

Toto číslo časopisu vychádza ako výstup projektu KEGA Hermeneutika klasickej talianskej literatúry. Projekt č. 007UKF-4/2016. Zodpovedný riešiteľ: prof. PhDr. Pavol Koprda, DrSc.

INDICE / OBSAH

Natália Rusnáková: <i>Amor cortese, amor platonico</i> : Lucrezia Borgia a Pietro Bembo ako predstavitelia renesančného literárneho dialógu ...	2
Pavol Koprda: Danteho <i>Raj</i> . Spevy 23 až 27. <i>Il Paradiso</i> di Dante, canti 23 – 27	11
Dvadsiaty tretí spev	13
Il canto 23 tradotto e commentato	34
Dvadsiaty štvrtý spev	42
Il canto 24 tradotto e commentato	64
Dvadsiaty piaty spev	69
Il canto 25 tradotto e commentato	89
Dvadsiaty šiesty spev	94
Il canto 26 tradotto e commentato	115
Dvadsiaty siedmy spev	122
Recenzie:	
Natália Rusnáková: Prova della competenza sociolinguistica: il turpiloquio	143
Monika Šavelová: Gagliardiho kniha v martinskom vydavateľstve	144

AMOR CORTESE, AMOR PLATONICO: LUCREZIA BORGIA A PIETRO BEMBO AKO PREDSTAVITELIA RENESANČNÉHO LITERÁRNEHO DIALÓGU

PhDr. Natália Rusnáková, PhD., Filozofická Fakulta UKF v Nitre

Lucrezia Borgia je známa postava talianskej histórie, ale aj literatúry, v ktorej sa ferrarská vojvodkyňa, dcéra pápeža Alexandra VI Borgia, dostala vo vzťahu k jej skutočnej osobnosti do prekrútenej formy. Je známe, že ešte jej súčasník Ariosto sa o nej zmieňuje ako o ušľachtilej literátke vysokých mravov a mecenáške intelektuálov a umelcov (ako bolo napokon v tých časoch zvykom na panovníckych dvoroch, ktoré si chceli udržať prestíž).¹ Na renesančnú Messalinu, travičku a zvodkyňu ju prerobili až nasledujúce storočia (Muratori, Hugo a iní).

V tomto článku sa pokúsim priblížiť literárny dialóg o láske, ktorý viedli spomínaní protagonisti formou listov, intertextových odkazov a básní, pričom takýto dialóg tvorí kontext formovania literárnej manieri petrarkizmu v danom období. Pridržať sa budem najmä pramenného materiálu listov a básní v prepise z týchto publikácií: *Lettere di Lucrezia Borgia a messer Pietro Bembo*. Dagli autografi conservati in un Codice della Biblioteca ambrosiana. Milano, Coi Tipi dell'Ambrosiana, stampa Giacomo Agnelli, 1859; Sansovino, Francesco: *Delle lettere di M. Pietro Bembo*. Volume quarto. Verona, Antonio Berno, 1743; Bembo, P.: *Rime*. Letteratura italiana Einaudi. Ed. di rif.: in *Prose della volgar lingua, Gli Asolani, Rime*, a cura di Carlo Dionisotti, Utet, Torino 1966.

¹ Zrejme práve prostredníctvom Pietra Bemba sa do Lucreziinej priazne dostal aj Ludovico Ariosto. Pri príležitosti jej svadby s Alfonsom I. d'Este jej venoval epitalamické verše v latinčine. Vojvodkyňa venoval básnik aj dve pasáže v rytierskej poéme Zúrivý Roland (Orlando Furioso): XIII, 69-71: '*Lucrezia Borgia, di cui d'ora in ora / la beltà, la virtù, la fama onesta / e la fortuna crescerà, non meno / che giovin pianta in morbido terreno*' a XLII, 83, 1-2: '*La prima iscrizion ch'agli occhi occorre, / con lungo onor Lucrezia Borgia noma*'.

Petrarkizmus, prekvitajúci v období manierizmu, do ktorého sú zachované listy Lucrezie Borgia zasadené, je len jednou z možností, ako ich interpretovať. Na druhej strane práve Bembo sa zaslúžil o kanonizáciu literárnych žánrov a najmä dokonalého modelu lyrickej poézie v petrarkistickom zmysle². Netreba pripomínať dielo, v ktorom teoretizuje o platonickej láske (dialóg *Gli Asolani* venoval práve Lucrezii)³. Žena sa tak stáva hlavným námetom manieristických spevníkov, v ktorých sa pôvodný morálno-duchovný rozmer platonickej lásky dostáva až k estetizmu.

V prípade Lucrezie a Pietra sa nedá podľa dobových prameňov jednoznačne povedať, do akej miery bol ich vzťah platonický. Isté je, že manželka Alfonsa I. d'Este spoznala benátskeho spisovateľa a budúceho kardinála Bemba osobne, keď on prišiel na pobyt na dvor vo Ferrare (jeho otec pôsobil vo Ferrare aj s rodinou od r. 1497; sám Pietro ako diplomat a literát striedavo v rokoch 1502-1505; príležitosť častejšie sa vídať mali len asi v r. 1502-3. Bembov pobyt bol prerušený od januára 1504, keď odišiel do Benátok kvôli smrti svojho brata; v r. 1505 z Ferrary definitívne ušiel kvôli moru, ktorý mesto zdecimoval). Vzťah sa po Pietrovom odchode z mesta stával čoraz viac platonický, napriek tomu ľúbostná korešpondencia (už skôr rétorické cvičenie) pokračovala až do r. 1517, kedy je datovaný posledný Bembov list. Fyzickým dôkazom platonickej lásky ostal prameň Lucreziiných vlasov, ktorý Pietrovi darovala pribalený v jednom z listov a ktorý sa od r. 1685 dostal do opatery Ambroziánskej knižnice v Miláne, podobne ako aj jej listy. Tento prameň vlasov Bembo zvečnil aj v jednom zo svojich sonetov.⁴ V listoch a poézii, ktoré Bembo vojvodkyni venoval, sa dá čítať obvyklý vzťah, aký mávali renesanční

² V spolupráci s Aldom Manuziom od r. 1501 pracovali na kritickom filologicky prepracovanom vydaní Petrarkovho *Spevníka* a Danteho tercín *Božskej komédie*.

³ Venovanie mecenáške je symbolické; Bembo bol už čase vyjdenia knihy s vojvodkyňou len v nepriamom, korešpondenčnom kontakte. Dialógy o platonickej láske a cnosti ako takej zrejme inšpirovali aj jeho predošlé vzťahy (ku ktorým sa viaže príslušná básnická produkcia), najmä k Márii Savorgnan.

⁴ Žiarivé vlasy, zuby ako perly, pery ako rubíny, slonovinová ruka – to sú typické motívy obrazu ženy, ako ho vystavala tradícia dolce stil novo a ako ho ďalej rozvíja aj Bembo v petrarkistickom zmysle. Na Lucreziin zjav reflektujú napr. sonety *Crin d'oro crespo e d'ambra tersa e pura*, *Di quei bei 'crin, che tanto sempre più amo*. Menovite ju spomína v sonete *Del cibo, onde Lucrezia e l'altre han vita*.

literáti voči svojim mecenášom (povinné ďakovné formulky a ubezpečenia o službe a priazni), ale dá sa z nich vytušiť aj hlbšia náklonnosť.

Literárny dialóg dvojice sa neodohrával len formou listov (zo strany Pietra Bemba sa ich zachovalo štyridsať, niektoré dokonca vo veršoch; od Lucrezie Borgia len deväť, ale aj ona do nich vkladala verše).⁵ Ich textualitu dopĺňajú najmä Bembove *Verse (Rime)*, z ktorých sa mnohé priamo odvolávajú na osobu Lucrezie Borgia, alebo je láska, ktorú v petrarkovskom zmysle vo veršoch inšpirovala, ich hlavnou témou, pričom autor si je vedomý verejného určenia takýchto textov.⁶ V tomto článku nebudem rozoberať všetky Bembove verše týkajúce sa predmetu jeho lásky, použijem len tie, ktoré sa priamo týkajú listov.⁷ Pravdou však je, že Bembo vo *Veršoch* tak často cituje a imituje Petrarku, že sám o sebe vytvára literárny obraz nového Petrarku a Lucrezia sa stáva novou renesančnou Laurou. Ona je však fyzickejšia v tom zmysle,

⁵ Verše sú zo zbierky označovanej ako *Cancionero de Stúñiga*. Ide o zbierku básní – napospol kancón a piesní od kastílskych, katalánskych a aragónskych básnikov, ovplyvnených talianskym Quattrocentom, ktorých na novovytvorenom španielskom dvore v Neapole po získaní Neapolského kráľovstva sústredil Alfonz V. Aragónsky. Zachovali sa len tri rukopisy, uložené sú v Biblioteca national de España, v benátskej Marciane a v rímskej Casanatense.

Bádatelia v Lucreziiných listoch určili básne Lópeho de Stúñigu “Yo pienso si me muriesse” z cyklu “Si mis tristes pensamientos”. Ref.: La grande fiamma - Lettere 1503-1517. A cura di Giulia Raboni. Archinto ed., 2002.

⁶ To dokazuje Bembo aj vo svojich listoch, napr. v liste datovanom 25. júla 1505 z Benátok píše: *Perchè mutato pensiero ho diliberato d'andare per due mesi in una mia Villetta, affine di dar fine alle cose incominciate per voi. Nel qual tempo se alle volte vi risoneranno gli orecchi, sia perciò, che io ragionerò con quelle ombre e con quegli orrori e con quelle piante di voi, o di voi ne scriverò le carte, che ancora si leggeranno un secolo dopo noi.* / Zmenil som názor a rozhodol som sa zájsť na dva mesiace do jednej mojej vilky, aby som dokončil veci, ktoré som pre Vás začal. Ak Vám za ten čas zaznejú v ušach, bude to, lebo na Vás budem myslieť v temnotách, hrôze a plači a napíšem o Vás diela, ktoré sa budú čítať ešte sto rokov po našej smrti.

⁷ Petrarkovským charakterom Bembových veršov a ich vzťahu k Lucreziinej osobe sa zaoberajú mnohé publikácie, napr.: Albonico, S.: Come leggere le «Rime» di Pietro Bembo, in «Filologia italiana», 1 (2004), s. 159-80; Clough, C.H.: The Problem of Pietro Bembo's „Rime“, in «Italica», vol. 41, No. 3 (Sep., 1964), pp. 318-322.

že sama na listy a verše odpovedá vlastným literárnym prejavom, nie je len abstraktným modelom lásky, ale živou účastníčkou literárneho a lúbostného dialógu.⁸ Predmet listov, ktorých preklad tu uvádzam, je však veľmi zaobalený, naznačený. Autorka ho, rešpektujúc platonický zmysel korešpondencie a zachovávajúc štýl lúbostnej hry, nikdy nepomenuje doslovne. Podobne Bembove básne zobrazujú všetky polohy a motívy dvorskej lásky: od ospevovania povznášajúcich fyzických krás ženy k rešpektu milenca, ktorý vie, že nemôže naplniť svoj cit a tak ho vybíja v poézii; k obrazu ženy-vládkyne alebo bojovníčky, lásky ako vojny.

Z dialógu, ktorý tvoria najmä listy a básne, môžeme vyabstrahovať niekoľko topoi-symbolov a motívov, ktoré korešpondujú s estetickým kánonom dobového básnického vkusu, ale zároveň tvoria komunikačnú os vzájomného osobného vzťahu Lucrezie a Pietra na spôsob šifry, ktorá sa v tom čase hojne využívala aj v súkromnej korešpondencii.⁹ Emblematický je v tomto smere list z 24. júna 1503, teda z čias najintenzívnejšieho prežívania lúbostného dialógu: *Miser Pietro mio, circha el desiderio tenite intender da me lo incontro del vostro o nostro cristallo, che cusì meritamente se po reputar e chiamare, non saperìa mai che altro posserne dire o trovarçe salvo una extrema conformità, forsi mai per nisun tempo igualata. E questo basti, e risti per evangelio perpetuo. Questo da qui avante serrà el mio nome: FF*¹⁰

⁸ Na porovnanie tematickej príbuznosti a povahy opisovanej lásky v prípade Bemba a Petrarku pozri tiež: Koprda, P. – Gagliardi, A.: *Petrarkov Spevník medzi láskou a odriekaním*. UKF, Nitra, 2016.

⁹ Je známe, že listy so štátnickým obsahom adresované manželovi Lucrezia šifrovala s použitím rovnako banálnych zaužívaných fráz, aké píše aj Bembovi. Ref.: Daniele PALMA; Giuseppe PALMA; Maria Veronica PALMA, “La lettera svelata di Lucrezia Borgia: analisi del sistema criptografico nel documento conservato in ASMo”, *Quaderni Estensi*, 5 (2013), p. 510-524; *idem*, “La risposta alfonsina nel codice di Lucrezia”, *Quaderni Estensi*, 6 (2014), p. 414-433.

¹⁰ *Môj pane Pietro, čo sa týka túžby, vedzte, že chcem ísť v ústrety Vášmu alebo nášmu krištálu, ktorý sa po zásluže dá tak honosne nazvať a za taký považovať, lebo nikdy by som nevedela, čo iné o ňom povedať alebo vymyslieť azda okrem jednej krajnej podobnosti, ktorá sa azda nikdy ani na okamih nezabudla. A toto nech stačí a navždy ostane evanjeliom. Toto bude odteraz moje meno: FF*

Krištál sa stáva symbolom (platonickej) čistej lásky a znakom či znamením (*senhal* ľúbostného dialógu), ktorý opakuje aj Bembo v sonete *Poi ch'ogni ardir mi circonscrise Amore*.¹¹ Stručný charakter Lucreziinho listu naznačuje, že takýto symbol stačí na vypovedanie všetkého, čo z neho vyplýva. Staví sa teda proti doslovnosti a dáva prednosť alegórii, keď ho metonymizuje na evanjelium a sebe dáva nové meno, šifru FF. Krištál ako emblém srdca/lásky sa v dialógu dvojice sformoval už skôr. Spomína ho Bembo v liste Lucrezii, na základe ktorého vieme kontextualizovať spomínaný sonet, v ktorom tiež krištál spomína: krištál ako zrkadlo, ktoré odráža obraz duše milovanej osoby bez toho, aby sa museli použiť slová. Aj v diele *Asolani* (II xxviii, vv. 49-54) sa vyskytuje motív zrkadla, ktoré odráža stav duše človeka.¹² Bembo robí hru ešte sofistikovanejšou: na základe Lucreziinho mena, ktoré pripomína svetlo (*luce*), voči nej emblematicky svetelné motívy. Teda všetko, čo odkazuje na svetlo (napr. výrazy „*luce/svetlo*“, „*specchio/zrkadlo*“, „*tralucere/presvitať*“, „*riflettere/odrážať*“ a pod.), vedie v konečnom zmysle k láske tak, ako ju vykresľuje renesančný estetický kánon. Svetlo ako vehikulum lásky má takisto korene v petrarkovskej tradícii.

Spomínaný Lucreziin list je reakciou na jeden Bembov list, datovaný 8. júna 1503, v ktorom Bembo odpovedá na Lucreziinu žiadosť, aby jej vymyslel motto, ktoré by dala vyryť na zlatú medailu zobrazujúcu plameň: *Al fuoco, nell'oro che V. S. m'ha mandato da farvi alcun motto sopra, da portar per impresa, non ho saputo dar miglior luogo che l'anima. Perciò potrete inscriverlo così: Est animum*.¹³ Hra je veľmi symbolická. Plameň (ktorý

¹¹ Sonet traktuje tému nemožnosti vyjadriť svoj cit a dať najavo bolesť či túžbu. Bembo v citovanom úryvku používa obraz srdca-krištálu, ktorý by očiam milovanej odrážal obraz trpiacej lásky:

*...avess'io almen d'un bel cristallo il core,
che, quel ch'è taccio e Madonna non vede
de l'interno mio mal, senza altra fede
a' suoi begli occhi tralucesse fore;...*

¹² Ref.: Signorini, S.: *Da Maria a Lucrezia. Su due rime giovanili di Pietro Bembo*. In: *Italique VI*, 2003, s. 53-76.

¹³ *Plameň, ktorý ste mi poslali v zlate, aby som mu dal nejaké motto, ktoré by sa naň vyrylo, som nevedel umiestniť lepšie ako v duši. Preto ho môžete napísať takto: **Stroviuje ducha**.*

symbolizuje zlatá medaila) predstavuje lásku. Túto lásku Bembo identifikuje v duši, ba ju s ňou až stotožňuje. Výraz „anima“ by sa však dal interpretovať aj ako duch, teda v duchu, ako duchovnú záležitosť, čo by zodpovedalo práve petrarkistickej koncepcii povznášajúcej lásky. Plameň spolu s krištálom sa stali emblémami lásky v lúbostnom dialógu Bemba a Lucrezie Borgia.

Isté je, že Bembo v korešpondencii s Lucreziou Borgia využíva motívy a výrazy, ktoré už predtým použil v listoch Márii Savorgnan. Sú to teda skôr prejavy dobového vkusu a estetického kánonu ako osobné vyznania. Bembopodľa všetkého počítal s tým, že po smrti bude jeho korešpondencia s oboma dámami publikovaná.¹⁴

Téma platonickej dokonalej a povznášajúcej lásky (aj ku kráse a cnosti) bola zrejme stálym námetom rozhovorov renesančných intelektuálov, a tak aj Bembo so svojou múzou, najmä pri finalizácii diela *Asolani*. V jednom z listov Lucrezii (z februára 1505, len zopár týždňov pred vydaním textu *Asolani*) Bembo píše: *E allora ci sia caro e dolce ricordarci d'esser fermi e constanti amanti stati, e parracci d'essere pur solo per tal memoria felici: con ciò sia cosa che le vittorie più sudate e più faticate fanno il trionfo maggiore e più caro.*¹⁵

Podobne to tvrdí aj Gismondo, jedna z postáv textu *Asolani*, keď obhajuje klady akejkoľvek, trebárs nenaplnenej lásky (*Asolani*, kniha II, kap. 23). Vojvodkyňa na tvrdenie odpovedá (s istou dávkou irónie) o niekoľko rokov neskôr listom zo 7. augusta 1517:

Misser Pietro mio carissimo, sapendo io che de una expectata cosa epsa expectatione e gran parte de satisfatene - però che la speranza che a posseder detta cosa accende ei desio - rade volte como è, et spesse volte più che non è, bella ce la presenta, ho preso per consiglio differir el risponder a le vostre insino ad hora, ad effecto che aspettando voi qualche bello ricompensò a le vostre bellissime, siate voi a voi medesimo stato causa de satisfattone, ed insiema creditore e pagatore. Anchora che havendo io confessato in due mie a Monsignor Thesauriero el debito

¹⁴ Ref.: Signorini, S.: op.cit.

¹⁵ Bembo-Borgia, *La grande fiamma*, Lettere 1502-1517. 27, p. 58, Archinto ed., 2002. Preklad cit.: *A tak nám bude sladké a drahé si pripomínať, že v láske sme boli pevní a stáli a myslím, že už len kvôli tejto spomienke budeme môcť byť šťastí: taktó víťazstvá, ktoré boli čo ako namáhavé a vyčerpávajúce, tým viac robia víťazstvo väčšie a cennejšie.*

*ho con voi, ve possi esser stato non pocha parte de quello posso pagare. A il resto non credo io esser tenuta, però che se voi in le lettere vostre esprimete facilmente tutto quello sentete de me, io, perché tanto bene sento de voi che ciò far non posso, me persuado per epsa impotentia esser de tal debito assoluta. Ma perché zerrebbe inconveniente che io in la propria causa fussi procuratrice e iudice, me ne remetto al gravissimo judicio del prefato Monsignor Thesauriero, racomandandome infinitamente a Sua Signoria et a voi.*¹⁶

Z dokumentov sa vidí, že Lucrezia Borgia podporovala, zreme aj finančne, vydanie tohto diela, a to prostredníctvom jedného zo svojich dvoranov, Ercola Strozziho.

Bembo v liste datovanom 22. septembra 1504 z Benátok píše: (...) *Ercole m'ha sollecitato per nome di Vostra Signoria a mandar fuora gli Asolani molte volte, nè bisognava, che esso me ne sollecitasse mezza una, che non mi sono ancora dimenticato quanto sia l'obbligo, che io a Vostra Signoria tengo, nè dimenticherò mai. (...) Ora, siccome io dissi a Messer Ercole*¹⁷, *gli ho pure dato l'ultima mano, ed in quanto per me uscirebbono domani, che non gli ho più a rivedere altrimenti.*¹⁸

¹⁶ *Môj najdrahší pán Pietro. Viem, že z očakávanej veci pramení ono očakávanie a veľká časť zadostučnenia – a túžba zapáľuje nádej vlastniť onú vec – a vďaka nej sa nám vidí krásna, aká zriedka je a častejšie nie je. Preto som prijala radu odložiť odpoveď na Vaše listy až doteraz, lebo kým ste Vy čakali nejakú peknú odmenu za Vaše prekrásne listy, boli ste sám sebe príčinou zadostučnenia, veriteľom a platcom zároveň. V dvoch listoch som ešte priznala Monsignorovi Thesaurierovi dlh, ktorý voči Vám mám, čo Vám môže byť nemalou časťou toho, čo môžem splatiť. Nemyslím, že som viazaná aj k zvyšku, lebo ak Vy vo Vašich listoch ľahko vyjadrujete všetko, čo ku mne cítite, ja, pretože k Vám cítim rovnako veľkú náklonnosť a nemôžem spraviť to isté, presvedčam samu seba, že práve pre tú nemožnosť som od takeého záväzku oslobodená. No pretože by bolo nevhodné, aby som bola vo vlastnej veci obžalobkyňou aj sudkyňou zároveň, spolieham sa na prísny súd spomínaného Monsignora Thesauriera a úplne sa odporúčam jemu aj Vám.*

¹⁷ Ercole Strozzi, básnik a literát, dvoran vo Ferrare a Lucreziin dôverník. V ľudovej taliančine (volgare) napísal päť sonetov s petrarkovskou inšpiráciou, inak je známy latinskými elégiami

¹⁸ *Ercole ma vo Vašom mene viackrát posúril, aby som vydal Asolanov, ale nebolo treba, aby mi to pol slovom pripomínal, lebo som ešte nezabudol a nikdy ani nezabudnem na záväzok, ktorý voči Vám mám. (...) Tak som mu aj povedal a dokonca som mu*

V inom jeho liste Lucrezii, datovanom 8. októbra 1504 z Verony, sa uvádza: (...) *Oltre a ciò priego e supplico V.S. che non le sia grave sollecitare e astringere M. Ercole a darmi l'espedizione, che esso mi promise di fare, per la stampa degli Asolani. Che ora giunto a Vinegia, che sarà fra quattro o sei giorni desidero di mandargli alla buona ventura. Vostra Sign. mi farà singolar grazia adoperare che Messer Ercole ciò faccia, il che esso assai agevolmente potrà fare, e di nessun danno gli sarà.*¹⁹

Vidíme, že platonická láska, ktorá sa chápala ako povznášajúca duchovná ašpirácia, bola vhodným námetom, v ktorom sa mohli prelínať súkromná a verejná, resp. literárna sféra. Tak sa to dialo aj v prípade ľúbostného dialógu Pietra Bemba s jeho ženami, vrátane Lucrezie Borgia. Súkromie a poetika splývajú raz viac (básne), raz menej (listy), raz sa metamorfizujú do teoretickej roviny (Asolani). Popri aspekte spoločenskej dvorskej konvencie, ako sa dvorenie dámam chápalo, možno v spomínaných textoch vnímať Bembovu snahu o vytvorenie akejsi teórie lásky. Predkladaný model ideálnej lásky nie je jednoznačný, naopak, stavia na otvorenej dialogickej interpretácii zvolených obrazov, emblémov a symbolov, ktoré si milenci určili ako komunikačné kľúče.

dal poslednú verziu rukopisu, pre mňa nech vyjdú hoci zajtra, aspoň ich už nebudem musieť opravovať.

¹⁹ *Okrem toho Vás prosím a žiadam, aby Vám nepadlo zatažko posúriť a prinútiť p. Ercola, aby mi vydal povolenie, ktoré mi slúbil zaobstaráť, aby mohli Asolani vyjsť. Teraz došiel do Benátok a o štyri či šesť dní by sa postaral, aby to dobre dopadlo. Vaša milosť mi preukáže veľkú láskavosť, ak sa postará, aby to Messer Ercole urobil, čo on bude môcť ľahko urobiť a nič ho to nebude stáť.*

Editio princeps textu *Asolani* vyšla až v r. 1505 u Alda Manuzia v Benátkach, s venovaním Lucrezii Borgia.

***Amor cortese, amor platonico: Lucrezia Borgia e Pietro Bembo come
personaggi di un dialogo letterario rinascimentale***

PhDr. Natália Rusnáková, PhD., Filozofická Fakulta UKF v Nitre

Lucrezia Borgia, mecenate famosissima dei suoi tempi e donna di alto intelletto, ha partecipato allo sviluppo delle lettere nel periodo rinascimentale, assumendo il ruolo di un'interlocutrice in un dialogo letterario sottilissimo con Pietro Bembo, anch'esso aspirante alla fama letteraria, poiché lui stesso era cosciente del fatto che le sue opere, anche quelle minime come le lettere private, saranno lette ad alta voce e in pubblico. Il dialogo amoroso, cioè la canonizzazione voluta e intenzionata dei temi, motivi e delle forme scelte, si realizzava in forma di lettere private, richiami intertestuali e delle poesie che i due si scambiavano in maniera petrarchista formatasi proprio nel detto periodo. Il contenuto del dialogo fa parte della canonizzazione voluta del genere lirico petrarchesco. Bembo, da vero cortegiano e artigiano letterario, crea una teoria dell'amore platonico, esposta nel *Dialogo degli Asolani*, dedicato alla Borgia. Però Lucrezia diventa più che un semplice soggetto di un canzoniere petrarchesco. Essa diventa una partner viva e attiva del dialogo letterario avvicinandosi dalle forme cortegiani pressoché all'estetismo. I segnali amorosi (cristallo, il linguaggio del lume) e la simbologia di topoi stabili (oro dei capelli, elementi della bellezza fisica, la dimensione sublimante dell'amore) rappresentano il canovaccio di quel tessuto che si realizza in forma dei generi letterari sovracitati (*Asolani*, *Rime*, lettere). Oltre di partecipare in pratica all'edizione degli *Asolani*, Lucrezia Borgia è stata anche un elemento attivo della formazione del canone estetico letterario rinascimentale.

DANTEHO RAJ. SPEVY 23 – 27

IL PARADISO DI DANTE, CANTI 23 – 27

Pavol Koprda, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

È già da qualche tempo durata la collaborazione con Antonio Gagliardi, quando ho preso la idea di tradurre, commentare e interpretare il *Paradiso* di Dante nuovamnete, per trarre frutto da quanto avevo appreso in quella collaborazione. Per dare avvio ai lavori, invece che iniziare dal primo canto ho preferito tradurre e interpretare i canti considerati centrali della terza cantica. Se tutto il *Paradiso* si offre a essere visto come revisione della tesi per cui l'uomo non desidera quello che non conosce, nei capitoli centrali 23 – 27 conviene che Dante abbia fatto del possibile per dare appoggio alla tesi opposta e correlativa del pensiero averroiano, per la quale l'uomo desidera fino all'ultimo, fino a quando non raggiunga il fine che può dirsi ultimo del genere umano, oltre al quale altri fini non si stendono. In quei discorsi di Pietro, Giacomo, Giovanni, Beatrice e dell'autore stesso si è portati a cercare le parole che appoggino e promuovano la idea centrale di Dante. Ci si aspetta cioè che vi sia rilevato e trasformato cristianamente il desiderio (l'amore) della verità intesa in quanto „ultima“ (di Dio). Per i particolari di questa teoria è necessario consultare i libri di A. Gagliardi, quelli pubblicati in collaborazione in lingua slovacca, e infine, il libro „Danteho Raj“ (Il *Paradiso* di Dante), prossimo ad uscire. Faccio a meno della bibliografia perché tanto, il lettore, per verificare, sarà portato a approfondire con uno studio autonomo di alcuni di quei titoli. Il presente lavoro non ha per obiettivo, per i motivi di economia dello spazio, la spiegazione ermeneutica delle ragioni di Dante. Trae invece spunto dalle ricerche già svolte in questa direzione.

I cinque canti qui di seguito sono considerati centrali della cantica e magari di tutta la *Divina commedia*, perché in essi culmina con delle affermazioni di personaggi più autorevoli della cristianità, quanto Dante ha pensato di riformare della, allora nuova, teologia di Tommaso d'Aquino. Infatti, vi ho notato la possibilità di unire a tale insegna il diversiloquio dei canti 23 – 27,

di modo che il linguaggio di Dante si veda promuovere, favorire, teologicamente e filosoficamente appoggiare „la via diretta“ a Dio, intraprendibile e concludibile con felice esito per il proprio merito. Mi è parso giusto che una tale omologazione trovasse espressione nel lessico e nell'interpretazione. Soprattutto si doveva sopprimere il tipo di lettura che presuppone il significato diverso da un'espressione o immagine all'altra, quasi Dante si avesse lasciato guidare da un'immaginazione fortuita. I motivi delle decisioni si trovano spiegati nelle note, annotazioni e interpretazioni in slovacco e in italiano che accompagnano la traduzione e sono posticipate ad essa.

DVADSIATY TRETÍ SPEV

In questo canto Dante descrive come vide il trionfo di Cristo, seguito da infinito numero di beati: e specialmente della beatissima Vergine.

V tomto speve opisuje Dante, ako sa pozeral na víťazný pochod Krista, ktorého sprevádzal nekonečný zástup blažených, a najmä najblahoslavenejšia Panna.

Tu bude vysvetlený význam slov a spojení:

„l' augello“ – orol

„i suoi nati“ – vysedení

„per veder gli aspetti disati“ – aby videl do očí mladým

„aspetta/fiso guardando pur che l' alba nasca“ – a na miesto, kde má vyjsť slnko, prie zrak, len nech sa už ukáže

„donna mia“ – *species intelligibilis* menom Beatrice

„sospesa e vaga“ – zneistená a v úzkosti

„fecimi qual è quei che disiendo altro vorria“ – znedokonalel som

Cez vysvetlenie pojmu „vták“ sa možno dostať k vysvetleniu, kto je Beatrice. Presne je tu popísaná poloha vtáka tak, aby videl v okamihu vychádzania slnka naraz slnko a „tváre“ svojim „vysedeným“. Tento popis sa zhoduje s vlastnosťami orla v stredovekých bestiároch¹. Ak možno vtáka chápať ako orla podľa bestiára, potom mu treba pripísať aj kánonickú vlastnosť, že zhodí z hniezda mladé, čo sa nevedia dívať do slnka, lebo to je znamenie, že nie sú z jeho násady. Beatrice je nevedno prečo nepokojná, napätá pri očakávaní príchodu Krista víťaza. Ak pochopíme jej nepokoj ako obdobu orlovho očakávania slnka, prirodzene určíme ako príčinu Beatricinho nepokoja obavu o Danteho, že Kristus rozpozna, že nie je „z jeho násady“, lebo ide do neba zaživa, „vnesený“, a že ho zhodí z neba.

Je si teda vedomá, že napomáha dostať sa k Bohu človeku, čo ta ide nielen z Božej milosti, ale aj „vlastným pričinením“. Sama seba si uvedomuje ako

¹ Odkazujem na svoju štúdiu: Come l' augello... che, per veder li aspetti disati (Il Paradiso, XXIII, v. 1 e 4). In: *Studi italo-slovacchi*, 2/2015, s. 245-253. ISSN: 1338-6778.

species intelligibilis, že je Aristotelovou – Averroesovou kategóriou, ktorá má presne určenú pôsobnosť v systéme vbožovania vo vzťahu k človeku od narodenia po okamih vplynutia v poznaní a vplynutia v blaženosti. Nebojí sa len o Danteho, ale aj o seba, či ju ako takú Kristus nezavrhne. Aj Dante si Beatricino rozpoloženie bytostne uvedomil, lebo sa, vidiac jej neistotu, že mu na okamih prestala byť sprievodcom a cieľom, zvrhol z majiteľa plášťa-habitu na človeka, čo je človekom len podľa mena, lebo ešte len túži po habite.

Come l'augello, intra l'amate fronde,
posato al nido de' suoi dolci nati
la notte che le cose ci nasconde, 3

Ak' ten vták, ktorý v milej haluzine
na hniezde svojich lúbych vysedených,
za noci, čo nám nič nezvidnie,

che, per veder li aspetti disíati
e per trovar lo cibo onde li pasca,
in che gravi labor li sono aggrati, 6

čas nadbehne tak, aby v prvom dnení
im znal nájsť krm aj im videl na tváre²,
na suchár sadne, pre ne nič nelení,

previene il tempo in su aperta frasca,
e con ardente affetto il sole aspetta,
fiso guardando pur che l'alba nasca; 9

² „Orol, keď ostarne, letí k slnku, ktoré mu spáli krídla a zjasní zakalené oči. Potom sa ponorí do prameňa. Oprší a narastie mu nové perie. O kameň si naostrí zobák, aby mohol piť. Celkom omladne. Svoje vyliahnuté mláďatá núti pozerat' sa do slnka. Ktoré to nedokáže, to zhodí z hniezda“. *Physiologus* (1423) z kremnického rukopisného kódexu od prepisovača menom Nikolaus a inkunábula *Physiologus Theobaldi episcopi de naturis duodecim animalium*, Köln 1489-1500.

a tak v predstihu na tom suchopáre
na slnko rozplamenený vyčkáva
a ta tkvie zrak, len nech sa už svit stvárníe;

così la donna mia³ stava eretta
e attenta, rivolta inver' la plaga
sotto la quale il sol mostra men fretta: 12

aj moja pani si na špičky stáva
a pozorníe, ta, na pól obrátená,
kde slnko spomaľuje, akoby zastáva:

sì che, veggendola io sospesa e vaga,
fecimi qual è quei che disiando
altro vorria, e sperando s'appaga⁴. 15

zrúc, že je na nej úzkosť, zneistená,
navrátil som sa k nedokonalosti,⁵
ak' ten, čo iné chce, nemá-nestená.

³ „Ukážková báseň Guida Cavalcantiho *Veggio negli occhi della donna mia* (Vidím v očiach mojej paney svetlo) nám dovoľuje v skratke pochopiť vývin poznania počnúc očným videním až po vzostup ľudského rozmyslu k Bohu. Moja pani je prvým predmetom poznania a príčinou celého procesu, ktorý privádza do neba cnosť vlastnú človeku, rozmysel, intelekt. Z jej úvodného zosobnenia môžeme odvodiť všetky ostatné ženy ako na jej obraz a môžeme z neho odvodiť aj species intelligibilis, ktorá spôsobuje rozmyslové, intelektívne poznanie. Keď sa poznávacia skúsenosť zavŕši, zaznie hlas, ktorým sa započne posledná udalosť, vzostup rozmyslu do neba“. Antonio Gagliardi: *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale*. Rubettino università, 2007, s. 160-161.

⁴ Averroesov *Predslov k Fyzike*: „et hec erit vita eterna“, „a to bude večný život“, pričom rozumie večným životom vrchol blaha, keď je vyplnené každé túženie, teda nemysliteľné každé ďalšie túženie. Podobne v *Nikomachovej Elike*, I, 1. Aristoteles napísal v *Metafyzike* XII, 7. kap., že Boh túži len sám po sebe, lebo dokonalosť má všetko v sebe a nemôže chcieť iné.

⁵ „quel che disiando altro vorria“, „ten, čo si želá, no chcel by ešte iné“ – je spôsob vyjadrenia základného sylogizmu filozofie dokonalosti. Dokonalý je Boh, lebo si už nemôže nič želať. Dokonalí, teda podobní Bohu, sme my, ak sme si vedomí, že si okrem toho cieľa už nič nemôžeme želať, lebo v ňom obsiahneme všetko,

V ďalšom texte bude vysvetlený význam slov a spojení:

„un sol“, v. 29 – Kristus ako slnko vo vzťahu k poznávaciemu úsiliu človeka;

Oh, Beatrice – dolce guida e cara, v. 34 – reakcia na rozradostenosť Beatrice vo v. 22-23. Beatrice sa ubezpečila, že je v nebi vítaná ako *species intelligibilis* a že Dante obstál pred Kristom, teda je už natoľko múdry, aby sa mu mohla ponúknuť. *Species* sa musí ponúknuť nápadníkovi. Až vtedy ten môže s ňou splynúť. Preto k nej vyjadruje Dante lásku ako k *species*: sprievodkyňa a drahá;

lucente sustanza, v. 32 – Kristus ako forma podstát;

apri le strade, v. 38 c otvorila cesty, teda nie jednu, ale dve, milosťou a pričinením.

Text básne pokračuje tak, že výjavy, ktoré nasledujú, sa dajú vysvetliť pomocou vstupu o orlovi a o Beatrici, a naopak, následné výjavy, teda o vojvodiacom Kristovi, o Beatrici rozhorúčenej láskou k Dantemu a vysvetľujúcej správanie Krista, sa núkajú ako potvrdenie logiky spriahnutého začiatočného výjavy s orlom a Beatricou.

Od očakávania svitnutia k východu slnka a od očakávania Krista k jeho príchodu prešla len chvíľka. To, že tu dáva Dante obe čakania dohromady, svedčí, že obsah prvého je aj obsahom druhého. Kristove oddiely, teda tí svätí, ktorí v Kristovom čase a krátko po ňom dopomohli k víťazstvu kresťanstva, prechádzajú na čele s Kristom víťazne ôsmym nebom pred Danteho a Beatricinými očami. Treba si všimnúť dve veci, že Kristus je predstavený ako slnko a že Dante privrel oči. Kristus je predstavený ako Slnko obdobné „nášmu slnku“ (verše 29-30), teda jeho vzťah k ľudskému svetu je obdobný, ako ho má k človeku Boh chápaný u Aristotela ako Pravda – prírodné slnko. Nesmie ho žiarom oslniť, musí mu dať možnosť vidieť svoju podstatu. Aj keď je to ťažké, lebo človek je zrakom rozumu sova alebo netopier. Dante naozaj uvidí jeho črty, podstatu (v. 32-33), ako keby videl – poznal *činnostnú formu* v Averroesovom chápaní, no zároveň sklopí oči, neunesú mu sprievodný jas

zbožíme sa. Dante teda zmalomyselnel, stal sa nedokonalým. Obdobou je „sperrando s'appaga“, „uspokojí sa nádejou“: myslí si, že nádej, túžba je už cieľ. To je zmalomyselnenie a prejav nedokonalosti.

Krista. Kristus ho preto mal zhodiť z neba, ako to stojí v bestiárovej legende o orlovi. Lebo orol v bestiári je Kristus. Ak ho nezhodil, to znamená, že uznal oprávnenosť cesty k večnej blaženosti „vlastnou zásluhou“, a to popri druhej ceste, ktorú sám otvoril vykúpením pomocou sebaobetovania. Preto sa Beatrice, *species intelligibilis*, rozradostila (v. 22 a ďalej): uznal ju ako *species* tým, že ponechal Danteho stúpať k Bohu napriek tomu, že z privity očí rozpoznal, že stúpa vlastnou zásluhou.

Tu sa dajú vysvetliť aj verše 8 a 9, to, že orol očakáva slnko túžobne, aj keď by sa mal obávať, že bude musieť zhodiť niektoré mladé. Predsa to len teda nie je bestiárový orol, ale Kristus z veršov 18 n., ktorý už dopredu vie, že dá Dantemu milosť, aby mohol ísť „vlastným pričinením“, nie iba z milosti Kristovho vykúpenia. Tu sa stretáme aj s témou, že len Bohu, nie ľuďom, náleží rozhodnúť, komu dá večnú blaženosť, lebo vykúpenie pre večný život vymohol ľuďom on. V radostnom pokoji orla pred výjdením slnka a v nečinnosti Krista voči Danteho „osobitosti“ sa skrýva Danteho trvanie, že spása pre večný život je len v božej právomoci. Bez tejto premisy o rozhodcovi by bola *Božská komédia* s jej cieľom nemožná, lebo „u ľudí“ by sa nedomohol, aby pristúpili na tú dvojitú cestu, na ktorú Kristus pristal.

Vo veršoch 37 až 39 sa Beatrice – *species intelligibilis* – pokúša definovať Kristovo postavenie ako podobné svojmu: je múdrosťou, lepšie „vedou“, a to v tom, že „môže“. Slovo „possanza“ nie je len „moc“, ale moc v zmysle „moženie – mohúcnosť“ voči extenzii, teda že to, čo myslí, sa už myslením stáva. Dokonca Boh u Akvinského v dielach proti averroesovcom nie je definovaný svojím bytím, ale tým, čo sa z moci jeho myslenia stáva. Teda je to celkom iné bytie, ako si ho predstavujeme u telesného človeka. Dante tu akoby využíval príležitosť na oponovanie Akvinskému a na podržanie averroizmu v jeho téze, že formové podstaty sú si podobné, vrátane podobnosti s Bohom, teda s prvým medzi činnosťnými podstatami. Rozumejú si a rozumejú najvyššej pravde. Proti tomuto sa stavia Akvinský tvrdiac, že val okolo Boha nemôžu preniknúť ani anjeli ani nikto iný. V averroizme val musí byť preniknuteľný, lebo človek, ktorý objíme *species intelligibilis*, už musí mať tým dané, že sa dostal k rozumeniu najvyššej pravde.

K veršu 39: túžba, aby boli otvorené dve cesty zo zeme do neba, sa pociťovala v ľudstve počas celej dlhej doby od vyhnania prarodičov z raja.

Ma poco fu tra uno e altro quando,
del mio attender, dico, e del vedere
lo ciel venir più e più rischiarando; **18**

Pri čakaní však rýchlo svit zahostí,
čas sa hneď z nevidenia k uvideniu zorí
a nebo jasnie k veľkej udalosti;

e Bēatrice disse: «Ecco le schiere
del trüfnfo di Cristo e tutto 'l frutto
ricolto del girar di queste spere!». **21**

čut Beatrice: „Toto sú prápory,
sú voje Kristovho víťazstva, dary,
čo zžali krútením sfér kruhozory“.

Pariemi che 'l suo viso ardesse tutto,
e li occhi avea di letizia sì pieni,
che passarmen convien senza costruito. **24**

Videlo sa mi vidieť plam v jej tvári
aj oči mala tak radostiplné,
že sa mi to popísať nepodarí.

Quale ne' plenilunii sereni
Trivía ride tra le ninfe etterne
che dipingon lo ciel per tutti i seni, **27**

Ak' Artemidu, keď sa smeje v splne
pri jasných nociach medzi víličkami,
čo nebo maľujú ak' zrnká v zrne,

vid' i' sopra migliaia di lucerne
un sol che tutte quante l'accendea,
come fa 'l nostro le viste superne; **30**

tak zhora mnohotisíc svetiel sa mi
zvidelo slnko, že ich zažlo všetky,
ak' naše zažína, čo sú nad nami;

e per la viva luce trasparea
la lucente sustanza tanto chiara
nel viso mio, che non la sostenea. **33**

a cez to živé svetlo črty pretkli,
zjav podstaty s tak silným jasom zhraný,
že mi zrak nevydržal naposledky.

Oh Běatrice, dolce guida e cara!
Ella mi disse: «Quel che ti sobranza
è virtù da cui nulla si ripara. **36**

Ach, Beatrice, sprievod miloradný!
Vraj, rečie: „Tá, čo tá premohla,
je moc, pred ktorou sa nič neochráni.

Quivi è la sapienza e la possanza
ch'apri le strade tra 'l cielo e la terra,
onde fu già sì lunga disianza». **39**

Z ďalšieho textu bude vysvetlený význam slov a spojení:

la mente mia così, tra quelle dape / fatta più grande, di sé stessa uscito,
v. 43-44

riguarda qual son io – dobre sa dívaj, kto som
sei fatto possente a sostener lo riso mio – intelektívne si sa mi vyrovnal
profferta – milostný návrh
mai si estingue del libro della storia – historicky pamätihodný

Verše 40-42 a verše 43-44: v dôsledku toho, že Kristus zobral ako náležité, že Dante stúpa k Bohu nielen jeho milosťou, ale aj vlastným pričinením, nelenže môže Dante pokračovať v stúpaní, ale stúpa tak, ako to chce Averroes: od jednotlivcovej duše, neoddeliteľnej od tela, sa oddelil intelekt, rozmysel, lebo sa stal naplneným poznaním formových podstát, medzi nimi práve tej

pravdy, ktorá mu vzišla z Kristovho odobrenia. Je teda svojím rozmyslom možnosťne rovný všetkým rozmyslovým podstatám oslobodeným od hmoty.

Verše 45-48. To, že sa stal spôsobilým, si všimla aj *species intelligibilis* Beatrice a na tvári sa jej rozhostil smiech, čiže ponúkla sa Dantemu, aby sa s ňou spojil, aby prijal jej habitus. Škola Sigera Brabantského tvrdí, že túžiaci nemôže sám stanoviť, že je v najvyššom poznaní, musí sa mu otvoriť *species intelligibilis* na dôkaz. To, že ona vraví, že on už teraz znesie jej radosť, smiech, je obdobou tvrdenia, že už sa jej vyrovná, lebo jeho rozmysel sa stáva činným ako ten jej. Slovo *possente* má v jej ústach aj význam „stal si sa možný“, že už môže svojím rozmyslom spôsobovať stávanie vecí, na ktoré myslí. Ako činnosť rozmysel. Pritom „možnosť“ sa chápe v zmysle intelektívnosti, lebo v slovách „*possente se fatto a sostener lo riso mio*“ cítiť, že mu zrak očí zosilnel, až zdrží jej smiech, jej pravdu. Zrak očí je symbol mocnenia intelektuálneho videnia od sovieho k orliemu.

Verše 49-51 kladú do popredia rozdiel medzi myslou a rozmyslom. Inteligibilnosťou videl Krista ako Pravdu, ľudským rozumom sa darmo usiluje uchovať si videnie ako majetok aj v bežnom živote. Napriek nemožnosti je rozpomínanie na rozmyslový stav dôstojnou stránkou života.

Verše 51-53 vyjadrujú dve veci. Slovo „*profferta*“ je prvým významom ponúknutie sa na „pohlavný“ styk. Beatricina výzva z veršov 46-48 je chápaná ako taká, lebo v Averroesovskej teórii vboženia je žena – *species intelligibilis* – rozmyslovou formou jestvujúcou mimo tela, nezávislo od telesnej duše, prístupná tomu, kto sa k nej priblíži, prepojením podobným pohlavnému, a to na základe predchádzajúceho zamilovania a túžby muža po žene. Dante nepoužil slovo náhodne, ale v rámci systému. Ide o historicky pamätihodný akt, lebo Dante bol prvým človekom, komu sa vyplnila túžba dosiahnuť zaživa mimotelesnú formu pričinením. Prvý naplnil Averroesovu cieľovú kategóriu a umožnil, aby sa dejiny odvíjali podľa jeho príkladu a podľa teórie cesty k najvyššiemu poznaniu pričinením.

Verše 61 až 63 zhrňajú celý príbeh XXIII. spevu, a najmä „pohlavné spojenie“ s Beatrice, ako dôsledok završeného poznania alebo „zmoženia“ (v. 47), a zhrňajú takýto spôsob predstavovania raja ako hriech. Svoju *Božskú komédiu* nazýva „svätým alebo posvätným eposom“, teda teologicko-filozofickým dielom rovným novej *Biblii*. Obnovným náboženstvom zmierenia a spojenia

dvoch ciest ku konečnej blaženosti. Aj z nazvania vidno, že ak chcel toto, nemohol používať v prostredí básnickej skladby Aristotelovu a Averroesovu terminológiu inak, len presne. Tým nazvaním oznamuje čitateľom, že slová použité v básni sa majú vzťahovať jednoznačne na ich jednoznačné ekvivalenty v uvedených filozofických sústavách, že ich nemajú chápať ako voľné obraznosti. Treba sa však vrátiť k hriechu.

To tu je moc a veda, a že môže, tohľa,
možením otvorila z neba na zem cesty,
za ktoré sa už dávno túžba pohla“.

Come foco di nube si diserra
per dilatarsi sì che non vi cape⁶,
e fuor di sua natura in giù s'atterra, 42

⁶ Ľudský rozum poučený o formových podstatách „sa rozťahne“ tak, že sa už nezmesť do hlavy, do ľudského tela, a vyjde z nej smerom k jedinému svetovému rozmyslu. Základom tohto Danteho averroizmu je Aristotelovo učenie o vzťahu duše, rozmyslu a svetového rozmyslu:

„Duša nie je telo, lebo telo nie je jedným z určení subjektu, skôr je ono samo subjektom a hmotou. Duša je teda nevyhnutne podstatou v tom zmysle, že je formou prirodzeného tela, ktoré má možnosťny život. Takáto podstata je čin, a preto je duša činom tela, ako som o ňom hovoril. Keď hovoríme čin, myslíme dvojako, alebo ako poznanie, alebo ako výkon poznania, a je jasné, že duša je činom v tom zmysle, v ktorom je ním poznanie. Kým bdenie je obdobné používaniu poznania, spánok vlastneniu, a nie používaniu. No a v poradí stávania je prvým voči jednotlivcovi vlastnenie poznania. Preto je duša prvým činom prirodzeného tela, ktoré má možnosťny život... Preto netreba skúmať, či tvorí duša s telom jednosť... rovnako, ako sa nepýtame, či tvorí jednosť... hmota danej veci a to, čo má tú hmotu za podvrstvu. Hoci sa aj jednotka a bytie spomínajú v mnohých zmysloch, hlavným je čin... Duša nie je podstatou a formou druhu, ale presného prirodzeného tela, ktoré má v sebe pohybový a pokojový hýbateľ... Ako tvorí zrenička s pohľadom oko, tak tvorí duša a telo živočícha. Je teda očividné, že duša nie je oddeliteľná od tela, lebo činnosť niektorých častí duše je činom zodpovedajúcich častí tela. Dodajme však, že nie je jasné, či je duša činom tela, ako je kormidelník činom lode. *Duša*, B 1, 412a 23-b 18; B1 412 b 18.

3. Definícia duše a schopnosti duše

... No kto cíti, má aj potešenie a bolesť a to, čo teší a bolí. A kto ich má, má aj túžbu, lebo tá je sklonom k tomu, čo sa páči. ... tí z živých, čo majú dotykový po-

Ak' keď sa oheň do mraku nezmestí,
a aby mohol rásť, nuž z neho vyšiel,
no potom nie hor', lež dol na zem treští,

la mente mia così, tra quelle dape
fatta più grande, di sé stessa uscìo,
e che si fesse rimembrar non sape. 45

aj mne od toľkých hostín vzrástla myseľ
zo seba vyšla, neupamätá sa
čo sa to stalo, v nej a tam povyšše.

cit, vlastnia aj sklon... A ešte iné živočíchy majú hybnú schopnosť a iné rozumovú a rozmysel, napríklad ľudia a iná taká alebo vyššia bytosť, ak jestvuje.

Je teda jasné, že definícia duše je jedna, ako je jedna definícia geometrického tvaru. Naskutku, ako nejestvuje v prípade tvarov tvar mimo trojuholníka a tvarov, ktoré z neho vyplývajú, tak nejestvuje v prípade duší duša mimo spomínaných (nejestvuje duša sveta – pozn. prekl.)... V dôsledku toho treba hľadať od prípadu k prípadu, aká je duša každého rodu, teda rastliny, človeka alebo divocha... Teoretický rozmysel si však žiada iné rozvažovanie“. *Duša*, B3, 414 b 3. In: Aristotele *L' Anima*, a cura di Alda Barbieri. Laterza, Bari 1957.

„Napokon, rozmyslová funkcia duše je výlučne výbavou človeka. Dovoľuje súdiť o pravdivosti a klamnosti, čo si treba želať, čoho sa strániť. Keď Aristoteles opisuje túto schopnosť, rozlišuje pasívny a činný rozmysel. Pasívny je čisto možnosťny, lebo má recepcnú schopnosť osvojiť si všetky rozmyslové veci, a prirovnáva ho k „tabuľke, na ktorej práve nie je nič napísané“. Činnosťny alebo utvárací rozmysel sa vyznačuje vlastnosťou, že je vždy v činnosťnom vzťahu voči všetkým rozmyslovým veciam, a ako svetlo zviditeľňuje, teda prevádza do činného stavu farby možnosťne prítomné v predmetoch tým, že predmety osvecuje, tak táto forma „rozmyslovým vniknutím spresňuje, robí neomylným a pojmovo podchyťáva „bezprostredné“. Pod bezprostredným sa rozumejú hlavné a najvyššie pojmy a zásady, také, čo ich nemožno odvodzovať od vyšších východiskových téz, pojmy a zásady bezprostredne isté, od ktorých dôvodí všetka veda a všetka filozofia“. Tento mysliači duch sa teda vidí byť nespätý s telom, naopak, je tesne spätý s Bohom a jeho činnosť je na rozdiel od ľudskej božská. Len a len on vyzerá byť pre svoju necitlivosť a oddeliteľnosť nesmrteľný a večný, účastný na inej prirodzenosti ako ľudskej“ (L'anima-forma di Aristotele. Il cardiocentrismo, la mente divina e l'immortalità della specie. In: *Storia della lingua greca* (1) (LS) – 31. 10. 2006 (zostavil G. Canè).

«Apri li occhi e riguarda qual son io;
tu hai vedute cose, che possente
se' fatto a sostener lo riso mio». 48

„Zri, hľad', aká som, skúmaj, zas a zasa;
zrel si tie veci, až si sa stal možný
zniest' zrakom očí, ako mi smiech jasá“.

Io era come quei che si risente
di visione oblita e che s'ingegna
indarno di ridurlasi a la mente, 51

Bol som, ak' kto chce po spánku, mátožný,
pripamätať si obraz zo sna, zdnuka,
no v pamäť si nevkľbi; zámer zbožný,

quand' io udi' questa proferta, degna
di tanto grato, che mai non si stingue
del libro che 'l preterito rassega. 54

a keď som počul, ako sa mi núka,
ma premkol vďak, čo nestrú nikdy priekom
z knihy, čo je o dejinách náuka.

Se mo sonasser tutte quelle lingue
che Polimnia con le suore fero
del latte lor dolcissimo più pingue, 57

Keby sa zvukov všetkých štýlov stieklo,
čo Polymnia so sestrami pohli,
oddojčili tým najtučnejším mliekom,

per aiutarmi, al millesmo del vero
non si verria, cantando il santo riso
e quanto il santo aspetto faceva mero; 60

len k štipke pravdy by mi dopomohli,
na vyspievanie, aký bol smiech svätý
a dal jej tvári čisté, krásne vlohy;

e così, figurando il paradiso,
convien saltar lo sacrato poema,
come chi trova suo cammin riciso. 63

nuž tak, keď chceme takto raj vysvietiť,
nám načim preskočiť cez svätosť básne,
ak'komu púť utne, nuž nad stĺp letí⁷

Nasledujúce verše budú vysvetlené cez slová a spojenia:

figurare il paradiso – takto vysvetľovať raj
convien saltar lo sacrato poema – treba porušiť medze *Božskej komédie*
cammin riciso – Herkulove stĺpy v ceste Odyseovmu dobrodružstvu
ponderoso tema – preťažká téma *Komédie*: ako zdôstojniť „malé šťastie“
l'omero mortal – Dante ako pisateľ novej teológie, zodpovedný za jej ujatie
pareggio da piccola barca – jeho témou nie je len samotné „malé šťastie“
nocchier ... parca – nie Odyseus ako odhodlaný samovrah
parca – sudičky, ktoré tkajú plátno života a jedna z nich ukončuje niť

Je hriech predstavovať raj ako miesto, kam sa dostane človek zaživa a udeje sa mu tam cieľ a zmysel života, naplnenie spojenia s činnostným rozmyslom. Prirovnáva tento hriech k Odyseovmu, ktorý pôsobí v Pekle a v celej *Komédii* ako odstrašujúci, urážka Boha, jeho ohrozenie pokusom vyrovnáť sa mu, teda nahradiť ho, v modernej dobe. Ten preletel ponad hraničné stĺpy, teda zhrešil proti Bohu vniknutím násilím, vlastnou vôľou, na jeho územie. Zaujímavé je, že Dante nevraví, že by zhrešil Odyseovým hriechom proti kresťanskej vierouke, ale že musel zhrešiť proti *Božskej komédii*, ako keby bola obnovenou

⁷ Za *Božskú komédiu*; ako Odyseus.

Anna Maria Luisa Chiavacci: *La guerra de la pietate*. Liguori, Napoli 1979, s. 171.
Teodolinda Barolini: *La „Commedia“ senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*. Feltrinelli, Milano 2003, s. 85.

<https://books.google.sk/books?id=TU42AhwWIIUC&pg=PA85&clpg=PA85&dq=convien+saltar+lo+sacrato+poema&source>

vieroukou. Ak je tá teológia zmierenia viery ako vyznávania milosti Božej a viery ako obhajoby blaženosti pričinením a zaživa. Prekročil hranice zmierovania. Dante ani nehovorí, že cíti výčitky, že hreší. Naopak, hovorí, „načim“, „treba“. Ide asi o to, že v týchto výjavoch vniesol do *Božskej komédie* nával mimozápadokresťanských pojmov z iných sústav. Slovo „convien“, „načim“ sa má azda vysvetľovať ako ospravedlnenie, že bez tohto návalu pojmoslovía z inej sústavy by sa mohlo stať, že by čitatelia, a najmä ustanovizne, vrátane interpretov a prekladateľov, nerozpoznali v *Božskej komédii* to, čím ona je, zakryli by to.

Všetko svoje počínanie vzťahuje vo veršoch 63 až 69 na seba ako na píšuceho smrteľníka, ktorý zavádza novú teológiu, prinajmenšom nové kolektívne správanie ako kánon: to, čo presadzujem a dávam do sústavy, nie je ako kústik mora zvládnuteľný malým textom, malou loďkou, ale nie je to ani odyseovský prelet do oceánu proti vôli pána oceánu, teda čin, pri ktorom lodivod ráta so smrťou, teda už dopredu sa správa ako samovrah (v. 69). Obrovskosť témy (v. 64), až taká, že sa pod ňou trasie „smrteľné plece“ (v. 65) jej spracovateľa, až sa Dante počas jej spracúvania neváha domáhať porozumenia čitateľov so svojimi priestupkami (v. 66), je daná jej definíciou, nevyhnutnosťou sceliť skoro nesceliteľné, filozofickú teológiu o počasživotnej blaženosti pričinením a západokresťanskú teológiu blaženosti ako výlučne pozaživotnej⁸. Nielen

⁸ Len západokresťanskú. Východokresťanská je osnovaná na počasživotnej blaženosti: Ján Pavol II.: *Oriente Lumen* (č. 5 a 6).

Andrej Škoviera: Zbožštenie – cieľ nášho života. In: <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/zbozstenie.html>

Týmto sa *Božská komédia* núka ako obraz skutočnosti modelujúcej sociálnu psychológiu latinského sveta ako falošne slobodného. Kým východné kresťanstvo uchovalo vboženie ako podstatu zmyslu života každého jednotlivca, západná kultúra ho odmietla, aby mohla byť sociálna psychológia zástupov organizovateľná pozemskými ustanovizňami. *Božská komédia* ostáva jediný vážny pripúšťaný prejav, že latinská civilizácia uchováva vo svojom svedomí, že vboženie (teda aj sloboda jednotlivca, jeho nepodriadenosť v najväznejších veciach života pozemským rozhodcom) je zmyslom a cieľom nielen náboženského, ale aj sociálneho života. Ide o princíp *pars pro toto*: sociálny život ide cestou zošňurovania jednotlivcov, ale text má priznané právo hlásať v mene všetkých, že to nie je správne. Všetci vedia, že ide o dobrú zásterku. Cenou za rozhodcovstvo nie je jedinosť Danteho diela ako svedomia bez dosahu, ale že intelektuáli sa stali všetci laickými.

sceliť, aj uviesť do života. A to tak, aby nestroskotal a nebol odsúdený a zatratený. „Malé more“, takzvané malé šťastie, počasživotné, musí v *Božskej komédii* ako v teologickej rozprave vplynúť do veľkého mora, do náboženstva pozaživotného šťastia, a to tak, že ním bude malé uznané ako predpoklad veľkého, čiže sa v konečnom dôsledku náboženstvo pozaživotného šťastia zmení, nebude tomistické. Téma je obrovská ako Odyseova, ale musí byť spracovaná tak, aby sa neskončila stroskotaním ako Odyseova loď.

Ma chi pensasse il ponderoso tema
e l'omero mortal che se ne carca,
nol biasmeregbe se sott' esso trema: 66

No kto pre namáhavosť témy žasne,
že je ňou časné plece naložené,
nezazlie mu, že nie je neotrasné:

non è pareggio da picciola barca
quel che fendendo va l'ardita prora,
né da nocchier ch'a sé medesmo parca. 69

nie je to malé more, kde sa ženie
čln, čo ho brázdí provou preudatne,
nič lodníkovi na samovraždenie.

Beatrice posíela vo veršoch 70-72 Danteho od seba:

«Perché la faccia mia sì t'innamora,
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i raggi di Cristo s'infiora? 72

„Keďže mi ľúbiš tvár, ako keď zatne;
čo sa neobzrieš za peknou záhradou,
tou, čo sa už tu v lúčoch Krista matnie?

To sa dá vysvetliť len definíciou najvyššieho šťastia. V sedemnástom komentári k Aristotelovej *Metafyzike* definuje Averroes cieľ zdokonaľovania ako poznanie Boha a že je to zároveň najvyššie šťastie (prosperitas): „... a povedali sme, že poznanie je skoro forma hmotného rozmyslu... Ostáva povedať, že

keď bude ten rozmysel zbavený možnosťou povahy, budeme môcť jeho prostredníctvom chápať, akým spôsobom je jeho činnosť jeho podstatou, a to je to najvyššie šťastie“⁹.

Beatrice posielala Danteho stúpať ďalej, lebo Beatrice je vedou. Dante dosiahol ňou najvyššie poznanie, no pravdepodobne len možnosťou. Jeho poznanie sa musí stať činnosťou ako Božie: na čo len pomyslí, to sa už stáva. A pochopenie, ako môže byť činnosť podstatou Boha, a tým aj podstatou vboženého človeka, „to je to najvyššie šťastie“.

Dante prijíma výzvu. Uvedomuje si, že ho budú znova bolieť oči, lebo sú slabé a musia sa vycvičiť, aby prevideli napokon do činnostnej povahy Boha, teda aby na nej mohol Dante nadobudnúť účasť, aby sa naplnil zmysel, pre ktorý ho Beatrice poslala vyššie.

Od verša 88 sa začína výjav s Máriou a ako ju oslavuje Archanjel Gabriel (una facella) a svätí. Mária je darkyňou milosti. Ako z takej z nej urobil Dante prostriedok na odstránenie všetkých protirečivostí.

Quivi è la rosa in che 'l verbo divino
carne si fece; quivi son li gigli
al cui odor si prese il buon cammino». 75

Tam ruža, Božie Slovo v nejž záhadou
sa stalo telom; tam sú aj ľalie
čo voňali na ceste priamoradov“¹⁰.

Così Beatrice; e io, che a' suoi consigli
tutto era pronto, ancora mi rendei
a la battaglia de' debili cigli. 78

⁹ *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. VIII. zv., Minerva, Frankfurt n. M., 1962, komentár č. 17. Cf.

¹⁰ *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento di G. Biagioli*. Puzziello Libraio – Editore, Napoli 1838, s. 310: pri dielach apoštolov vykročili ľudia k spásu „priamou cestou“.

<https://books.google.sk/books?id=s34NAAAAIAAJ&pg=PA310&dq=ancora+mi+rendei+Paradiso>

Beatrice mi radou perko vije,
tak som, že idem, zas som bol podľahol:
svit hádam slabé oči nezabije.

Come a raggio di sol, che puro mei
per fratta nube, già prato di fiori
vider, coverti d'ombra, li occhi miei; **81**

No a že lúč lial cez mrak svetlo nadol,
a zrak bol chránený pred slnkom mračnom,
ten zrel hneď lúku pod kvetov záľahou;

vid' io così più turbe di splendori,
folgorate di sù da raggi ardenti,
sanza veder principio di folgóri. **84**

a tak som videl zhluk krás pod zázračnom,
obleskovaných zhora lúčmi v žiari,
kým prameň bleskov sa kryl nepriezračnom.

O benigna virtù che sì li 'mprenti,
sù t'essaltasti, per largirmi loco
a li occhi lì che non t'eran possenti. **87**

Si dobrotivá, cnosť, tvoj lúč ich tvári,
povystúpila si, nech lúku zhiadnu
oči, ktoré by teba nezdržali.

Il nome del bel fior ch'io sempre invoco
e mane e sera, tutto mi ristinse
l'animo ad avvisar lo maggior foco; **90**

To meno kvetu, ktoré vzývam k ránu,
večer, mi myseľ zviadlo, nech sa vcíti,
nech vníma ohňožiaru mimoriadnu;

e come ambo le luci mi dipinse
il quale e il quanto de la viva stella
che là sù vince come qua giù vinse, **93**

len čo sa mi do očí vkreslil sýty
žiar, živá hviezda ho zo seba sála,
čo víťazí hor, ak' tudol uvitý,

Vyzdvihuje stálosť Márie podobne ako predtým fakt, že Adam bol jediným nenarodeným človekom, teda úplným už od vzniku. Ide tu o vyzdvihnutie stálosti ľudskej povahy ako vzoru pre nestále ľudstvo zobrazené v Beatricinom proroctve v dvadsiatom siedmom speve. Stálosť je podmienka, aby kto dosiahol najvyššie poznanie a najvyššie šťastie.

per entro il cielo scese una facella,
formata in cerchio a guisa di corona,
e cinsela e girossi intorno ad ella. **96**

cez nebo zišla fakľa a postála,
do kruhu krúži, akoby koruna,
opásala ju, v kruh sa kol nej dala.

Qualunque melodia più dolce suona
qua giù e più a sé l'anima tira,
parrebbe nube che squarciata tona, **99**

Aj keby by dole hocijaká struna,
čo ako nylene hrala lákavosti,
len ako tresk v mraku by znelo ku nám,

comparata al sonar di quella lira
onde si coronava il bel zaffiro
del quale il ciel più chiaro s'inzaffira. **102**

ak sa to má prirovnať k tej nylene,
čo tiekla z lýry na ten zafír schuti,
nímž si vrchneba zdobí svoje cnosti.

«Io sono amore angelico, che giro
l'alta letizia che spira del ventre
che fu albergo del nostro disiro; **105**

„Som láska anjelov, čo sa kol krúti
najvyššej potechy, čo z brucha dýcha,
z príbytku toho, kam nás túžba rúti;

e girerommi, donna del ciel, mentre
che seguirai tuo figlio, e farai dia
più la spera supprema perché li entre». **108**

a krúžiť budem, Pani, neba pýcha,
kým dôjdeš za synom a zbožšíš sebou
najvyšší kruhovor, viac ak' kto slýcha“.

Così la circolata melodia
si sigillava, e tutti li altri lumi
facean sonare il nome di Maria. **111**

Vpečatil sa spev v kruhu veľvelebou
do všetkých svetiel a tie si uctili
Márie meno pod nebeskou klenbou.

Lo real manto di tutti i volumi
del mondo, che più ferve e più s'avviva
ne l'alito di Dio e nei costumi, **114**

Nieb nebo, habit kruhovorom, sily
zrod, najpríčinlivejší, v rýchlom behu
na skutky mení od Boha rozmysly;

avea sopra di noi l'interna riva
tanto distante, che la sua parvenza,
là dov' io era, ancor non appariva: **117**

plášť strelo hore, z vnútorného brehu,
no breh nebolo vidno, bo bol dial' ztiaľ,
a skrytý zrakom, hoc tie boli v strehu:

però non ebber li occhi miei potenza
di seguitar la coronata fiamma
che si levò appresso sua semenza. **120**

nuž nemali síl vidieť, odkiaľ som stál,
kade si stúpa s korunou, idúcky
za svojím semenom, kde má piedestál.

E come fantolin che 'nver' la mamma
tende le braccia, poi che 'l latte prese,
per l'animo che 'nfin di fuor s'infiamma; **123**

A ako chlapča, ktoré vzpína rúčky,
keď sa napilo, k mame, a čím skorej,
bo ho k nej mkne cit ako od horúčky,

Vysvetľovanie nasledujúcich veršov sa týka výrazov:

„ubertà“ – hojnosť, no v prvom význame „mastnota pôdy“, úrodnosť;

„arche ricchissime“ – kopcom plné súscky na obilie

„bobolco“ – plošná miera; toľko zeme, koľko dokáže poorať za deň vôľ

„lo essilio di Babillòn“ – babylónske vyhnanstvo ako podmienky, ktoré ži-
dov donútili rekonštruovať svoju totožnosť od nuly, presne ako hovorí
Averroes, že človek sa musí stať od zvieracieho stavu vlastným príčine-
ným človekom, teda tým, kto komunikuje s Bohom.

„Quivi“ – tam, to znamená v ôsmom nebi

„si vive e gode il tesoro“ – na zemi získanú ľudskosť – božskosť si užívajú
tam

„con l' antico e con novo concilio“ – (tam Peter slávi svoje víťazstvo)
so svätými Starého a Nového Zákona

Verše 130-132: Svojjákonný príbeh o dokonanosti poznania skrýva Dante
v štvrtej knihe *Hostiny* do témy o šľachtickosti. Šľachtický stav je ako úrodná

pôda pre intelektuálny a mravný rast k dokonalosti. Každý človek dostane od Boha semeno intelektu a mravnosti. Pravda, na neúrodných poliach sa neuchyťí. Ide o rozdiel proti možnému intelektu ako potencialite, ktorú treba naplniť počas života, teda tam bol vklad človeka jedinečný a nezastupiteľný. Aj keď je človek ako pripodobený úrodnej či neúrodnej zemi, do ktorej zaseje Inteligencia semeno, platónsky, predsa len tento príbeh zachraňuje hlavnú tézu, ktorú chcel Dante zachrániť z Averroesa, že totiž zásluha bude uznaná pri Božom súde ako relevantná pre spasenie. Aj keď je v platonizme človek len záhradníkom cností vložených do seba ako do role, aj tu ostáva akási zásluhovosť na spasení, a najmä nárokovanie si, aby bola táto vlastná zásluha uznaná ako relevantná pre Božie rozhodovanie o večnom živote, teda aby človek cítil zmysel pozemského života ako naplnený jeho vlastným, sebazveľaďujúcim, obsahom.

V tomto zmysle možno čítať verše o Archanjelovi Gabrielovi, čo v nebi oslavuje v podobe krúžiaceho plameňa Máriu, ako keby opakoval úlohu anjelov zvestovať a vnukáť ľuďom – pôdam – ľudskú a božskú dôstojnosť. V tomto zmysle možno čítať aj pripodobenie starozákonných a novozákonných svätých k preplneným truhliciam – súsekom. Vidí sa, že aj Peter vystupuje v posledných veršoch XXIII. spevu najmä ako predstaviteľ „najúrodnejších polí“. Jeho víťazstvo, ktoré slávi, je teda víťazstvom predstavy Danteho, že Boh bude brať ako podmienku prijatia ľudí do večnej blaženosti ich vlastné pričinenie na zemi.

ciascun di quei candori in sù si stese
con la sua cima, sì che l'alto affetto
ch'elli avieno a Maria mi fu palese. 126

z tých beloskvúcich žiar pla každá hore
svoj plam a vrchplameň bol taký zvislý,
až viem, že v nich cit k Márii tak horel.

Indi rimaser lì nel mio cospetto,
'Regina celi' cantando sì dolce,
che mai da me non si partì 'l diletto. 129

Od tých čias dodnes mi ostali v myslí,
ich *Nebies kráľovná* mi nehy budí
a tie odo mňa nikdy neodišli.

Oh quanta è l'ubertà che si soffolce
in quelle arche ricchissime che fuoro
a seminar qua giù buone bobolce! **132**

Hoj blaženosti, tak človek usúdi,
tie nakopčené súdeky, čo boli
za živa najúrodnejšia zem¹ z ľudí!

Quivi si vive e gode del tesoro
che s'acquistò piangendo ne lo essilio
di Babillòn, ove si lasciò l'oro. **135**

Tu si hoj užívajú, tú, čo z polí
babylonskeho plaču žali, dokým
tam pobúdali bez zlata a holí.

Quivi triunfa, sotto l'alto Filio
di Dio e di Maria, di sua vittoria,
e con l'antico e col novo concilio, **138**

Pod Synom Boha, Márie vysokým
tam strojí na svoju výhru oslavy
s svätými dvoch Zmlúv, čo sa zomkli,

colui che tien le chiavi di tal gloria.

ten, ktorý drží kľúč od večnej slávy.

¹ „Bobolce“ sú výmery zeme, koľko dokáže za deň poroť vôl. http://www.treccani.it/enciclopedia/bobolca_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

Canto XXIII del Paradiso, tradotto in slovacco e commentato

Questo commento equivale alla versione slovacca che si trova affiancata al testo del canto XXIII. Il ventiesimo canto del Paradiso mette in risalto il progetto conciliatore di Dante, mirante a ottenere che la felicità ultima raggiunta in vita sia riconosciuta come anticipazione della felicità raggiungibile nell'aldilà.

Se sarà spiegato di quale „augello“ si tratta, ciò permetterà di specificare la disposizione dell'animo di Beatrice. L'uccello si è poggiato in modo che potesse vedere insieme il sole che sorge e „gli aspetti disati“ dei „dolci nati“. Ciò corrisponde alle qualità dell'aquila dei bestiari e fisiologi medievali. In tal caso conviene che l'aquila di Dante dei versi introduttivi del Pd. XXIII sia fornita di quella qualità che le risulta da tutti i bestiari, che cioè scacci senza pietà dal nido i piccoli incapaci di guardare contro il sole, segno che quelli non appartengono alla sua nidiata. Beatrice, non si sa perché, è tesa e vaga, cioè quasi angosciata nell'attendere la venuta di Cristo trionfante. Se il suo attendere si intende in quanto analogia dell'aquila nell'attesa del sole che deve nascere, naturalmente ne risulta come motivo dell'inquietudine di Beatrice una preoccupazione per Dante: per la „debolezza delle ciglia“ Cristo saprà che lui non è „della sua nidiata“ e lo scaccerà dai cieli.

Lei è consapevole di aiutare un uomo che a Dio perviene non solo per la grazia concessagli ma anche per la propria iniziativa. Quell'uomo ha ricevuto la grazia di ascendere quale riconoscimento dei propri meriti o della sua perfezione nel conoscere la verità. Se stessa, mentre aspetta la venuta di Cristo, Beatrice vede come una *species intelligibilis*, scienza, che ha la funzione di condurre l'uomo dalla condizione animalesca all'ultima verità. Beatrice non è preoccupata solo per Dante ma diventa incerta riguardo anche alla propria posizione. Lo stesso Dante si è reso conto dell'incertezza di Beatrice e, per quel tempo nel quale essa ha perso la capacità di fargli da guida, si è ridotto da qualcuno che dispone dell'abito (*habitus*) ad uno, uomo solo di nome, che l'abito soltanto desidera e dispone del pensiero *in potenza*.

Le seguenti scene del canto sono spiegabili in base ai passi introduttivi sull'aquila e Beatrice, ma anche viceversa, gli episodi che seguono, di Cristo

trionfante, di Beatrice avvampata dall'amore per Dante e che spiega le ragioni di Cristo, contribuiscono alla conferma dell'analogia introduttiva al canto.

Il fatto che nei versi 16-18 l'attesa di Dante venga descritta negli stessi termini del parallelo precedente, i quali rilevano l'importanza dello stato d'animo nel brevissimo arco di tempo tra l'arrossarsi del cielo e lo spuntare del sole, tra l'aspettare Cristo e la sua apparizione, sembra confermare il contenuto dell'apparizione. Quella disposizione d'animo è l'unico appoggio materiale di una siffatta interpretazione, visto che nel corso della presenza sulla scena di Cristo con l'esercito trionfante non viene proferita una sola parola riguardante Dante e Beatrice. Che l'ansia e l'incertezza si riferiscano al timore di come reagisca Cristo, si desume soltanto dal confronto tra il rapporto dei due, precedente e successivo. Si verifica una distensione e un sollievo psichico, cosa che non può essere vista se non come il nascere di una apertura affinché ciascuno di essi possa adempiere alle sue funzioni e finalità nel cielo. Lo stesso fatto che dopo il passaggio dell'esercito i due siano rimasti dove si trovavano prima, conferma che il tutto dipendeva dal fatto se Cristo li avesse scacciati e screditati o meno. Il fatto che ciò non sia avvenuto, da ciascuno di essi è stato interpretato non come una mancanza di interesse da parte di Cristo ma come approvazione e collaudazione della via diretta.

Con a capo Cristo si profilano sulla scena dell'ottavo cielo, dinanzi agli occhi di Dante e di Beatrice, le sue legioni vittoriose, i santi che ai loro tempi contribuirono alla vittoria. Due cose sono da prendersi in considerazione: Cristo presentato come il Sole somigliante „a quel nostro“ (v. 29-30), e Dante che non sostiene con gli occhi il suo splendore. Il parallelo fatto con il nostro sole permette di stabilire che Cristo, in rapporto al mondo degli uomini, risulta come la Verità, similmente a come da Aristotele la somma verità viene concepita a guisa del sole che si deve far vedere-intendere agli occhi degli uomini, nonostante la difficoltà che l'uomo nei confronti del sole risulti come un pipistrello. Dante infatti scorge la sostanza (versi 32-33) come se vedesse-conoscesse la forma agente così come pensata da Averroè. Comunque, abbassa le ciglia perché gli occhi non reggono lo splendore che si accompagna alla „sostanza formale“ di Cristo. Cristo per tale gesto avrebbe dovuto scacciarlo dal cielo come risulta dalla leggenda sull'aquila nel fisiologo medievale, dato che l'aquila nel fisiologo rappresenta Cristo. Non avendolo fatto, se ne

desume che abbia giustificato il cammino verso la beatitudine eterna anche „per il proprio merito“, reso possibile dalla grazia divina, da lui stesso aperto con il sacrificio di se stesso. È per questo che Beatrice, *species intelligibilis*, palesa tanta gioia: l'avrà riconosciuto *species* avendo lasciato che Dante proseguisse l'ascesa nonostante si sia fatto riconoscere dall'abbassamento delle ciglia come colui che ascendeva „per il proprio merito“.

Qui è possibile anche chiarire perché l'aquila nei versi 8 e 9 appaia desiderosa del sole, anche se le toccasse temerne l'apparizione visto che con quella le sarebbe toccato di scacciare alcuni dei suoi piccoli. Quella infatti non è l'aquila dei bestiari, ma Cristo dei versi 18 ss. che già in anticipo sa che a Dante elargirà la grazia di proseguire „per il proprio contributo“ o merito, e non soltanto per la grazia proveniente dalla redenzione. Qui affrontiamo anche il tema dantesco per il quale spetta solo a Cristo e non invece agli uomini di decidere a chi sarebbe concessa la beatitudine eterna, visto che lui è stato ad aver redento l'umanità per la vita eterna. Nella quiete gioiosa dell'aquila precedente allo spuntare del sole, nonché nella mancante risposta di Cristo all'abbassamento delle ciglia è da vedersi l'insistenza di Dante sul concetto che la salvezza per la vita eterna sia di esclusiva competenza di Cristo. Senza questa premessa relativa all'arbitro *La Divina commedia* con il suo scopo conciliatore non potrebbe esistere, visto che Dante „dagli uomini“ non avrebbe potuto ottenere che accondiscendessero ai due cammini ai quali Cristo invece aveva accondisceso.

Nei versi 37-39 Beatrice quale *species intelligibilis* cerca di definire la situazione di Cristo somigliante a quella di se stessa: lui è sapienza, meglio „scienza“, e „può“ nel senso di „posse“. La parola „possanza“ non indica soltanto il potere ma il poter fare che le cose pensate, per il fatto stesso della loro presenza nel pensiero, già si realizzino. Similmente Dio nelle opere di Tommaso d'Aquino viene definito non per la sua essenza ma la sua essenza è quello che diviene per il potere del suo pensiero. Si tratta dunque di un essere diverso rispetto a quello di un uomo corporeo. E' come se Dante avesse qui colto l'occasione per sostenere la tesi averroista secondo la quale le forme sostanziali si somigliano a vicenda, compresa la similitudine con Dio in quanto intelletto attivo. L'Aquinato vi si oppone dicendo che l'argine eretto intorno a Dio non può essere superato né dagli angeli, né da nessun altro. Nell'averroismo

l'argine deve essere valicabile invece, perché l'uomo che riesce ad abbracciare la *species intelligibilis* deve avere la garanzia di aver raggiunto il livello della somma verità, cioè l'indiviso in vita. Se non esistesse similitudine tra le forme sostanziali, Dio compreso, l'uomo, giunto al livello della *species intelligibilis*, non potrebbe aver dato per vero il raggiungimento del fine ultimo.

Per il verso 39: il desiderio affinché fossero aperti ambedue i cammini dalla terra al cielo si sentiva nell'umanità per tutto un lungo periodo, a cominciare dall'espulsione dei progenitori dal Paradiso.

I versi 40-42 e 43-44: per aver avuto legittimata da Cristo l'ascesa anche per le proprie forze, Dante non soltanto può proseguirla, ma continua così come vuole Averroè: dalla sua anima individuale, inseparabile dal corpo, si separa l'intelletto, cioè la facoltà razionale è diventata intellettiva avendo assimilate le forme sostanziali, tra di esse la verità che gli è risultata dal placet di Cristo. Per la sua facoltà intellettiva in quanto „possanza“ dunque si pareggia a tutte le sostanze formali liberate dalla materia.

I versi 45-48. Si è resa conto anche Beatrice *species intelligibilis* che Dante era stato abilitato e lo ha espresso col riso. Gli si è offerta affinché si congiungesse con essa, affinché accettasse il suo habitus. Secondo Averroè non è nelle competenze di chi desidera, di stabilire lui stesso di trovarsi nelle condizioni della conoscenza suprema. La *species intelligibilis* gli si deve aprire a riprova di ciò. Le parole, che lei rivolge a Dante dicendogli che è ormai in grado di sostenere il suo riso e la sua gioia, equivalgono al dire che lui ormai le pareggia perché il suo intelletto a partir da quel momento diventa attivo alla pari di quello di lei. La parola „possente“ nella bocca di lei significa „sei divenuto possibilitato“, che cioè per tramite della sua intellettività lui può far sì che le cose da lui pensate „diventino“. Dispone di una „possanza“ equivalente a quella dell'intelletto *in actu*. La „possanza“ da Beatrice viene intesa come assunzione dell'„abilità intellettiva“, perché nelle parole „possente se' fatto a sostener lo riso mio“ si sente dire che la vista degli occhi gli si è potenziata al punto di renderlo capace di sostenere il riso e la verità di lei. La vista oculare è espressione simbolica del potenziamento della vista del pensiero, da quella da civetta a quella da aquila, in contrasto con l'Aquinate che non lo permetteva *in vita*.

I versi 49-51 rilevano la differenza che corre tra il pensiero e la facoltà intellettuale. Con questa ultima ha visto Cristo in quanto Verità, mentre cerca invano di conservarsi nei ricordi quella visione per renderla patrimonio della vita di ogni giorno. Nonostante risulti impossibile, le ricordanze di una condizione intellettuale del pensiero costituiscono una forma dignitosa di come vivere.

I versi dal 51 al 53 si esprimono su due cose. La parola „profferta“ nel primo significato è un offrirsi al rapporto sessuale. L'invito di Beatrice, espresso nei versi 46-48, è inteso da Dante come tale, perché nella teoria averroistica di indivinamento la donna – species intelligibilis consegna il suo *habitus* confluendo con il pretendente, al seguito di un precedente innamoramento dell'uomo e del suo continuo desiderio. Dante non ha utilizzato la parola fortuitamente ma come emblematica di un sistema filosofico. Si tratta di un atto storicamente memorabile perché l'io di Dante rappresentava il primo uomo che aveva raggiunto in vita la somma verità „per il proprio merito“.

Nei versi 61-63 si vede riassunta tutta la vicenda del canto XXIII, soprattutto „la copulazione“ con Beatrice, come conseguenza di una conoscenza completata o di un „diventare possente“ (v. 47). E vi si vede riassunto un siffatto modo di presentazione del paradiso come peccato. La sua *Commedia* è definita „poema sacro“, alla stregua di un'opera teologico-filosofica corrispondente alla *Bibbia*. La esige una religione di conciliazione e congiungimento dei due cammini verso l'ultima felicità. Da come risulta definita appare impossibile che Dante avesse usato in essa aleatoriamente la terminologia tratta da Aristotele ed Averroè.

Con quel nome dato al proprio poema l'autore comunica ai lettori che le espressioni usate nel componimento conviene che vengano interpretate in riferimento ai loro univoci equivalenti nei suddetti sistemi filosofici e che non vadano concepite come un gioco di immaginazione.

Si intende come un peccato presentare il paradiso come un luogo dove qualcuno giungerà in vita e vi godrà l'ultimo fine della vita in congiungimento con l'intelletto attivo. Nel verso 63 tale trasgressione viene paragonata a quella di Odisseo che nell'Inferno e in tutta la *Commedia* funziona da esempio negativo per i tempi moderni di che cosa consista un'offesa a Dio, un esporlo al pericolo cercando di pareggiarlo. Quello oltrepassò le colonne

liminari, peccò dunque contro Dio irrompendo nel suo territorio di proprio arbitrio. Dante non dice di sé di aver commesso il peccato di Odisseo ma di aver dovuto trasgredire le leggi della *Commedia* come se quella fosse una nuova dottrina. Se questa è da intendersi come „teologia di conciliazione“ tra un professare la fede nella grazia e tra la fede nella felicità che si raggiunge in vita per la propria impresa, Dante ha trasgredito i limiti che sono dati dal carattere conciliatore della propria opera. Non dice nemmeno di sentire rimproveri per il proprio peccare. Persino gli scappa l' espressione „convien“ oltrepassare i limiti. Giustifica quel che fa, probabilmente giustificando il fatto che queste scene del XXIII. canto siano veicoli di una quantità di concetti provenienti da altri sistemi o da altre enciclopedie ideali, oltre quella latinocristiana. Forse la parola „convien“ è da spiegarsi come se dicesse che non c'era altro da fare perché se non ci fossero stati anche presenti copiosi concetti esterni alla cultura della cristianità latina, i lettori e soprattutto le istituzioni non avrebbero riconosciuto la *Divina commedia* per quello che essa è, e l'avrebbero nascosto.

Tale comportamento si riferisce nei versi 63-69 a se stesso in quanto uomo mortale che scrive di proprio pugno una nuova dottrina e deve fare del proprio meglio per canonizzarla. Così sono da leggersi i versi a cominciare da „Non è pareggio...“: il materiale che introduco non è un piccolo tratto di mare percorribile da una navicella, da un testo qualsiasi, ma non è nemmeno un sorvolare le colonne di Ercole contro il divieto del signore dell' oceano: la mia opera cioè non si conforma a un atto del nocchiere il quale conti sulla possibilità di perire e si comporti dunque già in anticipo come suicida (v. 69). Il carattere immane dell' argomento (v. 64), fino a far tremare la spalla mortale (v. 65) dell' autore, al punto che Dante, elaborandolo, non esita a chiedere un atteggiamento comprensivo da parte dei lettori nei confronti delle sue trasgressioni commesse (v. 66), tutto questo risulterebbe dalla denominazione „poema sacro“. Perché riesca a renderlo sacro gli conviene connettere il quasi non congiungibile, la teologia filosofica del periodo di una beatitudine conseguibile in vita con le proprie forze, con la beatitudine soltanto *post mortem* della cristianità romana. Non solo congiungere, ma far vivere, ottenendo ciò senza che nel frattempo naufraghi e finisca condannato e dannato. „Il picciol mare“, la cosiddetta piccola felicità, quella *in vita*, nella *Commedia* in quanto trattato teologico, deve sboccare nel mare grande, nella religione che professa

la beatitudine dopo la morte, deve essere riconosciuto in quanto presupposto affinché l'uomo possa essere promosso alla grande felicità. Per conseguenza di ciò la religione che poggia sulla felicità postmortale cambia, assumendo caratteristiche non tomiste. E' un argomento enorme come quello di Ulisse, ma deve essere svolto senza che naufraghi, diversamente dalla nave di Ulisse.

Nei versi 70-72 da Beatrice Dante viene invitato affinché prosegua:

«Perché la faccia mia sì t'innamora,
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i raggi di Cristo s'infiora? 72

Le parole si possono spiegare da come è definita la ultima felicità. Averroè nel commento 17 alla *Metafisica* definisce il fine del perfezionamento la conoscenza di Dio nel contempo definendola ultima felicità (prosperitas): „...et diximus quod intelligentia est quasi forma in intellectu materiali... Reliquitur igitur, cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligemus per ipsum secundum quod actio est substantia eius est ultima prosperitas“².

Beatrice incita Dante a proseguire nell'ascesa perché Beatrice è scienza. Dante congiungendosi con essa ha raggiunto la massima conoscenza, non però l'ultima beatitudine. Il suo conoscere deve diventare agente come quello di Dio: qualsiasi cosa pensi, quella già per essere pensata, è destinata a diventare. Un tale pensiero agente può funzionare come essenza di Dio: „eius est ultima prosperitas“.

Dante accetta. Si rende conto che sentirà male agli occhi perché sono deboli e necessitano di affinarsi per intravedere alla fine l'essenza agente di Dio. Solo dopo lui potrà diventare partecipe della „possanza“ di Dio affinché si compia il senso per il quale Beatrice l'aveva invitato a salire più in alto.

A cominciare dal verso 88 comincia la scena di Maria osannata da „una facella“, si presuppone dall'arcangelo Gabriele e dai santi. Come tale, Dante ha reso Maria un tramite capace di eliminare tutte le contraddizioni.

Per la terzina v. 130-132. Dante nel quarto libro del *Convivio*, presenta congiunto il tema, filosoficamente autonomo di una conoscenza perfetta, con

² *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. VIII. zv., Minerva, Frankfurt n. M, 1962, commento n. 17.

la nobiltà. Chi è nobile viene visto come terra fertile per una crescita intellettuale e morale verso la perfezione. Da Dio ogni uomo riceve in dono il seme dell' intelletto e della moralità, soltanto che il seme non mette radici nei campi aridi. La storia come raccontata lì segue un cammino diverso dal concetto dell' *intelletto possibile* di Averroè. Quest'ultimo è una mera potenzialità che per divenire realtà abbisogna da parte dell'uomo di un contributo individuale e insostituibile.

Dante poteva aver paragonato l' uomo platonicamente alla terra fertile o infertile nella quale l'Intelligenza divina semina il seme dell' intelletto e della morale, e così tramite questo espediente salvò il principio che Dante intendeva salvaguardare e trapiantare dal sistema di Averroè, che cioè il merito personale dell' individuo gli sarebbe riconosciuto come valido per la salvezza alla vita eterna. Possa essere l' uomo in quanto terreno seminato soltanto giardiniere delle virtù a lui regalate alla nascita, non viene cancellato il merito della sua salvezza, non viene cioè negata la pretesa a che il suo merito sia riconosciuto vincolante da Dio quando gli toccherà decidere sulla vita eterna. In altre parole, l' uomo potrà sentire il senso della vita terrena come pienezza ottenuta per un lavoro di perfezionamento, pienezza valida ai fini dell' ultima felicità.

In questo senso possono leggersi i versi sull' arcangelo che, da luce irradiante, celebra Maria come se ripettesse la funzione degli angeli di annunciare agli uomini – terreni fertili – la loro dignità umana e divina. Similmente la scena dove i santi secondo l' *Antico* e secondo il *Nuovo Testamento* assumono l'immagine di arche colme di beni. La beatitudine eterna se la sono meritati in vita, essendo diventati arche colme di beni. L' Apostolo Pietro negli ultimi versi del XXIII. canto pare rappresentare i „terreni più fertili“. La vittoria che celebra sarebbe dunque la vittoria del concetto di Dante per il quale Dio nell' estremo giudizio prenderebbe in considerazione „la presunzione“, cioè il contributo individuale di ciascuno all' opera del proprio perfezionamento, condizione della salvezza dell' anima per la vita eterna.

DVADSIATY ŠTVRTÝ SPEV

San Pietro in questo canto esamina Dante sulla fede: ed avendo egli risposto quanto dirittamente credeva, l'apostolo approva la sua fede.

Svätý Peter skúša v tomto speve Danteho z viery. Ten odpovedal, ako priamo verí, a apoštol potvrdil jeho vieru ako platnú.

«O sodalizio eletto a la gran cena
del benedetto Agnello, il qual vi ciba
sì, che la vostra voglia è sempre piena³, 3

„Vy, zospolčení v hostine – večeri,
čo zozval Baránok, ktorý vás krmí,
tak, že z vás každý to vidí, v čo verí,

se per grazia di Dio questi preliba
di quel che cade de la vostra mensa,
prima che morte tempo li prescriba, 6

tu tohto milosť Božia živí z krmy
tých právd, čo popadali vám zo stola,
už živého, kým naňho smrť nezhrmí⁴,

³ „Kristus Vás živí videním Boha tak, že túžbu máte tvalo uspokojenú“. Toto je Beatrice a Danteho netomistický výrok, lebo podľa Akvinského nemôže nik prebývať trvalo v Bohu, keďže to je vyrovnanie sa Bohu. Z týchto horiacich blažených duchov je identifikovaný len Peter, a to presne tak, ako je Danteho projekt: už zažíva mal milosť blaženosti, že v čo veril, videl. Tá milosť sa stala základom pre jeho pozaživotnú blaženosť a dôvodom tej blaženosti: aj v nebi je jeho viera stále a trvalo nasýtená videním Boha. To je paralela s Máriou, Adamom a tými, ktorých Dante v *Raji* predstavil ako stálych.

24. spev dokazuje, že viera má rovnaké znaky ako vedecké poznanie. A to v duchu kresťanstva i filozofie.

⁴ Beatrice predstavuje Petrovi a apoštolom Danteho ako z milosti Božej dosiahnušieho najvyššie poznanie už zažíva. Teda uspokojivo aj pre filozofiu aj pre kresťanstvo.

ponete mente a l'affezione immensa
e roratelo⁵ alquanto: voi bevete
sempre del fonte onde vien quel ch'ei pensa». **9**

nuž hľadte, že mu lásku nič nezdolá,
ho pozasväcujte, ste tí, kto lúše⁶
z prameňa, ktorý mu z myšlienok volá“.

Così Beatrice; e quelle anime liete
si fero spere sopra fissi poli,⁷
fammando, volte, a guisa di comete. **12**

Tak Beatrice; a radostné duše
sa tak skrúžili, že dvoch prostred vzali,
na tvárach žiar, nad vlasatice tuhšie.

E come cerchi in temprà d'orìuoli
si giran sì, che 'l primo a chi pon mente
quìeto pare, e l'ultimo che voli; **15**

Ak' keď si kolá hodín odovzdali
lad tak, že hýbané akoby stálo,
kým poslednému sa rýchly let máli,

così quelle carole, differente-
mente danzando, de la sua ricchezza⁸
mi facieno stimar, veloci e lente. **18**

⁵ *rorare: mettere a parte qcn. di un bene soprannaturale* (il Nuovo De Mauro)

⁶ Vy pijete z prameňa Božej Pravdy neprestajne, kým tí, čo dosiahnu najvyššie poznanie ako živí, tým sa rozmysel musí vracat podľa Averroesa stále do tela, neudrží sa trvalo spojený s Božím činnostným rozmyslom. Tak predstavuje Beatrice blažným duchom polozenie Danteho ako také. To, že je odrobinky, je práve netrváca, ale opakovaná účasť na najvyššom šťastí.

⁷ <https://books.google.sk/books?id=dwF9OqO-mawC&pg=PA370&clpg=PA370&dq=>

⁸ *dalla sua ricchezza* – podľa svojho bohatstva, De Romanis, Roma 1816, podľa Baldassareho Lombardiho, ktorý upravil text a vysvetlil; porovnaj tu na konci aj „ubertà“ a „arche colme“.

aj svetlokruhy, ten rýchlo, ten málo,
sa hli v tom tanci, až mi prešlo myslou,
že každý inak, ako nebo dalo⁹.

Di quella ch'io notai di più carezza
vid' io uscire un foco sì felice,
che nullo vi lasciò di più chiarezza; **21**

Ten, čo bol milý, až mi srdce tislo,
von púšťal ohňom pôvab taký nový,
až mal jas nad všetky, nad schopnosť zmyslov;

e tre fiata intorno di Beatrice
si volse con un canto tanto divo,
che la mia fantasia nol mi ridice. **24**

vo tri rász sa kol Beatrici ovil
spev mu znel božsky, raz nižšie, raz vyššie,
až mi obraznosť spôsob nehotoví.

Però salta la penna e non lo scrivo:
ché l'immagine nostra a cotai pieghe,
non che 'l parlare, è troppo color vivo. **27**

Nuž pero obíde a nenapíše:
náš slovný obraz hĺbky nerozozná,
no spev bol aj sám záhyb, nielen výše¹⁰.

⁹ Ako v speve XXIII, v. 131: arche ricchissime. Ako je ktorý z ohňokruhov žeravý, tak tancuje. Rýchlosť pohybu je prejavom blízkosti hýbateľa, tu Boha. Vzťah žeravosti a rýchlosti tanca vyjadruje nerovnakú účasť na blaženosti podľa teologickej dogmy, že Božia milosť je prehojná, ale podľa Akvinského si z nej človek môže načrpať len podľa svojich možností a schopností, podľa „svojej úrodnosti“, teda aj blažený je len v miere, v akej si načrpal. Dogma o prehojnej milosti je podobná svojím platónskym východiskom na predstavu o človeku ako pozemku viac alebo menej úrodnom. V netomistickom kresťanskom i filozofickom chápaní má však ako podstatu, že prehojná znamená toľká, aby bola dostatočná prirodzenej túžbe človeka poznať Boha.

¹⁰ Poetologické vyjadrenie na podporu reflexívnejších básnických druhov, čo nie sú tak vysokozvučiace ako óda, hrdinský epos

«O santa suora mia che sì ne prieghe
divota, per lo tuo ardente affetto
da quella bella spera mi disleghe». **30**

„Ty svätá sestra, v prosbe taká zbožná;
že sa pre toho tu láskou horúčiš,
zo svetla ma rveš, až krajšie nepozná“.

Poscia fermato, il foco benedetto
a la mia donna dirizzò lo spiro,
che favellò così com' i' ho detto. **33**

Hneď ako stáť ostal, ten oheň rúči
na moju pani sa, ako keď básnia,
obrátil, riekol, čo tu vyššie zurčí.

Ed ella: «O luce eterna del gran viro
a cui Nostro Segnor lasciò le chiavi,
ch'ei portò giù, di questo gaudio miro, **36**

A ona nato: „Veľmuž, svieca spásna,
dal ti a nechal Náš Pán kľúče,
čo zniesol, tohto cárstva čarokrásna,

tenta costui di punti lievi e gravi,
come ti piace, intorno de la fede,
per la qual tu su per lo mare andavi. **39**

nuž vyobračaj v ľahkom, v ťažkom, rúče
tu tohto z viery, ako sa ti páči,
skrz ktorú hore ísť ti bolo more súce.¹¹

¹¹ „per la qual tu su per lo mare andavi“ – „pre ktorú si šiel hore po mori“ – je to pekný básnický obraz príbehu, keď Peter videl Krista chodiť po hladine jazera a vystúpil z loďky jemu naproti, aby ukázal, že neotravná viera je cestou hore do neba (Mat. 14.28-31). Ralph McInelmy však upozorňuje: „To znamená, že Peter tu nie je oslávený svätec, ale Peter, ktorého viera zakolísala, keď kráčal po vode, a Peter, ktorý zaprel Krista. Tu je Dantemu meno Peter oslovením človeka, ktorý

S'elli ama bene e bene spera e crede,
non t'è occulto, perché 'l viso hai quivi
dov' ogne cosa dipinta si vede; 42

Či dobro ľúbi, či v ňom úfa a či
aj verí, vieš, bo máš oči poznania
tam, kde sa všetko vyznáča a zračí;¹²

ma perché questo regno ha fatto civi
per la verace fede, a gloriarla,
di lei parlare è ben ch'a lui arrivi». 45

no že tu v cárstve bývajú občania¹³
pre pravovernosť, treba mu dať slychu,
nech slávit¹⁴ zvie aj ak' sa viere klania“.

je stále v stave, že Svätý bol na zemi.“ <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/DBVM-4.htm>

¹² V Božej tvári a myslí. Dante teda pomocou Petra odporuje Akvinského stanovisku, že Boha nemôže nik vidieť, videním byť účastný na jeho bytí. Peter je neomylný, lebo má dar vidieť Boha a v Božej tvári vidí vpísané všetko stávanie. Zdanlivo je to bezsúvislostné Beatricino poznamenanie, no v závere XXIV. spevu si berie Dante za svedka svojich právd vyslovených speve práve Petrov nadšený súhlas s týmito pravdami, Petra ako dôkazový člen sylogistickej trojčlenky. Teda zdanlivo má vrch Peter, lebo Danteho skúša, ale celý výjav skúšania je Danteho dobrý výmysel na presadenie svojej pravdy do západokresťanskej teológie. Navyše, Petra robí nielen svedkom, ale aj spoločníkom v tej doktríne.

¹³ K veršom 43 a 44: no keďže si toto kráľovstvo narobilo občanov, / ktorí sa sem dostali prostredníctvom svojej pravej viery... vieru treba chváliť. Teda podujíma sa chváliť kvôli tým, čo sú už v raji, a tým, čo majú prísť, aby ich ta prišlo čo najviac. Podujíma sa teda pre historický dôvod, aby sa dejiny ľudstva zmenili na dejiny spasenosti.

¹⁴ Cieľom Danteho cesty je zvestovať po návrate od Boha živým pravú vieru, aby boli dejiny ľudstva poznačené tým, že bude čoraz menej zatratených a čoraz viac spasených. Preverka z viery má účel urobiť Danteho zbehlým v argumentovaní za pravú vieru. Nejde teda o skúšanie z viery, ale o príležitosť na presadzovanie učenia zmieru medzi tomistickým kresťanstvom a filozofiou, presadzovaného ako „pravá viera“.

Si come il baccialier s'arma e non parla
fin che 'l maestro la question propone,
per approvarla, non per terminarla, 48

Ak' keď sa strojí bakalár potichu,
kým skladá majster z premís spriazku,
vzniest dôkazy, nie skončiť vec¹⁵ v povzdychu,

così m'armava io d'ogne ragione
mentre ch'ella dicea, per esser presto
a tal querente e a tal professione. 51

tak som si z dôvodení robil vrásku,
kým tá vravela, nech mi um zrozumí
pred toľkým dišputantom veľotázku.

«Di, buon Cristiano, fatti manifesto:
fede che è?». Ond' io levai la fronte
in quella luce onde spirava questo; 54

„Vrav, dobrý kresťan, popreukazuj mi:
čo je to viera?“. Nato som hol čelo
do svetla, odkiaľ som čul, že to zuní;

poi mi volsi a Beatrice, ed essa pronte
sembianze femmi perch' io spandessi
l'acqua di fuor del mio interno fonte. 57

a hneď na Beatrice, bo tej znelo
zo znakov v tvári: vydvihnúť hradidlá,
bo vnútornému prameňu sa schcelo.

¹⁵ Odpoveď pri skúšaní z viery a pravoveria nemôže ukončiť sám skúšaný, teda nemožno ju ukončiť ako vyslovenie názoru pripúšťajúce iné názory na vieru, ale tak, aby neostal po skončení vypovedania priestor pre iné vieroučné názory. To je základná stratégia štýlu scholastikov aj filozofov. Dante tu hovorí, že aj jeho. Odpovedanie teda musí prebiehať v podobe sylogistického konštruktú, ktorý bude mať ako záver nezvratný dôkaz.

«La Grazia che mi dà ch'io mi confessi»,
comincia' io, «da l'alto primipilo,
faccia li miei concetti bene espressi». 60

„Ty, Milosť, ak na spoved' dávaš krídla“,
som začal, „daj, nech ako stotník prvý¹⁶,
viem zjaviť svoje pojmy, daj mi rydla“. ¹⁷

Tu je nastolená hlavná téma *Božskej komédie*, zmierenie teológie a filozofie založené na Danteho donucovaní filozofov, aby prijali, že cesta k pravde nevedie len cez dôvodenia z overiteľného, ale aj z neúkazného, z viery. Tá má vyvodit' filozofii. Aby sa tak mohlo stať, viera sa musí spodobiť rozumu, sylogizovať sa. Východisko na spodobenie musel nájsť Dante vo vierouke. Našiel ho vo vete z Pavlovho *Listu židom*, že viera je podstatou nádejaných vecí a premisou pri dôvodení na neúkazné (v. 67-69). Podstata znamená vo filozofii formálna štruktúra. Vo viere, vnútri viery a vďaka nej má Boh preukaznosť

¹⁶ „Najvyšší stotník“, il Primo Primipilo“, nie je svätý Peter, ktorý vojvodí zástupom svätých podobne ako Kristus, ale Vergílius. Dantemu ide o to, aby sa vedel vysloviť vo vysokom štýle, akému ho naučil Vergílius. Tým, že ho označil za „najvyššieho stotníka“, teda za najvyššiu vojenskú hodnosť v cisárskom Ríme, urobil dvojaký úkon: Vergília neoznačil za svoj vzor len ako najväčšieho z básnikov, ale aj ako toho, kto v *Božskej komédii* predstavuje svetský rozum. Dante chce hovoriť o viere v mene svetského rozumu: „...a je svedkom cesty, ktorú prešiel Dante rozumom a vierou a ktorá bola umožnená dvojitostou pozemsko-duchovného usporiadania sveta, pričom pozemské predstavovalo cisárstvo a duchovné cirkev. Toto súvisenie oboch významov v postave Vergília si treba premietnuť ako spojenie pri štúdiu odvekého podozrenia, že Dante bol primknutý k pohanskej literatúre a k mytológií...“, in: Elena Landoni: „*Or per empierti bene ogne disio*“. *Lingua e letteratura, fede e ragione... in Dante*. Universitas Studiorum, Mantova 2014, s. 148.

Aj: <https://books.google.sk/books?id=uQiMBgAAQBAJ&pg=PA147&lpg=PA147&dq=>

¹⁷ Slovo rydlo – stilo nie je na tomto mieste výslovne použité, ale je náležité, lebo ide o zopakovanie Danteho prosby, aby mu dal hovoriť ako to vedel „najvyšší stotník“, Vergílius, pričom symbolom jeho zvrchovanosti je slovo „stilo“, použité v Očistci, XXIV. Tu, v Raji, XXIV je slovo stilo použité druhýkrát: „Come 'l verace stilo“, a to v spojitosti s vyjadrovačou preukaznosťou apoštola Pavla v *Liste židom XI*, 1. Teda pero, ktorým tu ide písať Dante, má byť dvojakou presvedčivé, svetsky a kresťansky.

ako forma. Čo znamená quidditas? Prečo Dante doplnil Pavla týmto pojmom? Ak vyjdeme z toho, že quidditas je bytie, môžeme sa nazdať, že pojem pripodobuje ku quidditas pasívneho rozumu. Ten sídli podľa Aristotelovej *Etiky* v srdci a nevládze plniť svoju úlohu vzlietnuť k Bohu, ktorého má uloženého v svojej pamäti ako miesto svojho zrodu, pretože srdce ho núti neupamätávať sa na Boha len logicky, ale aj citovými obrazmi, keďže srdce je sídlom obrazných vnemov. Intelektívne formulácie sú vzletmi rozmyslu k Bohu. Aby mohol rozum formulovať pojmové vzlety k Bohu, musí v sebe zabiť obraznosť myslenia. Dante využíva Pavlovo racionalizovanie povahy viery, aby povedal, že prirodzenosťou viery je racionálne dôvodiť sama sebou na pravdu, ktorou je Boh. Viera dostáva takú mohutnosť ako rozmysel, ako inteligibilnosť, že sa môže zbožiť, len ak potlačí svoju obraznosť a citovosť. Tak to chcel aj Akvinský. Teda viera nesmie byť odteraz cit, obraz, predstava, lež dôvodenie verénym ako pravdou, pretože ja, Dante, svedčím zaživa z neba, a dosviedom Pavlovi, že obsahy viery v Boha sú pravdivé (v. 73-75). Verené je ako už poznané bez potreby overiť. Tým sa dostáva viera v Boha nielen na roveň filozofii, ale nad ňu, lebo filozofia sa k Pravde nedostane, ak ostane len na úrovni právd overiteľných videním. Počuté nad videné ako jeho vodca, ale viera ako spôsob práce s počutým sa stala akoby prácou s videným.

Petrovo „rovno cítiš“ (v. 67) treba dať do súvisu s prvým použitím slova „diritto“ v *Božskej komédii*: „ché la diritta via era smarrita“ (Inf., I, 3). Tu je racionalizovaním viery napravené znemožnenie priamej cesty k Bohu, teda cesty vlastným pričinením. Znova je priama cesta k Bohu možná. Aj filozofom.

E seguitai: «Come 'l verace stilo
ne scrisse, padre, del tuo caro frate
che mise teco Roma nel buon filo, 63

Ja: „Otče, pero máčal pravde v krvi
tvoj brat, s ktorým ste vtisli Rímu preci¹⁸
pút' k dobru, vetou, čo nik nerozdrví,

¹⁸ ...predsa

fede è sustanza di cose sperate
e argomento de le non parventi;
e questa pare a me sua quiditate». 66

že viera podstatou je nádejaných vecí
a preukazovaním neúkazných¹⁹;
jej *quidditas*, sa mi to žiada reci²⁰.

Allora udi': «Dirittamente senti,
se bene intendi perché la ripuose
tra le sustanze, e poi tra li argomenti». 69

Som začul: „Rovno cítíš vo dva razy²¹,
ak dobre chápeš, prečo vieru vhostil
ta, medzi podstaty, aj preukazy“²².

¹⁹ *Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. List židom, XI, 1

²⁰ reci, stsl. – riečiť, povedať. *Quidditas* je Božia totožnosť, „pojmem každého pojmu“. Boh nemá podstatu, lebo je už podstatou, takže jeho podstatou je jeho bytie. On sám nemôže hovoriť o sebe, lebo by hovoril niekto, kto sa na svoju podstatu díva, a teda je odeliteľná od neho. Ale to bytie sa nedá predstaviť ako ohraničené na jeden subjekt, ale ako opísateľné všetkým, čo sa z moženia Božej mysle stáva. Ak je viera založená na *quidditas*, tento pojem ju robí racionálnou. Dante vo verši tvrdí, že viera, ak je podstatou a preukázaním..., sa rovná úzkej spätosti s božím bytím. Ťažko pochopiť, prečo pokladajú uvedený Danteho verš za tomistický. Viera ako podstata... a preukázanie... je bytím nádejaných vecí. Ale ak vyjadril slovo bytie výrazom *quidditas*, okamžite ho treba chápať ako „Božie“, teda: „Viera v nevidené a túžené ako ich podstata a preukázanie je Božím bytím“, už tu v nás v pozemskom živote prítomný Boh.

²¹ „Drittamente senti“ môže byť „správne cítíš“, ale vždy a určite slovom „diritto“ prinavracal Dante v *Božskej komédii* predstavu „priamej cesty“ k Bohu zo začiatku Pekla, teda predstavu cesty pričinením, domýšľavosťou, nie milosťou. Teda Petrovo „rovno cítíš“ značí nielen správne, dobre veríš, ale zároveň „vyznávaš vieru v priamu cestu k vboženiu, a je to správne“.

²² Peter tvrdí: Pavol vložil v *Liste židom* vieru do sylogistického obrazca, a teda medzi racionálne ľudské postoje.

E io appresso: «Le profonde cose
che mi largiscon qui la lor parvenza,
a li occhi di là giù son sì ascose, 72

A ja mu: „Prehlboké skutočnosti,
čo sa mi javia tu, že sú naveru,
sú očiam tamdolu ak' plným ostí,

Len racionalizovanou vierou sa dá dôjsť Boha, lebo len ona ponúka podstatové poznanie, substanciálne. Sama je Božou podstatou v zmysle verša 75: viera získava formovú zaodetosť, intenciu, od svojej podstaty. Zázraky netreba konať odznova.

Vychádza sa z toho, že v aristotelesovskej filozofii nemá pasívny rozum habit, je čistou možnosťou, potencialitou. Pevnou podstatnosťou sa stáva, keď pozná podstatu vonkajšej veci. Tá forma – podstata vojde doň a stane sa mu formou – intenciou – species, teda podstatovým ošatením, nástrojom dôvodenia, ktorým potom rozum pracuje pri dokazovaní ďalších vonkajších vecí. *Intentio* však nie je len obyčajná formula vonkajšej veci, ale vzorec všeobecného poznania, teda veda. V tom zmysle prejde podstata do pasívneho rozmyslu človeka a stane sa bytím jeho intelektívnosti: ako vedná sústava. Keďže viera, podobne ako veda, získa podľa Danteho podstatovosť – vednosť od poznania všeobecného vedenia o svojom predmete, dochádza k tomu, že sa rovná vede a platí ako veda o nezjavných veciach, obdoba svetskej vedy, tej o zjavných.

Ba viera ako veda ostane nadradenou filozofii, lebo aj tá musí ísť k Pravde ako k neviditeľnej: „len očami viery“.

che l'esser loro v'è in sola credenza,
sopra la qual si fonda l'alta spene;
e però di sustanza prende intenza. 75

až sa tým očiam bytie úží v vieru,
na tej má základ nádej od skapania;
no z podstaty je viera vedou veru²³.

²³ „K Dantemu prichádza protiklad medzi videním ako poznaním filozofov a počutím ako poznaním kresťanov už ustálený, tak, že sa pri počutí samo vyjavuje,

o čom je to. Dante má svoj jazyk ukotvený v dejinách používania pojmov a to zaručuje, že jeho jazyk hovorí vo významovej plnosti. Z toho plynie, že Dante sa musel neustále zhovárať s prostredím vo svojej dobe. Tomáš Akvinský písal tak, aby čitatelia adresáti jeho textov vytvorili v kolektívnom povedomí pojmovú zásobáreň schopnú niesť tomistické významy aj v iných textoch ako Akvinského. Protiklad medzi videním a počutím sa preniesol z jeho textov do povedomia ako pojmový spôsob, cez ktorý možno vnímať spoločenské rozštiepenie. Preto keď Dante prebral rozdiel medzi videným a počutým z diania doby do svojich textov, jeho súčasníci okamžite rozumeli celý rozsah, čo hovorí.

Keď dochádza v XXIV. speve Raja na preverovanie viery, zároveň dochádza aj k zmiereniu s vedou a k zjednoteniu viery s vedou. Pavlov List židom premietol Dante na svoju dobu ako kritiku domýšľavosti filozofov, že môžu dôjsť k poznaniu nadprirodzena len pomocou samej vedy. Viera má schopnosť poskytnúť základ pravdy a vo vlastnom bytí zabývať stupeň istoty, ktorý splodila veda. Robí to rovnako, ako zjednocuje Tomáš Akvinský vedu a vieru.

fedè è sustanza di cose speratee argomento de le non parventi;e questa pare a me sua quiditate»

Nasledujú verše Raja, XXIV, až po 78. verš.

Viera je prirodzenosťou, quidditas, vecí, ktoré nemožno vidieť v prítomnosti, ale človek verí, že ich bude poznať a vidieť. Pavlova definícia viery sa núka ako základ náuky o zmierení vedy a viery, pomocou ktorého možno spraviť prvé scelenie kresťanského a filozofického jazyka. Viera je podstata, a keďže toto slovo má vo filozofickom jazyku určitý obsah, viere definícia vytvára osobitnú povahu. Bytie viery spočíva v tom, že dodáva súdržnosť a činnosť tomu, čo človek nemôže vidieť v tomto živote, ale sa úfa poznať v druhom. Dante si vybral Pavlovu definíciu, lebo pojem podstata, ktorý je v nej, možno použiť na zostavenie obrazu zmierenia medzi vedou a vierou, ktoré sprevádza celú *Komédiu*.

Pavol formuloval svoju definíciu z pohľadu tých, čo nevidia za prekážku hmotného sveta. Veria, lebo nevidia. Danteho oko však preniklo do nadzmyslového sveta a môže vidieť, čo človek úfa, čím Dante potvrdzuje, že taká viera má podstatu. Danteho iný pohľad potvrdzuje význam Pavlovej definície a z tohto hľadiska, celkom cudzieho videniu, musí byť urobené oprávneným práve videnie, veda. Veda má svoju pojmovú totožnosť, ktorá musí nájsť súvzťažnosť na pláne viery, a to takú, aby už nedochádzalo k zrážkam, ktoré oddeľujú kresťanov a teológov.

Čo možno vidieť za hradbou ľudského, a Dante to vidí počas výstupu, je skryté oku, a za pravdivé, za vybavené bytím, to môže byť označené len vierou. Nádej na poznanie nadprirodzena sa zakladá na takej viere, ktorá skytá podstatové poznania. Pre tento dôvod sa stáva viera rozmyslovou formou, intentio. Intencia je forma poznanej veci, ktorá sa stáva podstatou rozumu. Intencia, inak forma alebo species,

E da questa credenza ci conviene
silogizzar, sanz' avere altra vista:
però intenza d'argomento tene». 78

Len z tohto východiska nám nesplania
prístupy k pravde²⁴, len očami viery:
no tá je vedou z preukazovania.

Allora udi': «Se quantunque s'acquista
giù per dottrina, fosse così 'nteso,
non li avria loco ingegno di sofista». 81

je, ako sme videli v Averroesovom texte, podstatou, a prenáša sa (alebo: prenáša vlastnú podstatu) z poznanej veci do intelektu. Ten je svojou povahou bez podstaty a v tom je podobný na prvohmotu. Intentio je veda, vec poznaná všeobecným spôsobom, a aj viera je veda, podstatové poznanie. Je tu navidomoči obdobnosť. Ako je veda rozmyslovou podstatou, aj viera je rozmyslovou podstatou vecí, ktoré nemožno pre ich nadzmyslovú povahu poznať priamo. Dochádza k rozdeleniu úloh. Veda je poznanie prirodzeného sveta, kým viera je veda o nadzmyslovom. Ak uvažujeme o viere ako o tom, čo má podstatu, také uvažovanie nám dovoľuje utvoriť logickú dedukciu, sylogizmus o neviditeľnom, ktorá nebude potrebovať následné videnie ako overenie, a napriek tomu bude mať platnosť vedy, lebo je založená na pravdivých základoch, ktoré môžu viesť k nevyhnutným záverom. Nevyhnutným v tom zmysle, že kto robí vedu pomocou sylogizmov, potrebuje dôjsť k chceným záverom. Pre ten dôvod je veda formou a podstatou intelektuálneho dôkazu. Viera sa s vedou ujednocuje pomocou jazyka, ktorý Dante preberá súčasne z kresťanských aj filozofických prameňov. Na poznanie podstaty neviditeľných vecí stačí viera. Od viery stačí odvodzovať základy pravdy, o ktorých sa dôvodí pomocou slov, a tie základy budú môcť byť celkom potvrdené vedou. Videnie a logický argument odvodený od viery, dôkaz slova slovom, sú porovnateľné, takže kto počúva, nemusí si počuté overiť videním. Videnie a čutie nie sú vyjadrením odlišnosti dvoch predmetov, iba každému z nich náleží iná rovina poznania. Viere nadzmyslovo a vede poznanie hmotného sveta, imanencia. Všetko na svete, čo bude podrobené tomuto učeniu, bude musieť byť vyjadrené v tomto zmysle. Len klamárski filozofi – sofisti, možno uvažujú o veci inak. Len klamárski filozofi kladú vedu a vieru proti sebe klamnými úvahami. Dante takto napomína filozofov aj teológov (cfr. verše 79-81).“ Antonio Gagliardi: *Tommaso d'Aquino ed Averroè. La visione di Dio*. Rubbettino 2002, s. 264-267.

²⁴ Elena Landoni, cit., d., s. 67.

Čul som: „Ak by tak dole rozumeli
to všetko, v čom im treba vierouku,
um sofistov by ostal bez dôvery“.

Così spirò di quello amore acceso;
indi soggiunse: «Assai bene è trascorsa
d'esta moneta già la lega e 'l peso; **84**

To duch zažatý láskou dýchol v bzuku
slov, a: „Predobre tento peniaz obstál
pri skúške na rýdzosť, váhu ozvuku;²⁵

ma dimmi se tu l'hai ne la tua borsa».
Ond' io: «Sì ho, sì lucida e sì tonda,
che nel suo conio nulla mi s'inforsa». **87**

no povedz mi, či ti aj v mešci ostal²⁶.

Ja mu: „Hej, čisto nový, okrúhlučký,
nuž ho len v razbe spravodlivo ploštia“.

Appresso uscì de la luce profonda
che lì splendeva: «Questa cara gioia
sopra la quale ogne virtù si fonda, **90**

A potom vyšlo z hĺbky žiarnej zhlučky,
vraj: „Skiad' máš radosť väčšiu ako každá,
čo si cnosť na nej zakladá tvor ľudský?“

onde ti venne?». E io: «La larga ploia
de lo Spirito Santo, ch'è diffusa
in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia, **93**

²⁵ Peniaz je viera, rýdzosť je Danteho definovanie viery a váha zámer, akým tak definoval.

²⁶ Keďže sa Dante vyslovil o viere odkazom na Pavla, Peter chce vedieť, či je to aj jeho presvedčenie.

Ja mu: „To množstvo prehojného dažďa²⁷,
od Ducha Svätého²⁸, čo ospôobil

²⁷ Slovo prehojný ukazuje na „prehojná milosť“, ale vykladači, že „zázraky Ducha“. Dážď... vysvetľuje ako Zjavenie Ettore Zolesi vo vydaní Raja Armando Editore, 2003; prameň: <https://books.google.sk/books?id=c1l3WM>

²⁸ Vo verši 135 sa o milosti dažďa svätého Ducha hovorí „ploia della verità“, teda o dostatočnej milosti na poznanie Boha chápaného ako Pravda. Danteho Božská komédia je dielo neoceniteľné pre poznanie, aký obrovský zlom nastal v 13. a začiatkom 14. storočia opatreniami západnej cirkvi voči dovtedajšiemu celokresťanskému vyznávaniu viery. V celom východnom kresťanskom svete je to, čo je v *Božskej komédii* jej hrdinskosťou, normálnym každodenným vyznaním viery každého jednotlivého veriaceho. Len ešte poznámku, že celá táto zmena sa odohrala ako zmena kultúrneho, psychologického a mentalitného typu nášho národa, lebo sme potomkovia veľkomoravskej kultúry. O prvoradosti zbožnenia vo vyznaní slovenských gréckokatolíkov napísal Andrej Škoviera: Zbožštenie – cieľ nášho života. Teraz: <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/zbozstenie.html>

Pre účely pochopenia zmyslu Danteho diela v našich podmienkach, ale aj pre pochopenie kultúrneho rozdielu, alebo skôr civilizáčného, dvoch svetov, je dobre odcitovať niektoré myšlienky z článku A. Škovieru:

„Cieľom nášho života nie je spokojný a radostný život na zemi, ani schopnosť veľa a sústredene sa modliť, ba ani schopnosť ohlasovať Boha vo svete. Toto všetko sú len prostriedky alebo sprievodné dary, ale nie cieľ. Cieľom nášho kresťanského života je zbožštenie (grécky θέωσις, cirkevnoslovensky *oboženie* - w3боже1hie). To hovorili mnohí cirkevní otcovia a veľkí svätci.

Zbožštenie je úplná premena človeka, pripodobnenie sa Bohu. Je to účasť človeka na živote presvätej Trojice, na Božej prirodzenosti. Zbožštenie človeka znamená bytostné zjednotenie a spojenie s Bohom (nie však splynutie v jedno bytie). Znamená to stať sa milosťou tým, čím je Kristus svojou prirodzenosťou. Môžeme hovoriť o akomsi spojení ľudskej prirodzenosti s božskou v nás.“

„Nauka o zbožštení človeka existuje v cirkvi od prvých storočí. Jej základy môžeme vidieť už v Biblii, v nasledovných úryvkoch. Zo starozákonných textov je najvýraznejší žalm 81, 6-7, ktorý Ježiš cituje farizejom (Jn 10, 34-36): “I povedal som: Ste bohmi, všetci ste synmi Najvyššieho. Ale aj vy, ako každý človek, umriete, padnete ako každý veľikáš.” Slovo boh sa v gréckom preklade Starého zákona viac ráz používa aj na označenie napríklad izraelských sudcov. Z Nového zákona vyniká veta z Druhého Petrovho listu: “Tým nám daroval (Ježiš Kristus) vzácne a veľmi veľké prisľúbenia, aby ste sa skrze ne stali účastnými na božskej prirodzenosti a unikli porušeniu...” (2 Pt 1, 4) Okrem nej sa o účasti na Kristovi a jeho svätosti a na Svätom Duchu hovorí aj inde (Hebr 3, 14; 6, 4; 12, 10).“

staré a nové kože²⁹, viac, ak sa kto nazdá,

è silogismo che la m'ha conchiusa³⁰
acutamente sì, che 'nverso d'ella
ogne dimostrazion mi pare ottusa». 96

je sylogizmom: on mi vieru hlobí
tak naostro, až sa proti nej javí
mdlé vedné preukazovanie, len akoby³¹.

„U cirkevných otcov by sme našli veľa textov a traktátov o zbožštení, a to najmä medzi gréckymi otcami. Veľmi známy je výrok svätého Ireneja Lyonského (asi 135-202), ktorý pochádzal zo Smyrny: „Boh sa stal synom človeka, aby sa človek stal synom Boha.” A svätý Atanáž Alexandrijský (295-373) hovorí: „Udelením Svätého Ducha dostávame účasť na Božej prirodzenosti... Preto tí, v ktorých prebýva Duch, sú zbožštení.” A inde: „Lebo on sa stal človekom, aby sme sa my stali bohmi.”

„V našich bohoslužobných textoch sa neraz hovorí o zbožštení (oboženiji, bohotvoréniji - вЗбожеІніи, боготвореІніи). Žiaľ, staršie slovenské preklady sú často veľmi nepresné a akosi sa tomuto slovu vyhýbali (možno z obavy pred mylným chápaním). Akiste aj preto je učenie o zbožštení človeka u nás málo známe. Z celej plejády textov uvediem aspoň zopár:“

„Ako teda máme dospieť k nášmu zbožšteniu? V prvom rade treba pripomenúť, že zbožštenie je dielom Svätého Ducha v nás.“

²⁹ „kože“ – pergameny, Starý a Nový zákon.

³⁰ „sylogizmus“ tu znamená „dôvod“ v rámci sylogistického zretazeného dôvodenia. Tak to aspoň tvrdia bežné vysvetlivky. V skutočnosti: prehojný dažď Ducha Svätého je dažď Božej milosti, Starý a Nový zákon sú plodom dažďa Božej milosti, preto je viera, že z Písma hovorí Boh, racionálne podložená.

Dante tu pokračuje v dokazovaní viery podľa Pavlovho Listu židom (cit.), teda že viera v premeny spôsobené prehojným dažďom Ducha Svätého ako „premisa v sylogizme“ vedie k záveru o vedeckej preukaznosti viery, čiže viera v neoveriteľné je racionálna. Povedanie, že viera je sylogizmus, je aj dotvrdením začiatočného Danteho obávania sa, aby neukončil rozpravu on sám, ale aby ju uzavrela sama rozprava, sám predmet, teda zázrak pochopený ako sylogizmus vedúci k viere.

³¹ „Všetko, čo človek získava pomocou vierouky, musí byť chápané ako získanie jedinej pravdy prostredníctvom viery a vedy, nie ako protikladnosť. Dôkazom sú verše 91-96, kde je poznanie vnuknuté Duchom Svätým prirovnané svojou poznávacou účinnosťou sylogistickému preukazovaniu. Jeho dažď, ohnivý, sa podobá sylogizmu, nesie rovnako vysoký stupeň pravdy a nevyhnutnosti, a v porovnaní s ním

Io udi' poi: «L'antica e la novella
proposizion che così ti conchiude,
perché l'hai tu per divina favella?». 99

Tu som čul: „Starý a ten novopravý“³²
výrok³³, čo ti tak vieru zhřňa, vzĺna
čím, prečo myslíš, že z neho Boh vraví?“

E io: «La prova che 'l ver mi dischiude,
son l'opere seguite, a che natura
non scalda ferro mai né batte incude». 102

Ja: „Dôkazom, že pravda nie je iná,
sú deje z následnosti, čo príroda
im nie je vyhňa ani kovadlina“.³⁴

Risposto fummi: «Dì, chi t'assicura
che quell' opere fosser? Quel medesimo
che vuol provarsi, non altri, il ti giura»³⁵. 105

nie je nijaký logický dôkaz schopný takého dačoho“. Antonio Gagliardi: *Tommaso d'Aquino ed Averroè. La visione di Dio*. Rubbettino 2002, s. 267.

³² Peter použil slovo *proposizion* na označenie svätých kníh, teda označil ich ako premisy v sylogizme, čím Dante dosiahol uznanie svojho chápania viery, ako keby bolo Petrovým. Podobne *conchiude. Conclusione* je záver v sylogizme. Nevyvrátiteľný.

³³ Peter pristal na Danteho preukazovanie racionálnosti viery jej sylogistickým vyargumentovaním, čo dáva najavo, nazýva Písma sväté „výrokom“, teda členom sylogického dokazovania. Aj podľa Petra je viera výrok v sylogizme, čiže je racionálne nezvratná. Dante z neho vymámil názorovú zhodu.

³⁴ Podľa komentátorov ide o zázraky, ktoré sa udiali hojné z moci dažďa z Ducha Svätého. Tým by bol vysvetlený aj obsah výpovede, že na staré a nové kože pršal dažď Ducha Svätého. Podľa iných ide o skutočnosť, že dejiny sa ubrali po splatnení oboch Písem inak, nie podľa Aristotelových zákonov prírody. Tercína by bola jedným z najpriezračnejších vyznaní Danteho vernosti Akvinskému (*Summa Theologica* I, CX, 4) a že *Božskú komédiu* nepíše v záujme presadenia filozofie prírody Aristotela. V podstate v tercíne utvoril nový sylogizmus pre opätovné potvrdenie, že viera v Boha je racionálne podložená. Vytvoril nový dôkaz alebo premisu: „následné udalosti“ to potvrdzujú.

³⁵ „Povedz mi, kto ťa ubezpečuje, že tie zázraky sa naozaj stali? Ten istý, kde sú spísané, teda Kniha, Písmo. Ale ty máš práve tej knihe dokázať neomylnosť“. Takto

On že: „Tá odpoveď je nepríhodná.
Veď tá ten sám istí, čím sú tie deje,
no iný by mal, nie z koho sa rodia.

«Se 'l mondo si rivolse al cristianesimo»,
diss' io, «sanza miracoli, quest' uno
è tal, che li altri non sono il centesimo: **108**

„Ak sa svet skreštančil a kresťančeje“,
ja mu, „bez zázrakov, ten tu je taký,
že každý druhý sa pri ňom podeje:

ché tu intrasti povero e digiuno
in campo, a seminar la buona pianta
che fu già vite e ora è fatta pruno». **111**

veď ty si vošiel chudobný a pôstny
do poľa Pána zasadiť krík dobrý;
bol vinič, dnes je z neho sliva plná ostní³⁶.

Finito questo, l'alta corte santa
risonò per le spere un 'Dio laudamo'
ne la melode che là sù si canta. **114**

Na to sa pustil ten zbor svätých do hry
a kruhozormi už *Tedeum* zvučí
na nápev z nebies, nadšený a bodrý.

E quel baron che sì di ramo in ramo,
essaminando, già tratto m'avea,
che a l'ultime fronde appressavamo, **117**

tľmočí Ettore Zolesi. Dante sa teda dopustil logickej chyby *petitio principii*, dovoľávanie sa východiska, toho, čo sa má dokazovať, ako dôkazu viery.

³⁶ Ak sa teda nemôžem odvolávať na zázraky, lebo tých pôvodcom je Boh, ten, koho mám sylogisticky dokazovať, aj vieru v neho, tak sa odvolám na ten zázrak, že kresťanstvo sa pľundrovalo v čase, nijaký zázrak ho nenapravil, a predsa tu je, predsa je tu viera.

No barón³⁷, čo ma skúšal, či som súci,
až sme sa z konára na konár našli
pri tých haluziach, z ktorých vrštek pučí,

ricominciò: «La Grazia, che donnea³⁸
con la tua mente, la bocca t'aperse
infino a qui come aprir si dovea, **120**

tak: „Milosť, čo sa s tvojou myslou maší,
ti otvárala ústa až sem v zhode,
ak' sa ti malí, že by lepšie nevynašli;

sì ch'io approvo ciò che fuori emerse;
ma or convien espremer quel che credi,
e onde a la credenza tua s'offerse». **123**

súhlasím: čo z nich vyšlo, je v pohode,
no teraz vyslov, v čože veríš, skorej,
a skiaď je to, s čím si vo viere v zhode³⁹.

«O santo padre, e spirito che vedi
ciò che credesti sì, che tu vincesti
ver' lo sepulcro più giovani piedi», **126**

Ty, otče svätý, duch, čo vidíš hore,
na čo si dole veril, až ti nohy
predbehli k hrobu mladšie podaktoré“,

³⁷ Peter vystupuje v posledných veršoch XXIII. spevu najmä ako predstaviteľ „najúrodnejších polí“. Jeho víťazstvo, ktoré slávi, je teda víťazstvom predstavy Danteho, že Boh bude brať ako podmienku prijatia ľudí do večnej blaženosti ich vlastné pričinenie na zemi. Tu, v XXIV, v. 115, v tom pokračuje a dotvrdzuje, lebo šľachtický stav pokladá za „najúrodnejšiu pôdu“ z možných ľudských receptív daru milosti. Barón je zo šľachticov najvyšší po kniežati.

³⁸ Z provensálskeho *domnear* – prejavovať ľúbostnú službu. Ide o vnesenie averroesovskej netomistickej predstavy, že najvyššia blaženosť má podobu kopulácie možného rozmyslu s činnostným rozmyslom.

³⁹ Zvodenia, teoretické dedukcie.

comincia' io, «tu vuo' ch'io manifesti
la forma qui del pronto creder mio,
e anche la cagion di lui chiedesti. 129

som začal, „mi tu dávaš dve úlohy:
ako znie moja viera v slohách
a prečo uprednostňujem tie slohy.

E io rispondo: Io credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto 'l ciel move,
non moto, con amore e con disio; 132

Ja odveciam: verím v jedného Boha⁴⁰,
je jediný a večný, nebo rozhybava
sám nehybný, ho láska, túžba pohla⁴¹;

⁴⁰ Dante tu prednáša Verímboha podľa formulácie Nicejského koncilu s chápaním jednoty Boha podľa Aristotela, že *ousía*, podstata, je vzťahovateľná len ku konkrétnemu súcnu, kým vo všeobecnom význame je rozumovým konštruktom: „Nakoniec sa ariánska polemika spojená so slovom *homoousios*, súpodstatný, vyriešila vďaka politickej a teologickej obratnosti Bazila, biskupa v kapadóckej Cézarei. Po jeho smrti (380) Koštantinopolský koncil (381) ustanovuje podľa jeho teológie pre slovo *ousía* význam všeobecnej podstaty (druhý Aristotelov význam), kým slovu *hypostáza* dáva význam individuálnej podstaty, samostatne existujúcej (teda ako slovo *ousía* bolo chápané prvom Aristotelovom význame). Preto Trojica Otec, Syn a Duch Svätý sú tri hypostázy (samostatne existujúce osoby), ktoré majú tú istú podstatu (*ousía*).” https://triedaktfke.files.wordpress.com/2008/02/manual_patristiky_ii.doc

V Aristotelovej predstave je *ousia* ako všeobecnina mentálnou konštrukciou. Ak teda Dante verí v Boha ako mentálnu konštrukciu, nevylučuje to, že môže veriť aj v Boha ako Pravdu.

⁴¹ Zmyslom Božieho túženia po sebe je, že je plodivé, plodí aj v podriadených súcnať túženie, no keďže tie súcna nie sú dokonalé, bude to túženie za takou vlastnou zmenou, aby sa stali podobnými dokonalému Bohu. Inými slovami, Božie túženie po sebe samom, po prvej pohyblivej forme, po prvom nebi, plodí predpoklady, aby mohli menej dokonalé stvorené súcna túžiť za dokonalosťou, a tým predpokladom je čas, pohyb, obmena dňa a noci. V prvom nebi vyvoláva túžbu po prvom nehybnom motore. Dante prevzal z Aristotelovej *Metafyziky* predstavu, že prvá podstata je prvý nehybný motor. Tým, že Boh ľúbi ustavične seba

e a tal creder non ho io pur prove
fisice e metafisice⁴², ma dalmi
anche la verità che quinci piove **135**

k tej viere metafyzika mi dáva
dôkazy aj fyzika, rozpoloží
mi ich však aj, čo stialto vypršava⁴³

per Moisé, per profeti e per salmi,
per l'Evangelio e per voi che scriveste
poi che l'ardente Spirto vi fé almi⁴⁴; **138**

cez Mojžiša, prorokov, kto žalm zložil,
vďak Evanjeliu a vašim dielam,
odkedy vás Duch Svätý ohňom zbožil;

e credo in tre persone etterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina,
che soffera congiunto 'sono' ed 'este'. **141**

ako predmet, to znamená svoje myslenie, spôsobuje, že to, čo myslí, Aristoteles to nazýva prvou pohyblivou formou alebo prvým nebom, začne túžobne líbiť jeho, začne mať podobné vlastnosti ako on. Keďže všetky nižšie nebeské sféry sú od prvého neba závislé, jeho láska spôsobí, že aj tie sa začnú líbiť v svojej intelektuálnej túžbe po poznaní Boha. Tak vzniká Príroda, nebo podlunárneho sveta. Príroda sa vyznačuje ustavičnou zmenou. Menlivosť v čase dovoľuje, aby mohla ľudská Príroda túžiť po obsiahnutí prvého pohyblivého neba, teda aby mohla túžiť po sebe samej intelektuálnym sbapovznášaním.

⁴² Zolesi interpretuje: „slávnych päť Akvinského dôkazov, ktoré však Dante náročky obchádza“. Ide o textovú stratégiu. Text navádza na Akvinského, ale oprávnenejšie na Aristotela, lebo menuje jeho diela.

⁴³ Pravda, čo prší ako prehojná milosť. Teda znova tu poukazuje proti Akvinskému, že milosť Božia je dostatočná na zboženie.

⁴⁴ G. Biagioli, vydanie Napoli 1838, poukazuje, že slovo *almi* je vynikajúce vo viacznačnosti a môže namaňať zboženie. Dážď ohňa Ducha Svätého účinkuje pri apoštoloch stále ako obraz prehornej, teda dostatočnej milosti. Že Boh ju udeľuje dostatočnú na svoje spoznanie, aby sa ľudia mohli zbožiť.

a verím v tri osoby, večné¹, zdieľam
ich jedinosť a trojnosť: sú tak späté²,

¹ Keď hovorí o troch Božských osobách, hovorí o nich ako o nezávislých podstatách upätých na jednotlivú bytosť, čiže hovorí v prvom zmysle Aristotelovho *ousía*. V tom zmysle hovorí, že nielen Otec je nestvorený, ale aj Kristus je nestvorený, je tu večne, a podobne Duch Svätý.

Cfr.: „Danteho Vyznanie viery je v porovnaní s Athanasiovým, apoštolským alebo nicénskym celkom minimalistické. Existuje Boh, ktorý je trojica osôb (každá večná – pozn.). Nijaká zmienka, že bol stvorený, o narodení z Panny alebo o utrpení a smrti Ježiša Krista“. <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/DBVM-4.htm>

² Opakuje, že ich vníma podľa konštantinopolského koncilu. Cfr. citáciu k veršu 130. Ale otvára sa problém, že monarcheistická, jednovládna povaha Boha sa dá zachrániť, ak sa zhodneme, že začiatok je Logos. Boh ako Logos. Do slovenčiny sa prekladá: Na začiatku bolo Slovo,... Ale Logos je Pravda a Rozmysel, čiže inteligencia inteligibilného. Ak Dante vyznáva na jednej strane samostatnú pôvodnosť Otca, Syna i Ducha a na druhej ich jedinosť, hovorí tým, že vyznáva na podporu západného monarchizmu-jednovládnosti Boha, ale akoby dodal: Boha ako Logosu aj v Aristotelovom a Averroesovom zmysle ako Činného Rozmyslu. Zaujímavé je, že príručka o patristike (cit.) tvrdí, že pojem Logos sa dostal v treťom storočí do teológie nevedno ako: „Z listu pápeža Dionýza, alexandrijskému biskupovi Dionýzovi: *Jednota a trojosobnosť v Bohu* Neuner, J., Ross, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, Dobrá kniha, Trnava 1995, s. 132-133:

... Je však namieste vysloviť sa teraz aj proti tým, ktorí najvznešenejšie vieroučné hlásanie Božej Cirkvi, totiž (božskú) monarchiu delia a priam trhajú na akési tri sily, oddelené bytosti a na tri božstvá, a tak ju rozkladajú. Počul som totiž, že sú u vás niektorí hlásatelia a učители Božieho slova, ktorí zastávajú tieto názory. Tí sa vzhľadom na názory Sabelia nachádzajú takpovediac na opačnej strane. Ten sa totiž rúha, keď hovorí, že Otec je Synom a naopak. Tí však hlásajú v určitom zmysle troch Bohov, keď svätú Jednotu rozdeľujú na tri rozličné, od seba úplne oddelené bytosti (hypostaseis). Je totiž potrebné, aby Slovo Božie bolo spojené s Bohom všetkých vecí a aby aj Duch Svätý zostával a prebýval v Bohu: tak sa teda musí Božská Trojica naprosto zbíhať a rezumovať do jedného určitého vrcholu, t. j. do všemohúceho Boha všetkých vecí. A preto učenie nerozumného Markiona, ktorý božskú monarchiu trhá a delí na tri princípy, je diabolským učením, nie však učením pravých Kristových učeníkov alebo tých, ktorí v učení Vykupiteľovom nachádzajú potešenie. Tí totiž vedia presne, že Sväté písmo ohlasuje Trojicu, ale že ani Starý, ani Nový zákon neučí, že sú traja Bohovia. [*Potom nasleduje výklad učenia, že Syn Boží nie je stvorený, ale od večnosti plodený Otcom.*]

že zvať ich „sú“ aj „je“, tam niet rozdiela.

De la profonda condizion divina
ch'io tocco mo, la mente mi sigilla
più volte l'evangelica dottrina. **144**

Aký je Boh naozaj podľa splete
tu vyššie, k tomu mi priviedlo kroky
evanjelium; viackrát to tam zviete³.

Quest' è 'l principio, quest' è la favilla
che si dilata in fiamma poi vivace,
e come stella in cielo in me scintilla». **147**

Ono je⁴ začiatok, je iskra, pokyn,
čo sa mnou šíri, ak' keď blka v plame,
ak' hviezda na nebi, čo vo mne nemá sokýň.

Come 'l signor ch'ascolta quel che i piace,
da indi abbraccia il servo, gratulando
per la novella, tosto ch'el si tace; **150**

Ako keď pán počúva pekné samé
a potom za novielku sluhu chváli,
len čo ten zmlkne, naplní poslanie,

Preto neslobodno obdivuhodnú Božiu jednotu deliť na tri božstvá a ani zmenšovať dôstojnosť a zvrchovanú veľkosť Pána výrazom stvorenie, ale treba veriť v Boha Otca všemohúceho i v Ježiša Krista, jeho Syna a v Ducha Svätého, že Slovo (Logos) je spojené s Bohom všetkých vecí. Lebo ono povedalo: „Ja a Otec sme jedno“ (Jn 10, 30) a „Ja som v Otcovi a Otec vo mne“ (Jn 14, 10). Takto sa totiž zachová jednak Božská Trojica, ako aj sväté ohlasovanie o monarchii celistvé.“

³ Evanjeliá označuje za svedka primeranosti svojej predstavy Boha. Teda v rámci sylogického nastolenia otázky za premisu, ktorá dovoľuje vysloviť záver, aký o trojedinosti a jednosti Boha Dante vyslovil vo svojej osobitej modlitbe Verím v Boha v XXIV. speve Raja.

⁴ Evanjeliové učenie o povahe Boha ako jediného a trojice.

così, benedicendomi cantando,
tre volte cinse me, sì com' io tacqui,
l'appostolico lume al cui comando 153

len som stal, už aj na mňa spevochvály,
tri razy ma jeho plam oviť ráčil,
svit apoštola, ktorému na povel

io avea detto: sì nel dir li piacqui!

som vrael: tak som sa mu v reči páčil!

Canto XXIV del *Paradiso*, tradotto in slovacco e commentato

Sembra che il discorso sulla „sostanza“ sia argomento del canto XXIV. *La Divina Commedia* del concetto di „sostanza“ si serve nello sforzo di conciliare teologia e filosofia del periodo. Tale conciliazione richiede talune concessioni da parte della dottrina cristiana, e altrettante da parte dei filosofi, invitati ad accettare che non si arrivi alla verità soltanto inferendo dal verificabile ma anche dal non visibile, tramite la fede. Questa ultima è da rispettarsi come se costituisse la forma delle sostanze credute, argomento razionale, addirittura sovrapposto agli argomenti sperimentabili dalla ragione empirica, siccome ogni processo di conoscenza parte da un'ipotesi su di un fatto tuttora non verificato. Dante, per aprire il discorso sulle sostanze separate dalla materia, doveva trovare il punto di partenza nella teologia. L'ha trovato nella Lettera agli ebrei di san Paolo, dove la fede viene definita sostanza delle cose sperate, come se cioè l'atto del credere equivalesse al tenere presente e manifesta la sostanza ossia la struttura sostanziale di un fatto di per sé forse mai rivelabile ma da considerarsi agente proprio perché se ne dispone della struttura astratta. Comunque, di tale struttura non se ne dispone di una volta per sempre e in senso assoluto, ma agisce come „abito“ di un fedele nella misura in cui questi riesce a rinnovare l'efficienza della forma, facendone ripetutamente argomento delle cose non apparenti, anch'esse cioè oggetto di fede (v. 67-69).

Ne risulta che la fede equivale alla conoscenza della sostanza divina, ma soltanto nella misura in cui riusciamo a usarla nelle dimostrazioni e renderla vivente in noi.

fede è sustanza di cose sperate
e argomento de le non parventi;
e questa pare a me sua quidditate». 66

Che cosa significa *quidditas*? Perché Dante ha completato il discorso di Paolo? Nel Pd XX 92 *quidditas* esprime l'essenza della cosa, quello che non si può avere dandole nome, l'altro che la sua definizione. La parola sembra cioè corrispondere alla „ultima verità“ dei filosofi. L'essere divino, in rapporto a chi voglia indivinarsi, può essere avvicinato soltanto in quanto *quidditas*. Non può differire dal suddetto l'apparizione nel Pd XXIV 66: (questo mi pare) la fede nella sua sostanziale verità. Per tramite della sua *quidditas* si può cogliere l'oggetto della fede nella sua „ultima verità“. Siccome quell'oggetto esiste nascosto, non appariscente, la *quidditas* della fede consisterà nel far sì che quella materia sarà sentita e trattata come se fosse dimostrata sperimentalmente. La fede trae il suo oggetto dalla per noi esistenza „possibile“ a quella „in atto“. Siccome per la filosofia averroista l'ultima verità è da raggiungersi in vita (possibilmente da ogni individuo), su questo si vede il vantaggio della fede, se ferma, perché presentivizza l'oggetto, senza aver bisogno di un proprio perfezionamento, a differenza dell'intelletto possibile che prima deve perfezionarsi. Dunque la *quidditas* sembra termine che metta a parallelo la fede e la scienza, del quale parallelo Dante si serve per giustificare „scientificamente“ il suo progetto di conciliazione della fede e della filosofia, la cui conciliazione però deve attuarsi in seno alla fede stessa.

Alla fede viene attribuito lo stesso spessore conoscitivo del quale dispone l'intelletto. Attenendosi ad essa, si può cioè giungere all'ultima perfezione, alla stessa stregua di come si può indivinare il filosofo dopo aver soppresso dal pensiero intellettuale la propria immaginatività e sensibilità. Anche Tommaso d'Aquino voleva che la fede equivallesse per forza di argomentazione alla scienza. A partire da quel momento la fede dunque non doveva essere sentimento, immagine, immaginazione, ma rappresentante razionale dell'essenza stimata vera, perché Dante, testimoniò in vita dall'altezza del cielo e diede

ragione a Paolo che corrispondevano al vero i contenuti della fede in Dio (v. 73-75). Il creduto ormai è come conosciuto, senza bisogno di verifica tramite i miracoli. Così la fede in Dio non solo si mette alla pari della filosofia ma al di sopra di essa. L'udito ha la meglio rispetto alla vista e ne diventa guida, e comunque la fede, in quanto un trattamento dell'udito, è divenuta come se trattasse delle esistenze viste.

Il „senti dirittamente“ pronunciato da Pietro nel v. 67 è da far corrispondere al primo uso della parola „diritto“ nella *Divina Commedia*: „ché la diritta via era smarrita“⁵. Razionalizzata la fede, risulta corretta la negazione agli uomini (al seguito del peccato di Adamo) della dritta via a Dio, cioè di una via per il proprio merito. Si vede ripristinata la possibilità di una via dritta. Anche per i filosofi.

Si può arrivare a Dio soltanto per una fede razionalizzata, perché soltanto in quanto tale offre la conoscenza per sostanza. Anzi, essa stessa risulta sostanza ai sensi del verso 75: „e però di sustanza prende intenza“. La fede trae dal disporre della sostanza l'abito formale, *la intenza*, la scientificità.

Si parte dal fatto che nella filosofia di Aristotele l'intelletto possibile risulta una esistenza meramente *in potenza*. In quanto tale, il nostro intelletto mortale raccoglie le cognizioni sulle sostanze separate. Quando le raccoglie tutte, subirà un cambiamento. Mentre che fino a quel momento si era servito dei fantasmi, da allora in poi penserà con l'aiuto delle forme separate dalla materia. Subirà una trasumanazione. In quel momento l'intelletto che era in potenza diventerà in atto. L'intelletto umano cioè assume forma, *intenza*, un abito sostanziale, strumento di argomentazione della ragione nel suo impossessarsi delle cose esterne ad essa. L'*intentio* però non è soltanto una comune formula di una cosa esterna, ma risulta un algoritmo di una conoscenza universale, cioè intendimento, scienza. In quel senso la sostanza entra a far parte dell'intelletto dell'uomo e diventa essenza della capacità intellettuale: un sistema scientifico. Siccome la fede assume sostanzialità-scientificità dopo quando l'oggetto della fede comincerà a essere stimato come sostanza formale di una essenza, se ne conclude la parità della fede alla scienza. Una tale scienza delle cose *non parventi* equivarrebbe alla scienza laica, quella delle cose *parventi*. In

⁵ Inf., I, 3.

quanto tale persino si troverà a dominare la filosofia, visto che anche a quella tocca studiare la Verità presupponendo la sua invisibilità, camminando cioè verso di essa „sanz’ avere altra vista“ (XXIV, v. 77) che non quella della fede.

Il *Credo* dantesco comprende specificità delle quali si sono accorti alcuni commentatori, ma non ho trovato commentati i versi 139-140:

e credo in tre persone etterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina.

Alcuni commentatori dicono che da questa professione di fede andrebbero escluse alcune parole per la mancante corrispondenza alla fede. La spiegazione di che cosa ha voluto Dante avendo posto l’una accanto all’altra l’affermazione sulla coordinazione eterna di ciascuna delle tre persone divine e quella sulla loro unità o magari unicità, si potrebbe cercare nella discussione in corso nel quarto secolo, come commentata in un manualetto di patrologia. Se *La Divina Commedia* è veramente un’opera scritta come dottrina sulla conciliazione tra cristianesimo e filosofia, ogni brano grave della *Commedia*, e dunque il *Credo* come professato da Dante, deve favorire il progetto, per lo meno in quanto re-introduzione della posizione di Aristotele circa la sostanza. Per Aristotele esistono soltanto le essenze individuali, per la qual cosa il valore del termine *ousia* è individuale: a ogni essere corrisponde una sostanza. La sostanza in quanto generale o universale non è che un prodotto di astrazione operato dal pensiero. La filosofia aristotelica a quel patto conosce due sostanze, individuale e universale. Dante, nell’aver posto separatamente e come adiacente l’affermazione sulla individualità di ciascuna delle tre persone divine e sulla loro unicità sostanziale, non voleva altro che mostrare ai filosofi quanto fosse necessaria la fede anche nella filosofia. Come nel caso della teologia risulta razionalmente comprensibile il concetto di Dio se individuale, ma c’è bisogno di fede per pensare ciascuna delle tre persone divine, individuali ed eterne, cioè tre sostanze separate, nel contempo una sola sostanza di tipo monarchico, cioè con soppressa la loro individualità, in modo che non solo ai filosofi, ma a ciascuno che si avvia filosoficamente verso la felicità ultima, convenga capire due forme di esistenza della sostanza: nelle cose singole e una „sostanza delle sostanze“, dove ci vuole la fede.

Nel contempo la base aristotelica ha permesso a Dante di correggere il monarcheismo della chiesa latina riproponendo come legittimo, anche scientificamente il doppio concetto delle tre unità autonome ed eterne strettamente legate all' unica sostanza divina, ma non perciò negate in quanto sostanze individuali. Se spiegati i due versi come quissopra, si coglie anche l'idea di base del canto XXIV fondato sul discorso circa „la sostanza“ e la fede in quanto sostanza, annunciato da Dante e da Pietro, rispettivamente nei versi 64-65 e 68-69, in riferimento alla lettera di Paolo agli ebrei.

Nel suddetto manualetto di patrologia il discorso di Paolo viene definito inizio della logosteologia, assieme al Vangelo di Giovanni. A Dante tale teologia doveva risultare non estranea, visto che Dio dai filosofi era concepito in quanto Logos, Verità. Ma anche per un altro motivo: perché aveva bisogno di accentuare la piena divinità di Cristo, mentre era proprio questo l'oggetto principale della logosteologia. La piena divinità di Cristo e nel contempo la sua umanità gli erano necessarie per poter sviluppare nel seno della religione cristiana la tesi di Averroè sulla conseguibilità in questa vita dell'ultima felicità.

Era stato Origene ad aver trapiantato appieno nella dottrina cristiana il doppio concetto aristotelico della sostanza, come qua sopra, dopo che aveva associato al Figlio anche lo Spirito Santo. Era stato lui che per primo aveva parlato delle tre ipostasi, cioè delle tre sostanze divine esistenti individualmente e congiuntesi in una unità divina: “Finalmente la polemica ariana vertente sulla parola *homoousios*, consustanziale, si è risolta grazie alla abilità politica e teologica di Basile, vescovo di Cesarea in Cappadocia. Dopo la sua morte (380) il concilio di Costantinopoli nel 381 stabilisce, in conformità alla teologia di Basile, per il termine *ousia* il significato di sostanza generale cioè il secondo significato del termine in Aristotele, mentre al termine *ipostasi* viene aggiudicato il significato di sostanza individuale esistente autonomamente, nel primo senso dato da Aristotele a *ousia*”⁶.

Da questo riepilogo, se non altro, si vedono le ragioni probabili di Dante e la non casualità delle formule usate nei versi 139-140.

⁶ https://triedaktfke.files.wordpress.com/2008/02/manual_patristiky_ii.doc

DVADSIATY PIATY SPEV

Introduce il poeta in questo canto san Iacopo ad esaminarlo della speranza proponendogli tre dubbi: dei quali Beatrice solve il secondo ed esso gli altri. Ultimamente introduce San Giovanni Evangelista a manifesterargli che l' suo corpo movendo era rimasto in terra.

V speve uvádza básnik svätého Jakuba, ktorý ho skúša z nádeje tak, že mu dáva tri otázky. Beatrice zodpovie na druhú a on na ostatné. Napokon uvádza svätého Jána Evanjelistu, ktorý mu dokazuje, že jeho telo ostalo pri odchode duše na zemi.

Se mai continga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m'ha fatto per molti anni macro, 3

Ak náhodou raz tento svätý epos⁷,
čo k nemu nebo a zem dáva rady
roky, až som vyziabol, vidím slepo,

vinca la crudeltà che fuor mi serra
del bello ovile ov' io dormi' agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra; 6

ak zmôže krutosť, čo ma za ohrady,
za pekný košiar, mňa, jahňa bezo ľste,
a zo mňa vraha tým, čo ho neradi;⁸

⁷ V XXV. speve vrcholí vo veršoch 1-9 rad prípadov, keď Dante označil *Božskú komédiu* za svätú knihu, čo nie je možné chápať inak, len ako označenie za novú podobu jedinej svätej knihy kresťanského sveta, *Biblie*. Ruku k dielu pri jej písaní prikladalo nebo, lebo autorom svätej knihy je Boh, i zem, pretože vznikla vnútri sváru teológov a filozofov, na jeho vyriešenie.

⁸ Opisuje pocit bezprávia za vyhnanie z rodnej Florencie a želá si, aby bola premožená protivnícka strana tých, čo chcú Florenciu zbúrať. Nástrojom na vyhnanie nepriateľov by mala byť jeho „svätá kniha“.

con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello; 9

s iným sa hlasom, s plášt'om z inej srste,
ak' básnik vrátim, a nad rozpomienkou
o svojom krste prevezmem klobúk z plste⁹;

però che ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra' io, e poi
Pietro per lei sì mi girò la fronte. 12

veď som do viery, ktorá Božou mienkou
o dušiach hýbe, tade vstúpil, zatým
ma pre ňu Peter ovil, chválu riekol¹⁰.

K veršom 1-12: „Zaživa tašiel, lebo chcel vyjadriť rečou historickej a osobnej skúsenosti a svedectva, nie iba filozofickej vyargumentovanosti, svoju pravdu zmierenia ľudského pričinenia a milosti Božej ako potrebnú pre dejiny, nie iba pre vedu. Ako potrebnú pre ľudstvo. Gagliardi hovorí, že sú chybné všetky kritické vydania *Božskej komédie*, lebo nezobrali do úvahy, čo bolo povedané o Danteho intelektuálnom vedomí. To je jeho intelektuálnym životopisom,

⁹ Jeho hlas a plášť budú mať po triumfálnom návrate do Florencie inú váhu ako pred vyhnaním. Až takú, že ho budú menovať za filozofa cirkvi: nasadia mu plstený klobúk. Toto pomenovanie sa v B. k. vyskytuje len raz, v Pekle, I. v. 105: *sua nazione sarà tra feltro e feltro*, čiže ten nový vykupiteľ bude rodom niečo medzi plsteným klobúkom ako odznakom pápežov a plsteným klobúkom ako emblémom univerzitných profesorov. Ak sa javí B. k. ako toto dielo vykúpenia, ktoré odstraňuje aj intelektuálnu nenásytnosť, zaháňa vlčicu chamtenia bez miery, potom je mysliteľné, že Dante predstavuje práve v týchto veršoch Raja sám seba ako toho, kto sa pohybuje v dobovom sváre v kresťanskej aj vo filozofickej encyklopédii, aby ich zmieril. Je teda teológ-filozof. Klobúk mu má byť odovzdaný v kostole, kde prijal krst, čo stvrdzuje, že ten úkon odovzdávania klobúka bude práve ten nariadený v Pekle, I., 105, klobúka medzi pápežským a filozofickým, čiže hodnosti kresťanského filozofa.

¹⁰ Navyše, nebude obyčajným kresťanským filozofom, ale zaživa svätým, lebo obsiahol Petrovým ovinutím najvyššiu blaženosť už zaživa.

čiže do *Božskej komédie* nemohol premietnuť nič iné, nesúvisiace s jeho intelektuálnou totožnosťou. Súvahou Danteho sebazväzenia vlastného intelektuálneho povedomia je prvých deväť veršov XXV. spevu Raja. V nich si Dante želá, aby ho prijali vo Florencii, aby ho tam korunovali za básnika v krstedelnici a uznali za zásluhy o napísanie *Božskej komédie* za filozofa cirkvi plsteným klobúkom. V tých veršoch je preč spor cirkvi a filozofie a krstiteľnica značí zmier viery a filozofie, vedy a milosti. Zásluhu na tom má mať *Božská komédia* ako vyústenie intelektuálneho životopisu. Opakuje sa tu čiastočne príbeh s Chrtom zo začiatku Pekla, ktorý má prísť zmieriť a bude rodom medzi plsteným klobúkom a plsteným klobúkom, teda medzi odznakom univerzitného profesora filozofie a odznakom pápežskej moci. Dante myslí na svoje zásluhy za zmierovacie dielo, ako je opísané v konfliktoch *Komédie* a v jej vyústení.

Tieto všetky objavy a súhrnné hodnotenia *Božskej komédie* ako cesty k zmiaru sa dali urobiť len vďaka filologickému štúdiu Danteho vyjadrovania ako spojitému s dobovou filozofiou a teológiou, s ich jazykom. Bolo treba napríklad poodhaliť filológiu intelektuálneho vývinu Danteho, filológiu knižnice Božej milosti a možnosti zmierenia s príčinnivosťou, filológiu vzostupu k blaženosti až pred Boha.“ In: *Studi italo – slovacchi* 2/2015, s. 243-244.

Nevráti sa z neba do Florencie ako obyčajný svätý, ale ako ten, komu Peter ovil plameňom čelo za to, ako predstavil svoju vieru. Teda jeho stratégia zmieru viery a vedy, ako ju predstavil v Raji XXIV, zdieľaná v nebi, musí byť zdieľaná i na zemi.

Indi si mosse un lume verso noi
di quella spera ond' uscì la primizia
che lasciò Cristo d'i vicari suoi; **15**

Z tej samej žiary, čo sa v kruhu zláti,
skiaď nás plam prvosprávcu Krista vije,
z tých, čo si nechal, sa k nám svetlo kláti¹¹;

¹¹ Apoštol Jakub Starší k nim podišiel vyčleniac sa z toho istého kruhu blažených duchov – kruhožiar, z ktorého predtým podišiel k Beatrici a k Dantemu apoštol Peter, prvý spomedzi Kristových správcov, ktorých si ten ponechal na zemi.

e la mia donna, piena di letizia,
mi disse: «Mira, mira: ecco il barone
per cui là giù si vicita Galizia». 18

a moja pani¹² nato hned' ožije
radostiplná, vraj: „Hľad', barón lúby,
za ktorým pútia až do Galície“.

Sì come quando il colombo si pone
presso al compagno, l'uno a l'altro pande,
girando e mormorando, l'affezione; 21

Ako keď sa zosadnú dva holuby,
ten tomu ak' len vie vlúbenosť líci,
tancom a hrkútaním cit holubí;

così vid' ò l'un da l'altro grande
principe glorioso essere accolto,
laudando il cibo che là sù li prande. 24

tak som zrel ako dva veľkí šľachtici¹³,
to slávne knieža tamto sctilo rajom,
chválením jedla pre nebeské ptici¹⁴.

Jakub Starší Danteho ubepečuje, že malé šťastie, ktoré dosiahol na zemi, zoberie Boh pri poslednom súde do úvahy ako záväzné pri udeľovaní večnej spásy. Deje sa to dvojznačným Jakubovým vyjadrením „convien ch'ai nostri raggi si maturi“: „to poznanie musíme tu zveľadiť“, lebo nie je dostatočné, „to poznanie sme povinní tu zveľadiť“, čiže uznať ho ako zásluhové, ako povinný počasživotný predstupeň. Toto je obsah zmierenia teológie latinského

¹² Opakované pripomenutie pojmu moja pani ako označenia pre *species intelligibilis*.

¹³ Aj Jakub je označený vo verši 17 ako barón a potom aj s Petrom ako kniežatá. Stále sa vracia konštanta „úrodnej pôdy“, čiže milosti Božej obsiahnutej ako dôsledok vlastného pričinenia na základe schopností.

¹⁴ Chválením Boha. Pokrmom vyvolených blažených je Boh. Opakuje sa tu heréza, prestúpenie Akvinského tézy, že medzi Bohom a stvoreniami je val.

sveta a filozofie. Tým, že sa Dante pozerá na pozemský rozpor z neba, ktoré zažíva obsiahol, sa rozpor stiera, lebo čo je rozporom na zemi, v nebi nemusí byť. Dobré je brať bezrozpornosť tak, že výhľadovo je spôsobom zmierenia obnovenie priameho prirodzeného rozprávania sa ľudska s Bohom, ako v Raji pred Adamovým pádom. Teda Dante vytvára takú predstavu zmiery, že počasživotná dokonalosť bude uznaná ako podmienka prijatia do večnej dokonalosti, ale zároveň necháva možnosť chápať zmierenie ako návrat schopnosti človeka komunikovať s Bohom prirodzeným rozumom.

Ma poi che 'l gratular si fu assolto,
tacito coram me ciascun s'affisse,
ignito sì che vincëa 'l mio volto. 27

Keď si tak poblahoželali vzájom,
ten i ten stal si pred mňa ak' pred dvere,
tak žiarne, až si ma ich žiar vzal v hájom¹⁵.

Ridendo allora Bëatrice disse:
«Inclita vita per cui la larghezza
de la nostra basilica si scrisse, 30

Z Beatrici sa s úsmevom von derie:
„Vznešený duch, čos' spísal sama sebou,
aké je naše cárstvo hojnoštedré¹⁶,

fa risonar la spene in questa altezza:
tu sai, che tante fiata la figuri,
quante Jesù ai tre fé più carezza». 33

¹⁵ Musel mu platiť hájonné, oslnil ho, nezniesol ho očami, ako v mnohých výjavoch predtým.

¹⁶ Podľa výkladu slova „larghezza“ v *Enciclopedia dantesca* ide v tomto prípade o Božiu štedrosť, teda znova sa nastoľuje ako téma, že Božia milosť je prehojná, teda dostatočná na vboženie, a človek si z nej môže načrieť vlastným pričinením dostatočne na ten cieľ.

daj, nech tá nádej zvučí tu vrchnebom:
veď tá jej za vzor toľké razy dali,
koľké dal Ježiš trom znať, že sú chlebom“.¹⁷

«Leva la testa e fa che t'assicuri:
ché ciò che vien qua sù del mortal mondo,
convien ch'ai nostri raggi si maturi».¹⁸ 36

Hor' hlavu, prečo byť na duši malý,
veď čo sem príde z smrteľného sveta,
náš žiar je zvaný, nech to zdokonali“¹⁹.

¹⁷ Že má najradšej spomedzi apoštolov troch vrátane Jakuba.

¹⁸ „Cesta rajom až k Bohu mieša vedno pričinenie a milosť už v lone milosti. Teda cesta človeka do blaženosti z Božej milosti v sebe zahŕňa predpoklad filozofickej dokonalosti. Sama tá cesta stiera svár doby medzi teológiou a filozofiou. Nad príbehom Raja čnie otázka, či tento zotretý svár doby neznamená, že by sa mohla v budúcnosti ľudstvu obnoviť Adamova a Evina podobnosť Bohu prirodzeným správaním, pretože to je vlastne príkladné vyjadrenie uvedeného zmieru aristotelovsko-averroesovskej filozofie s teológiou: možnosť byť blažený už na zemi, zaživa. Dante kladie taký výhľad zvnútra kresťanskej vierouky, ako jej posilnenie v mene nádeje ľudí na zemi (*Raj*, XXV, v. 34-39). Vo veršoch 40-47, tam, opakuje dvojmosť ľudského šťastia: pozemské je nevyhnutné, aby pripravilo cestu posmrtnému. Apoštol Jakub ho vyzýva, aby, čo pred Bohom videl, zvestoval na zemi, lebo to splodí nádej a s ňou dobro. Je to zhodné s odpoveďou Casellovi a s XIII. listom Cangrandemu della Scala „Vidit ergo,...“. V raji ho vyzývajú zjaviť, čo videl, aj keď nebude prijímaný spočiatku dobre“. In: *Studi italo – slovacchi*, 2/2015, s. 224.

¹⁹ „convien ch'ai nostri raggi si maturi“ sa dá preložiť aj tak, že to je povinné vyzrieť, zdokonaliť sa v našich lúčoch. Ale tu sa hovorí o nádeji, že jej základom je prehojná milosť. Teda apoštol hovorí to, že kto zaživa vlastným pričinením a milosťou dosiahol najvyššie šťastie, inak, dostal sa zaživa do neba, k tomu sa nebo správa na základe zásady prehojnej milosti. To znamená, ono je povinné prijať ho v nebi na základe jeho pozemských zásluh, čiže uznať pozemské malé šťastie za predpoklad priznania veľkého. Teda žiara apoštolov Petra a Jakuba je v ôsmom kruhu neba nato, aby posilňovala zrak takým záslužným ako Dante, nech je schopný vidieť Boha.

Vnímajme aj, že Jakub posmeľuje Danteho vo vieru v úspech, aj keď vie, že Dante dosiahol vzatie do neba milosťou ísť ta vďaka prirodzeným rozumovým schopnostiam. Posmeľuje ho teda, nech nestráca dôveru vo svoje prirodzené schopnosti ako

Zmysel mimoriadnej milosti, zažíva sa môcť vbožiť, vyplýva z povinnosti, ktorú Jakub a nebo kladú Dantemu, dať na zemi svedectvo o tom, že Boh a nebo prijímajú predstavu súčinnosti pričinenia a milosti. Zmysel *Božskej komédie* je teda historický: pričiniť sa, aby sa Danteho vlastné rozpoloženie stalo cieľom a zmyslom života všetkých a spoločnosti. Zhistorizovanie sa môže uskutočniť len ako posilnenie nádeje všetkým. No posilniť ju môže, len kto ju má príkladnú. Beatrice upomína Jakuba, že sám Boh má vpísané v mysli Danteho ako prvého zo smrteľníkov vo veci nádeje. Tak vlastne Dante vyjadruje vzťah svojej stratégie zmierenia so svojím intelektuálnym životopisom. V *Božskej komédii* niet odchýlky od Danteho intelektuálneho programu, lebo sám Boh má vpísané, že Dante je v nádeji prvý, teda prvý v presadzovaní svojej intelektuálnej stratégie do histórie ľudstva. A prvý nemôže byť, kto sa k svojmu intelektuálnemu programu nestavia ako k nádeji, ktorú treba presadiť všetkými silami.

Questo conforto del foco secondo
mi venne; ond' io leväi li occhi a' monti
che li 'ncurvaron pria col troppo pondo. 39

Z druhého ohňa mi prišla tá veta
posmely; zraku sa vraz nelení
hor', hoci dočím žmúril v sile svetla.

«Poi che per grazia vuol che tu t'affronti
lo nostro Imperadore, anzi la morte,
ne l'aula più secreta co' suoi conti, 42

„Že sa máš vnoriť²⁰, bo milosť tak mieni,
ešte pred smrťou do nášho mocnára
v tej najtajnejšej účtovacej sieni²¹,

dostatočné. Na čo? Na návrat čias Adamovej a Evinej prirodzenej komunikácie s Bohom, teda k ľudstvu ako šťastnému zažíva.

²⁰ Podľa *Encicl. d.*: „affrontare“: Porro: abboccare. Teda vbožiť sa.

²¹ Del Lungo a Grabher: Dante ako guelfský imperialista zaodievá Boha do hávu cisárskeho dvora (*Enciclopedia dantesca*). Conti však nemusia byť len grófi, ak je sg. conto. Potom „účtovný dvor“. Gagliardiho výklad je iný: „Dante opakuje, čo

sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamorà,
in te e in altrui di ciò conforte²², 45

aby si, uzrúc pravdu dvora cára,
v nej ubezpečil svoju a tých druhých
nádej, čo dobro na zemi rozhára²³,

dì quel ch'ell' è, dì come se ne 'nfiora
la mente tua, e dì onde a te venne».
Così seguì 'l secondo lume ancora. 48

vrav, čo je nádej, či sú svorné druhy
ti s myslou, a aj skiaď sa v tebe vzala“.
Tu toto ešte druhý plameň krúhli.

E quella pïa che guidò le penne
de le mie ali a così alto volo,
a la risposta così mi prevenne: 51

Ale tá zbožná, tá, čo mi vyzvala
krídla, nech im let sem do výšav bífka,
ak' prvá odpoveďou nadviazala:

«La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza, com' è scritto
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo: 54

povedal pri stretnutí s Casellom. Vzostup k Bohu zažíva slúži človeku, aby sa lepšie pripravil na vzostup po smrti. Potvrdenie dvojeho vzostupu k Bohu, zažíva a po smrti, zjasňuje, čo obsahuje Danteho predsavzatie zmieriť kresťanské a filozofické hľadisko“; in: A. Gagliardi: *La commedia divina di Dante. Rubbetino, 2014, s. 280.*

²² Dante?, *Epistola XIII* (Cangrandemu della Scala), kap. XV (o účele eposu): (39) „... treba v krátkosti povedať, že účelom celku diela... je vytrhnúť žijúcich počas tohto života zo stavu nebláženosti a doviest' ich do stavu blaženosti“. Podľa *Epistola a Cangrande* attribuita a Dante a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995.

²³ „čo sa na zemi dobru (Bohu – pozn.) toľko páči“. Podľa Enciclopedia dantesca: „innamorare“

„Nemá ver' cirkev bojujúca syna,
čo by mal viac nádeje; Slnko²⁴ skytá,
vítaznej to písmom pripomína:

però li è conceduto che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere²⁵,
anzi che 'l militar li sia prescritto. 57

Verše 55-57 potvrdzujú, že milosť vboženia dostal Dante kvôli tomu, aby na seba zobral potom povinnosť zápasit' v historickom svete latinskej cirkvi za zjavenie a presadenie Božieho poňatia najvyššieho šťastia.

Beatrice používa ako prirovnávací príbeh k Danteho ceste k Bohu cestu židov z Egypta do Jeruzalema. No Dante vysvetľuje túto cestu židov v liste Cangrandemu v alegorickom zmysle nie ako cestu do neba, ale ako všeobecnú cestu človeka životom, aby sa na konci presvedčil o zásluhách či bezzásluhovosti. Teda tento príklad môže posilňovať predstavu, že historickým cieľom *Božskej komédie* je výhľadovo dosiahnuť stav, že ľudia budú prirodzeným rozumom komunikovať s Bohom ako Adam v Raji.

²⁴ Boh má v myslí napísané, že Dante má najviac viery z živých kresťanov, a tým písmom to pripomína členom nebeskej, teda vítaznej cirkvi.

²⁵ VII [21] A taký spôsob vypovedania (pozn. štvorako kódovaný) možno ukázať na príklade týchto veršikov:... „Keď vychádzal Izrael z Egypta, Jakubovo potomstvo od toho barbarského ľudu, Judea sa mu (Jakubovmu rodu – pozn.) stala svätýňou a Izrael panstvom“. Ak vnímame len doslovne,... ak vnímame anagogicky, text nám tu oznamuje, že svätá duša vychádza z otroctva tunajšej skazenosti do večnej slobody v oslávenom stave“ [22]

VIII [23] Teda predmetom celého diela (B.k. – pozn.), ak ho interpretujeme len doslova, je stav duší po smrti, všeobecne vzatý... Ale ak dielu rozumieme alegoricky, jeho predmetom je človek ako ten, kto si naplňaním slobodnej vôle získal zásluhy alebo nezáslušnosť a je vystavený spravodlivej odmene alebo trestu. Podľa *Epistola a Cangrande* attribuita a Dante a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995.

preto mu zvolilo až hen z Egypta
do Jeruzalema prísť na prievidy²⁶,
kým začne boje, kým ho tie neskýptia²⁷.

Li altri due punti, che non per sapere
son dimandati, ma perch' ei rapporti
quanto questa virtù t'è in piacere, **60**

Zvyšné dva body nechceš, nech udiví
znanosťou vecí, lež nech podá správu,
ako ty sám cnosť nádeje návidíš,

a lui lasc' io, ché non li saran forti
né di iattanza; ed elli a ciò risponda,
e la grazia di Dio ciò li comporti». **63**

nuž nech sám: nebudú mu lámať hlavu,
odpoveď nemusí byť vychvastelá,
pomôž mu, Božia milosť, dať tú pravú“.

Come discente ch'a dottor seconda
pronto e libente in quel ch'elli è esperto,
perché la sua bontà si disasconda, **66**

Ak' žiak, čo napomáha učiteľa,
v čom vyniká, a rád a hneď to spraví,
len nech svet zvie, že on toho vie veľa,

²⁶ Previdieť dovnútra Boha, na dôkaz, že Boh umožní človeku dosiahnuť najvyššie šťastie zaživa, že bude rešpektovať pri udeľovaní milosti večného života zásluhy. Ten dôkaz má odniesť na zem ako svedectvo všetkým, že viera je „podstatu vecí nádejaných“ (XXIV, v. 67).

²⁷ Dante dostal milosť, že mu boli uznané pozemské zásluhy, pozemská blaženosť ako záväzná pre rozhodovanie o večnej, aby o tej možnosti mohol podať po návrate na zem svedectvo. To svedectvo, teda pravdy nepríjemné pre cirkev, sú zápasy, o ktorých sa hovorí vo verši. Toto je aj vysvetlenie „nech podá správu“ z verša 59.

«Spene», diss' io, «è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto. 69

„Nádej je čakať naistotu,²⁸ vravím,
budúcu spásu: dáva mu istotu
milosť a predtým zásluha. Tie správy

Ide o upozornenie, že nádej na večný život je historickým zápasom a zmyslom dejín ako dejín spásy. Historickou môže nádej spraviť len „precedente merto“ (v. 69), predchádzajúca zásluha. Danteho odpoveď na Jakubovu otázku je trojveršovým využitím kategórie „nádej“ na „z-istotnenie“ nádeje zistotnením, že počasživotný filozofický, morálny a intelektuálny rast sa stane vo vierouke záväzným zásluhovým stupňom k milosti zboženia, a o tom stupni, či bol alebo nebol naplnený, nebude rozhodovať pozemská ustanovizeň, len Boh ako činnosťný rozmysel, ako rozmysel rozmyslov. Teda odpoveďou chce dosiahnuť uznanie nádeje v tejto interpretácii Jakubom.

Aj pri odpovedi o prameňoch svojej predstavy o nádeji, keď uvádza Bohopevca Dávida, jeho IX. žalm, 11. verš: „Nech v teba úfajú, kto poznajú tvoje meno“, podporuje svoju interpretáciu istotného uznania zásluhového predstupňa najvyššieho šťastia prehojnosťou Božej milosti, teda že Boh dá zaslúžilému milosť v dostatočnej miere na vboženie. Božím menom je totiž Milosrdenstvo.

²⁸ „že viera podstatou je nádejaných vecí“ Raj, XXIV, v. 64, vypovedá o nádeji cez vieru. Pri nádeji je podstatná jej istota. Viera ako istota je u Danteho funkčná voči nádeji ako istote: „Nádej je čakať naistotu“ (Raj, XXV, v. 67). Zmier medzi filozofiou a teológiou je zmierom medzi pričinením alebo domýšľavosťou a milosťou. Zmier má spočívať v tom, že teológia uzná, že nebo sa cíti viazané pri udeľovaní najvyššieho šťastia počasživotnou zásluhou, či prišlý obsahol počas života najvyššie poznanie alebo takzvané malé šťastie. Také uznanie ako záväzná podmienka by znamenalo, že život na zemi by zmenil povahu, stal by sa úsilím o najvyššie poznanie. Dante sa usiloval prepojiť zem a nebo v jednom rozumení. Z verša 69, že istotu dodáva „... precedente merto“, predchádzajúca zásluha, je doplnením uvedeného verša o viere z Raja, XXIV: viera je podstatou nádejaných vecí, v tom zmysle, že podstatovosť, teda istotnosť, jej dodáva naplnenosť „malého šťastia“ a svedectvo Danteho, že Boh jeho naplnenosť berie za podmienku večnej blaženosti. Dante vyjadruje vo veršoch 67 až 69 podstatu svojej teológie zmierenia a to, čomu je venovaná *Božská komédia*.

Da molte stelle mi vien questa luce;
ma quei la distillò nel mio cor pria
che fu sommo cantor del sommo duce. 72

o nádeji mám stiaď tú a stiaď totú²⁹,
no do srdca mi ju vliat ten žalmista,
čo vodcovi pel na najvyššiu nôtu.

’Sperino in te’, ne la sua tēodia
dice, ’color che sanno il nome tuo’³⁰:
e chi nol sa, s’elli ha la fede mia? 75

„Nech v tá úfajú, čo vedia do ista
ti meno“, rcie: kto by si nebol v čistom,
pri viere, ak’ tá moja zápalistá?³¹

Tu mi stillasti, con lo stillar suo,
ne la pistola poi; sì ch’io son pieno,
e in altrui vostra pioggia repluo». 78

Odčím mi nádej vnukol on, ty listom
napokon svojím tiež, tak som ňou plný,
že váš dážď blahý všetkým lejem švistom³².

Mentr’ io diceva, dentro al vivo seno
di quello incendio tremolava un lampo
sùbito e spesso a guisa di baleno. 81

²⁹ Poukázanie na rozličné pramene je aj poukázáním na averroizmus ako založený na Aristotelovej nesklamateľnosti najvyššej možnej nádeje rodu.

³⁰ Ide o prebierku, 11. verš IX. žalmu Dávidovho. Aké je teda Božie meno? Boh milosrdenstiev. Paolo Costa, Londýn 1845. Ten, ktorého milosť je prehojná.

³¹ Tvoje meno – Milosrdenstvo – pozná každý, je si ním načistom, kto má takú silnú vieru ako ja. Je to odkaz na Beatricino vyzdvihnutie Danteho nádeje tu vo veršoch 52-54. Nádeji rovnajúcej sa istote musí zodpovedať Božia vlastnosť prehojná milosť.

³² Dážď nádeje na večnú spásu za pozemské zásluhy a vďaka milosti Božej širim *Božskou komédiou* na ostatných. „Takže to, čo som sa naučil od vás (od Dávida a z Tvojho listu), spisujem a ostatní sa to z môjho diela naučia“; Buti, *Enciclopedia Dantesca*.

Kým som tak vrael, živý požiar slnný
sa vnútri schvel od znezdaného šľahu,
mocného, ak keď blesk kol šíri vlny.

Indi spirò: «L'amore ond' io avvampo
ancor ver' la virtù che mi seguette
infin la palma e a l'uscir del campo, **84**

Vzdychol: „Že žiarim dodnes lásku drahú
k nádeji, ktorej som chcel slúžiť
cez umučenie, k pozemskému prahu,

vuol ch'io respiri a te che ti dilette
di lei; ed emmi a grato che tu diche
quello che la speranza ti 'mpromette». **87**

ma hne riečť tebe, čo si ju vieš užít;
a rád by som, kebys' mi o nej, čo ti
tá umožňuje predvídať a túžiť³³ .

E io: «Le nove e le scritte antiche
pongon lo segno, ed esso lo mi addita,
de l'anime che Dio s'ha fatte amiche. **90**

Ja: „Nové, Staré Písmo tie prvoty³⁴
dúš stanoví, pre ktoré ich Boh lúbi,
a vôkol tých mi moja nádej nôti³⁵ .

³³ Keďže nádej je Dantemu túženie, ktorého výsledok je zabezpečený vlastným pričinením (*Hostina*, III, XIV, 14), význam verša „quello che la speranza ti 'mpromette“ bude „to, na čo tá nádej navádza, aby si predvídal a po čom túžil“ (podľa *Enciclopedia dantesca*: „impromettere“).

³⁴ prvoty – základné vlastnosti

³⁵ Podľa komentára http://www.edu.lascuola.it/edizionidigitali/DivinaCommedia/data/files/m2_3/para_25.pdf

Dice Isaia che ciascuna vestita
ne la sua terra fia di doppia vesta³⁶:
e la sua terra è questa dolce vita; **93**

Hovorí Izaiáš, že zosnúbi
sa v každej z dúš v jej zemi dvojošata:
jej zem je tento život sladkoľúby³⁷;

e 'l tuo fratello assai vie più digesta,
là dove tratta de le bianche stole³⁸,
questa revelazion ci manifesta». **96**

a mám to naširšie od tvojho brata,
tam, kde o bielych habitoch hovorí,
ako sa nimi v tom zjavení šatia³⁹.

³⁶ «In terra sua duplicita possidebunt, laetitia sempiterna erit eis» (*Is* 61,7)

³⁷ Aj keď Dante obmieňa Izaiášov výrok, a teda verše by sa mali čítať tak, že v posmrtnom živote dostanú duše aj telá a „jej zem“ znamená nebo, dostať dvoju šatu tu na tejto zemi a počas tohto života, teda spojenie pasívneho rozmyslu s činnostným, celkom prirodzene vyplýva z formulácií veršov, napríklad z tesného susedstva kresťanského habitu a averroesovského vo vedomí Danteho doby a aj z používania slova zem na označenie neba, pričom vo filozofickom vedomí doby bola zem silným symbolom pozemskosti, lebo zaobliekala „dosiahnutie konečného šťastia tu na zemi“. Je otázka, či Dante ešte niekde inde použil v kantike *Raj* slovo „terra“ na označenie „neba“. Treba zobrať do úvahy komentár E. Zolesiho k slovu „Izaiáš“, kde upozorňuje, že *terra* bola v stredoveku mesto. Dante mohol teda „questa terra“ chápať ako Augustínovo „Božie mesto“, a to v protiklade k mestu ľudí. Tomu by zodpovedal aj fakt, že začiatok spevu formuluje ako túžbu nechať sa menovať za filozofa cirkvi v rodnom meste, kam „príde s iným plášťom“. Mohol by ním byť ten dvojmý habit, ktorý mu dajú ešte pred posledným súdom v nebeskom meste, lebo sa predpokladá, že je výnimočný, svätý.

³⁸ «Et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requiescerent adhuc tempus modicum» (*Ap* 6, 11)

³⁹ Dante odkazuje na Apokalypsu podľa Jána, ale pravdepodobne mal na pamäti pápeža Gregora Veľkého, *Dial.* IV 25 „O svätých je napísané, že bieloskvúce habitáty im každému dajú ešte pred zmŕtvychvstaním“. In: *Encicl. dantesca*: „stola“.

E prima, appresso al fin d'este parole,
'Sperent in te' di sopr' a noi s'udì;
a che rispuoser tutte le carole. 99

Ani som len tie slová nedotvoril,
*Nech v teba úfajú*⁴⁰ zzvučalo sponad
a v odvet z všetkých kruhov, z ktorých horí.

Poscia tra esse un lume si schiarì
sì che, se 'l Cancro avesse un tal cristallo,
l'inverno avrebbe un mese d'un sol dì. 102

A už sa aj žiaroví jedna z monád
tak, že ak mal by Rak tak žiarny krištál⁴¹,
zima by mala mesiac deň, tmu pozad.

Nádej, ktorej je venovaný 25. spev, je definovaná v *Hostine III*, XIV, 14 z hľadiska túženia, ako to, čo zapína túženie a robí ho nepretržitým až do dosiahnutia cieľa. Dante tak napráva svoj hlavný protikresťanský blud z obdobia prvej a druhej *Hostiny*, že po Bohu netúžime, lebo podľa Aristotela túžime len po tom, čo poznáme. Do bludu upadol, aby oponoval Averroesovej téze, že túžiť je nevyhnutné až do dosiahnutia najvyššieho cieľa. Téza sa mu videla bohorúhačskou v duchu vzbury anjelov, Adamovho hriechu a Nimródovej domýšľavosti. V *Božskej komédii* celkom obrátil názor: prijal tézu o nevyhnutnosti ustavičného túženia, ak je sprevádzané milosťou, a na presadzovaní tohto averroizmu ako kresťanského a ako potrebnosti, pre ktorú treba

⁴⁰ 11. verš IX. Dávidovho žalmu.

⁴¹ Zložitá symbolika chce povedať, že apoštol Ján, ktorý, ako uvidíme, je stelesnený v dobiela rozžeravenom svetelnom kruhu, svietil takým jasom, že jeho účinky si možno predstaviť z hypotetickej situácie v období, keď je slnko v znamení Raka. Vtedy prechádza súhvezdím Kozorožca, ktoré je od zeme veľmi vzdialené, a preto ako keby nemalo hviezdy. Hoci ide o leto, Rak je symbolom zimného obdobia dlhých nocí, lebo meria najdlhšiu dráhu zo všetkých znamení zvieratníka tesne nad obzorom. Keby malo teda znamenie Raka v sebe vložený taký jagavý krištál ako rozžiarený Ján, nahradil by chýbajúce hviezdy v období dlhých nocí a z obdobia by sa stal jeden dlhý deň.

kresťanstvo reformovať, postavil *Komédiu* ako návrh teologickej reformy. Zároveň odvrhol Aristotelovu tézu o netúžení pre nepoznanie. Aby odstránil príčinu netúženia, prijal čiastočne tomistický racionalizovaný vzťah k Bohu, čo sa prejavilo napríklad v tom, ako definoval kategóriu viery a nádeje z hľadiska istotnosti ich predmetu.

Ak je Jakubova otázka o obsahu príslubnosti nádeje formulovaná s cieľom poukázať v odpovedi, že nádej je tá, ktorá umožňuje udržiavať túženie po Bohu ako ustavičné, potom treba v Danteho odpovedi hľadať príčiny, pre ktoré je toho schopná. Tými príčinami sú také prísluby plynúce z kategórie nádej, ktoré naplňajú kresťanské aj Averroesovo učenie, že cieľ je dosiahnutý, keď už netúžime. Toto treba vnímať v Izaiášovom výroku (v. 91-93): «In terra sua duplicita possidebunt, laetitia sempiterna erit eis» (*Is* 61, 7). Izaiášov výrok má dostatok dvojznačnosti na to, aby dovoľoval výklad dobrý z kresťanskej aj z Averroesovej strany. Že teda obsahom nádeje je túženie po najvyššom šťastí a to bude dosiahnuté „in terra sua“, teda alebo pozaživotne alebo počasživotne. Tretia alternatíva je tá Danteho, že Boh udelí za záslužnosť osobitnú milosť obsiahnuť ho, teda obsiahnuť konečné šťastie, v nebi, ale už počas života. Aj výrok z Jánovej *Apokalypsy*, že obsahom najvyššieho šťastia bude scelenie duší s telami, bol cirkevnohistoricky vysvetľovaný nielen ako čakanie na posledný súd: „bieloskvúce habity im každému dajú ešte pred zmŕtvychvstaním“ (Gregor Veľký, *Dial.* IV 25). Dante si necháva potvrdiť nebeskému zboru ôsmeho kruhзору v tercíne v. 97-99 svoju predstavu o obsahu nádeje ako o tom, čo je isté a čo robí túženie nepretržitým až do dosiahnutia jeho cieľa. Necháva si ju potvrdiť aj tým, že sa vyjavuje Ján ako autor *Apokalypsy*.

Od verša 103 až do konca sa striedajú výjavy vzájomnej lásky apoštolov a lásky medzi nimi a Beatrice.

E come surge e va ed entra in ballo
vergine lieta, sol per fare onore
a la novizia, non per alcun fallo, 105

A ako vstane, do tanca sa schystá
veselá deva, len poctiť nevestu,
nie aby z toho zlý výsledok vystal,

così vid' io lo schiarato splendore
venire a' due che si volgieno a nota
qual conveniesi al loro ardente amore. **108**

tak som zrel, ako zjasal, meria cestu
k dvom, čo sa ľúbili do nôty, skoku
v horúcej láske⁴² svedčnej nebies mestu.

Misesi lì nel canto e ne la rota;
e la mia donna in lor tenea l'aspetto,
pur come sposa tacita e immota. **111**

S nimi sa dal v kol, na nôtu vysokú;
a moja pani mala, zrakom vpitá,
mlkva a stála nevesta, troch v oku⁴³.

«Questi è colui che giacque sopra 'l petto
del nostro pellicano, e questi fue
di su la croce al grande officio eletto». **114**

⁴² Lúbiť sa v horúcej láske možno vysvetľovať všelijako, aj láskou blažených. Zdôrazňovanie bytia v blaženosti ako bytia vo vzájomnej láske, s vonkajšími tvarmi telesnej, je zvýraznením dobového sporenia sa Akvinského s filozofmi, ktorí tvrdili, že jednotlivé inteligentné (rozmyslové) bytosti majú rovnorodú podstatu navzájom a dokonca s Bohom. Taká zbratanosť je nevyhnutná, aby si navzájom rozumeli. Ak je to tak, potom ľudský pasívny rozmysel, keď ho pojme species – forma, už jej chápaním vlastne zmenil povahu na činnostný, už žije aj v Bohu. Akvinský kvôli potrebe valu okolo Boha nesúhlasil.

⁴³ Vždy, keď sa objaví „moja pani“ ide o silný signál „inteligentnej formy“. V akom zmysle sa tu objavuje slovo nevesta? Ako keby bola nevestou apoštolov. Nehybná a tichá pri ženíchoch tancujúcich rýchlo v kruhu na znak lásky a radosti. Ako keby tu apoštoli ako pilier kresťanstva uznávali predstavu filozofov, že odhmotnené podstaty si navzájom bezprostredne rozumejú, lebo sú rovnakej povahy. A uznávajú Beatricu ako *species intelligibilis* neba, teda zdôrazňuje sa tu vzájomné rozumenie odhmotnených podstát nerovnakého stupňa všeobecnosti, čo dáva Beatrice najavo aj tým, že na nich upiera oči ako symbol bezprostredného rozumenia a že ako ich nevesta stojí, teda „dáva sa im“ vo svojej podstate.

„Tu ten mu ľpel na hrudi, zanovitá
k pelikánovi bola jeho láska,
tu toho z kríža s svojou matkou zvítal“.

La donna mia così; né però piùe
mosser la vista sua di stare attenta
poscia che prima le parole sue. 117

Tak moja pani; pritom ani vláska
však zrak svoj viacej nehla z pozornosti
prvej⁴⁴, tak bola preohromitánska.

Tieto výjavy, napríklad výjav o Beatricinom bezprostrednom očnom rozumení apoštolom vo veršoch 115-117, nemožno nedať do súvislosti s Averroesovým učením, že podstaty oddelené od hmoty si vzájomne rozumejú a rozumejú aj hierarchicky vyšším všeobecným formám, akou je Beatrice ako *species intelligibilis*. Vzájomné rozumenie je nevyhnutné z hľadiska Averroesovej teórie, že pasívny rozmysel, ak „kopuluje“ s podstatou oddelenou od hmoty, už dosiahol konečné šťastie. Dosiahnutosť by nebola záručená, keby neboli jednotlivé podstaty svojou formou navzájom podobné, vrátane Boha. Tento výjav o vzájomnej láske apoštolov a o ich láske k forme foriem, ako ju stelesňuje Beatrice, a naopak, Beatrice k nim, súvisí s uvedeným a zároveň je ako dôkaz vzájomného rozumenia si podstat oddelených od hmoty až po samotného Boha najvyšším možným potvrdením Danteho vývodenia o nádeji ako o tom, čo umožňuje človeku túžiť až do dosiahnutia túženého najvyššieho cieľa. Prícom bezprestajné túženie je základnou kategóriou kresťanstva i averroesovskej filozofie.

⁴⁴ „prvej“ – prvé; z tej sily upätosti zraku na troch apoštolov, ktorí na nej bolo vidieť prvé, predtým, ako sa Dantemu prihovorila. Vytvalosť v upätosti očí ako nástroja priameho poznania je znakom, že dôvodom je prebiehajúci vzťah vzájomného rozumenia si odhmotnených podstat a ich scelenosti, a to aj medzi hierarchicky vyššími a nižšími, teda zovšeobecňujúcimi viac formových podstat a menej.

Qual è colui ch'adocchia e s'argomenta
di vedere eclissar lo sole un poco,
che, per veder, non vedente diventa; **120**

Do toho posledného ohňa som zrak vhostil,
ako kto chce zrieť slnko pri zatmení
slabom, nuž skončí pri nevidomosti;

tal mi fec' ò a quell' ultimo foco
mentre che detto fu: «Perché t'abbagli
per veder cosa che qui non ha loco? **123**

pretože vidieť chcel, sa v slepca zmení;
a vtedy som čul: „Vysliepaš sa, prečo,
aby si videl vec, čo jej tu neni?

In terra è terra il mio corpo, e saragli
tanto con li altri, che 'l numero nostro
con l'eterno proposito s'agguagli. **126**

Na zemi mám zem telo, medzi rečou,
tam ostane, kým čiastka nás, blažených,
sa nenaplní⁴⁵, či nestane väčšou.

Con le due stole nel beato chiostro
son le due luci sole che saliro;
e questo apporterai nel mondo vostro». **129**

V dvoch habitoch len matka a jej ženích
len tie dve svetlá semhor vystúpili;
a túto zvesť na váš svet znesieš pre nich⁴⁶.

⁴⁵ Na počet, ktorý stanovil Boh ako potrebný, aby všetkým udelil „dvojmý habit“, teda k duši pridal telo.

⁴⁶ Výjav s Jánom sa vysvetľuje len z náboženského hľadiska, ako upozornenie ľuďom, že okrem Krista a Márie nedosiahol dosiaľ nik najvyššiu blaženosť.

A questa voce l'infiammato giro
si quìetò con esso il dolce mischio
che si faceva nel suon del trino spiro, **132**

A len čo skončil, hneď aj hupi-trili
ustali, s nimi súzvuk opantavý,
čo sa mu trojtón ako trilky vili,

sì come, per cessar fatica o rischio,
li remi, pria ne l'acqua ripercossi,
tutti si posano al sonar d'un fischio. **135**

ako keď hvizd píšťaly spravi,
že pre ustatoť, či nebezpečenstvo,
ustanú veslá, čo ťahali šťavy.

Ahi quanto ne la mente mi commossi,
quando mi volsi per veder Beatrice,
per non poter veder, benché io fossi **138**

Ma znepokojilo, čo to za pestvo,
keď som sa obrátil, že zriem po Bete,
no nevidel som nič⁴⁷, hoci to dejstvo

presso di lei, e nel mondo felice!

sa zmlelo pri nej, ba v blaženom svete!⁴⁸

⁴⁷ Ettore Zolesi v komentári k vydaniu *Raja*, Armando, Rím 2003, vysvetľuje Dan-teho oslepnutie: „Dante, nový človek, ktorý sa znovazrodil počas prorockého pos-lania, ktoré predpovedal už Vergilius, keď otvoril znova oči, uvidí Adama, prvého človeka, ktorého stvoril sám Boh. Teda jeho oslepnutím v ôsmom nebi stálych hviezd umrel symbolicky starý človek. Prinavrátением zrakú v tom istom nebi sa rodí nový človek, básnik a prorok. Tak sa naplnilo, čo povedal Vergílius o Chrtovi, *Peklo*, 1, 105: „a rodom bude medzi plstným klobúkom a plstným klobúkom“: nový Eneas a nový Pavol.“

⁴⁸ http://www.edu.lascuola.it/edizioni-digitali/DivinaCommedia/data/files/m2_3/para_25.pdf

Paradiso, XXV, tradotto in slovacco e commentato

Riguardo ai versi 1-12: „Vi è andato da vivo per poter testimoniare personalmente, e non soltanto con argomenti filosofici, la verità da lui sostenuta, per la quale la storia e non soltanto la scienza abbisogna che si conciglino la presunzione umana con la grazia divina. Ne ha bisogno la umanità. Antonio Gagliardi definisce erronee tutte le edizioni critiche della *Divina Commedia*, perché non hanno preso in considerazione quanto è stato detto sulla coscienza intellettuale di Dante. Quella coscienza è da stimarsi quale sua biografia intellettuale, per cui ne *La Divina Commedia* non poteva porre altro contenuto, se non quello che corrispondeva alla sua identità intellettuale. I primi nove versi del canto XXV. del Paradiso sono da stimarsi riassunzione di come egli considerava la propria coscienza intellettuale. Dante vi desidera di essere accolto a Firenze e coronato poeta nel battistero dove era stato battezzato, desidera che gli venga concesso il cappello di feltro di filosofo della Chiesa, per il merito di aver scritto la *Commedia*. Da questi versi è sparito il conflitto tra fede e filosofia e il battistero assume il significato di conciliazione tra fede e filosofia, grazia e scienza. Il merito sarebbe da attribuirsi alla *Divina commedia* che deriva dalla sua biografia intellettuale. In parte ci si ripete la storia del Veltro dell' inizio dell' Inferno, che deve venire in quanto rappacificatore tra i due ordini di intellettuali, quello laico e quello ecclesiastico. Dante pensa ai suoi meriti nell' opera di conciliazione come descritta nei conflitti che appaiono nella *Commedia*. Il concepimento della *Divina Commedia* quale cammino verso la rappacificazione è diventato possibile soltanto grazie allo studio filologico di come Dante si esprime collegato con la lingua della filosofia e della teologia del periodo. Tale ricerca filologica ha comportato la scoperta dello sviluppo intellettuale di Dante, della biblioteca relativa alla grazia divina, nonché la possibilità di conciliazione con la presunzione, la consuetudine intellettuale relativa relativa all' ascesa alla felicità al cospetto di Dio⁴⁹.

Tornerà a Firenze come colui la cui fede sarebbe stata premiata dalla fiamma di Pietro che aveva avvolto la fronte di Dante. La sua strategia di

⁴⁹ In: *Studi italo – slovacchi* 2/2015, p. 243-244, parafrasato il testo di A. Gagliardi: *La commedia divina di Dante*, a p. 327 - 329.

rappacificazione della fede con la filosofia, come presentata nel Par. XXIV, dovrà essere condivisa sulla terra.

Per i vv. 28-36: Da Giacomo il Vecchio Dante viene rassicurato che la „piccola felicità“ da lui raggiunta sulla terra, d'obbligo sarà presa in considerazione da Dio nell'estremo giudizio, come condizione di concessione della salvezza eterna. Questo contenuto si nasconde nella espressione interpretabile in duplice maniera, „convien ch'ai nostri raggi si maturi“: „la tua conoscenza quassopra dobbiamo potenziare perché non è sufficiente“ vs „siamo noi quassopra obbligati a potenziare la tua conoscenza, riconoscerla dunque come meritevole e grado obbligatorio da raggiungersi nella vita terrena“. Questa duplicità rappresenta il contrasto che per Dante è oggetto di conciliazione tra la teologia del mondo latino e la presunzione dei filosofi. Essendo visto da Dante il conflitto dal cielo, raggiunto da lui in vita, la conflittualità si cancella, perché nel cielo non necessariamente appare conflittuale quello che appare tale sulla terra. La conflittualità può essere vista anche come conseguenza di una prospettiva di rinnovata comunicazione diretta dell'uomo con Dio, come ripristino di quella di Adamo. Dante dunque dispiega, come prima, una conciliazione fondata sul riconoscimento nell'estremo giudizio della perfezione raggiunta in vita, ma sullo sfondo lascia la possibilità di intendere sotto la conciliazione la ripristinata facoltà dell'uomo di comunicare con Dio attraverso la ragione naturale.

Per i vv. 37-54: Il senso della grazia straordinaria, quella di potersi indovinare da vivo, si chiarisce dal dovere di Dante impostogli da Giacomo e altri beati, di riportare sulla terra la testimonianza che Dio e cielo accettano la idea di una cooperazione tra presunzione e grazia. Il senso della *Divina commedia* sotto questa prospettiva è storico: Dante deve adoperarsi affinché la sua disposizione diventi il senso della vita di tutti e dell'intera società. La speranza si farà storica nella misura in cui rinvigorisce la speranza di tutti. Ma di tale storicizzazione può farsene protagonista solo colui nel quale la speranza risulti perfetta ed esemplare. Beatrice fa presente a Giacomo che Dio stesso porta una impronta testimoniante la fermezza della speranza di Dante rispetto a quella di tutti gli altri uomini. Infatti, per bocca di lei Dante evidenzia il collegamento della sua strategia di conciliazione con la propria biografia intellettuale come se ne scrive qui all'inizio. Nella *Divina commedia* non v'è posto per il disgregarsi del programma intellettuale di Dante e per la sua

vanificazione, perché allo stesso Dio si vede scritta nella mente la primarietà di Dante nella speranza. Sarà dunque il primo a imporre la propria strategia intellettuale alla storia dell'umanità. Per dire che non può primeggiarvi chi non si ponga o si riferisca al proprio programma intellettuale come ad una speranza che va messa in vigore, applicandovi tutte le risorse intellettuali e gli esiti di un lavoro intellettuale personale.

I vv. 55-57 confermano che la grazia di indivinamento a Dante era stata elargita, affinché lui si obbligasse a lottare nel mondo storico dominato dalla chiesa latina, affinché si rivelasse e si facesse valida l'ultima felicità nei termini come essa viene intesa da Dio.

Beatrice come paragone si serve della storia di come gli ebrei dall'Egitto erano ritornati a Gerusalemme. Dante comunque di tale itinerario nella lettera a Cangrande della Scala spiega il senso allegorico non come una salita ai cieli, ma come un cammino comune dell'uomo per la vita, affinché alla fine di esso possa vedere i suoi meriti o demeriti. Da questo esempio si vede corroborata l'idea per la quale *La Divina Commedia* ha come fine storico quello che in prospettiva si giunga alla possibilità per gli uomini di comunicare con Dio servendosi della loro ragione naturale, come prima aveva fatto Adamo.

Per i vv. 67-78: Si tratta di una storicizzazione della speranza di una vita eterna. Questa può essere fatta storica soltanto dal „precedente merto“ (v. 69). Nella sua risposta alla domanda postagli da Giacomo Dante in quei tre versi coglie l'occasione per accertare la categoria della speranza determinando la perfezione filosofica, morale e intellettuale ottenuta in vita come obbligatoriamente da riconoscersi dalla teologia in quanto quel grado che nel cammino all'indivinamento ciascuno deve raggiungere per proprio merito. Aiuta a accertare una tale speranza anche la competenza nel decidere su tale merito, se fosse raggiunto o meno, competenza che non spetta a nessuna istanza temporanea, ma soltanto a Dio in quanto massima intelligenza tra tutte le intelligibili. Rispondendo così, Dante vuole ottenere da Giacomo riconoscimento di un tale concetto di speranza.

La sua suddetta interpretazione del merito in quanto autorizzato e condizione a patto della quale soltanto all'uomo può essere concessa la grazia divina copiosa e sufficiente per l'indivinamento, riappare anche nella risposta alla domanda su quali fossero le fonti della sua speranza, quando come fonte

indica i salmi di Davide e specialmente il verso 11 del IX salmo: 'Sperino in te color che sanno il nome tuo', siccome per il nome di Dio si intende „misericordioso“ che cioè elargisce la grazia copiosa e sufficiente.

La speranza, alla quale è dedicato il canto XXV, nel *Convivio*, III, XIV, 14 è definita sotto l'aspetto del desiderio, in quanto quella che accende il desiderio e lo rende ininterrotto fino a quando il fine non verrà raggiunto. Si tratta di una revisione del principale errore anticristiano di Dante dal periodo dei primi due libri del *Convivio*, dove aveva ammesso il mancante desiderio di Dio, conforme alla tesi di Aristotele per la quale si desidera soltanto quello che si conosce. Era caduto in quell'errore per opporsi alla tesi di Averroè secondo la quale è inevitabile che desideriamo fino a raggiungere il fine ultimo. La tesi gli era parsa come una bestemmia del tipo della ribellione degli angeli, del peccato di Adamo o della presunzione di Nembrot. Nella *Divina Commedia* capovolge la posizione, accettando la tesi sulla inevitabilità del desiderare incessante, se accompagnato dalla grazia, e accettando che questo principio averroista fosse promosso in quanto cristiano e come un'urgenza, ai sensi della quale la cristianità latina dovesse essere riformata, ponendo *La Divina Commedia* quale formulazione di tale riforma teologica. Nel contempo Dante negò la tesi aristotelica sul non desiderio motivato dalla mancante conoscenza dell'oggetto del desiderio. Per eliminare i motivi del non desiderio accettò in parte il razionalismo tomista, cosa che aveva trovato espressione nel fatto che la fede e la speranza erano state definite da Dante nella chiave della loro certezza.

Visto che Dante nella risposta alla domanda di Giacomo su che cosa vi sia di promettente nella speranza, rispose che la speranza sarebbe quella che rende possibile il mantenere ininterrotto il desiderio di Dio, nella risposta dantesca bisogna cercare i motivi per i quali la speranza sia suscettibile di provvedere ad un tale carattere ininterrotto del desiderio. I motivi sono da vedersi nelle promesse risultanti dalla categoria della speranza: d'accordo con la dottrina cristiana e averroistica, a chi spera, per la terminazione del desiderio viene annunciato di aver raggiunto il fine. Di quel contenuto della speranza conviene prendere nota nella dichiarazione di Isaia nei v. 91-93: «In terra sua duplicita possidebunt, laetitia sempiterna erit eis» (*Is* 61, 7). La dichiarazione di Isaia è a sufficienza bivalente, tanto da permettere una spiegazione buona sia per la cristianità sia per l'averroismo. Che cioè la speranza ha per

contenuto il desiderio dell'ultima felicità che a sua volta sarà soddisfatto „in terra sua“, cioè *in vita* o *post mortem*. Esiste anche la terza alternativa, quella esemplificata dall'ascesa di Dante, che cioè Dio concederà per i meriti la grazia dell'indivinamento, ossia la grazia dell'ultima felicità, sì in cielo, ma ancora da vivente. Anche la dichiarazione di san Giovanni presa dall'Apocalisse, per la quale l'ultima felicità ha per contenuto la ri-unione delle anime coi loro corpi, nella storia ecclesiastica era stata spiegata non solo come l'attesa dell'estremo giudizio, ma, secondo Gregorio Il Grande (*Dial.* IV 25) gli abiti candidi a ciascun beato saranno dati ancora prima della resurrezione. Dante lascia ai beati dell'ottavo cielo, delle stelle fisse, affinché, nella terzina dei vv. 97-99, gli verifichino e applaudino la sua idea della speranza in quanto quello che risulta certo e che fa sì che il desiderio di Dio ininterrottamente ci accompagni fino al compimento del suo fine ultimo.

A cominciare dal verso 105 si avvicinano le scene di un amore reciproco degli apostoli e dell'amore tra di essi e Beatrice. Queste scene, per esempio quella sull'intendimento oculare immediato e assoluto per il quale Beatrice intende o „ama“ gli apostoli fissandoli con gli occhi della verità nei versi 115-117, richiedono di essere capite con sullo sfondo l'insegnamento di Averroè, per il quale le sostanze separate dalla materia si intendono reciprocamente e intendono anche le forme di un grado gerarchicamente più alto di generalità, come risulta quella rappresentata da Beatrice quale *species intelligibilis*. Il loro intendimento reciproco perfetto è necessario, perché su questo presupposto poggia la teoria di Averroè per la quale l'intelletto passivo, se „copula“ con la sostanza separata dalla materia, avrà già raggiunto l'ultima felicità. Ciò non si potrebbe dire se le singole sostanze separate per le loro forme non fossero reciprocamente simili, Dio compreso. Le scene sull'amore reciproco degli apostoli, e del loro amore per la forma delle forme impersonata da Beatrice, e viceversa, di Beatrice nei loro confronti, coincidono con il sopraddetto, e nel contempo, essendo queste scene una riprova di un intendimento reciproco delle sostanze separate dalla materia fino allo stesso Dio, per Dante hanno una importanza di conferma suprema del suo ragionamento sulla speranza in quanto ciò che all'uomo permette di desiderare fino al raggiungimento del desiderato fine ultimo, intendendo così il desiderio ininterrotto, categoria di base sia della cristianità che della filosofia averroistica.

DVADSIATY ŠIESTY SPEV

In questo canto san Giovanni Evangelista lo esamina della carità. Di poi Adamo a Dante racconta il tempo della sua felicità, ed infelicità.

V tomto speve ho skúša svätý Ján Evanjelista z lásky. Nato rozpráva Adam Dantemu o čase svojho šťastia a nešťastia.

Mentr' io dubbiava per lo viso spento,
de la fulgida fiamma che lo spense
uscì un spiro che mi fece attento, 3

Nevediac pre slepotu, čo a kade,
som z blyštávého ohňa, ktorý mraku
mi spravil, čul dych, spozornel som tade:

dicendo: «Intanto che tu ti risense
de la vista che hai in me consunta,
ben è che ragionando la compense. 6

„Kým znova nadobudneš city zraku
očí, čo sa ti vycivili na mne,
rozmyslom nahrad' oči v pozeráku⁵⁰.

Comincia dunque; e di ove s'appunta
l'anima tua, e fa ragion che sia
la vista in te smarrita e non defunta: 9

Tak poďme; a vrav, kam, na čo významné
sa ti prie duch, a to ťa ubezpečí,
že prišielš' o vid, no nie o poznanie:

⁵⁰ Videnie je poznanie; poznanie očami v hlave a očami mysle.

perché la donna che per questa dia
region ti conduce, ha ne lo sguardo
la virtù ch'ebbe la man d'Anania». 12

veď tvoja pani má v pohľade *speci*⁵¹,
ta, čo tá vedie tu, božim okreskom,
zrakom, čo Hannanah rukou,⁵² vylieči“.

Io dissi: «Al suo piacere e tosto e tardo
vegna remedio a li occhi, che fuor porte
quand' ella entrò col foco ond' io sempr' ardo. 15

A ja: „Nech vloží ak chce, zvoľna, rezko,
liek na oči, čo cez ne ak' cez brány
vchádzala s ohňom, čo som mu odbleskom.

26. spev *Raja* je venovaný preskúšaniu z lásky, po preverení z viery a z nádeje. Láska je v tomistickom aj v averoesovskom chápaní tužbou po poznaní najvyššej pravdy. Dante musí vychádzať z kresťanského chápania lásky ako odpovede ľudských jednotlivcov na Božiu lásku k stvorenstvu, ktorá sa prejavuje v troch Božích daroch: v stvorení sveta a človeka, vo vykúpení človeka z dedičného hriechu a v spasení človeka pre večnú blaženosť. Dante odvážne

⁵¹ Species: intelektuálna forma podstaty rodu, ktorá má schopnosť robiť členov svojho rodu na svoju podobu. Beatricu definuje tu vo veršoch 11 a 12 Ján ako *species intelligibilis* podľa Aristotela, teda ako zástupkyňu najvyššieho poznania ľudského rodu v nebi, ktorá má zároveň schopnosť formovať k rodovej dokonalosti, čiže na svoj obraz, toho, kto sa na ňu upne v živote a ide za ňou, teda za poznaním, tu Danteho. Aj v *Hostine III*, VII je „moja pani“ species: „a mnohých ľudí vidíme takých upadnutých a z tak nízkych pomerov, až sa skoro vidia len zvieratami. Prave preto treba nastoliť a pevne veriť, že musí byť niekto taký vznešený a z takých vysokých pomerov, až ani ako keby nebol, len anjelom. Inak by ľudský rod nijakým činom nevedel napredovať, a to je vylúčené. A takýchto volá Aristoteles v siedmej knihe *Etiky* božskými. A ja vravím, že takou je táto pani, v tej miere, že Božia sila do nej vchádza tak, ako vchádza do anjela“.

⁵² Biblický Hannanah, Ananiáš, vrátil Pavlovi zrak priložením ruky po tom, keď ho ten stratil v dôsledku videnia. Beatrice je voči Dantemu ako Hannanah voči Pavlovi, lenže inteligibilným zrakom, rozmyslom.

a sebavedomo nezačína odpoveďou, aký je jeho vzťah k trom Božím darom, ale nastoľuje štvrtý dar, dar priamej cesty k Bohu, a to bez milosti vykúpenia. Zavádza do kresťanskej vierouky podstatu averroesovstva a zároveň podstatu tej kresťanskej viery, ktorú z latinskeho kresťanstva vypudil tomizmus, ale vo východných žije a prežíva z prvých storočí. Zároveň vidno Danteho techniku vnášania filozofie do vierouky. Nerobí to priamo, ale nájde zhody s filozofiou v prvých vieroučných prejavoch kresťanstva.

Upovedomením, že sú tu v zmieri kresťanstvo a filozofia, je Jánovo vyzdvihnutie Beatrice ako filozofickej kateórie *species intelligibilis* vo veršoch 11 a 12, ako keby jej prítomnosť v nebi neodporovala kresťanskému učeniu. Ide pritom o opakované upovedomenie na povahu Beatrice, lebo Dante začínal aj spev 23 takým nastolením a aj v 24. a v 25. speve je dôležitou časťou popis Beatricinho správania a fungovania ako „formy foriem“ alebo formujúcej formy.

Lo ben che fa contenta questa corte,
Alfa è O e di quanta scrittura
mi legge Amore o lievemente o forte». 18

Dobro, čo vnáša pokoj v tieto strany,
je alfou a omegou rozpráv z mravov⁵³,
ktoré mi číta Amor, aj obrazných⁵⁴.

⁵³ Filozofie a morálnej filozofie.

⁵⁴ „Boh ako Dobro, ktorý je tu v nebi vaším pokojom, lebo už netúžite, už ste ho dosiahli, je podstatou všetkých diel, ktoré čítam, teda aj filozofických aj básní. Číta mi ich Láska, pretože podľa Akvinského je láska zakorenená v poznaní: „Amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur... contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis...“, S. Tommaso: *Summa theologiae*, I., II., q. 27, a. 2. Moja láska sa teda prejavuje ako poznanie. Citát z Akvinského, že základom duchovnej lásky je duchovné hľbanie o peknom a o dobrom, umožňuje tvrdiť, že Dante myslel pod slovami „ľahko“ a „silno“ literatúru neobraznú a obraznu, teda filozofiu ako lásku k dobru a poéziu ako lásku k peknú. Zároveň tu Dante tvrdí, že číta aj averroesovské filozofické a básnické diela, lebo aj v nich je Boh všetkým. Táto poznámka je pôvodným návrhom. Ani v *Danteovskej encyklopédii*, niet dobrého vysvetlenia tercíny. Naopak, *Dantovská encyklopédia* sa priamo vzdáva akéhokoľvek výkladu tercíny pri hesle Alfa.

Quella medesima voce che paura
tolta m'avea del subito abbarbaglio,
di ragionare ancor mi mise in cura; 21

Ten sám hlas, ktorý prišiel s dobrou správou,
že som ver' nebol navždy oslnený,
ma ešte roztúžil⁵⁵ pracovať hlavou;

e disse: «Certo a più angusto vaglio
ti conviene schiarar: dicer convienti
chi drizzò l'arco tuo a tal berzaglio». 24

vraj: „Teraz budeš v najprísnejšom znení
povinný zjasniť: odpovedz, tak, ktože
ti to luk napriamil na taký zenit.“

Dante začína vkladať priamu cestu k Bohu do vierouky veršom 16. Pod priamou láskou rozumie priamu cestu k Bohu cez pričinenie. Pričinením rozumie zväčšovanie túžby po Bohu ako najvyššom dobre, a to na základe prvého predpokladu, že Boh ako najvyššie dobro je prítomný v každom prejave

⁵⁵ Podľa vysvetlenia v *Enc. dantesca* je slovo „cura“ v tomto prípade silná túžba. zväčšovanie túžby po Bohu ako najvyššom dobre, a to na základe prvého predpokladu, že Boh ako najvyššie dobro je prítomný v každom prejave dobra. Napríklad v tých, ktoré sú prítomné v literárnych alebo vedeckých a filozofických textoch. Upnúť sa na dobrá prítomné v textoch znamená roztúžiť sa po najvyššom dobre, pretože nejestvuje nijaké dobro, ktoré by nebolo svetlom z lúča najvyššieho dobra. Už tvrdenie, že „Amor mu číta“ (v. 18), teda Božia láska mu číta z kníh, zhustene zlieva vedno lásku k malým dobrám a k najväčšiemu. Vo verši 21 formuluje lásku ako racionálnu činnosť, podobne ako predtým formuloval vieru a nádej. Čo bolo tu povedané o už-prítomnosti veľkého dobra v malých dobrách, čiže o túžení cez poznávanie obsiahnuť najvyššie poznanie, je obsiahnuté v Danteho odpovedi na Jánovu výzvu vo veršoch 25 až 36. Tam je celá filozofia priamej cesty k Bohu ako dobru cez lásku k drobným dobrám, lebo tá láska napriamuje túžbu k tomu najvyššiemu, a to v zhode s averroesovským učením. Dantemu tu ide o to, presadiť priamu cestu k Bohu vo forme priamej lásky, to znamená cestu nesprostredkovanú Kristovým vykúpením, ako jeden zo štyroch Božích darov lásky ľudstvu, teda ako pre človeka povinnú. Pretože na Božiu lásku musí človek odpovedať svojou.

dobra. Napríklad v tých, ktoré sú prítomné v literárnych alebo vedeckých a filozofických textoch. Upnúť sa na dobrá prítomné v textoch znamená roz-túžiť sa po najvyššom dobre, pretože nejestvuje nijaké dobro, ktoré by nebolo svetlom z lúča najvyššieho dobra. Už tvrdenie, že „Amor mu číta“ (v. 18), teda Božia láska mu číta z kníh, zhustene zlieva vedno lásku k malým dobrám a k najväčšiemu. Vo verši 21 formuluje lásku ako racionálnu činnosť, podobne ako predtým formuloval vieru a nádej. Čo bolo tu povedané o už-prítomnosti veľkého dobra v malých dobrách, čiže o túžení cez poznávanie obsiahnuť najvyššie poznanie, je obsiahnuté v Danteho odpovedi na Jánovu výzvu vo veršoch 25 až 36. Tam je celá filozofia priamej cesty k Bohu ako dobru cez lásku k drobným dobrám, lebo tá láska napriamuje túžbu k tomu najvyššiemu, a to v zhode s averroesovským učením. Dantemu tu ide o to, presadiť priamu cestu k Bohu vo forme priamej lásky, to znamená cestu nepredpísanú Kristovým vykúpením, ako jeden zo štyroch Božích darov lásky ľudstvu, teda ako pre človeka povinnú. Pretože na Božiu lásku musí človek odpovedať svojou.

E io: «Per filosofici argomenti
e per autorità che quinci scende
cotale amor convien che in me si 'mprenti: 27

A ja mu: „Ako tvrdia knihy z kože⁵⁶
a diela filozofov, láska k Bohu⁵⁷
sa vo mne musí ujať, nieže môže:

Až keď rozviedol ako súčasť kresťanskej vierouky, čo je vboženie, teda priama láska, odpovedá v troch tercínach na Jánovu otázku, odkiaľ tú predstavu

⁵⁶ Sväté Písma, teda knihy, ktore robí svätými Boh, lebo do nich zostupuje odtiaľto, z neba. „Knihy z kože“ už v speve XXIV.

⁵⁷ V pôvodine „cotale amore“ – taká láska. E. Zolesi tvrdí, že ide o priamu lásku. Možno si ju myslieť ako lásku k Bohu cez poznanie Boha ako Pravdy. A Dante to aj hovorí, lebo na prvé miesto ako príčinu svojej lásky dáva filozofické knihy a potom *Písma*. Teda ide o súručenstvo filozofie a teológie podľa *De Monarchia*, II, 97: „Pravda... môže byť zjasnená nielen v svetle ľudského rozumu, ale aj prostredníctvom lúča Božej autority“. Potom by bola priama láska obdobou priamej cesty k Bohu, nepredpísanej vykúpením.

má: od Aristotela z *Metafyziky*, z Božieho výroku z *Exodu XXXIII* a z evanjelia podľa Jána I, 1-14. Všetky tieto pramene ukazujú, že aspoň niektorí ľudia sú Bohmi alebo sa zúčastňujú na Bohu. V pozadí stojí Danteho obava, že na Bohu sa nemôže zúčastňovať, komu Boh nedal už pri akte stvorenia súvisenie so sebou na úrovni formovej zhody.

che 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
così accende amore, e tanto maggio
quanto più di bontate in se comprende. 30

veď len čo v dobre dobro ako v stohu
zvieme, to zažne lasku k sebe o to väčšmi,
o čo viac cítiť dobra poľahobu⁵⁸.

⁵⁸ Štúdiom, teda priamou láskou k Bohu – Pravde, sa musí vo mne vybudíť láska, lebo dobro, len čo ho rozpoznáme pri štúdiu ako také, má takú vlastnosť, že upne na seba lásku študujúceho, a to o to zápalistejšiu, o čo väčšie dobro sa v objavenom dobre skrýva. Toto je sylogizmus: každé spoznané dobro k sebe vyvoláva lásku; Boh je najvyššie dobro; štúdiom kníh musíme dôjsť k najvyššej láske. Nastolená predstava je oveľa rozsiahlejšia. Má podoprieť pomocou definovania dosiahnuteľnosti najvyššej lásky priamou cestou, teda lásky k Bohu, kresťanskú platnosť pôvodom Aristotelovej rodovej teórie, prítomnej v *Hostine III*, že každý rod je ako rod určený najvyšším cieľom, ktorý vie dosiahnuť, a človek ako rozumný druh má takýto cieľ daný v poznaní najvyššom, v poznaní Boha. Cesta k poznaniu Boha je cesta túžbou, čiže stupňovaním poznávacieho zápalu, čiže láskou a jej stupňovaním až do najvyššej miery, primeranej tomu, že aj poznávací cieľ je najvyšší. Nie iba predmet poznania má človek stanovený najvyššie, ale má k tomu aj nástroj, lásku, ktorý rastie, ako sa predmet poznania približuje Bohu, teda najvyššiemu poznateľnému cieľu. *Hostina III* vysvetľuje vo svojej prvej časti verš za veršom báseň Amor che nella mente mi ragiona. Teda reč je o láske ako o nástroji dostatočnom na dosiahnutie najvyššieho poznania. To je práve obsah tercíny v. 28-30. Preto si úryvok priblížme: „Láskou rozumiem úsilie, štúdium, ktoré som vynaložil na získanie tej ženy (species intelligibilis – pozn.). Chcem tam povedať, že úsilie alebo štúdium možno vnímať dvojako. Jedno úsilie je také, ktoré vedie človeka k získaniu habitu umenia a vedy. A potom je druhé štúdium alebo úsilie, ktoré sa deje už v získanom habite a ten habit používa ako nástroj. To prvé úsilie je to, ktoré volám láska. A tá láska formovala v mojej myslí ustavične nové a prevysoké uvažovania o tejto žene (ktorá je vlastne Pravdou – pozn.), o ktorej hovorím tu vyššie. Konal som podobne, ako kto sa usiluje, ten, kto si zaumieni získať si priateľstvo. Ten, ke-

Dunque a l'essenza ov' è tanto avvantaggio,
che ciascun ben che fuor di lei si trova
altro non è ch'un lume di suo raggio, **33**

Nuž prebija sa myseľ ako mečmi
ponajviac k bytiu, tak vrchovatému,
že iné dobrá sú jeho výsečmi,

più che in altra convien che si mova
la mente, amando, di ciascun che cerne
il vero in che si fonda questa prova. **36**

len svetlom z jeho lúča sú a jemu
vďačia, tájst' musí myseľ, ktorá uzná
pravdu, na ktorej dokazujem tému⁵⁹.

Danteho sebavyjavenie priamej lásky ako túžby po najvyššej pravde je postavené na jednoduchom sylogizme, že ak je časť časťou celku, musí nejakú navádzať na celok. Alebo: celok musí byť nejaký už – prítomný v takej časti a musí ju riadiť smerom k sebe, alebo svojimi zákonmi. Tretia zložka, lúbiaca myseľ, má imanentný vzťah časti a ich celku, teda horí tým vzťahom, ktorým

dže si to priateľstvo želá, túži po ňom, veľkévci si myslí o tom priateľstve. Toto je to úsilie alebo štúdium a to zaľúbenie, ktoré obyčajne spôsobuje v ľuďoch zrodenie priateľstva, keď už sčasti láska vznikla, a spôsobuje želanie alebo túženie zadovážiť si, aby tá láska vznikla aj z druhej časti. Ako totiž hovorím vyššie, Filozofia je, keď sa stali z duše a z múdrosti priateľky, a to tak, že jedna lúbi druhú pre to, čo bolo povedané hore.“ *Convivio*, III, XII.

⁵⁹ Sylogistické dokazovanie samonavádzacej schopnosti najvyššieho dobra, teda Boha, k sebe, pri čítaní textov. V tých sú prítomné iné dobrá, no tie sú svetlami z lúčov najvyššieho dobra, a tak nie je možné, aby nezapalovali myseľ túžbou po tom väčšom, z ktorého pochádzajú a na ktoré navádzajú. Mysleľ, ktorá toto uzná, sa musí nechať navádzať čítaním o nižších dobrách na najvyššie dobro. Aj toto sylogizovanie je osnované na pôvodom Aristotelovej a potom Averroesovej teórii, že najvyšším cieľom ľudského rodu je poznanie najvyššej pravdy a táto túžba, ktorá je rodovou danosťou, musí byť naplniteľná. Najvyššia pravda, Boh, nesmie vytvárať zábrany znemožňujúce túžbe jeho obsiahnutie. Sylogizmus tu v 26. speve pomáha uvedenému hlavnému sylogizmu.

k sebe horia časti a celok. Kvôli tomuto imanentnému charakteru vzťahu medzi vzájomnou láskou časti a celku a ľúbiacou myslou musí byť tento vzťah Božím darom priamej cesty k nemu a priamej lásky k nemu. Teda byť povinný z doktrínálneho hľadiska. O spovinnenie Dantemu šlo. Funkciu potvrdzovateľa má Ján, ale aj ostatné okolie ôsmeho neba. Dante presadzuje to, čo v *Hostine*, III.

Tal vero a l'intelletto mio sterne
colui che mi dimostra il primo amore
di tutte le sustanze sempiterno. 39

Od toho mám tú pravdu, v ktorom súznia⁶⁰,
že odhmotnené podstaty sú večné,
ich prvá láska hľa a k nej sa družnia⁶¹.

Sternel la voce del verace autore,
che dice a Moisé, di sé parlando:
'Io ti farò vedere ogne valore'. 42

Aj od pôvodcu všetkých právd mi večnie,
čo vraví Mojžišovi, že mu zvidnie:
„Ti dám zrieť všetko dobro“⁶², tak úsečne.

⁶⁰ ... v ktorom súznia dôkazy, že..., teda, mám tie poznatky od Aristotela.

⁶¹ Dante hovorí, že základom jeho predstavy o priamej ceste k Bohu cez čítanie textov o menších dobrách a o tom, že tieto menšie dobrá navádzajú na Boha, je Aristotelovo učenie z XII. knihy *Metafyziky* o odhmotnených podstatách, inteligenciách, ktoré stvoril Boh, udelil im pohyb, a ony, hýbané, hýbu celými nebesami, ktoré sa týmto pohybom vracajú k Bohu, svojmu stvoriteľovi. Inteligencia je aj kategóriou v platónskom diele *Liber de causis*, ktore pripisujú Izidorovi Hispáanskemu, ale A. Gagliardi mu dáva za autora Avicennu. Keďže Dante nehovorí vo verši 39 len o inteligenciách, ale o všetkých podstatách oddelených od hmoty, teda aj o ľudskom rozmysle, k tomu zo *Stuďi italo-slovacchi*, 2/2015, vyberáme: „Spojenie s vedou je súčasťou príčinnno-účinkovej reťaze spojenia s Bohom. Ale Dante má stále pred očami pri písaní tretieho zväzku *Hostiny* Avicennovu knihu *Liber de causis* a Proklovu knihu *Základy teológie*. V súlade s nimi si uvedomuje, že ak má človek smerovať k podobnosti Bohu, to musí byť dané *účastnou podobnosťou* človeka na Boha už v čase, keď Boh emanoval formy, ktoré dali potom zrod veciam, teda aj formu človeka.

⁶² *Exodus*, XXXIII, 18-19.

Sternilmi tu ancora, incominciando
l'alto preconio che grida l'arcano
di qui la giù sovra ogne altro bando». 45

Od teba mi to tiež tak očividnie,
zo začiatku tej najnajvyššej zvesti,
akú kto hlásal, aká svet obíde⁶³.

E io udi': «Per intelletto umano
e per autoritadi a lui concorde
d'i tuoi amori a Dio guarda il sovrano. 48

Čujem: „Čo si tu, čo vie rozum spliestí⁶⁴
a Božie pravdy súladné rozjemu,
sa zväčša v námet lásky k Bohu zmesť.

„Prokles hovorí: Aby mohol byť niekto zúčastnený (na Bohu – pozn.), musí byť na jednej strane podobný na zúčastňované, na druhej strane musí byť s ním nepodobný... Keď sa človek zmocní vedenia filozofie, cezeň doň natečie toľko Božieho svetla, koľkým dielom na ňom zvedená filozofia participovala. Takto definoval Dante hranicu pozemského túženia, vedenia a blaženosti človeka. Po dosiahnutí týchto medzí človek dokonal svoju druhovú podstatu, teda nemôže túžiť ponad ňu. Dante sa tým zachoval podľa Aristotelovej druhovej prirodzenosti a jej neprekročiteľnosti. Zároveň vyriešil averroesovskú maximu spojenia s Bohom.“ (Antonio Gagliardi: *La tragedia intellettuale di Dante. Il Convivio*. Pullano Editori. Catanzaro 1994, s. 139).

⁶³ „... On bol pravým svetlom, ktoré osvecuje každého človeka, aký len príde na tento svet... Tým, čo verili v jeho meno, dal právo stať sa synmi Boha; a tí sa narodili z telesných túžob, ani z túžob ľudí, ale z Boha...“, Evanjelium podľa Jána I, 1-14. Tajomstvo zvesti ohlasovanej v Jánovom evanjeliu spočíva najmä v tom, že tí ľudia, čo v neho veria, sa narodili z Boha a ako takí aj majú vrodené predpoklady vrátiť sa k Bohu, stať sa Bohmi. Je to podobné Proklovmu učeniu, podľa ktorého, aby sa kto mohol zúčastniť na Bohu, musí mu byť podobný.

⁶⁴ Z toho, čo si tu povedal zo svojho ľudského rozumového dôvodu a s podporou citácií z Božích kníh, sa týkala najväčšia časť lásky k Bohu, tak, ako to bolo aj predmetom otázky, ktorú som ti položil. Tak Ján zhodnotil Danteho odpoveď.

Božia prirodzenosť nie je zúčastňovacou podobnosťou foriem na božskej prirodzenosti rozdelená medzi Boha a jeho stvorené formy, ale tie sa mu podobajú práve len zúčastnenosťou, teda nerušia jeho odlišnosť a osobitosť. Táto počítačnosť „podobnosť v zúčastnenosti“ dovoľuje neskôr človeku ísť k dokonalosti a k blaženosti pomocou vedenia. A to silnejšie nad ostatné stvorené formy, lebo je najdokonalejšou vo vesmíre. Takže sa spodobuje na Boha prirodzene celkom tesne“ (Studi italo – slovacchi 2, 2015, s. 112).

Ma dì ancor se tu senti altre corde
tirarti verso lui, sì che tu suone
con quanti denti questo amor ti morde». 51

No vray, či tá aj iné laná k nemu,
a všetko tak, nech vyspievaš tie zuby,
koľké ti hryzú lásku k jeho menu“.

Non fu latente la santa intenzione
de l'aguglia di Cristo, anzi m'accorsi
dove volea menar mia professione. 54

Hneď som vycítil, čo sväté za ľuby
má Kristov orol⁶⁵, a aj sa mi svetlí
smer, kam chce, nech sa vyznanie kadlubí.

Però ricominciai: «Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio,
a la mia caritate son concorsi: 57

Nuž som, vray: „Všetky hryzy⁶⁶, čo ma stretli,
bo vedia staviť srdce Bohu voči,
mi boli milosrďnosť, čo dnu vletí.⁶⁷

⁶⁵ Jána nazval orlom Augustín v *Joann. XXXV* a Hieronym v *Contra Jovianum, I.*

⁶⁶ Dobrodejnosti. Dary Božej lásky: stvorenie, vykúpenie a spasenie a priama láska sú zároveň Božími hryzmi, lebo nenechajú človeka napokoji, nútia odpovedať na ne.

⁶⁷ Odkazujem na zaujímavé heslo „carità“ od Philippa Delhayea v *Enciclopedia dantesca*. Z neho možno vyvodíť k tomuto trojveršiu, že Dante kládol lásku alebo cit

ché l'essere del mondo e l'esser mio,
la morte ch'el sostenne perch' io viva,
e quel che spera ogne fedel com' io, **60**

ved' to, ako sa svet a môj svet točí,⁶⁸
že on smrť podstúpil, len nech ja žijem⁶⁹,
a to, čo každý kresťan, ak' ja, zročí,⁷⁰

Štyri prejavy Božej lásky k ľuďom označil Ján za štyri zuby, ktorými Boh hryzie každého človeka, čiže žiada od neho odpoveď v podobe opätovanej lásky. Tie „zuby“ sú podľa latinskej vierouky len tri. Ján po skončení Danteho rozpravy o priamej láske vyslovuje súhlas, že ona je v Dantem dôsledkom jedného „z Božích zubov“, čiže kánonizuje, čo na *pax latina* nie je kánonizované (v. 45-48). Hneď po splnení tejto kánonizačnej funkcie voči Danteho zámeru dáva Dantemu ďalšiu príležitosť stvrdiť pričlenenie štvrtej Božej lásky k trom. Vyzýva ho, aby „vyspieval, koľko je Božích zubov, ktoré v Dantem hryzú potrebu lásky k Bohu“ (v. 51). Dante hneď oznamuje, že chápe, kam ho Ján navádza. Navádza ho, aby rozpovedal, že prejavy jeho lásky nie su ľubovoľné, ale povinnými tri plus jednou druhmi odpovedí na tri plus jeden „Boží zub“ (v. 52-54) a hneď v začiatku svojho „spievania“ to aj uviedol (v. 55-57). Zatiaľ hovorí iba, že „všetky“ zuby. Nehovorí „štyri“. Ten štvrtý len na záver doloží. Dokonca vo veršoch 58-60 záväzne vymenúva len tri, a štvrtý, „la predetta conoscenza viva“, „už uvedený dar živého poznania čiže priamej cesty“ uvádza až v nasledujúcej tercíne pomocou pripájajúcej spojky „spolu s“ (v. 61). Dosahuje tým určitú jemnosť odstupe a zároveň zvýraznenie svojho nástojenia, že dary sú štyri a štyri musia byť aj odpovede človeka – záväzné podoby lásky každého človeka k Bohu.

milosrdenstva najvyššie z troch cností, pričom ho odvodzoval z nádeje. Vieme, že Dante nádej racionalizoval ako istotu založenú na uznaných filozofických pozemských sebazveladeniach. Z toho sa dá aj vyvodiť, prečo pristupoval k láske ako k priamej alebo lepšie, k stále priamejšej, ako je uvedené v poznámkach k veršom 27 až 36.

⁶⁸ Dobro, ktorým je stvorenie sveta a stvorenie človeka.

⁶⁹ Toto je dôkaz, že láska u Danteho pramení z viery a z nádeje.

⁷⁰ Z čoho berie úroky, ročité výnosy: nádej.

con la predetta conoscenza viva,
tratto m'hanno del mar de l'amor torto,
e del diritto m'han posto a la riva. 63

aj láska poznaním, aj to je príjem⁷¹
ma dali z lásky, čo je pomýlená⁷²,
na priamy na breh, na ktorom nie sú zmije.

⁷¹ Cesta k stále priamejšej láske poznaním, teda „živá láska“, o ktorej hovorí vo veršoch 16-46, je jeden zo štyroch tu uvádzaných osobných dôvodov mať lásku za svoju, vnímať ju ako „príjem“. „La predetta conoscenza viva“ z verša 61 si však vyžaduje viac pozornosti. To „živé poznanie“, o ktorom už predtým hovoril, totiž priraduje k trom skutkom Božej lásky k stvorenstvu, teda k stvoreniu vesmíru a človeka, k vykúpeniu od dedičného hriechu a k spaseniu pre večný život (v. 58, 59 a 60), ktoré zároveň označuje ako Božie hryzy, teda to, čím sa Boh obracia na každého človeka osobitne, aby prejavil za to vďaka opätovaním, láskou k Bohu, tak, že sa vydá na cestu k Bohu. Už predtým sme hovorili, že Dante kladie dôraz na Jánovo evanjelium, na Prokla a na Avicennu, lebo tam nachádza podporu toho, čo si uvedomoval, že kto má byť zúčastnený na Bohu, musí s ním mať dopredu takú podobnosť už od doby, keď Boh emanoval formy stvorenstva. Dar priamej cesty človeka k Bohu vlastným úsilím je možný len pod tou podmienkou daru pôvodnej formovej zhodnosti človeka s Bohom. Západokresťanské učenie poprvé nepripúšťa možnosť priamej cesty, a podruhé, aby ju nemuselo pripúšťať, nezaraďuje možnosť priamej cesty pričinením k trom božím darom, k trom prejavom lásky k stvorenstvu. Priradiť k nim priamu cestu by totiž znamenalo myslieť si, že Boh vytvoril pre človeka formový mechanizmus, ktorý také podujatie robí možným. Dante vykonal toto priradenie štvrtého prejavu Božej lásky k trom v 61. verši. Tým zároveň vykonal úkon, ktorým upomína, že jeho uvažovanie o láske k Bohu ako prejavovanej sebanapriamením na priamu cestu vo veršoch 16-46 nie je fakultatívne, vymyslené, náhodné a neuskutočiteľné, ale je povinnou odpoveďou každého na jeden zo štyroch prejavov Božej lásky, nie z troch. To je zásah do teológie, teda vytvorenie novej alebo opravenej vierouky.

⁷² Zolesi vysvetľuje tak, že Dante vďačí svojej láske k Bohu pre uvedené štyri Božie dary za to, že ho tá oslobodila od pomýlenej lásky, pozemskej, k pozemským dobrám. Toto vysvetlenie sa nevidí, lebo Dante hovorí na začiatku *Pekla* o intelektuálnej filozofickej nestriedmosti filozofov z okruhu Brabantského, ktorá ho zvedla z priamej cesty k Bohu, teda z cesty vlastným pričinením. Dary Boha ho na priamu cestu znova dostali. Skôr by sa tu dalo uvažovať o tom, že došlo k dokonalej zhode medzi Božou láskou, teda uvedenými štyrmi darmi, a jej opätovaním zo strany Danteho, či už láskou k Bohu alebo pričinením, teda pozemským filozofickým zdokonalením.

Verše 62 a 63 sú vysvetlením prvej tercíny *Pekla*:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.

Zároveň tvrdia, že *Božská komédia* je prísnyim zrkadlom Danteho intelektuálneho životopisu. Priamu cestu k Bohu mu znemožnila neústupčivosť filozofov, ktorí nechceli kompromis s kresťanstvom. V *Hostine III a IV* hľadal alternatívy za priamu cestu, teda za ustavičné túženie po Bohu, aby nehrešil domýšľavosťou filozofov. Nakoniec sa k priamej ceste, čiže k domýšľavosti, vrátil v *Božskej komédii*, lebo si tam uvedomil, že príčinnivosť je kresťanský prijateľná, ak ide ruka v ruke s milosťou Božou, a tá príde prehojná, ak bude človek milovať Boha podľa troch plus jedného Božích „hryzov“. Tak to aj zhrňa tu vo veršoch 58-63. Podrobne o tom A. Gagliardi: *La commedia divina di Dante...*, cit. d., s. 43-63.

Tému lásky k blížnemu vo veršoch 64-66 Dante využíva na povedanie, že blížneho treba milovať len tolko, nakoľko on opätuje štyri prejavy lásky Boha, teda nakoľko prijíma Danteho kresťansko-filozofickú vierouku.

Le fronde onde s'infronda tutto l'orto
de l'ortolano eterno, am' io cotanto
quanto da lui a lor di bene è porto». **66**

Tie prúty, nimi vinica klenená
večného záhradníka, tak milujem,
koľko mal na ktorý z nich pomyslenia⁷³.

⁷³ Podľa Ioann. 15, 1 „Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est“. Aj: „Nemajú k Bohu všetci rovnaký vzťah; ale niektorí sú mu bližší, lebo sú lepší, a zaslúžia si, aby boli milovaní viac“, in: Sv. Tomáš Aquinský: *Summa theologica II*, II, XXVI, 6. Toto je jediná tercína spevu, kde sa Dante vyslovuje k svojej láske k Bohu v rovine lásky k blížnemu. Pod blížnym sa myslí každý kresťan, úd cirkvi. Dante tu uplatnil zásadu prehojnej milosti a úrodnej pôdy. Nemilujeme všetkých kresťanov rovnako, ale podľa vlastného pričinenia, ako blízko k Bohu sa ktorý dostal pestovaním semena Božej milosti. Teda otázku milosrdenstva alebo lásky k blížnemu odbavil Dante prísne historicky, že dejiny kresťanstva sú dejinami spásy, čiže stále

Si com' io tacqui, un dolcissimo canto
risonò per lo cielo, e la mia donna
dicea con li altri: «Santo, santo, santol». 69

Len čo som zmlkol, spev nežný pre čuje
zhlaholil nebom; s zborom moja pani:
„Presvätý, svätý, svätý!“ , opakuje⁷⁴.

E come a lume acuto si disonna
per lo spirto visivo che ricorre
a lo splendor che va di gonna in gonna, 72

Ako nás budí ostré svetlo v spaní
tým, že duch zrenia sa ta rozuteká,
skiaď vidí jas vnikať cez očné brány,

e lo svegliato ciò che vede aborre,
sì nescia e la subita vigilia
fin che la stimativa non soccorre; 75

a budený by sa radšej skryl niekam,
také je nevedomé vstávať hore,
kým súdnosť nespomôže z toho prieka;

Tercína vysvetľuje obrazom vzťahu živlu svetla ako možného vedenia, a nášho bdelého poznania, čo je vonkajšia skutočnosť, Averroesovu predstavu, že poznaná Pravda sa nestáva nami, ale zvonka nás budí naše možnostné vedomie, dáva mu postupné sebauvedomenie, že čo vidí v možnosti, je realita.

così de li occhi miei ogne quisquilia
fugo Beatrice col raggio d'i suoi,
che rifulgea da più di mille milia: 78

viac musí byť spasených, stále menej zatratených, a aby to tak bolo, je rozhodujúca teológia vlastného pričinenia. Tým dáva svoje učenie do polohy vierouky, za naplnenie ktorej *Božská komédia* bojuje.

⁷⁴ Tercína oznamuje koniec skúšania z lásky.

tak hnis, čo bráni očiam vo výzore,
zahnala Beatrice svojich lúčom,
ktorý sa jagal stokrát viac ak' skorej:

onde mei che dinanzi vidi poi;
e quasi stupefatto domandai
d'un quarto lume ch'io vidi tra noi. **81**

o tolko viac bol mojím teraz súcom;
a, čo to vidím, skoro ohromený
k nej sa: „Čo je pod tým štvrtým horúcom?“

Dante si necháva potvrdiť záväznosť a prijatosť svojej vierouky tým, že na záver svojej rozpravy o vzájomnej láske človeka a Boha nechá nebeským zborom prevolávať, že je svätý on a čo povedal.

Dante nadobúda vo veršoch 70-81 znova očné videnie – poznanie vďaka schopnostiam Beatricinho zraku. Zároveň sa mu zrak posilní natolko, že uvidí štvrté svetlo, Adama obaleného priesvitnou vrstvou blaženosti, ktorou, ako sa ukáže, je jeho láska k prvému Božiemu menu.

Vidno, že aj Beatrici sa zvyšuje intelektívna – rozmyslová schopnosť, a tým aj schopnosť formovať Danteho schopnosti poznania (v. 76-78). Zosilnenie Beatricinho zraku možno dať do spojitosti s tým, že Dante obhájil „priamu cestu“, ktorej je Beatrica zástupkyňou.

A toto posilnenie zraku oboch sa udeje ako predohra a podmienka na objavenie sa Adama, toho, kto ostáva pre ľudí kánonizovaným vzorom priamej komunikácie s Bohom prirodzeným jazykom, priamej lásky a priameho poznania, teda aj videnia, čiže pre Danteho projekt kánonizovaná podpora. Preto aj Dante zareaguje ako struna očami a telom (v. 85-89).

E la mia donna: «Dentro da quei rai
vagheggia il suo fattor l'anima prima
che la prima virtù creasse mai». **84**

A moja pani: „Vnútri tej premeny
si túži po strojcovi prvá duša,
aká sa kedy našla vo vtelení“⁷⁵.

Come la fronda che flette la cima
nel transito del vento, e poi si leva
per la propria virtù che la soblima, **87**

Ak' vrcholec, čo, keď ho vietor skúša,
sa ohne, nato vzpriami vlastnou silou,
ktorá ho povznáša, tak svojím ušiam

fec' io in tanto in quant' ella diceva,
stupendo, e poi mi rifece sicuro
un disio di parlare ond' io ardeva. **90**

som neveril, keď vavela, podchvíľou
som sa však ubezpečil roztúžený
hovoriť s nim, veď sa mi to aj snilo.

E cominciai: «O pomo che maturo
solo prodotto fosti, o padre antico
a cui ciascuna sposa e figlia è nuro, **93**

Mu: „Jablko, čo samo v celej zemi
si bolo zrelé v tvorbe; máš, praotče,
za dcéry všetky nevesty a ženy,

divoto quanto posso a te supplico
perché mi parli: tu vedi mia voglia,
e per udirti tosto non la dico». **96**

úpenlivo ťa prosím, popri pocte,
aby si so mnou vavel: vôľa tu je,
vidíš, no chcem skôr znať, nuž ju dám spodšie“⁷⁶.

⁷⁵ Adam.

⁷⁶ Vidiš mi vôľu vpísanú v Božej myšli, lebo si dostal od Boha dar priameho rozu-

Talvolta un animal coverto broglia,
sì che l'affetto convien che si paia
per lo seguir che face a lui la 'nvoglia; 99

Ako keď vtáča v škrupine kľuj-kľuje,
až budí úľubu pozerat', ako
sa kľutím obal podvoľuje⁷⁷,

e similmente l'anima primaia
mi facea trasparer per la coverta
quant' ella a compiacermi venia gaia. 102

podobne prvá duša, ak' u vtákov,
mi davála znať cez svetelný príkrov,
ako ju teší, že ju ľúbim takou.

Indi spirò: «Sanz' essermi proferta
da te, la voglia tua discerno meglio
che tu qualunque cosa t'è più certa; 105

Vzdychla: „Ja nepotrebujem výkrikov,
a čo ti vôľa, bez nich lepšie spoznám,
ak' ty vec, čo ti je najmenej príkrou;

Dante v podstate prispôsobuje Adama svojmu projektu. Kým priamosť rozumenia Adama a Boha je tradične založená na adamitickom jazyku, ktorý stvoril Boh a odovzdal ho ako prejav svojej lásky Adamovi, v tercínach venovaných rozhovoru s Adamom je popreté, že by adamitický jazyk pretrval (najmä verše 124 až 132 a potom výpoveď Adama o Božích menách, v. 134-138) a bol použiteľný. Dante vidí Adama zabaleného v blane blaženosti

menia jemu bežným rozumom. Tam je vpísané všetko, aj moja túžba poznať tvoje názory, preto nevyslovím otázky, „nechám ich spodšie“, pod prahom otvoreného vyjadrenia, aj tak ich prevedíš.

⁷⁷ Prevzal som výklad Huss, Neumann, Regn (Hrsg): *Lezioni sul Petrarca*. Lit Verlag, Münster, 2004, s. 163-164. Podľa toho výkladu sa všetky nejasnosti okolo tejto tercíny zakladajú na slove 'nvoglia, ktoré sa má vysvetľovať ako „voglia“ v zmysle, že obal povoľuje, zväčšuje vôľu na základe kľutia, čiže na základe nástojčivej vôle.

priameho kontaktu s Bohom, ale ten obal nie je založený na reči, lež ho vytvá-
ra Adamova silná intelektívna, rozmyslová schopnosť, ktorá je Božím darom
priamej lásky, priameho poznania (v. 103-108). Toto vedomie rozmyslového
základu Adamovej blaženosti sa prejavuje hneď v oslovení Adama, v. 95-96.

perch' io la veggio nel verace spoglio
che fa di se pareglio a l'altre cose,
e nulla face lui di se pareglio. **108**

bo vidím v pravdozrkadle jej oznam,
čo seba roveň všetkých vecí robí,
no že by, čo ho sebe, chýba zoznam⁷⁸.

Zároveň je cez Adamovu sebauvplyvňujúcu popreté, že vboženie by bolo pre-
vzatím Božieho bytia človekom (v. 107-108). Ide o poznanie bez prevzatia
schopností a úloh prevzatého. Adamova priama láska k Bohu je teda prispô-
sobená Aristotelovej a Averroesovej intelektívnosti, lepšie povedané, duchu
doby, teda roztržke medzi cirkvou a parížskymi filozofmi, a diskusií, ktorá
sa v dôsledku roztržky uprela na možnosť prirodzeným rozumom dosiahnuť
zaživa najvyššie šťastie.

Prvá, druhá a tretia Danteho otázka, ako ich odrieka Adamova duša, spo-
lu súvisia, pretože umožňujú vytvoriť Dantemu hypotézu, že Kristus umrel
pre Adamov dedičný hriech, a to na základe časovej zhody medzi chvíľou,
keď zjedol Adam jablko poznania, a Kristovou smrťou. Toto muselo byť na-
stolené. Ide o spôsob ako povedať, že priama cesta je v súlade s Božou mi-
losťou priamej cesty, ale v jej rámci sa pácha hriech domýšľavosti. Možno si
z Danteho obrazu Adama ako zavineného v jase blaženosti utvoriť názor, že
Kristus smrťou vykúpil Boží dar priamej cesty, priamej lásky?

Verše 115 až 117 treba čítať pozorne: jablko poznania možno zjesť, ale tak,
aby jedák neprekročil znak, „il segno“, že „tu je Božie územie“, ten znak, kto-
rým sú v *Komédii* príznakovo Herkulove stĺpy a ktorý poukazuje na Averroesa.

⁷⁸ Ide tu o definíciu Boha ako stávania sa v iných veciach a ako stávania sa všetkých
vecí, teda o takú definíciu Božieho bytia, ktorá upozorňuje, že to má inú povahu
ako podstaty oddelené od hmoty. Jeho podstatou je jeho bytie ako stávanie. Pre tú
príčinu je nepoznateľné. Dante tu, vidí sa, prijíma Akvinského stanovisko.

Ako to dosiahnuť? Spojiť s príčinnivosťou milosť. Kto je na Božom území z jeho milosti, môže tam byť aj pričinením. Veď Dante práve v tomto speve obhájal ako vieroučne opodstatnenú Božiu milosť priameho poznania, priamej lásky, a teda aj zákonitosť, aby bola opätovaná priamou láskou ľudí. Adam nehovorí iné, len opakuje svojou skúsenosťou Danteho program zmieri a zosúladenia averroizmu s kresťanstvom v lone kresťanstva, ktorého usku-točnením je *Božská komédia*.

Tu vuogli udir quant' è che Dio mi puose
ne l' eccelso giardino, ove costei
a così lunga scala ti dispuose, **111**

Chceš znáť, Boh kedy ma dal do výzdoby
výbornej záhrady⁷⁹, na ktorej tamtá
ti napravila pred cestou spôsob⁸⁰,

e quanto fu diletto a li occhi miei,
e la propria cagion del gran disdegno,
e l' idioma ch' usai e che fei. **114**

aký čas raj môj zrak tak rajskeho pantal,
prečo Boh opovrhol naozajsky,
jazyk, akým som vrazil, aký zlátal.

Or, figliuol mio, non il gustar del legno
fu per sé la cagion di tanto essilio,
ma solamente il trapassar del segno. **117**

Vedz, syn môj, nie že som chutnal plod rajskeho:
zdržalo ma tak dlho vo vyhnaní,
lenalen, že som prekročil prekážky⁸¹.

⁷⁹ Koľko rokov prešlo od stvorenia prvého človeka.

⁸⁰ Beatrice podrobila Danteho dlhému osposôbovaniu pred vzostupom do neba v Očistci XXXIII.

⁸¹ Podľa Enciclopedia dantesca „segno“ znamená v tomto prípade „hranica“, „koniec“. Adamovo vyjadrenie obsahuje vnútorné protirečenie. Boh povedal, nebudete

Quindi onde mosse tua donna Virgilio,
quattromilia trecento e due volumi
di sol desiderai questo concilio; **120**

Z miesta, kde Vergila mkla tvoja pani,
po štyritisíc tristo dve obrátky
slnka som túžil po nebeskej pláni;

e vidi lui tornare a tutt' i lumi
de la sua strada novecento trenta
fiate, mentre ch'io in terra fu'mi. **123**

a zverokruhom som ho zrel prejsť vratky
na jeho púti devaťsto aj razov
tridsať, kým som na zemi mal opratky⁸².

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsummabile
fosse la gente di Nembrot attenta: **126**

Jazyk, ktorým som vravel, zašiel skazou,
ešte kým Nimródovi ľudia stali⁸³,
že pôjdu do neba, a bez povrazov:

jest' ovocie z tohto stromu poznania Boha, a Adam hovorí, že ho mohli zjesť, len nesmeli porušiť Boží zákaz zjesť ho. Protirečenie sa dá vysvetliť cez slovo „segno“. Tak ako Odysseus prekročil „il segno“, hranicu, aj Adam, aj Averroes. Dá sa zjesť jablko poznania, a neprekročiť za Herkulove stĺpy? Teda, nevtrhnúť? Vidí sa, že Dante si tu nechal Adamovými ústami odobrať svoj projekt zosúladenia priameho poznania s neohrozením, neurazením Boha. Ten projekt predstavuje *Božská komédia*.

155... som túžil po nebeskej pláni – túžil som po Kristovom vykúpení ľudstva. Čiže od chvíle Adamovej smrti a od začiatku pobývania v limbe do spasenia pre večný život uplynulo 4302 rokov.

⁸² Od vyhnania z raja žil na zemi 930 rokov. K tým rokom treba pridať 4302 v limbe. K nim približne 1270 rokov kresťanského letopočtu. Súčet je počet rokov od vyhnania z raja. O dĺžke Adamovho pobytu v raji hovoria posledné tercíny tohto spevu.

⁸³ Adamitický jazyk ako dielo Boha má byť večný. Aj Dante ho tak prv chápal v *De Vulgari Eloquentia*, I. VI, 4-7. Posun k časnosti, ktorý tu čuť z Adamových slov,

ché nullo effetto mai ragionabile,
per lo piacere uman che rinovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile. **129**

bo veci, čo po rozume ostali,
vždy podliehajú obnovnosti v čase,
veď tok zmien záujmov je neustály.

Opera naturale è ch' uom favella;
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi secondo che v'abbella. **132**

Príroda dáva, že je slovo v hlase,
no potom nechá v tom či onom tvare
vás, nech ho pretvárate, ako sa hlas trase.

Pria ch'i' scendessi a l' infernale ambascia,
I s' appellava in terra il sommo bene
onde vien la letizia che mi fascia; **135**

Aj dobro všetkých má mien, rôznotvaré:
I sa zval najprv prameň môjho šťastia,
on je radostný obal mojej tvare;

e El si chiamò poi: e ciò convene,
ché l'uso d'i mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene. **138**

El ho nazvali, keď iný čas nastal,
bo ľudia menia zvyk ak' haluz sporá:
zhadzuje lístie, a druhým obrastá.

nemôže mať iný dôvod, len prístatie na východisko Averroesa, že človek môže dôjsť Boha vlastným rozumom. Teda nijaké prepočítania, nijaké mystické pomôcky, len zdokonaľovanie alebo spodstatňovanie rozumu tak, aby sa stal majiteľom a používateľom formových podstatí vecí a nimi veci myslel.

Nel monte che si leva più da l'onda,
fu' io, con vita pura e disonesta,
da la prim' ora a quella che seconda, 141

Na hore, čo čnie z vôd ak' bralo z mora,
som v čistote žil, potom v nepočesti,
od prvej hodiny až po tú, ktorá

come 'l sol muta quadra, l'ora sesta».

sa pri kvadrante slnka pridá k šiestim⁸⁴“.

Paradiso, XXVI, tradotto in slovacco e commentato

Nel canto 26 Dante si fa sottoporre all'esame dell'amore di Dio, dopo aver verificato la sua fede e la speranza in lui. L'amore sia nel senso cristiano che in quello averroistico viene concepito come desiderio di conoscenza dell'ultima verità.

Dante concepisce l'amore quale risposta degli individui umani all'amore che Dio manifesta per gli uomini, così come è espresso nei tre doni divini: la creazione del mondo e dell'uomo, la redenzione dell'uomo dal peccato originale e la salvezza dell'uomo per la vita eterna. Dante, invece di iniziare la sua risposta dalla domanda presentatagli da Giovanni, su quale sia il suo rapporto con i tre doni divini, ardito e sicuro di se stesso, impone il quarto dono, quello dell'amore diretto, dal quale è assente la grazia della redenzione. Così facendo, introduce nella dottrina cristiana ciò che costituisce la sostanza del discorso filosofico averroistico del periodo e nel contempo la sostanza della fede cristiana dei primi secoli dopo Cristo, che dalla cristianità del mondo

⁸⁴ Zolesi: „Adam bol v raji od šiestej do trinástej. Za ten čas prejde slnko deväťdesiat stupňov obežnej dráhy (sa zem otočí o 90 stupňov – moja pozn.), teda nebeský kvadrant. Keďže Dante tvrdil, že človek bol stvorený na svite v deň jarnej rovnodennosti...“, z toho vyvodzuje, že v záverečných veršoch Adam potvrdzuje, že Kristova smrť je časovo súvislá s chvíľou spáchania dedičného hriechu.

latino fu espulsa, ma che nei riti cristiani orientali continuò a vivere. Si apprezza la tecnica narrativa che Dante soleva usare nell'inserire la filosofia nella dottrina. Non viene da lui introdotta direttamente ma quasi sempre Dante ricerca le conformità presenti nelle formule dottrinali della prima cristianità o dell'ebraismo, delle quali poi si serve come veicolo.

Il lettore intuisce che si tratterà di cercare le formule di conciliazione tra cristianità e filosofia del periodo, da come san Giovanni, nei versi 11 e 12, pone in rilievo Beatrice in quanto categoria filosofica chiamata *species intelligibilis*. Nei confronti di essa Giovanni si comporta come se la sua presenza nei cieli non venisse a contraddire la dottrina. Si tratta di un gesto da Dante voluto, perché una simile impostazione si ha all'inizio del canto 23, e anche i canti 24 e 25 descrivono Beatrice, il suo comportamento e la sua funzione in quanto forma delle forme.

È a cominciare dal verso 16 che Dante si accinge a inserire parte della dottrina su „la diritta via“. La diritta via con il diretto amore si equivalgono, anche se non del tutto. Si giunge a Dio amandone i segni presenti nella vita terrena, e comunque, non come proponeva Averroè, cioè dal nulla, ma dotati sin dall'inizio di una forma che ci rende in potenza omologhi a Dio nella misura in cui siamo suscettibili di seguire le sue orme, cioè di intravedere in un bene minore il bene maggiore. Così almeno pare da come viene sviluppato il discorso nel canto 26. Sembra che Dante in questo modo abbia voluto evitare che „il proprio merito“ rimanesse al di fuori dell'amore divino per gli uomini. Per il resto però il diretto amore aiuta ad intraprendere una via diretta in quanto iniziata con il merito proprio di chi ascende, senza il bisogno di umiliarsi purgandosi dal peccato originale.

Dunque, nei versi che seguono, per proprio merito si intende l'aumento del desiderio di Dio quale bene ultimo. Un tale aumento permette che camminando vi si avvicini. Ma perché ciò possa avvenire, Dio deve essere rintracciabile in ogni esistenza dove si scopra o manifesti un bene. Per esempio nei testi di belle lettere, di scienza e filosofia. Applicarsi allo studio dei beni presenti nei testi letterari e filosofici significa tenere acceso in sé il desiderio del bene ultimo, siccome non esiste alcun bene che non sia soltanto la luce prodotta dal raggio del bene ultimo. Già la formula „Amor mi legge“ (v. 18)

traduce il desiderio nei termini di un amore di Dio, dove si vede che nei beni minori traluce l'amore del bene maggiore.

Nel verso 21 l'amore di Dio viene formulato come attività razionale, similmente a come prima Dante ha concepito atti razionali la fede e la speranza.

Quanto qui sopra è stato detto sulla presenza del bene ultimo nei beni minori, cioè sul desiderio di arrivare tramite l'attività conoscitiva all'ultima verità, in sintesi si legge nella risposta di Dante formulata nei versi 25-36, dietro invito di san Giovanni. Vi si trova tutta la filosofia di una via diretta verso Dio in quanto bene ultimo, attraverso l'amore per i beni minori, visto che amare questi porta a una correzione del desiderio del bene ultimo, d'accordo con Averroè.

Dante qui si impegna a far valida, sotto forma di un amore diretto, la diretta via a Dio, ripristinataci dal Padre, conciliatosi con gli uomini per l'opera redentoria di Cristo, come se tale via fosse una risposta obbligatoria dell'uomo a uno dei quattro doni da Dio elargiti all'umanità, poiché l'amore divino per l'umanità deve essere corrisposto dagli uomini.

Un semplice sillogismo fa da supporto alla formulazione dantesca dell'amore diretto quale desiderio del bene ultimo: il tutto in qualche modo già deve essere presente nella sua componente e deve dirigerla verso di sé. Le leggi che governano il comportamento di una parte devono provenire dal tutto. Il terzo soggetto, la mente amante, arde di quel desiderio che ha scoperto nel rapporto tra le componenti e il tutto. Se l'individuo, ovvero la mente amante si sente governato nel suo cammino o amore verso Dio dal rapporto che governa i beni minori nel loro movimento verso Dio, ciò non può essere casuale ma conseguenza di un precedente amore di Dio per le creature, che doveva aver trovato espressione in un dono elargito da Dio alle creature, dono che viene chiamato dono della via diretta. Siccome l'uomo non può amare Dio se non in risposta alle forme dell'amore divino verso gli uomini, conviene considerare per necessità che Dio aveva donato agli uomini il dono della via diretta verso di lui. E di conseguenza, visto che l'uomo, una volta beneficiario di un dono di Dio, è obbligato a contraccambiarlo, la via diretta intrapresa dagli individui umani risulta obbligatoria dal punto di vista della dottrina teologica. E proprio di questo si trattava per Dante. Non cioè della esibizione della via diretta, ma della dimostrazione che essa fosse tutt'altro che

facoltativa. San Giovanni assume la funzione di un' autorità che conferma il detto, come autorità sufficiente affinché il detto fosse considerato collaudato dal punto di vista della dottrina. Dante qui impone il concetto già elaborato nel *Convivio*, III.

Soltanto dopo aver esplicitato l' indivinamento quale parte integrante della dottrina cristiana, visto che la via diretta o l' amore diretto altro non è, risponde in tre terzine alla domanda postagli da san Giovanni, da dove gli fosse venuto quel concetto: dalla *Metafisica* di Aristotele, da quanto promette Dio a Mosé nell' *Esodo* XXXIII, e dal vangelo di Giovanni, I, 1-14. Tutte e tre queste fonti dimostrano che almeno alcuni degli uomini o sono figli di Dio o prendono parte della vita di Dio. Dante ha fatto risultare la via diretta o l' amore diretto per Dio dai precedenti doni che Dio aveva fatto agli uomini per amore, perché dubitava se all' essere di Dio potesse partecipare soltanto colui al quale Dio avesse già dato nell' atto della creazione delle forme il coincidere con sé a livello di una forma sostanziale.

Le quattro manifestazioni dell' amore di Dio per gli uomini sono espresse da Giovanni come quattro denti con i quali Dio morde ogni individuo, e gli chiede cioè in risposta l' amore ricambiato. Secondo la dottrina latina quei denti (morsi) sono solo tre. Giovanni, dopo che Dante ha finito il discorso sull' amore diretto, si esprime d' accordo con esso dichiarandolo conseguenza di uno dei morsi di Dio. Erge a canone ciò che sul territorio della pax latina canone non è (v. 45-48). Subito dopo aver adempiuto alla sua funzione di autorità capace di canonicizzare l' intenzione di Dante, gli offre un' altra occasione di corroborare l' associazione ai tre precedenti doni, del quarto dono di Dio. Lo invita: „che tu suone / con quanti denti questo amor ti morde“ (v. 51). Dante subito osserva di aver capito verso quale direzione Giovanni lo conduce. Lo spinge a raccontare che le manifestazioni del suo amore non sono arbitrarie ma obbligatoria tre più una risposta ai tre più un dente (morso) di Dio (v. 52-54). E Dante subito all' inizio del suo „suonare“ lo esplicita (v. 55-57). Intanto usa la formula di „tutti“ i denti. Non dice „quattro“. Il quarto lo aggiunge soltanto a conclusione. Nei versi 58-60 elenca persino tre soli, mentre il quarto, „la predetta conoscenza viva“, lo riporta soltanto all' inizio della terzina che segue, premettendo la congiunzione „con“, assieme a (v. 61). Usando quella forma stilistica, Dante raggiunge una certa finezza

nel dire che tra i primi tre e il quarto c'è una qualche distanza, e nel contempo intensifica la sua insistenza sul fatto che i doni siano quattro e altrettante debbano essere le risposte da parte dell'amore umano per Dio. D'obbligo.

I versi 62-63 spiegano la prima terzina dell'Inferno:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.

Nel contempo affermano che *La Divina Commedia* è uno specchio severo della biografia intellettuale di Dante. La via diretta a Dio era stata smarrita per l'ostinazione dei filosofi, che non avevano voluto cercare un compromesso con la cristianità. Nel *Convivio* Dante ha cercato le alternative alla via diretta, cioè al desiderio incessante di Dio, per evitare la presunzione, peccato dei filosofi. Quelle alternative si sono dimostrate però un peccato maggiore di quello della presunzione. Alla fine, nella *Divina Commedia*, è tornato alla via diretta, cioè alla presunzione, essendosi reso conto che essa è integrabile nella dottrina cristiana se va accompagnata dalla grazia divina: e quella andrebbe elargita copiosa se l'uomo amerà Dio in maniera conforme ai tre più un „morso“ di Dio. È questo il contenuto dei versi 58-63⁸⁵.

L'argomento dell'amore del prossimo nei versi 64-66 da Dante viene utilizzato per enunciare che il prossimo va amato soltanto nella misura in cui ricambi le quattro forme dell'amore di Dio per noi, eo ipso, soltanto al punto in cui il prossimo accetta la dottrina dantesca cristiano-filosofica.

A conclusione del suo discorso sull'amore reciproco tra Dio e l'uomo, Dante lascia ai santi osannare „Santo, santo, santo!“ affinché così confermino che la sua dottrina è vincolante e accettata: santo è lui e quanto ha detto.

Nei versi 70-81 grazie alle facoltà straordinarie della vista di Beatrice a Dante torna il vedere o la capacità di conoscere direttamente attraverso gli occhi. Nel contempo la vista diretta gli si rinvigorisce al punto che si presenta ai suoi occhi il quarto lume, Adamo avvolto da uno strato trasparente di beatitudine, la quale, come si vedrà più avanti, altro non è che il suo amore per il primo nome di Dio.

⁸⁵ Nei dettagli ne parla A. Gagliardi: *La commedia divina di Dante...*, op. cit., p. 43-63.

Cresce anche la facoltà intellettuale di Beatrice, e con ciò stesso la sua capacità di informare le facoltà conoscitive di Dante (v. 76-78). Il potenziamento della vista di Beatrice è lecito considerarlo come una conseguenza del fatto che Dante poco tempo prima aveva ottenuto il collaudo della „via diritta“, della quale Beatrice nei cieli è rappresentante.

E tale potenziamento in ambedue della loro visione diretta avviene come preludio dell'apparizione di Adamo e condizione del suo riconoscimento. Quell' Adamo che per gli uomini resta modello sancito dalla dottrina di una comunicazione diretta dell' uomo con Dio tramite una lingua naturale, modello dell' amore diretto e del conoscere diretto, cioè anche della visione oculare di Dio, per Dante e per il suo progetto doveva costituire un sostegno canonicizzato. Qui il motivo perché Dante reagisce come una molla. Con gli occhi e con il corpo (v. 85-89).

Dante in sostanza adatta Adamo al suo progetto. Mentre nella tradizione il carattere diretto dell' intesa tra Adamo e Dio è fondato sul linguaggio adamitico, creato da Dio e consegnato ad Adamo come prova del suo amore per lui, le terzine dedicate al colloquio con Adamo negano che la lingua adamitica possa aver perdurato e sia rimasta riutilizzabile (soprattutto i versi 124-132 e l' autoesprimersi di Adamo riguardo ai nomi divini nei vv. 134-138). Dante vede Adamo avvolto in una membrana di beatitudine che gli risulta dal contatto diretto con Dio, ma quella tunica non consiste di una lingua, ma della potente facoltà intellettuale di Adamo che è dono dell' amore diretto di Dio, della conoscenza diretta (v. 103-108). Che Dante fosse conscio del fondamento intellettuale della beatitudine di Adamo, si vede subito all' inizio, da come lui lo apostrofa, vv. 95-96.

Nel contempo, da come Adamo parla di sé, è negato che l' indivinamento possa significare assunzione da parte dell' uomo dell' essere divino (v. 107-108). Soltanto può conoscerlo senza assumere le sue facoltà e competenze. L' amore diretto di Adamo per Dio è dunque adattato allo spirito del periodo di Dante, caratteristico per il conflitto tra la chiesa ed i filosofi parigini, e adattato alla discussione che, per quel conflitto, era mirata a risolvere se con la ragione naturale e in vita fosse possibile arrivare all' ultima felicità.

Coincidono reciprocamente la prima, la seconda e la terza domanda di Dante, recitata dall' anima di Adamo (vv. 109-114), perché a Dante rendono

possibile far ciondolare la morte di Cristo con il peccato originale di Adamo formulando un'ipotesi – indovinello sulla coincidenza temporale tra il momento quando Adamo ha mangiato la mela della conoscenza, strappata dall'albero proibito, e la morte di Cristo. Questo tema doveva essere posto. Si trattava di dire che la via diretta procedeva in accordo con la grazia divina che ci ha donato la dritta via ma che nell'ambito di essa si può peccare di presunzione. Se Adamo in quella scena si vede avvolto in un involucro luminoso di beatitudine, sarebbe legittimo farsi di tale raffigurazione l'idea che Cristo con la sua morte avrebbe recuperato o ripristinato il dono divino di una via diretta e di un amore diretto?

Bisogna leggere attentamente i versi dal 115 al 117: la mela della conoscenza è possibile mangiarla ma in modo che chi mangi non trasgredisca „il segno“ indicante il territorio divino, quello che nella *Commedia* ha come emblema le colonne d'Ercole e che rappresenta sotto le vesti di Ulisse la trasgressione di Averroè. Come si può mangiare e non trasgredire? Collegando la presunzione con la grazia. A confermarlo è il fatto che proprio in questo canto 26 Dante difese come giustificabile per la dottrina il dono di Dio di una conoscenza diretta e di un amore diretto. Con lo stesso atto ha reso obbligatorio, cioè giustificato, che quel dono di Dio fosse ricambiato dall'amore diretto di Dio da parte degli uomini. Adamo non fa altro che confermare con la propria esperienza (storica) il programma di Dante di conciliazione in seno alla cristianità tra averroismo del periodo e la cristianità stessa, la cui messa in atto risulta proprio dalla *Divina commedia*.

Dvadsiaty siedmy spev

In questo canto San Pietro riprende i cattivi Pastori. Poi sale il poeta con Beatrice alla nona sfera, dov'ella gli dimostra pienamente la virtù e la natura di quella.

V tomto speve hreší svätý Peter zlych Pastierov. Potom básnik a Beatrice stúpajú do deviateho kruhozoru, kde mu ona vysvetlí všetky cnosti kruhozoru a jeho ráz.

'Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo',
cominciò, 'gloria!', tutto 'l paradiso,
sì che m'inebriava il dolce canto. 3

„Buď Otcu, Synu i Svätému Duchu
sláva!“, tak zhlaholilo celým rajom,
až som sa schvel od nehy spevu v sluchu.

Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso
de l'universo; per che mia ebbrezza
intrava per l'udire e per lo viso. 6

Čo som zrel, bolo, akoby sa vzájom
smial vesmír; tak mi zrakom a ušami
opojenosť šla dnu, vrela okrajom.

Dante describe la beatitudine dei santi nell'ottavo cielo usando le stesse qualità che Averroè ritiene documentino il raggiungimento da parte dell'intelletto, in vita, della „felicità ultima“. Soprattutto il non desiderare più: „sanza brama“ (v. 12). Non desiderano più Dio perché già lo vedono oppure l'hanno compreso: „sicura ricchezza“ (v. 12).

Požaživotnú blaženosť, ktorú obsiahli svätí v ôsmom kruhozore, opisuje Dante tými vlastnosťami „najvyššieho šťastia“, ktoré pokladá Averroes za znaky, že intelekt dosiahol najvyššie šťastie. A to už počas života. Najmä „netúženie“ (v. 12). Netúžia po Bohu, lebo ho už vidia, obsiahli ho („hoj“, v. 12).

Oh gioia! oh ineffabile allegrezza!
oh vita intègra d'amore e di pace!
oh senza brama sicura ricchezza! 9

Tá nevýslovná radosť! smeje sa mi!
ten život, naplnený láskou, mierom!
to netúženie, a pritom hoj samý!⁸⁶

Dinanzi a li occhi miei le quattro face
stavano accese, e quella che pria venne
incominciò a farsi più vivace, 12

Zrel som tie štyri fakle pod orémom⁸⁷
zažaté, a tá, čo ta prišla prvá,
sa začla farbiť živšie, iným smerom,

e tal ne la sembianza sua divenne,
qual diverrebbe Iove, s'elli e Marte
fossero augelli e cambiassersi penne. 15

výzorom, ako keď sa zore krvia,
akoby bol Mars a Jupiter vtáci
a Mars by mu dal brká, čo mal sprva.

La provenenza, che quivi comparte
vice e officio, nel beato coro
silenzio posto avea da ogne parte, 18

⁸⁶ „hoj“ – hojnosť Božej lásky. Trvalá a najúplnejšia prítomnosť Boha v svätých vyvolených v ôsmom nebi a v nebi zvanom prvý hýbateľ. Aj podľa Averroesa sa prejavuje dosiahnutie najvyššieho šťastia ako ustátie túženia kvôli tomu, že obsiahnutý cieľ je najvyšší. Tým, že ho máme, máme všetko, lebo on v sebe obsahuje všetko. Preto by bolo znakom nie najvyššej povahy cieľa, keby v ňom kto ešte túžil (v. 9). Dosiahnutosť takéhoto cieľa sa prejavuje scelením pasívneho rozmyslu s činným, nie iba vonkajškovým porozumením, teda prejavuje sa ako láska a pokoj, mier, netúženie (v. 8) a radosť (v. 7), súhrnne šťastie.

⁸⁷ Počas „Adoremus“, hlaholu, čo prichádzal zhora.

Ten, čo v tom zbore blažených, ak' stačí,
robí, čo robia službukonajúci,
nakázal, nech sa im byť ticho ráči,

quand' ò udi': «Se io mi trasoloro,
non ti maravigliar, ché, dicend' io,
vedrai trasolorar tutti costoro. 21

keď som čul: „Ak si nedáš oku ujci⁸⁸,
že mením farby, nečuduj sa, lebo
so mnou ich zmenia všetci títo skvúci.

Quelli ch' usurpa in terra il luogo mio,
il luogo mio, il luogo mio che vaca
ne la presenza del Figliuol di Dio, 24

Ten, čo na zemi obsadzuje sebou
miesto po mne, po mne miesto dnes je bez
Synčeka Boha, on ak' by tam nebol,

I versi 23-24 sull'assenza di Cristo dalla sua sede durante il pontificato di Bonifacio VIII e di altri papi bisogna farli coincidere con altri esempi in cui le istanze secolari sviano da un cammino segnato dall'amore per Dio. Sviano perché, in quanto agenti secolarmente, la natura li costringe, e li sottopone al decadimento della volontà. In tutto il corso del 27mo canto vengono raccolti gli esempi di un naturale e generale decadimento della volontà, cioè del cammino diretto a Dio. Con queste semplificazioni si apre il vero argomento del canto 27, la possibilità per gli uomini, per il genere umano, dell'amore diretto di Dio.

fat' ha del cimitero mio cloaca
del sangue e de la puzza; onde 'l perverso
che cadde di qua sù, là giù si placa». 27

⁸⁸ ... ujst'.

mi z odúmrti⁸⁹ spravil opak nebies,
smrad, stoku krvi, ktorým sa ten zvratok,
čo padol stiaľto, teší, kde má dereš.

Di quel color che per lo sole avverso
nube dipigne da sera e da mane,
vid' ò allora tutto 'l ciel cosperso. **30**

Tú farbu, čo má konča polobrátok
svit, mrk od slnka skrytého za mrakom,
som zrel strieť celým nebom naostatok.

E come donna onesta che permane
di sé sicura, e per l'altrui fallanza,
pur ascoltando, timida si fane, **33**

Ako ctná pani, čo v stave hocakom
ostáva sebou istá, čuť jej stačí,
že niekto pochybil, a zamrie ľakom,

così Beatrice trasmutò sembianza;
e tale eclissi credo che 'n ciel fue
quando patì la supprema possanza. **36**

aj Beatrici sa zjav preonačil;
myslím, že len keď trpel všemohúci,
taký tieň anjelom sa v tvárach zračil⁹⁰.

Poi procedetter le parole sue
con voce tanto da sé trasmutata,
che la sembianza non si mutò piùe: **39**

⁸⁹ Z Ríma

⁹⁰ „eclissi“ vysvetľuje ako potemnenie tváří anjelov Baldassare Lombardi. Ladí to v prirovnaní k potemneniu Beatricinej tváre, lebo aj tá bola odhmotnenou podstatou.

Ten potom pokračoval, ako búrka hučí,
preskočil mu hlas vraz, a to do plana,
viac ak sa sfarbil, lenže v inom kľúči.

«Non fu la sposa di Cristo allevata
del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,
per essere ad acquisto d'oro usata; **42**

Nie je Kristova cirkev vychovaná,
nеспela z mojej krvi, Lina, Kléta⁹¹,
aby ju držal, kto sa zlatu klania,

ma per acquisto d'esto viver lieto
e Sisto e Pio e Calisto e Urbano
sparser lo sangue dopo molto fletto. **45**

lež pre klaňanie šťastiu, čo tu lieta,
prelial krv Kalixt aj s Urbanom,
aj Sixtus, Pius, len nech je tá svätá.

Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
d'i nostri successor parte sedesse,
parte da l'altra del popol cristiano; **48**

Dať ľudu časť nebolo naším plánom
sahnúť si sprava naším následníkom,
časť po ľavici, ghibelínskym pánom⁹²;

né che le chiavi che mi fuor concesse,
divenisser signaculo in vessillo
che contra battezzati combattesse; **51**

⁹¹ Lino, druhý rímsky pápež a mučeník, Anaklét, tretí rímsky pápež a mučeník.

⁹² ...a po ľavici pápežom si dať sahnúť ghibelínskym pánom. Dante použil vyjadrenie z evanjelia, že pri poslednom súde sa spasení postavia vpravo od Kristovho trónu a zatratení vľavo. Keďže sám bol prívrženec cisárstva, teda ghibelín, stavia sa tu ústami Petra proti tomu, že pápeži vyobcúvajú ghibelínov.

ani dať kľúče, imž' som kľučiarnikom,
aby sa mohli na vlajkách plentati,
vojsk, ktoré pokrsteným sú zánikom⁹³;

né ch'io fossi figura di sigillo
a privilegi venduti e mendaci,
ond' io sovente arrosso e disfavillo. **54**

ani sme mňa nechceli na pečati
na práva, predané a na klamanie,
pre ktoré ma červená a ježati⁹⁴.

In vesta di pastor lupi rapaci
si veggion di qua sù per tutti i paschi:
o difesa di Dio, perché pur giaci? **57**

V pastierskom rúchu chodia nepoznane
po všetkých pašiach vlci na čeliadku:
obrana božia, nelež, daj nám, Pane⁹⁵.

Del sangue nostro Caorsini e Guaschi
s'apparecchian di bere: o buon principio,
a che vil fine convien che tu caschi! **60**

Začiatok dobrý, ideš do úpadku,
veď Caorsini s Gaskoncom piť idú,
chystajú sa na tú našu krv sladkú⁹⁶!

Ma l'alta provedenza, che con Scipio
difese a Roma la gloria del mondo,
soccorrà tosto, sì com' io concipio; **63**

⁹³ ... plentať sa, plieskať vo vetre na bojovej zástave pápežských výprav proti ghibelínom.

⁹⁴ Podľa *Enciclopedia dantesca* Ján XXII. vystavoval len také listiny a Dante myslí naňho.

⁹⁵ Exurge, quare ab dormis, domine. Žalm 43, 23.

⁹⁶ Ján XXI. z Caorsy zvaný Ján XXII. a Klement V. Gaskonský mali v zbere kardinálov väčšinu, čo im umožňovalo robiť s cirkvou na svoj osoh, teda obrazne, piť krv Petrovu a prvých mučeníkov.

Od konatela najvyššieho vidu,
čo spasil cez Scípia sveta slávu,
Rím, podľa mňa však spomoženia zídu;

e tu, figliuol, che per lo mortal pondo
ancor giù tornerai, apri la bocca,
e non asconder quel ch'io non ascondo». 66

a ty, synko, čo kvôli smrtihlavu
sa ešte na zem vrátiš, vrav tam hlasom,
čo ja neskrývam, nekry ty do hávu⁹⁷.

San Pietro riporta tali esempi di deviazione fino al verso 60. Subito dopo formula una breve profezia (v. 61-63), senza esprimersi concretamente su quali aiuti siano da aspettarsi dalla Provvidenza. Questa profezia si salda a quella proferita da Beatrice, che risulta molto più chiara. La continuità del discorso di Beatrice rispetto a quello di san Pietro nell'ambito dello stesso canto permette di dire che le loro profezie sono una sola, che sarà chiarita a conclusione del canto.

Nei versi 64-66 Dante viene invitato da Pietro a farsi portavoce di questa profezia. Così alla permanenza di Dante nei cieli viene esplicitato un fine storico, affinché, insistendo su certi principi che sono da farsi valere, ottenga che sulla terra diventi realtà quello che nei cieli risulta verità.

Questa interpretazione della funzione de *La Divina Commedia* come testimonianza o strumento di una riforma da farsi valere comunque sottace che il contenuto di questa riforma, il ripristino di un cammino diretto a Dio, comprende il riconoscimento, da parte della chiesa, del merito ottenuto in vita. Dante accetta tale principio averroistico e lo esprime in totale come

⁹⁷ „hlasom“ – hlasno, nebojácne. Možno to vnímať ako Danteho odkaz Petrovými ústami aj neskorším šíriteľom jeho diela, aj prepisovačom, editorom, komentátorom, prekladateľom. Peter opakuje, čo už povedala Beatrice v Očistci XXXIII, 52-57 a Cacciaguida v Raji XVII, 124-142. Ide o prorokovanie nápravy, že príde z neba, ako Jeremiáš, I, 2 a Jeremiáš II, 3-6; III, 4. Prorokovanie opakuje Beatrice v závere tohto spevu XXVII. Jej posolstvo zhŕňa a uzatvára *Božskú komédiu* ako Danteho posolstvo ľuďom o náprave.

necessità che sia di nuovo percorribile „la dritta via“ come guida sicura al raggiungimento del fine ultimo. Dante dunque da Pietro è invitato a farsi apostolo della conciliazione tra cristianità e filosofia.

Sì come di vapor gelati fiocca
in giuso l'aere nostro, quando 'l corno
de la capra del ciel col sol si tocca, 69

Ako keď z chladnej pary zimným časom
padajú v našich zemských šírkach vločky,
keď sa tkne roh kozy s slnečným vlasom⁹⁸,

in sù vid' io così l'etera addorno
farsi e fioccar di vapor triunfanti
che fatto avien con noi quivi soggiorno. 72

nebo som zrel tiecť vhor ako náročky,
krásnelo, z neho snežili víťazné
pary, tie, čo tu s nami kládli krôčky.

Mentre Dante segue l'ascesa veloce degli spiriti beati verso il Cielo cristallino, diventati simili a fiocchi di neve, la sua vista viene presentata nei versi 73-75 come capace di percepire direttamente le forme, tramite sostanze formali. Senza questo perfezionamento del suo guardo, previsto da Averroè, sarebbe impensabile che riuscisse a comprendere le sostanze prive di materia. Descrivendo il cielo nei vv. 67-72 avverte la perfezione della sua vista, ottenuta mediante la collaborazione del merito e della grazia.

Lo viso mio seguiva i suoi sembianti,
e seguì fin che 'l mezzo, per lo molto,
li tolse il trapassar del più avanti. 75

⁹⁸ Keď prechádza slnko súhvezdím Kozorožca, teda v zime.

Môj zrak sa prel k tým, čo sú k nemu vztážné⁹⁹,
a šiel za nimi, kým svit pre veľďialku
mu neznemožnil vnik, kde „ďalej“ viazne¹⁰⁰.

Onde la donna, che mi vide assolto
de l'attendere in sù, mi disse: «Adima
il viso e guarda come tu se' vòlto». 78

Keď pani videla, že na záhaľku
sa mení to, že hľadím hore, vraví:
„Hol si sa, pri zrak na zemskú obáľku“¹⁰¹

Da l'ora ch'io avea guardato prima
i' vidi mosso me per tutto l'arco
che fa dal mezzo al fine il primo clima; 81

Od prvozretia do tejto opravy
som sa hol voči prvu o pol pásma,
o let, čo prvé spol do konca spraví¹⁰²;

⁹⁹ „Sembiante“ znamená v prvom význame u Danteho „podobajúce sa“, „podobné“. V tomto prípade (v. 73) ho tak neinterpretujú, ale „seguire i suoi sembianti“ nadvádza myslieť si, že Danteho zrak má už prenikavosť ako „formujúca forma“, takú ako nebeské podstaty zbavené hmoty, že im rozumie, je s nimi spojený, až kým mu ich nezastrie veľká vzdialenosť, keď sa tie ocitnú v krištáľovom nebi.

¹⁰⁰ Ako je priesvitné teleso prostredníkom svetla, svetlo je prostredníkom zraku (Anima II 7, 418a 26, 419b 3). Toto je pravdepodobne vzťah medzi svetlom, zrakom a éterom neba vo veršoch 74 a 75. Nebeský éter prestáva byť pre veľkú vzdialenosť prostredníkom svetlu, a preto svetlo prestalo byť prostredníkom Danteho videniu.

¹⁰¹ Kým na začiatku pobytu v ôsmom nebi bol nad poludníkom Jeruzalema, teraz, na záver, je kvôli zemskému otáčavému pohybu nad Gibraltárom.

¹⁰² Podľa stredovekého delenia obdobného dnešnému poludníkovému pohybu zeme mala zem sedem pásem. Prvé bolo vymedzené vo svojom prostriedku poludníkom nad Jeruzalemom, a na konci malo poludník nad Cádizom. Teda Dante zhŕňa, že keď sa na Beatricino vyzvanie v Raji XXII, 133-153 pozrel prvýkrát počas pobytu v ôsmom nebi dole, presne pod ním bol jeruzalemský poludník, kým teraz sa nachádza presne nad Cádizom, teda nad poludníkom, ktorý vyznačuje koniec prvého zo siedmich horizontálnych pásem zemského obvodu. On a Beatrice to vy-

sì ch'io vedea di là da Gade il varco
folle d'Ulisse, e di qua presso il lito
nel qual si fece Europa dolce carco. **84**

takže som videl za Cádizom blázna
Odysea priesmyk a stiaď po pláže,
kde sa býk s Európu maznal¹⁰³.

E più mi fora discoveredo il sito
di questa aiuola; ma 'l sol procedea
sotto i mie' piedi un segno e più partito. **87**

Bol by som záhradke zrel až za stráže,
nohy mi ale voči slnku zašli
viac ako vidno na jednom obraze¹⁰⁴.

La mente innamorata, che donnea
con la mia donna sempre, di ridure
ad essa li occhi più che mai ardea; **90**

Zamilovaná myseľ sa mi mašľi
s mojpaňou stále, avšak teraz chcela
ak nikdy vpiť v ňu zrak, že sa ňou skrášľi¹⁰⁵;

svetľujú ako ich pohyb, no skutočne ide o pootočenie zeme zo západu na východ okolo osi od prvého po druhé pozretie.

¹⁰³ Dante objíma pohľadom dva hlavné hriechy západnej civilizácie voči Bohu. Na západe vidí Herkulove stĺpy, ktoré urobil v Pekle, XXVI, v. 125 symbolom hriechu domýšľavosti, na východe fénické pobrežie, odkiaľ uniesol Zeus v podobe býka na Krétu Európu, kde s ňou splodil dvoch synov. Tento mýtus je symbolom telesnej chtivosti.

¹⁰⁴ Bol by si prezrel končiny zeme za Feníciou a za „strážami“, Herkulovými stĺpmi, podrobnejšie a ďalej, no slnko medzitým prešlo zo súhvezdia Blížencov do súhvezdia Barana voči miestu pod jeho nohami. Ide o posúrenie. Pohyb slnka ho súri, aby sa aj on pripravil na vzlet z ôsmeho neba.

¹⁰⁵ Pozri XXIV, 118. „Donneare“ označuje intímne prepojenie. Je to povinný obraz dôverného zrozumenia sa. Keď sa stane pasívny rozmysel rovnocenným činnostnému rozmyslu, ku ktorému smeroval ako k cieľu zdokonaľovania, začnú si rozu-

e se natura o arte fé pasture
da pigliare occhi, per aver la mente,
in carne umana o ne le sue pitture, 93

hoci príroda s umením pástv veľa
stvorili očiam, nech ich pošlú myslí,
ľudských či malieb, nech sa s srdcom scelia,

tutte adunate, parrebbero niente
ver' lo piacer divin che mi refuse,
quando mi volsi al suo viso ridente. 96

boli by nič, ak by aj vcele vyšli¹⁰⁶,
voči poteche, čo ma božská jala,
keď som zrel, ak' sa jej smiali rozmysly¹⁰⁷.

E la virtù che lo sguardo m'indulse,
del bel nido di Leda mi divelse,
e nel ciel velocissimo m'impulse. 99

mieť, byť ako jeden, „milovať sa“, na znak, že všetky substancie oddelené od hmoty si navzájom rozumejú, lebo musia, keďže „pohlavným spojením“ sa dosahuje najvyššie šťastie, čiže porozumenie aj Bohu. Ide o znak, že Boh nie je nekonečne iný, teda nepoznatelný, ale je tiež len „forma foriem“, aj keď najvyššieho stupňa všeobecnosti. Z úrovne zrozumenia sa Danteho mysle s Beatricou ako vedou už teda Dante rozumie Bohu.

¹⁰⁶ „Vcele“ – napríklad v jednej knihe, pospolu by sa natlačili do jediného vnemu zraku.

¹⁰⁷ V pôvodine: smiala sa jej tvár. Verše 88-99 pokladajú za lúboštnú báseň venovanú Beatrici. Beatrice ho v nej naplní toľkými silami cností, že tie ho vystrelia do deviateho neba. Obdobnosť s dôsledkami pozemskej lásky pre silu duše je tu namierená na posilnenie vnímania, že okamih „kopulácie“ pasívneho rozmyslu s činnostným je chvíľou, keď sa pasívny rozmysel naplnia silou, až sa stáva v schopnostiach rovnocenným tomu, ktorý ho formuje. Čiže vie porozumieť Bohu. Sily prijaté od formujúcej formy ho vrhnú smerom k Bohu, k forme všetkých foriem. Dante využíva túto črtu Averroesovho učenia veľmi príhodne, v okamihu, keď ho má niečo vyniesť z ôsmeho neba do deviateho. Je to práve sila nadobudnutá spojením s formujúcou formou.

Tým odpustkom¹⁰⁸ mi také cnosti vliala,
že ma to strhlo z krás Lédirho hniezda¹⁰⁹
ta, kde niet veci, čo by bola stála.

La stessa perfezione della vista, cioè della mente diventata intellettiva, torna come argomento dei versi 87-99, probabilmente per riepilogare quello che Dante considerava necessario far conoscere, una costante da interpretarsi sempre negli stessi termini. Si parte dal termine „donneare“ che esprime il rapporto intimo, in questo caso tra due intelletti. Il rapporto intimo tra due intelletti per Averroè è una confluenza, il modo in cui un intelletto individuale può farsi partecipe di una formula universale, qui rappresentata dall'intelletto di Beatrice. Il particolare di questo rapporto è che deve essere l'intelletto ricevente „ad aprirsi“, ad acconsentire, a riprova che quello ricettivo o passivo ha raggiunto la conoscenza perfetta e ultima. Da come in quei versi si comportano sia Beatrice che Dante si vedono tutte le pertinenze di un tale rapporto. La più importante risulta dai versi 97-99, un intendimento reciproco tra tutte le sostanze separate dalla materia. Infatti, Dante per forza di quella unione con Beatrice viene sospinto verso il nono cielo dove si trovano le intelligenze che muovono l'universo. Il trasferimento avviene perché dall'unione con l'intelletto di Beatrice risulta la facoltà di partecipazione a una conoscenza reciproca tra tutte le sostanze separate, a conferma che unendosi in vita l'intelletto passivo con una species intelligibilis, già è arrivato a raggiungere il fine ultimo, che per Averroè è una condizione sine qua non del suo progetto filosofico, affermate che in vita dal nulla si può e si deve arrivare coi propri meriti al fine ultimo.

Le parti sue vivissime ed eccelse
sì uniforme son, ch'ì non so dire
qual Bēatrice per loco mi scelse. **102**

¹⁰⁸ Tou štedrosťou; aktom pohľadu, ktorý vlial silu. Ide tu o zopakovanie „kopulácie“ z prvého spevu Raja.

¹⁰⁹ Dvojznačné vyjadrenie. Odrhlo ho to od krás Beatrice ako činnostného rozmyslu. Tento obraz je založený na mýte o Kastorovi a Polydeukésovi, deťoch Bohyne Lédy, ktorí sa tak ľúbili, že otec Zeus, aby im umožnil ľúbiť sa aj po smrti, ich vložil do súhvezdia Blížencov.

Na rozdiel od tých nieb, čo sú vo hviezdach,
to tu má všetky časti rovnorodé,
že kam ma Beatrice, sa mi nezdá¹¹⁰.

Ma ella, che vedëa 'l mio disire,
incominciò, ridendo tanto lieta,
che Dio pareo nel suo volto gioire: **105**

Vedela, že chcem znáť, kam som sa podel,
a dala sa do radostného smiechu,
ak' keby sa bol Boh do jej radosti odel¹¹¹:

Non sembra casuale l'espressione nel verso 105: „pareva Dio nel suo volto gioire“, perché porta a completamente il detto riguardo alla „poesia d'amore“ dei vv. 87-99. Infatti, lì è stato concluso che le sostanze separate si conoscono reciprocamente tutte, perché tutte si intendono l'un l'altra e la loro sostanza è quella, di intelligere, cioè di capire ogni cosa nella sua sostanza, Dio compreso. Adesso Dio appare ridere sul volto di Beatrice per confermare che (Dante) conoscendo Beatrice quale species intelligibilis, già conosce tutto. La conoscenza del tutto deve essere necessariamente riconosciuta affinché possa essere approvabile come raggiunto fine ultimo, il momento dell'abbracciare intellettuale, in vita, della species intelligibilis. Ottenere tale collaudo a sua volta risulta uno strumento necessario perché sia portato a compimento il vagheggiamento dantesco di riformare la dottrina cristiana a favore dei meriti morali e del perfezionamento intellettuale, raggiunti in vita.

¹¹⁰ Deviate nebo, najrozsiahlejší kruhozor a najrýchlejší, pretože ho poháňa Božia láska a ono sa stáva pohonom pre ostatné kruhozory neba, nemá hviezdy, preto Dante nevie povedať, ktorú časť tohto neba mu Beatrice vybrala, kde sa ocitol.

¹¹¹ che Dio pareo nel suo volto gioire - ak' keby sa bol Boh do jej radosti odel: až sa videlo, že Boh sa raduje v jej tvári, v jej rozmysle. Tento verš o rovnorodosti podstát oddelených od hmoty vrátane Boha potvrdzuje, čo je hypoteticky vyslovené v poznámkach k veršom 88-99. Toto nie sú tomistické verše, lebo by museli zdôrazňovať nekonečnú odlišnosť Boha od ostatných podstát oddelených od hmoty.

«La natura del mondo, che quieta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua meta; **108**

„Príroda sveta, ktorá v mäkkom mechu¹¹²
pokojí stred, kým vôkol hýbe všetko,
sa tu začína, tu má cieľ a strechu“¹¹³;

e questo cielo non ha altro dove¹¹⁴
che la mente divina, in che s'accende
l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove. **111**

nad týmto nebom je už iba riedko,
len Boží um, čo zapaluje zmenu:
lásku, tá hne kruh, cnosť, čo on dá smädkom¹¹⁵.

Luce e amor d'un cerchio lui comprende,
sì come questo li altri; e quel precinto
colui che 'l cinge solamente intende. **114**

¹¹² V machu drží zemeguľu, v pokoji.

¹¹³ „Príroda sveta, ktorá v mäkkom mechu
pokojí stred, kým vôkol všetko hýbe,
sa tu začína, tu má cieľ a strechu

„Príroda sveta... pokojí stred“: v deviatom kruhozore majú bydlisko tie prírodné zákony, ktoré držia zem ako stálicu. Deviaty kruhozor je prírodou našej zeme v tom zmysle, že podľa antických kozmológií, najmä podľa Ptolemája, ktorého kozmológiu Dante reprodukuje vo veršoch 106-117, vyrába deviate nebo formy pre všetky kruhozory, ale čím nižšie, tým sú formy hmotnejšie, a na zemi sa vyjavujú len ako možnosť, teda ako čistá hmota. V tom zmysle „sa náš svet začína, má začiatok v deviatom nebi“. V deviatom nebi má však náš svet aj koniec, cieľ, a to preto, lebo desiaty kruh, Empýreum, je iba žiarenie Božieho rozmyslu, ktorý sa všetok uchýta v deviatom kruhozore, ktorý je prvým hýbateľom všetkých ostatných kruhozorov a v metafyzickom zmysle je ich habitom, o ktorom hovorí Averroes. K tomu heslo „Primo Mobile“ v *Enciclopedia dantesca*.

¹¹⁴ Lebo Empýreum je čisté svetlo; Raj XXX, 39.

¹¹⁵ Nebo Hýbateľa sveta, Boha, zapaluje lásku k sebe u Prvého pohyblivého. Láska sa prejavuje rýchlym krútením a tým, že z deviateho neba príí dole na zem dážd'cnosti.

Za svetlo, lásku vďačí desiatemu
a zvyšné tak len deviatemu zasa;
len kto deviaty páše, rozumie mu ¹¹⁶.

Non è suo moto per altro distinto,
ma li altri son misurati da questo,
sì come diece da mezzo e da quinto; **117**

Pohyb mu nemeria ten, čo ho pása,
ba iba on je iným pre čas mierou,
ak' keď dva, päť v desiatich nachádza sa ¹¹⁷;

e come il tempo tegna in cotal testo
le sue radici e ne li altri le fronde,
omai a te può esser manifesto. **120**

teraz sa ľahko vmyslíš do pomerov,
že čas korení v tomto kruhozore,
no snety rozkladá do iných smerov.

A cominciare dal verso 121 Beatrice prosegue con i rimproveri che Pietro ha rivolto ai mortali, ma presto si vede che il suo discorso mira a studiare e a riassumere le cause di una generale irreligiosità nei termini di una carente possibilità da parte dell'umanità di portare a una conclusione soddisfacente l'amore diretto per Dio, già trattato nel canto 26, soprattutto nei vv. 25-36. La via verso Dio che a Dante nel canto 26 sembra percorribile perché garantita dal quarto dono d'amore che Dio ha elargito agli uomini, cioè il dono della possibilità di una via diretta, mentre all'uomo basti soltanto vivere leggendo

¹¹⁶ Deviaty kruh má tie vlastnosti, že zaručuje jedinosť Boha. Nikto iný v ňom nezapája lásku, len nebo nehybného hýbatela, a nižšie nebá neprijímajú dary foriem od nikoho, len od deviateho neba, prvého pohyblivého. Rozumie mu len prvý hýbateľ, kruh, ktorý ho ovíja.

¹¹⁷ Keďže Krištáľové nebo má najrýchlejší pohyb, ono neodvodzuje zákony pohybu z Empýrea, ale z pohybu Krištáľového neba sa odvodzuje meranie rýchlosti a času nižších kruhozorov, ako sa od dvojkovej a päťkovej sústavy odvodzuje veľkosť čísla desať vďaka ich prvotnosti.

nei beni minori la luce del bene supremo, qui da Beatrice, e prima da Pietro, è messa in forse a causa di ostacoli storici, per la continua efficienza del peccato originale, tutte e due motivi di una fatale decadenza della volontà di perseguire una via diretta a Dio, anche se la volontà inizialmente non manca. Dante continua attraverso la bocca di Beatrice – *species intelligibilis* – con molta perspicacia a combinare le singole immagini di tale decadimento, facendo modo che con l'impellente fine del discorso e del canto sia chiaro che tutti i casi di decadenza della volontà siano accomunati dalla questione della „via diretta verso Dio“. Proprio questa poi, nelle terzine conclusive, diventa oggetto di profezia, nel senso che per un atto favorevole di Dio sarebbe riaperta. E non solo, ma il frutto al quale porterà, sarà quello vero („*sosine vere*“, v. 126; „vero frutto“, v. 148), ossia l'unione con Dio o la conoscenza di Dio. Infatti, la profezia come formulata da Beatrice – *species*, comprende due termini chiave della teoria di Averroè, che cioè la via sarà „diretta“ e che porterà a un frutto „vero“. Per diretta si intende „per il proprio merito“ e per il „vero“ si intende che il fine che così si raggiunge, sarà „ultimo“, oltre al quale non vi ne è un altro, e perciò recante all'ultima felicità.

Oh cupidigia, che i mortali affonde
sì sotto te, che nessuno ha podere
di trarre li occhi fuor de le tue onde! 123

Chlípnoš', ty brániš ľudom priet' zrak hore,
na jasné sporiadanie časostromu,
až je od teba každé oko choré!¹¹⁸

Ben fiorisce ne li uomini il volere;
ma la pioggia continüa converte
in bozzacchioni le *sosine vere*. 126

¹¹⁸ „Sumpta occasione ex praedictis, exclamat contra cupiditatem, generale malum, quae mergit mentes mortalium ita in affectione terrenorum, quod *non possunt erigere oculos ad istam mirabilem regionem coeli dispositissime ordinatam*“; *Enciclopedia dantesca*, heslo „cupidigia“.

Dobro dá ľudskú vôľu v kvet, ak' komu;
no stály dážd' premieňa pravé slivy
na sčervivenú hnilú chrontu chromú¹¹⁹.

Fede e innocenza son reperte
solo ne' parvoletti; poi ciascuna
pria fugge che le guance sian coperte. **129**

Vernosť a nevinnosť sú pravé divy,
lež iba na deťoch a omladine;
no sotva do chĺpkov je kto poctivý.

Tale, balbuzièndo ancor, digiuna,
che poi divora, con la lingua sciolta,
qualunque cibo per qualunque luna; **132**

Ten drží pôst, súc ľapoták, je dyne,
no keď vie potom vypovedať všetko,
v hocktovej štvrti¹²⁰ žije o slanine;

e tal, balbuzièndo, ama e ascolta
la madre sua, che, con loquela intera,
disia poi di vederla sepolta. **135**

¹¹⁹ Beatricin výklad metafyziky deviateho kruhu prechádza do nadviazania na Petrovo častovanie pápežov. Beatrice sa obracia s kritikou na veriacich, a to s využitím napríklad Pavlovho Listu Rimanom, VII, 18. Vo výčitkách cítiť, že naznačuje na slabosti Božieho daru priamej cesty, priamej lásky. Božia láska a dobro dá všetkým predpoklad ísť prirodzene k nemu, no zlé spoločenské podmienky a skazenosť cirkvi a pápežov bránia. Beatrice vníma neschopnosť ísť cestou cností ako všeobecnú ranu ľudstva. V nasledujúcej tercíne možno vnímať aj vzťažnosť neschopnosti ľudí ísť cestou cností k dedičnému hriechu.

¹²⁰ Ide o štvrtí mesiaca. Tým Beatrice naznačuje, že hovorí o Veľkom pôste, ktorý sa začína podľa štvrte mesiaca, lebo jeho koniec, teda Veľký piatok, musí pripadnúť na spln (Buti).

ten mamu počúva, kým je šepletko,
no potom, keď už vládne všetkou rečou,
zniesol by ju najradšej z sveta k svedkom.

Così si fa la pelle bianca nera
nel primo aspetto de la bella figlia
di quel ch'apporta mane e lascia sera. **138**

A toto je aj dôvod, prečo
očernie beľ na tvári peknej dcéry
toho, čo zrannie, odíde s večerou¹²¹.

Tu, perché non ti facci maraviglia,
pensa che 'n terra non è chi governi;
onde s'ì svia l'umana famiglia. **141**

Nech sa na moju reč nik neocerí;
vedz, že na zemi nieto, kto by vládol;
nuž ľudia sa ak' rod menia na cery¹²².

¹²¹ „Takýmto spôsobom sa biela pokožka dcéry slnka, mesiaca stáva tmavou, neviditeľnou navonok. Mesiac je podľa cirkevných otcov symbolom bojujúcej cirkvi, ktorá je dcérou nebeskej víťaznej cirkvi symbolizovanou slnkom. Čiže, Kristova cirkev sa zatemňuje v svojej kráse úpadkom, ktorý jej ohaví tvár“. Výklad Chiavacchiho Leonardiho. Beatricinu reč treba chápať ako reč species alebo intenzie, preto aj predchádzajúce tercíny o deťoch aj táto tercína musia poukazovať na problém priamej cesty k Bohu, čiže tej cesty, ktorej oživenie je zmyslom Danteho kráčania záhrobiami do neba. Táto cesta nevedie k cieľu, lebo ju ovplyvňuje história, kazí. Ako keby kládol prekážky osud alebo trest za Adamov hriech.

¹²² Beatricina reč musí byť v súlade s povahou species alebo intenzie, ktorú ona vyjadruje. Preto vidíme vo „famiglia umana“, ktorá „svia“, Aristotelovu formu, ktorá bola daná ľudskému rodu ako najvyšší dosiahnuteľný cieľ, šťastie v spočítaní v najvyššom poznaní. Len dosiahnutie tejto formy alebo cesta k nej definuje rod ľudí ako rod, aristotelovsky, to, čo vlastní spoločnú formovú podstatu. Preto aj slovo „svia“ neznamená len odbočovanie od cieľa, ale takú stratu formy, keď sa rod rozplýva, mení sa na iné rody, napríklad na ciele rastlinnej ríše. Slovo „cery“ tu symbolizuje stratu ľudskej rodovej určenosti a jej zmenu na inú. Zolesi tu jednoducho hovorí, že Dante opakuje Beatricinými slovami svoje – Petrovo odsúdenie Bonifáca VIII, že počas jeho pápežovania je Kristov stolec prázd-

Vi sono coinvolte anche le sorti della chiesa, come dai versi 136-138. E per tramite di quella terzina anche il precedente frustare o proverbare da parte di Pietro dei papi demeritevoli si può leggere in questa chiave, un fallimento necessario della volontà del bene, finché la via diretta non sarà soccorsa da un miracolo divino, come profetizzato da Beatrice nei versi 142-148.

Prima ancora Beatrice nei versi 140-141 non lascia dubbi sulla chiave aristotelica del suo profetizzare, spiegando quello che concerne il fine dell'umanità in quanto genere o „famiglia“.

Ma prima che gennaio tutto si sverni
per la centesma ch'è là giù negletta,
raggeran sì questi cerchi superni, 144

Skôr, ak' sa január zrie s jari vládou
pre minút pár, čo si z nich robia pestvo¹²³,
vyžiaria stiaď, zvrchneba vplyvy nadol

che la fortuna che tanto s'aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
sì che la classe correrà diretta; 147

ny. A že aj cisársky, ako hovorí v *Monarchii*. Teda ľudia nemajú duchovnú ani svetskú správu na ceste k poznaniu. To je všetko pravda, lenže Beatricinu reč treba vztiahnuť na vyššie roviny uvažovania, ktoré z nej aj vidno. Vidno ich zo stupňovania všeobecnosti príkladov, čo je nevernosť, strata lásky a odbočenie z priamej cesty, ako hovorí na začiatku Pekla. Vidno ich z lexiky, zo slov „famiglia umana“ a „sviare“. Vidno ich aj z poslednej tercíny, ktorou dáva všetky uvedené príklady na jedného menovateľa. S tým ladí aj „n terra non è chi governi“. Treba to vidieť ako poukaz na Petrovo, že stolec „vaca“.

¹²³ Ide o proroctvo. Proroctvo sa začína nejasným formulovaním času, kedy sa vyplní. Nejasnosť sa však dá rozlúštiť tak, že rozprávanie o januári vztiahneme na gregoriánsky kalendár. Ten vyrábal nepresným určením dĺžky kalendárneho roka proti astronomickému ročný vzájomný posun o dvanásť minút, takže podľa stredovekých výpočtov by pripadol január o vyše sedemtisíc rokov na jarne obdobie. To však neznamená, že Dante alebo Beatrice predpovedajú zmenu o taký dlhý čas. Práve naopak. Predpovedajú ju zakrátko vyjadrením, že neuplynú toľko času, aby sa stretol január s jarou pre časový posun, ktorý pokladajú na zemi za zanedbateľný.

také, že tá, čo chodí s dobrou zvesťou
obráti kormy ta, kde sú dnes čelá,
a loďstvo sa vypraví priamou cestou¹²⁴;

e vero frutto verrà dopo 'l fiore».

kvet dôjde do pravého plodu, cieľa¹²⁵“.

È ammirevole come Dante si industri ad arrivare sicuro e chiaro alla conclusione voluta ed è ammirevole la sinteticità e nel contempo l'estrema chiarezza terminologica dei due ultimi versi: „sì che la classe correrà diretta“

¹²⁴ Dva najvyššie kruhozory, teda nehybný hýbateľ, čiže Boh, a prvý hýbaný, vyžiarila na zem také vplyvy, že sa uskutoční dlhoočakávaná nádej na zmenu. Zvyšné verše vysvetľujú, v čom tá nádej spočívala.

¹²⁵ Božie vplyvy obrátia smerovanie ľudstva (čelá lodí a celé loďstvo) opačne, napraví ho na priamu cestu. Slovo diretta treba z úst Beatrice a Danteho vždy rozumieť ako priamu cestu k Bohu pomocou Božieho daru priamej lásky. Teda Boh urobí pre históriu ľudstva to, čo urobil ako ukážku pre Danteho, umožní, aby dar priamej cesty nebol neschodný kvôli pozostatku po dedičnom hriechu, teda proti prirodzenému sklonu všetkých ľudí k úpadku vôle. Z hľadiska tejto interpretácie, ktorá má v texte priezračný podklad, možno vnímať spätne vyjadrenia o dospelom jazyku ako o paradoxnom dôvode úpadku z hľadiska, že prirodzenému jazyku bude prinavrátená sila priamej komunikácie s Bohom, akú mal u Adama. Aj najvyššie cirkevné a svetské ustanovizne sa vymania z úpadku a podriadia sa priamej ceste. Celú veľkú metaforu počnúc veršom 121 až do konca možno vnímať ako zhrnutú posledným veršom „kvet dôjde do pravého plodu, cieľa“ tak, že kvet je Boží dar priamej lásky, ktorý v ľudstve aj zakvitne, ale nevydá plody. Po naplnení proroctva vydá priama cesta plod, a to ten, že nielen bude umožnené každému dosiahnuť priamou cestou šťastie, ale to šťastie bude „pravé“, konečné, najvyššie, nepôjde o vymyslené dosiahnutie cieľa. Šli by sme ďaleko, keby sme povedali, že Dante tu dotvrdil svoj zámer dosiahnuť uznanie počasživotného šťastia za konečné, pravé. Je to averroizmus v Danteho projekte. Nikde ho však nepoprel. Nie náhodou predradil tesne pred záver Adamovo rozprávanie o priamej ceste (záver 26. spevu). Očividne sa tu, v závere 27. spevu, sklenuje *Božská komédia* do jednovýznamového celku, a to upovedomením na spojitost' s tretím veršom prvého spevu Pekla „la diritta via era smarrita“. To znamená, pre vysvetlenie posledného verša 27. spevu, ktorým sa prisľubuje dosiahnuť opak stavu uvádzaného v treťom veršom Pekla, treba presne vysvetliť obsah tretieho verša Pekla. Dobré ho vysvetlil A. Gagliardi.

(v. 147, corrisponde a „l' umana famiglia“, v. 141); e „vero frutto verrà dopo 'l fiore“ (v. 148, corrisponde a „sosine vere“, v. 126), che dispongono di una illuminante capacità di gettare un lume di chiarezza su tutto quello che fino ad allora da Pietro e da Beatrice era stato riportato.

Per le revisioni linguistiche esprimo cordiali ringraziamenti ai Dott. Paolo Di Vico, Dominika Jelenčíková e Dott. Andrea De Luca. P. K.

RECENSIONI

Prova della competenza sociolinguistica: il turpiloquio

PhDr. Natália Rusnáková, PhD., Università di Nitra “Costantino Filosofo”
Fioretto, Natale: Anche Francesco le diceva. Una riflessione sociolinguistica sull'uso delle parolacce. Graphe Edizioni, 2016, ISBN: 9788897010937.

Il discusso uso delle parolacce in qualsiasi lingua è l'argomento di un libro moderato di volume (36 pagine), ma ricco di contenuto e spunti per la riflessione autonoma del lettore. Le considerazioni sociolinguistiche sull'uso delle parolacce spuntano in quelle didattiche sull'insegnamento delle „male parole“ agli studenti stranieri che vogliono acquistare una competenza comunicativa autentica. Infatti, le parolacce, oltre ad avere una funzione psicologica ed emotiva, nella lingua occupano un posto assai rilevante. Gli effetti che provocano nella comunicazione linguistica pongono attenzione soprattutto all'aspetto culturale. Nonostante il loro valore sociolinguistico e culturale, le parolacce sono ignorate sia dalle grammatiche dell'italiano agli stranieri, sia dai manuali dell'italiano e corsi di lingua comunicativa. Uno degli scopi dichiarati del programma glottodidattico europeo (Quadro comune di riferimento per le lingue) sarebbe quello del raggiungimento della competenza comunicativa tale da avvicinare lo studente il più possibile alla competenza analoga di un parlante nativo. Ebbene, volendo adempiere tal esigenza, dobbiamo per forza puntare l'attenzione al turpiloquio pure nella didattica delle lingue. La funzione espletiva e pure quella abituale delle parolacce completa il quadro linguistico dell'italiano vivo, scritto e ancora più parlato. I termini „turpi“, carichi di connotazioni emotive, provocano le risposte di tipo neurologico e psicosociale. E non si limitano al livello volgare o solo a quello orale. Anzi, possiamo trovarli nel linguaggio politico, giornalistico, eppure in ambienti della lingua scritta (l'autore fa notare la discorsività del turpiloquio di Martin Lutero o di San Francesco). Il saggio di Natale Fioretto porta a una certa riabilitazione del turpiloquio (che dovrebbe però essere sempre funzionale e contestualizzato) nella pratica linguistica quotidiana.

Gagliardiho kniha v martinskom vydavateľstve

Mgr. Monika Šavelová, PhD., Università di Nitra “Costantino Filosofo”

Antonio Gagliardi: *La filosofia dell'amore di Dante*. Vydavateľstvo Osveta, Martin 2017, ISBN 978-80-8063-450-6, 371 strán

Vydanie Gagliardiho knihy v Martine je prvým vydaním: má okrem úvodu trinásť kapitol a autor v nich postupne objasňuje všetky premeny, ktorými prešla Danteho predstava lásky. Objasňovanie je späté s filozofickou a kultúrnou povahou trinásteho storočia a s premenami Danteho zástoja v nej, lebo láska a Amor sú jej kľúčovými pojmami. Poézia prácou s týmito pojmami zastúpila filozofiu, ktorá sa pre parížske zákazy nemohla vyjadrovať o aristotelovsko-averroesovskej predstave, že život človeka je cestou vlastným pričinením od zvierata k zboženému. Dante prešiel na tejto ceste vývinom od prívrženca zmyslovej a zničujúcej lásky k zmäkčenej podobe lásky a napokon k láske v *Božskej komédii*, ktorá neupiera človeku, aby uplatňoval svoju vôľu. Za všetkými stojí *species intelligibilis* alebo Inteligencia, sprostredkovateľka na púti životom. Beatrice je sprostredkovateľkou.

Prvá kapitola sa zaoberá premenou tradičného Amora na činnostný rozmysel v duchu arabskej filozofie. Ukazuje jeho funkciu voči žene, ktorú mení ako predmet lásky na abstraktný pozdvihujúci jav, *species intelligibilis* alebo vedu. Ten, koho pozdvihuje, je subjekt poézie. Dante našiel tento model už hotový. Používa ho napríklad v kancóne *Amor, che movi tua virtu dal cielo*, ktorá tvorí súčasť súboru *Rime*. Gagliardi ukazuje, ako sa Danteho filozofický vzťah k Amorovi vyvíjal cez kancónu *Amor che ne la mente mi ragiona* v treťom traktáte *Hostiny* a k ďalším skladbám, ktoré mali za predmet Amora. Keďže Amor bol kultovým predmetom náboženskej sekty „Veriacich v Amora“, zároveň táto téma ponúka príležitosť nazrieť, prečo boli Amorovi prívrženci pevne sklbení tak, aby nemohol vzniknúť iný intelektuálny jazyk ako ich. Dante sa posunmi s nimi dostával do nezhody a preukázateľné úsilie kryť nezhodu podobnými, aj keď vecne nezhodnými pojmami, svedčí, že nebol žart nechať sa z intelektuálnej obce vylúčiť.

Krycie termíny označujúce základné pojmy aristotelovskej a averroesovskej filozofie prírody ako „veniec“, „klobúk“, „habit“, „prítomnosť miľej“ a mnoho iných si súputníci cvičili, nimi sa dorozumievali vo svojich

zástojoch. Na ten účel slúžili tencóny, básnické listy, v ktorých sa navzájom skúšali, ako skúšal Dante da Maiano Danteho Alighieriho. Gagliardi z ich básnicko-filozofickej diskusie vyvodzuje, že v čase básnického zrenia bol Dante jednoznačne straníkom epikurejstva, teda proti vednej askéze školy Sigera Brabantského.

Kapitola *Lamore doloroso di Dante* čerpá tiež z rokov Danteho básnického zrenia a nadväzuje na predchádzajúcu, lebo epikurejský postoj bol bolestiplnosť pre neprítomnosť milaj. Základom bola Aristotelova téza v *De anima*, že obraz nie je prítomný vždy, preto milá musí byť fyzicky prítomná. Tento postoj zhodnocoval zmyslovú dušu: na ceste za intelektuálnou dokonalosťou je vegetatívna a zmyslová duša vážnou prekážkou, ktorú nemožno preskočiť. Tak to stvárňoval do tragických tónov aj Guido Cavalcanti. Veľa cavalcantiovských tonalít v súbore *Rime* svedčí, že Dante sa s epikurejstvom pôvodu u Aristotela dlhšie stotožňoval. Sonet 55 *Dagli occhi di quella gentil mia donna* ako prvý, už pred *Novým životom*, uvádza novú „pani“, Inteligenciu, tú, ktorá na rozdiel od *species intelligibilis* nenechá zaľúbeného osamote. Senzuálna poetika sa mení na poéziu obraznosti. Tá prináša mäkkší štýl, lebo v obraze, ak ho v sebe živíme, sa dá uchovávať nádej, prípadne viera.

V kapitole o cykle básní *Rime petrose* autor zdôrazňuje, že Dante tu dal prvý raz tvár alebo viac tvárí svojej dávnejšej túžbe oslobodiť sa od foriem lásky ako nevyhnutnosti, ktoré neumožňujú zaľúbenému vôľový seba prejavy. V tom cykle súboru *Rime* možno vnímať predchádzajúcu tragickú tonalitu, ale „ja sa už ozbrojuje, aby vedelo odpovedať na ľahostajnosť ženy“. Kancóna *Io son venuto al punto de la rota* sa tade uberá tak, že sa stavia proti poézii závislej od zmyslov, teda od toho v človeku, čo je najbližšie k prírode. Gagliardi potom postupne analyzuje v tom istom kľúči ďalšie básne z cyklu *Rime petrose*: *Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra; Amor, tu vedi ben che questa donna; Così nel mio parlar voglio essere aspro*.

Piata kapitola je venovaná nežnému novému štýlu. Dante sa primkol ku Guinizelliho platonizmu, ktorý predpokladá inú ženu ako je „veda“, Inteligenciu. Prechod vyvolal nepokoj a protesty, lebo tým Dante zmenil nazeranie sveta, keďže Inteligencia je celkom iná, bližšia ku kresťanstvu ako Aristotelova *species*. Cavalcantiho skladba *Donna me prega* vznáša námietky a bráni poézii súladnú s prírodou. Úvod sa končí slovami: *Non c'è stile dolce*

e nuovo senza la premessa metafisica neoplatonica. Je zmysluprázdne hovoriť o nežnom a novom štýle bez východiska, že bol výsledkom snahy pokresťančiť poéziu. *Nový život* ako dielo tohto prerodu sa začína Beatrice *species intelligibilis* a v jeho rámci sa Beatrice zmení na Inteligenciu. Meniteľkou je Beatricina smrť. V skutočnosti umiera *species*, aby mohla v básnikovej obraznosti rozkviatať Beatrice ako Avicennova Inteligencia. Prirodzeným záverom, podľa Gagliardiho v súlade s Tomášom Akvinským, je popretie možnosti zaživa vidieť Boha. V závere sa venuje autor Cinovi da Pistoia a Lapovi Giannimu, ktorí sa stali pod Danteho vplyvom dočasne stilnovistami.

V šiestej kapitole nazvanej *Guido Cavalcanti contro Dante* čítame o pokračovaní sporu medzi dvoma aj po *Donna me prega*. V ballate *Perch'ì non spero di tornar giammai* upozorňuje Cavalcanti „svoju pani“ na nepriateľa, pred ktorým sa má mať na pozore. Krycie pojmy dovoľovali dobovým básnikom presne určiť predmet namietania, že to, čo Cavalcanti pred Dantom bráni, je trpká láska podľa zákonov prírody a *species intelligibilis* ako „moja pani“, ktorú chce niekto nahradiť inou ženou, ženou podľa morálky, nie podľa prírody. Aj sonet, v preklade: Pozeraj sa, Manetto, na tú odpudzujúcu mníšku, analyzuje autor ako Cavalcantiho útok na *Nový život*. Svetlo na spor poetík a kultúrnych stanovísk vrhajú aj Cavalcantiho analyzované znelky *Certe mie rime a te mandar vogliendo a l' vegno 'l giorno a te 'nfinite volte* (Rime XLI).

Kapitola Guido, Dante e Lapo porovnáva Danteho sonet *Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io* s Cavalcantiho odpoveďou *S'io fosse quelli che d'Amor fu degno* a tvrdí, že Danteho sonet nevyjadruje priateľskú vôľu ísť spoločnou cestou, ale nemožnosť, aby sa aristotelovská Vanna stretla s platónskou Beatrice. Dante napísal sonet v čase, keď sa k nemu pridala Lapo Gianni, a preto dáva najavo, že má v spore názorov navrch. Cavalcantiho skladba *Se vedi Amore, assai ti prego, Dante*, asi predchádza Danteho sonetu, lebo v nej upozorňuje Danteho na Lapovu nedôveryhodnosť, keďže lásku len predstiera. Keď sa po čase Lapo vrátil ku Cavalcantimu, napísal sonet *Amore a monna Lagia e Guido ed io*, v ktorom sa vyvíňuje tým, že vkladal do Danteho nádeje, ktoré v ňom nenašli naplnenia. Cavalcanti oznamuje v znelke *Dante, un sospiro messagger del core*, Rime XL, Dantemu po Lapovom návrate, že nežný nový štýl nebude mať nasledovníkov. Kapitola sa končí pripomienkou, že príčinou

tohto názorového vlnenia bolo dianie v Paríži, najmä zákazy z roku 1277 a *Contra gentiles*.

Vatikánsky kódex 3793 obsahuje päť kácón: *Amor, per Deo, più non posso soffrire, Ben aggia l'amoroso e dolce core, La gioven donna cui appello Amore, A voi gentile amore, Poi che ad Amor piace*, ktoré boli pôvodne prisudzované Dantemu, no nie je to možné, lebo Dante je v nich predmetom chvály so svojou novou poetikou. Pritom kto ich písal, poznal veľmi dobre jej filozofiu a rozdiel proti Cavalcantiho. Toho a jeho pani označuje za nepriateľov novej poetiky. Teda Cavalcanti, ktorého bol Dante označil za svojho prvého priateľa, je v týchto kancónach vystriedaný ich autorom, novým prvým priateľom. Je možné, že ním bol Cino da Pistoia. Kancóny dovoľujú vďaka šírke vyjadrovacieho priestoru spredmetniť filologickým skúmaním jednotlivých slov obsah pojmu nežný nový štýl, v porovnaní s tým, čo je trpký štýl, a umožňujú Gagliardimu identifikovať kultúrnu situáciu doby a postavenie Danteho v nej. Prílohou k tejto kapitole je časť venovaná skupine sonetov dnes mylne pokladaných za súdržné dielo jedného autora, Danteho priateľa. Príčinou je to, že Giancarlo Contini ich uverejnil pospolu pod názvom *Corona di casistica amorosa*, ako keby šlo o sonetový veniec. Gagliardi analyzuje niektoré z nich a zisťuje, že ich nenapísal jeden autor, že jedny uprednostňujú novoplatónstvo, iné Cavalcantiho trpkú lásku, dokonca tóny Guittona z Arezza.

Deviata kapitola Etika a logika túžby uvádza do nového obdobia Danteho názoru a jeho básnických prejavov, ako sa ukazuje v *Božskej komédii*. Tá vznikla po diele *Hostina*, v ktorom sa Dante privrátil k askéze. Gagliardi sa usiluje uchopiť podstatu Danteho odvrátenia sa od askézy najskôr cez vôľu a jej dve možné vyjadrenia: živočíšnu túžbu a intelektuálny úsudok. Uvádza najskôr Averroesov komentár k tretej knihe *De Anima*, o jedinstvi túžby ako hýbateľa smerom k dosiahnutiu predmetu. Potom ukazuje na výjave Paola a Francesky z piateho spevu *Pekla*, že ide o boží protitrest za ich nedostatok uplatňovania vedenia a rozumu, za uprednostnenie citu, túžby. Skrátka, Danteho terminológia v *Božskej komédii* pochádza z Averroesovej knižnice. Zároveň ju kritizuje v jej krajnostiach a dáva prednosť kresťanskému uplatňovaniu vôle. Deviata kapitola podrobne rozoberá z tohto hľadiska piaty spev *Pekla*.

Kapitola Intelektuálny asketizmus je založená na spojitosti najmä tretej knihy *Hostiny* a niektorých Danteho básní voči kultu Sigera Brabantského.

Za prvú báseň toho druhu pokladá Gagliardi kancónu *Doglia mi reca nello core ardire*, o ktorej už bola reč. V rámci *Hostiny* sa vidí byť ukážkou postoja výrok: „*Per Amore io intendo lo studio lo quale io mettea per acquistare l'amore di questa donna* (ivi, XII, 2)“, Láskou rozumiem štúdium – úsilie, ktoré som vynaložil na získanie lásky tejto ženy. Myslí sa: Inteligencie. Na čítanie tejto knihy je potrebné poznať predchádzajúce Gagliardiho výskumy, lebo filologickou analýzou jednotlivých básní sa stráca široký priestor Danteho osobného intelektuálneho životopisu, ktorý je vyznačený určitými obdobiami a ich charakteristikami. Tak je to aj v období od *Hostiny* po *Božskú komédiu*, ktoré v iných dielach Gagliardi definuje ako prechod k úsiliu o dorozumenie medzi averroizmom a kresťanstvom v hlavných otázkach, najmä v otázke možnosti dosiahnuť najvyššie šťastie zaživa. Na pôde jednotlivej básne taká možnosť chýba. Vidno to zo záveru desiatej kapitoly, kde sa Dante javí iný ako napríklad v diele *La Commedia divina di Dante* (Rubbettino Ed., 2014): „Keď rekonštruujeme dialektiku čias a osobných postojov, vyjavuje sa Dante znepokojený súčasnosťou, ktorá ho prenasleduje a núti ho zaujímať postoj napriek tomu, že to dokáže len na prechodnú dobu. Nestálosť nie je len osobná, lebo nemožno odolať tlaku historickej doby a intelektuálneho sveta, ktorý nemá pokoja“ (*La filosofia dell'amore di Dante*, s. 314). Možno sa domnievať, že Gagliardiho vyľakalo množstvo a sila otvorenej pravdy jeho vlastných predchádzajúcich diel.

Túžba a vôľa sa vracia ako predmet aj v názve a v obsahu jedenástej kapitoly. Kniha sa začala kapitolou svedčiacou, že v dobovom myslení a v dobovej poézii vrátane Danteho podliehala vôľa túženiu. V tejto kapitole ako keby chcel autor povedať, že Dante zavřil cestu svojho prerodu prevrátením pomeru. Za ukážku si vybral osemnásty spev *Očistca*, preukazujúci, že medzi oboma môže byť rovnováha. Áno, túženie je v základe života, ale človek má vnútri slobodnú vôľu ako nástroj na jeho zvládnutie. Učí ho to sprievodca Vergílius: „Predpokladajme, že nevyhnutne / sa rodí láska, ktorá sa vo vás zažína, / no máte v sebe schopnosť zadržať ju v sebe, nenechať ju prerásť. // Beatrice volá túto vznešenú ľudskú vlastnosť / slobodným uplatnením vlastnej vôle,...“ (verše 69-73). Nemohol si zvoliť prevahu rozumu, lebo tá viedla k Brabantského asketickej pozícii, z ktorej sa chcel vymaniť, lebo askéza je

proti prírode. Cesta vedie cez obraznosť. Cit zažíva obraznosť a tá má v sebe popri prírodnosti aj morálnu polohu.

Široký kultúrno-literárny záber má dvanásť kapitola, o láske, poľovníctve a kulte Diany. U Danteho našiel autor sonet o Diane v *Rime XIV: Sonar brachetti, e cacciatori aizzare*, no vysvetľujúcu silu má najmä Boccacciova poémka Dianina poľovačka. Následne predstavuje Petrarkovo vytriezvenie z asketizmu na základe jeho básne 262, a potom niektoré stance Angela Poliziana. Teda cez mýtus Diany, všeobecne spracúvaný, približuje vedomie súperenia medzi asketizmom školy Sigera Brabantského a epikureizmom, ktorého kultovou bohyňou bola Venuša. Ide aj o zlom od asketizmu k epikurejstvu, najlepšie predstavený v spomínanej Boccacciovej poémke: Diana vyzvala družky na záver poľovačky, aby na jej počesť obetovali Jupiterovi. Jedna z družiek, Fiammetta, vyzve ostatné vzpriečiť sa, a obetovať Venuši. Ide o symbolický prechod od kultúry asketizmu ku kultúre oslavy života. Pre tento všeobecný prechod sa ani Dante nemohol celkom zabudnúť v asketizme.

V diele *Vita di Dante* alebo *Trattatello in laude di Dante* podáva Boccaccio Danteho život celkom nevieryhodne, lebo napríklad to, čo Dante rozpráva vo *Vita nova*, on vydáva za udalosti Danteho života. V skutočnosti ide o „románové rozšírenie mytológie, ktorú nosil Dante v hlave“ (s. 254). O čo tu vlastne ide? Podobne spracoval svoj vlastný život v diele *Ameto*. Ide tu o takzvaný intelektuálny životopis. Ten predstavuje kľúč na čítanie textov Danteho i každého dobového autora. Význam tejto poslednej kapitoly je v tom, že Gagliardi vychádza v celom svojom životnom diele z hermeneutického prístupu k interpretácii stredovekých textov. Ten je založený na tom, že nestačí filologická kritická analýza, ale treba „poznať knižnicu“, ideálnu, v ktorej daný autor žil, ktorá ho vyformovala, zmenila sa na jeho súbor postojov, ktoré nemôže zradiť, inak, slová, ktorými kryje svoje výpovede, sú známe znalcom tej istej knižnice, teda nie je dôvod, aby sme ich pokladali za náhodné my po sedemsto rokoch. Štúdia si zaslúži pozornosť.