

Nagy: Milton és Dante a szabad akaratról – Milton and Dante on free will

<https://doi.org/10.59531/>

- 1 -

**MILTON ÉS DANTE A SZABAD AKARATRÓL,
UTALÁSOKKAL MAGYAR RECEPCIÓJUKRA*
[MILTON AND DANTE ON FREE WILL,
WITH REFERENCES TO THEIR HUNGARIAN RECEPTION]**

NAGY JÓZSEF

<https://orcid.org/0000-0001-9971-537X>newleviathan@gmail.com

Abstract. In the present paper the author intends to analyze the concept of free will in John Milton's thought, in particular in his *Paradise Lost*, and to compare it with Dante Alighieri's theory on free will, arguing also in favor of the thesis according to which *Paradise Lost* can be considered an early-modern version of Alighieri's *Divine Comedy*, taking in account also the fact that Milton was a Dante-scholar and his main work was deeply inspired by Dante's *Comedy*. In connection to Milton's work are analyzed – among other elements – his animist materialism, his special monism, his relation to Hobbes, and his antitrinitarianism, as foundations of his idea on free will. In connection to Dante's work the author tries to give an insight to his peculiar dualism, to his ideas on free will as expressed in the *Comedy* and in the *Monarchia*. Some aspects of the Hungarian reception of Milton and of Dante are also presented. In the elaboration of his own arguments the author uses the works of some highly ranked scholars.

Keywords: Alighieri, Hobbes, Divine Comedy, Monarchia, Paradise Lost, Leviathan, power of judgement, monism, dualism, animist materialism, antitrinitarianism, Neoplatonism, Satan, shadow-body, Briareus, Nimrod, poetry, theology, philosophy, toleration.

Bevezetés

Jelen tanulmányban a szabad akarat fogalmának John Milton-féle koncepcióját kísérem megvizsgálni az 1674-es *Elveszett Paradicsom* és más írásai alapján, összehasonlítva azt Dante Alighieri szabad akarat-elméletével. Ehhez kapcsolódóan körvonalazom Milton skolasztika-kritikáját és utóbbival összefüggésben antitrinitarizmusát. Amellett is érvelek, hogy az *Elveszett Paradicsom* bizonyos szempontból tekinthető Dante *Isteni Színjátéka* (*Komédiája*) korai-modern változatának, szem előtt tartva, hogy Milton számára Dante főműve alapvető forrás volt. Mindezen túlmenően elsősorban Milton és érintőlegesen Dante magyarországi recepciójának néhány mozzanatát is szemléltetni szeretném.

Milton teológiai koncepciója a szabad akaratról, az üdvözülésről és az elkárhozásról

Milton forrásairól és animista materializmusáról; ambivalens szembenállása Hobbes-szal

Opuscula Theologica et Scientifica 2025 3(2): p-p.

A Wesley János Lelkészképző Főiskola Tudományos Közleményei

[Scientific Journal of John Wesley Theological College]

<https://opuscula.wjlf.hu/> • ISSN 2939-8398 (Online)

Hobbes nominalizmusának hatása Milton munkásságára

John Milton (Dantéhoz hasonlóan) költő-filozófus, legismertebb műve, az *Elveszett Paradicsom* sok más téma mellett az ember szabad akarata gyakorlásának következményeit helyezi előtérbe. Mások mellett Stephen M. Fallon elemzi kimerítően Milton filozófiai forrásait (Descartes, Hobbes, valamint Ralph Cudworth és Henry More Cambridge-i platonisták írásait): műveikből merítve és a kortárs filozófiai-teológiai vitákra is reflektálva fogalmazta meg Milton saját filozófiai (ezen belül szabad akarat-) elméletét az *Elveszett Paradicsom* kidolgozásakor.

Fallon elemzésében fontos mozzanat Milton animista materializmusának hangsúlyozása, mely révén Milton politikaelméletében Hobbes-étől eltérő szabadság-fogalom kap helyet,¹ fenntartva, hogy bár találhatók bizonyos párhuzamok Milton elmélete és egyes patrisztikus szövegek közt, elsősorban a kortárs metafizikai viták jelentősek Milton materializmusa szempontjából.² Fallon rekonstrukciójában bemutatja, hogy az *Elveszett Paradicsom* milyen értelemben reagált a kortárs filozófiai vitákra: például nyilvánvaló, hogy Milton az ördögöket karteziánus és még inkább Hobbes-i antropológiai jegyekkel jeleníti meg, melyek révén ezen ördögök elkerülhetik mind Milton és Hobbes (utóbbi Miltonétól eltérő) sajátos monizmusát, mind Descartes radikális dualizmusát. Mindezzel együtt a miltoni ördögök alapvetően Hobbes materializmusával mutatnak hasonlóságot. A mennyekbeli háborút pedig olyan konfliktusként kell értelmezni, mely valójában Milton vitalista monizmusa és Hobbes mechanicista monizmusa közt zajlik: Milton épp epikus költeményében biztosíthatta saját monizmusa győzelmét, mivel másképp e koncepcióját nem tudta volna érvényre juttatni.³

A mortalizmus, mely Milton érett korszakában jellegzetes és elkerülhetetlen velejárója lett materializmusának, még nem volt jelen korai költészetében. A keresztény doktrínáról szóló latin prózai műve,⁴ valamint az *Elveszett Paradicsom* című főműve megírásának időszakában már elutasította a korai költészetére jellemző dualizmust, vagyis ekkor már szembefordult a neoplatonizmussal, mely domináns doktrína volt a Cambridge-i Christ's College-ban, ahol Milton felsőfokú tanulmányait abszolválta.⁵

Milton érett korszakában már bizonyosan nem osztotta a *Comus*-ban⁶ kifejtett platonista nézeteit, de fenntartotta intuitív elméletét a test spiritualizásáról, ill. a lélek materializálásáról, egyfajta nem-platonista és materialista metafizika körvonalazásával.⁷ Az *Areopagitica*-ban⁸ világosan látható, hogy Milton azon időszakban (a elme-test kapcsolattal összefüggésben) milyen irányban mozdult el: mint írja, a testben, amikor a vér friss, a szellemek tiszták és élénkek, és nem pusztán az életfunkciók, hanem a racionális gondolkodás szempontjából is.⁹ A galenoszi testi szellemekről van itt szó, melyek a vérben erősödnek/tisztulnak meg, és amelyek a kor felfogásában nem részesei az értelem és az

akarat műveleteinek.¹⁰ Minderről költői nyelven az alábbiakat olvashatjuk az *Elveszett Paradicsomban*:

O <i>Adam</i>, one Almighty is, from whom All things proceed, and up to him return, If not deprav'd from good, created all Such to perfection, one first matter all, Indu'd with various forms, various degrees Of substance, and in things that live, of life; But more refin'd, more spiritous, and pure, As neerer to him plac't or neerer tending Each in thir several active Sphears assignd, Till body up to spirit work, in bounds Proportiond to each kind. So from the root Springs lighter the green stalk, from thence the leaves More aerie, last the bright consummate floure Spirits odorous breathes: flours and thir fruit Mans nourishment, by gradual scale sublim'd To vital Spirits aspire, to animal, To intellectual, give both life and sense, Fanie and understanding, whence the Soule Reason receives, and reason is her being, Discursive, or Intuitive; discourse Is ofttest yours, the latter most is ours, Differing but in degree, of kind the same. (<i>Paradise Lost</i> [Milton 2007/1674], 5.469-5.490)	[Oh, Ádám] [e]gy a Mindenható, kiből kiáradt minden dolog, s kihez majd visszatér, ha el nem fajult. Egyetlen őanyagból mind ily tökéletesnek létesült más-más formát felöltve, létfokot, vagy élőknél az élet más fokát. Valami annál tisztább, szellemibb, minél közelebb Istenhez, vagy épp tör felé a rá kimért szerep szerint, míg szellem[m]é nem küzdi magát a test saját faja határain belül. Gyökérből így a könnyebb szár fakad, szárból a még légibb levél, utóbb a pompás, fénylő virág már illat-lelket lehell; virág s gyümölcse ím az ember étke – fokként vágyik finomulni életté: állattá, értelmi lényé, s származik élet, érzék, képzelet és értelem. Innen nyer ész a lélek, ész lesz a lényege: okosodás s lényegre-látás – ez a mi sajátunk, az tiétek; fokuk szerint elütnek, de lényegükben egyek. [...] (<i>Elveszett Paradicsom</i> [ford. Jánosy István]; Milton 1969/1674, 5.469-5.490 [5.481-5.503])¹¹
--	---

Az angol költő-filozófus elméletének megfelelően az anyag normális állapota az élet: „örömmel fosztja meg a lelket különleges státuszától – és [...] természetes halhatatlanságától

– a célból, hogy ünnepelje minden [lehetséges] anyag életerejét”,¹² és épp animista materializmusa az, mely lehetővé teszi számára az inkorporealizmus, ill. a mechanisztikus megközelítés kiküszöbölését, t.i. az ilyen megközelítés aláásná a szabad akaratról kialakított elméletét. Egyedi materializmusa fontos kontribúció a XVII. századi metafizikai vitákhoz. Fontos hangsúlyozni, hogy Milton és Hobbes – a politikai és etikai nézeteltéréseik ellenére – ugyanazon az oldalon álltak: osztották azon elméletet miszerint minden létező test (még ha a feltételezett testetlen test érzékelhetetlen is). Hobbes és Milton ugyanazon materialista projekt résztvevői, bár nem értenek egyet minden részletben.¹³ Ami a szabad akarat fogalmára vonatkozó következményeket illeti, Milton animista materializmusa tehát a szabadságnak épp azon aspektusait alapozza meg és teszi relevánssá, melyeket Hobbes tagad.¹⁴

A szabad akarat doktrínájának kiemelt jelentősége Milton filozófiájában.

Reflexiók Milton Skolasztika-kritikájáról, antitrinitarizmusáról és politikai hermeneutikájáról

Milton teológiai előfeltevéseit Willaim Myers elemezte talán a legrészletesebben. Értelmezésében Milton szabad akarat-filozófiájának központi kérdése az alábbiak szerint foglalható össze. Az *Isten mint Actus Purus* skolasztikus tézise elutasításával és antitrinitárius álláspontjával Milton azt hangsúlyozta, hogy a szabadság nem csak egyfajta következménye a keresztény hitnek, hanem annak lényege.¹⁵ Milton elmélete szerint a Fiú élet-áldozata egy az Atyának alárendelt személy működése: bár akaratlagos cselekvés, Milton szerint világos, hogy az áldozatot vállaló személynek fiúi és nem pusztán teremtményi kapcsolata van az Atyával.¹⁶ Milton antitrinitarizmusának megértéséhez kiindulópontként fontos figyelembe venni az 1665-ben – tehát az *Elveszett Paradicsommal* nagyjából egy időben – íródott (bár akkor még nem közölt, jelen írásban más összefüggésben említett) *De Doctrina Christiana* című értekezését. Az I. könyv V. fejezetében, melynek címe „De Filio Dei” („Isten Fiáról”), Milton világossá tette, hogy a Fiú nem egyenlő az Atyával, nem osztozik az Atya örökkévaló voltában és nem is egylényegű az Atyával.¹⁷ És ami Milton álláspontját illeti az antitrinitarianizmus tolerálásával kapcsolatban, ezen álláspont

„végeredményben azon az érven alapul, hogy egy protestáns részéről egy másik protestánst üldözni az önellentmondás egy formája, mivel ez[en üldözés] saját »fő alapelveik« tagadása. Valamelyest kevésbé előre látható módon [Milton] szembeállítja a nem-komformisták angliai üldözését az egyes katolikus országokban a protestáns kisebbségek irányában gyakorolt tolerancia kiterjesztésével: »mivel ha a francia és lengyel

protestánsok élvezik mind e szabadságot a pápisták körében [...], annál inkább egy protestáns elvárhatja ezt a protestások körében»,

bár – mint Dzelzainis jogosan mutat rá – az, amit Milton itt állít, „hamis. Milton 1673-ban tudta [...], hogy a lengyel antitrinitáriusokat igenis üldözték”.¹⁸ Milton bizonyosan tudatában volt e jezsuita-ihletésű intoleranciának Lengyelországban (ahogy annak is tudatában volt, hogy az antitrinitáriusok fenyegetve voltak a protestáns Angliában), mivel minderről olvashatunk az 1657-ben általa írt (részben az 1645 előtti időszak kontextusába helyezett) *Instructions for the Agent to Russia* című munkájában.¹⁹

Az 1657-es *The Humble Petition and Advice* (tehát Anglia második és időben utolsó kodifikált alkotmánya, az 1653-as *Instrument of Government*-et követően) sikert jelentett a vallási konzervatívoknak.

„Habár a 11. paragrafusban körvonalazott *Confession of Faith* »az emberek számára javasolt«, minsem kötelező lett volna, a lelkiismereti szabadságot megtagadta a »pápistáktól és a főpapoktól«, illetve azoktól, akik »hitüket nem annak [azon doktrínáknak] megfelelően gyakorolták, hogy az Isten az Atya, Jézus Krisztus az Ő örök Fia, az igaz Isten, és hogy a Szentlélek, Isten egyenrangú az Atyával és a Fiúval, és egy az örökké áldott Isten«. Azokat sem lehet támogatni [a lelkiismereti szabadság gyakorlásában], akik »szörnyű istenkáromlásokat [blasphemies] közölnek«. Amennyiben az antitrinitarizmus e tiltása sarkalta Milont, hogy – összegezve vonatkozó gondolatait – megírja a *De Doctrina Christiana*-t, e traktátust az alapvető igazságokkal szemben megfogalmazott ellen-állásfoglalásnak tekinthetjük, még ha nem is volt lehetőség ennek közlésére a Protektorátus alatt. Valóban, a 11. paragrafus valószínűleg hozzájárult ahhoz, hogy Milton kiábránduljon mind Cromwell rezsimjéből, mind annak egyre inkább monarchista irányultságából”.²⁰

Valójában Milton „[már] az 1640-es évek közepén ösztönzést érzett arra, hogy megkérdőjelezze a Szentháromságba vetett ortodox hitet”,²¹ amikor Johann Gerhard *Locorum Theologicorum*-ában olvasta a *Catechesis*-címszót.²²

Ami Milton politikai szempontból releváns reflexióit illeti, Myers a Milton által is újrafogalmazott tézis jelentőségét emeli ki, mely szerint Isten Izraelt választotta saját népének: ennek alapján is látható egyfajta politikai optimizmus Milton műveiben, mely szorosan kapcsolódik az emberiségre vonatkozó optimizmusához.

„[Milton] hangsúlyozza, hogy [...] a racionális önkormányzat szükséges, de nem elégséges oka [előfeltétele] a politikai szabadságnak, valamint hogy minden politikai viselkedést szükséges annak [a racionális önkormányzásnak] alávetni. Ő tehát költeményét a restarúciót pártoló hallgatóságának ajánlja fel, bízva abban, hogy köztük

olyan olvasókra is talál, akik olvasásukban megfelelően képesek az önkormányzásra (mivel az olvasás is döntés eredménye) a politikai remény fenntartása céljából”.²³

Mint Fabiny Tibor hangsúlyozza (az *Elveszett Paradicsomra* vonatkozólag, az ima egyes aspektusainak fenomenológiai vizsgálata folyamán), Milton felfogásában a *restauráció* [*restoration*] terminus, politikai relevanciáján túl, teológiai jelentést is hordoz.²⁴ Továbbá Milton számára a *részvétel* (teológiai-politikai és vallásos értelemben) a Mennysországhoz ill. a Paradicsomhoz kötődő kulcsfogalom volt, míg a Pokol az a kontextus, melyben akadályozva van a részvétel.

Mindezzel összefüggésben érdemes felidézni Karol Wojtyła (Szent II. János Pál Pápa) *Személy és tett* című művének egyes téziseit. Wojtyła – a társadalmi részvétel tagadásának vonatkozásában – az individualizmus két felfogását különbözteti meg. A radikális individualizmus „izolálja a személyt, akit csak egyénként fog fel, aki önmagára és a saját javára koncentrál”, míg a totalitarizmus (anti-individualizmus) koncepciója szerint, mivel

„az egyén csak a maga javát tartja szem előtt, nem képes arra, hogy kiteljesedjék a »másokkal együtt« cselekvésben és létezésben, nem képes a részvételre, ezért a közjó csak az egyén korlátozása útján juthat érvényre”.²⁵

Mindkét alapelv azonos előfeltevésre támaszkodik, mely szerint az egyénben csak az egyéni jóra való törekvés van meg. Épp ebben áll (a miltoni és ezzel valamelyest analóg módon a Miltont ihlető dantei) Sátán álláspontjának logikája, miután elutasítja a Mennysország társadalmában való részvételt a Fiú magasztalását követően. A részvételből való ilyesféle ön-kivonást Wojtyła nyomán *elkerülésnek* nevezhetjük.²⁶ Épp ezen elkerülés vezeti Sátánt az individualizmus, majd a totalitarizmus irányába:

„A Pokol totalitárius társadalom, mely a kölcsönös bizalmatlanság és a karrierizmus hamis individualizmusán alapul, melynek révén [e társadalom bármely tagja részéről] a másik ember annak terminusaiban van észlelve, hogy mit lehet kiváltani benne. [Mindez] [é]pp az ellentétes képe annak, ami a Mennysország autentikus, részvételen alapuló társadalma, amely tehát az autentikus személyi individuáción és önmegsemmisítésen [self-effacement (az ego meghaladásán)] alapul és azt erősíti meg, a felebarát-teremtmények és Isten transzcendens individuációját megelőzően”.²⁷

Sátánnak a miltoni kozmológiában betöltött szerepét²⁸ illetően mások mellett Ravasz László vizsgálódását is figyelembe vehetjük, melynek megfelelően Sátán

„tragikus hős, akinek akarása, értelme, fájdalma, indulatai és szenvedélyei beárnyékolják a mindenséget. A menny világosságában kozmikus árnyékként, a káosz és a pokol sötétségében kékes, rettentő fényképpen úszik az ő lénye, mint egy hősie és tragikus szív

reflektorából származó árnyék- és fénykéve, amely rémít, döbbsent, szánakozásra indít és felmagasztal”.²⁹

Milton politikai hermeneutikája alapján – mely első látásra Hobbes-iánus vonásokat mutat – Isten az *Elveszett Paradicsomban* radikális értelemben abszolút monarchaként fogható fel, specifikusan a tekintetben, hogy Őt semmilyen törvény nem köti. Milton művében a mód, ahogy Isten gyakorolja a hatalmat, megerősíti radikális abszolutizmusát, és „a fő ok, mely Sátánt arra készíti, hogy fellázadjon, az a Fiú Isten általi önkényes előléptetése”.³⁰ Továbbá

„az, ami meghatározza Istent Ádám viszonylatában, az a törvény. A teljes *Elveszett Paradicsom* középpontjában e törvény áll; a szabad akarat kérdése teljességében ettől függ. Isten nem hághatja át Ádámnál jobban saját elrendelését; különben az *Elveszett Paradicsom* mind politikai, mind pedig teológiai apparátusa összeomlana. [...] A törvények épp úgy szükségesek, mint a gonosz könyvek; előttünk vannak, hogy felkínálják nekünk az áthágás lehetőségét [...], és ily módon ezek paradox alapok, melyekre a tiszta értelmet akaratunk szabad gyakorlása révén építjük fel”.³¹

A fentiek mellett fontos megemlíteni, hogy Milton teológiai doktrínáinak és a szabad akaratról kifejtett nézeteinek kidolgozásakor valószínűsíthetően – több más forrás mellett, ideértve Dante munkásságát is – a kálvinista predestináció-tan szigorú értelmezése ellen fellépő arminianus/remonstráns teológia hatása alá került, kiemelten az *Elveszett Paradicsomban* és a *De Doctrina Christiana*-ban körvonalazódó koncepciót illetően.³² Ismert, hogy az 1618. XI. 13 és 1619. V. 9 közt Dortrecht-ben lezajlott protestáns zsinat *végzéseiben* az említett kálvinista tanokat erősítette meg, Jakob Arminius követőinek a kálvinista egyházból való kizárásával. Mint László Emőke rámutat,

„[a]z üdvözítés és kárhoztatás valamely [...] feltételhez kötése [...] fontos szempont a remonstránsok számára. Ez teremti meg a keretét Isten igazságos cselekvésének, s ezért nem lehet a kiválasztás feltétlen. Különösen érzékenyen viszonyultak az elvettetés kérdéséhez, mert ha Isten az embert abszolút módon, az előzőleg elkövetett bűn(eset) tekintetbe vétele nélkül választaná ki a kárhozatra, a legnagyobb igazságtalanságot követné el”.³³

Továbbá

„[a] remonstránsok számára a predestináció krisztológiai alapvetésű definíciójából logikusan következik Krisztus váltságának univerzális volta. Krisztus az eleve elrendelés fundamentuma: Őbenne, Őmiatta és Őáltala választ ki Isten az üdvösségre. [...] Krisztus nélkül nincs kiválasztás. [...] [A] remonstránsok számára magától értetődő, hogy a kiengesztelés teljes és általános. [...] Isten szeretete első renden a bűnös ember felé

irányul. Ez Arminiusnál még Isten saját igazsága volt, bár kétségtelenül [követőinél, tehát] a remonstránsoknál is Isten általános szeretete szorosan összekapcsolódik a megváltás elrendelésével. Isten második szeretete már konkrétan a hívők felé fordul”.³⁴

E ponton – az érzékeltetés végett – érdemes felidézni a doktríner (radikális) kálvinisták álláspontjának egy jellegzetes következtetését is (továbbá Lászó Emőke ehhez fűzött észrevételeit), mely következtetés Miltonra szintén ihletően hathatott.

„Arminius ellenfelei [...] nem látnak feszültséget Isten természetén belül. [Szerintük] [n]em Krisztus érdeme teszi lehetővé az üdvösséget, hanem Isten szuverén akarata. Ezért Isten kiválasztó szeretetének nem feltétele a kiengesztelés, sokkal inkább következménye. Ám a szuverenitásnak mint egyetlen oknak a hangsúlyozása azzal járhat, hogy a kiválasztás tana bizonyos szempontból eltávolodik az evangélium lényegétől, Istennek Krisztusban végzett munkájától, és önmagában is megálló [...] a-priori elvvé válik. Az ezzel kapcsolatos tanon belüli feszültség a dordrehti atyák teológiai vizsgálatában és a kánonok szövegében is érezhető”.³⁵

Bár a Dortrehti Zsinat a kálvinizmus dogmatikusan értelmezett doktrínáinak átmeneti győzelmével végződött az arminianizmussal szemben, az Arminius-i tanok elősorban John Wesley tevékenységének köszönhetően így is bizonyos fokig tért hódítottak a XVIII. századi Nagy Britanniában (tehát jóval Milton alkotói korszakát követően, mindenesetre érdemes röviden kitérni az arminianizmus e brit utóéletében megfogalmazódó – Milton főművének értelmezése szempontjából is releváns – egyes tételeire).³⁶ A Wesley és Arminius közti szellemi rokonság egyrészt az emberről alkotott felfogásukban, másrészt abban érhető tetten, hogy mindkettő felfogásában

„milyen hatással van a Szentlélek a [keresztségben] újjászületett ember akaratára. Wesley Arminiushoz hasonlóan úgy látta, hogy az ember eredeti teremtettségében képes volt Teremtőjét ismerni, szeretni és Neki engedelmeskedni. [...] [Az eredendő bűn] mindezen képességek teljes elvesztését jelentette, amelyet csak az újjászületésben, Isten kegyelmének megerősítése által nyerhet vissza [az ember]. Wesley tehát nem tanította az ember természetes szabad akaratát [...]. A kegyelem hatékonyságának hangsúlyozása révén ellenben úgy látta, hogy az a Szentlélek befolyása által felszabadítja az emberi akaratot arra, hogy Isten váltságát elfogadja. Ebben az embernek semmilyen érdeme nincs, a dicsőség egyedül Istené”.³⁷

Az Elveszett Paradicsom mint az Isteni Színjáték tovább-fejlesztett, XVII. századi változata?

Néhány előzetes észrevétel Milton és Dante munkásságának összevetéséről

Milton lelkes olvasója volt Alighieri műveinek, így – strukturális és tematikai értelemben – a dantei ihlet alapvető az *Elveszett Paradicsom* szempontjából. Tekinthető-e a *Komédia* az *Elveszett Paradicsom* előzményének?

Péti Miklós kimutatta, hogy Milton túlvilág-látomásában Vergilius *Aeneis*-e és Homérosz *Iliásza* egyaránt kulcs-források, fenntartva, hogy bizonyos esetekben Homérosz szellemisége jelentősebbnek tűnik.³⁸ Mindez fontos Milton és Dante túlvilág-képének összevetése szempontjából is, mivel ismert, hogy Alighieri számára a legfőbb (bár nem kizárólagos) antik források Vergilius *Aeneis*-e, Ovidius *Metamorphoses*-e és Statius *Thébai története*, szem előtt tartva *Pokol* XXVI-ot is, melyben Dante a homéroszi *Odüsszeia* alternatív változatát mutatja be (és fenntartva, hogy – Milontól eltérően – Dante nem ismerhette Homérosz műveit eredeti formájukban).³⁹

Dante szofisztikált dualizmusáról alvilág-koncepciójában, valamint teológiai szabad akarat-elméletéről

Míg Milton sajátos monizmusa (vagyis említett animista materializmusa) bizonyos értelemben megalapozza saját szabad akarat-elméletét, Dante egyedi dualizmusa sokkal bonyolultabban viszonyul saját szabad akarat-koncepciójához. Alighieri esetében úgy is fogalmazhatnánk, hogy szabad akarat-koncepciója a túlvilágra is ki van terjesztve és – következményeit tekintve – alapvetően azon tartományban releváns. Mint Catherine Gimelli Martin fogalmaz, „a szabad akarat problémájának dantei megoldása sokkal misztikusabb, mint amit Milton Istene kínál, habár ez utóbbi is oly »sötétnek tetszik, ám így is vakul / a Menny« [so »dark with excessive bright«], mivel Isten mindenki számára láthatatlan, kivéve Fiát”.⁴⁰

Első látásra Milton nem tette magáévá Dante szabad akarat-koncepcióját, fenntartva – ismételjük –, hogy egyébiránt a *Komédia* alap-forrása az *Elveszett Paradicsom*nak. Érdeemes felidézni a (test-lélek) dualista elmélet sajátos változatát, amit Alighieri a *Purgatóriumban* fejt ki, specifikusan a túlvilágban levő lelkekre vonatkozólag, de amely Dante általános értelemben vett dualista felfogását is feltárja. Ez az egyik olyan szöveghelye a *Komédiának*, melyben a szerző – Statius-szereplő révén – elvileg tudományos kérdéseket fejt ki költői nyelven.

79. Quando Lachesis non ha piu del lino, solvesi da la carne, e in virtute ne porta seco e l'umano e 'l divino: 82. l'altre potenze tutte quante mute; memoria, intelligenza e volontade in atto molto piu che prima agute. 85. Sanza restarsi, per se stessa cade mirabilmente a l'una de le rive; quivi conosce prima le sue strade. 88. Tosto che loco li la circunscrive, la virtu formativa raggia intorno cosi e quanto ne le membra vive. 91. E come l'aere, quand'e ben piorno, per l'altrui raggio che 'n se si riflette, di diversi color diventa addorno; 94. cosi l'aere vicin quivi si mette e in quella forma ch'e in lui suggella virtualmente l'alma che ristette; 97. e simigliante poi a la fiammella che segue il foco la 'vunque si muta, segue lo spirto sua forma novella. 100. Pero che quindi ha poscia sua paruta, e chiamata ombra; e quindi organa poi ciascun sentire infino a la veduta. 103. Quindi parliamo e quindi ridiam noi; quindi facciam le lagrime e ' sospiri che per lo monte aver sentiti puoi. 106. Secondo che ci affliggono i disiri e li altri affetti, l'ombra si figura; e quest'e la cagion di che tu miri.	79. Amikor Lakheszisznek elfogy a fonala, a lélek eloldódik a testtől, s lehetőségként magával viszi mind az emberit, mind az istenit: 82. minden más képessége néma már, kisugárzik körülötte, de az emlékezés, az értelem és az akarat tevékeny, és még élesebb benne, mint valaha. 85. Késedelem nélkül, és önmagától, az egyik partra hull csodálatos módon; itt megtudja először, mi lesz az útja. 88. Alighogy tér fogja körül, a formáló erő kisugárzik körülötte, úgy és olyan mértékben, mint élő tagjaiban. 91. És ahogyan az eső utáni nedves levegő, a benne tükröződő sugaraktól különféle színekben pompázik, 94. úgy a körülötte lévő levegő olyan formát ölt, melyet beléje pecsétel lehetőségként az ott álló lélek; 97. majd pedig a lánghoz hasonlóan, mely követi a tüzet, akármerre menjen, kíséri a lelket új alakja. 100. Mivel ettől az alaktól nyeri látható megjelenését, árnyak hívják; s ezután ebből alakítja ki összes érzékét, egészen a látásig. 103. Ezáltal beszélünk, és ezáltal nevetünk; ezáltal könnyezünk és sóhajtozunk, ahogyan hallhattad a hegyen. 106. Ahogyan a vágyak és más érzelmek megérintenek minket, árnyunk aszerint alakul, és ez az oka csodálkozásodnak. (Purgatórium XXV 79-108)⁴¹
--	---

Nagy: Milton és Dante a szabad akaratról – Milton and Dante on free will

<https://doi.org/10.59531/>

- 11 -

Opuscula Theologica et Scientifica 2025 3(2): p-p.

A Wesley János Lelkészképző Főiskola Tudományos Közleményei

[Scientific Journal of John Wesley Theological College]

<https://opuscula.wjlf.hu/> • ISSN 2939-8398 (Online)



A fő tézis, amit e helyen Dante elsődlegesen Arisztotelész *De Anima*-jának skolasztikus értelmezése alapján fogalmaz meg, az alábbi. Amint az intellektuális lélek egybeolvad a vegetatív és az érzékelő lélekkel, és így e három egy egységes lélekké válik, miután elhagyta a halandó testet, értelemszerűen mind az (isteni) intellektuális, mind az (emberi) vegetatív és érzékelő lélek megmarad. A halál után, míg a lélek emberi része potenciálisan marad meg bennünk, az isteni rész (az intellektuális lélek, mely magában foglalja az emlékezetet, a racionalitást és az akaratot) annak aktuális formájában marad meg. Haláluk pillanatában egyes lelkek az Acherón partján találják magukat, ahonnan a Pokol felé lesznek irányítva, míg más lelkek a Tevere partján találják magukat, ahonnan a Purgatórium és a Paradicsom felé lesznek irányítva. Mindezt követi a magyarázat arról, hogy a lelkeknek lehetnek testi változataik oly módon, hogy fájdalmat érezhetnek, ill. láthatók és hallhatók. A lélekben levő formáló erő, amely létrehozta az élő szervezetek szerveit az embrionális időszakban, tovább működik és kisugározva a térben, mely körülveszi a lelket, jelen esetben egy látszat-testet (árny-testet) alkot. Dante szerint nincs lényeges különbség az élő személyek és a látszat-testek viselkedése közt.⁴²

E ponton időszerű megvizsgálni Dante szabad akarat-elméletét, melyet – mások mellett – Justin Steinberg elemzett részleteiben a közelmúltban, alapvetően jog- és politikafilozófiai megközelítésben,⁴³ külön fejezetben elemezve az arbitrium dantei koncepcióját. A Purgatórium következő sorai kulcsfontosságúak Dante szabad akarat-felfogásának megértéséhez:

139. Non aspettar mio dir piu ne mio cenno; libero, dritto e sano e tuo arbitrio, e fallo fora non fare a suo senno: 142. per ch'io te sovra te corono e mitrio.	139. Ne várj többé sem szavamra, sem intésemre; akaratod szabad, ép és jóra irányul, hiba lenne nem követned: 142. a magad urává koronázlak! (<i>Purgatórium XXVII 139-142</i>)⁴⁴
---	---

Ernst Kantorowicz – az idézett sorokkal kapcsolatban megfogalmazott – tézise szerint a korona, ill. a süveg által (mely császári, ill. pápai szimbólum) Dante abban az értelemben válik szuverénnek, hogy magában foglalja a „király két testét”, meghaladva mind az egyházi, mind a világi intézményeket.⁴⁵ Kantorowicz e dantei sorokat gyakorlatilag a XVII. századi abszolút monarcha leírására alkalmazta (az alkotmányos államról szóló magyarázata egy elemeként), miközben a középkorban sem a pápa, sem a császár nem rendelkezhetett ilyesféle abszolút hatalommal: szuverenitásuk korlátozott volt – sorrend szerint – a kánonjog, ill. a szekuláris jog által, még ha gyakori is volt az átfedés e kettő közt.

Kantorowicz említett értelmezését fejlesztette tovább Albert Russell Ascoli:⁴⁶ konklúziójának megfelelően e koronázási jelenetben Dante elsajátít bizonyos autonóm és szuverén költői-művészeti szubjektivitást, mely révén szabaddá tette magát mind a

császártól, mind a pápától, mind a skolasztikus filozófiától. Steinberg (az említett két elemzőhöz képest) további lépést tesz, kijelentve, hogy valójában Dante nem akarta kiküszöbölni a történetileg létező földi intézményeket, hanem – különösen a Purgatórium, mint a jó kormányzás virtuális képének kidolgozásával – meg akarta mutatni, hogy a két fő intézmény (a császárság és a pápaság) és további, ezekhez kötődő intézmények miképp működhetnek adekvát módon, alapvetően a jog kontinuitásának tézisére alapozva (fenntartva, hogy épp a jog az a társadalmi intézmény, melyen minden további társadalmi intézmény alapul). Dante számára a szabad akarat alapvetően azt jelenti, hogy az akarat mentes a szenvedélyektől, melyek akadályoznák azt a megfelelő döntésekben.⁴⁷ A Monarchia I/XII-ben Alighieri az elmét egyfajta ideális államként mutatja be: ennek alapján az arbitrium (szabad akarat) nem egy szuverén, aki uralja a lelket, hanem egy bíró (ítélőerő), aki (amely) figyelembe veszi az értelem parancsait.⁴⁸ A szabad akarat nem abszolút, hanem erejét épp saját törvény-természetéből meríti, a szabályoknak való alávetettségéből. Dante a szabad akarat alkalmazását is bizonyos korlátok közt fogta fel. Tehát a korlátozott szuverenitás a Purgatórium legutóbb idézett soraiban épp hogy ellentéte a később Bodin és Hobbes által leírt abszolút szuverenitásnak: a Purgatórium csúcsán levő személy politikai, pszichológiai és költői értelemben válik szabaddá, az ezen aspektusokban meglevő korlátozásokkal együtt. Dante itt korábbi állapotához képest szabadabbá válik és azon értelemben is gyakorolhatja szabad akaratát, hogy Vergilius (a racionalitás, a birodalom és a jog allegorikus alakjának) szerepe véget ér e ponton, Matelda (a vita activa allegorikus alakja) vezeti Dantét át a Földi Paradicsomon, és végül Beatrice (a filozófia, a teológia, a kinyilatkoztatás és mindenekelőtt a vita contemplativa allegorikus alakja) lesz az, aki Dantét segíti az Égi Paradicsom megértésében.⁴⁹

Briareirosz relevanciája Milton, ill. Dante főművében

Itáliai hatások Milton műveiben

Az *Elveszett Paradicsom* és a *Komédia* közti analógiákat és különbségeket illetően nézzük először ez utóbbiakat, kitérve az e kettő mögötti lehetséges politikafilozófiai motivációkra is. Az *Elveszett Paradicsom*ot jelentős részben egy Milont támadó nyomtatvány ihlette,⁵⁰ melynek célja az volt, hogy a presbiteriánusok jóváhagyják a monarchia restaurálását – Milton egyik célja tehát e nyomtatvány hatásának ellensúlyozása volt egy epikai mű megírása révén. Általánosságban Milton a kormányzat köztársasági formáját támogatta.⁵¹ A Protektorátus, vagyis Oliver Cromwell időszakában (1653 december és 1658 szeptember közt) Milton – talán opportunistá módon – félretette republikánus eszméit, hogy magasztalja Cromwell vezetői szerepét az 1654-es *Defensio Secunda*-ban. Cromwell halálát és az általa irányított Commonwealth feloszlását követően Milton ismét republikánus lett és több írást közölt, melyekben a monarchikus kormányzattal szemben foglalt állást.

Alapvetően tehát az *Elveszett Paradicsom* a monarchia kritikáját foglalja magában, és – figyelembe véve a mű egy kulcsfontosságú témáját, a Menny és a Pokol közti háborút – ezen epikus költemény a polgárháborúról is szól.

Dante fő politikai traktátusa a már említett latin nyelvű *Monarchia* (melyet feltehetően 1312-1313-ban írt, de bejezése akár 1321-ig is tarthatott). A *Monarchia*-ban vázolta fel politikai-teológiai programját, melynek számos elemét fogalmazza meg költői formában a *Komédiában*. A *Monarchia* két legfontosabb témája a következő. Az Egyház (a pápa) és az Császárság (a császár) egymással párhuzamosan működnek az emberiség üdvözülése végett, a császár tevékenységének célja az emberiség földi üdvözülése – mely magában foglalja az emberi képességek maximális kibontakozásának lehetőségét és az ember szabad akaratának érvényesülését –, az Egyház az emberiség mennyei üdvözülésén munkálkodik. Továbbá – Alighieri szerint – szükséges egy európai világbirodalom létrehozása (szintén az emberiség üdvözülése végett) a jövőbeli konfliktusok elkerülése, tehát a béke fenntartása érdekében. Az ember valódi célja a *vita contemplativa*, melynek elérése a *vita activa* legteljesebb és legmélyebb megélésén keresztül lehetséges. Dante teológiai költeményében saját üdvtörténetét írja meg: mélységeiben megismeri a Pokol és a Purgatórium bűneit (melyek mind a *vita activa* negatív aspektusaihoz kötődnek), hogy eljusson Isten kontemplációjáig (vagyis a *vita contemplativa* legmagasabb szintjére) az Égi Paradicsomban.

Az *Elveszett Paradicsom* fő témája a *bűnbeesés*, míg a *Komédia* tehát a Dante/Emberiség bűnbeesését követő *üdvözülés-történet*. További jelentős különbség a két mű közt, hogy bár Dante és Milton elképzelt világmindensége igen hasonló architektonikájú, valójában nagyon is különböző világban élnek: Dante ptolemaioszi, míg Milton proto-kopernikuszi világgéppel rendelkezik.⁵²

E jelentős különbségek ellenére számos tematikai analógia van a *Komédia* és az *Elveszett Paradicsom* közt. George F. Butler valósította meg az egyik legjobb komparatív elemzését e két műnek. Butler is hangsúlyozza, hogy Milton forrásként használta a *Komédiát* és ez több szinten tetten érhető. Milton ismerte Statius *Thébai történetét*, Briareós, valamint Tüdeusz mítoszát, akárcsak ezek dantei adaptációját.⁵³ Butler hivatkozik Ronald Martinez-re, aki meggyőzően érvelt amellett, hogy Théba városának irodalmi leírása *modellje volt* Dis pokolbeli városának mind architektonikai, mind virtuális-földrajzi értelemben. És bár Statius ókori klasszikus szerző volt, Dante mint titokban megtértet jelenítette meg,⁵⁴ és épp Statius az, aki Vergilius-t és Dantét vezeti a Purgatóriumban.⁵⁵

Milton Cambridge-i tanulmányai során elmélyülten tanulmányozta Dante, Petrarca és más itáliai szerzők műveit (ahogy az Benedetto Buonmattei XVII. sz-i Dante-kutatónak írt leveléből is kiderül). Milton az 1641-es *Of Reformation touching Church Discipline in England*-ban idéz a *Paradicsomból*,⁵⁶ az 1646-ban Henry Lawes-nek (XVII. századi dalszerzőnek) írt levelében pedig a Casella-jelenetre⁵⁷ utal. Milton jól ismerte Alighieri *Monarchia*-ját és *Vita nuova*-ját, könyvtárában megvolt a *Convivio* egy 1529-es kiadása, és vélhetően jól ismerte a

Komédia 1481-es Cristoforo Landino-féle, valamint 1544-es Alessandro Vellutello-féle kommentárját. *Commonplace book*-jában a *Usury* (Uzsora) bejegyzésben idéz – mások mellett – Bernardino Daniello da Lucca 1568-as kommentárjából.

Briareós-t Dante először a *Pokolban* említi meg,⁵⁸ de ennél lényegesebb márványpadló-domborműként való megjelenítésének leírása a *Purgatóriumban*.⁵⁹ A Dante által adott kép – Briareós, akit Alighieri Luciferhez hasonlít, legyőzve fekszik a földön – nyilvánvalóan forrása a Milton által az *Elveszett Paradicsomban* leírt analóg összehasonlításnak; e dantei kép forrása Tüdeusz és Briareós összevetése, amit Statius fogalmazott meg: Milton természetesen tudatában volt e hasonlításoknak.⁶⁰

Sátánnak Leviatánhoz való hasonlításakor⁶¹ Milton mintha ismét Dantét „idézné” abban az értelemben, hogy bemutatja az Isten elleni lázadás következményeit, valamint a *Thébai történet* dantei értelmezéséből merít ihletet saját Briareós-leírásához. Míg Dante úgy jeleníti meg Briareós-t (Statius-szal analóg módon), mint akit villám sújtott, Milton Briareós-t annak az Olympos isteneivel szemben vívott harca dicsőséges pillanatában ábrázolja, függetlenül attól, hogy sorsa már eldőlt, és hozzá hasonlóan Tüdeusz is (a *Thébai történet* végén) elpusztul. Tehát Milton hasonlatában is Briareós sorsa (mint mindazoké, akik Jupiterrel szembe fordultak) már előre meghatározott volt.⁶² A Briareós-ra vonatkozó pokoli látomást követően azon jelenetnek egy változatát is szemléteti, melyben Tüdeusz felfalja Melanippos (Danténál: „Menalippo”) agyát: Alighieri leírásában (melyben tehát explicite utal a *Thébai történetre*) Ugolino gróf tébolyodott dühében teszi ugyanezt – az idők végzetéig – Ruggieri érsekkel.⁶³

Martin elemzése alapján is nyilvánvaló, hogy Milton munkásságában alapvetők az itáliai hatások. Martin tézisének megfelelően az *Elveszett Paradicsom* egyfajta szintézise Ariosto *Orlando Furioso*-jának (1532), Tasso *Gerusalemme Liberata*-jának (1581) és Alighieri *Komédiájának* (1321).⁶⁴ Martin külön fejezetet szán Dante és Milton főműveinek összevetésére,⁶⁵ melyben egyebek mellett azt hangsúlyozza, hogy Milton írói mesterfogásai kifejezetten danteiek, pl. az, hogy retorikai bevezetést [proem] használ arra, hogy egy bizonyos tartományból, ill. témából egy másikba vezesse át az olvasót: ilyen eszközzel Homérosz, Vergilius vagy Tasso nem élt. Milton és Dante személyiségében, ill. életrajzában is feltárhatók párhuzamok: műveik megírásának hosszú ideje nehéz körülmények közt, politikai konfliktusai, hogy mindkettőnek egy-egy égi védnöknő [patroness] ad részleges elégtételt, aki felel az ő imáikra és igazolja azon jogukat, hogy égi dolgokról verseljenek, ugyanakkor imádkozniuk kell, hogy méltók legyenek az ókori és keresztény költők meghaladására, míg mindketten félnek a bukástól és a kudartól.⁶⁶ Összességében tehát kijelenthető, hogy Milton és Alighieri bűn-, elkárkozás- és üdvözülés-, valamint szabad akarat-koncepciója szoros analógiákat mutat.⁶⁷

Nimród alakja Alighieri, illetve Milton értelmezésében

Fabiny Tibor, felidézve Erich Auerbach figurális tipológia-elméletét Milton és Dante főműveinek összevetésekor, hangsúlyozza: a középkori szövegek exegézisével összefüggésben szem előtt tartandó, hogy „[a] középkori ember különféle képzőművészeti alkotásokon [...] érzékelte azt a narratív egységet, amely egyes ószövetségi személyekben, Ádámban, Ábrahámában, Izsákban, Jákobban Jézus Krisztus előképét, tüposzát, figuráját látta”.⁶⁸ Továbbá, míg Alighieri „az egész teremtett és történelmi világra terjeszti ki a figurális látásmódját, addig a puritán Miltonnál ez szinte kizárólag a Biblia világára korlátozódik. [...] Az időbeliséghez kötött tipológia [...] a protestáns hagyományban fog felerősödni, amint ezt [...] Miltonnál látjuk”,⁶⁹ vagyis az Ószövetség prefiguratív jellege az Újszövetséghez képest, ill. az Újszövetség mint az Ószövetség próféciáinak beteljesülése a *protestantizmus* korában (eltérően Dante korszakától) az időbeliség, a történelem függvényében kap relevanciát. „Miltonnál minden a teremtés konzonzonáciájára nyúlik vissza, majd a sátáni lázadás, s az emberi engedetlenség diszharmóniája zakatol végig, majd az »idők teljességében« »betelik az idő«, s egy új történelmi korszak, *sub gratia*, [tehát] a kegyelem alatti kezdődik el, [...] [és] az ítélettel, az új ég és föld teremtésével teljeseedik ki”.⁷⁰ Fabiny rámutat továbbá, hogy mind a *Színjáték*, mind az *Elveszett paradicsom* „kiemelten foglalkozik a keresztény hit legnagyobb misztériumával, a megváltás titkával és drámájával”,⁷¹ ennek alapján lehet elemezni többek közt a megváltás tipológiáját e két keresztény eposzban.

Érdemes megvizsgálni (Fabiny nyomán) Nimród alakjának tipológiáját a *Színjáték*ban és az *Elveszett paradicsom*ban. A *Pokol XXXI*-ben a Pokol 8. és 9. köre közt mutatja meg Vergilius az óriásokat, elsőként Nimródot. Alighieri *A nép nyelvén való ékesszólásról*ban (*DVE*)⁷² szól a nyelv isteni eredetéről, majd annak összezavarodását köti Nimród személyéhez. Mint Kelemen János is rámutat, Alighieri felfogásában „Nimród bűne az, hogy Bábel építésével az emberi munka differenciálódott, s ennek következtében szakadozott szét a nyelv”⁷³ abban az értelemben, hogy minden egyes rész-munkafolyamathoz tartozott egy specifikus nyelv. A *DVE* alapján tehát csak Izrael népe őrizte meg a szent nyelvet, ugyanakkor ennek ellentmond, hogy Danténak azt mondja Ádám a *Paradicsom XXVI* 124-126-ban, hogy az eredendő nyelv (amit tehát Ádám is beszélt) már rég kihalt akkor, amikor Nimród kezdeményezésére elkezdték építeni Bábel tornyát.⁷⁴ Stanley V. Benfell III kutatásaira is támaszkodva hangsúlyozza Fabiny, hogy a nimródi projekt és a dantei projekt közt a lényegi különbség az, hogy míg „Nimród csupán emberi büszkeségből, a kegyelem hiányában akart feljutni Istenig, addig Dante újra és újra leírja, hogy az ő magasba törő szárnyalása Isten indíttatására, az ő jóváhagyásával történik, mert ő [Dante] nem akar Istenhez hasonlóvá lenni”.⁷⁵ Dante tehát tulajdonképp az „új Nimród”, de csak oly módon, ahogy Krisztus az új Ádám. „A Nimród-Dante tipológia tehát [...] ugyanúgy párhuzamosan antitetikus, mint ahogy Pál apostol szerint az Ádám-Krisztus tipológia (Róm 5,14-ben)”.⁷⁶

Az eredendő nyelvről (a héberről) a *DVE*-ban és a *Színjátékban* megfogalmazott két álláspont egymással fennálló ellentéte Fabiny szerint az inkarnáció (testet öltött ige) fogalmával oldható fel. „A teremtés tökéletes, tiszta, isteni és angyali nyelve is »bűnbe esett«; ám ahogyan az embert, úgy a a bábéli nyelvet is a »megromlottba« felülről beépülő, romlaltlan ige (Jn 1,1) [...] teremti újjá, csak Ő adhat életet és értelmet a halott szavaknak”.⁷⁷

Rátérve specifikusan Milton Nimród-értelmezésére,⁷⁸ Fabiny kiemeli a párhuzamot Milton és Luther egyes írásai közt. Luther Az *egyház babiloni fogsága* című iratában a pápa vagyona vágyakozó vadászai miatt magát a pápaságot tekintette „»Bábel országának és Nimródnak, a nagy vadászok uradalmának« [...]». A *Felelet VIII. Henrik angol királynak* című [...] munkájában [Luther] »Nimród hatalmas zsákmányának« nevezte Krisztus földi helytartójának intézményét”.⁷⁹ Releváns tényező, hogy

„Nimród Mihály [arkangyal] narratívájában jelenik meg, amikor [Mihály] a Paradicsomból már kiűzött Ádámnak megmutatja az emberi történelmet, s azon belül az Istenhez való hűség és hűtlenség panorámáját az *Elvesztett paradicsom* 11-12. könyvében. Ez némileg hasonlít ahhoz, amiképp [a] Madách[-féle] *Az ember tragédiájában* Lucifer is megmutatja ugyanezt Ádámnak. A perspektíva azonban különbözik: Mihály a hit perspektívájából, Lucifer a cinikus tagadás szemüvegén láttatja ugyanazt. Miltonnál a bűnbeesés után – minden további bukás ellenére – a történelem ciklikusan (szövetség – bukás – új szövetség) ismétlődik”.⁸⁰

Nimród, akinek tevékenysége az 5. könyvben Raphael által elmondott sátáni lázadáshoz hasonlítható, „az istenfélő emberek első nemzedéke közül való, »dölyf-szívű«, »Nagy vadász« [aki] az Éggel dacoló »második hatalmat« (second Sovrantie) kívánt magának, s a Pokol bugyrából való szurokból várost, majd egetverő tornyot emelt, hogy elérje az Istent. Az emberek nyelvét megrontja, nem értő szavakat keleszt”,⁸¹ fogalmazta meg Milton, minden bizonnyal dantei ihletből merítve. A „konfúziót teremtő lázadóra az Úr úgy néz, hogy közben nevet”, utal Milton a II. zsoltár VIII. versére, ugyanakkor

„[a] narratívát Ádám feljajdulása szakítja félbe, s közben felidézi, amit az első és a harmadik könyvben Milton, a narrátor elmondott: az ember szabadnak teremtett; a bukás nem isteni kényszerből, hanem saját szabad akaratából történt. Mihály rámutat, hogy az eredendő bűnnel az igazi szabadság elveszett, pedig az igazi szabadság ikerként mindig a józan ésszel párosul”,

amit fontos kiegészíteni azzal, hogy „Milton számára a zsarnokság akkor lesz igazán veszedelmes, amikor a politika a megromlott, mohó egyházzal”⁸² fonódik össze. Itt érdemes felidézni Milton *Commonplace Book*-jának Dantéra vonatkozó megjegyzését:

„»az egyházi és a politikai kormányzat összemosása [...] egyformán romboló hatással van a vallásra és az államra is – ezt mutatja be Dante, a toszkán költő *Purgatorio* című művében, a 16. Cantóban«. Az emberi lelkiismeretre nyomást gyakorol a politikai hatalom az egyház nevében, illetve az egyházzal összefonódott politika törvényeket hoz, hogy saját hitét másokra erőszakolja. Ám Milton szerint az emberi szívre, a lelkiismeretre valójában csak a Lélek hathat és semmi külső kényszer”.⁸³

Dante, ill. Milton Nimród-tipológiájának rövid áttekintését követően kijelenthető, hogy „Dante Nimródot átlényegítette és önmagává tisztította. Dante, akárcsak Nimród, maga is felfelé építkezik, s ezáltal Nimród *in bono* [jó változatban] lesz, [...] [így] a költő Isten szemlélésének [*visio Dei*] magasságába száll. Ezzel szemben Milton Nimródja »nem menthető«; a nimród(ok) esszenciája: sohasem azonos önmagával, tipologikusan mindig megsokszorozza [önmagát], újabb és újabb nimródok bukkannak elő, miközben különféle trükkökkel újra és újra a világosság angyalaiként mutatkoznak”.⁸⁴

Milton magyarországi recepciójának néhány kulcsmozzanata

Az Elveszett paradicsom és a Visszanyert paradicsom rövid magyar kiadástörténete

Magyarországi filozófusok, teológusok és kutatók Milton költői nagyságának mély megértése mellett bizonyosan érzékelték Milton szabad akarat-, ill. szabadság-elméletének jelentőségét is. Milton életműve különösen – bár nem kizárólag – protestáns magyar gondolkodókra gyakorolt komoly hatást, a teológiai és politikai szinten érvényesülő ellenreformáció kontextusában, mindenek előtt a XVIII. században.

Milton XX. századot megelőző magyarországi recepcióját illetően (kiváltképp a XVIII-XIX. századot tekintve) Szigeti Jenő közölt fontos cikket 1970-ben. E cikkben a szerző hangsúlyozza – mások mellett – Bessenyei Sándor (†1809) munkásságának jelentőségét, aki az *Elveszett Paradicsom* és a *Visszanyert Paradicsom* első teljes magyar fordítását valósította meg: ez két kötetben jelent meg 1796-ban (Kassán, Ellinger János kiadásában),⁸⁵ és – egyes negatív kritikák ellenére – sokan napjainkban is e fordítást jelentősebbnek tartják a később Jánosi Gusztáv által készítettől.⁸⁶ Bessenyei fordításának második kiadása 1817-ben, szintén Kassán valósult meg (Otto Wigand gondozásában), azt követte a harmadik és negyedik debreceni kiadás (1866, ill. 1874). Lehetséges, hogy e további kiadások valamilyen módon katalizálták a magyarországi kulturális angломániát. Bessenyei fordításának ötödik kiadása 1911-re datálódik (Békés, Papp József gondozásában): ennek 315. oldalán magyarázat olvasható e kiadás céljáról, mely magyarázat alapján nyilvánvaló, hogy ez egy protestáns vallási közösség pedagógiai céljait szolgálta.⁸⁷ Milton főműve magyar fordítása meghatározott vallási-teológiai célokra való felhasználásának ténye már a XVIII. században világos volt. Szigeti szerint Milton mély hatást gyakorolt a magyarországi protestáns

teológiai racionalizmus egyes képviselőire: pl. Göböl Gáspár (1745-1818) és Péczeli József (1750-1792) az *Elveszett Paradicsomban* valamiféle költőivé racionalizált teológiát láthattak, amely – felfogásuk szerint – a pietizmus ellenszereként szolgálhatott.⁸⁸

A jelen tanulmányban már idézett Péti Miklós, Milton XX. századi magyar recepciójára fókuszálva, kiemeli többek közt, hogy az elmúlt háromszáz évben e recepció – bár némi fázis-késéssel és módosulásokkal – nagyrészt a nyugati trendeket követte. Szerb Antal a fasizálódó Európa kapcsán nagyjából azon időszakban fordult Milton munkássága irányába, amikor Nagy Britanniában G. Wilson Knight azt javasolta, hogy – kulturális értelemben – Milton kulcsfontosságúvá kellene, hogy váljon a Brit Birodalom nácizmus elleni harca szempontjából. Így is, amikor Szerb arra a veszélyre hívta fel a figyelmet, hogy Európa barbárságba süllyed, Milton Sátánjának kinyilvánított ön-elégségességét/öneléguitségét [self-sufficiency] idézte fel („mit számít hol, ha ugyanaz vagyok?”),⁸⁹ mintsem a Fiú haragját az *Elveszett Paradicsom* 6. könyvében (melynek „erővel megtermékenyített lovagja” szolgált modellként Knight számára). Bár Szerb és Knight az *Elveszett Paradicsom* különböző részeire és aspektusaira összpontosított, ráadásul a háborúban egymással ellenséges országokban fejtették ki tevékenységüket, kétségtelenül egy oldalon álltak.⁹⁰

Magyarországon a kommunizmus negyven éve (1948-1988) alatt, mint Péti hangsúlyozza, komoly ellentmondás volt Milton kijelentései és a Miltonról megfogalmazott kijelentések közt. E korszakban a magyarországi Milton-kutatás tudatosan törekedett a nyugati „burzsoá” interpretációs hagyománytól való elhatárolódásra, Milton életművét egyfajta (marxista értelemben vett) „radikalizmus” irányába mozdítva el. A korszak kritikusai számára Milton a „forradalom költője” volt (persze nem abban a kifinomult értelemben, mint pl. Nicholas McDowell 2020-ban közölt *Poet of the revolution: the making of John Milton* című könyve állítja, hanem a párt-ideológusok diktálta „marxista-leninista” doktrínáknak megfelelően), és valamelyest támaszkodtak brit marxista kritikusokra is, mint pl. Christopher Hill, de mindig a kommunista kulturális elvárásokhoz idomulva. 1956-ot követően Milton életművének „forradalmi” jellegét különböző módokon használták fel a kulturális propaganda céljainak megfelelően, mindig úgy, hogy e jelleg úgymond elfogadható legyen az ideológiailag „felvilágosult” olvasóközönség számára.⁹¹

Példák Milton XX. századi magyar költői, művészi és tudományos recepciójára

Milton II. világháború utáni költői recepcióját illetően mindenképp megemlítené Faludy György, aki 1956-tól élt kanadai emigrációban. Gazdag életművének része egy három strófából álló invektíva Milton ellen (melynek címe: *John Milton*), melyben tehát kritizálja Milton mint a Cromwell-féle elnyomó rezsim propagandistáját, alapvetően áruló és megvetendő király-gyilkosnak tartva őt.⁹² Fodor József, aki 1956 után kibékült a

kommunista rezsimmel, az 1958-as verseskötetében két olyan verset közölt (*Milton panasza önző és kishitű harcostársai ellen; Milton*), melyekben Milton történeti személyiségét költői önmegjelenítésként és ön-igazolásként használja fel.⁹³ Végül említésre méltó az apolitikus Csorba Győző (költő, műfordító és lapszerkesztő) esete, aki Milton költőien leírt személyén keresztül az idős költő – maga Csorba – nyomorúságát jeleníti meg, *Az öreg Milton* című költeményében: e monologikus drámai műben Csorba a célból idézi fel az *Elveszett paradicsom* fő motívumait (bukás, éden, száműzetés, megváltás), hogy saját reménytelen helyzetére reflektáljon. Csorba e művében tulajdonképp Milton öregedéstől való félelmét gondolja tovább, más olvasatban e mű a kommunizmus hanyatló éveinek allegorikus megfogalmazása.⁹⁴

Péti rámutat: míg Amerikában Milton jelentős referenciának számított a háború utáni liberális eszme kidolgozásában, Magyarországon kulturális hidegháború folyt Milton életműve vonatkozásában. A kulturális harc (Kulturkampf) értelemszerűen maga Milton életművének lényegi része volt, mely kritikai megítélését is nagyban meghatározta. Szem előtt tartandó, hogy a Milton értelmezése és értékelése nyomán kibontakozott konfliktus bizonyos értelemben jótékony hatású volt, mivel vitát generált a miltoni életművel kapcsolatban egy olyan rendszerben, amelynek alapvető célkitűzése volt a hivatalostól eltérő álláspontok elnyomása.⁹⁵

A II. világháborút követő időszakban a magyarországi Milton-recepcióban, egyebek mellett Sámson alakjának (*Milton Samson Agonistes* című művének főszereplője, mely mű 1671-ben, a *Visszanyert Paradicsommal* egyidőben jelent meg) értelmezésével összefüggésben kiemelendő Szenczi Miklós⁹⁶ és Lutter Tibor⁹⁷ munkássága. Péti Miklós – már idézett, Milton II. világháború utáni magyarországi recepciójára fókuszáló – könyve függelékében közli az *Elveszett Paradicsom* Jánosy István-féle 1969-es magyar fordítását, valamint ennek Péti által megvalósított angolra „vissza-fordítását”. E magyar fordítás felhasználásával valósult meg – maga Jánosy István, valamint Kazimir Károly munkája révén – az *Elveszett Paradicsom* színpadi adaptációja: a darab premierje 1970 július 7-én volt a budapesti Körszínházban. A bemutatót korlátozott számú, vegyes kritikai fogadtatású további előadás követte. Érdeemes megjegyezni, hogy a Körszínházban (melynek működését sok tekintetben egyfajta avantgárd és újító szellem hatotta át) Dante *Isteni Színjátékának* néhány kulcs-jelenetét is színpadra adaptálta az említett Kazimir 1968-ban, és ezen előadások egyikét filmre is vette az MTV.⁹⁸

Záró megjegyzések

Milton főműve magyarországi recepciójának részleges vizsgálatát követően mindenképp fontos hangsúlyozni, hogy az *Elveszett Paradicsom* legjelentősebb magyar fordítása a XIX. század végétől a XX. század majdnem egészében (tehát Jánosy István fordítását

megelőzően) Jánosi Gusztáv volt.⁹⁹ Madách Imre 1861-es *Az ember tragédiája* című teológiai drámáját – melyben központi jelentőségű a szabad akarat problémája – magyar elemzők jellemzően társították Hegel, ill. Vico történetfilozófiájával,¹⁰⁰ Dante *Isteni Színjátékával*,¹⁰¹ valamint legújabban Ágoston *De Civitate Dei*-ével.¹⁰² Madách mesterművével összefüggésben e komparatív vizsgálódások legitimek, ugyanakkor megállapítható, hogy *Az ember tragédiája* egyik fő (ihlető) forrása bizonyosan az *Elveszett Paradicsom* volt,¹⁰³ és ennek figyelembe vétele a híres magyar teológiai dráma további lehetséges interpretációit teszi lehetővé, mely interpretációknak mindenképp fontos referenciáját kell képezze Milton szabad akarat-elmélete is.

Köszönetnyilvánítás. Köszönetem fejezem ki Fabiny Tibornak, Klima Gyulának és Péti Miklósnak nélkülözhetetlen segítségükért.

IRODALOMJEGYZÉK

- [1.] Achinstein, Sh., Sauer, E. (eds.) (2007): Introduction. – In: Milton and Toleration, Oxford Academic, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199295937.003.0001>
- [2.] Alighieri, D. (1965 [1962]): Dante összes művei = DÖM (szerk. Kardos T.). – Magyar Helikon, Budapest.
- [3.] Alighieri, D. (2019): Komédia I. Pokol. Kommentár (szerk. Kelemen J.). – ELTE Eötvös Kiadó, ELTE BTK, Budapest.
- [4.] Alighieri, D. (2022): Komédia II. Purgatórium. Kommentár (szerk. Kelemen J, Nagy J.). ELTE Eötvös Kiadó, ELTE BTK, Budapest.
- [5.] Ascoli, A. R. (2008): Dante and the making of the modern author. – Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511485718>
- [6.] Bodnár, D. (2018): *Elveszett Paradicsom*. John Milton eposzának filmforgatókönyve. – Szent István Társulat, Budapest.
- [7.] Butler, G.F. (2006): The Fall of Tydeus and the Failure of Satan. Statius' Thebaid, Dante's Commedia, and Milton's Paradise Lost. – Comparative Literature Studies, 43(1-2): 134-152. <https://doi.org/10.2307/25659508>
- [8.] Csantavéri, J. (2022): Szerepek és színek: két Pokol-adaptáció a Kádár-korszakban. In: Dante emlékkönyv 2021, Szegedi Egyetemi K., Szeged.
- [9.] Dante emlékkönyv 2021 (szerk. Draskóczy E., Mátyus N.) (2022), Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged.
- [10.] Draskóczy E. (2022/A): Alvilágjárások és pokolbeli büntetések. Dante Komédiájának antik és középkori forrásai. – Lazi, Szeged.
- [11.] Draskóczy E. (2022/B): Purgatórium XXVII (magyar parafrázis, kommentár, értelmezés). – In: Alighieri (2022) (pp.357-368).

<https://doi.org/10.59531/>

- 22 -

- [12.] Dzelzainis, M. (2007): Milton and Antitrinitarianism. – In: Achinstein S-, Sauer E. (eds.), Milton and Toleration (pp.171-185).
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199295937.003.0009>
- [13.] Fabiny, T. (2012): „If we pray him”. Varieties of prayer in Milton’s Paradise Lost. – In: Milton through the centuries (pp.137-149).
- [14.] Fabiny, T. (2022): Dante és Milton figurális szimbolizmusa. – In: Dante emlékkönyv 2021 (pp.151-168).
- [15.] Fagg, R. J. (1964): Milton and the doctrine of the Synod of Dort. Arminianism in Christian doctrine and Paradise Lost. – Thesis, Master of Arts, Faculty of Department of English, University of Richmond. <https://scholarship.richmond.edu/masters-theses/215>
- [16.] Fallon, S. M. (1991): Milton among the philosophers. Poetry and materialism in Seventeenth-Century England. – Cornell U.P., Ithaca and London.
- [17.] Fáj, A. (2000): Premessa. – In: Madách, I. La tragedia dell’uomo. Accademia d’Ungheria in Roma, Roma (pp.V-XVIII).
- [18.] Fulton, Th. (2011): Milton and the Cultures of Print [...]. – In: Humanities, May/June, Vol. 32, Nr. 3 <https://www.neh.gov/humanities/2011/mayjune/statement/milton-and-the-cultures-print>
- [19.] Hadfield, A. (2007): Milton and Catholicism. – In: Milton and Toleration (pp.186-199).
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199295937.003.0010>
- [20.] Ittész, G. (2012): The structure of Milton’s universe: the shape and unity of the world in Paradise Lost. – In: Milton through the centuries (pp.34-55).
- [21.] Ittész G., Péti M. (eds.) (2012): Milton through the centuries. – L’Harmattan, Budapest.
- [22.] Kantorowicz, E. (1997 [1957]): The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. – Princeton U.P., Princeton.
- [23.] Kelemen, J. (2002): A filozófus Dante. – Atlantisz, Budapest.
- [24.] Kelemen, J. (2022): Purgatórium XXV (magyar parafrázis, kommentár, értelmezés). – In: Alighieri (2022) (pp.328-341).
- [25.] Klima, Gy. (2024): Az ördög incselkedései, avagy az ember tragédiája: Ágoston és Madách történelemfilozófiája. – In: Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig (szerk. Bíró Csilla, Klima Gyula, Nagy József), Magyarságkutató Intézet, Budapest (pp.163-174).
- [26.] László, E. (2022): Kiválasztás Krisztusban. Az arminianus vita teológiai háttere. – KRE, L’Harmattan, Budapest.
- [27.] Liebert, E. (2003): Knowledge and Falling in Milton’s Paradise Lost and Imre Madách’s The Tragedy of Man. – MA-thesis. University of Canterbury, Canterbury
https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/13052/Liebert_thesis.pdf?sequence=1
- [28.] Lutter, T. (1956): John Milton, az angol polgári forradalom költője. – Akadémiai, Budapest.



<https://doi.org/10.59531/>

- 23 -

- [29.] Martin, C.G. (2017): Milton's Italy. Anglo-Italian Literature, Travel and Religion in Seventeenth-Century England. – Routledge, New York and London.
<https://doi.org/10.4324/9781315617558>
- [30.] Milton, J. (1890, 1930 [1674]): Elveszett paradicsom (ford. Jánosi Gusztáv). – Franklin, Budapest.
- [31.] Milton, J. (1969 [1674]): Elveszett Paradicsom (ford. Jánosy István), Budapest, Magyar Helikon, Budapest. <https://www.scribd.com/document/397383636/John-Milton-Az-elveszett-paradicsom-pdf>
- [32.] Milton, J. (1997 [1644]): Areopagitica (ed. and Introduction by Nathan Chaney, Casey Noga, Thomas H. Luxon). – The John Milton Reading Room (JMRR)
https://milton.host.dartmouth.edu/reading_room/areopagitica/text.shtml
- [33.] Milton, J. (2007 [1674]): Paradise Lost (ed. by Barbara K. Lewalski). – Blackwell Publishing, Oxford.
- [34.] Milton and Toleration (ed. by Achinstein, Sh., Sauer, E.) (2007). – O.U.P., Oxford.
- [35.] Myers, W. (2019 [1987]): Milton and free will. An essay in criticism and philosophy. – Routledge, London and New York.
(<https://bookshelf.vitalsource.com/reader/books/9780429639333/epubcfi/6/2/%3Bvnd.vst.idref%3Dcover>)/4/2/2%4051:42).
- [36.] Nagy, J. (2024): The Freedom of the Will in Milton and Dante. – Tenzzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología, (23): 159-186.
<https://doi.org/10.26034/fr.tenzzone.2024.5966>
- [37.] Péter, Á. (2012): Milton in the Hungarian cultural memory: two case studies. – In: Milton through the centuries (pp.165-187).
- [38.] Péti, M. (2012): "Conceived altogether in Homer's spirit": Milton's transformation of an Iliadic type-scene. – In: Milton through the centuries (pp.206-218).
- [39.] Péti, M. (2022): Paradise from behind the Iron Curtain. Reading, translating and staging Milton in Communist Hungary. – UCL Press, London.
- [40.] Ravasz, L. (1930): Milton. In: Milton (1930) (pp.iii-xxii). In: Milton through the centuries.
- [41.] Sambras, G. (2012): "Die he or justice must": God's limited monarchy in Paradise Lost. – In: Milton through the centuries (pp.91-101).
- [42.] Steinberg, J. (2016): Dante e i confini del diritto. – Viella, Roma.
- [43.] Szenczi, M. (1975): Milton, az angol forradalom tükre. – Gondolat, Budapest.
- [44.] Szigeti, J. (1970): Milton Elveszett Paradicsoma Magyarországon. – In: ITK, 2: 205-213.
- [45.] Turner, J.G. (2007): Libertinism and toleration: Milton, Bruno and Aretino. In: Milton and Toleration (pp.107-125). <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199295937.003.0006>
- [46.] Vidmar, A. (1936): Dante és Madách. – Pázmány Péter Tudományegyetem Olasz Intézete, Budapest.
- [47.] Wojtyła, K.J. (1991 [1948]): A hit Keresztes Szent János szerint (ford. Széll M.). – Szent István Társulat, Budapest.
- [48.] Wojtyła, K.J. (2023 [1969]): Személy és tett (ford. Pálfalvi L.). – Vigilia, Budapest.



Absztrakt. Jelen tanulmányban a szerző a szabad akarat fogalmát vizsgálja John Milton elméletében, különös tekintettel az *Elveszett Paradicsom*ra, összevetve ezt Dante Alighieri szabad akarat-elméletével, amellyel is érvelve, hogy az *Elveszett Paradicsom* tekinthető Alighieri *Isteni Színjáték*a korai-modern változatának, figyelembe véve, hogy Milton Dante-kutató is volt és főművét mélyen ihlette az *Isteni Színjáték*. Milton életművével kapcsolatban – más elemek mellett – vizsgálat tárgya animista materializmusa, sajátos monizmusa, Hobbes-hoz való viszonyulása, végül antitrinitarizmusa, mint a szabad akaratról alkotott felfogásának alapjai. Dante munkásságán belül a szerző bemutatja sajátos dualizmusát, a szabad akaratról alkotott nézeteit a *Színjátékban* és az *Egyeduralomban*. Milton és Dante magyar recepciójának néhány aspektusa is bemutatásra kerül. Érvei kidolgozásában a szerző nagy tekintélyű kutatók munkáira alapoz.

APPENDIX

* A cikk előzménye: József Nagy: *The Freedom of the Will in Milton and Dante*, in *Tenzzone*, No. 23, 2024, 159-186 (<https://www.revista-tenzone.org/article/view/5966/6072>).

¹ Vö. Fallon (1991): 110.

² Vö. Fallon (1991): 5.

³ Vö. Fallon (1991): 7.

⁴ Milton, *De Doctrina Christiana*: 1665-ben megírt teológiai traktátus, mely 1825-ben került (posztumusz) közlésre.

⁵ Fallon adekvát fogalmazásában Milton animista materializmusa szerint „a lélek mintsem hogy fogoly volna egy ontológiai idegen testben, a lélek egy a testtel. A lélek és az anyag Milton számára ugyanazon szubsztancia két módozata: a lélek ritkított anyag, az anyag pedig sűrű lélek. Minden dolog, az értelem nélküli tárgytól a lelkeken keresztül, ugyanazon szubsztanciának a megnyilvánulásai. Akárcsak Hobbes, Milton megkerülte az elme-test problémát, mely Descartes-ot, Gassendi-t és a platonistákat aggasztotta és mely arra kényszerítette őket, hogy két szubsztancia interakcióját magyarázó bonyolult modelleket konstruáljanak. De míg Hobbes az elmét az anyaggal asszimilálta és a mentális eseményeket mechanisztikusan magyarázta, Milton az anyagot a kortárs elme-fogalmakkal asszimilálta és olyan álláspont irányában mozdult el, melynek megfelelően a testi szubsztancia élő, ön-aktív és szabad”. Fallon (1991): 80-81.

⁶ Milton, *A Masque Presented at Ludlow Castle*, közlési éve: 1637.

⁷ Vö. Fallon (1991): 83.

⁸ 1644-ben – az angol polgárháború csúcspontján – közzét polémikus prózai mű.

⁹ Vö. Milton (1997/1644); idézve in Fallon (1991): 86.

¹⁰ Galénosz (i.sz. 129-216) orvostudományi nézetei vélhetően hatottak Dantéra, akárcsak jóval később és más aspektusok szerint Miltonra is.

¹¹ Az angol idézet pontosított lokalizációja: Milton, J. (2007/1674), 136-137. E sorokkal kapcsolatban is írja Fallon az alábbiakat. Milton, miáltal a *De Doctrina Christiana*-ban újraértelmezi a *pneuma* fogalmát, „a hülomorfizmustól a materializmus irányába mozdul el. Az *Elveszett Paradicsom*ban a materialista fordulat Galénosz elméletének egy sajátos változatában jut kifejezésre. Milton a test és lélek, ill. az anyag és szellem közti viszonyt Ráfael Ádámnak tartott előadásában fejt ki, melyben az ember és az angyal közti folytonosságról van szó”. Fallon (1991): 102.

¹² Fallon (1991): 102.

¹³ Mint Fallon hangsúlyozza, „[a]mennyiben [Milton és Hobbes] mindketten egyet is értenek abban, hogy nem létezik olyasmi, hogy testetlen szubsztancia, mégsem értenek egyet a testi szubsztancia természetében. Hobbes

úgy szemléli az életet [...], mint lényegileg élettelen anyag-nyalábok összességének mechanikus mozgását; [ezzel szemben] Milton az anyagot alapvetően élőnek tekinti”. Fallon (1991): 107.

¹⁴ Vö. Fallon (1991): 110. A Hobbes és Milton szabadság-fogalma közti megkülönböztetés magában foglalja az alapvetően Hobbes-hoz köthető negatív szabadság-fogalom, valamint a pozitív szabadság-fogalom különbségét, mely utóbbinak egy sajátos változata Milton szabadság-koncepciója.

¹⁵ Vö. Myers (2019), Ch. 1: „Milton and Free Will”.

¹⁶ Vö. Myers (2019): Ch. 1: „Milton and Free Will”.

¹⁷ Vö.: Dzelzainis (2007): 174. Mint írja Dzelzainis, Milton talán legjelentősebb traktátusa az 1673-ban közölt *On true religion*, melyben az angol költő-filozófus „inkább a [katolikusok és protestánsok közti] közös nevező megtalálásában, mintsem a különbségek kiegyezésében érdekelt. Amiben minden protestáns egyetért »a fő alapelveket illetően« az, hogy »az igaz vallás kizárólag Isten szava, és nem szabad, hogy hitük belső [implicit] hit legyen, vagyis hogy – habár az Egyház épp így gyakorolja a hitet – a Szentírás szemben vagy annak kifejezett autoritását nélkülözve higgyenek«. A protestáns hívó a Szentírás saját maga (és nem más) általi értelmezésére alapozva dolgozza ki hitét, még akkor is, ha ezen értelmezés végül tévesnek is mutatkozik. A hit tartalma – akár helyes, akár helytelen – kevésbé számít mint az, hogy miképp tette magáévá a hívó. Épp ez az, mintsem a tévedés foka, ami megkülönbözteti az eretnekséget a tévedéstől [...] [és e nézetnek megfelelően, szigorú értelemben] »a makacs pápista az egyetlen eretnek«, míg a »luteránusok, kálvinisták, anabaptisták, szocinánusok, arminianusok« legfeljebb tévedéssel vádolhatók”. Dzelzainis (2007): 174 (Miltont idézi Dzelzainis).

¹⁸ Dzelzainis (2007): 175 (Miltont idézi Dzelzainis). Itt fontos megemlíteni, hogy több kutató hangsúlyozza Milton katolikusokkal szembeni intoleranciájának jelentőségét; vö. Hadfield, A. (2007): különösen 189, 195-199, továbbá Achinstein, Sh. – Sauer, E. (2007): különösen 1-2, 8-9; az utóbbi szövegben szerzőpáros a tolerancia és heterodoxia lehetséges összefüggéseit is vizsgálja.

¹⁹ Ezen *Utasításoknak* megfelelően „a küldött, Richard Bradshaw feladata az volt, hogy sürgesse [Moszkóvia] nagyhercegét [a későbbi Alexej-t, Oroszország cáriját], hogy az elfogadja Svédország királyát szövetségesként [míg történetileg az 1650-es és 1660-as években Oroszország mind Lengyelországgal, mind Svédországgal háborúban állt], azon az alapon, hogy ő [a nagyherceg ily módon] »biztosítva volna azzal szemben, hogy az orosz vallást bármiféle erőszakos változtatás vagy újítás érné, mivel – a lengyel pápista királlyal ellentétben – azon protestáns királynak nem alapelve, hogy erőszakot tegyen az emberek tudatán; és hogy a moszkovita [Muscovitish] vallás, mely a görög egyház egy ága, nem különbözik annyira a protestáns vallástól, mint a pápista lengyel, mely utóbbi, ha a lengyel jezsuiták révén beteszi lábát az ő [a nagyherceg] által uralt területre, nagyon is [a vallásgyakorlatra vonatkozó] változtatásokra fog törekedni“. Dzelzainis (2007): 176 (Miltont idézi Dzelzainis; kiemelés tőlem, N.J.).

²⁰ Dzelzainis (2007): 177 (a *The Humble Petition and Advice*-ből Dzelzainis idéz).

²¹ Dzelzainis (2007): 185; ld. még: 176-177.

²² További lehetséges észrevételek Milton antitrinitarizmusáról az alábbiak. A *De Doctrina Christiana*-ban Milton egyik fő teológiai előfeltevése Isten általános elrendelése [General Decree], amely mindenképp „szabad akarat kellett legyen, mivel egy másik cselekvő személy létrehozásának akarata annyit jelent, mint szabadon cselekedni [...]. Ugyanakkor Milton hangsúlyozza, hogy maga ezen aktus nem Isten lényegéből fakadt és [...] ezt azt jelentené, hogy a szabadság Istennek sem lényege [essence]. Nem áll fenn ilyen probléma [...] a trinitárius teológiában, mely lehetővé teszi, hogy úgy gondoljuk el az Atyát, mint aki öröktől fogva akarja a vele egylényegű Fiú szabadságát; a Fiút pedig úgy, mint aki szabadon elhalaszthatja az Atya akaratát; és a Szentlelket pedig úgy [...] hogy e kölcsönösen megsemmisítő egyesülésből indulunk ki, mely az Atya akaratának akadálytalan kifejeződése. Így a hagyományos trinitarizmus implicite ellentmond Kant [az autonómiát az erkölcsi törvényen alapuló cselekvés nélkülözhetetlen előfeltételeként tételező] érvének”; Myers (2019): Ch. 8: „The Law of Freedom” (kiemelés

tőlem, N.J.). Amennyiben a szabadság interszónális, „a trinitárius Isten szabadsága is immanens kell legyen: *pace* [ellentétben] Kant álláspontjával, nem kell, hogy »egy aktuson keresztül kezdődjön«. Mindenesetre Milton számára a szabadság épp azon képességben áll, hogy cselekvéseket időben elkezdjünk, így [...] erre vezethető vissza a hite [meggyőződése], hogy a Fiú nemzedéke nem lett volna szabad, ha [a megfelelő cselekvés] nem időben valósult volna meg. Ennél fogva Milton Istenének szabadsága magántulajdon[a], akárcsak bölcsessége és szentsége”; Myers (2019): Ch. 8: „The Law of Freedom”.

²³ Myers (2019): Ch. 10: „Freedom and History”.

²⁴ Milton „úgy hitt a restauráció valóságában, mint Isten egy új teremtettségében. Milton az elbukott olvasó pártján állt, akár tudatában volt ennek, akár nem. Az epikus művében artikulálódó, gazdagon változatos imák – ezek zeneisége [...] és drámaisága – végeredményben egy doxológiai projektet szolgáltak”; Fabiny, T. (2012): 148.

²⁵ Wojtyła (2023): 332, 333.

²⁶ Vö. Wojtyła (2023): 347. A részvétel – Wojtyła teológiai-etikai elméletében is – szorosan kötődik a felelősséghez (ld. Wojtyła [2023]: 204-210). „Kötelesek vagyunk valódi értékéhez illően viszonyulni a tárgyhoz, ezzel együtt legyünk felelősek a tárgyért, tekintettel az értékére [...]: felelősek vagyunk az értékért. [...] [B]enne van már ez a felelősség magában a kötelezettség létrejöttében, s egyúttal belőle következik. A kötelezettség a felelősség feltétele, ugyanakkor a felelősség már jelen van [...] a kötelezettség konstituálódásában”; Wojtyła (2023): 206. Továbbá „a felelősség struktúrája a legszorosabban kapcsolódik az ember cselekvéséhez, a személy tetteihez [...]. A felelősség struktúrája először a személy belső sajátossága, majd a részvétel, a másokkal együttélés és együttműködés elvén »valaki előtt« való felelősség lesz”; Wojtyła (2023): 209. A felelősség nyilvánvalóan szorosan kötődik a (szabad) akarathoz, és e ponton felidézhető, amit Wojtyła a teológiai erényekkel kapcsolatban hangsúlyoz: a hit az értelemhez, a reménység az emlékezethez, a szeretet pedig az akarathoz kapcsolódik; vö. Wojtyła (1991): 71. A teológiai erények egyben eszközök, „melyek közvetítésével a lélek három képessége – az *értelem*, [az] *emlékezet* és az *akarat* – »közelítik meg a tökéletességet«, azaz kapcsolatba lépnek Istennel”; Wojtyła (1991): 137.

²⁷ Myers (2019): Ch. 10: „Freedom and History”.

²⁸ Alább néhány megfontolandó megállapítás Milton kozmológiájáról: „a mennyország, a pokol és a kozmosz lényegében egymástól független kozmológiai tartományok. A tér köztük nem üres, hanem azt a káosz tölti ki. [A pokol] [m]int kozmológiai tartomány nagyobb érdeklődést váltott ki a kutatók körében, mint a mennyország, és Milton monizmusa áll a kritikai [irodalomtudományi] figyelem középpontjában. [...] A káosz tehát része Isten létének, amit ő szabadon választott, nem azért, hogy azt elrendezze, hanem amit mindazonáltal alávethet egy további, jövőbeli kreatív aktusnak”. Ittész (2012): 37.

²⁹ Ravasz (2012/1930): 178.

³⁰ Sambras (2012): 94.

³¹ Sambras (2012): 100-101.

³² Az arminianus tanok Miltonra gyakorolt, feltételezhető hatása az alábbi munkában volt részletes vizsgálat tárgya: Fagg, R.J. (1964).

³³ László (2022): 135.

³⁴ László (2022): 136.

³⁵ László (2022): 142.

³⁶ Vö. László (2022): 148-149.

³⁷ László (2022): 150-151.

³⁸ Vö. Péti (2012): 210-216.

³⁹ Alighieri forrásainak korunkban talán legalaposabb vizsgálatát foglalja magában Draskóczy Eszter könyve: Draskóczy (2022/A).

- ⁴⁰ Martin (2017): 255 (Martin az *Elveszett Paradicsomból* idéz: PL 3.380 [Milton 2007/1674; Milton 1969/1674]).
- ⁴¹ Kelemen (2022): magyar parafrázis, 332-334.
- ⁴² Vö. Kelemen (2022): kommentár (79-104.s.), 332-334.
- ⁴³ Steinberg (2016).
- ⁴⁴ Draskóczy (2022/B): magyar parafrázis, 364.
- ⁴⁵ Vö. Kantorowicz (1997/1957).
- ⁴⁶ Vö. Ascoli (2008).
- ⁴⁷ Vö. Steinberg (2016): 70-73.
- ⁴⁸ „[A]z ítélet közbülső fok a felfogás és a megkívánás között. Mert a dolgokat először felfogjuk, majd miután megértettük, jónak vagy rossznak ítéljük, és végül az ítélelhozó vagy megkívánja, vagy kerüli őket. Tehát, ha az ítélet [ítélőerő] elindítója a megkívánásnak, és az [a megkívánás] semmi módon nem előzheti meg, akkor az ítélet nyilvánvalóan szabad”. Alighieri (1965): *Az egyeduralom*, in: DÖM, 415 [460-466].
- ⁴⁹ Vö. Steinberg (2016): 74-77; 100-106.
- ⁵⁰ *Proclamation for Calling in, and Suppressing of Two Books by John Milton* (13/VIII/1660). Erre vonatkozólag ld. Fulton (2011).
- ⁵¹ Mindenekelőtt a *The Tenure of King and Magistrates* című műve 1649-es és 1650-es változatában.
- ⁵² Vö. Martin (2017): 251.
- ⁵³ Vö. Butler (2006): 142-143.
- ⁵⁴ Vö. *Purgatórium* XXII 64-93 (különösen 73), in: Alighieri (2022): 293-294.
- ⁵⁵ Vö. *Purgatórium* XXI-XXV, in: Alighieri (2022): 279-341.
- ⁵⁶ Vö. *Paradicsom* XX 55-60, in: DÖM: 899. E tercínak a császárság székhelyének Bizáncba való áthelyezéséről, valamint arról szólnak, hogy bár a konstantinuszi adomány jó szándékkal valósult meg (Dante szerint), következményei katasztrofálisak voltak, mivel épp ezen (Dante által valósnak vélt) adományozás okán uralkodott el az Egyházban a kapzsiság és a korrupció.
- ⁵⁷ Vö. *Purgatórium* II 76-117, in: Alighieri (2022): 37-39.
- ⁵⁸ Vö. *Pokol* XXXI 97-99, in: Alighieri (2019): 456.
- ⁵⁹ Vö. *Purgatórium* XII 25-33, in: Alighieri (2022): 164.
- ⁶⁰ Vö. Butler (2006): 144.
- ⁶¹ Vö. Milton (2007/1674): I. Könyv, 27-722. sorok, különösen 200-202. sorok, 17.
- ⁶² Vö. Butler (2006): 144.
- ⁶³ Vö. *Pokol* XXXII 125-132, in: Alighieri (2019): 472-473; vö. Butler (2006): 144-145.
- ⁶⁴ Vö. Martin (2017): 241-249. A Martin által említett itáliai szerzőkhöz lehet sorolni Pietro Aretino-t és Giordano Bruno-t, kiknek műveiből Milton sokat merített saját tolerancia-elmélete megfogalmazásakor. Vö. Turner (2007): 107-125.
- ⁶⁵ Vö. Martin (2017): 249-261.
- ⁶⁶ Vö. Martin (2017): 251.
- ⁶⁷ Vö. Martin (2017): 254.
- ⁶⁸ Fabiny (2022): 154.
- ⁶⁹ Fabiny (2022): 155.
- ⁷⁰ Fabiny (2022): 155.
- ⁷¹ Fabiny (2022): 156.
- ⁷² Alighieri: *A nép nyelvén való ékesszólásról (De Vulgari Eloquentia)*, I/VI-VII, in: DÖM, 354-357 [199-302].
- ⁷³ Fabiny (2022): 161. Fabiny Kelemen János egyes téziseire utal, vö.: Kelemen (2002): 111-122.
- ⁷⁴ Vö. Fabiny (2022): 161-162.
- ⁷⁵ Fabiny (2022): 162.

-
- ⁷⁶ Fabiny (2022): 162.
⁷⁷ Fabiny (2022): 162.
⁷⁸ Ld. „Milton Nimródja mint a mindekori zsarnokság tüposza”, in: Fabiny (2022): 163-166.
⁷⁹ Fabiny (2022): 163.
⁸⁰ Fabiny (2022): 163.
⁸¹ Fabiny (2022): 163-164.
⁸² Fabiny (2022): 164.
⁸³ Fabiny (2022): 165 (idézetel Milton *Commonplace Book*-jából).
⁸⁴ Fabiny (2022): 165-166.
⁸⁵ Vö. Szigeti (1970): 206-208.
⁸⁶ Milton: *Elveszett paradicsom* (1890); vö. Szigeti (1970): 208.
⁸⁷ Vö. Szigeti (1970): 213.
⁸⁸ Vö. Szigeti (1970): 208.
⁸⁹ Milton (1969/1674): 1.256.
⁹⁰ Vö. Péti (2022): 10.
⁹¹ Vö. Péti (2022): 10.
⁹² Vö. Péti (2022): 11.
⁹³ Vö. Péti (2022): 11.
⁹⁴ Vö. Péti (2022): 12. Milton öregedéstől való félelmét illetően ld.: *E.P.* 9.44-9.45 [Milton (1969/1674)].
⁹⁵ Vö. Péti (2022): 12.
⁹⁶ Szenczi (1975): e kötet válogatást foglal magában – magyar fordításban – Milton latin és angol pamfletjeiből.
⁹⁷ Lutter (1956). Lutter szerkesztője is egy 1960-as magyar nyelvű válogatásnak Milton 1644-es *Areopagitica*-jából.
⁹⁸ Vö. Csantavéri, J. (2022).
⁹⁹ Milton (1890). A közelmúltban Bodnár Dániel közölt Milton főművére alapozott forgatókönyvet. Ld. Bodnár (2018).
¹⁰⁰ Madács drámájának Giambattista Vico *Új tudományával* való összevetéséhez ld. Fáj (2000).
¹⁰¹ Ld. Vidmar (1936).
¹⁰² Ld. Klima (2024).
¹⁰³ Elisabeth Liebert MA-disszertációjában részletesen vizsgálta Milton *Elveszett Paradicsomának* Madách főművére gyakorolt lehetséges hatását. Ld. Liebert (2003).