

DANTE TŰLVILÁGKÉPÉNEK ANTIK ÉS KÖZÉPKORI ELŐZMÉNYEI

– DRASKÓCZY Eszter. *Alvilágjárások és pokolbeli büntetések: Dante Komédiájának antik és középkori forrásai*. Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2022, 380 lap –

PATAKI ELVIRA

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar
egyetemi docens

pataki.elvira@btk.ppke.hu

ORCID 0000 0002 1871 1455

PESTHY MONIKA

valláskutató

SZEGEDI ESZTER

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
egyetemi adjunktus

szegedi.eszter@btk.elte.hu

ORCID 0000 0003 0876 6935

- Az utóbbi két évtized a megújulás időszaka a magyar dantisztikában, amelynek ékes bizonyítéka a több kutatónemzedék példás együttműködésén alapuló Magyar Dantisztikai Társaság létrejötte és készülő monumentális kommentársorozata Dante összes műveire.¹ A magyar Dante-kutatás fontos művel gyarapodott az MDT tevékenységében és a kommentár munkálataiban aktívan közreműködő, 2014-es bolognai–szegedi PhD-disszertációja óta a nemzetközi dantisztikában is ismert és elismert Draskóczy Eszter kötete révén.

Könyvének alcíme szerint Draskóczy nem kisebb feladatra vállalkozik, mint hogy feltárja a *Commedia* antik és középkori forrásait, de legalábbis az alvilágjárás motívumának és a pokolbeli büntetéseknek antik és középkori előzményeit. Tekintve a téma nehézségét és az eddigi szakirodalom bőségét, a vállalkozás szinte „mission: impossible”-nek tűnhet. Draskóczy azonban imponáló magabiztossággal kezeli és rendezi el e hatalmas és szerteágazó anyagot, otthonosan mozog a klasszikus irodalomban, a zsidó és keresztény apokaliptikában, valamint a középkori látomásirodalomban egyaránt. Az első rész – az *Antikvitás & Reneszánsz* lapjain 2018–2019-ben

¹ Eddig megjelent kötetek: *Komédia I. Pokol. Kommentár*, szerk. KELEMEN János (Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2019); *Komédia II. Purgatórium. Kommentár*, szerk. KELEMEN János és NAGY József (Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2022).

részben már publikált – tanulmányai a klasszikus antikvitás *katabasis*-elbeszéléseinek és a biblikus-apokaliptikus tradíció eszkatologikus szövegeinek bevonásával vázolják a *Commedia* Dantéjának szerzői, szereplői előképeit (9–82). A jóval terjedelmesebb második egység a középkori vízióirodalomra összpontosít, a műfaj általános jegyeinek tárgyalása után a korpusz legfőbb alkotásainak bevezetővel, magyarázatokkal, interpretációval bővülő fordításait kínáló, több fordító közreműködésével létrejött antológia formájában (83–320). Mindez a lehetséges olvasói szintek elkülönülését eredményezi. Az impozáns kutatástörténeti bázisra épülő, az olvasó részéről a Dante-mű ismeretét, általános irodalomtörténeti tudást és (a mellékelt fordítások ellenére is) némi latin/olasz nyelvi, sőt, olykor metrikai (41, 153. lábjegyzet) kompetenciát feltételező tanulmányok főként szakmai érdeklődésre tarthatnak számot. A víziószemelvények ezzel szemben egy magyarul ezidáig nem olvasható, jószerivel teljesen ismeretlen latin szövegvilágba engednek betekintést a filológiai előképzettséggel nem rendelkező, széles olvasóközönség számára. Bűn és büntetés megkerülhetetlen vállalási-etikai kérdésfeltevésén túl a pokolbeli szenvedés realiztikus/szürreális középkori ábrázolása, amint azt a szerző is sugallja, a mindenkori népi kultúrához is kötődik. A kutatás és a tudománypszerszerűsítés határterületeinek átfedését (egyben Draskóczy Eszter képzőművészet iránti elkötelezettségét) jelzik az illusztrációk is: míg az Orpheus-fejezet képei a mítosz ókori ikonográfiáján keresztül szemléltetik annak keresztény kontextusba emelését, a víziókat egy kortárs dizájnér középkori metszeteket idéző számítógépes grafikái elevenítik meg. A könyvet kitűnően összeállított táblázatok, valamint bőséges bibliográfia egészíti ki, legfeljebb a név- és tárgymutatót hiányolhatjuk a nagyszabású kötet végéről.

Egy esetleges tárgymutató a munkafolyamat közben valószínűleg a szerkesztést is segítette volna, hiszen annak a végiggondolására készítette volna a szerzőt, szerkesztőt, hogy az egyazon motívumra (híd, fogcsikorgatás stb.), Dante-idézetre (pl. *Inf.* 13, 34; *Ep.* 13) történő négy-öt, formailag egymáshoz képest nem is mindig következetes utalást (lásd a *Passio Perpetuae* alakváltozatait), valamint idézetet (amelyeket a kötet ráadásul nem mindig azok első előfordulásánál jelöl s amelyek mellől nagyon hiányzik a konkrét kiadás, illetve sokszor a fordító megjelölése) hol érdemes jobban kifejteni, és hol csak előre vagy visszautalni rá.

A néhol feleslegesnek tűnő ismétlések nagyrészt a könyv szerkezetéből adódnak. A második rész egyébként igen érdekes és hasznos antológiáját valószínűleg érdemes lett volna külön, függetlenként közölni, vagy az azt bevezető, *A látomás mint irodalmi műfaj* című fejezetet erősen lerövidíteni, az *Epizódok a látomások fejlődéstörténetéből* című fejezetet pedig beépíteni az antológia kommentárszekcióiba, és esetleg egy összefoglaló fejezetben tárgyalni utólag a közös motívumokat, toposzokat. Az egyes szemelvények bevezetése és lábjegyzetei közötti átfedéseket is érdemes lett volna kezelni.

Ami a könyv felépítését illeti, az egyes egységeken belül nem mindig könnyű tájékozódni: hiányoznak a fejezetszámok, ami elsősorban azért zavaró, mert minden fejezet alfejezetekre, az alfejezetek pedig további alegységekre oszlanak, és így tovább;

a 3. fejezetben például egészen az 5. (ha a fő részt is beleszámoljuk, akkor a 6.) szintig. A címek tördelése ugyan utal erre a hierarchiára, de bizonyos rétegek címének formázása annyira hasonlít egymáshoz, hogy ember legyen a talpán, aki fejben tudja az összeset tartani. A címeken kívül a tördelés-szerkesztés kevés, de annál zavaróbb hibái közé tartozik, hogy néhány esettől eltekintve a kurzív címekhez, ki-fejezésekhez nem illeszkednek az álló betűs toldalékok (a legtöbb esetben szóköznvi távolság választja el a címet és a hozzá tartozó toldalékot).

A három recenzens e közös, általános bevezetője után Pataki Elvira klasszika-filológus és Pesthy Monika valláskutató reflektál a könyv rendkívül gazdag anyagának egy-egy részterületére.

A klasszikus ókori, illetve biblikus-patrisztikus irodalom hatását tárgyaló tanulmányok (ezek előzményeképp a szerzőnek az ovidiusi poétika utóéletét vizsgáló remek disszertációja is megemlítendő) összetartozása nyilvánvaló: Aeneas, Orpheus és Szent Pál egyaránt a *Commedia* költő-teológus-utazó Dantéjának prefigurációi. Az új hazát kereső trójai vezér modellszerepét vázoló írás a honi ókortudomány érdeklődésére is számot tarthat, hiszen az *Aeneis katabasisa* néhány részletprobléma közelmúltbeli tárgyalásán (lásd 16, 34. lábjegyzet) kívül Kerényi Károly 1923-as, illetve Borzsák István 1968-as írása óta nem került a magyar Vergilius-kutatás előterébe. A Sibylla szerepét megöröklő Vergilius és Dante kapcsolatának bemutatása során szó esik az Elysium és a Pokol megjelenítette alvilágképzetek eltéréseiről, a *limbus* pogány bölcseinek igazság utáni fájdalmas vágyakozásáról. A szerző, érintve a késő antik Vergilius-recepció apokrif elemeit (Szent Pál látogatása a *poetarum maximus* sírjánál) áttekinti a latin *auctor* explicit és implicit jelenlétét a teljes dantei életműben. Kommentárírói eredményeit kamatoztatva számos példát hoz a pokol-ábrázolás vergiliusi ihletésű dantei mikroinvencióira (lásd a Polydorus, Deiphobus köré épülő epikus elbeszélések rekonstruktív újraírásának tárgyalását, 23–25). Ugyancsak említi a költőavatás hellenisztikus toposzát a középkori fényteológiával bővítő, a több szintű intertextualitást példázó híres purgatóriumi jelenetet, amelynek szerzője a megváltás prófeciájaként értelmezett 4. *eclogát* a már keresztény Statiuszal idézteti. Ezen s az ehhez hasonló emblematikus helyek mélyebb értelmezésére a minél több információt közvetíteni kívánó szerzőnek értelemszerűen nincs lehetősége.

A kutatás fővonalának további elengedhetetlen témái szintén megjelennek. A Vergiliusra utaló dantei lexika kapcsán a tanulmány szépen mutatja be a *Commedia Aeneis*ből eredő, retorikus-emfatikus búcsújeleneteit, a szeretett halott háromszori megszólításának, átölelési kísérletének rituális eredetű, törvényszerűen kudarcra végződő vergiliusi, dantei variánsait. A kötet hatalmas ívű programja sajnos itt sem tesz lehetővé részletesebb tárgyalást. Az antik gesztus rendkívül gazdag funerális kontextusára nincs mód kitérni – ennek kapcsán érdemes lett volna utalni Eduard

Norden² és Nicholas Horsfall³ az eposz 6. énekéhez írott, a bibliográfiában nem szereplő kommentárjaira, valamint Norden *Orpheus und Euridice* című, máig meghatározó *Gedenkblattjára*.⁴ Metapoétikai tétje miatt ugyancsak önálló elemzésre lenne méltó az ugyanezen motívumot szerepeltető Casella-epizód, amelyben a *Commedia* szerzője a Dante-*canzonét* éneklő s ezzel, orpheusi előképet idézve, az alvilágot elvarázsoló költőtársától vesz búcsút (*Purg.* 2, 79–81). Draskóczy Eszter összességében a mantovai és a firenzei költő harmonikus kapcsolatát állító értelmezési iskolához kapcsolódik, nem említve a kutatás azon ágát, amely e viszony nem kevésbé ambiguus voltára irányítja a figyelmet. Csak néhány példa: Mario Verdicchio⁵ a vergiliusi *auctoritast* hol tárgyi tévedések, hol *ad hominem* érvek alapján megkérdőjelező tudatos távolságtartásra mutat rá, amely alapján Dante elhatárolódik a politikailag kompromittált római elődtől (ennek jele lenne például a Turnust az augustusi ideológia *hérósai* közé emelő hely, *Inf.* 1, 107–108); Glenn A. Steinberg olvasatában a fenntartások nélküli poétikai-etikai azonosulás lehetőségét valójában nem a vergiliusi, hanem a státiusi attitűd nyújtja Dante számára.⁶

Az Orpheus-tanulmány a mitikus trák énekes modellszerepét vizsgálja, lényegében kizárólag latin elbeszélések segítségével (a görög hagyományról lásd a 40. oldal 146. jegyzetét). Ernst Curtius sokat idézett kijelentése szerint a középkori műveltség alapvetően latinos meghatározottságú. Napjainkban e sommás állásfoglalás revideálása zajlik a dantisztikában is. A Jan M. Ziolkowski szerkesztette *Dante and the Greeks* című kötet,⁷ vagy a kérdésnek szentelt nemzetközi konferencia aktái⁸ újratárgyalják többek közt a korszak görögtudásával kapcsolatos korábbi elképzeléseket, az *Inferno* szörnyeinek mitológiai forrásait, Odysseus krisztianizálódásának folyamatát: a kutatás ezen új irányzataira mindenképp érdemes lett volna utalni. Az alvilágpoétika nyíltan szerepeltetett ókori latin előfutára mellett Draskóczy Eszter – joggal – hasonló fontosságot tulajdonít az általa makrotextuális modellnek nevezett Orpheusnak is. A metódus azonos a Vergiliusnál alkalmazottal: a tanulmány áttekinti a dalnok alakjának jelenlétét a teljes életműben, mindenekelőtt annak morálfilozófusi szerepére, civilizációs *hérósi* mivoltára koncentrálna. A teológusi funkció háttérben marad: a szerző által idézett, korszakos Guthrie-monográfia⁹ óta előkerült leleteknek

² Eduard NORDEN, *Vergilius Maro, Aeneis. Buch VI.* (Leipzig, 1903).

³ Nicholas HORSFALL, *Virgil, Aeneid 6. A Commentary* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2013).

⁴ Eduard NORDEN, *Orpheus und Eurydice: Ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil* (Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1934).

⁵ Mario VERDICCHIO, „Poetic Authority in Dante and Virgil”, *Italica* 94 (2017): 413–430.

⁶ Glenn A. STEINBERG, „Dante, Virgil, and Christianity: Or Státius, Sin, and Clueless Pagans in *Inferno* IV”, *Forum Italicum* 7 (2013): 475–496, <https://doi.org/10.1177/0014585813497332>.

⁷ Jan M. ZIOLKOWSKI, *Dante and the Greeks* (Washington: Dumbarton Oaks Research Library & Collection, 2014).

⁸ *Dante e la Grecia: Atti del Convegno Internazionale*, szerk. Irene CHIRICO és Marco GALDI (Atene: ETPBooks, 2021).

⁹ W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* (London: 1935).

köszönhetően mára jelentős írott forrásanyaggal rendelkező, tényleges orpheusi misztériumvallásról, annak a tradicionális görög képzetektől eltérő, sajátos túlvilág-felfogásáról nem esik szó. (A szerző mentségére legyen mondva, hogy a reneszánsz neoplatonizmusra nagy hatást gyakorló orfizmus esetleges középkori recepciójának kérdése máig feltáratlan, rendkívül ingoványos terület.) A tanulmány lényegre törő áttekintést nyújt a klasszikus és kései antikvitás (Vergilius, Ovidius, Boethius, Martianus Capella) Orpheus-elbeszéléseiről, bemutatja egyes patrisztikus szerzők (Eusebios) és középkori kommentárirók allegorikus mítoszolvasatát, kevésbé ismert műveket is bevonva a tárgyalásba (*Testamentum Orphei, Ecloga Theoduli*). Számos kép illusztrálja az Orpheust a Jó pásztor alakján keresztül újrafogalmazó krisztianizációs folyamatot. Különösen érdekesek a görög mitológia, illetve az Ószövetség énekesének párhuzamba állításán alapuló oldalak: Draskóczy Eszter szakirodalomból kiinduló megállapítása szerint az alvilági parancsnak nem engedelmessé, emiatt Eurydicét végleg elvesztő Orpheus korrigálandó modell Dante számára, míg a zsoltárszerző Dávid kompromisszumok nélkül vállalható, egyértelműen pozitív előkép.

A klasszikus antikvitás mitikus alvilágjáróival kapcsolatos két fejezet (amely később szporadikusan a plutarchosi *De sera numinis katabasis*-elbeszélésének elemeivel bővül) összességében gazdag, pontos, gondolatébresztő, panoramikus összefoglalást nyújt a téma ókori poétikai előképeivel kapcsolatos modern nemzetközi kutatásról. A szerző érezhetően a közölt információ mennyiség maximumára törekszik, emiatt gyakori a tömörítés, amely azonban néhol az idézett szöveghelyek kellő kontextualizálásának hiányához vezet. Néhány *desiderandum*: a kötet szerkesztés lezárásának időpontja ismeretlen, a folyamatosan bővülő, óriási szakirodalom teljes áttekintése pedig szinte lehetetlen feladat. Mindazonáltal a tanulmányok másodközlése előtt érdemes lett volna frissíteni a vergiliusi, orpheusi jelenléttel kapcsolatos szakirodalmi tételek sorát. (A fentebb említettek túl ide tartoznának az olasz–francia–svájci együttműködésben megvalósuló *Rencontres del Archet* szemináriumsorozat Danténak szentelt, 2017-ben online publikált tanulmánykötete, benne több releváns írással Vergilius, Orpheus, illetve a zene szerepéről.)¹⁰ A szakirodalom (akár csak jelzésszerű) frissítését kísérhetné számos, az adott témához csupán igen lazán kötődő, sem a könyv főszövegében, sem a folyóiratos előzményekben semmilyen formában nem említett, bizonyára az előkészületi fázisból hátramaradt, tucatnyi magyar és külföldi tétel kihagyása a bibliográfiából.

A szakirodalom kiterjedt ismerete, annak lényeglátó bemutatása nem kétséges. Kevésbé sikeres megoldások persze akadnak: az *Aeneis* jelentőségéről bizonyára nem Trencsényi-Waldapfel Imre *Mitológiája* (18, 44. lábjegyzet) a leghivatottabb összefoglaló; s ehhez megjegyzendő, hogy a 26. oldal kiemelt idézete sem Timaios-tól származó forrás, amint azt Draskóczy Eszter sugallja, hanem annak Trencsényi-

¹⁰ *Atti delle Rencontres de l'Archet Morgex, 14–19 settembre 2015*, Rencontres del Archet (Torino: Compagnia Editoriale, 2017), https://sapegno.it/sapegno/data/File/pubblicazioni/RENCONTRES_2015-2.pdf.

féle összefoglalója. A dantisztika eredményeinek konstruktív alkalmazása néhol hiányérzetet hagy maga után: a rengeteg hivatkozás között nehezen érzékelhető, hol ér véget a kutatástörténeti áttekintés, hol kezdődik a szerző saját érvelése. Ennek eldöntését nem könnyíti, hogy a teljességgel meggyőző állítások mellől néhol lemarad a hivatkozás. A 45. oldalon utal a szerző a *Paradiso* nyitányában Szent Bernát ajkáról felhangzó Mária-himnusz és a *Georgica* Eurydice-szólításának négyszeres *te* anaforában megnyilvánuló retorikai párhuzamára: minderre Robert Hollander Draskóczy Eszter által másutt egyébként idézett 1993-as munkája (*Le opere di Virgilio nella „Commedia” di Dante*) 339. oldalán hívta fel a figyelmet. A tömörítés más esetben túlzottan általánosító kijelentésekhez vezet: a Linus Orpheus testvéreként és zenemestereként feltüntető, hivatkozást nélkülöző állítás (36) az ókori Orpheus-tradíció fővonalától távoli, apollodórosi álláspontot (*Bibliothéké* 1,3,2; 2,4,9) generalizálja. Hasonló a helyzet a *Függelék* klasszikus alvilágjárásokat felsoroló táblázatával: noha a szerző Alison Morgan adatainak javítását és kiegészítését igéri (325, 1436. lábjegyzet), a lista a pontos *locusok* hiányában továbbra is elnagyolt marad, s csak remélhetjük, hogy az érdeklődő laikus olvasó nem véli úgy ezentúl, hogy Pindaros ránk maradt életműve vagy a platóni *Phaidros* kizárólagos tárgya az alvilágjárás lenne. A mítosz roppant kommentárirodalmából tallózva a tárgyalt művek minimális bemutatásának elmaradása értelmezési gondot okozhat: a témában nem szakavatott olvasóban csak sokadjára tudatosodik, ki is az *Ecloga Theoduli* kapcsán említett, enigmatikus nevű Pseustis (38). A latin/olasz források szerepeltetése nem teljesen következetes, előfordulnak csak latinul, illetve csak magyarul közölt részletek.

A zsidóságban a túlvilági büntetés és jutalmazás gondolata csak az ószövetségi kor vége felé, az i. e. 2. században jelenik meg (a korábbi írások szerint a holtakra válogatás nélkül ugyanaz az árnyszerű lét vár), de ekkor még a hangsúly a jutalmazáson van: a sokat szenvedett és meggyilkolt igazak haláluk után kapják meg mindazt a jót, amiben ideleenn nem volt részük, a gonoszok (üldözőik) viszont mindebből kimaradnak. A túlvilági létről két radikálisan különböző felfogás él egymás mellett: a lélek halhatatlansága és a test feltámadása. Az elsőt nyilvánvalóan a görögöktől vették át, akik gyakran ábrázolnak szörnyű túlvilági büntetéseket, ezek azonban csak a lelket érik, még ha a testre vonatkozó metaforákkal is vannak kifejezve.

A feltámadás gondolata idegen az Ószövetség korai könyveitől (Iz 26,19 sem erről szól, amint Draskóczy állítja [67], hanem metafora), és először csak az i. e. 2. századból származó *Dániel könyvében* (12,2–3) bukkan fel, ezt viszont a kötet nem említi, holott ez az egyik legkorábbi apokalipszis, és az egyetlen, amely bekerült az Ószövetségbe. (Hasonlóképp az *Izajás mennybemenetele* is keresztény mű, nem pedig, amint azt a korábbi álláspontot követő szerző is hangoztatja [326], zsidó apokalipszis keresztény betoldásokkal.) A feltámadás gondolata alighanem a perzsáktól származik: náluk viszont végül minden rossz megsemmisül, csak a jó marad meg, tehát nincs szó örök büntetésről. Az Újszövetségben is jelen van mind a testi feltámadás, mind a lélek halhatatlanságának gondolata, anélkül, hogy egységes kép-

pé állnának össze. A jók jutalma elsősorban az, hogy Krisztussal lehetnek majd, míg a gonoszok „kinn” maradnak a külső sötétségben; szörnyű túlvilági büntetések nem szerepelnek.

A korai kereszténység megpróbálkozott a lehetetlennel, és összekapcsolta egymással e két összeegyeztethetetlen felfogást: haláluk után a lelkek életvitelük szerint különböző helyekre kerülnek, a rosszak lelke szenved (ebben a test még nem vesz részt), majd a végítéletkor mindenki feltámad, jók és rosszak egyaránt, a jók bevonulnak testileg az örök boldogságba, míg a rosszak, szintén testi valójukban, örök időnkig különböző válogatott kínzásokat szenvednek el. E borzalmas és esztelen túlvilágkép, mely azóta is uralja a kereszténységet, teljes gazdagságában először az i. sz. 2. század elejéről származó *Péter-apokalipszis*ben jelenik meg, amely a feltámadás után a bűnösökre váró nagyon is testi (de amellet örökké tartó) büntetés huszonegy fajtáját írja le a jóknak járó boldogság nagyon rövidre szabott bemutatása mellett. A büntetések közül sok az úgynevezett ellenbüntetés, amikor az a testrészt szenved, amelyik vétkezett. A *Péter-apokalipszis* a nyugati gondolkodásra nem közvetlenül hatott, hanem a 2. század végén–3. század elején keletkezett *Pál-apokalipszisen* keresztül. Az utóbbi írás nagy mértékben támaszkodik elődjére, még jobban kiszínezve és bővítve a kínok ábrázolását, viszont a büntetéseket áthelyezi rögtön a halál utánra, vagyis csak a lélek szenved, a test nem. Ez jellemzi a későbbiekben kibontakozó rendkívül gazdag vizionárius irodalmat is: szerzőjük arról számol be, amit „most” látott a túlvilágon, nem pedig a feltámadás utáni eseményekről. Így van ez Danténál is, ami viszont érdekes kérdéseket vet fel: Dante többször hangsúlyozza, hogy az általa látott lényeknek nincs testük, de akkor hogyan szenvedik el a testi kínokat? Ugolino mivel rágja Ruggieri éresek mijét (*Inf.* 32. ének vége–33. ének eleje)?

Draskóczy, ha az általa felfedezett párhuzamok nem is mindig meggyőzőek, hol túlzott általánosságuk (pl. fény, szagok, mértéktelen hevű tűz), hol távoli asszociatív jellegük okán (pl. a Kókytos jegéhez a Tundalus kenyérsütő kemencéitől a *Mohamed lépcsőjének* csípőjükig tengerben álló angyalaiig sok mindent társít [vö. 216, 562. lábjegyzet és 263]), az *Alvilágjárások...* végén joggal jut arra a következtetésre, hogy Dante ismerte és felhasználta a látomásirodalom gazdag toposztárát, anélkül, hogy közvetlen forrásként használta volna e műveket (321). A könyv legfontosabb eredménye annak bizonyítása, hogy az ellenbüntetések (*contrap[er]asso*) jóval Dante előtt megjelentek a vizionárius hagyományban.

Ugyanakkor a rendkívül gazdag tematikát felölelő könyv már önmagában is értékes hozadéka a középkori látomásirodalom fontos szövegeinek magyar nyelvű közlése, illetve újraközlése is, amiért nem lehetünk elég hálásak. Draskóczy Eszter 2022-ben megjelent kötete tehát jelentős eredménnyel gazdagítja mind a hazai, mind a nemzetközi Dante-kutatást, és reméljük, hogy átdolgozott változata hamarosan idegen nyelven is olvasható lesz.