

All that bear a dagger broad sword or lance,  
An axe or an hatchet or any weapon else  
Shall be doomed to the death if he have it not smithed  
Into sickle or scythe · into plow-share or coulter.

## 6. Felhasznált irodalom

- Brigit van den Hoven: *Work in ancient and medieval thought*, Amsterdam, 1996.
- Bronisław Geremek: *Poverty, a history*, Oxford, 1997.
- Chris Given-Wilson: *The problem of labour in the context of english government, c. 1350-1450*, In: *The problem of labour in fourteenth-century England*, York, 2000.
- Christopher Dyer: *Work ethics in the fourteenth century*, In: *The problem of labour in fourteenth-century England*, York, 2000.
- David Aers: *Vox Populi and the literature of 1381*, In: *Cambridge history of medieval english literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- E. V. Walter: *Pauperism and illth: An archaeology of social policy* In: *Sociological analysis*, Vol. 34, No. 4 (Winter, 1973), pp. 239-254, Oxford University Press.
- Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilvánulásai, Budapest, 1991. 303.
- Johan Huizinga: *A középkor alkonya*, Budapest, 1982.
- John Fleming: *The friars and medieval English literature* In: *The Cambridge history of medieval English literature*, Cambridge, 1999.
- Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Dunaújváros, 1995.
- Michel Mollat: *The poor in the middle ages*, Yale University, 1986.
- Wendy Scase: *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989.
- William Langland: *Piers the Ploughman*, translated into modern English with an introduction by Jonathan Goodridge, Penguin Books, 1987.
- William Langland: *The Book concerning Piers the Plowman*, tr. Donald and Rachel Attwater, ed. Rachel Attwater, Everyman, 1957.

VÁRKONYI BORBÁLA

## „Ubi amor, nihil deest.”

Színről színre látás  
és szerelem összefüggése  
az *Isteni színjáték*  
utolsó énekében

In the course of my essay I am trying to give a possible interpretation of the last chapter of the Divine Comedy. My intention is to reflect upon Dante's vision of the Holy Trinity, and to consider this experience from the perspective of love. I am seeking the very essence of it between Beatrice and Dante, because she is the one, who leads Dante from Purgatory until Paradise. With/through her love, Dante is becoming aware of the eternal love, which shines from God. Therefore I am giving a short overview of the different notions of love, examining *eros* and *agape* in correspondence with the relationship of the two lovers. Finally I declare that the earthly love (*eros*) must be transformed into *agape* (the love for/of God), and so must happen with *agape* as well, because these two categories of love are in a marital relationship. Hence, in the vision of God Dante experiences the fullness of love, the unity of *eros* and *agape*.

### 1. Bevezetés

„Az emberélet útjának felén / egy nagy sötétlő erdőbe jutottam, / mivel az igaz utat nem lelém.”<sup>1</sup> – kezdi a *Színjátékot* Dante az eltévedés tapasztalatának e megrendítően egyszerű soraival. Az 1300-as év Húsvétján kezdetét vevő út, amelyről az *Isteni színjátékban* Dante beszél, a Pokolba való alászáll-

<sup>1</sup> Dante Alighieri: *Isteni színjáték*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, 1962. 551. Pokol, 1, 1–3. (Ford. Babits Mihály).

láson át a Purgatórium hegyén keresztül a Paradicsom Istentelátásáig ível. Ez az út, amely során a költő egyes szám első személyben elbeszélte alakja bejárja a teljes szellemvilágot, tapasztalatot szerezve az Istentől való elfordulás fájdalomáról, a Purgatórium tisztító gyónásáról és a Paradicsom mindent átjáró szeretetéről, végső értelmében egy lelki utazás leírása, amely átalakítja, átformálja az utazó személy, jelen esetben Dante belső világát. Felmerülhet annak a lehetősége, hogy nem csupán költői képzelettel állunk szemben, hanem egy valóságos tapasztalat költői nyelven való megfogalmazásával is. Ezért az *Isteni színjáték* legelső mondata magában hordozhatja azt az Istentől elfordult lelki állapotot, amelyet a költő Dante egészen személyesen élt (élhetett) át.

Miként ragadható meg a sötét erdő képe tehát, amellet, hogy (amiként az a Pokol énekeiben keresztül világosabbá válik számunkra) egy, az Isten fényétől eltakart, homályba boruló, reménytelen helyzetet idéz szemeink elé? Miben áll ennek a sérült, a „valaminek a hiányában szenvedő” létnek a lényege? Mit jelent nem lelni az igaz utat?

A bűnöktől örökre szenvedő lelkek látványa már a Pokol Harmadik énekében megérinti a költőt, amint átlépte annak kapuját: „Itt sóhajok, sirás és csikorogva / száz jaj hangzott a csillagtalán éjen, / hogy könnyem rögtön eleredt csorogva”<sup>2</sup> Az emberi lét olyan kifordulását tapasztalja meg Dante Vergiliust követve a továbbiakban, amelyet jól példáznak a Tizennegyedik ének sorai is, amelyek a káromlás bűnében szenvedő lelkek túlvilági állapotát festik meg. Ők azok, akik Dis városában, a VII. pokolbeli kör 3. gyűrűjében szenvednek az Isten ellen elkövetett erőszak következményeként: „Mezítlen árnyát sok boldogtalannak / nyájankint láttam könnyben elmerülve / s láttam, többféle törvény alatt vannak. / Hanyatt hevert egyrészüket elterülve / a földön, másik guggolva kuporgott, / másik örökké bolygott kényszerülve. (...) És e homokra lassan egyre cseppen / tüzes lángokból hízott pelyhű zápor (...)” A káromlókra hulló tüzeső a paradicsomi kegyelmek árjának és az isteni fény mindent betöltő ragyogásának

<sup>2</sup> *Isteni színjáték* i. m. Pokol, 3, 22–23.

ellentéte, amely szintén záporként hull az üdvözültekre. „Az égi Jóság (...) önmagában égve / szórja az örök szépségek sugarát. / Ami közvetlen hull belőle, vége / nincs annak és örökre változatlan. (...) Legkedvesebb, mert leghűbb lenyomása; / mivel a mindent besugárzó szent fény / legelőbb abban, ami képe-mása. / Mindezekkel az emberi teremtmény / nemes lehet; de ha csak egy hiányzik, / bűnökbe hull, nemességét elejtven. / Csak a bűn az, mitől rabságba vásik, / s Fő Jó hasonlóságát levette, / mert fénye reá kevésbé sugárzik.”<sup>3</sup> Így a Pokol legmélyének sötétségében a legsúlyosabb vétek rabságában sínylődnek az árulók, nyaktól lefelé a Kocitusz tavába fagyva.

Az élet teljes megtagadásával, az ember Isten képmására való teremtettségének eltorzulásával néz tehát szembe Dante a Pokol bugyrait járva. Az ember által elkövetett földi bűnök különbözőképpen sebzik meg az Isten-képmásiaságot, amely elferdült alakjában a túlvilágon mutatkozik meg. Az emberben teremtett volta révén meglévő Isten-kép olyan kapcsolatot jelent az egy igaz Lényeggel, amely annak a vágynak lehet táplálója, amely az embert élete végéig a boldogság felé hajtja. Bonaventura *Soliloquium*ában pontosan a bűn által eltorzult, deformálódott emberi lélek állapotáról ír, amely így az Isten képmását eltakarta önmagában. „Istenem és Atyám! Te szívembe vésted szeretetre méltó arcodat, én pedig az ördög utálatos képmását borítottam reá.”<sup>4</sup> A bűn így pont azt az eredendő „szeretetre való hangoltságot”<sup>5</sup> fedi el, amely a lelket az isteni szeretetre tüzesíti.

Dante a korábban írt (1305–1308) *Vendégség* című munkájában, amely verseihez fűzött filozófiai kommentárokat tartalmaz, ezt írja: „Minden dologban megvan az a természet által beléje oltott vágy, hogy visszatérjen alapokához. Mivel pedig Isten ősoka a mi lelkünknek és létesítője a hozzá hasonlóknak (ahogyan az írás mondja: »Teremtsünk embert képünkre és hasonlóságunkra«), a lélek a legnagyobb mér-

<sup>3</sup> Paradicsom, 7, 64–66. 73–81. (a továbbiakban Par.)

<sup>4</sup> Bonaventura: *Beszélgetek a lelkemmel (Soliloquium De Quator Mentalibus Exercitiis)*, In. Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Bp. 1991. I, 3, 21.

<sup>5</sup> Uo. 165. o. (I./ 4. §. 43.)

tékben kíván visszatérni hozzá. És mint a vándor, aki ismeretlen úton halad, s minden távolból látott házat vendégfogadónak néz, s miután nem bizonyul annak, reményét a következőbe veti (...), így lelkünk is, mihelyst rálép az élet új, azelőtt soha meg nem járt útjára, a legfőbb jó célpontjára irányozza tekintetét.<sup>6</sup> Ha valami oknál fogva azonban ez az emberbe helyezett vágy kialszik, vagy eredeti célját elveszti,<sup>7</sup> akkor beszélhetünk arról a sötét erdőben való eltévelyedésről, amely Dante elindulásának helye a Pokol, és egyben a Paradicsom felé is. Az *Isteni színjáték* útja tehát a föld középpontjáig vezet, ám a mélységbe való eljutás egyben a fölemelkedés lehetőségét is megnyitja, azaz: a kétféle irány, alászállás és fölemelkedés egymásba kapcsolódik. Dante a föld közepe felé indul el, de a legmélyebb pontra érkezve útja a Purgatórium hegyére visz, majd onnan emelkedik a csillagokhoz.

A már említett *Vendégség* lapjain Dante a következő megfogalmazását adja a szerelemnek: „a léleknek szerelme tárgyával való lelki egyesülése”.<sup>8</sup> A léleknek ez a mozgató rugója az, amely mint természetes vágy az Istenhez való visszatérésre törekszik. Az *Isteni színjáték* elején is kifejeződik ez a legfőbb Jó utáni vágy,<sup>9</sup> amelyet áthat Dante ifjúkori szerelme, Beatrice iránt érzett heves vágyakozása.<sup>10</sup> Ő az, aki a Paradicsomból alászállva kéri Vergiliust, hogy vezesse el Dan-

<sup>6</sup> Dante Alighieri: *Vendégség*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, 1962. 297. (IV. 12.)

<sup>7</sup> Hans Urs von Balthasar az „eltorzult szeretetnek” a helyes szeretet átfogó normáihoz való igazításáról beszél. L. Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség félfénylése. Teológiai esztétika* II/2., Sík Sándor Kiadó, Bp. 2005, 425.

<sup>8</sup> *Vendégség* i. m. 223. o. (III. 2.)

<sup>9</sup> „Költő, kérlek könyörögve / azon Istenre, kit te nem ismertél, / hogy ne jussak ennyi kínra se többre, / hogy ahova ígérted, elvezetnél, / hogy lássam a szent Péter kapuját (...)” (Pokol, 1. 130–134.)

<sup>10</sup> *Az új élet* elején olvashatjuk Dante első találkozását Beatricével: „Kilenced ízben tért vissza már születésem óta forgásában a világosság ege majdnem ugyanarra a pontra, midőn először jelent meg szemem előtt lelkemnek dicsőséges hölgye, kit (...) Beatricének hívtak. (...) Abban a pillanatban, hitemre mondom, az élet szelleme, mely a szív legtítkosabb kamarájában lakik, olyan hatalmas reszketésbe kezdett, hogy rettentő ereje elsugárzott a legparányibb ütőérbe is (...)” *Az új élet*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, 1962. 9. II.

tét a Purgatóriumig.<sup>11</sup> A tisztulás hegyének lépcsőfokait megmászva és a hét főbűnt letörölve homlokáról, a földi Paradicsomban teljesülhet be Dante korábbi vágya, hogy láthassa Beatricét.<sup>12</sup> Itt ismeri föl a szívét fiatalkorában megsebző szerelmet újra, amelyet *Az új élet* lapjain tár az olvasó elé. Így a dantei mű kettős indíttatású: az 1290-ben meghalt Beatrice iránt táplált szerelem beteljesülésének vágya az, amely egyfelől indulásra készíti a költőt annak belátásával, hogy létért az igaz útról; másfelől pedig ennek a szerelemnek a nyomában haladva és segítségével ébred Dante az embert mozgató legmélyebb vágy tudatára, amely egyedül Istenre irányul. Így a Beatrice irányában érzett szerelem tovább mutat Isten felé, és megnyitja Dante számára az utat lelkének középpontjáig, amely a Paradicsom utolsó, Harmincharmadik énekében tárul fel előtte. Az igaz út meglelése azt jelenti tehát, hogy Dante képessé válik a Pokol kínjainak szemlélése által, megértve a bűn lényegét, tekintetét újra Isten felé fordítani. A Purgatórium során szeme egyre jobban képes befogadni a felülről rá sugárzó Nap fényét, amely aztán a Paradicsomban teljesen áthatja őt, kezdetben még Beatrice tekintetén keresztül. A szeretett nő pillantása lesz az, amely vonzza őt az égi körökbe: „Úgy vont az örök-ősi szomszussággal / az istenforma ország, édenébe, / mint egy pillantás száll egeken által. / Beatrice fölnezett: én szemébe. / S hamarabb, mint a nyíl az új fokára / fekszik és surran tova már a légbe: / fönn voltam, ahol szemem új csodára / kellett csavarni (...)”<sup>13</sup> S később ilyen szavakkal fejezi ki a költő a Beatrice szemébe való bepillantást, amely lényének teljességét átjárja: „Annyit tudok csak effelől beszélni, / hogy őt szemlélve nem volt semmi vágyam (...) / mert az örök Gyönyör, mely igazában / csak órá hullt, tükrözve szent szemében / megfürdetett visszavert sugarában.”<sup>14</sup> Ezek a sorok az Isten szeretetének való egyre teljesebb odaadottságról tanúskodnak, amelynek végpontja az Istenlátás, amelyről jelen dolgozat kíván beszélni. Ez, ép-

<sup>11</sup> L. *Isteni színjáték* i. m. Pokol, 2. 58–74. (a továbbiakban Pok.)

<sup>12</sup> L. Ua. Purgatórium, 30. 31–48. (a továbbiakban Purg.)

<sup>13</sup> Par, 2. 19–26.

<sup>14</sup> Par, 18. 13–18.

pen úgy, mint a sötét erdő, tekinthető egy valóságosan megélt lelki élménynek is, amelyet Dante emlékezetéből hív elő, hogy költészetté formálja azt.<sup>15</sup>

## 2.

Elérkezve a Paradicsom utolsó egébe, az Empireumba, Dantét már nem kíséri Beatrice. Szíve hölgye, aki lényén keresztül vonzotta a költőt mind feljebb jutni az égi körökön, a Paradicsom Harmincegyedik énekében elfoglalja helyét a menyeyei rózsában, ahol a szentek és Szűz Mária foglalnak helyet. Dante kísérését ezután Szent Bernát veszi át, akinek a Szűz Anyához intézett imádságával kezdődik az utolsó ének, amelyben Mária kezébe ajánlja Dantét: „Ím ez, ki – bárha gyarló, gyenge lénye – / a mindenségnek mélyétől idáig / látta a szelleméltet, s szemefénye / most még magasabb, új látványra vágyik, / kér új erőért, fölhatolni, téged / kegyelemből az utolsó csodáig.”<sup>16</sup> Talán nem véletlen az, hogy az Istenlátást megelőzően, nem Beatrice foháskodik Dantéért. Érdekes fordulat ez az egész mű szempontjából, amelyet, mint már azt a Bevezetésben is jeleztem, áthat a Beatrice utáni vágy, aki még a Poklokat is megjárja, hogy megmentse Dantét. Hozzá intézi a költő a következő szavakat, miután elfoglalta helyét az égi rendben, közvetlenül Szent Bernát és Éva mellett: „Óh, Hölgy, ki tetted, hogy reménynek éghet / lángja szivemben, s elviseltem értem, / hogy nyomát a Pokolban hagyja lépted, / minden dologhoz, amit végigéltem, / kegyelmet és erőt nekem te ontál (...) Te szolgaságból szabadságba vontál (...)”<sup>17</sup> Beatrice jelenléte tehát végigkíséri Dantét útján, de csak addig a pontig áll mellette, amíg az az isteni rendbe illeszkedik. Szent Bernát imája után Dante leírja végső látomását, de ahhoz, hogy elérkezhessünk idáig, meg kell vizsgálnunk azt a vágyat, amely Dante lelkében hevül Beatricéért, és amely elkíséri őt az Istenlátás teljességéig, és végső soron annak lehetőségességét teremti meg a költő számára.

<sup>15</sup> Vö.: Pok, 2. 4–9.

<sup>16</sup> Par, 33. 21–27.

<sup>17</sup> Par, 31. 79–85.

## 2.1. Erósz és Agapé

Hogy jobban érthetővé váljon számunkra az *Isteni színjáték*on végig húzódó belső „feszültség” Beatrice szeretése és az Istenszeretet között, amely a színről színre látásban teljeseedik ki, annak a két fogalomnak az elemzésébe kell röviden bepillantnunk, amely a szeretet két különböző aspektusát nevezi meg. Milyen kapcsolatban áll egymással a görög erósz és agapé fogalma? Hogyan vonatkozik a szeretet e kétféle meghatározása Beatrice és Dante kapcsolatára, és kettejük viszonya milyen relációban áll Istennel?

Josef Pieper *A szeretet* című munkáját azzal kezdi, hogy elkülöníti egymástól a szeretet különböző megnevezési formáit, kezdve a latin nyelvben előforduló változatokkal. Ezek közé sorolhatók a testvér, barát, felebarát iránt érzett szeretetnek különböző megnevezései,<sup>18</sup> és a szeretet tág körébe illik, mint annak talán legmélyebb értelmét megcsillantva a férfi és nő közötti szeretet, szerelem fogalma is. Az erósz (latinul amor) azt a testi szépség által felkeltett vonzalmat takarja, amely mint isten küldötte téboly jelenik meg a platóni dialógusokban. Mint ilyen, „az isteni szépség látványához való fölemelkedés ereje”<sup>19</sup> – ahogy azt maga Pieper megfogalmazza. A Phaidrosszal való beszélgetés során Szókratész ekképpen határozza meg a szerelmes állapotot: „Mikor az emberi meglátja az itteni szépséget, visszaemlékezik az igazi szépre, szárnyai nőnek, és tollait felborzolva vágyik felrepülni (...). Aki ebben a szent örületben részes, mint a szépség szeretője, a szerelmes nevet kapja.”<sup>20</sup> A *lakomában* pedig Szókratész Diotima, egy mantineai asszony szájába adja az Erószról szóló beszédet, amely során az asszony elmondja, hogy Erósz közvetítő daimón az emberi és isteni világ között. „Erósz annak a vágya, hogy a jót örökre magunkévá tegyük.”<sup>21</sup> A jóra irányuló vágy mellett Erósz a halhatatlanság felé is fordul, ezért elmondható, hogy az erószban az embernek a természettől belé-

<sup>18</sup> L. Josef Pieper: *A szeretet*, In. *A szeretetről*, Vigília, Bp. 1987. 80–82. o.

<sup>19</sup> *A szeretet* i. m. 81. o.

<sup>20</sup> Platón: *Phaidrosz* 249 d–e, In. *Platón összes művei II.*, Európa, Bp. 1984.

<sup>21</sup> Platón: *A lakoma* i. m. 206a.

ültetett boldogság utáni vágya fogalmazódik meg. Ez a vágy azonban, amennyiben közvetítőként jelenik meg Platón dialógusában isteni és emberi világ között, úgy egyben az isteni szeretetet is jelenti.

Az erőszak ilyen jellegű értelme, bár az Újszövetség nem használja ezt a szót, a keresztény gondolkodástól sem idegen. Az isteni szeretet elragadtatottságát megtapasztaló ember gyakran használta az amor (erősz) kifejezést, amelyet a misztikus irodalom jól példáz. Az ószövetségi Énekek éneke is egyértelműen Istennek a lélekkel kötött nászáról beszél, a földi szerelem nyelvén.<sup>22</sup> Az *Isteni színjáték*ban megjelenő Szent Bernát pedig, aki az utolsó énekig, egészen az Istenlátásig kíséri Dantét, az Isten szeretetéről (*De diligendo Deo*)<sup>23</sup> írt művet, és fennmaradt himnusza is az isteni szeretet (amor) dicsőítése. (*Sancti Bernardi De Amore Divino Rhythmus – Szent Bernát ritmusa az Isteni szeretetről*).<sup>24</sup>

Az erősz, vagy amor ilyen testet is átható fellángolásával ellentétben, amely így valamennyi dimenzióját magában foglalja a szeretetnek, Pieper rámutat arra, hogy az Isten iránti szeretet a karitás fogalmában összpontosul, amely elsősorban nem érzelmességet jelent. A karitás szó szerinti jelentéséből kifolyólag azt jelöli, ami számunkra drága (carus), amiért készek vagyunk áldozatot hozni, jelen esetben az Istennel való kapcsolatért.<sup>25</sup> A karitást, vagyis agapét szokták, mint az eredendően keresztényi szeretetet megnevezni, amely mentes az önzéstől, nem birtokolni kíván, hanem egyedül a másokra tekint. Az erősz fogalma azonban elsődlegesen a szerelmi vágytól hajtott önös szeretetre enged asszociálni. Az ilyen értelemben vett erőszak a keresztény szeretettől való elkülönítése jelentkezik Anders Nygren *Erősz és Agapé*<sup>26</sup>

<sup>22</sup> „Csókoljon engem szája csókjával! Hisz szerelmed bornál édesebb!” L. Énekek éneke, 1,2.

<sup>23</sup> Magyarul lásd: Szent Bernát: *Isten szeretetéről szóló könyv*, Korda, Bp. 1938. (ford. Dombi Márk).

<sup>24</sup> Himnuszában a szerelem részegítő erejéről is ír: „amor semper ebrius” – a szerelem mindig részeg/mámoros. Lásd Babits Mihály (ford.): *Amor Sanctus*, Helikon, Békéscsaba, 1988.

<sup>25</sup> Vö. *A szeretet* i. m. 81. o.

<sup>26</sup> Hivatkozza Pieper, uo. 129. o. Magyar fordítása nincs.

című munkájában is. Szerinte az agapé képviseli a kereszténység eredeti alapkonceptióját, amely vágy és sóvárgás nélküli, másokért önzetlenül tenni akaró szeretet.<sup>27</sup> A Nygren-féle elgondolás problematikusságára hívja fel a figyelmet Pieper, hiszen az evangélikus teológus szerint az agapé indíték nélküli, nem törekszik a boldogság elérésére, ellentétben az erősszal. Ez a felfogás azonban elidegeníti az ember teremtésbeli állapotát az agapétól, és olyan szeretetet vár el az embertől, amely természete szerint nem lehet sajátja. Jelenits István is kitér ennek az éles szembeállításnak az elemzésére, amely szerint „Az erősz a szeretett lény értékessége motiválja és minősíti: annál értékesebb, minél kiválóbb a tárgy. Az agapé nem a másik értékére figyel, hanem épp az értéktelenhez hajol le.”<sup>28</sup> Jelenits rámutat arra, hogy a nygreni koncepció, amely a természetes és természetfölötti szeretetet elkülöníti egymástól, nem evangéliumi gyökerű: Jézus hozzánk lehajló szeretetében megjelenik az erősz, amennyiben földi alakot öltött, ezáltal fejezve ki az Isten ember iránti szeretetét. Az evangéliumokban Jézus önmagáról, mint vőlegényről beszél, aki szerelmes szeretettel közelít az emberhez.<sup>29</sup> Így tehát helytállóan bizonyul Jelenits megállapítása, mely szerint „Jézus nemcsak a törvényről, hanem az erőszról, a szeretet emberi formáiról is elmondhatta volna: nem azért jött, hogy eltörölje és valami mással, jobbal helyettesítse őket, hanem a beteljesítésükre vállalkozott.”<sup>30</sup>

Ezért tehát Pieper erősz és agapé szembenállását szeretné feloldani azzal, hogy rámutat az erőszra, mint a minden emberben lévő, beteljesedésre irányuló, vágyakozó szeretetre. (Ennek a vágyakozásnak egy másik árnyalatára mutat rá az affectio fogalma, amelyen a szeretetnek azt a jellegét értjük, hogy valami történik az emberrel.<sup>31</sup> E belülről megragadó érzéssel szemben kiszolgáltatottak vagyunk, tehát elsősor-

<sup>27</sup> Uo. 129. o.

<sup>28</sup> Jelenits István: *Jegyzetek a szeretetről*, In. Uő. Küldetésben, Új ember, 2000. 245. o.

<sup>29</sup> Vö.: Mk, 2, 19. és Jn. 3, 28–30.

<sup>30</sup> *Jegyzetek a szeretetről* i. m. 249. o.

<sup>31</sup> *A szeretet* i. m. 79. o.

ban nem, mint cselekvő alanyok veszünk részt az ilyen értelemben vett szeretésben.) A vágyakozó szeretet így „egyszerűen lényünk elemi dinamizmusa, amely a teremtés aktusában működésbe lép. Mindenestül meghaladja lehetőségeinket, hogy korlátozzuk vagy kiiktassuk.”<sup>32</sup> Aquinói Szent Tamással együtt Pieper határozottan állítja, hogy „A szellemi lény természetétől fogva kívánja, hogy boldog legyen, tehát nem tudja azt akarni, hogy boldogtalan legyen.”<sup>33</sup> E mondatban a szerző az ember teremtményi voltára (*conditio humana*) kíván reflektálni, hiszen az erőszban az ember legmélyebb szomjúsága fejeződik ki, amely a szeretetben való kiteljesedés első lépcsőfoka. Amint Platónnál is láttuk, a szerelem (erősz) a földi szépség látványából bontakozik ki, de nem marad meg nála, hanem valami többre irányítja az ember figyelmét. Benne válik érthetővé az ember számára, hogy ami a szerelemben történik, az lényegét tekintve egy, az „itt és most”-ban megnyilvánuló ígéret annak végtelen csillapítására. Pieper ezt nagyon szépen fejezi ki akkor, amikor úgy fogalmaz: „a lét tere megnyílik”.<sup>34</sup> Így tehát az erősz, bármennyire is szorosan kapcsolódik a testi valósághoz, a férfi és nő között megélt szerelem mindig tovább mutat a bennünk lévő szükségleten, amely arra indít, hogy lényünket egészen odaadjuk a másoknak. Ez a gesztus pedig már a karitás (agapé) fogalmához lendít tovább bennünket.

A karitásban megnyilvánuló, másokért tenni akaró, cselekvő szeretet nem eredhet másból, mint Isten teremtő szándékából, amellyel igent mondott az emberre. Így az ember a másikkal való odafordulásában hordozza ezt az isteni gesztust.<sup>35</sup> Mindazonáltal a karitást nem lehet leválasztani az erőszról. „... amíg az erősz uralkodik, ő valósítja meg a legtisztábban a szeretet lényegét. Soha máskor nem mondja ki és nem éli át az ember annyira szíve mélyéből, olyan boldogan, boldogítóan és szabadon azt, hogy» milyen csodálatos, hogy vagy.«”<sup>36</sup> Így tehát a szeretet igenlő gesztusa az „ero-

<sup>32</sup> Uo. 137. o.

<sup>33</sup> Uo. 138. o.

<sup>34</sup> Uo. 163. o.

<sup>35</sup> Vö.: Uo. 182–183. o.

<sup>36</sup> A szeretet i. m. 165. o.

tikus”, azaz az erősz áthatotta szerelemben képes igazán megmutatkozni, amely nem jelenti azt, hogy megmarad saját magának a kiteljesítésében. Azáltal, hogy az erősz felismeri a másik ember létezésének szépségét, megnyílik egy teljesen új dimenzió felé. Ez egyszerre jelenti az önmagából való kilépést és ugyanakkor az önmagával való azonosság átélését is. Így tehát erősz és agapé a legteljesebben összetartoznak, bár ezt az összetartozást nehéz fogalmak által meghatározni.

Pieper az erősz átalakulásáról beszél esszéjének végén. Ez az átalakulás az erősznak az örökkévalóságba való beoltódását jelenti, amely csakis a halál folyamatán való áthaladáson keresztül valósulhat meg. „A caritas azáltal, hogy megújít és megfiatalít bennünket, mondja például Agoston, bizonyos értelemben a halált is elhozza nekünk (...). Éppen ez az értelme annak a mindenki által ismert képnek is, amely a caritas-t tűznek nevezi, minthogy mindent felemészt és átalakít magában.”<sup>37</sup> Az erősznak tehát tűzben megpróbált szeretetnek kell lennie, ahogy Dante is áthalad a Purgatórium tisztító tűzén, hogy elnyerje örökkévalóságát; meg kell hálnia önmaga számára, hogy képessé váljon újjászületni, befogadva a másik által hordozott szeretetet. Ez végeredményben a szeretett személy feltétel nélküli elfogadását jelenti, a lényére való kizárólagos irányultságot. A legtökéletesebben fejezi ki ezt János apostol evangéliumában: „Bizony, bizony mondom nektek: ha a földbe hullott gabonaszem meg nem hal, egymaga marad, de ha meghal, sok termést hoz. Aki szereti életét, elveszíti azt, és aki gyűlöli életét ezen a világon, megőrzi azt az örök életre.”<sup>38</sup>

## 2.2. Beatrice és Dante

Az előző rész elején felmerült probléma, amely Beatrice és Dante kapcsolatára kérdezett rá az erősz és agapé fogalmainak tükrében, valójában abból a már említett feszültségből származik, amely a férfi és nő közötti szerelem Istenben való

<sup>37</sup> Uo. 186. o.s

<sup>38</sup> Jn. 12, 24–25.

beteljesülésének lehetőségében rejlik. Ez a probléma tükrözi az erős agapévá való átalakulását, a földi szerelemnek egy „égi” perspektíva előtti megnyílását, mintegy beoltódását a mindent átható Isteni szeretetbe, amely azonban nem mehet végbe az isteni szeretet erősszá való átalakulása nélkül.

Dante megtisztulás utáni vágya összeforr Beatrice látásának vágyával. Ehhez azonban nem elég a Pokol bugyraiban lévő kárhozottak népét látnia, amely az egyetlen út a megtisztulás hegyére, a földi Paradicsomba, hanem a Purgatóriumban Danténak fizikailag is át kell élnie a tisztulást. Ez egyet jelent a szeretet helyes irányának megtalálásával, az embert mozgató ösztönök közötti különbségtétellel, amely során lehetővé válik annak a vágnak a követése, amely a legfőbb Jó irányába vezet.<sup>39</sup>

A Huszonhetedik énekben, miután találkoztak a bujaság lángjában szenvedőkkel, Dantét és Vergiliust az Úr angyala szólítja fel arra, hogy lépjenek a lángok közé, amely az utolsó próbatétel a földi Paradicsomba való belépés előtt. „Tovább anélkül, hogy a tűz ne marja, / senki se megy itt; lépjétek a lángba, / de ne süketen a tulnani dalra!”<sup>40</sup> Dantét halálfelelem keríti hatalmába, „teste dermedésbe szédül” a lángok láttán. Vergilius azonban bátorítja: „Lásd, fiacskám, / ez a fal választ el Beatricétül!”<sup>41</sup> S később is, a tűz lángjaiban szenvedő költőt vezetője Beatrice szemeinek felidézésével próbálja kitartásra bírni. Úgy tűnik tehát, hogy Dante egyetlen célja a Beatricével való találkozás. Talán a Purgatórium köreit járó költő maga sem sejti, szeme még vak annak belátására, hogy voltaképpen útja Beatricén keresztül az „örök szerelem” felé vezet. De meg lehet-e ezt élni egy nővel? A kérdés megválaszolása ezen a ponton még túl korai lenne.

Átérve a lángokon, Dante a földi Paradicsomba érkezik, ahol először Matildával találkozik. Ő az, aki a Paradicsom rejtekébe bevezeti Dantét, aki megvilágítja a fák koronáját mozgató szél értelmét és megmutatja neki a Léthe és Eunoé patakokat, amelyek közül „az egyik a bűn emlékét törli, má-

<sup>39</sup> Ezzel kapcsolatban lásd: Purg, 18. 19–33. 58–63.

<sup>40</sup> Purg, 27. 10–12.

<sup>41</sup> Purg, 27. 35–36.

sik / ráemlékeztet a feledt erényre.”<sup>42</sup> A Harmincadik énekben pedig megtörténik az, amire Dante a *Színjáték* kezdete óta vágyott: megláthatja Beatricét. Ez a találkozás felidézi benne *Az új élet* kezdetén leírt élményt,<sup>43</sup> mintha annak újraírása történe meg e sorokban: „fehér fátyol fölött, olajfűzéből / font dísszel egy hölgy tűnt föl, zöld köpenyben, / ruhája volt piros szövet tűzéből. / És szellemem, mely hosszú türelemben / szerelmének oly rég nem érzé karmát, / s oly rég nem látta őt remegve szemben, / sejtven már titkos ereje sugalmát, / előbb mint megismerte volna szemmel, / a régi vágnak érzé nagy hatalmát.”<sup>44</sup> Hans Urs von Balthasar értelmezése szerint, „Az egész Isteni színjáték egyértelműen Danténak és Beatricének a Purgatorióban elbeszélte találkozására kore szerveződik.”<sup>45</sup> Balthasar szerint a Paradicsom ennek a találkozásnak a belső dimenzióit rajzolja meg, amelynek lényegi eleme Dante gyónása. „Rossz utakra csaltak / a jelenvalók, csalfa kéjeikkel, / mióta tőlem arcod eltakartad.”<sup>46</sup> – vallja meg a szerelmes férfi kedvesének. A Beatrice halála utáni botlásokra, földi bűnökre, azokra a szerelmi kalandokra, amelyek eltérítették őt az igaz útról, az égi hölgy a szeretet szigorával szembesíti a költőt. A mulandó dolgokra való figyelés helyett Beatrice az, aki felemeli Dante tekintetét, akin keresztül megcsillanhat az örökkévalóság ígérete.

Ennél a pontnál meg kell említeni Denis de Rougemont írását,<sup>47</sup> aki az erősszal kapcsolatos szenvedélyről beszél. A „meglátni és megszeretni”-féle viharos szenvedély szerinte pusztán ábrándképet lát a másokban, amely elidegeníti a valóságtól. Bár nem tagadja az erőszban lévő vágy „fontosságát”, mégsem ebben véli fölfedezni a szerelem (szeretet) igazi arcát. Nála az agapé a szeretet azon formája, amely a hűség alapja lehet. A vágy istenítésével ellentétben, amely kényekedve szerint sodorja az embert, a hűség tapasztalatában „az

<sup>42</sup> Purg, 28. 128–129.

<sup>43</sup> Lásd a szöveg 7. jegyzetét a 2. oldalon

<sup>44</sup> Purg, 30. 31–39.

<sup>45</sup> *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, i. m. II/2. 417.

<sup>46</sup> Purg, 31. 34–36.

<sup>47</sup> Denis de Rougemont: *A szerelem és a nyugati világ*, Helikon Kiadó, Bp. 1998.

agapé diadalmaskodik az erősz felett”.<sup>48</sup> „... a valóban kölcsönös szerelem megköveteli és megteremti azoknak az egyenlőségét, akik szeretik egymást. (...) A férfi azzal mutatja ki szerelmét a nő iránt, hogy teljes emberi személynek tekinti – nem legendabeli tündérnek, félig istennőnek stb.”<sup>49</sup> – mint írja. Így tehát Dante purgatóriumi gyónása a Rougemont által leírtak tükrében annak a szenvedélynek a megvallása, amely lelkében uralkodott, és amely meggátolta őt az igaz szeretetben. A Beatricével való új találkozásban Dante saját hűtlenségével szembesül: „De amikor második korszakomba / elértem én és életet cseréltem: / elvált és tőlem máshoz tért naponta.”<sup>50</sup> A „máshoz térés” végeredményben nem csak Beatrice „szem elől tévesztését” jelenti, hanem egyúttal Dante önmagához vezető útjának elhomályosulását is. Ebben az értelmében a dolgozat elején szereplő „sötét erdő” annak megtapasztalását is magában rejti, hogy a földi szépség csábításában elmerülő utazó költő eltakarja azokkal annak szépségét, Aki beragyogja a világmindenséget. A hűtlenség egy olyan nem-jelenlétet fejez ki, amely a „van”-t képtelen befogadni, és ezáltal vagy a múlt, vagy a jövő képzelgéseinek erejében botladozik. Dante legmélyebb vágya tör felszínre akkor, amikor „szívének olvadt titka”<sup>51</sup> megered szeméből: a tiszta szerelem megtapasztalása, amely megújítja benne az elveszítettnek hitt képmást, letörli róla a bűn által ráhordott szennyet.

Így miután Matilda alámeríti Dantét a Léthe vizében az 51. bűnbánó zsoltár sorainak felhangzása közben („Asperges me” – „Hints meg engem izsóppal és megtisztulok, moss meg engem és a hónál fehérebb leszek!”<sup>52</sup>), Beatrice eddig elrejtett arcát felfedi Dante előtt. Bűnei már nem akadályozzák kedvését, hogy szemébe nézzen, amelyből olyan fény árad, hogy Dante csaknem megvakul.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Ua. 211. o.

<sup>49</sup> Ua. 211–212. o.

<sup>50</sup> Purg. 30, 124–126.

<sup>51</sup> Vö.: Purg. 30, 98–99.

<sup>52</sup> Zsolt. 51, 9.

<sup>53</sup> Vö.: Purg. 32. 10–12.

Beatrice purgatóriumi újrálátása, amely aztán a Paradicsomban teljesedik ki, feléleszti Dantében ifjúkorának tiszta érzéseit. A Léthe vizében való alámerülés, amely a bűnöknek való meghalás képét rejti magában, majd az Eunoéból való ivás által képes lesz visszaemlékezni korábbi vágyára, arra az erőszra, amely legelőször Beatricéhez vonzotta. Most, az ismételt találkozás boldogságában Dante lehetőséget kap arra, hogy Beatricére tekintve, szemlélje szeretett hölgyének szépségét, amelyen át ragyog az isteni valóság. Beatrice szerelme által közvetítője annak a szeretetnek, amelyre az ember kezdettől fogva meghívást kapott. Mivel lényét áthatja az Isten fénye, azt teljesen tisztán tudja árasztani Dantére, akinek lelke minden sötétsége egyre inkább és folyamatosan szertefoszlik. Mivel Dante szívének hölgye egészen Istennél van, már részesült az isteni valóság teljességében, az Isten ember iránti mérhetetlen szeretetében. Ezért mondhatja Balthasar Beatrice személyével kapcsolatban, hogy „... megtisztító és megváltó ereje teljességgel egyedülálló; csak ő vezet el az erősztól az agapéhoz; vagy más szóval: csak ő az az erősz, aki saját magát agapévá ragyogtatja át.”<sup>54</sup> Ez egyben azt is jelenti, hogy Beatrice tökéletesen tükrözi vissza az isteni szeretetet; önmagában egészen tisztán hordozza az Isten-képmásiságot, amely által lényé abban a valóságban mutatkozik meg, amelynek Isten elképzelte őt. Ehhez a valósághoz Danténak fel kell emelkednie; a lelkében lévő erősznak „megtisztítva, megalázva” kell egyre magasabbra vezetnie őt, ahhoz a lényhez, akit a legjobban szeret, aki Istennél van, és akit Isten is végérvényesen szeret és elfogad.<sup>55</sup>

Az erősz megtisztulásának az eddigiekhez képest egy új értelmét is fölfedezhetjük ezekben a sorokban: amennyiben az erősz sóvárgás valami többre, az embert a végső boldogság felé mozgó/mozdító erő, úgy a végső cél nem lehet önmaga kiteljesítése. Az erősz akkor éri a teljességet, ha meghal erősznak lenni, és az addigi állandó, belső törekvés eléri nyugvópontját. E nyugvópont pedig egyedül az isteni karitásban válhat valóra. Szent Ágoston fogalmazza meg szépen ezt az

<sup>54</sup> *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika.* i. m. II/2. i. m. 398.

<sup>55</sup> Ua. 408.



állandó emberi készletést a boldogság elérésére: „Nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik benned.”<sup>56</sup> Maga Balthasar is önellentmondásnak tekinti a megnyugvás nélküli örök törekvést;<sup>57</sup> amennyiben ugyanis Beatrice megpillantása Isten szemléléséhez vezet el,<sup>58</sup> aki maga a szeretet,<sup>59</sup> úgy nála nem lehet nagyobbra, többre, tökéletesebbre vágyakozni. Az ember lelkét mindenestől átjáró szomj végső soron egyedül Istenben lelhet csillapításra. „Amint a szarvas kívánczik a forrás vizéhez, úgy kívánczik lelkem tehozzád, Istenem! Szomjazza lelkem az élő Istent: mikor jutok oda, hogy Isten színe előtt megjelenjek?”<sup>60</sup> – olvassuk a zoltárossal.

Az *Isteni színjáték*ban pedig Dante így fordul hölgyéhez: „Óh, ős Szerető szeretettje, égi / hölgy” – szóltam én – „beszéded úgy eláraszt, / s hevít, hogy édes élet benne égni. / Hogy adjak arra, megköszönve, választ? / ehhez szerelmem minden mélye semmi! / de Aki lát és tud, megadja már azt. / Látom, hogy elménk sohse tud pihenni, / ha az Igazság nem világosítja (...).”<sup>61</sup> E sorokban világosan kifejeződik az a nyugtalanság, amelyet kezdetben Beatrice, az Istentől szeretett („ős Szerető szeretettje”) tud csak enyhíteni kedvesében. Elhagyva a Földet, Dante Beatricével a Paradicsomba emelkedik, ahol Beatrice lesz Dante beavatója az égi titkokba. Ő mutatja meg neki az Istentől áthatott világot, amelyet a költő csak fokról fokra képes szemeivel megragadni. Látása lelki tisztulásával összhangban ismeri meg a Paradicsomot és fogadja be az egyre növekvő fényt. Szép jelenete ennek, amikor Dante kérdőn, mit sem értve fordul Beatricéhez, aki mosolyogva ad választ a férfi kételyére: „Azt hiszed, a földön vagy mostan is még: / pedig gyorsabban röppentél az Égbe, / mint égi villám helyiből lecsusznék.”<sup>62</sup> A továbbiakban

<sup>56</sup> Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Bp. 1982. 23. o. I, 1, 1.

<sup>57</sup> *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika.* i. m. II/2. 408.

<sup>58</sup> Ua. 411.

<sup>59</sup> Vö.: „az Isten szeretet” – 1Jn. 4, 8.

<sup>60</sup> Zsolt. 42, 2–3.

<sup>61</sup> Par. 4. 118–125. Lásd még: Par. 2. 42–45: „Ott látható lesz, amit hinni kell, nem / bizonyítani, mert bizonyíthatatlan, / csak megnyugszunk benne, mint ősi elvben.”

<sup>62</sup> Par. 1, 91–93.

pedig Beatrice anyai szeretettel veszi körül Dantét és tanítja őt megérteni az isteni világot: „Szoros rend van és bölcs művészet / a dolgok viszonyában: s ez a Forma / teszi Isten képévé az Egészet. / A felsőbb lények itt lelnek a nyomra, / nyomára amaz örökös Erőnek, / amely a jelzett Rendnek célja s orma (...).”<sup>63</sup>

Beatrice, mint azt már említettem, az isteni fényt tükrözi viszsza. Dante azonban kezdetben még „tükör által homályosan” sem képes befogadni a mennyei ragyogást, oly gyenge: „Beatricébe olvadt szomju lelkem; / hanem az Ó arcából oly tűz áradt, hogy szememmel azt el nem viseltem (...).”<sup>64</sup> Szemeit kénytelen eltakarni, félre fordítani; a szerelem olyan tisztaságát látja tündökölni Beatrice szemeiben, amely láttán „minden kérdés elakad nyelvén”, „pillantása földre szédül”, „szomjúsága némulásba némul”. A szerelem e tapasztalatának költői megfogalmazása arra mutat rá, hogy az erőszban valamilyen belső tisztulás megy végbe, katarszisz, amely az ember lelkét fogékonnyá teszi az életébe éppen betörő, belépő másik iránt. S ha ez a másik az isteni világot is közel hozza, úgy valójában az Istennel való egyesülésről beszélhetünk. Dante a szerelem által való elragadtottság élményéről *Az új élet* lapjain emlékezik meg, a következőképpen: „Ettől fogya számíthatom {mármint Beatrice első megpillantásától}, hogy Amor elúrhodott lelkemen, mely tüstént meghódolt neki (...).”<sup>65</sup> E mondat révén világossá válik számunkra, hogy a szerelem által, jelen esetben Beatrice és Dante szerelme által mindketten az isteni természetből részesednek. Erről ír Dante a *Vendégség* Harmadik értekezésében: „Mivel (...) Istenben a legtermészetesebb dolog az, hogy akarja létét (...) {és, mivel} az emberi lélek leghőbb óhajtása szintén a létezés; minthogy léte Istentől függ, s általa marad fenn, természetesen az Istennel kíván és törekszik egyesülni (...). Ezt az egyesülést nevezzük mi szerelemnek (...).”<sup>66</sup> Az isteni természetből való részesedés pedig egyet jelent Isten képmásának az emberben való kibontakoztatásával.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Par. 1, 103–108.

<sup>64</sup> Par. 3, 127–129.

<sup>65</sup> *Új élet* i. m. 9. o.

<sup>66</sup> *Vendégség* i. m. III. II. 223. o.

<sup>67</sup> Vö.: Ua. III. XIV. 255. o.

Dante azonban beérné Beatrice látványával; tekintete minduntalan visszatér hozzá, a benne való gyönyörködéshez: „Fordulj meg és légy figyelmeddel ébren! (...) Mert nemcsak az én szememben van Éden!”<sup>68</sup> – figyelmezteti Beatrice az ámuló szerelme. Ezáltal a nő megnyitja Dante lelkét az egész valóságra; „nem zárja lényé határai közé a költőt”,<sup>69</sup> hiszen szerelmének tisztaságát az adja, hogy örül létezésének, amelynek lényege Istenben van elrejtve. Beatrice megtanítja Dantét Krisztusra figyelni, és így túlnő saját szubjektív vágyain.<sup>70</sup> Dante rajta keresztül tanul meg Isten léptéke szerint szeretni (amelyre Rougemont is utal a hűség kapcsán), és felfedezni hölgyében az isteni teremtés csodáját – az ember Istennel való egyesülését. A végső állapot ezért erős és agapé „menyegzős viszonyában” ragadható meg.<sup>71</sup> Dante és Beatrice egymás iránti szerelmébe belép az Isten, aki egyedül képes kitágítani a horizontális kapcsolatot. Ahogy Ő vonzza Beatricét, vonzása által folyamatosan közel emeli magához Dantét is, így a szerelmesek az egymásnak való átadottságon keresztül az isteni valósággal is megajándékozzák kedvesüket.<sup>72</sup> Az együtt szeretésnek e momentumában Istennek az a gesztusa nyilvánul meg, amellyel már előre szerette az embert.<sup>73</sup> „Ezek után a szeretet (...) többé már nem csak egy »parancsolat«, hanem válasz a szeretetnek arra az ajándékára, amellyel Isten közeledik felénk.”<sup>74</sup>

### 3.

„Mivel a boldogság nem egyéb, mint a legfőbb jó élvezése, a legfőbb jó viszont fölöttünk van, éppen ezért csak az lehet boldog, aki önmaga fölé emelkedik, nem testileg, hanem szívében. Magunk fölé pedig csak úgy emelkedhetünk, ha fel-

<sup>68</sup> Par. 18, 19–21.

<sup>69</sup> *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika.* i. m. 428. o.

<sup>70</sup> Vö.: Ua. 424. o.

<sup>71</sup> Vö.: Ua. 446. o.

<sup>72</sup> Vö.: Cseke Ákos: *A szerelmes Dante*, In. *Vigília*, 2007/2. 131. o.

<sup>73</sup> Vö.: 1Jn. 4,10

<sup>74</sup> XVI. Benedek: *Deus Caritas est*, Szent István Társulat, Bp. 2007. 5. o.

sőbb erő emel fel minket.” – kezdi Bonaventura a lélek zárándokútjáról szóló művét.<sup>75</sup> Miután Dante kijárta a szeretet iskoláját, ráért az Istenben való szeretés lényegére, és rádöbbsent végső vágyának legmélyére, a Paradicsom utolsó énekében megláthatja az Istent.

Dante műve, ahogy Balthasar megállapítja, a két szerelmes Purgatóriumában elbeszélte találkozására épül, és ennek a találkozásnak a belső dimenzióit tárja fel. Ennek végső pontja az Istenbe való eljutás, a szeretet teljességének a megtapasztalása. Amennyiben úgy tekintünk az *Isteni színjátékra*, amely folyamatosan közelít ennek az Istenélménynek a leírásához, úgy láthatjuk, hogy a mű a nyelv határait feszegeti, keresve egy megrendítő belső tapasztalat elmondásának, művészetté formálásának lehetőségeit. Balthasar gondolatából kiindulva azt mondhatjuk, hogy az *Isteni színjáték* nem csak Beatrice és Dante találkozására épül, hanem magának az Istenlátásnak a tapasztalatát írja körbe. E két megállapítás azonban nem zárja ki egymást: a szerelmesek közti találkozásban jelen van az Isten, és ez a jelenlét magába öleli mindkettőjüket. Így közösen válnak szemlélőjévé az isteni szeretet titkának.<sup>76</sup> A két ember közötti találkozás belső terének és idejének kitágulásáról van tehát szó, amely azonban egyszerre jelenti az egy pontba, magába az Istenbe való beolvadás mozzanatát. Nem véletlenül írja tehát Szent Bonaventura, hogy a boldogsághoz nem testben, hanem szívünkben kell önmagunk fölé emelkednünk. Ezért a *Színjáték* utolsó énekében végérvényesen hangsúlyt kap a térnek és az időnek egy más dimenzióban való értelmezése és átélése. Ez pedig csak az Istenlátás perspektívájából válik érthetővé.

„S én, vágyam ős célját közelre sejtven, / illón, amint a szemem föltekintett, / égő kínját egyszerre elfelejtém. / Bernát mosolygott és kezével intett, / hogy nézzek fölfelé; de szomju lelkem / magától is már intése szerint tett. / Mert szememben mind tisztább fénytel telten / a magában-egy Igaz sugarába / mind jobban-jobban behatolni mertem.”<sup>77</sup> Dante vágyának ős

<sup>75</sup> Bonaventura: *A lélek zárándokútja Istenbe*, In. Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Bp. 1991. I. 1.

<sup>76</sup> Vö.: *A szerelmes Dante* i. m. 131. o.

<sup>77</sup> Par. 33, 46–54.

célja, végső beteljesedése annak eredetében rejlik. Erre hívja fel Dante figyelmét a Huszonkettedik énekben Szent Benedek, aki a következőket válaszolja a költőnek arra a kérésére, hogy láthatná-e az ő arcát (mármint Benedekét). „... a végső körben vágyad majd eléred, / hol az enyém, s a többi mind, betellnek. / Ott tökéletes, ott lesz teljes, érett / minden vágy; ott van mind-örökre minden / rész helyén, hova tette ős Ítélet, / mert nincsen térben, és pólusa nincsen (...).”<sup>78</sup> E végső vágy beteljesedésére tett ígéretben ott van az „emberiből való kinövés”<sup>79</sup> mozzanata, a fizikai értelemben vett „téren kívül kerülés”, amely azonban a szív belső útja is egyben. Ez az út a sötétségből a világosság felé tart, amely „szobáról szobára haladva”<sup>80</sup> ismeri meg Istent. Így az a Paradicsomkert, amelybe Dante belép, és amelyet tekintetével egyre teljesebben képes befogadni, saját lelkének közép-pontja, ahol rátalál az őt mindig is mozgató vágy forrására.

Az *Isteni színjáték* paradoxona, hogy ahogy egyre közele-  
dünk a végső látomáshoz, úgy válik egyre képtelenebbé a nyelv annak leírására. „... látomásomat hiába / vágyom leírni: gyenge lesz az ember / szava rá, és emlékezete kába.”<sup>81</sup> – írja Dante. Szavai csak sejtetni engedik a Szentháromság látását, valójában azonban ő maga is elhallgat a mű végén. Ezt az elhallgatást megelőzi a mindent betöltő fény leírásának tapasztalata: „És én emlékszem, amint egyre jobban / tekintetem a végtelen Erővel / összekapcsolni bírva bátorodtam. (...) S láttam mélyében három-egybe gyűlni, / szeretettel kapcsolva egy tömeggé (...).”<sup>82</sup> Dante lelke, itt már egészen megfelelkezve Beatricéről, elmerül az örök fény szemlélésében. Benne egészen megnyugszik a lélek. Itt már nem akar mást, csak azt, amit az Isten, ahogy arról a Harmadik ének-

<sup>78</sup> Par. 22, 62–67.

<sup>79</sup> Vö.: Par. 1, 71.

<sup>80</sup> „Képzeljük a dolgot úgy, mintha a mi lelkünk egy gyönyörű szép várkastély volna, egy darab gyémántból, vagy ragyogó kristályból faragva, benne pedig sok lakás, mint ahogy az égben is sok van. S valóban (...), mi egyéb az igaznak lelke, mint valami paradicsomkert, amelyben az Úr, (...) gyönyörűségét találja.” Jézusról nevezett Szent Terézia: *A belső várkastély*, (ford. Szeghy Ernő), Győri Kármelita Rendház, 1996. 14. o.

<sup>81</sup> Par. 33, 55–57.

<sup>82</sup> Par. 33, 79–81; 85–86.

ben tanítja Dantét Piccarda.<sup>83</sup> Az égi út során gyakorta átélt elvakulás-élmény<sup>84</sup> itt, az utolsó énekben hirtelen megváltozik: Dante „mind értebbre érő látása” képes lesz a fénysűrű mögé tekinteni; „... a tiszta mélybe / három kör áradt, / élesen kiválván (...). És egy a mást, mint szivárványt szivárvány, / tükrözte föl, s e kettő lehelése / a harmadik, belőlük egyre szállván.”<sup>85</sup> A Szentháromság belső életébe való betekintéssel, a Szentléleknek az Atya és a Fiú közötti szeretetáramlásába való bekapcsolódással Dante megérti, saját lelke miképpen lehet az Isten képmására teremtve.

Az Isten ismerete, a titkába való bepillantás így egyet jelent szeretetének megtapasztalásával. „Minél jobban ismerem Istent, annál jobban szeretem, és minél jobban szeretem, annál jobban ismerem.” – írja Szent Pál a Galata levélben.<sup>86</sup> János pedig így ír: „Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet.”<sup>87</sup> A Beatrice iránt érzett vágy ezért, amennyiben az *Isteni színjáték*on keresztül egyre tökéletesebbé válik, egyszerre hordozza magában az Isten-szeretet tökéletesedését is. Szent Ágoston írja, hogy „... amikor testvéreinket szeretetben szeretjük, valójában Istenben szeretjük. Ezért (...) a két szeretet nem lehet egymás nélkül. Mivel pedig az Isten szeretet, azért Istent szereti az, aki szereti a szeretetet.”<sup>88</sup> Ilyen értelemben tehát Dante, amikor eljut a színélátásig (bár Beatrice helyét felváltja Szent Bernát), az Istenben szeretés közösségét tapasztalja meg. Ebben a közös szeretésben pedig már nem csak Beatrice szerelme a végső cél,<sup>89</sup> hiszen az emberi szerelem, ha beolvad az isteni rend végső tökéletességébe, tisztán képes tükrözni a Szentháromság belső életét. Szent Ágoston szerint a szeretetben három dolog van,

<sup>83</sup> Vö.: Par. 3, 80–81.

<sup>84</sup> „Napfogyatkozást látni a hegyre / aki kiáll és ajzza szemeit: / annyira néz, hogy elvakul beléje: úgy érzém én is ott, hogy elvakít / a harmadik láng (...).” Par. 25, 118–122.

<sup>85</sup> Par. 33, 115–120.

<sup>86</sup> Gal. 4,9.

<sup>87</sup> 1Jn. 4, 7–8.

<sup>88</sup> Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról* (ford.: Gál Ferenc), Szent István Társulat, Bp. 1985. VIII./8.

<sup>89</sup> *A szerelmes Dante* i. m. 132. o.

amely a Háromság nyoma: „aki szeret, amit szeretünk, és maga a szeretet. A szeretet nem más, mint olyan élet, amely két embert összekapcsol, vagy össze akar kapcsolni, ti. azt aki szeret, és azt, akire a szeretet irányul.”<sup>90</sup>

Dante „töprengve vágyik tudni, hogyan egyesüle / kör a képpel, s hogy árad át egymáson.”<sup>91</sup> Vagyis az isteni és emberi természet egyesülésének titkát kutatja, amelyre azonban önjelöléséből nem képes „megoldást találni.” Arról a villámfényről, amely megnyitja szemét a látásra, és ennek a vágynak a végső beteljesüléséről ezért végső soron a *Színjáték* nem mond semmit. A költő és az utazó Dante szava is elakad; a mennyei utazás így a csönd átható tapasztalatához érkezik, mint amikor két szerelmes kutatja, fürkészi egymás tekintetét, közösen élve át az őket átölelő Isten jelenlétét.

Mégis, Danténak ez a felemelkedése a Paradicsom legmagasabb fokáig Beatrice megtalálásának öröme és elvesztésén érzett fájdalomán keresztül vezet, amint arra Cseke Ákos is felhívja figyelmünket. A korábbiakban feltett kérdés, hogy mennyiben lehetséges az örök szerelem megélése egy földi nő iránt érzett szerelemben, Cseke Ákos írásának is lényegi pontja. Nála azonban az *Isteni színjáték* abban a konfliktusban összegződik, amely Dante lelkében játszódik le, elvesztve kedvesét, akit a mindenségnél is jobban szeret. Égi és földi szerelem kerül ellentétbe itt, amely „harcban” az égi, Isten iránti szeretet elveszíti személyességét. A szerelmes Dante szerzője a földi szerelem végességének konklúziójához érkezik el: „az intimitás csodája az, aminek el kell illannia, hogy átadja helyét a magasabb istenségnek.”<sup>92</sup> A másiktól való elszakadás fájdalmát kétségtelenül meg kell tapasztalnia Danténak, amikor Beatricéje elfoglalja helyét az égi rendben. Annak megértése ez, hogy igazi otthonunk valójában az égben van, és talán ez azt is jelenti, hogy a teremtettségünkből fakadóan hordozott Isten-képmás fogadott fiúságunkra emlékeztet bennünket. Az is tény, hogy az erősz agapévé lényegülése kinkeserves folyamat, amint láttuk azt a Purgatórium

<sup>90</sup> A *Szentháromságról* i. m. VIII./10.1

<sup>91</sup> Par. 33, 137–138.

<sup>92</sup> A szerelmes Dante i. m. 132. o.

tárgyalásakor, valamint Danténak a Paradicsom égi köreiből való egyre feljebb jutásakor, hiszen szemének gyengesége csak fokozatosan erősödik meg az isteni fény befogadására. A leírtak alapján világossá válhat, hogy a földi erősz és a mennyei agapé egymást kizáró tényezők.

Miért véli ugyanakkor Balthasar, hogy e kettő menyegzői viszonyban áll egymással, „... a két fogalom” – amint írja – „Danténál valójában egyazon dolog kétféle megnevezése, amoré, amely Isten legpontosabb, tulajdonképpeni neve.”<sup>93</sup> Úgy tűnik, Balthasar szorosán összekapcsolja e kettőt, amint azt Pieper is tette, végső értelmét az Istenbe helyezve. Ő az, aki egységben tartja a világmindenséget, aki szoros rendet tart fenn: balthasari értelemben aki formát ad az erősznek, amely végeredményben saját maga.<sup>94</sup> Ha tehát Isten a szeretet, amelyről Ágoston írja, hogy három dolog van benne a Szentháromság mintájára, úgy az égi szeretet nem nélkülözheti a személyességet. Bár igaz az, hogy (Cseke Ákossal szólva) Dante „szomorú misztikus”, mégis, a végső kérdés az, hogy lehet-e nem szeretni Istent, még akkor is, ha vágyunk egy másik emberre irányulni? Nem szeretjük-e Őt már akkor, amikor „az Istenben szeretést tanuljuk”?<sup>95</sup> S ha el is szakít bennünket Isten szeretete a teremtményektől, önmagára irányítva tekintetünket, a fájdalom nem időleges-e, amit elviselni kényserülünk?

Dante műve nem áll meg Beatrice elvesztésénél. A „minden mást felejtő” szemlélődés boldogsága zárja a *Színjátékot*, és az sem kizárt, hogy ebben a szemlélődésben, amely alapvetően a szeretetben levés tapasztalata, jelen van Beatrice is. Ebben a jelenlétben pedig Dante egy addig elképzelni sem tudott valóságot ízlel meg, amely minden földi nő szerelménél édesebb.

A *Színjáték* utolsó sorai („... folyton-gyors kerékként forgatott / vágyat és célt bennem a Szeretet, mely / mozgat napot és minden csillagot.”<sup>96</sup>), a szeretet<sup>97</sup> örök dinamizmusát tárják

<sup>93</sup> A dicsőség felfénylése. *Teológiai esztétika*. II/2. i. m. 446. o.

<sup>94</sup> Uo. 439. o.

<sup>95</sup> Vö.: A szerelmes Dante i. m. 133. o.

<sup>96</sup> Par. 33, 143–145.

<sup>97</sup> Az olasz az amor kifejezést használja.

az olvasó elé, amelyek mégis az Istenben való megnyugvás állapotát tükrözik. A vágy és a cél egyszerre mozog örök táncban egyesülve a lélekben, amely a szeretetben való öröm kifejeződése. Amennyiben tehát Dante a szeretet teljességét éli át a *Komédia* végén, úgy annak a Szent Terézi állapotnak az ugrásával szembesülünk, amelyet ő maga így fejez ki: „Isten egyedül elég.”

#### 4. Irodalom

- Dante Alighieri: *Az új élet*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, Budapest, 1962.
- Dante Alighieri: *Isteni színjáték*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, Budapest, 1962.
- Dante Alighieri: *Vendégség*, In. Dante összes művei, Magyar Helikon, Budapest, 1962.
- Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985.
- Aurelius Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1982.
- Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika. II/2. Teológiai stílusok. Laikusok*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2005.
- XVI. Benedek: *Deus Caritas Est*, Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- Szent Bonaventura: *A lélek zárándokútja Istenbe. (Itinerarium Mentis in Deum)* In. Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest, 1991.
- Szent Bonaventura: *Beszélgetek a lelkemmel. (Soliloquium De Quatuor Mentalibus Exercitiis)* In. Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest, 1991.
- Cseke Ákos: *A szerelmes Dante*, In. Vigília, 2007/2.
- Jelenits István: *Jegyzetek a szeretetről*, In. Uő. Küldetésben, Új ember, Budapest, 2000.
- Josef Pieper: *A szeretet*, In. A szeretetről, Vigília, Budapest, 1987.
- Platón: *A lakoma*, In. Platón összes művei I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Platón: *Phaidrosz*, In. Platón összes művei II. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Denis de Rougemont: *A szerelem és a nyugati világ*, Helikon, Budapest, 1988.
- Szentírás*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2008.

SUBA DOROTTYA

## Szekvenciák és továbbélésük a magyar népének- és népzenei hagyományban

Popular sequences in the medieval later were banned by the Tridentine Council, except to four (later five) one. Some of the banned sequences still were kept in folk church songs (in Hungarian language) and in the folk tradition. Thanks to the liturgical renewal movements of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, sequences now appear in Hungarian hymnals again. These are based on either folk tradition, previous Hungarian or German hymnals or the original Latin sequences themselves.

### 1. Bevezetés

A liturgikus énekek repertoárja a 8–9. századra megszilárdult; kialakult egy „gregorián törzsanyag”,<sup>1</sup> amely szinte a teljes egyházi év tételeit tartalmazta. A törzsanyag megszilárdulásával egy új, termékeny, műfajokban és tételekben gazdag alkotói periódus vette kezdetét. A régi műfajok új darabokkal gyarapodtak, és tere nyílt új műfajok születésének is. Az utóbbiak közül különösen népszerű volt a szekvencia.

A szekvencia szövegét tekintve szoros kapcsolatban áll a himnusszal és a tropussal. Míg a liturgia más tételei bibliai szövegűek, e műfajok szövegei költöttek, mintegy „törvényes” lehetőséget adva arra, hogy „az alkotókedv a liturgia keretében is megnyilatkozzék”.<sup>2</sup> A szekvencia művészi megformált-

<sup>1</sup> Dobszay 1997: 45.

<sup>2</sup> Dobszay–Takáts 2006: 7.