

Előadásomban rövid áttekintést szeretnék nyújtani a dantei *Színjáték* zsidó kultúrával kapcsolatos motívumairól.

I. A héber nyelv és Dante. Dante és Abulafia

Dante héberről szóló legemlékezetesebb megjegyzése a *De vulgari eloquentia* („A népnyelven való ékesszólásról”) c. traktátusában van,

Dante szerint az **ember által elsőként beszélt nyelv** –és teremtés nyelve is – a héber: „Isten a lélekkel együtt egy bizonyos szólásmódot is teremtett. *Formának* mondom ezt, mégpedig a dolgok elnevezése és az elnevezések szerkezete tekintetében... Ezzel a formával élt volna minden beszélőnek nyelve, ha az emberi nagyravágyás bűne nem zavarta volna meg azt... A beszédnek e formájával szólott Ádám és ... minden utódai Babel tornyának építéséig, amely a megzavarodás tornyának értelmezhető. A beszédnek e formáját örökölték Heber fiai, kiket erről neveztek hébereknek. És csupán ezek használatában maradt meg e zűrzavar után ... A héber nyelv volt tehát az, amelyet az első szólónak ajkai megalkottak.” (VI. fej.)¹ Ez az elmélet illeszkedik az ókeresztény és középkori gondolkodók állításai közé: Órigenésztől Ágostonig a hébert tartották a legősibb és isteni nyelvnek.²

Két fejezettel korábban az **első ember első szaváról** így értekeznek:

„...Ésszerűen hisszük tehát, hogy Ádámnak adta meg először a beszéd képességét Az, aki őt éppen megteremtette.

Hogy pedig az először szólónak milyen szava hangzott el elsőként, nem kétlem, hogy ép eszű ember előtt nem azonnal nyilvánvaló módon nem lehetett más, mint: »Isten«, azaz »El«.” (IV. fej.)

Ettől kicsit eltérő az a vélemény, amit a *Par. XXVI.* 124-138. sorában megszólaló **Ádám** fogalmaz meg:

A nyelv, amit beszéltem már kihalt,
mikor Nimbród népe* megkísérelte
a befejezhetetlen művet*:
hiszen az emberi értelem semmilyen terméke
sem tartott örökké, mert az ízlés folyton
változik az idővel.

**babiloniak*
**Babel tornyának építését*

A természet műve, hogy beszél az ember,
de így vagy úgy, a természet hagyja,
hogy úgy alakítsátok, ahogy nektek tetszik.
Mielőtt a pokoli aggodásba* leszálltam,
a legnagyobb jó* neve I volt,
akitől az öröm ered, mi beburkol engem,
aztán pedig El-nek hívták: így kellett, hogy
legyen, hiszen a halandók szokásai olyanok, mint
lomb az ágon: megjelennek, majd eltűnnek.

**Limbus*
**Isten*

¹ Mezey László ford-a.

² Ágoston, *De Civitate Dei* (XVI 11). Eco, *A tökéletes nyelv keresése*, 82. ED, *ebraico*, 620.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante *Színjátékában***

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

Tehát **Ádám azt mondja, hogy már a torony felépülte előtti héber nyelv sem volt ugyanolyan, mint amelyet ő beszélt a földi Paradicsomban.** Umberto Eco *A tökéletes nyelv keresése* című könyvében felveti, hogy Dante Abraham Abulafia, zsidó misztikus / kabbalista tanainak hatására, vagy azok ismeretében írta ezeket a *Paradicsomi* sorokat. Hiszen, az, hogy kezdetben Isten neve „I” volt, csak úgy válik értelmezhetővé, ha ezt az I-t a héber **jod** betűvel feleltetjük meg. **Abulafia szerint ugyanis „a szöveg elemi részei, a betűk önálló jelentéssel bírnak, ezért tehát Isten nevének, YHVH-nek minden egyes betűje is istennév, vagyis a Jod önmagában is Isten neve.”**³

Abulafia egy másik elmélete is hatással lehetett a Par. XXVI-ből idézett sorokra, ahol **Ádám megkülönbözteti a Földi Pd-ban beszélt nyelvet és a bábeli zűrzavar idején beszélt nyelvet.** Egy Abulafia-tanítvány leírja, hogy kétféle nyelv létezett: a teremtés nyelve, **az isteni nyelv**, amit csak Ádám ismert, amit csak Séth örökölt... így jutott el a hagyomány Noéhoz. És **egy természetes nyelv**, ami Ádám, Éva és fiaik megállapodásán alapult. A nyelvek összezavarodása az emberek szétszéledése idején, csak ezt a 2. fajtát érintette. (A „hagyomány” a kabbalát jelenti, és ez a szövegrész rávilágít, hogy ez alatt egyfajta nyelvi tudást (is) érthetünk.)

Jogosan merül fel a kérdés, h Dante ismerhette-e Abulafiát. Abulafia több alkalommal is járt Itáliában: 1260-71 között végig ott időzött (később is visszatért: 1280-90, de akkor Délen), és tanai kétséget kizáróan nagy hatással voltak az itáliai zsidó körökre. Az ő tanítványai, követői révén a 13. századi Itália a misztikus kabbala központja lett. Az 1290-es években Észak-Itáliában több vita is folyt tanairól, többek között a Dante által is látogatott Bolognában.

---Vannak a költeményben rejtélyes halandzsamondatok, amelyeket a héberen keresztül kíséreltek meg magyarázni, de nem találtak meggyőző fordítást. Sokkal inkább tünnek héberre emlékeztető zagyválásnak.

– „**papè satàn, papè satàn, aleppe**” (*Inf.* 7.1: ahol az aleppében egyes értelmezők az **alef** betűt látják),

- és „**raphèl mài amèche zabì et almi**” (*Inf.* 31.67) –

egy megoldási javaslat a sok közül⁴: *raphaim* (‘óriások’) *man* (‘mi ez?’) *amalech* (‘nép, ami érint/hozzaér’) *zabulon* (‘lakhely’) *alma* (‘szent’): „Óriások! Mi ez? Emberek érintik a szent lakhelyet!”

³ 57-62.

⁴ Guerri, GSLI, LIV. 1909, 65-76.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

Véleményem szerint ez **parodisztikus nyelvrontás**: nem arról van szó, hogy Dante héberül próbált írni, de nem sikerült neki, hanem, hogy úgy gondolja, hogy ezek a pokolbeli ijesztő szereplők, mint a Pokol VII. énekében Plutus, és a Pokol XXXI. énekében Nimród, nem beszélhetnek egy tiszta és szent nyelvet.

Nimródról azt is írja Dante (miután elmondatta ezt az érthetetlen mondatot), hogy *ezt üvöltötte „a durva száj, / mert édesebb zsoltárt nem tudott.”* „És, hogy „Magára mond ki vádat: / ez Nimród, az ő rossz terve miatt / nem használ már egy nyelvet a világ.”⁵ Vagyis Nimród, aki a bábéli zűrzavar előidézője, azt az ellenbüntetést kapja a *Pk*-ban, hogy ő maga képtelenné vált az értelmes beszédre.

Ennek a Pokolbeli rontott beszédnek az ellenpontja a Paradicsom VII. énekének első tercínája, ahol a dantei felfogás szerint két szent nyelv keveredik: a héber, az isteni nyelv, és a latin, a császárság, a Római Birodalom nyelve.

«**Osanna**, sanctus Deus **sabaòth**,
superillustrans claritate tua
felices ignes horum **malacòth!**».

„Dicsőség neked, seregek szent ura, aki föntről világossá teszed fényeddel e tartományok (= az égboltok) boldog tüzeit (= angyalait és üdvözültjeit)!” —A szöveg három héber szót tartalmaz: *hosanna* 'dicsőség' (szó szerint 'ments meg minket'), *sabaòth* 'seregek', *malacòth* (helyesen *mamlacòth*) 'királyságok'.⁶

Itt láthatjuk, hogy Dante tud nagyjából helyesen használni héber szavakat – persze csak azokat, amelyeket teológiai írásokból bárki ismerhetett (ezek fordulnak elő a *Színjátékban*: *alleluia*, *amen*, *Satán*, *osanna*, *sabaòth*, *el*, *malacòth*.) Vagyis a *Pokolbeli* halandzsa-szövegek szándékosan érthetlenné válnak.

II. A héber Biblia hatása Dante *Színjátékában* megmutatkozik számtalan (explicit és implicit) szövegbeli utalásban és bibliai alakok hangsúlyos szerepeltetésében. Ezek az utalások és figurák olyan sűrűn szövik át a *Színjátékot*, hogy ebben az előadásban csak egy önkényes láncolatot állíthatok össze kiragadott példákból.

1. A **bibliai ősanák (Éva, Sára, Ráchel, Rebeka, Judit, Ruth)** a szentek „misztikus rózsájában” tartózkodnak, a dantei és általában a középkori gondolkodás számára legfontosabb alakok között.

Pd. 32, 4-18.

Amit Mária kent be és kötött be,

a sebet az a **szép nő**, aki lába -----**Éva**

előtt ül itt, nyitotta és ütötte.

Nézz most a trónok harmadik sorába:

⁵ 76-78. sor. NÁ.

⁶ N. Á. ford-a.

ott, amint látod, **Rákhel** ül alatta,
ki Beatricét vette oldalára.

Sára, Rebeka, és tovább haladva,

Judit, s **Dalnok ősanyja**, ki bűnét -----**Ruth**
a »Miserere Mei!«-vel siratta.

S tovább, küszöbről-küszöbre a hű nép,
lefelé, amint szirmonkint a Rózsán
nevezni őket soha meg se szünnék.

S hetedik helytől még lejjebb huzódván,
mint fölfelé is, zsidók női ülnek,
és választékot húznak át a Rózsán.⁷

Észre kell vennünk, hogy Dante nem tartja meg a bibliai sorrendet⁸, hiszen **Ráchel** csak Rebeka után jönne. Jákob második feleségének kiemelkedő szerep jut a *Színjátékban*: mindhárom canticában – *Pk*-ban, *Pg*-ban, *Pd*-ban – említést kap, ami a „misztikus rózsa” nőalakjai közül csak Beatricéről és Luciáról mondható el.

Ráhelt már a költemény elején megemlíti Dante, mint azt, aki a költő szerelme, Beatrice mellett ül az Égi Rózsában. (*Inf.* II, 102: „hol **Ráchel** ősanyával ülni szoktam”⁹ – mondja Beatrice).

- *Inf.* IV, 55-63:

Kivitte innen Ősapánknak árnyát; 55
a fiát, Ábelt; kivitte Noét;
a törvényadó, engedelmes Mózeszt;
Ábrahám ősatyát; Dávid királyt; 58
Izráelt atyjával, fiaival
s **Ráhellel**, akiért megdolgozott;
sok mást is még, s mind üdvösségbe vitte. 61
És tudnod kell még azt is: öelöttük
emberi lény nem üdvözült sosem.”¹⁰

- Ezenkívül **Lea** és **Ráchel** (mint az aktív és meditatív élet jelképei – **Pg.** 27, 100-108) már egy Földi Paradicsombeli álomban megjelennek az utazó Dante számára.

Lia vagyok, és gyönyörű kezemnek
koszorút kötni drága tudománya,
hogy tükröm elé ékesítve menjek; -
de húgom **Rákhel** el se hagyja tükrét;
fényes szemei folyton rajt pihennek.
Az én kezeim cicomára fűgék,
az ő szemei magát nézni; tettben
lelem én, ő látásban leli üdvét.” -¹¹

⁷ Babits M. ford-a.

⁸ Scipio, 72.

⁹ Nádasy Ádám fordítása. (Továbbiakban: NÁ.)

¹⁰ NÁ. ford-a.

¹¹ Babits M.

Ráchel egyrészt az elhelyezkedésével és az említéseinek sajátos szimmetriájával (a 2. énekben, az utolsó énekben, és egy tematikai középpontban, a Földi Paradicsomban) is strukturális jelentőséget kap.

Meglepő, de a jerikói prostituált **Ráháb** is (aki a kánaita városban Józsué izráeli kémeit bújtatja az ostrom előkészítésékor. Hálából a város lerohanásakor az izráeliek megkímélték (Józsué könyve 2. fejelet) is a dantei Paradicsomban nyer helyet (9, 112-142) Vénusz egében, a szerető lelkek között. **A dantei leírás szerint Ráháb azért nyert örök boldogságot (a szöveg hangsúlyozza a lélek különös fényességét), vagyis hazaárulását azért jutalmazza Isten, mert az Ő tervét, Izráel győzelmét segítette.**

Te tudni szeretnéd, ki ez a fény, aki itt mellettem csillog-ragyog, mint napsugár a kristálytisza vízben.	112
Nos, tudd meg: Ráháb talált itt nyugalmat, s rendünkhöz csatlakozva, csapatunk rangját és méltóságát emeli.	115
Ebbe az égboltba, hová a Föld árnyékának a csúcsa épp elér, a győztes Krisztus őt hozta először; méltó dolog volt e nőt elhelyezni	118
az egyik égboltban győzelmi jelként, mert Krisztus győzelmén munkálkodott: ő segítette első diadalhoz	121
Józsué hadát a Szentföld vidékén, mellyel a pápa már mit sem törődik. ¹²	124

2. A bibliai alakok közül a Színjátékban Dávid alakját elemezném:

Dávid – az egész Színjátékban a legtöbbször említett bibliai alak. Az említéseinek, és a rá való utalásoknak a legfontosabb köre Dávid **zsoltárírói tevékenységéhez** kötődik.

- A *Színjáték* legelső énekében: amikor a főszereplő Dante eltéved a sötét erdőben, aztán nagy nehezen kitalál belőle, és megpróbál egy hívogató, napsütötte dombtetőre feljutni. De útját állja 3 rémisztő vadállat (egy párduc, egy oroszlán és egy nőstényfarkas), és ettől teljesen kétségbeesik. Ekkor megjelenik egy alak, (akiről Dante még nem tudja, hogy kicsoda: de a művelt olvasók már tudják: Vergilius, aki Dante vezetője lesz a *Pk*-ban és a *Pg*-ban). Dante elkezd kiabálni ehhez az alakhoz, hogy segítséget kérjen tőle, és az első hozzá intézett szavai azok, hogy „**Miserere di me**” (I. 65. sor), vagyis „Könyörülj meg rajtam”, ami az **50. zsoltárnak** a latin kezdőszavával indul: az **50. pedig a Dávidnak tulajdonított egyik legfontosabb, bűnbánó zsoltár.** Ahogy az előzőekben láttuk, a *Par. 32.* énekében is – Dávid ősanyjának, Ruthnak a megnevezésekor – Dante úgy írja körül Dávidot, hogy a „Dalnok..., ki bűnét / a »Miserere Mei!«-vel siratta”. Itt látjuk, hogy, egyrészt ez az említés is betölt egy

¹² NÁ. fordítása.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

keretező funkciót: Dávid és a bűnbánó zsoltár említése a költemény legelején, és szinte a legvégén, az utolsó előtti énekben. Másrészt fontos, hogy Dávidot Dante **dalnoknak** hívja, és annak tekinti mindenekelőtt: Dávid ugye fontos király is volt, és harcos, aki legyőzte Góliátot: Dante mindezt tudja: említi is pl. ezt a történetet az *Egyeduralomban*.¹³ De elsőprő többséggel nevezi meg *salmista*-ként, vagyis *zsoltárszerző*ként Dante Dávidot.¹⁴

A következő, Dávidra történő utalás is „zsoltárszerzőnek” nevezi meg, sőt, **alázatos** zsoltárszerzőnek. Ennek a jelzőnek a jelentőségét az adja, hogy a *Purg.* első teraszán vagy párkányán vagyunk, ahol a gögös lelkek tisztulnak sziklatömböket cipelve. A cipelés közben fehér márványból faragott domborműveket látnak, amelyek az alázatosság példái. Az egyik ilyen domborművön láthatjuk Dávid királyt, aki az általa éppen Jeruzsálembe hozatott frigyláda előtt táncol.

A Biblia ezt így meséli el:

2 Sám, 6, 14-16

„S táncolt is Dávid - teljes erejéből - az Úr előtt, közben egy vászon efod övezte. Így vitte fel Dávid és Izrael háza ujjongás és harsonaszó kíséretében az Úr ládáját. Amikor azonban az Úr ládája bevonult Dávid városába, történt, hogy Saul lánya, Michal kinézett az ablakon. Amikor meglátta, hogy Dávid király ugrál és forog az Úr előtt, szívében megvetette.”

És Dantét ez a momentum ragadja meg: szembenállás a nagy király alázata és a feliségének, Mihálynak a gögje között:

Purg. X 55-69.

Ott márványökrök vonják ponyvasátor
alatt; szekéren, ládáját az Úrnak,
mely int, hogy ne légy hivatlan prókátor.

.....

S lám, a **Zsoltáros föltürközve táncol
a szent Szekrény előtt alázatosan;
s több volt királynál, s kevesebb, e tánccal.**

S egy palotának erkélyén magassan
Mikhál látszott, a menetet csodálván,
szomoruan, és kissé haragossan.¹⁵

Miután a *Purg*-ban Dávid alázatosságát hangsúlyozta Dante, a *Paradicsomban* először az **igazak között** sorolja föl, akik – számos lángoló fényként jelennek meg, amelyek a **20. énekben** összeállnak egy **SAS alakjává**.

¹³ Mn. II. ix. 11.

¹⁴ David, *ED*, 322.

¹⁵ BM. fordítása.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

37-42. sor

Az, ki pupillám közepébe' csillog,
vult, aki a Frigyládát helybe helyből
vitte, a **Szentlélek-sugallta dalnok.**

Dalának itt igaz értéke eldől:

mert itt minden dal akként kapja díját,
amint a szív az, honnan zengve feltör.¹⁶

Itt is a Frigyláda Jeruzsálembé szállíttatását emeli ki Dante, amit a purg-i verssorban, valamint a költői-dalnoki kvalitásait. Ez utóbbinak az értékét az adja, hogy mennyire őszinte, és szívből jövő. Ez alapján Dávid személyében egy alázatos, maradandót alkotó, a bűneit megbánó és Istenfélő dalnokot látunk Dante ábrázolásában, vagyis **ideális költő** alakja bontakozik ki a szemünk előtt, aki magának **Danténak is az előképévé és példájává válik.**¹⁷

Ami még egy jelentős szöveghely Dáviddal kapcsolatban, hogy **Pd. XXV. 70-74**-ben miközben Dante a **Remény** fogalmáról beszél, kijelenti, hogy Dávid zsoltárai voltak rá elsődleges hatással ezen a téren is. És itt már **Isten kiválasztott, legjelentősebb dalnokának nevezi őt**, ami az ideális, istenfélő dalnok szerepéhez képest is továbblépést jelent.

70-74. sor:

Sok **csillagból** áramlik felém ez a **fény**, ----- szent szerzőből... a reményé
de a **Legfőbb Vezető legfőbb dalnoka volt** az,
aki először csepegtette a (reményt) a szívembe,
„**Reménykednek benned**” – így szól Isten dicsérete,
mondja, „**akik ismerik nevedet**”...

A 73-4. sorban pedig idézetet találunk egy másik Dávid-zsoltárból: (**9. zsoltár** 11. sora) „Akik ismerik nevedet, reménykednek benned, Uram, soha nem hagyod el a téged keresőket”

III. A középkori zsidó gondolkodás és Dante művének néhány találkozási pontját emelem ki.

A középkori teológiára – a skolasztikán, és főként Aquinói Tamáson keresztül – Avicebron (Solomon ibn Gabirol) és Maimonidész zsidó filozófusok tanai is hatást gyakoroltak: Dante Aquinói Tamáson keresztül ismerkedett meg ezen szerzők néhány gondolatával.

Solomon Ibn Gabirol / Avicebron (1021 k.-1054 k.) középkori spanyol zsidó **újplatonista.**

– Zárójelben meg kell jegyezni, hogy a középkori filozófiában egymás mellett fejlődött, és egymásra hatással volt a zsidó, a keresztény és az arab filozófia, és mindhárom vallási-filozófiai gondolkodást alapvetően meghatározta az **arisztotelianus és a neoplatonista** (Platón tanait már az ókorban, a III. században továbbgondolta Plótinosz és tanítványai) kettősség. –

¹⁶ BM. ford-a

¹⁷ Ledda, David...

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

Ibn Gabirolnak két fontos művét kell kiemelni:

-Életforrás (Mekor Chayim): ami dialógus formában íródott, és 5 könyvben tárgyalja az univerzum, anyag és forma kérdéseit. Véleménye szerint tudomány az emberi élet legfőbb célja és létének értelme. A létben csak a következő dolgok vannak: az **anyag és a forma** (okozat), az **első szubsztancia (Isten)**, és **Akarat**, mely közvetít a két végpont között. A SKOLASZTIKUS GONDOLKODÁSra nagy hatást gyakorolt! A 13. században, vagyis Dantét közvetlenül megelőzően Aquinói Tamás vitatkozott tanaival, de Duns Scotus elfogadta őket. (Giordano Bruno pedig aztán a 16. században nagyon sokat idézett belőle.) A mű kevés tetszésre talált a kor zsidó köreibbe, de aztán mégis befolyást gyakorolt a kabbalára.

- Dante szempontjából előzménynek tekinthető A királyság koronája (Keter malkut) címet viselő filozofikus költeménye, mely **az isteni attribútumokat (egység, örökkévalóság, nagyság, hatalom, ragyogás, bölcsesség) tárgyalja.** A költemény 40 rövid fejezetben dicsőíti Istent. Misztikum és teológiai szigor fonódik össze, éppúgy, ahogy a dantei *Paradicsomban*.

Maimonidész (Rabbi Mose ben Maimon, RaMBaM, Májmúni) szintén spanyol zsidó gondolkodó volt, aki aztán Egyiptomban, Szaladin szultánnak lett az orvosa. (Cordoba, 1135 – Fosztát, Egyiptom, 1204). Ő a kö.kori filozófiának az **arisztotelianus** ágához tartozott, és írásai nagyon jelentősek a zsidó vallás szempontjából. Mint pl. Misna-kommentárjai, és a *Misné Tóra* 'A Tóra ismétlése', amely a szóbeli törvény (*Misna, Talmud*) összefoglalása, világos, racionális módon. A legismertebb műve pedig, ami hatást tett Aquinói Tamásra, és rajta keresztül Dantéra is, az **A tévelygők útmutatója (Dalalat al-Hairin, More ha-Nevuchim)**, melynek arab eredetije 1185-1190 között született, Smúél ibn Tibbon nevéhez fűződő héber fordítása pedig 1204-ben. Felvetett kérdései a középkori filozófia egészét foglalkoztatták: **Isten léte, egysége, testetlensége, attribútumai, világ örökkévalósága vagy teremtettsége, gondviselés, akarat szabadsága, Isten megismerhetősége vagy megismerhetetlensége, lélek halhatatlansága, kinyilatkoztatás, a prófécia, angyalok létezése, szerepe, a gonosz és a jó.** Célja ugyanaz, ami a legtöbb kinyilatkoztatott vallást valló középkori gondolkodóé, a vallás tanainak összeegyeztetése a filozófia, és a tudomány eredményeivel. A címben megjelölt „tévelygők” azok a **filozófustanulók, akik már valamelyest jártasak a tudományokban, foglalkoztak filozófiával; akik hisznek a Bibliában,** de gondolataikat megzavarják a szentírásbeli homonímiák, a többértelmű szavak.

Felfedezhetünk párhuzamokat Maimonidész és Dante gondolatai között: de ez nem azt jelenti, hogy Dante Maimonidésztől venné ezeket a gondolatokat, hanem van, ami közvetítőn (elsősorban Aquinói Tamáson keresztül juthatott el hozzá, aki átvette

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

Maimonidész bizonyításának több pontját Isten létezéséről), és van, ami valószínűleg egyszerűen csak hasonló gondolkodás eredménye. Ami mindhárom gondolkodó főművére jellemző (Maim: *Tévelygők útmutatójára*, Aquinói Tamásnak a *Summa Theologiae*-járom és Dante *Színjátékára*), hogy egy-egy **filozófiai és teológiai rendszert akarnak megalkotni** a művükkel a 12 és 13. században, és értelemszerűen mindhármuknak vannak olyan közös alapforrásaik, mint a Biblia és Arisztotelész művei, csak két alapvető művet említve.

1) Maimonidész tárgyalásmódja gyakran azt a hatást kelti, hogy nem akarja, hogy avatatlanok megértsék legbelső gondolatait. Már 14. századi kommentátorai is megfigyelték, hogy szándékosan kétértelműen fogalmaz. (Ez a **filozófiai ezoterizmus** hagyományának a jellegzetessége, amely Szókratésszel, Platónnal, Arisztotelésszel kezdődik, és amely szerint vannak igazságok, amelyeket csak a befogadásukra felkészített kevesek számára szabad felfedni, az átlagembert csak fölöslegesen megzavarnák.¹⁸ Ezeket az igazságokat vagy szóban kell átadni mesterről tanítványra, írásban pedig csak a sorok között szabad beszélni róluk. A zsidó filozófiában ennek a csúcsa a **kabbala**, amit hagyományosan csak a 40 év fölötti ffiak tanulmányozhatnak egy mester vezetésével.)

- Dante esetében ezt a gondolatot, vagyis hogy műve, illetve művének 3. része, a *Paradicsom* nem mindenki számára íródott, a Par. II. énekének elején fejti ki:

Ti mind, akik kis csónakban eveztek	1
hajóm után , mely énekelve száll, s így kívánjátok hallgatni szavam:	
forduljatok az ismert partra vissza,	4
ne gyertek nyílt vizekre – még a végén odavesztek, ha nyomom vesztitek!	
Oly vízen járok, hol még senki sem:	7
Minerva hajt, Apollón navigál, s a Medvéket kilenc múzsa mutatja.	
Ti pedig, kevesek, kik jó időben	10
nyújtóztatok az angyali kenyérért (melyből, bár eszünk itt, jól nem lakunk):	
ti kifuthattok a mélyebb vizekre	13
hajótokkal, barázdámat követve, mielőtt ismét elsimul a víz. ¹⁹	

Vagyis kettéosztja olvasóit, és a nagyobb résznek azt mondja, hogy mostmár ne is olvassák tovább ezt a művet, mert nem fogják érteni, amit mond. Ellenben, azok a kevesek, akik időben nyújtóztak az angyalok kenyéréért, azok követhetik tovább is. És Mátyus Norbert pont

¹⁸ STRAUSS, „A tévelygők útmutatójának irodalmi karaktere”, 67: Strauss továbbmegy; véleménye szerint „Mivel az *Útmutató* egy ezoterikus tanítás ezoterikus magyarázatát tartalmazza, az *Útmutató* helyes interpretációja megköveteli, hogy az ezoterikus tanítás ezoterikus értelmezése is ezoterikus legyen.”

¹⁹ NÁ. fordítása.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

néhány nappal ezelőtti előadásában bizonyította egy szent tamási szöveghely alapján, hogy ez az „angyalok kenyere” nem más, mint a Szentírás. vagyis Dante Pd-ot azoknak ajánlja kizárólag, akik már elmélyedtek a Biblia értelmezésében.

2)

Maimonidész a *Tévelygők útmutatójának* I. kötet első fele a Szentírásnak és a *Talmud*nak azokat a kifejezéseit tárgyalja, amelyeket nem lehet szó szerint venni, **itt található Isten antropomorfikus elképzelésének kritikája**. Második fele az **isteni attribútumokkal** foglalkozik (melyek csak negatívak lehetnek): pl. testetlensége. Kijelenti az embertől való abszolút különbségét; és megállapítja, lényegét nem lehet megismerni, csak művein keresztül. Végeredményben nem mondhatunk el Róla mást, csak a nevét.²⁰

Dante *Paradicsom* IV. énekében ugyancsak megjelenik **Isten antropomorfikus elképzelésének kérdése**. A Par. valós szerkezetét magyarázza itt Beatrice Danténak. Mert ahogy Dante látja a Par-t, az különböző, egymásra épülő szférák sorozata, és ezekben tűnnek föl a boldog lelkek. De itt megtudhatjuk, hogy ez csak a látszat, mivel valójában minden egyes boldog lélek az Empyreumban van, Isten közvetlen közelében, tehát nincs elhelyezésbeli különbség köztük. És pontosan a Szentírásban megjelenő, **Isten antropomorfikus** ábrázolását hozza erre példaként:

A ti elmétekhez így kell beszélni, 40
mert csak érzékek révén fogja föl,
amit később értelmével megért.
A Szentírás ezért egyszerűsít: 43
Istennek kezet ad meg lábakat,
miközben mást kíván elmondani;
az Egyház is, hozzátok igazodva 46
embernek festi Gábrielt, Mihályt,
s ki Tóbiást meggyógyította, azt is.²¹

Vagyis teljesen egyetért Maimonidésszel azzal kapcsolatban, hogy Isten és angyalok testetlenek, de hozzáteszi, hogy az emberi elme csak emberszerűen képes elképzelni magasabbrendű lényeket is. és a Szentírás így segít a megértésben, de valójában ha azt olvassuk a Bibliában, hogy Isten keze kinyúlik, az nem jelenti azt, hogy Istennek valójában lenne keze, hanem ezt **átvitt értelemben, allegorikusan kell értenünk**.

- És ezzel el is értünk egy másik KULCSFONTOSÁGÚ KÉRDÉSHEZ: az ÉRTELMEZÉSI RÉTEGEKÉhez, ami Danténél és Maimonidésznél is nagyon fontos, és közös alapokra épül. Maimonidész *Tévelygők útmutatójában* a II. és III. könyvben a próféták látomásainak

²⁰ MAIMONIDÉSZ, *A tévelygők útmutatója*, I, LXI-LXIV.

²¹ NÁ. ford-a.

Draskóczy Eszter: **Zsidó motívumok Dante Színjátékában**

Bálint Ház, Agora Akadémia, 2012. dec. 22.

allegorikus értelmezését adja (főként Ezékiellel kapcsolatban). Dante ugyancsak a Szentírás értelmezésével kapcsolatban *Vendégségben* négy jelentésréteget különböztet meg: betű szerinti – ez tudósít a történésekről; allegorikus – ez fejti ki a dogmákat; morális – ez útmutatást ad a gyakorlati viselkedéshez; anagogikus – ez a kinyilatkoztatás legmélyebb titkaihoz vezet el. A Can Grande della Scalához írt levélben pedig a Szentírás 4 értelmezési rétegét már a tulajdon munkájának, a *Színjátéknak* az értelmezéséhez használja fel. A középkorban általánosan elterjedt volt értelmezési rétegeket megkülönböztetni, tehát ez nem meglepő, h Maim-nél és Danténél is jelen van. Hanem az az érdekes, hogy ez a középkorra teljesen értelmezési mód a **zsidó Biblia-értelmezőknek** volt köszönhető. És aki átvitte a kereszténygondolkodásba: az PHILÓN, 1. századi hellenisztikus zsidó Biblia-kutató volt.

Még amit meg akartam jegyezni, h **Zsidó tudósok, mint kulturális közvetítők is jelen voltak a dantei elképzelés néhány részletének kialakulásában.** Egy eredetileg arab nyelven írott túlviláglátás (*Mohamed lépcsője*) egy spanyol zsidó X. Bölcs Alfonz udvarában Abraham Alfaquim fordításán keresztül vált Dante számára elérhetővé, és lett néhány *Pokolbeli* jelenet forrása.

IV. A dantei költemény **első utánzója** pedig **Immanuel Romano / Manoello Giudeo (1261-1328)**, olasz zsidó költő volt, kinek fő művében sajátos elegyet alkot a bibliai héber nyelv és a *Színjáték* imitációja.

○ **Mahbarot** →

XXVIII. mahberet: a Mahberet ha-Tofet ve ha-Éden ('A Pokol és a Paradicsom füzete')

A költőt Dániel (akiben sokak Dantét vélik felfedezni) vezeti végig két túlvilági birodalmon

- Életkor említése a mű elején, a csillagoké a mű végén. Az ellenbűntetés elve. A boldog lelkek Isten látványában gyönyörködnek. Isten, mint világító fény.

Bibl.:

Battistoni, Giorgio, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Giuntina, Firenze, 2004.

Benke László, *Dante hatása Római Immanuel költészetében*, szakdolgozat, ELTE Hebraisztika Szak, 2000.

Caplan, Harry, *The Four senses of Scriptural Interpretation*, Speculum, vol. 4, nr. 3, (1929), 282-290.

Debenedetti Stow, Sandra, *Dante e la mistica ebraica*, Giuntina, Firenze, 2004.

Di Scipio, Giuseppe, *The Hebrew Women in the Symbolic Rose*, Dante Studies, CI, 1983, 11-144.

Ledda, Giuseppe, *La danza e il canto dell'«umile salmista»: David nella «Commedia» di Dante*

Mirsky, Mark, *Dante, Eros, Kabbalah*, Syracuse University Press, New York, 2004.

Suitner, Franco, *La festa di Immanuel Romano...*, LIA XI (2009), 411-426.

Vitullo, Marina, *Il Cantico dei Cantici e la lirica amorosa medievale*, LIA XI (2009), 401-409.

- Enciclopedia Dantesca