

Dante politikafilozófiájának jogelméleti háttere*Bevezetés – A *Egyeduralomban* és a *Színjátékban* körvonalazódó birodalmi eszme

Jelen előadásomban – mindenekelőtt Kantorowicz, Kelsen és Di Fonzo interpretációira alapozva – elsősorban Dante *Monarchia* című művét elemzem, azon jogelméleti előfeltevések vizsgálatára összpontosítva, melyek feltehetően döntők voltak a politikai traktátus megírásakor. Ismert, hogy a *Monarchia* tematikailag szorosan kötődik a *Convivio*-hoz és az *Commedia*-hoz: lényegében a *Vendégség* politikaelméleti fonalának kibontakoztatása, és egyes feltevések szerint – a számos tematikai átfedés alapján – a *Színjáték* harmadik részével részben párhuzamosan íródhatott. Alighieri politikai teológiája megértése szempontjából mindenképp releváns a *Commedia* és a *Monarchia* viszonyának vizsgálata, mivel a traktátus mintha az epikai-költői mű *analitikus* újrafogalmazása volna.¹ A *Convivio* és a *Monarchia* viszonyát illetően Borsellino szerint a *Vendégség* egyfajta *prefigurációja* a későbbi politikai traktátusnak,² t.i. a *Convivio* már magában foglalja azon császárság-párti ideológiát, amely radikális terminusokban jut kifejezésre az *Egyeduralomban*: a fehér guelf „a Foscolo-féle *Síremlékek* «menekülő ghibellin»-jévé vált; így a *renovatio imperii* kísérlete, a Császár római koronázás által megerősített egyetemes autoritásának helyreállítására irányuló erőfeszítés [Dante részéről] a száműzött jogainak visszakövetelésével a Német-római Császárság népeinek keresztény egységébe foglalt polgári közösség egyetemes jogait juttatta érvényre”.³

Szintén köztudott, hogy éppen – a Dante számára ideáltipikus – VII. Henrik alakja ihlette a költő-teológust egyes levelek és maga a *Monarchia* megírására. Egy Flavius Blondus által tanúsított – elveszett – levélben Alighieri mind a száműzött guelfek, mind pedig saját nevében nyilatkozik, miáltal e szövegben a szerző alakja immár egy „pártok feletti Dante, aki a fehér guelfekhez [pártok-felettiként] kötődik”.⁴ A *Paradicsomban* Dante dicsóítja a Császár alakját: épp e ponton látható a mozzanat, melyben Dante, elidegenedve a fehér guelfektől, immár nem róluk beszél, hanem Itáliáról és lényegében az emberiségről.⁵ Ez kiegészítendő azzal, hogy mindenekelőtt a Vergilius-

* Előadás a PPKE Jogbölcseleti Tanszék *Ius naturale* kutatócsoportja 2014 március 7-i műhely-konferenciáján. Köszönetem fejezem ki Dr. Frivaldszky János tanszékvezető egyetemi docensnek az előadás megszervezéséért, valamint Sallay Gézának, Kelemen Jánosnak, Maurizio Malagutinak és Claudia Di Fonzonak nélkülözhetetlen segítségükért. Jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

1 vö. Nino Borsellino, *Ritratto di Dante*, Roma–Bari: Laterza, 2007, pp.55-56.

2 vö. *i.m.*, p.49.

3 *i.m.*, pp.54-55.

4 Francesco Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna: Il Mulino 2003, p.98.

5 vö. *Paradicsom* XXX 133-138. Jelen cikkben az *Isteni Színjáték*-idézetek (ha nincs másképp jelölve) Babits Mihály fordításából valók, in *Dante Alighieri összes művei* (szerk. Kardos T.), Budapest: Helikon, 1965 (a továbbiakban *DÖM*).

féle *új idők eljövételét* megfogalmazó próféciában tárulkozik fel „a Birodalom rómaiságának eszméje, mint a szellemi epicentrum előnyben részesítése, amely egyben a polgári és politikai tudaton alapuló tevékenység alapja, mely új és felmérhetetlen lehetőségeket rejt magában. Mindez nagyban hozzájárulhat [...] az emberi lét szakrális jellegének erősítéséhez, tehát a boldog élet eléréséhez”.⁶

A további kritikai rekonstrukció tárgyát képező Kantorowicz- és Kelsen-féle Dante-interpretrációk közös előfeltevése a *Monarchia*, a *Commedia* és a *Convivio* egymás függvényében való elemzésének szükségessége.

1. Ernst H. Kantorowicz exegézisének főbb elemei

Kantorowicz *The King's two bodies* című, a középkori politikai elméleteket elemző művének Alighierit tárgyaló fejezet-címe (*Man-centered kingship: Dante*) már önmagában a dantei elmélet *laikus*, világi jellegét emeli ki.⁷ Kantorowicz nagy hangsúlyt fektet a *Monarchia* és a *Commedia* párhuzamos elemzésére, miáltal a traktátus-író és a költő Dante egyenrangúságát is tételezi;⁸ munkájában központi jelentőségű a *méltóság* és az *erény* fogalmainak elemzése, épp az említett két mű lényegének megértése szempontjából. Az itineráriumot, mely Dante elméletében a földi paradicsomhoz (az egyetemes birodalomhoz) vezet, az intellektuális/értelmi vagy morális-politikai erények határozzák meg, tehát a négy klasszikus pogány erény: az okosság/elővigyázatosság [prudenza], az erő [forza], a mértékletesség [temperanza] és az igazságosság [giustizia]. A Skolasztikában ezen kardinális erények (melyek az értelem révén sajátíthatók el) meg voltak különböztetve a három *teológiai* erénytől, melyek a hit [fede], a remény [speranza] és a carità [könyörületesség/szeretet], mely utóbbiak birtokába az ember kizárólag az isteni kegyelem révén juthat, s amelyeket (a középkori felfogás szerint) kizárólag a keresztények sajátíthatják el. Ez utóbbiak tehát az Isten által adott *infúz erények*, melyek lehetővé teszik, hogy az ember megvalósítsa Isten természetfeletti céljait.⁹ Már e ponton tetten érhető a különbség Aquinói Tamás és Dante közt, hiszen míg Tamás egyszerűen csak *megkülönböztette* az értelmi és a teológiai erényeket, anélkül, hogy megbontotta volna az összesen hét erény funkcionális egységét (melyek értelemszerűen hét bűnnel helyezhetők szembe), Dante élesen szétválasztotta az erények e kétféle

⁶ Walter Mauro, *Invito alla lettura di Dante Alighieri*, Milano: Mursia, 1990, p.101. Mauro itt a *Színjátékbéli* Statius-beszédre utal (*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 – «új remény ég; /új nemzedék jön, égből ereszkedvén; /igazság és aranykor visszatér még!»” (vö. Vergilius, *Bucolica*, IV, 5-7.s. [Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában 2-4.s.]).

⁷ Kantorowicz ezen interpretációs tézise összhangban van az (1961-es) Erich Auerbach-féle *Dante: poet of the secular world* című, nagy hatású műben felvázolt Dante-képpel.

⁸ vö. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in Medieval political theology*, Princeton: Princeton U.P., 1997, p.453.

⁹ vö. *i.m.*, p.468.

csoportját és az értelmi erényeket a földi paradicsommal, míg az infúz/teológiai erényeket az égi paradicsommal kapcsolta össze.¹⁰

A *méltósággal* összefüggésben Kantorowicz egyebek mellett hangsúlyozza, hogy a Dante által vizionált fejedelem ill. monarcha egy ember-központú és tisztán emberi *dignitas*-t tükröző koncepciót jelenít meg,¹¹ s mindez szorosan kötődik a dantei elméletben immanens kettősséghez. Alighieri, mindenekelőtt Arisztotélészre alapozva és összhangban a kortárs jogfilozófiai koncepciókkal, az emberi közösségnek morális-etikai célt tulajdonított, amely önmagáért való, az Egyháztól független cél volt (mely Egyháznak egyébként szintén megvolt a maga célja). Tehát a morális-etikai, valamint az egyházi-spirituális értékek e kettősségének tézise Kantorowicz szerint „teljesen elfogadott volt Dante korának jogászai körében”, és e tézis világossá tette, hogy „az *universitas* [az egyetemes birodalom] egy *corpus morale et politicum*, mely az Egyház *Corpus mysticum*-ával párhuzamosan áll fenn”.¹² „aminthogy az Egyháznak, úgy a császárságnak is megvan a maga fundamentuma; az Egyház fundamentuma Krisztus”,¹³ a császárság fundamentuma pedig az emberi jog.

A tézis, miszerint e két politikai-társadalmi testület [corporate bodies] *pari passu* haladnak két különböző cél felé, az Alighieri által megfogalmazott autonóm (tehát a pápa által nem ellenőrzött) világbirodalom-koncepció *sine qua non* előfeltétele volt. Dante egyeduralkodója tehát immár nem a pápaság végrehajtó hatalmát testesítette meg, hanem egy saját jogán fennálló filozófiai-intellektuális hatalmat képviselt, mely az emberiséget a földi boldogsághoz kellett hogy elvezesse, analóg módon a pápával, akinek feladata az volt, hogy a keresztény léleknek a természetfeletti megvilágosodáshoz mutassa meg az utat. Alighieri tehát eredeti módon különböztette meg az emberi és a keresztény tökéletességet, az emberi boldogság e két igen különböző aspektusát, még ha e kettő végeredményben egymás erősítésébe torkolt: „Dante nem helyezte egymással szembe a *humanitas*-t és a *Christianitas*-t, hanem pusztán fogalmilag elválasztotta e kettőt”.¹⁴ A dantei Császár alakja bizonyos értelemben a *két testület elméletéből* ered. Ez az Alighierivel szemben felhozott azon kritikákban is tetten érhető, melyeket Fra Guido Vernani da Rimini fogalmazott meg a (kb. 1330-ban írt) *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero Florentino* című munkájában, melyeknek megfelelően a dantei Császár olyan fejedelem, akinek az erények terén szükségszerűen meg kell előznie alattvalóit – mely (Danténak tulajdonított) tétel magában foglalja azt is, hogy az uralkodó és az alattvalók viszonya olyan, mint az egész és a rész viszonya.

10 vö. *i.m.*, p.469.

11 vö. *i.m.*, p.453.

12 *i.m.*, p.463.

13 Dante, *Az egyeduralom* (ford. Sallay G.), III/X, in *DÖM*, p.465.

14 Kantorowicz, *i.m.*, p.465.

Szemrevételezve – Kantorowicz nyomdokain haladva – a kettős cél és a kettős üdvözülés dantei elméletét, átláthatóvá válhat az Egyház-Császárság viszonya. Itt alapvetően az Ádám–Krisztus hasonlatról van szó, melyet Dante a *Színjátékban* is említ: „[...] soha embertermészetbe annyi /tökély nem hullt és hull, mint e két személyre” [az emberi természet nem volt és nem olyan (tökéletes), mint azon két személyben] (*Paradicsom* XIII 86-87). Ádám és Krisztus tökéletesek voltak, közvetlenül Istentől származtak, az eredendő bűn terhe nélkül. Filozófiai értelemben is tökéletesek voltak, mivel minden potenciális emberi képességet magukban hordoztak, és mindketten – még ha más értelemben is – a teljes emberiséget képviselték. Mindez alapján világossá válik e két személy sajátosan kettős természete. Krisztus „megtestesülésében az *Adam subtilis* természetét vette fel, mivel bűn nélküli volt, és saját szabad akaratából tette magáévá az *Adam mortalis* egy akcidentális jellegét, amennyiben képes volt elszenvedni a halált. Következésképp az emberi lény két megvalósulása [külön-külön] egyetlen személyben Ádám és Krisztus, sorrend szerint a földi paradicsom és az égi paradicsom ura”.¹⁵ Dante szerint az ember *hatalmában áll* visszanyerni az első ember tisztaságát, ismét belépni az Édenbe és visszatérni a tudás fájához, gyümölcsei azon hatásainak semlegesítése végett, mely hatások Ádámot az alattvalóságba sodorták.¹⁶

2. Aquinói Tamás természetjogi koncepciójáról¹⁷

Aquinói Tamás *természetjogi elméletét* az Isten és *Isten teremtménye* közti viszony értelmezésére alapozza. *Természetjogi*-koncepciójának alapja az Isten által fennálló örök törvény fogalma. A *törvény* tamási definíciójának lényege: az értelem diktátuma [dictate of reason], melyet a közösségi vezető az általa irányított közösség számára juttat kifejezésre. E diktátum elsődlegesen a politikai vezető intellektusában van jelen: ez azon idea, mely utat mutat a tekintetben, mit kell tenni a vezetőnek egy adott közösség jó működésének biztosításához, a vezető alattvalóinak érdekében. Tamás kimutatta, hogy Isten a világot a saját értelme által irányítja, mivel ő a világ létezésének oka (*Summa Theologiae* Ia 22, 1-2), miáltal Isten az intellektusában birtokol egy ideát, mely révén kormányozza a világot: éppen ezen idea a *örök törvény*.

Arra a kérdésre, hogy az ember elméjében jelen van-e valamiféle *természetjogi törvény*, Tamás az alábbi magyarázatot adja. Egy törvény nem pusztán a vezető intellektusában van jelen, hanem jelen lehet az irányítottban is. Az *örök törvény* esetében a teremtmények, melyeket ezen *örök törvény* határoz meg, lenyomatként – természetük ill. lényegük révén – magukban hordozzák azt. Mivel a

¹⁵ *i.m.*, p.483.

¹⁶ *vö. i.m.*, p.485.

¹⁷ Az alábbi sematikus rekonstrukcióhoz ld. *St. Thomas Aquinas on the natural law*, in *Thomistic philosophy page* (ed. by J.M. Magee): <http://www.aquinasonline.com/Topics/natlaw.html> (2014 II. 20).

teremtények természetüknek megfelelően működnek/cselekednek, saját cselekvéseiket és (végső) céljaikat azon törvényből eredeteztetik, mely a természetükbe íródott. Így tehát a természetben minden teremtmény a maga természetében hordozott *örök törvényt* tükrözi (*Summa Theologiae*, II-e, 91, 2).

A természettörvény az emberre alkalmazva pontosabb meghatározást igényel, mivel az embernek értelme és szabad akarata van. Természetéből fakad, hogy az ember szabadon (vagyis saját maga és embertársai vonatkozásában *gondviselészerűen*) cselekszik, mivel a létezésének megfelelő cselekvések és célok megvalósítására hajlik. Az embernek tehát működtetnie kell természetes értelmét, hogy feltárulkozzon számára és közössége számára, mi a legjobb azon cél elérése szempontjából, melynek elérésére az ember – természete révén – hajlik. Az embernek gyakorolnia kell szabadságát, annak kiválasztásával, amit az értelem az emberhez mint *természetesen testhez-állót*, vagyis természetének legmegfelelőbbet határoz meg.

A *természettörvény* egy általános meghatározása: *az emberek természetes hajlama arra, hogy a számukra megfelelő célokat ériék el az értelem és a szabad akarat révén.* Formális terminusokban: a *természettörvény* az ember részvétele [participation] az *örök törvényben*, az értelem és az akarat révén. Az emberek aktívan vesznek részt Isten *örök törvényében* (a világ kormányzásában) az által, hogy értelmüket a *természettörvénynek* megfelelően használják, mindenekelőtt a célból, hogy megkülönböztessék a jót a rossztól. A *természettörvény* ezen egyetemes fogalmát alkalmazva az emberi személyre, tisztázandó, Isten mit rendelt el az emberi természet irányultságáról. Mivel a világon minden dolognak Isten által adott természete van, és minden dolognak van természetes célja, kell hogy legyen az *emberi élet mint tevékenységnek* beteljesedése. Az individuum tehát akkor boldog, amikor megéri ill. megvalósítja létezésének természetes célját.

A *természettörvényből* Tamás szerint különféle normatív tételek származtathatók. A legegységesebb imperatívusz szerint (annak leegyszerűsített formájában) „keresni és megvalósítani kell a jót, a rossz pedig elkerülendő”. Ez (tehát hogy egy dolog attól jó, hogy valaki keresi ill. csinálja azt) elvileg a „jó” definíciójának is tekinthető, de Tamás ezt *látszólagos jóként* fogja fel (valamely rossz cselekedet egy adott, *látszatra jó* aspektusának abszolutizálásáról van ez esetben szó). A *természettörvény* alapján az életben-maradásra kell törekednünk (így a döntési lehetőségeink közül kizárandó pl. az öngyilkosság, mely mellett valamely egyén egy *látszólagos jó*, a fájdalom megszüntetése miatt dönt). Szintén a *természettörvény* alapján gondoskodnunk kell saját életünkről, amibe az is beleértendő, hogy tovább kell adni az életet utódainknak, a következő nemzedéknek. Az ember szempontjából specifikusabb értelemben a *természettörvény* érvényesítése a kizárólag-emberi tevékenységek gyakorlása, mint amilyen a tudás gyarapítása/gyakorlása és a szeretet, mely

kizárólag az ember számára természetes közegben, a társadalomban valósítható meg. A természettörvény tehát azt diktálja, hogy fejlesszük racionális és morális képességeinket azáltal, hogy az értelem erényeit (az okosságot [prudence], a művészetet és a tudományt), valamint az akarat erényeit (igazságosság, bátorság, mértékletesség) fejlesztjük. A természettörvény a társadalom harmonikus működését is elősegíti (pl. az olyan tiltások által, mint „ne ölj!”, „ne lopj”, etc.). Az emberi természet megmutatja azt is, hogy mindnyájunknak van egy sorsa e világon túl is: az ember végtelen tudás- és szeretet-képessége azt bizonyítja, hogy az emberi lét célja a végtelen Isten szeretete. Az erények fejlesztése teszi lehetővé a mindennapi életben, a legbonyolultabb szituációkban is az adekvát, a természettörvénynek megfelelő döntéseket és cselekvéseket.

A természettörvény tomista koncepciójában tehát nagy hangsúlyt kap, hogy az emberi törvény legitimitása több, mint a törvényalkotók konszenzusa, továbbá az is, hogy a természettörvény önmagában nem ad tökéletes válaszokat komplex szituációkban hozandó specifikus döntésekhez. A természettörvény-elmélet megalapozza a tézist, miszerint vannak egyetemesen rossz dolgok, pl. az *emberiség ellen elkövetett bűnök*, ugyanakkor kiküszöböli azon nehézségeket, melyek azon *relativista* téziséből fakadnak, mely szerint ezen egyetemes rossz dolgok bármiféle *emberi konszenzus* által volnának meghatározva. Mindazonáltal a természettörvény-koncepció hangsúlyozza az emberek kommunikatív interakciójában megvalósuló racionális diskurzus jelentőségét annak meghatározásában, hogy egy specifikus esetben *mit követel* a természettörvény.

Dante számára elsődleges forrás volt Tamás jogelméleti, ezen belül természetjogi koncepciója, melyet az itáliai teológus-költő – bizonyos módosításokkal – átvett. Ennek ismeretében felettébb érdekes, hogy Hans Kelsen, alapjában a *természetjogi koncepciók ellenében* kidolgozott *jogpozitivizmus* legkiemelkedőbb teoretikusa első jelentős munkájában Dante *Monarchia*-ját vizsgálja, vélhetően azon előfeltevéssel, hogy Dante jogelmélete (a természetjogi források dacára) valamilyen értelemben a klasszikus jogpozitivizmust előlegzi meg.

3. Kelsen Dante-interpretációjának főbb tételei

Kelsen életművében¹⁸ különös jelentőséggel bír Dante politika- és jogelméletének elemzése: Dante *Monarchia*-ját elemző szakdolgozatát bővített formában 1905-ben önálló kötetben¹⁹ is

18 Hans Kelsen (1881-1973) leghíresebb műve az 1934-ben kiadott *Reine Rechtslehre* (magyarul: Kelsen, *Tiszta jogtan* [ford. Bibó István], Budapest: Rejtjel, 2001). A természetjogi koncepciókkal szemben megfogalmazott Kelsen-féle jogpozitivista elmélet egyik kulcsfogalma a (Kelsen elméletét a deontológiai etikákkal rokonító) *Grundnorm*, vagyis egy hipotetikus *alpnorma*, melyből a jogrendszer (mind az alkotmányjog, mind pedig a pozitív jog szintjén) levezetendő. Az alpnorma egyrészt valamely jogrendszer egységét, másrészt a normák jogi érvényességének okait igazolja. A Kelsenről szóló újabb keletű magyarországi vitákat az alábbi kötet dokumentálja: *Hans Kelsen jogtudománya* (szerk. Cs. Kiss Lajos), Budapest: Gondolat, 2007.

19 Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien: F. Deuticke, 1905.

publikálta. Az olasz kiadás²⁰ bevezetésében Vittorio Frosini kiemeli, hogy német nyelvterületen Dante elsőként a *Monarchia* 1559-es német fordítása révén vált ismertté (t.i. a *Színjáték* német fordítása csak 1767-ben jelent meg): „Dante az Alpokon túl először nem költőként, hanem politikai és vallási prófétaként, a protestantizmus apostolaként szerzett hírnevet”.²¹

Egyes német jogtörténészek Danténak tulajdonítják a Rechtsstaat (jogállam) fogalmának eredeti kidolgozását: e feltételezés alapján a *Monarchia*-ban körvonalazódott volna a saját etikai elvekkel rendelkező *laikus állam*. Napjainkban Dantét más szempontból, a népek egyetemes szövetsége, a katolicizmus által ihletett politikai doktrína jegyében létrejött egyesült Európa előhírnökeként is értékeli.²² Frosini szerint nem közömbös, hogy Dante-tanulmányát Kelsen a XX. század első éveiben, a Habsburg birodalom alattvalójaként írta: az Osztrák-Magyar Monarchia eszmei szinten magában foglalta egy szupranacionális állam, végeredményben a Német-római Birodalom mítoszáét.²³ Dante univerzalitás-igénye Kelsen szerint abban is tetten érhető, hogy Dante nem párt-alapon, hanem – általa alapvetően tudományosként felfogott – *meggyőződés szerint* vallotta, hogy az emberiség egy monarchikus világállam keretei közt üdvözülhet.²⁴ A német jogtudós Dante politikafilozófiájának eredetiségét abban látja, hogy a *Monarchia*-ban körvonalazódó állam egyszerre jogállam és kultúrállam,²⁵ míg ugyanezen elmélet modernitása többek közt abban azonosítható, hogy a Dante-féle *Császár* lényegében közszolgálatot teljesítő hivatalnok (igaz, a legmagasabb beosztásban): mindezek alapján Dante egyfajta – a középkor és a reneszánsz határán elhelyezkedő – Gelehrter (nagy erudícióval rendelkező értelmiségi).²⁶

Jogelméleti szempontból Kelsen számára nagy kihívást jelentett, hogy Dante a *Monarchia*-ban nem tudott útmutatást adni a kánonjog és a (világi) pozitív jog szimultán érvényességéből adódó paradoxon feloldására – annak ellenére, hogy nagy vonalakban kijelölte a lehetséges megoldáshoz vezető utat. Kelsen az *állam mint Rechtsordnung* (vagyis a kizárólag a pozitív jog érvényesülésén alapuló államot tételező) elméletében lényegében az említett dantei (valamint a Pádúai Marsilius-féle) megoldási javaslatot fejlesztette tovább: a szóban forgó elmélet kulcsmozzanata, hogy *tagadja a kánonjog önállóságát*. E szinten is túllépve Kelsen elméletében – szintén Dante, de már nem Marsilius nyomán – az egyedi állami jogrendeknek a nemzetközi jog alá

20 Kelsen, *La teoria dello stato in Dante* (saggio introduttivo di V. Frosini), Bologna: M. Boni, 1974.

21 Frosini, *Bevezetés*, in Kelsen, *La teoria dello stato in Dante*, i.k., p.IX.

22 vö. *i.m.*, pp.X-XI.

23 vö. *i.m.*, p.XV.

24 vö. *i.m.*, p.XVI.

25 vö. *i.m.*, p.XVII.

26 vö. *i.m.*, p.XVIII.

rendelését tartja megvalósítandónak.²⁷

Az itáliai filozófián belül Frosini szoros szellemi rokonságot lát Dante *Monarchia*-ja, Machiavelli *Il Principe*-je és Alfieri *Della tirannide*-je között, ugyanakkor felépítésében és szellemiségében jelentős különbséget észlel az (egyébként Dante számára ihletet adó) arisztotelészi *Politikához*, akárcsak a (Dante számára szintén referencia-értékű) Tamás-féle *De regimine principum*-hoz képest.²⁸ A *Monarchia*-ban körvonalazódó *autoritás* funkciója: az emberi szabadság etikai és gyakorlati védelme. Fontos szem előtt tartani, hogy Dante szabadság-konceptiója nem összevethető sem a XX. és XXI. századiakkal, ugyanakkor jelentősen eltért a kortárs szabadság-elméletektől is (bár azok sajátos tovább fejlesztése): Dante politikaelméletében kölcsönösen visszaható és reflektált szabadság (*libertà riflessiva*), vagyis a *civilitas*-ban való részvétel szabadsága jelenik meg, mely lényegében vallási kinyilatkoztatásban kapja meghatározását; ez egyben a szellem barbárságától való függetlenség szabadsága, „polgári [civile] szabadság, amennyiben keresztény szabadság”.²⁹ Dante koncepciójában tehát nincs párhuzamosság, sem ellentmondás állam és Egyház közt, mert mindkettő saját funkciójának betöltésére hivatott, az állam horizontálisan, az Egyház pedig vertikálisan, és e két funkció metszéspontjában található az individuum.³⁰

Kelsen Dante-könyvének V., „Az állam célja” című fejezetében³¹ teszi részletes vizsgálat tárgyává a *Monarchia* teleológiai aspektusait. A kelsoni/dantei kiindulópont az, hogy a történelem (első látásra kontingens) eseményei értelmezésének alapja egy szigorúan teleológiai *Weltanschauung* (világnézet), mely alapján az univerzum minden eleme létezésének *célja* kell legyen – ahogy ezt az alábbi szöveghely is mutatja:

A kutatott kérdés [a társas együttélés célja] megvilágítására tekintetbe kell vennünk, hogy [...] más az a cél, amelyre [a természet] az egyes embert teremti, más, amelyre a családot, a szomszédságot, megint csak más, amelyre a várost, ismét más, amelyre a királyságot hozza létre; végezetül egyetlen végső cél az, amelyre az örökkévaló Isten, a maga művészete révén, amely a természet, létrehozza az egész emberi nemet.³²

A *Monarchia* komplex teleológiai *Weltanschauung*-ja keretein belül artikulálódik tehát a dantei nézet, melynek megfelelően az állam létezésének olyan értéket kell tulajdonítani, amely túlmutat pusztán létezésén. Az állam létezése céljának meghatározásához az emberiség létezésének a

27 vö. *i.m.*, p.XIX.

28 vö. *i.m.*, p.XX.

29 *i.m.*, p.XXII.

30 vö. *i.m.*, p.XXIII.

31 Kelsen, *La teoria dello stato in Dante*, i.k., pp.71-85.

32 Dante, *Az egyeduralom*, I/III, in *DÖM*, p.405.

célját kell megérteni:

[A]z összességében tekintett emberi nem sajátos tevékenysége nem más, mint megvalósítani a *potenciális értelem* egész képességét, mely elsősorban a szemlélődésben áll, majd ennek alapján, kiterjesztése révén, a cselekvésben.³³

Az állam célja tehát az, hogy az individuum potenciális értelmét aktualizálja, azaz – a politikai közösség keretein belül – lehetővé tegye számára a tudást. „Az állam, melynek népe az emberiség, magáévá kell tegye ugyanezen nép célját. Az állam ezen objektív és univerzális célja egyben abszolút cél is”,³⁴ ehhez igazodik valamennyi további cél és polgári társulás [associazioni cittadine]:

[A]mi az emberi nem társas életének végső célja, az lesz majd a princípium, melynek alapján az összes alább bizonyítandó tételeket [...] megvilágíthatjuk. És nem ésszerű azt gondolni, hogy ha egyik vagy másik társas együttlésnek van meghatározott célja, ne lenne az egész emberi társas együttlésnek egy közös célja.³⁵

Az emberiség nagy céljának eléréséhez az államnak mindenekelőtt három előfeltétel, a *béke*, az *igazságosság* és a *szabadság* érvényesülését kell biztosítania. Különösen nagy hangsúlyt kap a *béke* megteremtése és fenntartása: e ponton nyilvánvaló analógia mutatkozik Marsilius-szal, akinek főműve bevezőjét Kelsen idézi is:³⁶

A nyugalom, melyben a nép gyarapodik és a nemzetek jóléte fennmarad, valamennyi állam számára elérendő cél kell legyen. Mivelhogy a béke a jó tevékenységek [bonarum artium] anyja. A halandók nemének egyenletes fejlődése lehetővé teszi képességeik kiterjesztését és erkölcsük tökéletesítését. És aki szándéka szerint észlelhetően nem erre törekszik, az értelemszerűen tudatlan e fontos kérdések vonatkozásában.³⁷

Az *igazságosság* érvényesítése az állam második legfontosabb feladata: „Dante e jótétemény biztosításához is a világ-monarchát látja a legmegfelelőbb eszköznek, mivel a Császárságban, mint minden ember felett álló emberi lényben, hiányoznia kell a kapzsiságnak [avidità], ami az igazságosságra nézve a legnagyobb veszély”.³⁸

A *szabadság* érvényre jutásával kapcsolatos kiinduló gondolat szerint „az emberi nem akkor él legjobban, amidőn leginkább szabad”,³⁹ mivelhogy

33 *i.m.* IV/I, in *DÖM*, p.407.

34 Kelsen, *i.m.*, p.73.

35 Dante, *i.m.* I/II, in *DÖM*, p.405.

36 Kelsen. *i.m.*, pp.75-76.

37 Marsilius of Padua, *The defender of peace* [1324] (transl. by A. Gewirth), New York: Columbia U.P., 1956, p.3 („Discourse One”).

38 Kelsen, *i.m.*, p.77.

39 Dante, *i.m.* I/XII, in *DÖM*, p.415.

nem az állampolgárok vannak a konzulokért, sem az alattvalók a királyokért, hanem ellenkezőleg [...]. Aminthogy nem a társas együttélés van a törvényekért, sőt a törvények vannak a társas együttélésért, ugyanúgy nem a törvény szerint élők vannak a törvényhozóért, hanem az van ezekért, mint a Filozófus [Arisztotelész] is véli.⁴⁰

Kelsen hangsúlyozza: „az arra irányuló igény, hogy az állam valósítsa meg a békét, az igazságosságot és a szabadságot, az ún. jogállam általános jellemzője”; a *Monarchia* egy helyén Dante – egy további lépést téve – kijelenti, hogy „az ő univerzális államának alapja az emberi jog”,⁴¹ de ennek alapján Wegele⁴² tévesen következtetett arra, hogy Dante „az emberiség jogállamát” konceptualizálta volna. A dantei felfogás, miszerint nem az egyes nemzetek, hanem a teljes emberiség az egységes kultúra létrehozója, Kelsen szerint pusztán egy lehetséges következménye Dante középkori szellemi orientáltságának, s e felfogás szép kifejeződése az alábbi fogalmazás: „nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor”.⁴³ Arisztotelész eudaimonista koncepciója hatást gyakorolhatott Dantéra, de boldogság-eszményét alapjában véve keresztény nézetek határozták meg.⁴⁴

Azon tézis mellett, mely szerint a világ-monarcha nem a pápától, hanem közvetlenül Istentől függ, Dante a következőképpen érvel:

[Abból kiindulva, hogy] az ember [...] közbülső helyet foglal el a mulandó és a romolhatatlan között, minthogy minden közbülső osztozik a két szélsőség természetében, az ember is szükségképpen mindkettő természetének részese. És minthogy minden természet meghatározott végső cél felé tart, következik, hogy az embernek [az isteni gondviseléssel összhangban] kettős célja van [...]: az egyik a földi élet boldogsága, mely saját erőnk kifejtésében áll, s amelynek jelképe a földi Paradicsom, – a másik az örök élet boldogsága, mely az Isten boldog színelátásában áll, s amelyre saját erőnkől eljutni nem tudunk, ha csak az isteni kegyelem fénye meg nem világosít minket; ezt pedig csak a mennyei paradicsom útján érhetjük meg. E két különböző boldogságra [...] különböző utakon kell eljutni. Az elsőre a filozófia tanításain keresztül érhetünk el [...]. A másodikhoz pedig az emberi értelmet meghaladó hitigazságok révén juthatunk el, ha azokat a teológiai erények (hit, remény, szeretet) gyakorlásában követjük. [...] [A] kettős célnak megfelelően az embernek két vezetőre volt szüksége, úgymint pápára, hogy az a kinyilatkoztatás alapján az emberi nemet a lelki boldogságra vezesse; valamint a császárra, hogy a filozófia tanításai alapján a földi boldogságra vezérelje az embereket. [...] [A] világ rendje az égi körökben foglaltatott rendet követi, [ezért] ahhoz, hogy a szabadság és béke hasznos tanai a hely és idő követelményei szerint alkalmaztassanak, szükséges, hogy ama gondviselő sugározza szét őket, aki mind az egész ég rendjére egyidejűleg ügyel. [...] Ha ez így van, akkor egyedül Isten választ, [...] [ergo] sem azok, akik bármikor választóknak mondták magukat, nem mondhatók választóknak, inkább az isteni gondviselés szószólóinak kell őket tartanunk. [...] Így tehát nyilvánvaló, hogy a világi egyeduralkodó tekintélye [...] egyenesen az egyetemes tekintély forrásából [Istentől] származik.⁴⁵

40 *i.m.* I/XII, in *DÖM*, p.416.

41 Kelsen, *i.m.*, p.78.

42 Franz X. Wegele, *Dante Alighieri's Leben und Werke*, Jena: G. Fischer, 1879.

43 “Mi [...], akiknek hazája a nagyvilág, miként a halaké a tenger...”; Dante, *A nép nyelvén való ékesszólásról* (ford. Mezey L.), I/VI, in *DÖM*, p.354. E megfogalmazás nyomán eszünkbe juthat Immanuel Kant híres történetfilozófiai művének címe is: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*.

44 vö. Kelsen, *i.m.*, p.79.

45 Dante, *Az egyeduralom*, III/XVI, in *DÖM*, 474-475. Ezen érvelés Kelsen-féle rekonstrukcióját ld. Kelsen, *i.m.*, 80-81.o.; Dante *kettős boldogság-doktrínáját* Kelsen Szt. Tamás, valamint Admont-i Engelbert vonatkozó nézeteivel

Részben keresztény felfogásából, részben pedig az arisztotelészi államelmélet kritikájából következik, hogy az állam és az egyén hatókörei közül Dante az utóbbiak jelentőségét hangsúlyozza. Az említett kettős boldogság-doktrína alapján is nyilvánvaló, hogy az individuum jogai Isten akaratából vezethetők le – így az államnak (az egyéni üdvözülés szempontjából) végeredményben másodlagos funkciója van.⁴⁶ Ezt megerősítik a Kelsen által idézett, *a vallás és a tudomány államtól való függetlenségének* tézisének magukban foglaló *Monarchia*-passzusok is. Az egyénnek tulajdonított nagy szabadságot azonban részlegesen ellensúlyozzák ill. kiegészítik az antik példákra hivatkozó, az egyéntől hazafias önfeláldozást, valamint – a firenzei republikánus alkotmány szellemiségével összhangban – politikai aktivitást követelő dantei tételek.⁴⁷

Kantorowicz és Kelsen klasszikus elemzései részleges kritikai rekonstrukciójának zárásaképp megemlítendő, hogy az Aldo Vallone által részleteiben vizsgált XIV. századi *antidantizmus*⁴⁸ – melynek fő alakjai Agostino Trionfi, az említett Guido Vernani és Favaroni voltak – Dante teológiai-politikai koncepcióját és jogelméletét egyfajta *eklektizmus* (a pápának és a császárnak tulajdonított egyenrangúság) vádjá alapján kritizálta; e kritikusok szemében az általuk feltételezett eklektizmus akár a dantei elmélettel szembeni *eretnekség* vádját is megalapozhatta.

4. Dante: jogelmélet, teológia, exegézis

A *Színjáték* államjogi aspektusa mellett röviden utalva a mű “büntetőjogi” aspektusára, a Pokol morális struktúrájával összefüggésben az alábbiak tartandók szem előtt. Az első *cantica* elején Dante a *restek* [*ignavi*] számára külön előteret, a Limbusban pedig a Krisztus előtt született nagy szellemek számára egy reménytelen, de mégis nyugalmas helyet alakít ki (a nemes/ős kastélyt: *Pokol* IV 67-151). E két kategóriától eltekintve a Pokol a mértéktelenség [*incontinenza*] bűneinek (vagyis túlzások, pl. testi szerelemben, torkosságban, gazdagság iránti vágyban, haragban) és a gonoszság [*malizia*] bűneinek (erőszak, csalás) felosztása szerint épül fel. Dante e felosztást Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájának* (VII/1) Aquinói Tamás-féle kommentárjából veszi át. A *Pokol* morális struktúrája tehát az alábbi bűn-felosztáson alapul: gonoszság, mértéktelenség, örült bestialitás (*matta bestialitade*, Babitsnál „bamba baromság”; vö. *Pokol* XI 79-83).⁴⁹ A Pokol általános bűn-felosztásában a különböző bűnök minden elkárhozott esetében – akivel Dante találkozik – legtöbbször *kevert* formában vannak megjelenítve, és esetükben a büntetések az örök

rokonítja.

46 vö. Kelsen, *i.m.*, p.83.

47 vö. Dante, *Az egyeduradalom*, II/V, in *DÖM*, p.432; vö. Kelsen, *i.m.*, pp.84-85.

48 Vallone, *Antidantismo politico nel XIV secolo*, Napoli: Liguori, 1973.

49 vö. Marcello Aurigemma, *Inferno*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma, 1984, vol. III, p.433.

elkárhozásukat fenntartó, a földi életükben megvalósított bűnös cselekedeteik *contrappasso*-iként (*ellentételezéseiként*) érvényesülnek (hozzátéve, hogy a Pokol tartományában a két legfőbb bűn a homogén formában tehát nem megjelenő *gőg* és *kapzsiság*). A Purgatóriumban a hét főbűn (gőg/kevélység, irigység, harag, jóra való restség, kapzsiság/fősvénység, torkosság, és bujaság) körönként – minden bűnhődő esetében – tiszta formában van költőileg megjelenítve; utóbbiak esetében a büntetés – mint megtisztulást indukáló szenvedés – végeredményben lelkük kiteljesedését és üdvözülését szolgálja.

Általánosságban kijelenthető, hogy a *Színjáték* a tekintben is egyedülálló az irodalomtörténetben, hogy költői eszközökkel mutatja be a késő-középkor tudás-anyagát. Ezen egyedülálló művészi-tudományos szintézist Claudia Di Fonzo nagy fokú hatékonysággal mutatja be elemzésében,⁵⁰ melyben feltárja, milyen kapcsolódási pontok vannak a *Commedia*-ban – Dante politikai teológiájának függvényében – a jogelmélet, az eszkatológia, a hermeneutika és a költészet közt. Di Fonzo könyve – bizonyára nem véletlenül – *hét* fejezetből áll, melyeknek már a címei is világosan mutatják a szerző által bejárni akart hermeneutikai itineráriumokat. E tematikus blokkok meglehetősen nehéz fajsúlyúak (pl.: *Kozmológiai és jogi rend: rendezett tükröződés; “Igaz[ságosság] van kettő s nem hajt senki rájuk” [Pokol VI 73]; természetes igazságosság és jogi igazságosság; etc.*), melyek komplex reflexiókban bontakoznak ki. Dante művében a jogelmélet és az irodalom egymáshoz kapcsolódása vizsgálatának szükségességéről Di Fonzo így ír a bevezető fejezetben (*Egy dantei palimpszeszt*): “miféle viszony van az irodalom és a jog közt Dante idejében és közvetlenül őt követően? A középkori glossza-írók, akárcsak a büntetőjogászok [penalisti] nyíltan folyamodnak irodalmi szövegekhez olyan jogi esetekben, melyek megítélésében hiányzik a vonatkoztatási *auctoritas*. Az irodalom autoritatív/tekintély-értékű forrásává válhat a jognak, és a jog olykor irodalmi formában jelenik meg. A középkori jogász [giurista] olvas egy autoritatív irodalmi szöveget, pl. Dante *Convivio*-ját, és egy jogi kommentár autoritatív alapjaként használja azt: adott esetben tehát Dante válik azon tekintéllyé/autoritássá, melyen a jog és annak értelmezése alapszik”.⁵¹

Di Fonzo ennél radikálisabban is fogalmaz, amikor többek közt azt állítja, hogy “az irodalom és a jog közti viszony kibogozhatatlan, és Dante, Cino da Pistoia és Bartolo da Sassoferrato kapcsán *paradigmatikus*: az irodalom tekintély-értékű a jog szempontjából, a jog irodalommmá válik, a költészet kommentátorai és művelői gyakran jogászok”; és azon túl, hogy a “közjog” [“diritto comune”] egy európai kulturális egységesítő tényező volt,⁵² leszögezhető, hogy “a *Színjáték* volt a

50 Di Fonzo, *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica [Dante életműve jog, teológia és antik exegézis metszéspontjában]*, Napoli: EdiSES, 2012.

51 *i.m.*, p.7.

52 vö. *i.m.*, p.8., kiemelés tőlem, N.J.

legnagyobb jogi fikció az irodalomtörténetben, t.i. az e «világon kívül» lezajlott nagy per felvonásairól van benne szó [...], a Dante tudása révén megtapasztalt világ és történelem vonatkozásában, az Ítéző-bíró Isten előtt, lévén Krisztus és Mária védőügyvédek [e kontextusban]”.⁵³

A jogelméleti reflexió a már említett második fejezetben (*Kozmológiai és jogi rend...*) többek közt az alábbiak szerint kerül kifejtésre. “Az ember [...] önmagában megkettőzi a kozmológiai és a politikai-jogi rendet, mivel Krisztus meggyógyította az ember természetét és lehetővé tette számára ezen út bejárását. Marco Lombardo énekében [*Purgatórium XVI*] az [ember itntellektusában] imprimált természeti rend és a társadalmi életet irányító jogi rend közti kapcsolat teljesen világos, és a racionális lélek azon útjára vonatkozik, mely az emberben *angyali* és amiben megvan *az igazság és az erény iránti szeretet* [vö. *Vendégség* (ford. Szabó M.), III/III, in *DÖM*, p.226]”.⁵⁴ A szuverén és alattvalói kapcsolatára vonatkozó (Tamás *De regimine principum*-a, valamint a *Convivio* és a *Monarchia* egyes téziseire alapozódó) elmékedések az alábbi ideiglenes konklúzióba torkollnak: “a császárnak [...] az ember azon műveletek alapján alávetettje, melyeket az a törvény szabályoz, amelyet maga a császár bocsát ki, mutat és parancsol meg, és amelynek minden ember alárendelt, beleértve a császárt, mint az emberek közti kiválóságot”.⁵⁵

Di Fonzo munkájának egészét áthatja a szemlélet, melynek megfelelően a történelem folyamán voltak és vannak “orotodox” (konzervatív) és “avantgárd” (újító) Dante-interpretációk.⁵⁶ Di Fonzo szerint főleg ez utóbbi megközelítések voltak képesek kimutatni, hogy Dante végeredményben “összegyűjti és egymással összhangba hozza az őt megelőző európai jogi, politikai és teológiai viták fő témáit, és [ezek alapján] egy sajátos szintézist javasol”.⁵⁷

A *Római Birodalom legitímációja Danténál* című fejezetben Di Fonzo egyebek mellett azt emeli ki, hogy Alighieri számára “a római jog az intellektus megvalósulása/aktuációja [attuazione dell’intelletto] élményének a kisugárzása, mely az emberi történelem egy adott pillanatában, a megtestülés mozzanatában valósult meg”.⁵⁸ Mindebből az következik, hogy “a Birodalom nem más, mint a maximális szintű racionalitás megvalósulása”, vagyis a Birodalom teszi lehetővé “az ember potenciális képességeinek kiteljesedését”.⁵⁹ Ezzel összefüggésben a Birodalom, valamint a Krisztus által megvalósított helyreállítás közti összefüggés leírása (a *Monarchia* II/XI-ben) kulcsfontosságú:

53 *i.m.*, p.11. Mindez kiegészítendő azzal, hogy Dante-szerző az össze *Színjátékb*eli személyről (akivel Dante-szereplő találkozik ill. akire Dante-narrátor utal) Ítéző-bíróként/Istenként ítélkezik.

54 Di Fonzo, *i.m.*, p.20, kiemelés tőlem, N.J.

55 *i.m.*, p.26.

56 vö. *i.m.*, p.30.

57 *i.m.*, p.31.

58 *i.m.*, p.45.

59 *i.m.*, p.47.

“a tény, hogy Krisztus megszüntette a bűnt, teológiai szempontból alapvető [...], mivel *egy* ember sem tudott volna helyre állítani ilyen nagyságrendű sérelmet, csakis Isten [...], aki minden más emberrel egyenlő emberré vált – eltekintve a bűntől [mivel Krisztusnak nem volt bűne] –, ily módon helyreállítva a teremtett és a teremtő közti viszonyt”.⁶⁰

Ahogy már volt erre utalás, a *Nikomakhoszi Etika* (ill. annak tamási kommentárja) Dante egyik kiváltképpen forrása. Ennek kapcsán Di Fonzo (az említett “*Igaz van kettő s nem hajt senki rájuk*”... című fejezetben), utalva *Pokol* VI 73-ra, azt emeli ki, hogy – minden valószínűség szerint – a *Nikomakhoszi Etika* egy adott helye kell legyen a “kétféle igazságosság”, tehát (mint említve volt) a természetes és a jogi igazságosság megkülönböztetésének hipotextusa, t.i. Dantét megelőzően (és Alighieri forrásaként) Tamás az *Etika* V. könyvéhez írt kommentárjában vizsgálta e témát.⁶¹ Mint írja Di Fonzo, Tamás e kommentárban “azt hangsúlyozza, hogy az igazságosság mennyire nem-tipikus erény, mivel nem létezik az *abszolút igazságos*, hanem kizárólag egy másik egyén jogainak függvényében lehet beszélni igazságosságról, s így tehát az igazságosság semmiképp sem középút egy túlzás és egy hiány közt. Politikai szinten a jogi vagy pozitív igazságosság [érvényesülése] a kormányzóktól [azok döntéseitől] függ, így tehát ez [egy kontextuális-]történeti [jelenség], míg a természeti [természetjogi értelemben vett] igazságosság mindenki számára egyenlő”.⁶² Di Fonzo szerint Pier delle Vigne tragédiája (*Pokol* XIII 55-108) egy adott személy életében tetten érhető azon feloldhatatlan ellentétben áll, mely a szóban forgó kétféle igazságosság közt áll fenn,⁶³ és Dante – e megközelítésben – az “anti-Pier delle Vigne”.⁶⁴

Az *Ékes szó és a nemes hölgy: egy cicerói egybekelés* című, elsősorban nyelvfilozófiai relevanciájú fejezetben Di Fonzo többek közt az alábbiakat hangsúlyozza: “a népnyelv [volgare] választásában van Dante politikafilozófiájának lényege, aki [...] politikai traktátusában [tehát a *Monarchia*-ban, mely – a *De vulgari eloquentia*-val analóg módon – latinul íródott] azt akarta világosan megmutatni, hogy a Római Birodalom *de iure* legitímációja és a római nép elsődlegességének legitímációja miképp érvényesül egymással párhuzamosan. A népben

60 *i.m.*, pp.50-51, kiemelés tőlem, N.J. A Di Fonzo által itt megjelölt *Monarchia*-szöveghelyen – egyfajta szillogisztikus magyarázat keretei közt – többek közt az alábbi olvasható. Ha “Krisztus nem vetette volna alá magát illetékes bírónak, ítélete nem lett volna büntetés, illetékes bíró pedig csak az lehetett, aki az egész emberi nem felett joghatósággal rendelkezett, minthogy Krisztus testében [...] az egész emberi nem büntettetett [és megváltatott]. És Tiberius császár, akinek Pilatus helytartója volt, nem rendelkezhetett volna joghatósággal az egész emberi nem felett, ha a Római Birodalom nem jog szerinti lett volna. [...] Szűnjenek meg tehát gyalázni a Római Birodalmat azok, akik magukat az Egyház fiainak hazudják, hiszen láthatják, hogy az Egyház völegénye, Krisztus, a tevékenysége mindkét végpontján elfogadta azt”. *Az egyveduralom*, a magyar kiadásban II/XII, in *DÖM*, p.448.

61 vö. Di Fonzo, *i.m.*, pp.56-57.

62 *i.m.*, p.67. E problémakör összetettségének bemutatásaképp Di Fonzo az itt tárgyalt distinkció további alapforrásaira, Sevillai Izidor *Etymologiae*-jének vonatkozó téziseire is kitér, és további interpretációkra is utal; vö. *i.m.*, p.68.

63 vö. *i.m.*, p.70.

64 *i.m.*, p.73

azonosítható azon *societas*, melyben a nép által elismert fejedelem a római állampolgárok érdekeit érvényesíti és szuverenitását a törvénynek való alárendelésben juttatja kifejezésre [...], megvalósítva így a közjót. Olyan fejedelemről van tehát ez esetben szó, aki megszabadulva a *cupiditas*-tól [*kapzsiságtól*] nem pusztán *executor iustitiae*, hanem beszél népe nyelvét, és ezáltal helyreállítja a bűn hazugsága által áthatott politikai kommunikációt”.⁶⁵ További, a politikai hatalom és a nyelv közti összefüggésre vonatkozó reflexiók zárásaképp a szerző az alábbi következtetést vonja le: “a népnyelv és a latin közt a *filozófus* Dante választ [a *volgare* javára]. Az itáliai nyelvváltozatokra vonatkozó és a népnyelv *illusztris* regisztere melletti döntést megalapozó elméletet” a *volgare illustre* költői (az egyenes jellem kifejezése szempontjából) adekvátsága tételezésével “a *nyelvész* Dante fogalmazta meg”.⁶⁶

Zárásképp leszögezhető, hogy Dante Alighieri, a “költők legmagasabbja”, a kortárs jogelméletek főbb tételeinek költői megjelenítésével és elemző szintézisével egyaránt a jogfilozófia egy kiemelkedő szerzőjeként is számon tartandó. - - -

65 *i.m.*, p.76.

66 *i.m.*, p.83. Dante nyelvfilozófiája részletes elemzés tárgya Kelemen János *A filozófus Dante* című könyvének második fejezetében (Budapest: Atlantisz, 2002, pp.97-157; ld. Nagy József erről írt recenzióját: *János Kelemen, A filozófus Dante...*, in *Alpha Omega*, 1/2004, pp.135-138, továbbá on-line: http://academia.edu/2419556/J._Kelemen_II_Dante_filosofo). A nyelv és hatalom közti kapcsolatra vonatkozó dantei elméletet Kelemen az alábbi cikkében vizsgálja részletesen: *Hatalom és nyelv Dante nyelvfilozófiájában*, in *Világosság*, 2004/1, pp.3-9: <http://epa.oszk.hu/01200/01273/00009/pdf/20040510102845.pdf>.