

---

DRASKÓCZY ESZTER

## A *Komédia*<sup>1</sup> és a látomás mint irodalmi műfaj

*A látomás (visio), a középkori irodalom e kedvelt műfaja megkerülhetetlen a Komédia forrásai között, mivel a mű alapsémáját nyújtja. Dante főművét – e tradíció perspektívájából – a látomásirodalom csúcsteljesítményének tarthatjuk, így látja a középkor irodalomtörténészeinek jelentős része, pl. Jacques Le Goff vagy Teodolinda Barolini. Jelen cikk a látomások és a túlvilági utazástörténetek néhány műfaji jellegzetességét járja körül, a dantei Komédia előzményeként vizsgálva ezeket a szövegtípusokat.<sup>2</sup>*

**Kulcsszavak:** Dante, *Isteni Színjáték*, látomás, látomásirodalom

A halottak birodalmába való alászállások és az egekbe ragadtatások minden kultúra és vallás alapító mítoszai közé tartoznak. A mítosz lényege ugyanis, hogy a legfontosabb emberi kérdésekre kínáljon egy-egy szimbolikus választ, és ezen kérdések egy része bizonyosan a „legprimitívebb emberi szenzációt”,<sup>3</sup> „a létezés botrányát”,<sup>4</sup> a halált és a halál utáni élet lehetőségét kutatja. Minderről csak azok a tanúk számolhatnak be hitelesen, akik ezt maguk is megtapasztalták, akár egy beavatási szertartás során, vallási eksztázisban, isteni látomásban, akár egy nagyívű utazás hőseként, akár a saját halált megélve, de mégis visszatérve a testbe.

---

<sup>1</sup> Dante Alighieri *Commediájára* a KELEMEN (2019) János szerkesztette *Kommentár* szerzőivel magyarul egyezményesen *Komédiaként* hivatkozunk. Itt köszönöm meg Mátyus Norbertnek a cikk kéziratához fűzött megjegyzéseit és tanácsait.

<sup>2</sup> A publikáció az MTA–SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

<sup>3</sup> SZERB (2002: 12) Antal kifejezésével; a másik ilyen emberi szenzáció pedig a szerelem.

<sup>4</sup> SIMON (2013: 7).

Dante túlvilági utazásának a nyugat-európai irodalomban két fő forráscsoportban található előzménye: egyrészt a klasszikus irodalmi és filozófiai szövegekben (amelyekből megismerjük a mitikus alászállásokat, a homéroszi és vergiliusi árnyékvilág helyszíneit és a platóni tanokat az égi szférákról); másrészt a bibliai és apokaliptikus hagyományban gyökerező, (főként) középkori, vallásos, erkölcsjavító célzatú túlviláglátomásokban.

A látomás, a középkori irodalom e kedvelt műfaja azért megkerülhetetlen a *Komédia* forrásai között, mert a mű alapsémáját nyújtja.<sup>5</sup> A *Komédia* magába olvasztva egyesíti több fontos irodalmi irányzat, műfaj vezérelveit: a vergiliusi eposz jegyeit, az allegorikus utazás mintáját a lombard eszkatologikus költeményekével, és teszi ezt korábban ismeretlen enciklopédikus igénnyel.<sup>6</sup> Ugyanakkor a több műfajhoz kötődő elemek és jellegzetességek a vízió hagyományos struktúrájába épülnek be.<sup>7</sup> A *Komédiát* – e tradíció perspektívájából – a látomásirodalom csúcsteljesítményének tarthatjuk, így látja a középkor irodalomtörténéseinek jelentős része, pl. Jacques Le Goff<sup>8</sup> vagy Teodolinda Barolini.<sup>9</sup>

Jelen cikk – amely egy nagyobb munka bevezetőjeként készült –<sup>10</sup> a látomások és a túlvilági utazástörténetek néhány műfaji jellegzetességét járja körül, a dantei *Komédia* előzményeiként vizsgálva ezeket a szövegtípusokat.

### 1. A látomás műfaja: definíció és főbb jellegzetességek

A látomás (vízió) mint irodalmi műfaj egy túlvilági utazásba ágyazott eszkatológiai témájú isteni kinyilatkoztatás beszámolója, amely utazást egy kiválasztott, halálközeli állapotba jutó, vagy ezt az élményt kérő, kereső személy kap, kis részben azért, hogy egyéni sorsát megváltoztathassa, nagyobb részben azért, hogy prófétaként hasson a történetet megismérlők erkölcsére. A főhős (látnok vagy utazó) halandóként tesz látogatást a halhatatlanság birodalmában, és nyer tapasztalást a lelkek halál utáni sorsáról, aminek a megértését általában egy vezető segíti. A túlvilági beszámolót vagy maga a főhős vagy elbeszélésének hiteles tanúja jegyzi le.

---

<sup>5</sup> MALDINA (2018: 42).

<sup>6</sup> Vö. SEGRE (1990: 59).

<sup>7</sup> MALDINA (2018: 42).

<sup>8</sup> LE GOFF (1988: 81).

<sup>9</sup> BAROLINI (2015: 462).

<sup>10</sup> DRASKÓCZY kézirat.

A műfaj megnevezése és kronológiai-földrajzi behatárolása nem egységes a szakirodalomban. A megosztó kérdések a következők: mi alapján választjuk szét az ókori apokalipszisektől a középkori látomásokot, és meddig tekintjük élőnek ezt a középkori hagyományt? Idetartoznak-e a prédikációk *exemplumai*, a szentéletrajzok revelációi?

A téma kutatói között három fő, egymástól jelentősen eltérő irányt tapasztaltam a műfaj életidejével kapcsolatban: (1) *Kr. e. 2–13. század*. Ioan Petru Culianu egyetlen (egységes) műfaji hagyománynak értelmezi az apokalipszis-leírásokat és a látomásirodalmat (ez utóbbiakat mint középkori apokalipsziseket tárgyalja).<sup>11</sup> (2) *6–13/14. század*. Maria Pia Ciccacese Nagy Szent Gergely *Dialogusaitól Thurkillus látomásáig*<sup>12</sup> (1206) beszél látomásokról.<sup>13</sup> Alison Morgan hasonlóképp, de kicsit tágítva az időbeli keretet, Gergely pápától a 13/14. századig terjedő időszakot jelöli ki határokként: ebben a műfaji sorban tárgyalva *Mohamed lépcsőjét*,<sup>14</sup> valamint a 13. századi észak-itáliai költők túlvilágkölteményeit.<sup>15</sup> (3) *6–15/16. század*. A látomásirodalom más kutatói jóval nagyobb időintervallum szövegeit vizsgálják műfaji egységként, így Peter Dinzelbacher a 14. századot tartja a vizionárius irodalom tetőpontjának egészen a 15–16. század fordulójáig a szentéletrajzokban olvasható revelációkig.<sup>16</sup>

Mivel az apokalipszisek, víziók, *exemplumok* és revelációk hagyományai összekapcsolódnak és egymásból táplálkoznak, pusztán tematikai szempontból nem különíthetők el. Részben külső (kronológiai, földrajzi, nyelvi), részben belső jellemzők (a szövegek tipológiai és narrációs jellegzetességei, illetve kifejtettsége alapján) szerint vizsgálva a szövege-

---

<sup>11</sup> CULIANU (1983).

<sup>12</sup> A *Visio Thurkilli* kiadását a négy fennmaradt 13–14. századi kézirat alapján készítette el Paul Gerhard SCHMIDT. Ld. SCHMIDT (1978).

<sup>13</sup> CICCARESE (1987).

<sup>14</sup> *Liber Scale Machometi*, megjelent magyar ford. SIMON (2013: 259–367), megjelenés alatt álló részleges ford., jegyzetekkel a *Komédiával* való kapcsolatáról: DRASKÓCZY kézirat. A Mohamed Paradicsomba emelkedését elbeszélő túlvilági legendát X. (Bölcs) Alfonz fordította le előbb kasztíliaira, majd franciára és latinra. A szöveg Dante korában ismert volt Észak-Itáliában.

<sup>15</sup> MORGAN (2012).

<sup>16</sup> DINZELBACHER (1981) és DINZELBACHER (1991).

ket Maria Pia Ciccarese és Alison Morgan irányát tartom meggyőzőnek a műfaj határainak kijelölésében.<sup>17</sup>

Látomásnak tehát azokat a nyugati, keresztény, túlnyomó részben latin nyelven, a 6–13/14. században keletkező (majd gyakran népnyelvre fordított) szövegeket tekintem, amelyek egy még élő személy lélekben vagy testben megtett túlvilági utazását beszélik el. A hős utazásával olyan tudás birtokába jut, amelynek köszönhetően hátralévő életében próféta, gyógyító, vallási tanító, költő lehet.

A látomás – keleti hagyományok nyomán – bibliai, apokaliptikus tradícióból hajt ki, klasszikus mintákat is követve, és archetípusának Szent Pál apostol látomását (a *Visio Paulit*) tekinthetjük. A középkori ember tudatának kohójában transzformálódtak a keleti, antik és korai keresztény forrásokból örökölt szüzsék és alakok, és megalkották a középkori irodalom legnépszerűbb és legszórakoztatóbb válfaját, a víziót, amely nem más, mint egy túlvilági beszámoló.<sup>18</sup> Mindezekhez az irodalmi forrásokhoz járulnak továbbiak: vizuális (főként a templomok utolsó ítélet-ábrázolásai<sup>19</sup>), hagiográfiai, prédikációirodalmi és a néphagyományok körébe tartozó források is.

### *A Komédia mint vízió*

A vízió ideje gyakran egy fontos vallási ünnepre esik (pl. *Thurkillus látomása* Mindenszentekre), *Az enyshami szerzetes látomása*,<sup>20</sup> ahogyan Dante útja, húsvétra. Az első önálló víziótól kezdve (*Barontus látomása*,<sup>21</sup> 7. század) az elbeszélő egyes szám első személyben számol be a tapasztalatairól, realiztikus igénnyel festi le a túlvilági helyszíneket, és a műfaj toposzainak, sémájának rögzülésétől kezdve hivatkozik elődeire – ezzel is erősítve a hallgatók szemében a történet valóságát, hitelességét.

Ezeket a tipikus narrációs jegyeket Dante is alkalmazza: a minden látomás alapigéje, a „láttam” (*io vidi*) a *Komédiában* összesen 159-szer

<sup>17</sup> A szentéletrajzokban leírt, utazásnarratívát nélkülöző látomáselbeszélések műfaji megjelölésére a *revelációt* javaslom.

<sup>18</sup> GUREVICS (1987: 197).

<sup>19</sup> Részletesen tárgyalja: BASCHET (1993).

<sup>20</sup> A szöveg kritikai kiadása: THURSTON (1903: 225–319).

<sup>21</sup> A szöveg kritikai kiadása: LEVINSON (1910: 368–394).

hangzik el az Utazó szájából;<sup>22</sup> és az utazás kardinális pontjain hivatkozik túlvilágjáró, vizionárius mintáira. A legfontosabb modell közülük Szent Pálé, a *Választott Edényé* (*Inf* 2, 28–33), akinek elragadása a harmadik égbe a *Paradicsom* egyik hipotextusa lett.<sup>23</sup>

A Földi Paradicsomban Dante allegorikus alakokból álló menetet lát (látomás a látomásban!), köztük az Egyház szimbóluma, a diadalszekér mellett a négy evangélistát jelképező négy élőlényt. Azonban a szerzőnk a leírásukra nem tud időt szentelni, ezért csak utal a bibliai Ezékielre, és a Jelenések Jánosára, akik előtte szinte ugyanúgy látták a négy élőlényt (*Pur* 29, 100–105).<sup>24</sup> A kimondott vagy kimondatlan hivatkozás a korábban ottjártak élményére a látomásirodalomban kedvelt hitelesítő eszköz. Dante így sorakozik fel a bibliai látókok és próféták mögé, üzenve olvasóinak, hogy túlvilági tapasztalatai nem kevésbé autentikusak a szent könyvekben leírtaknál.

## 2. A főhős: a túlvilági utazó tipológiája és metamorfózisa

A vízió egy társadalmi szempontból igazságos műfaj, ugyanis semmilyen képesítést nem igényel elnyerése: sem szentség, sem kor, sem nem, sem műveltség, sem valamely társadalmi rendhez tartozás nem feltétele.<sup>25</sup> Így nemcsak kiválasztott szentek, vallási vezetők (pl. Mohamed), szerzetesek (Wettinus,<sup>26</sup> Barontus, és az eynshami szerzetes), lovagok (Owein,<sup>27</sup> Krizsafán fia György<sup>28</sup>) járnak be túlvilági utat látomásukban, hanem egy szegény asszony, gyermekek (Orm, Albericus,<sup>29</sup> William) és

<sup>22</sup> TAVONI (2019: 98): a *Pokolban* 159-szer, a *Purgatóriumban* 42-szer, a *Paradicsomban* 45-ször.

<sup>23</sup> Ld. LEDDA (2011a: 210–215), PETROCCHI (1988: 245–246), DRASKÓCZY kézirat „Nem vagyok sem Aeneas, sem Pál” II.: Dante, Szent Pál és a *Visio Pauli*” c. fejezet.

<sup>24</sup> „olvasd Ezékielt, aki lefesti, / hogy látta a hideg északról jönni / őket, szél, felhő és tűz között; // ahogy lapjain találod, / olyanok voltak itt – kivéve, hogy a szárnyak / ügyében János van velem, és nem Ezékiel.” saját ford. – D. E.

<sup>25</sup> SCHMIDT (1978: 50–51).

<sup>26</sup> A 9. századi *Visio Wettini* modern, kétnyelvű kiadását Francesco STELLA (2009) jegyzi.

<sup>27</sup> Owein a 12. századi *Szent Patrik purgatóriuma* címen, számos változatban elterjedt vízió hőse. Henricus De Saltrey szövegének kiadását ld. EASTING (2018, eredeti kiadás: 1991).

<sup>28</sup> A *Visiones Georgii* 1353-ban keletkezett latin nyelven. A szövegről és forrásairól ld. NAGY (2018). Magyarul BELLUS Ibolya fordításában olvasható (BELIA–V. KOVÁCS [1985: 35–218]).

<sup>29</sup> A mindössze kilencéves Albericus látomását 1130 körül vetette papírra. A szöveg kritikai kiadását ld. SCHMIDT (1997).

két parasztember is (Gottschalk<sup>30</sup> és Thurkillus). Ezen egy műfajon kívül a középkori irodalomban a földműves ritkán válik (pozitív) irodalmi hőssé, ahogyan az is ritka, hogy klerikusok foglalkozzanak az írástudatlanok megnyilatkozásaival, megörökítsék és lefordítsák azokat a művelt közönség számára. Ennek egyetlen műfaj a kivétele: a látomásirodalom.

*Az utazók, látnokok tipológiája*<sup>31</sup>

A túlvilági utazások, víziók hőseit a következőképpen csoportosíthatjuk.

A *kiválasztottat* érdemei alapján Isten méltónak találta arra, hogy még életében lássa a túlvilágot, kozmikus és vagy politikai eszkatológiai témájú kinyilatkoztatást kapjon, és ezeknek az élők számára rejtett igazságoknak a prófétája legyen. Ez a bibliai, apokaliptikus modell: így jutnak az égbe a bibliai alakok, a próféták és a rabbik, ezeket az égbe szállásokat beszélnek el az ószövetségi apokrifek (pl. *Ábrahám testamentuma*, *Ézsaiás próféta felemelkedése*<sup>32</sup>), és ezt a mintát folytatják az újszövetségi apokrifek, majd a zsidó misztika.<sup>33</sup> A kiválasztott utazására középkori példa a *Mohamed lépcsője*. Thurkillus nem szent, mégis mint egyszerű, jámbor, vendégszerető ember kiválasztottként járja be az utat.

A *tetszhalott*: a középkori víziók leggyakoribb kerettörténete szerint a főhős betegségbe esik vagy baleset éri, és míg teste mozdulatlanul fekszik (általában csak nagyon gyenge érverés vagy szívtáji melegség marad a testben) néhány napig, a lelket egy angyal vagy szent körbevezeti a túlvilágon. Az út során belekóstolva egy-egy büntetésbe megtisztul az addig elkövetett vétkektől. Ennek a típusnak ókori előzményei: Platón *Államának* Ér mítosza, Plutarkhos *Thespesiosa*, majd Dricthelmus, Wettinus, Albericus, Tundalus mind betegségbe esve, halálközeli élményként tapasztalják meg a túlvilági utazást.

<sup>30</sup> A 12. századi *Visio Godeschalci* hőse az északnémet Horchen falvából származó Gottschalk. A szöveg modern kiadása: ASSMAN (1979).

<sup>31</sup> A tipológia három fő kategóriája alapvetően Ioan Petru CULIANU (1983: 6–7) felosztását követi az apokalipszisek hőseiről.

<sup>32</sup> Az *Ábrahám testamentuma* című zsidó apokrif irat Egyiptomban keletkezett az 1. vagy a 2. században, héber vagy arámi nyelven, és görög fordításban maradt fenn. A szöveg angol fordításban Philip SCHAFF kiadásában olvasható. Az *Ézsaiás próféta felemelkedése* (az *Ascensio Isaiae*) héber nyelven keletkezett az 1–3. században, magyarra PESTHY Monika fordította (DÖRÖMBÖZI–ADAMIK [1997: 47–62]).

<sup>33</sup> ROWLAND–MORRAY-JONES (2009).

A kereső: a fenti két típusú hőssel ellentétben a kereső saját szándékából tesz látogatást a túlvilágon: vagy azért, hogy megtalálja a Paradicsomot, vagy hogy megtisztuljon bűneitől. Ide tartoznak azok, akiket a *tudásvágyuk* hajt: ők Odysseus mintájára, testükben indulnak útnak, hogy az ismert világ határain túlra, valamilyen (földi) paradicsomi helyszínre jussanak. Így tesz Szent Brendan apát,<sup>34</sup> aki a „Szenteknek ígért földet” keresve bebolyongja a Pokol és a Paradicsom szigeteit az Atlanti-óceánon, a *Római Szent Macarios élete* című utazástörténetben a (földi) Paradicsomot kereső Teofilo, Sergio és Elchino, és a *Három szent szerzetes* hasonnevű három hőse.<sup>35</sup> A *bűnbánati utazók*: a túlvilág földi bejáratának tekintett, kénköves barlanghoz zarándokolt el számos bűnbánó, hogy ott szigorú böjt és lelki felkészülés után Szent Patrik legendáját követve másvilági látomásban részesüljön és megtisztuljon elkövetett bűneitől.

*Módosult tudatállapotban* utazók: a sámánok gyakran hallucinogén anyagok hatása alatt, vagy különböző technikákkal érik el azt a transzállapotot, amelyben megtehetik a természetfelettibe vezető utat. A 9–10. századi perzsa látomás, az *Ardá Víráz Námád*<sup>36</sup> főhőse, Víráz három kupa bort és (bódító) beléndeket vesz magához,<sup>37</sup> mielőtt álmában látná a túlvilágot. A középkori szerzetes és a túlvilági élményt kereső jámbor a transzállapotot más (belső) utakon éri el: böjtöléssel, imával, elvonulással (pl. barlangban).

#### *A főhős átváltozásai*

A főhős az utazás-vízió során, illetve a megélt tapasztalat hatására metamorfózison megy át.

Ez az átváltozás általában egy *erkölcsi fordulat* (amelynek szélsőséges mintája Saulus-Pál víziója volt). A látnok vallásos életet kezd élni a korábbi léhaságai helyett (Tundalus), vagy szerzetes lesz (Furseus, Albericus), vagy pedig, ha már azelőtt is jámbor életű volt, akkor élete fontos feladatának tekinti a látottak minél szélesebb körben terjesztését: így Thurkillus, aki „később [...] sokak meghívására különböző templomok-

<sup>34</sup> Szent Brendan apát tengeri utazása, magyar ford. MAJOROSSY (2001).

<sup>35</sup> *Leggenda del viaggio di tre santi monaci al Paradiso terrestre* in: TARDIOLA (1993: 85–101); *De tre monachi...* in: GUGLIELMINETTI–VINCENTI (1992: 137).

<sup>36</sup> SIMON Róbert jegyzetekkel ellátott magyar fordítását ld. SIMON (2013: 173–239).

<sup>37</sup> 2. fej., SIMON (2013: 190).

ban, összejöveleken és szerzetesházakban állhatatosan hirdette látomását” (*Thurkillus látomása*, 2. fejt.). Mindössze néhány elrettentő történet számol be arról, amikor valaki a kapott figyelmeztetés ellenére sem változtat szokásain: ilyen Nagy Szent Gergelynél Stephanus vagy Beda katonája, aki félreérti a látomását.

A rituális tisztulás és a prófétai felkenés az út hozadéka az eleve makulátlan hitű kiválasztottak számára (így a *Mohamed lépcsőjében* Mohamed számára).

A monoteista vallásokban az emberi lélek felemelkedése, elragadtatása még élő testével kilépés az emberi korlátok közül, ami azonban csak kivételes esetben vezet *deificatio*hoz, isteni lényegűvé váláshoz. (N. b. a teofánia, sőt az Istenlátás sem minden esetben apoteózis-élmény).<sup>38</sup> Ez a bibliai-apokaliptikus elbeszélésekben csak Illésnek és Hénoknak adatik meg. A zsidó apokalipszisekben, majd misztikában az égboltocon áthaladás során feltárulnak isteni misztériumok, és azok nyomán Mohamed felemelkedés-történeteiben is,<sup>39</sup> valamint Szent Bernát misztikájának szintén lesz a dantei *Paradicsom*ot is alakító<sup>40</sup> központi témája.

A *Komédia* utazója mindhárom metamorfózismintát felhasználja: a bűnbánati út, az erkölcsi tisztulása a Pokol és a Purgatórium birodalmában zajlik le, a földi Paradicsom a rituális tisztulás, a beavatás, a prófétává felkenés helyszíne, a Paradicsom pedig az emberfelettivé változásé (*trasumanar*, *Par* 1, 70), legalábbis a részleges átlényegülésé, amely lehetővé teszi a *visio Deit*.

### 3. Látás, látomás és utazás

Cesare Segre érvelése szerint a látomás és az utazás között markánsak a különbségek,<sup>41</sup> azonban a látomások fejlődéstörténetét vizsgálva két külön műfaj, narrációs pálya<sup>42</sup> helyett két, jelentős metszetű egybeérő hal-

<sup>38</sup> IDEL (2005: 25).

<sup>39</sup> A zsidó apokalipszisek égbe ragadtatásainak hatásáról az Újtestamentumra ld. ROWLAND–MORRAY-JONES (2009), és az iszlám misztikára ld. CULIANU (1983: 55–58).

<sup>40</sup> Erről ld. BOTTERILL (1994).

<sup>41</sup> SEGRE (1990: 28).

<sup>42</sup> Az utazás mint műfaj nem is létezik a szakirodalom mai álláspontja szerint (vö. KANCEFF [2003: 55–56], PIFFERI [2012: 20–21], BURKE [2006: 5–24]), a „narrációs pálya” meghatározást szerencsésebbnek látom (vö. TARDIOLA [1990: 32]).



mazt találunk. A látomásdefiníciók egy része pontosan a mozgás-elmozdulás és a látás-látomás kapcsolódását próbálja megragadni. Dinzelbacher meghatározása szerint a „vízió olyan tapasztalat, amelyben természetfeletti módon kerül valaki a saját környezetéből egy másik térbe”.<sup>43</sup> Valójában két külön mozzanatról van szó, amelyek együttesen alkotják a látomás-elbeszélést, és különböző mértékben vannak jelen az egyes szövegekben: 1) a kinyilatkoztatás meglátása, befogadása, megértése és 2) az addig vezető út, utazás.

### Vízió: látás, látomás

#### *Utazáskeret nélküli látomások*

A műfajt jelölő *vízió* szó a látás által befogadott élményre helyezi a hangsúlyt, felidézve a bibliai-apokaliptikus tradícióból azokat a jelenségeket, amikor a kinyilatkoztatás egyenesen a címzett előtt jelenik meg: ilyen az égő csipkebokor képe Mózes előtt (Kiv 3, 1–6), vagy amikor megnyílt az ég (pl. Lk 3, 21) Isten üzenete előtt. De már a *Bibliában* is jellemző, hogy elmozdulás, felfelé haladás szükséges az Istennel szóláshoz (így Kiv 19, 20: „miután az Úr leszállt a Sínai hegyére, a hegy csúcására, Mózeset felhívta a hegy tetejére”).

A kora keresztény szentéletrajzokban – amelyek fontos forrásai a látomás műfajának – olvashatunk túlvilágot felvillantó álmokat, víziókat,<sup>44</sup> ahol megjelenik a helyváltoztatás eleme, ám az elbeszélés utazáskerete még nem alakult ki. Ilyen a 3. századi *Perpetua szenvedése* (a *Passio Perpetuae*),<sup>45</sup> amelynek főhőse, a fiatal anya, Perpetua a mártírhalála előtt börtönben töltött időben több túlvilági kinyilatkoztatást is kap. Perpetua elbeszélésnek két eleme, a létra látomása és a Paradicsom leírása a későbbi látomások kedves toposza lesz.

A Nagy Szent Gergely *Dialógusaiban* elmesélt túlvilági elragadtatások esetében is csak felvillan egy-egy helyszín: a lélek látja a próba hídját, alatta bűzös-füstös folyó, mellette viszont már ott a gyönyörű rét a boldogok fényhajlékaival (*Dial.* 4, 37, 8–10), de a lélek mozgásáról nem számol be a szöveg.

<sup>43</sup> DINZELBACHER (1981: 29).

<sup>44</sup> Itt nem műfaji értelemben.

<sup>45</sup> Magyarul VANYÓ László fordításában olvasható: VANYÓ (1984: 75–89).

Száz évvel később azonban, a *Barontus látomásával* kialakul az az utazáskeret is, amely onnantól kezdve a látomás műfajának nélkülözhetetlen eleme. Ekkortól a lélek vezetőre szorul a túlvilágon, amely egyre differenciáltabb lesz, az út pedig – tipikus esetben – a lélek bűnbánati zárándoklatává válik.

### *Hogyan lehet látni egy látomást?*

Habár a *Bibliában* elejétől a végéig számos vízió olvasható, írói csekély érdeklődést mutattak a látnok szubjektív élménye iránt.<sup>46</sup> Ágoston az első, aki a bibliai látomásokat elméleti szempontból közelíti meg. A középkorban rendkívül népszerű szövegében, a *Teremtés kommentárjának* XII. könyvében<sup>47</sup> Pál apostol elragadtatásának bibliai passzusából kiindulva állítja fel az emberi látás (percepció) módjainak hierarchiáját. A látás Ágoston szerint tehát lehet: a) *testi (visio corporalis)*; b) *szellemi (visio spiritualis)*:<sup>48</sup> a *lelki-fantáziszerű látás*; c) *értelmi látás (visio intellectualis)*.<sup>49</sup>

Az Istentől eredő tudás mindhárom látásmódon keresztül eljuthat a címzetthez:<sup>50</sup> így a) a Sínai-hegyen Mózes testi szemeivel látta Istent (Kiv 19, 18); b) Izajás és a Jelenések Jánosa szellemi módon látták Istent, vagyis a képzelet képein keresztül jutottak az isteni tudáshoz; c) Pálnak a legmagasabb rendű látás adatott meg, ő Istent az értelmi látás során fogadta be, amikor élőként lépett be a Paradicsomba: nem az anyagi, földi Paradicsomba, hanem a mennyei Paradicsomba.

A *Komédia* szerkezetét bizonyosan befolyásolta az ágostoni teória. A mű kezdetén az *Utazó álomittas (Inf 1, 11)*, ami a szellemi látomások tipikus állapota – Dante fiataalkori művében, az *Új életben* számos álm, vízió is ebbe a típusba sorolódik –, és a Vergilius vezette utazás során a *visio spiritualis* a domináns látomás-élmény, amely a paradicsomi út során vált a Szent Pál által is megtapasztalt magasabb rendű *értelmi látásra*.<sup>51</sup> Mintáját

<sup>46</sup> NEWMAN (2005: 1).

<sup>47</sup> *De genesi ad litteram* (a továbbiakban: *De gen.*), magyarul *A Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése*; HEIDL György fordításában olvasható a XII. könyv: HEIDL (2004).

<sup>48</sup> *A spiritualis* vagyis a *szellemi* nem intellektuális, hanem *imaginarius* értelemben szerepel.

<sup>49</sup> *De gen.* 12, 6, 15–10, 21: HEIDL (2004: 54–62). A terminológiáról Matthias E. KORGER és Hans Urs VON BALTHASAR ír, ld. HEIDL (2004: 33).

<sup>50</sup> Idézi már: POTESÀ (2019: 25).

<sup>51</sup> POTESÀ (2019: 27–28).

követve Dante Paradicsom- és Istenlátása is *visio intellectualis*, amely Krisztus isteni és emberi lényegének kifejezhetetlen megértésében tetőzik.<sup>52</sup>

### *A látnok tudatállapotai*

A látomást befogadó megváltozott tudatállapotokat a következő latin kifejezések jelölik:<sup>53</sup> *excessus mentis, extasis, alienatio mentis, raptus*.

Az *excessus mentis* a leggyakoribb latin kifejezés a transzállapotra, amely megfelel a görög ἔκστασις-nak, a Bibliában Pál az Istennel kapcsolódás élményét jelöli vele (2 Kor 13: „ha magunkon kívül vagyunk”), Ágostonnál „az értelem kilépése önmagából”,<sup>54</sup> és a misztikusok kulcsélménye, amely Szent Bernát *De consideratione* és Szentviktori Richárd *Benjamin maior* című műveiben kap részletes bemutatást.<sup>55</sup> Dante *excessus mentis*ként éli meg Beatrice halálát az *Új életben* (28, Gorni 19),<sup>56</sup> de erről az élményről nem akar szólni, mert méltóképpen ekkor még nem tudna, és mert nem akar a „magadicsérés eltévelyedésébe” esni, amitől Szent Pál is óvakodott elragadtatásának rövid elbeszélésekor (vö. 2 Kor 12, 1 és 5). Továbbá az *excessus mentis* válik az Utazó egyik alapvető paradicsomi tapasztalatává: ez az a birodalom, ahol olyanokat látott, amit „sem tud, sem bír” elbeszélni (*Par* 1, 4–6). Az elbeszélés képtelenségét egyrészt a látottak „túlságos”, emberi léptéket meghaladó volta (*a parte obiecti*) okozza, másrészt az Utazó (*a parte subiecti*)<sup>57</sup> nyelvi<sup>58</sup> és pszichológiai képtelensége.<sup>59</sup>

Az *extasis* szó szerint az önmagunkon kívüli állapotot jelenti.<sup>60</sup> A kifejezést leggyakrabban Dionysios Areopagita latin fordításai (és követői, mint Johannes Scotus Eriugena) használják, és ezeken a misztikus szö-

<sup>52</sup> *Par* 33, 139–141: „Ehhez már nem volt elég jó a szárnyam; / de ekkor elmémbe beléhasított / egy villám – és a vágyam teljesült”.

<sup>53</sup> NEWMAN (2005: 9).

<sup>54</sup> Ld. KENDEFFY (2011: 138).

<sup>55</sup> Ld. PADOAN (1977: 44–47), MAZZONI (1997: 201), LEDDA (2002: 254–255).

<sup>56</sup> PÁL (1997: 164), ZAMBON (2007).

<sup>57</sup> Ezt a megkülönböztetést ld. LEDDA (2002: 22).

<sup>58</sup> Erről ld. KELEMEN (1999: 67).

<sup>59</sup> Dante maga erről: *Ep.* 13, 29.

<sup>60</sup> Szent Ágoston az *extasist excessus mentis*ként fordítja: a két kifejezés lehet egymás szinonimája, megfelelője is, de az *extasis* a keresztény, és főleg a 16. századi katolikus misztikában sajátos többletjelentéssel bír.

vegeken keresztül sajátos jelentésárnyalatot nyert. Pseudo-Dionysios szerint a szemlélődő extázisa elmerülés az Isten-szerelemben, az önfelédlt állapot, amikor a „lélek Isten képét ölti magára titkos egyesülésben, s a hozzáférhetetlen fény sugar lezaporoz rá fényzapporral”.<sup>61</sup> Egy ilyen misztikus látomásban látja meg a haragosok purgatóriumi szegélyén az Utazó a szelídek példáját: „Úgy tűnt, *extatikus / látomás* ragadott el váratlanul”,<sup>62</sup> és a látomás közben több mint fél mérföldet megy „becsukott szemmel, összegabalyodott lábakkal, / mint akit bor vagy álmom tört le”.<sup>63</sup>

Az *alienatio mentis* 'az elme elidegenedése', testi világtól való eltávolodása, amely átfogó terminusként jelöli a tudatvesztéssel járó állapotokat, a valóságtól elválasztó örületet, a fizikai vagy morális elgyengülést, letargiát, a bénító félelmet, de a 12. századi ciszterci írónál a túlzott öröm állapotát is jelenti, amelyben a lélek megfeledkezik önmagáról és a világról, és csak Isten létezik a tudatában.<sup>64</sup> Míg a túlzott öröm kiváltotta *alienatio* a paradicsomi *excessus mentis*-állapot eleme, addig pokoli tapasztalatként – a vizionáriusok mintáját is követve<sup>65</sup> – az Utazó Lucifert látva válik sem élővé, sem holttá.<sup>66</sup>

A *raptus* 'elragadtatás' Szent Páltól kezdve gyakori kifejezés a túlvilági élményre, amely általában „testéből kiragadtatott” (*raptus est e corpore*) lélekre vonatkozik (így Beda Furseusa esetében). A szó a latin jogi nyelvben jelöli a rablást és a nemi erőszakot, egyedül a misztikus nyelvhasználatban kap pozitív jelentést (ott is megőrizve az erős szexuális felhangot).<sup>67</sup> Dantét álmában, mint Ganymedest, a Purgatórium kapujá-

<sup>61</sup> KÁRPÁTY Csilla ford., ld. KÁRPÁTY (1988: 186).

<sup>62</sup> *Pur* 15, 85–86. KELEMEN János ford. (KELEMEN [kézirat], kiemelés tőlem – D.E.)

<sup>63</sup> Uo. 121–123. De extatikus látomásként értelmezi Dalí Dante találkozását Cacciaguidával (*Paradise 15 – Dante's Ecstasy*, fametszet:

<http://www.artrev.com/art/detailview.asp?pid=6733859880&aid=117&mid=117>).

<sup>64</sup> Hoylandi Gilbertust (*Sermones in Canticum Salomonis* 10.1, PL 184:56B) idézi NEWMAN (2005: 9).

<sup>65</sup> Pl. a Sátán közelében Tundalus lelke így fordul a vezetőjéhez: „Jaj, uram, miért tudok a szokottnál kevésbé uralkodni magamon? Olyan zaklatott vagyok, hogy alig bírok megszólalni.” (12. fej).

<sup>66</sup> *Inf* 34, 22–27.

<sup>67</sup> NEWMAN (2005: 9–10).

hoz egy aranyszárnyú sas viszi föl az Antipurgatóriumtól,<sup>68</sup> ötvözve az elragadás erőszakos és az elragadtatás misztikus élményét.<sup>69</sup>

### *Út, utazás*

A 7. századtól a túlvilági látomás leválaszthatatlan része az utazástörténet, amely egyrészt *itinerarium*, útikönyv a meglátogatott helyszínekről, másrészt a főhős spirituális útja, egy beavatás- és megtisztulástörténet. Az útbeszámoló nyomán kirajzolódik egy térkép és esetenként egy saját kozmogónia.

### *Testben vagy lélekben*

Szent Pál apostol elragadtatásának első forrásában (2 Kor 12, 2) és a látomás műfaj archetípusában, a *Visio Pauli*ban Pál maga sem tudja, hogy testben vagy lélekben lett-e részese a túlvilági élménynek. A látomások elsőprő többségében az utat csak a főhősök lelke teszi meg, amely azonban hasonló a testhez, és éppúgy képes az érzékelésre.<sup>70</sup> Plutarkhosnál olvashatjuk ennek az esetnek az alaptípusát: „Míg Thespesios teste mozdulatlanul hevert, lelke gondolkodó része kiszakadt a testéből (a másik lélekrész kicsiny horogként ott maradt)”.<sup>71</sup>

Testükben vándorolnak viszont a Szent Patrik Purgatóriumába belépők,<sup>72</sup> illetve a másvilágra is átbolyongó utazásregény-hősök. Az utazó Dante a Poklot és Purgatóriumot – árnyéket vetve! – még testben járja végig, amellyel azonban nem haladhatna át a szellemi létezők birodalmán a *visio beatificáig*, az Istenlátásig. A felkészülés földi és égi közötti határátlépésre a purgatóriumi tisztulás után a két édeni folyóban alámerülés, ezután, a mitikus Glaucost idéző *emberfelettivé válás* (*Par 1, 70*) úgy

<sup>68</sup> Magyarul az epizódról ld. NAGY (kézirat).

<sup>69</sup> BAROLINI (2014).

<sup>70</sup> Szent Ágoston Teremtés-kommentárját (12, 32, 60) idézi MINNIS (2020: 5).

<sup>71</sup> 26. fej. W. SALGÓ (1985: 41).

<sup>72</sup> Cesare SEGRE a vízió és utazás műfajok megkülönböztető jegyének tekintette, hogy testben vagy lélekben jut-e át a főhős a túlvilágra, és ez alapján Owein lovag purgatóriumi látogatását (*Szent Patrik purgatóriuma*) utazásnak tartja – ezzel az érveléssel nem értek egyet, mivel a szöveg szervesen mind nyelvi, mind narrációs, mind tematikus szempontból szervesen illeszkedik a látomásirodalom hagyományába. SEGRE állítása, miszerint Dante – az utazók nyomán – testében teszi meg a túlvilági utat, szintén vitatható. Ld. SEGRE (1990: 27).

értelmezhető, hogy Dante testét az Édenben hagyja, és útját a Paradicsomban asztrálestben folytatja<sup>73</sup> – e tekintetben is felhasználva több műfajtypus megoldásait.

### *Írányok, topográfia*

Az utazás iránya évszázadokig döntően horizontális volt: a Pokol – a klasszikus Dis és Tartarus mintájára – általában kétszintes, vagyis vertikálisan két nagy egységre, felső és alsó Pokolra oszlik, ahogyan Dante *Infernója* is. A Purgatórium a 12. századig még nem külön birodalom, csak tisztító helyszín, a felső Pokollal határos vagy annak része. Esetenként összekötő folyosó a (földi) Paradicsom felé (ld. *Thurkillus látomása*). Dante vertikálisan, és az előzményeihez képest geometrikusan, és minden amorfizmustól mentesen építi fel Poklát,<sup>74</sup> ugyanakkor a helyszínek kialakításában felhasználja a látomások kínálta készlet nagy részét, a folyókat még az antikvitas alvilági folyóit követve, de a Kókytost már a látomások halott vizének mintájára<sup>75</sup> írva le.

A túlvilág területei közötti természetes választóvonalak a domborzati formák és vizek: hegyek, völgyek, szakadékok, gödrök, üregek, tavak és folyók. Ezeket a topográfiai elemeket Dante is mind beépíti a Pokol és Purgatórium vidékeibe. A régiókat elválasztó, vagy éppen összekötő elemek pedig a falak és a hol próbaként, hol tisztító helyként szolgáló hidak és létrák, lépcsők. A *Komédiában* nem találjuk a magas falat, amelyre egyes látomásokban az utazók felmásznak (pl. *Tundalus látomásában*), sem a „próba hídját”, de választóelemként jelennek meg több pokoli helyszínen is: hét fal övezi a nagy szellemek limbusbeli lakhelyét, a *nemes kastélyt* (*Inf* 4, 106–108); Dis városát vasfalak veszik körül (*Inf* 8, 78); a VI. és VII. kör között sziklafal van (*Inf* 12, 61–63); a Gonoszbügyrokat alkotó tíz koncentrikus árkot egymástól sziklagátak különítik el, amelyeket néhol falaknak nevez a szerző. Tűzfal veszi körül a földi Pa-

<sup>73</sup> VARELA-PORTAS DE ORDUÑA (2014: 337).

<sup>74</sup> CAMPORESI (1987: 25).

<sup>75</sup> A víziók tipikus helyszíne a mocsaras vagy jeges tó, ld. pl. *Tundalus látomása*, 10. fej. Míg az élő és éltető folyó Isten jelképe, Luciferé a sötét, homályos mocsár: ld. Sienai Szent Katalin alapján CAMPORESI (1987: 29).

radicsomot is, amely egyrészt határvonal a Purgatórium „büntető részlege” és az Éden között, másrészt tisztító rítus helye (*Pur* 27).

#### *Közlekedési eszközök a túlvilágon*

A látomások alaptípusában a horizontális irányú utazás és az alászállás az alvilági régiókba (*descensus*) zömében gyalog történik. Háromféle lehetőség mutatkozik még.

*Lóháton:* a vizigót Theodorikról tartja egy legenda,<sup>76</sup> hogy amikor egy tóban fürdött, megjelent előtte egy gímszarvas és egy ló (mindkettőt az ördög küldte). Az I. János pápa, Symmachus és Boethius meggyilkolásáért is felelős király a lóra ülve üldözni kezdte a szarvast, és az állat az Etnán keresztül egyenesen a Pokolba vitte. A *Mohamed lépcsőjében* az út Mekkából Jeruzsálembe tartó szakaszát egy szárnyas, emberarcú ló-szerűség, (az) Al-Burāq hátán teszi meg a Próféta (→ 2, 8).

*Bárkán:* a 7. századi frank királyról, Dagobetről a krónikákban olvasható a történet, amely szerint halálakor a testéből kiragadott lelkét ördögök csónakba vetették. Azonban Szent Dénes, akit a király életében különösen tisztelt, a segítségére siet. Az ördögök és angyalok csatája során az utóbbiak ki tudják szabadítani Dagobert lelkét a bárkából és magukkal viszik.<sup>77</sup> Az utazásregény műfaji típusban gyakori szállítóeszköz a hajó, így a *Szent Brendan apát tengeri utazásában* is.

*Repülés:* a *descensusok* között igen ritka, de Geryon repülve viszi le Dantét és Vergiliust.

A mennyei szférákba felemelkedés, az *ascensio* ritkán eszköz vagy égi segítség nélküli.<sup>78</sup>

*Lépcsőn / létrán:* a látnokok feljutása bibliai mintára gyakran létra, lépcső – amely lehet próba is, mint a *Perpetua szenvedésében* és a középkori keresztény allegorikus ábrázolásokban<sup>79</sup> –, vagy pedig két birodalom összekötése: tradicionálisan az Ég és a Földé, így a bibliai Jákob lajtorjája<sup>80</sup> és *Mohamed lépcsője*. A *Paradicsom* mennyei létrája két égi szfé-

<sup>76</sup> STAMMLER (1962: 45skk). Idézi: DINZELBACHER (1987: 22–23).

<sup>77</sup> Ado Viennensis *Chron.*, in: MIGNE, *PL* 123, c. 117. Idézi: DINZELBACHER (1987).

<sup>78</sup> A Földi Paradicsomból Dante és Beatrice „eszköz nélkül”, Isten „szeretetgravitációjának” segítségével szállnak fel.

<sup>79</sup> Ezekről ld. DINZELBACHER (1987: 28–32).

<sup>80</sup> Ter 28, 10–12.

ra között jelenik meg az Utazó előtt: a Saturnus Egéből az Empyreumba vezet:<sup>81</sup> itt a létra azonban nem egy valós, kiterjedéssel rendelkező tárgy, hiszen a Paradicsom a szellemi létezők birodalma, hanem jelkép, amely már az elmélkedő szerzetesrend alapítója, Benedek Regulájában központi allegóriaként szerepelt.

*Szekér:* szintén bibliai mintára szekér (főként a misztikus zsidó látomásokban gyakori, ahol külön alműfajt alkotnak ezek a történetek, ez a *merkavairodalom*). A földi Paradicsomban Beatrice érkezik Dante elé az egyházat jelképező griffhúzza<sup>82</sup> diadalszekerén.

*Madár:* felemelheti a lelket egy madár is, pl. Albericus lelkét egy hófehér galamb húzza ki a testéből és emeli fel, de a *Mohamed lépcsőjében* is csupa zöld madár szállítja az igaz lelkeket a Paradicsomba (8 §, 17). A *Purgatórium* IX. énekének víziójában sas szállítja az Utazót<sup>83</sup> (miközben valójában azonban Lúcia viszi), és a *Paradicsom* utazását alapvetően a lélek szárnyalásaként tekinthetjük.<sup>84</sup>

#### *Utazásregények túlvilági kitérővel*

A víziók egyik társműfajcsoportja a túlvilágot is érintő, azt célzó utazástörténeteké, utazásregényeké, amelyek népszerűek voltak a latin középkorban, főként a 12. századtól kezdve, amikor „a kalandirodalom iránti érdeklődéshez a térképészet fejlődése és az anyagi lehetőségek megnövekedése járult”.<sup>85</sup> Ezek közül több fantasztikus útibeszámolót népnyelvre fordítottak a 13–14. századi Itáliában, és ezek Dante lehetséges forrásai között tarthatók számon akár latin, akár olasz változataikban.

Az Éden megtalálása volt az irodalmi utazások állandó célja, bár nem minden utazó kapott bebocsátást: így a Paradicsom kapuján kívül marad a 12. századi *Alexandri Magni iter ad paradisum* (*De itinere ad paradisum*)<sup>86</sup> („Nagy Sándor útja a paradicsomba”) című, a középkorban rendkívül népszerű műben Nagy Sándor.

<sup>81</sup> A létráról: *Par* 31, 25–41; 22, 64–72, 100–111.

<sup>82</sup> A dantei griff forrásairól és szimbolikájáról ld. VÍGH (2014: 341–358), VÍGH (2016: 97–124).

<sup>83</sup> *Pur* 9, 28–30: „Fejem fölött keringett egy kicsit, / majd mint egy szörnyű villám, lecsapott / és fölvitt magával a Tűz Övébe.” (Nádasdy Ádám ford.).

<sup>84</sup> PERTILE (2005), DRASKÓCZY (2017).

<sup>85</sup> GRIGNANI (1975: 21).

<sup>86</sup> A szöveg kiadását ld. ZACHER (1859). Az anekdota először a 10. században olvasható Leo nápolyi esperes latin Sándor-regény adaptációjában, a *Historia de preliis Alexandri Magni*ban.



Az Éden közvetlen közelébe jut (de nem léphet be) három szerzetes a 11. századtól kezdve latin és görög kódexekben fennmaradt *Római Szent Macarios élete* című kalandos történetben. Az utazástörténetet Dante kortársa, a domonkos Domenico Cavalca le is fordította olasz nyelvre beillesztve a *Vitae Patrum (Szent atyák élete)* című hagiográfiai művébe.<sup>87</sup> Teofilo, Sergio és Elchino Mezopotámiától Indiáig gyalogolnak, és a büntető helyszínek meglátogatása után a Paradicsom őrei beengedik őket a szent hely közelébe – ezt, mint Dante Édenét, tűz(fal) védi –, ahol eljutnak Szent Macarios barlangjáiig.<sup>88</sup> A hosszú hófehér hajú és szakállú remete szent alakja állandó szereplő a földi Paradicsom-történetekben, és a dantei Cato előképe, aki a Purgatórium őre. Macarios elbeszéli saját élettörténetét és útját, amelyet Rafael angyal és különböző jelképes állatok, köztük (az angyal parancsára) a sárkány vezetett, emlékeztetve Geryon utasszállító szerepére (*Inf* 17).<sup>89</sup> Nem tudjuk azonban, hogy a dantei *Paradicsom* XXII. énekében a szemlélődő lelkek között megnevezett (49) Macarios ezt a legendás szerzetest takarja-e.

Az ír-kelta *immramok*<sup>90</sup> keresztényiesített változatában, a *Szent Brendan apát tengeri utazásában*<sup>91</sup> az Istenben bízó, látnoki képességekkel megáldott apát, egy keresztény Odysseus, tizenhat szerzetes társával

---

<sup>87</sup> DELCORNO (2009: 1488–1497).

<sup>88</sup> Egy szövegkiadást ld. TARDIOLA (1993: 55–77).

<sup>89</sup> Az emberarcú, kígyótestű és skorpiófarkú szörny a hátán szállítja Dantét és Vergiliust a hetedik és nyolcadik kör között. Geryon alakjáról több tanulmány is olvasható magyar szerzők tollából. VÍGH Éva értelmezéseit ld. VÍGH (2006: 158–162) és VÍGH (2008: 70–76), HOFFMANN Béla és NAGY József kommentárját a *Pokol* 17. énekéhez HOFFMANN–NAGY (2019), valamint a jelen folyóiratszámában SÜLI Tünde cikkét.

<sup>90</sup> *Immram*: szó szerinti jelentése 'utazni'. A korai ír irodalom kedves műfaja, egy kalandos utazás elbeszélése, amely magában foglalja a pogány hősök csodás utazástörténeteinek típusát (*echtrae*), és az Izlandra vagy Grönlandra utazó ír szentek peregrinációját. A *Szent Brendan apát tengeri utazása* sokat merít a korábbi *immramokból* (t. sz. *immrama*), főleg az *Immram Brainból* (7–8. századi hajóút-elbeszélés) és az *Immram Máel Dúinből* (8–11. századi utazástörténet), ahol a csodákkal teli szigetről szigetre hajózások célja még a szép hölgyek, az örök ifjúság szigetének megtalálása.

<sup>91</sup> A *Navigatio Sancti Brendani*, amelynek általunk ismert szövege valószínűleg a 10–11. században alakult ki, majd a 12. századtól kezdve terjedt el (csaknem százhusz latin kézirat tanúskodik a népszerűségéről!) és fordították le számos nyelvre. Magyarul ld. MAJOROSSY (2001).

szintén a Paradicsom keresésére indult 510-ben és hét évig hajózott szigettől-szigetig, találva köztük pokoli és purgatóriumi helyszíneket is. Végül eléri a „Szenteknek ígért földet” (28. fej.), amelyet azért nem találhattak meg rögtön, mert Isten meg akarta nekik mutatni az óceán számos titkát.<sup>92</sup>

A szöveg népszerűsége és elterjedtsége arra enged következtetni, hogy Dante ismerte Szent Brendan történetét (akit az egyik olasz fordítás velencei származásúnak hitt), és a *Komédiában* leírt utazás néhány általános jegyét innen (is) meríthette. Az utazás már Brendan számára is a Poklon keresztül vezet a Paradicsom felé; az utazók beszélgetnek a halottakkal döntéseikről és büntetésükről; a földi Paradicsom szintén szigetként jelenik meg.<sup>93</sup> Pál remete, aki sziklahegyes szigetén útbaigazítja a „Szenteknek ígért föld” felé az utazókat hófehér hajával és szakállával (26. fej.), szintén a dantei Cato előzménye. A toszkán változatban Pál remete pontosan azzal az utasítással küldi útnak Brendant és társait („mert más utat kell megtennetek”),<sup>94</sup> amellyel Vergilius figyelmezteti Dantét: „A te *convien tenere altro viaggio*” (*Inf* 1, 91)<sup>95</sup> („Neked egy másik utat kell bejárnod”). De míg Pál remete tanácsát követve már egyenesen a földi Paradicsomba juthatnak az utazók (ők már megjárták a pokoli szigeteket), Vergilius szavai a földi Paradicsomba igyekvő Dantéval tudatják, hogy nem juthat oda egyenesen, előbb a Pokol és Purgatórium birodalmait is be kell járnia.

#### *A Komédia mint utazástörténet*

A *Komédia* szókincsének egy jelentős csoportját alkotják az utazásra vonatkozó kifejezések, és az utazásleírás elemei strukturálják a szöveget. Dante testben és gyalogszerrel teszi meg az út első két szakaszát. A *Pokol*-ban a gyaloglás, majd végül a mászás nehézségét gyakran hangsúlyozza, amely során az Utazó időnként vezetője segítségére szorul: így Dante Vergilius nyakába kapaszkodva csüng, míg mestere Lucifer szőrcomóiba kapaszkodva mászik. Ugyanígy elődje, Tundalus sem lett volna képes

<sup>92</sup> MAJOROSSY (2001: 80–81).

<sup>93</sup> Ld. *Viaggi* 705.

<sup>94</sup> „ché voi avete a ffare altro viaggio”.

<sup>95</sup> PERTILE (2007).

angyali vezetője nélkül megtenni a pokoli utat: bár Tundalusnak csak lelke halad át a büntetések birodalmán, de az is erejét veszítve roskad le, miután tisztulása érdekében el kell túrnie a szenvedések egy részét.

A *Purgatóriumban* az utazás témája még nagyobb jelentőséget kap, a pokolbeli lefelé gyaloglás hegymászássá válik, és ehhez kapcsolódik egy fontos szimbolikus dimenzió: a bűnbánati zarándoklaté. A könnyű bárkában a Purgatórium szigetére érkező lelkek a 114. zsoltár első sorából énekelnek: „Amikor Izrael kivonult Egyiptomból”,<sup>96</sup> és Vergilius hozzájuk fordulva kijelenti, „mi magunk is zarándokok vagyunk, ahogy ti” (*Pur* 2, 63).<sup>97</sup> A zsoltár által felidézett kivonulás-történetről pedig a *Vendégség* című művében Dante állítja, hogy „a lélek megszabadulva a bűntől, szabad akarata alapján megszentelt és szabad lett”.<sup>98</sup>

A *Paradicsom* is megtartja az utazásleírás szerkezetét, ám a mozgást kifejező igék ettől kezdve általában passzív formájukban szerepelnek: a *Paradicsomban* Dante nem halad vagy gyalogol, hanem „felemel(ked)ik”, „viszi(k)” (pl. *Par* 10, 54: *levato*; *Par* 30, 128: *mi trasse*), a szent páli *raptus* mintájára.<sup>99</sup> A hajózás lexikáját – amely átszövi a *Komédia* egészét és leghangsúlyosabb pontjain bukkan fel, többek között a *Purgatórium* és a *Paradicsom* nyitányában és a záróénekében – elsősorban metaforikus értelemben használja a szerző. A hajózás képei elsősorban az írást jelölik: a második *cantica* költészetének „jobb vizeire” „képzetele kis hajóján” (*Pur* 1, 1–2) utazik, és a *Paradicsom* ismeretlen tengerére merész hajójával (*Par* 2, 3–7) jut el, ahová csak az értő olvasók bárkája követheti.

Ha főként csak metaforikusan is, de a hajózás és a repülés szókincsével és költői képeivel, valamint a mitológiai nagy hajósok (Odysseus, Iason) és repülő hősök (Daedalus, Icarus, Phaethon) felidézésével – akik az utazó Dante újraírandó modelljeivé válnak – a *Komédiában* az utazás egy komplex élménnyé válik. Ez az utazás alapvetően vertikális irányú, ugyanakkor horizontális síkban is zajlik, és bár elsősorban gyalogszerrel történik – Dante az első sortól kezdve tudatosan játszik a „*cammino*” két

---

<sup>96</sup> *Pur* 2, 46: *In exitu Israel de Aegypto*.

<sup>97</sup> Saját ford. – D. E.

<sup>98</sup> *Vend.* 2, 98skk. SZABÓ Mihály ford.

<sup>99</sup> LEDDA (2008: 64).

jelentésével (séta és az élet-út):<sup>100</sup> a *Paradicsomban* „magas röpülés”-sé<sup>101</sup> válik, egymásra rétegezve a mitológiai hősök fordított kimenetelű repülését, az elragadott bibliai figurákat, a patrisztikus irodalom kedvelt képét, az Istenhez szárnyaló lélekét és a középkori misztikus-vizionárius utazók mennybéli látogatását. Másrészt a *Pokol* 1. énekében az utazó, aki a viharos tengerből partra vergődött hajótörötként (22–24) tekint vissza a sötét erdőre, a *Purgatóriumban* jobb, majd a *Paradicsomban* merész vizekre hajózik, megélve azt a hajóssorsot, amelyet Ágoston is magának választott a *De beata vita* című dialógusában (1, 1–6).

Ágoston a filozófia kikötőjébe tartó hajósok 3 fajtáját különbözteti meg: 1) a kikötőtől csak néhány evezőcsapásra távolodó, majd a nyugalomba gyorsan visszatérőket; 2) azokat, akiket a gyönyörök és tisztségek csalóka fénye egészen a tenger közepéig vonz, hogy aztán megpróbáltatások után, akaratauk ellenére sodorja őket a viharos szél a biztonságot jelentő kikötőbe. A hajósok 3. fajtájára – ahová Ágoston önmagát is sorolja – hosszas bolyongás vár a nyílt tengeren (itt egyértelmű utalásokat találunk Odysseus történetére); és még a partotérés után is veszélyt jelent számukra a kikötő bejáratánál lévő óriási hegy, amely a hiú dicsőségre való törekvést szimbolizálja. A hajósoknak ebbe a harmadik fajtájába tartozik nemcsak Odysseus és Ágoston, hanem Dante is, akinek az utazása viszont az út előtt kinyilvánított félelme ellenére, és szemben Odysseuséval, az isteni elrendelés miatt, nem „őrült” (*folle, Inf* 2, 35).

#### 4. A látomások célja

##### *Tanúbizonyosság*

A látomás legalapvetőbb célja tanúbizonyosságot szolgáltatni arról, amit a prédikációkban nap mint nap hallhattak a hívek, ám a teológiai fejtegetéseknél sokkal nagyobb hatást érnek el ezek a hiteles(ített) történetek (*Thurkillus látomásának* bevezetőjében is elhangzik ez az érv).

##### *A közösség működésének javítása*

Az erkölcsi-didaktikus cél, amely a közösség egészének életét a helyes irányba kívánja terelni, tehát mindig adott: ezt a helyes irányt, a közvetí-

<sup>100</sup> ARMOUR (2001: 143–144).

<sup>101</sup> *alto volo: Par* 15, 54; 25, 50.

tett morált az elítélt bűnök és jutalmazott erények rendszeréből érthetjük meg. A két fő irányt már a legelső apokalipszisek, látomás-archetípusok kijelölték: a társadalom kiegyensúlyozott működését hátráltató bűnöket ítélte el a *Péter-apokalipszis* (a *Thurkillus látomása* ezt az irányt követi) és a vallásos közösség tagjainak tipikus kihágásait a *Szent Pál apostol látomása* (és nyomán a *Wettinus látomásai*). A középkori víziók rendszerükben ennél a két prototípusnál jobban elegyítették a társadalomkritikát (itt lehetőség nyílt a politikai véleményformálásra) és a vallási szabályok súlyának hangsúlyozását: ilyen a társadalmi és vallási bűnök tekintetében kiegyensúlyozott *Albericus látomása*.

A *Pokol*beli bűnök elrendezése és súlyozása alapján egyértelmű, hogy Dante is a társadalom egészét, legjobb működését tartotta szem előtt, és nem (elsősorban) vallási vétkeket ítélte el. Nem büntette az abortuszt elkövetőket, akik más víziókban borzasztó kínokat érdemelnek, pl. a *Péter-apokalipszis*ben a Pokol pöcegödrébe merülnek nyakig.<sup>102</sup> A bujaságot Dante pusztán mértéktelenségnek tekinti, a hét főbűn rendszerében a legenyhébbnek, míg ez a korábbi Alvilágjárásokban mindig az egyik legsúlyosabb bűnnek számít. *Wettinus látomása*iban a legenda szerint vérfertőző Nagy Károly újra meg újra kinövő nemi szervét egy felbőszült állat marcangolja, *Tundalus látomásában* a paráznak rothadó ágyéka férgectől hemzsegett és borzasztó lények másznak beléjük. Míg a kéjnők a Poklok stabil lakói (így a *Mohamed lépcsőjében* is), Dante *Paradicsomában* helyet kap Ráháb jerikói prostituált is,<sup>103</sup> mert Józsué kémeit segítette, vagyis egyéni bűne az isteni ítélet szempontjából lényegtelen ahhoz képest, amit a közösség javáért tett.

Dante szemben a vallásos látomásokkal és gyónási bűnjegyzékekkel nem a súlyos bűnök között tartja számon a szemérmetlen gondolatokat, és a vallási fogadalmak megszegésével kapcsolatban is elnéző. Míg *Az eynshami szerzetes látomásában* elmondhatatlan kínokat szenvednek a kiugrott szerzetesek, Danténál a zárdából házасított Piccarda Donati és Kostancia lelkei a Hold Egében boldogok.

A víziókban nagyon gyakori, hogy a különböző foglalkozások tipikus bűneit kárhoztatják (ld. *Az eynshami szerzetes látomását* és *Thurkillus*

---

<sup>102</sup> 8. fej. PESTHY (2009: 18).

<sup>103</sup> *Par* 9, 112skk.

*látomását*): a lizttolvaj molnárt, a csaló kereskedőt, a tudatlan vagy haszonleső orvost. Dante jelentősen kevesebbszer választ foglalkozáshoz köthető tipikus bűnt, a munkájuk miatt Pokolba kerülők jellemzően nem a túlkapások, hanem az ártó tevékenység miatt ítéltetnek el: például az uzorások és a kerítők (*Inf* 17–18) – az uzorát jóformán minden látomás elítéli, de a kéjnök esetében a nőt tekintik bűnösnek, és nem azt, aki anyagi haszonra tesz szert általuk. De a látomások és a *Komédia* egyaránt súlyos büntetéssel sújtják azokat, akiknek a hivatása lenne a társadalom igazságosságának fenntartása, de működésükkel ez ellen tesznek: ld. a korrupt bírót *Thurkillus látomásában* (9. fej.) és a korrupt tisztségviselőket Dante poklában (*Inf* 21–22).

Az egyháziakkal kapcsolatban a világi víziók (ahol többször is szerzetesek illetik belső kritikával az egyházat, mint a *Wettinus látomásaiban*) főként a papok rossz példamutatása és nyilvánvaló bűnei zavarják a látnokokat (ld. az egyházi ruhába beöltözött bujálkodók kegyetlen túlvilági sorsát *Tundalus látomásában*, 10. fej.): Dante az egyháziak magánbűneivel nem foglalkozik, csak a hivatali visszaélésekkel (simónia, *Inf* 19) és az álszentséggel (*Inf* 23).

#### *Az egyéni, a globális cél és a lokális társas kapcsolatok javítása*

Az utazó egyéni célja, a bűnöktől megtisztulás és lelki újjászületés mellé járul a közérdekű cél, a vallási közösség és az egész emberi nem általános erkölcsi javulása. Számos vízió megfogalmazza ezt a célt *Szent Pál apostol látomásától* kezdve („hogya az emberek olvassák és az igazság útja felé forduljanak, hogy ne jussanak ily keserű kínokra” § 51), Mohamed próféta feladatáig,<sup>104</sup> és a *Komédia* céljáig, hogy „az ez életben élőket a nyomorúság állapotától eltávoztassa, és a boldogság állapotára vezesse”.<sup>105</sup>

A két véglet (az egyén és a közösség haszna) közötti kisebb célok, feladatok is jelentkeznek a túlvilágjárások során: a leggyakoribb egy-egy tisztuló lélek, tipikusan a látnok közeli hozzátartozójának, ismerősének, városának, a közössége tagjának kérése az utazó közbenjárására. Így

<sup>104</sup> „mindezt ahogyan láttad, úgy mondd el és tárd föl népednek, hogy tudomásuk legyen minderről, és a törvény igaz útját kövessék, és úgy gondolkodjanak és cselekedjenek, hogy a paradicsomba juthassanak és megmeneküljenek a pokoltól”. (Moh. 79 § 202).

<sup>105</sup> Ep. 13, 39.

tesz Thurkillus is, aki apja szenvedésén enyhít, de ő ugyanakkor elsimítja a közösség túlvilágba nyúló vitás ügyeit: ki nem fizetett munkákra, be nem fizetett tizedre is hoz magával megoldásokat. A *Komédia* kinyilvánított egyéni és globális céljai mellett helyi érdekűek sora is nyilvánvalóvá válik, csak a két, talán legfontosabbat kiemelve: a testvérharc, a városállam belső viszályainak kárhozzátása (a Malebolgét átszövő Théba-utalások mind erre mutatnak); és a családok között generációkon hagyományozódó „kötelező” bosszú elítélése.

### Dante műveinek rövidítései:

<i>Inf</i>	<i>Pokol</i>
<i>Par</i>	<i>Paradicsom</i>
<i>Pur</i>	<i>Purgatórium</i>
<i>Komédia</i>	NÁDASDY Á. (ford.), <i>D. Alighieri: Isteni Színjáték</i> , Budapest, 2016.
<i>Vend.</i>	SZABÓ Mihály (ford.), <i>D. Alighieri: Vendégség</i> , in: Kardos T. (szerk.), <i>Dante összes művei</i> , Budapest, 1965, 155–346.
<i>Ep. 13</i>	MEZEY László (ford.), <i>D. Alighieri: Tizenharmadik levél</i> , in: Kardos T. (szerk.), <i>Dante összes művei</i> , Budapest, 1965, 505–519.

### Források

- DELCORNO 2009 C. DELCORNO (a cura di) – D. CAVALCA, *Vite dei santi Padri*, Firenze, 2009.
- GUGLIELMINETTI–VINCENTI 1992  
*De tre monachi che andaro alo paradiso terrestre e trouaronce dentro Enoch et Helia*, in: M. GUGLIELMINETTI– E. VINCENTI, *La vita nuova, il Paradiso terrestre: saggi e testi*, Torino, 1992, 137–142.
- HEIDL 2004 HEIDL Gy. (ford., szerk.), *Szent Ágoston misztikája I.: De genesi ad litteram 12; Confessiones 10*, Budapest, 2004.
- KÁRPÁTY 1988 KÁRPÁTY Cs. (ford.), *Dionüsziosz Areopagitész: Az isteni nevekről (részlet)*, in: *Az égi és a földi szépről – Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*, Budapest, 1988.
- MAJOROSSY 2001 MAJOROSSY J. (ford.), *Szent Brendan apát tengeri utazása. Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Documenta Historica 53, Szeged, 2001.
- ORLANDI–GUGLIELMETTI 2017  
R. E. Guglielmetti (a cura di), *Navigatio sancti Brendani*, testo critico di G. ORLANDI – R. E. GUGLIELMETTI, Editio maior, Firenze, 2017.
- PESTHY 2009 PESTHY M. (ford.), *Péter-apokalipszis*, Budapest, 2009.
- PETROCCHI 1966–1967 G. PETROCCHI (a cura di), *Dante Alighieri: La Commedia secondo l'Antica Vulgata*, Milano, 1966–1967.

- SCHMIDT 1978 P. G. SCHMIDT (ed.), *Visio Thurkilli, relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Bibliotheca Teubneriana 39, Leipzig, 1978.
- SCHMIDT 1997 P. G. SCHMIDT (ed.), *Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neun-jährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung*, Stuttgart, 1997.
- SILVERSTEIN–HILHORST 1997 T. SILVERSTEIN – A. HILHORST, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, 1997.
- STELLA 2009 F. STELLA (a cura di), *Valafrido Strabone, Visione di Vetti*, Pisa, 2009.
- TAR 1989 TAR I. (ford.), *Augustinus, Aurelius (Szent Ágoston): A boldog életről; A szabad akaratról*, Budapest, 1989.
- THURSTON 1903 H. THURSTON (ed.), *Visio monachi de Eynsham*, Analecta Bollandiana 22 (1903), 225–319.
- TORRIGIANI 2013 I. TORRIGIANI (trad. e cura di), *La visione del monaco Baronto*, in: I. Torrigiani – M. V. Porta (a cura di), *La Vita e la Visio Sancti Baronti. Monaco, eremita, santo, San Baronto*, 2013.  
[https://www.academia.edu/5734464/La\\_Vita\\_e\\_la\\_Visio\\_Sancti\\_Baronti\\_a\\_cura\\_di\\_I\\_Torrighiani](https://www.academia.edu/5734464/La_Vita_e_la_Visio_Sancti_Baronti_a_cura_di_I_Torrighiani), Utolsó megtekintés: 2020. 04. 25.
- W. SALGÓ 1985 W. SALGÓ Á. (vál., jegyz., ford.), *Plutarkhosz: Az isteni büntetés késlekedéséről*, in: Szókratész Daimónja, Budapest, 1985, 5–59.
- WAGNER 1882 A. WAGNER (ed.), *Visio Tnugdali. Lateinisch und Altdeutsch*, Erlangen, 1882.

## Felhasznált irodalom

- ARMOUR 2001 P. ARMOUR, *Viaggio, sogno, visione nella Commedia e nelle altre opere di Dante*, in: 'Per correr miglior acque...'. Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio. Atti del convegno internazionale (Verona – Ravenna, 25–29 ottobre 1999), Roma, 143–166.
- ASSMAN 1979 E. ASSMAN, *Godeschalculus und 'Visio Godeschalci'*, Quellen und Forschungenzur Geschichte Schleswig-Holsteins 74, Wachholtz, 1979.
- BAROLINI 2014 T. BAROLINI, 'Purgatorio 9: Vision and Violence.' *Commento Baroliniano*, Digital Dante, New York, 2014.  
<https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-9>, Utolsó megtekintés: 2021. 02. 24.
- BAROLINI 2015 T. BAROLINI, *Miért írta meg Dante a Színjátékot? Dante és a látomásirodalmi hagyomány*, ford. Molnár A., Filológiai Közöny (2015/4), 462–468 (az olasz változat megjelenése: 2012).
- BASCHET 1993 J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie, 12.-15. siècle* /, préface de Jacques Le Goff, Rome, 1993.



- BELIA–V. KOVÁCS 1985 BELIA Gy. – V. KOVÁCS S. (szerk.), *Tar Lőrinc pokoljárása: középkori magyar víziók*, Budapest, 1985.
- BOTTERILL 1994 S. BOTTERILL, *Dante and the Mystical Tradition. Bernard of Clairvoaux in the Commedia*, Cambridge, 1994.
- BURKE 2006 P. BURKE, *Útmutatás az utazástörténet számára*, ford. Kármán Gábor, *Korall* 26 (2006), 5–24.
- CAMPORESI 1987 P. CAMPORESI, *La casa dell'eternità*, Milano, 1987.
- CAROZZI 1994 C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine: 5.-13. siècle*, Rome, 1994.
- CICCARESE 1987 M. P. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze, 1987.
- CULIANU 1983 I. P. CULIANU, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, 1983.
- DINZELBACHER 1981 P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981.
- DINZELBACHER 1987 P. DINZELBACHER, *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, *Quaderni medievali* 23 (1987), 6–35.
- DINZELBACHER 1991 P. DINZELBACHER, *Revelationes*, Turnhout, 1991.
- DÖRÖMBÖZI–ADAMIK 1997 DÖRÖMBÖZI J. – ADAMIK T. (szerk.), *Apokalipszisek*, Budapest, 1997.
- DRASKÓCZY 2017 DRASKÓCZY E., *A repülés ovidiusi mítoszai a Commediában: Phaeton, Icarus és Daedalus*, *Filológiai Közlöny* (2017/1), 32–43.
- DRASKÓCZY kézirat DRASKÓCZY E., *Alvilágjárások és pokolbeli büntetések. Dante Komédiájának antik és középkori forrásai*. Tervezett megjelenés: *Antikvitás és Reneszánsz könyvek*, Szeged, 2021.
- EASTING 2018 R. EASTING (ed.), *Henricus de Saltrey, De purgatorio S. Patricii, St. Patrick's Purgatory*, Oxford, 1991, 119–154, in: G. P. Maggioni – R. Tinti – P. Taviani (eds.), *Il Purgatorio di San Patrizio. Documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio (secc. XII–XVI)*, Firenze, 2018, 3–85.
- GARDINER 1993 E. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook*, New York – London, 1993.
- GRAF 1996 A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano, 1996.
- GRIGNANI 1975 M. A. GRIGNANI (introduz., a cura di), *La navigazione di San Brandano* (trascrizione del testo toscano di Carla Sanfilippo), Milano, 1975.
- GUREVICS 1987 A. J. GUREVICS, *Isteni Színjáték Dante előtt*, in: *A középkori népi kultúra*, ford. F. Nagy Géza, Budapest, 1987.
- HOFFMANN–NAGY 2019 HOFFMANN B. – NAGY J., *A Pokol XVII. éneke*, in: Kelemen J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I., Pokol, Kommentár*, Budapest, 2019, 245–257.

- HUSS–TAVONI 2019 B. HUSS – M. TAVONI (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Ravenna, 2019.
- IDEL 2005 M. IDEL, *Ascensions on high in Jewish mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, Budapest, 2005.
- KANCEFF 2003 E. KANCEFF, *Odeporica e letteratura: contro la dislessia*, *Annali d’Italianistica* 21 (2003), 55–56.
- KELEMEN 2019 KELEMEN J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia I., Pokol, Kommentár*, Budapest, 2019.
- KELEMEN kézirat KELEMEN J. (szerk.), *Dante Alighieri: Komédia II., Purgatórium, Kommentár*.
- KENDEFFY 2011 KENDEFFY G., *Ágoston misztikája*, *Orpheus noster* 3 (2011/3–4), 130–142.
- LEDDA 2002 G. LEDDA, *La guerra della lingua: ineffabilità, retorica e narrativa nella Commedia di Dante*, Ravenna, 2002.
- LEDDA 2008 G. LEDDA, *Dante*, Bologna, 2008.
- LEDDA 2011 G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e San Paolo*, in: *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Ravenna, 2011, 179–216.
- LE GOFF 1988 J. LE GOFF, *L’immaginario medievale*, Roma – Bari, 1988.
- LEVINSON 1910 W. LEVINSON (ed.), *Visio Baronti monachi Longoretensis*, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum V*, Hannover, 1910, 368–394.
- MALDINA 2017 N. MALDINA, *In pro del mondo. Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*, Roma, 2017.
- MINNIS 2020 A. MINNIS, *Hellish Imaginations from Augustine to Dante: An Essay in Metaphor and Materiality*, Oxford, 2020.
- MAZZONI 1997 F. MAZZONI, *San Bernardo e la visione poetica della Divina Commedia*, in: Z. G. Baranski – P. Boyde – L. Pertile (eds.), *Seminario dantesco internazionale 1. International Dante Seminar. Atti del primo convegno tenutosi al Chauncey Conference Center, Princeton, 21–23 ottobre 1994*, Firenze, 1997, 171–241.
- MORGAN 2012 A. MORGAN, *Dante e l’aldilà medievale*, Roma, 2012.
- NAGY 2018 NAGY E., *La réception des Visiones Georgii Lectures de la légende du Purgatoire de saint Patrick à la fin du Moyen Âge*, doktori dolgozat, Université Paris Sciences et Lettres – ELTE BTK, 2018.
- NAGY kézirat NAGY J., *A Purgatórium IX. éneke*, in: KELEMEN kézirat.
- NEWMAN 2005 B. NEWMAN, *What Did It Mean to Say ‘I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture*, *Speculum* 80/1 (2005), 1–43.
- PADOAN 1977 G. PADOAN, *La ‘Mirabile visione’ di Dante e l’epistola a Cangrande*, in: *Il pio Enea, l’empio Ulisse*, Ravenna, 1977, 30–63.
- PÁL 1997 PÁL J., *‘Silány időből az örökkévalóba’: az Isteni Színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa*, Szeged, 1997.

- PERTILE 2005 L. PERTILE, *Le penne e il volo*, in: *La punta del disio: semantica del desiderio nella Commedia*, Fiesole, 2005, 115–135.
- PERTILE 2007 L. PERTILE, *Dante, Ulisse e l'altro viaggio (Inf. I 91)*.  
[https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/lp\\_061207.html#three](https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/lp_061207.html#three)  
Utolsó megtekintés: 2021. 03. 14.
- PETROCCHI 1988 G. PETROCCHI, *San Paolo in Dante*, in: G. Barblan (ed.), *Dante e la Bibbia*, Firenze, 1988, 235–248.
- PIFFERI 2012 S. PIFFERI, *Odeporica 2.0. La scrittura di viaggio e i new media. Qualche riflessione a margine*, Viterbo, 2012, 20–21.
- POTESTÀ 2019 G. L. POTESTÀ, *Carisma celeste. Visioni e rivelazioni al tempo di Dante*, in: B. Huss – M. Tavoni (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Ravenna, 2019, 23–41.
- ROWLAND–MORRAY-JONES 2009 C. ROWLAND – C. R. A. MORRAY-JONES, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leiden – Boston, 2009.
- SEGRE 1990 C. SEGRE, *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla Commedia di Dante*, in: *Fuori del Mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, 1990, 25–48.
- SCHAFF 2004 (1885) Ph. SCHAFF (ed.), *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apocalypse of Peter, The Vision of Paul, The Apocalypse of the Virgin and Sedrach, The Testament of Abraham, The Acts of Xanthippe*, in: *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, In 10 vols. Volume 9, reprinted: Grand Rapids, 2004.
- SCHMIDT 1978 P. G. SCHMIDT (ed.), *Visio Thurkilli, relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Bibliotheca Teubneriana 39, Leipzig, 1978.
- SCHMIDT 1997 P. G. SCHMIDT (ed.), *Visio Alberici: die Jenseitswanderung des neunjährigen Alberich in der vom Visionär um 1127 in Monte Cassino revidierten Fassung*, Stuttgart, 1997.
- SIMON 2013 SIMON R., *Etűdők a halálról. Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban*, Budapest, 2013.
- STAMMLER 1962 W. STAMMLER, *Wort und Bild. Studien zu den Wechselbeziehungen zwischen Schrifttum und Bildkunst im Mittelalter*, Berlin, 1962.
- STELLA 2009 F. STELLA (a cura di), *Valafrido Strabone, Visione di Vetti*, Pisa, 2009.
- SZERB 2002 SZERB A., *Hétköznapi és csodák. Összegyűjtött esszék, tanulmányok, kritikák I.*, Papp Cs. (szerk.), Budapest, 2002.
- TARDIOLA 1993 G. TARDIOLA, *I viaggiatori del paradiso: mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'aldilà prima di Dante*, Firenze, 1993.
- TAVONI 2019 M. TAVONI, *L'Inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della Commedia come visione in sogno*, in: B. Huss – M. Tavoni (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Ravenna, 2019, 97–120.

- THURSTON 1903 H. THURSTON (ed.), *Visio monachi de Eynsham*, *Analecta Bollandiana* 22 (1903), 225–319.
- VANYÓ 1984 VANYÓ L. (szerk.), *Vértanúakták és szenvedéstörténetek, Ókeresztény írók 7.*, Budapest, 1984.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA 2014  
J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Il corpo eterodosso di Dante Alighieri*, in: C. Cattermole – C. de Aldama – C. Giordano (a cura di), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, Madrid, 2014, 325–340.
- Viaggi *Viaggi nell’Aldilà nella letteratura predantesca*  
[http://www.edu.lascuola.it/edizioni/digitali/DivinaCommedia/danta/files/m5/viaggi\\_nell\\_aldila\\_prima\\_di\\_dante.pdf](http://www.edu.lascuola.it/edizioni/digitali/DivinaCommedia/danta/files/m5/viaggi_nell_aldila_prima_di_dante.pdf)  
Utolsó megtekintés: 2017. 02. 16.
- VÍGH 2006 VÍGH É., *A bűn arcai az Isteni Színjátékban*, in: „Természeted az arcodon”. Fiziognómia és jellembrázolás az olasz irodalomban, Ikonológia és műértelmezés 11., Szeged, 2006, 147–162.
- VÍGH 2008 VÍGH É., *I volti del peccato nell’Inferno di Dante. Un approccio fisiognomico*. *Dante Füzetek* 3 (2008/3), 45–76.
- VÍGH 2014 VÍGH É., «*La doppia fiera*». *La lettura del grifone tra Medioevo ed età moderna*, in: C. Cattermole – C. de Aldama – C. Giordano (a cura di), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, Madrid, 2014, 341–358.
- VÍGH 2016 VÍGH É., *A dantei "dupla lény": a griffmadár olvasata a közép- és újkor olasz irodalmában*, in: Draskóczy E. – Ertl P. – Pál J. (szerk.), «Elhallgatom, hogy rájöhhess magadtól». *Az Isteni Színjáték forrásai és hatása*, Szeged, 2016, 97–124.
- ZACHER 1859 J. ZACHER (a cura di), *Alexandri Magni iter ad paradisum*, Königsberg, 1859.
- ZAMBON 2007 F. ZAMBON, *La morte incomunicabile: Beatrice e l’excessus mentis*, in: R. Castano – F. Latella – T. Sorrenti (a cura di), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII e XIII. Atti del convegno internazionale* (Messina, 24–26 maggio 2007), 2007, 85–97.

## Dante’s *Comedy* and the vision as a literary genre

*A popular genre of medieval literature, visions (visio), are extremely important sources of Dante’s Comedy since they serve as the very model of the work itself. From the perspective of this tradition, Dante’s Comedy is certainly a masterpiece of visionary literature, an opinion shared by leading scholars of medieval history such as Jacques Le Goff or Teodolinda Barolini. This study delves into some characteristic features of the visionary genre as well as the accounts of otherworldly journeys, interpreting these texts as literary forerunners of Dante’s Comedy.*

**Keywords:** Dante, *Divine Comedy*, vision, visionary literature