

Draskóczy Eszter
A betegség mint büntetés a *Pokol XXIX-XXX. énekében*¹
Ovidiusi allúziók és bibliai előképek

A dantei *Pokol XXIX-XXX. énekében* a hamisítók bűnhődnek, és büntetésük – egyedülként a *Pokolban* – betegség. Találkozunk ugyan más betegségek megnevezésével is az *Infernóban*, de ezek vagy hasonlatként, vagy átvitt értelemben jelennek meg: pl. a XV. ének 111. sorában az ótvar (*tigna*) szó alatt ocsmányságot értünk. A XX. és a XXIV–XXV. énekekben említett betegségek az itt bűnhődő lelkek állapotára hozott hasonlatokként bukkannak föl. A XX. ének 16–18. sora szerint a bénulás (*paralisi*) talán kiválthatna olyan kicsavarodást, mint amilyenek áldozatai a jószok, ám ilyet Dante nem látott, és nem is hiszi, hogy lehetséges. A XXIV–XXV. énekekben a tolvajok által elszenvedett metamorfózisoknak van olyan hatása a lelkekre, mint az epilepszia (*oppilazion*, XXIV, 114) vagy a láz (XXV, 85–88). Továbbá a XVII. énekekben (85–88. sor) az utazó Dante félelmét hasonlítja a maláriához (*quartana*).

A hamisítók bugyra nem véletlenül kapta a „betegség völgye” elnevezést a kommentárokból. A fémhamisítók büntetése lepra (*lebbroso*, XXIX, 124), rühes varokkal (*scabbia*, 82). A személyhamisítóké veszettség (*rabbiosi*, XXX, 46); a pénzhamisítóké a vízkór (*idropesi*, 52; *idropico*, 112) – amelyre Dante a *hecticás (etico)* légzését hozza hasonlatként, ezzel is megzavarva az értelmezőket –; a hazugoké pedig a láz egy másik fajtája (*febbre aguta*, 99). A betegségek általános, ellenbüntetésként felfogott értelmezése szerint: a hamisítók külsejét és fizikai állapotát úgy változtatja meg és teszi tönkre a betegség, ahogy ők változtatták meg a természetét annak, amit hamisítottak. De ahhoz, hogy az egyes betegségek dantei felfogásához közelebb kerüljünk, és az ellenbüntetés értelmét az egyes esetekben felfejtsük, érdemes összevetni ezeket a leírásokat irodalmi előzményeikkel és a kor enciklopédiáiban megőrzött tudásanyagával; valamint szem előtt kell tartanunk a betegség megítéléséről rendelkezésünkre álló középkori forrásokat.

Az irodalmi előzmények közül a hamisítók énekeiben a legmarkánsabb Ovidiusé: egyedülállóan nagy számban fordulnak elő utalások egyértelműen a *Metamorphoses*ből merített hősökre és történetekre. Ezek közül a legfontosabbakat említve: az aeginai pestisre (XXIX, 58–66; *Met.* VII, 523–660), Daedalusra (XXIX, 116; *Met.* VIII, 183–235) Semelére (XXX, 2; *Met.* III, 253–315), Athamasra (XXX, 4–12; *Met.* IV, 416–562), Hecubára (XXX, 13–23; *Met.* XIII, 481–568), Mirrhára (XXX, 37–41; *Met.* X, 298–502), Narcissusra (XXX, 128; *Met.* III, 339–510). Az aeginai pestis, valamint az Athamas és Hecuba örületének (fúriáktól üzőttségének)² részletes leírása még két betegséggel bővíti az énekekben bemutatottak tárházát.

Ennek a tanulmánynak a keretei a két énekben felbukkanó számos ovidiusi allúzió és négy, büntetésként megjelenő betegség közül csak néhány, jellegzetes példa bemutatására nyújtanak lehetőséget, mégis remélem, hogy érdekes adalékokkal szolgál a klasszikus mítoszoknak a *Commediában* betöltött szerepével és a betegségeknek pontosan az ovidiusi allúziók által hangsúlyozott metamorfózis-jellegével kapcsolatban.

1. XXIX. ének: az aeginai pestis és a fémhamisítók büntetése. Bibliai előképek és a betegség teológiája

A XXIX. ének első 36 sora még a XXVIII. ének által bemutatott vizályszítókkal foglalkozik (8. kör, 9. bugyor), míg a 37. sortól a tizedik bugyor hamisítóit tárgyalja, akiknek az epizódja a XXX. énekben folytatódik és bomlik ki. A XXIX és XXX. így sajátos ikerének-párként működik, ami nem egyedülálló megoldás a *Commediában*. A két ének összetapadása itt nem csupán tematikus jellegű, hanem a stílus és a mitológiai utalások tekintetében sem kezelhetők egymástól elválasztva. A két éneket egy keret is körbezárja: a XXIX. ének második tercínájától Vergilius az előző bugyor bűnöseire figyelő Dantét rója meg és siettet; a XXX. ének ugyancsak Vergilius intésével zárul:³ most az Ádám mester és Sinón vitája iránt túlságosan érdeklődő Dante részeseül figyelmeztetésben. A két alvilágjáró költő ellentétes véleménye a látottakkal kapcsolatban tehát két strukturálisan nagy jelentőségű helyen is kiütközik, így kétszeresen hangsúlyozott interpretációs problémába illesztve az énekpárt.

1.1. Az aeginai pestis

A tizedik bugyorban a dantei bűnösök bemutatását megelőzi egy ovidiusi betegség *aemulatio*ja, az aeginai pestisé, mint a mítoszokban megörökített legpusztítóbb járványé, amelyet csak a pokolbeli táj nyomorúsága múlhat fölül.

Nem hiszem, hogy szomorúbb volt látni
Aeginán a teljes népet betegségben,
amikor a levegő olyannyira megtelt kórral,
hogy az állatok, a legkisebb féregig,
mind elpusztultak, és aztán a régi nép ...
hangyaivadékból született újjá;
mint látni, hogy ebben a sötét völgyben a szellemek
miként sorvadnak kisebb-nagyobb kazlakban (58–66. sor).

A korabeli malária sújtotta régiók beteghalmai után (47–51. sor) a teljes népet elpusztító mitológiai járványt is felülmúlja tehát az, amivel az utazók szembesülnek a tizedik bugyorban. Az énekpár első klasszikus utalása Jupiter szeretője, Aegina nimfa miatt a teljes szigetet pestissel pusztító Iuno haragját, majd pedig a nimfa fiának, Aecus királynak

Iuppiterhez forduló imája következtében hangyákból újrateremtett nép történetét eleveníti föl, az ovidiusi *Átváltozások* leírását (VII, 523–660) követve, ám jelentősen rövidítve azt. Lexikai szinten Ovidius hatását mutatja a dantei *cascaron* 'elestek' (62. sor), ami a *Metamorphoses* „cadunt” (541, 586. sor) és „ceciderunt” (595. sor) szóválasztását tükrözi. A *tristizia* 'szomorúság' (58) az ovidiusi „miseræ res” (614) fordítása lehet,⁴ a *languir* 'sorvad' (64) előzménye pedig egyértelműen a latin „languor” (547). Az aeginai pestis ovidiusi leírása azonban nemcsak ennek a három tercínának vált forrásává, hanem a XXIX–XXX. ének egészére hatást gyakorolt.

Az ének azon elemzői, akik ennek a mítosznak az említését Dante részéről pusztán egy műveltségi elemnek, irodalmi idézetnek tekintik,⁵ nem tudnak magyarázatot adni arra, hogy a szerző miért meséli el a hangyákból való újjáteremtés történetét, ami első pillantásra funkciótlan epizódnak tűnik a dantei leírásban. A történet különösen kedves lehetett Dante számára, hiszen a *Vendégségben*⁶ is említi Aeacust, aki „bölesen Istenhez fordult”, aminek következtében „visszakapta népét”, és ez a megfogalmazás ráirányítja a figyelmet az isteni csodáért fohászkozó hívő alakjára, aki meghallgatást nyer. A meghallgatást nyerő király figurájának és a hangyákból újjáéledő népnek az ellenpontjai Ovidiusnál a pestisben mind egy szálig elhulló aeginaiak, akik Iuppiter oltáránál könyörögve, kezükben tömjénnel pusztulnak el.⁷ A hamisítók bugyrában bemutatott dantei bűnösök mind az aeginaiak reménytelenségét kapják örökül, és a gyógyulás és bármiféle újjászületés lehetetlenségével szembesülnek. Egyszerre figyelhetünk meg párhuzamot és ellentétet az ovidiusi pestis és a dantei betegségek leírásában: a kiváltó ok mindkét esetben isteni büntetés, de az isteni harag igazságosságában ellentét figyelhető meg: „az igazságtalan Júnó ... haragja”⁸ (523) szemben áll a dantei rend megkérdőjelezhetetlenségével.

Az ovidiusi mítosz felidézése után közvetlenül kezdődik a tizedik bugyorban feltáruló látvány konkrét bemutatása, amelyben több helyen is felbukkan még az aeginai pestis ovidiusi szókinccse. A 68. sor *giace* 'fekszik' alakja egyértelműen az ovidiusi áldozatok „iacent” (548) és „iacentes” (578) hatását mutatja; a *calle* 'ösvény' (84. sor) szó választását az aeginai hangyák útját jelölő „callem” befolyásolhatta. A 72. sor talpra állni nem tudó árnyait talán az ovidiusi leírás is ihlette:

ha túl gyengék voltak ahhoz, hogy talpra álljanak,
a földön vonszolták magukat el a házuktól (573–574).⁹

A bugyrot átható búz, amely a „rohadó tagokéra” emlékeztet (50–51) az aeginai pestis történetében is jelen volt, de ott a holttestek mérgezték a levegőt (548).¹⁰

1.2. A fémhamisítók büntetése

A dantei szóval alkímisták, valójában fémhamisítók (hiszen az alkímiát még Aquinói Tamás is elismerte, tudománynak tartotta¹¹) árnyai egymás hegyén-hátán fekszenek, vagy négykézláb vonszolják magukat. A dantei leírás két betegséget nevez meg a XXIX. énekben az alkímisták büntetésével kapcsolatban: először azt mondja, az árnyak viszkető rühös sebeiket vakarják, majd a 124. sorban „a másik leprás”-nak nevezi Capocchiót. A szöveg teljes egyértelműségének hiánya miatt a betegség pontos mibenlétének kérdése megosztja a kommentátorokat. A leggyakoribb vélemény a középkori orvostudomány tünetleírásaira, köztük Sevillai Izidor *Etymologiae* című enciklopédikus művének magyarázatára épül, miszerint mind a lepra, mind a rüh „az emberi bőr érdessé válásával jár, viszketéssel és hámlással, de a rüh esetében enyhébb formában”¹². Ugyanő jegyzi meg, hogy a „Mivel a bőre viszket, a leprást rühesnek mondják”.¹³ Eszerint Dante a „rüh” megjelölésével azokat a varokat jelölte, ami mindkét betegségnek a sajátja, de a lepra hámló bőrdarabkáira utalt.¹⁴ Viszonylag kevés kommentár tekinti a rühöt a fémhamisítók betegségének, főként 19. századi értelmezők:¹⁵ pl. Gabriele Rossetti¹⁶ és Luigi Bennassuti¹⁷; és feltehetően a 19. századi kommentárok hatására, Babits Mihály. Ez ellen az értelmezés ellen szól, hogy Dante a *Színjátékban* csak egy másik alkalommal használja a *scabbia* 'rüh' szót, és akkor sem a betegség szó szerinti értelemben szerepel, hanem csak metaforaként: ott a soványságtól kiszikkadt bőrt jelöli ezzel az analógiával.¹⁸

Egy másik, szintén már a legrégebbi kommentárokból is¹⁹ felbukkanó vélemény szerint a bűnösök mindkét betegségtől egyszerre szenvednek, amelynek háttérében egyrészt az is állhat, hogy Dante által leírt pokoli betegség a felülmúlásra épít, tehát a két evilági (rüh és lepra) összegzéseként alakul ki. Másrészt valószínűbb magyarázatnak tűnik, hogy a szerzőnk egy, az 1240-es évek környékéről származó enciklopédiából – Bartholomeus Anglicus *De proprietatibus rerum*ából – merített információt, ami szerint a leprát esetenként kísérheti rüh is.²⁰ Ez a megállapítás már Avicennánál is megtalálható,²¹ de a dantei leírásnak több eleme is a bartholomeusi szöveget idézi, és a XXIX–XXX. énekben büntetésként megjelenő más betegségek bemutatásának is bizonyíthatóan egyik fő forrása ennek a tizenkilenc könyvből álló enciklopédiának, a VII., betegségekkel foglalkozó könyve.

Az alkímiának és a betegségnek az összekapcsolása Dantén kívül sem ismeretlen az irodalomban, gondoljunk a chauceri *Kanonok csatlósára*,²² aki urának alkímista tevékenységében nyújtott segítsége következtében speciális bőrelszíneződéssel küzd: a bőre halványra vált és ólmos színűvé.²³ A chauceri leírás több más párhuzamot is mutat az alkímista-fémhamisítók dantei büntetésével, ez az irodalmi kapcsolat egy közös kulturális

háttérről is szolgál adalékként. A chauceri szereplő éppúgy, mint a danteiek, alkímista névvel hivatkoztak, de fémhamisításból éltek (minthogy a tudományos aranykészítésben kudarcot vallottak); az ezzel foglalatostkodók büntetése hasonló a földön és a pokolban a bőrbetegségen kívül is: a chauceri leírás szerint alkímistákat a kénbűz teszi mérföldről is fölismerhetővé, míg a dantei bűnhődők egyik első ismertetőjele is a szag volt. A kanonok szolgája kifakad, hogy a pokolban sem érheti több gond és harag az embert, mint az aranycsinálás sikertelen kísérletei során.²⁴ Még egy közös elem a két irodalmi szövegben, hogy mind Dante, mind Chaucer²⁵ az éles elme rossz használatként ítéli meg ezt a tevékenységet.

Ez tehát egy realiztikus, előzmény-következmény jellegű viszony az alkímia és betegség között. A fémolvasztás és betegség közötti, a középkori orvostudományban meglévő párhuzamra már Baldassare Lombardi 18. század végi kommentárjában felhívja a figyelmet.²⁶ Avicenna írja²⁷, hogy az ezüstpára bénulást okoz, és ezt Lombarditól kezdve az énekcsoport elemzői gyakran tekintik a fém- és pénzhamisítók dantei büntetésének egyik lehetséges forrásának. Bár Dante szereplői nem bénulástól szenvednek, hanem egyéb betegségektől, de Griffolino és Capocchio gyengén, mozdulatlanul, egymásnak támaszkodva ül; Ádám mester pedig a vízkóros hasától nem tudja mozgatni a lábait.

A fémhamisítók állapotában a Dante által hangsúlyozott nehézkesség eleme analogikus a fémek nehézségével, amivel bűnüket elkövették. Akik azt gondolták – mondja Lino Pertile²⁸ –, hogy arannyá változtathatják a fémeket, magukat találják nehéz és haszontalan dolgokká változtatva, a bőrük nehéz, viszkető réteggé vált, amelyet örökké hiába próbálnak lekaparni a körmeikkel.

Az arany más kevésbé nemes fémből való előállításának középkori teóriáját alapvetően meghatározza az az Arisztotelész értelmezésén alapuló nézet, miszerint a fémeknek, mint a szerves anyagoknak, meg kell halniuk és elrohadniuk, mielőtt újra életre kelhetnének, nemesebbé válhatnának vagy növekedhetnének.²⁹ Az anyag elrothasztása volt tehát az alkímista folyamatok első lépése. A tizedik bugyor leírásának egyik első jegye is a rohadásból származó bűz: „olyan bűz áradt belőle, / amilyen a rohadó tagokból szokott” (XXIX. ének 50–51). Bartholomeus Anglicus definíciója³⁰ szerint a lepra nem egyéb, mint a „tagok megromlott állapota”,³¹ ami „megrohadt testnedvekből”³² származik. A dantei alkímisták büntetése tehát analogikus a mesterkedéseik első lépésével, de paradox módon megmaradnak ebben a romlott állapotban.³³ A romlás majd újjáteremtés kétfázisú metamorfózisát próbálták megvalósítani tevékenységükben, és túlvilági büntetésükben ők maguk akadnak el ebben a folyamatban. Egy utolsó csavar az alkímisták ellenbüntetésében, hogy az Albertus Magnusnak tulajdonított *Libellus de Alchimia* szerint³⁴ csak a természetes arany gyógyítja a

leprát. Ellenben az alkímista aranya sem a szívet nem serkenti, sem a leprát nem gyógyítja, és az általa okozott seb megduzzadhat, ami nem történhetne meg az igazi arany esetében. Tehát, még ha az alkímisták sikerrel is járnának tevékenységükben, a transzformáció eredménye akkor se segíthetne a túlvilági büntetésükön, a leprán.³⁵

1.3. Bibliai előképek

Meglepő módon egyetlen tanulmány vagy kommentár sem említi a dantei alkímisták büntetésével kapcsolatban a bibliai előzményeket, amelyek több szállal is kapcsolódnak a XXIX. ének leírásához, és kétségkívül modellként szolgálnak számára. A lepra mint isteni büntetés megjelenik Mózes nővére, Mirjam történetében, aki panaszkodni kezdett fivérére, annak kusita származású felesége miatt (Szám 12,1) és Áronnal együtt szembefordult Mózesrel. Egyértelműen haragjában és büntető szándékkal („S az Úr haragja fölgerjedt ellenük” 12,9) okozza Mirjam betegségét: „Amikor elment, s a felhő eltűnt a sátor felől, lám, *Mirjamot, mint a hó, ellepte a lepra.*” (12,10)³⁶. Áron bocsánatkérése után, Mózes az Úrhoz kiáltott: „Kérlek, Istenem, add vissza az egészséget!” Az Úr döntése alapján azonban „Mirjamot hét napra kiközösítették a táborból. De a nép addig nem vonult tovább, míg újra vissza nem fogadták” (12,15). A történet utolsó eleme, a társadalom kiközösítése (amely a történelem során végigkísérte ezt a betegséget) magyarázatot ad arra, hogy miért tartozik ez a betegség a legsúlyosabb csapások közé. A Leviták könyve (13,42–46) előírja, hogy a leprás szaggassa meg ruháját, kiáltozza, hogy „Tisztátalan! Tisztátalan!”, és „ameddig a betegség tart, lakjék elkülönülve, tartózkodjék a táboron kívül”. A bibliai epizód tehát az isteni büntetésből bekövetkező lepra motívumában előzménynek tekinthető, de Mirjam esetében ez a büntetés csak időleges, kimondott célja³⁷, hogy szégyent és bűnbánatot keltsen benne.

A 2 Kir. 5.1–27. történetében a leprás Naamánt, Arám királya seregének a vezérét Elizeus, izraeli próféta gyógyítja meg: Naamán a próféta utasítására hétszer alámerült a Jordánban, és „teste újra olyan tiszta lett, akár egy kisgyerek teste” (5.14). Elizeus nem fogad el ajándékot a hálás Naamántól, ám szolgája, Gechaszi kapzsíságtól hajtva a gyógyult után szalad, és ura nevében elkér tőle egy ezüst talentumot, és kettőt is kap. Mikor visszatér, Elizeus kérdőre vonja Gechaszit, és kapzsíságát utódoknak is örökségül maradó leprával bünteti:

„Nos, kaptál pénzt, vehetsz rajta kertet, olajligetet és szőlőt, juhokat és barmokat, szolgákat és szolgálókat. De ellep Naamán leprája téged is, utódaidat is, örökre.”
Gechaszi elment és fehér lett a leprától, mint a hó. (5.26–27)

Nem véletlen, hogy Jób történetében is egy viszkető bőrbetegség a legutolsó csapás, ami miatt az istenfélő férfi megkérdőjelezi az isteni igazságszolgáltatás igazságosságát. Isten a Sátánnal

kötött fogadásból teszi próbára Jóbot, először összes jószága és tíz gyermeke elvesztésével, majd mikor ekkor sem fordul szavával az Úr ellen, a következő próbatétel őt magát sújtja, testét és bőrét: „A sátán ... Jóbot rosszindulatú fekélyvel sújtotta tetőtől talpig. Ez hamuba ült, s egy cserépdarabot vett a kezébe, hogy azzal vakargassa magát” (Jób, 2,7–8)³⁸. A leírás a fekélyekről, viszketésről, vakarásról erősen emlékeztet a Dante által leírt leprára (bár a szövegben a betegség fajtája nincs megnevezve), és a Jób könyvének ábrázolásai és a dantei leprásokat ábrázoló kódexillusztrációk³⁹ közötti hasonlóságok arra mutatnak, hogy Jób betegségét leginkább leprának képzelték el az olvasók. Itt meg kell jegyezni, hogy a lepra betegséget okozó baktériumot (*mycobacterium leprae*) csupán a 19. században fedezte fel Gerhardt Hansen, tehát az ezelőtti leírásokban a lepra szó csupán tünet(csoport) alapján történő, általános megnevezés lehetett. Jób próbatétele után az Úr akaratából meggyógyult, visszanyerte gazdagságát, és újabb tíz gyermeke született. Ezt a történetvégződést azonban nem tekinthetjük szokásos „happy end”-nek, mivel nincs szoros és szükséges kapcsolatban a bibliai könyv költői részével: sokkal inkább oppozíciót alkot azzal.⁴⁰ Jób könyvében tehát ismét egy isteni akaratból bekövetkező bőrbetegséggel találkozunk (habár itt nem büntetés, hanem próba), amelyet a társadalom megvetése kísér,⁴¹ és a bűz („Feleségem rossznak tartja leheletem, szagomat büdösnek érzik testvéreim.” 19,17), amellyel Dante is jellemezte leprás árnyait, és amelyet Bartholomeus Anglicus is a lepra tüneteként sorolt föl („megromlik a leheletük, aminek a bűze gyakran megfertőzi az egészségeseket”⁴²).⁴³

Míg Mirjam és Jób története az isteni akaratból bekövetkező betegség elemében (és a betegség fajtájában) előlegezi a dantei lelkek túlvilági sorsát; ám büntetésük vagy próbatételük ideiglenes voltában eltér azoktól; addig az újtestamentumi Lázár története (Lk. 16,19–31) ellenpontként szolgál. Egy nagy lakomákat rendező gazdag ember kapuja előtt feküdt a feltehetően leprás Lázár nevű koldus, „*tele fekélyel*” (16,20)⁴⁴, aki „örült volna, ha jóllakhat abból, ami a gazdag ember asztaláról hulladékként lekerült. De csak a kutyák jöttek és nyalogatták a sebeit” (16,21–22). De míg Lázárt halála után „az angyalok Ábrahám kebelére vitték”, addig a gazdag ember pokolra került, és mikor a pokolban kínjai közt feltekintett, meglátta messziről Ábrahámot és kebelén Lázárt, és felkiáltott: „Atyám, Ábrahám! Könyörülj rajtam! *Küldd el Lázárt, hogy ujja hegyét vízbe mártva hűsítse nyelvemet. Iszonyúan gyöttrődöm ezekben a lángokban.*” (23–24)⁴⁵, de Ábrahám így felel „Fiam, emlékezzél csak vissza, hogy milyen jó dolgod volt életedben, Lázárnak meg hogy kijutott a rosszból. Most tehát neki itt vigasztalásban van része, a te osztályrészed pedig a gyötrelem.” Lázár történetében a betegség természetes úton alakult ki, és a földön elszenvedett kínjaiért cserébe a paradicsomba kerül. Ezek alapján úgy tűnhet, hogy Dante

gondolataiban nem volt jelen a XXIX–XXX. ének megírásakor; ennek azonban ellentmond a XXX. énekben Ádám mester víz után való áhítózása:

Míg éltem, megvolt bőséggel, amit csak kívántam;
és most, ó én szerencsétlen, sóvárgok egy csepp víz után.⁴⁶

Ádám mester szavainak nemcsak a stílusa bibliai, hanem vitathatatlanul utal Lázár és a gazdag ember parabolájára.

A *Színjáték* egyetlen másik leprával kapcsolatos említése a *Pokol* XXVII. énekében található, mindössze két énekkel előzve meg az alkímisták énekét:

Ahogy Konstantin a hegyről lehívta
Szilvesztert, hogy lepráját elmulassza,
úgy hívatott ez, mint valami orvost,
hogy gyógyítsam ki a hatalmi lázból.⁴⁷

– mondja Guido da Montefeltro a hozzá tanácsért forduló VIII. Bonifácról. Ebben, a *Monarchiában* (III, x, 1) is idézett legenda szerint, Konstantin császár leprás volt, amiből a megkereszteléskor azonnal kigyógyult.⁴⁸ Míg Lázár szenvedése miatt kap túlvilági jutalmat, addig a keresztény hit választásával Konstantin még az életében meg tudott gyógyulni az akkor gyógyíthatatlan betegségből. Konstantin története követi a szinoptikus evangéliumokban megjelenő csodatételek történetét (melyeknek előzményét az Elizeus meggyógyította Naamánban láthatjuk): Máté 8,1–4, Márk 1,40–45, Lukács 5,12–16 beszámol arról, hogy egy leprást a könyörgésére Krisztus azonnal meggyógyít; míg egy másik, csak Lukács által megörökített csoda szerint (17,11–19) tíz leprást is meggyógyított.

A több esetben isteni büntetésként lesújtó ótestamentumi lepra motívuma befolyásolja tehát egyrészt, mint analogikus minta az alkímisták büntetését; másrészt, az elizeusi, majd az újtestamentumi csodák és Konstantin gyógyulása, mint antitetikus minták vannak jelen a dantei büntetésben. Az isteni akaratból bekövetkező azonnali gyógyulás történeteit szem előtt tartva válik igazán súlyossá a megváltoztathatatlan pokolbeli sors.

1.4. A betegség teológiája

Habár Dante az archaikus, ótestamentumi betegség mint büntetés elvét választotta a hamisítók bugyrának büntetéséhez, nem szabad elfeledkeznünk a középkori gondolkodásban és teológiában jelenlévő betegségfelfogás különböző aspektusairól. A középkorra kialakuló betegségfelfogás nem egységes: az akár egymásnak ellentmondó nézetek egymás mellett élésének lehetünk tanúi. Nem tűnik el az isteni büntetés gondolata, ami a betegeket a morális megbélyegzés áldozatává tette, a betegségre pedig mint a bűn látható jegyére mutatott. Ez az elterjedt vélemény tükröződik Nagy Szt. Gergely *Regulae pastoralis liberjében*,⁴⁹ aki

megtiltja, hogy fizikai hibával rendelkezőket papnak vagy szerzetesnek vegyék fel. Különböző források bizonyítják, hogy bizonyos fajta rendellenességeket és betegségeket (pl. deformitást, vagy magát a leprát) a szülői bűnök következményének tekintették:⁵⁰ az Egyház számos előírása egyike elleni kihágásnak.⁵¹ Az isteni büntetés azonnal, örökletes leprával sújtó változatára példa az a 11. századi, Szent Pier Damianitól származó történet (akit Dante a Paradicsom hetedik egében mutat be)⁵², amelyet Ulisse Aldovrandi⁵³ 1600-ban keletkezett művében, az *Ornithologiae tomus alter*ben idéz. 1014 körül Bolognában két férfi kakast ebédel, az állat felvágva, elkészítve fekszik az asztalon. Az egyik férfi, miközben borsos szósszal öntözi a húst, viccelődve jegyzi meg, hogy ezt a kakast Szent Péter se tudná egyberakni, mire a másik rákontráz, hogy ezt már maga Krisztus sem támaszthatná már föl. Erre a kakas hirtelen megelevenedik, kinő a tolla, énekelni kezd, és az étkezőkre rázza magáról a szószot. Az „istenkáromlás méltó büntetéseként” pedig – így a szöveg – mikor a bors hozzájuk ért, beborította őket a lepra, ami nemcsak őket sújtotta, hanem – mintegy örökségként – minden leszármazottjukat is.

A prédikációirodalomban Ágoston és Aquinói Tamás nyomán gyakran felbukkan a gondolat (lásd pl. a Dante kortársaként Firenzében prédikáló Giordano da Pisa sermóit)⁵⁴, hogy Isten sebezhetetlennek és halhatatlannak teremtette az embert, és az eredendő bűn következtében vált az *infermitas* az emberi faj állapotává. Vagyis ebből a nézőpontból megközelítve, a betegség nem individuális, hanem kollektív büntetés eszközévé válik. A testi egészség (*sanitas*) ideiglenes elvesztése pedig a lélek javára is válhat: a betegség figyelmeztetés, a halál előképe, ami lehetőséget teremt a bűnösnek a megbánásra, a világi dolgoktól való elfordulásra, a lelki üdvösség (*salus animae*) elérésére. Domenico Cavalca, a Danténál öt évvel fiatalabb dominikánus szerző szerint: „a betegség bűnbánatra és önismeretre tanítja az embert... a beteg ember, aki korábban mindentől viccet csinált, istenfélő lesz.”⁵⁵ A beteg ember tehát Isten adományaként kell, hogy tekintsen betegségére, kiválasztottságának jelére: a betegségek „Dei doni sunt” – állapította meg már Ágoston is.⁵⁶

Az isteni büntetés, és a figyelmeztetés jelentésén kívül azonban a szörnyű testi szenvedés krisztológiai tartalmat is nyer a középkori gondolkodásban: Krisztus testi-lelki gyógyító tevékenysége („Christus medicus”) mellett jelen van a szenvedő Krisztus alakja is. („Christus patiens”, aki azért szenved, hogy gyógyítson). Az izajási sort (53.4) a keresztény exegézis Krisztusra vonatkoztatja: „Bár a mi betegségeinket viselte, és a mi fájdalmaink neheztedek rá, mégis (Istentől) megvertnek néztük („nos putavimus eum quasi leprosum”), olyannak, akire lesújtott az Isten, és akit megalázott.” Az *imitatio Christi* vált az antonita és ferences rend, valamint számos középkori szent gyógyító tevékenységének eszmei gyökerévé.

Dante betegségtől kínlódó bűnösei éppúgy, ahogy a test gyógyulásában, ugyanúgy a lélekében sem reménykedhetnek: az ő számukra az ótestamentumi elvű büntetést nem enyhítheti a teológia balzsama, ami a betegséggel kapcsolatban pozitív gondolkört is biztosít hívőinek.

2. XXX. ének: Athamas és Hecuba örülete és a vízkóros Ádám mester

2.1. Athamas és Hecuba örülete (Pk. XXX, 1-21)

A XXX. ének egyedülálló módon kezdődik a két mítosz ovidiusi változatát felidéző és felülmúló huszónhét soros bevezetéssel, amely tragikus és emelkedett stílusával éles kontrasztot alkot a groteszk és komikus elemekben bővelkedő *Malebolgét* leíró énekek hangvételével általában, és különösen a XXIX–XXX. ének bestiális jegyeivel, vulgáris *tenzonéjával*, visszataszító betegség-ábrázolásaival. Ahogy a XXIX. énekben a fémhamisítók büntetésének bemutatását egy ovidiusi epizód, az aeginai pestisé előzte meg, így a XXX. ének három dantei betegségét két ovidiusi előzi meg – strukturálisan kiemelt helyzetben –: Athamas és Hecuba örülete.

A hosszasan leírt hasonlatot az *aemulatio* dialektikája hatja át, de lexikális síkon az *imitatio* dominál. Az első tercina Iuno haragját idézi Semele történetével (*Met.* III, 259-313) kapcsolatban, amit éppúgy, mint Aegina nimfa esetében, Iuppiter szerelme váltott ki a lányok iránt. Semelét Iuno a lány idős dadájának képében látogatja meg, és így veszi rá arra, ami Semele vesztét fogja okozni (vagyis kérje azt Iuppitertől, úgy szeresse, teljes isteni erejével, ahogy Iunót). Semele említése ezért különösen fontos, hiszen az antik istennő, Iuno mint személyhamisító és hazug jelenik meg ebben a történetben, pontosan azokat a bűnöket követve el, amelyek miatt a XXX. ének hamisítói bűnhődnek: a személyhamisítók veszettként, a hazugok pedig magas lázban. Semele és Iuppiter gyermekét, Bacchust Ino, Semele nővére neveli föl, és a thébai királynő emiatti büszkesége ismét kiváltja Iuno haragját. Ino férjét, Athamast a Fúriák segítségével örülettel sújtja, aki emiatt a feleségét és gyermekeit, mint nőtényoroszlánt és kölykeiket látja, Learcust kőhöz csapva öli meg, míg Ino a másik gyermekkel a karján a tengerbe veti magát. A mítoszváltozat egyértelműen mutatja, hogy Dante Ovidius művéből merít (*Met.*, IV, 464–542), a lexikai egyezések feltűnően nagy száma pedig arra enged következtetni, hogy Dante nem fejből idéz, hanem maga előtt tartva a *Metamorphoses* szövegét.⁵⁷ Athamas örült családgyilkosságának a történetét (XXX. 4–12. sor:

Atamante divenne tanto *insano*,
che veggendo la moglie con due figli

andar carcata da ciascuna mano,
gridò: «*Tendiam le reti, sì ch'io pigli*
la *leonessa* e ' leoncini al varco»;
e poi distese i *dispietati* artigli,
prendendo l'un ch'avea nome Learco,
e *rotollo* e percosselo ad un *sasso*;
e quella s'annegò con l'altro *carco*.⁵⁸⁾

szóválasztásaiban az ovidiusi IV. könyv, 512–519. sora ihlette:

Protinus Aeolides media furibundus in aula
clamat „io, comites, his *retia tendite silvis!*
hic modo cum gemina visa est mihi prole leaena”
utque ferae sequitur vestigia *coniugis* amens
deque sinu matris ridentem et parva Learchum
brachia tendentem rapit et bis terque per auras
more *rotat* fundae rigidoque infantia *saxo*
discutit ora *ferox*; tum denique concita mater.⁵⁹⁾

Ám Dante az ovidiusi tragédián enyhító befejezést, mely szerint (Vénus Neptunushoz intézett kérésére)⁶⁰ Ino és kislánya tengeristenné változnak, elhagyja, még kegyetlenebbé téve így a történetet. Erre a dantei döntésre talán Arnolfo D'Orléans *Allegoriae fabularum Ovidiijének* egy megállapítása vezethetett, aki kijelenti, hogy „az igaz, hogy Ino és fia az örület miatt a tengerbe zuhantak. De az kitaláció, hogy tengeristenekké változtak.”⁶¹

Az örület, ami a dantei szövegben olyannyira hangsúlyozott („Athamas divenne tanto *insano*”), az ovidiusi történetben többször is megfogalmazódik: Inóra vonatkozva: „male sana” (521), „insania” (528); és a Fúria mérgeének hatását leírva: „nec vulnera membris / ulla *ferunt, mens est, quae diros sentiat ictus*”⁶², és „*caecaque oblivia mentis...*” (502). Ugyanitt, a Fúriák mérge által kiváltott örületfajták között találkozunk a dühöngéssel (*rabiemque*, 503): ugyanez a latin szó (és az ebből származó olasz) jelöli a veszettség betegségét (*rabies*), amivel Dante sújtja az Athamas és Hecuba örületét is felülmúlva előrontó „*due rabbiosi*”-t (46), Gianni Schicchit és Mirrát. Athamas és Hecuba ovidiusi történetében jelen van egy analogikus elem,⁶³ ami nagy valószínűséggel szerepet játszott a két epizód dantei egymás mellé helyezésében: Athamas az örülettől a feleségét és gyermekeit látja nőstényoroszlánnak és kölykeinek, míg az ovidiusi Hecuba maga válik a szopós kölykétől megfosztott nőstényoroszlánná („*lactente orbata leaena*”)⁶⁴.

Hecuba, a hajdan büszke trójai királynő, számos gyermek anyja a második bemutatott ovidiusi mítosz áldozata (*Met.*, XIII, 408–575). A haragvó Iuno szerepe nem közvetlen és nem kimondott Hecuba dantei epizódjában, de jelenlévő és okszerű: az *Aeneis* az egyik központi témája „Júnó nem-feledő dühe”⁶⁵, ahogy az a mű propozíciójában elhangzik. Bár a hamisítók énekében az istennő áldozatainak köre kibővül, nem szabad figyelmen kívül

hagyni, hogy Dante az *Új életben* is úgy definiálja az istennőt, mint a trójaiak ellenségét⁶⁶, és Hecuba az istennő legnagyobb fájdalmát okozó Paris anyja.

Tróját Dante a *Színjáték* során többször is a megbüntetett *superbia* (gőg) példajaként (pl. „superbo Ilion fu combusto” *Inf.*, I, 75) említi, ezzel az elemmel kezdődik ez a mítoszleírás is („S midőn a sors kereke mélybe lökte / a fennhéjázó trójaiakat / s odaveszett királyság és király”)⁶⁷, amely aztán Hecuba alakjára összpontosít, aki a trójai háború után a tizenkilenc gyermekéből csak kettőt tud életben. Ám Achilles szelleme (aki szerelmes volt Polyxenába) követelte, hogy áldozzák föl sírjánál Hecuba utolsó lánygyermekét. Hecuba fájdalmát Ovidius kilencven soron keresztül részletezi (439–528), aminek a retorikáját a múlt dicsőségét és a jelen nyomorúságát szembeállító antitézis-sor határozza meg. Ezt az ovidiusi leírást foglalja össze Dante „a megtört, nyomorult, rab Hecuba” („Ecuba trista, misera e cattiva”, 16) sorral, amelyben a három jelzős szerkezetet az ovidiusi 510. sorból meríti: „exul, inops, tumulis avulsa meorum”, vagyis *számkivetett, szegény, szeretteim sírjától elszakított*. Hecuba Polyxena halála miatti fájdalmas gondolatmenetének következtetése (508–528), hogy nyomorúságos életének egyetlen értelme az egyetlen életben maradtnak hitt gyermeke, Polydoros. Mikor a sokat szenvedett királynő Polyxena testének megtisztításához megy vizet meríteni a tengerből, észreveszi legkisebb fiának a holttestét, akit a háború elől Thrákiába küldtek, Polymnestor király udvarába, ám Polymnestor a kincséért megölette a fiút és tengerbe dobatta a testét. A dantei leírás:

fiát, Polydórost látta meg
a tengerparton elterülve holtan,
eszét vesztette, s mint egy kutya,
kínjában már csak *ugatni* tudott⁶⁸

lexikailag követi az ovidiusit, ahol Hecuba

a ráhajigált köveket mardossa morogva,
és száját amikor kívánná nyitni beszédre,
*fel-felugat*⁶⁹

(„missum rauco cum murmure saxum / morsibus insequitur rictuque in verba parato/ *latravit*, conata loqui”; 567–69). Ám éppen a metamorfózis elemében eltér egymástól a két történet: míg Ovidiusnál Hecuba kutyává változik, Dante verssoraiban csak ugat, mint a kutya, miközben Polymnestor megvakítása miatt a thrákok megkövezik. A dantei mítoszátírássra Ovidius középkori értelmezői adnak magyarázatot, akik Hecuba esetében Ovidiusnál is spirituális átváltozást látnak: nem a formáét tehát, hanem az esszenciáét. Arnolfo D’Orléans⁷⁰ úgy magyarázza, hogy a fájdalomtól megőrülő idős Hecuba úgy viselkedik, ahogy az idős korokban gyakran gyilkos dühöt produkáló (veszett?) kutyák szoktak.⁷¹

Fontos megjegyezni, hogy a dantei Hecuba ellenpontja az evangéliumok Máriájának, a „mater dolorosa”-nak, aki tudatában van annak, hogy fia áldozata nem hiábavaló, hanem az egész emberiség üdvéért történt.⁷² Hecuba ebben a megvilágításban még szerencsétlenebb és boldogtalanabb, mint az ovidiusi minta, ezzel is illeszkedve Danténak az antik szerzőhöz való aemulatív hozzáállásához.

2.2. Ádám mester vízkórja: *Pk. XXX, 52–57.*

Antik és középkori orvos szerzők a vízkórnak négy fajtáját különböztetik meg, amiből két altípust szokás a dantei Ádám mester betegségével kapcsolatba hozni: az *ascitest* (‘folyadékgyülemelés a hasüregben’) és a *tympanitest* (haspuffadás).⁷³ Az 1281-ben Firenzében megégetett Ádám mester leírásának az 5257. sora egyértelműen megfelel az *ascites* kórképének:

*Feltűnt egy, aki lant-alakú volt:
csak ott kellett volna elmetszeni,
hol szétválnak az ágyéknál a lábak.
A súlyos vízkór miatt (mely a testet
poshadó nedvekké torzzá teszi,
hogy nincs az arc már arányban a hassal)
szétnyitva tartotta az ajkait
mint a hecticás, ki a szomjúságtól
a felsőt föl-, az alsót lefeszíti.⁷⁴*

Míg a 102–103. sor a feldagadt has, ami dobként döng, a *tympanites* jellegzetessége: „Ádám mestert ököllel hasba vágta: / döngött a feldagadt has, mint a dob.”⁷⁵

A betegség oka a középkori szerzők, például Bartholomeus Anglicus és Albertus Magnus⁷⁶ szerint a máj rossz működése, ami miatt a test folyadékháztartása felborul, a víz – aminek vérré kellene válnia – felhalmozódik a beteg testében: a hasi tájék aránytalanul nagygyá válik, a mozgást is szinte lehetetlenné téve. Ezzel párhuzamosan a betegek állandó szomjúsággal küzdenek, ez az a közös pont a két betegségben, ami miatt Dante a sorvasztó lázban szenvedőhöz, az „etico”-hoz hasonlítja Ádám mestert. Vittorio Bartoli kutatásai alapján a 19. századi kommentároktól kezdve tévesen feleltették meg a dantei *hecticát* a tüdőbajjal.⁷⁷ Már Avicenna is kijelentést tesz a két betegség lényegi különbségéről: ”Et hectica quidem diversificatur in toto illo à phtisi facta à pulmone”⁷⁸. Bartolomeo Anglico is két külön fejezetet szentelt a *hecticának* és a *phthisisnek*;⁷⁹ végül azonban kapcsolatot állapít meg a két betegség között, kijelentve, hogy „hogy minden tüdőbajos hecticában szenved, ám nem minden hecticás tüdőbajos.”⁸⁰

Ádám mester vízkórjával kapcsolatban az egyik korai kommentár, Guido da Pisáé⁸¹, Ovidius *Fastijának* első könyvéből idéz, hogy alátámassza a vízkóros szomjúságát. A teljes *Római naptár*beli szövegrész így hangzik:

Ámde midőn e helyen fölemelte fejét a szerencse,
s végtire Róma dicső homloka mennyekig ért,
nőtt a vagyon, de az örült pénzvágy nőtt vele együtt;
s egyre harácsolnak, bármi tömérdek a pénz.
Megkeresik, szórják, majd visszaszerezni akarják,
és ez a váltakozás tápot a bűnnek adott.
Mint akinek testét felfújta a vízbetegség,
egyre iszik, de azért egyre növekszik a szomj.
Értékben van az érték most: pénz adja a rangot,
pénn a barátokat is; lenn marad az, ki szegény.⁸²

Ovidius szövegében a vízkórnak a fősვნységgel való összekapcsolását látjuk,⁸³ ami már görög szerzőktől kezdve elterjedt volt, és közmondásossá is vált. Ez jelenik meg Pietro Alighieri kommentárjában is: „a vízkórost a fősვნnyel hasonlítják a gógös felfuvalkodás, a bűzös lehelet és a kielégíthetetlen szomjúság miatt.”⁸⁴

Már olyan korai kommentárok is, mint Benvenuto da Imoláé, Ádám mestert párhuzamba állítják Ádámmal, az első emberrel, aki ellenszegült Isten akaratának. A pénzhamisítás bűne ugyanis, ami a középkorban igen súlyos bünténynek számított, nemcsak a következménye (kivégzés) miatt, hanem morálisan is, hiszen a társadalmat működtető bizalom elleni merényletet jelentett. Nicole Oresme, 14. századi francia filozófus a pénzhamisítást „morbus numericus”-nak, vagyis pénz-betegségnek nevezi,⁸⁵ ezzel is adalékot szolgáltatva a dantei ellenbüntetés kialakulásához.

Véleményem szerint a pénzhamisító Ádám mester betegségében a hangsúlyozott aránytalanság – ami a *hydropysia* (vízkór) mindkét felmerülő fajtájának, az *ascitesnek* és a *tympanitesnek* is a jellegzetessége – a *contrappasso* kulcsa. Hiszen a pénzhamisító a 24 karátos tiszta arany firenzei forint összetételét, arányait változtatta meg, hígította föl: ennek a metamorfózisnak szomorú emlékét őrzi tehát tulajdon teste a túlvilágon.

“La malattia come punizione nei canti XXIX e XXX dell’*Inferno*: allusioni ovidiane e richiami biblici”

Nei canti della bolgia dei falsari troviamo molti richiami espliciti a figure e avvenimenti ovidiani, e la fitta rete di queste allusioni accentua il carattere metamorfico della pena dei falsari. Tali richiami ovidiani svelano però i loro complessi significati solo se letti insieme agli altri elementi culturali e intertestuali che agiscono in questi canti, come il linguaggio della scienza medica, l’intertestualità biblica e il simbolismo teologico della malattia.

¹ Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése...” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatta.

² Umberto BOSCO, *La decima bolgia*, *Lecture classensi* 4 (1975), 215. Részletes elemzést ld. Enrico REBUFFAT, *Furie d'uomini, di bestie, di dannati: "Inf." XXX, 22–27.* (kézirat)

³ 130. sortól.

⁴ Giuseppe LEDDA, *Commento a "Inf." XXIX*, 66, ADI BUR, 2012. (kézirat)

⁵ Dante ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, ed. Anna Maria CHIAVACCI LEONARDI, Bologna, Zanichelli, 2001, 502.; Natalino SAPEGNO, *"Inferno" XXIX, = Letture dantesche I: Inferno*, ed. Giovanni GETTO, Firenze, Sansoni, 1964, 574–575.

⁶ IV, XXVII, 17.

⁷ „Látsz, ugye, ott egy soklépcsős szentélyt magasodni? / Juppiteré. Oltára elé tömjént, de hiába, / volt-e ki nem hordott? Feleségért férj, gyerekéért / hányszor az apja, amíg esdő szavait kirebegte, / ott, rideg oltár színe előtt, lelkét kilehelte, / és a kezében fél-égett tömjénre találtak! / Fölvezetetten már, míg pap mondotta az oltár / színe előtt az imát, s szarvukra locsolta a színbort, / hányszor hullottak le, csapást be se várva, az ökrök!” (Publius Naso OVIDIUS, *Átváltozások*, ford. DEVECSERI Gábor, Bp., Európa Kiadó, 1982. VII, 587–595.)

⁸ „ira... Iunonis iniquae”.

⁹ LEDDA, *Commento a "Inf." XXIX*, 2012.

¹⁰ Arnaldo DI BENEDETTO, *Canto XXIX, = Lectura Dantis Neapolitana. "Inferno"*, ed. Pompeo GIANNANTONIO, Napoli, Loffredo, 1986, 553.

¹¹ Ld. a *De lapide philosophico* című traktátusa mellett a *Summa theologiae* (II, II, 77, 2) állítását is. 1317-ben XXII. János pápa adott ki bullát az alkímia ellen, tehát a dantei *Pokol* megírása idején még nem volt meg az egyház elítélő álláspontja.

¹² Sevillai Izidor, *Etymologiae*, IV, VIII, 10.: „Rüh és lepra. Mindkét betegség a bőr szárazsága viszketéssel, és hámlással, de a rüh enyhébb szárazságot és hámlást jelent. Innen ered ez utóbbinak a neve..., hiszen a *scabies* ('rüh'), szinte *squamies* ('pikkely'). A lepra ellenben a bőr pikkelyes szárazsága, hasonló a *lepida* ('zsásza') nevű növényhez, amiről a nevet kapta: amelynek a színe feketévé válik, máskor fehérré, máskor vörössé.” Isidoro DI SIVIGLIA, *Etimologie, o Origini*, ed. Angelo VALASTRO CANALE, Torino, Utet, 2004, II, 372.

¹³ "leprosus a pruritu ipsius scabie dictus". *Uo.*, IV, X, 162.

¹⁴ Pl. Francesco da BUTI (1385–95), *Inf.* 29.67–84. sorához fűzött kommentárban. A kommentárokat lásd: <http://dante.dartmouth.edu> [2008]

¹⁵ Egy korábbi példa: Gabriele TRIFON (1525–41), *Inf.* 29. 75. Egy későbbi: Vittorio RUSSO, *"Inferno" XXIX: oltre l'"indescrivibile" orrore e la smagante compassione = AAVV, Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Editoriale Programma, 1993, I, 468.

¹⁶ (1826–27), *Inf.* 29.Nota.

¹⁷ (1864–68), *Inf.* 29.107.

¹⁸ Pg. XXIII 49–51: „Deh, non contendere a l'asciutta *scabbia* / che mi scolora», pregava, «la pelle, / né a difetto di carne ch'io abbia;”. Babits Mihály fordításában: „«Ne nézzed» – kért ő – «bőröm aszu kergét, / mely régi színét rejti most; ne nézzed / árnyam husának sorvadtt semmiségét.»”

¹⁹ Pl. Jacopo DELLA LANA, (1324–28), *Inf.* 29.Nota; később pl.: Giacomo POLETTO (1894), *Inf.* 29. 67–69.

²⁰ VII, 64. Ld. a (bőrön megjelenő) tünetek leírását: „Duzzanatok nőnek a testen és sok kis kerek és kemény seb alakul ki, ... a körmök megnőnek, ... és szinte rühösnek tűnnek, ... viszketéstől szenvednek, hol rühvel, hol rüh nélkül, különböző foltok borítják a testüket: hol vörösek, hol kékeslilák, hol feketék, hol fehéresek.” Bartolomeo ANGLICO, *De rerum proprietatibus*, Minerva, G.M.B.H., 1964. (Az 1601-es frankfurti Apud Wolfgangum Richterum fakszimile-kiadása.)

²¹ *Canon totius medicinae*, IV, VII, 1, 5; III, III, 1. Idézi: Umberto BOSCO, *Lebbra = Enciclopedia Dantesca*, ed. Umberto BOSCO, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, III, 605.

²² Geoffrey CHAUCER, *I racconti di Canterbury*, Firenze, Sansoni, 1972, 397–416.

²³ 401.

²⁴ 404.

²⁵ 399.

²⁶ (1791–92), *Inf.* 29.67–69.

²⁷ AVICENNA, *Auicennae Arabum medicorum principis*, Lib. 2 tract. 2 cap. 47, Venezia, Iuntae, 1608, 259.: „eius vapor ... facit accidere paralysim”.

²⁸ 387.

²⁹ Aquinói Tamás Arisztotelész *Meteorologicához* írt kommentárja, *Lectio IX ad finem*. Idézi: John READ, *The Alchemist in Life, Literature and Art*, London, Nelson, 1947, 9.

³⁰ DPR, VII, 64.

³¹ „lepra est membrorum corruptio”

³² „nascitur ... de ... humoribus putrefactis”

³³ Sharon M. MAYER, *Dante's Alchemists*, Italian Quarterly 12 (1969), 47–48, 195.

³⁴ Albertus MAGNUS (ascribed to), *Libellus de Alchimia*, trans. Virginia HEINES, Berkeley and Los Angeles, University California Press, 1958, 19.

³⁵ MAYER, *i.m.*, 196.

³⁶ Kiemelés tőlem: D.E.

³⁷ „Az Úr azonban ezt mondta Mózesnek: «Ha az apja köpte volna szembe, vajon nem kellene-e magát hét napig szégyellnie? Hét napig ki kell zárni a táborból, aztán ismét be lehet fogadni.»” (12,14).

³⁸ Kiemelés tőlem: D.E. Jób 2.8. latinul: „*testa saniem radebat, sedens in sterquilinio*” ’cserépdarabbal vakarta a *gennyes sebeit*, egy szemétdombon ülve’.

³⁹ Peter BRIEGER – Millard MEISS – Charles S. SINGLETON, *Illuminated manuscripts of the Divine Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 1969, II, 287–290.

⁴⁰ HAAG, *i.m.*, 432.

⁴¹ 19,13–19 és 30,1–15.

⁴² „*corrumpitur eorum anhelitus et eius faetore saepius sani corrumpuntur*”.

⁴³ Jób könyve és a dantei hamisítók énekei között egy költői-nyelvi hasonlóság a *hapaxok* - a szövegcorpusban mindössze egyszer előforduló szavak - egyedülálló sűrűsége. Csak a XXX. énekben tíz, orvostudományhoz kötődő *hapax* található: *idropesí, idropico, lèuto, anguinaia, etico, discarno, ventraia, croia, rinfarcia, leppo*, ld. Vittorio BARTOLI *L'idropisia di maestro Adamo en Inferno XXX*, Tenzone 8 (2007), 17. Jób könyvében 110 *hapaxot* számoltak össze, ld. *Giobbe = Enciclopedia biblica illustrata*, ed. Gaalyahu CORNFELD, Torino, Marietti, 1976, II, 108.

⁴⁴ Kiemelés tőlem: D.E.

⁴⁵ Kiemelés tőlem: D.E.

⁴⁶ 62–63. sor.

⁴⁷ 94–97. sor: „*Ma come Costantin chiese Silvestro / d'entro Siratti a guerir de la lebbre, / così mi chiese questi per maestro / a guerir de la sua superba febbre*”

⁴⁸ A legendának azt a részletét nem említi Dante, hogy Konstantin – a 6. században Tours-i Szent Gergely által megerősített legenda szerint – pont a keresztényüldözései miatti büntetésből vált leprássá.

⁴⁹ *Regulae pastoralis liber*, cap. X, PL 77, 24A–26D. Ugyanígy Umberto da ROMANSNÁL (*Expositio super Regulam D. Augustini*, Comi, 1602, 85–86), és Ugo di CLUNYNÉL (*Statuta*, cap. IV, PL 209, 883 D). Idézi: Jole AGRIMI - Chiara CRISCIANI, *Medicina del corpo e medicina dell'anima: note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo 13*, Milano, Episteme, 1978, 56.

⁵⁰ Gregorius MAGNUS, *Moralia*, PL 75, 1111 A.

⁵¹ Teológus szerzők és prédikátorok előszeretettel fenyegetőztek a rossz időben való nemzés (vasárnap, a Nagyböjt és Advent ideje alatt szigorúan tiltották a házasesetlet csakúgy, mint a menstruáció alatt) következményeivel: leprás vagy torz utód születésével.

⁵² *Pd.*, XXI, 103–142.

⁵³ *Ornithologiae tomus alter*, 1600, Liber Decimusquartus qui est de Pulveratricibus Domesticis, trascrizione di Fernando Civaridi, 247. <http://www.summagallicana.it/Aldrogallus/italiano/247%20it.htm> [2009]

⁵⁴ Giordano DA PISA, *Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*, Cecilia IANNELLA (ed.) Edizioni ETS, Pisa, 1997, 225. Idézi: C. IANNELLA, *Malattia e salute nella predicazione di Giordano da Pisa*, Rivista di storia e letteratura religiosa 31 (1995), 2, 177–216.

181. La concezione è già presente in Agostino (*Contra Maximinum Haereticorum Arianorum Episcopum libri II*, II, XII) e Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 50, a. 5).

⁵⁵ *Medicina del cuore ovvero Trattato della pazienza*, ed. G. BOTTARI, Milano, Silvestri, 1838, II, XII. Idézi: Cecilia IANNELLA, *Giordano da Pisa: etica urbana e forme della società*, Pisa, ETS, 1999, 193.

⁵⁶ *De visitatione infernorum*, PL 40, 1150. Idézi: Georges DUBY, *L'anno Mille: storia religiosa e psicologia collettiva*, Torino, Einaudi, 1976, 118.

⁵⁷ Gianfranco CONTINI, *Sul XXX dell'Inferno = Uő., Un'idea di Dante: saggi danteschi*, Torino, Einaudi, 1976, 160.

⁵⁸ „Athamas elméje úgy elborult, / hogy mikor meglátta a feleségét / jönni, két karján egy-egy kisfiával, / fölördített: „Feszítsük ki a hálót! / Az oroszlánt s két kölykét ejtsük el!” / S gonosz kezével, mint állat-karommal / megragadta az egyiket, Learkhost, / megpörgette s egy kőhöz odacsapta; / az asszony a másikkal vízbefült.” A „carco” szó választását az ovidiusi 530. sor befolyásolhatta: „*seque super pontum... Míttit onusque suum*”. CONTINI, *i.m.*, 160.

⁵⁹ „Aeolides tüstént tombolva rikoltoz az udvar / mélyén: „Haj, halihó! A berekbe, ti társak, a hálót! / Mert egy oroszlánt láttam imént s vele két kicsi kölykét;” / s mint valamely vadat, üzi szegény, a saját feleségét; / s anyja öléből most a mosolygó, karja-kitáró/ zsenge Learchust rántja ki, és valamint a parittyát / légben csóválgatja, s a gyermeki arcot a durva/ sziklákon veri szét.” Devecseri Gábor magyar fordítása.

⁶⁰ 531–542. sor.

- ⁶¹ Fausto GHISALBERTI, *Arnolfo d'ORLÉANS: un cultore di Ovidio nel secolo 12*, Milano, Hoepli, 1932, 211.
- ⁶² „nem a tagjaikat sebezte meg, hanem az elméjüket zavarta össze halálosan”. 498–499. sor.
- ⁶³ Giorgio PADOAN, *Ecuba = Enciclopedia Dantesca*, Umberto BOSCO (ed.), Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, II, 629.
- ⁶⁴ *Met.*, XIII, 547.
- ⁶⁵ *Aeneis*, I, 4. Iuno haragjának érveit az *Aeneis* 11–29. sora sorolja föl: a trójaiak leszármazottjai Karthágót, az istennő kedves városát fogják fenyegetni; nagy fájdalomra, hogy Paris nem az ő szépségét jutalmazta; és a trójai Ganymédész tisztje.
- ⁶⁶ „una dea nemica de li Troiani” (25.9) Iuno szerepéről a hamisítók énekeiben lásd: Margherita FRANKEL, *Juno among the Counterfeiters: Tragedy vs. Comedy in Dante's "Inferno" 30 = Dante Today*, ed. A. A. IANNUCCI, *Quaderni d'Italianistica* 10 (1989), 1–2, 173–197.
- ⁶⁷ 13–15.
- ⁶⁸ A *Pk.* XXX. énekéből vett idézetek inntől kezdve Nádasy Ádám magyar fordításában olvashatóak. Eredeti: „del suo Polidoro in su la riva / del mar si fu la dolorosa accorta, / forsennata *latrò* sì come cane; / tanto il dolor le fé la mente torta. ...”
- ⁶⁹ Devecseri Gábor magyar ford.
- ⁷⁰ Kommentárjának XIII.2-es pontja. GHISALBERTI, *i.m.*, 226. Hecuba dantei megformálásáról lásd: Jane CHANCE, *Monstra-naturalità distorta: Bertram dal Bornio, Ecuba = I monstra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Atti del 33. Convegno storico internazionale: Todi, 13–16 ottobre 1996, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1997, 235–276.
- ⁷¹ „Hecuba in canem dicitur esse mutata quia prae nimio dolore insanuit in sua senectute, sicut faciunt canes qui cum senescunt rabiosi facti quoslibet obvios mordent et interficiunt.”
- ⁷² Arnaldo BRUNI, *Per il canto XXX dell'Inferno*, L'Alighieri, 38 (2011), 94.
- ⁷³ Ádám mester betegségéről részletesen lásd Vittorio BARTOLI tanulmányait. Többek között: Vittorio BARTOLI – Paola URENI, *La malattia di Maestro Adamo*, *Studi Danteschi* 67 (2002), 99–116.
- ⁷⁴ 49–57. sor. Kiemelések tőlem: D. E. „Io vidi un, fatto a guisa di lèuto, / pur ch'elli avesse avuta l'anguinaia / tronca da l'altro che l'uomo ha forcuto. // La grave idropesi, che si dispaia / le membra con l'omor che mal converte, / che 'l viso non risponde a la ventraia, // faceva lui tener le labbra aperte / come l'etico fa, che per la sete / l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte.”
- ⁷⁵ „col pugno li percosse l'epa croia. / Quella sonò come fosse un tamburo.” Pontosán így írja le Bartholomeus Anglicus is a *tympanites* tünetét: „Ezt a fajtat *tympanites*-nek nevezzük, mert úgy döng a has, mint egy a *dob*.”
- ⁷⁶ *De Animalibus*, VII, 1. 2. Idézi: Simon A. GILSON, *Human Anatomy and Physiology in Dante = Dante and the human body*, ed. John C. BARNES – Jennifer PETRIE, Dublin, Four courts press, 2007, 38.
- ⁷⁷ A 18. századtól, pl.: Lombardi (1791–92), *Inf.*, 30, 61. sorához írt kommentárjában.
- ⁷⁸ AVICENNA, *Liber Canonis...*, III XI I cap. 4. (*De Signis aegritudinum cordis*), 277C. Idézi: Vittorio BARTOLI, „*Etico*” (*Inf.* XXX 56) *con il significato di 'tisico': un persistente errore ottocentesco*, = *Studi Danteschi* 70 (2005), 91–92.
- ⁷⁹ Silvia ROGGERO, *Malattia e linguaggio nella „Commedia” di Dante*, tesi di laurea, Torino, Università di Torino, 2006/2007, 146–147.
- ⁸⁰ „Omnis phtisicus hecticus est, sed non convertitur.”
- ⁸¹ *Expositiones...*, *Inf.* 30.52–57, Guido DA PISA (1327–28[?]) csak a kiemelt részt idézi: „Sic quibus intumuit suffusa venter ab unda, / Quo plus sunt pote, plus sitiuntur aque” (*Fasti* I. 215–216).
- ⁸² I, 209–218. Gaál László fordítása. Az eredeti szöveg: „at postquam fortuna loci caput extulit huius / et tetigit summo vertice Roma deos, / creverunt et opes et opum furiosa cupido, / et, cum possideant plurima, plura petunt. / quaerere ut absumant, absumpta requirere certant, / atque ipsae vitiis sunt alimenta vices: / sic quibus intumuit suffusa venter ab unda, / quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae. / in pretio pretium nunc est: dat census honores, / census amicitias; pauper ubique iacet.” Kiemelés tőlem: D.E.
- ⁸³ A vízkór és kapzsóság kapcsolatáról az antik forrásoktól a régi magyar irodalomig lásd: JANKOVITS László, *Hüvelmény = Ötvös Péter Festschrift*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum 29, Szeged, 2006, SZTE BTK, 107–113.
- ⁸⁴ *Comentum*, (1344–55), *Inf.*, 30, 61. sorához írt kommentárjában: „Avarus ydropico assimilatur in inflatione superbie et in fetido anelitu et in insatiabili siti, quas passiones patitur ydropicus.”
- ⁸⁵ BRUNI, *i.m.*, 97.