

Dante és a Biblia

1. Dante Biblia-idézése

Ha egyszerűen csak a *Divina Commediában* található Biblia-idézetekre koncentrálunk, igen attraktív, de eltérő adatokat találunk. Kaposi József a Biblia szövegére és az atyák mondásaira összesen 293 idézetet talál: a Pokolban 59, a Purgatóriumban 139, a Paradicsomban 95 idézetet számlál össze (KAPOSI 1891). Ezzel szemben Giuseppe Ledda közel 1000 idézetről beszél, és ő már különbséget tesz latin vagy toszkán nyelven idézett bibliai szöveg között (LEDDA 2015, 5). Nádasy Dante-fordításának regisztere a pontos idézetek összeszámlálása nélkül, csak a nevekre koncentrál (NÁDASY 2016, 764–789), 37 ószövetségi és 16 újszövetségi nevet jelez: Ábel, Absalom, Áchán, Ahasvéros, Achitófel, Ádám, Amán, Ananiás, Annás, Dániel, Dávid, Éva, Ezekiás, Ezékiel, József, Judit, Izajás, Ézsau, Gedeon, Hámán, Holofernész, Jákob, Izsák, Jázon, Jefte, Káin, Lea, Lévi, Júdás Makkabeus, Melkizedek, Mikál, Mózes, Nátán, Nimród, Noé, Sára, Tóbiás, illetve Jakab, János apostol, Keresztelő János, Jézus Krisztus, József, Júdás, Júdás Tádé, Kajafás, Péter (Kéfás), Lukács, Szűz Mária, Mátyás apostol, Pál apostol, Veronika, Gábrriel angyal.

Az eltérések abból adódnak, hogy Dante nem csupán bibliai szövegeket citál, hanem számos esetben csak utal a szövegre egy jellemző fordulattal, vagy nem pontosan, hanem parafrázisban idézi a szöveget, vagy csak bibliai motívumokat dolgoz fel, átkölt, számos esetben szintetizálja is az idézetet más, Biblián kívüli műfajokkal, sőt gyakran ihletet merít belőle saját elképzelései számára is.

Különösen izgalmas az allegória sajátosságainak összevetése a *Commediában* olvasható allegóriákkal. Ez a szókép az Ószövetség legrégebb rétegéből is ismert a képes beszéd egyik változataként. A legfeltűnőbb allegóriákat Ezékiel prófétánál találjuk (Ez 16; 17; 19; 23; 31; 34), illetve a Zsoltárokban (80,9–20; vö. 23) is akad szép számban, látomásokban Zakariásnál és az apokaliptikus részekben találkozunk vele. Jézusnak csak nagyon kevés példázata allegória (vö. Mt 13,36–43). Pál apostol egyes képei azonban allegóriába mennek át (Róm 11,17–24; 1Kor 3,10–15; 5,6b–8; 12,12–27; lásd még Jak 1,23kk; 1Pt 2,3–8; Zsid 13,10–14). Dante politikai és teológiai allegóriái különös kapcsolatban állnak a bibliai allegóriákkal (FERRANTE 1988, 34). Sőt ezen allegóriákban már az Ószövetségben is keveredik a teológiai és politikai szempont, mint pl. Jezabel esetében (1Kir 18,13). Danténál különös VII. Henriknek, a pápaság és a római birodalom szereplőinek – Brutus és Cassius (*Pok.* XXXIV 65) – megjelenése a politikai és a teológiai allegória keverékében. Ezek

részletes elemzése azonban meghaladná e tanulmány kereteit, ezért csak megemlítjük, de nem térünk ki részletes elemzésükre.¹

Dante korában a Biblia papi és szerzetesi olvasói, valamint a köznép is – akik hallgatták a szövegét – a szakrális irodalom kiemelkedő alkotásának tekintették a latin nyelvű Vulgatát. Erről maga Dante is nyilatkozik: az Ó- és az Újszövetségben „Omnis divina lex duorum testamentorum gremio continetur” (*Mon.* III xiii, 4). Számára a hit alapja a Biblia, jóllehet a természeti érvek iránt is fogékony a költő. „Hitem mellett nem csak a fizika / s a metafizika érvel, hanem / az igazság is, amely innen esőzik, / Mózes, Próféták és Zsoltárok által; / az Evangéliumból; s töletek, / kik Szentlélektől fűtve írtatok.” (*Par.* XXIV 135 – Nádasdy Ádám fordítása.) Ezért ehhez a szöveghez pozitív és negatív értelemben is egyfajta „horror sacri”-val fordultak, mint egy írott titkos misztériumhoz. Akik ezt a szöveget félremagyarázzák, Isten ellen vétének, mint pl. Sabellius, Árius (*Par.* XIII 127).

A *Komédiában* természetesen nem kizárólag bibliai személyekre koncentrál az író: ő áll a középpontban, és a bibliai személyek a mennyei utazásának különböző állomásain tűnnek fel, nem az eredeti bibliai kontextusban, hanem gyakran más összefüggésben vagy parafrázeált utalásokban. Dantéban ég a vágy, hogy „Másoktól még nem érintett igazságokat” (intemptatas ab alia ostendere veritates) feltárjon (*Mon.* I i 4). „Dante egész lénye szintézis, ahogy a műve is az, a skolasztikáé és a misztikáé, az ókoré és a kereszténységé, a szakrális birodalmi eszméé és a ferences szellemű spirituális egyházé, és még bámulatosabb módon az udvari lovagi költészeté és attól igencsak elütő iskolás bölcsesség világáé.” (VON BALTHASAR 2005, II 375) Ezért vizsgálódásunkat csak néhány sarkalatos témára koncentráljuk.

2. A mennyei utazás a bibliai irodalomban és a *Commediában*

A *Divina Commedia* három nagy fejezete a túlvilági élet három szektorát mutatja be egy különös misztikus utazás keretében. Ezeket a szektorokat nem Dante találta ki, mert előtte is léteztek valamilyen formában, de olyan részletesen leírva a Bibliában sehol sem találjuk őket, mint azt a *Commediában* olvashatjuk (DRASKÓCZY 2019, 61). Az efféle látomásoknak gyűjtőhelye a *Komédia*, de egyben a középkor számára közvetítője is, mint ezt kiváló tanulmányában Draskóczy Eszter bőségesen kifejti (DRASKÓCZY 2021, 83–110).

Dante a pokol és a mennyország különböző szintjeit képzelel el. Akad, aki ezt az utazást nem a Bibliából, hanem az iszlám hagyományokból vezeti le. Solomon Nigosian szerint „a Korán 17,1, alapja ennek a beszámolóknak, és ismertsége onnan ered, hogy a muszlimok évente megemlékeznek Mohamed »mennymbemenetelének éjszakájáról« (lailat al-miraj) Rajab 26-án – az iszlám naptár hetedik hónapján.”

1 Ezt a kérdést Kaposi Márton elemzi részletesen a jelen kötetben: 65–72.

(NIGOSIAN 2004, 152) Más is állítja, hogy Dante vízióinak képi világa innen ered, és hasonlít Mohamed éjszakai útjának leírására (OLSON VUCKOVIC 2004). Persze mennyei látomás és mennyei utazás van a Bibliában is: Ábrahám látomása, Izajás 6,1–2, Ezékiel látomásai, Dániel látomásai (5–7f), Hénoch könyve, Jézus feltámadás utáni megjelenése, István diakónus látomása Jézusról, Saul/Pál (ApCsel 9,1–31) damaszkuszi látomása, János jelenései.

A Dante-féle túlvilági utazás azonban eltér a bibliai változatoktól, nem csak abban, hogy angyal helyett Vergilius a kísérője a költőnek. (Dante, tudjuk, elmélyülten tanulmányozta Vergiliust.) Az is érdekes, hogy a költő nevesített valós földi kortársait helyezi el mennyei utazása különböző régióiban. Az utazás képzeletbeli tájainak leírásai inkább Vergilius Aeneisére emlékeztetnek.

3. A pokol a Bibliában és Danténál

A pokol a Biblia szövegeiben úgy szerepel mint alvilág: *„Miattad az alvilág is megmozdul odalenn, érkezésedet várva. Tiszteletedre felriasztja az árnyakat, a föld minden fejedelmét. A nemzetek királyainak mind fel kell előtted trónjukról állaniuk”* – olvashatjuk az Izajás 14,9–20-ban.” Dániel próféta apokaliptikus szövegeiben így ír: *„Akik a föld porában alszanak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra.”* (Dán 12,2) De a Biblia bölcsességi részében is találunk a témába vágó idézeteket: *„Akkor hullává lesznek, megvetetté, és gúnynak tárgyává a holtak közt örökre. Mert letaszítja őket, úgyszólván meg sem mukkannak, velejükhöz megrendíti őket, végső pusztulásra jutnak, gyöttrődniük kell, és elenyészik az emlékükhöz”* (Bölcs 4,19). Sirák fia könyve (21,9–10): *„Mint egy csomó kóc, olyan a bűnösök gyűlése, a végzetük pedig emésztő tűz lángja. A bűnös életútja ki van kövezeve, de az út vége az alvilág mélysége.”* Judit könyve (16,17): *„Jaj a nemzeteknek, melyek fölkelnek népem ellen, az Úr, a Mindenható megbünteti őket az ítélet napján. Tűzzel és féreggel veri testüket, fájdalomukban örökké jajgatnak.”* Jób könyve (10,22): *„A sötétség honából, hol nincs semmi rend, hol a napvilág is fekete éjszaka.”* Izajás könyve (30,33): *„bőségesen van benne szalma és tűzifa. Az Úr lehelete, mint egy kénköves folyam, fogja majd meggyújtani.”* „A gonoszok az örökké égő tűzben kínoztatnak”.

Az Újszövetségben Mk 9,46 így ír a pokolról: *„jobb neked sántán az örök életre bemenned, mint ha két lábaddal együtt a gyehennára vetnek”*. A pokolbéli lelkek állapotát írja le a visszatérő formula: *„sírás és fogcsikorgatás lesz”* (Mk 24,51). A Jelenések könyve szerint a gonosz emberek, akik nincsenek az Élet könyvébe írva, szintén a pokolra kerülnek: *„Az ördögöt, aki félrevezette őket, kénköves, tüzes tóba vetették – itt fog gyöttrődni a vadállattal és a hamis prófétával éjjel-nappal, örökkön-örökké... Aki nem volt beírva az élet könyvébe, azt a tüzes tóba vetették.”* (Jel 20,10–15)

Dante pokolképe a görög mitológia és keresztény elképzelések keveredése. A Pokol bejárása hasonlít Odüsszeusz és Aeneas alvilági utazásához, és feltűnnek

a *Komédiában* a görög mitológia alvilági szereplői is: Cerberus (*Pok.* VI 13), Kharón (*Pok.* III 83), Ceres (*Purg.* XXV 51), Perszephoné (*Pok.* IX 43), de a túlvilágon élők sorsa egészen más, mint az ókori eposzokban. Dante poklában szenvednek a bűnösök, egyetlen céljuk a büntől való megszabadulás, de ez nem lehetséges. Dante tehát nem bibliai források alapján rajzolja meg a poklot, pokolbéli utazása részleteinek leírására sem bibliai képeket használ.

4. A tisztítótűz

A Bibliában a Dante által leírtakhoz hasonló tisztítótűz-leírás nem található. Az Ószövetségben a 2Makk 12, 42–44-ben már jelen van a Seol-hit. Bizonyos utalásokkal az Újszövetségben is találkozhatunk, de ezek csak általánosságban utalnak a gyötrelemre. „*Bizony mondom neked, nem szabadulsz ki onnan, amíg az utolsó fillért is meg nem fizeted.*” (Mt 5,26) „*Különbem mi értelme van annak, hogy a halottakért megkeresztelkednek? Ha a halottak egyáltalán nem támadnak fel, miért keresztelkednek meg értük?*” (1Kor 15,29–36) Ezek nem mondanak sokat a tisztítótűz lényegéről, főleg nem részletezik az alvilági hely leírását.

A keresztény hagyományban csak Dante halála után mintegy 100 évvel a Bázeli zsinat (1431–1449, Husz János ellen) definiálja részletesen ezt a tant: a purgatóriumot a lelkek tisztulása helyének nevezi (DENZINGER–HÜNERMANN 1991, 693). XII. Benedek (1285–1342) ezt a tanítást dogmaként hirdette ki, de a Tridenti zsinat (1545–1563) is foglalkozott a tisztítótűz tanításával (DENZINGER–HÜNERMANN 1991, 840; 983).

Az emberek halál utáni megtisztulásának kérdése másokat is izgatott Dante előtt. A párszi tanítás szerint a halottak 10 szakaszban tisztulnak meg. A tisztítótűz gondolata, amelyen a léleknek át kell haladnia, a Zend-Avestában található: („Bundahis”, xxx. 20) „Minden ember átmege az olvadt fémbe és megtisztul; az igazak számára úgy tűnik, mint bár meleg tejben jár” (Énok, lii. 6–7, lxvii. 6–7). Erről az elképzelésről olvashatunk Vergilius *Aeneis*ében is (VI, 735).

Ekkor tárul csak fel a kárhozatos kapu, kettős
Sarka sikolt, ahogyan nyílik. Látod, ki az öre?
(Ott ül a csarnokban,) hogy mily szörny őrzi az ajtót?
Bent egy még iszonyúbb, ötven-fejű hydra huzódik,
S rémít mérges torkával. Nos, a Tartarus innen
Két oly mélyre merül, beleveszve az éji homályba,
Mint amilyen magasan van az ég az olympusi csúcstól.
(Lakatos István fordítása)

A tisztítótűzre vonatkozó tanítás fejlődéséről Jacques Le Goff részletesen beszél, ezért most csak a tan fejlődésének főbb állomásait említettük. (LE GOFF 1986, 362–366).

Ennek ellenére azt kell mondanom, hogy a tisztítótűz részletes leírása Dante invenciója, még akkor is, ha sokat merített Vergilius *Aeneis*ből. Dante víziói a népszónokok közvetítésével elterjedtek a népi vallásosságban és a képzőművészetben is.

5. A mennyország

A mennyország dantei leírásának megfelelő elbeszélés sem található a Bibliában. Az Ószövetségben utalást találunk az égre és a földre, illetve a mennyei világra (Ter 1,2; Iz 1,2; 1Kir 22,19; Jób 1,6; Zsolt 2,4; Bölcs 3,1–9; 4,7; 2Makk7,36.). Ezdrás könyvében olvashatók beszámolók a túlvilágról, az Isten udvartartásáról szóló elbeszélések (Ez 40,28–49). Az Újszövetségben a βασιλεία τῶν οὐρανῶν tanításra vonatkozó szövegek engednek betekintést a mennyországba. De a részletekről csak elszórt megjegyzések találhatók: ApCsel 4,24; Mt 22,1–10; Mk 13,31. Lk 15,11–32 (a tékozló fiú története), Lk 16,1–6 (a dúsgazdag és a szegény Lázár története), 1Pét 3,13. Legrészletesebb leírásokat a Jelenések könyve 21. fejezetében találunk: „*És láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt, és a tenger sincs többé. És a szent várost, az új Jeruzsálemet is láttam, amint alászáll a mennyből az Istentől, felkészítve, mint egy menyasszony, aki férje számára van felékesítve.*”

Az ókeresztény egyházban a mennyországról szóló tanítás is fokozatosan fejlődött ki. Teológiai kifejtését Lyoni Iréneusz 2. századi művében – *Adversus Haereses* V. könyv 36. fejezet 1–2. – találjuk. A 14. századig nincs vita erről (LANG 1742). XXII. János pápa (1316–1334) vitát váltott ki a boldogító látomással kapcsolatban előadott magánvéleményével (DYKMANS 1973). Aquinói Tamás úgy határozta meg a boldogító látomást, mint az emberi lét végső végét a fizikai halál után. Istennek mennyben való szemléléséről szóló megfogalmazása párhuzamba állítható Platón lakomaleírásával – lásd még: Állam 7 könyv (514a–520a) –, amely szerint valaki a tudás világában nézi a Jót. Ennek ellenére a mennyország képi világa Dante műve alapján vált ismertté és kedveltté.

Dante mennyországvíziójának teológusokkal és filozófusokkal teli napközeli képe (*Par. X. ének*) azonban teljesen előzmény nélküli, melyben a teológusok sem időbeli egymásutánban jelennek meg. Számos különböző szemléletű teológus bukkan fel: Aquinói Tamás (1225–1274), Brabanti Siger (1240–1284), Averroës (1235–1284), akinek különösen a lélekről szóló tanulmánya (*De anima*) jelentős, Szentviktori Hugó (1096–1141) jeles bibliikus, Beda Venerabilis (673–735), Sevillai Izidor (556–636) teológus és polihistor, Boëthius (480–524), akinek *A filozófia vigasztalása* című műve ihletően hatott Dantéra, Paulus Orosius (380–417) *Historia adversus paganos libri VII* című műve miatt, Areopagita Dénes (5–6. század), Salamon király

(Kr.e. 1000–928k), Petrus Lombadus (1096–1164), valamint Gratianus (180–1147), a híres jogász. Érdekes, hogy ezen napközi körön kívül helyezkedik el Ágoston (*Par.* X 120), „kicsi gyertyája” a kereszténységnek, pedig Dante személyes ihlettségű filozófiájából sokat merített. Sőt Dante talán a Bibliát mint ősforrást féltve jegyzi meg a *Paradicsom* X. énekében, amikor megemlékezik Gratianusról: „Gratian mosolyából lüktetett fel / e másik fény, ki két fórum nevébe’ / azt tette, amit Éden kegye kedvel” (*Par.* X 103–105, Babits Mihály fordítása.). A Gratianus *Decretáliáját* mint szent hagyományt olvasó teológusokat viszont kritizálja, mert „nem Szentírást, Szentatyákat olvas / manapság senki: csak a Decretalet / bújják, hogy már számárfülekkel ordas” (*Par.* IX 133–135, Babits Mihály fordítása). Albertus Magnus (1198–1280) és Aquinói Tamás (1225–1274), illetve Dante mennyország-elképzelése között az az alapvető különbség, hogy előbbiek önmaguk személyiségét háttérbe szorítva filozófnak a mennyországról, míg Danténál az ő saját írói-emberi viszonyai állnak a mennyország leírásának a középpontjában.

6. A „szenthagyomány” és Dante Bibliája

Dante számára a Biblia a szenthagyomány *fidei depositum* részéhez tartozik, azaz isteni eredetű, Istenre vezethető vissza. Az apostoli hagyomány a Jézus Krisztus által kiválasztott apostoloktól ered, és az előbbinél alacsonyabb rendűnek tartották. Az egyházi szenthagyomány az apostoli kor után alakult ki, és apostolok hatalmával rendelkező egyházi tekintélytől származik. Teológusok, zsinatok, egyházi jogi döntések a Bibliával együtt képezik a szenthagyományt, amelyet Dante korában globálisan és differenciálatlan egységben tekintettek a teológusok, és nem igazán tettek hierarchikus különbséget egyes részei között.

Ez nem meglepő, hiszen a szenthagyomány differenciált szemlélete csak a reformáció és a Tridenti zsinat (1545–1563) után kezd kialakulni és egyfajta hierarchiába rendeződni. Ez a szenthagyománytan a protestáns szemléletben – a „sola Scriptura” elv alapján – szoros értelemben csak a Bibliára szűkül. Véleményem szerint Dante a szenthagyomány alatt nem csak a Bibliát (Vulgata) és a teológusok nézeteit értette, hanem Homéroszt, Vergiliust, Ovidiust és a hellén-római eposzokat is idesorolta. Művében sok szerzőt említ, a keresztény és nem keresztény írásokat azonos tisztelettel kezeli víziói forrásaként.

A keresztény teológiában az antik kultúrával való polemizálás vagy annak befogadása többfordulós és ellentmondásos történet a reneszánszig és azután is. Annak ellenére, hogy a Biblia allegorikus magyarázata főleg Homérosz allegorikus magyarázatai modelljeinek átvételével alakult ki, Alexandrián kívül nem volt egyértelműen elfogadott ez a módszer. A teológiai terminológiára az első három évszázadban óriási hatással volt a neoplatonikus filozófia, mely közvetítő szerepet játszott a keresztény teológia és a különböző vallások teológiai állításának szinkronizálásában.

Jeromos, aki leveleiben kb. 37 antik görög-latin szerzőt idéz, és még büszke arra, hogy fejből tud idézni Terentius-szövegeket, egyik látomásában már úgy érzi, éppen ezen műveltsége miatt inkább Cicero, mint a bibliai kinyilatkoztatás követőjének kell tartania magát (XXII. 30 levél). Alexandriai Cirill (376–444) keresztény-hellén polémiája következtében a hellén irodalom és filozófia üldözendő lett az egyházban mint a „pogányság káros meséi”. Fanatikus szerzetesei ezen szemlélet szélsőséges alkalmazása miatt ölik meg az utolsó nagy ókori polihisztort, Alexandriai Hüpatia (355–415) tudósnőt és égetik el műveit, de az alexandriai könyvtár végleges pusztulása is szélsőséges demagógiájának egyik eredménye lehetett. A bizánci könyvtárban csak a felvilágosult könyvtárosok furfangja miatt maradhattak meg a klasszikus irodalom tekercei, amelyeket a polcokon a keresztény teológiai tekercek mögé rejtettek. A 4. századtól kezdve lesz a „paganus” – eredetileg csak *falusit* jelentő – latin szó a keresztény egyházon kívüli és lenézett vallások közös jelzője. Hála Cassiodorusnak (487–583) és más művelt, kereszténnyé lett szenátornak, a kolostori oktatásban Homérosz, Vergilius, Horatius, Cicero megmaradt oktatott és memorizált szövegnek, sőt Marcus Aurelius elmékedéseit a spirituális irodalom jeles képviselőjeként olvasták. Számtalan nyomát találjuk annak, hogy Dante teológiai műveltségében a bibliaértelmezés, a dogmatika és a hellén filozófia nem vált szét, és nem rendeződött hierarchikus viszonyba.

7. Dante korának bibliai hermeneutikái

A középkor kilencszáz éve során a (neoplatonikus) filozófia, a teológia és egzegézis egyfajta szimbiózisban élt, de alapvető változásokon ment keresztül a kolostori iskolákban, amelyek a korai középkor intellektuális központjai voltak, és amelyeket Dante több helyen látogatott (Santa Croce, Bologna, Párizs? stb). E századok írásértelmezése alapvetően kimerült abban, hogy a nagy egyházatya-kommentárok másolatait, összefoglalásait (epitomék) és kivonatait átmentsék, és azt a skolasztikus filozófia kategóriáiba illesszék.

A kolostori, később az egyetemi hálózaton keresztül a kora középkori szerzők munkái széles körben elterjedtek és hozzáférhetőek voltak. Műveiket a kolostori iskolákban kötelező tananyagként tanították. Beda Venerabilis, Alkuin, Rabanus Maurus, Auxerre-i Remigius – többségük feltűnik Dante *Isten színjátékában*, jórészt a mennyországban. Mivel a Bibliát az isteni kinyilatkoztatás írott forrásának tekintették, fontos volt szabályokat alkotni a helyes értelmezéséről, hogy a bibliai szöveg a dogmatikai definíciók alapja lehessen. Valójában egy egyetemi teológianár, hivatalosan „magister in sacra pagina”, legfőbb feladata az volt, hogy olvassa (legere) és kommentálja (avagy magyarázza) a Szentírást. Az egyik legfontosabb teológiai központ a párizsi Szent Viktor-apátság, benne a kiemelkedő vezető, Szentviktori Hugó (1096–1141), akit a tudományos misztika atyjának is tartanak, aki a bibliamagyarázat

mellett egy holisztikus pedagógia és az enciklopédikus tudás szolgálatába állította tankönyvét a *Didascaliont*. Ez a tevékenység egyben minden tudományos ismeret továbbadását is jelentette, vagyis a bibliakommentárok nem csak a teológiai témákkal foglalkoztak, hanem világmagyarázati, kozmológiai és filozófiai kérdésekkel is.

A 12. században, jórészt Szent Ferenc és más szegénység mozgalma hatására, egyetemi körökben megváltozott a bibliai hermeneutika jellege, és az elvont, személytelen értelmezések ellenében a spirituális és egzisztenciális értelmezés irányában tolódt el. Korábban az egész európai kolostori oktatásban szinte kizárólag Petrus Lombardus (1096–1164) szentenciái voltak elterjedt tankönyvek. Ez a négyes felosztású könyv a háromszemélyű Istenről, a teremtményekről és a bűnbeesésről, Krisztusról és végül a szentségekről és a végső dolgokról szól. Témáit illetően inkább szisztematikus teológia (dogmatika), illetve a filozófia műfajába tartozik, amelyben az allegóriát és allegorikus értelmezést a keresztény tanok kifejtésének eszközeként használták.

Aquinói Tamás (1225–1274) szokatlan összefüggésben vázolja fel Boëthius *De trinitate* című művéhez írt kommentárjában két hosszú „quaestio”-ban az általa képviselt hermeneutikai elveket, melyek segítségével az Istent és az igazságot megismerhetjük, valamint a kinyilatkoztatásnak, a hitnek és a teológiai megismerésnek a kulcsát birtokolhatjuk. Dante ismerhette Aquinói Tamás *Catena Aurea* című művét is, amelyben Tamás összegyűjtötte a 12. századig a Biblia szövegéhez fűzött teológiai magyarázatokat, a patrisztikus és középkori interpretáció hagyományait, amelyek a szöveg morális, eszkatologikus és dogmatikus értelmezésével foglalkoztak (PÁL 1917). Tamás bibliaértelmezési elméletét és gyakorlatát leginkább egzegetikai munkáinak bevezetőiben teszi közzé: ezekben Tamás kötelességtudóan állást foglal a szöveg szerzősége, stílusa, módszere, tárgya és „haszna” („fructus, utilitas”) kérdésében. E művek mellett a doktori védések előadott két „Principia” is fontos gondolatmeneteket tartalmaz a kinyilatkoztatás és a teológiai bibliaértelmezés témájához.

Bonaventura viszont a *Breviloquium* című művének bevezetőjében azt írja, hogy az ő hermeneutikájára nem azért van szükség „mintha a Biblia valami bizonytalan, rendezetlen, sötét erdő volna” (Brev 29–30) – meglepő a hasonlóság Dante bevezetőjével. Érdekes, hogy az általuk képviselt allegorikus írásértelmezés közép-pontjában a „corpus Christi mysticum”, Krisztus misztikus teste áll, valamint ennek ellentétéként a „corpus diaboli”, a sátán misztériumának vizsgálatát találjuk. Ez a szemlélet kihatót a 11. század végének, illetve a 12. század elejének bibliaértelmezésére is. Ez a korszak egyben az iskolák (egyetemek) ugrásszerű fejlődésének a kora is, sőt a szegénység mozgalma (bencések, ciszterciek, premonstreiek, ágostonok, koldulórendek, lovagrendek stb.) mellett új jámborsági mozgalmak jelennek meg, esetenként a hivatalos egyházi hierarchia radikális kritikájával, melyet mindig a Bibliára alapoznak. Ezen csoportok fő céljuknak Krisztus példájának radikális követését tartották, és az őskeresztény korból megismert „apostoli élet” keresése volt a céljuk. Gilbert Dahan arra hívja fel a figyelmet, hogy a középkorban egyetlen

keresztény vagy zsidó egzegétának sem az volt a szándéka, hogy művét pusztán tudományos alkotásként olvassák (DAHAN 2016). Petrus Abaelardus (1079–1142) a *Sic et non*-ja elé írt bevezetésben nem csupán rendelkezésre bocsátja az ellentmondásokat egymással kibékítő szabályokat, hanem alapvetően hitbéli meggyőződését akarja kifejezésre juttatni. Vagyis a Bibliát olvasni azt jelenti, hogy isteni titkok forrását forgatni és értelmezni saját lelki fejlődésük hasznára, amely egyben Dante célja is lesz a *Commediában*.

8. Dante és Joachim de Floris

Dante könyvtára azonban nem csak a Bibliából, a Vulgatából állt, hanem, mint erre fentebb utaltunk, jól ismerte korábbi idők és saját korának teológusait is. Dante vízóit nagyban befolyásolta Joachim de Floris (1135–1202) ciszterci apát Apokalipszis-kommentárja, mint erről Bán Imre *Dante és a joachimizmus* c. tanulmányában részletesen írt (BÁN 1988, 146–158).

Már Petrus de Croco (†1304) helyesen állapította meg, hogy Petrus Lombardus – a korábbi iskolateremtő teológus és kötelező tekintély – és Joachim de Floris között antagonisztikus ellentét feszül. Míg Petrus Lombardus elkötelezte magát a katolikus dogmák és szentségtan tisztázására, addig a kolduló rendek csoportjába tartozó Joachim apátot kevésbé érdekelte ez. Ő János Jelenéseit afféle az utókornak szóló Krisztus-végrendeletnek tekintette, amelyre spirituális értelmezésének elveit alapozta. Korábban Dante és Joachim de Floris kapcsolatát azért vonták kétségbe, mert úgy vélték, Dante teológiai ortodoxiára törekedett, és nem akart soha szembehelyezkedni az egyház hivatalos tanításával, ezért nem utal a római katolikus egyház tanításával vitázó teológusokra, hiszen állandóan hangsúlyozta, hogy minden egyházkritikája ellenére ő hangsúlyozottan katolikusnak vallja magát. Ha ezt a vélekedést a *Commedia* szövegével akarjuk alátámasztani, akkor számos meglepő kijelentést olvashatunk a mestertől. Dante különösen viszonyul az eretnekekhez, Joachim de Floris apát tanításához is, mint erről Bán Imre fentebb említett kitűnő tanulmánya részletesen megemlékezik.

Az természetes, hogy Fra Dolcinót kigúnyolja (*Pok.* XXVIII 55–60), de például az averroista Brabanti Sigert a nap egének fényébe helyezi el, Aquinói Tamással és természetesen Joachim de Floris apáttal, sőt az ellene küzdő Bonaventurával együtt (*Par.* X 133–138; XII 139–141). Úgy tűnik, az ellentétek fölé emelkedő abszolút igazság képviselőit teszi egymás mellé a költő. Dantét nem érdeklik a tiszta és világos egyházi tanítás (clericalis) formulái annak ellenére, hogy ez nem felel meg III. Ince, IX. Gergely, VIII. Bonifác vagy XXII. János eretnekség-konceptiójának.

Joachim apát történeti víziója szerint az ő ideje korforduló, a Szentlélek korszaka kezdődik el, amely nem világvég, hanem az állandó fejlődési folyamat egy új lépése. Dante apokaliptikus szemlélete sem hirdet világvégét, inkább csak megújulást

a pápa és a császár vezetése alatt, és művét is az új igazságok hirdetésének szenteli. Dante *Commediájából* hiányzik az Antikrisztus motívum, amely a középkornak és a reformációnak is egyik meghatározó témája volt. Dante tehát erősen szimpatizál a misztikus bibliaértelmezéssel.

A calabriai apátot Dante a negyedik ég tudósai közé helyezi (*Par.* XII 140–141), aki – Babits Mihály fordításában – „jós lelkével a jövőbe látott”. Ezt a kapcsolatot számos Dante kutató tagadta, mert a joachimizmust, a fraticelliket mint millenarista eretnekeket a II. Lyoni zsinat (1274) elítélte, de a Jelenések könyvéről írottakat, az *Expositio super Apocalypsim* című művet és a mű szerzőjét, magát Joachim apátot sohasem ítélte el az egyház. Sőt az apát kultusza a II. Lyoni zsinat után is évszázadokon keresztül töretlen maradt. Érdekes módon Joseph Ratzinger bíboros kezdeményezésére II. János Pál az egész joachimizmus elleni ítélet felülvizsgálatát kérte. Mindez a Dante- és Joachim-kutatásnak új lendületet adott.

9. *Divina commedia* – tovább írt Biblia?

Dante *Commediájában* tehát a Biblia által is képviselt szenthagyományt folytatja – ezt ismerte fel Giovanni Boccaccio (*Dante élete*), amikor a „falusi” dalhoz (*commedia*) az isteni jelzőt illesztette. Dante gyakorlatában azonban ennél sokkal többről van szó: a teológusok magyarázatát és az antik eposzokat is a szakrális hagyomány részének tekinti. Nem a Biblia költészetét akarja megvalósítani, hanem a Bibliából merítve ihletet tovább írni azt, megjövendőlvé az elmúlt korok és saját kora vezetőinek ítéletét, és azt példaként hagyni az utókorra mint saját spirituális meggyőződését.

Dante leleplezi a pápák és a klerikusok bűneit a *Pokol* XIX. énekében (106–111), a római egyházra alkalmazva az Apokalipszis próféciját a nagy Prostitúáltról (Jel 17,1–6). Ellentétben a Vulgata latin nyelvével, a *Commediát* Dante olaszul, toszkán dialektusban írta, ezáltal költeményét könnyen érthetővé tette minden olvasója számára. Ellentétben a Bibliával, ahol a földi szereplőknek időnként van mennyei kapcsolatuk, itt az összes földi szereplőt az ég különböző régióiba helyezte el, távol a földtől, az azvilágba vagy Isten elé, ahol számot kell adni munkájukról. Sőt, Dante Isten nevében ítéletet is hirdet felettük.

A sokak által lenézett „sötét” középkorban a bibliai személyeket mindenki ismerte, sőt az antik eposzok főbb szereplőinek életét is. Az üdvtörténeti eseményekről szóló eszmefuttatások mindenki számára érthetőek voltak, Dante víziói tehát olyan közönségre találtak, akiknek meglévő bibliai és klasszikus, valamint történelmi ismeretanyagát költői próféciaiba rendezhette.

Zárszó

A fentiek fényében eléggé nyilvánvaló, hogy Dante és a Biblia kapcsolata igen összetett. Ennek oka, hogy a Bibliát ugyan a szenthagyomány részének tekintette, de annak fogalmát kiterjesztette a teológiai spekulációkra, az ókeresztény egyházatyák magyarázataira és zsinati döntésekre, sőt – szokatlan módon – az antik eposzokra, főleg Vergilius műveire is. A maga eposzát is e hagyomány folytatásának szánja.

Annak ellenére, hogy hivatalosan állandóan hangsúlyozta, hogy az egyház hagyományát követi, nem törekedett formálisan megfelelni a zsinati deklarációknak. Nagy hatással volt rá a ferences iskola, amely nem az elvont, hanem inkább az egzisztenciális és spirituális bibliaértelmezést szorgalmazta. Aquinói Tamás személytől független értelmezését nála Bonaventura misztikus értelmezése váltja fel. Dantéra legjobban mégis Joachim de Floris apát értelmezése hatott, aki Észak-Itáliában kedvelt és tisztelt misztikus volt. Dante sohasem tartotta magát teológusnak, hanem olyan korszakalkotó költőnek, aki új utakra vezet a Biblia értelmezését és a teológiai spekulációt, és mindezt a saját személyes vallásossága megerősítésére teszi. Ez a nemzeti nyelven előadott spirituális megközelítés halála után 50 évvel a Bibliával csaknem azonos rangú szakrális költészetté emelte a *Divina Commediát*. Amikor pedig pápák és teológusok is ajánlani kezdték a történelemtől való elmélkedés és az egyéni jámborság fejlesztése szempontjából fontos olvasmányként, akkor ez a szakrális irodalom hivatalos megerősítést kapott. Dante így lett az a művész, aki hosszú évszázadokon keresztül a legnagyobb hatást gyakorolta a keresztény képzetek világára. Vergilius és a hellén eposzok tiszteletével a reneszánsz előfutára lett, mert beemelte az antik kultúrát a teológiai gondolkodásba. Ugyanakkor a spirituális és egzisztenciális vallásosság művészeti előfutárjának is tekinthető, amely, mint lelki megújulás, a reneszánsz kevésbé kutatott témái közé tartozik. A pápák sorozatos pozitív ajánlásai tehát szinte szakrális katolikus költővé emelik Dantét.

Felhasznált irodalom

- BALTHASAR, Hans Urs von (2005), *Dicsőség felfénylése* (ford. Görföl Tibor), Budapest, Sík Sándor Kiadó.
- BÁN IMRE (1988), *Dante-tanulmányok*, szerk. Kovács Sándor Iván, Király Erzsébet, Budapest, Szépirodalmi.
- DENZINGER, Heinrich–HÜNERMANN, Peter (1991), *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest, Szent István Társulat.
- DRASKÓCZY Eszter (2019), „Nem vagyok sem Aeneas, sem Pál” Dante túlvilágjárása és elődei. I. Dante és Aeneas, *Antikvitás és Reneszánsz*, 2019, 61–87.

- DRASKÓCZY Eszter (2021), a Komédia és a látomás mint irodalmi műfaj, *Antikvitás és Reneszánsz*, 2021, 83–110.
- DYKMANS, Marc (1973), *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma, Presses de l'Univ. Grégorienne.
- FERRANTE, Joan (1988), *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton, Princeton UP.
- KAPOSI József (1891), *Dante és a Biblia*. Irodalmi tanulmány, Budapest, 1891.
- LANG, Bernhard (1742), „Himmel”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3.
- LEDDA, Giuseppe (2015), *La Bibbia di Dante*, Torino, Claudiana.
- LE GOFF, Jacques (1986), *The Birth of Purgatory*. (Trans. by Arthur Goldhammer), Chicago, University of Chicago Press.
- NIGOSIAN, Solomon Alexander (2004), *Islam: Its History, Teaching, and Practices Paperback*, Indianapolis, Indiana University.
- OLSON VUCKOVIC, Brooke (2004), *Heavenly Journeys, Earthly Concerns. The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, London, Routledge.
- PÁL József (1997), „Silány időből az örökkévalóba”. *Az Isteni Színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa*, Szeged, JATEPress.
- PRÜGL, Thomas, Mittelalterliche Hermeneutik, in Wischmeyer (szerk), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin, De Gruyter, 2016, 125–133.
- ZARATHUSTRA ZEND-AVESZTÁJA, fordította és bevezetővel ellátta Zajti Ferenc, szerzői, Bp., 1919.