

BENE SÁNDOR

TAMÁS, SCOTUS, PETRARCA
A HUMANIZMUS POLITIKAI NYELVEI ANDREAS PANNONIUS
KIRÁLYTÜKREIBEN

A magyar politikai irodalom története, legalábbis az elnevezés szorosabb értelméhez ragaszkodva, a Szent István-i *Intelmek* után az élete nagyobb részét Itáliában töltött karthauzi szerzetes, Andreas Pannonius királytükreivel tud európai szintű alkotást felmutatni.¹ Az egyik a Hunyadi Mátyásnak dedikált értekezés az uralkodói erényekről (*De regis virtutibus*: ez egyszersmind a Korvina-gyűjtemény egyik első darabja, 1467-ből),² a másik a ferrarai nagyhercegnek, Ercole d'Estének ajánlott könyv (*Ad Herculem*), négy évvel későbből, 1471-ből. Az alábbiakban az a célom, hogy e két királytükör forrásainak vizsgálata révén a reneszánsz humanizmus politikai nyelveivel kapcsolatos sztereotípiákat árnyaljam.

Andreas Pannonius munkái szinte kínálják magukat a reneszánsz politikai eszmétörténet tudományos közhelyeinek terheléspróbájára. A művek recepciója ugyanis sajátos utat járt be a felfedezésük óta eltelt több mint egy évszázad során. A latin szövegeket kiadó Fraknói Vilmos még problémátlanul sorolta a királytükroket a humanista politikai irodalom körébe.³ Tette ezt egyszerűen a keletkezés korára, helyére és a szerzőről hozzáférhető információkra hivatkozva: a magyar karthauzi

¹ Kéziratok: *De regis virtutibus ad Matthiam Hungariae regem*. Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 3186 (a továbbiakban: *De regis virtutibus*); *Ad illustrissimum principem dominum dominum Herculem, ducem preclarissimum floride civitatis Ferrariensis, Mutine ac Regii, marchionem Estensem, Rodigique comitem etc. libellus per fratrem Andream Pannonium ordinis Chartusiensis editus*. 1471. Bibliotheca Estense di Modena, á. Q. 9. 12 (a továbbiakban: *Ad Herculem*).

² Csapodi Csaba – Csapodiné Gárdonyi Klára: *A Corvina könyvtár története*. In: uők. (szerk.): *Bibliotheca Corviniana*. Budapest, 1976². 9.; újabban lásd Pócs, Dániel: *Mirror for Princes by Andreas Pannonius, Dedicated to Matthias Corvinus*. In: Farbak, Péter – Szende, Katalin – Végh, András (eds.): *Matthias Corvinus, the King: Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court 1458–1490*. Exhibition catalogue: Budapest History Museum, 19 March 2008 – 30 June 2008. Budapest, 2008. 486–488. (katal. sz.: 11.21)

³ Andreas Pannonius: *Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus; Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus*. In: Fraknói Vilmos – Ábel Jenő (kiad.): *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*. (Irodalomtörténeti emlékek, 1.) Budapest, 1886. 1–283. Andreas Pannonius humanista műveltségéről: Fraknói Vilmos: *Andreas Pannonius élete és munkái*. In: *Két magyarországi egyházi író, XI–XII. A periodizáció kérdéséről részletesen: Bene, Sándor: Renaissance or Medieval "Mirror for Magistrates"?: Andreas Pannonius' "libelli" in Various Research Perspectives*. In: Szőnyi, György E. – Maczelka, Csaba (eds.): *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture: Essays by East-Central European Mellon Fellows*. Szeged, 2012. 25–42.

rendi *curriculum*ának állomáshelyei – Velence, Bologna, Ferrara és Pavia – a 15. századi humanizmus fellegvárai voltak, Andreáról pedig már a műveiben elszórt utalások alapján is lehetett tudni, hogy nemcsak neves itáliai humanisták szóltak elismeréssel műveltségéről (Candiano Bollani, Bornio da Sala vagy Bonfrancesco Arlotti), hanem hazájában, szerzetessé válása előtt is magas körökben forgott. Hunyadi János bizalmi embereként vett részt Mátyás kolozsvári keresztelőjén; itáliai évei alatt ugyancsak személyes ismerősként említi a magyar humanizmus kiemelkedő alakjait, Várdai Istvánt, Vitéz Jánost és Janus Pannoniust. Minden adva volt tehát – a korszak, a környezet, a személyes kapcsolatháló, de még a valószínűleg tudatosan választott név, a „Hungarus”-t váltó „Pannonius” is –, hogy Andreast reneszánsz szerzőként fogadja el az utókor, műveit pedig (a királytükörök mellett a legkorábban írott, ám legkésőbb előkerült *Énekek éneke*-kommentárt, az *Expositio ad Canticum canticorum*ot [1459 k.]⁴ a reneszánsz politikai és teológia irodalom kontextusában vizsgálja a kutatás.⁵ A forráskiadás elcsúszása azonban megbosszulta magát. Fraknoi ugyanis minden magyarító jegyzet nélkül, a források feltárására kísérletet sem téve, csupán a puszta szövegeket közölte. Amikor pedig a nemzetközi tudománytörténeti irodalomban a „revolt of the medievalists” néven ismert hullám⁶ hozzánk is érkezett, és ifj. Horváth János, az *Expositio* kritikai kiadására készülve, 1942-ben nagy hatású tanulmányban vizsgálta a mű forrásait (korántsem meglepő módon főként misztikus teológiai szövegeket azonosítva), következtetéseinek érvényét kiterjesztette a politikai írásokra is. Konklúziója szerint a királytükörök skolasztikus szellemének „misztikus korrelátuma” az *Énekek éneke*-kommentár. Andreas középkoriasítása Horváth szándékai szerint az életmű felértékelését implikálta (mintegy kiemelte a magyar karthauzit a frivol reneszánsz kontextusból, s megmentette őt a komoly középkor-kutatás számára).⁷ Ám a pozitív stigmatizálás hamarosan negatívba fordult; a háború utáni korszak nagy irodalomtörténeti kézikönyvében Andreas már éppen műveinek „középkorisége” miatt minősült el-

⁴ *Super Cantica Canticorum Salomonis Expositio devotissima una cum brevi et morali Beati Gregorii Papae expositione quae in marginibus ponitur*. OSzK Kézirattár, Budapest, Cod. Lat. 443. A kritikai kiadáson Kertész Balázs né Bíró Csilla dolgozik.

⁵ A fentebb említettek részletesebb kifejtésben, szakirodalommal: Bene, Sándor: *Theology and Politics in Andreas Pannonius's Mirrors for Princes*. *Camoenae Hungaricae*, vol. 6. (2009–2010) 39–83. Fontos, új eredményeket tartalmazó írás (például az Arlotti-kapcsolatról): Samaritani, Antonio: *Borso d'Este, presenza certosina, spiritualità umanistica, pietà religiosa a Ferrara (II metà '400 – I metà '500)*. *Analecta pomposiana: Studi di storia religiosa delle diocesi di Ferrara e Comacchio*, vol. 31–32. (2006–2007) 45–157.

⁶ Vö. Vasoli, Cesare: *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*. In: Vasoli, Cesare – Paolo Pissavino (a cura di): *Le filosofie del Rinascimento*. Milano, 2002. 18–22.

⁷ Ifj. Horváth János: *Andreas Pannonius Cantica Canticorum kommentárjának forrásai*. Egyetemes Philológiai Közlöny, 66. évf. (1942) 257–287. (A középkor felé való „visszahajlásról”: 258.)

maradott és elavult jelenségnek.⁸ Ez az ítélet rögzült róla mind a hazai szakirodalomban (csak emlékeztetnék rá, hogy a Mátyás-királytűkör kitűnő magyar fordítása Boronkai Ivántól a *Magyar Remekírók* sorozat középkori irodalmat bemutató kötetében jelent meg),⁹ mind pedig a nemzetköziben. Különösen érdekes és tanulságos a középkoriság vádját éppen egy nagy középkorásztól, Raoul Mansellitől olvasni, aki *Magyar humanizmus és európai humanizmus: első kísérlet a mérleg megvonására* című áttekinthető írásában így fogalmazott: „Elég ha Andreas Pannonius Korvin Mátyásnak dedikált, Ferrarában keletkezett és még mélységesen középkori *Könyvecskéjére* gondolunk, amely [...] az újdonság akár legkisebb jelét vagy nyomát sem mutatja. Az igazat megvallva nem hiányoznak ugyan [...] a klasszikus idézetek és az antik világ említései, de ezek csupán illusztratív díszek [...] nem pedig egy új vagy legalábbis megújuló világ jelei. Vegyük például a nőkről szóló fejezetet, akik a török aljasság és barbárság áldozatai, vagy a másikat, »A hadvezér erényeiről«, és máris látjuk a magyar humanista világ spekulatív aspektusának kulturális és spirituális korlátait.”¹⁰

A sommás értékelések alapja természetesen az a Jakob Burckhardt óta lényegében megingathatatlan narratíva, amely a laicizálódásban, a skolasztikus teológiától (sőt, általában véve a vallástól) való távolodásban a politikai gondolkodás autonómmá válásának diadalmas állomásait látja.¹¹ Sikeresen épült rá erre Hans Baron tézise, amely a szekularizációs folyamatnak konkrét politikai irányt adott. Amikor Baron a húszas évek közepén megalkotta a polgári humanizmus (*Bürgerhumanismus*) fogalmát, és érvelt annak toszkán, firenzei genezise mellett, még csak az északi humanizmus elsőbbségét hirdető, a reneszánsz jelenségét germanizálni akaró irányzatokkal szállt szembe.¹² Nagy összegző műve azonban 1955-ben már angolul jelent meg – a hitleri üldözés elől Baron Amerikába menekült, ott telepedett le –, s alcímében (*Polgári humanizmus és köztársasági szabadság a klasszicizmus és a zszarnokság korá-*

⁸ „Andreas Pannoniusszal jutott el a magyarországi egyházi tudományosság arra a szintre, hogy a nemzetközi teológiai irodalom számára is figyelemre méltót alkothasson – ekkor azonban már késő volt, a középkori teológia ideje lejárt, nem annak fejlesztése, hanem kritikája, rombolása volt már napirenden.” Klaniczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története 1600-ig*. Budapest, 1964. 110. (A fejezet szerzője azonos a szerkesztővel.)

⁹ Andreas Pannonius: *Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva (1467)*. In: V. Kovács Sándor (szerk.): *A magyar középkor irodalma*. Budapest, 1984. 370–529.

¹⁰ Manselli, Raoul: *Umanesimo ungherese ed umanesimo europeo. Primo tentativo d’ un bilancio*. In: Klaniczay, Tibor (a cura di): *Rapporti veneto-ungheresi all’ epoca del Rinascimento*. Budapest, 1975. 44–45.

¹¹ A Burckhardt-paradoxonról (egy minden elemében megcáfolt narratíva hogyan hathat továbbra is): Monfasani, John: *A reneszánsz mint a középkor betetőző szakasza*. Helikon. Irodalomtudományi Szemle, 55. évf. (2009) 1–2. sz. 183–200.

¹² A legalaposabb pályakép: Fubini, Riccardo: *Una carriera di storico del Rinascimento: Hans Baron*. In: uő.: *L’ umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*. Milano, 2007. 277–316.

ban)¹³ is utal az átpolitizált alaptézisre: az európai szellem nagy pillanata az északi (milánói) zsarnoksággal szembeszálló firenzei publicisztika megjelenése volt 1400 körül. Leonardo Bruni és a köztársasági szabadság mellett elkötelezett többi értelmiségi (civic humanists) patriotizmusa, az antik görög polisziideált és a római republikánus éthoszt új életre keltő autonómiakultusza lett a firenzei kulturális csoda, a reneszánsz humanizmus alapja.¹⁴ Bruniék teljesítménye természetesen nem a semmiből nőtt ki. A baroni Nagy Elbeszélés kezdőpontján Petrarca áll, az a Petrarca, aki fiatal éveiben a római köztársaság (s az azt feltámasztó Cola di Rienzo) meggyőződéses híve volt, s csak pályája derekán, súlyos belső válságot átélve hátrált vissza a keresztény sztoicizmus elfogadásáig. A republikánus humanizmus az eredeti, a fordulat előtti Petrarcához nyúl vissza, vele korrigálja a kései Petrarca megalkuvását, a saját kora tirannusainak és az egyháznak, illetve általában a vallásosságnak tett engedményeit.¹⁵ A „haladó szellem” ettől kezdve bár átmeneti vereségeket még elkönyvelhet, végső győzelme nem lehet kétséges – a Baron-tézis marxista átírata sokunk számára ismerős lecke volt évtizedekig. Andreas Pannonius teologizáló királytükrei első látásra nagyon messze állnak ettől a Petrarcából táplálkozó haladó szellemisségtől. Vagy hogy a Hans Baront modernizáló cambridge-i eszmetörténet zsargonjában fogalmazzak: a *De regis virtutibus* és a *Libri duo* nem a reneszánsz humanizmus politikai nyelvét beszéli. A látszat azonban gyakran csal, sőt, a fülünkre sem hagyatkozhatunk mindig a „nyelvek” azonosításában. Ha alaposan megvizsgáljuk Andreas királytükreinek forrásait, különös tekintettel a Manselli professzor által a példázat szándékával kiemelt fejezetekre, akkor meghökkentő következtetésre fogunk jutni. Ehhez azonban elengedhetetlen egy rövid kitérő annak a kontextusnak a felvázolása, amelyben a magyar karthauzi politikai műveinek kulcsfogalmai aktuális jelentést nyernek.

Andreas Pannonius királytükrei a politika alapkérdését, az állam jó kormányzatát teológiai keretben tárgyalják. A közös problematika mindkettőben az uralkodó boldogsága (*beatitudo*), hiszen ettől függ az alattvalók elégedettsége és az állam békéje és biztonsága. A ’boldogság’ ebben az esetben teológiai terminus: azt jelenti, hogy az uralkodónak erényei gyakorlásával el kell indulnia azon az úton, amely pályája végén

¹³ Baron, Hans: *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, 1955.

¹⁴ A „tézis” már a szerző életében komoly támadások érték. Kritikájához alapvető: Hankins, James: *The 'Baron Thesis' after Forty Years*. *Journal of the History of Ideas*, vol. 56. (1995) no. 2. 309–338.; valamint az általa szerkesztett kötet írásai: Hankins, James (ed.): *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, 2000.

¹⁵ Idevágó tanulmányainak összegzése: Baron, Hans: *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Chicago–London, 1968. A koncepció alapját adó legfontosabb írás külön jelent meg: Baron, Hans: *Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man's Nature*. In: Rowe, J. G. – Stockdale, W. H. (eds.): *Florilegium historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*. Toronto, 1971. 19–51.

a boldogító Isten-színlátáshoz vezet (visio beatifica, fruitio Dei stb.). Kérdés persze, mely erényeket kell ehhez gyakorolnia.¹⁶ Az antik morálfilozófiai hagyomány egyöntetűen a kontemplatív, filozofikus életforma elsőbbségét hirdette az aktívval szemben.¹⁷ Az egyetlen kivétel talán Cicero volt, aki a hazát megvédő és gyarapító politikusok számára éppen politikai erényeik révén juttatott helyet a „beati” között az égi szférában, sőt, kiváltságos helyet, lévén hogy „a legfőbb istennek, aki a világ-mindenséget kormányozza, semmi sem kedvesebb a földi dolgok közül”, mint az aktív életforma erényeinek helyt adó államok (civitates).¹⁸ Macrobius Cicero-kommentárja kompromisszumos megoldást javasolt a tradíció ellentmondásainak kiküszöbölésére.¹⁹ Szerinte Cicero „nem abszolút értelemben mondta, hogy »a legfőbb istennek semmi sem kedvesebb az államoknál«, hanem hozzátette: »a földön történő dolgok közül«, hogy megkülönböztesse azokat, akik az égi dolgokkal kezdek, az államok irányítóitól, akik számára a földön véghezvitt tetteik révén nyílik meg az égbe vezető út”.²⁰ Következésképpen egyesek a cselekvő, mások a szemlélődő élet erényei révén lehetnek boldogok.²¹ Csakhogy az elképzelés megalapozására felhozott platonista négyszer négyes erényhierarchiának (politikai erények, megtisztító erények, a tiszta lélek erényei, exempláris erények)²² az alsó fokán elhelyezkedő politikai erények felől nem vezet egyenes út a felsőbb szintekre. Az *ascensio* során a megtisztító erények fokára csak azok léphetnek, akik elhagyják a közélet terepét (*a rerum publicarum actibus se sequestrant*).²³ A perfekció folyamatából így éppen azok vannak kizárva, akik a leginkább érdekeltnek lennének benne: a politikusok. Macrobius széles körben ismert kommentárja tehát végső soron nem oldja meg a

¹⁶ Az utóbbi néhány évben szisztematikus kutatások indultak a tárgyban; az eddigi eredményekről: Bejczy, István – Nederman, Cary J.: *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200–1500*. Turnhout, 2007.; Bejczy, István (ed.): *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500*. Leiden–Boston, 2008.

¹⁷ Kraye, Jill: *Moral Philosophy*. In: Schmitt, Charles B. – Skinner, Quentin (eds.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, 1988. 316.

¹⁸ Cicero: *De re publica*, VI, 13 (= *Somnium Scip.*, 3). Lásd *Cicero válogatott művei*. Kiadta és fordította: Havas László. Budapest, 1987. 420.

¹⁹ Macrobius hatásáról a középkori politikai gondolkodásra lásd Bejczy, István: *The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century*. In: *Princely Virtues in the Middle Ages*, 9–32. Monografikus feldolgozás Macrobius erénytanáról: Tóth Orsolya: *Macrobius és a sarkalatos erények*. Debrecen, 2012 (a *virtutes politicae* szerepéről és jelentőségéről leginkább lásd 51–64).

²⁰ *Comm. in Somnium Scip.*, VIII, 12. Eyssenhardt, Franz R. (ed.): *Macrobius*. Lipsia, 1868. 509.

²¹ *Comm. in Somnium Scip.*, VIII, 12. „Si ergo hoc est officium et effectus uirtutum, beare, constat autem et politicas esse uirtutes: igitur et politicis efficiuntur beati.” In: Macrobius, 509.

²² Maga Macrobius Plótinoszhoz tulajdonította az elképzelést – valójában azonban Porphüriosz fejlesztette ki a négyszer négyes rendszert; lásd Catapano, Giovanni: *Alle origini della dottrina dei quattro gradi di virtù: Il trattato 19 di Plotino [Enn, I, 2]*. Medioevo, vol. 31. (2006) 9–28.

²³ *Comm. in Somnium Scip.*, VIII, 8. In: Macrobius, 508.

dilemmát, retorikailag tetszetős érvelése logikailag önmagának mond ellent. A továbbiak során minden a hangsúlyokon múlik: akik a következő századokban Macrobius kommentárjára hivatkoznak, azok vagy az *expressis verbis* kimondott következtetésre helyezik a hangsúlyt, vagy az erényhierarchia színterződésére (és a szintek közötti átjárás nehézségeire) koncentrálnak.

A skolasztikus tradíció tomista ága egyértelműen a második lehetőség mellett voksolt. A *Summa theologiae* szerint „nevetséges dolog politikai erények révén dicsérni az Istent” (*ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare*).²⁴ A magyar karthauzi műveltsége tomista alapokon nyugodott – dilemmája is ebből adódott: hogyan emelhetné az égiek szférájába az általa dicsőíteni kívánt uralkodókat? A feloldására kínálkozó egyik lehetséges út a ferences skolasztika volt, amelynek legnagyobb képviselője, John Duns Scotus, az intellektus helyett a lélek másik potenciáljára, az akaratra építette a *beatitudo*hoz vezető erények rendszerét, a *visio*hoz szerinte nem a *cognitio*, hanem a *caritas* vezet az üdvösséget kereső lelket. Bár Scotus politikai filozófiát nem dolgozott ki, de gondolkodása közvetve felértékelte a politikai erényeket, hiszen azok sikeres gyakorlásában szintén döntő szerepet játszott az akarat lelki potenciálja (például az uralkodót az Istennel és az Istent az uralkodóval összekötő kölcsönös szeretet formájában).²⁵ A középkor egyik legnagyobb hatású politikaelméleti gondolkodója, az Ágoston-rendi Aegidius Romanus éppen ebben az irányban, a tamási intellektualizmus és a scotusi voluntarizmus egyeztetésével kereste a megoldást az aktív és a szemlélődő életforma erényeinek harmonizálására, amikor a fejedelem „boldogulásának” legfőbb eszközét a „cselekvő okosságban” (vagyis a politikai erények szeretet által irányított gyakorlásában) vélte fellelni.²⁶

Andreas Pannonius első királytükrének legtöbbet idézett (bár meg nem nevezett) forrása a *De regimine principum*, ám Aegidius konkordista megoldása nem elégtette ki teljes mértékben a magyar szerzetest.²⁷ Úgy gondolta, hogy a morálfilozófiai problémára teológiai megoldást kell keresni. Ezért a kardinális erények politikai szem-

²⁴ *Summa theol.*, I, quaest. 21. art. 1. ad 1. A kérdés kontextusáról Aquinóinál ma is alapvető: De Lubac, Henry: *Duplex Hominis Beatitudo (Saint Thomas, 1^a 2^{ae}, q. 62, a. 1)*. Recherches de science religieuse, vol. 35. (1948) 290–299.

²⁵ Lásd Lambertini, Roberto: *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*. In: Casamenti, Silvestro O. F. M. (a cura di): *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno (Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993)*. Bologna, 1994. 35–86.

²⁶ „Regibus et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae, non simpliciter, sed ut est imperatus a charitate.” Aegidius Columna: *De regimine principum libri III*. Roma, 1607. 39. („Quomodo in amore Dei, et in actu prudentiae, est quaerenda felicitas” című fejezet.) A *De regimine* politikai okosság fogalmáról: Lambertini, Roberto: *Tra etica e politica. La “prudentia” del principe nel De regimine di Egidio Romano*. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, vol. 3. (1992) 1–75.

²⁷ A *caritas*-fogalom problematikus illeszkedéséről Aegidius rendszerébe lásd Taranto, Domenico: *Egidio Romano e il “De regimine principum”: Mutazioni concettuali nel paradigma degli specula*. Il Pensiero Politico, vol. 37. (2004) 386.

pontú elemzését a három teológiai erény taglalásával egészíti ki, és az uralkodó számára ezek követését a négy végső dologról (a halálról, az utolsó ítéletről, a kárhozzatról és az üdvösségről) való meditálással együtt írja elő. E devóciós, konkordista attitűd minden, csak nem a szó legszélesebb értelmében professzionizálódó középkori skolasztikus politikai irodalom gesztusa.²⁸ Ugyancsak nem jellemző az aktív és a kontemplatív életforma elsőbbségét vég nélkül vitató érett humanizmusra. A vagy-vagy helyett az is-is viszonyulásnak, a két életforma ideális dinamikájának a korai humanizmusban Petrarca tudott maradandó irodalmi formát adni – Andreas Pannonius hozzá tér vissza, amikor a meditáció szükségességét (és közvetett politikai hasznát) Petrarca híres *contemptus mundi*-levelének (*Seniles*, XI, 11) és *De otio religiosorum*-ának felváltva átvett részeivel indokolja. (A hosszú, több lap terjedelmű idézetek forrását természetesen egyszer sem nevezi meg.) E Petrarca-szövegek jelenléte önmagában nem volna kirívóan „reneszánsz” jelenségnek minősíthető, legalábbis nem a 15. századra jellemzőnek vélt burckhardti-baroni reneszánszfelfogás értelmében.²⁹ Azonban ma már bizonyosan tudható, hogy Andreas Pannonius nem csupán ezeket ismerte. Bár Petrarca nevét egyetlenegyszer sem írja le, a *De regis virtutibus* kritikai kiadásának előkészítése során összesen 27 Petrarca-idézetet találtam,³⁰ közülük 7 a *De otio*-ból, 19 a *Seniles* című levélgyűjteményből, 1 pedig a *De viris illustribus*-ból származik. Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a 19 *Seniles*-hivatkozás közül 9 a IV. könyv 1. darabjából, 3 pedig a XIV. könyv 1. darabjából származik, összesen tehát 8 levelet idéz a gyűjteményből Andreas, de így is megállapítható, hogy a magyar karthauzi a teljes *Seniles*-gyűjteményt használta. Lássuk most mindazonáltal, mit merített a magyar szerző a két, magasan reprezentált episztolából.

²⁸ Lásd erről Blythe, James M.: „Civic Humanism” and Medieval Political Thought. In: Renaissance Civic Humanism, 71. Petrarca újító szerepéről e tekintetben: 72.

²⁹ Petrarca monasztikus szellemű írásai – a *De otio* mellett főként a *De vita solitaria* – rendkívüli népszerűségnek örvendtek karthauzi körökben, számtalan másolatban terjedtek a rend európai kolostoraiban; lásd Martin, Denis D.: *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*. Leiden, 1992. 243–244. Andreas Pannonius mindkettőt ismerte és idézte már az *Énekek énekek*-kommentárban is, vö. Kertész Balázné [Bíró Csilla]: *Petrarca-idézetek Andreas Pannonius fennmaradt műveiben*. In: Varga Ágota – Stemler Bernadett (szerk.): „...mint az gyümölcsös és termett szőlőveszszöc...” Tanulmányok P. Vásárhelyi Judit tiszteletére. Budapest, 2010. 361–371.

³⁰ Bíró Csilla a fentebb hivatkozott tanulmányában és egy másik írásában (Kertész Balázné: *Andreas Pannonius és Petrarca De viris illustribus című életrajzgyűjteménye*. In: Boka László – P. Vásárhelyi Judit (szerk.): Szöveg–emlék–kép. Budapest, 2011. 62–76.) számos Petrarca-idézetet gyűjtött össze a magyar karthauzi műveiből. Az alábbiakban bemutatott elemzést részint az indokolja, hogy párhuzamait igen jelentősen bővítettem (a *De regis virtutibus*-ban az általa jelzett 4 idézetet további 23 idézettel; az *Ad Herculem* 23 idézetét további 28 citátummal), részint pedig az, hogy következtetéseim jelentősen eltérnek az övéitől, amennyiben én a Petrarca-szövegek jelenlétének kimondottan politikaelméleti szempontból (és nem a Petrarcát a monasztikus diskurzusba integráló törekvésnek) tulajdonítok döntő jelentőséget.

Nos, Petrarca előbb szólal meg a Mátyás-királytükörben, mint maga Andreas Pannonius. A *De regis virtutibus* rögtön egy hosszú, egész lap terjedelmű Petrarca-idézettel kezdődik, a *Seniles* IV, 1-ből (*De officio et virtutibus imperatoris*), amely nem más, mint Petrarca buzdító-dicsőítő *adhortatio*ja barátjához, Luchino dal Verme velencei *condottiere*hez. A szöveg hosszú részleteinek átvételére – a bevezető lapot kivéve – jellemző módon a háborúról és az ideális hadvezér tulajdonságairól szóló fejezetekben kerít sort Andreas, ám a jelöletlen idézetek a *Miért adatnak pogányok kezére a keresztények?* és a *Szelidségről és nagylelkűségről* című fejezetekben is felbukkannak. Ennek magyarázata az, hogy Petrarca követendő példaként a nagylelkű, kegyelemre is képes hadvezéretet ajánlja Luchinónak, Andreas Pannonius számára pedig ezen erények hangsúlyozása alkalmat ad, hogy saját ideálját és egykori parancsnokát, Hunyadi Jánost is a legnagyobbak (Nagy Sándor, Scipio, Hannibál) sorába emelje.³¹

A másik gyakran idézett levél (levélformában írott fejedelmi tükör), a *Seniles* gyűjtemény XIV. könyvének első darabja, *Az állam jó kormányzatáról* (*De republica optime administranda*) cím alatt volt önállóan is ismert. Ez, legalábbis a felszint tekintve, azért volt fontos a magyar karthauzi számára, mert Hunyadi János és fia, Mátyás együttes dicsőítésére találhatott benne irodalmi mintát: Petrarca Padova ura, Francesco da Carrara számára írta a terjedelmes episztolát, aki korábbi pártfogójának, Jacopo da Carrarának a fia volt, így alkalmas arra, hogy az ő kapcsán atyjáról is megemlékezék a szerző.³² Andreas választását azonban mélyebb motiváció is indokolja. Jóllehet, a *De regis virtutibus* aktuálpolitikai üzenete a pogány török elleni harcra való buzdítás, a benne megrajzolt uralkodóideál mégis az egyetértést és békét teremtő *rex pacificus*, akit a polgárok/alattvalók *szeretete* tart meg szilárdan a hatalomban. A Carrarához írott levél a polgárok részéről elnyerhető szeretet politikai hasznát, kiérdemlésének-megszerzésének praktikus módjait bontja ki. Andreas nem ezeket a konkrét padovai helyzetre vonatkozó tanácsokat veszi át, hanem Petrarca levelének alap gondolatát, a *caritas*- illetve *amor*-központú politizálás követelményét, amelynek remélt következménye az állam békéje.³³

A többi átvétel listáját – köztük a *De regis virtutibus* záró valóságos Petrarca-levélcentő idézeteit – a függelékben állítottam össze. Az idézetek viszonylag magas száma önmagában is figyelemre méltó egy „középkori” műben, azonban itt ennél

³¹ Andreas Pannonius: *Könyvecske az erényekről*, 456–457. (*De regis virtutibus*, 59r.)

³² A levél részletes elemzését lásd Ponte, Giovanni: *I consigli politici del Petrarca a Francesco da Carrara* (*Sen., XIV, 1*). In: Secchi Tarugi, Luisa (a cura di): *Petrarca e la cultura europea*. Milano, 1997. 121–127.

³³ Petrarca politikájának új szempontú, a Hans Baron által kidolgozott „megalkuvás”-paradigma helyett a *caritas* és az *amicitia* értékeire koncentrált analízisét lásd Fenzi, Enrico: *Petrarca*. Bologna, 2008. 37–45.; a magyar szakirodalomban hasonló szellemű, új eredményeket hozó elemzés: Lázár István Dávid: *Petrarca és a szarnokság*. In: Havas László – Tegye Imre (szerk.): *Ab Uppsalia usque ad Debrecinum*. (Classica – Medievalia – Neolatina, vol. 5.) Debrecen, 2010. 45–50.

többről van szó. Az Andreas Pannoniusra gyakorolt Petrarca-hatás legfontosabb faktorának én a műfaj választását tartom – e tekintetben pedig erősebb jelzés nem adható annál, mint hogy az egész „epistola exhortatoria” Petrarca-levéldézetekkel kezdődik és azokkal is fejeződik be. Tartalmi tekintetben, mint politikaelméleti mű, a *De regis virtutibus* korszakhatáron áll: a tamási intellektualizmus és a ferences voluntarizmus között egyensúlyt tartó Aegidius Romanus-mű szerkezeti sémáját variálja a szakirodalom által az „első humanista királytükörnek” minősített Petrarca-levéllel,³⁴ a Francesco da Carrarának írott fejedelmi tükörrel, vagyis a legjobb és a korabeli Ferrarában korántsem elavultnak minősülő mintákat használja a rendelkezésre álló választékból. Andreas Pannonius annyira középkori szerző, amennyire Petrarca is az volt. Meggyőző példája ennek Raul Manselli professzor fentebb idézett sommás ítélete, aki többek között a *Kiváló hadvezér kiváló tulajdonságai* (*De dotibus summi ducis*) fejezetet említette a középkort idéző „kulturális és lelki korlátok” példajaként. Nos, ez a rövid fejezet 3275 karakterből áll. Ebből 398 karakter a magyar karthauzi sajtója, a maradék 2877 betű szó szerinti idézet Petrarca Luchino dal Verméhez írott leveléből.³⁵ Amely levél kétségtelenül tartalmaz „díszítő funkcióban álló” klasszikus idézeteket és hivatkozásokat, de azt azért nem mondanám, hogy ezek „mélységesen középkori” szemléletről tanúskodnának, vagy éppen semmi köztük sem volna „egy új, de legalábbis megújult” kulturális tapasztalathoz. Ám Andreas Pannonius nem állt meg ezen a határon – még Petrarca-olvasmányait tekintve sem.

Az *Ad Herculem libri duo*ban a teológiai mátrixot illetően radikális fordulat tanúi vagyunk. Korábbi, a tomista és scotista tradíciót egyeztető álláspontját³⁶ feladva, Andreas Pannonius az uralkodó politikai erények révén történő üdvözülésének problémáját Duns Scotus voluntarista, *caritas*-központú teológiája alapján oldja meg.³⁷ A második királytükör teológiai erényeket taglaló fejezeteit teljesen újraírja, és – bár jelöletlenül – hosszú oldalakon át idézi, illetve kivonatolja a Scotust népszerűsítő Petrus de Aquila (Scotellus) *Sententiae*-kommentárját.³⁸ Fontos viszont hang-

³⁴ Miethke, Jürgen: *Le teorie politiche nel medio evo*. (A cura di: Lambertini, Roberto.) Genova, 2001. 219.

³⁵ Andreas Pannonius: *De regis virtutibus*, 55r–56v.; vö. Petrarca: *De officio et virtutibus imperatoris liber ad Luchinum Vermium Veronensem*. In: Francisci Petrarchae Opera quae extant omnia. Basilea, 1581. 387–388.

³⁶ Például *De regis virtutibus*, 102r. („De beatitudine sanctorum” című fejezet) Vö. *Könyvecske az erényekről*, 521.

³⁷ Explicit módon Scotus mellett, az „akaratba helyezett boldogság” tézise javára foglal állást: *Ad Herculem*, 79r–v. („Exhortatio ad conterendos infideles et ad felicitatem consequendam” című 43. fejezet)

³⁸ Aquila jelentőségéről, a szövegpárhuzamokról, a művet tartalmazó kódex Andreas életére vonatkozó utalásáról lásd Bene Sándor: *Középkor és reneszánsz határán (1467/1471: Megszületnek Andreas Pannonius királytükrei)*. In: Jankovits László – Orlovsky Géza (szerk.): *A magyar irodalom története*. I. A kezdetektől 1800-ig. Budapest, 2007. 120–121.

súlyozni, hogy a magyar karthauzi számára a scotista útkeresést megelőzte, sőt, sejtezem szerint jelentősen motiválta is egy új találkozás a régi ismerőssel, Francesco Petrarccal. A folyamatosan publikált karthauzi forrásokból ma már elég pontosan rekonstruálható annak a belső rendi konfliktusnak a története, amelynek nyomán a magyar perjel elhagyta a ferrarai San Cristoforo rendházat, és áttelepedett a paviai karthauzi kolostorba.³⁹ Innen dedikálta munkája új változatát az időközben hatalomra került Ercole d'Estének, nyilván abban reménykedve, hogy új patrónusa segítségével visszatérhet Ferrarába. A források és minták után kutatva arra az eredményre jutottam, hogy a paviai Certosa könyvtárában kerülhettek a kezébe a számára addig ismeretlen Petrarca-munkák,⁴⁰ amelyeket korábbi gyakorlatához híven elkezdett másolni és hivatkozás nélkül beépíteni a formálódó, átalakuló szövegbe.

Az új királytükörben megmaradtak az előző mű terjedelmes *De otio* és *Seniles* idézetei (3 illetve 10 db); melléjük Andreas nagy mennyiségben emeli át az újonnan megismert források részleteit: a *Contra medicum*, a *Secretum* és a *De gestis Cesaris* 1-1 idézettel szerepelnek, míg a *De viris illustribus* életrajzaiból 10 helyet idéz. Ez utóbbiak közül a Nagy Sándor-fejezet 2, a Hannibál-fejezet 1 hivatkozást kap, a maradék 7 *locust* a Scipio-életrajzból idézi Andreas, amelyek a tükör főhősének, Ercole d'Estének a humanista stílusú dicsőítését szolgálják. A legnagyobb hatást az újonnan megismert Petrarca-szövegek közül kétségkívül az *Ad familiares* levélgyűjteménye tette Andreas Pannoniusra. Új munkájában a gyűjtemény 14 leveléből összesen 20 szöveghelyet idéz szó szerint, némelyiket hosszan, több lap terjedelemben. Az idézetek tömege és súlya révén az egész mű szellemi fiziognómiája alakult át, „modernizálódott”, vagy ha úgy tetszik: közelített a humanista standardhoz. Azonban nem csak mennyiségi, illetve stílári hatásról van szó. A levelek közül a magyar karthauzi számára különlegesen fontosnak bizonyultak a genovai barátához, Marco Portonarióhoz írott darabok. A fiatalember szerzetesi hivatásra készült, szülei viszont közéleti pályára (jogásznak) kényszerítették. Petrarca a neki írott két vigasztaló levelében Sallustius, Cicero és Macrobius nyomán azt fejtegeti: a politikai erények révén, a *vita activát* gyakorolva is lehetséges az üdvözülés, a „boldogok” (*beati*) sorába lépés. Andreas Pannonius új királytükörében nemcsak e két *familiares*-levelet idézi, hanem mellettük még másik kettőt is felhasznál a gondolat illusztrálására.

³⁹ Újabb adatok: Samaritani: *Borso d'Este*, 53–55.

⁴⁰ A *Familiares* levélgyűjtemény egy másolata megvolt a paviai Certosa könyvtárában – lásd Gargan, Luciano: *L' antica biblioteca della certosa di Pavia*. Roma, 1998. 35. (cat. 106) –, amint erre Bíró Csilla már felhívta a figyelmet a 30. jegyzetben idézett művében.

Petrarca, *Fam.*, XIII, 12 („Ad abbatem Corvarie Bononiensis”)

Uberrima, fateor, mundi pars est Africa: viro-
rum optimus est Scipio; sed nulla tanta
viri virtus est, nulla telluris tanta fertilitas
que sollicito cultore non egeat. Nec coluisse
semel sufficit, sed semper insistere oportet,
qui singularem vel agri vel animi fructum
cupit.

Petrarca, *Fam.*, V, 15 („Ad Socratem”)

In Campum Martium omnes qui nascimur
vocati sumus; quidam tamen non nisi ad
strepitum numerumque complendum,
quidam vero ut honores et laborum premia
percipiant.

Petrarca, *Fam.*, XX, 4 („Ad Marcum
Ianuensem”)

Alioquin omnes homines unum studium
haberent, quoniam in rebus omnibus unum
excellere est necesse; quo si omnium
mortalium pergat intentio, quid de aliis fiet?
[...] Bene provisum est ut curarum atque
actuum humanorum varietas tanta esset,
quo non solum maiora minoribus, sed et
minora maioribus ornamento presidioque
sint. Non sum nescius, amice, de iuris civilis
studio multis olim magnam gloriam
quaesitam, ea scilicet aetate qua iustitia ultro
ab hominibus colebatur, quando apud eos,
ut ait Sallustius, ius bonumque non legibus
magis quam natura valebat [...]

Petrarca, *Fam.*, III, 12 („Ad Marcum
Ianuensem”)

„Novit figmentum nostrum figulus ille
sidereus, scit quid nobis expediat et anime
nostre; sepe inenarrabilibus modis, quibus se
tramitibus adiri velit, insinuat. [...] Nec est
quo te interim inutiliter natum putes, si

Ad Herculem libri duo, IV („Exhortatio ad
virtutes”)

Et quamvis tua excellentia virtutibus
admodum refulgeat, presertim clementia
[...], a qua virtute splendidissima tu et
principari inchoasti, nam ut te divinum
principem fore demonstrares, non solum
tuis, verum et his qui tibi adversari
conabantur, semel et bis tuam benignam
clementiam impartisti tribuens eis tempus et
terminum remissionis indulgentieque; *nulla
tanta viri virtus est, nulla telluris tanta fertilitas que
sollicito cultore non egeat, sed semper insistendum est
illi qui singularem vel agri vel animi fructum cupit.*
In campum enim huius mundi
turbulentissimi pleno acribus potestatibus
omnes qui nascimur regi celesti Christo
domino vocati sumus militandum. *Militia
enim est vita hominis super terram*, ut quidam ex
senioribus ait. *Quidam tamen non nisi ad
strepitum numerumque complendum, quidam vero ut
honores et laborum premia hic percipiant, intendunt.*
Alii vero ut unico opifici deserviant, cui
servire regnare est, quorum ex numero te
fore non ambiges, si callem per virtutis iter
direxeris. Diverse tamen sunt vocationes ad
virtutum iter. *Si enim omnium mortalium unum
esset exercitium, quid de aliis fieret? Bene igitur
provisum est ab unico summoque opifice, ut curarum
atque actuum humanorum varietas tanta esset, quo
non solum maiora minorum, sed et minora
maioribus ornamento presidioque essent. Nec sum
nescius, quod multis principibus olim gubernatio rei
publice immortalem gloriam acquisivit, ea videlicet
etate, quando iustitia ultro ab hominibus colebatur,
quando apud eos, ut eleganter Sallustius ait, ius
bonumque non legibus magis quam natura valebat.*

*Novit enim figmentum nostrum figulus ille sidereus
quid cuique expediat, et anime nostre sepe
inenarrabilibus modis, quibus se tramitibus adiri
velit, disponit suaviter. Quapropter non inutiliter te
natum putes, si patriam tuam his presertim*

patriam tuam, his presertim temporibus tui egentem, que, ut Plato vult, »ortus tui partem« sibi iure suo »vendicat«, ope consilioque adiuvas. Notum est apud Ciceronem celeste illud Africani mei dictum: »Omnibus qui patriam conservaverint auxerint adiuverint, certum esse in celo diffinitum locum, ubi beati evo sempiterno fruuntur«; et quod sequitur: »Nichil enim esto« inquit, »principi illi deo qui omnem hunc mundum regit, quod quidem fiat in terris acceptius quam concilia cetusque hominum iure sociati, que civitates appellantur«. [...] nullum, ut dixi, genus hominum eorum qui in aliqua honesta exercitatione versantur, ab hoc tramite sit exclusum, constetque, iuxta Plotini sententiam, non »purgatoriis« modo »purgatique« iam »animi«, sed »politicis« quoque »virtutibus« beatum fieri.”

temporibus tui egentem, que ut Plato vult ortus tui partem sibi iure suo vendicat, ope consilioque adiuvas. Notum est apud Ciceronem celeste illud Africani dictum: Omnibus qui patriam conservaverint, auxerint, adiuverint, certum esse in celo diffinitum locum, ubi beati evo sempiterno fruuntur. Et quod sequitur: Nichil enim est, inquit, principi illi deo qui omnem hunc mundum regit quod quidem fiat in terris acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, que civitates appellantur. Constat ergo iuxta Plotini sententiam non purgatis modo purgatique iam animi, sed politicis quoque virtutibus beatum fieri posse.

Petrarca gondolatai meghatározóak az új fejedelmi tükör egész koncepciója szempontjából, hiszen azt a problematikát érintik, amelyre már a Mátyásnak ajánlott változat is valamiféle választ keresett. Következtetése pedig a politikai erények révén lehetséges *beatificatióról* lényegében új programot adott a készülő mű számára. Legalábbis erre utal az a szerkesztői eljárás, hogy Andreas Pannonius a leveleket tartalmazó fejezetet („Exhortatio ad virtutes”) közvetlenül a teológiai erények tárgyalása *elé* illesztette, vagyis tézisfejezetté emelte. Ebből pedig arra következtettek, hogy noha a Petrus de Aquila-kötetet már korábban is olvashatta, legalábbis hallhatott róla a ferrarai teológiai viták során, ekkor kezdte figyelmesen tanulmányozni azt mint a legalkalmasabb kézikönyvet a Petrarca megfogalmazásában előadott macrobius-cicerói tézis alátámasztására. Aquila munkája gazdag teológiai érvanyaggal támogatja meg az akarat primátusát morálfilozófiai érvek alapján állító Petrarca véleményét. A kurrens kutatás szerint az antiintellektualista, szeretetközpontú morált az ágostoni voluntarizmussal ötvöző Petrarca gondolatai „szembetűnően moderneek, és úgy tűnik közelről, lényegileg utalnak John Duns Scotus nézeteire”.⁴¹ Erre a kompatibilitásra talált rá a magyar karthauzi a második, Ercole d’Estének ajánlott királytükörében. Másképp fogalmazva: noha már korábban is a ferences állásponthoz közeledett, a skolasztika irányzatai közötti váltása, a konkordista törekvések feladá-

⁴¹ Fenzi: *Petrarca*, 63.

sa, határozott scotista állásfoglalása, vagyis *skolasztikus* fordulata egy *reneszánsz* szerző – sőt, *A Reneszánsz Szerző*⁴² – műveinek megismerésére vezethető vissza.

A következtetések levonása, az ilyen és hasonló „deviáns” jelenségek magyarázata nem egyszerű feladat, és mindenképpen meghaladja egy esettanulmány kereteit. Néhány, munkahipotézis jellegű megfontolást azonban érdemes előrebocsátani. Az első az immár tudománytörténeti távlatban vizsgálandó Baron-tézist érinti. Hans Baron „igazi Petrarcaja” nem más, mint Bruniék Petrarcajának reinkarnációja. A konstrukció azonban, mint korábban utaltam rá, feltételezte volna Petrarca valamilyen „fordulatát”, pontosabban belső küzdelmeit, visszahátrálását, majd folyamatos oszcillálását egy határozott republikánus, illetve egy „megalkuvó”, konkordista álláspont között. Baron érvelésében jelentős szerepet kapnak az imént idézett Portonario-levelek, amelyekhez képest a *De vita solitaria* ugyanezen kérdést (a macrobiusi-porphürioszi erényhierarchiát) tárgyaló részlete⁴³ már a fordulat utáni meghátrálást mutatná.⁴⁴ Azonban amennyiben volt Petrarca fordulata, az a *De vita* megírása után következett be (a kutatókat az tévesztette meg, hogy a *self-fashioning* nagy mestere szándékosan és tudatosan, több művét átírva antedatálta saját válságkorszakát),⁴⁵ továbbá a Baron szerint a két forrás között fennálló ellentét egyszerűen nem igazolható, Petrarca mindkettőben ugyanazt mondja:⁴⁶ 1. a kontemplatív életforma magasabb rendű az aktívnál; 2. mindazonáltal a politikai erények aktív gyakorlásával közvetlenül is el lehet jutni a boldogsághoz. A probléma az, hogy a második állítás a Petrarca által hivatkozott források alapján nem verifikálható. Andreas Pannonius politikai teológiája éppen ennek az ellentmondásnak a feloldására tesz kísérletet. Scotellus szövegeinek idézése egyfelől, Petrarca határozott követése másfelől 1471-ben ki is jelölik a magyar karthauzi munkájának eszmetörténeti koordinátáit. A következő években (1472 és 1482 között) készült el Giorgio Benigno Salviati nagy munkája, a Scotus voluntarista teológiáját rehabilitáló *Fidericus*

⁴² Lásd például Mazzocco, Angelo: *Petrarch: Founder of Renaissance Humanism?* In: uő. (ed.): *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden–Boston, 2006. 215–242.; Fubini, Riccardo: *Renaissance Humanism and its Development in Florentine Civic Culture*. In: Woolfson, Jonathan (ed.): *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*. New York, 2005. 123–124.

⁴³ Martellotti, Guido (ed.): *Petrarca, Francesco: De vita solitaria* (I, 4). Torino, 1977. 56–58.

⁴⁴ Baron: *Petrarch*, 30–32.

⁴⁵ A „nagy fordulat” alapos előkészítésének, irodalmi mintáinak feltárása az utóbbi időszak talán legnagyobb jelentőségű felfedezése a Petrarca-kutatásban. Összefoglalóan lásd Santagata, Marco: *I frammenti dell'anima: Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*. Bologna, 2004. 75–99. (A datálás körüli viták bibliográfiája: 343.) Részletes analízis: Fenzi, Enrico: *Dall'Africa al Secretum. Il sogno di Scipione e la composizione del poema*. In: uő.: *Saggi petrarcheschi*. Firenze, 2003. 306–364.

⁴⁶ Baron argumentációjának csúsztatására már régebben felhívta a figyelmet Enenkel, Karl E. A. (ed.): *Petrarca, Francesco: De vita solitaria*. Buch I. Leiden, 1990. 438.

sive de regno animae című dialógusa;⁴⁷ Salviati fiatal ferencesként Andreas Pannoniuszal egy időben tartózkodott Ferrarában.⁴⁸ Az *Ad Herculem* elkészülte után két évvel, 1473-ban pedig Rudolf Agricola írja meg a Petrarcát a kulturális *renovatio* atyjaként rehabilitáló, a firenzei humanisták leszűkítő értelmezésével szembeforduló és a petrarcai humanizmus európai dimenzióit hangsúlyozó életrajzát (*Vita Petrarcae*).⁴⁹ Talán az sem véletlen, hogy Agricola munkája éppen abban a városban, Paviában készült, amely ekkor a magyar szerzetesnek is otthont adott.

Főntebb azt mondtam, első látásra úgy tűnik, mintha Andreas Pannonius nem a reneszánsz humanizmus Petrarcától eredeztetett republikánus nyelvét beszélne. Ezt most annyiban módosítanám, hogy egy revizionista projekt, a 15. század végi *Petrarca-revival* nyelvét viszont nagyon is beszélte. Sőt, az a gyanúm, ebben az esetben „Petrarca” (a művei és a rá hivatkozó művek univerzuma) maga a Nyelv, a reneszánsz humanizmus alapnyelve,⁵⁰ amelynek morálfilozófiai és teológiai koordinátáiból (az ágostoni antropológiai pesszimizmusból és a scotusi radikális voluntarizmusból, az arisztotelészi intellektualista morálfilozófiával és az arra épülő tomista morálteológiával szembeforduló platonizáló szemléletből) leszármaztatható ugyan több politikai nyelvjárás is, a firenzei republikánizmus éppúgy mint a signoriák, sőt, a monarchiák támogatása is, de ez az út visszafelé, a derivátumok felől elindulva nem járható be. Főként nem utólag konstruált, már a periodizálásba is értékelő mozzanatok beépítő eljárás útján.

Az esettanulmány véleményem szerint ugyanarra a problémára világít rá, amely az elmúlt évtized egyre erősödő Baron-kritikáinak tanulságaként is összegezhető: a reneszánsz mint kultúrtörténeti korszak a maga egészében nem definiálható egyetlen részhalmaz, a politikai filozófia felől, még kevésbé annak is egy részhalmazából, a republikánus gondolkodásból kiindulva. Az újabb reneszánszkutatás meghatározó paradigmájává ezért Paul Oskar Kristeller szélesebb kitekintésű kultúrtörténeti definíciója vált, amely a humanizmusban a nyugati retorikai tradíció sajátos fázisát azonosítja.⁵¹ A politikai nyelvek kutatásának cambridge-i iskolája viszont e trenden kívül álló, sajátos zárványt képez, amennyiben továbbra is a Baron-tézis megtámo-

⁴⁷ Lásd Vasoli, Cesare: *Tracce scotiste nella cultura "platonica" quattrocentesca*. In: uő.: *Immagini umanistiche*. Napoli, 1983. 238.

⁴⁸ Részletes életrajzát lásd Vasoli, Cesare: *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)*. In uő.: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*. Napoli, 1974. 16–127.

⁴⁹ A paviai kontextus jelentőségéről lásd Vasoli, Cesare: *Rodolfo Agricola e la Vita Petrarcae*. In: Kessler, Eckhard – Kuhn, Heinrich C. (Hrsgg.): *Germania Latina – Latinitas Teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*. I. München, 2003. 241–257.

⁵⁰ Tömör, de alapvető összegzés e tekintetben: Kristeller, Paul Oskar: *Il Petrarca nella storia degli studi*. In: *Petrarca e la cultura europea*, 7–29.

⁵¹ Vö. Monfasani, John: *Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical Notes*. *Renaissance Quarterly*, vol. 53. (2000) no. 4. 1156–1173.

gatásán munkálkodik. Közismert, hogy milyen szoros szálak fűzik a firenzei republikánus hagyomány transzatlanti pályáját (Machiavelli Firenzéjétől a Cromwell-i Anglián át Jefferson Amerikájáig) megrajzoló John Pocock elképzelését a Baron-tézishez: a *Machiavellian Moment*⁵² célja a Locke-féle individualista liberális eredetmítosz lecserélése volt az amerikai demokrácia (s tágabb értelemben a modern demokráciák) genezisében egy másik, a közösségi szerepvállalást hangsúlyozó komunitárius politikai eredetmítosszal. Az is közismert, hogy milyen karriert futott be ez a *translatio reipublicae*-gondolat a Clinton- és a Blair-adminisztráció, illetve az európai szuperbürokrácia komunitárius ideológiájának kidolgozásában és történeti legitimálásában.⁵³ A cambridge-i eszmetörténészek közül talán Quentin Skinner mutatkozott a legnyitottabbnak a Kristeller-paradigma irányában, de a Baron-tézisek kritikája még nála is úgyszólván technikai részletkérdésekben merül ki (túl élesnek tartja az 1400 körüli korszakhatárt, hosszabb átmenetet képzel el, illetve az Arisztotelész-hatás helyett a római örökség jelentőségét hangsúlyozza). Az érdeemi pontokon (szekularizált érdeklődésirány, a köztársasági éthosz formálta szabadságeszmény, vagy Macchiavelli mint a humanista hagyomány folytatója) továbbra is szorosan ragaszkodik a republikánus „civic humanism” fölényének baroni leckéjéhez.⁵⁴

Nem volna mindezzel semmi baj, legitim álláspont éppúgy, mint Leonardo Bruni Petrarca-értelmezése, még ha a szűkebben vett reneszánszkutatás szempontjából nem is túlzottan termékeny. A probléma ott van, hogy a látens nagy elbeszéléshez, az alternatív liberális tradíció eredettörténetéhez való hűség ellentmond mind Pocock, mind maga Skinner hermeneutikai és történet- illetve nyelvfilozófiai nézeteinek.⁵⁵ A prezentizmus-ellenesség, a múlt önértékének hangsúlyozása, másságának elismerése, a Nagy Elbeszélések iránti szkepszis, amely a politikai eszmetörténet terepén főként a német fogalomtörténeti kutatások iránti tartózkodásban mutatkozik meg – mindezek Pocock szerint az egyes történelmi régiók, sőt, egyes nemzeti kultúrák sajátos, lokálisan érvényes normáinak plauzibilis leírását teszik le-

⁵² Pocock, John G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975.

⁵³ A fentiekről részletesen: Hankins, James: *Introduction*. In: *Renaissance Civic Humanism*, 1–13. (Az ideológia „visszaáramlásáról” az európai uniós elit köreiből, Jacques Delors és Romano Prodi gondolkodásába: *uo.*, 2. [5. jegyz.])

⁵⁴ A látványos „csatlakozás” Kristellerhez: Skinner, Quentin: *Ambrogio Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government*. In: *uo.*: *Visions of Politics: II. Renaissance Virtues*. Cambridge, 2004. 92. (315. jegyz.) Az általános alapvetéssel kapcsolatban említett tézisek ugyanezen kötet bevezetésében (*Introduction: The Reality of the Renaissance*): 2–9. Vö. Hankins: *Introduction*, 6.

⁵⁵ A kettejük közötti nézeteltérések jelentős része inkább hangsúlykülönbségnek tűnik: vö. Trencsényi Balázs: *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció*. In: *uo.*: *A politika nyelvei. Eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest, 2007. 42. (69. jegyz.)

hetővé.⁵⁶ Ami pedig – Skinner formulázása szerint – segít bennünket „abban, hogy distanciát tartsunk saját előfeltevéseinktől és gondolkodásmódunktól, abban tehát, hogy kapcsolatba kerüljünk más, méghozzá a miénktől nagyon különböző életformákkal”. A lokális tudás(ok) belső logikájának elismerése „lehetővé teszi annak felismerését, hogy a saját leírásaink és értelmezéseink semmiképpen sem lehetnek privilegizáltak”. Ha egyáltalán van közös nevezője a cambridge-i eszmetörténeti iskolához kötött szerteágazó elméleti és módszertani megközelítéseknek, az éppen az lehet, hogy a múlt saját hangjára való odahallgatás végső soron és ideális esetben egy „magasabb szintű megértéshez, a kulturális másság iránti nagyobb toleranciához vezet el”.⁵⁷

Azt hiszem, hogy a magyar politikai eszmetörténet – s tágabb értelemben a magyar irodalomtörténet – kutatása, s a kutatásból reményeim szerint majdan felépülő szintézis⁵⁸ a cambridge-i iskola örökségéből ezt a tudományfilozófiai és morális szempontból egyaránt mélyen motivált célkitűzést mindenképpen elfogadhatja, a politikai (és egyéb) „nyelvek” vég nélküli konstruálását, s kivált annak politikailag korrekt és célirányos (kommunitárius és republikánus) változatát viszont nem tanácsos követnie. Az egyes művekbe kódolt, sokszor csak igen szűk idő- és térbeli koordináták között értelmezhető intenciófaktor feltárása, valamint az adott megnyilatkozás szélesebb diszkurzív keretének sűrű leírása (a néhány éves, esetleg évtizedes távlatban érvényes kontextuális mező, metaforával megnevezve: „nyelv” kulcsfogalmainak definiálása és terminushasználatának retorikai jellemzése) között közvetlen az átjárás, egyik a másikat eleve feltételezi. (Az előbbi feladat sikeres elvégzése előfeltételezi az utóbbiról, a keretről alkotott munkahipotézist, amit azután a konkrét interpretáció vagy gyengít, vagy megerősít.) A „nyelv”, illetve „nyelvek” közötti hierarchizálás, a *longue durée* érvényes (eszme)történeti narratívák megalkotása azonban már sokkal problematikusabb: ideológiai motivációk, politikai vagy vallásos meggyőződések, egyéni stíluspreferenciák is hathatnak rá.⁵⁹ Kiiktatni nem

⁵⁶ Pocock, John G. A.: *Concepts and Discourses: A Difference in Culture? Comment on a Paper by Melvin Richter*. In: Lehman, Hartmut – Richter, Melvin (eds.): *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington, 1996. 47–58. A cambridge-i és a német fogalomtörténeti módszer tanulságait összegezve így ír (57): “[...] one cannot propose to extend either of them to each of the historic cultures of Europe in turn without learning that it is not a panacea, and that each culture indeed has [...] its own past and its own ways of understanding it.”

⁵⁷ Az idézetek: Skinner, Quentin: *Interpretation and the Understanding of Speech Acts*. In: uő.: *Visions of Politics. I. Regarding Method*. Cambridge, 2002. 125.

⁵⁸ A korábbi kutatásokat szintetizáló programcikk: Bene Sándor – Kecskeméti Gábor: *Javaslatok egy új irodalomtörténet elvi alapvetéséhez és régi irodalmi részének felépítéséhez*. Helikon. Irodalomtudományi Szemle, 55. évf. (2009) 1–2. sz. 201–225.

⁵⁹ Összefoglaló elnevezésükként Trencsényi Balázs finom eufémiával a „kutatói prediszpozíció”-t ajánlotta: *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció*, 38. A magam részéről (az eufémia fenntartá-

lehet, módszertani problémának álcázni őket tudományos szemfényvesztés – a különböző hitek egymással való szembesítése, a kizárólagosság ösztönének reflektálása és fékezése viszont lehetséges, és a cambridge-i iskola jelentős segítséget kínál hozzá azzal, hogy az általános „törvényszerűségek” genezisében kiemeli a morális és politikai választások, döntések intencionális mozzanatát.

Ami Skinner módszertanából számomra maradandó értéknek tűnik, az az Austin-féle beszédaktus-elmélet kiterjesztett, történeti alkalmazása, a szigorúan érvényesített nyelvészeti kritérium, amely az egyes szövegek „jelentése” (vagyis a történeti kontextus minél teljesebb körű feltárása) mellett a szerző szövegaktusának, intencionált illokutív erejére kérdez rá, arra, hogy mit „csinált” (a nyelvi cselekvés értelmében) a szerző a szöveggel. Ha az egyes szövegektől szövegcsoporthoz hosszú távú diakrón metszetei felé mozdulunk, már nincsenek előregyártott minták, kötelezően követendő példák. Az illokutív erők nagy valószínűséggel minden kulturális régióban más és más alakzatokba rendeződnek. A miénkben például a politikai szövegek sokkal később (s teljesen talán sosem) vesznek el vallásos meghatározottságot, és a vallásos szövegek is politikai indirekciók egész hálózatát mozgatják. Vagy ahogy a kora újkor anyagra elsőként áttekintő pillantást vető Arany László fogalmazott: egyfelől a 16. századtól kezdve még „a vallási költemények is többnyire a magyar hazafiság eszméit tolmácsolják”. Másfelől meg: „a hit és a haza szerelme egymással a lélekben összeolvadt, s ez az érzelem nyilatkozik az akkori vallásos költemények nagyobb részében.”⁶⁰ Meglátása természetesen nemcsak a költészetre, a fikció birodalmára érvényes – bár a magyar politikát illetően a kérdés csak félig ironikus: mi *nem* költészet benne?

sa mellett) a „kutatócsoporti prediszpozíció”-t sem tartanám túlzásnak. A fenti hármas tagolás illetője szintén Trencsényi tanulmánya: *uo.*, 36–37.

⁶⁰ Arany László: *A magyar politikai költészetéről*. In: Arany László Válogatott művei. Sajtó alá rendezte: Németh G. Béla. Budapest, 1960. 249–250.

Függelék*

Petrarca-idézetek a *De regis virtutibus*ban

[Prooemium]	<i>Sen.</i> , IV, 1 <i>Sen.</i> , XIV, 1 (2)
De secunda virtute theologica que est spes	<i>De otio religioso</i> , II, iv, 13
Sequitur de tertia virtute theologica que est karitas	<i>Sen.</i> , XIV, 1, 13
De castitate	<i>De otio religioso</i> , II, iii, 1 <i>De otio religioso</i> , II, iv, 4
De bellis	<i>Sen.</i> , IV, 1
Quare Christiani traduntur in manibus paganorum?	<i>Sen.</i> , IV, 1
De dotibus summi ducis bellorum	“De Publio Cornelio Scipione Africano” [β], II, 8 <i>Sen.</i> , IV, 1
De mansuetudine et clementia	<i>Sen.</i> , IV, 1
De veris laudibus reverendissimi domini domini Johannis archiepiscopus Strigoniensis	<i>Sen.</i> , IX, 1 (1) <i>Sen.</i> , XVII, 4.
De meditatione regis	<i>De otio religioso</i> , I, xii, 2 <i>Sen.</i> , XI, 11
De meditatione mortis	<i>De otio religioso</i> , II, ii, 6–7 <i>De otio religioso</i> , II, ii, 8 <i>De otio religioso</i> , II, ii, 9–10
De beatitudine sanctorum	<i>Sen.</i> , IV, 2 <i>Sen.</i> , VII, 1 <i>Sen.</i> , IX, 1 (1) <i>Sen.</i> , XVI, 9

Petrarca-idézetek az *Ad Herculem* I. könyvében

Prefatio	<i>Sen.</i> , XVI, 9
De origine clarissime illustrissimeque domus Estensis: capitulum primum	<i>Sen.</i> , XIV, 1 (5)
Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum	<i>Fam.</i> , III, 12 (4–8) <i>Fam.</i> , V, 15 (1) <i>Fam.</i> , XIII, 12 (7) <i>Fam.</i> , XX, 4 (5)
De caritate: capitulum XI	<i>Sen.</i> , XIV, 1 (13)
De prudentia: capitulum XIII	<i>Fam.</i> , VII, 15 (3)

* Lásd a 35. sz. jegyzetet!

Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII	“De Publio Cornelio Scipione Africano” [β], II, 1–6 <i>Fam.</i> , XXII, 14 (11–21) <i>Fam.</i> , XXII, 14 (22–24) <i>Fam.</i> , XXII, 14 (52–54)
De dotibus summi ducis: capitulum XXIII	<i>Contra medicum quendam</i> , I <i>Sen.</i> , IV, 1
De prima virtute summi ducis: capitulum XXIV	“De Publio Cornelio Scipione Africano” [β], II, 8
De magnanimitate: capitulum XXV	“De Publio Cornelio Scipione Africano” [β], IX, 15–18
De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII	“De Publio Cornelio Scipione Africano” [β], I, 6; [β], X, 1–8; [β], X, 9 “De Alexandro Macedone”, 1 “De Hanibale Carthaginensium duce”, 1 <i>De gestis Caesaris</i> , 1 <i>Fam.</i> , XIV, 5 (7–9)
De genere bellorum: capitulum XXIX	<i>Fam.</i> , III, 10 (1)
De bellicis virtutibus, quibus omnis inimicorum fortitudo superatur: capitulum XXX	<i>Sen.</i> , IV, 1
Exhortatio ad vindicandam iniuriam Christi Ihesu ab impurissimis Machumetanis illatam: capitulum XXXII	“De Alexandro Macedone”, 51 <i>Fam.</i> , III, 10, 1–8 <i>Fam.</i> , X, 1 (11–13) <i>Fam.</i> , X, 1 (21–23)
De desolatione Christianorum: capitulum XXXIII	<i>Fam.</i> , XV, 7 (15)
De coadiutoribus: capitulum XXXIV	<i>Fam.</i> , XXIII, 11 (6–8)
De auxilio clarissimi senatus dominorum inclite urbis Venetiarum: capitulum XXXV	<i>Fam.</i> , XXII, 14 (12)
De laude clarissime domus Estensis: capitulum XXXVI	<i>Fam.</i> , XIV, 1 (12)

Petrarca-idézetek az *Ad Herculem* II. könyvében

Lamentatio lugubris: capitulum I	<i>Fam.</i> , VII, 12 (1) <i>Fam.</i> , VIII, 7 (1)
De genere et ordine mortis: capitulum VIII	<i>Fam.</i> , XXII, 12 (15–17) <i>Fam.</i> , XXII, 12 (20–22)
De memoria mortis: capitulum IX	<i>De secreto conflictu curarum mearum</i> , I <i>De otio religioso</i> , II, ii, 6–7 <i>De otio religioso</i> , II, ii, 8
Quomodo corpora damnatorum ab igne infernali non consumantur: capitulum XII	<i>Fam.</i> , IV, 13 (1–2)
Miraculum: capitulum XIII	<i>De otio religioso</i> , II, viii, 6 <i>Fam.</i> , III, 12 (6)
Quartus ordo beatorum: capitulum XVII	<i>Fam.</i> , XVI, 13 (1) <i>Fam.</i> , XXIV, 12 (28)

SÁNDOR BENE

Thomas, Scotus, Petrarch: Political Languages of Renaissance Humanism in Andreas Pannonius' Mirrors for Princes

The study examines and discusses the sources of the two mirrors for princes, *De regis virtutibus* (1467), dedicated to Mátyás Hunyadi and *Ad Herculem* (1471), dedicated to Ercole d'Este, written by Andreas Pannonius (around 1420 – before 1472), a Carthusian monk of Hungarian origin. The outcome of research shows that while the first work is primarily based on Thomist moral-theological grounds, the latter is dominated by Duns Scotus's voluntaristic, *caritas*-based theology, and that the shift from one scholastic thought to the other was motivated by the fairly significant effects of Petrarch on the Hungarian Carthusian. These results are not compatible with the Bruckhardian (and Baronian) concept of Renaissance with its generally accepted periodization, or that of the Cambridge school of intellectual history with its emphasis on the secular (Republican) genesis of the political languages of Renaissance Humanism. The study (making use of the research of science history by representatives of the Kristeller school), on finding that the most important link between the Bruckhardian and the Cambridge narratives was created by Hans Baron's Petrarch commentaries, arrives at the following conclusions:

1. Baron's Petrarch image, compared to the recent findings of the scholarship on Petrarch is not arguable.
2. The ideological narrative based upon it (asserting the superiority of the secularized, Republican school of thought) contradicts the methodological research principles of its own creators (John G. A Pocock, Quentin Skinner).
3. The political "languages" of Renaissance Humanism should always be examined in a broader context (in the context of the theological and philosophical discourses of the day), while moving in the opposite direction (from the political thought to generalized conclusions) seems to be a less feasible solution. The possible narratives about the history of political thought are bound to differ in different regions of Europe. To put it in a different way: the Cambridge master narrative – with its "Machiavellian moment", the transatlantic export of communitarian republicanism – is only one of the possible, locally true narratives; while its methodological devices (the historical application of Austin's theory of speech acts and Geertz's 'local knowledge' thesis) can be made use of, despite all regional differences.