

KELEMEN JÁNOS

„Diligite iustitiam”: Dante: *Isteni Színjáték, Paradicsom XVIII–XX**

I.

Dante teljes mértékben világos képet ad a túlvilág morális rendjéről, a bűnök és az erények hierarchiájáról. A morális rendnek tökéletesen megfelel a túlvilág három birodalmának geográfiai és kozmológiai struktúrája. Ez szabja meg az *Isteni színjáték* narratív struktúráját is, így mindenekelőtt a túlvilági utazás stációit és az énekek s a bennük elbeszélte történetek egymásra következésének ritmusát.

De ez a minden ízében aprólékosan kidolgozott rendszer, a bűnök és erények Arisztotelésztől és a keresztény teológiából kölcsönzött precíz felosztása kimeríti-e Dante világát? Joggal feltételezzük, hogy van mögötte egy további rendező elv, egy mélyebb és eredendőbb összefüggés. Ebbe az összefüggésbe nyújt közvetlen bepillantást az a kép, amely a *Paradicsom* XVIII., XIX. és XX. énekében, a Sással való találkozás jelenetében tárul elénk.

A XVIII. énekben madárrajként felröppenő lelkek látványa fogadja a költőt, mely lelkek folyton újrendeződve egy-egy aranyló fényben tündöklő betű formáját veszik fel, s összeolvasva őket a *Bölcsesség könyvének* első versét adják ki: DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM („Szeressétek az igazságosságot, ti, akik ítélkeztek a föld fölött” – *Bölcs.*, 1,1). A vers utolsó (a TERRAM végén álló) „M” betűje egy ideig mozdulatlan marad, majd miután újabb fények szállnak rá, felül kidomborodva liliommá válik, végül pedig fokozatosan átrendeződve egy sas alakját veszi fel (XVIII. 94–113).

Az égen látható felirat és a sas képe mintegy látható jele annak, hogy „a mi igazságunk az égtől van” (XVIII. 116–117), vagyis hogy az igazságosság a maga elsődleges értelmében isteni természetű. A fogalom ebben az átfogó és elsődle-

* Jelen írás rövidített változata *Paradiso XVIII–XX* című tanulmányomnak, mely eredetileg a *Letteratura italiana antica* című folyóiratban jelent meg (anno X, 2009, 525–539). Amikor nélkülözhetetlen figyelembe vennünk a szöveg pontos eredeti értelmét, az idézeteket szó szerinti prózai fordításban közlöm, felhasználva Szabadi Sándor prózai fordítását (Dante 2004). Azokban az esetekben, amikor az érveléshez elegendő a szöveg általános mondanivalójára hivatkozni, a költőiség megőrzése érdekében Babits Mihály klasszikus fordítását adom meg *Dante Összes Műveinek* a Magyar Helikonnál megjelent, Kardos Tibor által szerkesztett kiadása szerint (Kardos 1962).

ges értelemben szerepel a pokol feliratán, mely azt hirdeti, hogy Isten a pokol megteremtésével az igazságosság követelményének engedelmességet („nagy alkotóm vezette az igazság”, *Pokol*, III. 4). Más szóval: létrehozta azt a helyet, ahol a jutalmazás és büntetés disztributív igazságosságának elvét érvényesítve, a „fogat fogért” szabály szigorú betartásával, az elkövetett bűnök természetének és mértékének megfelelő büntetéssel sújtja a bűnösöket.

Dante ettől megkülönböztette egyrészt a törvényekben és törvénykönyvekben megtestesülő pozitív igazságosságot, másrészt az uralkodói erényként és politikai kategóriaként értett igazságosságot. Sőt azt is, amit ma társadalmi igazságosságnak vagy a társadalmi berendezkedés igazságos voltának nevezünk. Ez utóbbiról szól Martell Károly, amikor a társadalmi szervezet nélkülözhetetlenségét ecseteli, s azt bizonygatja, hogy az ember jóléte megköveteli, hogy ennek a rendnek a *polgára (cive)* legyen, s e renden belül mindenkinek meglegyen a maga helye, amelynek megfelelő tevékenységet folytat (*Paradicsom*, VIII. 115–120).

A Sas-epizódznak főként az uralkodói erény értelmében vett igazságosság a témája. A XVIII. és XIX. ének ezért elsősorban politikai énekként olvasandó, s a *Commedia* nagy történeti-politikai énekeinek a sorába illeszkedik, mint amilyen a *Paradicsom* Justinianus császárról szóló VI., illetve Martell Károlyról szóló VIII. éneke.

II.

Könnyű felismerni, hogy az égi felirat utolsó „M”-je nem más, mint a földi monarchia monogramja, a belőle kirajzolódó sas pedig Róma sasa, melynek dicséretét korábban Justinianustól hallhattuk. Már Justinianus szavaiból is világossá vált, hogy a Sas egyszerre jelképe az impériumnak és az igazságosságnak, mert „nem követi híven a Sast, aki őt és az igazságot elválasztja egymástól” (VI. 104–105).

Dante sok helyen tudunkra adja, hogy igazi problémája az, hogy az egység és a harmónia, mely az isteni világrend sajátja, hogyan érvényesíthető a földön, az aktuális politikai viszonyok között. Az *egyeduralomban* például leszögezi, hogy „az emberi nem akkor hasonlít legnagyobb mértékben Istenhez, amikor a leginkább egységes” (Dante 1962b. I. viii. 410), ennek biztosítékát pedig az impériumban, a csak Istennek s nem a pápaságnak alárendelt császári hatalomban látja. Az igazságosság az impériumot megillető politikai hatalom gyakorlásában valósul meg, ezért bármely tett, amely a birodalom, a császári hatalom megosztásával jár együtt (mint például Constantinus adománya Szilveszter pápának, aminek következtében Róma az Egyházé lett), nélkülöz minden jogalapot, hiszen a császári hivatal „feladata éppen az, hogy az emberi nemet egyesítse” (Dante 1962b. I. viii. 464). A Sas is, mint látni fogjuk, alapvetően ennek a paradicsomi jelenetekben megrajzolt, hőn áhított egységnek az allegóriája.

A Sas beszédének tartalmi-tematikus szempontból két súlypontja van. Az egyik Dante kétségének megválaszolása a Krisztust nem ismerő meg nem keresztelt jók túlvilági sorsát illetően (XIX. 67–90), a másik az igazságosság ellen vétők és az igazságosság terén érdemet szerzők negatív, illetve pozitív példáinak bemutatása. A negatív példák sorolása az éppen a pápai trónon ülő XXII. Jánossal kezdődik (XVIII. 124–136), majd az igazságtalan királyok elleni invektíva következik (XIX. 106–148), akiknek tettei még a pogányokat is megdöbbenetik („Mit mond a perzsa, királyaitokra”, XIX. 112).

A pozitív példákat a Sas alkotórészeiként, mondhatni, testrészeiként megnevezett lelkek képviselik (XX. 31–72), vagyis Dávid, a Sas szeme, valamint öt másik lélek, akik a Sas szemöldökének ívét alkotják. (Vigyázat: a Sast profilból szemléljük, ezért csak egyik szeme látszik!) Az öt között két pogány is van, Traianus, a római császár és Ripheus, a trójai hős. Őket, eltekintve most annak különleges magyarázatától, hogy hogyan kerülhettek a mennybe, a költő – mintegy az előző invektívák folytatásaként – annak bizonyosságául állítja szembe a pápákkal és a keresztény királyokkal, hogy vannak pogányok, akik érdemesebbek lennének a kegyelemre, mint sok keresztény. („Sokan kiáltják majd: »Krisztus, Krisztus!«, akik a végítélet napján nem lesznek olyan közel hozzá, mint aki egyáltalán nem ismerte Krisztust”, XIX. 106–108.)

Az igaz lelkek csoportjával való találkozás felvet néhány kérdést, s mondanánk szempontjából talán egy fontos megfigyelésre is alkalmat ad. A kérdések közé tartozik, hogy a jelenetben van-e jelentősége a számoknak: a hatnak és az ötnek. Feltehetően van, hiszen a hatodik égben vagyunk, s a lelkek Dáviddal együtt hatan vannak. Az a tény pedig, hogy a Sas szemöldöke öt lélekből áll, túl sok további *öt*sszel rímel. Hogy csak a legfontosabbakra utaljunk: az égi feliratot öt szó alkotja, s „az ötödik szó *M*-jéből” alakul ki a Sas. Vittorio Branca, aki más példákat is felhoz, emlékeztet arra, hogy az öt a mikrokozmosz központi száma, és az emberi tökéletesség szimbóluma (Branca 1966. 370). (Ennek megfelelően felelteti meg Dante a *Vendégségben*, Arisztotelészre hivatkozva, az értelemmel, vagyis a lélek legfelső képességével rendelkező embert az ötszögnek.)¹

Ezek az összefüggések, ha a költői effektushoz, az emberi sorsok drámaiságának rajzához érdemben nem járulnak is hozzá, minden bizonnyal sűrűbbé teszik a jelentések Dante által szőtt hálóját. Így kimondhatjuk talán, hogy az igazságosság pozitív példái egyben az emberi tökéletesség megtestesülései, s a Jupiter ege az emberi tökéletességnek az ege. Az sem lehet véletlen, hogy az üdvözült pogányok, akik kivételképpen vannak a paradicsomban, éppen azok közül valók, akik a földön igazságosságukkal tűntek ki.

¹ Mivel eltávolítva belőle az értelmet, csak érzékelő lény marad, s nem lesz többé ember, ugyanúgy, ahogyan az ötszög utolsó szögét elvéve megszűnik az ötszög, s csak négyszög marad (Dante 1962c. IV. vii. 284).

Amit a fentiek mellett érdemes megfigyelnünk, az egyrészt az, hogy ellentétben azokkal a tipikus szituációkkal, melyekben a túlvilág lakóival való találkozások lezajlanak, a költő ezúttal csak a Sással folytat párbeszédet. Márpedig a Sas (ellentétben alkotórészeivel, melyek egy-egy valaha élt földi ember lelkét képviselik) nem *egyetlen* önmagában megálló lény, amelynek abszolút értelemben saját léte volna, hanem ha tetszik: rajz, vagy ha tetszik: látszat – sok önálló alkotórész konfigurációja, akár egy csillagkép. Másrészt a lelkek, amelyek a Sast alkotják, vagy amelyeket a Sas csőre külön is megnevez, a konfigurációban elfoglalt helyüknél fogva maguk sem *különálló* egyedek. Ezt az a jelző is nagyon jól kifejezi, mellyel a XIX. ének első terzinájában illeti őket a költő: „l’anime conserte”.² Vagyis nincsenek *individualizálva*, bármennyire is jelezve van némelyikük története. Ebben alighanem annak a fogalomnak a képi megfelelőjét kell látnunk, melyet Dante az igazságosságról, vagy az igazságosság végső alapjáról alkotott. A későbbiekben erre visszatérünk.

Előbb azonban meg kell vizsgálnunk Dante kételyét, mely a XIX. ének központi témája, és a Sas arra adott választát.

III.

Rögtön azután, hogy szárnyait kinyitva a Sas teljes egészében alakot öltött és elkezdett beszélni, Dante közbevág, és a korábbi énekekből megszokott bevezetéseket mellőzve, sőt Beatricét is megkerülve, egyenesen a Sashoz, pontosabban a Sast alkotó lelkekhez fordul kérdésével (XIX. 25–33):

Oldjátok meg [...] hosszu böjtöm,
mely oly soká tartott éhségben engem,
mert táplálékot nem talált a földön!

[...]

S tudjátok, mily vágy gyötör, hogy ihassák
füleim a szót, és hogy mint harapja
lelkem’ a kétely; mert már régen az rág.³

Feltűnő, hogy a korábbi epizódok megszokott rítusával ellentétben Dante ezúttal ki sem kéri Beatrice véleményét, sőt hölgyére rá sem pillant. A Jupiter égnek szentelt teljes három énekben a Hölgy mintha ott se lenne. Narratív síkon

² „Egybegyűlt”, „egybesereglett”, de inkább: „egyesült” lelkek. Azt hiszem, nem túloz Babits, amikor a kifejezést „a lelkek testvérseregeként” fordítja.

³ Babits fordítása, főleg az első terzinéé, csaknem szó szerinti. Tegyük hozzá: egy kicsit később a Sas is visszautal arra, hogy a költő „oly gyakran tett fel kérdést az élő igazságról” (XIX. 68–69). Meg kell jegyezni, Babits fordítása itt is telitalálat, bár túlfordításnak látszik: „amitől lelked gyötri sűrű kétség.”

tehát szembeszökő a törés az elbeszélés megszokott menetéhez képest, mégsem vonta magára a kommentárok figyelmét. Szinte egyedüli kivétel Chimenz, aki feltette a kérdést, vajon Beatrice háttérbe szorulása nem hordoz-e valamilyen „rejtett jelentést” (Chimenz 1970. 395). Chimenz, néhány ironikus megjegyzéstől sem kímélve a mindenre magyarázatot kereső dantistákat, tagadta, hogy további mély értelmet kellene itt feltételeznünk. Arra hivatkozott, hogy egyszer-egyszer Dante is követhetett el hibát, s megfélelkezhetett arról a szabályról, melyet önmaga számára állított fel, vagyis hogy énekről énekre tiszteletet tegye Beatricének. Nyilván így van, ám ennél többet mondhatunk. Beatrice távolléte ugyanis lehetővé teszi, hogy ne kelljen az adott témával kapcsolatban valamilyen kommentárt vagy eszmefuttatást a szájába adni. Ha ugyanis a Hölgy a Jupiter egében is megszólalna, elkerülhetlenné válna, hogy állást foglaljon, netán kimondja a végső szentenciát az igazságosság kérdésében, s egyetértésével pecsételje meg mindazt, amit majd a Sastól fogunk hallani. Márpedig Dante önkínzó kételyét pontosan az a korának szellemét híven tükröző, „hivatalos” elmélet okozza, melyet a Sas intelmei foglalnak magukban.

A magam részéről éppen ezért nehezen tartom hihetőnek, hogy Dante feledékenységéből nem juttatja szóhoz Beatricét, legföljebb egyfajta freudi értelemben vett elfojtást írnék a számlájára, aminek segítségével elleplezi a meggyőző és megnyugtató válasz hiányát. Beatrice némasága nemcsak annak a jele, hogy – mint Chimenz is elismeri – Dantét a kétely oly régen s oly mértékben nyomasztja, hogy türelmét veszítve fordul rögtön a Sashoz, hanem ugyanolyan mértékben annak is a tükröződése, hogy az igazságosságra vonatkozó kérdést lezáratlannak s talán lezárhatatlannak tartja.

A kérdés, mely alapvetően érinti az igazságosság eszméjét, a Sas csőréből így hangzik (XIX. 70–78):

ha kérded: „Kit az Indus messze partja
szült, ahol senki a Krisztust valóban
nem mondja, írja, olvassa, se hallja:
minden szándéka s minden tette jóban
fárad, amennyi látást nyert az Égtől
és nincsen vétke példában, és szóban:
hitetlen hal meg s kereszt vize nélkül:
hol az igazság, mely őt elítélje?
S ha ő hitetlen, hogy róhatni vétkül?”

Válaszában a Sas megerősíti (XIX. 103–105), hogy aki önhibáján kívül, Krisztust nem ismerve, „hitetlenül” és „kereszt vize nélkül” halt meg, az soha nem jutott fel, és soha nem juthat fel a mennybe, akár Krisztus előtt, akár ő utána élt:

[...] Nem járt e magasban
 előbb vagy utóbb, mint meghalt a Krisztus,
 csak aki hitt őbenne, az Igazban.

Ugyanezt Dante *Az egyeduralomban* is leszögezi, hozzátéve, hogy a hit segítségére kell ahhoz, hogy megértsük és elfogadjuk a Krisztust nem ismerők kizárását az üdvözült lelkek sorából, hiszen ezt az ítéletet az ész a maga korlátai között nem tekintheti igazságosnak:

senki, bár rendelkezék az összes erkölcsi és intellektuális erényekkel s legyen bár tökéletes természetes hajlamai és cselekedetei szerint, hit nélkül nem üdvözülhet, minthogy sohasem hallott Krisztusról. Ezt ugyanis az emberi értelem önmagában igazságosnak belátni nem képes, csupán a hit segítségével (Dante 1962b. II. vii. 438).

Nyilvánvaló, hogy az a fajta hit, mely ebben a passzusban (s persze nagyon sok más helyen) korigálja az értelmet, s átlépi annak korlátait, nem más, mint a *vallási* hit. Itt kell azonban megjegyeznünk, hogy van néhány szöveghely, mely azt a benyomást kelti, mintha Dante az értelem korlátairól szólva nem az értelem alárendelt voltára és a hit elsőbbségére vonatkozó szokásos tézist ismételné meg, hanem úgyszólván felfedez egy ennél jóval általánosabb problémát: a megértés, az elfogadás és az igaznak hívés közti összefüggés egészen modernül hangzó problémáját. Ilyen szöveghely a következő:

Látom, hogy amit mondtam, elhiszed te,
 mert én mondom; de meg nem érti elméd,
 s így van, bár tudva, mégis ködbe fedve.
 Úgy teszel, mintha nevét megfigyelnéd
 valaminek jól; de a név nem önt fényt
 mivoltára: s így magyarázni kell még.⁴

A Sas szavait – a Sasét, aki persze a Birodalom jelképeként a földi igazságosság képviselője – úgy értelmezhetjük, hogy amennyiben elfogadjuk és elhisszük valakinek, akinek a tekintélyében megbízunk, hogy a dolog így és így áll, az még önmagában véve nem jelenti a dolog megértését. A hit forrása – vagy jobban mondva a *belief* értelmében vett „hívés” forrása – ebben az esetben csupán a tekintély, s nem az önálló mérlegelésen alapuló belátás. Pusztán verbális tudásról

⁴ *Io veggio che tu credi queste cose / perch' io le dico, ma non vedi come; / sí che, se non credute, sono ascose. / Fai come quei che la cosa per nome / apprende ben, ma la sua quiditate / veder non può se altri non la prome.* („Látom, hogy csak azért hiszed el ezeket a dolgokat, melyeket mondom neked, mert én mondom őket, habár nem érted mikéntjüket; ezért ha hiszed is őket, igazságuk rejtve van előtted. Úgy teszel, mint aki nevéből jól megtanul egy dolgot, de nem tudja megismerni annak mibenlétét [*quiditate*], ha azt valaki meg nem magyarázza”, XX. 88–93).

van szó, vagyis arról, hogy ismerjük ugyan a dolgok nevét, de nem ismerjük magukat a dolgokat (azok „lényegét” vagy „mibenlétét”).

A Sas szavainak háttérében felsejlik a hit két fogalma, a „hinni” két logikája közti különbség, mégpedig a „valami-*ben* hinni” és a „valami-*t* hinni” (valami-*t* elhinni) közti distinkció. Az előbbi a teljes elkötelezettséget, az elfogadott nézetek felülvizsgálását kizáró meggyőződést (az ítélet „inkorrigibilitását”), vagyis a hit vallási formáját jelenti, az utóbbi pedig a *vélekedést*, melyet a tekintélyelv alapján átvehetünk másoktól, de az érzéki tapasztalat és az értelmi következtetés segítségével magunk is kialakíthatunk vagy alátámaszthatunk. Világos, hogy a distinkció pusztá léte más megvilágításba helyezi a hit és tudás viszonyának azt a felfogását, melyen Dante műve – annak narratív struktúrája és filozófiai-teológiai tartalma – alapszik. Ezen az úton, mely a távoli jövőben az újkori ismeretelmélet alapvető problémáihoz vezet el, természetesen nem haladhatunk tovább, hiszen – mint láttuk – Dante is inkább csak egy sejtést fogalmaz meg, amire alapozva aztán nem tesz fel újabb kérdéseket.

Visszatérve az epizód fő kérdésköréhez, le kell szögezni: a pogányokra vonatkozó szigorú törvény alól nincs kivétel. Még Traianus és Ripheus mennybemenetele sem tekinthető annak. Tulajdonképpen ők sem „pogányként haltak meg, hanem mint keresztények” (XX. 103–104). Traianust ugyanis, Nagy Gergely imáját meghallgatva, Isten egy rövid időre feltámasztotta. A római császárnak így alkalma nyílt arra, hogy – mint Tamás írja – „elnyerje a bűnbocsánat és következképpen a büntetéstől való mentesség kegyelmét”, s második halála után⁵ már ebben az állapotban jusson a mennybe. Tamás hozzáfűzte, s ez Dante számára nyilván mérvadó volt, hogy a példából nem következik, hogy „általában is ez a kárhozottakért való közbenjárás eredménye, hiszen a dolgok legtöbbször, az általános törvénnyel összhangban, eltérően történnek attól, mint ami különleges esetekben és privilégiumként van megengedve” (Saint Thomas 1984. III. *Supplementum Tertie Partis*. Qu. 71. Art. 5).⁶

Ami viszont Ripheust illeti, az ő esetében a Krisztus előtti „implicit” hit csodájáról kell beszélünk. Ő azért vált érdemessé arra, hogy Krisztus kereszthalála után a pokolból a mennybe költözzön, mert különleges kegy folytán előre megsejthette a megváltást, s közvetlenül beléplántálódott a három teológiai erény, melyeknek birtoklása pótolja a keresztséget.⁷ Alakjának megformálásához az *Aeneis* néhány soros epizódja szolgált forrásul, ahol a Trója pusztulásakor odaveszett hősök között bukkan fel. Dante nyilván azért jelölte ki helyét az igaz lelkék között a mennyben, mert Vergilius úgy jellemezte, mint „a jog s az igazság minden teucrok közt legtiszteltebb daliáját” (*iustissimus unus qui fuit in Teucris et servantissimus aequi*; *Aeneis* II. 426–427. Vergilius 1984b. 144).

⁵ „[M]ásodik halálakor már méltó volt arra, hogy erre a boldogságra jusson” (XX. 116–117).

⁶ Más, régebbi kiadások szerint: Qu. 74.

⁷ XX. 127–129.

Ripheus, akárcsak Traianus, kivétel a szabály alól: érdeme az, hogy pogány volta ellenére előre ki lett szemelve a kegyelemre. Dante jól tudja, hogy mind a szabály alóli kivételeket, mind a szabályt, amely kizárja az ártatlanokat és éretnyeseket a paradicsomból, lehetetlen racionálisan összeegyeztetni az igazságosság követelményével. Ezt a megszokott módon az értelem elégtelenségével indokolja. Értelmek – mondja a Sas – „csak annyira hatol be az örök igazságba, mint amennyit szemetek lát a tenger mélyéből” (XIX. 58–60). Minden további próbálkozás, hogy ezt a titkot megértsük, nemcsak fölösleges, hanem kárhoztaandó, mert hiszen – s itt a Sas hangja ellentmondást nem tűrően a *Rómaiaknak írt levél*ből vett figyelmeztetést visszhangozza – kik is vagyunk mi, hogy minderről ítéletet alkossunk?⁸ („De hát, ki vagy te, aki ítélkezni merészelsz?”, XIX. 79–80).

A hit fényében az igazságosságot azonosnak kell tekintenünk Isten akaratával: „az ős-akarat önmagában jó, és sohasem kevesebb önmagánál, ami a legfőbb jó. Mindaz igazságos, és csak az igazságos, ami összhangban van vele; a teremtett jó nem korlátozza őt, mert amit magából kisugározva okoz, az a jó” (XIX. 86–90).

Látjuk: azon két alternatíva közül, hogy Isten azért akar valamit, mert az a valami természete szerint jó és igazságos, illetve valami azért jó és igazságos, mert azt Isten akarja, a Sas félreérthetetlenül a második lehetőségre apellál. Igazságos, hogy akik nincsenek megkeresztelve, legyenek bármennyire is bűntelenek és érdemdúsak, nem juthatnak a mennybe, mégpedig pontosan azért igazságos, mert Isten így akarja.

Formálisan ez a válasz Dante kérdésére.

A válasz nem tartalmaz semmi újat, hiszen már a *limbus*ban, a pokol tornácán tartózkodó lelkek is, akikkel a *Pokol* IV. énekében találkozunk, azért vannak e különleges helyen, mert (mint maga Vergilius, aki szintén „tagja e seregnek”, IV. 38–39) bűntelenek ugyan, de „Istent nem törvény szerint imádták”. Sőt, Vergilius már előbb, a *Pokol* első énekében (I. 124–126), a Dantéval való találkozás első pillanatában tisztázza, hogy e fogyatékosok okán az előttük álló utazás során csak a túlvilág első két birodalmában tarthat vele, s nem kísérheti őt a paradicsomba:

Mert a Császár, kinek fenn áll hatalma,
általam (mert törvénye ellen éltem)
nem engedí, hogy nyílna birodalma.

A IV. énekben aztán Vergilius részletesen elmagyarázza, hogy a Krisztus előtt születettek közül, Ádámot és néhány más ótestamentumi személyt nem számítva, „teremtett lélek nem jutott a kegybe” (IV. 63). Nincs ami a hit hiányát, ön-

⁸ „Ember ki vagy te, hogy vitába szállsz az Istennel?” (Róm, 9, 20).

hibájukon kívüli fogyatékoságukat jóvátegye: mert „érdemük mind megtörik e hiányon” (IV. 36).

De a Sas szavait éppen ez az előzmény helyezi különleges megvilágításba, vagyis az a tény, hogy Dante egy már korábban végiggondolt és lezártnak látszó kérdést vesz elő. Hogy erre megint visszatér,⁹ azt mutatja, hogy morálisan nyugtalanítónak tartotta a lelkek egész kategóriájának megfosztását az üdvözüléstől. Nem tudott végleg napirendre térni afölött, amit mi diszkriminációnak neveznénk, s ami valójában is az volt: a középkori életben megszokott diszkriminációk égi tükörképe (*Pokol*, IV. 43–45).

Arról, hogy mindez nem elvont teológiai kérdés volt a számára, hanem valóban kínzó morális probléma, a Sas-epizód több helye ugyancsak tanúbizonyságot tesz, hiszen láttuk: a Sashoz, illetve a Sas részeihez fordulva a költő még mindig arról a csillapítatlan éhségről beszél, melyet kétségének megoldatlansága kelt benne a megnyugtató válasz iránt.

A Sas formálisan megválaszolja kérdését, ám valójában csak azt sulykolja, aminek már a pokol tornácán is világossá kellett válnia: Isten úgy akarja, hogy a nem megkereszteltek ne üdvözüljenek. Ez a mi szemünkben természetesen csak látszata a válasznak, ami legfőljebb a kérdező megnyugvását vagy meggyőzését szolgálja, s nem azt, hogy megmagyarázza és racionálisan elfogadhatóvá tegye a kirekesztő ítélet igazságos voltát.

Egy költői mű esztétikai értéke, „művészi igazsága” természetesen nem abban áll, hogy a logikai bizonyítás kritériumaival mérhető racionális választ tud adni elvont fogalmakban megfogalmazott teológiai vagy filozófiai kérdésekre. S Danténak, a költőnek nem is vethető szemére, hogy kérdésére nincs ilyen válasza. Ezzel szemben annál inkább érdeme, hogy – ami nem volt nyilvánvaló a maga korában – újra és újra kimondja azt a kételyt és zavarodottságot, melyet egy könnyen elfogadhatónak látszó, a hit szempontjából pedig minden további nélkül elfogadandó teológiai tétel kelt benne. Mert hiszen mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy az érdekes lelkek egy egész csoportjának a kirekesztése a paradicsomból annyit tesz, mint az emberiség egy részét kivonni a jutalmazó igazságosság hatálya alól, melyet másfelől csakis egyetemesnek szabadna elgondolnunk. Ahogyan *Az egyeduralomban* explicite megfogalmazott averroista ihletésű tanítás szerint ugyancsak egyetemesnek kell elgondolnunk a „potenciális értelmet”, illetve „a *potenciális értelem* révén felfogó létet”, azt a legsajátabb képességét az emberiségnek, melyet létezésének céljaként kell ki-

⁹ Egyébként nem először és nem utoljára tér erre vissza. Vergiliusnak szinte állandó jelzője, hogy nem volt vétke, csak az, hogy nem volt keresztény: „Vergiliusz vagyok; s hogy el ne nyerjem / a mennyet, csak hitem hiánya volt ok.” (*Purgatórium*, VII. 7–8); „Lakom azokkal, kik az első Hármát / erényekből nem öltözik magukra, / bár büntelen hordták a többi jármot.” (Vagyis míg a teológiai erényeket nélkülözte, követte az összes kardinális erényt [*Purgatórium*, VII. 34–36].) S a *Paradicsom* XXXII. énekében az egész mű elméleti-teológiai vonulata ennek a problémának a taglalásával zárul, immár száraz, doktriner formában.

bontakoztatnia. Az egyetemességnek ez az eszméje ellentmondásban van az üdvözülés diszkriminatív felfogásával. Ráadásul ellentmondásban van magával az *Isteni színjáték* alapeszméjével és kiinduló hipotézisével, amely szerint a mű tárgya, allegorikus értelemben, az ember *mint olyan* megítélése az igazságosság mércéje szerint. Vagy ahogyan a Can Grande della Scalához írt levélben olvashatjuk, a mű tárgya: „az ember, amint érdemeket szerezve vagy érdemtelenül, szabad akaratának megfelelően, a jutalmazó vagy büntető igazságosság alá van vetve” (Dante 1962d. 511).

Dante tudatában volt annak a feszültségnek és repedésnek, melyet kételye a művét hordozó egész gondolati rendszer alapjaiban támaszt. S talán a túlin-terpretáció veszélye nélkül azt is mondhatjuk, hogy tudatában volt, legalábbis a szöveg „ideális szerzője” tudatában van annak az ellentmondásnak, amely az egész emberiség céljának egyetemessége és az üdvözülés korlátozottsága között kétségtelenül fennáll. De ugyanakkor éppen ez a feszültség az egyik oka és magyarázata annak, hogy az *Isteni színjáték*nak korokon túlmutató üzenete van.

IV.

A fentiekből is kiviláglik, hogy strukturálisan és tematikailag (vagyis a filozófiai-teológiai problematika szempontjából), de talán még költőileg is szoros összefüggés van a Jupiter egének szentelt énekek és a pokol tornácán játszódó jelenet között. Ezen a ponton érdemes egy rövid kitérőt tennünk.

A két epizód közötti strukturális összefüggés az, hogy a „teológiai regény” cselekményében előre haladván mindkét esetben olyan pontra jutunk, ahol maga a helyszín késztet arra, hogy megálljunk a jó és erényes hitetlenek problémáján elmélkedni. A filozófiai-teológiai probléma az igaz lelkek egében az, hogy miképpen lehetséges, hogy az érdem nem kapja meg *jutalmát*; a pokol tornácán pedig az, hogy miképpen lehetséges, hogy a lelkeknek minden érdemük ellenére, önhibájukon kívüli okból *bűnhődniük* kell (még ha igen enyhe formában is: egy hiány formájában, s nem egy pozitív büntetés súlya alatt). A két ellenkező előjelű probléma szimmetrikusnak látszik, s költőileg hasonló következménnyel jár, hiszen mindkét esetben drámai ellentét keletkezik a hit – melynek parancsa előtt a költőnek meg kell hajolnia, és meg is hajol –, valamint az ész között, mely nem látja be annak az igazságos voltát, amit a hit elfogadni parancsol. S túl ezen, az emberi sorsok, melyeket az érdemes hitetlenek példái élénk tárnak, a szemlélőből mélyen átélt együttérzést váltanak ki, ami a hit és az ész ellentétét a hit és az emberiség konfliktusává tágítja ki.

Ám a Jupiter egében és a pokol tornácán felmerülő kérdés mégsem teljesen szimmetrikus. A limbusnak témánk szempontjából éppen az kölcsönöz jelentőséget, hogy Dante közbülső helynek tekinti a pokolbeli bűnhődés és a paradicsomi boldogság világa között. Vagyis – ellentétben a jó és a rossz, az erény és

a bűn órá is jellemző dichotóm szembeállításával – egy sajátos feloldás, egyfajta „harmadik út” lehetőségét látja benne, mely bizonyos mértékig enyhíti a kínzó dilemmák szorítását. A „kín nélküli fájdalom” (IV. 28) világa ez, ahol a lelkek „reménytelen kívánságban” (IV. 42) élnek, vagyis kielégítetlenül vágyakoznak az istenlátás állapotára.

Vessük közbe: Dante limbusának két előzménye van.¹⁰ Az egyik a Lukács 16, 22-ig („Ábrahám kebele”) visszavezethető teológiai tanítás a pokol legfelső pereméről, melynek egyik részét a keresztény teológusok az eljövendő Krisztusban hívő, majd Krisztus eljövetele után a mennybe ragadott igaz zsidóknak („limbus Patrum”), másik részét a meg nem keresztelt gyermekeknek („limbus puerorum”) tartották fenn. A másik előzményt az elíziumi mezők vergiliusi leírása jelenti az *Aeneis* VI. énekében, mely a Dante-filológia sokszor ismételt megállapítása szerint döntően befolyásolta a költő elképzelését, ami már önmagában is meglepő újításnak hat. Dante limbusában ugyanis – ellentétben az összes mérvadó teológus véleményével, de Vergiliusszal egybehangzóan – gyermekeken kívül felnőttek is vannak („gyermek, asszony, férfi volt tömérdek”, *Pokol*, IV. 29). Sőt: egyesek – a nagy szellemek – abban a külön kegyben részesülnek, hogy lelkük fényével bevilágítva a pokol éjszakájába, egy „nemes kastélyban” folytathassák magasztos témákról szóló eszmecseréiket. S nemcsak a görög-római antikvitás nagyjai találhatók itt, hanem néhány Krisztus után tevékenykedő mohamedán is, mint a tudós Avicenna és Averroes, vagy mint a harcos Saladin, aki egyenesen Jeruzsálemnek volt a meghódítója! Mind az elíziumi mezők vergiliusi mintájának átvétele, mind a *limbus* benépesítése nagy lelkületű pogányokkal: radikális szakítás a teológia egész hagyományával, beleértve Dante korának teológiai felfogását. Sokatmondó tény, hogy a 19. századig nem volt egyetlen kommentátor sem, aki a *limbus* lakóit illetően ne határolta volna el magát Dantétól.

A Sas szavai a Jupiter egében és Vergilius szavai a pokol tornácán a lényegyet tekintve egybecsengenek: pogányok számára nincs üdvözülés, mert az eredeti bűn súlya éppúgy nyomasztja őket, mint bárki mást, s a keressztég híján nem kaphatnak feloldozást. Ám igazságérzetünk sérülésére a pokol tornácának tanúsága szerint van némi gyógyír: a nagy lelkek nem osztoznak azoknak a sorsában, akik valóban bűnösök, s önhibájukból vannak a pokolban. Nem az utóbbiakra szabott fizikai kínok, hanem lelki kínok gyötrik őket. Értelmünket és igazságérzetünket persze ez sem elégíti ki, s nemcsak a mai olvasóét, hanem az egykori túlvilági utazóét sem. Dantéból már a pokol tornácán látottak is kiváltják azt a döbbenetet (*Pokol*, IV. 43–45), mely a Sashoz intézett szavainak alaptónusát adja:

¹⁰ A dantei limbussal összefüggő problémák kiváló elemzését nyújtja Padoan 1987b.

Szava szívemet szorítva kinozta,
látva kivált, hogy hány nagy kincsu szellem
lebeg e tornácban, reményefosztva.¹¹

V.

Térjünk vissza a Sas és az őt alkotó lelkek viszonyához! Azt láttuk, hogy a lelkek, még ha közülük néhány meg is van nevezve, nem *individualizáltak*, bizonyos értelemben csak a Sas viselkedik önálló és elkülönült létezőként, hiszen csak *ő beszél*. A szavakat, melyeket kiejt, a lelkek ugyan egyszerre mondják, de ezek úgy hangzanak, mintha egyedül *ő* szólalna meg. Az interpretáció metanyelvén úgy fejezhetjük ki magunkat, hogy a lelkek által külön-külön produkált, sok-sok egymásba olvadó hang egyetlen beszédaktus hangzó szubsztanciáját alkotja, amely beszédaktusnak a Sas a végrehajtója, cselekvő szubjektuma. A részek összeolvadnak az *egészenben*. Ezt kiválóan érzékeltetik azok a különféle érzéki tapasztalatokból merített hasonlatok, melyek bevezetik a költő kérdését a Sashoz:

Mint sok parázsból csak egy meleg árad,
úgy itt e képnek a sok szerelemből
egy dala gyűlt csak, mely lelkembe szállott.
„Örök virágok az örök Örömből!
Kiknek illata” (szómat én így öltöm)
„ezerből egy lesz, s egyként lehelem föl.”¹²

Az így létrejövő egységnek van egy egészen figyelemreméltó grammatikai jele a névmások használatában: „láttam és hallottam, hogy beszél a csőr, s hangjából *mi* és *mienk* hallatszík, miközben *én*-t és *enyémet*-et gondol” (XIX. 10–12).¹³ Pé-

¹¹ Gran duol mi prese al cor quando lo 'ntesi,
però che gente di molto valore
conobbi ch 'n quel limbo eran sospesi.

¹² Cosí un sol calor di molte brage
si fa sentir, come di molti amori
usciva solo un suon di quella image
ond'io appresso: „O perpetui fiori
de l'eterna letizia, che pur uno
parer mi fate tutti vostri odori” (XIX. 19–24).

¹³ ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro,
e sonar ne la voce e „io” e „mio”,
quand'era nel concetto e „noi” e „nostro”.

Babitsnál:

Mert láttam s hallám csőrét nyitni, mintha
beszélne – s *minket* és *mienket* értett,
mikor az *ént* és az *enyémet* mondta.

dánkban az egyes szám első személyű és a többes szám első személyű személyes névmások referenciálisan azonosak, amit megerősít az egyes és többes számú birtokos névmások hasonló felcserélhetősége. Dante ebben igen eredeti nyelvi eszközt talált annak érzékeltetésére, hogy a Sas „én”-jében a sokaság vagy a közösség „mi”-je egyesül. A Sas „én”-je, mondhatni, „kollektív szubjektumként” viselkedik.

Néhány további kulcsfontosságú helyen hasonló összefüggést figyelhetünk meg a névmások egyes szám első és többes szám első személyű alakjai között. Ilyen hely a *Pokol incipitje*, melynek szó szerinti magyar fordítása ezt az összefüggést csak erőltetetten adja vissza: „Élet-*ünk* útjának felén sűrű erdőben találtam *magam*...” (vagy: „eszméltem *magamra*”, *Pokol*, I. 1–2). Az eredeti szövegben viszont könnyen felismerhető, hogy az egyes szám első személyű visszaható névmás (*mi* ritrovai) és a többes szám első személyű birtokos névmás (*nostra* vita) kétszeresen is ugyanarra a szubjektumra utal: egyrészt a beszélőre, másrészt az egész emberiségre, melyet a költő a túlvilágon képvisel:

Nel mezzo del cammin di nostra vita¹⁴
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita.

Kézenfekvő, hogy a kollektív szubjektivitásnak az a koncepciója, melyet képszerűen a Sas jelenít meg, lélekkilozófiailag is értelmezhető, hiszen felidézi *Az egyeduralomban* kifejtett elméletet a „*potenciális értelemről*”. „A *potenciális értelem* révén felfogó lét” különbözteti meg az embert az összes többi lénytől. Mivel az egyes emberben vagy az emberek bármely rész közösségében a potenciális értelem nem juthat teljesen érvényre, szükség van arra, „hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelynek révén egész képessége valóra válhat” (Dante 1962b. I. iii. 406). Ez a sokaság pedig csakis „az emberi nem egyetemesége”, azaz „az összességében tekintett emberi nem” lehet, melyet éppenséggel a Sas példája nyomán egy sajátos realitással bíró kollektív szubjektumnak kell elképzelnünk. Az összesség *saját* rá jellemző tevékenysége révén valósítja meg „a *potenciális értelem* egész képességét” (Dante 1962b. I. iii. 407). A költő itt nyilvánvalóan elsőbbséget tulajdonít az összességnek az egyénnel és az egésznek a résszel szemben. Anélkül, hogy „averroizmusának”¹⁵ sokat vitatott kérdésével foglalkozni tudnánk, érdemes megjegyezni, hogy a *nem* elsőbbségét valló különféle nézetek évszázadokkal későbbi változatait, melyek legnagyobb példája a német idealizmus lesz, nemcsak úgy jellemzik majd, hogy a „totalitás

¹⁴ E sor Arany János ihlette babitsi fordításában („Az emberélet útjának felén”) pontosan ez az értelmezés rejlik.

¹⁵ Mindenesetre az előbbi helyen, ahol az emberi nem sokaságáról mint a potenciális értelem megvalósításának feltételéről értekeznek, Dante maga jegyzi meg: „ezen a véleményen volt Averroes a lélekről szóló kommentárjában”.

álláspontját” képviselik, vagy hogy „holisták”, hanem úgy is, hogy „averroisták”. Így Herder „averroizmusban” marasztalja el Kantot, amiért a történelem célját a *nem*, vagyis a *Gattung* szintjén keresi, nem pedig minden egyes egyénben (Herder 1952b. II. 213).

A szálak – az emberi természetre, az értelemre és az igazságosságra vonatkozó kérdésfeltevések szálai – összeérnek. Az *egyeduralom*-beli tanítás szerint az ember céljának megvalósulásához, vagyis képességének teljes kibontakozásához, szükség van a *nem* összetevékenységre, aminek viszont az a feltétele, hogy teljes összhang legyen az egyének és az emberiség részközösségei között: olyan összhang, amilyen a Sas csőrével „én”-t mondó lelkek tökéletes és *egy-hangú* közösségében uralkodik. A végső feltétel tehát az értelem és az emberi közösség *egysége*.

Dante gondolkodásának a középpontjában ez az egység-gondolat áll. Végső elemzésben ez alkotja az *Isteni színjáték*ban ábrázolt világ rendező elvét. A költemény, ebből a szempontból olvasva, az egyenlenség és az egység, a széthúzás és az összhang, a viszály és a béke közti ellentét drámája. A narratív struktúrával ellentétben, amely három stációra osztja hősünk túlvilági útját, kétpólusú világ, vagy jobban mondva, a világ két állapota tárul elénk. Az egyik a viszály és a konfliktusok szabdalta aktuális világállapot, a földi élet, a másik egy harmonikus világ utópikus képe. Az egyik az igazságos világrend megbomlása, a másik az igazságos világrend képzeletbeli helyreállítása.

A túlvilágnak az a három birodalma, melyet a hős a három *canticában* bejár, ily módon nem a referencia és a gondolati-ideológiai tartalom, hanem a narratív struktúra szerint különül el egymástól. Anélkül, hogy rehabilitálnunk kellene a struktúra és a költészet crocei distinkcióját, el kell ismerni, hogy a Croce által strukturálisnak nevezett elemek, köztük a túlvilág és a túlvilági utazás leírása, csak felszíni keretül szolgálnak ahhoz, hogy tájékozódjunk a költemény világában, s felfedezzük annak rendező elvét.

Komolyan kell ugyanis vennünk, amit Hegel oly plasztikusan fogalmazott meg az *Isteni színjáték*ról: „amilyenek az egyének tevékenységükben és szenvedésükben, szándékaikban és megvalósításukban voltak, úgy állnak itt, örökre, mint ércszobrokká merevedve” (Hegel 1980. III. 313). Ez azt jelenti, hogy tárgyat és gondolati tartalmát tekintve a költemény nem a pokolbeli bűnhődésről, a *Purgatórium*-beli vezeklésről és a paradicsombéli üdvözülésről szól, hanem az evilági élet ellentmondásokkal terhes konfliktusairól és a megbékélés utópiájáról. A hegeli képnél maradva: az evilág képét nyújtja az időbeliségtől absztrahálva, s annak kritikájaként egy vágyképet vetít elénk. Dante, mint Auerbach klasszikus könyvének címe is mondja, „a földi világ költője” (Auerbach 1961).¹⁶

¹⁶ Azt, hogy Dante össze tudja kötni a transzcendencia nézőpontját a földi világ ábrázolásával, Auerbach a költő „figurális realizmusával” magyarázza (Auerbach 1985b. 193).

Az egyes szereplők által elbeszélrt drámai történetek, a bűnhődésként vagy vezeklésként rájuk mért szenvedések általában az evilági élet részei, míg a békét, boldogságot és harmóniát kifejező statikus állapotrajzok inkább az utópia világába tartoznak. Az evilági élet túlnyomórészt a *Pokol* és talán kisebbrészt a *Purgatórium* jeleneteiben, az utópikus álmvilág pedig túlnyomórészt és érthető módon a *Paradicsom* énekeiben jelenik meg. Kissé kiélezve, de a szellemeskedés vagy az ironia legkisebb szándéka nélkül azt mondhatjuk, hogy Dante pokla nem más, mint az evilági élet. A *Pokol* énekeiben megrajzolt világ az egyének és a pártok által vívott kíméletlen érdekharcok színtere, s a Dante által ábrázolt bűnők – miként a büntetések is – ennek a viszályok által szétszabdalt világnak a termékei. Ettől függetlenül a viszályok szítóinak külön helyük van a legutolsó bugyrok egyikében, s nem véletlenül kapnak osztályrészül olyan borzalmas büntetéseket, mint Mohamed, aki széthasítva jár-kei (*Pokol*, XXVIII. 31), vagy mint Bertran de Born, aki „leszelt fejét hajánál fogva vitte”, s „kezében lógva” szólott, „mint a lámpa lángja” (*Pokol*, XXVIII. 121–122).

Persze a másik két *canticában* is bőven előforduló számos invektíva (mint éppenséggel a Sas invektívája a keresztény királyok ellen) szintén a való világ rajza, míg a valósággal szembeállított utópikus világállapotot, ahol az igazságosság uralkodik, a *Paradicsom* sok más énekét felülmúló intenzitással a Sas énekei mutatják be.

Pontosításul azt kell hozzáfűznünk, hogy az összhang és az egység eme rendjének meggyőző ábrázolása nem a Sas válaszaiban, az üdvözülés feltételeiről szóló fejtegetéseiben, s még kevésbé pozitív vagy negatív példáiban található meg. Hiszen, mint láttuk, a csőréből elhangzó szavak csak forma szerint, csak a tekintélyelv okán alkalmasak arra, hogy eloszlassák a költő kérdéseiből kiérződő kétséget, míg valójában nyugtalanságot keltenek. Az egyének közti teljes harmónia utópiája inkább a Sas képében fejeződik ki, többek közt azokban a lenyűgözően költői hasonlatokban és metaforákban, amelyek az összes érzéki modalitás igénybevételével a részekből összeálló *egész* magasabb egységét érzékeltetik.

IRODALOM

- Auerbach, Erich 1961. *Dante, Poet of the Secular World*. Translated by Ralph Manheim. Chicago, The University of Chicago Press. (Eredetileg: Auerbach, Erich 1929. *Dante als Dichter der irdischen Welt*. Berlin/Leipzig, De Gruyter.)
- Auerbach, Erich 1985a. *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Ford. Kardos Péter. Budapest, Gondolat.
- Auerbach, Erich 1985b. *Farinata és Cavalcante*. In Auerbach 1985a.
- Branca, Vittore 1966. *A Paradicsom XVIII. éneke*. In Kardos 1966.
- Chimenz, Siro A. 1970. *Il canto XIX del Paradiso*. In Getto 1970.
- Dante Alighieri 1962a. *Isteni színjáték*. Ford. Babits Mihály. In Kardos 1962. 547–955.
- Dante Alighieri 1962b. *Az egeduralom*. Ford. Sallay Géza. In Kardos 1962. 401–476.

- Dante Alighieri 1962c. *Vendégség*. Ford. Szabó Mihály. In Kardos 1962. 155–346.
- Dante Alighieri 1962d. Levél Can Grande della Scala úrnak. Ford. Mezey László. In Kardos 1962. 505–519.
- Dante Alighieri 2004. *Isteni színjáték*. Ford. és magyarázatokkal ellátta Szabadi Sándor. Budapest, Püski.
- Getto, Giovanni 1970. *Lecture dantesche. Volume III. Paradiso*. 2. kiadás. Firenze, Sansoni (1. kiadás 1964).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1980. *Estztikai előadások I–III*. 2. kiadás. Ford. Szemere Samu és Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai.
- Herder, Johann Gottfried 1952a. *Zur Philosophie der Geschichte*. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Herder, Johann Gottfried 1952b. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.
- Kardos Tibor (szerk.) 1962. *Dante Összes Művei*. Budapest, Magyar Helikon.
- Kardos Tibor (szerk.) 1966. *Dante a középkor és a renaissance között*. Budapest, Akadémiai.
- Padoan, Giorgio 1987a. *Il pio Enea, l'empio Ulisse*. Ravenna, Longo Editore.
- Padoan, Giorgio 1987b. *Il limbo dantesco*. In Padoan 1987a.
- Saint Thomas (Aquinói Szent Tamás) 1984. *The Summa Theologica of Saint Thomas* (translated by Fathers of the English Dominican Province). Great Books of the Western World 19–20. Chicago/London/Toronto, Encyclopædia Britannica.
- Vergilius 1984a. *Vergilius Összes Művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Európa.
- Vergilius 1984b. *Aeneis*. In Vergilius 1984a.