

A Pokol XXVII. éneke

Nyolcadik bugyor: Álnok tanácsok kiötlői. Guido da Montefeltro

A XXVI. és a XXVII. ének gondolati és morális egytövűségére a konkrét emberi sorsok tematikai-narratív párhuzamosságán és az azonos pokolbéli bugyron túl már az előző ének strukturális határátlépése is utal (Ulixes történetének *elbeszélői* zárására a XXVII. énekben kerül sor). Bár Ulixes ebben az énekben verbálisan már nem szólal meg, vagyis elbeszélésének utolsó mondata földi történetének utolsó momentumával esik egybe (*S végül a tenger vizét fölöttünk összezárta*), mindazonáltal az új ének első két sora a hős *beszédesen* néma jelenlétét rögzíti, jelezve, hogy az Utazóval és Vergiliusszal történt találkozás végére még nem került pont. S noha a harmadik sor informál arról, hogy távozása a költő engedélyével volt csak lehetséges, az engedély *mikéntjének* homályban hagyása miatt csak a cselekmény ér véget, de nem az elbeszélés. Montefeltro lesz majd az, aki a hetedik tercina utolsó sorában felidézi az elbocsátás verbális formáját („*Istra ten va, più non t'adizzo*”, azaz *Most mehetsz, tovább nem ösztökéllek!*). Ez az alaki szó által közvetített vergiliusi beszédstílus és szóhasználat, amellet hogy megerősíti a latin költő görögre vonatkozó értékítéletét, elbeszélői funkciójában pontot is tesz a találkozás elbeszélésére. S mégis, amint jeleztük, az új ének narratív struktúrája nemegyszer formailag és modálisan is visszhangozza az előző éneknek az ulixes-i elbeszélésben megnyilvánuló szintaktikai jellegzetességeit.

Montefeltro és Ulixes gyors helycseréje az ének kezdetén (Montefeltro szinte lesben állva várja Ulixes távozását) nem csak a történet sajátja, hanem az elbeszélésé is, amelyben

különös hangsúlyt nyer. Nem pusztán az olvasói érdeklődés fenntartását szolgáló írói fogásról van ugyanis szó, hanem arról, hogy Montefeltro *metaforikus értelemben is Ulixes helyébe lép*, átveszi annak helyét. A nyolcadik bugyorban a bűneik tekintetében szenvedők azonossága – amelyre a helycsere képzetesen is utal – szolgál alapul ahhoz, hogy Dante időívet vonhasson az antik kor bűnöseitől egészen az aktuális jelenig, vagyis megszünteti az egymástól egyébiránt különböző személyek történeti távolságát az időnek az örökkévalóba torkoltatásával, hogy a maga fikciójában e találkozásokat életre hívhassa. Ezért is lehetséges, hogy Montefeltro története és az abba bevont VIII. Bonifác pápa ténykedése Ulixes vétkeinek amolyan folytatásaként, sajátos ismétléseként álljon elénk. Ez az ismétlés újszerű fénybe vonja az előzőt, ami így megújul: nem másolat tehát, még ha jelentéstanilag a lehető legszorosabb rokoni kapcsolatban áll is vele. Röviden: ennek az éneknek is általános értelemben vett alaptémája az emberi gondolkodás, a nyelv és az erkölcs mint határ viszonya, valamint még tágabban az isteni igazság kijátszására tett mindenféle emberi kísérlet hiábavalósága (vö. Cataldi-Luperini 1989: 139.). E kísérlet mögött is ott rejtőzik tehát a megismerés- és megértés-problematika, vagyis az, hogy az emberi értelem Isten működésének természetét teljességgel át nem láthatja, különösen akkor, ha az „én önmaga útjába áll”.

Ugyanakkor az ének konkrét tematikai kérdései, jelesül a VIII. Bonifác pápa és Guido da Montefeltro ghibellin hadvezér, majd később ferences kistestvér között mindvégig fennmaradó összeütközés mögött tágabb értelemben a világi hatalom és a pápaság viszonyának Dantét, a szerzőt nagyon is izgató kérdése feszül, aki azon egyetemes monarchia eszméjét vallja, amely szerint az a császár vezetése és a pápa lelki irányítása alatt áll. Ezzel szemben VIII. Bonifác pápa a teokratikus-univerzalisztikus állameszme képviselője, amely elméleti

síkon az *Unam Sanctam* bullában nyer megfogalmazást, gyakorlatilag pedig a ghibellin keresztény családok ellen vezetett harcokban, míg a harmadik válasz Szép Fülöpé, aki a nemzetállami eszmét, avagy az antik-modern nemzeti felfogást képviseli vele szemben (vö: Szovák 1999: 93; 95-96.). A dantei álláspont tehát nem egyezik meg egyikkel sem. Ez az általános problematika az énekek főként Romagnára szűkül ugyan le, de mindvégig kihallik mögüle. Ahogy kihallik belőle az egyház hierarchikus rendjét rosszálló ferencesek szemrehányása is.

Az ének főhőse Guido da Montefeltro, a XIII. század egyik legrafináltabb politikusa és katonai vezetője, aki híressé – legalább is a szövegintenció szerint – mindazonáltal nem annyira bátorsága, mintsem intrikusi mivolta, csalárd ígéretei és cselei révén vált, amint azt maga is megvallja, és személyes bűneként el is ismeri: *tetteim nem az oroszlánéira vallottak, hanem a rókáéira. // Átláttam jól, hogy érek célba, s az összes rejtett ösvényt oda / jól ismertem, és olyannyi jártasságot szereztem eme művészetben, / hogy híre a föld határáig is elért (74-77.)*. A Guido által elbeszélte történet tényei – eltekintve egyelőre az elbeszélői modalitásoktól – a következők: életének nagy részében hadvezér és politikus volt, majd öregkorában – hogy elkerülje a pokolra jutást – szerzetesnek állt, megbánván csalárd tetteit, melyeknek híre, akár az előző ének elején emlegetett firenzei tolvajoké, bejárta a világot. E megtérés eredményes lehetett volna, ha a pápa – amint Guido maga vallja – fenyegetéssel rá nem bírja egy bűnös, álnok és cselvető tanács megadására. A pápa ugyanakkor ígéretet is tett néki arra, hogy már *előzetesen* feloldozza e bűne alól. Ám az ítéletkor kiderül, hogy a feloldozás aktusa érvénytelen, s ezért a hős pokolra jut, nem pedig Ferenc kistestvér paradicsomi közelségébe.

A Guido önvallomásában kibomló élettörténetet megelőzően a hős Romagna sorsa iránt érzett szenvedélyes szereteté-

ről tanúskodva érdeklődik Vergiliustól az aktuális jelenről. Kíváncsisága testi fájdalmánál is nagyobb: tudni szeretné, mi a helyzet Romagnában, amelynek érdekeiért a politikai álnokság eszköztárát is bevetve harcolt egészen öregkoráig. Guido kérdését persze a szerző intenciója táplálja. Ezért sokatmondó, hogy az elbeszélő visszaemlékezése szerint a válasz már-már kibuggyant belőle. Túl azon, hogy a bűnös érdeklődésében kettejük közös szenvedélyét pillantja meg, s szólni vágyik, a kijelentés arról is hírt ad, hogy már nemegyszer meghányta vetette magában e kérdést, vagyis már régóta van válasza Romagna helyzetére, még hozzá olyannyira, hogy reflexív-ironikus tercinánként méri ki az információkat Romagna aktuális helyzetéről, a látszólagos békéről, hogy aztán majd Guido pápát támadó vallomásán keresztül saját nézőpontját még nyomatékosabbá tegye a keresztény világot vesztébe kergető VIII. Bonifácra. A vallomás kilenc tercinájából az első három (85-93.) a maga repkényszerű mondatszerkesztésével és a többszörös tagadás formájának intenzitásával, az állítmányra történő vároztatásával, amely a „szónoki beszéd crescedóját idézi” (Giacalone 2005: 523.) a nyelven magán is „felmutatja” a pápának a világ teljességét birtokolni vágyó hatalmi étvágyát.

A Firenze sorsáért érzett Farinata-féle (X. ének) aggódás és életigazolás vágya Guido esetében áttevődik Romagnára, irányta érzett szenvedélyes szeretetére, vagyis a kezdetben Firenzére vonatkozó társadalom-politikai kérdésfelvetés a *Színjátékon* belül egyre táguló sugarú tematikai körré terebélyesedik. A latin föld *édes* (26-27.) valamint a világ *vak* jelzője ugyan az idős Cavalcantit idézi a szóhasználat szintjén (*Inf.* X. 58-59; 69.), de a politikai szenvedély Guidót Farinatával társítja. A *quella dolce terra / latina ond'io mia colpa tutta reco*, / vagyis az *édes latin földről*, / *ahonnan az én egész bűnöm származik* kijelentés azonban nem pusztán a vétkek színhelyeire utal, hanem valamiféle mentegőzés is kiérződik belőle: az, hogy a szeretet

volt az oka annak, ami őt csalárd tettekhez vezette. Montefeltróból a szövegnek ezen a pontján a megtérés előtti ember, avagy a bűnbe ismét visszahullott lélek szól ki annyiban, hogy a kijelentésben a hős a vétek súlyát és a személyes felelősséget az énben uralkodó szenvedélyes szeretetre mint pozitív értékre igyekszik áthelyezni, ám az – minthogy a *bűn okaként* funkcionál – a *mértéket* meghaladó öngazoló szenvedélyként lepleződik le. Guido kérése a szövegnek ezen a helyén *még nem* képezi részét önreflexív elbeszélésének, hanem arra szolgál, hogy két földije jóindulatát, vagyis válaszdadásukat elnyerje. Önvallomásra Guido nem is készül, de eleget tesz az Utazó kérésének. Ám nem egyszerűen viszonzásképpen, minthogy annak beszámolója kielégítette kíváncsiságát, hanem mert kiletének fölfedése – legjobb meggyőződése szerint – nem jár kockázattal, vallván, hogy a pokolból hír az élőkhöz már nem juthat el. *Vagyis önmaga felfedésének nincs számára tétje. Ha volna, mint állítja, meg se szólalna.* Beszéde – mint hinni véli – voltaképpen hallgatás, mivel az élők ítéletét magára már nem vonhatja. Nyugodtan szólhat, *hiszen a világ úgyis megmarad tévedésében* személyének pozitív megítélését illetően. Emlégessek csak őt megtért bűnösként és lelki békében eltávozott ferencesrendi kistestvérként, ahogy egykoron maga a „félrevezetett” szerző Dante is tette *A vendégség* megfelelő passzusában!

E ponton fel kell vetni a kérdést, hogy nem ironikusan értendő-e az a megokolás, amellyel az Utazó Guidót beszédre ösztökéli, mondván, hogy beszámolója révén híre és neve tovább fennmaradhat az élők között. Bár a szereplő Dante ezen a ponton még nem tudja, kit rejt a láng, abban már csak a XI. énekben a bugyrok lakóiról Vergilius által adott leírás és konkrétan a *még több mocskosabb foltra* tett utalás alapján is bizonyos lehet, hogy az itt lévő elkárhozott lelkeknek legfeljebb *híres hírhedtségéről* adhat majd számot odafenn, vagyis hogy, amint maga Guido is észrevételezi, az új hír elterjedése a világban

csak *gyalázatot hozhatna a fejére*. Hogy ennek az Utazó által felkínált szívességnek már a pusztá gondolata is kellemetlenül érinti Guidót – minthogy a híradás korántsem válna javára – azt nem csak okfejtő megnyilatkozása támasztja alá (58-63.), hanem a megszólalás fonoszimbolikus jellegzetessége is: a megnyilatkozás akusztikai sajátossága «*S'i credesse che mia risposta fosse a persona che mai tornasse al mondo, questa fiamma staria senza più scosse* (61-63.), vagyis a “*Ha azt hinném, hogy válaszomat olyan valakihez intézem, / aki előbb-utóbb visszatér a világba, / ez a láng egyet se rezdülne már;*” megfelel a fellobbanó tűz sistergő-sziszegő égéshangjának, de egyúttal hallhatóvá teszi Guido rejtett indulatát-rettegését a leleplező-déstől. Mindez arra a fonoszimbolizmus keltette nyelvi-pszichikai jellemzésre emlékeztetheti az olvasót, amelyben az ulixes-i beszéd kezdeti kelletlensége is kifejezést nyert (XXVI. 89-93.). Mindemellett és mindezt alátámasztandó, Guido az egész elbeszélése során *nem is nevezi néven magát*. Ezzel hangzik egybe a válaszadást megelőző mozzanat is: a láng mormogása és ide-oda ingása ugyanis – amint Terracini észrevételezi (Terracini 1962: 529.) – Guido habozásáról-zavaráról is hírt ad.

Az az önynyugtató kijelentés, amellyel Guido az élőknak a túlvilágról adandó hír lehetetlenségére utal, mely „tény” birtokában – vélekedése szerint – szabadon beszélhet, valamint az Utazó őt ennek cáfolatáról meggyőzni nem kívánó hallgatása – amely mögött az immanens szerzőnek a korábbi félrevezettségéből származó sajátos bosszúját is láthatjuk – együttesen *fonák* helyzetet teremt: Guido *logikai hibát* vét, minthogy vallomása mégis csak közkinccsé válik. Hiszen a tanúbizonyosság erre maga *A színjáték*, amelynek elbeszélő hőse Isten *kegyelméből* járhatja be a túlvilágot, és akit úti beszámolóra is *kötelezett* ez a kegyelem. Vagyis a fikció szerint Guido elfeledkezett arról, hogy Isten számára nincs lehetetlen. Ez a mozzanat, valamint az Utazó hallgatása groteszk és ironi-

kus nézőpont alá vonja Montefeltro figurájának gondolkodási logikáját.

Vallomásában Guido önnön figuráját szinte kizárólagosan a pápa által megzsarolt és félrevezetett áldozati minőségére hegyezi ki, ismételten megkísérelvén elmosni a személyes felelősség körvonalait. Szembeötlő e tekintetben az *akarom, hogy jól érts engem (voglio che m'intenda)* kijelentés már-már erőszakos, Guido önértékelésének megfelelő látásmódot követelő jellege (72.). Előadásmódja szerény előzetese lesz a *Pokol* XXXIII. énekében szereplő Ugolino-féle vallomásos elbeszélési forma sajátosságának, amennyiben a hős szót sem ejt saját felelősségéről az ominózus eset kapcsán, de annál inkább szól ellenségének embertelen kegyetlenségéről. Mindezen erkölcsi fogyatékoság arra utal, hogy a megtérés maga is inkább érdekeltvű öregkori kísérlet volt: ez az ember, aki örvend azon, hogy a világ tévedésben marad, ugyanaz, mint aki a bűnös tanácsot adta a pápának. Szembeszökő, hogy Guido egész vallomásában *nyoma sincs a tanács megbánásának*, amely Palestrina pusztulását okozta. Guido tehát *nem saját bűne, hanem a büntetés miatt* kesereg, amelyben kétségtelenül van szerepe félrevezettségének. A vallomás mindazonáltal akaratlanul is hírt ad a megtérés iránt érzett vágya „mélységéről”. Arról, hogy a menekvés logikája és nem annyira a mély megbánás és a megtérés szilárd vágya tette ferencessé a *Quando mi vedi giunto in quella parte / di mia etade*, vagyis *Amikor láttam magam abba a szakaszába érni / életkoromnak...* (79-80.) megjegyzése árulkodik: Guido már előzetesen is tisztán látta, mit kell majd tennie öregkorában, mi lesz majd célszerű ahhoz, hogy a túlvilági büntetés ne sújtson le rá. Vagyis nem a csillapíthatatlan lelki szükséglet volt az, ami kivonulásra készítette a világból, de annál inkább az az *intellektuálisan célirányos belátás*, amely az emberi élet alkonyba fordulásából nyeri forrását. Az tény, hogy Guido megbánja addigi életének vétkeit,

illetve szándékában állt a megbánás – s erre a ferencesek közé vonulása szolgál igazolásul –, ám hogy mi volt az, ami erre elsősorban készítette, a félelemből sarjadt önös érdek vagy a lelkiismeret őszinte szava, meglehetősen kérdéses. Mi a fentiek és az alábbiakban majd kifejtendőik alapján inkább az utóbbi felé hajlunk. Mindenesetre némi adalékul szolgálhat e probléma megítéléséhez az életében nem kevésbé bűnös fiának, Buonconte da Montefeltrónak a sorsa, aki halála pillanatában – apjával ellentétben – *őszinte* bűnbánatot gyakorolt (*Pur. V. 85-129.*), és a *Purgatóriumba* került. Az, hogy a két ének az apát és a fiút e tekintetben ellenpontozottan mutatja be, rávilágít Guido szerepének megítélhetőségére a konfliktusban: *a számítás nélküli bűnbánat elsődlegességére* Isten ítéletében. Mindazonáltal és előzetesen érdemes jelezni azt is, hogy önvallomásában Guido, bár a pápára hárítja bűnét, talán önmaga előtt is észrevétlenül mégis csak „megfogalmazza” tettének lényegét, utalva arra, hogy a korábbi bűneit követte el újra. A korábbi bűnök pedig a ravaszkodás és álnokság bűnei (*tettei a rókáeira vallottak*), vagyis az erkölcstelen kalkuláló gondolkodás sajátjai voltak. A tanácsadás melletti döntését tehát mérlegelés előzte meg, *s osztotta a pápának a bűn alóli felmentést „igazoló” ravasz ötletét*. Mindezt különös erővel hangsúlyozza az a tény, hogy az elbeszélő Dante az utolsó elkövetett bűn és a korábbiak között *rímviszonyt* teremt (lásd a 71. és a 75. sort), vagyis az egybehangzás az álnok gondolkodást (*volpe*) szemantikailag az újbóli bűn (*colpe*) jellemzőjévé teszi.

Célszerűnek látszik, ha a Guidóval történtek és az általa megcselekedtek megítélésében visszatekintően és a szöveg-egész összefüggését szem előtt tartva a kerub Guido ráébredését kiváltó szavaiból indulunk ki: *Ó, fájdalmas énem! Menynyire megrázkodtam, lamint megragadott, és így szólt: / “Talán eszedbe se jutott, hogy tudok logikusan gondolkodni?”* Az összerendezésben tetten érhető felocsúdás nyilvánvaló jele annak,

hogy Guido valamiféle új értelemnek, vagy mondjuk így, a *megértésnek* jutott a birtokába: annak ugyanis, hogy mindenféle logikát nélkülözött az előzetes feloldozás érvényességébe vett bizalma. Vagyis a pápa ígéletében nem ismerte fel azt az ellentmondást, amelyet a kerub fejt ki Szent Ferencnek (*„Mert hát feloldozni nem lehet azt, ki bűnét meg nem bánta, / és megbánni meg akarni is a bűnt egyidejűleg nem is lehetséges, / mivel az ellentmondás elve azt nem engedi meg.”*), aki sietősen magáénak hitte Guido lelkét, minthogy a ferences-rend – létezetőségének feltételeként – elfogadta az Anyaszentegyháznak, a pápának való engedelmisség követelményét. A pápa kérését illetően Guido világosan felismerte, hogy az bűnre kényszeríti, és a két rossz megoldás közül – vélekedése szerint – a kisebbik rossz mellé állt (inkább tanácsot ad, semmint hogy kiközösítsék). Mindazonáltal úgy vélte, ha feloldják a tanácsadás bűne alól, akkor nyugodtan halhat meg, s ezáltal mentesül Isten haragjától. Tehát Guido nem elsősorban a fenyegetésre adja be a derekát, *hanem az előzetes feloldozás megnyugtató érvének hatására*, amelyet egy pillanatra sem tekintett logikát nélkülözőnek, hiszen ellenkező esetben nem lepődik meg, amikor a kerub elragadja magával. Ugyanakkor Guido halogatása a pápának adandó választ illetően arra mutat rá, hogy nem szívesen tesz eleget a kérésnek, mert az keresztezi a túlvilági büntetés elkerülésére irányuló szándékát, minthogy a tanácsadás a szerzetesi fogadalomban megtestesülő törekvését hiábavalósággal fenyegeti. A *parole ebbre* kitétel jelentését a *szereplő* Guido a lázas, hatalomvágytól megrészegült ember szavára fordítja le, aki pápai méltóságát, szent kötelességeit és a szerzetesi fogadalmat semmibe véve bűnre csábította őt (91-93.), amikor a keresztény Colonna-család megsemmisítése, Penestrino lerombolása és földi hatalmának kiterjesztése érdekében ármányos ígéletet akart kicsikarni belőle, ami érthetetlen volt számára, és fogadalmával ellenkezett, miközben engedelmisséggel tartozott az

egyházfőnek. Vagyis a pápa megnyilatkozását (*parole ebbre*) a szereplő Guido nem a részek összefüggéstelen beszédéhez hasonlítja, mivel az nagyon is átgondolt, de egy pápa szájába egyáltalán nem illő, bűnelkövetést igénylő beszéd. Ezért hallgat Guido, és ezért veti be a pápa a kiközösítéssel való fenyegetés eszközét. A zsarolás, amelyre Guido mint saját döntésének kényszerítő erejére erőteljesen utal, tény, s ugyanakkor az engedelmesség követelményére épül. Alapjául a pápai tévedhetetlenség (*infallibilitas*) helytelenül értelmezett dogmája és a Máté Evangéliumában (Mt. 18, 18) a kulcsok hatalmára vonatkozó jézusi kijelentésnek a megidézése szolgál: „*Bizony mondom néktek: A mit megkötök a földön, a mennyben is kötve lesz; és a mit megoldok a földön, a mennyben is oldva lesz*”. A pápa mérhetetlen gőgjét nem az evangéliumi passzusra való utalása emeli ki, hanem az eredeti szöveg azon mondatszerkesztése (*Lo ciel poss' io serrare e diserrare*, vagyis *Az egeknek kapuját, mint tudod, én zárhatom és én nyithatom*), amelyben az *én* erőteljes hangsúlyos pozícióba kerül, és mint ilyen nem a szolgálat, hanem a hatalom tisztviselőjévé teszi a pápát. A *súlyos érvek* a fenyegetésre, a kiközösítésre és a túlvilági elkárhozásra vonatkoznak, amelyeknek következtében Guido – állítása szerint – nem teheti meg, hogy ne döntsön. Döntése a *kisebbik rossz* mellett a bűnös tanács megadására vonatkozik, és *nem öleli fel az előzetes feloldozás kérdését is. Mert ha annak elfogadását is a bűne alá sorolta volna be, nem várhatta volna nyugodtan a végítéletet*. Valójában a pápa ígérete megnyugtatóan hatott rá, s lelkiismeretének háborgását végleg elcsendesítette. De felvetődik a kérdés: Miért nem mondta a pápa Guidónak, hogy majd *utólag* oldozza fel? Hiszen az érvényes lehetett volna. A válasz: azért, mert az előzetes feloldozás ígérete azt a hitet kelthette Guidóban, hogy valójában nem is bűnt követ el, hanem engedelmeskedik, vagyis a *bűnt bizonyos fokig az engedelmesség erényévé lehetett átminősíteni, mely*

erény nem zárja be előtte a Paradicsom kapuit. Az utólagos feloldozás ígérete ugyanis nem hathatott volna rá ugyanolyan erővel, hisz akkor az elkövetés bűne erőteljesebben lett volna jelen Guido tudatában, ami esetleg kereszttezhetne volna a pápa terveit.

Mindebből az következik, hogy Guido az előzetes feloldozás ötletét *egyfelől logikusnak* tartotta egészen a haláláig, *másfelől* és csak elbeszélői mivoltában, *a posteriori*, a kerub által hallottak és a következmények alapján minősíti *alogikusnak*. S innen kezdve, vagyis a kerub gúnyos szavait követően *az elbeszélő Guido* által korábban kijelentett *parole ebbre* minősítés *már az előzetes feloldozásra is kiterjed*, ami a gondolkodást Istentől függetlenítő ráció bűnének jelentését is magában foglalhatja. Hiszen a kerub csípős megjegyzése éppen ezen ötlet képtelenségére vonatkozik, vagyis azt minősíti *parole ebbre*-nek, ami fölött Guido korábban átsiklott. Valójában a kerub azt állítja, Guido csak azért élhette tovább megnyugodva életét, mivel abban a hitben volt, hogy vétke elnézhető a pápai feloldozás következtében (*„minthogy te előre lemosod rólam azt a bűnt, amelybe most szavam által kell esnem...”*). Vagyis a kerub szarkazmusa éppen Guido gondolkodási logikáját állítja pellengérré, s tapint így rá arra, amire Guido oly büszke volt egykor, s amiben most vereséget szenvedett a pápa jóvoltából. A szarkazmus a kérdés mögött lényegében egy állítást villant fel, amiből mint olyanból Guido bűne, vagyis az álnok tanács eredt. A kerub a következőt hangsúlyozza: *„Te, Guido magadat igen okosnak vélted, azt hitted, hogy kijátszhatasz engem, aki az isteni igazságszolgáltatás közvetítője vagyok.”* Hiszen nem kétséges, hogy bár a pápa Guidót egy paktum megkötésére kényszeríti, azt a hős alá is írja. *A feloldozás elfogadása a bűnbánat hiányáról tanúskodik, amelyet Guidónak nem is lehetett ideje gyakorolni, sőt, amely a tanács megadása után sem fogta el, márpedig e nélkül – eltekintve most az elkövetés előtti felmentés*

képtelenségétől – nem érvényes a feloldozás. A kerub tehát fricskát ad célzásával az ész tekervényes használatának és a rejtett ösvényeken haladó alattomos gondolkodásnak, amelyről szerzetessége előtt Guido olyannyira híres volt, és ami működhetett ugyan az ember világában, de hatástalan maradt Istennel szemben. Nem véletlen az az átkozódás és csillapíthatatlan gyűlölet – bármily jogos legyen is –, amely Guido szavaiból a pápa felé árad: ez abból a szégyenérzetből is táplálkozik, amely a gondolkodásának és téves számításának csapdájába esett hőst önti el „művészetének” kudarcra láttán. Több szempontból is sokatmondó az ének 72. sora (s hogy miként és mely cél-okból, akarom, hogy jól érts engem!), amelyben Guido az Utazó figyelmét követeli a pápa által okozott bűnbetésének *mikéntjét* és *cél-okát* illetően. Kijelentésén belül Guido a hangsúlyt *nem a mikéntre* helyezi, amely az ő személyes gondolkodásának kudarcát, vagyis a feloldozás elfogadását és ezzel együtt *a személyes felelősségét* is jelezné, hanem a *cél-okra*, vagyis elsősorban a pápa ténykedésére. Arra, hogy a pápa őt olyan *eszközü*l használta fel, amely – vagyis Guido tanácsadása – *kauzálisan vezette el céljának*, a Colonnák megsemmisítésének eléréséhez. Guido a maga eszközváltának hangsúlyával áldozatváltára utal, mellőzve a ténytet, hogy az eszköz itt nem valamiféle szerszám (ha csak nem jelképes értelemben), hanem *személy*, aki ugyan a döntést el nem kerülheti, de abban, hogy *miképpen* dönt, szabadsággal bír. Pedig éppen ezen a *mikénten* fordult meg, hogy alkalmas eszköz lesz-e személye a pápa céljának eléréséhez vagy megghiúsításához. A *cél-ok* nyomatókos hangsúlyozását Guido beszédében az elbeszélő Dante a szövegben ki is emeli. Ez a szövegkiemelés arról is tanúskodik, hogy az elbeszélő átlát Guidónak azon a szándékán, amellyel az őt saját értelmezése felé kívánja terelni. Sőt a kiemelés, vagyis a *mely cél-okból?* (*quare*), a jelentése mellett egy olyan terminus használatára is felhívja a figyelmet, amely a

filozófia és a logika stílusregiszterébe írható bele, azaz a tudományos nyelv szóhasználati körébe tartozik. Azáltal, hogy Guido ezzel a szóformával él, mintegy jelezvén, hogy gondolkodása és a logika tudománya nála rokonságban vannak, célként teszi meg magát a kerub későbbi, a gondolkodási logikára vonatkozó szarkasztikus és *találó* megjegyzésének (122-123.). A kerub nem véletlenül utal tehát a logikát nélkülöző hibás gondolatvezetésre, a *mikéntre*. Guido tévedését a pápához intézett tanács végkövetkeztetése, az „így diadalt ülsz majd *magas trónusodon*” kitétel is alátámasztja, amelyben a magas trónus kifejezés elorzásával állunk szemben, hiszen az első ének 128. sora ezt a minősítést Istennek tartja fenn. Joggal utal arra Fasani (Fasani 2000: 386.), hogy ebben a spirituális és a világi hatalom összezavarodása tűnik elő. A kerub szavai az önmagára hagyatkozó és Istentől magát függetlenítő, azaz *ilyeténképpen szükségszerűen alogikus ész hübriszére* is célzást tesznek, amit az is igazol, hogy Guidót a halál kételytől mentesen találta. Amíg kételynélküliségét Guido félrevezettségével indokolja, amellyel áldozat-voltát hangsúlyozza, addig a kerub *a magabízó és féktelen gondolkodás bűnére is céloz egyben*. Bár az ötlet a pápától ered, annak elfogadása Guido részéről azt jelenti, hogy a gondolkodás pápai hübrisze, a *superba febre*, vagyis – mint majd látni fogjuk – a vele *jelentésánilag azonossá váló lepra* megfertőzi a szereplő Guidót is. De csak azáltal, hogy azt a maga számára megnyugtatónak véelve, elfogadja. Ezért pontos Croce Guidót illető megfogalmazása, amely szerint a hős *bűnös áldozat* (Croce 1966: 97.).

Guido történetének értelmezése során szükségesnek látszik tehát megkülönböztetni a *szereplő* és az *elbeszélő* Guido eseményekkel kapcsolatos vélekedését. Ez a különbség a *lebre*, a *superba febre* és a *parole ebbre* szintagmák jelentés-elmozdulásában mutatkozik meg. A jelentés-feltöltődések egyfelől úgy jelentkeznek, mint a Guido tudatában és nézőpontjában a

kerub szavait követően beállott változások, másfelől pedig mint a dantei szöveg jelentésképződésének, a nyelvi-metaforikus szövegszerveződés jelentésgeneráló aktivitásának eredményei, amelyek – sem a szöveg szintjeit, sem a jelentésképződést és annak eltéréseit illetően – nem esnek egybe teljességgel. Nyilvánvaló, hogy a *lepra* (*lebbre*) jelentése a szereplő és elbeszélő Guido tudatában megmarad a maga valódi, testi betegséget jelölő mivoltában. A *superba febbre* a szereplő értelmezésében egy konkrét célra irányuló *csillapíthatatlan és bűnös hatalmi vágyként*, míg az elbeszélőében – a kerub szavait követően – a magát Istenhez mérő ember gögijének jelentésére is szert tesz. A *parole ebbre* a szereplő tudatában a pápa elhívottságával összeegyeztethetetlen és ennél fogva érthetetlen beszédet jelöli, míg az elbeszélő azt az elhívottságának tudatától is *megittasult* és alogikus szavaiként rögzíti. Ezt a kettősséget az elbeszélő Dante azonban a szöveg magasabb szintjére emeli azáltal, hogy a szintagmák között *rímviszonyt* teremt, amely az *újfajta jelentés* létrejöttével már csak megszüntetve őrzi meg magában a régit. A *lepra* a szöveg *allegorikus* szintjére emelkedve immár *a lélek gyógyíthatatlan és fertőző betegségének* jelentésében funkcionál, melynek lényegi attribútuma egyfelől az a láz, amely a gögből vagy hübriszből ered (a *superba*, mely az *alázat* ellenpárja, a láz jelentését az Isten hatalmának elbirtoklására törő sóvár vágy értelmével ruházza fel), míg másfelől a *parole ebbre* éppen az ennek megfelelő, ezt tanúsító és a pápát felemésztő láz megnyilvánulásának szóbeli formája, amely az ulixes-i *őrült* (*folle*) értelmére tesz szert. De meg is fordíthatjuk: a *lepra* éppen ezek kifejeződésének eredménye. A *superba febbre* tehát a pápa egész lényét felemésztő láz, azaz a mindenek felett álló birtoklás vágya, amelynek bizonyítéka az előzetes feloldozás ötletének bevetése, és amely, vagyis a szó, a leprával mint fertőző és gyógyíthatatlan betegséggel azonos jelentésűvé válik. A szöveg tehát sajátos egységet te-

remt e hármasságban. Mindezt azonban egyéb szövegrészek is alátámasztják.

Bonifác Guidónak küldött üzenetében ezt mondhatta: „Gyere el, szükségem van a tanácsodra, mert nem tudok megoldani valamit, ami teljesen fölemészt, és valósággal lázban égek tőle”. Bonifác természetesen Guidót, a volt cselvető hadvezért hívatta magához, míg Guido úgy vélte, hogy szerzetesként szól hozzá a hívás. A megkeresésben Guido a pápának azon szándékát vélhette látni, hogy az szemléletében és gyakorlatában elmozdulni kívánna az elvilágiasodástól mint felismert hibától, ám a bírvágy ezt nem engedi, s ezért éppen a ferencesek mindenféle személyes tulajdont elvető és meggyőző érveire van szüksége. Hiszen ahhoz a rendhez tartozik, amely magával a már-már aszketikus szegénységben élés gyakorlatával mintegy ellentétét képezi az egyház elvilágiasodásának, intézményesülésének, a központosított pápai rendnek, és amely egyház, „ha elvileg fenntartja is, hogy a lelki és a világi, az egyházi és a politikai elem különbözik, önmagát mégis főként a vallási-politikai viták összefüggésében s a politikai és jogi hatalmi eszmék hordozójaként értelmezi (Wiedenhofer 1997: 83.)” Guidót meglepi hát a tanácskérés célja. Abból, hogy a pápa őt hadvezéri minőségében hívatta, nyilvánvalóvá válik: lázától *Bonifác úgy nem szabadulhat, ha azt csillapítani érvekkal akarják*; orvossága csak egy afféle tanács lehet, mely a *vágy kielégüléséhez*, vagyis győzelemre vezet a Colonnák felett Palestrina bevételével. Mászt értett tehát az „orvosság” Guido, és mászt értett rajta Bonifác.

A korábbi hasonlat, amely szerint Konstantin magához kérére Szilvesztert, hogy az leprájából kigyógyítsa, és amelynek eredménye a császár kereszténnyé válása volt, *sajátos* analógiás előzetese a Bonifác–Guido esetnek. Sajátos, minthogy az elválasztás elve uralmat szerez az egyesítő elv felett. Valójában csak látszólagos és merőben külsődleges az analógia, hi-

szen többszörös ellentét nyílik meg a két epizód között. De tekinthetjük a hasonlat két elemét egymás tükörképeinek is, s ez esetben *tükörszövegekről beszélhetünk*. Már a szerepek felcserélése sokatmondó: amíg a hasonlat első felében a pápa mint a lelkek üdvösségére ügyelő és Istentől spirituális erővel felruházott szereplő valójában a lélek *orvosa*, s a császár mint a világi hatalom képviselője a keresztényüldözés kórtünetében, leprájában szenvedő *beteg*, akit a pápa kigyógyít, addig a hasonlat második felében a jelen pápája, akinek hitbélileg és erkölcsileg gyógyítónak kellene lennie, maga szenved betegségben, és szorulna kezelésre. De a gyógmódot éppen a *világtól*, az egykori hadvezértől várja el. Konstantin gyógyulásvágya és igénye, valamint megtérése „valóságos”, míg saját „gyógyulását” Bonifác gögös hívságának kielégülésével érheti csak el. Amíg Konstantint gyógyulása a keresztény hit erejéről és igazáról győzi meg, vagyis arról, hogy a test betegségére a lélek keresztényi egészsége a gyógyír, addig Bonifác, aki a lélek és a szellem betegségében szenved, nemhogy nem gyógyul ki korábbi vétkeiből, hanem még inkább elhatalmasodik rajta a kór. Guido, az „orvos” pedig, aki e baj elhárításához maga is hozzájárul, sarlatánként tűnik föl, megszegvén egyfelől a ferences-rendi regulában foglalt tiltást, megtartva viszont másfelől a rend engedelmességi kötelességét. A lepra szó (*lebbre*), amelynek középkori jelentése az erkölcsi tisztátalanságot is magában foglalta, s így a keresztényüldöző és megtérés előtti Konstantin vonatkozásában *allegorikus* értelemmel is bír, a szövegnek ezen allegorikus értelmében teremt analógiát a keresztények ellen harcoló VIII. Bonifáccal. Nem véletlenül képez rímviszonyt Bonifác lázával (*febbre*): nem véletlenül, mivel a szövegben állhatna *lebbra* is a megnevezés másik formájában a *lebbre* helyén, ám ez esetben a két epizód látszólagos hasonlóságának súrlódásából és a szavak *hangalaki azonosságából* megszülető szövegértelem szinte

teljességgel elsikkadna, és elmosódna az, hogy ez a tisztátalanság miként fertőzi meg a keresztényi evilági létet, hogyan válik jellemzőjévé, és miként ragad át Montefeltróra is. A kulcsszintagmák rímhelyzetbe állítása tehát nem merül ki az egybehangzás versnyelvi szépségében, hanem olyan szemantikai összefüggésrendszerre világít rá, amely a vallomás értelmezésének legalább is egyik kulcsaként működhet. Az, hogy a lepra az alaki szóban bukkan fel a *lebbre* formájában, jelzi, hogy a nyelv fölébe kerekedik megszólaltatójának, vagyis hogy *öntükröző*, *autoreferens* képességénél fogva a konkrét elsődleges jelentést elmozdítja az allegorikus értelem felé, s a beszélő önleplezésévé válik, annak szándékától függetlenül. Mindemellett a pápán elhatalmasodott kór mint lepra és mint Guidót, a ferences-rendi szerzetest is megfertőző betegség mintegy a *fonákjáról illeszkedik* ahhoz a hagyománytörténeti kulturális kontextushoz, amelyben a lepra a rendalapító Ferenc megtérésének talán legdöntőbb eseményéül szolgált: az Úr ugyanis éppen a leprások közé küldte őt, aki – vizsgálását irgalommal gyűrve le – mély keserűségben is képes volt megtapasztalni a lelkében eláradó édesség zamatát (Goff 2002: 54.), és aki mindig is megmaradt annak, akivé vált, ahogy arra a *Par. XII.* énekében (115-126.) Szent Bonaventura utal Ferenc családjának és utódainak megosztottsága kapcsán.

Montefeltro történetébe, bűnébe és bűnhődésébe az elbeszélő Dante *már* az ének első hasonlatában az analógia és az allegória szintjén és a *mise en abyme* szövegalakzatával beavatja a még mit sem sejtő olvasót. Azok a sorok ugyanis, amelyek a szicíliai ökör-kínzóeszköz működését, illetve hanghatását írják le, nem egyszerűen csak a lángban rejlő lelkek megszólalásának akadályoztatását tárják elénk, hanem a Bonifác és Guido közötti viszonyrendszer előzetesét is, amelyben ráadásul a *s ez így is volt rendjén* elbeszélői kiszólás, amely Perillus bűnhődésének helyénvalóságát igazolja, egyúttal

Montefeltróra is kiterjesztetik. Ugyanis, ahogy Phalaris tirannus megbízza Perillust egy új kínezőeszköz kiötlésével, s aztán alkotóján próbálja ki azt (vagyis a tűztől átizzott ökörben alkotójának jajszvai az állat bőgésének illúzióját keltik), úgy bízza meg az álnok tanács kiötlésével Bonifác Guidót, aki a sikeres tanács következményeit („*ígérj sokat, és csak vajmit tarts meg belőle*”) mintegy visszahatásként a maga bőrén is megtapasztalja majd, *hiszen a pápa, bár ígérete szerint feloldozza, vagyis a lehető legtöbbet ígéri neki, ám mit sem tart meg belőle*. A feloldozás érvénytelensége folytán Guido kénytelen lesz elszenvedni saját tanácsának következményeit: ő maga is lángokban fog perzselődni miatta. Guido tanácsadása így valójában a kínezőeszköz szinonimájaként működik: önmagán túl a keresztény világot is képviselő azon Colonna-családnak is kínezőeszköze lesz, amelynek egyik tagja, Giovanni di San Paolo bíboros ráadásul Ferenc kistestvér lelkes támogatója volt (Goff 2002: 59.). Bonifác előzetes feloldozás-ígérete azért is álnok, mert elhallgatja a következményeket, ahogy Phalaris sem említette az új kínezőeszköz kiötlőjének, hogy az rajta is kipróbáltatik. Vagyis a tanács, ahogy Perillus kínezőeszköze is, másoknak (a tirannus ellen lázadóknak és a pápa mint középkori tirannus ellenségeinek), de kiötlőiknek is végzetévé válik. A kínezőeszköz *metonimikus* jelentésátvitellel tehát Guido tanácsát is jelöli. Vagyis a szöveg azonos szintre helyezi Perillust és Guidót, akikről az elbeszélői szó azonos ítéletet fogalmaz meg. A hasonlatot tehát, amelyet az elbeszélő fogalmaz meg, a *szöveg egésze* kimozdítja a maga statikus helyzetéből, s ennek következtében olyan új jelentéstopplettel gazdagodik, amelynek híján volt az elbeszélői szó, és amely az értékpozíciót is kijelölő dinamizmusával mintegy intencionálja a Guido-Bonifác konfliktus értelmezésének egyik lehetséges irányát is. Hiszen a hasonlat a Guido vallomásában foglaltak olyan kiegészítéseként funkcionál, amely a Guido által el-

hallgatásra szánt lényegi mozzanatra vetít fényt. *Vagyis ön-maga felelősségét a pápa bűnével elfedni szándékozó hős elbeszélői kísérletére.*

A kritikai irodalomban ellentétes álláspontok rajzolódnak ki abban a tekintetben, hogy ki is valójában az ének főhőse, Bonifác pápa vagy Montefeltro, valamint – s a nézetkülönbségek alapjában véve ebből erednek – hogy bűnük tekintetében melyikük helyezhető inkább egy szintre a XXVI. ének főhőseivel, vagyis Ulixes-szel? A dantisták egyik csoportja (Croce 1966: 97.; Momigliano 1974: 551-552.; Chimenz 1958: 18.; Fasani 2000: 376-377.) szerint az ének főhőse Bonifác pápa volna annak köszönhetően, hogy Guido nem a maga bűnéről látszik szólni, hanem Bonifácéről. Ehhez csak annyit fűzünk hozzá, hogy a dantei intenció értelmében kívánja éppen Montefeltro azt, hogy sorsában (de persze nem az énekben) a főszerep a pápáé legyen, s hogy ő mintegy a háttérben maradjon. Vagyis helyeselné a fenti dantisták nézeteit. Fasani – akinél Ulixes határátlépése a hübrisz legmagasabb foka és károkozásának végső oka – azt is észrevételezi, hogy Bonifác alakja és nem Montefeltróé rímel Ulixes alakjával, mondván, hogy Guido utolsó bűne inkább Bonifácé, aki a hős cselekvésének és elkárkozásának mozgatója, hiszen az előzetesen már bevonta a vitorlákat. Mindezt az a formális kompozíciós egybeesés is megerősíti – a tulajdonképpeni fabula kezdetét jelölő 85. sorról van szó mindkét ének tekintetében –, amely Ulixes és Bonifác alakját egymás mellé rendeli (*A nagyobbik és réges-régi lángcsücske... ; Az új Farizesok fejedelme...*). Emellett nem lehet nem utalni a XXVII. ének azon alaki kitételére, Guido Bonifácot illető ítéletére (*...és nem volt tekintettel sem magas pápai méltóságára, sem a rárótt szent kötelességeire, de vállalt kötelékemre sem*, 91-92.), amely az erőteljes hármas tagadással, szintaktikailag azonos módon ismétli meg azt, ami Ulixes vallomásában (XXVI. 94-95.) a három visszatartó erő elégtelenségére vonat-

kozott: (*sem a kisfiam iránt érzett gyöngéd szeretetem, sem koros atyám tisztelete, sem a szerelem...*). Nem kétséges, hogy Bonifác alakjában is az ész erkölcstelen használatával állunk ugyan szemben, amit Guido megtévesztése és az a már jelzett szövegértelmezés is tanúsít, amelyben a *parole ebbre* az ulixes-i folle (*őrült*) szinonimájaként funkcionál, ám amíg Ulixes hübrisze az én nagyságát előmozdító ismeretvágyból táplálkozik, és a hős az emberi ész létmegértő magabizóságába vetett hittel halad útján, melynek során nincs tekintettel senkire és semmire (Kelemen 2007: 31.), és ami halálát, de nem pokolbéli büntetését okozza majd, addig Bonifác Istent is fölülíró nagysággá akar válni, vagyis nem csak a földi lét tirannusaként, de Isten működését is korlátozni akaró zsarnokként tűnik fel. Bár a kompozíció nyelvi tagoltságának értelemadó rendszere az előző ének hőisére is rávetíti Bonifác alakját, a keresztény Isten ismeretét nélkülöző, tudásvágyó antik hős bűneinek súlya messze alatta marad a Kinyilatkoztatott ismeretében élő Bonifácéi mögött, akinek tettei éppen pápai hivatása miatt más megítélés alá esnek. Figurája Ulixes-szel szemben démonivá éppen mérhetetlen felelősség- és kötelességmulasztása miatt nő, s ezért helye korántsem pusztán a hamis tanácsadók között, hanem sokkalta inkább a Pokol legmélyén, az Istent és a kereszténységet magát elárulók között lehetne. A főpap természetében feltárt szakadás tagadja is a felvett pápai név (Bonifác) etimológiailag (Fekete 1992: 27.) 'jó sorsú' (*buon fato*) jelentését. Bonifácra Celesztin jövendölése telt be, aki a hagyomány szerint azt mondta: „*Rókaként ugrottál a trónra, oroszlánként fogsz uralkodni, és úgy halsz meg, mint egy kutya* (in <http://www.inkvizicio.hu/europa/html>)”.

Ugyanakkor a dantisták másik csoportja szerint (Giacalone 2005: 512; Terracini 1962: 535.) Montefeltro szimmetrikus kiegészítője Ulixes figurájának. Guido alakja meglátásunk szerint is jogosan rendelhető Ulixes figurája mellé, hiszen elkárho-

zásuk oka az álnok tanácsadás, az én magabizóságából származó gondolkodás bűnös használata. E tekintetben talán nem felesleges emlékeztetni az előző ének azon önfigyelmeztető elbeszélői kiszólására, amely *az erény által megfékezett ész* szükségességére utal (19-21.). Hiszen ezt a kitélt a nyolcadik bugyorban tapasztaltak hívják életre, s így nem csak Ulixesre, hanem Montefeltróra is vonatkozik, vagyis intencionálja a szövegértelmezést magát, és így valójában a XXVII. ének előzetese is. Mindemellett az önfigyelmeztetés verbális gesztusa valamint a kerub Guido gondolkodását illető megjegyzése mint a két történet nyitó- és zárópontja a legteljesebb mértékben egybehangzik. Igaz, hogy amíg az utolsó tanács Ulixesnek „csak” az életébe kerül, addig Guidónak az üdvösségébe. Halála előtt Ulixes, megpillantva a földet, vagyis a hegyet, közel vágyának beteljesüléséhez abban az illúzióban ringathatta magát, hogy helyes volt tanácsával társait az utolsó nagyszabású felfedező vállalkozásra ösztökélnie. A szerzetesé vált Guido is abban a hitben ringatta magát, s erre Giacalone is utal (Giacalone 2005: 524), hogy utazása már Isten közzelségébe vitte, de a kikötőben veszteglő hajót az ész fékezetlen hullámai letépik horgonyáról, és szintúgy elsüllyed.

Parafrázis és kommentár

- 1** Già era dritta in sù la fiamma e queta
per non dir più, e già da noi sen già
con la licenza del dolce poeta,
*Már kihúzza magát és moccanatlan állt a láng, jelezve, hogy szavát
bevégezte, s már indult is el tőlünk a kedves költő engedélyével,*
- 4** quand' un'altra, che dietro a lei venìa,
ne fece volger li occhi a la sua cima
per un confuso suon che fuor n'uscita.
*mikor egy másik, mely mögötte közeledett, csúcsával magára vonta
tekintetünket, mivel zavaros hang tört elő belőle.*
- 7** Come 'l bue cicilian che mughhiò prima
col pianto di colui, e ciò fu dritto,
che l'avea temperato con sua lima,
*Hasonlóan a szicíliai ökörhöz – első bődülése annak jajszavát
visszhangozta, s ez így is volt rendjén, ki őt reszelőjével mesterien
kimunkálta –,*
- 10** mughhiava con la voce de l'afflitto,
sì che, con tutto che fosse di rame,
pur el pareva dal dolor trafitto;
*amely úgy bőgött a lesújtott lélek hangján, bár ha rézből volt is
egészen, mintha őt magát járná át a fájdalom,*
- 13** così, per non aver via né forame
dal principio nel foco, in suo linguaggio
si convertian le parole grame.
*a hangok itt sem leltek utat, sem nyílást kezdetben a tűzben, így
annak nyelvén a szavak kivehetetlenekké váltak.*

16 Ma poscia ch'ebber colto lor viaggio
su per la punta, dandole quel guizzo
che dato avea la lingua in lor passaggio,
*De amint szabad útra letek ott fenn a lángnak csúcsán, átadván
neki azt a rezgést, mellyel a nyelv útjukra bocsátotta őket,*

19 udimmo dire: «O tu a cu' io drizzo
la voce e che parlavi mo lombardo,
dicendo "Istra ten va, più non t'adizzo",
*a következőket hallottuk: "Ó, te, kihez most hangommal fordulok, s
aki az elébb lombardul szóltál, mondván, 'Most eriggy, tovább nem
ösztökéllek',*

22 perch' io sia giunto forse alquanto tardo,
non t'incresca restare a parlar meco;
vedi che non incresce a me, e ardo!
*annak ellenére, hogy tán kissé késve értem ide, ne sajnálj maradni
még, hogy szót válts velem; én, látod, nem sajnálom, és égek!*

25 Se tu pur mo in questo mondo cieco
caduto se' di quella dolce terra
latina ond' io mia colpa tutta reco,
*Ha te ebbe a vak világba csak most zuhantál ide alá az édes latin
földről, ahonnan az én egész bűnöm származik,*

28 dimmi se Romagnuoli han pace o guerra;
ch'io fui d'i monti là intra Orbino
e 'l giogo di che Tever si diserra».
*mondj, békében élnek vagy háborúznak Romagnában?; merthogy ott
születtem én az Urbino és a Tevere forrása közti hegyháton."*

31 Io era in giuso ancora attento e chino,
quando il mio duca mi tentò di costa,
dicendo: «Parla tu; questi è latino».

Én még mindig figyelmesen, előre hajolva kémlelődtem, amikor vezetőm oldalba bökött, mondván: "Beszélj veled, ő a latinok közül való!"

34 E io, ch'avea già pronta la risposta,
senza indugio a parlare incominciai:
«O anima che se' là giù nascosta,

S én, aki már kész voltam a válasszal, késlekedés nélkül beszélni kezdtem: "Ó, te ott lén, lángra rejtett lélek,

37 Romagna tua non è, e non fu mai,
sanza guerra ne' cuor de' suoi tiranni;
ma 'n palese nessuna or vi lasciai.

a te Romagnád nincs és soha nem is volt háborúnak híján zsarnokai szívében; de nyíltan háború nem folyt ott, amikor odahagytam.

40 Ravenna sta come stata è molt' anni:
l'aguglia da Polenta la si cova,
sì che Cervia ricuopre co' suoi vanni.

Ravenna olyan helyzetben van ma is, mint sok éve: a Polenták sasa kotlik rajta úgy, hogy kifeszített szárnyaival Cerviát is befedi.

43 La terra che fé già la lunga prova
e di Franceschi sanguinoso mucchio,
sotto le branche verdi si ritrova.

A város, mely kiállta a hosszas megpróbáltatásokat, és amely vérhalmot rakott a francia harcosokból, zöld karmok közé került ismét.

46 E 'l mastin vecchio e 'l nuovo da Verrucchio,
ch che fecer di Montagna il mal governo,
là dove soglion fan d'i denti succhio.

*S a verrucchiói elagott és a fiatal szelindek, akik leszámoltak
Montagnával, ahol szokták, fogaikkal csontig rágnak, s a velőt
kiszívják.*

49 Le città di Lamone e di Santerno
conduce il lioncel dal nido bianco,
che muta parte da la st ate al verno.

*A Lamone és a Santerno menti városokat a fehér fészki
oroszlánkölyök irányítja, ki pártja színét évszokról évszakra
váltogatja.*

52 E quella cu' il Savio bagna il fianco,
così com' ella sie' tra 'l piano e 'l monte,
tra tirannia si vive e stato franco.

*A város, melynek egyik partját a Savia áztatja, ahogy a síkság és a
hegy közé ékelődött, úgy is él, hol zsarnokság alatt, hol meg
szabadságban.*

55 Ora chi se', ti priego che ne conte;
non esser duro più ch'altri sia stato,
se 'l nome tuo nel mondo tegna fronte».

*Most pedig, hogy ki vagy te, kérlek, mondd el, ne légy érzéketlenebb,
mint amennyire más volt veled, hogy a világban nevedet ne mossa el
az idő”.*

58 Poscia che 'l foco alquanto ebbe ruggiato
al modo suo, l'aguta punta mosse
di qua, di là, e poi dié cotal fiato:

*A tűz egy darabig még tompán morajlott a rá jellemző módon, majd
éles hegyét hol erre, hol arra ingatva, egy szuszra a következőket
mondta:*

61 «S'i' credesse che mia risposta fosse
a persona che mai tornasse al mondo,
questa fiamma staria senza più scosse;
*“Ha azt hinném, hogy válaszomat olyan valakihez intézem, aki
előbb-utóbb visszatér a világba, ez a láng egyet se rezdülne már;*

64 ma però che già mai di questo fondo
non tornò vivo alcun, s'i' odo il vero,
senza tema d'infamia ti rispondo.
*de minthogy ebből a mélységből soha élő ember még nem tért vissza,
már mint, ha az igazat hallottam, gyalázattól nem tartva válaszolok.*

67 Io fui uom d'arme, e poi fui cordigliero,
credendomi, sì cinto, fare ammenda;
e certo il creder mio venìa intero,
*Katonaember voltam, aztán meg ferencesrendi szerzetes, azt hívén,
felővezvén magam vele, jóvátetem bűneim, s hitem bizonyára
igazolódott volna,*

70 se non fosse il gran prete, a cui mal prenda!,
che mi rimise ne le prime colpe;
e come e *quare*, voglio che m'intenda.
*ha nincs a papok papja – csak nyelné el a föld!-, ki visszavetett
egykori bűneimbe; s hogy miként és mely cél-okból, akarom, hogy jól
érts engem!*

73 Mentre ch'io forma fui d'ossa e di polpe
che la madre mi diè, l'opere mie
non furon leonine, ma di volpe.
*Amikor még az a hús és vér ember voltam, kivé anyám engem
megszült, tettem nem az oroslánéira vallottak, hanem a rókáéira.*

76 Li accorgimenti e le coperte vie
io seppi tutte, e sì menai lor arte,
ch'al fine de la terra il suono uscie.

*Átláttam jól, hogy érek célba, és a rejtett ösvényt mindet jól
ismertem, s olyan jártasságot szereztem e művészetben, hogy annak
híre a föld határáig is elért.*

79 Quando mi vidi giunto in quella parte
di mia etade ove ciascun dovrebbe
calar le vele e raccogliere le sarte,

*Amikor láttam magam abba a szakaszába érni életkoromnak,
amelyben az embernek be kellene vonnia a vitorlákat és
összegöngyölni az árboctartó köteleket,*

82 ciò che pria mi piacëa, allor m'increbbe,
e pentuto e confesso mi rendei;
ahi miser lasso! e giovato sarebbe.

*azt, ami korábban tetszett, akkor már sajnáltam: megbánva és
bevallva bűneimet, szerzetes lettem, hívén – ó, jaj, én nyomorult! –,
hogy javamra lesz majd.*

85 Lo principe d'i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracin né con Giudei,

*Az új Farizesok fejedelme, aki a Laterán közelében háborúskodott –
de nem a szaracénokkal, és nem is a zsidókkal,*

88 ché ciascun suo nimico era Cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri
né mercatante in terra di Soldano,

*merthogy minden ellensége csakis Keresztény volt, akik közül egy
sem volt azon egykor, hogy Acri legyőzessen, és nem is kereskedett a
Szultán földjén –,*

91 né sommo officio né ordini sacri
guardò in sé, né in me quel capestro
che solea fare i suoi cinti più macri.
*nem volt tekintettel sem magas pápai méltóságára, sem a rárótt
szent kötelességeire, de vállalt kötelékemre sem, mely egykor
mindegyikünket soványabbá tett.*

94 Ma come Costantin chiese Silvestro
d'entro Siratti a guerir de la lebbre,
così mi chiese questi per maestro
*Hanem amint egykor Konstantin magához kérte Szilvesztert
Szokraté mélyéből, hogy leprájából őt kigyógyítsa, mint orvosát
hívatott magához ő is,*

97 a guerir de la sua superba febbre;
domandommi consiglio, e io tacetti
perché le sue parole parver ebbre.
*hogy szabadítanám meg az őt felemésztő lázától; tanácsot kért tőlem,
ám én hallgattam, mert szavai olyanok voltak, mint ki lázában
félrebeszél.*

100 E' poi ridisse: "Tuo cuor non sospetti;
finor t'assolvo, e tu m'insegna fare
sì come Penestrino in terra getti.
*De aztán újrakezdte: " Ne gyanakodj szívedben!; már most
megadom a feloldozást, csak taníts meg arra, miként tegyem, hogy
Palestrina a földdel egy legyen.*

103 Lo ciel poss' io serrare e diserrare,
come tu sai; però son due le chiavi
che 'l mio antecessor non ebbe care".
*Az egeknek kapuját, én zárhatom és én nyithatom, mint tudod;
vagyis két kulcs van a kezemben, melyeket elődöm kellően nem
értékelt".*

106 Allora mi pinser li argomenti gravi
là 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio,
e dissi: "Padre, da che tu mi lavi

Ekkor e súlyos érvek arra hajlítottak, hogy a hallgatást rosszabb megoldásnak véljem, és így szóltam: "Atyám, minthogy te előre lemosod rólam

109 di quel peccato ov' io mo cader deggio,
lunga promessa con l'attender corto
ti farà trüünfar ne l'alto seggio".

azt a bűnt, amelybe most szavam által kell esnem: ígérj sokat, és csak vajmit tarts meg belőle, s így diadalt ülsz majd magas trónusodon".

112 Francesco venne poi, com' io fu' morto,
per me; ma un d'i neri cherubini
li disse: "Non portar: non mi far torto.

Mikor meghaltam, Ferenc már jött is értem; de egy fekete kerub így szólt hozzám: "Ne vidd magaddal, ne légy méltánytalan velem.

115 Venir se ne dee giù tra ' miei meschini
perché diede 'l consiglio frodolente,
dal quale in qua stato li sono a' crini;

Velem kell jönnie az én nyomorultjaim közé, mivel álnok tanácsot adott: attól a pillanattól közelében vagyok, hogy elragadjam;

118 ch'assolver non si può chi non si pente,
né pentere e volere insieme puossi
per la contradizion che nol consente".

mert feloldozni nem lehet azt, ki bűnét meg nem bánta, és megbánni meg akarni is a bűnt egyidejűleg nem lehet, mivel az ellentmondás elve azt nem engedi meg.

121 Oh me dolente! come mi riscossi
quando mi prese dicendomi: "Forse
tu non pensavi ch'io löico fossi!"

*Ó, fájdalmas énem! Mennyire megrázkódtam, amint megragadott,
és így szólt: "Talán eszedbe se jutott, hogy tudok logikusan
gondolkodni?"*

124 A Minòs mi portò; e quelli attorse
otto volte la coda al dosso duro;
e poi che per gran rabbia la si morse,
*Minòsához vitt; s az meg farkát nyolcszor csavarta rá kemény
gerincére; majd nagy haragjában még bele is harapott,*

127 disse: "Questi è d'i rei del foco furo";
per ch'io là dove vedi son perduto,
e sì vestito, andando, mi rancuro».
*S mondta: "Ő a tűzben rejtve égő bűnösök közé való"; ezért vagyok
én kárhozottan itt, ahol most látsz engem, s így, lángba öltözötten,
szenvetve járok szüntelen".*

130 Quand' elli ebbe 'l suo dir così compiuto,
la fiamma dolorando si partio,
torcendo e dibattendo 'l corno aguto.
*Amint bevégezte mondandóját a láng, fájdalommal telve tova indult:
hegyes szarva meg-megrándult, félre-félrecsavarodott.*

133 Noi passamm' oltre, e io e 'l duca mio,
su per lo scoglio infino in su l'altr' arco
che cuopre 'l fosso in che si paga il fio
*Én és vezetőm folytattuk utunkat fel a sziklahídra, egészen fel az
újabb ív hajlatához, mely azt az árkot fedi, ahol alant azokat
számoltatják el,*

136 a quei che scommettendo acquistan carco.
akik viszályok szítása miatt hordozzák büntetésük súlyát.

1-3. A láng nyelve, amely míg Ulixes beszélt, ide-oda mozgott, most, minthogy elhallgatott, kiegyenesedve és mozdulatlanul állt. Vagyis Ulixes Vergilius engedélyére várt, hogy távozhasson. A lángnyelv, vagyis a nyelv mozdulatlansága már a szövegszerű megfogalmazás előtt az elhallgatásra utal. A beszéd mint a fel-felcsapó láng mozgása egyúttal jelzi azt is, hogy a szólás következtében a tűz kínjai még erősebbek, ahogy erre Montefeltro is céloz (23-24. sor), mondván, hogy beszél, még ha általa a láng okozta kínok fokozódnak is. A beszéd tehát, az emberi nyelv és gondolkodás bűnös használata, amely másoknak okozott kint, és amely pokolra jutásuk következménye volt, itt, *mintegy emlékeztetőül*, kínjaikat tovább fokozza: a túlvilágon is további hátrányokkal jár, s mintegy újabb árnyalattal gazdagítja az *analógiára épülő* dantei *contrapassót*. Amikor Guido arra kéri Vergiliust, hogy ne menjen tovább, ne hagyja őt szó nélkül, a kérést az informálódás vágya diktálja, s Vergilius esetleges helyben maradása csak a beszélgetés lehetőségének feltételét, engedélyezését jelzi. Így azzal, hogy a mozdulatlanságban perzsel jobban a láng (Vandelli 1987: 221.), nem érthetünk egyet, mivel a beszéd mint a lélegzet által kiváltott mozgás (szél), fellobbantja a lángot. Ugyanakkor e bűnösöknek a szentjánosbogarakhoz hasonlított állandó cikázása (*Pok. XXVI. 29.*), amely el-lentmondani látszik az előbbieknél, az égés okozta fájdalom elviselhetetlenségének képi kifejeződése, és korántsem a fájdalom csillapíthatóságának eszköze, amint azt a ruhájukban égő és futásnak eredő szerencsétlen emberek evilági látványtapasztalata is tanúsítja.

- A *dolce poeta*, vagyis a költő minősítése a narrátor Dante által az emlékezetben még most is élő hála kifejeződése, minthogy kívánságára Vergilius a maga *belátó szívéllyességével* lehetővé tette Ulixes megszólaltatását (vö.: Gicalone 1997: 515.).

4-6. A még kivehetetlen hang Guido da Montefeltróé, aki Ulixeshez hasonlóan, lángnyelvbe burkoltsága folytán csak nehe-

zen tudja érthetővé-hallhatóvá tenni mondandóját, ám a göröggel ellentétben maga kívánczik beszélni, míg Ulixest megnyilatkozásra Vergilius ironikus megjegyzései és a visszatartás lehetetlensége sarkallta. Az artikuláció nehézsége további kínjal is sújtja őket, hiszen nyelvük azelőtt nem ismert akadályokat céljaikat elérendő.

7-19. A rézből készített, belül üres ökröt mint új kínzóeszközt Perillus ötlötte ki Phalarisnak, a szicíliai Agrigento kegyetlen tirannusának utasítására. Az ökröt, miután az elítéltet belézárták, lánggal kezdték hevíteni. Az üreg kiképzése olyan volt, hogy a fájdalomtól a szenvedő jajszavai az ökröd bödülésére emlékeztették a jelenlévőket. Phalaris magán Perilluson próbálta ki találmányának hatékonyságát. Dante e hasonlatban Ovidiusra támaszkodik: *És Phalaris szörnyű ökrébe dobatta Perillust, / Hogy maga lássa, galád műve hogyan sikerült. / Méltán jártak el így; kívánni se kell jogosabbat, / Mint ha saját módján vész el a felfedező* (Ovidius 1958: 80.). A narrátor egyedül a reszelőt említi meg munkaeszközként, amely szó azonban elsődleges jelentését a háttérben hagyva az aprólékos figyelemmel végzett, kegyetlenkedés céljaira teremtett kínzóeszköz megalkotására irányuló rafinált technikai-metodikai munkamenetre, a megoldásokra és a hozzá szükséges észjárásra hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor Phalaris és a jelenlévők „szórakozása a megelevenedő élettelen anyagon” mérhetetlen cinizmusukra is utal, hiszen ha a bűnöst saját ötletével joggal bünteti is, de a mű maga Phalarisnak volt vágya. Bűnös tesz itt áldozattá egy bűnöst, éppen úgy, ahogy majd Bonifác pápa fog eljárni Guidóval, aki illetéknéppen „modern Ulixes és bűnös áldozat” (Croce 1966: 97).

- Montefeltrót, aki életében gyors elméjű és szavú ember volt, és aki alig várja, hogy szólhasson, a tűz okozta égés fájdalmán túl az artikuláció akadályozottságának kínja is átjárja. A bűnöst rejtő lángot rezgésbe a bűnös szólásának vágya (nyel-

ve) hozza, mely rezgés a lángnyelv hegyén nyerve kiutat, emberi szóként nyilvánul meg. Bár a bűnösök rejtve vannak a lángban, a láng nem elsősorban valamiféle új külső, hanem inkább olyan újfajta kép róluk, amely emberi alaptulajdonságuk jellegzetességét, a nyelv révén gyakorolt csalárdságukat az *emberforma elrejtettségébe* is belerajzolja, hasonlóan ahhoz, mint ami az öngyilkosok, tolvajok esetében is tapasztalható (vö.: Momigliano 1974: 540).

20-21. Vergilius Mantova mellett, Lombardia földjén született, amelyen akkoriban egészen a Marche tartományig kiterjedő Észak-Itáliát értették (XX. 56.), és nyelve a lombardizmus jegeit viselte magán (Kardos 1962: 1121). Ennek példája az *istra* az *adesso* (*most*) helyett.

22-30. Guido da Montrefeltro az Urbino városa és az Appeninek Coronaro nevű hegyénél lévő Tiberis-forrás közé ékelődött vidék szülötte. Romagna aktuális állapotáról érdeklődve és a számára oly édes olasz föld emlékétől vezettetve szól ki a lángból, minthogy a bűnösök, amint a Farinata-történet már jelezte (*Pok. X. ének*), csak a jövőt látják, de a jelenről nincs ismeretük. A 24. sor *vedi che non incresce a me, e ardo!* (*én, látod, nem sajnálom, és égek!*) sort az *és* kötőszó kettős értelemmel ruházza fel. Az első esetben a *pedig* jelentésére tesz szert, amelyvel a hős arra utal, hogy az égés okozta kínok ellenére is lesz türelme *mozdulatlanul* állva *beszélni* Vergiliusszal, míg a második esetben az *és* a *sőt* jelentését ölti magára, és az információhoz jutás *belső perzselő vágyát* hangsúlyozza. Vagyis az *én, látod, nem sajnálom, és égek!* kijelentés egyidejűleg foglal magában kettős értelmet: ha a beszéd nyomán fel-fellobbanó tűz még további kinnal is jár, akkor a hősben e kinnal is perzselőbb vágnak kell égnie. A hiátusban és erős cezura után álló *e*, ahogy Terracini joggal észrevételezi, mintegy kirob-

bantja Guido lefojtott érzületét, és az *égek szó jelentése a lázas, emésztő vágyra is áttevődik*, bár a patetikus felkiáltás nem teljességgel spontán, hanem a célt kitzúzó szubjektivitás érvelése (Terracini 1964: 524.), a *captatio benevolentiae* része. Guido beszédmódja (*annak ellenére, hogy tán kissé késve értem ide, / ne sajnálj maradni még, hogy szót válts velem; / én, látod, nem sajnálom, és égek!* // visszaidézi a kérlelő könyörgésnek azt a két momentumát, amellyel az előző énekben az Utazó fordult Vergiliushoz, valamint amellyel Vergilius Ulixes felé, még ha azt ironia itatta is át. Ugyanakkor Guido aggodalmát, hogy elutasításra talál, minden bizonnyal az a határozott hangvétel is táplálta, amellyel Vergilius távozásra szólította fel Ulixest. Vagyis Guido a *szánalomra* apellál, amelyért cserébe aztán (56. sor) az Utazó is választ vár kérdésére, mondván: *ne légy érzékletlenebb, mint amennyire más volt veled...*

- Guido, Montefeltro grófja politikai és hadvezéri képességei okán nagy hírnévre tett szert, és 1274-től egész Romagna ghibellin hadvezére lett. 1275-ben legyőzi a bolognai guelfeket, majd beveszi Cesenát és Bagnacavallót. 1282-ben zseniális hadicsellel védi meg Forlit a pápai és a francia seregek támadásától. Tetteiért az Egyház kiátkozza és kiközösíti. A be nem hódoló Guido kényszerlakhelye Chioggia, majd Asti lesz, de miután Pisa előljárójává választja, ismét összetűzésbe kerül a pápával, aki kiközösíti családjával együtt. Guido ezután megvédi Pisát a firenzei guelfek támadásaival szemben, majd miután Pisa és Firenze békét köt 1292-ben, ismét aktív politikai és katonai részt vállal Romagna ügyeiben. 1296-ban újra békét köt az Egyházzal, majd félrevonulva a világi élettől, belép a ferences kistestvérek rendjébe (Vandelli 1987: 224; Szabadi 2004: 117.).

- Dante *A vendégség* IV. értekezésének XXVIII. részében (Dante 1962: 341.) Guidót nemes lelkű emberként jellemzi, aki helyesen tette, hogy lebocsátotta a világi tevékenység vitorláját, s

venségében a valláshoz fordult, lemondva minden világi élvezetről és munkáról. Nyilvánvaló, hogy a *Színjáték XXVII.* énekének írásakor Dante új információ birtokába jutott, amely szerint Guido erkölcsileg elítélendő tanácsot adott VIII. Bonifác pápának. Ez magyarázhatja a Guido megítélésében beállott dantei nézőpontváltozást.

31-35. Vergilius Dantéra, Guido kortársára bízta a választ, akiben frissek a tapasztalatok, s aki maga is latin, vagyis „olasz”, ellentétben az előző ének hősével, a görög Ulixes-szel. A szereplő Dante, hallván Guido kérését, már-már magától is megszólalt volna, hogy kiöntse magából keserűségét és haragját az ellenségeskedésektől, ámulásoktól, törvénytelenégektől és vérontásoktól szétszagotott Romagna sorsa miatt.

36-54. Dante válasza tömörségében is átfogó (egy-egy tercina jut Ravennának, Forlinak, Rimininek, Faenzának és Imolának, valamint Cesenának, míg az első tercina általános összefoglaló jellegű). Az egész elbeszélés által közölt tények mint megingathatatlan bizonyosságok azonban többnyire *metonimikus* szerkesztésmódban vannak adva, amely kifejezésre juttatja Dante ironikusan kesernyős-indulatos nézőpontját is.

- Az első tercina (37-39.) nem pusztán tényközlő válasz Guido kérdésére, hanem jelzi az Utazó kiérlelt nézőpontját arról is, hogy a béke valójában látszat, és mindig is csak látszat volt: az ellenségeskedés, a gyűlölet most még csak rejtőzik Romagna urainak lelkében, minthogy előző évben – de erről Dante nem szól – a pápa nyomására ünnepélyesen megfogadták az ellenségeskedések beszüntetését (Vandelli 1987: 222.).

- Ravennában 1275 óta a Polenták uralkodtak és V. Márton pápasága alatt hatalmukat kiterjesztették Cervia sóbányáira is. Az idősebb Guido da Polenta, Francesca da Rimini apja. A családra és annak magas pozíciójára Dante a címerben lévő sas említésével utal, amely ugyan tényszerű jelölés, de szárnyai-

nak „mozgásba hozása” jelzi a család hatalmának határait, mindazonáltal a fejedelmi címer, a heraldikus szimbólum és a *kotlik* ige összekapcsolása korántsem mentes az iróniától.

- Forli, Romagna ghibellin városa volt, s jelenleg az Ordelaffi család uralma alatt áll. A város hosszas ellenállást folytatott a pápai guelf és francia csapatok ellen Guido di Montefeltro irányítása alatt, aki az Egyház világi hatalmának ellensége volt. Montefeltro remek hadicselének és bátorságának köszönhetően a franciak hatalmas vérveszteséget szenvedtek el 1282-83-ban (Aldo Rossi 1971: 1020). Az Ordelaffi család címeréről nyeri el megnevezését Danténál: arany mezőben zöld oroszlán. Ennek karmai között található Forli, melyet *görcsösen* védelmez.

- Dante, a költő, s nem a szereplő, aki még nem tudja, kihez intézi szavait, az ütközet említésével kifejezésre juttatja Guido iránti elismerését.

- A Rimini mellett található Verrucchióból származó Malatesta (az *elaggott*), Paolo és Gianciotto apja, 1295-ben elűzte Riminiből a ghibellineket, és Rimini urává vált. Malatestino (a fiatal „szelindek”) követte őt (Pok. XXVIII. 97.), aki végtelen kegyetlenségéről, ghibellin-gyűlöletéről (orgyilkosságairól, családi vérengzéseiről) volt hírhedt már apja idejében is. Ők együtt gyilkoltatták meg a börtönben Montagnát, a ghibellinek vezérét. A szelindek elnevezés és az áldozataikat bestiális módon szétmarcangoló állatiasságuk között Dante *jelentéstani rímviszonyt* is teremt (vö: Giacalone 1997: 519; Momigliano 1974: 544.). A város, amelyre az *ahol mindig is szokták* kitétel utal, Rimini.

- A Lamone folyó Faenza partjait mossa, míg Santerno mellett Imolat találjuk. Mindkettőt Maghinardo Pagani da Susinana kormányozza, akinek pajzsát fehér mezőben egy kis zöld oroszlán díszíti. Politikai érdekei és egyéb érzelmei miatt hol ghibellinként, hol guelfként viselkedett. Az oroszlán tulajdon-

ságát, a félelmet nem ismerő határozottságot a jelző – paradox módon – megkérdőjelezi, és így azt a történelmi tényekkel összhangba is hozza. Innen adódik, hogy a jelzőben foglalt minősítés ironikus felhangjáról van inkább szó, semmint az ábrázolás méreteiről.

- A Savio folyó Cesenára utal. Amilyen sajátos egy síkság és egy hegy közé ékelődő fekvése, olyan az állapota a politika felől is nézve: amolyan középúton van a Signoria (fejedelemség) és a szabad városállam között, minthogy Galasso da Montefeltro (Guido unokafivére) már négy éve volt a városállam legfőbb tisztviselője és előljárója, s így, ha törvény szerint nem is, de ténylegesen annak ura volt (Torraca in Gicalone 2005: 520.).

55-66. Dante, aki tudatában van annak, hogy beszámolójával eleget tett a lángba rejtett lélek vágyának, e szívességért a bűnös kilétének felfedését várja, és cserébe nevének további fennmaradását ígéri az élők világában. A név természetszerűleg a jó hír (*fama*) jelentésében áll, amelyre Guido (66. sor) korántsem véletlenül reagál az *infamia* szóval, amelyben az *in* fosztóképzője a *famának*, vagyis a rossz hír, azaz a közmegevetéssel járó gyalázatos tett következményeinek jelentésében szerepel.

67-72. Dante kérdésére (ki vagy te?) Guido, *biztos, ami biztos*, nem nevezi néven magát, ugyanakkor mégis teljes választ ad rá. Teljeset, minthogy az embert csak a saját történetével lehet leírni. Ezt teszi Guido is. Az elbeszélés két részre tagolódik. Az itt jelzett első két tercina tömören összefoglalja az életutat: A részletesebb történetmondás 19 tercínát ölel fel, melynek középpontjában a bűnbeesés *mikéntje* és *cél-oka*, valamint következményei állnak.

- Giudo beszédmódján nem az egykori ferences szomorúsággal átítatott hangja szüremlik át, hanem az eszében és logikájában önmagát csalhatatlannak vélő nagy stratégia szégyene. Ez a kudarc hívja életre a pápát illető átkait és a maró gúnyt (az *il gran prete*, vagyis a pap *nagy* jelzője ellentétes jelentésűvé válik az ironia folytán, melyet a *csak nyelne el a föld!* kívánsága is megerősít), és helyezi át a hangsúlyt önmagáról VIII. Bonifácra, a felbújtó zsarolóra. VIII. Bonifác, alias Benedetto Gaetani, akit Dante szimoniával is megvádolt már a XIX. énekben, az 1294-ben pápaságáról lemondott V. (Szent) Celesztint követte a trónon. Bár neve (Celesztin) az égből jövő jelentését bírja (Fekete 1992: 29.), a szöveg erre rációfól: a pápa a pokolban, a hitványak között talál magának helyet.

- Uralma kezdetén Bonifác összetűzésbe került a nagyhatalmú Colonna-családdal, mely két bíborost is adott az Egyháznak. A bíborosok kétségbe vonták Celesztin lemondásának jogszerűségét, melynek indokait a kánonjogász Gaetani fogalmazta meg. Mögötte a lemondatás cselét vélték látni. Ezzel megkérdőjelezték az új pápa megválasztásának jogosságát is.

- Bonifác nevéhez fűződik az *Unam sanctam* bulla kiadása, amelyet a Szép Fülöp francia királlyal hosszasan fennálló ellenségeskedés hívott életre, és amelyben a pápa az egyház és az állam viszonyának értelmezésében a pápai univerzalizmus elvét szögezi le Gelasius pápa (492-496) híres "két hatalom" tételére támaszkodó érveléssel: (...) *az egyházon belül s annak birtokában két kard van: a lelki hatalom és a világi hatalom kardja. (...) Mindkét kard, a lelki is, az anyagi is az egyház hatalmában van. Ámde az utóbbit az egyházért kell forgatni, az előbbit pedig maga az egyház forgatja; azaz a lelkit a papok forgatják, az anyagit a királyok s a katonák ugyan, de csak akkor, ha a papok azt helyeslik vagy megengedik. Mert egyik kardnak a másik alatt kell lennie, s a világi hatalmat alá kell rendelni a lelki hatalomnak.* Vagyis a vétkező világi hatalom felett a lelki hatalomnak van joga ítélkezni, de a

lelki hatalom fölött csak Isten az, aki ítéletet hozhat (Szovák 1999: 97.).

- A Colonna család feje, Sciarra Colonna és Guillaume de Nogaret, francia államminiszter egy fegyveres csapattal betört a pápa anagnini rezidenciájára, ahol Bonifác bíborosaival értekezett. Ennek során ölték meg Bicskei Gergely esztergomi érseket és további négy bíborost. A pápa azonban nem volt hajlandó lemondani hatalmáról a halál árnyékában sem. A város lakói és az Orsini család csapatai mentették ki a pápát, aki beleőrülve a megaláztatásokba 1303. októberében, Rómában elhunyt (vö. Szovák 1999: 96; Török 1993: 921-922.).

73-84. Önértékelésében (amely természetesen egybeesik a szerzői intencióval) Guido tetteinek eredményét és ennek mindenüvé eljutó hírét mindenekelőtt ravaszságának, politikai cselvetéseinek és ármányainak tudja be, nem pedig nyíltszakos szembenézésének. Éppen ezekkel kívánt volna leszámolni öregkori szerzetességével, de a kijelentés szintjén is minősítette már *a jóvátenni* és *a korábbi bűneim* kitétellel (66. és 71. sor). Ám éppen előélete lesz majd az oka annak, hogy Bonifác pápa hozzá fordulhat bűnös tanácsért.

- Az emberi lét tengerében tett útjának középkori hajós-metáforája az ulixes-i úthoz kapcsolódik, de a göröggel ellentétben hite és reménye szerint végleg bevonja a vitorlákat és összegöngyöli a köteleket.

- Ugyanakkor a megtérés kísérletének kezdetét jelző gondolat (79-81.) a szituációval (vagyis az öregkorhoz érkezéssel) jól kalkuláló Guidót láttatja az olvasóval, aki szerint ilyenkor már célszerű, ha az ember bevonja a vitorlákat, szem előtt tartva, hogy Isten ítélete elé kerül lelke. Az öregkor is egyfajta alkalom számára, melyet meg kell ragadni.

85-93. Krisztus szenvedéstörténete előmozdítóihhoz hasonlítja Guido az új farizeusokat és azok fejedelmét, vagyis a képmutató és a külső, világi érdekeket követő vallás képviselőit, a keresztény Egyház aktuális mivoltát megszemélyesítő pápát és támogató környezetét (a kardinálisokat, a klérust), akik a pápaság akkori székhelye, a Laterán mellett folytattak harcot és űzték el házaikból a Colonna-családot 1297-ben. Guido nem egyszerűen csak kijelenti, hogy a pápa maga a keresztények ellen támadt, hanem hangsúlyozza azt is, hogy *mi helyett* tette mindazt. A hosszú körmondat kifejező erejét, a szemrehányó iróniát a sokszoros tagadás teszi egyre intenzívebbé, amelyet egy *rejtett ismétlés* még fel is erősít. Vagyis a pápa 1297-ben nem a szaracénok és a zsidók, hanem a kereszténység ellenségei ellen mozgósította erőit. Azok ellen tehát, akik korábban (1291-ben) a Szentföldön hitük távoli védbástyáit óvták Acriban, vagyis akik *nem a szaracénok* voltak, és akik, tartva magukat a pápai előíráshoz (IV. Miklós), amely tiltotta a muzulmánokkal folytatott kereskedést, *nem is a zsidók voltak* (Лозинский 2005: 513-514.). A szöveg azonban a következő értelmezést is megengedi: a pápa nem azok ellen harcolt, akik Acri ostrománál a kereszténység árulói voltak, avagy a pápai tilalom ellenére muzulmánokkal kereskedtek.

- A 93. sorban Guido az 1220-as év pünkösdjén tartott káptalanra céloz, amelyen Ferenc bánatára a testvérek többsége a lazább rendi életvitel mellett foglalt állást, ami később nem kis viták után a testiek (carnales) és a lelkiek (spirituales) irányzataihoz vezetett el a renden belül (vö. White 1999: 68.). Ferenc halála után Pármai János, majd Bonaventura, akik a rend generálisai lettek, még viszonylagos sikerrel békítették a két irányzatot. Szent Bonaventura halála után és a II. Lyoni egyetemes zsinatot követően (1274) a spirituálisokra nézve szomorú idők következnek az anconai spirituálisok vezetőit például eretnekséggel vádolják, és bebörtönzik őket. Min-

dazonáltal az Egyház elvi szempontból nem engedhette meg, hogy a ferencesi szegénységet a vádlottak padjára ültesse, hiszen az Krisztusnak és apostolainak példáin alapult, bár – és ezzel tökéletes ellentétben – korábban, vagyis 1322 előtt, amikor is XXII. János e tárgyban körkérdést intézett a keresztény világ tudósaihoz, a szegénység rendjének radikális követőit likvidálták (Magyar 1999:102.).

- 1223-ban Ferenc új regulát készít (regula bullata), amelyet Honorius pápa jóváhagy. Ez van ma is érvényben. Kimarad belőle több minden, ami az 1221-es része volt: az engedelmeség megtagadása, ha az előljárók méltatlanok (*Az előljárók nem adhatnak olyan utasítást, amely ellentétes a testvérek lelki üdvével vagy a regulával, de a testvérek teljes engedelmességgel tartoznak előljáróik iránt... Mert ahol hibáról vagy éppen bűnről van szó, ott nem lehet szó engedelmességről*), a leprás betegek gondozásának feladata, a kétkezi munka szükségessége és a szegénység szigorú elve (Goff 2002: 70; 76.). Ferenc elfogadta ugyan, hogy a szentségek kiszolgáltatására papi testület hivatott, de elutasított mindenféle hierarchiát, kiközösítést, vallván, hogy Isten minden teremtményében jelen van (Goff 2002: 28.).

- Gilson meglátása szerint a ferences aszketizmus, korántsem a teremtett világ megvetését jelenti (elég itt a *Naphimnusz*t átitató és a lírai énnék a teremtés által szétáradó örömeire gondolni), hanem a megromlott világ gyümölcseitől szükséges tartózkodást, jelezvén, hogy így is lehet élni. A rend, a jóság és a szépség mellé áll, hogy visszaállítsa őket önmagában és a világban, hogy „tisztára mossa az univerzum arcát, hogy ez újra Isten arcát tükrözze”, és hogy az ember élete Istenre vonatkoztatott legyen. Mindebben éppenséggel a keresztény optimizmus jut kifejeződésre, még ha sajátos vargabetű-formában is (Gilson 1998: 122.).

94-99. A középkorban igen elterjedt egyik legenda szerint a keresztényüldöző Konstantin császár leprában betegedett meg, de gyógyíthatatlan betegsége ellenére sem fogadta meg orvosi tanácsát, hogy gyermekek vérében fürödjön meg, megszánván az ártatlanokat. Álmában megjelent előtte Szent Péter és Szent Pál, akik azt sugallták neki, hogy küldessen el az üldöztetés elől a Szoratte hegyén rejtőzködő Szilveszter pápáért, és keresztelkedjék meg általa, ami gyógyulását eredményezi majd. Ez így is történt, és Konstantin Krisztus követőjévé vált (vö. Momigliano 1974: 551.). Szilveszter pápa neve (Fekete 1992: 91.) az erdőben élőt jelenti, s itt a név megfelel a korábbi remete-életének. Konstantin etimológiailag (Fekete 1992: 64.) a szilárd és következetes gondolkodást jelenti, ami megtérését követően jellemezte is viselőjét a keresztények védelmezésében.

- A lepra, túl a maga sokszínű jelentéslehetőségein, amelyeket a szöveg kínál, ismételten előhívja Szent Ferenc életének tanulságait, mintegy bevonva azokat a szövegértelmezésbe. A *Végrendeletében* vissza akarta vonni az 1223-as regulából kihagyottakat: kinyilvánítja ugyan engedelmességét az egyház iránt, de emlékeztet a leprások szerepére megtérésében és az Istentől kapott inspirációjára. A leprásoknak adott csók a leg-
elesenetebbek szolgálatának példája (Goff 2002: 80; 54.).

100-111. Bonifác orvosságként Guido tanácsát igényli, melynek révén (Penestrino lerombolásával) mindenhatóságából fakadó lázát csillapíthatja. De nem a fenyegetés, hanem az ígéret adja meg a lökést ahhoz, hogy Guido eleget tegyen a pápa kívánságának. Hiszen lett volna alkalma utólagosan gyónásra a rendházfőnökénél is, ha a kétely egyáltalán felvetődik benne a feloldozás érvényessége felől. Bonifácnak Celesztint illető szavaiban rejlő szarkazmusa, de az egész okfejtéséből áradó, a jogtalanságot semmibe vevő gúnyos hanghordozása a forrását

illetően gyökeresen különbözik a kerub kérdését hangoló iróniától, melyet az igazság követelménye vált ki belőle.

- Bár Guido nem nevezi néven, az előző pápa és az egyetlen, aki pápaságáról lemondott V. Celesztin volt. Őt Dante a hitványak közé helyezi (Pok. III. ének, 59-60.), minthogy lemondásával utat nyitott VIII. Bonifácnak, Dante, Firenze és a Császárság ellenségének. Celesztin a kánoni jogba iktatta, hogy a pápának joga van lemondani trónjáról. Ehhez Gaetani bíboros, vagyis Bonifác minden segítséget megadott, hogy teljesülhessen. Később az új egyházfő őrizet alá vette az egykori pápát. Celesztin imádsággal és vezekléssel töltötte napjait, amikor több mint kilenc hónapos raboskodás után kilencvenegy évesen meghalt. Később V. Kelemen pápa szentté avatta.

112-123. Nem nélkülözi a komikumot Szent Ferenc felbukknása Guido halála és Isten ítélete pillanatában. Bár a szentek ismerik Isten akaratát, Ferenc kissé elkapkodta a dolgot: jött kistestvére lelkéért, amint azt ígérte is halálakor. Minthogy a ferencesek rendje pápai alárendeltségben tevékenykedett, Guido feloldozása és Ferenc megjelenése ezzel egybehangzó, ami egyúttal a ferencesek pápára való ráhagyatkozását iróniával vonja be.

- A hamis tanács után a Guido sarkában álló kerub felbukknásának komikus motívuma – ami kétségkívül a népi hiedelmek és a középkori írások hangulati világát idézi meg – tér majd vissza Guido fiának, Buonconte da Montefeltro történetében is (Pur. 85-129.). A szituációkban résztvevők azonban ellenpontozottan jelennek meg, ugyanis itt az ördög vélekedik tévesen Buonconte túlvilági helyéről, és ő is hoppon marad.

- A kerub ítélete áttételesen Bonifác bűnére is vonatkozik, hiszen hamis tanácsot adott az előzetes feloldozás ígéréssel Guidónak. Így a csúfondáros hangnem rávetül a középkornak

a kánonjog területén talán legműveltebb pápájára is. Hiszen az előzetes feloldozással nem csak a jogot, hanem a logikát is megcsúfolta (Colombo 1970: 175).

- A kerub az olvasóban a csúfondáros, derűs és határozott ördög képét, semmint félelmet keltő lényét ébreszti fel.

124-132. Minósz aktusa az uroboroszt, a saját farkába harapó kígyót idézi fel, amely így körformát alkot, és tág értelemben az örökkévalóság erőteljes metaforája lesz (Biedermann 1996: 401.), vagyis az örökkévaló büntetésre ítéletést jelképezi.

- Minósz, aki a farkát nyolcszor tekerte rá kemény gerincére, az élő tűz palástjában láthatatlan és égő bűnösök között (*nyolcadik bugyor*) jelölte ki Guido tartózkodási helyét. Minósz gesztusa (*farkának csavarintása*) a verbális ítélethirdetés helyébe lép, míg a farkába harapás afféle felkiáltójelként funkcionál, mellyel ítéletét a szörny mintegy lezárja. Az örökkévaló szenvedésre ítéletnek, azaz a körformának a nyolcszori megismétlése Minószból, az igazságos, de kérlelhetetlen bíróból dühöt vált ki: talán mert megkímélhette volna ettől Guido, akinek jobb sors is juthatott volna, de egyszerűen azért is, mivel a vicsorító morgás természetes tulajdonsága a bűnt gyűlölő ítélezőnek (Pok. V. 4.).

- A *mi rancuro* ige jelentése nem pusztán a tűz okozta kínok miatti szenvedésre utal, hanem arra, hogy az nem hagyja egy pillanatra sem elfelejteni a pápa által kicsikart tanács bűnét, aminek következtében megtérési kísérlete kudarcot vallott: ebből a fájdalomból méltatlankodással vegyes és kiutat többé már nem találó keserűség szól ki.

- Ezt az örökre magára záruló testi-lelki kint a láng távozásának mikéntje is aláhúzza: meg-megránduló és félre-félre-csavarodó hegye a lélek vergődésének és zűrzavarának képi megfelelője. Másrészt pedig a láng csúcsának immár hangtalan mozgása a belső és önmarcangoló beszéd jelévé válik.

Mindezt a kint, amint Fasani joggal észrevételezi (Fasani 2000: 388.) a tompa és komor hangzású asszonáncok, a határozói igeneves formák is felerősítik, amelyek a gyötrelmet-gyöt-rődést szüntelen fennmaradását is jelzik egyben. Ugyanakkor Guido távozásának nyelvi előkészítése és e távozás leírása a tompa hangeffektusok révén (*duro, furo, perduto, rancuro, compiuto, aguto*) körszerűen kanyarodik vissza a hős megjelenésének fonoszimbolikus jellegzetességéhez, s mintegy távolról visszhangozza a két hangutánzó igét (*mugghiò, mugghiava*), melyeket a kijelentés szintjén is alátámasztja az elbeszélői szó a *grame* jelző használatával, amely a tompa, *nyomorúságos* hang jelentésében áll. Vagyis hanghatásokból építkező sajátos rondszerkezettel állunk szemben.

133-136. Dante és Vergilius a kilencedik bugyor fölött átvezető "hídra" lép, amely alatt az árokban az emberek közt egykor ellenségeskedést és viszályt szító „konkolyhintő” bűnösök szenvednek.

Irodalom

- | | |
|-------------------------|--|
| Biedermann 1996 | Hans Biedermann, <i>Szimbólumlexikon</i> , Budapest, Corvina |
| Cataldi - Luperini 1989 | Pietro Cataldi-Romano Luperini, in: Dante Alighieri, <i>La Divina Commedia</i> , Firenze, Le Monnier |
| Chimenz 1958 | Siro A. Chimenz, <i>Il canto XXVII dell'Inferno</i> , Roma, Signorelli |
| Croce 1966 | Croce, <i>La poesia di Dante</i> , Bari, Laterza |
| Colombo 1970 | Paolo Colombo in <i>Nuovissimi temi danteschi svolti per voi</i> , Bologna, Editrice Capitol |

- Casini-Barbi-Momigliano 1974 Tommaso Casini - Silvio Adrasto Barbi - Attilio Momigliano, in *La Divina Commedia, Inferno*, Firenze, Sansoni
- Fasani 2000 Remo Fasani, *Canto XXVII*, in *Inferno*, Firenze, Franco Cesati
- Fekete 1992 Fekete Antal, *Keresztneveink, védőszenteink*, Budapest, Szent István Társulat
- Giacalone 2005 Giuseppe Giacalone, *Canto XXVII*, In Dante Alighieri, *La Divina Commedia (Inferno)*, Bologna, Zanichelli
- Gilson 1998 Étienne Gilson, *A középkori filozófia szelleme*, Budapest, Paulusz Hungarus/Kairosz (ford. Turgonyi Zoltán)
- Kardos 1962 In *Dante összes művei*, Budapest, Magyar Helikon
- Kelemen 2007 *La metafora della nave in Dante*, In *Ulisse l'avventura e il mare in Dante e nella poesia italiana del Novecento*, Budapest, Italian Cultural Indtitute
- Le Goff 2002 Jacques Le Goff, *Assisi Szent Ferenc* Вр., Európa (ford. Szilágyi András)
- Лозинский 2005 Михаил Лозинский, in *Данте Алигьери, Божественная Комедия*, Москва, ЭКСМО
- Magyar 1999 Magyar István Lénárd, *A spirituálisok mozgalmától a ferences obszervanciáig*, *Vigilia*, 64. évf., 2. szám.
- Ovidius 1958 Ovidius, *Ars Amatoria - A szerelem művészete*, in *A kétezer éves Ovidius*, Budapest, Gondolat Kiadó
- Rossi 1971 Aldo Rossi, *Montefeltro, Guido da*, in *Enciclopedia Dantesca* III.

- Szabadi 2004 Szabadi Sándor, *Dante Alighieri, Isteni Színjáték* (fordítás és kommentár), Budapest, Püski
- Szent Biblia *Szent Biblia (Új Testamentom)*, Budapest, 1992., 23. (Károli Gáspár fordítása)
- Szovák 1999 Szovák Kornél, *Potestas papae, potestas regia*, *Vigilia*, 64. évf., 2. szám.
- Terracini 1964 B. Terracini, *Il canto XXVII dell'Inferno*, *Lecture dantesche* (szerk. G. Getto) Firenze
- Török 1993 Török József, *Bonifác, VIII.* in Magyar Katolikus Lexikon I. kötet, Budapest, Szent István Társulat
- Vandelli 1987 Giuseppe Vandelli, in Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milano, Hoepli
- White 1999 Kristin E. White, *Szettek Kislexikona*, Budapest, Maecenas Könyvkiadó

IL XXVII CANTO DELL'INFERNO

Il presente saggio, oltre a presentare la parafrasi e il commento in lingua ungherese del Canto, ne offre una lettura interpretativa, nel corso della quale vengono messe in risalto le caratteristiche sintattiche della struttura narrativa che non di rado si trovano in sintonia, sia dal punto di vista della forma, che della modalità, con il cosiddetto Canto di Ulisse.

Si richiama l'attenzione su una rima speciale che si costituisce tra le parole „lo 'ngegno affreno ch'i' non soglio”, proferite da Dante narratore nel Canto precedente, e le parole dal cherubino dette a questo stesso proposito, che a loro volta formano una „cornice” entro cui può esser inserita una possibile interpretazione del Canto. Viene inoltre sottolineato

lo spostamento di significato che i sintagmi „lebbre“; „parole ebbre“ e „febbre“ hanno nella coscienza del personaggio di Montefeltro e in quella del narratore Montefeltro, nonché la loro posizione di rima, creata da Dante narratore, grazie a cui i sintagmi vengono innalzati al livello linguistico-metaforico dell'organizzazione testuale, contribuendo alla realizzazione di un nuovo significato: la lebbra, nel senso ormai allegorico, contagia il papa (febbre) che pronuncia le parole ebbre (hybris) con cui egli infetta il mondo cristiano. Le parole sarcastiche del cherubino si riferiscono alla falsa logica del pensiero di Guido da Montefeltro: alludono al fatto che egli fornisca al papa il consiglio fraudolento non tanto sotto l'influsso di una minaccia, quanto piuttosto per la promessa della tranquillizzante assoluzione preliminare. Ciò spiega la sorpresa che coglie il consigliere alle parole dell'angelo: Guido parla davvero del „quare“ e non del „perché“ della sua avventura, cercando di deresponsabilizzarsi, accentuando la responsabilità del papa e presentando se stesso come una vittima del pontefice. Si analizzano inoltre i due paragoni, come analogie preliminari del caso di Guido: l'analogia Constantino-Silvestro non solo si proietta sul rapporto tra Bonifacio VIII e Guido, ma lo interpreta anche nel senso inverso, mentre nell'analogia Perillo-Falaride, che funziona come testo speculare nei confronti di Guido-Bonifacio, viene fissato il giudizio di Dante narratore, che discende dalla osservazione per cui „e ciò fu dritto“, riferita a Guido stesso, la cui figura si attaglia a quella di Perillo. Le analogie, dunque, non rimangono immagini esteriori alla vicenda di Guido, bensì ci offrono una chiave sia per l'interpretazione del Canto che per la valutazione di questo personaggio.