88. Ahi quanto mi pareo pien di disdegno!
Venne a la porta e con una verghetta
l'aperse, che non v'ebbe alcun ritegno.

*Ó, milyen haragosnak tűnt tekintete!
A kapuhoz jött és egy vesszővel
könnyedén kinyitotta.*

91. «O cacciati del ciel, gente dispetta»,
cominciò elli in su l'orribil soglia,
«ond' esta oltracotanza in voi s'alletta?

*«Ó, égből elűzöttek, megvetendő nép»,
kezdte, a borzalmas küszöbön állva,
«honnan ez a hatalmas gőg bennetek?*

94. Perché recalcitrato a quella voglia
a cui non puote il fin mai esser mozzo,
e che più volte v'ha cresciuta doglia?

*Miért álltok ellen annak akaratának,
kinek célját nem lehet megváltoztatni,
és kivel szembeni kudarcotok révén fájdalmatok egyre csak nő?*

97. Che giova ne le fata dar di cozzo?
Cerbero vostro, se ben vi ricorda,
ne porta ancor pelato il mento e 'l gozzo».

*Mire való sorsotokban Isten törvényeivel ütközni?
Cerberus kutyátok, mint emlékeztek rá,
még most is állán és nyakán viseli a lánc nyomát».*

100. Poi si rivolse per la strada lorda,
e non fé motto a noi, ma fé sembiante
d'omo cui altra cura stringa e morda

*Aztán a sáros útra tért,
nem szólt hozzánk, hanem olyan
embernek tűnt, aki más dolgok miatt aggódik,*

103. che quella di colui che li è davante;
e noi movemmo i piedi inver' la terra,
sicuri appresso le parole sante.

*mintsem azzal, aki előtte van;
és mi elindultunk az erőd irányába,
immár – a szent szavak nyomán – biztonságérzetben.*

106. Dentro li 'ntrammo sanz' alcuna guerra;
e io, ch'avea di riguardar disio
la condizion che tal fortezza serra,

*Bármiféle harc nélkül léptünk be oda;
és én, aki arra vágytam, hogy megismerjem
az erődítménybe zárt bűnösök állapotát,*

109. com' io fui dentro, l'occhio intorno invio:
e veggio ad ogne man grande campagna,
piena di duolo e di tormento rio.

*amint bent voltam, körülnéztem:
mindenfelé hatalmas mezőket láttam,
teli fájdalommal és a bűn kínjával.*

112. Sì come ad Arli, ove Rodano stagna,
sì com' a Pola, presso del Carnaro
ch'Italia chiude e suoi termini bagna,

*Mint Arlinál, hol a Rhone folyik át,
vagy mint Pólánál, a Quarnero mellett,*

mely Itáliát körülveszi és határait mossa,

115. fanno i sepulcri tutt' il loco varo,
così facevan quivi d'ogne parte,
salvo che 'l modo v'era più amaro;

a legkülönözőbb sírok

voltak láthatók mindenfelé,

azonban itt ez még nagyobb keserűséggel volt észlelhető;

118. ché tra li avelli fiamme erano sparte,
per le quali eran sì del tutto accesi,
che ferro più non chiede verun' arte.

mert a sírok körül lángok voltak,

s a lángok miatt a sírok izzottak:

keresve sem lehet ennél izzóbb vasat találni.

121. Tutti li lor coperchi eran sospesi,
e fuor n'uscivan sì duri lamenti,
che ben parean di miseri e d'offesi.

A sírok fedele fel volt emelve,

és onnan oly keserves sírás hangzott fel,

hogy érthető volt: nyomorultak és kínlódók vannak bennük.

124. E io: «Maestro, quai son quelle genti
che, seppellite dentro da quell' arche,
si fan sentir coi sospiri dolenti?».

Azt kérdeztem: «Mester, kik azok

akik, elásva azon kriptákba,

fájdalmas gyötrődést hallatnak?».

127. E quelli a me: «Qui son li eresiarche
con lor seguaci, d'ogne setta, e molto
più che non credi son le tombe carche.

*Ő azt válaszolta: «Itt az eretnek szekták vezetői vannak,
követőikkel, minden szektából, és sokkal
jobban tele vannak e sírok, mint hiszed.*

130. *Simile qui con simile è sepolto,
e i monumenti son più e men caldi».*

*E poi ch'a la man destra si fu vòlto,
Hasonló a hasonlóval van itt eltemetve,
és a sírboltok nagyon, illetve kevésbé forrók».
És azt követően, hogy jobbra fordultunk,*

133. *passammo tra i martiri e li alti spaldi.
izzó sírokon és végül a város falain mentünk keresztül.*

III. Kommentár

1-9. Az első terzina közvetlenül a VIII. ének végéhez kapcsolódik. Dante látja amint vezetője visszavonul: az értelem e szituációban nem volt elég a démonok meggyőzéséhez, Vergilius égi beavatkozásra vár és megnyugtatja Alighierit afelől, hogy le fogják győzni ezen akadályt. Vergilius nyomatékosan, (a VIII. ének említéseivel együtt) harmadszorra ismétli az *az (tal)* kifejezést, a beavatkozó segítőre utalva. Kézenfekvő az *Aeneis*-szel fennálló analógia, ugyanakkor a különbség is: Vergilius főművében a pokol birodalma legyőzhetetlen, s Aeneas e birodalom törvényeinek – az oda való bejutáshoz – alá kell vesse magát; a *Színjáték*ban a pokol birodalmának ellenállása Krisztus alászállását követően kudarcra van ítélve, vagyis Isten hatalma és kegyelme legyőzi a gonoszt. A *Színjáték*beli – a racionalitást megjelenítő – Vergilius tudatában van e különbségnek és saját hatóköre korlátainak: ezért bízik a jó győzelmében és az Angyal eljövételében, mely Küldött egyben a dantei utazás eszkatológiai jellegét mutatja meg.

10-21. Dante észleli, hogy Vergilius a mondatát, melynek első szavai még a kételyt fejezték ki, a remény és a biztonságtudat szavaival

zárja; ennek ellenére Alighieri fél, mert vezetője csonka mondatának a kelleténél talán nagyobb jelentőséget tulajdonított. E terzinától (13-15.) kezdve Vergilius- és Dante-szereplő pszichológiai és jellemfejlődési értelemben – mint esendő, a Felkent segítségével reménykedő emberek – sokkal szorosabban kötődnek egymáshoz, mint a korábbi énekekben. Dante kérdése (16-19.), hogy a Limbusból (vagyis az első körből) le tud-e jönni egy segítő lélek az elátkozott helyre (mely léleknek Isten meglátásába vetett reménye egyben szenvedés), ahol Vergiliusszal vannak (az ötödik és hatodik kör határán), valójában azt firtatja, hogy Vergilius járt-e valaha a mély-Pokolban. Vergilius érti az utalást, és válasza indításában kiemeli: valóban ritka, hogy egy Limbus-beli lélek (mint maga Vergilius) a mély-Pokolban járjon. A „che sol per pena ha la speranza cionca” sorra vonatkozó interpretációs viták kapcsán Giorgio Petrocchi hangsúlyozza, hogy a Limbus-beli lelkek semmiképpen sem „törhetik meg” a reményt (mint többek közt Ugo Foscolo javasolta); ahogy Dante mondatja velük többes szám első személyben: „sanza speme vivemo in disio” (*Inferno* IV, 42), vagyis Istenre vágyva élnek annak tudatában, hogy e vágyuk nem teljesülhet be – *reménytelenségben élnek*, reményük csonka ill. megtört („tronca”), megalapozottság nélküli, mivel nem-létező (vö. Alighieri 1966: 145, 18.j.).

22-33. Vergilius elmagyarázza, hogy Eriktón akaratából már járt a mély-Pokoban. Vergilius ezen utazása Dante kitalálása, de ihlető forrása részben az *Aeneis* (VI 562-565, melyben Sibilla azt állítja, hogy Proserpina akaratából ismét lement a pokolba), részben Lukianosz *Pharsalia*-ja (VI 507-827, melyben az egyik történet egy halott katonáról szól, akit Sextus – Pompeius fia – kérésére Eriktón feléleszt). Mint mondja Vergilius, csak kevés ideje volt halott, amikor Eriktón beengedte Disbe, hogy onnan kivigyen egy, a Júdás-földhöz (Giudecca, vagyis a Pokol feneke, ahol Júdás is bűnhődik) tartozó lelket; Giudecca tehát a kilencedik, legmélyebb körhöz tartozik – mondja Vergilius –, mely a legsötétebb, hiszen a Föld

középpontjában van, legmesszebb az Első Mozgó égtől. Vergilius e magyarázatával azt bizonygatja, hogy jól ismeri az utat, így Dante bízhat benne. A vezető hangsúlyozza: Disbe nem lehet harc nélkül bejutni, vagyis e ponton az isteni és a sátáni erők szükségszerűen meg kell ütközzenek egymással.

36-48. Dante figyelme az izzó csúcsú toronyra összpontosul, ahol meglátta a három vértől mocskos, női jelleget mutató, kígyókkal övezett és kígyó-hajzatú Fúriát. Dante a Fúriák leírásához egyaránt merített Vergiliusból, Ovidiusból és Statiusból: e klasszikus szerzőknél a Fúriák (Proserpina, a pokol királynőjének rabszolgái) a lelkiismeret-furdalás *költői*, míg Danténál ugyanennek *teológiai* allegóriáját képezik. Vergilius e hármat bemutatja a zarándok-költőnek: baloldalon Megera (görögül *ellenség*), jobboldalon Alektó (görögül *aki nem alszik soha*), középen Tizifon (görögül *a gyilkosság megbosszulója*). Alighieri azért azonosítja a három alakot, hogy egyfajta tipológiáját adja a keresztény Pokolbeli örök lelkiismeret-furdalásoknak (melynek pogány pokolbeli megfelelői értelemszerűen *prefigurációk* voltak).

52-57. A fúriák Medúzát (aki a Gorgók, Phorküsz tengeri isten lányai közül a legkisebb, akit Minerva büntetett meg azzal, hogy haját kígyókká változtatta, s akit végül Perseus ölt meg) hívják, aki kővé változtatja azt, akire ránéz. Alighieri itt ismét a költőit *teológiai allegóriává* változtatva adaptálja Medúza alakját, aki e kontextusban többek közt az elkárhozás, az üdvözülés lehetetlensége miatti kétségbeesés, és – a bűnben való megmerevedést ill. az alázatra való képtelenséget metaforizáló – *obduratio cordis* (*szívben-megkeményedés*), egyben az ember cselekvését bénító rettenet (terrore) szimbóluma. Mint Aldo Vallone rámutat, e kétségbeeséshez és bánultsághoz (melynek szükségszerű ellenpontja a cselekvés, jelen esetben a Disszel szembeni fellépés) szorosan kötődik Dis dantei leírása: Dis a keresztes-hadjáratoknak ellenszegülő pogány erődítményként van megjelenítve (vö. Giacalone 2005: 221, 52.j.). Vergilius letakartatja és – saját kezével is – letakarja Dante szeméit, hogy az meg ne lássa

Medúzát – t.i. ez lehetetlenné tenné Dante számára a földre való visszatérést. Medúzára vonatkozólag John Freccero Pál *Második korintusi levelének* jelentőségét hangsúlyozza, továbbá rámutat, hogy Proserpina/Persephone és Matelda alakja a tekintetben egymással szembeállítható, hogy míg jelen epizódban Medúza *gátolja*, a földi paradicsomban Matelda *segíti* Dantét az édeni megtisztulásban.

61-63. Aposztrófájában Dante arra ösztönzi olvasóját, hogy a sorra következő szövegrészben maximálisan összpontosítsa hermeneutikai tehetségét az allegóriák megértésére: mintegy felkészíti az olvasót az égi Küldött megjelenésére és a válság-helyzetbe való beavatkozására.

67-72. A szélvihar leírásának forrásai: Vergilius, *Aeneis* II, 416-tól; *Georgica* II, 440-tól; Statius, *Thebais* VII, 65; Lukianosz, *Pharsalia* I, 389-től; értelemszerűen Alighieri funkcionálisan, az égi Küldött hatalmának bemutatásaként adaptálja azon költői vihar-leírásokat.

79-81. A legyőzött démonok az itt nem-megnevezett égi Küldött elől menekülnek, aki a Styx-en száraz lábbal kelt át; elvileg kézenfekvő a Jézus vizen való járásával való analógia: „Az éjszaka negyedik órváltása idején Jézus a vizen járva feljűk közeledett. Amint meglátták a tanítványok, hogy a vizen jár, rémülten kiáltották: «Kisértet!» [...]. De Jézus mindjárt megszólította őket: «Bátorság! Én vagyok, ne féljete!»” (Máté 14, 25-28).

85-99. A Styx-en száraz lábbal való átmenet világossá tette Alighieri számára, hogy égi Küldöttről, egy angyalról van szó. E ponton kell mindenképp működésbe lépnie az olvasó hermeneutikai érzékének (amit Dante a 61-63. sorban bátorított), t.i. a plauzibilis feltételezések (miszerint a Küldött Merkúr, Aeneas, Herkules vagy netán az Agár) nem segítenek annak megértésében, hogy az adott szituációban a Dante és Vergilius megsegítése céljából beavatkozó személy egy – égi Küldöttként megjelenő – *Arkangyal*, aki Isten akaratát teljesíti be. Mint hangsúlyozza Giacalone, az epizód a léleknek az isteni kegyelem által való, az ördögi kísértések okozta válságon való túllépését jeleníti meg, mely lehetővé teszi az üdvözülés útján való tovább-haladást. A Cerberuson látható sérülés-nyomok a Herkules

által azon kutyára helyezett láncnak való ellenállást tanúsítják. A pogány mítoszok és klasszikus irodalmi közhelyek dantei használata ezek prefiguratív funkcióját erősíti meg: a Herkules által megbabolázott és megbüntetett Cerberus azon örökké elkárhozott Pokol-lakók (és ezek örökké tartó büntetésének) prefigurációja, akik Isten akaratával szembeszálltak.

101-103. Az égi Küldött, misszióját (Dis kapuinak megnyitását) beteljesítve, nem szólt a két költőhöz, hiszen ő pusztán Isten akaratának végrehajtója.

109-123. Az erődön belül Dante meglátja az izzó sírok végtelen sokaságát, melyekből a gyötrelmes szenvedés hangjai szűrődnek ki; a látvány eszébe juttatja az Arles-i (Provence-i) ill. a Pola-i (isztriai) nekropoliszokat.

127-131. Dante kérdésére Vergilius elmagyarázza, hogy e kriptákban vezekelnek a különböző (az igaz hittel ellentétes nézeteket valló) szekták alapítói és követői; a *szekta* a dantei-tamási terminológiában lényegében eretnokséget jelent: „sicut haeresis dicitur ab eligendo, ita secta dicitur sectando” (Aquinói Szt. Tamás, *Summa Theologiae*, P. II, 2, qu. XI, a 4). Az egyazon szektához tartozók egy kriptában vannak (ahogy életükben, úgy elkárhozásukban is), sírjaik pedig bűneik súlyossága függvényében izzók, vagy kevésbé forrók. Dis tornyainak „mecsetekként” való megjelölése (*Pokol VIII*, 70-75), mint az iszlámra való negatív utalás, a vezeklő Mohamed alakjával mint (Dante számára) a szakadárság, avagy a legsúlyosabb eretnokség szimbólumával bontakozik ki (*Pokol XXVIII*, 22-63); így az eretnokségnek a IX. énekben való bemutatása az említett Mohamed-epizód felvezetéseként is értelmezhető.

Bibliográfia

- Alighieri Dante Alighieri, *Tutte le opere* (a cura di Italo Borzi, Giovanni Fallani, Nicola Maggi), Newton Compton, Roma, 2005.
- Alighieri Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata, Inferno* (a cura di Giorgio Petrocchi), Mondadori, Milano, 1966.
- Alighieri Dante Alighieri összes művei (szerk. Kardos Tibor), Magyar Helikon, Budapest, 1965.
- Auerbach Erich Auerbach, *Az Isteni Színjáték szerkezete [La struttura della Divina Commedia]*, in Norbert Mátyus (a cura di), *Dante a középkorban [Dante nel medioevo]*, Balassi, Budapest, 2009, pp.13-38.
- Augustinus Szent Ágoston, *Isten városáról*, IV kötet (ford. Dér Katalin és Heidl György), Kairosz, Budapest, 2009.
- Ciotti Andrea Ciotti, *Incontinenza e incontinenti*, in *EDA*, vol. III (1984), pp.415-417.
- EDA *Enciclopedia dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, voll. II, III e V, Roma, 1984.
- Freccero John Freccero, *Medusa: the letter and the spirit*, in Dante Alighieri, *Inferno* (translated by Michael Palma, edited by Giuseppe Mazzotta), W.W. Norton & Company, New York, 2008, pp.226-240.
- Fumagalli Edoardo Fumagalli, *Canto IX*, in *Güntert–Picone* 2000, pp.127-138.
- Giacalone Giuseppe Giacalone (commento e analisi critica di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri, Inferno*, Zanichelli, Bologna, 2005.
- Giacomino Giacomino da Verona, *De Ierusalem celesti et de pulcritudine eius et beatitudine et gaudia sanctorum; De Babilonia civitate infernali et eius turpitudine et quantis penis peccatores puniantur incessanter*, in *Poeti del Duecento*, Tomo I (a cura di Gianfranco Contini), R. Ricciardi, Milano–Napoli, 1960, pp.627-652.
- Güntert–Picone Georges Güntert–Michelangelo Picone (a cura di),

- Lectura Dantis Turicensis, Inferno*, Franco Cesati, Firenze, 2000.
- Jakab Jakab Éva, *Dico Dite*, in *Múzeum krt. 4/c* (szerk. Jakab Éva), Prae.hu, Budapest, 2006, pp.153-170.
- Katolikus Biblia A Katolikus Biblia (Szent István Társulat, 1996; online 2001: <http://mek.oszk.hu/00100/00176/html/>).
- Kelemen Kelemen János, *A „rózsakeresztes” Dante*, in *BUKSZ*, 1996, 8. évf. 2. sz., pp.22-29.
- Manselli Raoul Manselli, *Eresia*, in *EDA*, vol. II (1984), pp.719-722.
- Nagy Nagy József, *Dante „templare”*, in *Quaderni Danteschi* 6, 1/2010, Anno 5. no. 6, pp.137-170.
- Padoan Giorgio Padoan, *Furie*, in *EDA*, vol. III (1984), pp.78-79.
- Pasquazi Silvio Pasquazi, *Messo celeste*, in *EDA*, vol. III (1984), pp.919-921.
- Pasquini Emilio Pasquini, *Strano*, in *EDA*, vol. V (1984), p.455.
- Pozzato Maria Pia Pozzato (a cura di), *L'Idée deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Bompiani, Milano, 1989.
- Ragni Eugenio Ragni, *Giacomino da Verona*, in *EDA*, vol. III (1984), pp.146-147.
- Russo Vittorio Russo, *Dite*, in *EDA*, vol. II (1984), pp.518-519.

JÓZSEF NAGY

Il canto IX dell'*Inferno*

–Riassunto –

Nel presente studio l'autore dà un'analisi e un commento dettagliati del canto IX dell'*Inferno* (con particolare riguardo ai concetti- e personaggi-chiave *Dite*, *eresia*, *Furie*, *Messo celeste*), identificando sia i possibili intertesti, sia la funzione prefigurativa delle numerose allusioni ad opere classico-antiche, basandosi ampiamente sull'esegesi di vari dantisti di rilievo come tra l'altro Auerbach, Freccero, Fumagalli, Giacalone, Kelemen, Manselli, Padoan.