



Károli
Könyvek

EGY RENESZÁNSZ MAGYAR ÍRÓ
Andreas Pannonius

BENE SÁNDOR



KÁROLI GÁSPÁR
REFORMÁTUS
EGYETEM

L'Harmattan

Magyarországi András a reneszánsz egyik legjelentősebb magyar írója volt. A Hunyadi János egykori katonájából lett karthauzi szerzetes politikai és teológiai műveinek megítélése sokáig ahhoz igazodott, hogy őt magát a reneszánszhoz vagy a középkorhoz sorolták-e az irodalomtörténészek. Bene Sándor könyve új megközelítést ajánl. A reneszánsz fénykorát, a 15. századot olyan világként mutatja be, ahol a humanista irodalmi törekvések együtt éltek egyéb, a középkori örökséget szintén megújító, ám nem humanista szellemi irányzatokkal. A magyar karthauzi ennek az izgalmas, kulturális kánonok küzdelmét hozó kornak a képviselője volt. Humanista barátai humanista nevet adtak neki, azóta is Andreas Pannoniusként ismeri az utókor. Ám vezércsillaga a kortárs írók helyett az előző század hőse, Francesco Petrarca lett. Számptalan rejtett Petrarca-idézetével első magyarként lépett be a humanizmus atyjának öröksége körül bontakozó itáliai és európai viták folyamába.

Bene Sándor munkája Andreas Pannonius életének és műveinek első monografikus feldolgozása. Az író életének itáliai színhelyeit bejáró és olvasmányosan bemutató kötet számos új filológiai eredménnyel gyarapítja eddigi ismereteinket.

3990 Ft

ISBN 978-963-646-101-0



BENE SÁNDOR

EGY RENESZÁNSZ MAGYAR ÍRÓ

Andreas Pannonius

Bene Sándor

EGY RENESZÁNSZ MAGYAR ÍRÓ

Andreas Pannonius



Károli Könyvek

monográfia

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:

Boros Gábor, Bozsonyi Károly, Csanády Márton,
Fabiny Tibor, Furkó Péter, Homicskó Árpád, Horváth Géza,
Kendeffy Gábor, Literáty Zoltán, Mészáros József,
Pap Ferenc, Tóth J. Zoltán



Bene Sándor

EGY RENESZÁNSZ MAGYAR ÍRÓ



Andreas Pannonius



Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2023

Készült a Károli Gáspár Református Egyetem „A sztoikus hagyomány a magyar irodalomban” című (20700 B 800) kutatási pályázatának keretében.

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2023

© L'Harmattan Kiadó, 2023

© Bene Sándor, 2023

Felelős kiadó:

Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és Trócsányi László, a KRE rektora

Károli Gáspár Református Egyetem

1091 Budapest, Kálvin tér 9.

Telefon: 455-9060

Fax: 455-9062

Szakmai lektor: Lázár István

Az első borítókép forrása: Andreas Pannonius Ercole d'Estének ajánlott királytükre,

Guglielmo Giraldi miniatúrája Ercole d'Estéről: Modena, Biblioteca Estense,

Lat.108 = Alfa.Q.9.12, c. 1r. (A kép közlése az olasz Kulturális Minisztérium

és a modenai Gallerie Estensi hozzájárulásával történt.) – A hátsó borító

illusztrációjának forrása: Tommaso dai Liuti *Trattato del modo di ben governare*,

Guglielmo Giraldi miniatúrája (a szerző átadja művét Borso d'Estének), Milano,

Biblioteca Trivulziana, Cod. 86, 1r – © Comune di Milano.

(A kép közlése a milánói Archivio Storico e Biblioteca Trivulziana

hozzájárulásával történt.)

DOI: <https://doi.org/978-963-646-101-0>

ISBN 978-963-646-101-0

ISSN 2063-3297

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: +36-70-554-3177

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

TARTALOM

Bevezetés – reneszánszról, középkorról	7
Életrajz, környezet, kapcsolatok	21
Művek és kontextusok	49
Az <i>Énekek éneke</i> -kommentár: a lelki emelkedés modelljének első kidolgozása	65
A politikai boldogság és az uralkodó üdvössége a Mátyás-királytükörben	83
A beatitudo-problematika	83
A források	92
Aegidius Romanus	92
Ferences hatás (Bartholomaeus Anglicus enciklopédiája)	97
Misztikus és devóciós források	107
Középkori királytükör, reneszánsz forrás – a Mátyás-királytükör és Petrarca	120
A politika lélek-tana: az <i>Ad Herculem</i> teológiája és etikája	133
A platonizáló fordulat	133
A források	136
Ferences skolasztika és ciszterci misztika ferences közvetítésben (Scotellus, Alcherus, Bartholomaeus Anglicus másodszor)	136
A hely szelleme – avagy a kortárs kontextus és a közeli források	144
Az <i>Ad Herculem</i> új politikai erénytana: Petrarca másodszor	156
„Ceruza-sorok Petrarca könyvén”	173
Függelék	219
A – Petrarca-idézetek a <i>De regiiis virtutibus</i> ban	219
B – Petrarca-idézetek az <i>Ad Herculem</i> ben	223
C – A Petrarca-idézetek összesítő táblája Andreas Pannonius királytükreiben	231
<i>De regiiis virtutibus</i>	231
<i>Ad Herculem</i> , lib. I	232
<i>Ad Herculem</i> , lib. II	233

D – Bartholomaeus Anglicus enciklopédiájának részletei	
Andreas Pannonius <i>De regiis virtutibus</i> ában	234
E – Bartholomaeus Anglicus enciklopédiájának részletei	
Andreas Pannonius <i>Ad Herculem</i> című királytükrében	245
A kötet fejezeteinek korábbi önálló megjelenései	251
Források és irodalom	252
Névmutató	289

BEVEZETÉS – RENESZÁNSZRÓL, KÖZÉPKORRÓL

Andreas Pannonius a reneszánsz kor jelentős magyar írója volt. Az alább következő kis könyv (mint ő maga mondta volna: *libellus*) ennek az állításnak a bizonyításáról szól. De miért is kell ezt bizonyítani?

Egy magyar szerzetes, a karthauzi rend tagja, a másik, ismertebb „Pannoniusnak”, Janusnak kortársa és személyes ismerőse, aki élete nagyobb részét Itáliában töltötte, annak is humanista központjaiban (Veleence, Bologna, Firenze, Ferrara) forgott, akinek Mátyás király uralkodói erényeiről írott politikai munkája a Corvina könyvtár egyik első kódexében maradt ránk¹ – ugyan miért is szorulna rá, hogy reneszánsz íróként igazolja jelenlétét a magyar irodalomban? Terjedelmét tekintve – és a szövegek pusztulásával, az elveszett művekkel is

¹ Csaba Csapodi, *The Corvinian Library: History and Stock*, Studia humanitatis 1 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973), 42, 127, 486; Csaba Csapodi und Klára Csapodi Gárdonyi, *Bibliotheca Corviniana: Die Bibliothek des Königs Matthias Corvinus von Ungarn* (Corvina–Helikon: Budapest, 1982), 10, 68 (126. sz.); Ernesto Milano, „Az olasz könyvtárakban őrzött corvinák”, in *A holló jegyében: Fejezetek a corvinák történetéből*, szerk. Monok István, 83–134 (Budapest: Corvina Kiadó–Országos Széchényi Könyvtár, 2004), 118; Edit Madas, „La Bibliotheca Corviniana et les corvina «authentiques»”, in *De Bibliotheca Corviniana: Matthias Corvinus, les bibliothèques princières et la genèse de l'État moderne*, publ. par Jean-François Maillard, István Monok et Donatella Nebbiai, Supplementum Corvinianum 2, 35–78 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2009), 49; Pócs Dániel, *A Didymus-corvina: Hatalmi reprezentáció Mátyás király udvarában* (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Művészettörténeti Intézet, 2012), 236–241; 383–387. A korai vitákhoz: Hoffmann Edith, „Andreas Pannonius »De Regiis Virtutibus« című munkájáról”, *Magyar Könyvszemle* 33 (1926): 433–434. Csapodi Csaba által a Corvina-gyűjtemény egyik első darabjaként jelölte meg egy bizonyos „Frater Christophorus Carthusianus” írását: „Quare Christiani traduntur in manibus paganorum et Thurcarum?” Csapodi, *Corvinian Library...*, 42. A szöveg egy bécsi másolatból ismert (Wien, ÖNB, cod. 5343, 13r–15r), felfedezője még a „Questio ad Matthiam Corvinum Ungarorum regem Quare christiani traduntur manibus paganorum et Turcarum” címmel írta le: Csontos János, „A bécsi udvari könyvtár magyar vonatkozású kéziratai”, *Magyar Könyvszemle* 9 (1884): 157–308, 215. Az általa adott incipitből és explicitből is nyilvánvaló, hogy Andreas Pannonius művének azonos című fejezetéről van szó. (A ferrarai karthauzi kolostor Szent Kristófnak volt szentelve, innen adódhat a szerző nevének félreértése.) Azóta a kézirat digitális másolata is elkészült: kiderül belőle, hogy Csontos hibásan adta meg az incipitet és az explicitet, és tévesen gondolta, hogy a kézirat csonka: a fejezet teljes egésze megvan a kódexben (inc.: „Sed forte tua regia maiestas dicat”, 13r; expl.: „Et hec ex ordine proseguar”, 16r): <https://manuscripta.at/?ID=5862> (2023. 01. 20). Vö. *De regiis virtutibus*, 49v–55r (a továbbiakban a Mátyásnak dedikált mű eredetijére *De regiis virtutibus*, az Ercole d'Estének írott változatra *Ad Herculem* címmel hivatkozom, de jelölöm mellette az 1886-i, Fraknoi-féle első kiadás, és ahol szükséges, a Mátyás-királytűkör Boronkai Iván készítette magyar fordításának lapszámát is; a kéziratok adatait lásd a *Függelék* első jegyzetében).

számolva – súlyos életművet hagyott ránk. Két királytükört (egyet Hunyadi Mátyásnak, egyet Ercole d'Este ferrarai nagyhercegnek dedikálva) és egy misztikus értekezést a Bibliának arról a könyvéről, az *Énekek énekéről*, ami számos humanista kortársát megihlette, és amelynek szerelmi tematikája körül bontakozott ki az újplatonista filozófiai irodalom legértékesebb része Itáliában. Latinul írt, de ettől magyar író volta nem vonható kétségbe. Janustól (és sok humanista kortársától) eltérően munkáiban magyar nyelven is megszólal, saját rendjét a „néma barát szerzetének” nevezi,² szállóigét idéz magyarul („miképpen meghal a nagy úr, azonképpen meghal az szegény ember”),³ a magyar egyházi vezetőkről, Várdai István kalocsai és János esztergomi érsekről külön dicsőítő fejezeteket szerkeszt. Saját szavai szerint még felszentelése előtt, Hunyadi János katonájaként jelen volt Mátyás kolozsvári keresztelőjén – a kormányzót személyes tapasztalatai alapján állítja fia elé példaként. Látszólag nem volna ok semmi kételyre. A tudomány azonban, legalábbis a tegnapi, másképp értékelt. Főként ami a „reneszánsz” minősítést illeti.

Az akadémiai irodalomtörténet 1964-es első kötetében Klaniczay Tibor, a magyar reneszánsz irodalom egyik legnagyobb kutatója így írt az *Énekek éneke*-kommentárról: „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.”⁴ Ebből a nézőpontból persze Andreas politikai munkái is középkoriasnak minősültek: mindkettő „skolasztikus szellemű királytükör, a királyok

² *De regiis virtutibus*, 48v; Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva”, ford. Boronkai Iván, in *A magyar középkor irodalma*, kiad. V. Kovács Sándor, Magyar remekírók, 371–529 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984), 442.

³ „Proverbium vulgare Pannoniensis populi est: *Michepen meghal a nagiúwr, azoncheppen meghal az scegen ember.*” *De regiis virtutibus*, 76v; Andreas Pannonius, „Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus”, kiad. Fraknói Vilmos, in *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, kiad. Fraknói Vilmos és Ábel Jenő, Irodalomtörténeti emlékek 1, 1–136 (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1886), 94. Az értékesnek tűnő adat (magyar közmondás magyarul, latin szövegbe illesztve) valószínűleg Andreas Pannonius saját invenciója: a latin és olasz változatok meglehetősen elterjedtek voltak a korban: Samuel Singer und Ricarda Liver, Hgg., *Thesaurus proverbiorum medii aevi* (Berlin: Walter de Gruyter, 1–13, 1995–2002), 11 (2001): 331. Meditációs szöveggörnyezetben, az Andreaséhoz hasonló gondolatokban Gerhard van Vliedenhovennél fordul elő; valószínűnek tartom, hogy a magyar szerzetes közvetve vagy közvetlenül tőle vehette át: „Quod meditatio mortis facit hominem se humiliare”, in N. C. Kist en H. J. Royaards (ed.), *Arhieffvoor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland*, III, Leiden, 1831, 51: „Mors servat legem; tollit cum paupere regem. / Nam regis et pauperis lex est moriendi communis.”

⁴ Klaniczay Tibor, szerk., *A magyar irodalom története 1600-ig*, A magyar irodalom története 1 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964), 110. A fejezet szerzője azonos a kötet szerkesztőjével.

erényeiről szóló teológiai traktátus” lett. Egy évtizeddel később a nemzetközi kutatás visszaigazolta ezt az értékelést. Nem is akárci, hanem a korszak egyik legnagyobb tekintélyű középkorásza, Raoul Manselli írta a magyar karthauziról:

Elég Andreas Pannonius Itáliában, Ferrarában készült jeles munkájára, a *Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus*ra gondolni: még mélységesen középkorias, akár külső formáját, a számos és különböző példából ismert *uralkodói tükröt* tekintjük, akár – s még inkább – a befejező részét, ahol teljességében, még hozzá a leginkább elkoptatott és leghagyományosabb módon köszönnek vissza az utolsó időkre vonatkozó elméletek, anélkül, hogy minimális jele vagy nyoma mutatkozna bármely újdonságnak. Az igazat megvallva nem hiányoznak, főként a munka többi részét tekintve, a klasszikus szerzők citátumai és az antik világ említései, de ezek csupán illusztratív hozzátetelek, az ékítést szolgáló díszek, nem pedig egy új vagy legalább megújult kultúra világának tartozékai.⁵

Ó, azok a boldog hatvanas (hetvenes) évek! Amikor még tudtuk, mi is az a középkor, és hol kezdődik a reneszánsz, világos volt a haladás iránya (következésképpen az is, hogy mi lett volna „napirenden” az 1400-as évek végén). A tudósok komolyan vették a tudományt és egymást,⁶ a humán tudományokban nem három-négy évente taposták egymás sarkát a különböző trendek és *turn*ök, hanem inkább három-négy évtizedes hullámokban következtek a komoly periodizációs alapkérdéseket is érintő új elméletek. Kinek-kinek volt ideje beleszocializálódnia egy adott iskolába, annak beszéd- és gondolkodásmódjába. Különösen igaz ez a háború utáni reneszánsz kutatásra, amelynek paradigmát alkotó nagy egyéniségei, Hans Baron és Paul Oskar Kristeller hosszú életet éltek, s a náciizmus elől Amerikába emigrálva nemcsak a nemzetközi (nyugati) reneszánsz kutatás fő irányait határozták meg, hanem a kelet-európai humántudományi kutatásokra is erős hatást gyakoroltak. Főként Baron, akinek híres „tézise” eredetileg a ködös északi humanizmus- és gótika-kultusz (egyszersmind a mindenkori antihumanista önkényuralmi politika) ellenében tűzte zászlajára „polgári humanizmus” jelzőjét, s állította példaként a zsarnoki hatalmak ellen a közösség és a közjó nevében, az antik republikánus ideálok jegyében küzdő 15. századi firenzei reneszánsz

⁵ Raoul Manselli, „Umanesimo ungherese ed umanesimo europeo: Primo tentativo d'un bilancio”, in *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento: Atti del II. Convegno di Studi Italo-Ungheresi, Budapest, 20–23 giugno 1973*, a cura di Tibor Klaniczay, *Studia humanitatis* 2, 43–50 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975), 44–45.

⁶ Klaniczay és Manselli baráti viszonya a hatvanas évekből kelteződik; a konferenciát, ahol Manselli előadása elhangzott, Klaniczay szervezte Velencében; kapcsolatukról: Gabriella Miggiano, „Tibor Klaniczay e l'umanesimo italiano nel contesto europeo”, *Rivista di Studi Ungheresi* 12 (2013): 29–59, 30–31.

humanista politikus-írókat. Az egyéniség szabad szellemi önformálásának, a szabadság kultuszának, az ókori kultúra örök értékeire épülő új, polgári humanizmusnak (*Bürgerhumanismus*, majd az amerikai korszakban: *civic humanism*) emblematikus figurái az államban komoly funkcióhoz jutó (kancellári pozíciót betöltő) humanisták, Coluccio Salutati és főként Leonardo Bruni lettek.⁷ Körülöttük és hatásuk alatt alapvetően formálódott át és újult meg a 14. század petrarcai keresztény-sztoikus reneszánsza: a magántudós helyett az elkötelezett értelmiségi lépett a színre. Mindez egybeesett az ókor alaposabb, mélyebb megismerésével, a latin mellett a görög nyelv kultuszával, a szemlélődő helyett az aktív életforma előnyben részesítésével, a skolasztikus tudásformával való szakítással, az egyház és általában a babonás vallásosság kritikájával, a laikus kultúra virágzásával, a *studia humanitatis* soha nem látott fénykorával.⁸

Könnyen belátható, miért lehetett ez a szemlélet (gazdaságtörténeti oldalról is megerősítve) kompatibilis a marxista ideológiával, mint a „haladó hagyomány” kultúrtörténeti megalapozása;⁹ s hogy miért alakulhatott ki a békés egymás

⁷ A két, egyazon évben megjelent alapmű: Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton: Princeton University Press, 1–2, 1955); Hans Baron, *Humanism and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of Quattrocento: Studies in Criticism and Chronology* (Cambridge: Harvard University Press, 1955).

⁸ A fentiekhez: Riccardo Fubini, „Renaissance Historian: The Career of Hans Baron”, *The Journal of Modern History* 64 (1992): 541–574; James Hankins, „The «Baron Thesis» after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni”, *Journal of the History of Ideas* 55 (1995): 309–338; Martin A. Ruehl, *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination: 1860–1930*, Ideas in context 105 (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 224–252 („The Renaissance reclaimed: Hans Baron’s case for Bürgerhumanismus”); John Monfasani, „Paul Oskar Kristeller”, *Gnomon* 73 (2001): 378–384; John Monfasani, „Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical Notes”, *Renaissance Quarterly* 53 (2000): 1156–1173. Vö. Bene Sándor, „Tamás, Scotus, Petrarca: A humanizmus politikai nyelvei Andreas Pannonius királytűkreiben”, in „*Politica philosophiai okoskodás: Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*, szerk. Fazakas Gergely Tamás, Miru György és Velkey Ferenc, 67–86 (Debrecen: Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013), 69–70.

⁹ A kompatibilitás egy nyugaton más okokból működő paradigmával persze csak a mából visszatekintve mutatkozik meg. A háború utáni magyar tudományosság még sokáig a korábbi hivatkozási pontokhoz igazodott, a hivatkozott szerzők Baron nemzedékének tanárai voltak (Ernst Troeltsch, Konrad Burdach, Werner Jaeger, Alfred Goetz, Albert Martin). Erről a vonulatról újabb feldolgozás: Perdita Ladwig, *Das Renaissancebild deutscher Historiker 1898–1933* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004). Tény azonban, hogy az ötvenes-hatvanas évek hazai irodalomtörténeti fogalomtisztázó és periodizációs vitái során a humanizmus mint a reneszánsz kor „polgári ideológiája” közös tétel volt a Baron-féle elképzeléssel. Vö. Klaniczay Tibor, „A magyar irodalom reneszánsz korszaka”, in Klaniczay Tibor, *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról* (1961), 7–32 (Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1997); Klaniczay Tibor, „Európai és magyar reneszánsz”, in Klaniczay Tibor, *A múlt nagy korszakai*, 93–112, 466–467 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1973). Komoly viták részint e fogalom marxista magyarázata körül, részint a

mellett élés doktrínáján messze túlmutató konszenzus a keleti és a nyugati tudósvilág között abban, hogy a Baron-féle reneszánsz humanizmus, főként annak firenzei válfaja, eszmetörténeti értelemben a modernitás valódi kezdetét jelentette.¹⁰ Még könnyebben belátható ugyanakkor, hogy egy szerzetes-író, akinek fő gondja még politikai munkáiban is az uralkodó lelkének „boldogulása” (mind a halála utáni üdvösség, mind az életében lelkét istenhez emelő cselekedetek révén), miért is akadt fenn ezen az ideológiai rostán. Az igazsághoz persze az is hozzátartozik, hogy Andreas Pannonius középkorba való visszatoloncolásának ötlete nem Klaniczay Tibortól származott, s nem is kultúrpolitikai okai voltak, hanem a „középkorászok lázadásának” a negyvenes évekre hozzánk is elérkező hulláma eredményezte. Ez az irányzat részint az itáliai reneszánsz előtti „reneszánszok” sorát mutatta ki (a legmeggyőzőbben talán a 12. századi humanista kultúrában azonosítva a racionalizmus, az individualizmus és a szekularizáció

humanizmus és a reneszánsz fogalmainak distinkciójáról folytak. Kardos Tibor szerint a reneszánsz „ideológiája a humanizmus”, s jöllehet ez eleinte csak a polgárság akaratát fejezi ki, „de a jövőbe mutat, amikor előbb vagy utóbb ez minden emberé lesz. A renaissance és a humanizmus, akár a korabeli emberek szubjektív tudatát tekintjük, akár az objektív történeti valóságot, szétbonthatatlanul egyetlen egészet alkotnak legalábbis Itáliában és a XIV–XVI. századig terjedő periódusban.” Kardos Tibor, „A renaissance és a humanizmus fogalmainak összefüggései”, *Filológiai Közlemény* 9 (1963): 315–324, 323. Klaniczay Tibor a fogalmaknak ezt a keverését bírálta, kiemelve, hogy a humanizmus Magyarországon (is) „a legműveltebb körök kimondottan tudós irányzata” volt (szerinte tehát a reneszánsz tágabb fogalmán belül jóval szűkebb, történetileg definiált teret kap): Klaniczay Tibor, „A magyar reneszánsz kutatás újabb eredményei”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 21 (1964): 235–265, 242. Hogy ezek az álláspontok (az idők folyamán módosulva a következők nemzedékek kezén) miként töltődtek fel a 2000-es évek elején Baron- és Kristeller-hivatkozásokkal, azt nyilván érdemes lesz egyszer dokumentálni. Klaniczay maga, noha a nyolcvanas években már hivatkozott mindkettőre, alapvetően ahhoz az Eugenio Garinhez állt közelebb, aki az elsők között adott reflektált tudománytörténeti értékelést a Baron-iskola születésének körülményeiről: Eugenio Garin, „Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre”, in *Renaissance: Studies in Honor of Hans Baron*, eds. Anthony Molho and John Alfred Tedeschi, Biblioteca storica Sansoni 49, lxi–lxx (Firenze: Sansoni, 1971).

¹⁰ Külön tudománytörténeti feldolgozást érdemelne a hazai reneszánsz kutatás újabb felvirágzásának és a marxizmus reneszánszának (Lukács György részleges rehabilitációjának) egybeesése a hatvanas években. (Klaniczay és köre számára ez a reformléggör is kapukat nyitott a nyugati tudóstårsadalom rokonszenvező része felé. Antonio Gramsci döntő hatásáról Garinre például lásd Michele Ciliberto, „Una meditazione sulla condizione umana”, *Rivista di storia della filosofia* 63 [2008]: 653–692, 680–682.) A jelzett irányzat kultikus alapműve azonban, hivatkozási hátterét tekintve, nem egy, hanem két hosszú generációval jár Baron és Kristeller kora előtt, allegorizáló vízióját jórészt még Burckhardtra építi: Heller Ágnes, *A reneszánsz ember* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967); filozófiatörténeti kontextusáról: Csejtei Dezső, „A felülmúlhatatlan epizód: Gondolatok Heller Ágnes reneszánsz-olvasatáról”, in *Diotima: Heller Ágnes 70. születésnapjára*, szerk. Kardos András, Radnóti Sándor és Vajda Mihály, 86–95 (Budapest: Osiris Kiadó, 1999).

jegyeit),¹¹ részint pedig – társadalomtörténeti alapon – joggal mutatott rá az itáliai reneszánsz humanizmus feudális, középkorias elemeire. Összességében tehát historizálta a korábbi reneszánszkutatás által abszolút modernitáshatárnak tekintett itáliai reneszánsz humanizmust. Természetesen voltak ennek előnyei is, hiszen tágabb értelmezői keretek teremtdtek a peremterületek számára, a Firenzén kívüli és általában a „hegyeken túli”, Itálián kívül eső világ vegyes jelenségeinek, középkori és reneszánsz elemeket együtt hordozó összetevőinek jobb megértéséhez. A reneszánszkutató Huszti József például, aki felfedezte és tanítványai közreműködésével, politikai kapcsolatait is felhasználva Magyarországra mentette Andreas Pannonius teológiai művének kódexét, majd annak kritikai kiadását is sajtó alá rendezte, az *Énekek éneke*-kommentár forrásainak és mintáinak kutatásával még azt a helyet igyekezett „megállapítani [...] amely művei révén Andreas Pannoniust a magyar és a nemzetközi keresztény humanizmus történetében megilletté”.¹² Ifjabb Horváth János viszont, aki a kommentár forrásairól az első átfogó tanulmányt írta, már egyértelműen a másik irányba mozdult. Következtetéseit kiterjesztve a politikai írásokra is, kiemelte a magyar karthauzit a frivol reneszánsz kontextusból, s mintegy megmentette őt a komoly középkorkutatás számára.¹³ Konklúziója szerint a királytűkrök skolasztikus szellemének „misztikus korrelátuma” lehet az *Énekek éneke*-kommentár. Andreas középkoriasítása Horváth szándékai szerint az életmű felértékelését implikálta – Klaniczay véleménye pedig ideológiailag ugyan leminősítette a szerzőt, ám írói kvalitásait mégis (éppen Horváth tanulmánya nyomán) elismerte, és ezzel előkészítette a nyolcvanas években megvalósult vállalkozást, a teljes Mátyás-királytűkör magyar nyelvű fordításának publikációját. Az az antológia azonban, ahol ez a fordítás megjelenhetett – immár ideológiai címkézés nélkül, egy másik, toleránsabb korban – mindazonáltal és mégiscsak *A magyar középkor irodalma* volt.¹⁴ Szerzőnk ezzel hosszú időre eltűnt a magyar reneszánsz irodalom kutatóinak szemhatáráról.

¹¹ Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927) (Cambridge MA: Harvard University Press, 1976); Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, 1948 (Boston–New York–Chicago: Houghton Mifflin Company, 1948); John Monfasani, „The Renaissance as the Concluding Phase of the Middle Ages”, *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 108 (2006): 165–185; magyar változata: John Monfasani, „A reneszánsz mint a középkor betetőző szakasza”, ford. Dobozy Nóra, *Helikon: Irodalomtudományi Szemle* 55 (2009): 183–200.

¹² Huszti József, „Andreae Pannonii Expositio Super Cantica Cantorum”, *Magyar Könyvszemle* 63 (1939): 97–104, 99.

¹³ Horváth János (ifj.), „Andreae Pannonius Cantica Cantorum kommentárjának forrásai”, *Egyetemes Philológiai Közlöny* 66 (1942): 257–287.

¹⁴ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”.

Andreas Pannonius életművének helye, értelmezésének aktuális kontextusa tehát a kultúrtörténeti iskolák közötti vetélkedés függvényében alakult. Újraértékelésének is ez adja az igazi tétjét és érdekességét. A vetélkedés fő oka ugyanis az, hogy a karthauzi szerzetes alkotótevékenységének csúcsára egy olyan közegeben és korszakban érkezett el, amelyet mind a középkor, mind a reneszánsz humanizmus tudósai kitüntetett figyelemmel kezelnek. A korábban említett másik nagy reneszánsz kutató, Paul Oskar Kristeller plasztikus fronthasonlaltal érzékeltette a helyzetet a hetvenes évek közepén:

A 16. századot sosem vindikálták maguknak a középkorászok, a 15. század viszont, Itálián kívül, mint Huizingától megtanultuk, még teljességgel középkori világ. Ezért a Quattrocento marad a továbbra is vitatott terület, ami bizony joggal látható különbözőképpen, érdeklődési körünktől függően. Azok közülünk, akik az irodalomra és a művészetre fókuszálnak, a klasszika-filológia és a történettudomány művelői, arra hajlanak, hogy a 15. századi Itáliát a későbbi korokhoz fűző szálakat hangsúlyozzák, míg a gazdaságtörténet és a természettudományok történetének tanulmányozói a középkori kötődés mellett érvelnek.¹⁵

Az előbbi tudósközösség kutatási területét, a humanizmust illetően persze Kristellernek is volt „tézise”, még egyszerűbben is formulázható, mint Baroné. A formula így hangzott: „a reneszánsz humanizmust annak a tradíciónak jellegzetes fázisaként kell értelmeznünk, melyet a Nyugat kultúráján belüli retorikai tradíciónak nevezhetnénk”.¹⁶ „Kristeller reneszánsz humanizmus-definíciójának az egyik előnye, hogy nem követeli meg tőlünk a humanistának egy adott ideológiához kötését, vagy hogy egy humanistát egy feltételezett közös ideológia mércéjével mérjünk” – ezt már a mester kiváló tanítványa, John Monfasani professzor írta a híres tételről. A retorikai definíció valóban felszabadító hatású, s első látásra mintha feloldozna bennünket a korszakválasztás kényszere alól. Klaniczay és Manselli problémája az volt, hogy a Baron-tézis, illetve az azt követők munkássága szinte egybemosta a reneszánsz és a humanizmus fogalmait¹⁷

¹⁵ Paul Oskar Kristeller, „Medieval and Renaissance Studies: Reflections of a Scholar”, *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 52, 1 (1977): 1–4, 1.

¹⁶ Paul Oskar Kristeller, *Szellemi áramlatok a reneszánszban*, ford. Takács Ferenc, Gyorsuló idő (Budapest: Magvető, 1979), 19; vö. „...humanism must be understood as a characteristic phase of what may be called the rhetorical tradition in Western culture”. Paul Oskar Kristeller, „The Humanist Movement”, in Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, 3–23 (New York: Harper and Row, 1961), 11.

¹⁷ Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Bari: Laterza, 1952). Éppen ezért az aspektusáért illeti bírálattal (már az első, 1947-es német kiadás alapján is): Kristeller, *Szellemi áramlatok...*, 17 (vö. 142. 8. j.).

– márpedig Andreas Pannonius, noha reneszánsz kori szerző volt, s mélyen benne élt saját kora kultúrájában, humanistának sem politikai, sem irodalmi értelemben nem volt tekinthető. Így a „reneszánsz vagy középkor” kérdése az ő esetében egyenértékű lett a „humanizmus vagy középkor” kérdéssel – ez magyarázza, miért csúszott vissza a „középkorba”. Kristeller rendszere viszont nem írja elő ilyen kényszerítő erővel a középkorivá való vissza- (le- vagy fel-) minősítést. Attól, hogy valaki nem humanista (tehát nem filológiával, textológiával, történetírással foglalkozik, s nem rétor vagy poéta), munkássága más vonatkozásban (filozófusként, teológusként stb.) még tartozhat a skolasztikától távolodó új kulturális paradigmához. A magyar karthauzi pontosan ilyen alapon reneszánsz (noha nem humanista) szerzőnek minősül, amennyiben beletartozik a középkori kultúra minden területét átható szellemi átalakulásba, melynek korszakhatárait Kristeller hozzátéve a 14–16. század (1300 és 1600) közé tette (meggondolva a nagy időbeli eltolódásokat az egyes kulturális régiók között).

A viták az utóbbi időben éppen e korszakhatárok körül forognak. Pontosabban nem is annyira vitáról, mint inkább a periodizálás körüli újabb konszenzus formálódásáról van szó. Tiszta korszakhatárokat Panofsky „reneszánszai” óta lassan már a művészettörténetben¹⁸ sem érdemes keresni: az esztétikustörténészek és irodalomtörténészek pedig egyre visszább tolják a „reneszánsz” (valójában a kristelleri reneszánsz humanizmus) időbeli határait (a 14., sőt a 13. századba, Petrarca elődjéig, Alberto Mussatóig).¹⁹ Másfelől az imént említett John Monfasani le is vonja a radikális következtetést Kristeller téziséből: a reneszánsz nem *váltja* a középkort, hanem *beletartozik* a középkorba, annak utolsó fázisát alkotja (s megint csak a kulturális régiók közötti fáziskésésekkel számolva a korszakhatárt valahol a 17–18. században húzza meg, a latin nyelv élő tudományos használatát és az ókori szövegkorpusz teljességének birtokba vételét tartva szem előtt). Számos meggyőző érvet hoz arra nézve, hogy a reneszánsz kultúrája (a keresztény kabbalával, a boszorkánnyal és mágiával, a művelt elit asztrológiába vetett hitével)²⁰ mennyivel távolabb áll a modernitástól, mint a középkortól – igaz, a modernitáshoz mért különbségek kidomborításával, a középkor és a reneszánsz kontinuitásának megerősítésével éppen az homályosul el, ami a korszak újdonságát, innovatív jellegét jelentette. A másik nagynevű Kristeller-tanítvány, James Hankins elfogadja a kontinuitás

¹⁸ Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Copenhagen: Russak, 1960).

¹⁹ Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, ed. Colin Burrow, transl. Willard R. Trask, Bollington series 36 (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2013), 226–227; Giuseppe Mazzotta, „Humanism and Medieval Encyclopedic Tradition”, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. Angelo Mazzocco, Brill’s studies in intellectual history 143, 113–124 (Leiden–Boston: Brill, 2006).

²⁰ Monfasani, „A reneszánsz mint a középkor...”, 189.

gondolatát középkor és reneszánsz között – ám hozzáteszi: a modernség maga szintén „mozgó célpont”.²¹ Nemcsak az a kérdés tehát, hogy melyik reneszánszról (hány reneszánszról?) beszélünk, hanem az is, hogy melyik modern kornak volt előfutára a reneszánsz (melyik reneszánsz?). Burckhardt 19. századi modernségének a burckhardti reneszánsz volt a kora modern előzménye, Baronének a 20. század közepén a 15. századi Firenze, a mai kornak pedig...? Majd bizonyára egy másik „reneszánsz” lesz az. (Monfasani ironikus kérdésére – „[...] a jövő generációi mit fognak gondolni a ma divatos oximoronról, a posztmodernről?”²² – lassan a válasz ideje is eljön.) Magam, az elmúlt években a barokkal foglalkozva, a 17–18. századot sokkal inkább látom irodalomtörténeti s főként esztétörténeti értelemben a modernség közvetlen előzményének, mint a reneszánsz egészét. Azonban a reneszánszon belül egyes, eddig is sokat tanulmányozott innovatív összetevők (főként Petrarca történetfelfogása és Lorenzo Valla nyelvfilozófiája)²³ éppen ezt készítik elő, ekkor teljesednek ki igazán.

Azt hiszem, ezeknek a gondolatkísérleteknek a fő veszélye könnyen látható: a reneszánsz relativizálásával nincsenek messze attól, hogy – lemondva a Történetről és csak a történetiséget hangsúlyozva – belecsússzanak egy új antikváriusság gyűjtögető tudományfelfogásába. Ami önmagában nem is akkora baj (van még mit gyűjteni), ha közben nem veszítjük szem elől a reneszánsz kor talán legnagyobb újdonságát: a Nagy Történet alkotására irányuló humanista hajlamot. Curtius még kutatási programként jelölte meg a sokat emlegetett „12. századi reneszánsz” saját időtudatának rekonstruálását, a fáradságos munkát annak kiderítésére, milyen koncepciója volt (volt-e egyáltalán?) a korszaknak saját történelmi helyéről, s annak jelentéséről.²⁴ A 14–15. századi itáliai reneszánsz irodalmában viszont mással sem találkozunk, mint ezzel az önreflexiós törekvéssel, a koncepcióalkotás igyekezete szinte kiüti a kutató szemét. Ha másban nem is, ebben mindenképpen a modernség legfontosabb előzményét fedezhetjük fel. A periodizálás igényének mindenek fölé kerekedése, az idő saját törvényeinek kutatása, a törés felfedezése a kultúra történetében és a helyreállítás kultúrtechnikáinak – textológia, filológia – kidolgozása: tipikusan itáliai reneszánsz (sőt: reneszánsz humanista) szellemi termékek. Amint a periodizálásról vitázó kultúrtörténészek maguk is a reneszánsz kor kései termékei (miközben természetesen vannak olyan filozófusok, művészek, írók, akik örök kérdésekkel fog-

²¹ James Hankins, „Religion and the Modernity of Renaissance Humanism”, in Mazzocco, *Interpretations of Renaissance...*, 137–153, 139.

²² Monfasani, „A reneszánsz mint a középkor...”, 187.

²³ Riccardo Fubini, „Humanism and Scholasticism”, in Mazzocco, *Interpretations of Renaissance...*, 127–136.

²⁴ Curtius, *European Literature...*, 255.

lalkozván egyáltalán nem reflektálnak saját időbevetettségük jellemzőire). A *media aetas*, a középkor nem középkori, hanem reneszánsz fogalom (jelentős részben Petrarca találománya).²⁵ A korszakválasztás kényszerétől való szabadulás tehát csak látszólagos volt: Andreas Pannoniusról továbbra is eldöntendő, hogy „középkori reneszánsz” író vagy „csak középkori” író volt-e inkább. Az alábbiakban természetesen az előbbi opció mellett érvelek. Manselli professzor találó megfigyelését ugyanis, ami a Mátyás- királytűkör apokaliptikus zárlatának középkori jellegét hangsúlyozza, érdemes továbbgondolni. Amikor a magyar karthauzi munkájának végén Ferrarát az új Athénként jellemzi, az ott görög és latin irodalmat tanuló fiatal magyarokat pedig a világ megújulásának előhírnökeiként, „földre szállt angyalokként” mutatja be, akkor nem hagyható válasz nélkül a kérdés: vajon itt is csak retorikus ékítményekről, tét nélküli dekórumokról lenne szó, vagy a „renovatio mundi” kapcsolatba hozása a latin és görög tanulmányokkal a tipikus reneszánsz harmonizálást, az antikvitás és a keresztény tradíció egyeztetésének igényét takarja? A környezet felől szemlélve: nem a Firenzével vetekedő másik reneszánsz központ, Ferrara igénybejelentéséről van itt szó a kulturális vezető szerepre?

Az ilyen és hasonló kérdések megválaszolásának helyes eljárása nem a találgató általánosítás, hanem az alapos filológiai vizsgálódás. Ifjabb Horváth Jánost az *Énekek éneke*-kommentár forrásainak kutatása vezette a középkori jelleg megállapítására – az ő munkáját folytatva Andreas Pannonius politikai műveinek forráselemzése vezethet el az övénél árnyaltabb, kiegyensúlyozottabb kép megrajzolásához. Különösen nagy figyelemmel érdemes majd szemügyre venni két forráscsoportot. Az egyik a skolasztikus irány (esetlegesen: irányváltás) nyomából áll, hiszen a királytűkör a politika morálteológiájának műfaja, s egyáltalán nem közömbös, hogy a török elleni szent háborúra buzdító szerzetes-író milyen teológiai érvekkel igazolja a háború jogosságát, milyen doktrinális alapon véli az azt vezető uralkodók „boldogságának” és lelki üdvösségének kérdését megoldani. A másik forráscsoport kutatása kézenfekvő egy monasztikus rend, s főként a karthauziak képviselőjénél. Francesco Petrarca szövegeinek jelenlétéről, ismertségük fokáról, mélységéről van szó. Petrarca saját monasztikus vonzalmának története közismert (testvére éppen a karthauzi rend tagja volt, s a költő-filozófus maga is sok időt töltött a rend körében, több művét az itt szerzett tapasztalatok alapján írta) – az újabb szakirodalom Petrarca iránti fokozott érdeklődését azonban inkább az magyarázza, hogy a petrarcai „lelkiségben” (a befele koncentráló, meditáló, önmagát tudatosan formáló szellemi habitusban) a „középkori” és a

²⁵ Jacques Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, trad. David Scafe (Roma–Bari: GLF Editori Laterza, 2014).

„reneszánsz” egyik legfontosabb, modellértékű érintkezési pontja ragadható meg.²⁶ Tulajdonképpen minden, amit az imént reneszánsz termékként jellemeztem, erre a közös pontra mutat vissza. A történelem, a *litterae* története iránti fokozott érdeklődés, a periodizálás kényszere és a kulturális megújulás vágya, a középkor átlépésének igénye, a *translatio temporum* (az antikokkal való társalgás) programja ugyanabból a törésből ered, amit a lírikus Petrarca saját lelkének történetében felismer („midőn más voltam még, másféle ember”), és amelyet régi szövegeinek összeállításával („összerendezni lelkem szétszórt darabjait”) remél orvosolni.²⁷ A boldogság mint egyszerre teológiai és filológiai (sőt textológiai) projekt: vajon meddig jutott el ennek az „újjászületésnek” a felismerésében Andreas Pannonius? Erre a kérdésre csak petrarcai módon, azaz filológiai módszerrel, a műveiben hivatkozás nélkül – többek között magától Petrarcától – kölcsönzött vendégszövegek hálózatának felderítésével lehet válaszolni.

Különös érdekességet kölcsönöz a kutatásnak az a tény, hogy ha valahol szisztematikusan kétségbe vonták Petrarca kezdeményező szerepét s főként jelentőségét, az a Guarino iskolája és az Esték fejedelmi udvara körül az 1440–50-es években formálódó, a 60-as években többedik virágkorát élő ferrarai humanista központ volt. Ha Andreas Pannonius helyét próbáljuk ezen a szellemi térképen megkeresni, akkor a korszak egyik legérdekesebb kulturális narratívaalkotó vetélkedésének, a régi és az új humanizmus ütközésének történetét kell háttérként felvázolnunk. Ennek a ténynek (nevezetesen a Petrarca-kultusz és a Guarino-iskola között eddig feltételezett folyamatosság hiányának) a tudatosítása a magyar irodalomtörténet szempontjából igen lényeges feladat: a Petrarca-örökséghez való viszony mind Janus és környezete költői termésének, mind pedig a következő század lassan magyar nyelvűvé váló irodalmának alapkérdése, Andreas Pannonius életműve pedig végső soron ebbe a történetbe ágyazva nyerhet önértékén túlmutató jelentőséget.

Ezt a módszertani kihívást érdemes általánosabb terminusokban is megfogalmazni. Három szempont egyidejű nyitvatartásáról van szó. A magyar karthauzi királytükrei, amelyek vizsgálódásom középpontjában állnak (a politikai és a teológiai boldogságfogalom viszonya okán), olyan kontextusba illeszkednek, amely már önmagában is viták tárgyát képezi, s mint utaltam rá, csak az utóbbi időkben kezdi

²⁶ Vö. Gabriel Haley, „Petrarch’s Secularized Contemplation”, *Essays in Medieval Studies* 35 (2021): 115–133; Demetrio S. Yocum, *Petrarch’s Humanist Writing and Carthusian Monasticism: The Secret Language of the Self*, *Medieval church studies* 26 (Turnhout: Brepols, 2013).

²⁷ Alapvető e tekintetben: Ezio Raimondi, „Petrarca lettore di Dante”, in Ezio Raimondi, *Le metamorfosi della parola: Da Dante a Montale*, Testi e pretesti, 173–232 (Milano: Mondadori, 2004); az itt tárgyalt szemponthoz különösen: 185–186 és 194–198. Továbbá: Enrico Fenzi, *Petrarca, Profili di storia letteraria: Itinerari* (Bologna: Il Mulino, 2008), 45–56.

a nemzetközi kutatás természetesként elfogadni, hogy a korszak (a 15. század második fele) reneszánsz kultúrájában együtt éltek a humanista és a nem-humanista, de szintén „modern” irányzatok, diskurzustípusok. Hogy egy skolasztikus forrásokkal dolgozó, de Petrarca szellemi vonzásába került teológus milyen mértékben, hogyan viszonyult a humanista mozgalomhoz (egyáltalán: tudomást vett-e róla?), az ma már nem minősítés alapja, hanem izgalmas kutatási kérdés, a mával is kapcsolatba hozható gondolkodási mintázatok feltárásának szellemi kalandja, hasonló ahhoz, amikor például – a jelen eset fordítottjaként – a humanisták szentkultuszának dokumentumait vizsgáljuk.²⁸ Kiderül belőle nemcsak az, hogy a humanizmuson túl is volt élet, hanem az is, hogy többféle humanizmus létezett, amely a határsávon túli világhoz különbözőképpen viszonyult. A másik, ugyancsak mozgásban lévő terület a hazai kora reneszánsz világa: vajon milyen mértékben követték itthon a mértékadó itáliai központok belső vitáit, a kánonformálás folyamatait, tisztában voltak-e a szellemi divatok mozgásával, és főként: mekkora volt az a kör, amelyik ezekkel egyáltalán tisztában lehetett? Megfigyelhető-e a későbbi korok jellegzetes jelensége, amikor a félperiféria szellemi elitje „túlalkalmazkodik” ahhoz, ami csak innen látszik egységes és a miénknél magasabb rendű kultúrának? Végül a harmadik szempont: a modern, 20–21. századi filológiai és irodalomtörténeti hagyomány eredményeit, koncepcióit és prekonceptióit a maguk történetiségében érdemes kezelni. Az, hogy Andreas Pannoniusról milyen megállapításokat tettek elődeink, ma már inkább róluk árul el sokat, mint vizsgálatuk tárgyáról. Mindazonáltal minden olyan kutatásnak, amelyik a magyar kora reneszánsz terepén mozog, hozzájuk, az általuk képviselt értelmezői hagyományhoz is viszonyulnia kell. E három szempont egyidejű érvényesítése különösen vonzó, komoly kihívás.

A bevezetést és a könyvet indító tételmondatnak persze nemcsak a „reneszánsz” és a „jelentős” minősítések részei. Van ott még egy jelző („magyar”) és egy állítás („író”). Mindkettőre kitérek majd az alábbiakban, pontosabban: adottnak veszem, de próbálom több oldalról, több példával megvilágítani őket. Magyarság alatt nem pusztán a származást és a nyelv bizonyított ismeretét értem. Ennél Andreas esetében jóval többről van szó: politikai és szellemi közösségről távoli hazájával, ami konkrétan a Vitéz János–Janus Pannonius-körrel való kapcsolattartásban manifesztálódik. (Abban, hogy a második királytükör címettségének személye megváltozik, annak jele is látható, hogy e kör Mátyással kapcsolatos politikai várakozásai és elképzelései is változtak – még ha hiányoznak is annak bizonyítékai, hogy Andreas tudott volna a szerveződő összeesküvésről.) „Író” volta csak a szó mai értelmében szorulna külön bizonyításra – remélem, a

²⁸ Alison K. Frazier, *Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy* (New York: Columbia University Press, 2005).

következőben azért ilyen értelemben is sikerül példákat találnom eredetiségére, szellemi kvalitásaira. Saját korának normái szerint azonban itt ténykérdésről beszélünk. Andreas karthauzi szerzetesként, a rend hivatásának és statútumainak értelmében is professzionális író: üdvözlésének és földi perfekciójának eszköze az olvasás és az írás, helyszínei a cella, a scriptorium és a könyvtár.²⁹ Az alábbiakban ezeket a helyeket igyekszem majd bejárni – a Certosa világhíres könyvtárától az Andreas celláját díszítő freskóig –, példákat hozva arra az írástechnikára és forráshasználatra, ahol szerzőnknek nemcsak mintakövetése, hanem invenciója is jól megmutatkozik. Andreas Pannoniusról, lévén tudatosan is rejtőzködő életmódot folytató rend tagja, nagyon hiányos forrásanyag maradt csak fenn. Arcképének legfeljebb a sziluettje rajzolható meg, egyfajta árnykép: róla magáról csak írásainak (szintén jól rejtett) mintái és forrásai szólnak. Akkor tudhatunk meg róla többet, ha a teret és a környezetet próbáljuk alaposan körbejárni, ahol mozgott. Ezért látszólag sok, őt közvetlenül nem érintő történetet mesélek el ebben a könyvben: intézményekről, művekről, vallási és politikai konfliktusokról – módszerem az antropológusok sűrű leírásához hasonlít, amikor egy adott cselekvéssor (itt: a művek) és élettörténet megértéséhez azokat a habitusokat, gondolkodásmódokat próbálom feltárni, amelyek kontextusa értelmet ad nekik, esetleg kiegészíthetővé teszik a hiányosan ismert adatokat. Ebben a történetben mindenre érdemes rákérdezni, főként arra, ami magától értetődőnek tűnik, a jellegzetesen humanista névre pedig mindenekelőtt. Hőszünk „Magyarországi András” (Andreas Hungarus) néven érkezett Itáliába az 1440-es évek közepén – és Andreas Pannoniusként halt meg valamikor a 70-es évek elején. Mikor és hol történt pontosan a névváltás, nem tudjuk. De valahol, valamikor bekövetkezett; az élet és a mű alakulásának története egyúttal egy új identitás felépülésének (Petrarcával szólva: *mutatio vité*nek) a története is. Ennek a történetnek pedig meggyőződésem szerint lehetnek tanulságai a mi számunkra is.

*

Kötetem egy sok évvel ezelőtt kezdett (majd sok évre félretett) kutatás eredménye. A témára Bíró Csilla és közös mesterünk, barátunk és kollégánk, Szörényi László hívták fel a figyelmemet. Első előadásomat a ferrarai Janus Pannonius-konferencián tartottam róla 2002-ben. Első modenai utamat, az Este-könyvtárban töltött tíz napot az MTA Irodalomtudományi Intézete tette lehetővé 2004-ben. További

²⁹ Giorgio Picasso, „Certosini e cistercensi: I ritmi della preghiera e del lavoro nella vita quotidiana”, in *Certosini e cistercensi in Italia: Secoli XII–XV*, a cura di Rinaldo Comba e Grado G. Merlo, Storia e storiografia, 295–306 (Cuneo: Società per gli Studi Storici di Cuneo, 2000).

kutatásaimat a firenzei Villa I Tattiban töltött három hónap során (2005–2006) az Andrew Mellon Harvard Research Fellowship támogatta; ez idő alatt tudtam felkeresni azokat a gyűjteményeket, amelyek forrásanyaga segített Andreas Pannonius életútjának és szellemi környezetének feltárásában (Velece: Biblioteca Marciana, Archivio di Stato; Milánó: Biblioteca Ambrosiana, Biblioteca Trivulziana; Ferrara: Biblioteca Ariostea; Modena: Archivio di Stato; Róma: Biblioteca Vaticana, Archivio Segreto Vaticano). Az Ercole d’Estének ajánlott királytükör szövegkiadását az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjának támogatásával készítettem elő 2005 és 2008 között. Azután más feladatok térítettek el a témától, és Andreas Pannoniushoz csak egy-egy tanulmány erejéig, alkalmanként tértem vissza. Most, amikor egymás mellé rendeztem ezeket az írásokat, úgy láttam, szinte maguktól állnak össze egy kismonográfiává. Mindennek eljön a maga ideje: több mint tíz év szünet után a monográfiáé akkor jött el, amikor úgy éreztem, a korábban gyűjtött anyag és a közben szerzett tapasztalatok nyomán nemcsak Andreas Pannoniusról, hanem az ő kapcsán a magyar kora reneszánsz irodalmáról is van mondanivalóm.

Külön köszönettel tartozom Pócs Dánielnek, aki Andreas Pannoniusszal kapcsolatos kutatási eredményeit még azok publikálása előtt megosztotta velem, s felhívta a figyelmemet a politikai munkáit tartalmazó kódexek illusztrátorának, Guglielmo Giraldinak kiemelten fontos szerepére. Bíró Csillával párhuzamosan készítjük Andreas Pannonius műveinek kritikai kiadását (ő az *Énekek éneke*-kommentárét, én a királytükörkét) – a Petrarca-hatás nyomaira ő figyelt fel először a karthauzi műveiben, kutatásom az ő kezdeményezését folytatja, publikációinak eredményeire végig építék. Köszönöm Luisa Pesaventónak és Alison K. Fraziernek a Bornio da Sala- és Candiano Bollani-szövegek átiratait; Enrico Peverada atyának a karthauziakra irányuló levéltári kutatásaim segítségét; köszönöm Concetta Biancának és John Monfasaninak, hogy hasznos tanácsokkal láttak el Andreas humanista és egyházi kapcsolatainak feltárásában, a művei által felvetett teológiai kérdések értelmezésében. Köszönöm a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karának (Horváth Géza dékánnak és Bölcskei Andrea tudományos dékánhelyettesnek), hogy támogatták azt a kutatóutat Montpellier-be és Grenoble-ba, amely vizsgálódásom nyitva maradt filológiai kérdéseinek lezárását lehetővé tette. Természetesen köszönettel tartozom könyvem értő lektorának, Lázár István Dávidnak, továbbá hasznos kritikai megjegyzéseikért Bartók Zsófiának, Pajorin Klárának, Zsupán Edinának és Jankovits Lászlónak. Mindenekelőtt azonban Gianni Venturit, a Firenzei Egyetem emeritus professzorát és a ferrarai Reneszánssz kutató Intézet egykori igazgatóját, kedves barátunkat és kollégánkat, az Irodalomtudományi Intézet visszatérő vendégét illeti köszönet, aki kitartóan ösztönzött Ferrara magyar vonatkozású emlékeinek kutatására, és végig hathatósan támogatta munkámat. Könyvemet neki ajánlom.

ÉLETRAJZ, KÖRNYEZET, KAPCSOLATOK

Magyarországi András 1420 körül születhetett,³⁰ pontosan nem tudni, az ország mely vidékén, de származását, illetve anyanyelvét a műveibe szőtt magyar szavak és kifejezések igazolják. Fraknói Vilmos azt feltételezi, hogy „előkelő nemes nemzetségből származott”,³¹ s írásai stílusából, magyarországi előkelőkkel való személyes ismeretségéből (Vitéz Jánost még érseksége előtt ismerte meg), a humanista aduláció közhelyeit meglepő öntudattal mérséklő habitusából valóban erre lehet következtetni, de semmiféle adat nem maradt fent családjá társadalmi állásáról. Saját állítása szerint Hunyadi János alatt öt évig katonáskodott ifjú korában. Személyes tapasztalatok alapján emlékezik meg éjjeli imáiról, rokonaihoz való viszonyáról, ítélkezési gyakorlatáról és kormányzási szokásairól, s mindezekről úgy számol be, mint aki közlőre látta a kormányzót. Részt vett a várnai csatában (többeket név szerint sorol fel az elesettek között), s 1443-ban jelen volt Mátyás kolozsvári keresztelőjén is. Ismeretlen okból közvetlenül ezután hagyta el hazáját; talán egy jeruzsálemi zarándoklat céljával, ahonnan már nem tért vissza. Zarándokútjáról szintén megemlékezik Mátyásnak ajánlott munkájában, még a nevét is feljegyzí Hunyadi János egykori katonájának, Fancslaki Jakabnak, akivel a Sion-hegyen találkozott. Valószínűleg Jeruzsálembe indulása előtt, 1445-ben, Velencében lépett be a karthauzi szerzetesek rendjébe.³² Több mint két évtized elteltével, 1467-ben szűkszavúan emlékezik meg az eseményről: „Már csaknem huszonkét esztendő telt el azóta, hogy Velencében, ez esendő és hazug világnak pompáját megvetvén, magamra öltöttem a szent karthauzi rend öltözetét.”³³

Nem tudni, hogy döntését már külföldre indulása előtt meghozta-e, vagy éppenséggel a lagúnák városában jutott erre az elhatározásra, csak annyi

³⁰ A többi életrajzi adattal egybevetve tévesen sejtí születését 1430 körül Pásztor Edit életrajzi szócikkében: *Dizionario biografico degli italiani* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960–2020), 3 (1961): 109–110.

³¹ Lásd Fraknói Vilmos, „Andreas Pannonius élete és munkái”, in Pannonius, *Két magyarországi egyházi...*, V–XXII, VIII.

³² A fentiekre uo., VIII–X.

³³ Pannonius, „Könyvecske az érényekről...”, 448. „Iam fere XXII effluxere anni, ex quo spretis pompis huius caduci et fallacis seculi habitum sancti ordinis Karthusiensis Venetiis assumpsi...” Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 66.

bizonyos, hogy nem valamelyik hazai karthauzi kolostorból került Itáliába, már novíciusként. A katonai pálya szerzetesire cserélésének akár hirtelen vallásos élmény, fordulat is oka lehetett, bár erről valószínűleg beszámolt volna valamelyik könyvében a magáról egyébként szívesen író András; ennek híján arra lehet gyanakodni, hogy a tipikus okok valamelyike állhat a háttérben (anyagi problémák, csalódás, esetleg meggondolatlanul elkövetett törvénytelen tett) – de ezzel csak a további feltevések számát szaporítanánk, amelyekből már Fraknoi Vilmos is nem egyet eresztett útjára. Ami fontos, az inkább a rend megválasztása, amelybe felvételét kérte. Hunyadi János mellett erős volt a ferences jelenlét, logikusabb lett volna, hogy közöttük lépjen egyházi pályára. A műveiből kibontható történetológiai szemlélet, a világ megújulására összpontosuló váradalmak érezhető jelenléte, Bonaventura, Scotus emlegetése, a seraphicus jelző használata (például Janus Pannoniusra) mint a legnagyobb elismerés – mind arra utal, hogy kapcsolatba is került a ferencesekkel. Mégis más úton járt. A Mátyásnak ajánlott királytűkörben a karthauziakról a következőképpen szól:

[...] ama szerzetesrendek sorában, amelyeket [Jézus Krisztus] az ősi időktől a mai napig kiválasztott magasztos nevének dicsőségére, a legkiválóbbnak azok látszanak, akik a karthauzi regulát követik – a pannónok népe néma barát szerzeteként emlegeti őket az anyanyelvén –, és akik már szinte a mennyben élnek az isteni méltóság magasztos szemlélése és a mennyi dolgokon való elmélkedés révén.³⁴

Talán András nemesi öntudata, talán a ferencesekénél jóval szigorúbb karthauzi regula játszott szerepet a döntésben (a hústól és bortól való tartózkodás, a csak kivételes esetekben megtört némasági fogadalom, a zene és ének nélküli csendes misézés), de az sem lehetetlen, hogy a szellemi létformához való vonzódás, a műveltség szeretete.

A karthauzi francia eredetű rend volt, Szent Brúnó alapította 1084-ben.³⁵ Virágzása a gazdag pártfogóknak köszönhető, akikre vonzóan hatott

³⁴ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 441–441. „Inter religiones tamen alias, quas in laudem altissimi nominis sui ab antiquis temporibus usque nunc assumpsisse dignoscitur, illi quasi precipui esse videntur, qui regulam Karthusiensem, quam Pannoniorum populus lingua materna vocitat nema barath scerzuethe, quorum iam conversatio per altissimam contemplationem divine maiestatis et speculationem rerum celestium est in celis.” *De regis virtutibus*, 48v; vö. Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 60.

³⁵ A karthauziak zárkózott világa sokáig nehezen volt megközelíthető a világi történetírás számára; a forrásfeldolgozás szinte egyedüli központja a James Hogg által kezdeményezett salzburgi *Analecta Cartusiana* sorozata volt. A két évtizeddel ezelőtti helyzetről jó képet ad: Paola Guglielmotti, „I certosini”, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di*

méltóságteljes aszketizmusuk – az általuk mondott imák meggyőződésük szerint hatásosabban működtek közre lelki üdvösségük elérésében, mint egyéb szerzeteseké vagy világi papoké. A karthauziakat soha nem érte utol a más szerzetesrendeket – főleg a koldulókat – rendre veszélyeztető korrupció, a fegyelem lazulása; az egyetlen olyan rend volt a korban, amely alapítása óta soha nem szorult reformra.³⁶ (1521-ben, a többi rend hanyatlásának idején 206 karthauzi rendház működött szerte Európában.) Az egész Európát átfogó, területi rendtartományokra osztott hálózatot szigorúan és jól szervezeten tartotta kézben a Grenoble-ban működő rendi központ, a Cartusia Magna; az évente összehívott nagykapitalani gyűlések (*capitula generalia*) jegyzőkönyvei mindenre kiterjedő figyelemről tanúskodnak, a lelki élettől a gazdasági, politikai kapcsolatokig és a

ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millennio, a cura di Giancarlo Andenna, 365–378 (Milano: Vita e pensiero, 2001); a historiográfiai helyzetfelméréshez lásd még Raphael Witkowski, „Camillo Tutini’s Prospectus historiae ordinis Carthusiani and Joaquin Alfaura’s Omnium domorum ordinis Cartusiani ... origines: 17th Century Compendium on the History of the Carthusian Order”, in *La província Cartoixana de Catalunya, La Cartoixa de Montalegre: Actes del XXIII. Congrés Internacional sobre la Cartoixa, 5–8 de maig de 2005*, red. Pere de Manuel Gonzalez, Analecta Cartusiana 229, 103–117 (Barcelona: Diputació Barcelona, 2006). Azóta jelentős változás indult e téren; az alábbiakban hivatkozott főként Itália-centrikus forráskiadások és -feldolgozások mellett kiemelendő a közép-európai kutatások beindulása: James Hogg, Péter Németh and Palémon Bastin, ed., *Contributions to the History of the Carthusian Order in Central Europe*, Analecta Cartusiana, 286: 1 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2018); Raphael Witkowski, ed., *Sources on the history of the Carthusian Order in Central Europe: Carthusian Necrologies*, Analecta Cartusiana, 286: 2 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2012). A magyarországi rendházakról lásd Sarbak Gábor és F. Romhányi Beatrix cikkeket, in Gerhard Schlegel and James Hogg, eds., *Monasticon Cartusiense*, Analecta Cartusiana, 185/ 2 (Salzburg: Universität Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2, 2004), 61–76 (Menedékkő, Lechnic), 88–94 (Tárkány), 102–112 (Lövöld, Csenge Péterrel), 149–152 (Ercsi, Váradhegyfok); monografikus áttekintés (egyelőre kéziratban): Vida Beáta, *A karthauzi rend története a középkori Magyar Királyság területén: Doktori értekezés kézírata* (Szeged: SZTE BTK, 2017). A szélesebb értelmezői kerethez: Maie-Madeleine de Cevins, Marek Derwich and Beatrix F. Romhányi, „Monasticism in Medieval Central Europe (c. 800—c. 1550)”, in *The Oxford Handbook of Medieval Central Europe*, eds. Nada Zečević and Daniel Ziemann, 507–532 (New York: Oxford University Press, 2022). A ferrarai Szent Kristóf karthauzi kolostor monografikus feldolgozást kapott a közelmúltban: Rita Fabbri, Elisabetta Lopresti e Giuliana Marcolini, *La Certosa di San Cristoforo: Testimone di arte e architettura cartusiana in terra estense*, a cura di Maria Paola Poponi (Imola: Manfredi Edizioni, 2018).

³⁶ „Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata” – a mondás eredete nem ismert, írásos nyoma: XI. Ince pápa 1688-i (március 27), *Iniunctum nobis* kezdetű brévéjében, a karthauzi rend új statútumainak jóváhagyása mellett; Aloysius Bilius, cur., *Innocentius XI: Ab anno MDCLXXXVI ad annum MDCLXXXIX*, Bullarum diplomatarum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Tauriensis editio 19 (Augustae Tauricorum: Marietti, 1870), 787–914, az idézet: 788.

személyi kérdésekig; az intézkedéseket rendszeres vizitációkkal ellenőrizték, a legtávolabbi kolostorokban is.³⁷ A karthauziak absztinenciája és szigora ugyanakkor éles ellentétben állt műveltségszeretetükkel. Rendházaik a kódexek felhalmozásának és értő őrzésének, másolásának központjai voltak. Franciaország mellett különösen Itáliában volt erős a rend arisztokrata világi mecenatúrája: a nápolyi Szent Márton rendházat Anjou Károly, a bolognai Szent Jeromos házat és a Firenze melletti San Lorenzót két firenzei arisztokrata, Alberto és Niccolò Acciaiuoli alapították, míg a pavai nagy Certosa, a Santa Maria delle Grazie, a milánói herceg, Gian Galeazzo Visconti fogadalmának köszönheti felállítását. A velencei Szent András rendház a kisebbek közé tartozott, de fontos szerepet játszott a város vallási és kulturális életében.³⁸ Velence sajátos helyzetét mutatja, hogy mivel a köztársaság minden eszközzel igyekezett védeni a saját területén található padovai egyetem privilégiumait, magában Velencében nem nyílhatott felsőoktatási intézmény. Mindössze két állami iskola működött a városban (az egyik 1446-ban, a másik 1461-ben nyílt a San Marcón), amelyek előkészítést adtak az egyetemre készülőknek, illetve a 15. század elejétől élt a rialtói iskola (Scuola di Rialto), ahol a kereskedők gyermekei szerezhettek alaposabb, noha nem egyetemi szintű műveltséget. A szerzetesek számára más út nyílt: Padovában vagy az *artes* karon indított teológiai kurzusokat,³⁹ vagy a domonkos, illetve ferences főiskolák teológia képzését elvégezve, sokszor a patrícus családok mellett kaptak magántanítói állást, amit aztán szerencsés esetben a gyóntatói megbízás egészített ki.⁴⁰

³⁷ A generális káptalanok működési rendjéről tömör és jó összefoglalás: Antonio Manfredi, „Dalla Grande Chartreuse alla Biblioteca Vaticana: Ricerche umanistiche nelle biblioteche certosine nella prima metà del Quattrocento”, in Luciano Gargan és Antonio Manfredi, *Le biblioteche dei certosini tra medioevo e umanesimo: Un repertorio di manoscritti superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. XV*, Studi e testi 515, 140–314 (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017), 208–209.

³⁸ Dario Canzan e Donato Gallo, „Cistercensi e Certosini nell’Italia nord-orientale”, in Comba-Merlo, *Certosini e cistercensi...*, 443–473, 462–463; Giovanni Leoncini, *Le certose della «Provincia Tusciae»*, a cura di James Hogg, Analecta Cartusiana 60 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1989), 2: 276–288; Elena Bassi, *Tracce di chiese veneziane: Ricostruzioni dai disegni di Antonio Visentini*, Memorie: Classe di scienze morali, lettere ed arti 71 (Venezia: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1997), 177–182.

³⁹ Erről a különös kezdeményezésről: Antonio Poppi, „La teologia nell’università e nelle scuole”, in *Storia della cultura veneta*, 2: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di Girolamo Arnaldi és Manlio Pastore Stocchi, Storia della cultura veneta, 3: 1–33 (Venezia: Pozza, 1–3, 1980–1981), 11–12.

⁴⁰ A fentiekkel kapcsolatban: Bruno Nardi, „La Scuola di Rialto e l’umanesimo veneziano”, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di Vittore Branca, 93–139 (Firenze: Sansoni, 1963). A rialtói iskolában a kor egyik legképzettebb logika- és természetfilozófia-szakértője,

Magyarországi András minden bizonnyal ezt az utat járta. A rendi évkönyvek szerint 1459-ig élt Velencében, vagyis kis híján másfél évtizedet töltött ott. Ez idő alatt bőven volt ideje tanulmányok folytatására. Utaltam rá, hogy ferences hatások egyaránt érhatték mind olvasmányélményekből, mind a Hunyadi serege mellett működő szerzetesek közvetítésével. Megemlítendő a Szent András rendház kiválóan felszerelt, a misztikus szerzők mellett skolasztikus és humanista kéziratokat is bőven tartalmazó könyvgyűjteménye, amelynek tételei sorra felbukkannak Andreas teológiai *opus magnum*ának, az *Énekek énekéhez* készített kommentárjának forrásai között.⁴¹ Műveiből azonban erős tomista képzettség is kibontakozik, amelyhez viszont csakis iskolai környezetben juthatott hozzá, ezért feltételezhető, hogy a domonkos rend padovai stúdiumában tett szert alapos teológiai tudására. Másutt erre nem is igen lett volna módja, hiszen Itáliában az egyetemek fejlődésének sajátossága volt a teológiai fakultások hiánya, amelyet még a nagy egyetemi centrumokban is, mint Padova vagy Bologna, a város ferences vagy domonkos szerzeteseinek bevonásával próbáltak áthidalni, akik vagy Duns Scotus, vagy Aquinói Tamás metafizikáját és teológiáját oktatták.⁴² Mindkét nagy skolasztikus filozófus rendszerének egyik pillére Arisztotelész volt, s András éppen ezt a sajátosan teologizált arisztotelianus műveltséget sajátította el. Indikátornak tekinthetők erre nézve a lélekről szóló elmélkedései, amelyekben nyoma sincs a padovai averroista lélekfilozófiának, amit az egyetem orvoskarán a fizika keretében oktattak, s úgy tűnik, nem követi a tomizmust és a scotista tradíciót eredeti módon egyeztető velencei gondolkodó, Paulus Venetus tanait sem. Mindazonáltal erősen valószínű, hogy megfordult Padovában, hiszen maga emlegeti személyes ismeretségét Várdai Istvánnal, Vitéz alumnusával, a későbbi kalocsai érsekkel és bíborossal,⁴³ aki a negyvenes évek második felében a padovai

Paolo della Pergola oktatott, aki az arisztotelészi tanítást scotista szellemben, a ferencesekhez közel állva oktatta; lásd Fernando Lepori, „La scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento”, in Arnaldi, *Storia della cultura...*, 2: 539–605, 549–570.

⁴¹ A modern rekonstrukciós kísérlet 117 tételt sorol fel, de eredetileg nyilván sokkal nagyobb volt az anyag: Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini...*, 127–140.

⁴² Lásd erről Poppi, „La teologia nell'...”; Paul Oskar Kristeller, „Thomism and the Italian Thought of the Renaissance”, in Paul Oskar Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*, ed. Edward P. Mahoney, Duke monographs in medieval and renaissance studies 1, 27–91 (Durham: Duke University Press, 1974), 45–46; John Monfasani, „Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy”, *Renaissance Quarterly* 46 (1993): 247–276, 253–256; Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 353–357.

⁴³ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 475–476; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 88–89.

egyetemen folytatta Bécsben megkezdett tanulmányait (s Ferrarában fejezte be őket, éppen Janus Pannonius ott tartózkodásának idején).⁴⁴

Velence maga fontos találkozási pontja volt a korban a skolasztikus és a misztikus tradícióknak, illetve a humanista kultúrának.⁴⁵ Már maga a karthauzi kolostoralapítás is egyfajta vallási forrongás szimptomájának tekinthető: a hagyomány szerint a sienai Szent Bernardino, a kor ünnepeelt ferences szerzetes-prédikátora győzte meg a szenátust, hogy a rend befogadása a város lelki tisztulásához járul hozzá, és égi védelmet biztosít a Köztársaságnak.⁴⁶ A rend velencei népszerűsége a németalföldi eredetű új kegyesség (*devotio moderna*) itáliai terjedésének köszönhető.⁴⁷ Andreas Pannonius maga is beszámol róla: „[...] a jeles Velence városának több nemesembere engem utánozva, ennek a nyomorúságos világnak ingatagságát megvetve, szintén fölöltötte a karthauzi rend öltözetét; mint magiszter és lelkiatya voltam az előljárójuk”.⁴⁸ Ez annyit jelent, hogy gyóntatóként és esetleg tanárként került kapcsolatba arisztokrata vagy gazdag kereskedőcsaládok tagjaival, majd ugyanebben a minőségben (*magister et pater spiritualis*) segítette azokat, akik közülük beléptek a rendbe. Ismeret-ségi köréből név szerint is megemlíti Giorgio Calordanót, aki az elbeszélésből úgy tűnik, kereskedő volt és Szíriában is megfordult.⁴⁹ Róla nem találtam további adatot, viszont fontosabbnak tűnik, hogy András kapcsolatba került olyan arisztokratával is, aki nem tett szerzetesi fogadalmat, ám laikusként is művelte a teológiát. Candiano Bollani velencei patrícusról van szó (1413–1480), fontos állami tisztségek betöltőjéről, Kréta, majd Verona katonai parancsnokáról, aki később a Mátyást Jajca ostrománál segítő Giovanni Emóval együtt dolgozott az Isonzo védelmi vonalának megerősítésén. András bejáratos volt a Canal

⁴⁴ Vö. Lukcsics Pál, „Várdai István ferrarai diák levelei, 1448–1449”, *Történelmi Szemle* 14 (1929): 124–136.

⁴⁵ A humanizmus és a monasztikus tendenciák kölcsönhatásáról Gregorio Penco, „Vita monastica e societa nel Quattrocento italiano”, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualita nel Quattrocento veneto*, a cura di Giovanni B. Francesco Trolese, Italia benedettina 6, 3–41 (Cesena: Badia di Santa Maria del Monte, 1984).

⁴⁶ Lásd Leoncini, *Le certose della...*, 10–12; Fernando Sorelli, „Predicatori a Venezia (fine secolo XIV–meta secolo XV)”, in *Predicazione francescana e societa veneta nel Quattrocento: Committenza, ascolto, ricezione*, a cura di Donato Gallo, 119–144 (Padova: Centro Studi Antoniani, 1995), 129–135.

⁴⁷ A kiindulópont ma is: Massimo Petrocchi, *Una «devotio moderna» nel Quattrocento italiano? Ed altri studi* (Firenze: Le Monnier, 1961). A trend az északi területeken át érkezett, fontos terjedési pontja a padovai Szent Juszтина kongregáció volt: Giorgio Picasso, „L'Imitazione dei Cristo» e l'ambiente di S. Giustina”, in Giorgio Picasso, *Tra umanesimo e «devotio»: Studi di storia monastica*, a cura di Giancarlo Andenna, Giuseppe Motta e Mauro Tagliabue, 81–95 (Milano: Vita e Pensiero, 1999).

⁴⁸ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 448–449; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 66.

⁴⁹ Uo., 449.

Grandén álló Palazzo Bollandi (amely a következő században évtizedeken át Pietro Aretino otthonául szolgált), és nyilván köze volt ahhoz, hogy egy laikus patrícius a teológiai tanulmányok irányába fordult. A retorikával, fizikával és asztrológiával is foglalkozó Candiano⁵⁰ csak később, a hatvanas években készült el hosszú, tizennyolc könyvből álló *Hexameron*-kommentárjával,⁵¹ amit elküldött az akkor már Ferrarában élő Andrásnak, s a kísérőlevelet ajánlásként a kézirat elé illesztette. Mind a levélküldés ténye, mind a levél hangvétele arról tanúskodik, hogy Candiano kedvelte és teológusként is nagyra becsülte a magyar karthauzit,⁵² s a kapcsolat évekkel annak Velencéből való elköltözése után is élt a Bollani család és András között. Ennek a későbbiekben már csak azért is jelentősége lesz, mert Candiano fia, Domenico Bollani ugyancsak ismert mint teológiai értekezés laikus szerzője, sőt a Serenissimánál is élhetett a magyar kapcsolat emléke, mikor 1490-ben őt nevezték ki a Mátyáshoz induló velencei követség élére (ez volt az a küldöttség, amelyet Mátyás április 4-én Bécsben, a halála előtt utoljára fogadott, s Bollandit lovaggá ütötte, fényes ceremónia keretében).⁵³

⁵⁰ Életrajzát lásd Giovanni degli Agostini, *Notizie storico-critiche intorno la vite e le opere degli scrittori viniziani* (Venezia: Simone Occhi, 1–2, 1752–1754), 2: 157–167. Címről ismert művei: *Oratio de laudibus Francisci Sphortiae Mediolanensis Ducis; De signis Coelestibus; De invidia, Scholia in Librum de meteoris Aristotelis; In rhetoricorum novorum Ciceronis librum primum commentum*.

⁵¹ Candiano Bollani, *Libellus super principium genesis editus per Candianum Bolani patricium civitatis Melite Venetiarum ad dominum Andream Pannonium sacri ordinis Karthusiensium*, Biblioteca Marciana, Venice, Cod. Lat. I. 44 (2038). Lásd Giuseppe Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum* (Venetiis: Typographia Commercii, 1–6, 1868–1873), 1: 213; hírt adott róla már Csontos János, „A velencei könyvtár hazai vonatkozású latin kéziratái”, *Magyar Könyvszemle* 8 (1883): 164–203, 167.

⁵² A levelet saját Krétára való indulása előtt írta Candiano. Az első levél recto oldala elé, a kódex elülső szennylevelére ragasztva az Andreának címzett misszilis. (Vagy a címzett, vagy a feladó ragasztotta oda – attól persze kérdés marad: hogyan került vissza Velencébe a kódex?) A címzés (a hátolodalon): „Venerabili patri suo in christo fratri andree cartusiensi. Ferrarie.” A szöveg: „Patri suo ac domino fratri andree [a sor fölött közbeszúrva, de ugyanazzal a kézzel: pannonio] cartusiensi: Candianus bolanus salutem pt. Nuntius iste tuus letificavit animam meam, cum iam te ex hac vita migrasse ex nonnullorum relatu crederem, quamquam et in christo letus essem: qui te crederem ex hac mortali vita ad perpetuam illam hierusalem avolasse. Sed rogo te: ut ores pro me: qui ad preturam cretensem vocatus sum: ut dominus nos custodiat: et bonorum operum finem largiatur. Librum super genesim ad litteram propter te, ac nomini tuo dedicatum, manuque mea conscriptum per latorem presentium tui ordinis virum ad te mitto. Interim rogo, ora pro me peccatorem. Vale. Proficiscar usque ad dies octo, decemve ad plus ad preturam cretensem. Ex urbe die xiiij martii 1466.” A dedikációt újabban említi Luciano Gargan, „Un'antica biblioteca domenicana ritrovata: A proposito di un recente catalogo di manoscritti”, *Medioevo e Rinascimento* n. s. 18 (2007): 321–342, 332.

⁵³ Agostini, *Notizie storico-critiche ...*, 1: 521–532.

Andrást 1459-ben Bolognába irányította át rendje, a Szent Jeromos karthauzi kolostorba, ahol bizonyára folytatta teológiai műveinek írását.⁵⁴ Ezeket felsorolja a bolognai rendház évkönyvének egy rá vonatkozó bejegyzése:⁵⁵ különböző beszédek, egy Szentháromság-értekezés, valamint három kommentár, egy a *Zsoltárok könyvéhez*, egy az *Énekek énekéhez* és egy Petrus Lombardus szentenciáihoz. Nyilvánvaló, hogy legalább egy részüknek már korábban, a velencei évek alatt el kellett készülnie. Ekkorra tehát András már javakorabeli, tekintélyes teológus volt, aki megfordult az egyetemi körökben, járva-kelve értesült a várost megosztó ellentétekről, s természetesen az európai politika eseményeiről. Hiszen

⁵⁴ James Hogg, ed., *The Chartae of the Carthusian general Chapter: Paris, Bibliothèque nationale. Ms latin 10888: Part. I: 1457–65*, Analecta cartusiana, 100: 5 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1985), 73.

⁵⁵ Nem kis zavar támadt a szakirodalomban abból, hogy ez a rövid feljegyzés a bolognai Certosa nekrológiumában (*Necrologium patrum Cartusiae Bononiensis*) volt olvasható, állítólag az 1460-as évnél. Volt, aki egyenesen azt gondolta, András halála kapcsán készült a feljegyzés; Dám Ince, „Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai”, *Civita Dei*, 1956, 101–110, 107–108. felsorolt rend- és helytörténeteket, akik között csak abban volt eltérés, hogy a halál évét 1460-ra vagy 1464-re tették; Dám Ince ebből maga is elfogad annyit, hogy András élete végén visszatért a bolognai Jeromos rendházba. Holott az adott helyen csupán ennyi áll: „P. Andreas Ungarus Prior Cartusiae Ferrariensis dudum excitatae, suis etiam virtutibus illustrabat et studiis, e quibus supersunt Paraphrasis in librum Sententiarum, in Psalterium, in Canticos [!] canticorum, Tractatus de Spiritu Sancto, Varii sermones.” Azaz: „Magyarországi András atya a nemrégiben emelt ferrarai karthauzi rendház perjele; személyes erényeivel is kitűnt, valamint tudományával, amelyről tanúskodnak a Szentenciák könyvéhez, a Zsoltárokhoz és az Énekek énekéhez készített kommentárjai, valamint a Szentlélekről szóló értekezése és különböző beszédei.” A nekrológium kézirata ma nem ismert. Ilyen címen hivatkozza (1460-at jelölve meg keletkezési időpontnak): Giovanni Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi* (Bologna: Stamperia Tommaso d'Aquino, 1781–1794), 7 (1789): 257; a régebbi és az újabb szakirodalom az ő nyomán idézi vagy említi: Révész Mária, „Andreas Pannonius és Bornio da Sala”, *Egyetemes Philologiai Közlöny* 59 (1935): 79–81, 79; Bíró Csilla, *Szemlélődés és misztika Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjában*, PhD értekezés kézirata (Szeged: 2013, 2013), 18. A karthauzi forrásokban azonban korábban is ismert volt, ám ezekben a forrásokban 1464-hez kötik az adatsort: Camillo Tutini, *Prospectus historiae ordinis Carthusiani* (Viterbo: s. ed., s. a. [1638]), 116; Carolus Jospheus Morotius, *Theatrum choronologicum sacri Cartusiensis ordinis* (Taurini: Joannes Sinibaldus, 1681), 85 (forrása: Tutini); Benedetto Tromby, *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine Cartusiano* (Napoli: Vincenzo Orsino, 1–10, 1773–1779), 8: 22–23 (forrása: Tutini); Georges Schwengel, *Propago sacri Ordinis Cartusiensis, 1–21 voll.* (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik–Universität Salzburg, 1981–1984), 8: Appendix ad tomum 4, 376 (forrása: Morotius). Ezekből arra lehet következtetni, hogy a „necrologium” nemcsak a halálesetéről számolt be, hanem annales-szerűen közölte az adott évhez tartozó fontosabb eseményeket – jelen esetben András ferrarai kinevezését. Az 1464 és 1460 közötti ingadozás pedig logikus: az 1469-es évszámot – amelyre nézve helyes az információ, Andrást valóban ekkor választották perjellé Ferrarában – kétféleképpen lehet egy rossz kézírásban félreolvasni: 1464-nek vagy 1460-nak. A Ferrarához legközelebb eső bolognai monostor szerzetesei bizonyára figyelemmel kísérték egykori társuk pályáját, a perjelváltás pedig éppen elég nagy esemény volt ahhoz, hogy értesüljenek róla, és feljegyezzék.

Bologna nemcsak tudományos, hanem nagy politikai centrum is volt, ahol sok információ ért össze a sokfelől összesereglett diákság és professzorátus révén. A város a pápai államhoz tartozott, de féltékenyen őrizte önállóságát, magisztrátusainak autonómiáját. A felemás helyzet a korábbi évtizedekben sokszor súlyos konfliktusokhoz, véres frakcióharcokhoz vezetett, amelyeknek a kúriai kormányzat, távol lévén, ritkán tudta elejét venni, az egyes pártok viszont sokáig nem voltak elég erősek ahhoz, hogy végleges győzelmet arassanak a másik felett. Andreas érkezte előtt néhány évvel úgy tűnt, a Bentivoglióké lett a végső győzelem: a rivális Canetoli családot és klienseit örökre száműzték, s akit a továbbiakban a velük való paktáláson kaptak, azt kegyetlenül kivégezték. (A városi krónikák sztereotip eljárásról emlékeznek: a vádlottat meztelenre vetkőztetik, kezeit levágják, majd lábánál fogva felakasztják, és máglyát rakva alá elégetik, sokszor még élve.) De a győztesek maguk is kivéreztek, 1446-ban a firenzei rokont, Sante Bentivogliót kénytelenek meghívni a város kormányzására – aki azután még 1451-ben is utcai harcokban kell, hogy bizonyítsa rátermettségét a Canetoliknak a Porta Gallieránál betörő serege ellen. Ezek voltak azok az évek, amelyekre Janus Pannonius tömör epigrammája talál:

Régebben Bolognát mondhatták még a „tudósnek”,
ám most már inkább „harc-keverő” a neve.⁵⁶

Nem csoda, hogy az egyetemen megforduló neves professzorok közül többen is (például Francesco Filelfo vagy a görög nyelv tanára, Giovanni Aurispa) azért hagyták el Bolognát, mert közvetlen életveszélyben érezték magukat. V. Miklós pápa ezért 1450-ben komoly lépést tett: Bolognába delegálta teljhatalmú legátusként a görög kardinálist, Johannes Bessariont. A kor egyik legműveltebb, leggazdagabb és legnagyobb politikai ambíciókkal felfegyverkezett főpapja ekkor már hosszú évek óta a török elleni európai összefogás megteremtésén, a keresztes hadjárat eszméjének újjáélesztésén fáradozott; energiáiból azonban tellett a polgárháborús állapotok felszámolására, a szembenálló frakciók pacifikálására, sőt még az idők folyamán eldugult szennyvízcsatorna-hálózat kitisztítására is, ami bizony nem volt elhanyagolható jelentőségű lépés a járványok megelőzése szempontjából. A bíboros különös gondot fordított az egyetem megreformálására – éppen idejében. A bolognai *Studium*, Európa második legrégebbi alapítású

⁵⁶ Kurcz Ágens fordítása, in Janus Pannonius, *Munkái latinul és magyarul*, szerk., utószó, jegyz. V. Kovács Sándor, bev. Csorba Győző (Budapest: Tankönyvkiadó, 1972), 151. „Quae poterat dici studiosa, Bononia, quondam, / nunc eadem dici seditiosa potest.” Janus Pannonius, *Epigrammata*, red. Iulius Mayer et Ladislaus Török, Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák et Ágnes Ritoók-Szalay, I/1 (Budapest: Balassi Kiadó, 2006), 163 (244. sz.).

egyeteme, a század első felében történetének legsúlyosabb válságát élte át: az oktatás szervezetlensége, elavult szerkezete és skolasztikus tananyaga s főként az említett politikai bizonytalanság következtében hallgatók egész csapatai hagyták el a várost, nyugalmasabb helyet keresve tanulmányaik folytatására. Bessarion azonban sikeres munkát végzett. A Bolognában töltött öt éve alatt rendezte a professzorok számát és javadalmazását, és új tanszékeket alapított, a régieket pedig megreformálta. A retorika tanszék élére titkárát, a neves humanista költőt, Niccolò Perottit nevezte ki (igaz, azt már addig is humanista képzettségű professzor, a Guarino-tanítvány Giovanni Lamola vezette), az újonnan bevezetett görög oktatást a nagy kánonjogászra, Lianoro Lianorira bízta. Tanszékeket alapított a héber nyelv, a matematika és a metafizika oktatására, új kutatási módszereket támogatott az orvosi fakultáson, és zenetudományi képzést honosított meg az egyetemen, de még a teológia állóvizét is felkavarta az addigi domonkos hegemonia megtörésével, a ferencesek támogatásával.⁵⁷ Az ő hatásukra lassan leszivárgott a nagy északi központokból, főként Párizsból, a régiek és modernnek vitája (*via antiqua* vs *via moderna*, a *schola Augustinianával* együtt), megszűnt a tomizmus egyeduralkodó pozíciója, és Scotus tanai mellett hamarosan a betiltott Ockham szövegei is hozzáférhetőek lettek a teológiai és filozófiai vitákat követők számára.

A reformok igazából a kardinális távozta után kezdték éreztetni hatásukat: a konzervatív, lassan mozduló egyetem a humanista filológia, szövegkritika, a klasszikus és bibliai nyelvek tanulmányozása, Arisztotelész és Platón újjáélesztett kultuszának tanújaként és résztvevőjeként a humanizmus egyik legérdekesebb kísérleti terepévé vált, ahol régi és új, konzervatív és innovatív tudásformák és értelmiségi habitusok egymást inspirálva éltek együtt. Ekkor igazolódott be a közhely, amit Giovanni Toscanella, Guarino Bolognában megtelepedett (majd Ferrarába visszatért) tanítványa már jóval korábban leírt: „Oly nagy a híre minden nemzet között ennek a nemes és kitűnő városnak, hogy – mint Athénról mondták egykor – csak az számítt tanult embernek, aki Bolognában végezte iskoláit, ott tűnt fel és szerzett nevet magának.”⁵⁸

Magyarországi András tehát a legizgalmasabb szellemi pezsgés idején érkezett az egyetemi városba. Bolognát ekkor, az egyetemi reformokat megvalósító és a városi frakcióharcokat lecsendesítő Bessarion kardinális működése után már

⁵⁷ A fentiekhez: Fabrizio Lollini, „Bologna, Ferrara, Cesena: I corali del Bessarione tra circuiti umanistici e percorsi di artisti”, in *Corali miniati del Quattrocento nella Biblioteca Malatestiana*, a cura di Piero Lucchi, 19–36 (Milano: Fabbri–Bompiani–Sonzogno–ETAS, 1989).

⁵⁸ Idézi Ezio Raimondi, *Codro e l’Umanesimo a Bologna*, Collezione di testi e di studi (Bologna: Il Mulino, 1987), 40.

(1458-tól) új legátus, Angelo Capranica bíboros kormányozta, együttműködésben a megreformált önkormányzatot irányító Sante Bentivoglióval, s folytatva az ügyes politikai egyensúlytartást a különböző frakciók között. Közben az egyetem élte a maga gazdagon burjánzó életét, amelyben még olyan szélsőséges alakok is helyet találtak maguknak, mint a Cicero-olvasmányain és a prófétikus irodalmon kissé túllelkesült, és egyre merészebben zsarnokságellenes szónoklatokat tartó filológus-néptribun, Cola Montano, akit könnyes szemmel hallgatott a szabadságra mindig éhes egyetemi ifjúság. A kolostorok világa ugyancsak bekapcsolódott a szellemi pezsgésbe. A karthauziakról nincs információnk (azon túl, hogy András érkezése idején Giovanni Montefortinónak hívták a perjelt),⁵⁹ könyvtárunk rekonstrukciója is igen töredékes.⁶⁰ Ám a káptalani könyvtár, a San Salvatore, a San Francesco könyvtára és különösen a San Domenico ma is világhírű „libreriája” (amelynek új csarnokát éppen András bolognai tartózkodása idején építették) a teológia, a jogtudomány, az orvostudomány klasszikus és középkori szövegei mellett a kortárs humanista szerzők műveit is rendelkezésre bocsájtották.⁶¹ Ezek a szerzetesi gyűjtemények adtak alkalmat az egyházi és laikus tudósok eszmecseréire, a városba érkező magyar szerzetes bizonyára megfordult bennük. Ezekben az években itt folytatja tanulmányait a domonkos teológus Peter Schwartz, azaz Petrus Nigrus, a budai domonkos főiskola (*studium generale*) későbbi vezetője, akivel Hunyadi Mátyásnak komoly tervei voltak (a jelek szerint az 1480-as évek elején egy reménybeli budai egyetem teológiai fakultását bízta volna rá).⁶² A ferences oldalon mindenképpen megemlítené Francesco della Rovere, a későbbi IV. Sixtus pápa: a híres teológus éppen akkor vezette a bolognai ferences

⁵⁹ Archivio di Stato, Bologna, Corporazioni religiose (Fondo demaniale), Certosini, Busta 24/5869, n. 1. *Catalogo de'Priori della Certosa di Bologna*; az itt található bejegyzés szerint „D. Giovanni da Monte Fortino” 1458 és 1463 között volt perjel, ám ezen kívül nem tudni róla semmit („Di questo parimenti non trovasi alcuna memoria de suoi fatti”).

⁶⁰ Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 38–40.

⁶¹ A bolognai Certosáról lásd Leoncini, *Le certose*, I, 45–74. A város és az egyetem kulturális fejlődésének általános vonásairól: Ezio Raimondi, „Umanesimo e università nel Quattrocento bolognese”, *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* 1 (1956): 325–356; Raimondi, *Codro e l'Umanesimo*....

⁶² Negri jelentőségéről: Maria Diemling, „Petrus Nigri (Peter Schwarz): Fifteenth-Century Polemicist, Preacher and Hebraist”, in *Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*, eds. Elias H. Füllenbach und Gianfranco Miletto, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens: Neue Folge 14, 299–317 (Berlin: De Gruyter, 2015); budai konfliktusáról Galeotto Marzióval: Klaniczay Tibor, „Galeotto Marzio és Mátyás király”, in Klaniczay Tibor, *Pallas magyar ivadékai*, 59–66 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985), 60–62; a kontextusról részletesen: Miggiano, „Tibor Klaniczay...”, 32–42.

rendház főiskoláját, amikor a magyar szerzetes is ott élt.⁶³ Nem tudjuk bizonyosan, hogy András személyesen ismerte volna bármelyiküket is, legfeljebb a későbbiekől következtethetünk arra, hogy az utóbbit talán igen. Hősrünk egyéb lehetséges bolognai kapcsolatait illetően szintén feltevésekre vagyunk utalva. Egy későbbi leveléből úgy tűnik, ismerte Geronimo Ranuzzi orvost,⁶⁴ aki Capranica kormányzó közeli munkatársa, bizalmasa volt, s az ő közvetítésével bizonyára találkozott magával Capranicával is. Ezt legalább két ok valószínűsíti: a kormányzó legátus, Bessariont támogatva, kulcsszerepet játszott V. Miklós, majd II. Pius pápák törökellenes politikájában (még 1471-ben is ő az itáliai fejedelmek hadi hozzájárulásainak szervezésével IV. Sixtus részéről megbízott *legatus a latere*), magyar részről pedig úgy tűnik, András hasonló célokat próbált előmozdítani; másfelől pedig Capranica volt a karthauzi rend érdekeit képviselő bíboros-protektor a Szentszék mellett.⁶⁵ Egyéb itteni személyes kapcsolatáról nem maradt emlék, de nem kizárható, hogy ismeretségben volt azzal a Galeotto Marzióval is, aki 1463 és 1465 között három évet töltött a bolognai retorika-katedrán, és nagy port felvert filológiai vitáival vált híressé – Filelfo és Giorgio Merula ellen lépett fel szokatlan vehemenciával. (Ide tér majd vissza átmenetileg Magyarországról a hetvenes években, hogy közreműködjön Ptolemaiosz kozmográfiájának kiadásában, Cola Montanóval és az öregebb Beroaldóval együtt.)⁶⁶ Többeket ismerhetett András az egyetem *natio Ungaricá*jának tagjai közül: a bessarioni reformok után ismét többen érkeztek (1473-ig mintegy húszan doktorálnak), 1461-ben egy bizonyos magyarországi János az orvoskaron tanított, s ha András

⁶³ Concetta Bianca, „Francesco della Rovere, un francescano tra teologia e potere”, in *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471–1484): Atti del Convegno, Roma 3–7 dicembre 1984*, cura di Massimo Miglio, Studi storici 154, 19–55 (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1986). Humanista kapcsolatairól monografikus feldolgozás: Egmont Lee, *Sixtus IV and Men of Letters*, Temi e testi 26 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1978).

⁶⁴ Lásd róla Giovanni Battista Comelli, *Di Girolamo Ranuzzi, secondo conte della Porretta* (Bologna: Alfonso Garagnani, 1900); Roberto Dodi, „I senatori di casa Ranuzzi: Note biografiche”, in *Ranuzzi: Storia, genealogia, iconografia*, a cura di Giuliano Malvezzi Campeggi, Le famiglie senatorie di Bologna 2, 33–73 (Bologna: Costa, 2000), 36–37. Ranuzzi a korszak diplomáciájának egyik kulcsfigurája, tevékenysége még feltárára vár; időközben Amerikába került irataiból még további Andreas Pannoniusra vonatkozó dokumentumok kerülhetnek elő; vö. Maria Xenia Zevelechi-Wells, ed., *The Ranuzzi Manuscripts* (Austin: Humanistic Research Center–The University of Texas at Austin, 1980), 1–7. A Capranica–Ranuzzi–Bornio da Sala–Bessarion-kör kapcsolatrendszeréről vö. Iacopo Ammannati Piccolomini sok magyar vonatkozást is rejtgető levelezését: Jacobus Ammannati, *Lettere (1444–1479)*, a cura di Paolo Cherubini, Pubblicazioni degli Archivi di Stato: Fonti 25 (Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1–3, 1997), 1: 389–390 (Bornio da Salának), 1: 601–603 (Janusnak), 1: 604–607 (Vitéznek), 1: 962–965, 1: 1186 (Ranuzzinak).

⁶⁵ A fentiekről lásd Dám, „Andreas Pannonius ferrarai...”, 108–110.

⁶⁶ Lásd Raimondi, *Codro e l'Umanesimo...*, 38–42.

1465-ben még ott tartózkodott, vagy legalább egy-egy alkalomra visszatérve megfordult a városban, már találkozhatott az ebben a tanévben az egyetemre beiratkozott két fiatallal, Bakócz Tamással és Váradi Péterrel.⁶⁷

András érkezésének éve (1459) nem akármilyen eseményt hozott magával. A városi politika egy pillanatra a nemzetközi nagypolitikával találkozott Bolognában. A találkozás a szó szoros értelmében veendő. Május 9-én történt ugyanis, hogy a humanista pápa, II. Pius átutazott az egyetemi városra, teljes kíséretével (mintegy hetven püspökkel, köztük Bessarion bíborossal s a magyar követtel, Vetési Albert veszprémi püspökkel), útban Mantova felé, ahol a következő évben tartott kongresszuson döntés született a török elleni hadjáratról. A városi hatóságok a kitűnő szónok hírében álló jogászprofesszorra, Bornio da Salára bízta a küldöttség üdvözlését. A humanista műveltségéről, stabil nőgyűlöletéről, morális szigoráról és vallásos hevületéről ismert Bornio néhány udvariasan hízelgő mondat és a bolognai éghajlat kellemességét, valamint az egyetem tudományos súlyát felidéző gördülékeny közhely után borzalmas invektívában tört ki a korrupció és a pártgyűlölködés ellen, kérve a pápát, avatkozzon közbe, személyesen állítsa helyre a jó kormányzatot és a polgári békét. Pius maga is meglepődött a professzor bátorságán (utólérhetetlen iróniával írja emlékirataiban: „merészen, rettenthetetlenül, mint az áradó folyam mondta el beszédét, amivel a jelenlévő polgárokat igencsak felizgatta, az idegenekben pedig csodálkozást keltett”⁶⁸) – majd sietett kimenekíteni megdühödött polgártársai kezéből az árulónak kikiáltott Borniót, és magával vitte Mantovába, ahonnan csak hónapok múlva, az indulatok lecsillapultával engedte vissza katedrájára.⁶⁹ Bornio da Sala azért fontos személy, mert egyedül róla lehet teljes bizonyossággal dokumentálni, hogy személyes kapcsolatban állt magyarországi Andrással.⁷⁰ Valószínűleg már Bolognába történt visszatérése után, a hatvanas évek elején mélyült el ismeretségük annyira, hogy Bornio az egyik fontos, teológiai tárgyú munkáját, a zsidók tévelygését és megtérésének

⁶⁷ Gerézdi Rabán, „Bologna és a magyar humanizmus”, *Irodalomtörténet* 29 (1940): 146–158.

⁶⁸ Pii Secundi Pontificis Maximi, *Commentarii*, rec. Ibolya Bellus et Iván Boronkai (Budapest: Balassi Kiadó, 1–2, 1993–1994), 1: 129 (*Comm.*, II, 37).

⁶⁹ Lásd Antonio Ivan Pini, „«Non tam studiorum mater quam seditionum altrix»: Pio II e Bologna: Pio II a Bologna”, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova: Atti del Convegno internazionale, Mantova, 13–15 aprile 2000*, a cura di Arturo Calzona, *Ingenium* 5, 179–201 (Firenze: Olschki, 2003), 194–198. és az itt közölt szakirodalom. Újabban: Andrea Bocchi, „Plagi e primizie: I trattati volgari sul principe di Bornio da Sala (ante 1469)”, *Annali della Scuola Superiore di Pisa: Classe di Lettere e Filosofia* ser. 5, n. 4 (2012): 157–228, 157–160.

⁷⁰ Lásd róla Gianni Ballistreri szócikkét, in *Dizionario biografico degli italiani*, 12 (1970): 801–803; valamint Bianca Bianchi, *Ein bologneser Jurist und Humanist Bornio da Sala*, *Untersuchungen zur Sprach- und Literaturgeschichte der romanischen Völker* 9 (Wiesbaden: Steiner, 1976); Luisa Pesavento, „Bornio da Sala: Cultura umanistica e impegno politico nella Bologna quattrocentesca”, *Studi di storia medioevale* 9 (1987): 135–164.

lehetőségét tárgyaló értekezését, a *Contra impietatem Iudaeorum*ot „mély tisztelettel a szent karthauzi rendből való istenfélő pannóniai Andrásnak” ajánlotta. A dedikáció szövege túlmutat a puszta formális udvariasságon:

Már régóta beléd vettem bizalmamat, a te súlyos szavú és értékes tanácsodban találok megerősítést. Most hát ennek a munkámnak is, amelyet a zsidók hitetlensége ellen írtam, szeretném, ha kritikus bírása lennél. Oly nagyra tartalak életviteled szigorúsága, erkölcsleid szentsége, irodalmi tájékozottságod és teológiai tudományod miatt, hogy úgy vélem, szinte mindenki mást túlragyogsz. Ily művelt férfiként könnyen kijavítod és helyreigazítod majd, ha elolvasásra méltatod munkámat.⁷¹

A hízelt szavakat persze túlbecsülni sem szabad, de abban az értelmiségi körökben, ahol Bornio mozgott, az ilyen ajánlósortok szimbolikus csereérték-javat jelentettek, mind a „feladót”, mind a címzettet kötelezték és minősítették; s ha végigtekintünk a bolognai jogászprofesszor levelezőpartnereinek során (megtaláljuk köztük Filelfót, Ambrogio Traversarit, Poggio Bracciolinit, Giovanni Aurispát, Jacopo Ammannatit),⁷² ha figyelembe vesszük, amit maga a nagy

⁷¹ B.U.B. Cod. Lat. 2663 (a régi katalógus szerint 1400). Az ajánlás szövegét csonkán közli a kódexet felfedező Révész, „Andreas Pannonius...”, 81. A műről rövid ismertetést ad Pesavento, „Bornio da Sala...”, 154–155. A dedikáció teljes szövege: „Religiosissimo patri Andree Panonio sacri ordinis Cartusiensis Bornius de Sala cum deuotione se ipsum. Jam pridem omnia in te reposui consilia mea tuo gravissimo atque optimo consilio confirmatus. Nunc huius quoque studij mei quod adversus perfidiam Judeorum suscepi volo sis censor et iudex, quem tanti facio, ut et seueritate uite et sanctimonia morum et optimarum artium studio ac sacrarum literarum doctrina omnibus ferme alijs existimeris precellere. Breuiter autem ego processi cum ex silua scripturarum infinite amplificare potuisset. Constat enim pro confutatione eorum ut sumatim dicam de Cristo secundum prophetias. Primo de percursore eius Johanne Baptista, Malachie iij. Ecce ego mitam angelum meum etc. De conceptione Isaia vij. Ecce uirgo concipiet. De loco partus Michee v. Et tu Bethleem Eufрата. Quod natus inter duo animalia Abachuc iij. In medio duorum animalium. Et ne opinionem protraham, de natiuitate Isaia ix. De adoratione magorum Isaia ix. De interfectione puerorum Jeremias xxxi. De fuga in Egiptum habetur Osee xj. De conuersatione eius in monacho Baruch iij. De miraculis eius in monacho. Isaia xxxv. De eius despectione in Iudea Isaia primo. Filios enutriui et exaltaui, ipsi autem spreuerunt me. De electione apostolorum psalmo xliij. Pro patribus tuis etc. De eius baptismo Isaia lij. De sessione super asinam Zacharias c.viii. De eius passione Jeremias xj. De eius venditione Zacharias xj. De fuga vero apostolorum Zacharias xij. Percutiam pastorem. De eius percussione et irrisione Isaia lij. Corpus meum etc. De missione spiritus sancti Isaia c. xliij. Et fundam spiritum meum super omnem carnem. Ut et habetur Joel secundo. Facile erit tibi viro doctissimo emendare et corrigere si hec legere non aspernaberis. Vale et orationibus Bornium tuum adiuua.” Andreas Pannonius valóban „iudex et censor” volt: figyelemfelhívó jelekkel, margójegyzetekkel látta el a szöveget.

⁷² A listát összeállítja: Pesavento, „Bornio da Sala”, 136–138. Lásd még Paul Oskar Kristeller, „Un opuscolo sconosciuto di Cencio de’ Rustici dedicato a Bornio da Sala: La traduzione del dialogo «De virtute» attribuito a Platone”, in *Miscellanea Augusto Campana*, a cura di Dino Avesani e Mirella Ferrari, Medioevo e umanesimo 44, 355–376 (Padova: Antenore, 1981).

Aeneas Sylvius mondott róla (filozófusként még többre tartják, mint rétorként),⁷³ akkor megállapítható, hogy András szellemi árfolyamát nem jegyezték éppen alacsonyan, ha ilyen tudós kérte, legyen írásának megítélő bírása (*censor et iudex*). Az is erre utal, hogy talán Bornio ajánlása az első forrás, amely humanista nevén nevezi a magyar karthauzit, akit addig csak „Andreas Ungarus”-nak hívtak mindenütt.

Nem tudni pontosan, hány évet töltött Andreas Bolognában. A karthauziak generális káptalanjának jegyzőkönyveiben 1459 után 1464-ben fordul elő a neve, amikor azonban már Ferrarából irányítaná a rend Firenzébe. Ez azt jelentheti, hogy már az alapítás után nem sokkal átköltözött a ferrarai rendházba. Annyi bizonyos, hogy 1464-ben már egy ideje ott lakott, ott látogatta meg Borso d’Este humanista képzettségű udvari embere, Francesco Ariosti, aki egy orvos barátjának, Bonfrancesco Arlottinak írott levelében részletesen beszámolt a találkozásukról, a cellájában tartott kéziratgyűjteményről, és magyarországi Andrást (Andreas Hungarus) „a tudományban az elsők közé tartozó, és a szentírásban tökéletes képzettségű férfiúnak” és a „remeteszerzetesi fegyelem egyedülálló, csodálatra méltó példájának” nevezte.⁷⁴

Firenzébe el is utazott Andreas, de nem tudjuk pontosan, mennyi időt töltött ott, a híres karthauzi monostorban, a Certosa di S. Lorenzóban;⁷⁵ erősen valószínűnek tűnik, hogy éppen akkor járt Firenzében, amikor ott Rómából hazafelé tartva 1465 májusának végén jó tíz napot tartózkodott, és a török elleni hadjárat támogatásáról tárgyalt (eredménytelenül) a Janus Pannonius vezette magyar küldöttség.⁷⁶ Nem sokkal ezután visszatérhetett Bolognába – már feltéve, ha rá vonatkozik a grenoble-i nagykáptalan név nélkül hozott döntése, mely szerint 1466 májusában a bolognai Jeromos rendház perjelét felmentik, és áthelyezik vikáriusnak a ferrarai Szent Kristóf karthauzi monostorba.⁷⁷ A már említett

⁷³ Pius, *Commentarii*, 1: 130.

⁷⁴ Az 1464. október 29-én kelt levelet közli Antonio Samaritani, „Borso d’Este, presenza certosina, spiritualità umanistica, pietà religiosa a Ferrara: Il metà ’400 – I metà ’500”, *Analecta Pomposiana* 31–32 (2006–2007): 45–123, 113–115. Vö. Antonio Samaritani, „Il certosino umanista Andrea Pannonio (1420 ca. – 1479 ca.) tra Mattia Corvino, Borso ed Ercole I d’Este”, *Analecta Pomposiana* 33 (2008): 77–108, 82–83.

⁷⁵ Történetéről: Leoncini, *Le certose...*, 108–157.

⁷⁶ A tárgyalásokról és a döntés háttéréről: Jankovits László, „Egy elutasítás háttere: Az 1465-ös magyar követség Firenzében”, in *A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. Jankovics József és mások, 2: 562–569 (Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt, 1–3, 1998).

⁷⁷ James Hogg, ed., *The Chartae of the Carthusian General Chapter: Paris, Bibliotheque nationale. Ms latin 10888: Part. II: 1466–74*, *Analecta cartusiana*, 100: 6 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1985), 25.

Candiano Bollani-levél azonban már 1466 márciusában Ferrarába érkezik. A nehézségek feloldásához további levéltári kutatásokra volna szükség, ezek híján csak feltételezni tudom a legvalószínűbb lehetőséget: a generális káptalan sok esetben csak utána ment a helyben, a kolostort fenntartó mecénás és a szerzetesi közösség befolyására született döntéseknek. Andreas már az 1460-as évek elején átköltözhetett Ferrarába, onnan 1464-ben – feltehetőleg nem önszántából – Firenzébe, hogy a kitérő után elnyerje a bolognai monostor vezetését, ami mind kora, mind tapasztalata alapján kijárhatott neki. Elődje, az egykori bolognai perjel, Giovanni Montefortino 1465-ben kapta meg a ferrarai rendház vezetését, és valószínűleg az ő kérésére, még abban az évben fogadhatta el Andreas a karrierszempontról formális visszalépést jelentő vikáriusságot (ezt a lépést hagyta jóvá utólag a káptalani irat), amely azonban, közel a fejedelmi udvarhoz, vonzóbb perspektívát csillantott fel előtte. Mindez persze csak hipotézis, amit a források megengednek ugyan, de nem bizonyítanak minden kétséget kizáróan. Annyi bizonyos, hogy 1467. szeptember 1-jén már ferrarai vikáriusként jegyzi a Hunyadi Mátyásnak dedikált királytükrotről.

Ferrara szintén kulturális és politikai központnak számított, de nagyon más-félének, mint a közeli Bologna. A város formálisan köztársaság volt, amelyet pápai helynöki minőségben kormányzott az éppen aktuális „Signore”, akit a városi magisztrátus is megválasztott, azaz egy kézben futott össze több intézményes funkció, s ezt a hatalmat már több mint száz esztendeje szilárdan birtokolta az Esték dinasztiája. Borso d’Este testvérének, a humanisták rajongásig szeretett filozófus-fejedelmének, Leonellónak 1450-ben bekövetkezett váratlan halála után kapott lehetőséget a kormányzásra, amit elődeinél sokkal körültekintőbb módon legitimált. Michele Savonarola (Girolamo apja, a Ferrarába Padovából áttelepült orvos és filozófus), részletesen megírta Borso hatalomra kerülésének történetét. Művében megemlékezik a szenátus tanácskozásáról, ahol az ideális államforma kérdéseit is megvitatták a szenátorok az aktuális helyzet kapcsán, így Borso megválasztása Ferrara és Modena „urának” (Signore) lényegében a monarchikus államforma melletti döntést is jelentette, amelyet a köztársaság legfelsőbb szerve maga hozott meg. Ezt követte a vikáriussá kinevezés a pápa, V. Miklós részéről, majd a modenai és reggiói herceggé (Duca) való beiktatás, amelyet ügyes diplomáciával a Rómába utazó III. Frigyes német-római császárból szorított ki Borso. Az Estékhez hasonlóan pozíciót szerzett családoknak égető gondjuk volt a legitimitás kontinuitás tétele, ezért ezek a címek sokkal többet jelentettek pusztán dekorumnál: birtoklójukat az európai uralkodókkal emelték szinte egy sorba. Szinte, mert ahhoz még feltétlenül szükséges volt a fejedelmi reprezentáció európai szintű művelése, a mecénatúra, a bőkezűség

gyakorlása, a közérdeket szem előtt tartó jó kormányzat ideáljának követése és propagálása, ma azt mondanánk, az imázsformálás.

Ezen a téren az Esték közül éppen Leonello teremtetett olyan modellt, amely nem csupán vetekedett a nagy északi monarchiákkal, hanem a hatalom stílusát illetően követendő mintaként szolgált azok számára. Leonello mindenki másnál inkább érezte, hogy a hatalomgyakorlás titka a nyers erőviszonyok elfedése, szublimálása, az ügyvivő hivatali apparátus fölé emelt szellemi arisztokrácia autonómiájának biztosítása, egyfajta virtuális játéktér megteremtése, amelyen belül a kultúra képviselői és a fejedelem a kormányzás valóságától távoli, tisztán intellektuális témákról folytatnak bonyolultan kódolt dialógusokat, s legfőbb élvezetüket éppen a bonyolult kódok felfejtésében és még bonyolultabb újraszövéseiben lelik. Feltrino Boiardo (a költő nagyapja), Alberto Costabili, Uguccone Contrari, Tito és Niccolò Strozzi, Angelo Camillo Decembrio, Leonello (természetesen) és maga a nagy Guarino is tagja volt a Castellóban időről időre – de sohasem parancsra! – összeseregglő tudós társaságnak. Beszélgetéseik nyelvi, filológiai, stíluskritikai kérdések körül forogtak, a görög vagy a latin nyelv primátusáról, a régiek vagy az új költők elsőbbségéről, s mindenekelőtt, végtelen társasjáték keretében, az irodalmi és bölcséleti kánonról folytak, amelybe az egyházatyák közül Ágostont főként platonizmusáért, Jeromost pedig elegáns cicerói stílusáért (!) vették csupán be. Az ideális könyvtár összeállításának legapróbb részleteit is megvitatták, egészen a szellőztetés és a könyvkölcsönzés kérdéseig; Szophoklész, Euripidész, Pindaros, Platón, Arisztotelész, Xenophón, Aiszóposz, Homérosz, a latinok közül az aranykori költők mellett Martialis, Seneca, Propertius, Tibullus, Juvenalis (öt legfeljebb titokban, a könyvtárszoba rejtekén volt szabad olvasni, nyilvánosan nem), Statius, Claudianus, a régebbiek közül Plautus, Terentius, Catullus... és természetesen Cicero, Cicero, minden mennyiségben.⁷⁸ Politikáról beszélni nem illett. Amint Angelo Decembrio, a beszélgetéseket vaskos kötetben megörökítő humanista Pius pápához címzett műve címének (*Politia litteraria*) kapcsán elmagyarázta:

Tehát ezt az „irodalmi poliszt” ne a „város” vagy az „állam” jelentésével határozzuk meg [...] hanem inkább a „csiszolni” igénk vagy a „művelt társalgás” kifejezésekből induljunk ki. Így a *politián* avagy *csiszoltság*on – mint Vergilius mondta Vulcanus félig kicsiszolt fegyvereiről: részben már csiszoltak – magát az „eleganciát”, illetve az „elegancia kultúráját” szeretnénk érteni.⁷⁹

⁷⁸ A fentiekhez klasszikus leírás: Werner L. Gundersheimer, *Ferrara estense: Lo stile del potere*, Istituto di Studi Rinascimentali Ferrara: Saggi (Modena: Edizioni Panini, 1988), 47–53.

⁷⁹ „Ita ergo politiam hanc litterariam, diffiniemus non a 'civilitate' seu 'rei publicae' [...] verumenim a *polio* verbi nostri significatione vel urbana conversatione, unde ipsa *politia* vel *expolitio* – etenim

Jellemző, hogy Decembrio a pápának is azért ajánlja munkáját, mert nagyra tartja a keresztény uralkodókat a török elleni hadjáratra buzdító leveleinek elegáns latin stílusát...

Borso d'Este földközeli figura, realisabb jelenség és realistább egyéniség volt, mint Guarino által nevelt humanista bátyja, Leonello.⁸⁰ A művészek nagylelkű javadalmazására ő is gondot fordított, de tudta, hogy pusztán szimbolikus formákkal nem lehet kormányozni. Bessarion bíborossal versengve illumináltatta a ma Cesenában őrzött, ám eredetileg a konstantinápolyi ferenceseknek szánt koráros kódexeket (furcsa, ritka példája ez a ma oly gyakori közös szponzorálásnak: a „joint venture” harmadik tagja Sigismondo Pandolfo Malatesta volt), ravaszul alkudozott ugyancsak Bessarionnal az 1461-ben meghalt Aurispa gazdag könyvtárának elhelyezéséről, de amikor a gályáit kellett elküldeni a közös keresztény zászló alá, akkor már nem győzött elég biztosítékot kérni a pápától (a ferraraiaknak sikerült is elég későn érkezniük Anconába 1464 nyarán, hogy Piust már holtan találják, és a hadjárat helyett hazatérhessenek). Fejedelmi reprezentációjában kiemelt szerepet kapott a iustitia, az igazságosság erénye – s nem elégedett meg azzal, hogy a Schifanoia palota freskói között vagy a Castello előtti téren önmagát mint igazságos bírót örököttette meg, hanem adott rá, hogy a nép valóban érezze a szigorú, de méltányos igazgatás hatásait. Műveltsége hiányosabb volt, mint Leonellóé, hiszen eredetileg katonának készült, s politikai, diplomáciai tehetsége is csak hatalomra kerülése után mutatkozott meg igazán. Volt azonban egy olyan tulajdonsága, ahol találkozott össze belső hajlandósága a reprezentáció igényével és szükségletével. Borso vallásos uralkodó volt, és fejedelmi propagandáját is a maga és alattvalói vallásos érzülete köré építette fel. A belső hajlandóság szerint indokolt, a propaganda szempontjából pedig egyenesen nélkülözhetetlen volt az egyháziak mecénálása, esetleg egy kiválasztott szerzetesrend patronálása. Borso apja, III. Niccolò és bátyja, Leonello a domonkosokat részesítették ilyen kiemelt támogatásban (Niccolò építtette fel a Santa

Virgilius de Vulcaniis armis dixit: *iam parte polita* –, quam et ipsam 'elegantiam' 'elegantiaeque culturam' intelligi volumus." (Lib. 1, cap. 2.) Angelo Camillo Decembrio, *De politia litteraria*, Hg. Norbert Witt, Beiträge zur Altertumskunde 169 (München–Leipzig: K. G. Saur, 2002), 147. (A Vergilius-hivatkozás [*Aen.*, 8: 426–427] az Etna műhelyében dolgozó Küklópszok, azaz Brontes, Steropes és Pyragmon által kalapált villámra vonatkozik: „Egy félig-kicsiszolt villám forog épp a kezükben, / Mint aminőket atyánk annyit lehajít a nagy égből / Sújtani földünk...”; Lakatos István ford.) A Decembrio-kánonról: Christopher S. Celenza, „Creating Canons in Fifteenth-Century Ferrara: Angelo Decembrio's «De politia litteraria»,» 1.10”, *Renaissance Quarterly* 57 (2004): 43–98. A modell messze sugárzó – Magyarországra is elérő – hatásáról: Pajorin Klára, „Az eszményi humanista könyvtár: Angelo Camillo Decembrio könyvtárideálja és Mátyás király könyvtára”, *Magyar Könyvszemle* 120 (2004): 1–13.

⁸⁰ Az alábbiakról összefoglalóan: Gundersheimer, *Ferrara estense...*, 57–72; Borso kortárs jellemzése: Pius, *Commentarii*, 1: 132–133 (*Comm.*, II, 40).

Maria degli Angeli obszerváns⁸¹ domonkos kolostort, és oda is temetkezett). Borso az övéhez hasonló, uralkodóhoz méltó tette szánta el magát. Új szerzetesrendet vezetett be a városba: a karthauziakat. Már az 1438-as uniós zsinaton (amely a görög és a római rítust próbálta egységesíteni, s ahol először jelentek meg nagy számban bizánci egyháziak – számos neoplatonikus kezdeményezés ide vezethető vissza a 15. századi Itáliában) rendkívüli benyomást gyakorolt Borsóra erkölcsi tisztaságával, személyisége kisugárzásával a karthauzi Niccolò Albergati, aki a ferrarai szekció elnökeként működött a városban.⁸² A másik ösztönző tényező az uralkodói propaganda volt: ő sem akart lemaradni a Ferrarával régi szövetséget ápoló milánói Viscontik mögött, akik pedig szintén Szent Brúnó szerzetesei számára építtették fel a lenyűgöző pavai Certosát. A *devotio moderna*, az új jámborság hatékony eszköze volt a uralkodói hatalom szimbolikus reprezentációjának, az alattvalók érzelmi mozgósításának is.⁸³ Hatalomra kerülése után tehát Borsónak szinte első intézkedése volt a Szent Kristófról elnevezett karthauzi templom és rendház megalapítása. Michele Savonarola is úgy tudja, hogy a Duca már „régóta forgatta szívében, hogy nagyszerű karthauzi lakhelyet épít”, s megválasztásakor ezt a szándékát „mindenkinnek kinyilvánította, s nagy súlyt vetett rá, hogy megkezdődjék az építkezés, amiben maga járt az élen; s olyan nagy területű a hely és oly nagy a templom, olyan fényűző a szerzeteseknek szánt épület, hogy máig sem tudták még teljesen befejezni”. Savonarola 1454 és 1460 között vetette papírra ezeket a sorokat;⁸⁴ Borso 1452. április 23-án tette le a kolostor alapkövét, és 1461. június 24-én, Keresztelő Szent János napján fényes ünnepség keretében avatta fel – ekkor már számos, nagyrészt a közeli Bolognából átköltözött szerzetes lakott a rendházban, perjelükkel (a korábbi bolognai perjellel), Filippo Rosatival együtt.⁸⁵

A magyar karthauzi bizonyára az első között vagy nem sokkal később települt át ide. A Szent Kristóf monostor nemcsak új, kényelmes voltával vonzotta a magafajta tudós szerzeteseket. Borso a kolostor könyvtárát megalapítandó a karthauziaknak ajándékozta a kéziratgyűjtő humanista Aurispa gazdag

⁸¹ Ferrarában a régi regulához ragaszkodó ún. „konventuális” domonkosoknak a 13. század eleje óta külön kolostoruk volt, a S. Domenico. A S. Maria degli Angeli a megreformált domonkos ágé lett. Thomas Kaeppli, „Tommaso dai Liuti di Ferrara e il suo «Declaratorio»”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20 (1950): 194–212, 194.

⁸² Tromby, *Storia critico-cronologica diplomatica...*, 8: 205.

⁸³ Giordana Mariani Canova, *Guglielmo Giral di miniatore estense: Catalogo delle opere*, a cura di Federica Toniolo (Modena: Panini, 1995), 29.

⁸⁴ Lásd Maria Aruelia Mastronardi, „La «scrittura» in corte”, in Michele Savonarola, *Del felice progresso di Borso d'Este*, a cura di Maria Aurelia Mastronardi, 9–48 (Bari: Palomar, 1996), 41, 157.

⁸⁵ Leoncini, *Le certose della...*, 315–347.

könyvtárát, benne számtalan ritka kódexszel, görög kézirattal.⁸⁶ A kolostorban scriptorium működött, ahol nemcsak a fejedelmi könyvtár, hanem a szerzetesek szükségleteire is másoltak. A miniátorok közül kiemelkedik Guglielmo Giral-di, akinek jelentőségét csak az utóbbi években ismerte fel a művészettörténeti kutatás.⁸⁷ Andreas Pannonius nem az egyetlen magyar volt a városban a hatvanas évek elején. Itt dolgozott honfitársa, magyarországi Mihály mester (Michele Ungaro vagy Michele Pannonio), aki már Leonello studiólójának dekorálásban is közreműködött egy múzsa-ábrázolással,⁸⁸ fő műve azonban valószínűleg az azóta megsemmisült hercegi lakosztály freskóciklusa volt a Certosában. Borso ugyanis saját maga számára külön lakrészt is építtetett a komplexumban, amelynek helyiségeit a három remeteszent, Antal, Pál és Makariosz életéből vett jele-
netekkel festette ki – a kifizetési bizonylatok tanúsítják, hogy Mihály igen drága anyagokat, azuro finót és aranyat használt a freskókhoz (természetesen a szentek életrajzait is kikölcsönözte az Esték könyvtárából). A ferrarai Certosa freskói megsemmisültek, leírás sem maradt fent róluk; bizonyosnak tekinthető azonban, hogy Borso lakosztálya a magánáhitaton, a kegyességi célokon túl az uralkodói propagandának is részét képezte. 1469 nyarán, éppen Andreas perjelsége idején például, mikor a portugál király látogatást tett Ferrarában, három helyet kívánt megtekinteni: a Belfiorét, a Schifanioát és a Certosát.⁸⁹

⁸⁶ Adriano Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca*, Medioevo e umanesimo 25 (Padova: Antenore, 1976), 24–25; Huszti, „Andreae Pannonii Expositio...”, 99. Újabban, gazdagon adatolva: Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 84–85; kísérlet a törzssanyag rekonstrukciójára: Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 44–53.

⁸⁷ Mariani Canova, *Guglielmo Giral-di miniatore...*, 114–115; Dániel Pócs, „Mirror for Princes by Andreas Pannonius, Dedicated to Matthias Corvinus”, in *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*, eds. Péter Farbaky, Katalin Szende and András Vég, 486–488 (Budapest: Budapest History Museum, 2008); Pócs, *A Didymus-corvina...*

⁸⁸ Miklós Boskovits, „Ferrarese Painting about 1450: Some New Arguments”, *The Burlington Magazine* 120 (1978): 370–385, 373–375; Ritoókné Szalay Ágnes, „Flava Thalia: Egy kép és egy Janus-vers”, in Ritoókné Szalay Ágnes, *Kutak: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, Humanizmus és reformáció 33, 27–36 (Budapest: Balassi Kiadó, 2012).

⁸⁹ A fentiekről gazdag szakirodalommal lásd Lollini, „Bologna, Ferrara, Cesena...”. A Certosában végzett munkálatok kifizetési könyveiből azt is tudjuk, ki és mit festett Andreas Pannonius cellájának falára: „Maestro Bonzohanne de Zumigan contrascripto de havere havere adi ultimo de dexembre libre 450, soldi dui marchesani per havere depinto in la Certoxa li infrascripti lavoreri, videlicet: Per fare biancha la cella de don Andrea monaco et per depinzere in quella uno tabernaculo et uno Crucifixo, Nostra Dona et Sancto Zohanne Evangelista... L. 4.” Adriano Franceschini, *Artisti a Ferrara in eta umanistica e rinascimentale: Testimonianze archivistiche* (Roma–Ferrara: Corbo–Cassa di Risparmio di Ferrara, 1–3, 1993–1997), 1: 688. Bongiovanni di Geminiano munkáját szintén említi a modern feldolgozás: Fabbri–Lopresti–Marcolini, *La Certosa di...*, 205.

Andreas Pannonius 1467-ben feljegyezte néhány további, vele egy időben Ferrarában tartózkodó magyar nevét (Bakócz Tamásét nem, mert ő csak 1469-ben érkezett, s valamely egyelőre ismeretlen okból Garázda Péterét sem, aki pedig a régebbi szakirodalom elképzelése szerint 1465 és 1468 között szintén ott tanult, Vetési Lászlóval együtt).⁹⁰ A Mátyásnak ajánlott királytükroöt záró apokaliptikus látomás végén, az ítéletet követő *renovatio mundi*nak az előhírnökei a Ferrarában tanuló magyar ifjak (Vingárti Geréb László, Pálóczi Zsigmond, Perényi Miklós) lesznek, akik „szinte Isten földi angyalai”; magát a várost pedig úgy mutatja be, mint „ahol nemcsak a latin ékesszólás virágozik, hanem a görög nyelvű is, mint egy második Athénban”.⁹¹ Andreas Pannonius nem alaptalanul alkalmazza Ferrarára a közismert (és többnyire Bolognára használt) toposzt.⁹² Borso d’Este városa minden parvenü nagyzólása mellett a korabeli Európának valóban fontos kulturális központjává emelkedett, és a Guarino és Leonello fémjelezte időszak után is az maradt. Az igazán nagy egyéniségek (Theodórosz Gazész, Manuél Khrüszolórasz, az öreg Guarino, Aurispa és az uniós zsinat résztvevői, Gemiszthosz Pléthón, Trapezunthiosz, Bessarion) ekkor már meghaltak vagy távol éltek a várostól, Rodolphus Agricola majd csak néhány év múlva érkezik, de a hatvanas évek Ferrarája ugyancsak kiemelkedő értelmiségiek, komoly tudósok otthona: Michele Savonarola, Tommaso dai Liuti, a fiatal

⁹⁰ Vö. V. Kovács Sándor, „Garázda Péter”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 61 (1957): 48–62, 50. Az újabb irodalom a kérdésben óvatos fenntartások sokaságát fogalmazta meg: Molnár Péter, *Garázda Péter sorsdöntő évei*, Irodalomtörténeti füzetek 182 (Budapest: Reciti, 2019), 27–28, 39–40.

⁹¹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 525; „... in hac florida civitate Ferrariensi, quae non solum Latina eloquentia, sed etiam Graeca ut altera Athena floret”. Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 132.

⁹² A Ferrarát antik görök mértékkel mérő toposzrendszer kidolgozásában döntő szerepe volt egy másik szerzetes-írónak, a Guarino-tanítvány ferences Giovanni da Ferrarának (Giovanni Cocchi, Johannes Ferrariensis); elogium-jellegű krónika-kivonatában Leonellót a platóni filozófus-fejedelem ideáljához hasonlítja: Johannes Ferrariensis, *Ex annalibus libris marchionum Estensium excerpta*, a cura di Luigi Simeoni, *Rerum Italicarum scriptores: Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecineciento*, 20: 2 (Bologna: Nicola Zanichelli, 1936), 30–31; vö. Gundersheimer, *Ferrara estense...*, 45. A leghatásosabban azonban Janus Pannonius dolgozta ki a toposzt – számos egyéb hely mellett a *Guarino-panegyricus*ban. A görög nyelv oktatását behozó Mester megújította Ferrarát – egykor „barbár volt, ma vetekszik Athénna a fénye; / nem tudták a nevét se, ma híres szerte a földön”. Csorba Győző fordítása; Janus, *Munkái latinul és magyarul*, 442. „... ante rudis rerum, nunc ipsis aemula Athenis, / nulli nota prius, totum nunc clara per orbem.” Panegyricus praeceptorum Guarino Veronensi, 470–471; Janus Pannonius, *Carmina epica*, red. Iulius Mayer, Ladislaus Török et Zaynab Dalloul, *Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia*, ser. red. Stephanus Borzsák, Ágnes Ritoók-Szalay et Tiburtius Szepessy, III/1 (Budapest: Balassi Kiadó, 2018), 181.

Giorgio Benigni Salviati, az egyetemen tanító Giovanni Gatti mind ismert, és Andreas királytükreire hatást gyakorló személyiségek voltak.

Ferrara politikájának fő kérdése ekkor a velencei és a milánói szövetség karbantartása, a pápai állammal való jó kapcsolat és távolságtartás egyensúlya; a nemzetközi politika egyik fő kérdése pedig a török elleni háborúra alkalmas európai szövetség összekovácsolása. Mindkét területen kulcsszerep jut a Magyar Királyságnak. Az említett mantovai kongresszus után (1460) a pápa Mátyásnak küldi el a megszentelt zászlót, mint a keresztény seregek leendő fővezérének⁹³ – a gyakorlati érzékkel megáldott Borso pedig pontosan tudja, hogy ha a magyaroktól közvetlen haszonra nem is számíthat, a Ferrarához ezer szállal kötődő budai és esztergomi magyar elit részben országa nemzetközi diplomáciai presztízsét erősíti, részben pedig adott esetben a szentszéki politika bonyolult játszmáiban is komoly támogató tényezők lehetnek a magyar főpapok. Andreas Pannonius feltehetően ilyen szempontból is jó helyen volt jó időben; elég, ha arra emlékeztetünk, hogy személyes jó ismerősét, a valahai ferrarai, majd padovai diákot, végül kalocsai érseket, Várdai Istvánt éppen 1467 szeptemberében nevezik ki bíborosnak Rómában. A Certosa vezetése pedig bizalmi állásnak számított Borso d’Este mellett. Így az itt kirobbant konfliktussorozat különösen érdemes a figyelmünkre.

A magyar karthauzit a Szent Kristóf rendház lakói 1469-ben perjellé választották. A választás semmiképpen sem mehetett volna végbe a renddel és a kolostorral szoros kapcsolatot ápoló patrónus hozzájárulása nélkül. Andreas azonban időközben összeütközésbe került a karthauziak központi irányításával. A vádak szerint rossz hírbe keverte rendjét a bíboros protektornál, állítólag feljelentett bizonyos vezetőket is. A káptalan ezért megtorlásul nem hagyta helyben a választást, és másik perjel beiktatásához ragaszkodott. Mi lehetett Andreas bűne? Erről nincs pontosabb információnk. A káptalan jegyzőkönyveiből annyi derül ki, hogy már 1467-ben ellentétek robbantak ki a Szent Kristóf ház lakói közt, amelyek elsimítására háromtagú bizottságot rendelt ki a rend vezetése (a nápolyi, a bolognai és a padovai perjeleknek kellett személyesen Ferrarába utazniuk, kiszabadítani három bebörtönzött szerzetest, majd jelentést tenniük a grenoble-i Grand Chartreux-ben).⁹⁴ A három fráter közül az egyik, bizonyos „Constantinus” egy évvel később ismét felbukkan a forrásokban: a káptalan

⁹³ Vö. Fraknói Vilmos, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római szentszékekkel* (Budapest: Szent István Társulat, 1–3, 1901–1903), 2: 135–137; Fraknói Vilmos, *Mátyás király, 1440–1490*, Magyar történeti életrajzok (Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1890), 147–150.

⁹⁴ Hogg, *Chartae of the Carthusian...*, 50; vö. Samaritani, „Il certosino umanista...”, 83–84.

felmenti a ferrarai perjelt, és Constantinust ülteti a helyébe.⁹⁵ Azaz csak ültetné, mert a perjeleknek egykor a ferrarai karthauziak templomában (ma a városi képtárban) őrzött „csoportképe”⁹⁶ szerint ebben az időszakban ismét Giovanni Montefortinót választották testvérei a ház elöljárójává, tehát szembeszegültek a központi akarattal. A káptalani rendelkezés már ekkor, 1468-ban a rendi vezetés iránti engedelmességre inti „Andreas Pannonius urat”⁹⁷ – akit a következő évben perjelnek jelölnek társai. Feltehetőleg Andreas „feljelentése” az említett felfordulás idején érkezhetett Capranica bíboroshoz, és valószínűleg a rendi központ által a távolból támogatott Constantin testvér, esetleg maga a támogató rendfőnök ellen irányult – pontosabban erről nem lehet mondani, csak újabb levéltári kutatások után.⁹⁸ Ismert viszont Andreas leváltása, helyébe a nagykáptalan 1470-ben Joannes Nicolait nevezi ki perjelnek.⁹⁹ Ismert továbbá – Dám Ince, majd Antonio Sammaritani publikációi nyomán – Borso d’Este levele Angelo Capranicához szintén 1470-ből (keltezése: november 5.),¹⁰⁰ amelyben a herceg Andreas érdekében interveniál a bíboros protektornál. Elmondja, hogy Montefortino halála után választották perjellé a magyar szerzetest, „akinek megválasztását erényei miatt mi is nagyon helyeseltük”. Borso írt a rendfőnöknek a választás megerősítése végett, aki azonban, értesülve Andreas magánakciójáról, felmentette a magyar karthauzit a perjelség alól, „a mi és a nevezett monostor nem kis megdöbbenésére”. Borso kéri a bíborost, juttassa el neki az Andreas által írt levelet, hogy azt és egyéb, ártatlanságát bizonyító iratokat a leváltott perjel maga vihesse a generális káptalan ülésére. A herceg egész leveléből sugárzik a bizonyosság patronáltja ártatlansága felől, s persze a sértett fejedelmi önérzet (hogy merészeli egy távol élő rendfőnök felülbírálni az általa alapított és javadalmazott rendház ügyeit – még ha formálisan joga is volna hozzá?).¹⁰¹ Még

⁹⁵ Hogg, *Chartae of the Carthusian...*, 78; vö. Samaritani, „Il certosino umanista...”, 85.

⁹⁶ A képet részletesen leírja Dám, „Andreas Pannonius ferrarai...”, 106. Jelenleg a városi képtárban (Pinacoteca Nazionale) őrzik. Lásd még Carlo Brisighella, *Descrizione delle pitture e sculture della città di Ferrara*, a cura di Maria Angeli Novelli, Monumenti 15 (Ferrara: Spazio Libri, 1991), 176–183. Reprodukciója: Fabbri–Lopresti–Marcolini, *La Certosa...*

⁹⁷ Lásd a 89. lábjegyzetben idézett helyeket.

⁹⁸ Samaritani, „Il certosino umanista...”, 86.

⁹⁹ Hogg, *Chartae of the Carthusian...*, 129; Samaritani, „Il certosino umanista...”, 86.

¹⁰⁰ Lásd róla Dám, „Andreas Pannonius ferrarai...”, 102. (Téves dátummal.) A levél jelzete: Modena, Archivio di Stato, Cancelleria ducale estense, Lettere e documenti di regolari, busta 88. Szövegét közli uo., 87.

¹⁰¹ A Borso levelében említett Jacopo Trotti a ferraraiak követe volt a Szentszéknél, Borsóval folytatott diplomáciai levelezése alapvető fontosságú a kor politikatörténetéhez; a feldolgozásra váró anyag ma: Archivio di Stato, Modena, Archivio segreto estense, Cancelleria, Estero, Ambasciatori esteri, Roma, busta 1 (9-IV, Giacomo Trotti, Dispacci, 1468–1470).

érdekesebb Andreas levele, amelyet Borsóval egyidejűleg küldött régi bolognai ismerősének, Capranica bizalmasának, Geronimo Ranuzzinak. Mint írja:

Tudasd te is a nagyméltóságú bíborossal, nem törekednénk perjelségem visszaállításiára, ha nem kényszerítene erre az engedelmesség, és ha uram, a nagyméltóságú fejedelem nem ragaszkodna hozzá. Nem a perjelségért, hanem lelkem üdvösségéért vettem fel az egyházi rendet, és jobban is szeretem a magány nyújtotta vigaszt. Azért cselekszem és imádkozom mégis, hogy az igazság kiderüljön ebben az ügyben, és a nagyméltóságú fejedelem tisztességén és hírnevén egy pillanatra se essék csorba éppen miattam, akinek érdekében pedig oly bőséges ajánlást írt a generális káptalannak. Főképpen pedig azért, amit Ágoston oly finoman fogalmazott meg: „Kegyetlen az, aki saját jóhírért semmibe veszi”. Isten veled.¹⁰²

A levélből Andreas személyiségének már említett alapvonása mutatkozik meg: a büszke tartózkodás, s mögötte némi lefojtott indulat, lobbanékonyság. A konfliktussorozat 1471-ben ér véget, s bizony segít benne a patrónus halála is. Andreas valóban elutazott a grenoble-i nagykáptalanra, s ott sikerült is tisztáznia magát a vádak alól. Időközben azonban, 1471. augusztus 20-án elhunyt Borso d’Este, s ezzel kicsúszott alóla, de legalább megingott a világi támogatás. Nem tudni, mikor ért a halálhír a Grand Chartreux-be,¹⁰³ de valamikor odaért, mert a káptalan salamoni döntést hozott: Andreas számára kötelező átköltözést írt elő, valósággal kényszerlakhelyéül jelölve ki a paviai Certosát. Grenoble-ból egyenesen oda kísértette a paviai perjellel (haza sem térhetett Ferrarába!), s engedélyezte, hogy „akik még el kívánják hagyni a nevezett ferrarai házat, az ő rendházában telepedhessenek le” – azaz a konfliktussorozat az egyik párt visszavonulásával végződött, Andreast és híveit eltávolították Ferrarából.¹⁰⁴ Az intézkedés betartására oly szigorral felügyeltek a paviai vezetők, hogy Borso valamikori bizalmasát még patrónusa fényes temetésére sem engedték vissza az

¹⁰² Az iratot közli Dám, „Andreas Pannonius ferrarai...”, 102–103; majd újra, kétszer is: Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 54; Samaritani, „Il certosino umanista...”, 87.

¹⁰³ A jegyzőkönyvekbe csak a következő év (1472) áprilisában kerül be a halálhír, az 1471. augusztus 20-i dátum rögzítésével: John Clark, ed., *The Chartae of the Carthusian General Chapter: London, Lambeth Palace MS 413, Part 3: 1461–1474 (Ff. 301 v–458v)*, Analecta Cartusiana, 100: 12/3 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1991), 147.

¹⁰⁴ „Et super his que fuerunt opposita domino Andree Pannonio, quod fecisset contra honorem Reverendj Patris Cartusie et Ordinis, ipse se excusavit, cuius excusationem admisimus. Et ideo omnibus super his silencium imponimus. Et dictus dominus Andreas vadat ad domum Papie cum Priore Papie sine divertendo alibi, ibique hospitetur ad Ordinis voluntatem. Et illi qui petunt recedere a domo predicta Ferrarie, stabilient se in domo sua.” Hogg, *Chartae of the...*, 152–153; szintén közli: Samaritani, „Il certosino umanista...”, 88. A fentieket megerősíti egy eddig ismeretlen forrás is: a *Consuetudini dell’ordine della Certosa* (Biblioteca Comunale Ariostea di

Esték városába. Az Ercolének ajánlott királytükör sorai világosan utalnak a kényszerhelyzetre:

Fejedelmek legfényesebbje, a szeretet úgy kívánta volna, hogy az életből eltávozott Borso úr temetésén jelen legyek, és mindezen dolgokat, amelyeket jelen levelemben küldök, személyesen mondjam el előtted, s nagy dicsőségedhez (amelynek elérkeztét, ha emlékszik Fenséged, már egy évvel ezelőtt megjósoltam) örvendezve gratuláljak, ha a szent engedelmesség a szeretet bilincseivel nem láncolt volna a paviai karthauzi kolostorhoz.

Nem tudjuk, milyen hatást gyakorolt Ercole d'Estére a neki ajánlott új mű. Az a tény, hogy a művet tartalmazó kódex ismét csak Ferrarában készült, és hogy a nagy becsben álló, az udvarnál is alkalmazott Guglielmo Giralaldi készítette el a címoldalon Ercole portréját,¹⁰⁵ arra utal, hogy a kapcsolatok nem szakadtak meg, és nem a nagyhercegen múltott, hogy a szerző nem térhetett vissza kedves városába. Ő ugyan nem tett személyes lépéseket, mint bátyja, Borso, de a magyar karthauzinak hamarosan még hatalmasabb személyes pártfogója akadt. 1471-ben trónra lépett IV. Sixtus néven Francesco della Rovere, a ferences pápa, akit – mint már esett szó róla – Andreas még bolognai éveiből ismerhetett. Sixtus, Andreashoz hasonlóan, a szeplőtelen fogantatás dogmájának elkötelezett híve és harcosa volt, s talán nemcsak személyes ismeretségükkel, hanem nézeteik azonoságával is magyarázható, hogy 1472 elején maga próbált Andreas érdekében interveniálni a karthauzi rend vezetésénél.¹⁰⁶ Próbálkozása kimenetelét azonban nem ismerjük, s Andreas a továbbiakban már nem adott életjelet magáról.¹⁰⁷ Szerzőnk életének végéről a legkülönbözőbb feltevések láttak napvilágot, s teljes

Ferrara, Cod. classe II, 210) gyűjteményes kötet 1469–70-re vonatkozó dokumentumai, amelyek a generális káptalan határozatait kivonatolják, többször céloznak Ferrara rossz példájára, és elítélik azokat a szerzeteseket, akik külső embereknek fedik fel a rend titkait (45v–47r).

¹⁰⁵ Mariani Canova, *Guglielmo Giralaldi miniatore...*, 115, 185.

¹⁰⁶ „Dilectis filiis priori Charthusiensis ordinis et Capitulo generali eiusdem ordinis. Dilecti filij, salutem etc. Cum dilectus filius Andreas Pannonius monachus professus domus Charthusien[sis] Ferrarie frugi et deum timens, ut fidedigno percepimus testimonio, vobis notas Ferrarie velut certas vexationes et calumnias sibi iniuste; ut similiter accepimus illatas, hortamur vos paternam in domino caritate, ut eum benigne audiat, ac super huiusmodi calumnijs secundum formam statutorum vestrorum iustitiam administretis et ad domum sue professionis de iustitia vestra contentum remittatis. Datum Romae apud Sanctum Petrum etc. die xxjjij Martij 1472. pontificatus nostri anno primo.” Archivio Segreto del Vaticano, Arm. 39. vol. 14. f 198r. A forrásra felhívta a figyelmet Dellamartina Mária, *Szent Bernát Canticum-sermóinak hatása Andreas Pannoniusra és Gregorius Caeliusra (Bölcsészdoktori értekezés)* (Budapest: ELTE BTK, 1996).

¹⁰⁷ Elképzelhető, hogy az ilyen belviszályokra reagál a rendi vezetés, amikor az 1472-es tavaszi generális káptalanon a kolostori belviszályok rendezését (kivéve a „nagy és súlyos ügyeket”) a

bizonyossággal ma sem rendelkezünk ezek megerősítéséhez vagy cáfolatához. Volt, aki szerint Dél-Itáliába települt át, hiszen az *Énekek énekéről* írott kommentárjának kézirata a calabriai Monteleone (ma: Vibo Valentia) mellett található Santo Stefano del Bosco karthauzi kolostorának könyvtárából került abba a magángyűjteménybe, ahol a 20. század elején a kutatók felfigyeltek rá, de adatokkal ez a feltevés¹⁰⁸ sem igazolható. A könyv ideszármazása még messze nem jelenti a szerző ideköltözését.

Nemrégiben előkerült egy rendkívül értékes forrás a grenoble-i karthauzi könyvtár anyagából, amely akár új fényt is vethet Andreas életének végére. A Szent Brúnóig visszamenő rendi főkrónikának, a névtelen szerzőjű „Laudemus viros gloriosos...” kezdetű írásnak egy 16. század eleji új redakciójáról van szó.¹⁰⁹ A tizenkét negyedrélt levél terjedelmű alapszöveg még a 13. század közepén, 1250 körül keletkezett, majd a domonkosból lett karthauzi reformer, Guillelmus de Hyporegia illesztette a rend világi hatalmának túlnövesztését kritizáló értekezése (*Tractatus de origine et veritate perfaectae religionis*) elé bevezetésként a 14. század elején.¹¹⁰ A krónika azonban más írással, apró betűkkel folytatódik az üresen hagyott lapokon, V. Guigo grenoble-i perjeltől egészen a szász származású Antal perjelig – majd két olyan férfiúról emlékezik meg az ismeretlen kompilátor, akik ugyan nem voltak rendfőnökök, de megítélése szerint a 15. század második felében kiemelkedőt alkottak. Az egyikük a weszfáliai Werner Rolevinck (1425–1502), akinek *Fasciculus temporum* című világkrónikája az 1470-es évektől valóságos bestseller lett, a kéziratos másolatokat leszámítva több mint negyven kiadásban jelent meg, és üdvtörténeti alapvetése mellett az illusztrált népkönyv-jellegének, a világi események érdekfeszítő leírásának is köszönhetette popularitását. A másikuk pedig nem más, mint a mi „natione Ungarus” karthauzi Andreasunk, akiről a kompilátor tudja, hogy a ferrarai kolostor perjele volt, kiemeli a kontemplációban való elmélyülését, a Szentírásban és a teológiai

rendi központ helyett rendtartományi szintre, a kinevezett vizitátorok hatáskörébe utalja, és súlyos büntetést helyez kilátásba a prioroknak is, ha nem engedelmessé válnak a döntéseknek. Hogg, *Chartae of the Carthusian...*, 165.

¹⁰⁸ A lehetőségről lásd L. Ray Andreas Pannonius-szócikkét: Marcel Viller és F. Cavallera, sous la dir. de, *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire* (Paris: Beauchesne, 1–17 voll., 1932–1995), 1: 555 (<http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=5113>, hozzáférés: 2022. 12. 28.).

¹⁰⁹ Lelőhelye: Grenoble, Bibliothèque Municipale d'Étude et du Patrimoine, Ms 655. A kódexre a szakirodalmi leírásból figyeltem fel: André Wilmart, „La chronique des premiers chartreux”, *Revue Mabillon* 16 (1926): 77–142, 105–107.

¹¹⁰ A címirat, tévesen, Hyporegiát teszi meg a krónika szerzőjének, ezt azonban egy glosszázó kéz pontos adatok alapján a margón cáfolja. Hyporegiáról lásd Witkowski, „Camillo Tutini's Prospectus...”, 105–106.

tudományban való rendkívüli jártasságát. Nem lehet eléggé hangsúlyozni annak a jelentőségét, hogy a magyar szerzetes bekerült egy olyan krónikakompozícióba, amely a 16. század elején lényegében a legfontosabbnak ítélt karthauzi iratokat gyűjtötte egybe – s hogy ezt kizárólag szellemi rangjával érte el, ráadásul úgy, hogy politikai munkáiról nem is tud a kompilátor (az *Énekek éneke*-kommentárt viszont annál jobban ismeri, arra építi fel Andreas kontemplatív érényeinek dicséretét).¹¹¹

Műveinek felsorolása után további fontos információval szolgál Andreasról a krónika: „Meghalt Rómában, Pál pápa idejében, pápaságának utolsó előtti évében”. Ez a mondat már nem a kompilátortól, hanem a jól értesült glosszázótól származik, más színű tintával is került a szöveg végére. Kronológiailag téves állításokat tartalmaz (II. Pál pápa trónra lépésének évét, 1464-et jelöli meg utolsó előttiként, holott az 1471-ben bekövetkezett halálával számolva az 1470-re esett volna – s mint tudjuk, ez sem áll meg, hiszen 1472-ben Andreas még életben volt, Pál utódja, Sixtus pápa ez év tavaszán interveniált az érdekében). Mindazonáltal nem zárhatjuk ki, hogy az alapinformáció helyes, és a magyar karthauzi, miután a renden belül nem talált ambícióinak megfelelő pozíciót, önhatalmúlag elhagyta a paviai rendházat, és Rómában, a pápa környezetében keresett további védelmet, pártfogást. Ezt két körülmény erősítheti meg: az egyik, hogy ezekben az években nem Andreas az egyetlen, aki miatt IV. Sixtus nyílt összecsúzásba keveredett a rendi vezetéssel. A nagykáptalan irataiban fennmaradt egy másik brévéje, amelyet éppen a paviai belviszály ügyében fogalmazott 1476. október 9-én, és arról intézkedett benne, hogy a szerzetesi közösség által megválasztott (és a Sforzák által támogatott) Lorenzo di Rivalto maradjon a perjel, nem pedig a Grenoble-ból odarendelt Giorgio di Lumpignano.¹¹² A másik

¹¹¹ A bejegyzés szövege: „Andreas natione Ungarus ordinis Cart. atque prior et professus Cartusiae Sancti Christofori intus Ferrariam. Vir in divinis scripturis eruditissimus et in sacra theologia peritissimus. Contemplatione quoque summopere deditus, adeo ut in celebrationibus suis oculi efficerentur sicut piscine in Esebon*: quam quidem devotionem oper per eum exarata testantur. Scripsit namque Super Sententias volumen magnum L. I; Super Psalterium L. I; Super Cantica canticorum lib. I. (Quia enim opifex deus); De spiritu sancto L. I; Sermones quamplures. Moritur Rome sub Paulo, papatus anno penultimo 1464.” (13r.) *A célzás világosan mutatja, hogy kompilátorunk nemcsak az incipitet ismerte az *Énekek éneke*-kommentárból, hanem kezében járhatott maga a kézirat is. Vö. *Énekek* 7,3–4: „A te két emlőd, mint két őzike, a vadkecskének kettős fiai. A te nyakad, mint az elefánttetemből csinált torony; a te szemeid, mint a Hesbonbeli halastók, a sok népű kapunál; a te orrod hasonló a Libánus tornyához, mely néz Damaskus felé.” (A Vulgata változata: „Duo ubera tua sicut duo hinuli gemelli capreae, collum tuum sicut turris eburnea oculi tui sicut piscinae in Esebon quae sunt in porta filiae multitudinis nasus tuus sicut turris Libani quae respicit contra Damascum.”)

¹¹² James Hogg, ed., *The Charterhouse of Pavia as seen in the Chartae of the Carthusian General Chapter*, *Analecta Cartusiana*, 100: 51 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2010), 84–86.

körülmény, ami arra utal, hogy Andreas nem maradt a békétlenkedő paviai közösségben, hogy nem említi a halálát a káptalani feljegyzések. Márpedig azok nála sokkal kevésbé nevezetes rendtagok halálát is feljegyezték. A korábbi feltevések sorát tehát egy újabbal (szintén nehezen bizonyíthatóval, de az eddigieknél mégis valószínűbbel) gyarapítjuk, amikor azt feltételezzük, hogy a magyar karthauzi talán Rómában fejezte be földi vándorlását.¹¹³

Annyi bizonyos, hogy Andreas Pannonius 1470 után nem ad életjelet magáról, 1472 eleje után pedig mások sem róla. Talán sorsszerű egybeesés, de az ő nyomai is éppen akkor enyésznek el, amikor hazai pártfogói, a kalocsai bíboros-érsek (Várdai István), a Mátyás ellen összeesküvést szövő esztergomi érsek (Vitéz János) és a pécsi püspök (Janus Pannonius) letűnnek a politika színpadáról.

¹¹³ Nem zárható ki egy további lehetőség sem, ami a félinformációkra épülő adatok egy részének szintén megfelelne. Azt ugyanis, hogy hol tartózkodott Andreas 1470 eleji leváltása és 1471-es grenoble-i útja között, nem tudjuk pontosan. Elképzelhető, hogy ekkor járt először Rómában (ez tényleg II. Pál pápaságának utolsó előtti éve). Jacopo (Giacomo) Trotti 1470. február 16-i követjelentéséből tudjuk, hogy ekkoriban két ferrarai illetőségű perjel marakodása keserítette meg a diplomata életét: a nevüket nem írja le, csak annyit tudni, hogy az egyiküknek Modenában, a másikuknak Reggióban voltak javadalmai. Az egyiküket Niccolò, a másikukat Ercole d'Este támogatta (vagyis a betegeskedő Borso pozíciójára törő utódok), Borso maga pedig – legalábbis ekkor még – hol ide, hol oda nyilatkozott az ügyben: Archivio di Stato, Modena, Archivio segreto estense, Cancelleria, Estero, Ambasciatori esteri, Roma, busta 1 (9-IV, Giacomo Trotti, Dispacci, 1470). Az ifjabb Niccolò d'Este (Leonello fia) és Ercole (az idősebb Niccolò fia, Leonello és Borso testvére) – kis híján a Sforzákat és Velencét is bevonó polgárháborúval végződő – vetélkedéséről az utódlásért Borso hosszan elhúzódó agóniája idején lásd Guido Antonioli, „«Bone parole, ma niuna provisione»: Politica e diplomazia nelle vicende della successione di Ercole I d'Este a Borso (1471)”, *I Quaderni del Mediae Aetatis Sodalitium* 16 (2018): 247–279. Ha így volt, akkor elképzelhető, hogy Andreas innen utazott Grenoble-ba, és paviai tartózkodása után ide is tért vissza ismét pártfogást keresve az új pápánál.

MŰVEK ÉS KONTEXTUSOK

Andreas Pannonius műveinek nagyobb része, mint utaltam rá, elkallódott vagy lappang. A különböző könyvjegyzékekből és közvetett forrásokból hat, mára elveszett munkájának hozzátétőleges címét ismerjük.

1. *De ordinibus ecclesiasticis libellus* – a 16–17. század fordulóján összeírt, ma a Vatikánban őrzött könyvjegyzék ad hírt róla,¹¹⁴ kézirata nem ismert; szerzőnkhez köthetné a magyar karthauzi érdeklődése a *corpus Dionysiacum* iránt; a szerzőség ellen szól, hogy az említett könyvjegyzék első tételeként „Andreas Cartusianus” műveként szerepel, a rögtön utána következő tétel viszont egyértelműen, származási hellyel is „Andreas Ungarus”-t jelöli meg szerzőként; tehát akik a kéziratokat látták, nem tulajdonították a két művet ugyanazon auktornak.¹¹⁵

2. *Super quartum Sententiarum*¹¹⁶ – ez egy kommentár lehet Petrus Lombardus (1095–1160) szentenciáinak (*Sententiae*), a középkori teológiai tudományosság alapművének negyedik részéhez; a szentenciák értelmezése, a kommentár kommentárja minden komoly teológus curriculumának elengedhetetlen része volt. Valamikori meglétére az is utal, hogy egyes részeit szinte bizonyosan felhasználta Andreas a Mátyás- királytűkör második egységében, az utolsó ítélet leírásánál. A bolognai nekrológium nem specifikálja a negyedik részt (*Paraphrasis in librum sententiarum*),¹¹⁷ a grenoble-i rendi krónika szintén csak *Super Sententias volumen magnum*ot említ¹¹⁸ – ebből akár az egész mű kommentárjára is gondolhatnánk.¹¹⁹ A királytűkörök kritikai vizsgálata inkább ez utóbbi lehetőséget támasztja alá (Andreas huszonhat idézete a *De regiis virtutibus*ban és öt idézete az *Ad Herculemben* a Lombardus-mű három könyvéből, az elsőből, a harmadikból és a negyedikből származik.)

¹¹⁴ Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 11276, 531r–541r.

¹¹⁵ A jegyzéket közli Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 120; újabban, részletes kommentárral (és a magyar karthauzinak tulajdonítva a művet): Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 45.

¹¹⁶ Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 120; Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 45; Silvana Vecchio, „Spiritualità certosina, cultura umanistica e prestigio dinastico: Alle origini della Certosa di Ferrara”, *Schifanoia* 52–53 (2017): 349–356, 353.

¹¹⁷ Révész, „Andreas Pannonius és...”.

¹¹⁸ Grenoble, Bibliothèque Municipale, Ms 655, 13r.

¹¹⁹ Ilyen értelemben: Simona Polidori, „Andreas Pannonius”, in Michael Lapidge, ed., *Compendium auctorum Latinorum medii aevi (500–1500)* (Firenze: Sismel–Edizioni del Galluzzo, 1, 2003), 250.

3. *Paraphrasis in psalterium* – a Zsoltárok könyvének magyarázata; elveszett.¹²⁰

4. *Tractatus de spiritu sancto* – ennek a szentlélekről szóló értekezésének részleteit az *Énekek éneke*-kommentárban talán felhasználta Andreas; ifjabb Horváth János feltevése szerint „nagymértékben értékesítette a *Cantica*-kommentárjának abban a részében, amelyben a Szentháromságról szól a kommentár kereteit szinte szétfeszítő terjedelemben”.¹²¹ A teljes mű tehát nem maradt fenn; a Horváth által feltételezett töredékből arra lehet következtetni, hogy Andreas a firenzei nagy uniós zsinat fő témáját, az ún. „Filioque” dogmát dolgozta ki benne, Ágoston *De trinitate* című műve nyomán. Mint köztudott, a nyugati teológusok szerint a Szentlélek az Atyától és a Fiútól ered (árad ki: *procedit*), míg a keletiek csak az Atyától való eredeztetést fogadták el; a nyugatiak görög nyelvű patrisztikai művekkel próbálták álláspontjukat igazolni, ezeket az ellenfél filológiaiilag hitetleneknek, hamisítványoknak tartotta; a nézeteltérés volt az egyik fő oka az unió meghiúsultának, de a későbbi évtizedek folyamán valahányszor előkerült a török elleni háború ügye, előkerült vele a Filioque-dogma ügye is, hiszen a vágyott koalíció vallási előfeltétele lett volna a keleti és a nyugati kereszténység kiegyezése a kérdésben.¹²²

5. *Varii sermones*¹²³ – szentbeszédek; valahai meglétük arra utal, hogy Andreas igehirdetéssel is foglalkozott, illetve beszédvázlatokat írt szerzetestársai számára; úgy tűnik, ezek sem maradtak fenn.¹²⁴

¹²⁰ Erről a munkáról csak a grenoble-i kézirat és a bolognai nekrológium tud, a fentebb idézett régebbi és újabb szakirodalom szerzői (Tutini, Morotius, Tromby, Ray stb.) ezek nyomán citálják a címet.

¹²¹ Horváth, „Andreas Pannoniuss Cantica...”, 259.

¹²² Vö. Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; Cesare Vasoli, „Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa”, in Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, Sintesi, 154–174 (Milano: Bruno Mondadori, 2002), 167–169; Pócs, *A Didymus-corvina...*, 286–295.

¹²³ A bolognai nekrológium címváltozata; a grenoble-i kódex „Sermones quamplures” címen utal rájuk.

¹²⁴ Egy bibliográfiai tévedés sokáig reményt keltett, hogy esetleg előkerül a mű. A régebbi karthauzi írók a bolognai nekrológium híradását ismételve beszámoltak róla: Tutini, *Prospectus historiae ordinis...*, 116; Morotius, *Theatrum choronologicum sacri...*, 85; Tromby, *Storia critico-cronologica diplomatica...*, 9: 23. Később ugyanez az adat téves formában bukkant elő: François Pérennes, publ., *Dictionnaire de bibliographie catholique*, Troisième et dernière encyclopédie théologique (Paris: Migne, 1–6, 1858–1866), 2: col. 230: „Exhortationes spirituales Andreae Carthusiensis, 1698, 1 vol pet. in folio” (az elírás 1598-ból); ilyen formában öröklődött tovább a 20. századi lexikonba, lásd a L. Ray-szócikket (id. 108. lábjegyzetben). A pontos leírás azonban megtalálható már a 19. században: Jean-Baptiste Marcel Flottes, par, *Catalogue des livres légués à la bibliothèque de la ville de Montpellier* (Montpellier: Pierre Grollier, 1866), 15. A kézirat ma is megvan Montpellier-ben, a Médiathèque Émile Zola állományában (MS 66 jelzet alatt). Címírta: *Exhortationes spirituales Andreae Cartusiensis, scriptoris dissertissimi, de iis quae ad fidem et moralem instructionem pertinent. Ex manuscriptis authoris in Carthusia*

6. *Res gestae virtutesque praeclarae divi Borsii Ducis* – 1470 előtt készülhetett enkomiasztikus história. A karthauzi maga említi meg Ercole d’Estének ajánlott királytükreben, hogy Borso d’Este viselt dolgairól és nagyszerű alkotásairól még ferrarai tartózkodása alatt írt egy bőséges, hosszú, dicsőítő jellegű („ad memoriam eius immortalem laudesque ipsius immortalitate dignas”) ¹²⁵ könyvet, amelyet nem tudott befejezni, de még reménykedik, hogy a végére ér (főként, ha sorsa megnyugtatóan rendeződik, azaz – mint erre céloz – Ercole támogatásával visszakerülhet a ferrarai kolostorba). Mint tudjuk, erre nem került sor, a befejezetlen kézirat pedig elveszett.

A felsorolt művek datálása csak hozzávetőleg lehetséges. Nagyobb részük még Velencében készülhetett, kisebb hányaduk a bolognai-firenzei korszak terméke. A fennmaradt munkák, időrendben haladva, a következők.

7. A *Super cantica canticorum Salomonis expositio devotissimát*, az *Énekek énekéhez* készített kommentárt ugyancsak megemlíti a karthauzi évkönyv, így feltételezhető, hogy még Bolognában íródott. Amennyiben viszont a nekrológium azon adatát vesszük komolyan, hogy Andreas ferrarai perjel, akkor viszont készülhetett akár a firenzei kitérő idején is (azaz 1464 és hozzávetőleg 1466 között). A legvalószínűbb lehetőség: szerzőnk még Velencében kezdte írni, az ottani könyvanyag alapján, azonban később is dolgozott rajta. A firenzei befejezés viszont több mint logikus volna: a humanista mozgalom központjában ekkor nincs aktuálisabb téma, mint a *Cantica canticorum* kommentárja. A reneszánsz „szerelemfilozófiája” valójában nem a földi szerelem körül forgott, hanem a skolasztikus *beatitudo*-témát próbálta új kontextusba helyezni és új források alapján tárgyalni, az evilági boldogságokat (egyéni és társadalmi, politikait) mindig az égi boldogsághoz, a boldogító Isten-színéláshoz (*visio beatifica*) való viszonyban

Laurentiana prope Padulam inventis, transcriptae et cursim recognitae, anno 1598. Az autopszia világossá tette: noha minden remény megvolt rá, hogy valóban a magyar karthauzi munkája legyen (hiszen lehettek beszédei vagy beszédvázlatai, és az *Énekek éneke*-kommentár szintén Dél-Itáliába került, Padulától nem messze egy másik karthauzi kolostorba), sajnos mégsem az. A régi szerzők által hagyományozott címhez a 20. századi szakirodalom társított egy nevet és egy kéziratot, amelyet a 16. század végén, a katolikus megújulás jegyében, hitvitára alkalmas forrásokat keresve fedezett fel a tudós szerzetes Petrus Durandus a padulai monostorban. Egy több mint másfél száz évvel korábban, a 14. század elején élt Andreas nevű karthauzi által írott monumentális, 361 levél (722 folio oldal) terjedelmű munkáról van szó, amely beszédminták formájában szinte teljes teológiai rendszert ad a Szentháromságtól a megigazulásig, a teológiai és a kardinális erényektől a kontemplációig, a politikai erényektől az ítéletig és a feltámadásig. A mű jól mutatja azt az alapot (főként Szent Bernát hatását), ahonnan a mi reneszánsz szerzőnk továbblépett.

¹²⁵ *Ad Herculem*, 102v; Andreas Pannonius, „Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus”, kiad. Ábel Jenő, in Pannonius, *Két magyarországi egyházi...*, 137–287, 267.

megragadni.¹²⁶ E boldogság elérésében az akaratnak (ide tartozik a szeretet mint az embert és Istent összefűző *caritas*) vagy az intellektusnak juttatni döntő szerepet, a *vita activa* vagy a *vita contemplativa* elsőbbsége mellett érvelni¹²⁷ (és a témák sora még hosszan folytatható volna, a lélek kollektív vagy egyéni halhatatlanságáról, sőt az egyeduralom vagy a köztársasági kormányforma előnyeiről folytatott vitákig) – mindez a morálfilozófia új rendszerezési igényéből nőtt ki. Mondhatnánk úgy is: a morálteológia morálfilozófia felé mozdításának kísérleteiből. E kísérletek végtelen változatosságot mutatnak, a harmónia megőrzésének kísérleteitől az autonóm egyéni és polgári etika megalapozásáig. Ami azonban összeköti őket, az a régóta ismert pseudo-dionüszoszi misztikus teológiai hagyomány és Platón filozófiájának bevonása egy speciális, a középkorban is sokat tárgyalt kérdés, a sarkalatos és a teológiai erények kapcsolatának vizsgálatába.

Ez volt az az újdonság, ami a firenzei humanistákat a monasztikus rendek környezetébe vonzotta. A kamalduliak kiemelt szerepe régóta ismert, Ambrogio Traversari iskolateremtő munkássága (a *corpus Platonicum* és a *corpus Dionysacum* fordítása és kommentárja) nagy hatással volt Ficino és Landino későbbi tevékenységére. A humanisták platón szellemi örökségének őrzőiként tekintettek a művelt monasztikusokra.¹²⁸ De ebben a környezetben születik meg a Ficino-kör által igen nagyra becsült Lorenzo Pisano monumentális szövege, az *Énekek éneke*-kommentár is.¹²⁹ Emblematikusnak tekinthető, hogy ez a kommentár, ami oly sok egyéb, ismert és népszerű mű számára adott szellemi indítást és anyagot, elveszett, kézírata ma sem ismert. A szerző éppen abban az évben halt meg, amikor

¹²⁶ Amos Edelheit, *Scholastic Florence: Moral Psychology in the Quattrocento*, Brill's studies in intellectual history 230 (Leiden–Boston: Brill, 2014), 261–263.

¹²⁷ Paul Oskar Kristeller, „The Active and the Contemplative Life in the Renaissance Humanism”, in Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters, 1–4*, Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193, 4: 197–214 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996).

¹²⁸ Dennis D. Lackner, „The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition”, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. Allen and Valery Rees, 15–44 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002), 17.

¹²⁹ Ficino iróniájából az elismerés is sugárzik, a Cosimo de' Medicihez írott levélben: „Lorenzo Pisano, a pap, jóvoltodból Salamon király könyvét, az Énekek énekét magyarázza, mégpedig, ha jól emlékszem, tizennyolc könyvet írt össze egyetlenegy könyv magyarázatára. Ha rácsodálkozol, Cosimóm, miért oly bőbeszédű Lorenzo, holott Salamon oly velősen szólt, azt válaszolom, hogy éppen Salamon tömörsége kényszerítette Lorenzót terjengősségre. Mert minél inkább csomót kötött Salamon a maga mondanivalójára, annál több mesterséget kell bevetni annak kibogozására. Dicséri Lorenzo munkáját Niccolò Tignosi, a jeles folignói filozófus, és én magam is elismeréssel vagyok iránta, noha általában elítélem a terjengősséget. Mégpedig azért nem látom ezt a művet túl nagyinak, mert bizony nem lelek a teológiában olyan nagy dolgot, amit a szerző ne hordott volna össze benne. Ámde nehogy a terjengősséget mentetve még terjengősebb legyek, Isten veled.” Marsilius Ficinus, *Opera, quae hactenus exititere* (Basileae: Henricus Petrus, 1576), 615.

Andreas Pannonius a legnagyobb valószínűséggel Firenzében tartózkodott (1465-ben).¹³⁰ Az *Énekek éneke* centrális jelentőségét a platóni szerelemkoncepció krisztianizálásában már régen felismerte a kutatás. Ficino mind a *Kharmidész*-, mind a *Phaidrosz*-fordítás¹³¹ kommentárjában kiemeli a *Cantica* allegorikus természetét és szerelemfelfogásának tipologikus hasonlóságát Platón szövegeivel – amint már felismerte és kiemelte a Platón rágalmozói ellen síkra szálló Bessarion bíboros is.¹³² De a Salamon bölcsességében, humanista előkép-voltában adott homológiát (éppúgy mint a *Cantica* allegorizáló szerelemképét) inkább a platóni-keresztény felfogás alternatívájaként megélő hebraista tudományosság is e könyv értelmezéséből indult ki, ez volt Yochanan Alamanno (Pico della Mirandola kérésére írott) *Cantica*-kommentárjának vagy éppen a nagy népszerűsége szert tett Yehuda Abravanel (Leone Ebreo) *Szerelmi dialógusainak* háttérében.¹³³

A magyar karthauzi teológus tehát, amikor az isteni és az emberi lényeg szerelemes egyesülésének misztériumát az *Énekek éneke* részletes kommentárjában, összetett allegorikus keretben, a skolasztikus kommentárhagyományt misztikával ötvöző apparátussal tárgyalja, nem valamely idejéltúlt középkori agenda feladatát teljesíti (bár eredeti módon), amint az a korábbi szakirodalomban megfogalmazódott,¹³⁴ hanem éppenhogy a legkorszerűbb reneszánsz tudományosság kontextusába illeszkedő munkát tesz le az asztalra. Itt kezd el kidolgozni azt a caritas-központú lélekfilozófiai elképzelést is, amely politikai műveinek alapját adja, és amely teljes szellemi szinkronban mozog a korszak „de anima” tematikájának humanista (vagy éppen a humanistákkal vitázó) alapszövegeivel: Landino,¹³⁵ Salviasi¹³⁶ munkáival, a szerelem teológiai és filozófiai dimenzióiról

¹³⁰ Ficino levele Cosimo de’ Medicihez: uo., 615; vö. Arthur Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 12.

¹³¹ Az előbbi: Ficinus Marsilius, *Operum tomus secundus* (Parisiis: Guillelmus Pele, 1641), 267; az utóbbi: Michael J. B. Allen, ed., *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, University of California Los Angeles Center for Medieval and Renaissance Studies 14 (Berkeley: University of California Press, 1981), 78.

¹³² James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden–New York: Brill, 1990), 259–260.

¹³³ Lásd Angela Guidi, „Chokhma e filosofia: I Dialoghi d’amore di Yehuda Abravanel nella cultura del Rinascimento”, *La Rassegna Mensile di Israel* 73 (2007): 1–27. A neoplatonista szerelemfelfogás általános teológiai kötődését hangsúlyozta Klaniczay Tibor, „A neoplatonizmus szépség- és szerelemfilozófiája a reneszánsz irodalomban”, in Klaniczay Tibor, *Hagyományok ébresztése*, 311–326 (Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1976), 312–314.

¹³⁴ Klaniczay, *A magyar irodalom...*, 110; Manselli, „Umanesimo ungherese ed...”, 44–45.

¹³⁵ Bruce McNair, *Cristoforo Landino: His Works and Thought*, Medieval and renaissance authors and texts (Leiden–Boston: Brill, 2019), 55–93.

¹³⁶ Zvonimir Cornelius Šojat, *De voluntate hominis eiusque praeeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić (c. 1448–1520): Studium historico-doctrinale et editio Tractatus „Fridericus, De animae regni principe”* (Roma: Antonianum, 1972); Edelheit, *Scholastic Florence...*, 200–227.

értekező Pisanóval¹³⁷ vagy éppen az értelem, illetve az akarat elsőbbségének episztemológiai drámáját a legmélyebben megelő Marsilio Ficinóval.¹³⁸

Az *Expositio* tekintélyes méretű, 115 levélből álló kódexet tölt meg, átírva hozzávetőleg tizennégy szerzői ív a terjedelme. Tematikailag a *Cantica* ún. „mariológiai”, azaz Máriának kiemelt szerepet tulajdonító kommentárjainak csoportjába tartozik. Andreas törekvése, hogy bizonyítsa: Mária nemcsak hogy szűzen esett teherbe Krisztussal, hanem saját maga is bűn nélkül fogant, azaz különleges kegyelem folytán lelke az eredendő büntől mentesen került testébe. Andreas művének teológiatörténeti jelentősége abban áll, hogy felismerte a *Cantica*-kommentár különösen alkalmas voltát a nagy múltra visszatekintő „szeplőtelen fogantatás” (*conceptio immaculata*) tézis alátámasztására. Krisztus és Mária jegyességének motívumát mások is felhasználták már előtte a *Cantica* magyarázataiban, de ő volt az első, aki szisztematikusan kifejtette annak összefüggését az Immaculata-tétellel.¹³⁹ Ez a munka fennmaradt, kézírata kalandos úton került az Országos Széchényi Könyvtárba.¹⁴⁰

A művet, mint korábban esett róla szó, már az 1460-as években ismerték karthauzi körökben. Az 1508-ban lezárt grenoble-i kódex szövegszerűen is célzó egy helyére. Feltevésem szerint legalább két másolatnak kellett léteznie belőle. Közülük csak egyet ismerünk: ezt egy Augustinus nevű, a rendhez Bolognában csatlakozott karthauzi szerzetes készítette a ferrarai Szent Kristóf kolostorban, 1505–1506 folyamán. Nem tudni, hogy kerülhetett Dél-Itáliába, de tény, hogy itt bukkant fel, s eredetileg a Calabriában, Serra San Bruno falu mellett épült ősi karthauzi kolostor, a Santo Stefano del Bosco gyűjteményéhez tartozott. (Talán valamelyik északi kolostorból perjelnek ide helyezett karthauzi hozhatta magával.)¹⁴¹ A valaha a rendalapító Szent Brúnónak otthont adó kolostor számára a napóleoni kor

¹³⁷ Uo., 64–286; Field, *Orgins of the Platonic...*, 168–174.

¹³⁸ Tamara Albertini, „Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, in Allen, *Marsilio Ficino...*, 203–225, 204–207; szélesebb kontextusban: Edelheit, *Scholastic Florence...*, 134–196.

¹³⁹ Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 260–268; Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Ithaca–London: Cornell University Press, 1990), 60–72; Andreas szerepéről az Immaculata-dogmáért folytatott harcban lásd Dám Ince, *A szeplőtelen fogantatás védelme Magyarországon a Hunyadiak és Jagellók korában*, Katolikus Szemle kis könyvtára (Roma: Ars Graf., 1955), 39–46; 103–105. A karthauziaknál a dogma védelme rendkívül erőteljes volt, ékes példája ennek még a magyar Névtelen is: Bán Imre, *A Karthausi Névtelen műveltsége*, Irodalomtörténeti füzetek 88 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976), 37–40.

¹⁴⁰ *Expositio super Cantica canticorum*, OSZK Kézirattár, Cod. Lat. 443.

¹⁴¹ A rendházak közötti kapcsolatok ilyen megtestesítője volt a szintén dél-itáliai Padula és Ferrara között az a Giacomo da Ferrara (valószínűleg azonos az Andreas Pannonius körül kiobbant botrányban már 1468-ban feltűnt „Jacobus de Ferrarie”-val, Andreas hívével), aki 1474-ben érkezett Ferrarából Padulába perjelnek, majd öt év után, 1479-ben Bolognába helyezte a rendje, újabb tíz év után pedig visszatért Ferrarába. Végül Nápolyban érte a halál 1500-ban, tehát az

rendteremtő szenvedélye jelentette a legsúlyosabb csapást: évtizedekre el kellett hagyniuk a szerzeteseknek, a ritka gazdag gyűjteményt pedig részint Nápolyba szállították, részint azonban megsemmisült, széthordták és ellopták a darabjait. Néhány értékes kódexet (köztük az Andreas kommentárját is tartalmazót) azonban 1828-ban – többnyire vásárlással – megmentett a közeli város, Monteleone (ma: Vibo Valentia) művelt arisztokratája, az irodalmár, régész és történész Vito Capialdi gróf¹⁴² – erről maga számol be 1835-ben megjelent művelődéstörténeti munkájában, pontos címléírást is mellékelve.¹⁴³ A család magánkönyvtárában katalogizálta azután a monteleasei kéziratgyűjtemény többi ritkaságával együtt Francesco Carabellese, akinek leírása megjelent a Mazzatinti-féle gyűjteményes katalógusban a 19. század végén.¹⁴⁴ Itt bukkant rá Huszti József, aki hosszú évek módszeres munkáját fektette bele, hogy a művet közzétehesse. Hiába küldte azonban kiváló tanítványát, Juhász Lászlót „különböző ajánlólevelekkel felszerelten” 1928-ban a helyszínre, a család egyik véletlenül ott tartózkodó tagja megakadályozta még a kódex szemrevételezését is. A patthelyzetet először a véletlen oldotta fel: már ha véletlennek tekinthető a volt pécsi olasz lektor, Attilio Meneghelli felbukkanása a távoli calabriai városkában... Huszti és a Római Magyar Akadémia igazgatója, Koltay-Kastner Jenő professzor meg is szervezték a kódex lemásoltatását, amit Meneghelli és egy helyi tanár, Luigi Papandrea együtt végeztek el. A kutatást a politikai fordulat lendítette túl a holtpontra. A második világháború előtti olasz–magyar közeledés komoly eseménye volt Imrédy Béla miniszterelnök római látogatása 1938 júliusában, akit Mussolini¹⁴⁵ (nyilván megfelelő helyről emlékeztették rá, hol keressen kedves ajándékot) a Capialdi családtól felajánlott magyar vonatkozású kódexszel lepette meg.¹⁴⁶ Az *Énekek éneke*-kommentár így került Imrédy Béla örök letétjeként nemzeti könyvtárunk kéziratárába.

1505–1506-ban másolt kódexet nyilván nem ő hozta Calabriába (de nem lehetetlen, hogy létrejöttében volt szerepe). Lásd róla: Antonio Sacco, *La certosa di Padula* (Roma: Unione Editrice, 1–2, 1914–1916), 2: 46.

¹⁴² Maria D’Andrea e Foca Accetta, „Vito Capialdi, storico e archeologo”, *Hipponion: Rassegna di Archeologia, Storia, Arte, Cultura* 1 (2013): 1–5.

¹⁴³ Vito Capialdi, *Memorie delle tipografie Calabresi* (Napoli: Porcelli, 1835), 174 (3. tétel).

¹⁴⁴ Giuseppe Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d’Italia* (Forlì: Luigi Bordini, 7 (1897), 204.

¹⁴⁵ Nem ez volt az egyetlen hozzájárulása a Széchenyi Könyvtár gyarapításához: 1927-ben ő szolgáltatta vissza az Aranyszájú Szent János homíliáit tartalmazó, kalandos sorsú modenai Corvina-kódexet (Cod. Lat. 346) a Biblioteca Estenséből: V. Waldapfel Eszter, „Rendi kísérletek a külföldre került korvinák visszaszerzésére a XIX. század első felében: A két modenai kódex további sorsa”, *Magyar Könyvszemle* 83 (1967): 113–125, 123–124.

¹⁴⁶ A reggeli fogadáson kapott ajándékért Imrédy az ünnepi ebéden tartott pohárköszöntőjében már teljes filológiai háttértudással felszerelve mondott nyilvános köszönetet – ezúttal a háttérrel is ismerjük, Tóth László, a Római Magyar Akadémia tudományos titkára emlékezik meg róla, hogy a közvetítő a volt pécsi olasz lektor, Attilio Meneghelli volt, aki nyilván nem

Huszt József sietve látott hozzá a kiadás előkészítéséhez, s alig több, mint egy év alatt, 1940 tavaszán el is készült a kézirattal. Erről tanúskodik Moravcsik Gyula 1940. április 29-én szignált lektori jelentése is, amely fennmaradt az MTA Kézirattárában, és amely emelkedett tónusban ajánlja megjelenésre a kéziratot: „Kiváncosnak tartom, hogy Andreas Pannonius munkájának kiadása, amely a hazai humanizmus jelentős emléke, mielőbb megjelenhessék nyomtatásban, s meg vagyok győződve róla, hogy az a tudós kiadónak és a Magyar Tudományos Akadémiának egyaránt díszére fog válni.”¹⁴⁷ Mégsem így történt. Eleinte csak húzódott a kiadás, jó két év telt el, mire a korrektúráig jutott a kézirat. Ifjabb Horváth János azonban az *Expositio* forrásairól írott tanulmányában már a nyomtatás lapszámozására hivatkozik (tehát kefelevonatnak is léteznie kellett).¹⁴⁸ Végül azonban mégsem jelent meg, amit csak részben magyarázhat a háborús helyzet, az anyagi nehézségek vagy a papírhány. Hiszen a korszak régi magyar filológiájának másik nagy felfedezése, a Balassa-kódex még 1944-ben is megjelenhetett. Talán éppen Horváth tanulmányának tanulsága volt, hogy a kiadó maga sem siettetette a nyomtatást, egy teljesebb apparátus elkészítésének reményében. Nem tartom azonban lehetetlennek, hogy ha a tördelt levonat el is vészett, a megjelenésre leadott kéziratnak valahol még lappang egy másolati példánya.¹⁴⁹

véletlenül került az eldugott calabriai városba könyvtárat rendezni: Tóth László, *Emlékszóttas: Egy egyszerű ember emlékiratai* (München: Etana, 1976), 114–117. (A forrásért Csorba Lászlót illeti hálás köszönet.)

¹⁴⁷ Moravcsik Gyula, *Jelentés Andreas Pannonius „Super Cantica Canticorum Salomonis” című Huszt József által sajtó alá rendezett kiadásáról*, MTA Kézirattár, Ms 2298/138. A jelentésből kiderül, hogy valószínűleg nem teljes körű kritikai kiadás készült (ezt már ifj. Horváth tanulmányának forráskutatásai is kellőképpen igazolják), hanem csupán olyan editio minor, ami jórészt a szentírási locusok visszakeresésére szorítkozott – Moravcsik azt dicsérette, amit dicséretet benne: „A már kéziratban előkészített kiadás ennek a kódexnek a szövegét adja. Minthogy azonban e másolat sok helyen nyilvánvaló hibákat tartalmaz, szükségessé vált a szövegnek számtalan helyen való javítása. Ilyen esetekben az apparatusban a kiadó gondosan számot ad a kódex olvasásairól [sic]. Minthogy Andreas Pannonius lépten-nyomon idéz több-kevesebb pontossággal bibliai helyeket, a kiadó – a középkori szövegek kiadásánál követett gyakorlatnak megfelelően – ez idézeteket identifkálván mindenütt közli azok bibliai lelőhelyét.”

¹⁴⁸ Tanulmánya 3. jegyzetében említi: „A lapszámozás Huszt József sajtó alatt levő Andreas Pannonius-kiadása szerint.” Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 258.

¹⁴⁹ Az Akadémia Kézirattára megőrizte annak az 1939. január 9-én tartott Huszt-felolvasásnak a gépiratát, amit a szerző néhány hónappal később a *Magyar Könyvszemlé*ben is publikált: Huszt, „Andreae Pannonii Expositio...”. Ebből azonban, immár aktualitásukat veszítvén, kimaradtak a kódex másoltatására vonatkozó részek. Holott ezekkel együtt teljes a történet. A gépiratban a következőket olvassuk: „Újabb fejezet kezdődött a kérdésben kb. másfél évvel ezelőtt [1937 nyaráról lehet szó – B. S.] . A római Accademia d’Ungheria igazgatója, Koltay-Kastner Jenő levélben értesített arról, hogy Luigi Papandrea tanár, aki Vibo Valenziában működik, a következő ajánlatot tette: hajlandó egyik társával, Attilio Meneghellivel lemásolni a család engedélyének birtokában bizonyos összegért a kódexet, s hajlandó a másolatot a magyar tudomány rendelkezésére bocsátani. Rögtön válaszoltam, hogy az alkalmat meg kell ragadni, csak az egyébként

A ferrarai korszakhoz az *Expositio* mellett további három mű kapcsolható:

8. *De regiis virtutibus ad Matthiam Hungariae regem*. A mű utolsó sorait 1467. szeptember 1-jén vetette papírra a szerző. Ez Andreas legismertebb munkája. Cím nélkül maradt fenn (az általam is használt címet a vatikáni könyvtár katalógusa adta neki, ezt fogadta el a szakirodalom). Felfedezője Fraknói Vilmos volt, aki elkészíttette (azonnal a kiadás szándékával) a vatikáni kézirat másolatát, s Ábel Jenőt kérte fel, hogy a helyszínen olvassa össze a másolatot az eredetivel.¹⁵⁰ A kódexet, az egyik első Corvinát¹⁵¹ a ferrarai udvar híres miniátora, Guglielmo Giralaldi díszítette.¹⁵²

nem túlzott anyagi feltételeket kell még lehetőleg leszorítani. Koltay-Kastner Jenő hajlandó volt az összeg felét előteremteni, ha a szöveg publikációja a római Accademia d'Ungheria kiadványai között foglalhat helyet. Amikor azonban a másolási költségek ügyét Akadémiánk Római Történeti Bizottsága elé terjesztettem, a bizottság úgy határozott, hogy a költségeket teljes összegben vállalja, ezzel szemben viszont ragaszkodik ahhoz, hogy Andreas Pannoniusnak ezt a művét is, éppúgy mint a többi, a Magyar T. Akadémia, mégpedig a Római Történeti Bizottság gondozásában jelentesse meg. Az időközben elkészült kópia így 4000 líra másolási díj fejében a múlt év nyarának elején Akadémiánk Római Történeti Bizottságának birtokába került.” (Huszt József, *Andreas Pannonius: Commentarius super Cantica Cantorum*, MTAK Kézirattár, MS 4202/60.) 1938 nyaráról van szó – fél év telik csak el Huszt akadémiai felolvasásáig, de mire arra sor kerül, már lejátszódott a következő fordulat, a montealeonei kódex 1938 júliusi Magyarországnak ajándékozása. Ekkor (1938 nyarán) íródhatott Koltay-Kastner Jenő keltezetlen rövid levele is Husztihoz, amelyben már megállapítja, hogy a 4000 lírát feleslegesen adták ki: „Már most kérek tőled egy olasz nyelvű előadást. (Ha lehetne épp a Pannonius-kódexről.) Az átírást, mellékesen szólva, már mostan nem kell használni.” (A levél mellékletként csatlakozik Luigi Papandrea azon július 22-i leveléhez, amelyben némi haladékokat kér a kódexről szóló kiegészítő jegyzetanyag összeállításához, és amelyben tudósít róla, hogy a Capiabli grófok a Ducénak ajándékozták a kódexet, „ami Magyarországnak kerül majd továbbajándékozásra”. MTA Kézirattár MTA Ms 4202/24.) Mindebből az is kiderül: Huszt a *Könyvszemle*-publikációhoz már felhasználta Papandrea időközben megérkezett jegyzeteit, a kiadás elkészítésére viszont lényegében csak szűk másfél év állt a rendelkezésére, 1938 őszétől (az *Expositio* beérkezésétől az OSZK-ba) 1940 kora tavaszáig (Moravcsiknak legalább néhány héttel április végi lektori jelentése előtt meg kellett kapnia a szöveget), ami valóban csak egy editio minor összeállítására lehetett elegendő.

¹⁵⁰ Fraknói Vilmos, „Andreas Pannonius”, *Magyar Könyvszemle* 4 (1879): 113–118, 113–114.

¹⁵¹ A kódex 107 levélből áll, jelzete Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3186. Első pontos könyvészeti leírása: Fraknói, „Andreas Pannonius élete...”, XX–XXI. Elektronikus másolata hozzáférhető a Vatikáni Könyvtár digitális gyűjteményében: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3186 (hozzáférés: 2023. 01. 06.).

¹⁵² Ilona Berkovits, *La miniatura nella corte di Mattia Corvino: Ferrara ed il Rinascimento ungherese*, Corvina: Rassegna Italo-Ungherese, 4 (1941), 513–546, 526; Giraldiról lásd Mariani Canova, *Guglielmo Giralaldi, miniatore...* A miniátor jelentőségére és a vonatkozó szakirodalomra Pócs Dániel hívta fel a figyelmemet. Disszertációjában kitért a kérdésre: Pócs Dániel, *Mátyás király hatalmi reprezentációja és Firenze az 1480-as években: A Didymus-Corvina címlapjának értelmezése és a kódex helye a királyi könyvtár tematikájában: Doktori értekezés kézírata* (Budapest: ELTE BTK Művészettörténeti Doktori Iskola, 2005), 155–156. Azóta megjelent publikációi a tárgyról: Pócs, „Mirror for Princes...”; Pócs, *A Didymus-corvina...*

A címoldal alján egykor a Corvin-címer volt látható;¹⁵³ később ezt kikaparták, és a helyére Raymond Pérault francia kardinális, az ausztriai Gurk püspöke (meghalt: Viterbo, 1501) címerét festették. Tehát Pérault valószínűleg Mátyás halála után megvette vagy „elkölcsönözte” a kódexet, és magával vitte Rómába, így került a vatikáni gyűjteménybe.¹⁵⁴ A másik irányt illetően inkább csak feltételezésekre vagyunk utalva. A dedikációs példányt talán az a Nyújtódi Miklós hozta Budára, aki éppen a *libellus* befejezésének idején tért vissza római követségéből Magyarországra Ferrarán keresztül.¹⁵⁵ Nyilván nem véletlen, hogy Andreas Pannonius éppen őt javasolja műve egyik lehetséges felolvasójának, Benedek boszniai püspök és Janus Pannonius mellett.¹⁵⁶ Akit külön, név szerint is megnevez, mint a kódex közvetítőjét („magister Marchus, clarus philosophus”), az kevésbé valószínű, hogy fiúmei Márk, knini püspök lenne, hiszen ő már 1467 elején meghal (Nyújtódit pontosan az ő helyére nevezte ki az uralkodó, ezt megerősítendő utazott Rómába). Inkább a tollhibával elírt nevű „Martius”, azaz Galeotto Marzio lehetett. Rá ugyanis mind a *magister*, mind a *philosophus* megjelölés talál.¹⁵⁷

A terjedelmes szöveg harminchét fejezetre oszlik. Az első nagyobb egység (1–27. cap.) a *speculum regis* műfajának hagyománya szerint az uralkodói erények köré szerveződik. A fejezetek témái: a három teológiai és a négy sarkalatos erény (a hit, a remény, a szeretet, illetve a bölcsesség, a mértékletesség, a bátorság és az igazságosság), amelyeknek meg kell lenniük a tökéletes uralkodóban. Ezeket időnként rövidebb-hosszabb kitérők szakítják meg (például a bátorságot kiegészíti a szelídség, a kegyesség és a nagylelkűség leírása). Az igazságosság ecsetelése során a rablásra, a bírák tevékenységére és a béke áldásaira is kitér a szerző – ilyen módon a *Iustitia* összesen öt fejezetet kap. Mátyás közvetlen isteni *electio* révén került a magyar trónra testvérének kivégzése után, Istennek nagy tervei

¹⁵³ B.A.B., Vat. Lat. 3186, 1r.

¹⁵⁴ Massimo Ceresa, „Andreas Pannonius: De regiis virtutibus ad Mathiam Hungariae Regem”, in *Nel segno del corvo: Libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443–1490)*, a cura di Nicola Bono e Angela Dillon Bussi, Il giardino delle Esperidi 16, 229–230 (Modena: Il Bulino, 2002).

¹⁵⁵ Fraknói Vilmos, *Mátyás király diplomái* (Budapest: Athenaeum, 1898), 88–89; újabban lásd róla Antonín Kalous, „Mátyás király és a pápaság 1472: Nyújtódi Székely Miklós Rómában”, in *Magyar források Itáliából*, szerk. Domokos György, Kuffart Hajnalka és Szovák Kornél, Vestigia 2, 41–54 (Piliscsaba: Vestigia Kutatócsoport, 2018).

¹⁵⁶ Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 131.).

¹⁵⁷ A lehetőséget Fraknói vetette fel a kiadáshoz írott előszavának egy hosszabb jegyzetében: Fraknói, „Andreas Pannonius élete...”, XVI; lásd még Bruckner Győző, *Galeotto Marzio De egregie, sapienter et iocose dictis ac factis Matthiae regis című műve mint művelődéstörténeti kútforrás*, *Művelődéstörténeti értekezések* (Budapest: Hornyánszky, 1901), 79–80. Fiumei Márk Boronkai Iván jegyzete utal, további hivatkozás nélkül, a Mátyás-királytűkör fordításának jegyzetei között: V. Kovács, *A magyar középkor...*, 1132.

vannak vele a hitetlenek megfékezésére, a hívó népek pedig erényeit hallván önként kíváncsognak hatalma alá. Uralkodását képzett humanista tanácsadók, Vitéz János esztergomi és Várdai István kalocsai érsek segítik (nekik – a 12. caputban dicsért Borso fejedelemhez hasonlóan – rövid, de különálló laudációkat szerkeszt a művön belül a 25–26. fejezetekben). Hadakozásainak célja természetesen a béketeremtés, ehhez azonban nemcsak az igaz hit országon belüli ellenségeit kell elpusztítani, hanem a kereszténység egészét fenyegető törököket is le kell győznie, s vissza kell foglalnia a szent várost, Jeruzsálemet. Harcában segítik a szerzetesek, köztük is különösen a karthauziak. A harcok nyomán megszülető béke himnikus ünneplésével zárul az első nagyobb egység, ami maga is két részből áll. A szűkebben értelmezett teológiai (1–4. cap.) és a tulajdonképpeni politikai (a kardinális erények morális, politikai vetületeit taglaló) fejezetekből (5–27. caputok). A második nagyobb egység, a tíz fejezet terjedelmű záró rész (28–37. cap.) a „végső dolgokat” taglalja, amelyekről az uralkodónak elmélkednie kell, hogy a nagy feladat által megkövetelt erkölcsi tökéletességet és boldogságot elérje: a halált, a purgatórium, a pokol és a paradicsom helyét, az Antikrisztus eljövételét és pusztulását, az ítéletet megelőző tűzvészt, az egyetemes feltámadást, az utolsó ítéletet és a világ azt követő megújulását, az idő megszűnését. A mű végén olvasható az összegző mondat, ahol a két nagy rész tanulságait egybevonja a szerző: „Légy istenfélő, kíméletes, irgalmas, bátor, tiszta, igazságos, bőkezű és nemes lelkű, hogy minden szempontból méltónak találjass a császári méltóságra is!”¹⁵⁸ Az utalás egyszerre vonatkozhat Corvin Mátyás nagyralátó tervére, valamint a pseudo-joachimita hagyományok pápaságellenes ágában élő *iustus et pius imperator* képzetére. Andreas vaskos epistolájában soha, egyetlenegyszer, még véletlenül sem írja le a „pápa” szót, és egy eset kivételével nem tesz utalást a klérus szerepére sem (akkor is kizárólag mint politikai tanácsadókat említi a püspököket). Az anyaszentegyház csak általánosságban jelenik meg, amelynek joghatósága alá Mátyás visszavezetheti a hitetlenek által meghódított területeket.¹⁵⁹ A magasztos hadviselés célja nem az egyház megújítása, hanem a hadviselő nép és uralkodójuk üdvözülése (főként az uralkodóé, amiről később részletesen is szólok), illetve a világ megtisztítása a hitetlenektől, Krisztus

¹⁵⁸ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 525. „Esto pius, clemens, misericors, fortis, castus, iustus, liberalis atque magnanimus, ut et dignitatis sacrae imperialis dignus per omnia inveniaris.” Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 130. (*De regis virtutibus*, 104r.)

¹⁵⁹ „Bízvást hidd, hogy a mindenható Isten magasságos gondviselése öröktől fogva téged rendelt arra, hogy birtokba vedd ezeket, és visszavezesd az anyaszentegyház joghatóságába.” Boronkai Iván fordítása; Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 372. *De regis virtutibus*, 1v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 2.

ellenségeitől. „Olvasd az Apokalipszist!” – hangzik a karthauzi lelkes felhívása, amellyel a király kezébe véli adni a szerepe betöltéséhez szükséges kézikönyvet.¹⁶⁰

Végül Paviában, „száműzetése” idején írta Andreas az utolsó ma ismert munkáját:

9. *Ad illustrissimum principem dominum dominum Herculem, ducem preclarissimum floride civitatis Ferrariensis, Mutine ac Regii, marchionem Estensem, Rodigiique comitem etc. libellus per fratrem Andream Pannonium ordinis Chartusiensis editus* (1471 második fele). Ez volt az első Andreas Pannonius-mű, amelyet a modern kutatás felfedezett: Fraknói Vilmos püspök 1878-as olaszországi kutatóútján találta meg a modenai Este-könyvtárban, s azonnal lelkes leírást is adott róla a *Magyar Könyvszemlében*.¹⁶¹ A művet tartalmazó kódexet szintén Guglielmo Giralaldi illusztrálta, ami arra utal, hogy a városból előzőtt Andreas ferrarai kapcsolatait továbbra is fenn tudta tartani.¹⁶² Tartalmát tekintve a mű kétirányú változást mutat a Mátyás-királytükörhöz képest. Egyfelől erősödik benne a humanista irodalmiasság jellege: példaként fel lehet hozni az Este család és Ercole dicsőítését, a megszorodó klasszikus antik referenciákat, de akár az olyan apró módosításokat is, mint hogy Szent Ágoston *Civitas Dei*jét itt következetesen *Celestis civitas*ként idézi, vagy hogy Jeruzsálem elfoglalására az eszkatologikus elmélkedés helyett Bouillon Gottfried példájával buzdítja Ercolét, aki elé a nagy római hadvezér, Scipio alakját állítja példaként, főként Petrarcanak a *De viris illustribus*ban szereplő Scipio-életrajza nyomán.¹⁶³ Másfelől, jóllehet az uralkodó erényeinek tökéletesítése ezúttal is a török elleni szent háborúra irányul, de a háborúnak itt sokkal inkább reálpolitikai megközelítését olvashatjuk: a mennyei Jeruzsálem helyett a földi Jeruzsálem meghódítása kerül előtérbe, a fél lábbal már a mennyben élő karthauzi szerzetesek szónoki tehetsége helyett most Velence, Magyarország és IV. Sixtus pápa szövetsége segítené Ercole nagy vállalkozását. Mindazonáltal a szerző teológiai érdeklődése itt sem vált irányt, csak módszert: elsődleges célja bebizonyítani, hogy a fejedelem politikai erényei önmagukban is elegendőek az örök boldogság (*beatitudo eterna*) eléréséhez, az üdvösséget a jó politika révén is el lehet érni.

¹⁶⁰ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 518. „Lege librum Apocalipsis!” – Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 124. (*De regii virtutibus*, 100r.)

¹⁶¹ Fraknói Vilmos, „Két hét olaszországi könyv- és levéltárakban 1878 májusban”, *Magyar Könyvszemle* 3 (1878): 121–144, 140–144. Mai lelőhelye: Modena, Biblioteca Estense Universitaria, Lat. 108 = α. Q. 9. 12 (digitális példány: <https://n2t.net/ark:/65666/v1/194457>, hozzáférés: 2023. 01. 06.).

¹⁶² Mariani Canova, *Guglielmo Giralaldi miniatore...*, 185.

¹⁶³ A párhuzamot felfedezte, értékelte, a párhuzamos helyeket közölte: Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 138–145.

A két királytükör jelentős része egybeesik, Andreas a Mátyásnak dedikált első változatot bőven felhasználta az Ercolének címzett új verzió létrehozásához, az utóbbi negyvenhárom fejezetéből huszonkettő megtalálható az előbbiben is.¹⁶⁴ Ám a számtalan finom (stiláris, az idézetekben mutatkozó stb.) változtatás mellett az *Ad Herculem*, mint a későbbiekben bemutatom, alapvető filozófiai és teológiai koncepciójában tért el az első változattól, tehát minden tekintetben új műről beszélhetünk. Az *Ad Herculem* fő újdonsága, hogy az uralkodó itt már pusztán a politikai érényei gyakorlása révén is megalapozhatja saját túlvilági boldogságát, az aktív életről nem kell áttérnie a meditatív életformára. A stílust, a tematikát és a szerkezetet illetően pedig még mindig időtálló Fraknói Vilmosnak a felfedezés hevében született észrevétele:

[...] egészen sajátzerű irodalmi termékkel állunk szemben, mely történelmi és vallási, általános érdekű és alkalmi vonatkozású részeket tartalmaz. A munka e mellett szembevetően állítja elénk az átmenetet a scholastikai tudomány és a renaissance között. Dogmatikai fejtegetései és morális oktatásai a kartauzi szerzet régi iskolai tradícióinak hatása alatt állanak. Ellenben történelmi elbeszélései és politikai kitérései a humanizmus jellemét viselik magukon, melynek irálya által, a classicus nyelv, a liviusi mondatalkötés által is kiváló képviselője. E mellett az Esték dicsőítője, távol hazájától, a ferrarai kolostor magányában sem feledkezik meg szülőföldjéről, Magyarországról, melynek érdekében melegen buzdíja a keresztény uralkodókat a török elleni háborúra.¹⁶⁵

Tegyük azonnal hozzá: azok a bizonyos „iskolai tradíciók” teljes joggal képezték szerves részét a reneszánsznak. A stiláris irányváltás azonban, mint látni fogjuk, valóban közeledést jelez a humanizmusnak egy, a firenzei divattól némileg eltérő, velencei-padovai, Petrarca szelleméhez és örökségéhez közelebbi ágához.

Összesen tehát kilenc műről van szó, amelyek közül három ismert ma: az *Énekek énekéhez* készített *Expositio*, a Mátyásnak ajánlott *De regiis virtutibus* és ennek alaposan átdolgozott változata, az *Ad Herculem*. Az utóbbi címről sokáig az a hiedelem járta a szakirodalomban, hogy két külön munkát takar, többen így is emlegették őket (mint a Herkulesnek írott királytükört és a Borso haláláról szóló elmélkedést – még maga a szöveget kiadó Fraknói Vilmos is erre utal bevezetőjében),¹⁶⁶ holott mind a címiratból, mind a szövegből magából világosan kiderül, hogy Andreas két könyvre tagolta művét. A második könyvnek vagy maga, vagy a másoló külön belső címet is adott (*Super decessu divi Borsii*

¹⁶⁴ A pontos megfelelések listáját összeállítja: Fraknói, „Andreas Pannonius élete...”, XVIII–XIX.

¹⁶⁵ Fraknói, „Két hét olaszországi...”, 143–144.

¹⁶⁶ Fraknói, „Andreas Pannonius élete...”, XIX–XX.

ducis), s ez tévesztette meg a kutatókat, holott ezzel csupán explicitté tette a Mátyás-királytükörben is meglévő tematikus felosztást. Amint ott a király érényeinek és aktuális feladatainak buzdító taglalására *meditatio* következik az utolsó ítéletről és Isten színről színre látásáról, úgy itt *epistola consolatoria* (vigasztaló levél) keretében olvashatunk elmélkedést Borso halála kapcsán az emberi lélek eredetéről, természetéről és a „végső dolgokról”, a halálról és az üdvözülésről.

Mielőtt a műveket formáló szellemi (filozófiai és teológiai) hatások, valamint az őket összekötő motívumok taglalására térnék, helyénvaló lesz, ha a politikai kontextusról esik néhány szó, amelyben születtek. II. Pius pápa és a görög kardinalis, Johannes Bessarion bíboros az 1450-es évek folyamán nem apadó energiával szorgalmazták a terjeszkedő oszmán hatalom elleni keresztény összefogás szükségességét. Bizánc eleste (1453) után a pápa a mantovai kongresszuson (1460) sikeresen szervezte meg az indítandó kereszties hadjárat diplomáciai, pénzügyi és katonai hátterét (utóbbi tekintetben fontos elem, hogy Mátyásnak küldette el a megszentelt zászlót, mint a keresztény seregek leendő fővezérének) – azonban meghalt, mielőtt a hadjárat megindult volna (1464). Ebben a helyzetben sokan a Boszniában éppen katonai sikert elérő Mátyástól várták a döntő lépést, a nagy hadjárat megindítását, ám hiába. Pedig Janus Pannonius, úgy tűnik, baráti körét is mozgósította a propaganda érdekében: egykori ferrarai iskolatársa harcias elégiában ösztönözte a királyt a fellépésre, ami alkalmat adott Janusnak egy sajátos – az *adhortatió*t teológiai motívumokkal és európai diplomáciai sereg-szemlével ötvöző – kisépikai mű megírására az uralkodó nevében (*Mátyás magyar király válasza Antonio Costanzi olasz költőnek*).¹⁶⁷ A lelkesedés azonban nem lépte át a humanista irodalmi fantázia határait. Az 1460–70-es évek történetének máig nem megnyugtatóan megoldott kérdése, hogy vajon a magyar király török elleni háborúja a késve érkező és a szükségesnél kevesebb pápai pénzsegély miatt hiúsult meg, vagy a Piust váltó velencei pápa, II. Pál erélytelensége ítélte kudarcra, vagy esetleg maga Mátyás kívánta elkerülni a kockázatosnak ítélt döntő összecsapást az erősödő oszmán hatalommal, s koncentrált

¹⁶⁷ Antonio Costanzi da Fano buzdító költeményét („Serenissimo regi Matthiae”) lásd Stephanus Hegedűs, ed., *Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia* (Budapestini: Victor Hornyánszky, 1903), 110–113; új kiadás: Janus Pannonius, *Elegiae*, red. Julius Mayer et Ladislaus Török, Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák et Ágnes Ritoók-Szalay, II/1 (Budapest: Balassi Kiadó, 2014), 184–187. A vers magyar fordítása Hegedűs Istvántól: Hegedűs István, „Egy olasz költő Mátyás királyhoz”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 13 (1903): 79–85, 80–82. Janus válasza („Matthias rex Hungarorum, Antonio Costantio poetae Italo”): Janus, *Elegiae*, 133–139; a keletkezés körülményeiről lásd Mayer Gyula szerkesztői bevezetőjét, ui., 31–32; a versváltásról mint propagandaakcióról: Huszti József, *Janus Pannonius* (Pécs: Janus Pannonius Társaság, 1931), 223–224.

inkább nyugati érdekeire.¹⁶⁸ Annyi bizonyos, hogy az első *adhortatio*, a *De regiis virtutibus* írásakor, 1467 tavaszán és nyarán mélypontra jutottak Mátyás és a Szentszék kapcsolatai. A magyar főpapok továbbra is elszántak voltak a török elleni harcra, elgondolásuk helyességéről azonban úgy látták, egyaránt meg kell győzniük a határozatlan pápát és a vonakodó magyar királyt. Ennek lehetett volna eszköze Janus Pannonius esetleges bíborosi kinevezése, és ennek volt eszköze Andreas Pannonius műve, az adott pillanatban a pápának szóló burkolt kritikával.¹⁶⁹ A buzdításból tehát Andreas nem véletlenül – s esetleg éppen Janus Pannonius sugalmazására – hagyta ki a pápát és a Szentszéket, de az is árulkodó, hogy milyen hévvel igyekszik mentegetni Mátyás előtt a rágalmaktól egykori padovai tanuló társát, Várdai István kalocsai érseket (akit sokan az ugyancsak 1467-i első Mátyás elleni szervezkedésben való részvétellel vádoltak). Az összehangolt akcióra utal végül még egy fontos momentum. Janus Pannonius ugyancsak 1467-ben fordítja le latinra Plutarkhosz Traianusnak ajánlott királytükkrét, a *Dicta regum et imperatorum*ot. A fordítás Mátyáshoz szóló dedikációjában szokatlanul messze rugaszkodik a műfaj követelte aduációitól. Feltételeket fogalmaz meg a magyar király számára: ha Mátyás a „jó emberek” (értsd: Vitéz, Janus és barátai) tanácsára hallgat, ha a hozzá fűzött nagy remények beváltására, főként a török elleni felszabadító háború vezetésére tör, s végül, ha erényeivel és tiszta életével Isten kegyelmének elnyerésére igyekszik, akkor, de csakis akkor lesz méltó, hogy a hanyatló római birodalmat megújító Traianushoz hasonlítsa az utókor. Ha ismét felidézzük a *Könyvecske* buzdító szavait („[...] esto pius, clemens, misericors, fortis, castus, iustus, liberalis atque magnanimus, ut et dignitatis sacrae imperialis dignus per omnia inveniaris”), akkor világossá válik, hogy Andreas Pannonius éppen azokat az erkölcsi kritériumokat fogalmazta meg Mátyáshoz szólva, amelyeket Janus Pannonius közvetve, Plutarkhoszt felhasználva ajánlott a királynak.¹⁷⁰ IV. Sixtus 1471-es pápává választásával néhány

¹⁶⁸ Fraknói, *Mátyás király, 1440–1490*, 147–150; András Kubinyi, *Matthias rex* (Budapest: Balassi Kiadó, 2008), 109.

¹⁶⁹ Az erre vonatkozó tervekről: Concetta Bianca, „Come avvalersi dei nemici: Giano Pannonio e Plutarco”, *Camoenae Hungaricae* 2 (2005): 67–72.

¹⁷⁰ „[...] tibi, qui idem et rex es et imperator. Rex dignitate, imperator assidua rerum bellicarum tractatione [...] sic nostris temporibus Christiana res publica paene iam a perfidis hostibus prostrata, tuis sese iterum erexit auspiciis. Quod si bonorum apud te consilia maxime valuerint, si minimum aetati suae indulseris, si summae omnium de te expectationi servies, et favori numinis instando successus tuos urgebis, potes adhuc esse plane Traianus.” Az ajánlólevél (amely mindössze hat héttel későbből, 1467. október 15-ről datálódik, mint Andreas Pannonius Mátyáshoz szóló, szeptember 1-jén szignált dedikációja) kiadva: Eugenius Ábel, ed., *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia* (Budapestini–Lipsiae: Academia Hungariae–Brockhaus, 1880), 31–32. Szokatlan, a királlyal szemben feltételeket támaztató megfogalmazására felhívta a figyelmet: Darko Novaković, „Le traduzioni dal greco di Janus

évig ismét lázas törökellenes keresztes szervezkedés kezdődött. Ennek a hangulatnak a terméke az Ercole d'Estének ajánlott 1471-i *Libellus*-változat – amelyben viszont Hunyadi Mátyás nevének említését kerüli a szerző, éppolyan gonddal, mint a korábbi verzióban a pápáét. Feltűnő sajátossága a műnek az is, hogy szó sem esik benne a korábbi változatban hangsúlyosan jelenlévő magyar főpapi támogató körrel. Ennek pedig nyilvánvaló oka az időközben elbukott Mátyás-ellenes szervezkedés, amelyben a magyar főpapok, Andreas Pannonius feltétlen támogatói, komoly szerepet játszottak, és súlyosan meg is fizettek tévedésükért. Janust menekülés közben, Zágrábban érte a halál, Vitézt internálta a király. A bukás a külföldi, főként az itáliai kapcsolatokat is jelentősen átrendezte – a változás pedig nyilván érezhető Andreas politikai irányváltásában. 1467-ben még így írhatott Vitéz Jánosról:

Ez a kiváló főpap már hosszú ideje ráragyogtatta bölcsességének és mélyreható okosságának fényét a pannónok országára, és felkelő napként űzte el a fagyot meg a sötétséget. Ő boldog, valóban boldog az a nap, melyen őt anyja méhe a pannón nép javára megszülte és mint valami jótékony csillagot adta a pannónoknak! Ő ugyanis valóban az élő igazság helytartója. Vár is már reá az igazságosság koronája, melyet ama napon az igaz bíró adományoz majd neki.¹⁷¹

A bukás után ebből már egy szót sem lehetett leírni – s talán nem is volt érdemes.¹⁷²

Pannonius: La filologia al servizio della politica”, *Camoenae Hungaricae* 2 (2005): 53–66, 65. Ezekben az években, 1464 és 1468 között, Janus és Várdai István a Mátyás-éra legbefolyásosabb politikusaiknak számítottak: Kubinyi András, „Vitéz János és Janus Pannonius politikája Mátyás uralkodása idején”, in *Humanista műveltség Pannóniában*, szerk. Bartók István, Jankovits László és Kecskeméti Gábor, 7–26 (Pécs: Művészetek Háza–Pécsi Tudományegyetem, 2000), 16–17.

¹⁷¹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 475.

¹⁷² Az összeesküvésről, művelődéstörténeti vonatkozásokkal és új irodalommal: Molnár, *Garázda Péter...*, 77–103.

AZ ÉNEKEK ÉNEKE-KOMMENTÁR: A LELKI EMELKEDÉS MODELLJÉNEK ELSŐ KIDOLGOZÁSA

Andreas teológiai művét ezen a helyen csak abból a szempontból vizsgálom, hogy milyen szálon kapcsolódik a politikai munkák, vagyis a két fejedelmi tükör fő kérdéséhez, az uralkodó lelkének üdvösségéhez, tágabb értelemben a politikai erények „megszentelésének” lehetőségéhez.¹⁷³

A mű első (s noha sietősen dolgozó, de véleményem szerint mégis legmélyebben járó) értékelője Huszti József volt, aki mind a tárgyról, mint a feldolgozás módjáról és forrásairól alapvető megállapításokat tett:

Az *Énekek éneke*, mint ismeretes, alapjában véve menyegzői jelenet, amely szinte drámailag van felépítve. A két főszereplő a vőlegény és a menyasszony. A mellékszereplők a násznép egyes tagjai. A cselekvény nagyon egyszerű: majd a menyasszony keresi a vőlegényt, majd a vőlegény eped, vágyódik a menyasszony után. Itt-ott össze-találkoznak, a magányba vonulnak, beszélgetnek. Közben-közben majd a menyasszony, majd a vőlegény a kísérethez fordul s elragadtatott szavakkal írja le a jegyes szépségét. [...] Andreas Pannonius magyarázata a lényegben Szt. Bernát nagyszerű, számtalanszor kiadott magyarázatához kapcsolódik. A kapcsolatot maga Andreas hangsúlyozza azzal, hogy a Szt. Bernát-féle műnek ún. prologusát a maga szövege elé teszi, s hozzáfűzi, hogy egyébként is sokat vett át mintájától: „ex cuius volumine multa infra habetur”. [...] Szt. Bernát és Andreas Pannonius értelmezése szerint ez a menyegzői ének a lelkek tiszta, szent ölekezéséről, a szívek egységéről, az érzelmek egybeforrásáról, a szeretetről szól s csak erről. A misztikus lélek képes arra, hogy amint a megfeszített Üdvözítő mezítelenségén felismerhető számára az örök szeretet, úgy az *Énekek énekének* érzékes leple, a lángoló szavak mögött is felfedezze és élvezze a

¹⁷³ A munka kritikai kiadása most készül, Bíró Csilla dolgozik rajta; megjelenése a Bibliotheca Medii Recentisque Aevorum sorozatában várható; a kutatás alapjairól lásd Bíró Csilla, „Szerző – scriptor – kiadó: Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjának készülő kritikai kiadásáról”, in *Interpretációk interpretációja: Tudós bibliothecariusok, tudós elődök*, szerk. Zsupán Edina, 32–49 (Budapest: Gondolat Kiadó–Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2015). Érvényes megállapítások saját, teológiai történeti kontextusában csak annak alapján tehetőek róla, s a téma alighanem szintén monografikus feldolgozást érdemel majd.

legtisztább szeretet örömeit. [...] A szószerinti értelemmel nem lehet semmit sem kezdeni: „Hic litterae tenor, et haec Judaeorum portio.” Az *Énekek éneke* e felfogás szerint csak annak számára hozzáférhető, akiből nem hiányzik az unctio, a kegyelem-től ébresztett és éltetett szeretet. Csak azoknak való, akik az erényekben már nagykorúságra jutottak, és megjöttek számára a nősülés évei, nem az időben, hanem érendemben. Az ilyenek hivatottak arra, hogy a vőlegénnyel enyelegjenek. A formában bizonyos különbség van Szt. Bernát és Andreas Pannonius között. Szt. Bernát magyarázata tulajdonképpen homiletikus beszéd sorozat, összesen 86 beszédből összefonva. [...] Andreas Pannonius ezzel szemben ún. folyamatos kommentárt adott. Munkája tehát összefüggőbb, mint elődjéé. Magyarázási módszere azonban alapjában véve ugyanaz. Kiszakít egy-egy versszakot, esetleg csak egy szót, ezt veszi kiindulási pontként, illetőleg alapként ahhoz, hogy a maga messze csapongó megjegyzéseit hozzá fűzze. S mindkettőjük számára az értelmi megismerés csak feltétel és lépcső ahhoz, hogy a szív és lélek a misztika szárnyain nekilendüljön. A tudást mindketten a szeretet tüzésénél melegítik fel.¹⁷⁴

Az általános jellemzés talán csak a „csapongás” felemlegetése miatt érdemel némi kritikát. A kommentárral eddig legalaposabban foglalkozó újabb feldolgozás, Bíró Csilla munkája elhelyezi a művet a *Cantica*-kommentárok tipológiájában. Szerinte egyfelől végig megadja az alaphangot a bernáti misztika, a Krisztusból áradó szeretet és a hívő lélek Krisztus felé törekvése, ám szigorúbb doktrinális értelemben véve az „ekkléziológiai” magyarázat típuson belül (amely Salamon és Szulamit szerelmében Krisztus és az egyház szövetségének allegóriáját látta) András a mariológiai vonalat képviseli. Ennek jellegzetessége, hogy nem szakít ugyan az ekkléziológiai sémával, de a menyasszony alakjában az egyház helyett annak prefigurációját, a Szűzanya képét rajzolja meg. Ezen belül pedig, noha a magyar karthauzi „egy-egy bibliai részlet elemzésénél ritkán vet föl egyéni ötleteket, viszont műve alapkoncepciójával, azzal, hogy a mariológiai kommentárt a Szeplőtelen Fogantatás tanának védelmébe állította, valóban egyénit és újat alkotott; az *Expositio super Cantica canticorum*on kívül nem ismerünk olyan kommentárt, amely a Szeplőtelen Fogantatással hozta volna összefüggésbe az *Énekek énekét*”.¹⁷⁵

Másfelől Bíró a Huszti által megfigyelt „csapongást” keretek közé szorító előre- és visszautaló szövegépítkezést, a gondos szerkesztést, valamint a narratológiai vázat, a cselekményt emeli ki:

¹⁷⁴ *Andreas Pannonius: Commentarius...* (MTAK Kézirattár, Ms 4202/60).

¹⁷⁵ Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 37.

Az *Énekek éneke* cselekményének a magja Andreas Pannonius szerint: Mária kiválasztása a feladatra, hogy világra hozza a Megváltót. A Boldogságos Szűz, aki életét már jóval az angyali üdvözet előtt Istennek szentelte, nem érti pontosan, hogy mit tervez vele az Úr. Elbizonytalanodik, először azt hiszi, hogy tisztasági fogadalmát kell feláldoznia a földi dolgok, azaz egy gyermek felnevelése miatt. Végül megtudja, hogy a Megváltó fog benne testet öltetni, s így már vállalja hivatását.¹⁷⁶

A két megállapítás közül az első a történeti kontextus és a források vizsgálatának irányába visz.¹⁷⁷ A „szeplőtelen fogantatásról” a domonkos és ferences skolaszták között hosszú ideje zajló, elkeseredett vita tétje annak bizonyítása (illetve cáfolata) volt, hogy Mária nem csupán szűzen esett teherbe Krisztussal, hanem *maga is bűn nélkül fogant*, azaz különleges kegyelem folytán lelke az eredendő bűntől mentesen került testébe. A ferences Duns Scotus követői első történelmi sikerüket akkor aratták, amikor IV. Sixtus pápa 1476-ban dekrétumban tette kötelezővé a Szeplőtelen Szűz ünnepét a latin egyházban, majd néhány évvel később, 1483-ban bullában mondta ki az ellenkező („makulista”) nézetek eretnekségét, és exkommunikációval sújtotta azok terjesztőit. Andreas Pannonius tézise („a boldogságos Istenszülő Mária megőriztetett az eredendő bűntől lelke fogantatásának pillanatában”)¹⁷⁸ valóban eredetinek tűnik. Mindazonáltal, a lehetséges ösztönzés szempontjából, figyelmet érdemel Andreas meghitt személyes kapcsolata a velencei patrícus-filozófussal, Candiano Bollanival is. Bollani kéziratban maradt *Teremtés könyve*-kommentárjának fő törekvése például éppen Mária szeplőtelen fogantatásának igazolása volt, amely az erősen pesszimista, ágostoni antropológiát ellensúlyozta a reményt adó Mária-kultusszal. A mű kulcsfejezete a 18., utolsó rész,¹⁷⁹ amely a Herennius-kommentátortól¹⁸⁰ elvárható humanista ízü retorikával tárgyalja a teológiai paradoxont: miként születhetett Szűz

¹⁷⁶ Uo., 30.

¹⁷⁷ Áttekintés: O'Connor Edward Dennis, ed., *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1958); magyar vonatkozások: Dám, *A szeplőtelen fogantatás...*

¹⁷⁸ „[...] beata dei genetrix Maria fuerit a peccato originali praeservata in hora infusionis animae”. Az *Énekek éneke* 2: 2 („Mint a lilium a tövis között, olyan az én mátkám a leányok között”) kommentárjából; idézi: Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 207. A kommentárfejezet forrása, szintén az ő megállapítása szerint, a 14. század eleji ferences, Petrus Aureolus *Tractatus de immaculata conceptione* című munkája (uo., 17).

¹⁷⁹ Bollani, *Libellus super principium Genesis...*, „De peccato originali”, 110v–114v (a szűkebb altémát megjelölő marginália: „Capitulum 7imum: De purissimis Mariae virginis sanguinibus agente spiritu sancto potuit formari homo totius peccati expertus”, 111 v).

¹⁸⁰ *A Rhetorica ad Herennium* első könyvéhez írott kommentárja (*In rhetoricorum novorum Ciceronis librum primum commentum*) kéziratban maradt, ma is az olomützi (Olomuc) káptalani levéltárban őrzik (Státní okresní archiv, cod. C.O. 343); lásd Giovanni Pillinini, „Candiano Bollani”, in

Mária bűntől mentes, „tisztá véréből” az Ember-Isten, Krisztus, aki éppen emberi természete folytán részese lehetett az eredendő bűnnek? Hiszen ő adta vissza teremtetőjének a bűntől megváltott embert.¹⁸¹ Más szóval: Mária büntelenségében megmutatta az Úr, hogy az ember újra istenképűre formálható.

A koncepció természetesen lehet Bollani sajátja is, de az sem kizárt, hogy a magyar lelki vezetővel folytatott beszélgetések során formálódott tovább. A Genézis-kommentár dedikációjának címzettje nyilván nem előzmények nélkül lett a magyar karthauzi: a tekintélyes, 114 levél terjedelmű (de szerényen csak „könyvecskének”, libellusnak nevezett) kommentárszöveget nemcsak hogy Andreas Pannoniusnak ajánlja Bollani, hanem a mű számos pontján megszólítja a magyar lelkiatyát, virtuális párbeszédet folytat vele,¹⁸² visszaigazolv a Mátyás-királytükörben róla olvasható jellemzést. Ide tartozik továbbá egy másik Bollani-írás is;¹⁸³ dátuma ismeretlen, műfaját a cím „értekezésként” jelöli, de tulajdonképpen egy olyan (feltehetően korai) szöveg, amelynek hangvétele az emelkedett, érzelmeiktől túlszorduló misztikus teológia nyelve. Terjedelme tizenöt levél; a cím egyenesen „Mária énekének” nevezi az *Énekek énekét*, és szintén a szeplőtelen fogantatás dogmájából indul ki. Noha szövegszerű kapcsolatot nem találtam a későbbi Andreas-kommentárral, a stílusból jól lehet következtetni arra, milyen tónusban zajlott a kettejük közötti kommunikáció vallási kérdésekben.¹⁸⁴ Talán

Dizionario biografico degli italiani, 11 (1969): 287–289; Margaret L. King, *Venetian Humanism in the Age of Patrician Dominance*, Princeton legacy library (Princeton: Princeton University Press, 1986), 168–169, 456. Az alapforrás: Agostini, *Notizie storico-critiche...*, 2: 166.

¹⁸¹ „Potuit ergo omnipotens dominus de eadem massa, agente spiritu sancto ex purissimis Mariae sanguinis perfectum formari virum, ab haec maculae notum atque peccati totius expertem [...] qui vellet redimere lapsum homines de potestate tenebrarum: imaculatumque deo reddere.” Bollani, *Libellus...*, 111v.

¹⁸² „Non me latet venerande pater fuisse in ecclesia dei essetque nonnullos allegorij sacrarum litterarum etiam deditos...”, 10r; „Opus immensum aggredior Andrea pater atque meis viribus profecto impar...”, 60v; „Non ignoro Andrea pater quam plures accutissimi ingenii viros multarumque bonarum artium doctrina preclaros hoc loco merito hesitasse quonam locutionis modo Adae percepit deus...”, 79v; „Cupiebam Andrea pater ne immensum volumen excrescat: huic libro propiori simul atque operi volente domino finem imponere”, 110v.

¹⁸³ A kézirat lelőhelye: British Library, MS Harl. 2508; vö. Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum* (London–Leiden–New York–Köln: The Warburg Institute–Brill, 4 (1989)), 160 (b). A kódex tartalmazza Bollandinak egy görögből készített és IV. Jenő pápának dedikált fordítását is, Georgius Trapezuntius *Contra Grecos de processione spiritus sancti* című munkájából (9v–24r). Ezt követi a *Super canticum gloriosissimae virginis Mariae Candiani Bolani tractatus* (24v–39r). A kódex részletes tartalomjegyzékéért és a Mária-ének átírásáért Alison Fraziernek tartozom köszönettel.

¹⁸⁴ 25r: „Ad cuius vocis dulcissimae complementum, o gaudium inexplabile, aperti sunt caeli et totius divinitatis viscera sunt reserata. Sensit nam virgo intemerata ex purissimis suis sanguinibus verbum factum esse carnem et habitare in se atque eum fructum in ventre gestare, qui humano hominum generi perpetuam salutem afferret. O gaudium gaudiorum, o laetitia laeticarum, o

ennek a hangvételnak örököse Andreas Pannonius *Prologus*ának második bekezdésében a téma lelkes és lendületes felvezetése:

Ám talán jön valaki és megkérdi, ugyan mi szükség van a tárgyat bővebben feldolgozni, mikor az egyháztanítók már ezer év óta s oly sok csodálatos stílusban és istenál-dotta tehetséggel megírt magyarázataival rendelkezünk. De bárki is vagy, kérlek, hagyj fel az aggodalmaskodással, ne ösztönözzön ez tétlenségre! [...] Jöjjön még az éveknek tízszer ezerje, századok századokra halmozódjanak: sohasem fogjuk tudni mi, halandók eléggé dicsérni a boldogságos Istenanyát, Máriát, sohasem lesz elegendő Isten szeretetének és a Szűz tiszteletének felkeltésére adandó tanács, sohasem zárul el a fürkésző elme előtt új dolgok felkutatásának az útja.¹⁸⁵

A részletet lefordító ifjabb Horváth János jól érzett rá, hogy e sorok mögött egy új, a humanizmussal érintkező szellem munkál: „Nemcsak a szerzetes Istenimá-dattól túlárado szavai ezek, hanem egyúttal az öntudatos író magabízó megnyil-vánulásai is...”¹⁸⁶ Ez a vallásos humanista környezet, legalábbis az ő számára, a Bollani család környezete lehetett. Erről a humanista beállítottságról tanúskodik a patrícus későbbi, talán éppen a *Genezis*-kommentár után, 1467-ben írott mű-vecskéje, *A trialógus az elkövetkező húsz évről*, amely az apokaliptikus alaptónust asztrológiai számításokkal kombinálja (megjósolva 1492-től kezdve „Mohamed vadállati szektájának” hanyatlását, a kereszténység megújulását, keleti és nyu-gati ágának egyesülését, és a nemrég elesett Bizánc visszafoglalását).¹⁸⁷ Noha a mű már Andreasnak a városból való eltávozása után íródott, nemcsak a vele egy évben született Mátyás-királytükör törökellenes szelleméről, hanem a szerző – nyilván már a negyvenes években meglévő – humanista érdeklődéséről és kör-nyezetéről is tanúskodik. A beszélgetés másik két résztvevője Bollani mellett

exultatio exultationum, non quidem terrestrium sed caelestium mansionum! O vas plenum gratia, o perpetuum sancti spiritus habitaculum, o vas caelesti beatitudine atque omni suavitate repletum qualem namque putamus exinde fuisse, intemeratae virginis animum, qualem spiritum quanta qualique exultatione repletum!”

¹⁸⁵ Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 267–268.

¹⁸⁶ Uo., 268.

¹⁸⁷ „Venient tament etiam dies eorum, corruet bestialia secta Machumeti parum post acquisitam a Christicolis Bisantium. Incipiet gens Ottomana cadere fortasse ante tempus anni gratie mille quadringentesimi nonagesimi secundi, in quo tempora Iuppiter possidebit Cancrum”. *Trialógus in rebus futuris annorum XXti proximorum. Dominicus episcopus, Languscus philosophus et Candianus Bolanus orator*, Venezia, Biblioteca Marciana, Ms Lat. Cl. XIV. n. 245 (=4682), 2r–9v, itt: 8r–v.

Domenico Domenichi, az egyházreformer bresciai püspök és az idős asztrológia-szakértő humanista, Jacopo Languschi.¹⁸⁸

Candiano fia, Domenico Bollani ezt a keresztény humanista hagyományt vitte tovább. Még a szűkebben vett dogmatikai kérdésben, a Mária-kultuszt illetően is, hiszen 1470 körül (tehát még Andreas életében) írott, s később sok kiadást megért értekezését is a szeplőtelen fogantatás bizonyításának szentelte (*Értekezés a dicsőséges Istenszülő Szűz Mária fogantatásáról*). E könyvecske ajánlásába szintén érdemes beleolvasnunk, hogy a diskurzus légköréről fogalmat alkothassunk.

Amikor a virágzó padovai egyetemről hazatértem [...] elhatároztam, hogy feldolgozom a leghíresebb teológusok között régóta dúló vitát a legdicsőbb Szűz Mária fogantatásáról. Művemmel el is jutottam a kívánt célig: amennyire csak lehetett, követtem benne Aurelius Augustinus atyánkat, valamint a teológia fejedelmét, azaz egyeduralkodóját, Scotust, akinek bőven áradó forrásából sok mindent átvettem, és a legigazabb érvekkel, illetve a szentek legfényesebb bizonyásaival bizonyítottam, hogy a legdicsőbb Máriát, az Isten anyját, sohasem szennyezte be az eredendő bűnnek foltja. Midőn pedig megértettem, hogy kegyelmesség a legnagyobb becsben tartja és tisztelettel imádja a dicsőséges istenszülő Máriát, művemet a te dicsőséges nevednek akartam szentelni. [...] Végül nem maradt más hátra számomra, mint hogy jámbor imákkal kérleljem a mi Urunkat, az Istent, hogy Velence javáért hosszú ideig és boldogan őrizze meg Kegyelemsségedet ebben a halandó életben; mivel, mint a peripatetikusok fejedelme, Arisztotelész mondja *Politika* című művében, jobb, ha az államot kiváló fejedelem, mint ha kiváló törvény igazgatja.¹⁸⁹

¹⁸⁸ King, *Venetian Humanism in...*, 386; vö. Giuseppe Gullino, „Jacopo (Giacomo) Languschi”, in *Dizionario biografico degli italiani*, 63 (2004): 623–626. Languschi humanista kapcsolatai közismertek, levelezésében szerepel Leonardo Bruni, Filelfo, Guarino, Georgius Trapezuntius, Ambrogio Traversari. A *Dialogus* esetleges későbbi keletkezése is felvetődött a szakirodalomban: Martin C. Davies, „An Aenigma and a Phantom: Giovanni Aretino and Giacomo Languschi”, *Humanistica Lovaniensia* 37 (1988): 1–29, 17–21; az 1480-as évek első felére datálva azonban még itt is a Bollani családhoz (az apa helyett a fiúhoz, Domenicóhoz) köthető az írás.

¹⁸⁹ „Cum ex florentissimo gymnasio Paduano ad patriam reversus essem [...] decrevi illam iamdiu inter sic clarissimos theologos agitatam contraversiam de conceptione gloriosissime virginis Marie contexere. Opus autem ad finem peroptatam duxi: in quo quantum potuimus imitati sumus patrem nostrum Aurelium Augustinum, et theologiae principem atque monarcham Scotum: a cuius fonte uberrimo multa preclara sumpsimus: verissimisque rationibus atque excellentissimis sanctorum auctoritatibus virginem gloriosissimam in conceptione sanctam, nec unquam a macula peccati originalis fuisse deturpatam demonstravimus. Cum vero intellexissem Serenitatem tuam gloriosissimam dei matrem Mariam summo quodam honore et reverentia venerari: volui opus hoc tuo glorioso nomini dedicare. [...] Nihil aliud mihi denique restat, nisi piis precibus orare dominum deum nostrum: ut pro bono status rei publicae Venete in hac mortali vita Serenitatem et excellentiam tuam diu feliciterque conservet: quoniam ut inquit

A Bollaniak, apa és fia, megmaradtak világi hívőknek, éppen ezért érdekes a tanúságtételük, hiszen rámutat arra, hogy abban a században, amelyben a lélek sorsa (eredete, élettartama, kiválasztottsága, bűnössége és találkozása Istennel) a legfőbb tudományos kérdések közé is tartozott, a szeplőtelen fogantatás ügye messze túlnőtt azon, hogy egymással vetélkedő szerzetesi közösségek teológiai szakproblémája maradjon. Ágoston a „kegyes atya”, Duns Scotus mint a „teológusok fejedelme”: nem mindegy, hogy milyen irányban befolyásolják az állam vezetőinek gondolkodását. A velencei humanista világ jellemzője – szemben mondjuk a római vagy firenzei körrel, ahol mindez áttételesebben érvényesült –, hogy az irodalmi és teológiai kérdéseknek erős és közvetlen politikai „bekötöttsége” volt (már csak a várost irányító patrícus réteg és a humanista társaság erős összefonódottsága okán is). Ezt jelzi a dózsénak címzett dedikáció utolsó hivatkozása is.¹⁹⁰

Különös figyelemre érdemes ennek az elitnek a padovai szellemi háttérrel (oda jártak egyetemre), amire Domenico Bollani szintén utal. Padovában őrizték ugyanis a Petrarca-hagyaték jó részét, így a velencei humanista kör – noha természetesen a 15. században lépést tartott az újabb fejleményekkel – a többi itáliai szellemi centrumnál talán még erősebben kötődött az előző század nagy hagyományához, a Petrarca-örökséghez és a petrarcai keresztény humanista ideálokhoz. A korábbi kutatás már felhívta a figyelmet Andreas Pannonius Petrarca-követésére (a továbbiakban még lesz róla bőven szó), amely már az *Énekek éneke*-kommentárban is megmutatkozik. Mindazonáltal ebben nemcsak monasztikus hatást érdemes keresni (Petrarca köztudottan nagyon népszerű volt, különösen a hozzá legközelebb álló karthauzi rend köreiben), hanem a humanista kapcsolat is számon tartandó. A legnagyobb Petrarca-levélgyűjtemény, a *Familiare*s első nyomtatott kiadása éppen Velencében jelent meg, és éppen a Bollani-család jóvoltából.¹⁹¹ Az 1492-es editio princeps ajánlása Domenico Bollaninak szól, aki maga kérte fel a tudós kiadót, hogy a családi könyvtárában őrzött, romlott szövegű és zavaros sorrendű *Familiare*s-kódexet világos rendben tegye közzé.¹⁹² A kódex nyilván megvolt már Domenico apja, Candiano idejében

peripateticorum princeps Aristoteles in Politicis Melius est civitatem regi a principe optimo quam optima lege.” Dominicus Bollandus, *Tractatus de conceptione gloriosissime Dei genitricis virginis Mariae* (Argentina: Johann Grüninger, 1504) (ajánlás, Niccolò Marcello dózsénak, sztlan). A mű első kiadása szintén Strassburgban jelent meg, év nélkül (de 1475 előtt).

¹⁹⁰ King, *Venetian Humanism in...*, 31–36.

¹⁹¹ Carlo Dionisotti, „La fortuna del Petrarca nel Quattrocento”, *Italia Medioevale e Umanistica* 17 (1974): 61–113, 61.

¹⁹² „Nuper e tua bibliotheca, ad quam liberrimus mihi semper patuit accessus, et poetae et oratoris facundissimi Francisci Petrarchae octo epistolarum de rebus familiaribus libros accepimus, ultimum quidem (ut opinor) mancum, reliquos barbarico calamo ad eo proximos, ut non nisi

is – talán ez magyarázza, hogy az első *Familiares*-idézetek és allúziók már Andreas Pannonius *Expositió*jában is felbukkannak.¹⁹³

A velencei szerzetesi belvilágban, mint arra korábban is utaltam, a patrícusi körhöz hasonló erős támogatása volt a misztikus gondolkodásnak (a karthauzi rend mellett végig jelentős a kamalduli jelenlét a városban),¹⁹⁴ a beáramló *devotio modernát*, az új kegyességet pedig főként az Immaculata-tan iránt a legerősebben elkötelezett ferencesek mozgatták.¹⁹⁵ A ferences szellem érdekes módon a *Cantica*-kommentár módszertani rétegében lesz meghatározó Andreasnál. Arról, hogy miként olvassa ő maga a szentírási könyvet, a menyegző leírását, saját kommentárszövege tanúskodik. Arról viszont, hogy az ő kommentárját hogyan tanácsos olvasni, milyen értelmezéstörténeti kontextusban áll, a kéthasábos kommentárt körbevevő újabb réteg, a vendégszöveg-margináliák sora gondoskodik, vizuálisan is megjelenítve az intertextuális viszonyrendszert a magyar karthauzi és forrásai között. Ezek alapvetően ugyanabból a forráskörből származnak, mint az Andreas saját prologusát megelőző két (!) előszó: Szent Bernát *Cantica*-homíliáiból (ez áll a második helyen) és egy Nagy Szent Gergelynek tulajdonított, de valójában 11. századi magyarázathoz, az ekkleziológiai hagyományt követő, de széles merítésű, konszenzusra törekvő alapkomentárból, a bencés Robertus de Tumbalena *Expositió*jából (ez az első prologus).¹⁹⁶ Csak ezek után következik Andreas saját bevezetője, amely persze szintén nem kizárólag önálló invenció. Sőt, lényegét, a szentírási szöveg értelmezésének metodikai kulcsát egy hosszan idézett, de névvel nem hivatkozott szerző adja: a ferences Nicolaus Lyra, a 14. század egyik legnagyobb hatású, a reformációt is megelőlegező exegetája. Vegyük szemügyre, hogyan fest a feladat ebből a kettős perspektívából, a Lyra értelmezését olvasó és hasznosító Andreas Pannonius szemszögéből!

Az *Expositió*ban Andreas a lélek Istenhez emelkedését összetett allegorikus keretben tárgyalja. A nászadal (epithalamion) szerinte az isteni és emberi lényeg

elegans divinator elementorum structuram internosse potuisset, tua tamen adhortatione, qua nihil mihi est potius, ut impremerentur, curavimus.” Franciscus Petrarca, *Epistole familiares* (Venetiis: Johannes et Gregorius de Gregoriis, 1492); a sajtó alá rendező, Sebastiano Manilio ajánlása Domenico Bollandinak, sztlan.

¹⁹³ A következőket azonosította Bíró Csilla: *Fam.*, VI, 3; IX, 5 – lásd Bíró Csilla, „Petrarca-idézetek Andreas Pannonius fennmaradt műveiben”, in „...mint az gyümölcsös és termett szőlőeszszöc...”: *Tanulmányok P. Vársárhelyi Judit tiszteletére*, szerk. Stemler Judit és Varga Bernadett, 361–371 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár–Balassi Bálint Magyar Kulturális Intézet, 2010), 363; disszertációjában ez kiegészült még egy hellyel (*Fam.*, VII, 2): Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 126.

¹⁹⁴ Szent Mihályról elnevezett rendházuk Murano szigetén működött, lásd Lackner, „Camaldolese Academy...”, 16.

¹⁹⁵ Penco, „Vita monastica e...”.

¹⁹⁶ Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 32–33.

szerelmes egyesülésének misztériuma, amelynek során Krisztus, a Fiú, megszületik.

Salamon, a békét igazán szerető király, a Szentlélek ihletésére jegyezte le ezt a könyvet a menyegzőről a valódi király Krisztus és érintetlenül szűz édesanyja, Mária között, akit Krisztus előbb hittel jegyzett el, majd annak a Szentlélek által megtermékenyített szűzi méhében csodálatos módon, elszakíthatatlanul egyesült az emberi természettel. Maga az Úr Krisztus isteni szóval (Máté 22) így beszél ezekről: „Hasonlatos a menyeknek országa a királyhoz, aki az ő fiának menyegzőt szerze.” Az Atyaisten akkor készített menyegzőt Fia számára, mikor az emberi természetet egyesítette az isteni természettel egy lényben; a menyegzőt a Boldogságos Mária szűzi méhében tartották, ahol az Ige testté lett, s ahonnan Krisztus Urunk, igazi Istenként de valódi emberként is úgy lépett ki a szüzesség sérelme nélkül, mint a jegyes a nászszobából.¹⁹⁷

A menyegzőt elbeszélő epithalamiumnak tehát két jelentésrétege van. Az egyik absztrakt: az isteni és az emberi princípium egyesülése egy lényegben (hüposztaszisz, suppositum). Ennek a fázisnak természetes teológiai kontextusa a Szentháromság-tan: az emberi természet a teljes Háromság-Istenre vágyakozik, amelynek Krisztus csupán metonimikus jelölője. Mint Andreas írja kommentárja egy későbbi helyén:

Mert a három személy, ahogyan megjövendölték, azért jött létre, hogy az emberi lényeg egyesüljön a Fiú személyével a dicsőséges Szűz méhében. Ezért szólott így a dicsőséges Szűz, aki már telve volt az isteni lélekkel és megértette a megtestesülés titkát, vágyakozva és imádkozva az egész Szentháromsághoz: „Csókoljon meg engem az ő szájának csókjaival”, vagyis a legboldogabb Szentháromság tegye lehetővé, hogy a Fiú személye az én méhemben testet öltson az emberi nem megváltásáért.¹⁹⁸

A történet másik rétege konkrét: Krisztus és Szűz Mária jegyessége, a köztük kibontakozó, világot átható szeretet. Hogyan viszonyul egymáshoz a két jelentésréteg? Ifj. Horváth János az *Expositio* forrásairól írott tanulmányában úgy vélte, hogy Andreas értelmezésében „nem is egyszeres, hanem kétszeres allegória

¹⁹⁷ Ifj. Horváth János fordítása, Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 268. A latin eredeti közölve: Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 160–161.

¹⁹⁸ „Tres enim personae ut praelibatus sum, operatae sunt, ut humana persona uniretur uni personae filii in utero gloriosae Virginis. Ideo Virgo gloriosa spiritu divino iam plena et de misterio incarnationis edocta, dicebat ad totam trinitatem desiderando et orando »Osculetur me osculo oris sui«, id est beatissima efficiat trinitas, ut persona filii in utero meo carnem pro humani generis redemptione assumat.” Uo., 168. (*Cant.*, 1: 4.)

rejtőzik a *Cantica* képekben dúskáló sorai mögött”. Ez az elképzelés fontos pont-ra mutat rá: innentől kezdve ugyanis a magyar karthauzi Nicolaus Lyra nyomán jár. A bevezetőben, exegétikai eljárásáról szólva, Andreas azt mondja, hogy jóllehet a szöveg nászról szól, érzéki képekkel, de ezeket nem lehet szó szerint venni; a Szentlélekről (a könyvet Salamon csak lejegyezte, a szerzői intenció azonban a Szentlélektől származott) nem feltételezhető, hogy az *amor carnalist* népszerűsítette volna, egy ilyen szöveg nem is kerülhetett volna be a kanonikus könyvek sorába. Utalnak erre azok a homályos helyek, ahol a betű szerinti jelentés nem állapítható meg egyértelműen (például, hogy a szöveg mely pontján ki értendő a jegyes és ki az ara alatt), sőt az olyan szándékos következtelenségek, mint a rögtön az *Énekek* elején olvasható elragadtatott felkiáltás az ara, a nő ajkáról: „Quia meliora sunt ubera tua vino” – hogy mondhatja ezt nő a férfinak? A locust persze a héber eredeti kétértelműsége miatt – némi erőltetéssel – lehet úgy fordítani, ahogy a magyar Biblia is fordította („melleid” helyett „szerelmeiddel”), de Andreas hitelesebbnek találta Bedának a *Glossa ordinaria* által közvetített magyarázatát. A Doctor Venerabilis szerint a Szentlélek „a vőlegény melleit említi, ami pedig női attribútum, mégpedig azért, hogy már rögtön az ének elején figyelmeztessen rá: képes beszéddel él”.¹⁹⁹ Ebből magától adódik a következtetés: rossz úton járnak azok, akik *ad litteram* olvassák a *Canticát* (mint például a „tévelygő zsidók, akik csak a test dolgaihoz értenek”, s a szövegben Salamonnak és kedvenc feleségének, a fáraó lányának nászadalát keresik), hiszen a betű szerinti szinten inkohereus jelentések halmozódnak. Ugyanakkor a hagyományos allegorikus értelmezés sem követhető, éppen azért, mert nincs koherens referenciaszint, a megfelelések láncolata minduntalan megtörik. Ezért problematikus a keresztény kommentátorok legelterjedtebb javaslata, amely szerint a nászban Krisztus és az Egyház egyesülésének allegóriáját kell látnia a hívő léleknek (vagy azoké a zsidóké, akik Isten és a választott nép szerelmét olvassák bele a *Canticába*) – lévén, hogy az allegória megfelelési szabályait egyre-másra áthágja a szöveg.

„Liber obscurissimus”, igen homályos könyv, mondja Andreas Pannonius, és a megfejtésre sajátos utat ajánl. Az epithalamiumot olyan parabolaként olvassa, ahol az inkohereus betű szerinti jelentésből nem allegorikusan, hanem töredezett metaforák révén bontakozik ki a szándékolt elsődleges jelentés, Krisztus és Mária jegyessége és násza. Egyfajta „duplex sensus litteralis”, kettős betű szerinti értelem jelenik meg a szövegben, amelynek működési mechanizmusát a mai nyelvészeti terminológiában talán a „közvetett beszédaktus” jelenségén keresztül

¹⁹⁹ „[...] ubera sponsi nominat quod muliebres est, ut ipso carminis initio figurate se loqui manifestet”; idézi és a fentiek szellemében magyarázza Mary Dove, „Literal Senses in the Song of Songs”, in *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, eds. Philip D. W. Krey and Leslie Smith, *Studies in the history of Christian traditions* 90, 129–146 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000), 135–136.

lehetne szemléltetni: az elhangzó megnyilatkozásnak van ugyan konvencionális, a szavak szótári jelentéséből következő jelentése, de az intencionált, a valódi jelentés mögöttük rejtőzik, és a hallgató aktív együttműködése révén valósul meg. Amennyiben tehát elfogadjuk, hogy a Szentlélek prófétikus képességgel ihlette meg Salamont (Andreas ezt állítja), akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az általa lejegyzett szöveg elsődleges, intencionált jelentése Mária és Krisztus szerelme, s ez az elsődleges jelentés funkcionál azután az isteni és az emberi lényeg egyesülésének allegóriájaként. A Horváth János által megfigyelt „kétszeres allegória” tehát inkább parabolikus értelemre épülő, vagy „emeletes” allegória lehetne, amely módszertanát tekintve Lyra elképzelésére támaszkodik.²⁰⁰

A fenti vázlatos áttekintésből – túl a dogmatikatörténeti tényeken, amelyeket a régebbi és az újabb szakirodalom is kellőképpen megvilágított – annyi mindenképpen kiderül, hogy az *Énekek éneke*-kommentár fogantatásának szellemi közege a legnagyobb valószínűség szerint Andreas hosszú velencei időzése volt, amikor kapcsolatba került a város humanista patrícus rétegével, kiemelten pedig a *devotio moderna* és a Mária-kultusz által mélyen megérintett Bollani-családdal, akiknek könyveihez is bizonyára hozzáfért. Tájékozódásának erről az irányáról persze – miként az imént jeleztem – csak erős sejtéseink lehetnek, míg a Szent András rendház könyvtáráról már konkrétabb tudomással is bírunk, amióta megjelent a 15. századi itáliai karthauzi könyvtárak anyagának rekonstrukciója. A töredékes áttekintés is igen gazdag anyagot sejtet.²⁰¹ Megtaláljuk benne az *Expositio* Bíró Csilla által eddig azonosított közvetlen és közvetett forrásainak jelentős részét: Bonaventura *Itinerarium mentis ad Deum*-át,²⁰² Bernát homíliáit, Szent Ágoston több művét, az angol ferences Bartholomaeus enciklopédiáját (*De proprietatibus rerum*),²⁰³ amelyről a továbbiak során részletesen szólok majd a királytűkrök kapcsán. (Az *Énekek éneke*-kommentárban azért kiemelten fontos, mert ez közvetíti Dionüsziosz Areopagitész misztikus teológiáját, ami Andreas elképzelésének egyik legfontosabb támasza és vezérfonala.)²⁰⁴ A velencei kolostor

²⁰⁰ A fentiek természetesen csak indikációk a további kutatás számára, hiszen Andreas Pannonius ezt a módszertani kiindulópontot a saját értelmezői eljárásához applikálta. A Lyra-féle „duplex sensus literalis” közös örökségként működött a misztikus exegéták között, például az Andreas által szintén ismert és idézett (noha nem hivatkozott) Jean Gersonnál, aki a kettősséget az érzelmi (affektív) és intellektuális szinteken azonosította; lásd erről D. Zach Flanagin, „Making Sense of It All: Gerson’s Biblical Theology”, in *A Companion to Jean Gerson*, ed. Brian Patrick McGuire, Brill’s companions to the Christian tradition 3, 133–178 (Leiden–Boston: Brill, 2006), 154–159, különösen 156. Mindazonáltal fontos tény, hogy szerzetesünk éppen Lyrát (és nem mást, pl. Gerson) idézi hosszan a prológosában.

²⁰¹ Gargan–, *Le biblioteche dei certosini*, 127–139.

²⁰² Uo., 128.

²⁰³ Uo., 134 (64. tétel).

²⁰⁴ Lásd Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 89–105.

humanista vagy a humanizmussal érintkező (olykor a humanistákkal vitázó) anyaga sem elhanyagolható: Pier Paolo Vergerio neveléstani kézikönyve, Coluccio Salutati *De seculo et religionéja*,²⁰⁵ vagy éppen Francesco Zabarella kardinális (Vergerio mecénása) boldogságról írott munkája (*De felicitate*).²⁰⁶ További kutatások tárhatják fel ezek – akár áttételes – hatását az *Expositióra*. Annyi azonban bizonyos, hogy Andreas kiemelt figyelmet szentelt a szerzetesi körökben népszerű Petrarca-műveknek, melyek közül a *De vita solitaria* már ebben a gyűjteményben is megvolt.²⁰⁷ Érdemes számításba venni a padovai karthauzi anyagot is – amint feltételeztem, a magyar szerzetes itt alapozhatta meg teológiai képzettségét. Aquinói Tamás *Summája* mellett²⁰⁸ pedig a padovai rendház könyvtárában megvolt az *Expositio* egyik legfontosabb kísérőszövege (a margináliák mellett a prológnak is forrása), Robertus de Tumbalena *Cantica*-magyarázata.²⁰⁹

Úgy vélem, a kommentár törzssanyagát Andreas már itt, Velencében kidolgozhatta, ám a következő állomáshelyein nyilván bővült a munka. Nem tudjuk megállapítani, mikor születhetett meg a szerkesztés alapötlete, a margókon végigfuttatott idézetekkel, de nyilván nem a kezdeti fázisban – amint a három prológnak is feltehetően a későbbi évek kiegészítése lehet. Mindez magyarázná, hogy a bolognai nekrológium miért szerepeltetheti a művet (még akkor is, ha valóban 1460-as állapotot rögzít) – ám ne feledjük, az *Expositio* ma ismert formáját megőrző kódex csak jóval Andreas halála után, a 16. század elején állt össze, tehát semmi sem zárja ki, hogy még a bolognai tartózkodás után, az első ferrarai időszakban, vagy akár Firenzében is hozzájárulhatott a szerző a szöveghez. (A Ferrarában forrásként használt Jean Gerson és Nicolaus Lyra munkái is megvoltak,²¹⁰ a bolognai és firenzei anyagról kevés információ maradt fenn.) Egy rendszernek az is része, aki a mainstream ellen lép fel benne: Andreas számára talán ismert lehetett az Areopagitész hitelességéről (fő téma Firenzében, Traversari fordításai és Cusanus értelmezése után) Lorenzo Vallával vitázó rendtárs, Karthauzi Dénes munkássága – és bizonyosan ismert volt számára a firenzei antihumanista, a monasztikusokkal is szembenálló Giovanni Dominici,²¹¹ méghozzá éppen *Cantica*-kommentárja révén, amit már Velencében megismerhetett.²¹²

²⁰⁵ Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 138 (103. tétel).

²⁰⁶ Uo., 130 (36. tétel).

²⁰⁷ Uo., 130 (26. tétel).

²⁰⁸ Uo., 91–92 (28. és 30. tételek).

²⁰⁹ Uo., 91 (21. tétel).

²¹⁰ Uo., 48 (26. tétel), 49 (30. tétel).

²¹¹ A hazai politikában is szerepet játszott (és Magyarországon meghalt) kardinálisról, humanistaellenes nézeteiről e könyv utolsó fejezetében lesz részletesen szó.

²¹² Lásd Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 134 (61. tétel).

A Mária-kultusz teológiai tematikája mellett a másik alapvető problémakör, ami a művet áthatja, szervezi, és tulajdonképpen tétjét biztosítja, a boldogság elérésének módja és mikéntje. A teológiai vetület: a lélek halhatatlanságának formája – hiszen az örök boldogságot csak a Teremtő színről színre látása biztosíthatja. Van-e mód erre az evilági életben, vagy csak felkészülni lehet az oda vezető útra? A teológiai kérdés morális vetülete az életformák köre, amelyek a különböző „boldogságfajták” elérésére képesítik az embert: az aktív, illetve a kontemplatív élet elsőbbségének kérdése a humanistákat és a humanisták ellenségeit is izgatta, a kor egyik leggyakrabban tárgyalt filozófiai témája volt. Az *Énekek éneke*-kommentár természetesként kezeli a teológiai alapok ismeretét. Órigenész volt az első, aki bizonyítani igyekezett, hogy a platóni hagyományra visszamenő görög felfogást az emberi tudás morális, természettudományos és teoretikus felosztásáról (*ethica / physica / theoretica*) már a zsidók is ismerték, s példaként a Salomonnak tulajdonított kanonikus könyveket hozta fel: a *Példabeszédek* a morális életformát, a *Prédikátor könyve* a „természeti” életformát, míg az *Énekek éneke* a kontemplatív életformát képviselné.²¹³ Ezt a megfeleltetést Andreas az *Expositio* elé beillesztett, Tumbalena-féle *Cantica*-kommentár prooemiumával idézi fel, ahol már továbbfejlesztve szerepel az órigenészi motívum. Pseudo-Gregorius szerint a három életforma egyszersmind az üdvösségre vezető erényskála három foka, s mindegyikre csak az előző elérése után lehet eljutni. Szükség van a világ véleménye szerinti becsület követésére ahhoz, hogy azt megvethessük és hiúságok hiúságának minősíthessük, majd Krisztus egyházának tagjaiként részt vehessünk a spirituális menyegzőn, színről színre lássuk Isten szívének titkait. Andreas Pannonius, aki jól ismerte az *Énekek éneke* értelmezési hagyományát, s így az interpretációkhoz kapcsolódó filozófiai és teológiai spekulációkat, a tudásformák, életformák és erénytípusok analógiáját is, az *Expositio* írásakor még a kötelező fokozatosság elvét vallotta.

A törvényt például úgy definiálja, mint a boldogság eléréséhez szükséges eszközt, ám szerinte „ehhez az emberi törvény nem vezethet el, hacsak nem a politikai boldogsághoz, amely nem más, mint a békés és nyugalmas állapot az evilági mulandó életben – ám az örök boldogság útját az evangélium törvénye mutatja meg”.²¹⁴ A gondolathoz visszatér a kommentár egy másik pontján is, ahol a teológia és a filozófia viszonyát fejtegeti, s azt állítja: a régi filozófusok bölcs gondolatai „evilági célt tartanak szem előtt, mivel az általuk örökölt hagyott gyakorlati tudományok (*scientiae practicae*) a politikai boldogságra irányulnak, az evilági politika

²¹³ Vö. erről Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 40 skk.

²¹⁴ „[...] ad legem pertinet homines ad felicitatem inducere: ad quam lex humana nusquam inducit nisi ad politicam quae est pacificus et tranquillus status in vita hac mortali. Lex autem evangelica inducit ad perpetuam felicitatem.” *Expositio*, 10v–11r; uo., 171.

értelmében. Éppen ezért emelkedik fölébük a Szentírás tudománya, amely a filozófusok által figyelmen kívül hagyott örök boldogság elérésére törekszik.”²¹⁵

Ezek a világos distinkciók mindazonáltal Andreas művében beágyazódnak egy tágabb rendszerbe, a misztikus teológiába, amely valójában inkább életgyakorlat, mint teória. Már az alapforrást tekintve is az, hiszen mind a remeterendek kontemplatív életét meghatározta a felfelé, a közvetlen Istentapasztalat felé vezető út keresése, mind pedig a pszeudo-dionüszoszi platonizáló teológiának fő törekvése volt, hogy elvezessen a legtökéletesebb egyesüléshez Istennel, megvalósítsa az *unio mysticát*.²¹⁶ A hármas út (a *via purgativa, illuminativa és unitiva*) mélyen meghatározta az olvasás, a meditáció, az ima és a kontempláció útmutatása szerint élő karthauziak gondolkodását is.²¹⁷ Ez a gondolkodás tulajdonképpen végig a kontempláció és a szeretet kettősségét, elsőbbségének viszonyát vizsgálta, a különböző szerzőknél különböző hangsúlyokkal. A Pszeudo-Dionüsziosz sugallta, az emberi intellektusra épülő megvilágosodástannal nehezen volt összeegyeztethető a *caritas* elsőbbsége – s mindez végső soron az értelem, illetve az akarat boldogsághoz vezérlő szerepét, funkcióját, prioritását vetette fel. A feszültséget különösen erősen élte meg a 15. század legnagyobb karthauzi gondolkodója, Andreas Pannonius idősebb kortársa, Karthauzi Dénes (Denis Ryckel, 1402–1471), aki aktívan bekapcsolódott az Areopagitész hitelességéről folytatott század közepi vitákba, majd monumentális kommentárt is írt a *De celesti hierarchiához*. Noha nem tudjuk, a magyar karthauzi mennyire ismerte a misztikus elragadtatásairól ismert „Doctor Ecstaticus” írásait, mégis érdemes ebbe belepillantani, hogy érzékeli-e a szellemi koordinátákat, amelyek mentén az *Expositio* rendszerre értelmezhető.²¹⁸ Dénes korának egyik legképzettebb skolasztája is volt, aki

²¹⁵ „Scientie enim a philosophis tradite ordinantur ad finem consequendum in presenti vita: quia scientie practice ab eis tradite ordinantur ad felicitatem politicam, loquendo de politica presentis vite. Et ideo scientia sacre scripture his eminet quia ordinatur ad eternam felicitatem quam philosophi ignorantur.” *Expositio*, 67v; uo., 233.

²¹⁶ Érdekes, hogy noha jól ismerték az Areopagitész tanítását, némi távolságtartás mindig felfedezhető volt náluk irányába – a kivételek (pl. Karthauzi Dénes) ezért kivételek, lásd Jean Leclercq, „Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages”, in Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, ed. Colm Luibheid and Paul Rorem, 25–32 (New York: Paulist Press, 1987).

²¹⁷ „Est autem *Lectio* sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio. *Meditatio* est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. *Oratio* est devota cordis intentio in Deum pro malis amovendis et bonis adipiscendis. *Contemplatio* est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans.” II. Guigo apát alapvető fontosságú levelének (*Epistola de vita contemplativa*) idevágó részletét közli Yocum, *Petrarch's Humanist Writing...*, 238. Az elmélkedő karthauzi életforma találó bemutatása, a regula és Karthauzi Dénes alapján: Vecchio, „Spiritualità certosina, cultura...”, 250–252.

²¹⁸ Monografikus feldolgozás: Dirk Wassermann, *Dionysus der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Analecta Cartusiana 133 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1996).

alapvető tomista képzettsége és az Aquinói intellektualista beállítottságához való vonzódása ellenére komoly vitát folytatott Tamással.²¹⁹ Nézete szerint Tamás azzal küzdött, hogy az emberi értelem nem ismerhet meg mást, csak nyomokat és „fantazmákat” (részben még anyagi természetű, mert fizikailag érzékelhető képzeteket), Istentől tehát szintén csak működésének következményeit kontemplálva szerezhet ismeretet.²²⁰ Az Aquinói szerinte egyedül a *Summa contra gentiles*-ben tekint el a fantazma-tantól, és ismeri el, hogy a racionális lélek képes a test nélkül, attól elválva is megismerni formákat, amelyek persze nem feltétlenül láthatóak.²²¹ Karthauzi Dénes kommentárjában a szeretetnek kiemelt szerepet juttat a boldogító színélátásra való felkészülésben:

A mennyei jutalom, amely a boldogító színélátás, megfelel a szeretet tökéletességének, így mindenki annnyival nagyobb dicsőségig jut Isten és az angyalok seregének boldogító látásában, amennyivel közelebb jutott ebben az életben az Isten iránti őszinte és erős szeretethez. [...] Ugyanis a szeretet az, ami közvetlenül egyesíti az elmét Istennel, és megnyitva, késszé teszi az embert a szeretet tárgyának befogadására, lelkében lakoztatására és ölelésére: buzgó, forró, könnyes és tiszta vágyai révén.²²²

²¹⁹ A bonyolult kérdésről és terjedelmes irodalmáról: Kent Emery, „Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18 (1988): 193–234; újabban: Kent Emery, „Thomism in the Renaissance: Fifty Years after Kristeller”, *Divus Thomas* 120 (2017): 132–160, 141–143; Kent Emery, „What Does It Mean To Be a ‘Thomist’? Denys the Carthusian and Thomas Aquinas”, in *Widersprüche und Konkordanz: Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, eds. Mario Meliado und Silvia Negri, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 127, 259–306 (Leiden: Brill, 2020).

²²⁰ A fantazmák (a nagyobb részükben materiális kötöttségű érzéseknek félig már anyagtalan reziduuma) fogalmának bevezetésével (amelyeket a megvilágító isteni értelemről mintegy segítségként kap az elme a megértéshez) a tomista filozófia az arisztotelészi kommentárhagyomány (főként Alexander) ismeretelméletének hiányosságát töltötte ki. Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, International archives of the History of ideas 2 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), 40.

²²¹ „Ergo vires illae superiores jam actuae scientia competenti et intelligibili forma, agere queunt ex sua natura, sine communione et conversione ad corporale phantasmata, et absque adminiculo virium sensitivarum”. Dionysius Carthusianus, *In libros S. Dionysii Areopagitae*, Opera omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusienensis 15–16 (Tornaci: Typis Cartusiae S.M. de Pratis, 1–2, 1902), 2: 489 („Quousque mens humana, contemplando Deum, pertingere seu proficere queat?”).

²²² „Praemium essentiale in patria, quod est visio beatifica, correspondet charitatis perfectioni, ita quod unusquisque ad gloriam beatificae visionis pertinet tanto maiorem et ad chorum angelicum tanto sublimiorem, quanto in hac vita ad synceriorem et intensiorem pervenerit Dei amorem. [...] Charitas quippe mentem Deo unit directe, et aperit ac naturalem facit eandem ad suscepcionem, inhabitationem amplexumque dilecti, per avida, fervida lachrymosa ac pura desideria eius.” Dionysius Areopagita, *Opera omnia quintuplici translatione versa et commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani elucidata*, rec. Dionysius Carthusianus (Coloniae: Quentel, 1556), 186 (art. 78: „De hominum ad choros angelicos assumptione”).

A kontemplációt mint a szeretetviszony formáját így definálja egy másik munkájában: „A legmagasabb igazság szemlélése, választásunk révén és lényegileg, a bölcsesség, vagyis az üdvözítő, természetfeletti, belénk öntetett isteni bölcsesség ajándéka, amellyel Istent a szeretet érzésével eltelve és belső észlelés révén ismerjük meg: a Szentlélek hét ajándéka közül ez az első és legértékesebb.”²²³ Összegző megállapításként annyit mondhatnánk: Andreas Pannoniussal ebben a dilemmában meglehetősen otthon volt – de ilyen radikális álláspontig nem jutott el, az *Expositio* írásának éveiben közelebb maradt a tomista szellemiséghez.

Kiindulópontja: az Istent testi szemeinkkel nem láthatjuk meg. A „Keresém őt, de nem találám, kiáltám őt, de nem felele nékem” magyarázatánál gyanúsán skolasztikus terminusokban fejt ki: „Lehetetlenség, hogy a teremtetten értelem az isteni lényeg megmagyarázóját.”²²⁴ Lám, „a Szűz sem fogta fel értelmével a teljes isteni lényeg megmagyarázóját”, jóllehet „a teljes Isten testesült meg a méhében” – ezért mondja: „Keresém őt, de nem találám.”²²⁵ Majd így folytatja:

Minél közelebb emelkedik szellemünk a szemlélni kívánt lelki dolgokig, annál távolabbra kerül az érzékelhető dolgok világától. Az utolsó fok, ameddig a kontempláció eljuthat, az isteni lényeg [*divina essentia*] határa. Innen már arra van szükség, hogy az elme, ha látni törekszik a maga valójában az isteni lényeg megmagyarázóját, teljességgel eloldódjék a testi érzékektől, akár a halál, akár valamely elragadtatás [*raptum*] révén.²²⁶

Ilyen elragadtatásban részesült Szent Pál, ilyen látomása volt István vértanúnak – s Andreas név szerint is Nicolaus Lyra magyarázatára hivatkozik. A következők pedig: „Nem kételkedhetünk, s kegyesen el kell hinnünk, hogy a tisztelendő Szűz Mária az Isten fiának megfogantatása után az isteni lényegnek abban a tiszta látásában részesült, ami előbb nem engedtetett meg a számára – hiszen

²²³ „Contemplatio summae veritatis est elective ac proprie actus doni sapientiae id est sapientiae salutaris, supernaturalis, infusae, qua Deum per affectum caritativum et gustum internum cognoscimus: quae inter septem dona Spiritus Sancti est primum atque dignissimum.” *De Laude et commendatione vitae solitariae* (1455–60), in Dionysius Cartusianus, *Opera minora*, 5, Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta 37 (Tornaci: Cartusia S. M. de Pratis, 1909), 6 (1909): 405.

²²⁴ „Impossibile est igitur, quod intellectus creatus divinam comprehendat essentiam.” *Expositio*, 78r; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 240.

²²⁵ „[...] quamvis in utero suo totus deus fuerit incarnatus, ut supra ostensum, non tamen ex hoc totam divinam essentiam intellectu comprehendit.” *Expositio*, 78v.

²²⁶ „Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina essentia. Unde oportet, quod mens quae divinam essentiam in se sicuti est, videt, a corporalibus sit totaliter absoluta sensibus, vel per mortem vel per aliquem raptum.” Uo.

ezért mondta: »Keresém...«.²²⁷ A szigorú érvelés forrása szövegszerűen is Tamás *Summa contra gentiles*ének vonatkozó fejezete.²²⁸ Andreas maga persze nem skolaszta filozófus (mint akár Karthauzi Dénes), és ezért itt – Tamással szembeállítható tekintély híján – nem is bonyolódik bele a kérdés finom taglalásába. Egyszerűen és kevesebb filozófiai szigorral érvelve, skolasztikus támasz nélkül is írásának egyéb helyein elfogadja a szeretet áthidaló szerepét: „A szeretet a szívet megbékíti, s az isteni és mennyei dolgok szemlélése révén az elmét felemeli, s elválaszthatatlanul a Teremtő Istenhez kapcsolja.”²²⁹

A laza fogalomhasználat mellett a következtetlenség is megmarad; Andreas a kivételeket (Pál, István vértanú, Szűz Mária) meghagyja kivételeknek, így arra is gondolhat az olvasó, hogy a *caritas* legfeljebb képletesen köti a Teremtőhöz az emberi elmét (ellentétben Karthauzi Dénes kifejezésével: *directe*, azaz közvetlenül, közvetítés nélkül). Valójában gond nélkül folytatja Tamás jegyzetelését, aki szerint, noha testileg nem érzékelhetjük az Istent, az emberi elme, függetlenül attól, hogy milyen fokon áll a megértő képességben, valamilyen fokon részese lehet a „divina visio”-nak, amennyiben rá is kiárad az isteni fényesség. Mint Andreasnál olvassuk: „Mi is halhatatlanok és örök életűek leszünk, nem úgy, mint az, aki maga a lényegiség, de hasonlóak hozzá, részesülvén az ő dicsőségéből; látni fogjuk azt, amit most csak tükör által és homályosan a szeretet segítségével fürkészhünk.”²³⁰ Az elme felemelése tehát a szeretetteljes szemlélődés révén sem nem közvetlen, sem nem feltételek nélküli.

A teljes mű áttekintése után Bíró Csilla arra a következtetésre jutott, hogy Andreasnál ebben a fázisban még a szemlélődés, vagyis a kontempláció kerekedik felül – és hogy olyan saját, egyéni felemelkedésmódot dolgoz ki, amelynek lényege a teremtmények szemlélése. A lélek először a bűnbánaton megy át (*compunctio*), majd a magányt éli meg (*solitudo*), végül a tisztaság (*castimonia*) tökéletesítésével jut el a kontempláció legmagasabb fokára.²³¹ Isten megismerése ezen a fokon teremtményei szemlélésében valósul meg. A misztikus élmény erőltetése helyett

²²⁷ „Pie autem credendum, immo nec ambigendum, quod venerabilis Virgo Maria post conceptionem Filii Dei hanc eminentiam visionis habuit divine essentie, quae primo non fuit ei concessa, propter quod dicit: «Quesivi».” Uo., 79r; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 241.

²²⁸ „Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam”. *Summa contra gentiles*, III, 55. <https://www.corpusthomicum.org/scg3001.html#26051> (hozzáférés: 2024. 03. 28.).

²²⁹ Ismét a „Meliora sunt tua ubera...” részből, *Expositio*, 11r; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 173.

²³⁰ „Nos quoque immortales et eterni erimus, non idem, qui ipse in essentia, sed similes participatione glorie ipsius, que fiet per visionem, quam nunc in speculo et in enigmate per caritatem speculamur.” A „Meliora sunt tua ubera vino” magyarázatánál; ahol a két mellet a két krisztusi szeretetparancsral azonosítja: Isten és a felebarátunk szeretetével: *Expositio*, 11v; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 173.

²³¹ Uo., 66–76.

így lényegében életforma kérdésévé, morális döntés eredményévé válik az Istenhez emelkedés módja. Andreas tehát alacsonyabb szinten oldja fel a dilemmát, amit skolasztikus érveléssel nem tudott, misztikussal nem kívánt eltávoztatni. A kommentár a *vita contemplativa* dicséretébe torkollik; ehhez pedig – korántsem meglepő, mégis egyéni invenciót mutató módon – Petrarcanak *A magányos életről* című, rendkívül népszerű (s mint láttuk, a velencei karthauzi gyűjteményben hozzáférhető) művét használja fel. Az *Énekek éneke* 8. fejezetének 4. verse kapcsán („Jeruzsálemnek leányai, miért költenétek és miért serkentenétek fel a szerelmet, míg nem ő akarja?”) a kontemplatív élet ideálját bemutatva, a karthauzi szerzetes életének egy napját rajzolja meg, a zsolozsmaórák rendjében, a matutinumtól a vesperáson át a completoriumig.²³² Ennek során a petrarcai *solitarius* figurája nála *speculator noster*ként szerepel – az ajánlott életforma pedig a várakozás. Ne ébresszétek fel a kedvest, amíg ő nem akarja – mármint ameddig a kontempláció álmából nem kíván az aktív élethez visszatérni.²³³

Ez a konstrukció pontosan elegendő annak megvalósítására, amire Andreas vállalkozott: a „nova compilatio” valóban új lesz, hiszen a forrásokat eredeti módon kombinálta benne, és teológiailag sikerült alátámasztania a szeplőtelen fogantatás dogmáját is. Mégsem ez a karthauzi utolsó szava. Az ugyanis ismét a szeretetét, a *caritas* mellett érvelő szó. A *Cantica* utolsó, az *Expositio*ban magyarázott verse a 8. fejezet 7. verse: „Sok vizek el nem olthatják a szeretetet, a folyóvizek sem boríthatnák el azt...” A Szűz szeretete mindenek felett áll – s ennek kapcsán Andreas újra visszatér az életformák kérdéséhez, amelyek a *caritas*ra való képesség három foka szerint rendszerezhetők. A *vita activa* a „világi embereké” (*homines seculares*), akik munkában és aggodalomban töltik az életüket; a *caritas* második foka a „prédikáló szerzeteseké” (*religiosi predicatorum*), akik kevert életformát élnek (*mixtam ducunt vitam*), részben aktívat, részben szemlélődőt. A szeretet harmadik fokát pedig „a kontemplatív férfiak” képviselik, „akik nem esetlegesen, hanem közvetlenül csatlakoznak az Úrhoz a szemlélődésben, s akiknek már nem a földiekkel, hanem az égiekkel van beszédjük”.²³⁴

De mi közük lehet ezeknek a fél lábbal már a mennyekben szemlélődő férfiaknak a török háború sikeréhez? És hogyan boldogulhatnak – immár teológiai értelemben – a politikusok, akik a szeretet legalsó fokán rekedtek?

²³² Bíró, „Petrarca-idézetek Andreas Pannonius...”; valamint Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 130–136. Vö. Picasso, „Certosini e cistercensi...”.

²³³ „Prestat itaque non suscitare dilectam a contemplationis somno, donec ipsa velit, supple: ad actum vite active redire.” *Expositio*, 106v; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 253.

²³⁴ „Tertius gradus caritatis est altior, et exprimitur per pretiosam margaritam, quam habent viri contemplativi, qui non per accidens, sed immediate adherent Deo per contemplationem, quorum conversatio iam non in terris, sed in celis est”. *Expositio*, 107v; Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 253.

A POLITIKAI BOLDOGSÁG ÉS AZ URALKODÓ ÜDVÖSSÉGE A MÁTYÁS-KIRÁLYTÜKÖRBEN

A BEATITUDO-PROBLEMATIKA

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 a boldogító Isten-színelátáshoz vezet (*visio beatifica, fruitio Dei* stb.)

A Mátyás-királytükör végén Nyújtódi Miklós püspök éppen azáltal érdemli ki a dicséretet, hogy teológiai tanulmányai után sem hagyta el a gyakorlati politika terepét, s a kétféle „boldogságot” egyszerre keresi: „[...] nem elégedett meg azzal a gyakorlati tudománnyal, amelyet a bölcselők a politikai boldogulás végett tanítanak, és amelyet tökéletesen elsajátított már fiatalemberként, hanem kíváncsian magába szívta azt az elméleti tudományt is, mely a szemlélődő boldogsághoz szükséges, és amelynek révén a legmagasabb rendű okokat is ki lehet fürkészni”.²³⁵ Ám az uralkodók esetében ez a szép konkordancia nehezen tartható. A királytükrök címmzettjei (Hunyadi Mátyás, illetve Ercole d’Este), valamint az imitációra javasolt ideálok (Hunyadi János, illetve Borso d’Este) ugyanis főfoglalkozású politikusok, akiknek a *beatitudo perfecta* eléréséhez éppen politikusi mivoltukat, politikai erényeiket, az erőt, az igazságosságot, az önmérsékletet és az okosságot kellene megtagadniuk (a misztikus teológia értelmében), de legalább meghaladniuk (skolasztikus szempontból), hogy elérhessenek a *fruitio Dei* lehetővé tevő teológiai erényekig.²³⁶ Az Andreas Pannoniust körülvevő közegben

²³⁵ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 527; „non contentus scientia practica que a philosophis traditur ad felicitatem politicam, quam adolescens adhuc plenissime didicit, sed etiam scientiam speculativam que ad felicitatem contemplativam pertinet, excellentissime ebibit, per quam et altissimas causas speculari possit.” *De regis virtutibus*, 105r–105v. Vö. Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 131.

²³⁶ A *reversio* szükségszerű fokozatosságát hirdető, a Pszeudo-Areopagitész neoplatonikus erényhierarchiájára támaszkodó elképzelés Lorenzo Pisanóval kezdve végig erőteljesen jelen van a platonizáló humanista tradícióban vö. Field, *Orgins of the Platonic...*, 162 skk. Ez adta a keretet

irodalmi közhely, hogy a nagy hadvezérek és uralkodók számára, akik mint „megmentették, megsegítették a hazát, és növelték határait, külön hely van kijelölve az égből, ahol boldogan élvezhetik az örökkévalóságot”.²³⁷ A *Somnium Scipionis* híres helye s annak krisztianizált verziója Hunyadi Jánosra és Mátyásra alkalmazva is toposznak számított. „Túl örök élet vár ránk s boldogság, sose múló”²³⁸ – előlegezi meg Janus Pannonius a keresztet győzelemre vezérlő Mátyásnak (és követőinek) égi jutalmát, s e képet használta már apjára, a nándorfehérvári győztre is: „lett a halálom is úr, s látta meg élve a mennyt”.²³⁹ Andreas Pannonius azonban azt a nehéz feladatot tűzte maga elé, hogy teológiailag is igazolja e közhely alapját. Valóban el lehet jutni az Isten színe elé, az örök boldogság állapotába az aktív élettel, a hadvezetéssel, az uralkodással?

Az antik morálfilozófiai hagyomány szinte egyöntetűen a kontemplatív, filozofikus életforma elsőbbségét hirdette az aktívval szemben.²⁴⁰ A nagy kivétel Cicero volt, aki a hazát megvédő és gyarapító politikusok számára éppen politikai érények révén juttatott helyet a „beati” között az égi szférában, sőt kiváltságos helyet, lévén hogy „a legfőbb istennek, aki a világot kormányozza, semmi sem kedvesebb a földi dolgok közül”, mint az aktív életforma érényének helyt adó államok („civitates”), melynek irányítói „az égből szállnak alá, s oda térnek vissza”.²⁴¹ Macrobius Cicero-kommentárja kompromisszumos megoldást javasolt a tradíció ellentmondásainak kiküszöbölésére.²⁴² Szerinte Cicero „nem abszolút

az aktív és a kontemplatív életmód elsőbbségéről folytatott vitáknak is: lásd Kristeller, „The Active and the Contemplative Life...”. A neoplatonikus alapról, a politikai érények értékével a középpontban: Dominic O’Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

²³⁷ Marcus Tullius Cicero, „Scipio álma”, Havas László fordítása, in Cicero, *Válogatott művei*, vál., szerk. Havas László (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987), 420. („[...] omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur”) Már Costanzi eredeti küldeménye is ennek a helynek a macrobiusi kommentárjára (vö. 241. j.) alludált: „Postque obitum illustri caput innectere corona, / Et medium ascendes stella benigna polum”. Hegedűs, *Analecta nova...*, 113; „S majd ha szemed lehunyod, föld körzi az üdv koszorúja, / S csillagként szőrsz fényt csillagos égnek ölén”. Hegedűs, „Egy olasz költő...”, 82.

²³⁸ Csorba Győző fordítása; Janus, *Munkái latinul és magyarul*, 357; „Magna manent terra praemia, magna polo. / Vita polo, quae nos servet sine fine beatos”. Janus, *Elegiae*, 139 (26. sz.).

²³⁹ „Hunyadi Jánosnak, Mátyás király atyjának sírfelirata”, Csorba Győző fordítása, in Janus, *Munkái latinul és magyarul*, 169; Janus, *Epigrammata*, 211 (351. sz.).

²⁴⁰ Jill Kraye, „Moral Philosophy”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner and Eckhard Kessler, 303–386 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 316.

²⁴¹ Havas László fordítása; Cicero, *Válogatott művei*, 420.

²⁴² A kommentár jelentőségéről és hatásáról a középkori politikai gondolkodásra: István Bejczy, „The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century”, in *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, eds. István Bejczy and Cary J. Nederman, Disputatio 9, 9–32 (Turnout: Brepols, 2007).

értelemben mondta, hogy »a legfőbb istennek semmi sem kedvesebb az államoknál«, hanem hozzátette, hogy »a földön történő dolgok közül«, hogy megkülönböztesse azokat, akik az égi dolgokkal kezdik, az államok irányítóitól, akik számára a földön véghezvitt tetteik révén nyílik meg az égbe vezető út”.²⁴³ Következésképpen egyesek a cselekvő, mások a szemlélődő élet erényei révén lehetnek boldogok: azaz a politikai erények is boldoggá teszik azok gyakorlóit.²⁴⁴ Csakhogy az elképzelés megalapozására felhozott platonista négyszer négyes erényhierarchiának²⁴⁵ az alsó fokán elhelyekedő 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.²⁴⁶ A perfekció folyamatából így éppen azok vannak kizárva, akik a leginkább érdekeltek lennének benne: a politikusok. Macrobius tehát végső soron nem oldja meg a 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 vetik a súlyt, vagy az erényhierarchia színteződésére (és a szintek közötti átjárás nehézségeire) koncentrálnak.

Közismert, hogy a skolasztika hogyan kódolta át, és hogyan tartotta mégis fent a már Arisztotelésznél is meglévő feszültséget a praktikus erények, illetőleg a bölcsesség gyakorlásából keletkező spekulatív erények boldogságfogalmai között (az *imperfecta* – politikai –, illetve a *perfecta* – Isten színelátásában adott – *beatitudo* fogalmi dichotómiája révén).²⁴⁷ Az egyiktől a másik szintre vezető

²⁴³ „Iure ergo Tullius de rerum publicarum rectoribus dixit: ubi beati aevo sempiterno fruuntur: qui ut ostenderet alios otiosos alios negotiosis virtutibus fieri beatos, non dixit absolute nihil esse illi principi deo acceptius quam civitates, sed adiecit quod quidem in terris fiat, ut eos qui ab ipsis caelestibus incipiunt discerneret a rectoribus civitatum, quibus per terrenos actus iter paratur ad caelum.” Ambrosius Theodosius Macrobius, „Commentarius in Somnium Scipionis”, in *Macrobius*, rec. Franciscus Eyssenhardt (Lipsiae: Teubner, 1893), 476–663, itt: 520 (VIII, 12).

²⁴⁴ „Si ergo hoc est officium et effectus virtutum, beare, constat autem et politicas esse virtutes: igitur et politicis efficiuntur beati.” Uo. A fogalmi distinkcióra (virtutes otiosae vs negotiosae) lásd a monografikus feldolgozást: Tóth Orsolya, *Macrobius és a sarkalatos erények* (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012), 59–64.

²⁴⁵ Macrobius az elképzelést Plótinoszhoz tulajdonítja, valójában azonban Porphyriosz dolgozta ki a rendszert; lásd Giovanni Catapano, „Alle origini della dottrina dei quattro gradi di virtù: Il trattato 19 di Plotino [Enn, vol. 1, 2]”, *Medioevo* 31 (2006): 9–28.

²⁴⁶ „[...] a rerum publicarum actibus se sequestrant”; Macrobius, „Commentarius in Somnium...”, 519 (VIII, 8).

²⁴⁷ Georg Wieland, „Happiness: The Perfection of Man”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, 673–686 (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

lelki potenciák tekintetében a skolasztika két nagy tekintélye, Aquinói Tamás és Duns Scotus eltérő véleményen voltak: az előbbi az intellektust, az utóbbi az akaratot tekintette a *visio beatifica* elérését biztosító komponensnek, s ez a nézetkülönbség – az intellektuális vagy az akaratvezérelt erények elsőbbsége az üdvözülésben – a későbbi reneszánsz humanista recepcióban meghatározóvá válik. A probléma gyökere persze a humanisták számára is ott keresendő, hogy vajon a politikai erények is kegyelmi adományként, lelkünkbe oltva keletkeznek (*virtutes infusae*), vagy pedig gyakorlással szerezzük meg, sajátítjuk el őket (*virtutes acquisitae*). A korai humanizmus, Petrarca szellemében, úgy oldotta fel ezt a dilemmát, hogy hangsúlyozta: az erények csak gyakorolva, aktív módon létezhetnek, tehát akkor is kegyelmi adományok, ha az Isten közvetve, mintegy potenciálisan részelteti bennük az embert (magunkévá kell tennünk azt, amit a természettől potenciaként kaptunk, munkálkodásunkkal tökéletessé kell formálnunk).²⁴⁸ A következő nemzedékek számára mindazonáltal kérdés maradt, hogy intellektuális erőfeszítéssel vagy gyakorlati ténykedéssel juthat-e az ember a perfekció felsőbb fokára. Marsilio Ficino sejtelmes válasza kamalduli barátjának, az értelem vagy akarat elsőbbségére egyenesen rákérdező Paolo Orlandininek, jól mutatja a dilemma továbbélését:

Midőn tegnap szokásod szerint éles elmével sokat társalogtál az égi dolgokról, végül rákérdeztél, a *Philéboszban* [a Platón *Philéboszához* írott kommentárban – B. S.] miért helyeztem az értelmet, Platón szellemében, az akarat elé, s a boldogságról írott levelemben miért juttattam az elsőbbséget az értelem felett az akaratnak? Nos, azt tudnám válaszolni erre, hogy a *Philéboszban* Platón véleményét képviseltem, a levélben pedig a magamét.²⁴⁹

²⁴⁸ Coluccio Salutati híres locusa: „sive nobis virtutem Deus infuderit, sive potentialiter inseruit a natura per actumque frequentia excitaverit atque perfecerit”. Coluccio Salutati, *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin / De nobilitate legum et medicinae*, komm. Peter Michael Schenkel, Humanistische Bibliothek, 2: 25 (München: Fink, 1990), 202; elemzi Charles Edward Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Ideas of human nature series (London: Constable, 1–2, 1970), 1: 51–75, itt: 69; vö. István Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Brill's studies in intellectual history 202 (Leiden–Boston: Brill, 2011), 192.

²⁴⁹ Marsilio Ficino, *The Philebus Commentary: A Critical Edition and Translation*, ed. Allen Michael J. B. (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000), 486. Saját véleményként a misztikus állásponthoz közel álló konstrukciót fejt ki: az emberi elme két úton közelkedik – „természetes működése”, hogy az értelem világossága vezeti az akaratot; természetfölötti működésmódja azonban más. Ilyenkor a lelkünkbe öntött erény ragyogása először csodás szeretettel lobbantja lángra az akaratot, amely melegét továbbadva, a szeretet erejével vezeti el az elmét Istenhez. Itt tehát a szeretet újítja meg és teszi istenivé a lelket. Vö. Lackner, „Camaldolese Academy...”, 37; Albertini, „Intellect and Will...”, 217–218.

Ha a *beatitudo*-probléma alapjait kívánjuk vázolni, a Platónt értelmező platonisták nézeteinek szubtilis elemzése helyett kifizetődőbb lesz az ő értelmezésük kereteit is meghatározó skolasztikus forrásvidéket bejárni.²⁵⁰ Ficino – és egész környezete – fő kérdése: el lehet-e jutni – és ha igen, hogyan – az akarat szférájába tartozó *virtutes politicae* szintjéről az intellektuális kontempláció révén megközelíthető boldogító Isten-színéletésig?

A tomista filozófia és teológia erre a kérdésre lényegében tagadó választ ad. A válasz azonban csak az előzmények ismeretében érthető (hiszen a tomista nézetek bármilyen módosítása vagy a velük való vita – így Andreas Pannoniusnál is – éppen az elengedett hagyomány valamelyik elemére utal vissza). Szent Ágoston *A szentháromságról* című művének XIV. könyvében (Ciceróra hivatkozva, őt átértelmezve) fejtegeti: a kardinális erényekre – az igazságosságra, az okosságra, az erőre és a mértékletességre – a túlvilági életben már nem lesz szükségünk.²⁵¹ A testtől elvált lélek ezeknek csak valamiféle emlékét viszi magával (*quaedam eorum vestigia*). Kísérték a menny felé vezető zarándokutunkat, a küszöb átlépése után azonban már hátunk mögött hagyjuk őket.²⁵² Petrus Lombardus a *Szentenciák* harmadik könyvében ezt az ágostoni locust értelmezi, megengedőbb fogalmazásban (eszerint azok a bizonyos nyomok tulajdonképpen a mennyben is velünk maradnak, csak megváltozott funkcióban: az angyalok és a szentek életét szabályozzák, amint a földön is segítették a hívőket). Különösképpen az igazságosság őrzi meg örökkévaló voltát, hiszen az igazságosság eredménye, hogy az Istennek alávetve él tovább lelkünk, és boldog állapotában szemléli az isteni természetet.²⁵³ A későbbi teológusok a *Szentenciákat* kommentálták, tehát e téma kapcsán ebből a megengedő fogalmazásból indulnak ki. Albertus Magnus *Szentencia*-kommentárjában a sarkalatos erények létmódjaként határozza meg a politikai virtusokat (azaz metonimikusan így is nevezhetők a „fő erények”, mint Lombardus mondta: a *virtutes principales*) – és mint ilyenek,

²⁵⁰ A skolasztikus háttér elsődlegességéről általános tekintetben: Kristeller, „Thomism and the Italian Thought...”; Emery, „Thomism in the Renaissance...”. Ficino vonatkozásában: Paul Oskar Kristeller, „The Scholastic Background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished Texts”, *Traditio* 2 (1944): 257–318, 257–274; Albertini, „Intellect and Will...”, 204–207.

²⁵¹ „[...] cum ea non esse, sed fuisse, per quaedam eorum vestigia, quae praetereundo in memoria derelinquent, reperiemus”. Aurelianus Augustinus, „De trinitate libri quindecim”, in Aurelianus Augustinus, *Opera omnia: Tomus octavus*, ed. Jacques Paul Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina 42, cc 819–1098 (Parisiis: Migne, 1845), c 1046.

²⁵² Vö. Bejczy, *Cardinal Virtues in...*, 22–25.

²⁵³ *Sent.*, I. III, dist. 33: „De quatuor virtutibus principalibus”; Petrus Lombardus, *Opera omnia*, cur. J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus: Series Latina 192 (Lutetiae Parisiorum: Migne, 1880), cc 822–823. Valójában ezt a tételét is Ágostontól veszi: „Cui regenti esse subditum, si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia: nec in illa esse beatitudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit”. Augustinus, „De trinitate libri...”, c 1046.

az említett megváltozott módon és funkcióban, de ezek is a lelkekkel maradnak a túlvilágon (*remanebunt in patria*).²⁵⁴ Mindazonáltal ez a lehetőség nála inkább teoretikus szinten maradt: Albert érdeklődése inkább a politikai erények szerzett-tanult természetére, evilági működésükre irányult, idevágó közismert értekezése, a *De bono* tanúsága szerint.²⁵⁵

Aquinói Tamás, a maga *Szentencia*-kommentárjában, mikor felteszi a kérdést: vajon a morális erények velünk maradnak-e a túlvilágon,²⁵⁶ az érvek és ellenérvek felsorolása után azzal oldja fel a dilemmát, hogy az erények kétféle működési módját (*actus*) különíti el, a sajátyszerűt (*circa propriam materiam*), illetve a célt érés utánit (*quando pervenit ad finem*). Az erőről felhozott példája igen szemléletes: ez az erény a harcban sajátyszerűen mutatkozik meg (a félelem és a vakmerőség között segít irányt tartani), a győzelem után, célt érve azonban már csak az erős örömben nyilvánul meg (*gaudere de victoria*). Ez utóbbi működésmódjuk megmarad a túlvilágra való visszatérésünk után is. Hozzátesz ugyanakkor egy másik, erős diskinkciót is,²⁵⁷ az erények eleve belénk ültetett (*infusae*) és szerzett, tanult (*acquisitae*) aspektusai között. Az utóbbiak képesítik az embert a társadalmi életre (*dirigunt in vita civili*), s mivel az égi hazában megszűnik a földi társadalom, ezért a kardinális erények szerzett, tanult természete sem maradhat meg (nincs mire irányuljon többé a sajátyszerű működésük). Ám ugyanezen erények, mint *virtutes infusae*, egy másik formában velünk maradnak: „A belénk oltott erkölcsi erények pedig a lelki életben tökéletesednek, amely szerint az ember Isten országának polgára és Krisztus testének, azaz az Egyháznak a tagja; és ez az ország a jövőben nem tűnik el, hanem tökéletesedik.”²⁵⁸ Ágoston *vestigiumaiból* itt szigorúan definiált habitusok lettek (*remanebunt habitus virtutum moralium infusarum*), a kardinális (morális) erények pedig, legalábbis ami evilági működésüket illeti, megmaradtak afféle előiskolának. A testtől elvált lélek éppen politikai működésmódjukban nem viszi őket magával. Tamás a *Summában* is határozottan elveti a politikai erények *toto coelo* azonosítását a morális erényekkel. Ez Macrobius-kritikájának a lényege, mikor rámutat: nehéz, pontosabban lehetetlen a politikai erények elevációjáról beszélni, amikor

²⁵⁴ Albertus Magnus, *Commentarii in librum Sententiarum*, dist. 33, „De virtutibus cardinalibus”, art. 3–4: <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Medieval-OR/AlbertusMagnusSCommentariiInLibriSententiarum.00000007.1a.html;chunk.id=00004553> (hozzáférés: 2024. 03. 25.)

²⁵⁵ Bejczy, *Cardinal Virtues...*, 138.

²⁵⁶ *Sent.*, I. III, dist. 33, art. 4 („Utrum virtutes morales maneant in patria?”), corpus.

²⁵⁷ Saját maga utal vissza ugyanezen distinctio 2. artikulúshoz fűzött 3. kiegészítésre (*quaestiuncula*), ahol a virtusok kettős természetét magyarázta.

²⁵⁸ „Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia; et haec quidem civitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur.” Uo., art. 4., corpus.

magasabb fokra fejlesztésükhöz éppen a politikai voltukról kell lemondani. Ha igaz, hogy az Istenben minden emberi virtus előzetesen, ideális formájában létezik („exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat”), akkor az ember feladata éppen az, hogy túllépve ezeknek az erényeknek az alacsonyabb, politikai fokozatán, a magasabb szintekre törekedjen, hogy az okosságot, a *prudentiát* például a mennyei tökéletességre irányozza.²⁵⁹ Az igazi erény: elhagyni az emberi dolgokat, köztük a politikai erények gyakorlását.²⁶⁰ A probléma viszont éppen az, hogy maga Macrobius nem tett ilyen terminológiai distinkciót. Az ő nyomán járó teológusok, Auxerre-i Vilmostól Roger Baconon át Bonaventuráig a politikai erényekre mint az üdvösség eszközeire tekintettek, s úgy vélték, hogy a *caritas* segítségével ezek fölkészíthetnek a boldogságra, mert jóllehet a politikai erények elsajátított erények (*virtutes acquisitae*), működésük/gyakorlásuk alapelve (*principium intrinsecum*) mégiscsak a *caritas*.²⁶¹ A *Summa* szigorú argumentációja szerint viszont a két szféra között a politikai erények gyakorlása felől nincs közvetlen átjárás.²⁶² A kardinális erények gyakorlása mindössze felkészülést jelent a mennyei dicsőségre, mivel az evilági boldogság „valamiképpen hasonló az igazi boldogsághoz”,²⁶³ de az Istenhez emelkedő léleknek útja során el kell vetnie ezen erények aktuális, politikai formáit. Ugyanez élesebb megfogalmazásban: „nevetséges dolog politikai erények révén dicsérni az Istent”.²⁶⁴

De ha így van, akkor vajon szükség van-e egyáltalán az aktív életforma erényeire, vagy azok eleve kihagyható fokok a *perfecta beatitudo* felé vezető úton? A másik oldalról: akik életük végéig aktív életformát élnek (*horribile dictu*: az

²⁵⁹ „[...] prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat”. *Summa* I^a II^{ae}, quaest. 61. art. 5., corpus.

²⁶⁰ „Deserere res humanas [...] virtuosum est.” Uo., art. 5. ad 3. A kérdésre másutt is visszatér: a politikai erények elsajátított, tanult erények. S ha ezt elfogadjuk: „manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam.”, *Quaestio disputata de virtutibus*, quaest. 5, art. 4. („Utrum virtutes cardinales maneant in patria”), corpus.

²⁶¹ Erről a trendről lásd Beczy, „Concept of Political...”, 28–30. Bonaventura Macrobius-interpretációjáról alapvető: Kent Emery, „Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure’s Doctrine of Cardinal Virtues”, in Kent Emery, *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies*, 183–218 (Aldershot: Variorum, 1996), 207–212.

²⁶² Lásd Wolfgang Kluxen, *Letica filosofica di Tommaso d’Aquino*, a cura di Carmelo Vigna, *Filosofia morale* 24 (Milano: Vita e pensiero, 2005), 236–242.

²⁶³ *Summa* I^a II^{ae}, quaest. 5, art. 3, ad 3; vö. Uo., 235.

²⁶⁴ *Summa*, I, quaest. 21. art. 1. ad 1: „[...] ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare”, hasonló érv a későbbiekben (szintén Arisztotelészre hivatkozva): az önmérsékletet a vágyak ellen, az erő a félelem legyőzésére szükséges, az igazságosság pedig a vétel és az eladás során kerül elő – ezért nevetséges volna efféle erényeket Istennek tulajdonítani („[...] ridiculum est eas Deo attribuere”). *Summa* I^a II^{ae}, quaest. 61. art. 5., ad 1.

államférfiak, a politikusok), azok örökre alacsonyabb rendű lények maradnak? Tamás tanítása szerint azok a kardinális erények, amelyeknek a politikaiak az alsó szintjét képviselik, „mivel kegyelemből a lelkünkbe oltottak, amint most beszélünk róluk, a földi életben előkészítik az embert a mennyei dicsőségre”.²⁶⁵ Az erények működését (*actus*), alkalmazási szabályait (*quaedam applicationes*) folyamatosan tanuljuk földi életünk során. A szigorúbb érvelés szerint ezek az erények a lélek érző részéhez (*potentia sensitiva*) tartoznak, amely az irracionális lélekrészhez sorolódik; a lélek a testtől való elválása után már nem viheti magával őket.²⁶⁶ Van azonban egy megengedőbb tónusa is a tamási érvelésnek. Az egyik lényeges felmerülő kérdés a lélek érző potenciájáról, hogy a feltámadás után visszatérve a testbe miként hozhatná azt a lélek újra működésbe, ha egyszer már elengedte? Vajon újra különleges adományként részesül belőle? A válasz:

Mások azt mondják, hogy az érzékelő képességek és a hozzájuk hasonló dolgok nem maradnak meg az elválasztott lélekben, csak bizonyos tekintetben, nevezetesen, mint a gyökérben, azon a módon, ahogyan az azonos princípiumból származó dolgok alapelvei azonosak. Mert az elválasztott lélekben megmarad az ilyen jellegű erők újbóli befolyásolásának képessége, ha a testtel egyesülne. Nem szükséges az sem, hogy ez a képesség valami olyasmi legyen, ami a lélek lényegéhez mintegy hozzáadódik, amint azt már mondtuk. És bizony, ez a vélemény tűnik észszerűbbnek.²⁶⁷

Tamás tehát itt megengedi, hogy a tanult erényeket mint potenciákat, csíra formában magával viheti a testtől elvált lélek (*anima separata*).²⁶⁸ Csekély vigasz, mondhatnánk erre. Tamás láthatóan saját rendszere határait feszegeti ezen a

²⁶⁵ „[...] secundum quod sunt gratuitae et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam.” *Quaestiones disputates de virtutibus*, q. 5. a. 4. corp.

²⁶⁶ „[...] quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per philosophum in III Ethic. Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque in animabus separatis.” *Quaestiones disputates de virtutibus*, q. 5. a. 4. arg. 13.

²⁶⁷ „Unde alii dicunt, quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principitata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis.” *Super Sent.*, lib. 4. dist. 44. quaest., 3 art. 3 („De conditionibus animarum eorundem, postquam fuerint separatae”), quaestiuncula 1. corpus.

²⁶⁸ Az argumentáció következő pontján szintén: „Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota”. *Super Sent.*, lib. 4. dist. 44. quaest., 3 art. 3, ad quaestiunculam 3.

ponton. Kérdéses tehát, hogy érdemes-e éppen ebben a rendszerben vizsgálni a politikai *beatificatiót*?

A dilemma (az aktív és a kontemplatív életforma erényeinek inkompatibilitása) 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 *visió*hoz szerinte nem a *cognitio*, hanem a *caritas* vezeti 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).²⁶⁹ A magyar karthauzi szerzőre, már csak azért is, mert feltehetően tomista iskolázásban részesült, Scotus direkt módon nem hatott. A közvetett hatások persze végül, összességükben, döntő szerephez jutnak a politikai írások ideológiájának kialakításában – erről a maga helyén többször is esik majd szó.

A gazdag misztikus tradícióból csak néhány példát említek röviden, azonban karthauzi szerzőnk tekintetében ennek jelenlétével fokozottan érdemes számolni. Elsőként Clairvaux-i Szent Bernátot (láttuk: már az *Énekek éneke*-kommentárnak is egyik fő forrása volt), aki a skolasztáknál egy szinttel mélyebben, az erények szubsztrátumában kezdett vizsgálni, vagy más szemszögből: pszichologizálta az erényt. A virtusokat az isteni kegyelem által adott érzelmekként (*affectus*) határozta meg, a négy főerényt pedig a négy alapvető érzelmi állapottal kötötte össze: szeretet, öröm, félelem, szomorúság. Ezek az érzelmi diszpozíciók szerinte nem szemben állnak a virtusokkal (a sztoikus hagyomány szenvedélyeket elítélő közhelye szerint), hanem megélésük és irányításuk (vagy az arra való képtelenség) okán fordulhatnak bűnökbe és erényekbe is. Ha az utóbbi következik be, akkor a négy kardinális erényt kapjuk eredményül. Ha az előbbi, akkor az érzelmi diszpozíciók megmaradnak pusztá szenvedélyként (*timor, spes, ira, gaudium*). A kardinális erények viszont ezek kontrollált változatai. Az okosság (*prudentia*) a megpróbált félelem (*probatus timor*); az önmérséklet (*temperantia*) a féken tartott öröm (*temperata laetitia*); az erő (*fortitudo*) a megvigasztalt szomorúság (*confortata tristitia*); az igazságosság (*iustitia*) pedig a rendezett félelem (*ordinatus timor*) eredménye. Az alapérzelmeket – s így a belőlük származtatott erényeket is) a kegyelem különböző lelki potenciákból

²⁶⁹ Lásd Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 440–446; Roberto Lambertini, „Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto”, in *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno: Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*, a cura di Silvestro Casamenti, *Collectio Antoniana* 7, 35–86 (Bologna: E. F. B., 1994).

hozza létre. Az igazságosság és az erő az akaratból, az okosság és a mértékletesség az értelemről ered. A két szférát az igazságosság köti majd össze, mint ami az akaratból ered, de legmagasabb szintjén az értelmes lélek tökéletessége (*perfectio animae rationalis*).²⁷⁰

Ez az irány Bernát követőinél is termékenynek bizonyult. Isaac de Stella a 12. századi, szintén ciszterci teológus, a *Lélekről* írott levelében ugyancsak az érzelmekből származtatja a négy kardinális erényt – melyekben azután az Isten szeretésének négy módját azonosítja; érveléséhez Ágostont (*De moribus ecclesiae*) hivatkozza. Tanítását vele vitázva is tovább örökíti majd egy rendtársa, Clairvaux-i Alcherus, akinek személye homályban maradt, talán azért is, mert művét, a *De spiritu et animát* hamarosan magának Ágostonnak kezdték tulajdonítani. Erről a műről még sok szó esik a továbbiakban, itt annyit érdemes előre bocsátani, hogy a testtől elvált lélek, az *anima separata* megőrzött képességeit tekintve a legradikálisabb nézeteket képviselte, s talán éppen egyszerűségével bizonyult vonzóbbnak a skolasztikus lélektannál. Olykor még a skolaszták számára is. Nem véletlen, hogy Tamás a *Szentencia*-kommentárnak éppen azon a pontján tér át a kevésbé kategorikus hangra, ahol a *De spiritu et animát* teszi elemzés tárgyává (és bizonyos platonizáló állításait el is fogadja, legalábbis „észszerűbbnek” értékeli, mint az ellenvéleményeket). A másik oldalon: ez az érzelmi hangoltságú misztika több közös pontot talál a voluntarista scotusi megközelítéssel, mint az intellektualista tomistával. Ha áttekintjük a magyar karthauzi művének forrásait, kiderül, hogy a Mátyás-királytűkör helye a korszak eszmetörténeti térképének pontosan ezen a határvidéken, a ferences, a domonkos és a misztikus-devóciós gondolatkör érintkezésének szürke zónájában tájolható be.

A FORRÁSOK

Aegidius Romanus

Egy 15. századi fejedelmi tükörnek alapforrása kellett, hogy legyen a középkor egyik legnagyobb hatású politikaelméleti gondolkodója, Aegidius Romanus, aki a fentebb vázolt dilemmára a tamási intellektualizmus és a scotusi voluntarizmus egyeztetésével kereste a megoldást.²⁷¹ Tanítása szerint a fejedelem boldogsága Isten megismerése, a vele való egyesülés, a hozzá vezető út pedig a cselekvő

²⁷⁰ A fenti tövid összefoglalóban Bejczy, *Cardinal Virtues...*, 110–112 rekonstrukcióját követem.

²⁷¹ Jerzy B. Korolec, „Free Will and Free Choice”, in Kretzmann, Kenny and Pinborg, *Cambridge History...*, 629–641, 637.

szeretet (*actus dilectionis sive charitatis*). Az Isten szeretetében élő fejedelem már földi életében „boldog” akkor, ha az Úr parancsát teljesítve az okosság révén (*per prudentiam*) kormányoz. A fejedelem (s közvetve az alattvalók) politikai boldogsága tehát e két erény, az okosság (*prudentia*) és a szeretet (*caritas*) összekapcsolásából ered: „Regibus et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae, non simpliciter, sed ut est imperatus a charitate.”²⁷² Andreas Pannonius a Mátyásnak dedikált *De regiis virtutibus*ban alapvetően ezt a modellt követi. Műve középső, a tulajdonképpeni politikai (a politikai erényeket taglaló) fejezeteinek mennyiségileg talán legtöbbet idézett, bár meg nem nevezett forrása a *De regimine principum*. Ebben persze nem sok eredetiség van. A politikai irányítás (*regimen*) célja szerinte is az állam békéje és az alattvalók nyugalma (*pax et tranquillitas*). A béke és nyugalom alapja ugyanaz a földön, mint az égben, vagyis az egyetértés: „Az emberek békéje a polgárok rendezett összhangja a parancsolást és engedelmességet illetően; a mennyei ország békéje a legrendezettebb és legharmonikusabb egyesülés arra, hogy az Isten társaságát élvezzük, és egymásét az Istenben.”²⁷³

Az egyetértést két erény gyakorlása biztosítja. Egyfelől a szeretetét („fáradozz azon – buzdítja Mátyást –, hogy országodban érvényesüljön a béke nyugalma, lobbanjon fel a szeretet lángja és váljék egyre izmosabbá az egyetértés köteléke”),²⁷⁴ másfelől az igazságosságé („boldog vagy tehát, és elnyered az örök boldogságot [...] ha igazságosan fogsz uralkodni”). Ha a két erény összekapcsolódik, és az uralkodót már evilági igazságos uralkodásában is a szeretet teológiai erénye motiválja, akkor valódi boldogságot nyer, „most és az örökkévalóságban egyaránt”.²⁷⁵

Aegidius Romanus műve valóságos vezérfonala lesz a Mátyás-királytükörnek, számos fejezetét kisebb-nagyobb kihagyásokkal szóról szóra átemeli Andreas

²⁷² Aegidius Columna, *De regimine principum libri III*, ed. Hieronymus Samaritanus (Roma: Bartholomaeus Zanetti, 1607), 39. Aegidiusról áttekintően: Jürgen Miethke, *Le teorie politiche nel Medio Evo*, pref. Roberto Lambertini, trad. Mario Conetti, Collana di sagistica 84 (Genova: Marietti, 2001), 94–104; a politikai okosság kérdéséről a *De regiminé*ben: Roberto Lambertini, „Tra etica e politica: La 'prudentia' del principe nel De regimine di Egidio Romano”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992): 77–144. A *caritas* szerepének centrális jelentségére felhívja a figyelmet Bejczy, *Cardinal Virtues...*, 214.

²⁷³ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 478. Vö.: „Pax hominum ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi deo invicem deo.” *De regiis virtutibus*, 90.

²⁷⁴ Uo.; vö.: „[...] totis viribus elabora, ut pacis tranquillitas vigeat fervorque caritatis exhaustet invalescatque semper in regno tuo concordiae unitas”.

²⁷⁵ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 465. Vö.: „Felix igitur es et felicitatem aeternam consequeris [...] si iuste imperaveris [...] tunc vere felix es et eris in aevum.” *De regiis virtutibus*, 80.

Pannonius saját munkájába; a leglátványosabb – mert leghosszabb – példája ennek az eljárásnak az igazságosság különböző fajtáiról (*iustitia distributiva*, *iustitia commutativa*) szóló fejezet.²⁷⁶ A boldogság-problematikát illetően mégis inkább a műnek Tamással kimondatlanul is vitázó fejezeteire érdemes a hangsúlyt vetni, Andreas Pannonius ugyanis ezeket nem eszközszerűen, technikailag használta fel (mint a politikai erényekről szóló részeket), hanem értő módon építette be munkájába azokat a gondolatokat, amelyek a kardinális és a teológiai erények kapcsolatát fejtegették. Egy passzusra érdemes itt külön vizsgatérni. A Mátyás-királytükör első egységében – a *caritas*ról szóló, a szeretet erejét himnikus hangon ünneplő sorok után – Andreas az uralkodóra váró jutalmat csillantja fel:

Nagy a te jutalmad, nagy bölcsességű Király, és nagy boldogság lesz osztályrészed, ha teremtető Istenedet mindenk fölött szereted, a néked alávetett népet pedig úgy, mint önmagadat. Mert minél inkább Isten képmását viseli magán valaki, és mennél jobban öhozzá alakítja magát a szeretet segítségével, annál nagyobb érdemet nyer tőle. Márpedig a fejedelem állapota megkívánja, hogy jobban hasonlítson Istenhez, mint az alattvalói. Már azáltal, hogy szeretettel és jó szándékkal törekszik irányítani az országát – amiként Isten irányítja és kormányozza a világmindenséget, minden alkotását szeretvén –, a király nagy mértékben hasonló lesz öhozzá. Ezért lesz nagy a bére az Istennél, akitől a jutalmat várjuk, ha országát szeretettel és jó szándékkal irányítja.²⁷⁷

Ezeket a sorokat a szerző Aegidius műve első könyvének 14. fejezetéből („Quantum sit praeium regis bene regentis sibi commissum”) kölcsönözte.

Magnum autem esse praeium regis, et magnam eius esse felicitatem, si per prudentiam et legem recte regat populum sibi commissum, ex quinque venari possumus. [Itt csak az Andreas által követett első okot, az Istenhez való hasonlatosságot idézzük. – B. S.]

²⁷⁶ Columna, *De regimine principum...*, 75–79. (I, ii, 11: „Quod absque iustitia nequeunt regna subsistere”; vö. Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 75–79; minden változtatás nélkül: Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 224–227.

²⁷⁷ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 405. „Magnum est premium tuum, o rex sapientissime et magnam felicitatem consequeris, si deum creatorem tuum amaveris super omnia et populum tibi subiectum sicut te ipsum. Quanto enim quis magis gerit imaginem dei et plus se conformat ei per amorem, tanto maius meritum ab ipso suscipit. Principis autem status requirit, ut ipse sit deo conformior quam eius subditi. Immo eo ipso, quo rex studet per amorem et karitatem suum regnum regere, quomodo deus universum mundum regit et gubernat, qui diligit omnia que fecit, rex maxime conformatur ei. Ergo respectu dei a quo premium expectatur, magna est merces eius si regnum suum per amorem et karitatem regat, quia ex hoc ipso maxime deo conformatur.” *De regis virtutibus*, 24r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 30.

Deus enim est remunerator omnium bonorum: et quia non remunerat nisi ex amore, cum semper amor sit ad similes, et conformes, oportet esse similem, et conformem Deo, qui ab eo remunerari desiderat: quanto ergo quis magis gerit imaginem eius, et plus se conformat ei, maius meritum ab ipso suscipiet: principis autem status requirit, ut sit Deo conformior, quam eius subditi. Immo eo ipso quod rex studet per legem, et providentiam suum regnum regere, quomodo Deus totum universum regit et gubernat, rex maxime conformatur ei: ergo respectu Dei, a quo praemium expectatur, est magna merces regis, si regnum suum recte regat, quia ex hoc ipsi Deo maxime conformatur.²⁷⁸

Andreas a szokásos kompiláló technikájával járt el, rövidítette és retorikailag „emelte” a szöveget, a műfaj, a buzdító levél követelményeihez igazodva. Azonban legalább ilyen fontos a fel nem használt, de olvasott rész ismerete, ami Aegidiusnál az idézett sorok előtt szerepel. Ez ugyanis Dionüsziosz Areopagitész alapján juttat a *caritas*nak centrális, „egyesítő”, „összekötő” szerepkört a virtusok között („amor et dilectio maxime vim unitivam et coniunctivam habent”).²⁷⁹

A következő sorokat azért érdemes idézni, mert kitűnően szemléltetik az egyszerűsítő olvasat erejét. Tamásnál áthághatatlannak tűnő akadály választotta el a *prudentiát*, az emberi okoskodást az akarathoz kötött többi erénytől. Az okosság legfelső fokon kontemplációvá finomodott, s így kikerült az aktív módon, például politikailag gyakorolható virtusok köréből. Aegidiusnál ez az akadály eltűnik, az okosság rövid úton a politikai szeretet gyakorlásának eszközévé válik:

[...] ha az uralkodót Isten szeretete teszi boldoggá, akkor azt is el kell hinnie, hogy boldogságát annak köszönheti, hogy Isten akaratát szolgálja. Isten pedig mindenekelőtt azt követeli meg a királyoktól és a fejedelmektől, hogy az okosság és a törvény által igazságosan és szentül uralkodjanak a rájuk bízott nép felett. A királyok és fejedelmek boldogsága tehát az okosság cselekvésében áll, ám nem önmagában, hanem a szeretet által előírt módon. Éppen ezért tehát boldogságunk inkább a szeretet cselekedésében áll, amely révén közvetlenül magával Istennel egyesülünk, mintsem az okosság gyakorlásában: bár mint korábban mondtuk, a boldogságot bizonyos mértékig mégiscsak az okosság gyakorlása határozza meg.²⁸⁰

²⁷⁸ Columna, *De regimine principum...*, 40.

²⁷⁹ Uo., 39; *De regimine*, I, i, 12: „Quomodo in amore Dei, et in actu prudentiae, est quaerenda felicitas” („Hogyan keressük a boldogságot Isten szeretetében és az okosság működtetésével?”).

²⁸⁰ „[...] si princeps est felix diligendo Deum, debet credere se esse felicem operando quae Deus vult. Maxime autem Deus requirit a regibus et principibus, ut per prudentiam, et legem populum sibi commissum iuste, et sancte regant. Regibus ergo, et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae, non simpliciter, sed ut est imparatus a charitate. Propter quod in ipso actu charitatis, per quam immediatus coniungimur ipsi Deo, magis est ponenda felicitas, quam in actu prudentiae: licet in huiusmodi actu modo quo dictum est, aliquantulum felicitas sit ponenda.” Uo.

Érdemes figyelni arra, amire Andreas is figyelhetett, noha itt teológiai kifejtést nem kap (Aegidius még arra is ügyel, hogy a *beatitudo* terminus helyett az általánosabb jelentéskörű *felicitast* használja): a szeretet erejével a politikus közvetlenül (*immediate*) egyesül Istennel. A fogalmak finom csúsztatása jelzi, hogy Aegidius érzékelte a macrobiusi konstrukció problémáját, a „politikai” és az „exempláris” erények közötti átjárás nehézségeit.²⁸¹ Műve egy későbbi pontján²⁸² ezért érdekes megoldással próbálkozik: a tomista tanok ismeretében olvassa és értelmezi újra Macrobiust és feltételezett forrását, Plótinosz négyes felosztású erénytanát. A *virtutes politicae*, *purgatoriae*, *virtutes purgati animi* és végül a *virtutes exemplares* avagy *divinae* közül az első kör virtusai szerettek-tanultak, a második, harmadik és negyedik szint erényei „infusae”, a transzrends felől érkeznek az emberi lélekbe. Saját újítását abban látja, hogy a négy erénycsomagot megfelelteti Arisztotelész négy típusának, amibe a „jó embereket” sorolta: a kitartók, az állhatatosak, az önmegtartóztatók és az istenséggel teltek kategóriáinak (*perseverantes*, *continentes*, *temperati*, *exemplares*). Ezek birtokolják a politikai, a megtisztító, a megtisztult és az exempláris erényeket. Az első kör emberei a közepet, az egyetértést célozzák, a másodikba tartozó lelkek megvonják maguktól az érzéki élvezeteket, s tartózkodnak a mértéktelen szenvedélyektől, a harmadik erénykörben élők már meg is feledkeztek ezekről, s maguk mögött hagyva a szenvedélyeket, el is érték a tisztaságot, az exempláris, isteni erények birtokosai pedig tökéletesek, ezért szolgálnak példaként mások számára.

A királyok és fejedelmek pedig nem elégedhetnek meg azzal, hogy kitartóak, állhatatosak és tiszták legyenek: hanem valami módon az isteni is el kell, hogy töltsa a lelküket. A hozzájuk illő erények tehát példásaknak mondhatók, mivel ők maguk adják a mértéket és példát [...] a jóságnak ilyen magas foka pedig nem lehetséges az isteni kegyelem és Isten segítségével.²⁸³

Andreas Pannoniust ez a konkordista (Arisztotelészt és Plótinoszt, Macrobiust és Tamást „összebékítő”) megoldás, bármely szellemesnek is tűnt retorikailag, és hibátlannak logikailag, mégsem elégítette ki teljes mértékben. Pontosabban: megfelelt arra, hogy az uralkodó elé az evilági munkálkodás során állított

²⁸¹ A problematikáról lásd Miethke, *Le teorie politiche...*, 94–104; valamint Lambertini, „Tra etica e politica...”.

²⁸² Columna, *De regimine principum...*, 147–150 (*De regimine*, II, i, 33: „Quot sunt gradus virtutis et cuiusmodi virtutes habere debeant reges et principes”).

²⁸³ „Reges et principes non sufficit esse perseverantes, continentes et temperatos: sed decet eos quodammodo esse divinos. Virtutes ergo competentes eis, possunt exemplares dici: quia ipsi aliorum debent esse regula et exemplar [...] tantae bonitatis nullus esse possit absque Dei gratia et eius auxilio.” Uo., 149–150.

követelményeket rendszerezze a segítségükkel, de nem oldotta meg az uralkodó lelkének boldogulását.²⁸⁴ Űgy gondolta, hogy a morálfilozófiai problémára teológiai megoldást kell keresni. Ezért a szó szoros (és a mű kompozicionális) értelmében teológiai keretbe ágyazta műve középső, politikai filozófiai egységét. Az első részben a kardinális erények politikai szempontú elemzését a három teológiai erény, a hit, a remény és a szeretet taglalásával vezeti be, és az uralkodó számára ezek követését mintegy kötelező feltételként írja elő ahhoz, hogy uralkodói feladatainak megfelelhessen. Buzdító levele végén pedig, *A szentek boldogsága* című zárófejezetben még egyszer visszautal a kezdetre: „Ez a három dolog lesz lelkednek vagyona, dicső király, az örök boldogságban, ha a jelenben Istened iránt igaz hittel, biztos reménnyel és nem hazug szeretettel viseltetel.”²⁸⁵ A három teológiai erény gyakorlását a meditáció követelménye erősíti majd – az első és az utolsó nagy egység tehát szorosan össze van kapcsolva egymással. Felderítésük során haladjunk a források rendjében.

Ferences hatás (Bartholomaeus Anglicus enciklopédiája)

Űj feladattal szembekerölve az ember olyan segítséghez nyúl, amit már ismer. Így lehetett ezzel a magyar karthauzi is. A velencei Szent András rendház kódexei között már az *Énekek éneke*-kommentár írása idején a kezébe kerültek olyan enciklopédikus művek, amelyek sokoldalú felhasználhatóságát korábbi nemzedékek szorgos másoló tevékenysége igazolta. Az Isten megismerésének lehetőségeiről misztikus keretben gondolkodó szerzetes számára alapvető fontosságú forrás lett volna az Areopagitész misztikus teológiája – Dionüsziosz munkáját azonban csak latin fordításokból ismerhette meg (görögtudásának nincs nyoma a fennmaradt forrásokban). Ezek közül Ambrogio Traversari új, humanista fordításához azonban legfeljebb Firenzében vagy a ferrarai fejedelmek könyvtárában juthatott volna hozzá. Céljainak ugyanakkor jobban megfelelt egy jó és megbízható kivonat – ilyen jellegű enciklopédikus könyv pedig volt a velencei bibliotékában is, az angol Bartholomaeus enciklopédiája *A dolgok tulajdonságairól*.²⁸⁶

²⁸⁴ A *caritas*-koncepció megoldásának nem kielégítő voltáról: Domenico Taranto, „Egidio Romano e il «De regimine principum»: Mutazioni concettuali nel paradigma degli specula”, *Il pensiero politico* 37 (2004): 360–386, 386.

²⁸⁵ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 522. „Ista tria prenotata erunt bona anime tue, rex inclite, in eterna felicitate, si in presenti veram fidem, spem certam et karitatem non fictam in deo tuo habueris.” *De regiis virtutibus*, 102r.

²⁸⁶ Az enciklopédiának a Budapesti Egyetemi Könyvtárban (Inc. 328) fellelhető 1488-i heidelbergi edícióját használtam; Bartholomaeus Anglicus, *De proprietatibus rerum* (Heidelberg: Heinrich Knobloch, 1488) (számozatlan). Modern részkiadás: Bartholomaeus Anglicus, *On the*

A *Cantica* első fejezetének harmadik versét magyarázva a nevek problémája merült fel: „Oleum effusum est nomen tuum – Neved kiöntött olaj...” A név mint az istenség neve: a Pszeudo-Areopagitész idevágó gondolatait Bartholomaeus kivonatából kezdte átmásolni és applikálni a saját anyagára. Bíró Csilla forrásösszevetése kimutatta, hogy ezen a ponton elhagyni is alig van kedve forrását, oldalakon keresztül megszakítás nélkül követi a nevek transzcendens grammatikájáról elé került kiváló szöveget. Isten tíz nevét is innen írja át, a magyarázatokkal együtt, szorosan ragaszkodva a forráshoz.²⁸⁷

Nyilván ekkor figyelt fel arra, hogy az előtte fekvő vaskos mű számtalan más applikációs lehetőséggel is rendelkezik. Amikor Ferrarában a Mátyáshoz szóló buzdító munkába fogott, nem habozott az Aegidius Romanus-alapszöveget kiégszíteni belőle. A ferences pánszófia erre tökéletesen alkalmas adatbázist kínált: számos helyhez találhatott benne átemelhető, remek szövegezésű bekezdéseket, olykor egész lap terjedelmű részeket. Az idézettechnikának jó példája a Mértékletesség-fejezet (*De temperantia*) és annak folytatása (lényegében alfejezete), a Részségről szóló (*De ebrietate*). A *temperantia* felosztásánál a féken tartandó szenvedélyekhez, a nemi vágy és az ízlelés szenvedélyeihez igazodik: józanság, önmegtartóztatás, tisztaság, szemérem definíciói és normái követik egymást (*sobrietas, abstinentia, castitas, pudicitia*). Már maga a felosztás sem saját lelemény, Andreas szó szerint idéz Aegidius Romanus *De regimine principum*ából²⁸⁸ – a folytatásban viszont azonnal Bartholomaeus Anglicus következik (a tőle átvett szövegrészeket dőlt betűvel emelem ki):

Properties of Soul and Body: De proprietatibus rerum libri III et IV, ed. James R. Long, Toronto medieval Latin texts 9 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979). Alapos tartalmi ismertetés a műről és a szerzőről: Lynn Thorndyke, *History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era* (New York: MacMillan, 1–2, 1923), 2: 401–435; a régebbi szakirodalmat összefoglalja Gerald E. Se Boyar, „Bartholomaeus Anglicus and His Encyclopaedia”, *The Journal of English and Germanic Philology* 19 (1920): 168–189; az újabbat Heinz Meyer, „Bartholomaeus Anglicus «De proprietatibus rerum»: Selbstverständnis und Rezeption”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 117 (1988): 237–274.

²⁸⁷ Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 91–98.

²⁸⁸ *De regiis virtutibus*, 27v: „Quatuor autem sunt partes temperantie, scilicet sobrietas, abstinentia, castitas et pudicitia. Nam si volumus nutrimentales delectationes reprimere, oportet nos temperari a cibo et potu.” Vö. Columna, *De regimine principum...*, 93 (*De reg.*, I, ii, 15): „Nam si spectat ad temperantiam reprimere delectationes nutrimentales et venereas: quia delectationes nutrimentales reprimimus, si fuerimus sobrii et abstinentes, venereas vero si fuerimus casti et pudici: quatuor erunt partes temperantiae, sive quatuor erunt species ipsius, videlicet sobrietas, abstinentia, castitas et pudicitia. Nam si volumus nutrimentales delectationes reprimere, oportet nos temperari a potu et cibo.”

De regiis virtutibus
(De temperantia)

Si enim fuerit nimius cibus, naturam gravat, stomachum distendit et inflat, torsiones generat et malos humores, nausiam et vomitum provocat, calorem naturalem extinguit et suffocat, contractionem nervorum causat, ulcera, scabiem et apostema fieri procurat, senium et mortem accelerat. [...]

*Similiter quando cibus nimis minoratur, naturam debilitat, visum et omnes sensus ebetat, fluxum capillorum et canitiem generat et ethicam accelerat, corpus attenuat, et peiores infirmitates quam repletio nimia generat et causat. Cibus vero mediocris est laudabilis, quia deperdita in corpore restaurat, virtutem conservat, sanguinem augmentat, calorem temperat, ingenium acuit, vires operandi tribuit, sanitatem corporis auget et custodit. Verum iuvenes et adolescentes alio modo cibandi sunt quam senes. Nam abstinencia cibi, que senibus est facilis, iuvenibus et adolescentibus est difficilis, ut Ipo-
cras preclare dicit. Nam in senibus debilis est calor naturalis, in iuvenibus autem fortis, et ideo maior cibus ad repressionem caloris est eisdem necessarius. Similiter quiescentes minori cibo indigent quam qui se exercitant, quia in illis calor debilior est, in istis vero fortior, ut Galienus dicit.²⁸⁹*

De proprietibus rerum, VI, 20
(De cibo et potu)

Si enim fuerit nimius cibus, nimius naturam gravat, stomachum distendit et inflat, rugitum et torsiones generat, malos humores et cachochimos augmentat, nauseam et vomitum provocat, calorem naturalem sicut oleum extinguit et suffocat, spasmus et contractionem nervorum causat, ulcera scabiem et apostema fieri procurat, senium et mortem accelerat. [...] Quando vero cibus est nimis paucus, naturam debilitat, visum et omnes sensus hebetat, fluxum capillorum et calvitiam generat, ptisim et ethicam accelerat, corpus extenuat, et peiores infirmitates quam repletio nimia generat et causat. [...] Cibus vero mediocris est laudabilis, quia deperdita in corpore restaurat, virtutem conservat, sanguinem augmentat, calorem temperat, ingenium acuit, vires operandi tribuit, sanitatem corporis auget et custodit. [...] Item cibandus est iuvenis et adolescentes et alio modo ipse senex. Nam abstinencia cibi, quae senibus est facilis, pueris et iunioribus est difficilis, iuxta illus Ypo. [...] Nam in senibus debilis est calor naturalis, in aliis autem fortis, et ideo maior cibus ad repressionem caloris est necessarius iuvenibus et parvulis. [...] Eadem etiam est ratio, quare minus cibandi sunt quiescentes quam se exercitantes, quia in illis calor est debilior, in istis vero fortior, ut posterius patebit.²⁹⁰

²⁸⁹ *De regiis virtutibus*, 27v–28v Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 34–35; magyar fordítása: Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 411. Vö. *Ad Herculem*, 29r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 174.

²⁹⁰ Anglicus, *De proprietatibus rerum*, sztlán (L₄ v).

A szövegösszevetésből kitűnik, hogy Andreas korántsem mechanikusan másol: ahol lehet, módosít a szórenden, stíluson, többnyire egyszerűsítve a forrás megfogalmazásán. A nehezen érthető görög orvosi terminusokat (*cachochimus*, *ptisis*) elhagyja. A következő fejezetben található Bartholomaeus-idézet már bonyolultabb filológiai problémát is fölvet:

De regiis virtutibus (De ebrietate)

Adonandus, sapientia clarissimus, ad Alexandrum Magnum cohibens intemperantiam vini in bibendo: Rex, inquit, mementote bibere intemperate vinum venenum est homini. Quibus preceptis si ille temperasset, profecto in convivio temulentus amicum non occidisset.

Vinum immoderate sumptum mentem immutat in furorem, in mali impetum et in oblivionem boni. Ebrioso quidem inest pallor in facie et gene pendule, oculorum adsunt ulcera et lippitudo, manus tremula, lingua ligata, postera die anhelitus fetidi, gravissime sentiuntur in capite punctiones; amaricat frumen scilicet palati summitatem; amica <bilibis> id est colera, que incenditur ex calido fumo vini, et estuans siti graviter torquetur. Nam hec necessitas vinum sequitur, ut bibendi consuetudo aviditatem pariat rebibendi. Unde more sanguisuge vinolenti quanto plus bibunt, tanto plus sitiunt. Ad hec autem verba Plinii subdit Ysaach philosophus: Si vinum, inquit, usque ad ebrietatem sepe assumptum fuerit, rationis lumen extinguit et vim brutalem confortat, unde permanet corpus velut navis in

De proprietatibus rerum, XVII, 184 („De vino rubeo”)

Andronides, sapientia clarus, scripsit ad Alexandrum Magnum cohibens intemperantiam vini in bibendo. Rex, inquit, mementote bibere sanguinem terre. Nam bibere intemperate vinum cicuta est homini sive venenum. Quibus preceptis si ille temperasset, profecto amicos in temulentia non intemisset, ut dicit Plinius. Mala autem que facit vinum immoderate sumptum, tangit ibidem in eodem libro c. vlíi. Mentem, inquit, mutat in furorem, in mali impetum et oblivionem boni. Ebrioso siquidem inest pallor in facie et gene pendule, oculorum adsunt ulcera et lippitudo, manus tremula linguaque ligata, postera die eructuant halitus fedi, velut de sepulchro, et gravissime sentiuntur in capite punctiones, amaricat frumen scilicet palati summitatem; amica bilis id est colera, que incenditur ex calido fumo vini, et estuans sitis torquet guttur. Nam hec necessitas vinum sequitur, ut bibendi consuetudo aviditatem pariat rebibendi. Unde more sanguisuge vinolenti quanto plus bibunt, tanto plus sitiunt. Ad hec verba Plinii addit Isa. dicens sic, si vinum usque ad ebrietatem sepe assumptum fuerit, rationis lumen extinguit et vim brutalem confortat, unde permanet corpus velut navis in mari non habens

mari non habens gubernaculum aut rectorem, et sicut militia non habens principem neque ducem. Unde ebrius laudat res perversas, de sapientibus facit stultos, de benivolis causat perversos et malignos. Breviter ebrietas est omnium vitiorum fomes atque causa.

*Incidunt enim ebrii in homicidia, adulteria, furta, latrocinia, blasphemias diversasque infirmitates patiuntur, videlicet podagras, sinco-pim et crebrius suffocati in puncto intereunt.*²⁹¹

gubernaculum aut rectorem, et sicut militia non habens principem neque ducem. Propter quod favet ebrius rei non annuende, et laudat quod in se est illaudabile. De sapientibus facit stultos, de benivolis perversos efficit et malignos. Nam ebrietas est omnium viciorum fomes atque causa.

*Incidunt ebrii in homicidia, adulteria et furta, et ideo volentes custodire familiam, oportetur eos a vino custodire, ne vinum plus bibant quam eorum virtuti expedit et nature.*²⁹²

A részlet elején olvasható példázat szereplője az ősforrásban, Pliniusnál nem „Adonandus” vagy „Andronides”, hanem Androcydes, itt tehát szövegromlás történt.²⁹³ A második Plinius-hivatkozás téves. Az Andreas Pannonius által „Ysaach philosophus”-nak olvasott²⁹⁴ „Isa.” feltehetőleg az ifj. Plinus által nevezetes levélben jellemzett,²⁹⁵ Juvenalisnál szintén említett²⁹⁶ Isaeus (Iszaiosz), a Hadrianus idején élt, idős korára, 97 körül Rómában letelepedő szofista rétor.²⁹⁷ Itt idézett sorai közvetítő forrásból kerülhettek Bartholomaeus enciklopédiájába, a hagyomány később Galénosznak tulajdonította őket.²⁹⁸ Mindettől függetlenül: a magyar karthauzinak természetesen fogalma sem lehetett róla, milyen Isaachról vagy Isaiusról beszél – egyszerűen követte forrását.

²⁹¹ *De regiis virtutibus*, 29v–30r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 36–37; Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 413–414; vö. *Ad Herculem*, 30v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 175–176.

²⁹² Anglicus, *De proprietatibus rerum*, sztlan (Q₂ v).

²⁹³ „Nec alienum fuerit commemorare hoc in loco quod Androcydes sapientia clarus ad Alexandrum Magnum scripsit, intemperantiam eius cohibens: »Vinum poturus, rex, memento bibere te sanguinem terrae. Cicutae hominis venenum est, cicutae vinum.« Quibus praeceptis ille si obtemperavisset, profecto amicos in temulentia non interemisset, prorsus ut iure dici possit, neque viribus corporis utilius aliud neque voluptatibus perniciosius, si modus absit.” Plinius Secundus, *Naturalis historia*, XIV, 58.)

²⁹⁴ Az „Is.” rövidítés „Isaach”-feloldása nem a magyar karthauzi találmánya, így olvasta már a *De rerum proprietatibus* ismeretlen 14. századi provanszál fordítója is, lásd Carl Appel, „Der provenzalische Lucidarius”, *Zeitschrift für romanische Philologie* 13 (1889): 225–252, 234.

²⁹⁵ Plinius Sec., *Epistulae*, II, 4.

²⁹⁶ Juvenalis, *Satirae*, III, 74.

²⁹⁷ Warren S. Smith, „Juvenal and the Sophist Isaeus”, *Classical World* 91 (1997): 39–45.

²⁹⁸ Például: Robertus Gropretius, *Regimen sanitatis* (Gent: Joos Lambrecht, 1538), 12r.

Az pedig az egyik legnagyobb tekintélyű kézikönyvnek számított az ő korában is.²⁹⁹ A párizsi egyetemen már 1286-tól tankönyvként használták a Bartholomaeus-enciklopédiát. A latin eredetiből ma ismert teljes kéziratok száma jóval meghaladja a százat, nyomtatott kiadásából csaknem húsz jelent meg a 17. század elejéig, hat népnyelvi fordításának (olasz, francia, angol, provanszál, spanyol, német) kézíratait és kiadásait még ma is számolják a kutatók. Utóbbiak közül különösen jelentős a John Trevisa által jegyzett 1398-as angol fordítás, amely hatalmas irodalmi karriert futott be, hiszen 1582-ben megjelent revideált edíciója az Erzsébet-kor íróinak kedvenc kézikönyvévé vált, Spenser, Jonson, Marlowe mellett Shakespeare is bőven merített belőle.³⁰⁰ A 13. században élt szerző magas tisztségeket viselt, rendjén belül többszörös tartományfőnök volt, 1257-ben pedig pápai legátusként járta be Lengyelországot.³⁰¹ Már életében elismert tudósnek számított: az első ismert hivatkozás a század közepén elkészült enciklopédiájára 1267-ből, Roger Bacontól származik.³⁰²

A *De rerum proprietatibus* szorosabban vett célja, hogy a Szentírás rejtett értelmű helyeinek megvilágítása, a természeti eredetű vagy ember alkotta dolgok tulajdonságainak magyarázata révén feltárja a Szentlélek által az érzékelhető fizikai világba kódolt üzeneteket. A természet, a teremtettség világ a ferences misztika számára ablak az örökkévalóságra, ahonnan a spirituális világra nyílik rálátás. A *Római levél* sokat idézett helye (I, 20) szerint: „Ami ugyanis nem látható belőle: az ő örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén meglátható.” A természet kutatása nem öncél – amint Bartholomaeus írja a szaglás tárgyoló fejezet végén (III, 19):

Ezért a természet ilyen és más alkotásaiban csodálandó az isteni bölcsesség, amely ezen és más hasonló dolgok révén lehetővé teszi, hogy megértsük, miként lehet az

²⁹⁹ Az enciklopédiának a Budapesti Egyetemi Könyvtárban (Inc. 328) fellelhető 1488-i heidelbergi edícióját használtam: Anglicus, *De proprietatibus rerum* Modern részkiadás: Anglicus, *On the Properties....* Alapos tartalmi ismertetés: Thorndyke, *History of Magic....*, 2: 401–435; a régebbi szakirodalmat összefoglalja Se Boyar, „Bartholomaeus Anglicus...”; az újabbat Meyer, „Bartholomaeus Anglicus...”.

³⁰⁰ A recepcióról: David C. Greetham, „On Cultural Translation: From Patristic Repository to Shakespeare’s Encyclopaedia”, in *Voices in Translation: The Authority of “Old Bookes” in Medieval Literature: Essays in Honour of Helaine Newstead*, eds. Deborah M. Sinnreich-Levi and Gale Sigal, AMS studies in the middle ages 17, 69–84 (New York: AMS Press, 1992); David C. Greetham, „The Concept of Nature in Bartholomaeus Anglicus (Fl. 1230)”, *Journal of the History of Ideas* 41 (1980): 663–677, 663–664.

³⁰¹ Részletesebben, a szakirodalom összefoglalásával: Bene Sándor, „Andreas Pannonius lélekfel-fogásának forrásaihoz: Bartholomaeus Anglicus: *De proprietatibus rerum*”, in *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerk. Ajkay Alinka és Bajáki Rita, 50–76 (Vác: Mondat Kft, 2013), 6–7.

³⁰² Anglicus, *On the Properties....*, 4–5.

anyagi dolgok érzékelésének segítségével az érzékek fölött álló dolgokhoz közelebb jutni szívünk mozgósítása révén a spirituális dolgok megértésére. Éppen ezért egyszerűen ez a szándékom és célom ebben a kis munkában.³⁰³

A „kis munka” kifejezés persze csupán szerénykedő toposz. A kor teológiai, pszichológiai, antropológiai és természettudományos tudásanyagának enciklopédikus összegzése kiemelkedő teljesítmény volt. Akár az *artes*-hallgatók „all in one” tankönyvének készült (mint egyesek vélik), akár a közép- és kelet-európai területek misszionálásra induló szerzetesek prédikációs segédkönyveként (mint mások feltételezik),³⁰⁴ Bartholomaeus lenyűgöző tudásanyagot halmozott fel benne, és a későbbi századok során ez a tulajdonsága sokirányú felhasználásra tette alkalmassá. Politikai célú kiaknázása sem Andreas Pannoniusszal kezdődik: a Jean Corbechon által V. Károly király számára készített 1372-i francia fordítás a Salamon példáját követő, népét igazságosan kormányzó, a teremtés és a teremtő titkait ismerő „bölcs uralkodó” reprezentációs stratégiájába illeszkedett.³⁰⁵ Népszerűségét azonban mégsem annyira a benne található információmennyiségnek, mint inkább az összegyűjtött anyag logikus, áttekinthető szerkesztésének köszönhetette. A tizenkilenc könyvre tagolt, fontossági sorban a teremtőtől a teremtés fokozatain át „lefelé” haladó szerkezet három nagy tematikus egységre osztható: az Isten, az angyalok és a lélek tulajdonságait tárgyaló első három könyvet (I–III.) az ember fizikai valójáról – a testről, az életkorokról, a betegségekről – szóló négy (IV–VII.) követi, majd a teremtet világ kerül sorra (a VIII–X. könyvekben az általános vonatkozások, világ, idő, anyag, forma; a XI–XIX. részekben pedig a speciális anyag tárgyalása, föld, víz, levegő, a földrészek és országok, a kövek, fémek, növények és állatok, végül a korábban nem tárgyalt járulékos elemek és tulajdonságok, mint a színek, szagok, ízek, mértékek, számok és a zene).³⁰⁶

Ez a deszcendáló szerkesztés nem külsődleges formai eljárás, hanem a mű sajátos természettudományi jellegéből ered. Szent Ferenc követőjének számára a *natura*

³⁰³ „In his ergo et in aliis operationibus nature conditionibus admiranda est divina sapientia, que per ista et talia consimilia dat nobis quodammodo intelligere qualiter per ista sensata materialia ad intellectum eorum que sunt supra sensum sint paulatim cordis interiora ad intelligentiam spiritualium promovenda. Et propter hoc simpliciter est in hoc opusculo mea intentio et finis meus.” Idézi Se Boyar, „Bartholomaeus Anglicus...”, 180; Anglicus, *On the Properties...*, 49.

³⁰⁴ A kérdést alaposan tárgyalja Juris G. Lidaka, „Bartholomaeus Anglicus in the Thirteenth Century”, in *Pre-Modern Encyclopedic Texts: Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1–4 July 1996*, ed. Peter Binkley, Brill’s studies in intellectual history 79, 393–406 (Leiden: Brill, 1997).

³⁰⁵ Lásd erről Donal Byrne, „Rex imago Dei: Charles V of France and the Livre des propriétés des choses”, *Journal of Medieval History* 7 (1981): 97–114.

³⁰⁶ A hármas felosztás lehetőségét felveti Se Boyar, „Bartholomaeus Anglicus...”, 181.

minden eleme ima és csodálat tárgya, mert önmagán túlmutató jelentést hordoz: a világ allegorikus. Az egymásra utaló jelentésszinteket az egész művön végighúzódnó fénymetaforika kapcsolja össze. A fény útja kétirányú. A Teremtőtől az angyalok sugározzák tovább a teremtett világba (a II. könyben Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész és Johannes Damascenus alapján haladva tárgyalja az útját), az emberi lélek ezt fogadja be (III. könyv, a legfontosabb forrás a ciszterci misztikus, Alcherus *De spiritu et animája*), majd látható formában is megjelenik, és fizikai mivoltában (fény, ragyogás, sugárzás, árnyék, sötétség) is részletes vizsgálatra kerül (VIII. könyv, 40–45.). Az út azonban visszafelé is bejárható: az emberi érzékek számára felfogható fény a lélek illuminációjára vezet vissza, a lélek képes az érzékelhetetlen isteni fény befogadására, kontemplálással és megízleléssel (*contemplando et gustando*) adott a lélek visszatérésének lehetősége szülőhazájába (*patria*). Az emanáció és participáció logikájára épülő platonista fénymisztika keresztény verziójának kidolgozását majd a már említett Bonaventura viszi tökélyre;³⁰⁷ Bartholomaeus munkájának műfaji korlátai ezt nem is tennék lehetővé. Mindazonáltal az enciklopédia egészen áthúzódnó metaforika világosan kijelöli a szerzői szándékot: platonizáló szemlélettel és auctorokkal (az Areopagitész, Alcherus, Calcidius *Timaiosz*-kommentárja stb.) ellensúlyozni az egyetemeken egyre növekvő Arisztotelész-befolyást.³⁰⁸

Andreas Pannoniusról ugyanez mondható el. Bármily gyakran is idézi Aquinói Tamást, mindkét királytükre alapvetően ferences-platonizáló irányt követ. Másfelől Bartholomaeus idézettechnikájának átvétele sem idegen tőle. A közvetlen forrásokat (mint magát az angol enciklopedistát) homályban hagyja, az azok által hivatkozott vagy idézett „tekintélyeket” viszont nem felejt el megemlíteni. A két bemutatott részlet azonban mintegy véletlenül került csak bele a *De regiis virtutibus*ba. Andreas Pannonius ugyanis azért vette kézbe az enciklopédiát, hogy a legfőbb teológiai erényről, a hitről szóló fejezeteibe tömör, lényegre törő – és saját szemléletével megegyezően platonizáló – formulázást kölcsönözhessen. A fejezet gerincét a ferences enciklopédia első könyvének Istenről és Krisztusról szóló fejezetei alkotják. Szerzőnk sajátos módon használja forrását: nagyrészt elhagyja annak gondos forráshivatkozásait (kivételt az abszolút tekintély Areopagitész képez), több egymástól távol eső Bartholomaeus-szövegrészt

³⁰⁷ Különösen a *Collationes in hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*ben. Lásd: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae *Opuscula varia, Theologica*, V, Quaracchi, 1891, 360–364 (Collatio VI, „De prima visione tractatio tertia, quae est de prima virtutum causa exemplari, de virtutibus exemplaribus et de cardinalibus inde fluentibus”). Általános tudományelméleti jelentőségéről és szembenállásáról a tomista tradícióval: Mazzotta, „Humanism and Medieval...”, 117–119.

³⁰⁸ A fentiekhez vö. Elizabeth Keen, *The Journey of a Book: Bartholomew the Englishman and the Properties of Things*, Canberra, 2007, 35–37.

tömörít folyószöveggé, és a másolást rendre megszakítja egy-egy szentírási hely vagy egyházatya idézésével, esetleg egy Hunyadi Mátyást magasztaló fordulattal. Előfordul, hogy egy Bartholomaeus-idézet utolsó előtti és utolsó tagmondata közé valóságos kis értekezést szerkeszt Szűz Mária tiszteletéről. A *Függelék*ben bemutatott hosszú (a kódexben több mint tizenegy oldal terjedelmű) szemléltető részlet összességében jól mutatja a magyar karthauzi szövegszervező eljárásait.³⁰⁹

A rend kedvéért a hit-fejezet zárógondolatát viszont nem Bartholomaeustól, hanem Aquinói Tamástól idézi Andreas Pannonius: amihez emberi értelemmel nem érünk fel, azt hittel próbáljuk elfogadni.

Mert Istent csak akkor ismerjük meg igazán, ha azt valljuk, hogy ő mindennek fölötté áll, amit Istenről ember egyáltalán elgondolhat. Azáltal ugyanis, hogy az ember elé olyasmit tárnak, ami az értelmet meghaladja, megszilárdul az emberben a nézet, hogy Isten fölötté áll annak, ami elgondolható. Mint ahogy a legnagyobb esztelenség volna, ha egy képzetlen ember hamisnak nyilvánítaná egy filozófus állításait csak azért, mert nem érti őket, így még inkább a legnagyobb ostobaság volna hamisnak állítani, amiket az Isten az angyalok közreműködésével kinyilatkoztatott, azért, mert értelemmel lehetetlenség a mélyükre hatolni.³¹⁰

A ferences forrás idézése ilyen arányban nem egyszerűen technikai, hanem ideológiai kérdés. Mi volt az oka, hogy egyéb hasonló, feltehetően szintén a rendelkezésére álló enciklopédiák – például a domonkos Cantimpréi Tamás *De naturis rerum*ja – közül éppen az övét választotta Andreas Pannonius? Miért nem kombinálta például a két kézikönyvet?³¹¹ Úgy tűnik, ebben döntő szerepe volt Szűz Mária-kultuszának, és az abban szövetséges ferences szellemiség preferálásának.

³⁰⁹ „Quales virtutes reges habere debeant? Et quod prima virtus sit fides”, Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 9–18; fordítás: Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 381–392. Vö. Anglicus, *De proprietatibus rerum*, szltan (Av-A₄r): I, 1–21 cc. A párhuzamos szövegek: *Függelék*, D.

³¹⁰ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 391. Az eredeti: *De regiis virtutibus*, 14v–15r: „Tunc enim solum deum vere cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne quod de deo cogitari ab hominibus possibile est. Per hoc autem quod homini aliqua proponuntur, que rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod deus sit aliquid supra id quod cogitari potest. Sicut autem maxime amentie esset, si idiota ea que a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ipse ea capere non possit, ita et multo amplius nimie stultitie esset homini, si ea que divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspiceretur ex hoc quod ratione investigari non possunt.” Vö. *Summa contra gentiles*, I, v, 3. és I, iii, 5.

³¹¹ Kivételes példa a Berzeviczy Klára által feldolgozott 15. század végi német kompiláció, amely a Cantimpréi és Bartholomaeus Anglicus műveiből készült: Klára Berzeviczy, *Michael Baumanns Naturbuch: Abdruck der Unikathandschrift und Begleitstudie*, Collana di studi: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti Modena 33 (Berlin–Modena: Frank & Timme–Accademia Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 2011). Lásd még Berzeviczy Klára, „Egy XV. századi,

Egy olyan közegben (s ez egyaránt érvényes Andreas velencei és ferrarai állomáshelyeire), ahol napirenden voltak a domonkos-ferences teológiai disputák (többek között éppen a szeplőtelen fogantatással kapcsolatban), korántsem volt közömbös, hogy valaki domonkos vagy ferences provenienciájú tudástárból veszi az ismereteit és a tekintély-hivatkozásait. A ferences teológia irányában tájékozódó magyar karthauzi részéről tehát több mint logikus választás volt, hogy királytükreinek forrásbázisát ne a domonkos kompilációkból (Cantimpratensis mellett itt esetleg Vincentius Bellovacensis, azaz Vincent Beauvais *Speculum*-sorozata említhető),³¹² hanem ferences enciklopédiából bővítse meg. Azt sem lehet mondani, hogy ezzel messze távolodott volna humanista érdeklődésű ismerősi körének ízlésétől. Bartholomaeus mellett mások is említhetők ebből a körből, akiknek munkái a teológia és a „tudományok” (benne a természettudomány és a költészet) korai harmonizálási kísérletei voltak; Bonaventura teológiára „visszavezetett” *artes*-elképzelésén (*De reductione artium ad theologiam*) és Alberto Mussato „poeta theologus” ideálján át egyenesági felmenői a humanista poétika legnemesebb hagyományainak.³¹³

Mindazonáltal az ideológia még nem teológia. A *De regis virtutibus*ban ezek az átvételek, kölcsönzések és parafrázisok (főként Dionüsziosz Areopagitész szövegei) a ferences teológiával kompatibilis platonizáló irányt jelölik ki, mint

német nyelvű, természettudományi témájú kézirat a bronnbachi ciszterci apátságból”, in *A ciszterci rend Magyarországon és Közép-Európában*, szerk. Guitman Barnabás, Művelődéstörténeti műhely 5, 40–48 (Piliscsaba: PPKE BTK, 2009).

³¹² Őt egyetlen helyen idézi, az asszonyok természetéről szólván: „Mulier hominis est confusio, bestia insaturabilis, continua sollicitudo, indeficiens pugna, damnum quotidianum, domus tempestas, salutis impedimentum, viri continentis naufragium, animal pessimum, pericolum prelium, pondus gravissimum, aspis insanabilis, humanum mancipium. (*Speculum hystoriale*, IX, 71). A „De luxuria” fejezetben: *De regis virtutibus*, 33r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 41; Boronkai Iván fordításában: „Az asszony az ember megzavarója, telhetetlen vadállat, állandó nyugtalanság, szüntelen csatározás, mindennapos csapás, vész a házra, az üdvösség akadály, az önmegtartóztató férfi hajótörése, elvetemült állat, veszedelmes küzdelem, igen súlyos teher, javíthatatlan áspiskígyó, emberi szolgaság.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 418. Az ősforrás Aranyászú Szent János Máté evangéliumáról írott 21. homíliája; az idézet közkezen forgott, Pázmánynál is megtalálható, pontos forráshivatkozással („Az igazmondásról és hazugságról”): Pázmány Péter, *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangéliomokról, predikációk*, a. a. r. Kanyurszky György, Pázmány Péter összes munkái 6–7 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1903), 7: 601. Végső soron tehát: még az is csak feltételezés, hogy Andreas a *Speculum*hoz nyúlt volna, hiszen vehette az idézetet más közvetítő forrásból is.

³¹³ A téma kifejtése: Mazzotta, „Humanism and Medieval...”. Érdemes idézni sarkos, nagy horderejű, a Kristeller-iskola tézisének vitató tételmondatát, a (teologizált) poétikai tradíció szerepéről a humanista mozgalom kialakulásában: „In short, the origins of humanism cannot be defined exclusively in rhetorical terms. Humanism’s intellectual foundations reach deep into the rich and vital theological soil of the thirteenth-century fraternal life.” (Uo., 121.)

ezt az utóbbi idézet is mutatja, az Aquinói teológiájától nem távolodnak túl messzire. Hiszen Tamás is merített bőven az Ál-Dénestől, gondolkodásának neoplatonikus elemei ide vezethetők vissza. Andreas Pannonius fő gondja a Mátyás-királytükör írásának idején az volt, hogy a tomista teológia nem adott elég támaszt a politikus boldogulásának mikéntjére, az a nagy politikai kézikönyv pedig, Aegidius Romanus műve, amit fő forrásul használt, noha érzékelte a *beatitudo*-problémát, nem teológiai, hanem filozófiai megoldást kínált csak rá. Az „angol” enciklopédia csak az első lépést jelentette az úton a kutatásban. Mit adhatott hozzá ehhez a karthauzi szerzetes másik szellemi háterszága, a monasztikus hagyomány, s főként a kortárs misztikus teológia?

Misztikus és devóciós források

Első megközelítésben a politikáról, az állam vezetéséről a misztikus teológiának nem sok mondanivalója lehet. Ám ha a kérdést a középkor számára otthonos (majd a reneszánszban humanista terminológiával tovább vitatott) szempontból és terminológiával közelítjük, az uralkodó és a nép *boldogságát* vizsgálva közelítjük meg, akkor más eredményre jutunk. A misztika a lélek emelkedésében érdekelt, s noha elsősorban az a célja, hogy elvezesse a hívőt a kontemplatív vízió nagy pillanatáig, az eksztatikus találkozásélményig, arra is eredeti megoldásai vannak, miként működhet ez a találkozás egy uralkodó esetében, s hogyan tudja az élményt tovább sugározni alattvalóira. A kérdésről a korábban említett nagy kortárs, Karthauzi Dénes külön értekezést írt, amelynek már rögtön a bevezető fejezetében pontosan definiálja azt a problémát, ami Andreast is foglalkoztatta Aegidius Romanus jegyzetelése során:

Végül, ami ezt a kérdést, vagyis a fejedelmi kormányzást illeti, a nagy római Aegidius (mint már érintettük) írt egy kötetet, amelyben inkább filozófiai, mint teológiai szempontból beszél és jár el; amennyire emlékszem, az egész munkában sehol sem idézi a Szentírást, miközben Arisztotelészre hivatkozik bőségesen. Én azonban inkább teológiailag, mint filozófiailag szándékozom eljárni. Mert amennyivel a Szentírás nagyobb méltóságú és magasabban jár, mint a filozófiai tanítás, annyival alkalmasabb és mindent összevéve hatékonyabb is a buzdításban, az érvelésben, a tanításban és a cselekvésre való felindításban.³¹⁴

³¹⁴ „Denique, de ista materia, scilicet de regimine principum, Aegidius de Roma grande (ut tactum est) scripsit volumen, in quo philosophice magis quam theologice loquitur ac procedit: imo in toto opere illo (si bene recorder) nusquam sacram allegat Scripturam, sed in omnibus Aristotelem copiose allegat. Ego autem theologica potius quam philosophice intendo procedere. Quo enim

Ennek szellemében kereken kijelenti: a keresztények minden cselekedete az örök boldogság elnyerésére irányul – és noha a politikusok (uralkodók, vezérek, bírák stb.) világi és földi ügyekkel foglalkoznak, mindannak, amit cselekszenek, első-sorban és végső soron lelki célt kell szolgálnia, úgy a saját üdvösségüket, mint alattvalóik üdvösségét. Minden uralkodás és törvény végső célja az igaz, örök, azaz égi boldogság.³¹⁵

E hangzatos felütés után azonban a könyv nem egészen azt nyújtja, amit a misztikus szellemiség várna tőle. Aegidius nyomán Dénes kijelenti: a fejedelem mind az aktív, mind a kontemplatív életformát éli és egyesíti magában. Az előbbivel alattvalói érdekét szolgálja, igazságos irányításuk révén, az utóbbival viszont a maga és az Isten közti utat nyitja meg, „azáltal, hogy Isten szeretetében előre halad, belülről fakadó áhítatossága és égi eredetű szeretete révén”.³¹⁶ Ez viszont mindössze csak általános irányelv, hiszen utána nem a *caritas* (és az azt működtető lelki potencia, a *voluntas*) teológiai elemzése következik, hanem a politikai erények invenciózus, de alapjában nagyon is gyakorlati célú szemléje. A végső cél az egyház megújulása, a lelkek felemelése és a török elleni szent háború megindítása, a Szentföld reménybeli visszavétele. Dénes ugyanezeket a célokat állítja a középpontba a kimondottan a szent háborúról írott röpiratában is (*De instituendo bello adversus Turcas et de generali celebrando Concilio*).³¹⁷ A problémafelvetés és a kiindulópont tehát azonos Andreas Pannoniuséval, a megoldás nem. A magyar szerzetes műve nem „konciliarista”: nem folytat hitvitát a törökkel, és nem teszi függővé a szent háború sikerét az egyház nagy megújulásától (még hozzá „generalis concilium”, vagyis

Sacra Scriptura dignior atque sublimior est quam philosophica doctrina, eo ad exhortandum, arguendum, docendum et inflammandum est aptior et omnino potentior.” Dionysius Cartusianus, „De vita et regimine principum”, in Dionysius, *Opera minora*, 5, 376–377 (I, 1).

³¹⁵ „[...] totum tamen quod agunt, ad spiritualement finem principaliter ac ultimate debent referre seu ordinare, videlicet ad veram salutem tam sui quam subditorum suorum, hoc est ad vitam aeternam [...] principalis tamen ultimusque finis huiusmodi legis, juris, atque regiminis debet et est vera, perpetua ac coelesti felicitas [...]” Dionysius, „De vita et regimine...”, 380.

³¹⁶ Uo., 416 (II, 1: „An principes saeculares teneantur reddere rationem pro subditis suis?”). A fejezetben a gondolatot Aegidiustól idézi, a saját teologizáló átfogalmazásában – „Rex et princeps activam et contemplativam in se debet vitam habere: ut per vitam activam vacet aliis, magnifica faciendo, et subditos recte regendo; per vitam autem contemplativam vacet Deo et sibi ipsi, per internam devotionem atque divinam dilectionem in Dei amore proficiendo. Hanc autem internam devotionem tanto magis debent habere reges ac principes, quanto apud tribunal summi Iudicis reddituri sunt pro pluribus rationem”. Dénes ezúttal pontosan idéz: Columna, *De regimine principum...*, 13 (I, 4: „Quot sunt modi vivendi, et quomodo in eis felicitas habet esse?”; a szerző itt arra a következtetésre jut: a kontemplatív élet nem állhat szintiszta spekulációból, vagy ha igen, akkor az különös spekuláció lesz, ugyanis belőle születik a belső kegyesség és az Isten szeretete. Pontosán ez az a retorikus tárgyalásmód, ami Andreast nem elégtette ki.

³¹⁷ Dionysius Carthusianus, *Contra Alchoranum et sectam Machometicam liber quinque* (Coloniae: Petrus Quentel, 1533)

általános zsinat keretében). Inkább egy világi uralkodót közelít a szentség szférájához, s tőle, az ő „boldogulásától” várja a világ megújítását. Az a benyomásom, hogy Andreas ismerte ezeket a műveket, sőt hatottak is rá, akárcsak Dénes nagy sikerű *Hasznos könyve a négy végső dologról*³¹⁸ – de nem ezekből merítette az inspirációt. A *De regiis virtutibus* eredetinek tűnő ötlete, hogy a kardinális erények tárgyalását kiegészíti a hitbeliekkel, s ilyen módon elsőrendű politikai kérdéssé a lélekfelfogást teszi (ez nincs meg Dénesnél), valamint az, hogy az uralkodó lelkének sorsát a négy végső dologról való meditációtól teszi függővé (ez szintén nincs meg Dénesnél). Megvan a szeretetnek (*caritas*) juttatott kiemelkedő szerep a politikában (és természetesen az Istenhez vezető kontempláció hajtóerejeként), megvan a Scotushoz hajlás Tamással szemben – de egyiknek sincsen az uralkodó lelkére vonatkoztatott külön jelentősége.

Az előbbi ötlet eredetét kutatva tehát a nagy karthauzi kortárs helyett (mellett) a régebbi rendi (vagy a rendhez közeli) források fölött is érdemes szemlét tartani. Valószínűsíthető, hogy Andreas ismerte és használta a 14. században élt, szintén karthauzi Prágai Mihálynak Aegidiust és Tamást kompiláló munkáját, a *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum*ot is.³¹⁹ A kardinális erények tárgyalásánál Mihályhoz hasonlóan a *iustitia* elé helyezi a sorban az önmérsékletet (*temperantia*), valamint az utóbbi alatt felsorolt és jellemzett bűnök és erények (tisztátalanság, részegség, dőzsölés, illetve a szüzesség és a házaselet tisztasága) ugyancsak Mihály csoportosítására emlékeztetnek. Az egész mű ugyanabban a gondolatkörben forog, Tamás és Aegidius alapján próbál teologizáló értelmezést adni az uralkodó boldogságáról, mint a nagyobb eredetiséggel eljáró magyar karthauzi könyve. Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy már maga Mihály is elavultnak tartotta a teológiai erények külön traktálását egy politikai-erénytani munkában, ezért el is hagyta őket.³²⁰ Andreas Pannonius saját korából és szűkebb környezetéből pedig nagyon kevés olyan politikai mű ismeretes, amely párhuzamba volna állítható a *De regiis virtutibus* provokatívan archaizáló eljárásával, a kardinális és a teológiai erények összekapcsolásával. A kevesek egyike egy ma már elfeledett velencei filozófus, Giovanni Caldiera *De virtutibus moralibus et theologicis* (1463) című munkája. Caldiera tézise szerint az egyén számára

³¹⁸ Dionysius Carthusianus, *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis, nempe morte, iudicio, inferni poenis, gaudiis caeli* (Lugduni: Gulielmus Rovillius, 1579); lásd főként a IV. könyv 57. szakaszát, a szentek boldogságáról, ami természetesen az „immediata visio” következménye. Ám itt is a halmozó technikát látjuk: a fejezet végén már egyenértékű a *visio* és a *fruitio* (uo., 60).

³¹⁹ George William Storey, *The „De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum” of Michael the Carthusian of Prague: A Critical Text and Study*, Analecta Cartusiana 6 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1972). (A forrásokról: 37–56.) Lásd még Beczy, *Cardinal Virtues in...*, 138–139.

³²⁰ Storey, *The „De quatuor virtutibus...”*, 101–102.

megnyíló transzcendens boldogság (*beatitudo*) egyenértékű az állam jólétével és „politikai boldogságával” (*suprema rei publicae foelicitas*), s a kettőt összekötő elemek – akárcsak Andreasnál – a személyes üdvösség és az állam üdvé szempontjából egyaránt fontos igazságosság (*iustitia*) és a szeretet (*caritas*) lesznek.³²¹ Nem zárható ki – bár bizonyítani nem lehet –, hogy Andreas Pannonius hozzájutott a *De virtutibus* másolatához, hiszen hosszú éveket töltött Velencében (1445–1459), s megfordult olyan társaságban, ahol Caldiera is. Ilyen társaság volt nyilvánvalóan a korábban már említett Candiano Bollani teológiai érdeklődésű humanista köre.

A humanista környezet kapcsán mindenképpen meg kell említeni Andreas nemzedéktársát, akivel egy ideig élete is azonos helyszínen futott, noha aligha érintkeztek egymással: a horvát származású, katori Miklóst, a későbbi modrusi püspököt (Nicolaus Machinensis de Catharo, 1427–1480), aki szintén Velencében kezdte tanulmányait, és kapcsolatba került Pergola körével a rialtoi iskolában. Az itt folytatott beszélgetések emlékét örökíti meg *A halandók boldogságáról* (*De mortalium felicitate*) című, az 1460-as évek első felében keletkezett munkájában.³²² A mű jellegzetes humanista dialógusformában íródott, ahol a radikális természetfilozófiai álláspontot képviselő Domenico Bragadin sorra cáfolja meg mestere scotista érveit, és végül győzelemre viszi véleményét, mely szerint az ember pusztán a természetet tanulmányozva (*naturae ductu*), az isteni kegyelem közreműködése nélkül is képes Isten tiszta szemléletéig eljutni. A szöveg – s főként annak a II. Pius pápához intézett ajánlása – egyfajta játékos humanista provokáció, amit a pápa elérte, természetesen szó nélkül hagyott (mind ő, mind később IV. Sixtus fontos tisztségeket és javadalmakat is juttatott a szerzőnek). Teljesen nyilvánvaló, hogy Andreas Pannoniusra ennek a szellemiségnek semmilyen hatása sem volt – viszont annál érdekesebb, hogy a hazai hátszínját jelentő főpapi körben, jelesül Vitéz János nagyváradi udvarában a *beatitudo*-kérdés iránti érdeklődés ilyen magas szinten dokumentálható. Hiszen a dialógus csupán kései kiegészítés az egyik emlékezetes váradi disputához, mint azt Modrusi Miklós a másik, Vitéz Jánosnak szóló ajánlólevélben ki is fejti.³²³

³²¹ Margaret L. King, „Personal, Domestic, and Republican Values in the Moral Philosophy of Giovanni Caldiera”, *Renaissance Quarterly* 28 (1975): 535–574.

³²² A szöveg modern kiadása, alapos forrástanulmánnyal: Fernando Lepori, „Ragione naturale e rivelazione in una disputa alla Scuola di Rialto: Il «De mortalium foelicitate» di Nicolo Modrusiensense”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 13 (1987): 223–301. Magyar szempontból értékeli: Pajorin Klára, „Fernando Lepori: Ragione naturale...”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 97 (1993): 436–439. A horvát kutatás a szerző személye körül igen élénk, a legújabb szakirodalmat is összefoglalja: Luka Špoljaric, „Nicholas of Modruš”, in *Encyclopedia of Renaissance philosophy*, ed. Marco Sgarbi, https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_1163-1 (Cham: Springer, 1–4, 2022). Máig alapvető az első komoly írás a szerzőről: Fraknoi Vilmos, „Miklós modrusi püspök élete, munkái és könyvtára”, *Magyar Könyvszemle* 5 (1897): 1–23.

³²³ Kiadva: Ábel, *Analecta ad historiam...*, 167–168.

Akárhogy is (mint azt Francesco Zabarella *Boldogságról* írott dialógusának a példája is mutatja, amit Andreas eltérően a modrusi püspökétől, olvashatott is saját rendházának gyűjteményében),³²⁴ a magyar karthauzi esetében a közvetlen rendi környezet ösztönzései nagyobb súllyal estek a latba, mint a humanista hatások. A karthauzi misztika közismert velencei forrása Giovanni di Venezia (Giovanni Corner?) *Columba: Tractatus asceticus* című munkája, amely a meditációs gyakorlat alapkövetelményeként jelöli meg a három teológiai és a négy kardinális erény összekapcsolását (maga a galamb-szimbólum éppen a hét erény együttes megjelenítője), és a meditáció tematikai rendjében kötelezően írja elő a teremtés hat napjáról, valamint a Krisztus és Mária életéről való elmélkedést.³²⁵ Ezt a művet Andreas Pannonius nehezen kerülhette volna el; olyannyira a közegében és közelében élt, hogy hivatkozni sem tartotta rá szükségesnek. A már életében szentként tisztelt velencei pátriárka, Lorenzo Giustiniani (1381–1456) Andreas Pannonius kortársa volt. Az ő *Lignum vitae* című munkája szintén magára vonja a figyelmünket.³²⁶ Ebben szó sem esik politikáról, ám a szerző a szokásos eljárás ellentétével, a kardinális erények többségét inkorporálja a három hitbéli erény tárgyalásába. Giustiniani pedig különlegesen szoros kapcsolatban állt a velencei karthauziakkal, szerkönyveket adományozott a számukra,³²⁷ alig pár évvel azt megelőzően, hogy Andreas a S. Andrea del Lidóra költözött volna. Ráadásul ferences vonzalmú (és koldulórendi múltú) teológusként nemcsak a Scotus-féle voluntarista hagyományhoz kötődött,³²⁸ hanem a szeplőtelen

³²⁴ Zabarella munkája a Szent András rendház gyűjteményében: Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 130 (36. tétel). Tanulságos, ahogy az imént a Karthauzi Dénes kapcsán említett *visio–fruitio* azonosítást kezeli a szerző: a *visio* az *intellectus* lelki potenciájához tartozik, a *fruitio* az akarathoz (*voluntas*) – a kettő pedig tulajdonképpen csak egyszerre és együttműködve érheti el a boldogságot (az Istennel színről színre való találkozást): Franciscus Zabarella, *De felicitate libri tres*, ed. Jacobus Zabarella (Patavii: Paulus Frambottus, 1655) (különösen: 92–100). A korai humanizmus álláspontja tehát kiindulópontként lehetett ismert a számára – Zabarella ugyanis (Petrarca híve) az évszázadot megnyitó jelképes évben, 1400-ban éppen az ugyancsak Petrarca-követő Pier Paolo Vergeri-óval folytatott beszélgetéseit örökítette meg a műben, a pestisjárvány elől vidékre húzódva.

³²⁵ A *Colombáról*: Giordana Mariani Canova, „La miniatura nei manoscritti liturgici delle certose venete nel Quattrocento”, in *La certosa di Veduggia: Storia, cultura e arte in un ambiente delle Prealpi bellunesi*, a cura di Lucilla Sandra Magoga, 159–181 (Firenze: Olschki, 1998).

³²⁶ Divi Laurentii Iustiniani, *Opera omnia quae hactenus excusa sunt* (Venetiis: Bartholomaeus de Albertis, 1606), 1–50.

³²⁷ Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 127. A velencei karthauzi könyvjegyzék tanúsága szerint megvolt tőle a *De disciplina et perfectione monasticae conversationis*: uo., 132 (45. tétel).

³²⁸ „Fides igitur haec formata per dilectionem et charitatem virtus est, qua non visa creduntur. Primo quia est actus voluntatis. Unde ille, qui intense amat Deum, voluntarius est ad credenda omnia, quae de eo recte prolata sunt, et ei beneplacita.” *Lignum vitae*, „De fide”, 2, in Giustinian, *Opera omnia...*, 5v.

fogantatás dogmájának is elkötelezett híve volt.³²⁹ Szövegszerűen Andreas Pannonius csak egyszer idézi, ám igen fontos helyen, a Mátyás- királytűkör hitről szóló magasztos soraiban: „Mert a hit az összes jók hirdetője, meghatározója és plántálója, a hit szívek éltetője, a hit a lelkek megvilágosítója, Isten útjain való vezetője és minden kétes dolog felszínre hozója...”³³⁰

A karthauzi lelkiség (főként annak velencei ága) tehát éppolyan fontos ihletője a *De regiis virtutibus*nak, mint a tomista teológia és az Aegidius-féle politikai doktrína. Amikor Andreas a Mátyás vezette szent háború esélyeit és feltételeit mérlegeli, két tanácsot ad az uralkodónak. Az egyik az, hogy hívja segítségül a szeplőtelen Szent Szűzet, „a pannónok országának pártfogóját”.³³¹ A másik: válasszon magának olyan szerzeteseket, akik mindig vele vannak a táborban, és imádkoznak érte és győzelmeiért. Közöttük is első helyen a karthauziakat, „akik már szinte a mennyben élnek, az isteni méltóság magasztos szemlélése és a mennyei dolgokon való elmélkedés révén”.³³²

A mű szerkezetileg elkülönülő második részében, a végső dolgokról való elmélkedés részletezésében ugyancsak a misztikus és skolasztikus összetevők kombinálódnak. A feltámadásról szólva például Andreas hangsúlyozza, hogy teológiai érvelést ad, nem filozófiai, illetve igyekszik egyenlő távolságot tartani a szélsőségektől: „A jelen esetben nem arra fordítok gondot, hogy szofista módon (*sophistice*) vagy finom okoskodással (*subtiliter*) fejtssem ki témámat, hanem csakis kanonikusan, a szent iratok alapján.”³³³ A „*sophistice*” vonatkozhat a Richardus Sophista néven ismert logikusra (ilyen módon, közvetve, talán

³²⁹ Rona Goffen, *Piety and Patronage in Renaissance Venice: Bellini, Titian, and the Franciscans* (New Haven: Yale University Press, 1986), 79.

³³⁰ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 379; „Nam fides omnium bonorum est nunciativa, finitiva et plantativa, fides cordium [7r] vivificativa, fides mentium illuminativa, viarum dei ostensiva, et dubiorum omnium manifestativa...” Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 8. Vö. „[Fides] Est plane mentium illuminativa, viarum Dei ostensiva, et dubiorum omnium manifestativa.” *Lignum vitae*, „De fide”, 5, in: Giustinian, *Opera omnia quae...*, 6v.

³³¹ E motívumról részletesen: Bíró Csilla és Kertész Balázs, „Az angyal hozta korona motívuma Mátyás király legitimációs törekvéseiben”, *Századok* 141 (2007): 365–374.

³³² Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 440, 441–442; „Sanctam quoque illibatam virginem Mariam, matrem filii dei omnipotentis et domini nostri Jesu Christi, quae Pannoniorum regno patrona est, in adiutricem tibi pro mentis affectu invoca. [...] Inter religiones tamen alias [...] illi quasi praecipui esse videntur [...] quorum iam conversatio per altissimam contemplationem divinae maiestatis et speculationem rerum caelestium est in caelis”. Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 58–59, 60.

³³³ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 504. „Neque cura est mihi ad praesens, ut *sophistice* aut *subtiliter* aliquid de hac disseram, sed solum canonicè, scripturis scilicet sanctis [...]” Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 112.

a Velencében ugyancsak hódító ockhamizmusra),³³⁴ a „subtiliter” pedig egyértelműen a Doctor Subtilisre, Duns Scotusra alludál.³³⁵ Így talán a *via moderna* és a *via antiqua* közötti vitáktól való távolságtartást kívánja jelezni Andreas, de egyszerűbben is érthető a kijelentés: filozófia helyett teológiát ad, azon belül pedig Aquinói Tamást követi. Ezt bővíti középkori institutio-szövegekkel (például Szent Márton bragai püspök *Formulae honestae vitae ad Mironem regem Galliciae* című, *De quattuor virtutibus* címen is ismert királytükrevel, amelyről ő még azt hitte, Seneca írta).³³⁶ A politikai kérdések megoldására vállalkozó misztikus szerzők alapvetően így jártak el, Prágai Mihály maga is erre volt példa.

Ami közös pontnak tekinthető: a meditáció bevonása az uralkodó boldogság felé irányításába. Az igazán erős minta itt Jean Gerson 1408 és 1410 között VI. Károly francia király legidősebb fiának nevelőjéhez írott „Claro eruditori...” kezdetű tanácsadó munkája, voltaképpen fejedelmi tükre lehet. Már az imént felsorolt (valamint a Mátyás-királytükör kapcsán fentebb tárgyalt) források listájában is sok a közös elem a Gerson által ajánlottakkal (Aegidius és Tamás munkái, Nicolaus Lyra *Postillái* stb.),³³⁷ de ennél fontosabb, hogy a hitbeli és a kardinális erényeket Gerson is a *profunda meditatio* révén gondolja erősebben

³³⁴ Az ockhamista logika jelen volt a velencei közegben is, Paolo della Pergola tanításának közvetítésével, vö. Lepori, „La scuola di...”. Hasonló behatolásról tanúskodnak a ferrarai környezetbe a modenai Biblioteca Estense kódexei: cod. á.W. 5. 11 (Lat. 323), amely Paulus Venetus *Liber de animáját* tartalmazza, illetve a Pergola *De anima*-kommentárját fenntartó cod. α.W.8.1.2 (Lat. 763); az előbbi másolását 1448-ban fejezték be, az utóbbi 1460 körülre datálható. Lásd még Monfasani, „Aristotelians, Platonists...”, 256–257. Bizonyíték azonban nincs rá, hogy ehhez az anyaghoz Andreas Pannoniusnak köze volna – noha Pergola nézeteiről már bizonyára velencei tartózkodása idején értesült, akár ferences közegben, akár a humanista Bollani-kör közvetítésével.

³³⁵ Hasonló utalásnyelvet használ Karthauzi Dénes is. A Dionüsziosz Areopagitészhez írott kommentárjában a kontemplációt és a misztikus élmény lehetőségét taglaló fejezetében Scotus érvelését, a teremtmények és Isten számára egy jelentésű és közös fogalmakról (ez a tézis az alapja a misztikus találkozás lehetőségének!) kimondja: a tomistákénál igazabb és finomabban kidolgozott („non solum est verior, sed etiam subtilior”): Dionysius, *In libros S...*, 487.

³³⁶ Jellemző Andreas kompliláló eljárására, ahogy az Antikrisztus eljövételéről beszámoló fejezetét szerkeszti: „De adventu Antichristi”, lásd *De regiis virtutibus*, 104–110; vö. „Az Antikrisztus eljövetele”, Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 495–502. Részleteket vesz át Ágostontól (*De civitate Dei*, XX, 19, 4; XV, 23, 1) és Aquinói Tamás *Summájából* (I, LI, iii, 6), ezekkel dúsítja fel alapszövegét, ami nem más, mint Nicolaus Lyra *De vita et morte Antichristi* című traktátusa; az általam használt kiadás: Nicolaus Lyra, *Preceptorium sive expositio tripharia in Decalogum legis divine, cum multis pulcerrimis tractatulis ac additionibus cunctis Christi fidelibus scitu dignissimis* (Coloniae: Martinus de Werdena, 1504) (OszK, Ant. 8297). Erősen valószínű, hogy ezt az alapművet forgatta a Karthauzi Névtelen is; a műveltségéről szóló kismonográfia regisztrálja a ferences teológus hatását, ismeretét: Bán, *A Karthausi Névtelen...*, 51–52; az eszkatológiai nézetek alakítójaként azonban nem számol vele: uo., 36.

³³⁷ Yelena Mazour-Metusevich and István Bejczy, „Jean Gerson on Virtues and Princely Education”, in Bejczy and Nederman, *Princely Virtues...*, 219–236, 228–229.

összekapcsolni egymással. Célja a teológiai megértett igazságoknak a szívbe írása, hogy a leendő uralkodó érzelmileg is azonosuljon a kegyes céllal: országa irányítása mellett önmagát és az egyházat is irányítani, illetve az égi birodalmat is meghódítani a maga számára. A politikai erénynek (*iustitia moderata*) a kegyes imádság (*oratio devota*) erénye felel meg, ha a király el akarja nyerni a *regnum celestet* is.³³⁸ A magas érzelmi fűtöttségű tónus, amit Andreas Pannoniuss a háborúról írott fejezete végén használ, ugyanide tendál, Szűz Mária segítségül hívása konkrétan az *oratio devota* megnyilvánulása. „Magna est, o rex sapientissime, virtus orationis!” – „Nagy az imádság ereje, nagy bölcsességű király!” Az Andreas számára mérvadó rendi vagy a rendjéhez közel álló, a karthauziak között népszerű forrásokban tehát a devóciós attitűd végső soron fontosabbá válik, mint az intellektuális irányú misztika; a karthauzi körön belül maradva ez annyit jelent, hogy közelebb áll hozzá a Gersonból építkező devótus, Nikolaus Kempf, mint a nagy skolaszta Karthauzi Dénes.³³⁹ Nem tudjuk, vajon mintáról, párhuzamról vagy egyenesen forrásról lehet beszélni – Gersonnak ez a műve nem volt meg a velencei karthauziaknál (legalábbis a későbbi könyvjegyzékbe nem került bele). De más művei megvoltak, és mint láttuk, hatottak is Andreasra.

Ami mégis eredeti ötletnek tűnik nála, az a meditáció témájának meghatározása: a „*meditatio de quatuor novissimis*” politikai funkcióba léptetése. Az apokaliptika mindig is alkalmas volt politikai implikációk hordozására, de viszonylag ritka a politikai oktatással (*institutio*) való összekapcsolása. Andreas művének hozzávetőleg egyharmadát foglalja el a végső dolgok leírása. Az alfejezetek felsorolása képet ad a szöveg mélységéről is: Miről elmélkedjék a király? – A halálról szóló elmélkedés – A végső ítélet – Az Antikrisztus eljövele – Az ítéletet megelőző tűz – Az egyetemes föltámadás – Krisztus eljövele az ítéletre – A pokol, a kárhozottak és büntetésük (A harmadik a végső dolgok közül) – A világ megújulása – A szentek boldogsága.³⁴⁰ Ez az erősen teologizáló megközelítés ugyanakkor megőrzi a maga belső feszültségét, a tétet, hogy csak akkor lehet Mátyás alkalmas a világpolitikai horederejű feladatra, a keresztény Európa

³³⁸ Uo., 231–232.

³³⁹ Logikus is lenne, hogy a Bécsben tanult és osztrák–szlovén vidéken működött Kempf hasson rá jobban – de nincs rá bizonyíték, hogy Andreas már itthoni évei alatt a karthauziak közelébe került volna. A világias filozófia felé forduló skolaszta szellemiséggel szembeállított „igazi” (tisztán kegyességre törekvő) karthauzi spiritualitásról, némi apologetikus felhanggal: Denis D. Martin, *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*, *Studies in the History of Christian Traditions* 49 (Leiden: Brill, 1992), 12–15, 181–188. Kempf magyarországi hatásáról: Vida, *A karthauzi rend...*, 219; kapcsolatáról a *devotio modernával*: Mezey László, „A *devotio moderna* a dunai országokban: Csehország, Ausztria, Magyarország”, szerk. Mátrai László, Tóth András és Vértesy Miklós, *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei* 5 (1970): 223–237, 234.

³⁴⁰ Boronkai Iván fordításának fejezetcímeit vettem át.

megmentésére, ha meditációja kellően mély és átélt meditáció. Másfelől: a végső dolgokról, főként a halálról való elmélkedés lesz az, ami alázatra hangolja a hatalmast, és elindítja az Isten felé vezető szeretet útjára – vagyis megnyitja előtte a boldogulás, a *fruitio Dei* kapuját. A forrás, amit a magyar karthauzi használ, tulajdonképpen kézenfekvő, hiszen a 15. századi Európa standard eszkatológia kézikönyvéről van szó. Ebben a kontextusban mégis érdekes együttállást eredményez. Az új kegyesség, a *devotio moderna* egyik alapműve a címével is az érzelmi átélés fontosságát hangsúlyozó *Cordiale de quatuor novissimis*.³⁴¹ A szerző életútja is hasonló vonásokat mutat a magyar karthauziéval. Ezt is katona, a Német Lovagrend magas rangú tisztje, Gerhard van Vliedenhoven (1340 k. – 1402 k.), a nagy Gert Groote nemzedéktársa írta, valamikor az 1380-as években.³⁴² Népszerűsége kiemelkedő volt, csak a latin alapváltozatból 178 kéziratos másolatot katalogizáltak, és több tucatra megy a holland, francia, német, angol, spanyol kéziratos fordítások száma, 1500 előtt negyvenhat ősnymtatvány-kiadás ismert belőle.³⁴³ Tekintettel arra, hogy az új kegyesség főként és elsősorban a karthauzi renden keresztül terjedt,³⁴⁴ logikus, hogy Andreas is ehhez a szöveghez nyúlt. Hozzá kell tenni persze, hogy Itália az egyetlen terület, ahol ebben a korai fázisban nincs adat a kézirat jelenlétére a rendi gyűjteményekben – de ez nem kizáró tényező. (A velencei rendház könyvtárában az *Imitatio Christi* két példánya is megvolt, tehát a devóciós lelkiség itt is hódított.)³⁴⁵ A bázeli karthauzi rendház példányába jellemző bejegyzés került, Nicolaus Lantschriber tollából: „Isten a tanúm, hogy soha nagyobb lelki hasznú könyv nem járt a kezemben. Ezért be is kötöttem.”³⁴⁶

Andreas nem vesz át a műből nagy terjedelmű részeket (az Aegidiustól vagy a Bartholomaeus Anglicustól kölcsönzött szövegmennyiség sokszorosan meghaladja

³⁴¹ Modern kiadása: Johannes Antonius Mulders, ed., *The Cordial by Anthony Woodville Earl Rivers: Edited from M 38 Al The Museum Meermanno Westreenianum The Hague* (Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1962).

³⁴² A szerzőről: Richard F. M. Byrn, „Late Medieval Eschatology: Gerard van Vliedenhoven’s *Cordiale de IV novissimis*”, *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society: Literary and Historical Section* 17/2 (1979): 55–65, 58–60.

³⁴³ Marieluise Dusch, *De veer utersten: Das Cordiale de quatuor novissimis von Gerhard von Vliedenhoven in mittelniederduetscher Überlieferung*, *Niederdeutsche Studien* (Köln–Wien: Böhlau Verlag, 1975); vö. Mark Chinca, *Meditating Death in Medieval and Early Modern Devotional Writing: From Bonaventure to Luther*, *Oxford studies in medieval literature and culture* (London–New York: Oxford University Press, 2020), 158.

³⁴⁴ Jellemző példája ennek a Budapesti Egyetemi Könyvtár Cod. Lat. 92. jelzetű kódexe, amelyben Vliedenhoven munkája a karthauzi regulával (*Consuetudines*) együtt került bemásolásra (digitális példány: <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/21708>, hozzáférés: 2023. 02. 09).

³⁴⁵ Gargan–Manfredi, *Le biblioteche dei certosini*, 131 (35–36. tételek).

³⁴⁶ „Testor deum quod numquam reperi fructuosiorum librum ad legendum. Et ideo feci ipsum sic cooperiri.” A bázeli példány mai jelzete: Universitätsbibliothek Basel, B X 30; a bejegyzést közli: Dusch, *De veer utersten...*, 42–43.

a *Cordiale*-idézeteket, vagy inkább parafrázisokat). A forráskapcsolat mégis nagyon fontos. Részint azért, mert az egész mű szerkezetére nézve döntő jelentőségű, mint ezt már kiemelttem korábban. Részint viszont azért, mert sokat megmagyaráz a magyar karthauzi írástechnikájából, szövegalkotó eljárásaiból. Vliedenhoven ugyanis, akárcsak a *devotio moderna* többi szerzője, nem törekedett eredetiségre; a devótusok a kivonatolás, a kompilálás és az újraírás révén hoztak létre újabb szövegeket. A modern kutatás ebben a lélek-alkotás és reprezentáció szövegszerűségének modelljét fedezi fel, az emberi lelken és a kézíraton végzett „munkát” analóg eljárásokként vizsgálja.³⁴⁷ Andreas Pannoniusnak a befogadásban is magas fokú intellektuális koncentrációt kívánó szövegei persze ennek az univerzumnak az elit részét alkotják. Ám a módszer azonos – nem véletlenül adja a magyar szerzetes az *Énekek éneke*-kommentárnak is a „Nova compilatio” címet egy olyan korban, amelyik már komolyan hangsúlyozza a szerzői egyéniséget, és az originalitást értékmérőként kezeli. S ha meggondoljuk, a királytűkrök invenciója is a források kombinációjában (és nem az eredeti szövegalkotásban) mutatkozik meg a legerősebben. A *devotio moderna* eszmétörténeti elhelyezésének problémái pedig lényegében Andreas Pannonius besorolásának problémáihoz hasonlóak. Volt, aki a reneszánsz humanizmus előfutárainak tekintette Groote mozgalmát, s voltak, akik ennek ellenhatásaként minden kapcsolatot tagadtak a reneszánszsal és a reformációval.³⁴⁸ (Magyarországon különösen fontos szerepet töltött be az „új jámborság”, főként a társadalmi elitre gyakorolt nagy hatást – s noha Andreas nem itthonról indult a szerzetesi életbe, az ő „Pannonius”-szá válása is jelzi ezt a többirányú kapcsolatrendszert.) A nagy kérdés, európai szinten, persze az marad: vajon a két nagy mozgalom, ami már nevében is ott hordozta a modern jelzőt, a tomista skolasztikával szembeforduló nominalista iskola, a *via moderna*, illetve a dogmatikus vallásosság helyébe a szív, az érzelmek igazságát állító *devotio moderna* mennyivel „középkoribb” jelenségek, mint a Tamáshoz visszatérő platonizáló humanisták boldogság-dilemmái?³⁴⁹ A magyar késő középkor (azaz a reneszánsz) szempontjából a

³⁴⁷ A monografikus feldolgozás szerzője találó fejezetcímet adott „Rewriting the Text of the Soul”: Chinca, *Meditating Death...*, 154–205.

³⁴⁸ A két alapmű: Albert Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the 'Devotio moderna'* (New York–London: The Century, 1925); Regnerus R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*, Studies in medieval and Reformation thought 3 (Leiden: Brill, 1968). Tudománytörténeti összesség: John van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 3–4. Vö. Chinca, *Meditating Death in...*, 155.

³⁴⁹ Ezt az alapvető kérdést például tömörséggel veti fel a magyar szakirodalom úttörő tanulmánya: Mezey, „A devotio moderna...”, 232–233. Továbbá: az általa „előreformációs jámborságként” jellemzett irány közép-európai terjedésének mozgatói szerinte is az udvari körök és a kancelláriák voltak (uo., 236–237). Tulajdonképpen ez az a pont, ahol az értelmezés útjai elválnak egymástól. Kardos Tibor monográfiafejezete saját valós eredményeit gyengítette a *devotio*

devotio moderna különösen fontos jelenség, és Andreas Pannonius nem áll messze annak itáliai forrásvidékétől. Hogy csak egyetlen közismert példát említsek erre vonatkozólag: a Nyulak szigeti domonkos apácák számára készült 15. századi kódexben található *Könyvecske a szent apostolok méltóságokról* annak a Lorenzo Giustinianinak a devóciós, *caritas*-központú szövegére (*Fasciculus amoris*) megy vissza,³⁵⁰ akit az imént éppen a karthauziak elkötelezett pártfogójaként tárgyaltam.

Elhamarkodott következtetések helyett (talán a magyar karthauzinak vagy környezetének is lehetett szerepe a velencei teológus szövegeinek közvetítésében és az új áhítatosság hazai terjesztésében?) vizsgáljuk meg magát a forrást. „A halálról szóló elmélkedés” fejezetében többször is visszatér a *Cordiale*, éppen a híres „Ubi sunt”-betét kezdetén:

Primum igitur *Novissimorum*, cujus memoria est a peccatis retractivum, est mors praesens sive corporalis.

Unde Bernhardus in Speculo Monachorum: *Summa philosophia est meditatio mortis assidua. Hanc, ubicumque homo perrexit, secum portet, et in aeternum non peccabit. [...]* Mors resecat, mors ecce necat quod carne creatur, / Magnificos premit et modicos, cunctis dominatur, / Tam ducibus quam principibus communis habetur, / Nobilium tenet imperium, nullum reveretur, / Mors iuvenes rapit atque senes, nulli miseretur. [...] Mors servat legem; tollit cum paupere regem. / Nam regis et pauperis lex est moriendi communis. [...]

Primum igitur novissimorum cuius memoria est a peccatis retractiva et ad amorem dei inductiva, est memoria mortis, quam si tua sublimitas iugi memoria secum deferat, in eternum non peccabit. [...]

Et beatus Bernardus: *Mors, inquit, magnificos premit et cunctis mors dominatur, nobilium tenet imperium, nullum reveretur, tam ducibus quam principibus communis habetur. Mors iuvenes rapit atque senes, nulli miseretur, nulli parcat. Proverbium vulgare Pannoniensis populi est: Michepen meghal a nagiuwr, azoncheppen meghal az scegen ember. [...]*

moderna polgári, sőt népi kötődésének hangsúlyozásával, a túlideologizált értelmezéssel: Kardos Tibor, *A magyarországi humanizmus kora* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 321–391 („A magyarországi humanizmus magyarrá válása”). Az általa összegyűjtött hatalmas anyag, a számtalan értékes megfigyelés, az összefüggések feltárása (például a mozgalom közvetett, itáliai beáramlásának hangsúlyozása) azonban további kutatást, új szintézist sürgetne. A legújabb áttekintés: Gábor Sarbak, „Die «Devotio moderna» in Ungarn”, in *Die 'Neue Frömmigkeit' in Europa im Spätmittelalter*, Hg. Marek Derwich und Martial Staub, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205, 249–256 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004). Az újabb irodalomról vö. Tóth Péter, „Az apostolok vetélkedése: Egy kódexünk forrásához”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 105 (2001): 657–669.

³⁵⁰ Giustinian, *Opera omnia...*, 138r–176v. A kapcsolatot feltárta: László Mezey, „Lorenzo Giustinian e la letteratura medievale in Ungheria”, in *Italia ed Ungheria: Dieci secoli di rapporti letterari*, a cura di Mátyás Horányi e Tibor Klaniczay, 59–66 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967); vö. korábban (szintén Mezeytől kapott szóbeli információra hivatkozva): Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 354–356.

Unde Jesaiae XXXIII: Ubi est legis verba ponderans, ubi doctor parvulorum? [...] Dic etiam tu: ubi est Hector? ubi Julius? ubi Alexander potentissimus? ubi Judas Machabeus? et Samson vir fortis viribus? ubi Croesus dirissimus? ubi Absolon pulcherrimus? ubi Galienus medicus, et Avicenna, ejus socius? ubi Salomon prudentissimus? ubi Plato? ubi Porphyrius? ubi doctissimus poetarum Virgilius? Nonne omnes tanquam peregrini et hospites unius diei velocissime transierunt?³⁵¹

Et Ysaia XXXIII: *Ubi est, inquit, litteratus, ubi verba legis ponderans, ubi doctor parvulorum? Ubi Hector fortissimus? Ubi Alexander mundi dominus? Ubi Absolon pulcherrimus? Ubi Julius Cesar, Augustus, Tiberius, Gaius? Ubi Galienus? Ubi Aristoteles et Avicenna ceterique philosophi? Ubi Tullius et doctissimus poetarum Virgilius? Ubi Salomon sapientissimus et potentissimus atque omnium regum ditissimus? Respondet tibi, o rex inclite ipsa Sapientia: Nonne omnes, inquit, tamquam peregrini et hospites unius diei velocissime transierunt?*³⁵²

Az utolsó résznél szabadabb a forráskövetés – mintha csak a magyar karthauzi emlékezetből idézne. A kulcsfontosságú rész azonban a megelőző fejezetben („Miről elmélkedjék a király?”) található:

Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis. Eccl. VII. [...] Cum ergo *Novissimorum* notitia et illorum frequens memoria a peccatis nos revocat, virtutibus nos copulat et in omni bono opere nos retinet et confirmat, ideo divina

Propter quod admonet te ipsa eadem dei sapientia Ecclesiastici VIII: *Memorare, inquit, novissima tua, et in eternum non peccabis; cum novissimorum notitia et illorum frequens memoria a peccatis revocet, virtutibus copulet et in omni bono retineat*

³⁵¹ N. C. Kris en H. J. Royaards, verzanmeld door, *Arhief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland* (Leiden: J. Luchtmans, 1–3, 1831), 50–51. A „Mors resecat...” részlet magyar fordítása megtalálható a *Kézdivásárhelyi kódex*ben. Waldapfel József, „A Székelyudvarhelyi kódex”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 50 (1940): 242–258, 356–367, 254.

³⁵² Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 92–94, 95–96; *De regiis virtutibus*, 75v–78r, passim. „A végső dolgok közül – amelyeknek emlékezetben tartása visszatart a bűnökől és az Isten szeretetére indít – a legelső a halál gondolata; ha ezt Nagyságod folytonosan az emlékezetébe idézi, soha nem fog vétkezni. [...] Szent Bernát mondja: A halál elnyomja a kérkedőket, mindeneken a halál uralkodik, a nemest rettegésben tartja, egyáltalán nem fél az istentelentől, közös osztályrésze a hadvezéreknek és a fejedelmeknek. Magával ragadja az ifjakat is, öregeket is, nem könyörül, nem kímél meg senkit. A pannón nép közmondása: Miképpen meghal a nagy úr, azonképpen meghal a szegény ember. [...] A Sirák fia könyvének 29. és 33. fejezete: Hol van az írástudó? Hol van a törvényt magyarázó? Hol a kicsinyek tanítója? Hol a vitéz Hektór? Hol Nagy Sándor, a világ ura? Hol a szépséges Absalom? Hol Julius Caesar, Augustus, Tiberius, Gaius? Hol Gallienus? Hol Arisztotelész, meg Avicenna meg a többi filozófusok? Hol Tullius és Vergilius, a legtudósabb költő? Hol a nagy bölcsességű és nagy hatalmú Salamon, minden királyok leggazdagabbika? Maga a Bölcsesség válaszol neked, dicső Király: Nem oly gyorsan tűntek-e el valamennyien, mint az egy napra betérő vándorok vagy vendégek?” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 481, 483, 485.

inspirante gratia de his *Novissimis*, videlicet quae et quot illa sunt, modicum proposui dicere et narrare [...] Est ergo notandum, quod quatuor sunt *Novissima*, communiter apud Sanctos in numero computata. Sicut patet evidenter ex verbis beati Bernardi, in quodam Sermonem sic dicens: *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua. Quae quidem quatuor sunt, mors, iudicium, gehenna et gloria. Quid horribilius morte? Quid terribilius iudicio? Quid intolerabilius gehenna? Et quid iucundius coelesti gloria?* Haec Bernardus, ubi supra. Ista sunt quatuor rotae currus animae, vehentis eam ad aeternam salutem. Ista sunt quatuor incitamenta, incitantia spiritum hominis ut spretis omnibus mundanis, ad suum redeat Creatorem.³⁵³

et confirmet. Ideo tue maiestati, domine domine Mathia rex inclite et prepotens, in ultima parte epistolarum mearum de his novissimis, quae et quot sint ille, breviter scribere necessarium putavi. Sunt autem quatuor novissima omni homini mortali affutura, quae tua sublimitas iugi memoria tenere debet, videlicet mors, iudicium extremum, Gehenna et gloria eterna. Quid horribilius morte? Quid terribilius iudicio? Quid intolerabilius Gehenna? Quid iocundius est celesti gloria?

*Hec sunt quatuor incitamenta tuorum spirituum, o rex sapientissime, quae faciunt te cognoscere miseriae huius perituri seculi et a peccatis retrahunt atque ad amorem tui creatoris redire compellunt.*³⁵⁴

Természetesen a világ megvetésére való (itt aláhúzással jelzett) utalás kimarad a magyar királytükörből – hiszen éppen a világban végzett munka felemelése, üdvösségre vezető voltának hangsúlyozása a cél.

A következő érdekes momentum minden átmenet nélkül következik. A szó szoros értelmében – ugyanis Andreas Pannonius az iménti *Cordiale*-idézet után azonnal, összekötő szöveg nélkül vált át egy másik forrás másolására: Petrarcára. Oldalakon keresztül éppen az ő híres *contemptus mundi*-levelének („Lombardo de

³⁵³ A modern kiadáshoz nem volt módom hozzáférni. Az általam használt régi kiadásban: Archief, *Arhief voor kerkelijke...*, 47–48. A Vliedenhoven által idézett Bernát-sermo: *De primordiis, mediis et novissimis* (Sermones de diversis, XII), c. 4 (Migne, 183, 572B).

³⁵⁴ *De regii virtutibus*, 74r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 91. „Ezért is int téged ugyanez az isteni bölcsesség a Sirák fia könyvének 8. fejezetében: Gondolj végső dolgaidra, és akkor nem vétkezel sohasem; a végső dolgok ismerete és gyakori emlékeztetbe idézése megóv a bűnöktől, összeköt az erényekkel, megtart és megerősít minden jóban. Ezért azután, Uram, dicső és hatalmas Mátyás Király, levelemnek ebben az utolsó szakaszában azt tartom szükségesnek, hogy röviden megírjam, melyek ezek a végső dolgok, és hány van belőlük. Minden halandó emberre négy végső dolog vár, s Nagyságodnak állandóan emlékeznie kell ezekre: a halál, a kárhozat, a végső ítélet, és az örök dicsőség. Van-e borzalmasabb a halálnál? Van-e borzalmasabb az ítéletnél? Van-e elviselhetetlenebb a kárhozatnál? Van-e öröndetesebb a mennyei dicsőségnél? Ez a négy a te lelkiismeretednek négy ösztönzője, nagy bölcsességű Király, amelyek megismertetik veled e mulandó világ nyomorúságát, visszatartanak a bűnöktől, és arra kényszerítenek, hogy visszatérj Teremtőd szeretetébe.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 479–480.

Serico S. P. D. Vitam humanam per multiplices figuras describit” – *Sen.*, XI, 11) és *De otio religiosorum*ának felváltva átvett részeivel folytatja.³⁵⁵ Ez azonban legfeljebb a humanizmuskutatókat lepheti meg – a szakirodalomnak ugyanis alapvető megállapítása Petrarca erős kapcsolódása a *devotio moderna* irodalmához. Legyen erre látványos példa egy valószínűleg karthauzi környezetből származó kódex a Bázeli Egyetemi Könyvtárban, amely a *Cordiale* szövegét együtt hagyományozta Petrarca *De vita solitarijával* és egyéb munkáival, az invektívákkal, a bűnbánati zoltárokkal és a levelekkel.³⁵⁶ A kutatás irányát és tétjét Mezey László fogalmazta meg, jó fél évszázada: „[...] bizonyos, hogy az Itáliából a dunai országokba vezető összeköttetések középpontjában Francesco Petrarca áll. Feltételezhetjük tehát, hogy a kora humanista *docta pietas* főalakja országaink *devotio modernáját* egészen sajátosan színezte.”³⁵⁷ Véleményem szerint itt azért színezésnél többről is szó van. A következőkben ezt vizsgálom meg Andreas Pannonius példáján.

Középkori királytükör, reneszánsz forrás – a Mátyás-királytükör és Petrarca

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,³⁵⁸ Andreas Pannonius mindkettőt ismerte és idézte már az *Énekek éneke*-kommentárban is.³⁵⁹ E Petrarca-szövegek jelenléte tehát önmagában nem volna kirívóan „reneszánsz” jelenségnek minősíthető, azonban ma már bizonyosan tudható, hogy Andreas Pannonius nem csupán ezeket ismerte és használta. Bár Petrarca nevét egyetlenegyszer sem írja le

³⁵⁵ A szövegkölcsmérés egy részét már régen észrevette Lukácsy Sándor – igaz, csak a következő fejezetbeliét, hiszen Andreas, mint látni fogjuk, folytatja a *De otio* másolását – a megfigyelés jelentőségére azonban sajnos nem reagált a szakirodalom. Lásd Lukácsy Sándor, „Ubi sunt: Egy formula rövid életrajza”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 93 (1989): 217–241, 221.

³⁵⁶ Jelzete: Universitätsbibliothek Basel, UBH F VI 5; leírása: Dusch, *De veer utersten...*, 43 (21. tétel). Azóta az interneten is elérhető: <https://www.e-manuscripta.ch/bau/content/structure/3021753> (hozzáférés: 2023. 02. 09.).

³⁵⁷ Mezey, „A devotio moderna...”, 236.

³⁵⁸ Martin, *Fifteenth-Century Carthusian Reform...*, 243–244.

³⁵⁹ Bíró, „Petrarca-idézetek Andreas Pannonius...”. Bíró Csilla ebben és egy másik publikációjában – Bíró Csilla, „Andreas Pannonius és Petrarca *De viris illustribus* című műve”, in *Szöveg – emlékek – kép*, szerk. Boka László és P. Vásárhelyi Judit, Bibliotheca scientiae et artis 2, 62–75 (Budapest: Gondolat Kiadó, Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2011) – számos Petrarca-idézetet összegyűjtött Andreas Pannonius szövegeiből. Következtetéseim némileg eltérnek az ő véleményétől. A *Függelék* konkordancia-listáján külön jelöltem azokat a locuset, amelyek nála is szerepelnek.

királytükreben, a *De regiis virtutibus* kritikai kiadásának előkészítése során összesen huszonhét Petrarca-idézetet találtam, közülük hét a *De otio*-ból, tizenkilenc a *Seniles*-ből, egy pedig a *De viris illustribus*-ból származik. Az igazsághoz hozzá tartozik, hogy a tizenkilenc *Seniles*-hivatkozás közül kilenc a IV. könyv 1. darabjából, három pedig a XIV. könyv 1. darabjából származik, összesen tehát nyolc levelet idéz a gyűjteményből Andreas, de így is megállapítható, hogy a magyar karthauzi a teljes *Seniles*-gyűjteményt használta, ami nem is csoda, hiszen a ferarai Certosa könyvtára kitűnően fel volt szerelve, az lenne a meglepő, ha a *Seniles* nem lett volna meg benne.³⁶⁰ A két magasan reprezentált episztola mindazonáltal önállóan is terjedt, Andreas máshonnan is ismerhette mindkettőt, a legrégebbi Petrarca-kiadások szintén a gyűjteményből kiemelve közölték őket.³⁶¹ Lássuk most ezeket, mit merített belőlük a magyar szerző.

Petrarca előbb szólal meg a Mátyás-királytükörben, mint maga Andreas Pannonius. A *De regiis virtutibus* rögtön egy hosszú, egész lap terjedelmű Petrarca-idézzel kezdődik, a *Seniles* IV. 1-ből, amely nem más, mint Petrarca adhortatiója barátjához, Luchino dal Verme velencei condottieréhez, aki az 1363–64 során zajlott krétai felkelés elfojtására kiküldött velencei sereget vezette. Az önálló kiadásokban és kéziratos másolatokban többnyire *De officio et virtutibus imperatoris* címet viselő írás az ideális hadvezér tulajdonságait összegzi, különös figyelmet fordítva a gyakorlati tapasztalat és a könyvek forgatásából szerezhető katonai, hadvezetési ismeretek egyensúlyára.

Non vereor ne me irrideas ut Hannibal Phormionem, non enim loquor ut vel te doceam vel me ostentem sed, cum te magni ac prepotentis populi consensu duri ac difficilis belli ducem cernerem, quamvis omnibus et presertim bellicis virtutibus instructissimum scirem, temperare michi non potui quominus ad te nunc aliquid scriberem. Quod etsi tibi forsitan, pro tua multiplici talium notitia, supervacuum, mihi certe pro meae fidei

Rex prepotens, non ad te scribo, ut vel te doceam vel me ostentem. Sed cum te magni ac prepotentis populi Pannoniorum regem inclitum et ducem preclarissimum cernerem, quamvis omnibus, presertim tamen bellicis virtutibus instructum, summum scirem, temperare mihi non potui, quominus ad te nunc aliquid scriberem. Quod etsi tue maiestati forsitan pro tua multiplici talium notitia supervacuum, mihi certe

³⁶⁰ A könyvtárban még a következő század elején is megvolt a *Seniles* gyűjteménye: Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 84–85.

³⁶¹ Lásd például Franciscus Petrarca, *De republica optime administranda liber – De officio et virtutibus imperatoris liber* (Bernae: Johannes Preus, 1602); vö. Franciscus Petrarca, *Opera quae extant omnia* (Basileae: Sebastianus Henricpetrus, 1581), 372–386 „De republica optime administranda”; 386–392 „De officio et virtutibus imperatoris”.

testimonio non indebitum videtur, fisisque sum, quod mihi lectum aliquando placuerat, et tibi hoc saltem tempore placiturum, quo maxime talibus tangi posses. Adolescentia quidem tua usque ad hanc aetatem nulla prope tibi vitae pars, nisi sub armis acta est: quotiens interim dux et miles, et quantis saepe nobilitatus eventibus?

Nescio autem, an unquam alias tanta tibi rerum moles incubuerit, potentissima atque amplissima urbium nostri orbis, ad rem maximam, unum te ex omnibus ducem legit.

Magna tui opinio, magna spes preoccupavit animos, ex quo die primum oblato oneri humeros subiecisti, debellatum omnes credidere. [...] Cum iis [sc. populis] tibi futura res est [...] magna pars insulae montuosa, inaquosa est; rura squalida, rigida, hispida; passus invii, dubii, perplexi et insidiis opportuni... [...]

Quae cum ita sint, sic gloriae tuae gratulor, ut compatiar labori; sic victoriam meditor, ne discriminis obliviscar: nec sum nescius, tamen ab initio rerum nihil clarum, nihil altum, nihil memorabile sine labore aut periculo gestum esse. Magnam mihi preterea spem tribuit spectata in dubiis virtus tua, multoque maximam, ipsa cuius profiteris patrocinium iustitia, quique illam non deserit coelesti favor...³⁶²

pro mee fidei testimonio non indebitum videtur, fisisque sum, quod mihi aliquando lectum placuerat et tue celsitudini hoc saltem tempore placiturum, quo maxime talibus tangi posses. Adolescentia quidem tue celsitudinis usque ad hanc etatem nulla prope tibi vite pars, nisi sub armis acta est. Quantis autem magnificatus clarificatusque sis victoriis, non satis digne predicaverim. Nescio autem, an unquam alias tanta tibi rerum moles incubuerit potentissima atque amplissima, ut totus fere orbis non solum christicolarum, verum etiam omnium gentilium te ex omnibus et supra omnes ducem preclarissimum ac principem excellentissimum predicaret. Magna tue sublimitatis opinio, magna spes preoccupavit animos cunctorum, ex quo die primum oblato oneri humeros subiecisti. Sed iter tibi longum imminet; gentes fortissime et innumerabiles obstant; montes excelsi, rura squalida, rigida, hispida, passus invii, dubii, perplexi et insidiis opportuni [...] Que cum ita sint, sic glorie tue gratulor, ut compatiar labori. Sic victoriam meditor, ut discriminis non obliviscar. Nec sum nescius, quod ab initio rerum nihil clarum, nihil altum, nihil memorabile dignum, sine periculo et labore gestum est. Magnam mihi preterea spem tribuit spectata in dubiis virtus tua multoque maximam fides catholica, pro qua certas agonizaris...³⁶³

³⁶² „De officio et virtutibus imperatoris”, in uo., 386–387; vö. *Függelék*, A/I, 9. (A bevezető mondatban az idézett kiadás romlott szöveget ad: „Non vereor [ut me irrideas] ut Hannibal... etc.”.)

³⁶³ *De regiis virtutibus*, 1r–2r („Prooemium”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 1–2. „Hatalmas Király! Írásom nem azért szól neked, hogy téged oktassalak, vagy magam mutogassam; hanem mert amidőn rád tekintettem, a nagy és hatalmas pannón nép dicső királyára és felséges vezérére – akiről tudom ugyan, hogy az összes erények birtokosa, főként azonban a vitézi erényekkel ékes –, meg nem állhattam, hogy egy írásomat most ne néked ajánljam. Felsőged talán fölöslegesnek fogja ezt tartani, mivel az ilyesmikben bőséges ismereti vannak, én azonban

A szöveg további hosszú részleteinek átvételére érthető módon a háborúról és a hadvezér tulajdonságairól szóló fejezetekben („De bellis”, „De dotibus summi ducis bellorum”) kerít sort Andreas, ám a jelöletlen idézetek a „Quare Christiani traduntur in manibus paganorum?” és a „De mansuetudine et clementia” című fejezetekben is felbukkannak. Szemléltetésül egy példát idézek „A háborúkról” című fejezetből, ami a maga módján bravúros technikával, ám szintisztán középkori forrásokból összeszótt idézetgyűjtemény: Nicolaus Lyra Genézis-kommentárja, Szent Ágoston *Isten országáról* írott nagy műve és zsoltárkommentárjai, a *Gesta Romanorum*, Lombardus *Szentenciái*, Szent Bernát Mária eljövételéről szóló sermója, Raymund Lullnak *Az értelmes lélekről* írt értekezése,³⁶⁴ Aquinói Tamás *Szentencia*-kommentárja, IV. Sándor pápa karthauziakhoz írott levele alkotják azt az egységes egyveleget, amihez minden további nélkül hozzágyúrható a Luchino dal Verméhez intézett Petrarca-levél újabb részlete – még hozzá a bevezető fejezetben félbehagyott mondat folytatásával:

Magnam mihi pretereā spem tributū spectata in dubiis virtus tua, multoque maximam, ipsa cuius profiteris patrociniū iustitia, quique illam non deserit coelestis favor: pugnat enim contra inertiam industria, contra superstitionem religio, contra mendacium veritas, contra perfidiam

Quoniam non deseruit nec deserit unquam celestis favor hos, qui diligunt eum et mandata eius observant spemque suam in ipso prefigunt. In cuius conspectu sic sunt omnes gentes, quasi non sint, ut propheta Ysaías testatur. *Pugnet ergo primo in te contra inertiam industria, contra*

szükségképpen ezzel tanúsítom hűségemet. Bízom benne, hogy amit egykor tetszéssel olvastam volt, Magasságodnak is tetszeni fog, legalábbis az időben, amikor az ilyesmit reád különösképpen vonatkoztathatóak volnának. Magasságodnak bizony egész ifjúsága mind a mai napig szinte szakadatlan hadakozásokban telt el; de hogy mily nagy győzelmek tettek naggyá s dicsővé, méltóképpen aligha hirdethetném. Ám nem tudom, nehezedett-e valaha is reád oly súlyos és hatalmas teher, hogy nem csupán a keresztyének, de az egész emberlakta földkerekség téged hirdet mindenek között és mindenek fölött legdicsőségesebb vezérének és legkiválóbb fejedelmének. Attól a naptól fogva, hogy e felajánlott terhet a vállaidra vetted, nagy várakozás, nagy reménység szállta meg valamennyiünk lelkét. De még hoszú út vár reád: megszámlálhatatlan, félelmet nem ismerő nép szegül ellened; magasba meredő hegyek, kopár, rideg, bozotos mezőségek, úttalan, járhatatlan, kusza utak, melyek lesvetésre alkalmasak. [...] Mivel így van a dolog, dicsőségedet úgy magasztalom, hogy fáradozásodról nem hallgatok, győzelmedről úgy emlékezem meg, hogy a veszélyt nem feledem. Mert jól tudom, hogy a világ kezdete óta veszély meg fáradság nélkül sem dicsőt, sem magasztosat, sem emlékezetre méltót nem cselekedtek. Azután nagy reménységgel töltött el a viszontagságok közepette tapasztalt erélyed, még sokkal nagyobb katolikus hited, amelyért küzdesz és csatázol.” Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 371–372.

³⁶⁴ „De anima rationali”, I, iii, 7, in Raymundi Lulli, *Operum tomī I–X* (Moguntiae: Typographica Mayeriana, 1721–1742), 6 (1737): 9. E forrás felhasználását további kutatásoknak érdemes vizsgálniuk. A lélek halhatatlanságának egyik fontos bizonyítékeként idézi a karthauzi: Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 54–55; a magyar fordításban: Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 435.

fides, contra scelus innocentia, contra saevitiam clementia, contra metum spes, contra caecitatem providentia, contra dementia sana mens, contra laesam conscientiam bene sibi conscia pectora, cordisque contritio cum penitentia, contra iniquissimos fures aequissimi iudices, contra fugitivos servos sequaces domini atque ultores. In tam igitur inaequali certamine vix armis opus esse crediderim, flagra sufficient; iis enim olim in Scythia contra rebellantes servos, dominos primoque impetu victoriam consecutos constat. In hoc bellum profecturos tibi forsán alii enses et galeas, alii arcus et pharetras obtulerint, mihi ista non sunt; unde cum apostolorum principe, quod habeo hoc tibi do: In nomine Iesu surge et ambula. Surge, inquam, magno animo, ambula maturo consilio: cumque te ducem sibi omnes elegerint, tu tibi Deum ducem, coelestesque angelos vexilliferos elige.³⁶⁵

superstitionem religio, contra mendacium veritas, contra perfidiam fides, contra scelus innocentia, contra saevitiam clementia, contra metum spes, contra cecitatem providentia, contra dementia sana mens, contra laesam conscientiam bene sibi conscia pectora cordisque contritio cum penitentia, contra iniquos fures equissimum iudicium. In tam igitur inequali certamine vix armis opus esse crediderim, flagra sufficerent: his enim olim in Scithia, unde gens Pannoniorum originem duxit, contra rebellantes servos suos dominos <pugnasse> primoque impetu victoriam consecutos constat triumphasse. Nunc tamen te ad bellum profecturo forsán tibi alii equos et faleras, alii enses et galeas, alii arcus et pharetras obtulerint, mihi ista non sunt. Unde cum apostolorum principe, quod habeo hoc tibi do: In nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula. Surge, inquam, magno animo, ambula maturo consilio. Cum te ducem preclarissimum fere omnes christicolae [...] elegerint, ut tibi ducem celestem dominum Iesum Christum [...] angelosque eius vexilliferos elige.³⁶⁶

³⁶⁵ „De officio...”, id. kiad., 387; vö. *Függelék*, A/I, 10.

³⁶⁶ *De regiis virtutibus*, 46r–46v („De bellis); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 57–58. „Mert a mennyei kegy soha el nem hagyta és el nem hagyja azokat, akik őt szeretik, a rendelkezéseit megtartják, és a reményüket beléje vetik. Minden nép olyan az ő szemében, mintha nem léteznék – mint Izajás próféta mondja. Először tehát benned szálljon szembe a lustasággal a szorgalom, a babonasággal a vallásosság, a hazugsággal az igazság, a hitszegéssel a hűség, a bűnnel az ártatlanság, az ádáz indulattal a kegyesség, a félelemmel a remény, a vaksággal az előrelátás, az eszeveszettség a józan ész, a sérült lelkiismerettel a helyes önismeret meg a töredelemmel bűneit megbánó szív, a gonosz rosszindulattal a legméltányosabb ítélkezés. Tehát egy ilyen egyenlőtlen közdelemben aligha hiszem, hogy a fegyverekre volna szükség: elég volna a korbács is. Tudjuk ugyanis, hogy egykor Szkítiában, ahonnan a pannónok népe származik, a lázadó szolgák ellen ezt a fegyvert alkalmazták az uraik, s már az első összecsapásban győztesen diadalmaskodtak. Mégis, ha most háborúba indulsz, egyesek bizonyára lovakat meg lószerszámot, egyesek kardot meg sisakot, egyesek íjat meg tegezt ajánlanak föl: ilyenem nékem nincsen. Ezért az apostolok fejedelmével azt adom neked, amim van: a názáreti Jézus Krisztus nevében kelj föl és járj! Kelj föl – mondom – bátor lélekkel, járj érett ítélőképességgel. Amint téged választanak

A részletnek külön érdekességet ad, hogy benne Andreas saját nemesi öntudatának mintegy közjogi megerősítését írja bele munkájába – amiben a Petrarcától felhozott „szkíta” példa csak még inkább megerősíthette.

Az ideális hadvezér tulajdonságait fejtegetve Petrarca követendő példaként a nagylelkű, kegyelemre is képes hadvezéreket ajánlja Luchinónak. Andreas Pannonius (munkája következő, „De mansuetudine et clementia” című fejezetében) követi a mintát:

Quarta mihi nunc superest modestia, quam temperantiam vocant, cui adiacet ipsa, de qua modo dicebam continentia, sine qua non dicam dux, sed ne vir quidem bonus unquam fuit. Quia vero nunc mihi de ducibus sermo est, quid oro peritia, quid magnanimitas, quidve aliae imperatoriae omnes artes profuerint, si avaritiae, si libidinis aut gulae imperio dux victus, abiecto freno, quo exercitum regebat, seque suasque legiones praecipitet et in pestem trahat? quo saepe multi cum omnibus copiis periere? Haec igitur singularis et propria virtus est Pompei, in qua si imitari illum collega eius Crassus voluisset, numquam ipse cum filio et cum tanta ruina imperii cecidisset.³⁶⁷

Dicam autem et de modestia, quam temperantiam quidam vocant, cui adiacet continentia, de quibus iam supra tuam regiam maiestatem peroravi, et breviter recapitulare hic curavi. Sine his enim non dicam dux, sed nec vir quidem unquam bonus fuit. Quia vero nunc de ducibus sermo est, quid oro, o rex sapientissime, peritia omnis, quid magnanimitas, quid magnificentia, quidve alie omnes regie artes proficiunt, si avaritiae, si libidinis aut gulae imperio dux victus, abiecto freno, quo exercitum regebat, seque suasque legiones praecipitet et in pestem trahat, quo sepe multi cum omnibus copiis periere? Hec igitur singularis et propria virtus fuit Pompei, in qua si imitari illum collega eius Crassus voluisset, numquam ipse cum filio suo et cum tanta ruina imperii cecidisset.³⁶⁸

dicső vezérüknek az összes keresztények [...] te a magad vezéréül Jézus Krisztust [...] és az ő zászlóvivő angyalait válasszad.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 438–439.

³⁶⁷ „De officio...”, id. kiad., 390; vö. *Függelék*, A/1, 17.

³⁶⁸ *De regis virtutibus*, 58r–58v („De mansuetudine et clementia”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 72. „Beszélek a szerénységről is, amelyet egyesek mértékletességnek hívnak; rokona a mértéktartás: ezekről már szólottam királyi Felségednek, ezúttal pedig rövid összefoglalásukat igyekeztem adni. Mert ezeknek híjával nemhogy egy vezér, de még akármelyik férfi sem volt soha jó. Ha pedig erről a kettőről van most szó, nagy bölcsességű Király, mi haszna a sok tapasztalatnak, a nemeslelkűségnek, a nagylelkűségnek, és minden más királyi erénynek, ha a kapzsiság, a kéjvágy vagy a falánkság hatalmának áldozatul esett vezér kiengedi a kezéből azt a féket, amellyel kormányozta a hadát, és önmagát is, seregét is pusztulásba kergeti? Ez már sokak megsemmisülését okozta egész seregükkel együtt! Pompeiusban megvolt ez a páratlanul egyedülálló erény; ha társa, Crassus ebben követni akarta volna, soha el nem bukott volna a fiával együtt, a birodalom hatalmas kárára.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 456.

Ezen erények hangsúlyozása alkalmat ad szerzőnknek, hogy – immár saját szá-
vaival – személyes ideálját és egykori parancsnokát, Hunyadi Jánost is a legna-
gyobbak (Nagy Sándor, Scipio, Hannibál) sorába emelje:

A leghíresebb hadvezérek esetében hozzájárul ehhez a kedélyes és barátságos lelkület,
az ezzel rokon méltányosság és a hadsereghez fűződő családi kapcsolat, ami nagy-
fokú szeretetre szokta gyűjtani a katonákat a hadvezérek iránt. Ezek tekintetében a
legfényesebb példa a pogányok közül a makedón Nagy Sándor, Hannibál, meg Scipio
Africanus, a keresztények közül pedig dicső atyád, Hunyadi János, a kiváló vezér.³⁶⁹

A másik gyakran idézett levél a *De republica optime administranda liber* cím alatt
élt önálló életet. Ez, legalábbis a felszínt tekintve, azért volt fontos a magyar kar-
thauzi számára, mert Hunyadi János és fia, Mátyás együttes dicsőítésére találha-
tott benne irodalmi mintát. Petrarca Padova ura, Francesco da Carrara számára
írta a terjedelmes episztolát („Ad magnificum Franciscum de Carraria Paduae
dominum, qualis esse debeat qui rem publicam regit”), aki korábbi pártfogójának,
Jacopo da Carrarának a fia volt, így alkalmas arra, hogy az ő kapcsán atyjáról is
megemlékezzék a szerző.³⁷⁰ Andreas választását azonban mélyebb motiváció is
indokolja. Jóllehet a *De regiis 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 szí-
lárdan a hatalomban. A legtömörebben ezt a Petrarca által használt és Andreas
által adaptált Cicero-idézet fogalmazza meg: „Dicsőséges király! A cicerói fölszó-
lítás is neked szól a *Filippikákban*: A királynak a polgárok szeretetével és jóindu-
latával kell magát körülvennie, nem csak fegyverekkel. Mert a fegyverek nem
jelentenek oltalmat, ha megszűnik a polgárok szeretete és jóindulata.”³⁷¹

³⁶⁹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 456–457. „Accedit ducibus preclarissimis bellorum
suavitas facilitasque animi, et est his confinis equalitas quedam familiaritasque cum exercitu,
que res maxime milites amantissimos ducum facit. In quibus qui amplius inter duces gentilium
quam Alexander Macedo, Hannibal et Scipio Africanus, et Christianorum dux excellentissimus
Johannes de Hunyad, tuus genitor precarissimus resplenduit.” *De regiis virtutibus*, 59r; vö.
Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 73.

³⁷⁰ A levélről: István Bejczy, „The State as a Work of Art: Petrarch and his «speculum principis»
(Sen. XIV, 1)”, *History of Political Thought* 15 (1994): 313–321; Giovanni Ponte, „I consigli po-
litici del Petrarca a Francesco da Carrara (Sen., vol. 14, 1)”, in *Petrarca e la cultura europea*, a
cura di Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Caleidoscopio, 7: Mentis itinerarium, 121–127 (Milano:
Nuovi Orizzonti, 1997).

³⁷¹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 405. „Ora te, o rex inclite, et vox Tulliana in libro
Philippicarum: Karitate, inquit, et benivolentia septum oportet esse principem, non armis
tantum.” *De regiis virtutibus*, 24r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 30; lásd *Appendix*, 25.
tétel. Az idézet végső forrása: Cicero, *Phil.*, 2: 113.

Íme egy jellemző, hosszabb részlet a mű elejéről:

Que cum ita sint, labor, ut video, michi nunc historie longioris eripitur, quod et tibi, ut dixi minime placitura et publice omnibus nota est, ut sub ipsum scilicet adolescentie tue florem glorioso et magnanimo patre spoliatus, sub quo preclara omnia atque magnifica discere et doctrina poteris et exemplo, eo ipso tempore, quo rectoris adhuc vel maxime indignus videbaris, ad regimen omnium conscendisti, commissamque tibi rem publicam, immaturos superante annos industria, tanta maturitate tamque senili consilio rexisti, ut in primis nullus tumultus in patria tanta mutatione rerum, nulli motus exarserint, ex multa dehinc inopia, quam eris insuper alieni pondus urgebat, brevi ad magnas divitias pervenires; ut deinde paulatim et etate et experientia rerum crescens, non civibus tantum tuis egregium te rectorem, sed exemplar aliarum urbium rectoribus exhiberes, ita ut sepe ego finitimos populos tibi subesse votis optantes audierim et tibi subditis invidentes; ut tu interim, nec tumide insolentie nec inertis deditus voluptati, in hoc unum vigilantissimo studio incubueris, ut te omnes agnoscerent sine desidia tranquillum, sine superbia gloriosum, utque in te modestia cum magnanimitate contenderet. Inter multa igitur decora, cum te pene ex equo etiam minimis adeundum incredibili humanitate prestares, filias tamen tuas conquisitis ab extremo terre preclarissimis nuptiis collocasti; perque idem tempus, quamvis ante alios quietis publice studiosus, quod nunquam tamen aut populo, dum civitas communi consilio regebatur, aut cuiquam tuorum,

Age ergo gratias deo altissimo, inclite rex, qui te ab eterno per suam altissimam providentiam in Pannoniorum regem preordinavit, ut ex dictis patet, quod his temporibus opere demonstravit, ut ex hoc dignus sis omni laude mortalium. Ab ipso namque adolescentie tue flore magnanimus res preclaras semper gessisti. Gloriosus namque patre et fratre inclito Ladizlao orbat, sub quibus preclara omnia atque magnifica discere et doctrina poteris et exemplo, eo ipso tempore quo rectoris officio adhuc indignus videbaris, ad regimen omnium Pannoniorum modo mirabili conscendisti, commissamque tibi rem publicam immaturo superante annos industria tanta maturitate tamquam senili consilio rexisti, ut populum Pannoniorum per decesum tui genitoris, ducis clarissimi, tumultuantem sedares et rei publice paupertatem ad divitias magnas perduceres. Deinde paulatim et etate et experientia rerum crescens gloriosum te omnibus principem demonstrasti, et non tantum tuis civibus inclitum te principem, sed etiam exemplar virtutis aliarum terrarum principibus prebuisti, ita ut populi longinqui sub tuto principatu votis optent omnibus. Tu enim nec tumide insolentie nec inertis deditus voluptati, sed ad hoc unum vigilantissimo animo incumbis, ut te omnes agnoscerent sine desidia tranquillum, sine superbia gloriosum, utque in te modestia cum magnanimitate contenderet. Inter multa igitur decora cum te pene ex equo etiam minimis incredibili humanitate prestares, ad summam sic te hominibus habuisti, ut tui cives te duce precla-

dum tam diu frena rei publice tenue-
runt, in animum venit, solus tu pa-
trii in finibus oportunitis locis arces
multas ac validas erexisti; atque ad
summam sic te in omnibus habuisti,
ut et cives te duce liberi fuerint ac
securi, nec ullius sanguis innoxius
funderetur, vicinosque omnes vel
metu vel amore tueque virtutis ad-
miratione pacaveris, totque iam per
annos florentem patriam serena tran-
quillitate et constanti pace tenueris,
donec tandem adversarius humani
generis, hostis pacis, unde tale nil
timebas, bellum tibi repente gravis-
simum excitavit, quod – tantus amor
pacis – intrepidus exceperis diuque
ingenti animo.³⁷²

rissimo ad summam libertatem secu-
ritatemque pervenirent, vicinia etiam
regna et terras vel tuo metu vel amore
tueque virtutis admiratione placave-
ris, totque iam per annos florentem
patriam Pannoniorum serena tran-
quillitate et constanti pace tenueris.
Et licet adversarius humani generis,
hostis pacis tibi bella plurima excita-
ret, que tamen pacis amator intrep-
idus exceperis diuque ingenti animo
gessisti, speratis licet sepe destitutus
auxiliis, hoc tamen semper tibi visum
est pacem pristinam alto consilio re-
formare, uno ex actu laudem gemi-
nam et fortitudinis et prudentie con-
secutus, ut te fore demonstrares id
quod ab eterno es predestinatus.³⁷³

A Carrarához írott levél a polgárok részéről elnyerhető szeretet politikai hasznát, kiérdeklésének-megszerzésének praktikus módjait bontja ki. Andreas nem

³⁷² *Sen.*, XIV, 1: 5; Francesco Petrarca, *Epistole*, a cura di Ugo Dotti, Classici italiani, 12: 1 (Torino: Unione Tipografica, 1978), 764–766.

³⁷³ *De regiis virtutibus*, 4r–6r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 6–7. „Adj tehát hálát a ma-
gasságos Istennek, dicső király, aki magasságos gondviselésével öröktől fogva a pannónok kirá-
lyául rendelt téged, amint a mondottakból kitűnik, amit a mi időnk eseményeivel is bizonyított,
hogy azokért méltó légy a halandók minden magasztalására. Hiszen ifjúkorod virágjától kezdve
mindig bátor vitézi tetteket hajtottál végre. Miután elvesztetted dicső atyádat és hírneves
testvéredet, Lászlót, akinek tanításából és példájából minden nagyszerűt és kiválót megtanul-
hattál, amidőn még méltatlannak látszhattál az irányító tisztjére – akkor léptél uralomra cso-
dálatos módon az összes pannónok fölött. Még éretlen korban voltál, amikor rád bízott az
állam; de szorgalmad túlszárnyalta éveidet, s akkora érettséget tanúsítottál a kormányzásban,
mint egy bölcs aggastyán, úgyhogy atyádnak, a dicső vezérnek eltávoztával a belső meghason-
lásban levő pannón népet lecsendesítetted, és az állam szegénységét nagy gazdagságra változ-
tattad. Azután fokozatosan mind korban, mind életpaszttalban gyarapodtál, mindenkinek
bebizonyítottad, hogy dicső fejedelem vagy, és nemcsak alattvalóid előtt bizonyultál hírneves
fejedelemnek, hanem más földek fejedelmei előtt is az erény példaképének mutatkoztál; úgyhogy
még távol élő népek is a te uralmad alá vágyakoznak. Mert te nem adtad magad sem gőgös ke-
vélységre, sem rest gyönyörökre, hanem éber szellemeddal egyedül azon fáradozol, hogy min-
denki elismerje: tétlenség nélkül vagy nyugalomszerető, kevélység nélkül dicsőséges, és benned
a mértékletesség a nagylelkűséggel vetekedik. Sok jeles tulajdonságod között szinte válogatás
nélkül tanúsítottál igen nagy fokú nyájasságot még a legalacsonyabb rendűek iránt is, egyszóval
úgy viselkedtél az emberekkel szemben, hogy polgáraid a te kiváló vezetéssel a legnagyobb
szabadságra és biztonságra jutottak, a szomszéd országokat és területeket részint a megfélemlítésnek,
részint a rajongásnak és erényeid csodálatának az eszközével megbékéltetted, és a
pannónok virágzó hazáját immár hosszú esztendők óta csendes nyugalomban és tartós békében
birtoklod.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 377–378.

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.³⁷⁴ Sokat mondó, hogy a *De regiis virtutibus* első részének végén, közvetlenül a meditációs egység előtt és a két magyar kardinális, Vitéz János és Kisvárdai István dicsérete után a „Békéről” szóló fejezetet olvashatjuk.

A *De regiis virtutibus* valóságos Petrarca-levélcéntóval zárul. Érdemes rá egy pillantást vetni (kurzívval jelöltem Andreasnál a Petrarcától enyhe módosítással átvett részeket):

Salve igitur Metelle Cretice, seu tu noster Scipio Veronensis, servator civium, victor hostium, punitor sonitium, militiae restaurator. Tu nobis victoriam sine sanguine gloriosam, tu exercitum sine lite reducis incolumen, tu rei bellicae suas leges, tu captis civibus libertatem, tu patriae pacem, et perdita regna restituis.³⁷⁵

„In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro” facta est in celis gratulatio angelorum atque in terris hominum piorum. [...] O iterum te felicem, o felicem diem qui te matris ex utero in lucem edidit et ceu benignum sidus aliquod mundo dedit.³⁷⁶

Cristus omnipotens dies tuos proroget in longum evum aperiatque cor tuum consiliis non blandis, nec fortasse delectabilibus, sed sanis ac fidelibus.³⁷⁷

Salve tu, Pannoniorum inclite princeps, hostium victor, punitor sonitium, militiae restaurator, lex bellice artis, liberator civium, patrie decus, pax patrie, tu enim communis patrie laus et totius regni Pannoniensis gloria.

Facta est gratulatio angelorum in celis atque in terris hominum piorum iocunditas in die, qua illustrissima mater tua et utero te principem gloriosum et regem inclitum Pannoniorum populo edidit.

Deus dominus Christus Ihesus omnipotens dies tuos proroget in longum aperiatque cor tuum consiliis pacemque tribuat, et post gloriosum terminum in suam requiem atque eternam gloriam felici exitu per manus sanc-

³⁷⁴ A gondolat utópisztikus jellege mellett konkrét motivációját (a *res publicát* ellehetetlenítő oligarchák elleni fellépést) is kiemeli Enrico Fenzi, „La Senile XIV 1 a Francesco da Carrara”, in *Le Senili di Francesco Petrarca: Testo, contesti, destinatari*, a cura di Sabrina Stroppa, Romana Brovia e Nicole Volta, 165–191 (Firenze: Le Lettere, 2021), 193–194.

³⁷⁵ *Sen.*, IV, 2 („Luchino Veremio”), in Petrarca, *Opera quae extant...*, 781 (vö. Függelék, A/I, 18).

³⁷⁶ *Sen.*, IX, 1 („Urbano papae V, gratulatio producta in suas sedes ecclesia, et exhortatio ad perseverentiam”), uo., 844 (vö. Függelék, A/I, 21).

³⁷⁷ *Sen.*, VII, 1 („Urbanus V. Pont. Max. ut Romam Ecclesiae sedem repetat, hortatur”), uo., 827 (vö. Függelék, A/I, 19).

torum angelorum te perducit, domine domine Mathia, dei gratia gloriose princeps et rex inclite prepotentis populi Pannoniorum.³⁷⁸

Az idézetek viszonylag magas száma önmagában is figyelemre méltó egy „középkori” műben, azonban itt ennél többről van szó. Az Andreas Pannoniusra gyakorolt Petrarca-hatás legfontosabb faktorának én a műfaj választását tartom, legalábbis ebben az első fázisban, a *De regiis virtutibus* írása idején. A magyar karthauzi többször hangsúlyozza, hogy munkáját episztolának szánja, ezért törekszik viszonylagos tömörségre.³⁷⁹ A mű végig megmarad a retorikus episztola hangnemében, a címzetthez végig olyan személyességgel fordul, amelynek modellje valóban a petrarcai episztolográfiában keresendő. A műfajt tekintve erősebb jelzés nem adható annál, mint hogy az egész „epistola exhortatoria” Petrarca-levélidézetekkel kezdődik, és azokkal is fejeződik be. Tartalmi tekintetben, mint politikaelméleti mű, a *De regiis 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” minősített³⁸⁰ Petrarca-levéllel, 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 Raoul Manselli professzor fentebb idézett sommás ítélete, aki többek között a „De dotibus summi ducis” fejezetet említette a középkort idéző „kulturális és lelki korlátok” példajaként. Nos, ez a rövid fejezet

³⁷⁸ *De regiis virtutibus*, 106v („De beatitudine sanctorum”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 133. – „Üdvözlég, pannónok dicső Fejedelme, ellenség legyőzője, bűnözők megbüntetője, vétség helyreállítója, hadtudomány törvénye, polgárok megszabadítója, a haza ékessége, a haza békéje. Mert te vagy hazánk ékessége, egész Pannónország dicsősége. Az angyalok örömmünnet ültek a mennyben, és a jószándékú emberek földvidultak a földön azon a napon, amikor kiváló anyád megszült téged méhéből dicső fejedelmül és hírneves királyul a pannónok népének. Az Úr Jézus Krisztus, a mindenható Isten nyújtsa hosszúra napjaidat, nyissa meg szívedet a bölcsesség előtt, adjon békességet, és dicsőséges vég után, boldog halállal vezessen be téged szent angyalainak kezével a maga nyugalma és örök dicsőségébe, Uram, Mátyás, Isten kegyelméből a pannónok hatalmas népének dicső fejedelme és hírneves királya!” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 529.

³⁷⁹ Például: „Multa circa resurrectionem generalem essent dicenda, o rex sapientissime, que si prosequi velim, modum epistole excederem. Quapropter brevissime de hoc perorabo.” *De regiis virtutibus*, 91r („De resurrectione generali”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 112. „Az egyetemes föltámadásról sok dolgot el kellene mondani, nagy bölcsességű Király, de ha végigném mindet, túllépném a levél terjedelmét.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 504.

³⁸⁰ Miethke, *Le theorie politique...*, 219.

3275 karakterből áll. Ebből 398 karakter (az utolsó két rövid mondat) a magyar karthauzi sajátja, a maradék 2877 betű szó szerinti idézet Petrarcától (a Luchino dal Verméhez írott leveléből és a *De viris illustribus* Scipio Africanus-életrajzából).³⁸¹ A levél kétségtelenül tartalmaz „díszítő funkcióban álló” klasszikus idézeteket és hivatkozásokat, de azt azért nem mondanám, hogy ezek „mélységesen középkori” szemléletről tanúskodnának, vagy éppen semmi közük sem volna „egy új, de legalábbis megújult” kulturális tapasztalathoz. Nem a mi karthauzink volt az egyetlen, akit a humanizmus atyjának vonzása megérintett, noha maga nem vált humanistává. A legjobb példa talán éppen az a szerző, akitől valószínűleg az ötletet is vette, hogy egy királytükört Petrarca-idézettel illik lezárni: Karthauzi Dénestől, Nicolaus Cusanus munkatársától és Lorenzo Valla vitapartnerétől.³⁸² Andreas Pannonius nem állt meg ezen a határon – még Petrarca-olvasmányait tekintve sem. Ezekre azonban később térek vissza. Előbb azt érdemes még egyszer szemügyre venni, milyen utakat járt be, amíg visszatért Petrarcahoz, vagyis hogyan birkózott tovább témájával.

³⁸¹ Vö. *Függelék*, A/I, 1, 13–15.

³⁸² Dénes munkájának utolsó fejezetében veszi elő Petrarcat (III, 53: „Exhortatio principum Christianorum ad recuperationem sancti Sepulcri et Terrae sanctae”); Dionysius, „De vita et regimine...”, 495–497. Az idézett rész a *De vita solitaria* II, 9 (a Szentföld sorsát sirató fejezete): Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, a cura di Guido Martellotti, trad. Antonietta Bufano, *Classici Ricciardi* 66 (Torino: Eianudi, 1976), 196–218.



A POLITIKA LÉLEK-TANA: AZ AD HERCULEM TEOLÓGIÁJA ÉS ETIKÁJA

A PLATONIZÁLÓ FORDULAT

Második királytükreben, az Ercole d'Estének ajánlott *Libellus*ban Andreas Pannonius a hatalom teológiájának egy másik lehetséges megalapozása felé indul el.

A Borso haláltusájának hónapjait türelmesen kiváró Ercole d'Este már hatalomra kerülésének előestéjén csinos halom humanista irományt forgathatott át íróasztalán, amelyek a tőle várható fejedelmi erények rendszerezésével, leírásával foglalkoztak. Fő témájuk az uralkodó lelkének analízise volt. Láttuk, hogy akadt, aki filozófiai, sőt teológiai magaslatról közelítette meg a kérdést (mint Landino küldeménye, *A lélek halhatatlanságáról*), de gyakoribbak voltak a közvetlenül „tárgyra térő” írások a kínálatban. Ha ebben a kontextusban szemléljük a *Libellus* konstrukcióját, akkor egészen eredeti (s a körülményeket tekintetbe véve bátor, de indokolt) lépés volt az éppen eltávozott fejedelem lelkének lehetséges útját követni. Andreas azonban nemcsak ebben a szerkezetet érintő invencióban áll szemben a humanista átlaggal. A divat ugyanis a macrobiusi konstrukció reciklálása volt³⁸³ – ami helyett ő a halott Borso d'Este lelkének túlvilági útját követve megkísérli teológiailag vázolni a *virtutes politicae* és a *beatitudo* viszonyát, feladva korábbi, mechanikus elképzelését a fokozatosságról. (Nyilvánvaló, hogy az élete utolsó pillanatáig politikai erényekkel ékeskedő fejedelmi lélek nem járhatta be földi létében a politikától a kontemplatív életformáig vezető utat, ennek a fázisnak pedig a halál után nem sok értelme lett volna.) A *Libellus* második részében (*Super decessu divi Borsii ducis*) Andreas felmondja a leckét, emlékeztet a *Somnium Scipionis* híres alaptételére (a politikai erényeket jutalmazó boldogság a legnagyobb boldogság), de már az itt feltett kérdés formája érzékelteti, hogy más úton indul el, mint a többség tette volna:

³⁸³ A tökéletesedésnek mind a négy fokán (morális, illetve politikai erények, megtisztító erények, a megtisztult lélek erényei és az „exempláris” mintaerények szintjein) megtalálható a négy kardinális erény aktuális kombinációja; de az újabb és újabb fokokra való fellépés egyben az alsóbbak elhagyását is feltételezi. Lásd Dominic O'Meara, „Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore”, *Phronesis* 51 (2006): 74–90, 76–77.

Ha tehát a hit, a remény, a szeretet, az okosság, a mértékletesség, a bátorság, az igazságosság és a többi morális erény, amelyeket itt fel sem sorolok, hogy ne nyújtsam túl hosszúra leveletem, amelyekkel a mi Borsónk ékeskedett földi életében, az égiekhez vezető utat kövezik ki, ha a jó és jóra teremtett lelkek végső és örök hazája a mennyek országa, akkor ugyan miért kételkedünk benne, hogy Borso vezérünk ide fog felemelkedni? [...] Ha egyszer tudjuk, hogy vezérünk oly sok erénnyel tündökölt, miért nem hisszük el kegyes szívvel, hogy felhág majd a mennyek országában a boldogság valamely fokára?³⁸⁴

Melyik is lesz ez a fok? Andreas nem az aktív és kontemplatív életformák erényeinek szembeállításával él, hanem az Isten színe elé került *beati* (pátriárkák, próféták, apostolok, mártírok, szüzek, egyházatyák stb.) kontemplatív és egyéb erényeit felelteti meg a Borso által életében gyakorolt politikai erényeknek. A viszony a politikai és a többi, már elismerten „boldogító” erények között nem hierarchikus, hanem analóg. Mindkét erénysor révén lehetséges a *visio beatifica*. Például a boldogok második rendjét a próféták (Dávid, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Dániel) alkotják; fő erényük a békés természet („boldogok a békességre igyekezők, mert ők az Isten fiainak mondatnak”). Ezt az erényt Borso a béketeremtő magatartásával, a széthúzó politikai frakciók felszámolásával abszolválja. A harmadik rendnek, Krisztus előfutárainak (Simeon, Zakariás, Keresztelő Szent János) az igazságosság az attribútuma – Borso jól tudta, hogy egyetlen állam sem állhat meg a fejedelmi osztó igazságosság nélkül (*iustitia distributiva*), ezért bőven osztotta a különböző tisztségeket és javadalmakat. Az apostolokat a békétűrés jellemzi – Borso számtalan irigy és gonosz vetélytárs mesterkedését viselte szelíd és alázatos lélekkel. Így halad végig Andreas a boldogoknak mind a kilenc „rendjén”, egészen a bűnbánókig, akiket ugyan Borso életében már nem ért utol, de azon a rövid útszakaszon, amelyet lelkének még meg kell tennie a végcélig, átsegítik az általa Ferrarába telepített karthauzi szerzetesek imái.

Az ő nyilvános és magányos könyörgéseiknek hála, nem kétséges, hogy el fog jutni a bölcesség forrásáig, a kifogyhatatlan és el nem aluvó fényességhez [...] Ott fogja majd

³⁸⁴ „Si igitur fides, si spes, si caritas, si prudentia, si temperantia, si fortitudo, si iustitia ceteraque virtutes morales quas hic enumerare omitto, ne modus epistolae excedam, quibus Borsius noster refulgere in vita hac visus est, viam sternunt ad superos, si bonis et bene creatis spiritibus sedes ultima et aeterna caelum est, illuc ducem nostrum Borsium ascendisse cur ambigimus? [...] Cum igitur ducem nostrum sciamus tantis hic enituisse virtutibus, cur non pie credamus caelesti in regno ad aliquem gradum beatitudinis ipsum ascendisse?” *Ad Herculem*, 102r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 266–267.

látni és dicsérni Istenét. Ott látja majd meg a fényben az Isten világosságát, mivel Istennél van az élet forrása. Milyen is ez a világosság? Hatalmas fény, anyagtalan és felfoghatatlan fény, örök és nem teremtett fény, az igazság fényessége, ami világossággal tölti be az angyalokat és minden boldogokat.³⁸⁵

Nem szükséges tovább idézni, ennyiből is nyilvánvaló Andreas platonizáló fordulata, amelynek révén a *De regius virtutibus* arisztotelianus-tomista szellemétől eltávolodott. A látványos konstrukció, a „boldogok rendjeinek” képzete adott volt a teológiai hagyományban. Andreas egyik fő forrása, a strassburgi domonkos, Hugo Ripelin híres *Compendium theologicum*³⁸⁶ készen kínálta a Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész által kidolgozott, majd számtalan kommentátor (Szent Bernát, Nagy Szent Gergely stb.) kezén továbbfejlesztett hierarchiarendszer (*De caelesti hierarchia*) népszerű és egyszerűsített összefoglalását. Itt az erények, amelyek révén valaki megközelítheti a *visio beatificat*, a háromszor hármas hierarchia középső fokán helyezkednek el, a fejedelmi hivatás pedig még ideáltipikus formájában is a legalsó kör legalsó fokán található. Ehhez a funkcióhoz tartozik Dionüsziosz szerint „universale regimen unius regni, vel gentis ducere ad Dei similitudinem”.³⁸⁷ A boldogok „rendjei” e hierarchia mintájára szerveződtek Andreas művében, de a bennük megtestesülő (a hegyi beszéd alapján felsorolt erények) tágabb teret adtak az egyéni invenciónak. Andreas ötletének lényege az volt, hogy a boldogok erényeit Borso d’Este alakjában „lelte fel”, s így mintegy biztosította hőse *beatificatióját* pusztán annak politikai erényei révén.

Eltekintve e népszerű, közkézen forgó munka bizonyítható használatától, nehéz megállapítani, mi volt még közvetlen ihlető forrás, és mely művek sorolhatók az Andreas által esetleg ismert, de közvetlenül fel nem használt források körébe. Számolhatunk a középkori platonizmus 15. században népszerűvé vált forrásának, a rejtélyes Alcidiusnak vagy Altividiusnak hatásával is, aki a lélek halhatatlanságának tételét Andreashoz hasonlóan az életben maradottakhoz szóló vigasztalás (*consolatio*) műfaji keretében fejti ki, és ugyancsak kitüntetett

³⁸⁵ „Quorum [i. e. Carthusiensium] precibus publicis et privatis non est ambiguum pervenire ipsum ad fontem sapientiae, lumen indeficiens et lucem inextinguibilem [...] Ibi videt et laudat deum suum. Ibi videt in lumine dei sui lumen, quoniam apud ipsum est fons vitae. Qualem autem lumen? Lumen immensum, lumen incorporeum et incomprehensibile, lumen increatum, lumen veridicum, quod illuminat angelos et omnes beatos.” *Ad Herculem*, 112r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 280.

³⁸⁶ Modern kiadása: [Hugo Ripelin], *D. Alberti Magni Compendium theologiae veritatis in septem libros digestum*, cura Stephanus C. A. Borgnet, D. Alberti Magni Opera omnia 34 (Parisiis: Ludovicus Vives, 1895).

³⁸⁷ *Compendium*, II, 14, id. kiad., 51.

szerepet szán a politikai erények felmagasztalásának (*Liber Alcidi de immortalitate animorum*).³⁸⁸ Az imák által megmentett politikus-lelkek prototípusa Traianus császáré, akit a hagyomány szerint Nagy Szent Gergely „imádkozott vissza” a purgatóriumból: talán ez az a láncszem, amely összekapcsolja Janus Pannonius Traianus-életrajz fordítását Andreas munkájának koncepciójával.³⁸⁹ A gondolatot, mely szerint a lélek az erények minden szintjéről közvetlenül is visszatérhet teremtetőjéhez, a ferences Bonaventura platonista fénymisztikája ihlette, aki talán a legerősebb kritikával illette – még Tamás fellépte előtt – a kardinális erényeket az isteni eredetüktől elvágó arisztotelészi „tévelygést”.³⁹⁰ A további találgatás helyett inkább regisztráljuk a fordulat lényegét. A platonizáló szellemiségen kívül ennek még egy lényeges eleme van: a devóciós attitűd elhagyása. A Borso lelkének útjáról szóló záró rész ugyanis teljességgel megváltoztatja a korábbi, Mátyásnak ajánlott királytükör szerkezetét és ideológiai sémáját. Ott a feloldást a különböző teológiai irányok ellentmondásaira a négy végső dologról való meditáció kínálta. Itt ez a rész marad el, ennek a helyére kerül be a *Super decessu divi Borsii ducis*. Melyek a bizonyíthatóan használt források?

A FORRÁSOK

Ferences skolasztika és ciszterci misztika ferences közvetítésben (Scotellus, Alcherus, Bartholomaeus Anglicus másodszer)

Andreas Pannonius, Hunyadi Mátyás „boldogságáról” értekezve, még tartja magát a kanonikus véleményhez: „lehetetlenség testi szemmel meglátni vagy az érző lélek rész valamely más érzékével vagy képességével megtapasztalni az Istent,

³⁸⁸ Eugenio Garin, „Un dialogo sull’immortalità dell’anima: Il Liber Alcidi”, in Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, 89–151 (Firenze: Le Monnier, 1958).

³⁸⁹ „De anima autem Traiani, quae erat in inferno, hoc modo probabiliter potest existimari, quod precibus beati Gregorii papae ad vitam praesentem fuerit Traianus revocatus et hic gratiam consecutus per quam remissionis peccatorum habuerit et per consequens immunitatem a poena.” *Ad Herculem*, 111r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 279. Gergely 15. századi humanista kultuszáról: Frazier, *Possible Lives* ..., 204.

³⁹⁰ A kardinális erények „rehabilitációjáról” lásd Emery, „Reading the World...”. A porphürioszi erényhierarchia skolasztikus recepciójának változatairól: Joshua P. Hochschild, „Porphyry, Bonaventure and Thomas Aquinas: A Neoplatonic Hierarchy of Virtues and Two Christian Appropriations”, in *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, 245–259 (London: Routledge, 2002).

akár a jelen életben, akár a jövőben”³⁹¹ – amivel lényegében az *Énekek éneke*-kommentárban mondott tételeket ismétli el újra, ezúttal az uralkodó üdvössége kapcsán. Később pedig így folytatja:

Amikor ugyanis élvezzük a változhatatlan örök istenség látványát, benne mi is halhatatlanok és örökkévalók leszünk, nem azonosak vele, csupán hozzá hasonlóak a dicsőségében részesülve; ez pedig az ő lényegének szemléléséből fog fakadni. Az ilyen megértés az emlékezetre tartozik, mely lényegében nem különböztethető meg az értelemről Szent Tamás szerint (de megkülönböztethető Johannes Scotus mester szerint) – és megfelel a reménynek. Nagyságod ugyanis a jelen életben a remény által jár, hogy eljusson a legfőbb jó – noha nem teljes – megragadásához.³⁹²

A Hunyadi Mátyásnak dedikált királytükör zárófejezetében, mint az idézetből látható, Andreas Pannonius a tomista rendszer lehetőségeinek határain járva konkordista szellemben utal Scotusra, ám a gondolatot nem fejtegeti tovább. Ugyanezt az egyeztetésre való törekvést tükrözi, hogy a fejezet vezérfonalaként hivatkozza az Ágoston *De trinitaté*jának XIII. könyvéből vett fejezetcímet („Beatus non est, nisi qui et habet omnia quae vult, et nihil vult male”),³⁹³

³⁹¹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 521; a fordítást kissé módosítottam. Vö.: „Haec autem visio non fiet per oculos corporales, quia impossibile est deum videri oculo corporali nec in vita praesenti nec in futura aut alio sensu vel potentia sensitivae partis.” *De regiis virtutibus*, 101v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 126. A tomista tézis (isten lelki létező, ezért csak az intellektus képes érzékelni) szó szerint forrása: *Summa*, I, quaest. 12, art. 3., corpus („Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est; unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu”).

³⁹² Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 521–522. „Cum enim immutabilis eterne divinitatis visionem perfruemur, nos quoque immortales et eterni in illo erimus, non idem quod ipse, sed similes participatione glorie eius, que per visionem sue essentie fit. Et talis comprehensio pertinet ad memoriam, que non distinguitur essentialiter ab intellectu, secundum beatum Thomam, sed secundum magistrum Johannem Scotum distinguitur etc. et correspondet spei. Per spem enim hic in presenti vita tua sublimitas ambulat, ut perveniat ad comprehensionem summe bonitatis, non tamen totalem.” *De regiis virtutibus*, 102r („De beatitudine sanctorum”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 127. A scotista megfontolás lényege: a remény képessége a lélekben nem az értelemhez, hanem az akarathoz kötődik; Andreas forrásában kifejtve: Petri de Aquila O. F. M., cognomento Scotelli B. Joannis Duns Scoti discipuli *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. Cyprianus Paolinus (Genova: Conv. SSmae Annuntiationis, 1907–1909), 3: 185–189 (*Comm.*, lib. III, dist. 26., quaest. 1).

³⁹³ Augustinus, *De trinitate*, XIII, 5 (PL, 42, c. 1020); vö. *De regiis virtutibus*, 100v: „«Beatus enim vere est, qui habet omnia que vult et nihil vult male», ut Augustinus inquit XIII De trinitate”; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 124; „Mert az a valóban boldog, akinek mindene megvan, amire vágyik, és semmi gonoszát nem akar – mint Szent Ágoston mondja A szentháromság tizenharmadik könyvében”: Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 518–519.

és ezt a voluntarista teóriát – amely Scotus filozófiájában oly fontos szerepet kap majd³⁹⁴ – azonnal egy Tamástól vett idézettel „illusztrálja”, amely a boldogság elérését a kontemplációhoz köti.³⁹⁵

Az *Ad Herculem* ezzel párhuzamba állítható utolsó előtti fejezetében viszont a szövegen jelentős változtatást eszközöl a szerző. A korábbi verzióban is szereplő Aquinói-parafrazist („lehetetlenség testi szemmel meglátni vagy az érző lélek-rész valamely más érzékével vagy képességével megtapasztalni az Istent”)³⁹⁶ itt így folytatja: „Az egyháztanítók véleménye megoszlik abban, hogy vajon az értelembe vagy az akaratba leledzik a boldogság. Mégis, jelesebb azok véleménye, akik az akaratba helyezik a boldogságot, mivel az akarat mind a szentek, mind pedig a filozófusok szerint a lélek legméltóbb és legtökéletesebb képessége.”³⁹⁷

Ám idáig nem is kell eljutni az olvasásban. Már a mű elején is egészen egyértelmű jelzést kapunk ugyanerre a tendenciára. Az *Ad Herculem duces* negyedik fejezetében Andreas Pannonius tézisszerűen fogalmazza meg az antitomista tézist: „Plótinosz véleménye azt igazolja, hogy nemcsak a megtisztító erények és a már megtisztult lélek erényeinek segítségével, hanem a politikai erények révén is lehetséges üdvözülni.”³⁹⁸ Az Ercolének ajánlott fejedelmi tükör fontos újdonsága tehát, hogy Andreas érvelésében hangsúlyossá válnak a Scotus-hivatkozások és -idézetek, a *caritas* erényét ferences-scotista módon a *voluntashoz* kapcsolja, és központi szerepet juttat neki mind a társadalmi béke fenntartásában, mind a *beatitudo* elérésében. Mintha csak eldöntötte volna azt a dilemmát, amit

³⁹⁴ Tágabb kontextusban lásd R. Cross, *Duns Scotus*, N. Y.–Oxford, 1999, pp. 61–71; and Vos, *op. cit.* (see note 30), 413–431.

³⁹⁵ „Ibi enim ipsam veritatem facie ad faciem videbis, quam nunc in speculo et enigmatibus per studium contemplative vite cernis.” *De regis virtutibus*, 100v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 124. Vö. *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 63: 1–2. („Est enim quoddam desiderium hominis in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis: quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae.”)

³⁹⁶ A forrásról lásd a fejezet bevezető jegyzetét.

³⁹⁷ „Apud tamen doctores duplex est opinio, utrum videlicet in intellectu aut in voluntate summa consistat beatitudo. Sed preclarior est opinio illorum qui in voluntate posuere beatitudinem, eo quod voluntas sit tam secundum sanctorum quam philosophorum opinionem dignissima ac perfectissima potentiarum anime.” *Ad Herculem*, 79r–79v („Exhortatio ad conterendos infideles et ad felicitatem consequendam: capitulum XLII”); Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 238.

³⁹⁸ „Constat ergo iuxta Plotini sententiam non purgatis modo purgatique iam animi, sed politicis quoque virtutibus beatum fieri posse.” *Ad Herculem*, 9v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 149. A formula pontos ellentéte Aquinói Tamás tézisének: „Praeterea, secundum Plotinum, ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, et aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.” *Quaestiones disputatae de virtutibus*, quaest. 5. art. 4. arg. 7).

a Hunyadi Mátyásnak dedikált változatban még Karthauzi Dénes és a misztikus hagyomány tanításához igazodva a devóciós gesztussal, a meditációra való fel-szólítással próbált megkerülni. Méghozzá a misztikus-devóciós fejezetek elha-gyásával, és – a másik oldalon – a mű első, teológiai fejezeteinek áthangolásával. Megtette azt a lépést, amit Dénes – bármennyire is kritikus volt Tamással szemben – nem lépett meg: átállt a scotista táborba.³⁹⁹ Az Ercole d’Estének aján-lott mű morálfilozófiai „felszíne”, az uralkodótól elvárt, az üdvösségéhez és alattvalói boldogságához elegendő erénykatalógus szinte semmit sem változik a Hunyadi Mátyásnak dedikált verzióhoz képest – közben azonban teljesen átala-kul a korábbi *speculum* teológiai alapja. A változás jellegét jól érzékelteti a ko-rábbi és a későbbi szöveg párhuzamos helyeinek összevetése. Lássunk két példát, a *De regiis virtutibus* „De beatitudine sanctorum” című fejezetéből, illetve az *Ad Herculem* „Exhortatio ad conterendos infideles et ad felicitatem consequendam” című fejezetéből.

1.
Illic igitur, rex inclite, totum deside-
rium conferas, ubi totum, quod de-
siderare potes, in bonis implebitur.
Ibi omne humanum studium con-
summationem accipiet. Ibi enim
ipsam veritatem facie ad faciem vi-
debis, quam nunc in speculo et ae-
nigmate per studium contemplativae
vitae cernis. Omnia enim quae in-
tellectus tuus hic naturaliter scire
desiderat, ibi plene innotescunt.⁴⁰⁰

2.
Illic ad veras delectationes et per-
fectissimas pervenies, de qua dicit
David propheta: Inebriabuntur, in-
quit, ab ubertate domus tuae, et tor-
rente voluptatis tuae potabis eos, si

1.
Istic, dux magnanime, omne deside-
rium tuum implebitur, omne stu-
dium tuum consummationem acci-
piet. Omnia enim quae intellectus
tuus hic scire desiderat, plenam et
perfectam accipiet inibi informatio-
nem.

2.
Illic ad veras et perfectas divitias per-
venies, quae a te auferri non possunt.
Ibi ad perfectas et veras delectationes
pervenies secundum illud Psalmi-
graphi: Inebriabuntur ab ubertate

³⁹⁹ A kérdés részletekbe menő taglalása: Emery, „What Does It Mean...”.

⁴⁰⁰ *De regiis virtutibus*, 100v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 124–125. „Te tehát, dicső Király, minden vágyadat arrafelé irányítsd, ahol mindaz, amire vágyódhatsz, jókban elégíthető ki. Ott minden emberi törekvés kiteljesedik. Mert ott színről színre fogod nézni azt az igazságot, ame-lyet most, a szemlélődő életre törekedvén, csak tükörben és homályosan látsz. Mindaz ugyanis, amit elméd itt természeténél fogva tudni vágyik, ott a maga teljességében válik ismertté.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 519.

nunc vitam voluptuosam non amaveris. Quanto enim intellectus altior est sensu, tanto enim illud bonum, in quo delectaberis in vita eterna, per visionem dei maius erit omni sensibili bono et magis intimum et maxime continue delectans, quanto etiam ista delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicuius molestantis. Ibi omnis sollicitudo, omnis timor, omnis infirmitas et omne malum a te aufertur.⁴⁰¹

domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos. Ibi omnis sollicitudo, omnis timor, omnis infirmitas et omne malum a te auferetur.⁴⁰²

A kihagyott (általam aláhúzással jelzett) mondatok nem pusztán azért maradtak ki, mert Andreas tömöríteni akart a szövegen. Mindkét mondat a tomista teológia alaptéziseit ismételte, mellőzésük a scotizmus felé fordulást jelzi. Ennek a fordultnak már a *De regis virtutibus*ban is van nyoma. Műve végén, látszólag funkciótlanul (a szentek boldogságának összetevőit felsorolva, a tizedik pont – „éhség nélküli jóllakottság” – alatt) Andreas egy skolasztikus argumentumot is beilleszt a szövegbe: „Látván Krisztus szentséges és dicsőséges emberi alakját, a testi szemek gyönyörködnek és meglegednek, hiszen az angyalok is az ő látására vágnak. Ezért véli úgy Joannes Scotus mester, hogy ha az ember nem esett volna bűnbe, Isten isteni fia akkor is megtestesült volna, hogy testi mivoltunkat is újjáteremtse.”⁴⁰³ Elképzelhető, hogy Andreas magát Scotust is tanulmányozta, de kompiláló módszerének sajátosságaiból inkább arra lehet következtetni, hogy közvetett, a Doctor Subtilis tanítását kompendiumszerűen összefoglaló forrás alapján dolgozott. E forrás nyomára a véletlen vezetett rá.

⁴⁰¹ *De regis virtutibus*, 101r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 125. „Ott valódi gyönyöröket élvezhetsz, amelyekről Dávid próféta ezt mondja: Megrészegülnek háznak bőségétől, és gyönyörűségeknél patakjából itatod őket – ha a gyönyörökkel teli életet most nem kedveled. Mert amennyivel magasabb rendű az értelem az érzékelésnél, úgy az a jó is, amelyik az istenlátás révén az örök élet gyönyörűségeiben részesít, annál nagyobb és bensőségebb lesz minden érzelmi jónál – és főként állandó gyönyörűséget fog okozni –, amennyivel tisztább maga ez a gyönyörűség is minden olyan szennyeződéstől, amely szomorúságot vagy aggodalmat vagy kedvetlenséget okozna. Ott minden aggodalmad, minden félelmed, minden gyöngeséged és minden bajod megszűnik.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 519–520.

⁴⁰² Mindkét idézet: *Ad Herculem*, 78v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 237.

⁴⁰³ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 521. Vö.: „Videndo etiam sanctissimam et gloriosissimam humanitatem Christi delectabitur et satiabitur etiam visus oculorum corporalium, in quem desiderant et angeli prospicere. Propter quod tenet magister Johannes Scotus quod etiam si homo non peccasset, deus dei filius incarnatus fuisset ad reficiendas personas exteriores.” *De regis virtutibus*, 103v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 129.

A ferrarai Certosa szétszóródott kódexei után kutatva akadt a kezembe az a Biblioteca Ariosteában őrzött kódex, amely a ferences scotizmus egyik legnagyobb 14. századi terjesztőjének, Petrus de Aquilának a Petrus Lombardushoz írott kommentárját tartalmazza, együtt Giovanni Battista Panetti karmelita teológusnak Tamás *De entium quidditate* című művéhez fűzött jegyzeteivel. A kódexet írásmódja és illusztrátorának személye egyaránt a Certosa másolóműhelyéhez köti: a miniátor Guglielmo Giralaldi azonban nem csupán a kódex készítésében vett részt, hanem közreműködött annak eladásában is. Az új tulajdonos, Panetti bejegyzése a kódex végén olvasható:

A Scotellusnak is nevezett Petrus de Aquilának e könyvét én, Baptista Pannetus testvér, a teológia méltatlan tanítója, a Szent Kristófról nevezett karthauzi kolostor perjelétől vásároltam, Gulielmus miniátor, ferrarai polgár közvetítésével, a közte és köztem kialakult áron, 1470. február 12-én, abban az időben, amikor a karmelita rend ferrarai Szent Pál kolostorának perjele voltam.

Ebből kiderül, hogy Andreas Pannonius, miután lemásoltatta a Certosában Aquila munkáját, és saját műveihez jegyzeteket készített belőle, a kolostorban kitört, fentebb tárgyalt viszályok idején eladta azt, és közvetítőnek a kódex miniátorát kérte fel.⁴⁰⁴

Aquila, akit szigorú Scotus-követése és népszerűsítő erényei, főként világos stílusa miatt nemcsak Scotellusnak, hanem Doctor Sufficiensnek („Elégséges Doctor”) is neveztek, polemikusan, a Lombardust kommentáló Tamással vitázva építi fel művét. Az említett, Krisztus megtestesüléséről szóló fejezet (*Utrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset?*) tárgyalásában – miután ismerteti Aquinói ellenvéleményét – kifejti, hogy szerinte Krisztus mindenképpen testet öltött volna, legföljebb nem mint megváltó. Az ember ugyanis két szubsztanciából,

⁴⁰⁴ Petrus de Aquila ord. Min. Scotellus dictus, *Super quatuor libros Sententiarum; accedit: S. Thomae de Aquino de entium quidditate cum correctionibus fr. Baptistae Paneti Carmelitae*, Biblioteca Comunale Ariostea di Ferrara, Ms Classe II. cod. 362. Panetti bejegyzése a 161v-n: „Emi ego frater Baptista Pannetus theologiae professor indignus hunc Petrum de Aquilam vulgo dictum Scotellum a priore sancti Christophori de Cartusia et pro ipso a Guglielmo miniatore Ferrariensi cive: precio inter me et ipsum convento mcccclxx die vero duodecima Februarij, dum essem prior Sancti Pauli Ferrariae ordinis Carmelij.” Az illusztrátorról: Mariani, *Guglielmo Giralaldi miniatore...*, 80, 97. Canova valószínűnek tartja, hogy a kódex 1468-ban keletkezett (mások egy évvel későbbre datálják). Magát a bejegyzést már régen publikálta Luigi Napoleone Cittadella, *Documenti ed illustrazioni risguardanti la storia artistica ferrarese* (Ferrara: Domenico Taddei, 1868), 180–181; de ez elkerülte a magyar kutatók figyelmét. A kódex modern leírása: Claudia Andreasi, „La biblioteca di frate Giovanni Battista Panetti”, *Medioevo e Rinascimento: Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell’Università di Firenze* n. s. 11 (2000): 183–231, 210–211.

intellektuálisból és érzőből áll össze, „s mindkettő tekintetében boldoggá tehető”, de testi, érző része nem válhat boldoggá az isteni lényeg (*divina essentia*) szemlélésével, mert az láthatatlan. Ilyen tekintetben tehát Krisztus emberi alakjának szemlélése révén kell a boldogsághoz jutnia. „Ha tehát az Isten nem öltött volna emberi testet, az ember nem válhatna boldoggá mindkét alkotórészét illetően, azaz nem érhetné el a tökéletes boldogságot – amint azt Augustinus is mondja a *De spiritu et animában*: az Isten maga vált emberré, hogy az egész embert üdvözítse magában.”⁴⁰⁵

A forrásokat alaposan megvizsgálva kijelenthető: a második libellus első, alaposan átdolgozott részének teológiai fejezeteit (*Diffinitio fidei*; *Quod sit unus verus et summus deus*; *Quod in mente reperitur imago beatissimae trinitatis*; *Quomodo fidei incarnationi verbi divini et nativitatis eiusdem Tua Excellentia credere debeat*) Scotellust másolva és kivonatolva építette fel a magyar karthauzi. Ám nemcsak ezeket – hiszen a többi fejezetben is bőven idézi Aquila munkáját: a 12. (*De virtutibus cardinalibus*) fejezet például valóságos sűrítőmánya a Scotellusnál olvasható morálfilozófiai fejtegetéseknek.⁴⁰⁶ Ebben az esetben inkább az az érdekes, hogy mi marad ki belőlük. Scotellus, miközben a morális erények teológiai erényekhez kötött voltát taglalja („*Utrum virtutes morales sint connexae [...] cum virtutibus theologicis?*”), nem foglal egyértelműen állást, és felhívja a figyelmet a lehetséges ellenvéleményre: elképzelhető, hogy „az erkölcsi erények kifejesztéséhez elegendő az igazat ismerni és a jót szeretni, s birtokolhatjuk őket a teológiai erények nélkül is – azaz a morális erények önállóan, a teológiai erények nélkül is létezhetnek”.⁴⁰⁷ Jellemző módon Andreas Pannonius éppen ezek előtt a sorok előtt hagyja abba Scotellus másolását. Megáll tehát a „határon”, amely egy hagyományos (a szekularizációt mérföldkönek tartó) modernista álláspont-ról visszanezve a modernitás határa lehetne a politikai filozófiában – nem tud lemondani a teológiai alapról és távlatról. S nem is akar lemondani: hiszen ezen a határsávon rendezkedett be egész ferrarai szellemi környezete. A mai eszmétörténet pedig már egyáltalán nem olyan magabiztos a kérdésben, hogy vajon tényleg az „autonóm” (teológia nélküli) politikai erénytan volna-e a modernség

⁴⁰⁵ „[...] ergo, si Deus non fuisset incarnatus, homo non fuisset quantum ad utranque partem beatificabilis vel perfecte beatus, et hoc est quod dicit Augustinus lib. de spiritu et anima, ipse Deus factus est homo, ut totum hominem in se beatificaret”. Scotellus, *Commentaria*..., 3: 21.

⁴⁰⁶ A teljes konkordanciát a kritikai kiadás hozza majd. A legfontosabb egyezések az *Ad Herculem* nyomtatott kiadásának lapszámaival: *Ad Herculem*, 153–153 = Aquila, 3: 170–172; *Ad Herculem*, 154–155 = Aquila, 1: 55–56; *Ad Herculem*, 157 = Aquila, 1: 190; *Ad Herculem*, 160–162 = Aquila, 3: 9–10; 37–39; *Ad Herculem*, 168–171 = Aquila, 3: 218; 2: 355–357; 2: 230, 234.

⁴⁰⁷ „Praeterea, ad generationem virtutum moralium sufficiunt cognitio veri et dilectio boni; sed illa possunt haberi sine virtutibus theologicis; ergo virtutes morales possunt esse sine theologicis”. Uo., 3: 238.

legfőbb kritériuma, s inkább a kapcsolat milyensége iránt érdeklődik. Nem tartható tehát meg Andreas Pannonius szellemi környezetének vizsgálata, annak a kontextusnak a vázlatos ismertetése, amelyben királytűkreinek politikai teológiája megtalálja a természetes közegét – hiszen csak így derülhet ki, van-e bármi, amiben eltér ettől a közegtől, amiben eredetinek mutatkozik, és ha van, mi is az. Ám mielőtt erre térnénk, vessünk egy pillantást arra a forrásra, amelyet az iménti idézetben Petrus de Aquila is hivatkozott, és korábban is felbukkant már több ízben a lélek halhatatlanságával kapcsolatban.

A politikai üdvözülés tézisének megalapozó lélekfelfogás kiindulópontja az a *De spiritu et anima* című 12. századi misztikus értekezés, amelyről Andreas még úgy tudta, Ágoston eredeti műve.⁴⁰⁸ Az a *De spiritu et anima*, amely egyébiránt Bonaventura egyik leggyakrabban hivatkozott forrása is volt,⁴⁰⁹ de érdemes felidézni: Aquinói Tamás is erre utalva alkalmazott megengedő érvelést a politikai erények lehetséges „aszcenziójáról”.⁴¹⁰ Szerzője – feltehetőleg egy Alcherus nevű ciszterci szerzetes – a lélek halál utáni létének integritását állítja, mondván, hogy a lélek minden képességét, köztük az érzékelő képességeket és az emlékezetet/képzeletet is magával viszi a testtől elválasztott állapotában. Andreas itt találta meg az alapot, amelyen krisztianizálhatta a *Somnium Scipionis* látomását a földi tetteikre az égi szférában emlékező „boldog” politikusokról. Alcherus közvetlen ismeretét a szöveg alapján nem tudjuk igazolni, de jelentőségével nyilván Andreas is tisztában volt, hiszen a *De spiritu et anima* a ferrarai domonkos-ferences hitvitákban is fontos szerepet kapott, sőt a platonizáló humanisták is építettek rá az egyéni lélek halhatatlanságával kapcsolatos gondolatmeneteikben.

A közvetett forrás viszont magát kínálja – mi, azaz ki is lenne más, mint a Mátyás-királytűkörben már bőségesen felhasznált Bartholomaeus Anglicus? Az angol ferences szerző ugyanis enciklopédiájának *De anima* fejezetében – modern kiadója találó megfogalmazásával élve – valóságos „filozófiai szupermarketet” hordott össze, „amelyben mindenki megtalálhatta saját kedvenc pszichológiai irányzatát”.⁴¹¹ A magyar karthauzi bátran nyúlt a közvetítő forráshoz, s munkája kulcsjelentőségű három lélekfilozófiai fejezetében szorososan követte az Arisztotelészt ugyan hivatkozva, ám valójában Alcherust követő enciklopédiát.

⁴⁰⁸ A szöveg publikálva: Aurelianus Augustinus, *Opera omnia: Tomus sextus*, ed. Jacque Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 40 (Parisiis: Migne, 1845), cc 779–830.

⁴⁰⁹ Bonaventura da Bagnioreggio, „Quaestio de existentia animae in corpore”, in Bonaventura da Bagnioreggio, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. Ferdinand R. P. Delorme, *Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi* 8, 305–327 (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934).

⁴¹⁰ Pierre Michaud-Quantine, „Une division 'augustinienne' des puissances de l'âme au moyen âge”, *Revue des études augustinienes* 3 (1957): 235–248.

⁴¹¹ James R. Long, „Introduction”, in Anglicus, *On the Properties...*, 9.

Andreas Pannonius eljárása lényegében párhuzamos Pier Candido Decembrióéval: amint az a maga traktátusát (*De immortalitate animae*) a középkori enciklopédiakompozíciók egyik ágának (Cantimpréi Tamás) közvetítésével alapozta a pszeudo-ágostoni szövegre,⁴¹² úgy a magyar szerzetes egy másik, hasonlóan ismert és elterjedt enciklopédiából vette át Alcherus téziseit. A *Függelék*ben közölt hosszú (nyolc kódexoldal terjedelmű) részletben Bartholomaeus természetesen Ágoston neve alatt hivatkozva a *De spiritu et animát*, Alcherus munkáját.⁴¹³

A hely szelleme – avagy a kortárs kontextus és a közeli források

A fordulat, amelyet Andreas Pannonius a két királytükör írása között eltelt négy év alatt megtett, sokféleképpen jellemezhető. A tomizmus felől a scotizmushoz közelített. Az arisztoteliánus tradíciótól a platonista felé mozdult. Stílusát, citátumait tekintve érzékelhető a humanista irodalmi kánon hatása. Mindez persze nem járt együtt sem a teológiai alapvetés feladásával, sem a célról – a keresztes háborúról – való lemondással. Ahhoz, hogy e változás okait és jelentőségét a politikai esztétorténet szempontjából felmérhessük, s ennek műfajtörténeti következményeit mérlegelhessük, mindenekelőtt a kulturális közeget kell megvizsgálnunk, amelyben végbement.

Az Esték városa, Ferrara már évtizedekkel korábban a politikaelmélet fontos szellemi műhelye volt. A munka a Decembrio család körében kezdett nagy fordítói vállalkozással, Platón *Államának* latin verziójával indult még a harmincas években.⁴¹⁴ A Decembrio család következő nemzedékének hozzájárulásáról már esett szó korábban is. Angelo Decembrio *Politia litteraria* című munkája mintegy a földre szállítja a platóni teoretizáló érvelést – dialogikus szerkezetének köszönhetően könnyedén építi be az arisztotelészi és a skolasztikus hagyományra tett utalásokat is, a forma, az irodalmi szituálás azonban itt legalább olyan fontos, mint a doktrinális tartalom. A fikció szerint a *Politia* azokat a tudós beszélgetéseket örökíti meg, amelyeket a veronai Guarino és a többi élvonalbeli humanista folytatott a rajongva szeretett *princeps*, Leonello d’Este elnökletével. Az egyik

⁴¹² Paul Oskar Kristeller, „Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of Soul”, in Kristeller, *Studies in Renaissance...*, 2: 281–300; a Cantimpréi enciklopédia lélekfilozófiai részének modern kiadása: Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, Hg. Helmut Boese (Berlin: De Gruyter, 1973), 83–96.

⁴¹³ Lásd *Függelék*, E.

⁴¹⁴ Daniela Mugnai Carrara, „La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio”, in *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di Mario Vegetti és Paolo Pissavino, 177–236 (Napoli: Bibliopolis, 2005).

vitában maga Guarino fejt ki álláspontját a legjobb államforma kérdésében, s korántsem meglepő módon az egyeduralkodó mellett foglal állást. (Az érvelés szelleme és szerkezete feltűnően hasonlít Aurelio Lippo Brandolini évtizedekkel későbbi *De comparatione rei publicae et regni* című értekezésére.)⁴¹⁵ A legtökéletesebb állam persze Ferrara. Guarino meggyőződéssel állítja: „mi pedig, Ferrara népe, ha szabad így mondani, mintegy aranykorban élünk, a legjelesebb fejedelem, Leonello és a kiváló Este család boldogító kormányzása alatt”.⁴¹⁶ Guarino rendkívül nagy hatású iskolája és oktatási praxisa a hatalom korábbi definícióit (a törvények védelme, igazságosság) a *civilitas* követelményével egészítette ki (az uralkodó legyen „civilis magister, et moderator ac defensor legum”). Más szóval a hatalom civilizálására törekedett, az antik kultúra, a nyelvek (görög és latin) bevonásával a „fejedelem” imázsának megformálásába; tanítványa, Leonello pedig nemcsak elfogadta, hanem maga is gyakorolta az új típusú politizálást. Az elegáns dialógusok minden résztvevője tisztában volt vele: a grammatikai kérdések boncolgatása, bármely valóságtól elrugaszkodott témáról legyen is szó a felszínen, valójában a hatalom vegykonyhájának titkait tárja fel előttük, a dialógusok révén maguk is részévé válnak a hatalom mindent integráló mechanizmusának. A ferrarai udvari és humanista kör talán az első volt a korabeli Európában, ahol nyelv és hatalom ilyen összefüggése teljes mértékben tudatosult. Ha valaki a kor politikai gondolkodásának kézikönyvét keresné, akkor magát a *Politiát* kell tanulmányoznia, amelyben a retorikai (ön)képzés, az ideális könyvtár összeállításáról és elhelyezéséről – végső soron az irodalmi kánon átformálásáról – folytatott viták, de még a legszűkebben vett stiláris, filológiai és grammatikai problémák tárgyalása is valójában a hatalomgyakorlás új stílusának kialakítását szolgálják.⁴¹⁷

Amikor Leonello d’Este váratlan halála (1450) után testvére, a korábban inkább katonának nevelt Borso vette át Ferrara irányítását, pontosan ez a „stílus” ment át jelentős változáson. Borso nem szakított a humanistákkal, azok szellemi örökségével. Szakított azonban, már csak kénytelenségből is, bátyja szellemi

⁴¹⁵ Aurelio Lippo Brandolini, „De comparatione rei publicae et regni ad Laurentium Medicem Florentiae rei publicae principem libri III”, in *Olaszországi XV. századbeli íróknak Mátyás királyt dicsőítő művei*, s. a. r. Ábel Jenő, Irodalomtörténeti emlékek 2, 77–183 (Budapest: MTA Irodalomtörténeti Bizottság, 1890). Lásd róla: Lynn Thorndyke, „Lippus Brandolinus de comparatione rei publicae et regni: An Unpublished Treatise of the Late Fifteenth Century in Comparative Political Science”, *Political Science Quarterly* 41 (1926): 413–435; Elisabetta Mayer, „Un umanista italiano della corte di re Mattia Corvino: Aurelio Brandolini Lippo”, *Annuario dell’Accademia d’Ungheria a Roma* 2 (1938): 120–168.

⁴¹⁶ „Uti nos quoque, Ferrariensis populus [...] si dici liceat, magis in aurea velut aetate degentes sub optimo principe Leonello, illustrique Estensium genere felicissime gubernamur.” (Lib. 6., cap. 72.) Uo., 451.

⁴¹⁷ Celenza, „Creating Canons...”. Vö. Gundersheimer, *Ferrara estense...*, 43–55. Vö. Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 285–287.

arisztokratizmusával, s a maga hiányosabb műveltségét azzal ellensúlyozta, hogy egy új elemet vont be a hatalmi reprezentációba. Ez az új elem a vallásosság volt.⁴¹⁸ Borso ráérzett arra az igényre, amelynek egyértelmű jele volt – nemcsak Ferrarában, hanem egész Észak-Itáliában – a *devotio moderna* robbanásszerű terjedése. Caterina Vegri (a későbbi Szent Katalin) és követői, a „sorelle di vita comune” nőközösségének tagjai a városban telepedtek le, s a hagyományos szerzetesrendek, a ferencesek, domonkosok, majd az olivetánusok és a karmeliták körében is reformmozgalom indult, az elmélyülő spiritualitás az egész város szellemi, lelki életére rányomta a bélyegét.⁴¹⁹ Borso természetesen kihasználta az „új kegyesség” hullámának felhajtó erejét, de ez esetben a politikai célok és érdekek találkoztak saját, mély és meggyőződéses vallásosságával. Mindkét szempontból magyarázható tehát Borso legjelentősebb lépése az egyházi mecenatúra területén: a Szent Kristófról elnevezett karthauzi templom és rendház megalapítása (1452) és felépítése (1461).⁴²⁰

A fentiek alapján könnyen belátható, hogy a Certosában komoly karriert befutó Andreas Pannonius Borso bizalmi emberének számított. Erre maga is céloz Ercolának dedikált *libellus*ában, de jól mutatja a korábban már említett eset is, amikor Borso maga sietett diplomáciai akciójával a szerzetesi belviszályba keveredett magyar karthauzi segítségére. Ha megvizsgáljuk, kikhez fordultak támogatásért Borso és Andreas az 1470-es konfliktusban, jól kitapintható lesz Andreas Pannonius bolognai kapcsolatrendszere. Geronimo Ranuzzi, Bornio da Sala: befolyásos bolognai polgárok és értelmiségiek, akik a Bolognát évekig pápai legátusként kormányzó Bessarion kardinális támogatói voltak; Angelo Capranica a karthauzi rend bíboros protektora volt, jó kapcsolatban a paviai kardinálissal, Jacopo Ammannatival. Ha továbbá számolunk azzal az erősen valószínű lehetőséggel, hogy Andreas Pannonius ismerhette a Bessarionnal szorosan együttműködő Francesco della Roverét (1471-től IV. Sixtus pápát),⁴²¹ akkor kirajzolódik az a kör, amelytől az előrelátó Borso d’Este a Szentszéknél saját politikai

⁴¹⁸ Gundersheimer, *Ferrara estense...*, 68–69.

⁴¹⁹ Az általános vonatkozásokról: Antonio Samaritani, *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nelle chiese di Ferrara-Comacchio* (Reggio Emilia: Diabasis, 2004), 83–129. A Borso környezetében kimutatható *devotio moderná*ról: Mariani, *Guglielmo Giral di miniatore...*, 28–32; Santa Caterina Vegri életének ferrarai periódusáról: Cecilia Foletti, *Introduzione*, in S. Caterina Vegri, *Le sette armi spirituali*, a cura di Cecilia Foletti (Padova: Antenore, 1985), 41–76.

⁴²⁰ Az alapítás jelentőségéről kultúrpolitikai kontextusban: Charles M. Rosenberg, „Per il bene di ... nostra cipta»: Borso d’Este and the Certosa of Ferrara”, *Renaissance Quarterly* 29 (1976): 329–340.

⁴²¹ A Francesco della Rovere és Bessarion közötti szoros együttműködésről lásd Bianca, „Francesco della Rovere...”, 24–25 (28. j).

törekvései támogatását várhatta a betegeskedő II. Pál pápa várható halála után. Másfelől ugyanez a kör volt az, amelyre a magyar főpapok – Vitéz, Várdai, Janus Pannonius – is számítottak törökellenes szervezkedésük során.

Korábban már utaltam rá, hogy a politikai és egyházpolitikai érdekek ilyen egybeesése kielégítően indokolja a Mátyásnak ajánlott *De regiis virtutibus* megszületését. Azonban az, hogy Andreas Pannonius munkája miért lett olyan, amilyen, csak a Borso d'Este hatalma alatt kialakult ferrarai kulturális helyzet ismeretében érthető meg teljesen. Andreas Pannonius ugyanis Hunyadi Mátyás tanítására és buzdítására a Borso herceg dicsőítésére az 1460-as évek folyamán Ferrarában kikísérletezett reprezentációs eljárásokat alkalmazta. Éppen 1467-ben készül el a Borso által átépített Schifanoia palota, amely az új fejedelmi reprezentáció programját világhírű freskóciklusaival is hirdeti. A *Sala dei mesi* (a „hónapok termét”) az Igazság allegóriája uralja, míg a *Sala delle virtù* (az „erények terme”) freskói a négy kardinális erényt a három teológiaival együtt ábrázolják. Ha ebből a szempontból tekintünk Andreas Pannonius politikai munkáira, akkor mindkettőre jellemzőnek mondható, hogy *Iustitia*-kultuszuk, valamint szerkezeti sajátosságuk, a kardinális és a teológiai erények szoros kapcsolása nem archaikus gesztusok, mint inkább újító kísérletek a hatalom új típusú legitimációjának megteremtésére.⁴²² A speciális helyzet, a *duca* hatalmi legitimációs „deficitje” okozta, hogy a hagyományos morálteológiai kérdések a fejedelmi reprezentáció politikai diskurzusában is felbukkantak. Ezért kerül erős hangsúly a politikai művekben és a Borso alakját idealizáló panegyricusokban, festményeken, szobrokon, miniatúrákon a hit és a *caritas* politikai aspektusaira, s ezért válik a teológiai és a morális/politikai erényeket összekötő igazságosság oly fontossá Borso d'Este nyilvános imázsának megformálásában. A *De regiis virtutibus* természetes módon illeszkedett ebbe a közegbe. (De megjegyzendő, hogy a magyarországi is: Hunyadi Mátyás Borso d'Estéhez hasonló legitimációs problémákkal küszködött, az ő reprezentációjában is ezért vált fő motívummá az isteni kiválasztottság és a politikai erényei – főként az erő és az igazságosság – által garantált alkalmasság, az *idoneitas*.)⁴²³

Mindezek az ihlető, Andreas műveit formáló hatások műfaji következményekkel is jártak. Már a Mátyásnak ajánlott *speculum* sem sorolható egyértelműen a

⁴²² Borso *Iustitia*-kultuszáról: Gundersheimer, *Ferrara estense...*, 61. Laura Turchi, „Liberalitas Estensis: Le declinazioni del linguaggio politico in un dominio signorile”, in *Lingauggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di Andrea Gamberini e Giuseppe Petralia, 217–243 (Roma: Viella, 2007). Borso fejedelmi erényeiről a korban: Tito Strozzi, *Die Borsias des Tito Strozzi: Ein lateinisches Epos der Renaissance*, Hg. Walther Ludwig (Berlin: Fink, 1977), 270–273.

⁴²³ Bíró–Kertész, „Az angyal hozta...”.

középkori királytükör műfaji hagyományába,⁴²⁴ hiszen, mint korábban is esett róla szó, az uralkodói erényeket Aquinói Tamás és Aegidius Romanus műveinek mintájára összegző tradicionális morálfilozófiai értekezést egészíti ki az uralkodó meditációját irányító teológiai traktátus, és ezt a műfaji egyveleget az *epistola adhortatoria* „metaműfaja” fogja össze. Az Ercole d’Estének dedikált verzió azután a négy végső dologról (*de quatuor novissimis*) szóló meditációs részt radikálisan átalakítja, a teológiai alapprobléma kifejtésére az elhunyt Borso erényeit dicsőítő *epistola consolatoria* keretében kerít sort. Ráadásul a mű első részében az uralkodói erények taglalását több helyütt az Ercole családjáról, lezármazásáról, majd hadi tetteiről beszámoló történeti elbeszéléssel vegyíti. Ha ennek az eljárásnak mintáit és párhuzamait keressük, szintén a ferrarai kontextushoz kell fordulnunk.

Az 1450-es és 1460-as években több jelentős politikaelméleti munka született Ferrara szellemi vonzáskörzetében, amelyek mindegyike különös figyelmet fordít a teológia politikai dimenziójára (illetve a politika teológiai hátterére), s központi kérdésként kezelik – akár a fejedelem, akár az állam vonatkozásában – az igazságosság és a boldogság teoretikus megalapozását. Ugyanakkor szinte mindegyikben megfigyelhető a magyar karthauzi eljárásához hasonló műfaji eklekticizmus, a hagyományok ötvözésével való kísérletezés. A fejedelem *institutió*jára koncentrálnó humanista vonulatot képviselik Michele Savonarola munkái. A Ferrarába Padovából áttelepült orvos és filozófus részletesen megírta Borso hatalomra kerülésének történetét (*De felici progressu illustrissimi Borsii Estensis ad marchionatum Ferrariae*). A mű érdekes elképzelést vázol a monarchikus és köztársasági kormányzat viszonyáról: a szenátorok egymást követő szónoklatai felváltva érvelnek a többség uralma, illetve az egyeduralkodó mellett, míg végül az utóbbit támogató érvek kerülnek fölénybe. Ilyen módon maga a *respublica* szavazza meg önmaga mérsékelt monarchiává alakítását. Az orációkból kibontakozó uralkodóideál az igazságos és okos kormányzást a *moralis scientiá*ban és a *littera*eben szerzett jártassága révén tudja megvalósítani; alattvalói szenvedélyeinek fékentartásában, irányításában pedig a retorikai készség és képzettség van a segítségére: minden hatalom a beszéd meggyőző erejére épül, s ha a fejedelmi hivatásra készülő ifjak elsajátítják a *litterae* fogásait, „a nép szemében az égen

⁴²⁴ A műfaj történeti változások kitűnő összefoglalása: Diego Quagliani, „Il modello del principe cristiano: Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima età moderna”, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di Vittore Ivo Comparato, *Il pensiero politico*: Biblioteca 14, 103–122 (Firenze: Olschki, 1987); az újabb magyar szakirodalomban Hargittay Emil hívta fel a figyelmet Andreas Pannonius politikai munkáinak műfajhatárokat átlépő jellegére, erőteljes teológiai meghatározottságára: Hargittay Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, *Historia litteraria* 10 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 17, 22.

ragyogó fényes csillagoknak tűnnek majd”.⁴²⁵ Savonarola mindemellett mégsem a humanisták pártfogását, hanem a Certosa építését emeli ki Borso tettei közül; a humanista *educatio principis* motívumait a tomista hagyománnyal, Aegidius Romanus szoros követésével ellensúlyozza;⁴²⁶ a szónoklatok közül pedig szerkezeti szemponttól is kiemelt helyet kapnak Borso „orációi” az Istenhez és Szűz Máriához.⁴²⁷ Savonarola másik politikai munkája a *De vera re publica et digna saeculari militia*, amelyben továbbra is ragaszkodik a racionális és racionalista hatalomgyakorlás ideájához (például azzal, hogy a sorok között Borso igazságatlanságát, uralkodásának irracionális vonásait kritizálja). Mivel a klérus kontrolláló funkciójában nem bíz, reformelképzeléseit egy utópisztikus elképzelésre alapozza. A fejedelemnek – lehetőleg jómódú, megvesztegethetetlen polgárokból – föl kellene állítania egy testületet, amelynek feladata a társadalmi igazságosság fölötti őrökös lenne; tagjainak a *Iustitiára* kellene felesküdniük, s hivataluk mindenben párhuzamos volna a fegyveres katonaságéval, csak ezt békeidőben gyakorolnák – még a formaruhájukat is megtervezi a minuciózus értekező.⁴²⁸ Michele egyébként, humanista ideáljai mellett, erősen kötődött a karthauzi spiritualitáshoz: konfesszionálét is írt a San Cristoforo szerzetesei számára.⁴²⁹

A politikai tomizmus jegyében született 1452 és 1462 között a város domonkos rendfőnökének, Tommaso dai Liutinak olasz nyelvű értekezése, a Borsónak ajánlott *Trattato del modo di ben governare*. A gyönyörű kivitelezésű kis kódex miniátora ugyanaz a Guglielmo Giralaldi volt, aki Andreas királytükkrét is díszítette: a Corvina-kódex nyitóképen Andreas maga nyújtja át a trónon ülő Hunyadi Mátyásnak a *De regis virtutibus*, míg Tommaso művének első lapján Borsót láthatjuk hercegi díszben, baljában jogarral – jobbával éppen az előtte térdeplő domonkos szerzetestől veszi át a *Trattatót*. Tommaso munkácskája egyébként is mintha párja lenne Andreas Pannoniusénak.⁴³⁰ Miután felsorolja a monarchikus

⁴²⁵ „Sunt itaque literarum studia a filiis principum non omittenda, cum litteris preediti in populo veluti fulgentia sidera in caelo habeantur.” Michael Savonarola, *De felici progressu illustrissimi Borsii Estensis ad marchionatum Ferrariae, Mutinae et Regii ducatum comitatumque Rodigii*, Biblioteca Estense, Modena, Ms α.W.2.15 (Lat. 215), 3v.

⁴²⁶ Mastronardi, „La «scrittura» incorte”, 25–27.

⁴²⁷ *De felici progressu...*, 23v–24r.

⁴²⁸ Michael Savonarola, *Ad illustrem equitem, Dnum Nicolaum Marchionem Estensem, Divi Leonelli Marchionis Estensis et Ferrariae dni olim primogenitum de vera re publica et digna seculari militia*, Biblioteca Estense, Modena, Ms α.W.6.6 (Lat. 114). Lásd Antonio Samaritani, *Michele Savonarola riformatore cattolico nella corte Estense a metà del secolo XV*, Atti e memorie, Serie 3: Deputazione provinciale ferrarese di storia patria 22 (Ferrara: Sate, 1976), 62–64.

⁴²⁹ U. o., 65 skk.

⁴³⁰ Tommaso da Ferrara (dei Liuti), *Trattato del modo di ben governare*, Biblioteca Trivulziana, Milano, Cod. 86. (A bemutatott miniátúra a jelen monográfia hátsó borítóján látható.) Részletes ismertetés: Alfredo Acito, *Trattato del modo di ben governare: Opera inedita del sec. XV di Tommaso da Ferrara domenicano* (Milano: Edizioni della rivista Tempo di Mussolini, 1950).

államforma mellett szóló tradicionális érveket, a fejedelem erényeit pedig (*liberalità, clemenza, sapienza e dottrina, prudenzia, sincerità, consiglio*) vagy az igazságosságból vezeti le, vagy azzal hozza őket közvetett kapcsolatba, rátér a boldogság traktálására. A cicerói *De re publica* szerkesztésére emlékeztető felépítés (a mű végén a „boldogok” politikai üdvözlésének bemutatásával) Andreas mindkét fejedelmi tükrében megtalálja a maga párhuzamát. Tommaso szerint „az igazi és tökéletes boldogság” (*la vera et perfecta felicitade*) az erényes életben áll – már ami a politikai erények világát illeti. A földi erények legfényesebbje azonban magasabbra is eljuttathatja az uralkodót:

Magasságodban felismerem az igazság erényének tündöklését, amelynek köszönhetően világszerte ismert és korunk többi uralkodója előtt jársz; nem kételkedem benne, kegyelmes fejedelem, hogy az igazság tiszteletben tartásának köszönheted majd, hogy lelked a jelen világ dicsősége után ama örök hazában is boldog és elégedett lesz. Macrobius is tanúsítja ezt, a *Scipio alma* első fejezetéről írván, ahol elmondja, hogy Scipiónak megjelent halott apja szelleme, és megmutatta neki, hogy ő maga (ti. az idősebb Scipio; valójában a látomást átélő Scipio az idősebb Scipio unokája [fiának adoptált fia] volt – B. S.) csakis az igazságosság tiszteletben tartásának köszönheti boldogságát.

Az idézet nemcsak arról árulkodik, hogy mennyire azonos problémakörben mozog a két szerző (Andreas Pannonius talán Tommaso nyomán nevezi – igaz, inkább csak szónoki fogásként – a *iustitiát* „negyedik teológiai erénynek”), hanem arról is, hogy Tommaso a *beatitudo/felicitas* problémáját ugyanúgy tomista alapon próbálta „megoldani”, mint Andreas Pannonius az első, Mátyásnak ajánlott királytükrében.

Végül egy olyan munkára hívom fel a figyelmet, amely ugyan nem Ferrarában született, de Borso d’Estéhez szóló ajánlása révén oda köthető, és szerzőjének személyes kapcsolata Andreas Pannoniusszal bizonyosnak tekinthető: a bolognai jogász, Bornio da Sala 1463 körül készült *De principe* című értekezésére.⁴³¹ Bornio három könyvre tagolt műve szintén az *ascensio* szerkezeti sémájára épül. A Borsót Traianushoz hasonlító ajánlás után az első könyv a kardinális és a teológiai erények viszonyával foglalkozik, és megállapítja, hogy a politikai erények közül az igazságosság, a teológiaiak közül a szeretet az, amely a két szféra közötti mediációt biztosítja. A teológiai erények részletesebb bemutatásától ezután eltekint, s az első könyv nagy részében az igazságosság erényét tárgyalja hosszan,

⁴³¹ A kézirat: Biblioteca Ambrosiana, Milan, Cod. A 83. inf. Átiratáért Luisa Pesaventónak tartozom köszönettel. A szerzőről és művéről: Pesavento, „Bornio da Sala...”; Luisa Pesavento, „«Quaedam lex animata»: Il principe di Bornio da Sala”, *Nuova Rivista Storica* 72 (1988): 1–22.

Aegidius Romanus és Aquinói Tamás alapján. A második könyv témája az igazság érvényesítése, a jó kormányzás kérdése. Bornio a *constitutio mixta* mellett érvel, Velence államformáját tartja követésre méltónak, de a Borso által gyakorolt mérsékelt egyeduralmat is méltányolja. Figyelmét azonban jelentős részben a *beatitudo* kérdésének szenteli: amennyiben a morális erények égi eredete igazolható, annyiban jogos lesz az *ascensio* felé törekvés a fejedelem és az alattvalók részéről is. Az erények célja a boldogság – a boldogság pedig, legalábbis a fejedelem részéről, „elsődlegesen a bölcsesség gyakorlásában áll” (*principaliter in speculatione consistit*). Ezen a ponton Bornio is szembekerül a dilemmával: ha az aktív életformához rendelhető erények alacsonyabban állnak a hierarchiában, mint a kontemplatív életforma erényei, akkor hogyan lehet általuk üdvözülni? Ám a paradoxon feloldására magából Aquinói Tamásból talál szöveghelyet. A szeretet, mondja, átalakítja, inkorporálja a szerető felet szeretete tárgyába. A szeretettől áthatott kontempláció, ha Istenre irányul, akkor egyesíti a kontemplálót Istennel.⁴³² A Bornio Tamás-követését elemző Paul O. Kristeller feltevése az, hogy a bolognai jogász talán nem is maga találta a *locust*, hanem valamely domonkos ismerőse lehetett az ötletadója.⁴³³ Tény, hogy a *De principe* harmadik könyve ezek után logikusan foglalkozik a fejedelmet és az Istent, illetve az alattvalókat és a fejedelmet összefűző teológiai és politikai erénnyel, a *caritasszal*. Ez lesz az „erények gyökere”, amely a többi számára is tökéletességet biztosít, ettől lesz a *princeps* és a *res publica* egyaránt *beatus*. A mű a lélek halhatatlanságának hosszú bizonyításával, az ellenérvek cáfolatával, platonista szellemben zárul.

Andreas Pannonius királytűkreivel több helyütt szó szerinti egyezések mutathatók ki a Bornio-szövegből.⁴³⁴ A *De principe* tehát Andreasnak mind a két királytűkör írásakor a keze alatt volt. Vannak azonban arra utaló jelek, hogy a

⁴³² „Amor est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum”. *Super Sent.*, lib. III., dist. 27, quaest. 1. art. 1. ad 2. Vö. *De principe*, 68v–69r: „Amatio autem sive amor causa est similitudinis, cum amor habeat virtutem conversivam amantis in amatum; tertium apparet ex eo quod foelicitas que est finis ultimus hominis, per hunc attingitur quia, ut iam probatum est, agens secundum intellectum est Deo amantissimus.” Lásd Paul Oskar Kristeller, „Vita attiva e vita contemplativa in un brano inedito di Bornio da Sala e in San Tommaso d’ Aquino”, in Kristeller, *Studies in Renaissance...*, 4: 185–196. (Kristeller végig Bornio értekezésének olasz változatára hivatkozik: Deutsche Staatsbibliothek, Berlin, Cod. Hamilton, 112.)

⁴³³ Uo., 191.

⁴³⁴ Az ajánlólevél szavai (*De principe*, 1r) megjelennek a Mátyás-királytűkör Borso-fejezetében: Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 44–45; valamint a „Brevis epilogus de virtute iustitiae” című fejezetben: uo., 87 (*De regiis virtutibus*, 35v–36r; 70r–71r). Ugyanakkor e Iustitia-fejezet elejét (kiad., 86–86, kézirat: 69r–70r) a *De principe*, 34v–34bis-r leveleiről kölcsönözte Andreas. Borniónak a kardinális és a teológiai virtusok kapcsolatát tárgyaló fejezete („De ortu quattuor virtutum cardinalium”, in *De principe*, 2r–2v) beépültek a magyar szerző mindkét művébe, a teoretikus rész a Mátyás-verzióba („Sequitur de quattuor virtutibus cardinalibus”, in

két szerző közötti viszony inkább két-, mint egyirányú lehetett. Andreas *De regiis*ének teológiai fejezetei mintha Bornio szubtilis jogi és filozófiai érveléseit egészítenék ki. Feltevésem szerint – amelyet főként a Bornio által írt *Adversus Iudaeos* Andreas Pannoniusnak szóló ajánlására építek – az a szerzetes, akinek háttérmunkáját a *De principe* elkészítésében Kristeller sejtette, nem domonkos, hanem karthauzi volt, méghozzá éppen Andreas Pannonius. Ő buzdíthatta bolognai barátját a Borsónak dedikált mű megírására (Borniónak az eddigi kutatások szerint semmilyen kapcsolata nem volt Ferrarával, érdeke sem fűződhetett ahhoz, hogy odaköltözzön, mégis meleg szavakkal dicséri Borso „kiemelkedő kegyességét”, amely éppen a fényűző karthauzi rendház felépítésében mutatkozik meg a legjobban).⁴³⁵ Továbbá – tekintettel *caritas*-kultuszára, valamint arra, hogy művének második részét Andreas is Aquinói Tamás Lombardus-kommentárjára alapozta – ő lehetett a bolognai jogász eligazítója a tomista teológia rejtelmeiben. A platonista hatás viszont éppen Bornio felől érkezhett Andreas Pannoniushoz. Bornio már évtizedekkel korábban megkapta az indíttatást a platonista politikai filozófia irányába: Cencius Romanus (Cencio dei Rustici) 1437-ben neki ajánlotta a *De virtutibus* című pszeudo-Platón-dialógus latin fordítását. Azt hiszem, ez az isteni gondviselés és a *beata civitas* közötti közvetlen kapcsolatot, a politikai erények égi eredetét posztuláló szöveg az, amelynek távoli hatása megmutatkozik Bornio da Sala platonizáló, a lélek halhatatlanságára koncentrálnak politikafelfogásában, de Andreas Pannonius platonizáló „fordulatában” is tettenérhető a nyoma.⁴³⁶

Összegezve a fentieket: a *De regiis virtutibus* fontosabb jellemzőit (tomizmus, *iustitia*-kultusz, a *beatitudo* és a lélek halhatatlanságának középpontba állítása) megtaláljuk a szűkebb kulturális kontextusban, Borso d’Este reprezentációjában. Ugyanezen reprezentáció devóciós irányultsága indokolja a teológiai és a morális/politikai erények kapcsolatának erős hangsúlyozását. Azokat a sajátosságokat viszont, amelyek *megkülönböztetik* Andreas Pannonius második fejedelmi tük-rét az elsőtől (a *De spiritu et anima* lélekfelfogása, illetve a politikai *beatitudo* scotista értelmezése), hiába keresnénk az imént felsorolt politikai művekben. Bornio da Sala értekezése ezek között az egyetlen, amely tudatosítja és reflektálja a spekulatív erények magasabbrendűségének állításából következő politikai

Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 31–32; *De regiis virtutibus*, 25r–25v), a török elleni kereszties háborút sürgető rész az Ercolénak ajánlott változat XXXIII., „De desolatione Christianorum” című fejezetébe (Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 214–216 ; *Ad Herculem*, 61r–63r).

⁴³⁵ „Attestatur hanc eximiam animi tui beneficentiam et pietatem ac perpetue attestabitur sancta et gloriosa Cartusia tua nuper diligentia, opera, studio ac religione constructa, neque illud tue liberalitatis insigne pretereundum fuit.” *De principe*, 100r.

⁴³⁶ Kristeller, „Un opuscolo sconosciuto...”.

problémát, de kizárólag tomista alapon keresi annak feloldását.⁴³⁷ Úgy tűnik, Andreas *Libellus*ának eredetisége abban keresendő, hogy a tomizmus mellett, olykor azzal polemizálva a scotista teológiát is bevonta a fejedelem politikai boldogságának megalapozásába. Ez az eredetiség ugyanakkor erősen korlátozott érvényű; abban merül ki, hogy a magyar szerzetes az említett teológiai motívumokat politikai argumentációba illesztette. Más szóval áttelepített a politikai diskurzusba valamit, ami jelen volt a szellemi közegben, de annak egy másik területén. Borso d'Este Ferrarájában ugyanis együtt élt a korábbi évtized virágzó, jórészt platonista laikus-humanista szellemisége és a *devotio moderna*, amely itt – talán éppen a humanista közeg hatására – nem csupán a kegyes élet egyszerű gyakorlásában, hanem késhegyre menő, finom doktrinális kérdéseket boncoló teológiai vitákban is kifejezésre jutott.

A mélyen vallásos Borso rendszeresen részt vett a városban élő szerzetesek és humanisták vitáin, sőt sokszor maga vetett fel megoldandó problémákat. A Leonello d'Este idejében tartott humanista irodalmi beszélgetéseket Angelo Decembrio később nyomtatásban is megjelent *Politia litterariája* tette széles körben ismertté. Borso uralkodásának vége felé elkészült ennek párja, a teológiai disputákat megörökítő *Declaratorio* (1470), az említett domonkos, Tommaso dai Liuti műve, de ez kéziratban maradt (egyetlen példányát a sevillai Biblioteca Colombina őrzi).⁴³⁸ A viták témái között, a *visio beatifica*, a feltámadt testek tulajdonságai, a kárhozatra ítélt lelkek testi szenvedései mellett természetesen felbukkan a testtől elvált lélek szenzitív képességeinek kérdése is, amelyet a domonkos Giovanni Gatti két ferences teológussal vitat meg. A hivatkozott források éppen azok, amelyek Andreas Pannonius királytükreinek háttérében is oly fontos szerepet játszanak: Aquinói Tamás *De animája* és Alcherus *De spiritu et animája*. Gatti, legalábbis a domonkos Liuti szerint, „megnyeri” a disputát,⁴³⁹ azonban a jelen szempontból fontosabb annak hangsúlyozása, hogy a pszeudo-Augustinus-szöveg a jelek szerint kulcsjelentőségű volt mind a humanisták és a teológusok lélekfilozófiai nézeteinek egyeztetésében, mind pedig a korabeli teológia belső vitájában, a tomista és a scotista nézetek összehangolásában.

⁴³⁷ Ez magyarázza, hogy Bornio, még ha hivatkozik is Alcherus traktátusára, nem tulajdonít neki kiemelkedő fontosságot, lásd *De principe*, 73v.

⁴³⁸ *Declaratorio de fra Tomaso dai Levti da Ferrara professo in theologia del ordine de li predicatori et inquisitore, al magnifico et generoso caualiero messer Prisciano de Prisciani da Ferrara de lo illustrissimo duca Borso consigliere secreto* (1470. július 25); Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, cod. 07-7-05. Részletes leírása: Kaeppli, „Tommaso dai Liuti...”.

⁴³⁹ Uo., 204–205 (a kódexben: 234v–235v). Gattiról: John Monfasani, „Giovanni Gatti of Messina: a Profile and an Unedited Text”, in *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, a cura di Vincenzo Fera e Giacomo Ferraù, 2: 1315–1338 (Padova: Antenore, 1–3, 1997).

Az utóbbi tekintetben árulkodó adat, hogy mind a domonkos Gatti, mind az ekkor még Ferrarában tanulmányokat folytató fiatal ferences, Juraj Dragišić alig néhány év elteltével, a hatvanas évek végén már Bessarion kardinális körét erősítették.⁴⁴⁰ E kör fő törekvése volt a teológiai és a filozófiai harmónia megteremtése a szembenálló (arisztotelianus és platonista, tomista és scotista) táborok között, hiszen az ellentétek elsimítása a reménybeli egység megteremtését és a török elleni szent háború megindítását szolgálta volna. Nem tudjuk, hogy Andreas Pannonius személyesen ismerte-e a kardinálist, de mint korábban jeleztem, szinte mindenkit ismert annak bolognai környezetében, ezért talán nem túlzás feltételezni, hogy királytűkrei Bessarion számításába is jól illettek. A humanizmus kontribúcióját illetően pedig különleges figyelmet érdemel Pier Candido Decembrio ferrarai tartózkodása, amely ugyancsak az 1460-as évek végére tehető. Paul Oskar Kristeller hívta fel a figyelmet Decembrio *De humani animae immortalitate* című értekezésének a fontosságára, s egyúttal arra is, hogy a szöveg legfontosabb, szorosan követett forrása ugyancsak Alcherus *De spiritu et animája* volt.⁴⁴¹ Mivel Decembrio munkája Ferrarába érkezése előtt íródott, valószínűnek tartom, hogy azt magával vitte az Esték városába, sőt talán éppen neki köszönhető, hogy a skolasztikában is ismert, de különös figyelemre nem méltatott Alcherus-kompiláció kulcsszerepet kapott a lélek halhatatlanságáról folytatott (s mint Andreasnál látjuk, politikai következményekkel is bíró) disputákban.⁴⁴² Legalábbis a Scotus-követő ferences teológus, Johannes Ferrariensis platonizáló, *De immortalitate animae* című nagy munkája, amely szinte közvetlenül Decembrio érkezése előtt keletkezett, még nem hivatkozik rá kiemelten.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Cesare Vasoli, „Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)”, in Cesare Vasoli, *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, 16–127 (Napoli: Morano, 1974).

⁴⁴¹ Kristeller, „Pier Candido Decembrio...”.

⁴⁴² Az egyik közvetítő a teológusok és a humanisták között maga Giovanni Gatti lehetett, akit Decembrio egy 1467-es, hozzá írott levelében „theologie ac philosophie princeps”-nek címez; a levelet kiadta Monfasani, „Giovanni Gatti...”, 1321. Decembriónak kapcsolata lehetett a Certosával is, erre utal a könyvtárról szóló, Borso d’Estének címzett, közismert dicsérete („Illustrissimum et vere dignissimum principem illum bibliothecam ordinari statuisse in celeberrimo loco suo chartusiensi”, vö. Luciano Gargan, *L’antica biblioteca della certosa di Pavia*, Sussidi eruditi 47 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1998), 1–2).

⁴⁴³ Munkájának az MTA-n őrzött kiadását használtam (jelzete: Incun. 160): Johannes Ferrariensis, *Liber noviter editus de celesti vita in quo infrascripta continentur in primis de natura animae rationalis, de immortalitate anime, de inferno et cruciatu anime, de paradiso et felicitate anime* (Venetiis: Capcasa, 1494), 69v: az égi mezőkön tartózkodnak a filozófusok, s csak az isteni kegyelem végtelen jóvoltából lehetnek köztük „a buta Aquinói-követők, akik az első ember bűnét a megtestesülés közvetlen következményének tartják” („stultes Aquinates, qui lapsus primi hominis pro incarnationis causa immediatum adducunt”). A mű erősen platonizáló scotista irányt követ, vö. Giovanni Di Napoli, *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento* (Torino: SEI, 1963), 193–194. Szerzőjének hatása felmérhetetlenül nagy a ferrarai szellemi életre, a

Alcherus jelenlétéhez hasonlók mondhatók Scotus jelenlétéről a ferrarai szellemi horizonton. Főtebb már esett említés arról a kódexről, amiből Andreas Pannonius a Doctor Sufficiens szövegét jegyzetelte. A kódex a Certosában készült, és az első használat után is volt rá kereslet, a magyar szerzetes a miniátor közreműködésével gyorsan talált rá vevőt (nem is akárkít, hanem az Ercole d'Este kegyében álló tekintélyes teológust, Giovanni Battista Panettit). Aquila munkája tehát korántsem számított elavult skolasztikus kézikönyvnek a korabeli humanista Ferrarában, ismeretére és használatára nem a magyar karthauzi az egyetlen példa, sőt még csak nem is kizárólag teológusok használták. Francesco Marescalchi, az ismert platonizáló humanista, Alberti, Bracciolini, Valla, Ficino ismerőse és levelezőpartnere szintén ott tartotta Scotellust a saját könyvgyűjteményében – amelyet azután végrendeletében a karthauzi kolostorra hagyományozott (ahova élete utolsó éveire maga is beköltözött).⁴⁴⁴

Ebben sincsen tehát különösebb újdonság, legfeljebb az eddigi ismereteink gazdagodnak. Cesare Vasoli magisztrális tanulmányai már régen rávilágítottak a ferrarai ferences közeg jelentőségére a scotizmus és a platonizmus kapcsolódásában;⁴⁴⁵ Marescalchi és Andreas Pannonius példája azt mutatják, hogy e kapcsolatnak a ferences mellett a karthauzi lelkiség is katalizátora lehetett. Fontos viszont hangsúlyozni: a magyar karthauzi számára a scotista útkeresést megelőzte, sőt sejtésem szerint jelentősen motiválta is egy új találkozás a régi ismerőssel, Francesco Petrarccal. S az imént vázolt ferrarai szellemi közeg ismeretében nyugodtan megállapítható, hogy ha valamiben, akkor éppen a Petrarca-követés mélyülésében és szélesedésében kereshetjük Andreas Pannonius munkájának döntő innovációját. Ehhez azonban nemcsak fizikailag, hanem szellemi értelemben is el kellett hagynia az Esték városát.

negyvenes-ötvenes évek fordulójától, azaz éppen Janus Pannonius ferrarai tanulmányainak időszakától kezdve haláláig vezette városa egyetemének teológiai fakultását. Lásd Julius Kirshner, „Giovanni Cocchi (Giovanni da Ferrara)”, in *Dizionario biografico degli italiani*; valamint Celestino O. F. M. Piana, „Lo Studio di S. Francesco a Ferrara nel Quattrocento”, *Archivium Franciscanum historicum* 61 (1968): 99–175, 140–141.

⁴⁴⁴ Luciano Gargan, „Un possessore di opere albertiane: Francesco Marescalchi”, *Rinascimento: Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 42 (2002): 381–397; az Aquila-kódexről: 390 és 397. Lásd még Enrico Peverada, „Un corrispondente dell'Alberti in cura d'anime: Il canonico Francesco Marescalchi”, in *Alberti e la cultura del Quattrocento*, a cura di Roberto Cardini és Mariangela Regoliosi, 1–26 (Firenze: Polistampa, 2007).

⁴⁴⁵ Vasoli, „Notizie su Giorgio Benigno Salviati...”; valamint Cesare Vasoli, „Tracce scotiste nella cultura 'platonica' quattrocentesca”, in Cesare Vasoli, *Immagini umanistiche*, 217–248 (Napoli: Morano, 1983).

Az *Ad Herculem* új politikai érénytana: Petrarca másodszor

Az újabb „libellus” megírásába belefogó magyar szerzetes eredeti elképzelése valószínűleg az lehetett, hogy átdolgozza a Mátyásnak címzett *adhortatiót*, és ezúttal Ercolére osztja a török elleni felszabadító szent háború ideális vezetőjének szerepét. Az átdolgozás feltételei már régen érlelődtek benne, az intenzív teoretikus útkeresés nyomai már a korábbi királytükörben is megmutatkoznak. További források és minták után kutatva a paviai Certosa könyvtárában kerülhetek a kezébe Petrarcának számára addig ismeretlen vagy figyelemre addig kevésbé méltatott munkái,⁴⁴⁶ amelyeket korábbi gyakorlatához híven elkezdett másolni és hivatkozás nélkül beépíteni a formálódó, átalakuló szövegbe. Eleinte talán csak a stílus ékesítése, mutatós exemplumok beszövése lehetett a célja. A változás mértéke azonban végül valószínűleg a saját előzetes várakozásait is jóval meghaladta.

Az új királytükörben megmaradtak az előző mű terjedelmes *De otio* és *Seniles*-idézetei (három illetve tíz db); melléjük Andreas nagy mennyiségben emeli át az újonnan megismert források részleteit: a *Contra medicum*, a *Secretum* és a *De gestis Cesaris* egy-egy idézettel szerepelnek, míg a *De viris illustribus* életrajzaiból tíz helyet idéz. Ez utóbbiak közül a Nagy Sándor-fejezet kettő, a Hannibál-fejezet egy hivatkozást kap, a maradék hét locust a Scipio-életrajzból citálja Andreas, amelyek a tükör főhőisének, Ercole d’Estének a humanista stílusú dicsőítését szolgálják. A szövegszervező stratégiát jól szemlélteti annak a résznek az átdolgozása, amelyet Raoul Manselli kapcsán már említettem. A *De regis virtutibus* „Quare Christiani traduntur in manibus paganorum?” című 22. fejezetében⁴⁴⁷ Andreas elmesél egy csodás történetet egy török rabságba került keresztény nőről, aki állandó imádkozásával oly kitartóan és sikeresen védekezett minden kísértés és megaláztatás ellen, hogy rabtartói végül kénytelenek voltak eladni őt egy velencei kereskedőnek. Ám amit nem tett meg a pogány török, azt elkövette a szenvedélyei által vezetett keresztény: megerőszakolta a gyönyörű rabot. A nő bosszúért fohászkodik, és kérése meghallgatásra talál: az Úr elsüllyeszti a hajót bűnös tulajdonosával és minden rakományával együtt. A példázat

⁴⁴⁶ A paviai Certosa di Santa Maria delle Grazie gyűjteményében az inventárium szerint volt egy Petrarca-levélygyűjtemény; Luciano Gargan közvetett forrás alapján arra jut, hogy ez feltehetően a *Familiars* egy redakciója lehetett: Gargan, *L’antica biblioteca...*, 35 (vö. a katalógus 106. tételét, uo., 66); a cremonai karthauzi, Matteo Codenari mondja *Cronicájában*, hogy a *Fam. X*, 3-at, Petrarca testvérének, Gherardusnak írott 1349-es levelét, Paviában, saját perjelsége idején – azaz 1479 és 1485 között – olvasta.)

⁴⁴⁷ *De regis virtutibus*, 53v–54r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 66–67.

hagiografikus jellegét maga a szerző is érzi,⁴⁴⁸ ezért rögtön a Luchino dal Ver-méhez írott Petrarca-levél (*Sen.*, IV, 1) hosszan idézett részleteivel ellensúlyozza, s mint említettem, a forrás másolását a következő fejezet (cap. 19. „De dotibus summi ducis bellorum”) végéig folytatja.⁴⁴⁹ Az Ercolénak dedikált királytükör azonos című fejezetébe (cap. 23. „De dotibus summi ducis”) ezúttal a *Seniles*-levél egy rövidebb részlete kerül át. A keresztény nő mártíriumának történetét azonban hiába keresnénk a megelőző fejezetben. A helyén négy hosszú, invenciózusan egymáshoz illesztett Petrarca-idézetet olvashatunk, kis híján nyolc lap terjedelemben: az *Ad familiares* XXII, 14. két, illetve a Scipio-életrajz és a *Contra medicum*-invektíva egy-egy részletét.⁴⁵⁰

A legnagyobb hatást a Petrarca-szövegek közül kétségtávol az *Ad familiares* levélgyűjteménye tette Andreas Pannoniusra. Kérdés persze, hogy újonnan találkozott-e a művel Paviában. Eddigi ismereteink szerint a ferrarai Certosában nem volt teljes másolat a gyűjteményből. Bolognában elképzelhető, hogy hozzájuthatott volna, de az a tény, hogy az *Énekek éneke*-kommentárban idézi, sőt parafrázálja Petrarca egy nevezetes levelét, még nem bizonyító erejű (az átvétel a bevezetőben található, amely lehet a munka utoljára, vagy esetleg utólag elkészült része). Akár forgatta azonban korábban, akár nem, a számok itt komoly áttörést mutatnak. Új munkájában, az Ercoléhoz írott „tükörben” a *Familiares* tizennégy leveléből összesen húsz szöveghelyet idéz szó szerint, némelyiket hosszan, több lap terjedelemben. (A konkordanciát a *Függelék*ben állítottam össze.) Az idézetek tömege és súlya révén az egész mű szellemi fizionómiája alakult át, „modernizálódott”, vagy ha úgy tetszik: közelített a humanista standardhoz. Azonban nemcsak mennyiségi, illetve stiláris hatásról van szó. A levelek közül a magyar karthauzi számára különlegesen fontosnak bizonyultak a genovai baráthoz, Marco Portonarióhoz írott darabok. Ezeket érdemes különös figyelemmel szemügyre venni.

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 *familiarest* idézi, hanem mellettük még másik kettőt is felhasznál a gondolat illusztrálására.

⁴⁴⁸ „Ceterum ne tuam serenitatem omnino rebus spiritualibus occupem”, írja: *De regiis virtutibus*, 54r. „De nem akarom Felségedet lelki kérdésekkel túlságosan igénybe venni”, Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 450.

⁴⁴⁹ *De regiis virtutibus*, 55r–56v.

⁴⁵⁰ „Quod non oportet fidere propriis viribus principem”, in *Ad Herculem*, 42r–45r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 189–192. Vö. *Függelék*, B, 2, 36, 3, 38–39.

Uberrima, fateor, mundi pars est
Africa: virorum 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.*⁴⁵¹

In Campum Martium omnes qui na-
scimur vocati sumus; quidam tamen
nonnisi ad strepitum numerumque
complendum, quidam vero ut hono-
res et laborum premia percipi-
ant.⁴⁵² 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 mino-
ribus, sed et minora maioribus or-
namento presidioque sint. Non sum
nescius, amice, de iuris civilis studio
multis olim magnam gloriam quae-
sitam, ea scilicet aetate qua iustitia
ultro ab hominibus colebatur, quan-
do apud eos, ut ait Sallustius, ius

Et quamvis tua excellentia virtutibus
admodum refulgeat, presertim cle-
mentia [...], a qua virtute splendidis-
sima tu et principari inchoasti, nam
ut te divinum principem fore demon-
strares, non solum tuis, verum et his
qui tibi adversari conabantur, semel
et bis tuam benignam clementiam
impartisti tribuens eis tempus et
terminum remissionis indulgentie-
que; *nulla tanta viri virtus est, nul-
la telluris tanta fertilitas que solli-
cito cultore non egeat, sed semper
insistendum est illi qui singularem
vel agri vel animi fructum cupit.* In
campum enim huius mundi turbu-
lentissimi pleno acribus potestatibus
omnes qui nascimur regi celesti
Christo domino vocati sumus mili-
tandum. *Militia enim est vita homi-
nis super terram*, ut quidam ex se-
nioribus ait. *Quidam tamen non nisi
ad strepitum numerumque comp-
lendum, quidam vero ut honores et
laborum premia hic percipiant, in-
tendunt.* Alii vero ut unico opifici
deserviant, cui servire regnare est,
quorum ex numero te fore non am-
biges, si callem per virtutis iter di-
rexeris. Diverse tamen sunt vocatio-
nes ad virtutum iter. *Si enim omnium
mortalium unum esset exercitium,
quid de aliis fieret? Bene igitur pro-
visum est ab unico summoque opifi-
ce, ut curarum atque actuum huma-
norum varietas tanta esset, quo non
solum maiora minorum, sed et mi-
nora maioribus ornamento presidio-
que essent. Nec sum nescius, quod
multis principibus olim gubernatio
rei publice immortalē gloriam ac-
quisivit, ea videlicet etate, quando*

⁴⁵¹ Petrarca, *Fam.*, XIII, 12 („Ad abbatem Corvarie Bononiensis”); Függelék, B, 28.

⁴⁵² Petrarca, *Fam.*, V, 15 („Ad Socratem”); Függelék, B, 22.

*bonumque non legibus magis quam natura valebat...*⁴⁵³

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 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.”⁴⁵⁴

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 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 conservarint, auxerint, adiuverint, certum esse in celo diffinitum locum, ubi beati evo sempiterno fruuntur. Et quod sequitur: Nihil 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.”⁴⁵⁵

Petrarca gondolatai meghatározóak az új fejedelmi tükör egész koncepciója szempontjából, hiszen azt a problematikát érintik, amelyre már a Mátyásnak ajánlott változat is 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

⁴⁵³ Petrarca, *Fam.*, XX, 4 („Ad Marcum Ianuensem”), *Függelék*, B, 33.

⁴⁵⁴ Petrarca, *Fam.*, III, 12 („Ad Marcum Ianuensem”), *Függelék*, B, 19.

⁴⁵⁵ „Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum”, in *Ad Herculem*, 9r–9v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 148–149.

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 vette igazán hasznát a belőle készített jegyzeteknek. Ez volt ugyanis a legalkalmasabb kézikönyv a Petrarca megfogalmazásában előadott macrobiusi-cicerói tézis alátámasztására. Az érvelés lényege az, hogy Scotellus verziójában a kardinális erények közül csak a *prudentia* helyezkedik el az értelmes lélekrészben (*in parte rationali*), míg az önmérséklet, az erő és az igazságosság „in voluntate”, vagyis az akaró lélekrészben vannak.⁴⁵⁶ A kardinális erények egymással és a szeretet (*caritas*) révén a teológiai erényekkel is összekapcsoltak (*connexae*). A két szféra metszéspontjában a *par excellence* uralkodói erény, az igazságosság áll, amelyet Andreas Pannoniuss némi pátozzsal a „negyedik teológiai erénynek” nevez. Ilyen módon pedig biztosított az akarat/szeretet lelki potenciája révén megközelíthető *beatitudo*, az akarat fölénye az értelem fölött, amint fentebb idéztem: „az akarat [...] a lélek legnemesebb és legtökéletesebb képessége”.

A Scotust Bonaventurával egyeztető Aquila munkája tehát gazdag teológiai érvanyaggal támogatja meg az akarat primátusát morálfilozófiai érvek alapján állító Petrarca véleményét.⁴⁵⁷ Petrarca a közhiedelem szerint az intellektualista skolasztikus okoskodás ellen intézett éles támadást a *De ignorantia*-ban. Ám ez még nem jelenti a „középkori” gondolkodás egészének valamiféle meghaladását. Aki a skolasztika egyik ágát elítéli, szükségszerűen a másikat fogja elfogadni, hallgatólagosan vagy explicit módon. A kurrens kutatás szerint az antiintellektualista, szeretetközpontú morált az ágostoni voluntarizmussal ötvöző Petrarca gondolatai, mint egyik legkiválóbb monográfiája írja, „szembetűnően modernnek,

⁴⁵⁶ *Ad Herculem*, 26r; Pannoniuss, „Libellus de virtutibus...”, 170. vö. Scotellus, *Commentaria...*, 3: 222. Scotellus (és nyomán Andreas is) Bonaventura rendszerezésére hivatkozik, aki ezen a ponton jelentősen eltér Aquinói Tamástól (*De virtutibus*, quaest. 1. art. 12. ad 25).

⁴⁵⁷ Főként: *De sui ipsius et multorum ignorantia*, 149. „Az akarat tárgya – ahogyan a bölcsek gondolják – a jóság; az értelem tárgya az igazság. Fontosabb a jó akarása, mint az igazság ismerete. Az előbbinek ugyanis mindig vannak érdemei, az utóbbi gyakran vétkezik, és nincs mentsége. Ezért hatalmas hibát követnek el, akik idejüket az erény megismerésére, nem pedig megszerzésére fecsérlik el, akik pedig Isten megismerésére nem pedig szeretetére, azok a lehető legnagyobb tévednek. Isten teljes megismerése ugyanis ebben az életben semmiképpen sem lehetséges, szeretni azonban lehet jámbor módon és hevesen; s miként ez a szeretet mindig boldog, a megismerés gyakran nyomorúságos; például az ördögöké, akik megismerték az Istent, és most a pokolban rettegnék tőle.” Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* – *Önmagam és sokak tudatlanságáról*, ford. Lázár István Dávid, utószó Szörényi László (Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2003), 115–117. Vö. Enrico Fenzi, *Petrarca*, 58–62; Giuseppe Mazzotta, *The Worlds of Petrarch*, Duke monographs in medieval and Renaissance studies 14 (Durham–London: Duke University Press, 1999), 81–83.

és úgy tűnik közről, lényegileg utalnak John Duns Scotus nézeteire”.⁴⁵⁸ Erre a kompatibilitásra talált rá a magyar karthauzi a második, Ercole d’Estének ajánlott királytükrében. A felismerés nem kívánhatott különleges képességeket: a figyel-mesebb olvasónak már szintén feltűnhetett, hogy a főntebb bemutatott, Aquinói Tamás ellenében idézett „Plótinosz”-locust a magyar szerző nem az eredeti for-ráshelyről, hanem éppenséggel innen, Petrarcától vette át.

Kissé sarkosan fogalmazva: Andreas Pannonius egész scotista tájékozódását annak tulajdoníthatjuk, hogy olyan hagyományt keresett, amely saját petrarcai (morálfilozófiai, politikai) fordulatát teológiaiilag is igazolni tudta. Noha az Immaculata-tézis védelmezése kapcsán már eleve a ferences állásponthez közele-dett, a skolasztika irányzatai közötti váltása, a konkordista törekvések feladása, határozott scotista állásfoglalása egy reneszánsz szerző – sőt, A Reneszánsz Szer-ző – műveinek megismerésével hozható összefüggésbe. A petrarcai fordulat mo-dern volta számtalan szempontból demonstrálható a textológiától a filológiai projektig, az érzelmetörténeti aspektusig és a teológiai gondolkodásig. Az, hogy a magyar karthauzi éppen ez utóbbi vonatkozásban, a platonizáló scotista teológia innovatív politikai alkalmazásával lépett be a petrarcai modernitás-projektbe, a korábbiak során bőséges tárgyalást kapott. Felmerül azonban egy másik kérdés is.

Mi a jelentősége mindennek Andreas Pannonius szellemi habitusát, gondol-kodásának általános irányultságát tekintve? Vagy inkább – finomítva a kérdést – megfigyelhető-e ebben az irányultságban valamilyen változás? Feltevésem szerint igen. Az egyes művek Petrarca-reflexióiból kirajzolódik egy történet, amit akkor is érdemes felvázolni, ha a kronológiai bizonytalanságok annak érvényes-ségét némileg gyengítik.

Az *Énekek éneke*-kommentár Petrarca-idézeteire figyelt fel a legkorábban a kutatás. Az erről szóló korábbi fejezetben ezeket ismertettem is. Ám a *De vita solitaria* és a *De otio religioso* hosszú vendégszövegei természetesnek is tekint-hetőek egy karthauzi írótól; Petrarca éppen tőlük és náluk tanulta a meditáció és a kontempláció írásgyakorlatát, a *muta praedicatio* lépéseit. Van azonban az *Expositiō*-ban egy olyan Petrarcával vitázó szólam, amely az egész művön keresz-tül végigvezet, és a teológiai intenció mellett mintha egyúttal egy újabb, immár Petrarca modelljével is számoló karthauzi énfórmálás módszerének kidolgozá-sára szolgálna. A mű elején, ahol lezárulnak a tekintélyként és módszertani-fi-lológiai alapként idézett szövegek (Nagy Szent Leó és Clairvaux-i Szent Bernát prologusai), szerzőnk rögtön megjelöli saját munkája újdonságát, és leszögezi: Szűz Mária dicsőségének és dicséretének szenteli kis munkáját. Majd így foly-tatja a tárgy nehézségét ecsetelve:

⁴⁵⁸ Fenzi, *Petrarca*, 63.

Sed forte aliquis occurat et dicat, quid opus est amplius elaborare, si ante mille annos et post tam multis voluminibus stilo prorsus mirabili, et divinis ingeniis huius libri editiones a doctoribus scriptae manent. Sed depone, quaeso, quisquis talis es, hanc sollicitudinem. Non te res ista trahat ad inertiam. Hunc namque nobis ex veteribus abstulere et ego post me venturis aufero sollicitudinem. Decem adhuc annorum redeant milia saecula, saeculis aggregentur, numquam satis laudabilis est beatissima dei genetrix Maria a mortalibus. Numquam ad amorem dei excitandam eiusdemque virginis et honorem praecepta sufficient. Numquam acutis ingeniis iter obstruetur ad novarum rerum indaginem. Bono igitur animo simus. Non laboramus invitum. Non frustra laborabunt, qui post multas aetates sub fine mundi senescentis orientur.⁴⁵⁹

Sed hic rursus occurres: „Quid enim est opus amplius elaborare, si omnia que ad utilitates hominum spectant, iam ante mille annos tam multis voluminibus stilo prorsus mirabili et divinis ingeniis scripta manent?” Pone, queso, hanc sollicitudinem; nunquam te res ista trahat ad inertiam; hunc enim metum et quidam ex veteribus nobis abstulerunt et ego post me venturis aufero. Decem adhuc redeant annorum milia, secula seculis aggregentur: nunquam satis laudabitur virtus; nunquam ad amorem Dei, ad odium voluptatum precepta sufficient; nunquam acutis ingeniis iter obstruetur ad novarum rerum indaginem. Bono igitur animo simus: non laboramus in irritum, non frustra laborabunt qui post multas etates sub finem mundi senescentis orientur.⁴⁶⁰

A szöveget azonnal párhuzamba állítottam a forrásával, Petrarca *Familiars*-levélgyűjteményének megfelelő darabjával. Rögtön látszik, hogy itt nem egyszerű átvételről, hanem tudatos vitáról van szó, Petrarca híres, az ékesszólást dicsérő irodalmi levelének parafrázisát kapjuk a magyar szerzőtől. Ott, ahol Petrarca a retorika erkölcsi erejét, filozófiai jelentőségét, a bölcsességhez kötöttségét hangsúlyozza (vagyis éppenséggel a humanista gondolkodásmód alapmintáját alkotja meg), Andreas Pannonius az *eloquentia* helyébe Szűz Máriát teszi (őt kell jobban megismerni, az ő révén jutunk közelebb Isten szeretetéhez), s ezzel tulajdonképpen opponálja a forrás szándékát. Az eljárás tudatosságát az ellenpróba igazolja. Mit mond Andreas az *eloquentiáról*?

⁴⁵⁹ Idézi: Bíró Csilla [Kertész Balázné], „Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjának prologusa a középkori kommentárelőszavak tükrében”, in *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*, szerk. Békés Enikő és Tegye Imre, 111–119 (Debrecen–Budapest: Debreceni Egyetem–MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2012), 117.

⁴⁶⁰ Petrarca, *Fam.* I, 9. A levélnek ez a gondolata alapvető a humanizmus újdonságának magyarázatakor, lásd Garin, *L’umanesimo italiano...*, 22–23; Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Studies in medieval and reformation thought 74 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 242–243.

A „Favus distillans labia tua” versét magyarázva írja: a méz és a tej nem a nyelvben, hanem a nyelv „alatt”, azaz mögötte, az erkölcsi magatartásban van. „Natura siquidem hoc habet, ut longe melius multoque facilius factorum quam verborum stimulus excitetur, et ad omnem virtutis altitudinem consurgat.” Egy másik helyen Krisztus ékesszólásának édességét említi, amely azonban nem a szavak erejével hat, hanem „immediate spiritus sanctus per os eius et divina sapientia prodibat”. Az égi *eloquentia* nem hasonlítható a földihez, másképpen, közvetlenül érvényesül. Szűz Mária arany ékesszólása szintén ebből a szférából ered, s dicsérete a kontempláció dicséretébe torkollik. Összegezve tehát: az emberi ékesszólás ereje korlátozott, rosszra is vezethet, és szemben áll vele az erény nyelv nélküli, tettekben mutatkozó útmutatása, valamint a „szív nyelve”, a meditáció csendje.

Ezen a fázison – már csak a téma kényszerítő erejének engedve is – a politikai művek túllépnek. A Mátyás-királytűkörben már nemcsak a Petrarca-idézetek szaporodása regisztrálható, hanem azok kontextusa is arra utal, hogy a szerző elindult a morális – azaz politikai – erények felemelésének útján. Andreas Pannonius itt már azokkal a szövegekkel dolgozik, amelyek a legkomolyabb kihívást jelentik a teológiai reflexió számára. Lássunk egy példát. Petrarcának Francesco da Carrarához írott fejedelmi tükréből átvesz egy Cicero-idézetet. A citálást pontosan ott hagyja abba, ahol tételszerűen is kimondatik: a politikai erények – mindenekelőtt az uralkodó szeretete és jóakarata – az „égbe vezető lépcsőfokok”. Igaz, ekkor még abbahagyja, megáll a tételmondat előtt – noha bizonyára látta és elgondolkodott rajta. Az Ercolének címzett *adhortatio* hangsúlyos Petrarca-idézete viszont már a mű rejtett középpontját alkotja, a világi ember (jelen esetben az uralkodó) politikai boldogulásának kulcsa. Mi lehet a váltás magyarázata?

Felejtsük el, hogy itt valamiféle általános jelenség példájával állnánk szemben. Közismert, sőt egész kutatási iparág épül annak rekonstruálására, hogy a „valóságos Petrarca” műveit, főként a *De vita solitariát*, a *De otio religiosót* és a *Secretumot* szívesen olvasták a monasztikus kolostorokban, kivonatokat és antológiákat készítettek belőlük, és folyik is egyfajta vita arról, hogy vajon a szerzetesek hatottak-e jobban a szerzőre, vagy Petrarca a szerzetesekre.⁴⁶¹ Abban a

⁴⁶¹ Karl A. Enenkel, „Der andere Petrarca: Francesco Petrarca's «De vita solitaria» und die devotio moderna”, *Quaerendo* 17 (1987): 137–147; Karl A. Enenkel, „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von De vita solitaria in spätmittelalterlichen Klöstern”, *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012): 27–51; Simona Iaria, „Note in margine agli «Scritti petrarcheschi» di Agostino Sottili: Linee di diffusione delle opere latine di Francesco Petrarca nei territori del Sacro Romano Imperio”, *Vita e Pensiero* 90 (2016): 417–434, 425–426.

világban, ahol a kolostorba költöző kegyes humanista orvosnak végrendeletében kell előírnia, hogy a barátok teljes egészében tartoznak megőrizni a rájuk hagyományozott könyvtárat, és nem tessék elhagyni ki belőle Petrarca világiasnak ítélt munkáit – nos, egy ilyen környezetben a magyar karthauzi esete mégiscsak egyedinek tekinthető. Hiszen Andreas végig a Petrarca-korpusz igen nagy, a kolostori recepció határait messze meghaladó hányadát birtokolta vagy legalább ismerte – s e tekintetben különösen nagy figyelmet érdemel a *Familiare*-gyűjtemény korai recepciója. (Hacsak a prológu nem évekkel később került a mű élére. Erről nem sokat tudunk.) A magyar karthauzi szuverén Petrarca-olvasatának tehát igenis megvan a maga belső logikája, és ez csak akkor mérhető a saját értékén, ha ahhoz a belső úthoz viszonyítjuk, amelyet maga Petrarca járt be a fiatalkori klasszicizáló érdeklődéstől, az antik republikánus hagyomány és *negotium*-eszmény iránti rajongástól az érett kori sztoikus keresztény meggyőződésig. Első közelítésben azt mondhatnánk: Andreas Pannonius petrarcai fordulata éppen az eredeti petrarcai út fordított irányában haladt: a vallásos-moralizáló művek recepciója felől fordult a „radikális Petrarca”, a politikai munkák és az antikizáló erénykatalógus csúcscsövegei felé. Közöttük is első helyen áll a fentebb részletesen bemutatott Portonario-levél, amely a második királytűkör kiemelt, koncepciót meghatározó helyére kerül.

Kérdés persze, hogy volt-e egyáltalán Petrarcának olyan értelmű fordulata, amelyhez képest ez a szellemi itinerárium értelmet nyer? Az újabb álláspontok szerint valójában nem beszélhetünk fordulatról. Petrarca mindvégig megmaradt két világ határán, a közéleti (de legalább irodalmi sikerre) törekvő modern értelmiségi imázsfarmálás és a valódi magába húzódás, a kontemplatív (pontosabban: meditatív) életforma keresése között. A kettő közötti feszültség tulajdonképpen lezáratlan, megoldatlan, azaz inkább feloldatlan maradt az életműben, legfeljebb az adott helyzettől, motivációktól, céloktól függően került előtérbe az egyik vagy a másik oldal. Bárhova is esnek a hangsúlyok ezekben az olvasatokban, közös jellemzőjük, kiindulópontjuk Petrarca kegyes csalásának, visszamenőleges ön- és énművelésének leleplezése. Az antikvitásimádatában sokszor tévelygő, a szerelem és a dicsőségvágy bilincseiben botladozó fiatalembertől a meditációra hajló, önreflexív, keresztény sztoikus bölcsig vezető fejlődéstörténet valójában *utólagos fikció*, ami rendet próbál vinni a súlyos belső feszültségektől töredezett lélekbe és annak élettörténetébe. Még a nagy „fordulat” *post factum* időzítését is leleplezte a filológiai kutatás: annak bekövetkeztét gondosan előkészített, szentírási előképeket követő autofikció révén helyezte a szerző pontosan a negyvenedik életévre. (A *Secretum* az 1340-es és 50-es évek fordulóján keletkezett, a művet 1353-ban nyilvánosságra hozó Petrarca viszont korábbi fogantatást sugall, sőt a

szövegbe rejtett, könnyen felfejthető célzással pontosan tíz évvel korábbra, a mindent eldöntő negyvenedik életév elé, 1343-ra antedatálja a dialógust.)⁴⁶²

A másik, régebbi álláspont nem tagadja a fikciót, csupán a funkcióját látja másképp. A *Secretum* keletkezésének egész monográfiát szentelő Hans Baron véleménye szerint a fejlődéstörténet utólagos konstrukciójának nem az volt a célja, hogy fordulatot konstruáljon oda, ahol az valójában nem volt, hanem ellenkezőleg: az, hogy elleplezze a fordulat tényét és valódi súlyát. Baron feltevése szerint az átmenet a fiatalkori eszményektől a belső megingásig, az önmagával folytatott lelki küzdelemig, majd a vallásos irányba fordulásig valódi, megélt válság volt, ám történeti perspektívából tekintve rövid idő alatt játszódott le, a Laura halálát követő néhány évben. Petrarca törekvései ezek után arra irányultak, hogy a pontszerű törést lélektanilag logikus *folyamatnak* állítsa be, a fordulatot pedig az egész életet (és életművet) átfogó fejlődéstörténetté alakítsa, aminek eszköze a saját művek visszamenőleges, finom áthangolása volt, főként a levelekben.⁴⁶³ (Az azóta zajlott kutatások nyomán nyugodtan hozzátehető: a *Daloskönyv* utólagos összeállítása, az eredetileg szenvedélyvezérelt versek lélektani tantörténetté alakítása szintén e folyamat része, amint azt Petrarca éppen a *Secretum*-ban jelentette be.)⁴⁶⁴ A törekvés azonban nem lehetett mindenben sikeres, sok helyütt jól látszanak vagy kitapinthatóak az illesztési pontok, az utólagos eldolgozások.⁴⁶⁵

Az egyik részletesen bemutatott példa az eljárásra a Mont Ventoux megmászásáról beszámoló híres levél, ahol Petrarca a hegytetőn előveszi Ágoston *Val-lomásait*, és a külső táj szédítő távlatait a belső világ, a lélek még szédítőbb mélységeivel szembesíti.⁴⁶⁶ Baron mesteri elemzéssel szálazza szét a levél valós

⁴⁶² Nem itt van a helye a sokat tárgyalt kérdés részletes taglalásának. A lényegyet tekintve Baron Petrarca-koncepciójának tartóoszlopait az utóbbi évtizedek filológiai kutatásai ingatták meg, amelyek alapvetően rendezték át a Petrarca-művek keletkezésének korábban elfogadott kronológiáját. Petrarca belső válsága az új konstrukcióban új értelmezést nyer, vö. Enrico Fenzi, „Dall’Africa al *Secretum*: Il sogno di Scipione e la composizione del poema”, in Enrico Fenzi, *Saggi petrarcheschi*, 306–364 (Fiesole: Cadmo, 2003), 353; továbbá: Marco Santagata, *I frammenti dell’anima: Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca* (Bologna: Il Mulino, 2004), 75–99 (a vita fontosabb szakirodalmáról uo., 343).

⁴⁶³ Hans Baron, „Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man’s Nature”, in *Florilegium historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, eds. John Gordon Rowe and Wallace Klippert Stockdale, 19–51 (Toronto: University of Toronto Press, 1971).

⁴⁶⁴ Fenzi, *Saggi petrarcheschi*; Francisco Rico, *I venerdì del Petrarca* (Milano: Adelphi, 2016).

⁴⁶⁵ „Ha Petrarca szándéka az volt, hogy olyan őszintétlennek mutassa be magát, ahogyan azt Rico és előtte mások feltételezték, jó okunk volna azt gondolni, hogy meglehetősen gondatlansággal járt el az imázshamisításban.” Hans Baron, *Petrarch’s Secretum: Its Making and Its Meaning*, Medieval academy books 94 (Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1985), 197.

⁴⁶⁶ *Fam.*, IV, 1 („Ad Dyonisium de Burgo Sancti Sepulcri ordinis s. Augustini et sacre pagine professorem, de curis propriis”). Kiad: Francesco Petrarca, *Epistole*, a cura di Ugo Dotti, Classici

és fiktív rétegeit. A valóság: a hegymászás és az olvasás; a fikció: a hegymászás allegorikus értelmezése az olvasmány fényében. Petrarca előre tudta 1336-ban, hogy miért vitte fel a *Confessionest* a hegyre: Livius híres helyének alapján Fülöp macedón király Haemus-mászásának átértelmezésére készült, annak szemléltetésére, hogy Róma meghódítása helyett a világ és a lélek meghódítása az igazi cél, ami az antik és a keresztény inspiráció egyesítésével oldható meg, és ugyan Livius és Ágoston párbeszédében Ágostoné az erősebb szólam, de a két hagyomány egyike sem hagyható el. Ehhez képest az 1350-es évek elején készült levélben a hegymászás a külvilágra irányuló túlzott tudni vágyás, a *multa videndi ardor* példája, amelyet már ekkor korrigál szinte ösztönösen az Ágostonhoz fordulás, a lélek vizsgálat. Finom csúsztatás, de következményei felmérhetetlenül messzire érnek.⁴⁶⁷

Baron másik példája pedig az utólagos átdolgozást elkerült levelek közül éppen az Andreas Pannonius által oly fontos helyen idézett Portonario-levél, amiben a fiatal genovai barát előtt Petrarca a politikai erények, a haza szolgálata révén elérhető üdvösséget csillantja meg. Sok évvel később a motívum újra előkerül a *De vita solitaria*-ban, ahol viszont tanító modorban fejt ki a plótinosi-macrobiusi négyszer négyes erényhierarchiát, melynek „legalsó fokán” helyezkednek el a politikai erények,⁴⁶⁸ messze a szenvedélyektől megtisztult lélek kontemplatív erényei alatt. A levél beállítása szerint „Márta erényei is megbecsülést nyernek, noha Mária kontemplációja magasabb rendű”.⁴⁶⁹ Az értekezésben viszont Márta

italiani (Torino: UTET, 2013), 88–92. Magyar fordítása: Petrarca, *Levelei*, szerk., jegyz., ford. Kardos Tibor, Európai antológia: Reneszánsz sorozat (Budapest: Gondolat Kiadó, 1962), 82–93. Értelmezéséhez, a korábbi szakirodalommal: Giuseppe Billanovich, „Petrarca e il Ventoso (1966)”, in Giuseppe Billanovich, *Petrarca e il primo Umanesimo*, 168–184 (Padova: Antenore, 1996); Georges Güntert, „Petrarca e il Ventoso, dalla «cupiditas videndi» al desiderio «scribendi»: L'epistola familiare IV, 1 come un autoritratto letterario-morale”, in *Petrarca e i suoi lettori*, a cura di Caratozzolo Vittorio és Georges Güntert, 143–156 (Ravenna: Longo, 2000); Roberta Antognini, *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca* (Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2008), 140–142.

⁴⁶⁷ Tömörebb, átfogó elemzéssel: Baron, *Petrarch's Secretum...*, 196–202.

⁴⁶⁸ „[...] ed in ea ipsa politice virtutes infimum gradum tenent” *De vita solitaria*, I, 4: Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, a cura di Marco Noce, introd. Giorgio Ficara, Oscar classici 228 (Mondadori: Milano, 1992), 68.

⁴⁶⁹ „[...] constetque, iuxta Plotini sententiam, non »purgatoriis« modo »purgatique« iam »animi«, sed »politicis« quoque »virtutibus« beatum fieri. Ut enim aliquid more nostrorum loquar, actiosa Marthe sollicitudo non spernitur, quamvis sublimior contemplatio sit Marie.” Lásd róla Baron, „Petrarch...”, 29, 35–36. A Portonario-levél (*Fam.*, III, 12) legjobb kiadása és kommentárja: Petrarque, *Ouvres I: La correspondance (Lettres familières – Rerum familiarum libri)*, introd. et notes de Ugo Dotti, Les classiques de l'humanisme 12 (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 291–295, 452–454.

ugyan szentséget érdemelt, „de sokkal szentségesebb az, amit Mária cselekedett”.⁴⁷⁰ Ugyanaz a finom, de félreérthetetlen distinkció, mint a Mont Ventoux-levéiben.

Számomra ez a magyarázat meggyőzőbbnek tűnik a másikinál. A Hans Baron kritikussait mozgó hevílet mára a múlté, hiszen az arra a mögöttes előfeltevésre (pontosabban Baron előzetesen kimondott értékítéletére) reagált, hogy a fordulat előtti, laikus, republikánus, antikvitást kultiváló modell „modernebb” a fordulat utáni meditatív, az én belső határainak védelmére összpontosító modellnél. Mai szemszögből nézve ez utóbbi már éppúgy a modernitás jellegzetes pozíciójának minősül, mint az előbbi. Ám az ideológiai előítéletek elvetése nem kell, hogy a példászerű filológiai eljárást (és a tétjét adó szellemi izgalmat) is semmissé tegye. Baron professzor következtetését s annak továbbépítését – a híres „Baron-tézist”, mely szerint az „eredeti” petrarcai programot, annak republikánus és laikus iránymutatását a következő, 15. századi firenzei nemzedék nagyjai, Leonardo Bruni és társai viszik majd tovább – gyakorlatilag beszántotta, s helyét sóval vetette be a Kristeller-tanítványok 90-es évekbeli támadása.⁴⁷¹ Pedig a következtetések jogos bírálata még nem jelenti azt, hogy a kiindulópontot adó filológiai alap is rosszul volt megvetve. Andreas Pannonius pályáivének megrajzolásához, a feltárt adatok értelmezéséhez pedig a petrarcai fordulat jó rálátást kínál.

A magyar karthauzi író nem volt irodalom- vagy eszmetörténész, ő a nagy előd életművét egyfajta univerzális enciklopédiának tekinthette, s úgy is használta. Aszerint merített belőle, hogy éppen mikor mire volt szüksége. Mindazonáltal, tekintettel a szokatlanul széles körű forrásismeretére, világosan érzékelnie kellett az általa a Hercules-verzióban kiemelt pozícióba állított Petrarca-levél (és a számos egyéb idézettel, allúzióval kialakított petrarcai szövegkörnyezet) alapvető hangsúlykülönbségét az *Énekek éneke*-kommentárban és a Mátyás- királytükörben felhasznált Petrarca-szövegekkel szemben. Ennek alapján pedig talán nem túlzott az iménti felvetés, mely szerint az ő petrarcai fordulata Petrarca fordulatának az ellentéte volt, egyre közelebb került Petrarca fiatalkori, radikálisan humanista álláspontjához, amit a kései művek erősen korrigálnak majd.⁴⁷²

⁴⁷⁰ „At nil tale fecit Martha soror, dicat aliquis, et tamen sancta est. Non infitior id quidem, sed certe multo sanctior Maria que id fecit”. *De vita solitaria*, II, 10: Petrarca, *De vita solitaria*, 252.

⁴⁷¹ A fentebb (a bevezető fejezetben) idézettek mellé egy újabb csokor belőlük: William J. Connel, „The Republican Idea”, in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. James Hankins, 14–29 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) (a szakirodalom listázásával: uo., 15).

⁴⁷² A *Secretum* lelki válságáról elég felidézni a megrázó sorokat, ahol Ágoston a testnek a lélekre tett hatásával, azaz a szenvedélyekkel magyarázza a modern egyéniség krízisét: „Ha pedig sötétségbe taszítják törekeny lelkedet képzelgéseitek, és nyomasztja a sokféle gond, amelyek

A Portonario-levél ennyire kiemelt helyen való idézésének szimbolikus jelentősége is van. Petrarca ebben, mint esett róla szó, fiatal barátjának, hívének ad életvezetési tanácsot. A helyzet ismerős lehetett egy olyan *devotio moderna*-követő szerzetes számára, mint Andreas Pannonius. Gert Groote egyik széles körben elterjedt és ismert levele éppen ilyen helyzetben íródott egy zwollei ifjúhoz, bizonyos Johann ten Waterhoz.⁴⁷³ A fiatalember korán Groote lelki befolyása alá került, szeretett volna csatlakozni mozgalmához – ehelyett Zwolle előljárói a kölni egyetemre irányították, hogy onnan visszatérve közéleti pályán segíthesse a világi vezetést. Groote a pokol rémségeinek és az ítélet kegyetlenségének megidézésével minden erejét latba vetette, hogy meggyőzze a fiatalembert az eredeti döntéséhez való visszatérésről – még az *Énekek éneke* híres helyét is beveti a hatás érdekében („Térj meg, térj meg, hogy nézzünk téged...”).⁴⁷⁴ Petrarca az ellenkező utat járja. Afelől nyugtatja meg fiatal genovai barátját, hogy a világi, a politikai életben szerzett érények révén is lehet „boldogulni”. Ha tehát valaki ilyen döntő ponton *ezt* a Petrarcát tekintí vezérfonálnak a jó döntés meghozatalához, akkor az nagyon lényeges fordulatot jelez az üdvözülésről való gondolkodásában. Már ifj. Horváth János is felhívta a figyelmet Andreas Pannonius egyik legeredetibb vonására, ami pedig nem más, mint a kísértő külvilág kihívásának elfogadása, a nyílt harc felvállalása, a kolostorba rejtőzés elutasítása.⁴⁷⁵ Persze relatív eredetiségről van szó, hiszen mint annyi önálló gondolatát, ezt is idézetel fejezi ki szerzőnk, ezúttal Petrarca egyik első kortárs kedvelőjétől, a misztikus

szüntelenül harcolnak egymással, képtelen lesz felmérni arról, ami először kerül elébe, hogy vajon gyarapítja-e, elpusztítja-e vagy ellenére van-e [...] túlságosan elfoglalt lelkedben semmi sem ver igazán gyökeret, és semmi sem terem gyümölcsöt. Te pedig minden elképzelés nélkül hol ide, hol oda kapkods összevissza, sohasem leszel sértetlen, sohasem leszel egész.” Lázár István Dávid fordítása; Francesco Petrarca, *Kétségeim titkos küzdelme: Secretum*, ford. Lázár István Dávid (Szeged: Lazi Könyvkiadó, 1999), 37. „Siquidem fantasmatibus suis obrutus, multisque et variis ac secum sine pace pugnantibus curis animus fragilis oppressus, cui primum occurrat, quam nutriat, quam perimat, quam repellat, examinare non potest; vigorque eius omnis ac tempus, parca quod tribuit manus, ad tam multa non sufficit. Quod igitur evenire solet in angusto multa serentibus, ut impediunt se sata concursu, idem tibi contingit, ut in animo nimis occupato nil utile radices agat, nichilque fructiferum coalescat; tuque inops consilii modo huc modo illuc mira fluctuatione volvaris, nusquam integer, nusquam totus.” (*Secr.*, I, 61) <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000518> (hozzáférés: 2024. 03. 28.).

⁴⁷³ A történetet és a forrásokat idézik: Engen, *Sisters and Brothers...*, 46, 332; Chinca, *Meditating Death...*, 154–156.

⁴⁷⁴ Az ószövevényi allúzióra felhívja a figyelmet uo., 154.

⁴⁷⁵ Horváth, „Andreas Pannonius Cantica...”, 271. Megfigyelésének alapja éppen az alább következő, Gersontól kölcsönzött részlet parafrázisa, amit ő Andreas sajátjának tart („Andreas itt tökéletes, bár rövid szisztematikáját adja a misztikának”).

Jean Gersontól kölcsönzött szöveget.⁴⁷⁶ Az *Énekek éneke*-kommentárban olvassuk azokról a lelki férfiakról (*virī contemplatīvi*), akiknek nincs feltétlen szükségük a kolostor falainak biztonságára, hogy lelküket épségben tartsák:

Másokat viszont nemhogy akadályozna, hanem segíti őket a zajos hely vagy a folyó víz zúgása, vagy a lobogó levelek susogása, vagy a madárcsicsergés, vagy a szél, vagy a folyók, vagy a tengerek zajgása, amelynek édes visszhangzása orgonaszónak és kórushangnak tűnik. És a testi embereket bujaságra ösztönzi, ezek számára a szerény lélek komoly áhítatát segíti elő; sőt, néhányakban, igaz, kevesekben (s őket sem kell utánogni), a nászmultság, a kartánc, a zene, a mozdulatok, az aranyozott ruhákba öltözött nők kecsessége, szépsége a szemlélődő elme legtisztább elragadtatását idézi elő; éppen az tehát, amiből az elvetemült és erkölcstelen emberek a legostobább és legbolondabb vágyaikat táplálják. Így az Istent szeretőknek minden csak az épülésükre válik.⁴⁷⁷

A kései Petrarca lelki tépelődéseivel szemben a magyar karthauzi valóban fel van vértézve a lélek erejével, az ő kontemplációja nem igényel feltétlenül magányosságot, megáll a világ viharaiiban is. Ez a tartás pedig éppen a korai Petrarcával, a *Familiare*s Petrarcájával folytatott rejtett dialógus során szilárdult meg benne igazán – s innen már egyenes út vezetett a politikai művekben idealizált uralkodóképig. Érdemes befejezésül ugyanazt a szűrőpróbát elvégezni, ami a királytűkrök előtti fázist képviselő *Énekek éneke*-kommentárnál hasznosnak bizonyult, megvizsgálni, hogy az ott leminősített ékesszólásról miként nyilatkozik Andreas a politikai munkákban. Érdekes módon ezúttal az első, Hunyadi Mátyásnak ajánlott változat szolgál fontos tanulságokkal. Szisztematikus kifejtést az

⁴⁷⁶ Az állítólag humanistaellenes Gerson nemcsak Franciaországban, hanem egész Észak-Európában az elsők között volt, akikre Petrarca hatást gyakorolt. Lásd Gilbert Ouy, „Discovering Gerson the Humanist: Fifty Years of Serendipity”, in McGuire, *Companion to Jean Gerson*, 79–132, 94–96. A következő idézet forrása: Gerson *De mystica theologia practica* című munkája (cons. IX).

⁴⁷⁷ „Alios vero, quibus nihil obstat, sed proficit locus strepidulus vel ex murmure labentis aque, vel susurris volitantium foliorum, vel sonorum cantibus avium, vel stridulo ventorum sibilo, vel fluviorum, vel marium allisione confusa presertim resonantia suave resonantis alicuius in vocibus modulantium organis et choro. Et quod carnalibus ad lasciviam his ad modeste cedit gravitatem mentisque devotionem excitandam, quin immo etiam videre est in nonnullis, sed paucis, nec passim imitandis, quibus omnis ille nuptialis apparatus in choreis, in citharis, in gesticulationibus, in venustate feminarum cum vestitu deaurato circumamictarum varietate, vertitur ad theoricos sincerissimosque mentis excessus, unde libidines suas ineptissimasque nec minus insanissimas atque fedissimas improbi scenique sectantur. Sic diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.” A locust közli, és a szövegkölcsönzést észrevette: Bíró, *Szemlélődés és misztika...*, 190.

eloquentia természetesen itt sem kap – de sokat elárul, hogy a dicsőített példaképeknél rendre előkerül az ékesszólás mint pozitív képesség, még az egyházi férfiaknál is. Hunyadi János hősi erényeit taglalva Ciceróra hivatkozik, és az *eloquentia* erényét ajánlja az uralkodó figyelmébe;⁴⁷⁸ Várdai István mindkét jogban ékesen szóló férfiú, Benedek boszniai püspök még kinevezését is szárnyaló, hallgatóinak lelkét lánggra lobbantó szónoki képességeinek köszönheti.⁴⁷⁹ Ám a legszebb szavakat e tekintetben Janus Pannonius érdemli ki a műben:

[...] ama szeráfi Pannóniai János, Pécs érdemes püspöke, akinek bölcsessége és beszéde a napnál világosabban és a csillagoknál ragyogóbban hatol keresztül a legmagasabb tárgyakon, és hinti szét fényét a legmélyebb értelműek között. Ékesszólása nemcsak a latin, hanem a görög nyelvben is csodálatos, és a bölcsesség úgy árad a szájából, mint a Physon folyó. A hangja édes és csengő, s mint sokszólamú hangszer zeng az okokról és az erőkről. Mert nem csupán az emberi, hanem az isteni erőknek is értője, hogy – mint illik is egy főpaphoz – mások vezetője és példája lehessen az életszentségben.⁴⁸⁰

A mű utolsó lapjain az ékesszólás dicsérete az ott tanuló magyar fiatalok kapcsán kiterjed egész Ferrarára – s noha jellemző módon az Esték városát Athénhoz hasonlító toposz kidolgozója egy ferences szerzetes (és humanista) Johannes Ferrariensis volt, a magyar karthauzi változatát is érdemes idézni:

⁴⁷⁸ *De regiis virtutibus*, 59r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 73. „Jó hatású az is, ha nyúlánk és formás termetű, ha nemes, ékesen szóló, megbízható, szilárd és bátor: mindez eloszlatja a katonák nyugtalanságát.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 457.

⁴⁷⁹ „Szavai oly bőven áradnak, és beszéde oly szárnyaló, hogy erejével szinte mindenkinek lánggra lobbantja a lelkét. Beszéde ugyanis mint valami gazdag és mindenféle kincssel és drágakővel díszített házba vezeti be hallgatóit a bölcsesség és tudomány tárházába, és teszi őket örvendőkké. Méltán is kapta meg tőled a főpapi tisztelet, dicső Király, és kiérdemelte, hogy bölcs tanácsaival királyi Felséged támasza legyen.” Uo., 526. „Tantus est enim verborum eius cursus et sic evolat oratio, ut vis eius fere omnium excitare posset spiritum. Eius namque oratio tamquam in domum quamdam locupletem et refertam omnibus divitiis atque margaritis ornatam mentes audientium in thesauros sapientie et scientie introducit iocundissimasque efficit. Unde merito honorem pontificatus a te accepit, o rex inclite, et dignus tue regie maiestati et sapientia et consilio assistere.” *De regiis virtutibus*, 105 r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 131.

⁴⁸⁰ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 526–527. „[...] per illum tuum seraphicum dominum dominum videlicet Johannem Pannonium, episcopum dignissimum Quinqueecclesiensem, cuius sapientia et oratio clarius sole stellisque lucidior altissimas causas perlustrans et ad inferiora diffundens. Eius namque eloquentia non solum Latine, verum etiam Grece admirabilis, et quasi Physon fluvius de eius ore sapientia egreditur. Vox enim eius dulcis et sonora et quasi organum diversarum melodiarum causas virtutesque resonans. Non solum enim humanas, verum etiam divinas virtutes ita complectitur, ut et aliorum via et exemplar vite sanctitatis, ut decet prelatum, esse possit.” *De regiis virtutibus*, 105 r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 131.

Úgy hiszem, jól tudja Felséged, kegyes Király, hogy három, még virágzó ifjúságában lévő hűséges báród, úgymint Vingárti László úr, Nagyságod unokatestvére, Pálóczi Zsigmond úr és Perényi Miklós úr itt, Ferrara virágzó városában – ahol nemcsak a latin ékesszólás virágzik, hanem a görög nyelvű is, mint egy második Athénban – nagy szorgalommal és kiváló eredménnyel foglalkoznak mind a görög, mind a latin irodalommal.⁴⁸¹

A változásra talán túlzás is volna azt mondani, hogy meglepő. Az eddigiek értelmében inkább törvényszerűnek tekinthető. Andreas Pannonius elment a határig – és természetesen ezt is Petrarca szellemében tette. A második királytűkör kapcsán csak a legtanulságosabb példát idézem. A *De regiis virtutibus* „De meditatione mortis” fejezetében olvasható egy Cicero-idézet: „Vox Tulliana est in libro Paradoxarum: *Mors, inquit, terribilis est illis quorum cum vita omnia extinguuntur, non his quorum laus emori non potest.*”⁴⁸² Minden kommentár nélkül, egy zsoltárhivatkozás és egy Ágoston-idézet között. Ugyanezt a Cicero-helyet megtaláljuk a második, Ercolénak ajánlott műben, méghozzá éppen a Borso d’Este politikai üdvözlése kapcsán említett fejezetben. Itt azonban már a következő felvezetéssel szerepel a mondat:

Nem szabad úgy gyászolnunk a vezérünket, mintha háromszoros halált halt volna. Mert nemcsak a szentírás sokszoros tekintélye tart bennünket vissza a siránkozástól, hanem Tullius hangja is, amely a *Paradoxonok* híres könyvéből szól felénk: a halál, mondja, csak azok számára rettenetes, akinek az életével együtt mindenük elenyészik, nem pedig azok számára, akinek a dicsérete sosem szűnhet meg.⁴⁸³

⁴⁸¹ Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 527. „Existimo autem tuam serenitatem non latere, clementissime rex, tres de tuis fidelissimis baronibus flore iuventutis decoratos, dominum videlicet Ladizlaum de Vingar, consobrinum tue sublimitatis et dominum Sigismundum de Paloz ac dominum Nicolaum Prini in hac florida civitate Ferrariensi, que non solum Latina eloquentia verum etiam Greca ut altera Athena floret, operosissime atque excellentissime tam Grecis quam Latinis litteris operam dare.” *De regiis virtutibus*, 105v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 132; vö. Ritoókné Szalay Ágnes, „A magyar humanizmus-kutatásról Schallaburg után”, in Ritoókné Szalay Ágnes, *Nympha super ripam Danubii: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, Humanizmus és reformáció 27, 9–21 (Budapest: Balassi Kiadó, 2002), 18.

⁴⁸² *De regiis virtutibus*, 75v; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 93; vö. Cicero, *Paradoxa stoicorum*, II, 18. „Tullius intése a Paradoxonok könyvében: A halál csak azoknak rettentő, akiknek mindenük elvész életükkel együtt; de nem azoknak, akiknek dicsősége nem halhat meg.” Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 481.

⁴⁸³ „Non ergo ducem nostrum quasi mortuum morte tertia plangere debemus. Revocat enim nos a planctu non solum multiplex divinarum scripturarum auctoritas, verum etiam vox Tulliana,

Andreas északi rendtársai szintén szerették Petrarcát olvasni, annyira, hogy a könnyebbség kedvéért ki is húzták belőlük a felesleges (pogány, klasszikus) hivatkozásokat, mint például Karthauzi Arnold tette a *De vita solitariával*.⁴⁸⁴ Andreas Pannonius éppen az ellentétes utat járta. A „divinae scripturae” és a „vox Tulliana” összhangja: ennél szebb petrarcai eszmét nehéz is elképzelni! Annál is inkább, mert a magyar karthauzi még a Cicero-idézetet is Petrarcától vette át.⁴⁸⁵

Mindennek alapján akár ki is jelenthetnénk: Andreas Pannonius a magyar irodalom első petrarkista szerzője. De vajon ez azt is jelentené, hogy humanista szerzőnek volna minősíthető?

que preclara libro Paradoxarum habetur: *Mors, inquit, terribilis est illis quorum cum vita omnia extinguuntur, non his quorum laus emori non potest.*” *Ad Herculem*, 101r-101v; Pannonius, „*Libellus de virtutibus...*”, 265.

⁴⁸⁴ Lásd Martin, *Fifteenth-Century Carthusian Reform...*, 244.

⁴⁸⁵ *De otio religioso*, II, viii, 6; Pétrarque, *De otio religioso – Le repos religieux*, par Christophe Carraud (Grenoble: Millon, 2000), 360; vö. Giuseppe Rotondi, a cura di, *Il «De otio religioso» di Francesco Petrarca* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958), 98.

„CERUZA-SOROK PETRARCA KÖNYVÉN”

A vizsgálódás visszavezetett a bevezetőben feltett kérdéshez, Andreas Pannonius irodalomtörténeti és eszmetörténeti pozíciójának problémájához. A filológiai vizsgálat, a forrásfeltárás, a kor és a környezet rekonstrukciója nyomán most már talán a válaszhoz is közelebb jutottunk. A magyar karthauzi a reneszánsz kor írója, de a szó szűkebb, hivatásszerű értelmében nem volt humanista: nem foglalkozott sem filológiával, sem textológiával, az ékesszólásról legfeljebb általános kijelentéseket tett, politikai munkái pedig, bármennyire is eredetiek doktrinális tekintetben, a történetiségre semmilyen módon nem reflektálnak, nem próbálják humanista módon a történeti anyagból kinyerni az ideális uralkodó képmását, hanem Aegidius Romanus és a nagy elődök nyomán *a priori* adott morális erénykategóriákon mérik az alkalmasságot. Mindazonáltal mégsem volt tanulság nélküli a szerzetesünket a korszak humanista irodalmi kultúrájához kötő szálak rekonstrukciója. A neki szóló ajánlások, Candiano Bollani, Bornio da Sala szövegei bőven tanúsították befogadtatását és elismertségét ezekben a körökben – talán a ferrarai humanista, az egykori Guarino-tanítvány, Francesco Ariosti fentebb már idézett szavai adják róla a legtalálhatóbb jellemzést: „ez a mi nagytiszteletű magyarországi Andrásunk, e nagy kolostor szerzetese [...] a tudományban az elsők közé tartozó és a szentírásban tökéletes képzettségű férfi, a remeteszerzetesi fegyelem egyedülálló és csodálatra méltó példája...”⁴⁸⁶ Andreas tehát ott volt a humanisták látókörében, neki magának is volt felkészültsége az antik irodalomban, noha humanista tisztelői főként teológiai képzettségét emelték ki.

Szélesebb, megengedőbb értelemben véve a „humanista” terminust, azt lehet mondani: a stílus, a diskurzusmód, az irodalmi divat és a kánon ismerete tekintetében a humanizmushoz közeledő írástudó volt. Az eredmények igazolni látszanak Horváth János véleményét, aki a magyar karthauzi helyét a kolostori világnak a humanizmus divatjára is reagáló kisebb csoportjában kereste; azok a szavak, amelyekkel Horváth a magyar nyelvű kódexirodalom nagyját, szerzőnk rendtársát, a Karthauzi Névtelent jellemezte, Andreasra is ráillenek: stílusa,

⁴⁸⁶ „[...] venerabilis hic noster Andreas Hungarus tanti haeremi monachus [...] vir primum omnium scientiae doctrina praeditus, et sacrarum litterarum edocumentatissimus, ac anacoralitatis disciplinae singulare et spectandum exemplar”. Samaritani, „Borso d’Este, presenza...”, 114.

szellemisége, az általa használt forrásanyag „mind, mind az újabb idők emberére mutat, aki azonban – mint különben többi társai is – új műveltsége ellenére rendületlenül hű maradt hitéhez”.⁴⁸⁷ De ennél talán messzebbre is mehetünk, hiszen a királytűkrök forrásai között Petrarca egyre növekvő súlya módosíthatja az összképet. Horváth János, Huszti József, Kardos Tibor (és a háború előtt indult nemzedék tagjai általában) egyértelműen és hangsúlyozottan a Petrarca-követés fázisaival azonosították a magyarországi humanizmus térnyerésének etapjait, és az egymásra következő humanista nemzedékek között is jó ideig ebben a hol rejtett, hol láthatóan mutatkozó szálban vélték felfedezni az irodalomtörténeti kontinuitást.

Ha pedig a Petrarca-követés és a szélesebb értelemben felfogott humanizmus között egyenlőségjel tehető, akkor talán itt volna az ideje Andreas Pannonius rehabilitációjának, helyre lehetne hozni az irodalomtörténeti kézikönyv hibáját, s áthelyezni szerzőnket a „Középkori irodalom”-ból a „Humanista irodalom kialakulása” című fejezetbe (akár a Vitéz János – Váradai Péter diptichont triptichonná alakítva).⁴⁸⁸ A kizökent időrend helyretolása annál inkább indokolt volna, mivel a kézikönyv különös eljárása éppen a korábbi értékelések felülírásának szándékából eredt, amely Horváth János idézett (alapvetően helyes) megfigyelését is félretolta. A feladat tehát valójában kettős: Andreas Pannonius értékelésének úgy kell elvezetnie a korábbi (Fraknói Vilmos, Huszti József, Horváth János által kidolgozott) kánon korrigálásához, úgy kell felmérnie Andreas Pannonius Petrarca-követésének jelentőségét, hogy egyszersmind magyarázatot kapjunk az 1960-as években keletkezett kézikönyv elutasító gesztusára is. Andreas Pannonius visszaminősítése a középkorba egy nagyobb horderejű, az egész korai magyar humanizmus kérdését illető koncepció következménye. Ezért először azt a tudománytörténeti pontot kell szemügyre venni, ahol ez a koncepció elkanyarodott a korábitól, az előző generációk Petrarcát középpontba állító elképzelésétől.

El lehet gondolkodni rajta (s egy tudománytörténeti feldolgozásnak meg is kell majd tennie), hogy mennyiben volt jogos ez a szakítás. Az idősebb generációk tagjai a saját koruk normái szerint jártak el, hiszen a nagy példakép,

⁴⁸⁷ Horváth János, *Az irodalmi műveltség megoszlása: Magyar humanizmus* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988), 267.

⁴⁸⁸ De ha meghagyjuk a középkorban, még azon belül is logikátlan helyen szerepel, az évszámokkal hozzátéve „virágkorként” jelzett 1200–1450 közötti korban, és nem az 1450–1530 közé tett lecsengető fejezetben („A középkori irodalom alkonya”), amikor egyébként életművét létrehozta. Vö. Klaniczay Tibor, szerk., *A magyar irodalom története 1600-ig*, A magyar irodalom története 1 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964), 110.

Konrad Burdach monumentális sorozata (*A középkortól a reformációig*) is a Petrarca-recepcióra építette fel a német reneszánsz narratíváját.⁴⁸⁹ A későbbi reneszánszkutatás ugyan már más módszertani eszköztárral dolgozott, szélesebb paradigmákat mozgatott, de nem hagyható figyelmen kívül, hogy a mai szakirodalom mértékadó műveiben ismét megfigyelhető az alapító atya kiemelésének gesztusa. James Hankins nagymonográfiája a humanista „erénypolitikáról”, szakítva az eszmetörténet-írás konszenzusával, még a reneszánsz kor *politikai* gondolkodásában is alapító pozíciót juttat a sokáig mellékszereplőként számon tartott Petrarcának.⁴⁹⁰ Ronald Witt a humanizmus genezisééről írott összefoglalásában történetileg nézve megállapítja ugyan, hogy Petrarca nem a mozgalom alapítója, hanem harmadik generációjának vezéralakja, valamint hogy a 15. századi itáliai fénykorban nem az ő keresztény humanizmusa állt a kánon csúcsán, mégis, ha kérdőjellel is, de megtartja a „humanizmus atyja” szerepkörben, hiszen gondolkodásának legjellegzetesebb vonásai (a klasszikus retorikai örökség és a devóció összekapcsolása, illetve a kultúra és a nyelv idődimenziójának hangsúlyozása, a történetiség új szemlélete) egyértelműen kiemelik a pusztá fejlődéstörténeti sorból.⁴⁹¹ Mindennek alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a magyar reneszánszkutatás hagyományos elbeszélismódja (ahol az alapítás mítosza egyfajta szellemi genealógiába ágyazódott, s ennek segítségével a fiúktól az apákon és a nagyapákon keresztül magáig az ősapáig, Petrarcáig tűnt visszakövethetőnek a nemzedékek leszármazási rendje) nem teljességgel elvetendő, inkább folyamatosan fissítendő és az újabb eredményekhez igazítandó modell. Vessünk tehát először egy futó pillantást erre az irodalomtörténeti tradícióra.

⁴⁸⁹ Konkrétan a híres olmützi kódex Petrarca-anyagának mélyreható filológiai vizsgálatára alapozva elbeszélését: Konrad Burdach, Hg., *Aus Petrarca's ältesten deutschen Schülerkreise: Texte und Untersuchungen*, Vom Mittelalter zur Reformation 4 (Berlin: Weidmann, 1929).

⁴⁹⁰ James Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy* (Cambridge MA–London: Belknap Press, 2019), 153–191.

⁴⁹¹ Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Studies in medieval and reformation thought 74 (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 230–291 (a „Petrarch, Frather of Humanism?” című fejezet, különösen: 289–290). Természetesen végtelen a sora azoknak a publikációknak, amelyek Petrarca felmérhetetlen hatását elemzik a modern személyiség önképére, önreprezentációs stratégiáira, és a forrásanyagon – a legszívesebben a *Familiars* levelein – az újabb és újabb elméleti megközelítéseket tesztelik. A recepcióesztétika és a foucault-i történeti diskurzuselemzés kapcsán lásd Karl A. E. Enenkel and Jan Papy, „Introduction: Towards a New Approach of Petrarch's Reception in the Renaissance—the «Independent Reader»”, in *Petrarch and His Readers in the Renaissance*, eds. Karl A. E. Enenkel and Jan Papy, Intersections: Yearbook for Early Modern Studies 6, 1–10 (Leiden–Boston: Brill, 2006); de James Hankins már a *De vita solitariá*t is mint a modern politika autonóm szubjektumának kidolgozására tett lépést értékeli: Hankins, *Virtue Politics...*, 190.

A történet egy ravennai származású korai humanistával, Giovanni Conversinóval indul. A fiatal „Ravennai János” a Mester halála után döntő szerepet játszott a kultusz építésében a Donato Albanzanihoz írott 1374-es vigasztaló levelével.⁴⁹² Tanárként is komolyan hozzájárult a humanisták következő nemzedékének képzéséhez, szellemi arculatuk formálásához.⁴⁹³ Érett korában tanítványai voltak Pier Paolo Vergerio, Vittorino da Feltre és a veronai Guarino, az eljövendő század legnagyobb pedagógusai.⁴⁹⁴ Az idős Coluccio Salutati jelentős episztolákat írt hozzá, köztük a sokat idézett provokatívan antikvitáspárti sorokat („most, hogy már úgy beszélsz, mint a régiek, miért nem élsz is úgy, mint a régiek?”).⁴⁹⁵ Conversino már azáltal is megragadta a magyar filológusok képzeletét, hogy egy történeti véletlen folytán Budán született (apja Nagy Lajos király udvari orvosa

⁴⁹² A kegyes humanista ideálját megformáló *consolatio* kézírata: Zagreb, Knjižnica Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, Ms II 61c; kiadása: Benjamin G. Kohl and James Day, „Giovanni Conversini's Consolatio ad Donatum on the Death of Petrarch”, *Studies in the Renaissance* 21 (1974): 9–30, 16–30.

⁴⁹³ Teljes pályakép: Remigio Sabbadini, *Giovanni da Ravenna insigne figura d'umanista (1343–1408): Da documenti inediti* (Como: Ostinelli, 1924). Guarino és társai tanításáról: Guarino Veronese, *Epistolario*, a cura di Remigio Sabbadini (Venezia: Reale Deputazione di Storia Patria, 1–3, 1915–1919), 3: 54.

⁴⁹⁴ Erre a kapcsolatra, a Ravennai János által Guarinónak és Vergeriónak közvetített petrarcai szellemre hangsúlyosan utaltak: Kardos Tibor, „A magyar humanizmus kezdetei”, *Pannónia* 1–2 (1935–1936): 340–359, 29–78, 2: 74–75, 77; Huszti József, „Pier Paolo Vergerio és a magyar humanizmus kezdete”, *Filológiai Közöny* 1 (1955): 521–533, 523; Tibor Kardos, „Petrarca e la formazione dell'umanesimo ungherese”, in *Italia ed Ungheria: Dieci secoli di rapporti letterari*, a cura di Mátyás Horányi és Tibor Klaniczay, 67–89 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967), 72; Kardos Tibor, „A magyar humanizmus olasz kapcsolatainak alakulása és jellege”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 17 (1961): 113–137, 117–118; Tibor Kardos, „Ricordi ungheresi nel Rerum memorandarum liber di Giovanni Conversini da Ravenna”, in Kardos Tibor, *Studi e ricerche italo-ungheresi*, 31–44 (Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1967), 34; Kardos Tibor, „Janus Pannonius hivatástudata és költészete”, szerk. Kardos Tibor és V. Kovács Sándor, in *Janus Pannonius: Tanulmányok*, szerk. Kardos Tibor és V. Kovács Sándor, *Memoria saeculorum Hungariae* 2, 11–64 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975), 13.

⁴⁹⁵ A folytatás: „Ha már egyszer az ékeesszólás táborában a régiek oldalán harcolsz, ugyan miért beszélsz álnok szökevény módjára hízelegve, mint a maiak?” („[...] nunc vero, cum loqueris ut prisci, cur etiam non vivis ut prisci? Cumque milites in castris eloquentiae cum antiquis, cur quasi perfidus transfuga blandiendo loqueris cum modernis?”) Coluccio Salutati, *Epistolario*, a cura di Francesco Novati (Roma: Reale Istituto Storico per il Medio Evo, 1891–1911), 2: 490. Idézik Concetta Bianca, „Introduzione: Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo”, in *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, a cura di Concetta Bianca, IX–XXIII (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010), XX; Christopher S. Celenza, „Coluccio Salutati's View of History of the Latin Language”, in *Cicero Refused to Die: Ciceronian Influence through the Centuries*, ed. Nancy van Deusen, 5–20 (Leiden–Boston: Brill, 2013), 10; Marianne Pade, „In Gallos: Renaissance Humanism and Italian Cultural Leadership”, eds. Trine Hass, Noreen Humble and Marianne Pade, *Nordic Journal of Renaissance Studies* 10: Latin and the Early Modern World: Linguistic Identity and the Polity from Petrarch to the Habsburg Novelists (2016): 35–47, 37.

volt), még ha korán elárulva vissza is került Ravennába, s vitte magával Itáliába a feltehetően gazdag könyvtárát is.⁴⁹⁶ Az igazán erős elem a történetben azonban a Vergerio-szál. Az isztriai származású tudós (1370–1444) fiatal korában valódi csillaga volt az itáliai humanista elitnek. A feladatra szintén aspiráló Coluccio Salutati-val szemben 1393-ban ő nyerte el Padovában, a Petrarca-hagyatékot gondozó körben a töredékes nagyeposz, az *Africa* „kiadásának” megbízását, amit azután együtt terjesztett a Petrarca-ról írt elogium-életrajzzal (ez utóbbi a kilencvenes évek végétől évről évre emlékbeszédként hangzott el a padovai székesegyházban a költő születésének évfordulóján, július 19-én).⁴⁹⁷ Vergerio a szerzője a következő században óriási sikert aratott humanista nevelési módszertannak, a *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402). Pályája csúcspontján áll tehát, amikor a konstanzi zsinat után, 1417-ben Luxemburgi Zsigmond kíséretébe szegődik, és királyi javadalmat nyerve Budára költözik, ahol élete hátralevő több mint két évtizedét tölti (1444-ben halt meg). Ebből a korszakból alig maradt fenn ismert irodalmi műve, humanista kapcsolatai szinte teljesen megszakadtak, feltehetően igen gazdag, számos Petrarca-kódexet is

⁴⁹⁶ Luciano Gargan, „Per la biblioteca di Giovanni Conversini”, in Luciano Gargan, *Libri e maestri tra Medioevo e Umanesimo*, Biblioteca umanistica 17, 371–400 (Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2011); amely egyenként vizsgálja meg a mester könyvtárának szétszóródott darabjait (apja annak idején ajándékba kapta I. Lajostól a nápolyi hadjárat után Anjou Róbert egykori könyveit – ezeknek egyharmadát magával vitte Budára, majd fia a másik harmadot is megmentette, amit Itáliában őrzött nagybátyja; a kötetek nagyrészt filozófiai műveket tartalmaznak, de Quintilianus *Institutiója* is ott volt köztük). Jelentős műveltségről tanúskodik az anyag, főleg, ha számba vesszük, hogy csupán töredéke rekonstruálható. Ravennai János környezetéről, latinságáról lásd még: Luciano Gargan, „Giovanni Conversini e la cultura letteraria a Treviso nella seconda metà del Trecento”, *Italia medioevale e umanistica* 8 (1965): 85–159.

⁴⁹⁷ *A Sermo de vita, moribus et doctrina illustris et laureati poete Francisci Petrarce* számos kéziratban terjedt; nyomtatott kiadása: Jacobus Philippus Tomasius, *Petrarca redivivus: Editio altera et correcta* (Patavii: Paolo Frambotta, 1650), 175–185. Erről és a Vergerio *Africa*-kiadásáról: Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato 1: Lo scrittoio di Petrarca* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1947), 359–362; John McManamon, *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*, Medieval and Renaissance texts and studies 163 (Tempe: Arizona State University, 1996), 51–70. Megjegyzendő, hogy a két utóbbi szerző homlokegyenest ellenkezően értékeli Vergerio kiadási alapelveit: McManamon szerint Vergerio a hiányokat és a lacunákat megmutató „diplomatikai” kiadást készített: John McManamon, *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*, Medieval and Renaissance texts and studies 163 (Tempe: Arizona State University, 1996), 61; míg Billanovich azt állítja, Vergerio eltüntette a szándékos kihagyásokat, eliminálta a Petrarca által a kéziratban hagyott figyelemfelhívó jeleket, s első pillantásra fényes és csillogó felszínű kiadást készített, a klasszikusoknak kijáró módon: Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato 1: Lo scrittoio di Petrarca* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1947), 361. Salutati kezdeti érdeklődéséről, majd visszakozásáról ui., 360; valamint Giuseppe Billanovich, „Una nuova lettera di Lombardo della Seta e la prima fortuna delle opere del Petrarca”, in Giuseppe Billanovich, *Petrarca e il primo Umanesimo*, 557–579 (Padova: Antenore, 1996).

tartalmazó könyvtárának nyomai elenyésztek (a végrendeletében már nem tesz róluk említést, tehát korábban eladta vagy elajándékozta a gyűjteményt).⁴⁹⁸ Ez a bő negyedszázad a magyar reneszánsz kutatás fekete doboza, ami a keletkezés, a kezdetek, a *translatio studiorum* rejtélyét megoldhatja, s hosszú évtizedek óta szinte vonzza a rejtvényfejtő feltevések sokaságát. Hiszen a hazai humanizmus atyja, Vitéz János *valamiképpen* Vergerio mestertől vehette az indíttatást mind saját irodalmi és filológiai munkásságához (leveleskönyvének összeállításához, kódexjavításaihoz), mind a következő nemzedék szárnyra bocsátásához (főként és mindenekelőtt unokaöccse Ferrarába irányításához, az ott iskolát alapító Guarinóhoz mint Petrarca másik szellemi örökösehez).⁴⁹⁹ Janus Pannonius kultusza és költői örökségének gondozása azután már magától teremtett irodalmi folytonosságot, legalábbis az elit latin nyelvű regiszterben. S ahol van, illetve volt humanizmus, annak talajából már könnyen kisarjadhatott a késő humanizmus. Ilyen módon Balassi Bálintunkkal a nemzeti nyelvű költészet is *valamiképpen* a Petrarca-örökség hagyományáramába csatlakozik, ugyanoda, amelynek egy korábbi szakaszán Janus epigrammája jelzi bolyaként a helyes irányt:

Ó hires Arqua, kies lakhely dombsorba-szegetten,
[...]
hírneved égen-földön azáltal öregbül,
Hogy Petraracának csontjait őrzí öled.⁵⁰⁰

A fentiek persze nem egy adott tudós véleményét foglalják össze, csupán összegzését jelentik annak a köztudalomnak és konszenzusnak, ami a kérdés körül az akadémiai irodalomtörténeti kézikönyv (közkeletű nevén a „Spenót”) elkészültéig uralkodott. Ezen a tablón Andreas Pannonius fontos mellékalak lehetne, aki, ha még nem is humanista, mint a valóban annak tekinthető Vitéz (s még inkább Janus Pannonius), de már úton van a jó cél felé. Az imént vázolt stílus- vagy inkább ízlésváltozás okán, a most kimutatott szoros Petrarca-követésének köszönhetően megvolna a maga fejlődéstörténeti helye a magyar humanizmus történetében (ha nem is a hazai ágában, hiszen Magyarországra sosem tért

⁴⁹⁸ A könyvek lehetséges eladásáról: Huszti, „Pier Paolo Vergerio...”, 532. Az életrajzról régi, de kiváló összefoglalás: Florio Banfi, „Pier Paolo Vergerio il Vecchio in Ungheria”, *Archivio di Scienze, Lettere ed Arti della Società Italo-Ungherese Mattia Corvino (Supplemento a Corvina Rassegna Italo-Ungherese)* 1–2 (1939/2–1940/1): 19–29, 1–30.

⁴⁹⁹ A „hármás barátságról” Ravennai, Vergerio és Guarino között: Kardos, „A magyar humanizmus...”, 2: 77; vö. Huszti József, *Janus Pannonius* (Pécs: Janus Pannonius Társaság, 1931), 11.

⁵⁰⁰ „Arquada Euganeos inter celeberrima pagos ... / inde tamen longe maior tibi gloria surgit: / vatis Petrarcae sancta quod ossa foves”. Janus, *Epigrammata*, 207–208 (343. sz.). Weöres Sándor fordítása.

többé vissza, fontos műveinek kéziratai is szétszóródtak a világban). Ha másképp nem, mondjuk előzményként: a Mátyás uralmát megelőző évtizednek, az 1440-es éveknek párhuzamos jelenségei voltak a humanista műveltségcsírák, az akadémiai kezdemények felbukkanásai (Janust 1447-ben delegálja nagybátyja Ferrarába) és a szélesebb rétegeket megmozgató új kegyesség, a *devotio moderna* beáramlása. Magyarországi Andrást feltehetően ez utóbbi hullám vitte a szentföldi zarándokútra – s visszatérte után, már szerzetesként, mint Andreas Pannonius, szinte jelképes, hogy éppen Ferrarába kerül, oda, ahonnan nagyrészt ezek a csírák is Magyarországra származtak. Személyes kapcsolata a magyar humanista főpapokkal egyértelműen adatolható, míg végül magával a nagy Janusszal is összehozza a sors.

Miért tért el ettől a szép, egyenes vonalú fejlődéstörténetet sugalló és a további kutatásoknak is megágyazó elbeszéléstől a hatvanas évek akadémiai irodalomtörténete? És valóban eltért-e tőle a lényeg tekintve? (A „lényeg” alatt itt nyilván nem a magyar karthauzi életművének értékelését értve – az csupán a rendszer zavarára irányítja a figyelmet –, hanem a korai magyar irodalmi reneszánsz képének egészét.) Első pillantásra az elkanyarodás lényegének tűnik: hiszen a „Spenót”-ban úgy sikerült megírni a humanizmus történetét, hogy abból kimaradt az alapító atya, Petrarca figurája! Az európai irodalom, sőt az egész európai kultúra egyik legnagyobb hatású átalakítója, az újjászületés (*rinascita*) elméletének kidolgozója, akinek Horváth János klasszikus alapvetése még hosszú lapokat szentelt (igazodva a nemzetközi kutatás konszenzusához), a magyar reneszánsz irodalom születését megrajzoló kötetben alig-alig kerül említésre.⁵⁰¹ Mielőtt azzal foglalkoznánk, hogy hol van a helye a magyar reneszánsz történetében egy karthauzi szerzetesíró Petrarca-követésének, azt kellene világosan látni: mi az oka annak, hogy a kézikönyv összegzése az *egész* magyar humanista reneszánszt mintegy petrarcátlanította? Jogos volt-e ez az eljárás?

Nézzük meg közelebbről az imént összefoglalóan jellemzett hagyományos konszenzust. Az imént említett Vergerio–Vitéz kapcsolatot Horváth János még csak erősen valószínű következtetésként illeszti be nagyívú elbeszélésébe; mint írja: „[...] mai tudomásunk szerint a magyar humanizmus igazi megalapítója, Vitéz János, főként az ő közvetítésével, példájára és hatására vált azzá”.⁵⁰² A „mai tudomás” alatt ekkoriban főként Huszti József úttörő jelentőségű Janus Pannonius-monográfiája (1931) volt értendő. Huszti nevéhez fűződik a

⁵⁰¹ A Festetics-kódex bűnbánati zsoltár-fordításai kapcsán (Petrarca parafrázisai a középkori Európában mindenütt elterjedtek); Klaniczay Tibor, szerk., *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*, *A magyar irodalom története 2* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964), 147–148. A többi említés pedig a népnyelven írott költői munkásságára vonatkozik, *uo.*, 199, 400, 441, 467.

⁵⁰² Horváth, *Az irodalmi műveltség...*, 40.

Petrarca–Conversino–Vergerio–Vitéz irodalmi genealógia első kidolgozása,⁵⁰³ a Vergeriót és Guarinót valaha összekötő „barátság” okán⁵⁰⁴ ő feltételezte először, hogy az isztriai humanista tanácsolhatta Vitéz Jánosnak a ferrarai elit-iskolát unokaöccse tanulmányaira. Amint Huszti már itt, monográfiájában leírta: „Vergerio nélkül nincs Vitéz János, Vitéz nélkül nincs Janus Pannonius, kettejük nélkül nincs Mátyás világhírű humanista udvara, nincs az, amit jogos büszkeséggel magyar Quattrocentónak nevezhetünk. Vagy ha mindez van is – másként van.”⁵⁰⁵

A kérdés élete végéig foglalkoztatta, s még sokat hivatkozott posztumusz írásában is visszatért rá: „Vitéz János a szó szoros értelmében veendő első magyar humanista. Aki Vitéz János humanista egyéniségének kialakulását meg tudja magyarázni, az egyúttal megtalálta a kulcsot a magyar Quattrocento titkához is.”⁵⁰⁶ Noha ő maga is érezte, hogy feltételezésesei gyenge lábakon állnak,⁵⁰⁷ kevés és kronológiai ellentmondásoktól terhelt a Vitéz és Vergerio kapcsolatát igazoló és megvilágító forrás: még egy újabbat eresztett szárnyra, amikor Vergerio elszóródott könyveiről azt írta, „föltehető, hogy e könyveknek egy részét Vitéz megszerezte, s így ezek is lényegesen hozzájárulhattak humanista egyéniségének kialakulásához”.⁵⁰⁸ (Emlékezzünk rá: a gyűjteményben számos Petrarca-mű is szerepelt!) Ebből a kevésből épített azután egész elméletet Kardos Tibor, aki számos írásában (idegen nyelven és magyarul egyaránt) visszatért a kérdésre, és sikerrel tartotta fenn a képletes szellemi leszármazástanba vetett hitet. Hosszú tanulmányt szentelt Ravennai János felderíthetetlen magyarországi kapcsolatainak (aki élete végén „majdnem visszatért” Magyarországra).⁵⁰⁹ A tanulmány alaptézise, hogy Vergerio időskori, elapadó levéltermésének egyik anekdotája János mestertől származik – s ennek jogán Vergerio lesz a trufa műfajának magyarországi meghonosítója. Ám megtermékenyítő tevékenysége nem merül ki ennyiben. A történetírástól a humanista levélig műfajok sorát telepítette nálunk,

⁵⁰³ „Petrarca ösztönző példáját” Ravennai János klasszikusokról szóló tanításával együtt szívja magába Vergerio: Huszti, „Pier Paolo Vergerio...”, 523.

⁵⁰⁴ Huszti, *Janus Pannonius*, 24.

⁵⁰⁵ Uo., 20.

⁵⁰⁶ Huszti József, „Pier Paolo Vergerio és a magyar humanizmus kezdete”, *Filológiai Közlöny* 1 (1955): 521–533, 521.

⁵⁰⁷ „A probléma megérdemelné a közelebbi vizsgálatot, amire ez alkalommal nincs terem.” Uo., 43. j.

⁵⁰⁸ Uo., 20. Posztumusz megjelent tanulmányában már óvatosabban fogalmaz: a Vitéz könyvtáráról előkerült adatok „nem nyújtanak konkrét bizonyítékokat arra nézve, hogy Vergerio könyvtárát legalább részben ő szerezte volna meg”. Huszti, „Pier Paolo Vergerio...”, 533.

⁵⁰⁹ Kardos Tibor, „Magyar tárgyú fejezetek Giovanni da Ravenna emlékiratában”, *Egyetemes Philológiai Közlöny* 40 (1936): 284–297. Tibor Kardos, „Ricordi ungheresi nel Rerum memorandum liber di Giovanni Conversini da Ravenna”, in Kardos Tibor, *Studi e ricerche italo-ungheresi*, 31–44 (Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1967).

a keleti végeken; természetesen mindet vezérlő csillaga, Petrarca útmutatását követve. Vitéz leveleskönyvének születésében a legfőbb inspirátori szerepet szerezte ugyancsak az isztiai humanista játszott, főként a petrarcai anyag publicisztikai-közéleti válfajának közvetítésében.⁵¹⁰ A Jeromos-kultusz (filológus-szent!), a *devotio moderna*, sőt a huszitizmushoz való közeledés is mind hozzá kötődik, nem beszélve a Vitéz körül bontakozó humanista kör szervezéséhez, amelynek ugyancsak ő lehetett a *spiritus rectora*. Kardos egyfajta petrarkista Prométheuszt formál a kétségkívül nagy pedagógusból, s miután elég nagyra neveltette jelentőségét, következhet a tézis: „Vergerio után Vitéz János szerepe igen fontos, mert szinte ő oltja át a Vergerio-hozta rügyeket a magyar fába [...] Vitéz János azért küldte unokaöccsét Ferrarába, mert ott imént elhunyt öreg barátjának, Vergeriónak iskolatársa, Guarino tanított, mégpedig Vergerio pedagógiai elveivel teljes összhangban.”⁵¹¹

Kardos Tibor nemcsak nagy energiát fordított a magyar kora reneszánszhoz vezető irodalmi genealógia dokumentálására, hanem – s ez már korántsem magától értetődő, de annál beszédesebb gesztus – a Petrarcához kötő szálatokat ignoráló akadémiai irodalomtörténet megjelenése után is fenntartotta a harmincas években kialakított álláspontját.⁵¹² 1967-ben megjelent olasz nyelvű nagy tanulmányában részletes, mindenre kiterjedő összefoglalását adta a tézis lényegének *Petrarca és a magyar humanizmus kialakulása* címmel. Kiinduló példája egy Mátyás nevében Vitéz Jánoshoz írott levél, amelyet 1460 tavaszán a királyi kancellárián talán Janus Pannonius szövegezett, és talán tartalmaz egy Petrarca-allúziót, amennyiben a váradi *otium*ába húsvét ünneplésére vonult püspököt a közügyekhez való visszatérésre ösztökéli, hiszen „minden, amit a haza érdekében teszünk: isteni szolgálat”.⁵¹³ Az állítólagos forrás – micsoda véletlen! – éppen az Andreas Pannonius kapcsán bemutatott, Marco Portonariónak írott Petrarca-levél. Amit Kardos alaposan félre is magyaráz (szerinte Petrarca dicséri fiatal barátja szándékát, aki nem akar belépni szerzetesnek, helyette a hazáját kívánja

⁵¹⁰ Kardos, Petrarca e la formazione dell'umanesimo ungherese”, in Horányi e Klaniczay, *Italia ed Ungheria...*, 67–89, 72–73.

⁵¹¹ Kardos Tibor, „A magyar humanizmus olasz kapcsolatainak alakulása és jellege”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 17 (1961): 113–137, 119. A hasonlóan átleltéskült metaforák a korábbi irodalmat is jellemezték. Például: „[Vergerio] volt az első igazi nagyobb szabású humanista, aki hosszú ideig, évtizedekig, magyar földön élt, ő hozta először hozzánk s ő képviselte elsőként hathatósan nálunk az új műveltség megejtő varázsát. Egy ilyen hőforrás közelében Vitéz, aki maga nagyszerű hővezető volt, hamar átmelegedett.” Huszti, *Janus Pannonius*, 12.

⁵¹² Áttekintő programtanulmánya: Kardos, „A magyar humanizmus...”.

⁵¹³ Mátyás király levelei 1: 18. Vö. Tibor Kardos, „Petrarca e la formazione...”, 74. Ugyanez az idézet: Kardos Tibor, *A magyarországi humanizmus kora* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 110.

szolgálni – holott, mint láttuk, a levél pontosan az ellenkező intenció jegyében készült, Petrarca vigasztalja benne barátját, aki be akart lépni a kolostorba, mégis világi életre kényszerítették).⁵¹⁴ A szövegleszármazás nem bizonyítható, noha persze a halvány Cicero-, illetve Macrobius-reminiszcenciák valahol a távolban mégis összekötik a gondolatokat. Hasonló súlyú párhuzamok volnának hivatottak igazolni, hogy Hunyadi János, Mátyás és Vitéz János „Petrarca magyar tanítványai” voltak – Vergerio közvetítésével. Mivel talán Vitéz János szerezte meg Vergerio egykori gyűjteményének Petrarca-szövegeit,⁵¹⁵ ezért a Ferrarából hazalátogató Janus is a talán-kéziratok hűséges talán-olvasójává válik.

Minderre nem sok filológiai bizonyíték van. A meggyőzőnek szánt állítólagos Petrarca-allúziók Janus verseiben legfeljebb a közös mintákra utaló halvány reminiszcenciák – ifj. Horváth János egy későbbi nagy tanulmányában sorra ki is mutatta róluk, hogy ókori forrásokra (Claudianus, Martialis stb.) mennek vissza.⁵¹⁶ Az álláspont lényege (jelesül, hogy Janus ismerte Petrarcát és reagált is rá) mégsem söpörhető le az asztalról, legfeljebb mértéktartóbban lehetett volna megfogalmazni. Az azóta megjelent kritikai kiadás „similia”-gyűjteménye azt ugyan nem igazolja, hogy a *Guarino-panegyricus* „tele van az *Africából* vett Petrarca-reminiszcenciákkal”,⁵¹⁷ ám mint látni fogjuk, az a kevés, ami tényleg kimutatható benne, nagyon nagy jelentőségű utalás. Vagy: ha a pálya egészére nézve nem is jelenthető ki, hogy Petrarca népnyelvi költészete Janusnak bármilyen mintát adott volna, ettől még (sőt, éppen ezért!) nagyon is magyarázatra szoruló tény, hogy ferrarai korszaka után Janus valóban epigrammával hódolt az arquai „szent hamvaknak”, és saját bevallása szerint a petrarcai modorban alkotó Marcello szonettjeinek latin fordításaival kísérletezett.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Uo.

⁵¹⁵ Erre (Petrarca-szövegek közvetítésére) semmi bizonyíték nincs – a szakirodalom általában (Petrarcától eltekintve) is nagyon óvatosan fogalmaz a Vergerio-könyvhagyaték Vitézhez kerüléséről: „Talán birtokába került néhány kötet Pier Paolo Vergerio könyvtárából”, írja Zsupán Edina a Magyar művelődéstörténeti lexikon szócikkében (*Vitéz János könyvtára*, http://mamul.iti.mta.hu/MAMUL5/mamul_view.php?editid1=3627, hozzáférés: 2024. 03. 28.). Alapos áttekintés: Földesi Ferenc, „Tudósok és könyvek társasága: Vitéz János könyvtára”, in *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, szerk. Földesi Ferenc, 88–100 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2008).

⁵¹⁶ Horváth János (ifj.), „Janus Pannonius műfajai és mintái”, in *Janus Pannonius: Tanulmányok*, szerk. Kardos Tibor és V. Kovács Sándor, Memoria saeculorum Hungariae 2, 337–389 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975).

⁵¹⁷ Kardos, „Petrarca e la formazione...”, 79 (50. j.).

⁵¹⁸ Janus Pannonius, *Epigrammata*, red. Iulius Mayer et Ladislaus Török, Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák et Ágnes Ritoók-Szalay, I/1 (Budapest: Balassi Kiadó, 2006), 175–176 (281).

A kétezres években nagymonográfia született a rejtélyről: hogyan törhetett elő a láva erejével a 16. századi „volgare”, azaz népnyelvi petrarkizmus éppen abból a Ferrarából, amelynek szellemi horizontján a megelőző században Petrarcat szinte senki nem idézi, senki nem imitálja és parafrázeálja, mintha nem is létezett volna.⁵¹⁹ A megoldás kézenfekvő: a petrarcai népnyelvi, *volgare* lírát a klasszicista nyelvtisztaságra kényes Guarino kimondottan tiltotta, növendékeit (saját fiait is) eltanácsolta tőle.⁵²⁰ Ennek ellenhatása lesz azután a nagy befolyású mester halála után a fordulat – de már korábban is megfigyelhető, hogy a volt Guarino-tanítványok, amint eltávolodtak a ferrarai bűvkörből, más szellemi központokban szinte mind visszataláltak a *Canzoniere* költőjéhez. Ebbe a kontextusba illik Janus Pannonius költői vitája az egyetlen elhajló, megtévedt Guarino-növendékkel, Tito Vespasiano Strozzi-val, akinek kárhóztatja szerelmi tematikájú (és petrarkista szellemű) költészetét.⁵²¹ Ekkor még tanárának akar megfelelni – s ugyanígy beleillik a modellbe a Padovában, már Guarinótól távol keletkezett híres, Petrarcat dicsőítő epigramma (ami pedig az önállósodást jelzi). Mindez azonban a legkevésbé sem feleltethető meg annak a narratívának, amit Kardos Tibor oly nagy erővel kívánt érvényesíteni.

A túlzások és esetleges tévedések további szétszalazása helyett (előtt) azonban fontosabb feltenni a kérdést: honnan ered a hatalmas erőfeszítés Petrarca hatásának kimutatására a magyar kora reneszánszban? A lehetséges válaszra már utaltam korábban, de érdemes lesz itt egy hosszabb kitérőt tenni. Kardos Tibor (s tegyük hozzá: Huszti József) szeme előtt Burdach példája magasodott,⁵²² aki a középkor és a német reneszánsz átmenetét (azaz inkább együttéléését)⁵²³ éppen

⁵¹⁹ A vonatkozó fejezet címe is jellemző: „Attacchi al Petrarca volgare, svalutazione del Petrarca Latino”, in Italo Pantani, *«La fonte di ogni eloquenza»: Il canzoniere petrarchesco nella cultura poetica del Quattrocento ferrarese*, Studi e testi italiani 16 (Roma: Bulzoni Editore, 2002), 124–133.

⁵²⁰ Guarino, *Epistolario*, 3: 463.

⁵²¹ Pantani, *«La fonte di...»*, 278–282; vö. Donatella Coppini, „La scimmia di Marziale: «Veteres» e «novi» nella poesia di Giano Pannonio”, in *Italia e Ungheria all’epoca dell’Umanesimo Corviniano*, a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, 71–88 (Firenze: Olschki, 1994), 82; valamint Béatrice Charlet-Mesdjian, „Tito Vespasiano Strozzi et Janus Pannonius: Un commerce poétique au sein de la res publica litterarum”, in *Hercules Latinus*, szerk. Havas László és Tegye Imre, 41–53 (Debrecen: Societas Neolatina Hungarica, 2006); Jankovits László, *Nobilis ingenio: Janus Pannonius költészete*, Irodalmi Jelen könyvek (Arad: Magyar Pen Club–Concord Media Jelen, 2012), 58.

⁵²² Burdach munkáját – Vergerio levélgyűjteménye mellett – meghatározó jelentőségűnek tartja: Huszti, „Pier Paolo Vergerio...”, 522. Tibor már első jelentős összefoglalásában utal e kötet ösztönző szerepére: Kardos, „A magyar humanizmus...”, 2: 30–31. Kiemelten tárgyalja azután: Kardos Tibor, „A renaissance és a humanizmus fogalmainak összefüggései”, *Filológiai Közlöny* 9 (1963): 315–324, 315–316.

⁵²³ Huszti is nem mulasztja el felemlíteni: Burdach megállapítása szerint „a középkor és a renaissance merev szétválasztása XVII. sz.-i (protestáns) történeti konstrukció”; Huszti, *Janus Pannonius*, 100. j.

Petrarca erős hatásával illusztrálta. Az általa és munkatársai által körüljárt „olmützi kódex”⁵²⁴ korántsem egyedülálló, inkább reprezentatív szerkesztmény volt, amely a *Contra medicum* mellett a *Familiares*ből is válogatást adott, tartalmazta Vergerio Petrarca-életrajzát, tehát egyfajta antológiának tekinthető, amiben nem is az eredeti Petrarca-szövegek az igazán érdekesek, hanem az a tudatosság, amivel az összeállító a kulturális összetartozást kiemelte, az alapító atyáig vezető szálát követte. A kezdeményezést azóta sokszorosan visszaigazolta a kutatás, hiszen az Agostino Sottili és mások által nagy mennyiségben feltárt kéziratok hagyomány (elsősorban német területekről)⁵²⁵ a 14. század végi padovai Petrarca-kultuszig visszavezethető, kontinuus és gazdagon rétegzett elsajátítási, kulturális fordítási folyamatról tanúskodik, ami rendkívüli mélységben járta át a német kultúrát. Az északról az itáliai egyetemekre érkező diáktömeg (köztük a leendő egyházi és világi elit képviselői, de az egyszerű „kultúrmunkások”: a jövőbeni nyomdászok, iskolamesterek társasága is) óriási bőségben hozta magával nemcsak a saját használatra lemásolt Petrarca-szerkesztményeket, hanem a promóciók, egyetemi vizsgák alkalmával elhangzott orációkat, amelyek mintegy lebontották, kapillárisokon áramoltatták tovább a mértékadónak tartott petrarcai tanítás minden elemét. A fő vonzerőt benne a klasszikus minták nyomán megújított latin nyelv, az újjáélesztett retorikai hagyomány mellett az azzal konkordáló morálfilozófiai és kegyességi tanítás jelentette. Az említett padovai kultusz egyik legfontosabb szervezője, valóságos oszlópa a későbbi firenzei püspök, majd kardinális, a nagy egyházszakadás orvoslásán a konstanzi zsinaton is dolgozó Francesco Zabarella volt.⁵²⁶ Az ő padovai kinevezése (1398-tól főpapja is volt a katedrálisnak)⁵²⁷ természetes módon együtt járt a korábbi kanonok, Petrarca kultuszának erősödésével. Zabarella kezdeményezése volt Vergerio felkérése az

⁵²⁴ Olomouc, Statní oblastní Archiv, C.O. 509; vö. Paul Oskar Kristeller, *Iter italicum: Accedunt alia itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries: Australia to Germany*, *Iter Italicum*, 3/1 (London–Leiden: The Warburg Institute–Brill, 1983), 158. Részletes leírása: Erwin Rauner, *Petrarca-Handschriften in Tschechien und in der Slowakischen Republik*, *Censimento dei codici petrarcheschi* 12 (Padova: Editrice Antenore, 1999), 77–86.

⁵²⁵ A szakirodalom ma már az áttekinthetelenségig gazdag; kiindulópontnak kiváló a Sottili tevékenységét és hatását összegző tanulmány bőséges jegyzetanyaga: Simona Iaria, „Note in margine agli «Scritti petrarcheschi» di Agostino Sottili: Linee di diffusione delle opere latine di Francesco Petrarca nei territori del Sacro Romano Imperio”, *Vita e Pensiero* 90 (2016): 417–434; valamint: Gilda Paola Mantovani e Armando Balduino, a cura di, *Petrarca e il suo tempo* (Milano: Skira, 2006).

⁵²⁶ Összefoglalóan: Dieter Girgensohn, „Francesco Zabarella da Padova: Dottrina e attività politica di un professore di diritto durante il grande scisma d’Occidente”, *Quaderni per la storia dell’Università di Padova* 26–27 (1993–1994): 1–48.

⁵²⁷ Billanovich, *Petrarca letterato* 1..., 352

elogium megírására, amint abban is döntő szava lehetett, hogy az *Africa* „kiadását” végül fiatal pártfogoltja nyerve el (akit már firenzei időszakából, 1386–87-től is ismert).⁵²⁸ Zabarella kánonjogászként végigtanította az 1390-es éveket a padovai egyetemen – ebben a pozíciójában diákok sokasága végzett az irányításával, akiknek promóciós szónoklatait, az idézetekkel és hivatkozásokkal sűrűn teleszótt *collatióit* vagy maga írta, vagy közreműködött szerkesztésükben, irányítva a disszerenst. Ezek az anyagok különböző szerkesztményekben kerültek vissza a diákok szülőföldjére,⁵²⁹ hiszen ellentétben Itáliával, itt nyelviileg és gondolatilag is újdonságot jelentettek, miközben egyszersmind a korábbi kultúra természetes megújítóinak tűntek.⁵³⁰

A kódexek egymásból is építkeztek – az olmtüzi helyett ezúttal a bécsi és a karlsruhei példákat említeném. A bécsi nemzeti könyvtár 5513. kódexében csak bejegyzés utal Zabarella 1391–92-es tanévet nyitó orációjára – maga a szöveg azonban a karlsruhei tartományi könyvtár Aug. 48. jelzetű kódexében maradt fenn (itt a tulajdonos, Johann Spenlin nevét is ismerjük).⁵³¹ A karlsruhei kódex a konstanzi zsinaton született szövegek gyűjteménye mellett számos, Zabarella környezetében született *collatiót* tartalmaz, amelyek a promoveáló diákok bemutatását valóságos Petrarca-centókká alakítják. Később még visszatérek erre a konkrét esetre; itt csupán példaként szolgál annak érzékeltetésére, hogy a német közeget milyen mélyen (s messze nemcsak a kolostorokon, hanem a világi oktatáson keresztül is) áthatotta ez a petrarcai tanítás. A német humanizmus szimbolikus kezdeteként az Itáliából éppen hazatért Peter Ludens 1456. július 15-i heidelbergi beszédét szokás számontartani, a *studia humanitatis*, az *ars oratoria* dicséretéről: e beszédnek azonban az emléke sem maradt volna fenn, ha nincs az arra reagáló közeg, ha az időt nem érleli meg a fél évszázada kéziratok tömegében áramló itáliai hatás, Petrarca tanításával a középpontban.⁵³² És hamarosan érkezik az ősnymtatványok dömpingje is. Mintha csak Petrarca északra költözött volna, „a német kultúra kizárólagos örökségévé” válva, hogy a költő egyik legkiválóbb ismerőjét, Francisco Ricót idézzem. Valóban, a *De remediis* 1467-es

⁵²⁸ Agostino Sottili, „La questione ciceroniana in una lettera di Francesco Zabarella a Francesco Petrarca”, in Agostino Sottili, *Università e cultura: Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, Bibliotheca eruditorum 5, 1–34 (Goldbach: Keip Verlag, 1993), 7–8.

⁵²⁹ Áttekintés: Agostino Sottili, „Studenti tedeschi a Padova e le opere del Petrarca in Germania durante il Quattrocento”, in Agostino Sottili, *Scritti petrarcheschi*, a cura di Fabio Della Schiava, Angelo De Patto e Carla Maria Monti, 36–56 (Padova: Editrice Antenore, 2015).

⁵³⁰ Sottili, „La questione ciceroniana...”, 30.

⁵³¹ Gilda Paola Mantovani, „«Rigidam iam scandimus alpem»: Studenti e opere di Petrarca al di qua e al di là delle Alpi nel XV secolo”, in Mantovani, *Petrarca e il...*, 144–145.

⁵³² Agostino Sottili, „Il Petrarca nella cultura tedesca del Quattrocento”, in Sottili, *Scritti petrarcheschi*, 227–249, 243.

strassburgi kiadásától az *Opera omnia* 1496-os bázeli összkiadásáig egy kivétellel minden inkunábulum német nyomdából kerül ki. Agostino Sottili örök becsű *bon mot*-ja, a *De gestis Caesaris* 1473-as esslingeni kiadása kapcsán (Esslingen jelentéktelen kisváros, mára Stuttgartba olvadt): „Olyan ez, mintha mondjuk Goethe *Nyugat-keleti dívánjának editio princeps*e Lodiban készült volna el”.⁵³³ (Lodi városának jelentőségéről itt szintén nem érdemes vitát nyitni.) Az olasz nyomdászok csak a versenytársak kereskedelmi sikerére ébredve kezdenek reagálni az 1490-es években – az első fecske a korábban a Bollani-féle velencei humanista körrel kapcsolatban említett 1492-es *Familiares*-kiadás volt, ami azonban Itáliában szinte kivételszámba ment. Egyfajta humanista leletmentő archeológia eredményeként prezentálja előszavában a sajtó alá rendező Sebastiano Manilio – miközben „a német iskolákban és egyetemeken a *Familiares* a 15. század utolsó harmadában már tanulmányozás, imitáció tárgya volt és stílusmintának számított”.⁵³⁴ Az aforisztikus ítélet („A latin Petrarca: Európában jelen van, Itáliában hiányzik.”)⁵³⁵ az újabb évtizedekben statisztikai alapon is időtállóan bizonyult.⁵³⁶

A távozás korántsem volt természetes folyamat: a gőzhengerként előrenyomuló új humanista iskola szorította ki bő egy évszázadra a humanizmus atyját Itáliából. Az okokra, a körülményekre és a szereplőkre érdemes lesz majd röviden visszatérni – itt a következményt hangsúlyoznám: a régi és az új humanizmus, a késő gótika és a reneszánsz egymásra következése, ami a német irodalmi közegekben és vonzáskörzetében természetes, organikus átmenetként ment végbe, az Itáliában kulturális traumaként következett be. A kánonváltás nyomán gyakorlatilag kettévált a humanista világ: *mutatis mutandis*, és a kivételek persze kivételek (Valla), de a klasszicizáló Itáliával szembekerült a *pietas* és az *eruditio* petrarcai egységére figyelő észak. A hasadást semmi sem szemlélteti jobban, mint Erasmus egy viszonylag ritkán citált levélváltása. A címzett Cornelius Gerardus (Cornelis Geritsz, 1460–1531), goudai humanista: 1489-ben Erasmus neki állítja össze saját szellemi genealógiáját, amely mesterén, Alexander Hegiuson át vezet a mester mesteréig, Rodolphus Agricoláig, a fríz humanistáig, aki a latin

⁵³³ Sottili, „Il Petrarca nella...”, 242–243.

⁵³⁴ Francisco Rico, „Erasmus e Petrarca: «Nunc vix est in manibus»”, in *Petrarca, l’umanesimo e la civiltà europea*, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, Quaderni petrarcheschi 17–18 (Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007), 1015–1025, 1020.

⁵³⁵ Carlo Dionisotti, „La fortuna del Petrarca nel Quattrocento”, *Italia medioevale e umanistica* 17 (1974): 61–113, 61.

⁵³⁶ James Hankins, „Petrarch and the Canon of Neo-Latin Literature”, in *Petrarca, l’umanesimo e la civiltà europea*, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, Quaderni petrarcheschi 17–18, 905–922 (Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007).

mellett a görög nyelvet is tökéletesen elsajátította, a legjobb itáliai iskolákba járván – és következik a teljes és egységesnek mutatott humanista kánon felsorolása Vallától Filelfoig, Aeneas Sylviustól Guarinóig, Gasparino Barzizzaig és Poggioig... Az ékesszólás bajnokai ők, különösképpen Valla és Filelfo – „a sötét korok után, mikor már szinte kihalt az eloquentia, Laurentiusunk és Filelfo, csodálatos erudíciójuk révén, visszahozták azt a halál széléről”.⁵³⁷ Az egység azonban csak a felszín. A jól értesült Gerardus válaszára, aki szellemeskedve céloz a Bracciolini és Valla között elmérgesedett vitára, melynek tétje a merev cicerói klasszicizálás vagy az úzusnak engedő, a változást normává avató modell elsőbbsége volt⁵³⁸ – a rotterdami humanista vitriolos Valla-apológiával válaszol, teljesen világossá téve szembenállását az Itáliában egyedulalomra jutott ízlés- és stílusdiktatúrával szemben.⁵³⁹

Ha valamiben, akkor Erasmus ebben következetes volt. Nagy port vert dialógusában,⁵⁴⁰ a bálványimádáshoz hasonlatos Cicero-követést kifigurázó és elméleti tarthatatlanságát is demonstráló *Ciceronianus*ban saját magára osztja a kritikus Bulephorus szerepét, míg a dogmatikus klasszicista szólamot a korlátolt Nosoponusra bízta. A kánonvita elejére érdemes figyelni, ahol a vitapartnerek visszapillantanak az előzményekre. Nosoponus Petrarca kapcsán fanyalogva jegyzi meg: bizony vannak az életműnek olyan helyei, ahol jobb latin nyelvismertetet várnánk tőle – egész stílusa az előző század faragatlan durvaságát hordozza.⁵⁴¹ Bulephorus ellenvéleményének finom iróniáját sokszor értették (s olykor magyarázták szándékosan) félre: „Az újjászülető ékesszólás fedelme Itáliában, úgy tűnik, Franciscus Petrarca volt: a maga korában fényes híru, nagy alak, ma

⁵³⁷ Desiderii Erasmi, *Opus epistolarum*, rec. Percy S. Allen (Oxford: Clarendon, 1–12 [1906–1965]), 1: 103–109, itt: 108.

⁵³⁸ A vita hátteréről: Salvatore Camporeale, „Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla: Le Orationes in Laurentium Vallam”, in *Poggio Bracciolini 1380–1980: Nel VI centenario della nascita*, sine ed., Studi e testi: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 8, 137–161 (Firenze: Olschki, 1982). Vö. Kecskeméti Gábor, *Vis rerum immutandarum: Kép- és szövegalkotó erők az eszme- és irodalomtörténetben*, Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 2023), 8.

⁵³⁹ Erasmus, *Opus epistolarum*, 1: 112–114.

⁵⁴⁰ Cicero védelme természetesen Erasmus eretnekségének vádjával párosult, így egy újabb évszázad múltán is aktuális volt az új kiadása: Julius Caesar Scaliger, *Adversus Desid. Erasmus orationes duae, eloquentiae Romanae vindices* (Tolosae Tectosagum: Colomerius, 1621).

⁵⁴¹ „Atqui est ubi desideres in eo linguae Latinae peritiam, et tota dictio resipit seculi prioris horrorem.” Desiderius Erasmus, „Dialogus Ciceronianus”, edité par Pierre Mesnard, in Desiderii Erasmi, *Opera omnia: Ordinis primi tomus secundus*, edité par Jean-Claude Margolin et Pierre Mesnard, Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, 581–710 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1971), 661 (19–20).

alig forgatják írásait – pedig ragyogó tehetség, hatalmas műveltség és az ékes-szólás nem közepes ereje jellemezte.”⁵⁴²

A „nunc vix est in manibus” nem Erasmusra, híveire és az általuk képviselt fényes jelenre (s jövőre) utal – hanem a rövidlátó és dogmatikus itáliai divatkövetőkre, a cicerói rabulisztika megszállottjaira, akik pogány terminusokkal kínlódnak, hogy a megváltást és a Megváltót valamiképpen körülírják. A *Ciceronianus* nem Cicero elutasítását sugallja, hanem olyan értelmű imitációját népszerűsíti, ahogyan azt Petrarca híres poétikai levelében a méhek hasonlatával érzékeltette: a merev átvétel helyett a kreatív adaptáció gesztusával, a „csodálatos vegyítés” (*mirifica quadam permixtione*) eljárásával érdemes viszonyulni hozzá – és természetesen nem csak hozzá. Az eklekticizmus ihletője persze többek között⁵⁴³ maga Cicero volt (A *szónok*ban), ám a leckét éppen leghűségesebb követői kezdték elfelejteni. Erasmus itt nem kezdeményező, hanem folytató: az imént levélben idézett mestere, Agricola volt az, aki először üzent hadat a Petrarcat övező *omertà* csendjének, és kiáltotta világgá a költő-filozófus halálának centenáriumán: igazságtalanul és alaptanul ítélték feledésre a humanizmus atyját. Életrajzként írott Petrarca-laudációja, amely a következő korra nézve megalapozza az „európai Petrarca” humanista kultuszát, 1477-re öltött végleges formát, de alapja már 1473-ban készen áll, sőt nyomtatásban is megjelent.⁵⁴⁴ Agricola határozottan szembeszáll a korábbi ítéletekkel, és muzeális értékből, fejlődéstörténeti állomásból programmá avatja Petrarcat – egyként ünnepli mint a széptudományok feltámasztóját (*bonarum artium restitutor*), a *vita civilis* normateremtőjét és az *ars loquendi* mesterét. Az *Africa* és a levelek szerzője a közös európai kulturális örökség megtestesítője lesz: érthető módon kiemelt jelentőséget kapnak utazásai, az a nemzetek feletti imázs, amit a költőnek sikerült megteremtienie. Az állandó útonlét egyúttal nemzetközi hálózatszervezést is jelentett, a tudósok és írók közösségének megteremtését – Agricola víziójában egy korai *respublica litteraria* körvonalai sejlenek fel.⁵⁴⁵ Azé a közösség, amit

⁵⁴² „Itaque refulgentis eloquentiae princeps apud Italos videtur fuisse Franciscus Petrarca: sua aetate celebris ac magnus, nunc vix est in manibus, ingenium ardens, magna rerum cognitio, nec mediocris eloquendi vis”. Erasmus, „Dialogus Ciceronianus”, 661 (17–19).

⁵⁴³ A Tommaso da Messinához írott levél (*Fam.*, 1: 8) magyar fordítása: Petrarca, *Levelei*, szerk., jegyz., ford. Kardos Tibor, Európai antológia: Reneszánsz sorozat (Budapest: Gondolat Kiadó, 1962), 64–71. A levél fő mintája természetesen Seneca (*Ep. ad Lucilium*, 84: 3–5). Széles kontextusban, Erasmushoz kötve: Kenneth Gouwens, „Erasmus, «Apes of Cicero», and Conceptual Blending”, *Journal of the History of Ideas* 71 (2010): 523–545.

⁵⁴⁴ Rico, „Erasmus e Petrarca...”, 1017–1018.

⁵⁴⁵ Részletes ismertetés: Cesare Vasoli, „Rodolfo Agricola e la Vita Petrarcae”, in *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2, Hg. Eckhard Kessler, Humanistische Bibliothek, 1/54, 1: 241–257 (München: Fink, 2003).

majd éppen a tanítványok második generációjával érkező Erasmus valósít meg először a maga teljességében. Nosoponus Parnasszusa igencsak szűk Parnasszus. Mint a már idézett Rico nagy súllyal megjegyzi: „óvakodjunk attól, hogy összekeverjük az itáliai humanizmus történetét a humanizmus történetével”. Itáliában, még akkor is, amikor a moralista Petrarca egy évszázad szünet után visszakerül a könyvpiacra, a nagy ókortudományi alapvetést (a *Memorandarum rerum librit*) félreteszik – miközben „Európa többi részében a klasszikusok tanulmányozását ismét úgy képzelik el, mint teljes kulturális paradigmát és mint a paideia olyan nemét, ami részét képezi egy mély lelki megújulásnak”.⁵⁴⁶

Lezárva a kitérőt: így talán már történeti mélységében is érzékelhető, mi volt Kardos Tibor vizsgálódásainak tétje és fő problémája. A tét az lett volna, hogy a magyar anyagon is igazolható legyen Petrarca egyenes átáramlása, mint a német példa mutatta. A probléma az volt, hogy itt nem maradt fenn egyetlen „olmützi kódex” sem, vagyis hiányzott az a kéziratok tömegével igazolható masszív recepció, ami a humanista újjászületés északra mozgásának folyamába kapcsolhatta volna a magyarországi irodalom és kultúra történetét. A források hiányoztak – az ember viszont itt volt, aki egymagában képviselte, azaz képviselhette volna a Petrarca-kultusz folytonosságát. Pier Paolo Vergerio súlyú emigránsa nem volt a német és németalföldi Északnak.⁵⁴⁷ Ezért tehát morzsákból kellett katedrális építeni, oda is kapcsolatokat látni, ahol azok nem voltak, vagy nagyon halványan mutatkoztak – és persze mindez csak az elithez volt köthető.⁵⁴⁸ Segédtevéként kapcsolódott ehhez az az egyetlen jelenség, amelynek révén mégiscsak elképzelhetőnek tűnt egy szélesebb körű támogató háttér a reneszánsz gondolkör mögé. A huszita mozgalom ideológiáját Kardos Tibor humanista jellegűnek értékelte, amiben lehetett igazság, ha az elitet nézzük, és rendelkezett azzal az előnnyel, hogy a humanista szellemtől inkább megérintett cseh közegekhez kapcsolta a magyarországi jelenségeket.⁵⁴⁹ Persze itt tisztán ideológiai konstrukcióról van szó: a „népi humanizmus” nem foglalkozott kódexek írásával és szerkesztésével, és nem helyettesíthette a német, németalföldi vagy éppen masszív cseh Petrarca-recepciót sem. Mindazonáltal a konstrukció így sem tűnt

⁵⁴⁶ Uo., 1025.

⁵⁴⁷ „Vergerio Petrarca egyik legjelentékenyebb követője és az új ideológia egyik alapvetője volt, aki életének csaknem három évtizedét élte le nálunk. Hozzá foghatóan jelentékeny olasz humanista nem is költözött külföldre sehova, még Enea Silvio Piccolominit is tekintetbe véve.” Kardos, „A magyar humanizmus...”, 118.

⁵⁴⁸ Kardos jogosan hangsúlyozza a Zsigmond-kor erőfeszítéseit, hogy jól képzett humanisták kerüljenek a királyi kancelláriára – de a néhány konkrét példa, akiket megemlít csak rövid ideig tartózkodtak Magyarországon, és – „olasz kolóniaként” – semmilyen kapcsolatuk nem volt az itthoni közegekkel. Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 83–84.

⁵⁴⁹ Uo., 100–105. A nagymonográfia hibáit gondosan kipécézték a korabeli kritikusok.

védhetetlennek. Két tételre támaszkodott. Az egyik Vergerio töretlen Petrarca-kultusza, amit az isztiai humanista megőrzött Budán, és alapvető értékeit tovább adta Vitéz Jánosék körének. A másik: hogy amikor Janus Ferrarába került, akkor ott Vergerio régi barátja, és Petrarca-szeretetőben állítólagos társa, Guarino mester vette a szárnyai alá.

Ha annak okát keressük, hogy miért szakított az akadémiai irodalomtörténeti kézikönyv szerzőgárdája a hagyományos iránnyal, akkor félretehetjük a tudománypolitikai és a személyes okokat (voltak ilyenek is természetesen),⁵⁵⁰ lévén,

⁵⁵⁰ Az előzmények a rendkívül feszült légkörben (Sztálin halála után, de még az új hrucsovi rendszer felállása előtt) zajlott 1953-as akadémiai közgyűlési vitáig nyúlnak vissza, ahol Kardos Tibor plenáris előadását (*A magyar humanizmus kérdései*) a szakma legnagyobb alakjainak már óvatos távolságtartást kifejező kommentárjai kísérték. Az előadás szövege: Kardos Tibor, „A magyar humanizmus kérdései”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 4 (1953): 149–179; a vita anyagát (Gerézy Rabán, Révész Imre, Tolnai Gábor, Trencsényi-Waldapfel Imre, Angyal Endre, Turóczi-Trostler József hozzászólásait és Kardos választ) lásd uo., 180–231. Klaniczay Tibor nem volt a hozzászólók között, de ekkor már – Kardossal együtt – ő is részt vett az új akadémiai irodalomtörténeti intézet felállítását célzó küzdelmekben. Az 1956-os forradalmat követő hónapokban Kardos Tibor egyes források szerint megpróbálta átvenni a lassan felálló intézmény vezetését; ezzel a sikertelenül végződött kísérlettel függhet össze, hogy Kardos, noha kétségkívül a korszak egyik legelismertebb, legnagyobb tekintélyű tudósának számított a régi irodalom kutatásában, nem került be az MTA Irodalomtörténeti Intézetében készülő magyar irodalomtörténeti kézikönyv szerzőinek sorába. Annak ellenére nem, hogy a levéltári források szerint a végül két kötetre duzzadt régi magyar irodalmi rész koncepcióját és tartalmi vázlatát még együtt dolgozta ki Klaniczayval és Bán Imrével. A Kardos Tibor időközben megjelent nagymonográfiáját a szokásos terjedelem sokszorosában támadó kritika megjelenése szintén ennek az elhúzódó konfliktusnak tudható be: Gerézy Rabán, „A Kardos Tibor: A magyarországi humanizmus kora”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 62 (1958): 544–561. A személyeskedő szándék szinte süt az írás zárlatából: „K. T. monográfiája helyes célkitűzése ellenére sem fogadható el valóban marxista tudományos műnek; a két világháború közötti szellemtörténeti módszer kísért mögötte”. A hasonló stílusú válasszal persze a megtámadott sem maradt adós, „fideista pozitivizmus”-t vetve Gerézy szemére (Az utóbbi kitétel a fantáziátlanág mellett a közismert szerzetesi múltat rója fel az öt marxizmusból oktató vitapartnernek, ekkor már a Reneszánsz Osztály vezetőjének.) Lásd Kardos Tibor, „Jagello-kori humanizmusunk néhány elvi kérdése tárgyában: Válasz Gerézy Rabán cikkére”, *Filológiai Közlöny* 5 (1959): 143–164. Az említett levéltári anyagból fontos válogatás: Simon Zsuzsa, s. a. r., *A Nagyboldogasszony úttól a Ménesi útig: Történetek és dokumentumok az MTA Irodalomtudományi Intézet évtizedeiből* (Budapest: Nap Kiadó, 2011); a kérdés tisztázása mindazonáltal további alapos kutatásokat kíván. Az elmondottakról sokat tanultam Bartók Zsófia egyelőre kiadatlan kézírataiból és a vele folytatott beszélgetésekből. Különösen a 2022-i esztergomi reneszánsz konferencia anyagában megjelent írásának gondolatai voltak inspirálóak: Bartók Zsófia, „Eretnekek, előreformátorok, humanisták: Temesvári Pelbárt, Laskai Osvát és a Karthauzi Névtelen recepciótörténetének vázlata”, in *Janus Pannonius, Vitéz János és a humanista hagyomány továbbélése (1450–1630)*, szerk. Bajáki Rita és Szilágyi Emőke Rita, *Reciti konferenciakötet* 23, 149–161 (Budapest: Reciti, 2023). A címben jelölt szerzők szakmai recepciója erős párhuzamokat mutat Andreas Pannonius tudománytörténeti „sorsával”; hálás köszönet érte, hogy a tanulmány kéziratát már jóval a megjelenése előtt a rendelkezésemre bocsájtotta.

hogy a filológiai problémák magukban is elegendőek a magyarázathoz. A népi humanizmus tézisért Klaniczay Tibor meggyőzően cáfolta: a humanizmustól valójában semmi sem állt távolabb, mint a nép (és fordítva). Elit mozgalomról volt szó, „a legműveltebb körök kimondottan tudós irányzatáról”.⁵⁵¹ Az is igaz, hogy Pier Paolo Vergerio (vagy bárki más) „hosszabb vagy rövidebb magyarországi szereplése alapján” indokolatlan volna már „magyar reneszánszról beszélni a XV. század első felében”.⁵⁵² Még kevésbé lehet tehát érvényes ugyanez a logika az ennél is korábbi érintkezésekre – Petrarca közvetlen és közvetett kapcsolatának az Anjou udvarral, velencei hívei magyarországi tartózkodásainak Kardos Tibor hiába szentelt nagy teret monográfiájában.⁵⁵³ Mindez azonban a széles ecsetvonások felhordására, a nagy keretek kialakítására vonatkozott. Vergerio ettől még elfogadható távoli kezdeményként, előzményként – akkor is, ha a királyi kancellárián és az udvarban megjelenő humanisták száma, szellemi súlya majd csak a század közepe után lépi át a kritikus tömeget. Ilyen értelemben az isztriai humanista mégiscsak „előkészítette a talajt a magyarországi reneszánsz számára”, ezért tőle már valóban „egyenes út vezet a magyar humanista irodalomhoz” – hangzik az akadémiai irodalomtörténet ítélete.⁵⁵⁴ A Huszti-tézis mérsékelt változata, Vergerio szerepének gyengítésével, továbbra is védhetőnek tűnt. De miért választották le Petrarcáról, a nyilvánvaló kapcsolat ellenére? Ennek, azt hiszem, konkrét filológiai okai voltak.

Lássunk két példát, Ravennai János és Guarino esetét. A hagyományos elbeszélő séma szerint a veronai humanista és Vergerio együtt sajátították el Ravennai János iskolájában Petrarca tiszteletét, amit aztán mindketten továbbvittek, sőt ez volt az alapja annak a hiedelemnek, hogy Vergerio éppen az itt felszívott közös értékek alapján tanácsolja Vitéznek Janus Ferrarába irányítását. E hiedelem egyetlen eleme sem áll meg. „Ravennai Jánosból” kettő is működött párhuzamosan, és pályájuk helyenként érintkezett is. Azt, hogy Petrarca egykori írónoka, Giovanni Malpaghini da Ravenna (1346–1422 k.) nem lehetett azonos a Magyarországon született Giovanni Conversino da Ravennával (1343–1408), már Sabbadini Guarino-kiadása is tisztázta. Azonban ő maga is elkövetett egy hibát, amennyiben a nagy humanista pedagógusnemzedék tagjai közül az északiakat (a nem toszkánokat) mintegy „kiemelte”, és önkényesen az északon (Padovában, Trevisóban, Velencében, Udinében) működő Conversinóhoz „osztotta be” őket.

⁵⁵¹ A Kardos Tibornak szóló kritikát lásd Klaniczay Tibor, „A magyar reneszánszkutatás újabb eredményei”, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 21 (1964): 235–265, 240–242.

⁵⁵² Uo., 241.

⁵⁵³ Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 58–59.

⁵⁵⁴ Klaniczay, *A magyar irodalom...*, 73.

Vergerio, Guarino és Vittorino da Feltre ilyen módon az áhítatos Petrarca-követő Ravennaihoz kerültek – a többiek (köztük Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni) pedig szerint a másik „ravennai”, Malpaghini tanította Firenzében.⁵⁵⁵ Ezt a tézist fenntartotta kései kismonográfiájában is, ami alapja lett a Conversinóra vonatkozó szakirodalomnak.⁵⁵⁶ Sabbadini tévedése ágyazott tehát meg a Guarino és Vergerio Petrarca-kultuszára vonatkozó, Magyarországon különösen kedvelté lett legendának. Márpedig ez, mint látni fogjuk, Vergerióra csak részben igaz, Guarinót illetően pedig egyáltalán nem áll meg. Az előbbi probléma a hatvanas években még nem látszott. Nemcsak nálunk, másutt sem: több évtizeddel később derítette ki a kutatás, hogy valójában mindnyájan – Ognibene della Scolával és Vittorino da Feltrével együtt – a humanista szerzőként szinte névtelen, egyetlen művet hátra nem hagyó Malpaghini tanítványai voltak Firenzében.⁵⁵⁷ Az utóbbiról viszont ugyanez már nem mondható el. Aki akarta, tudhatott róla.

Kardos Tibor bizonyítottan tekinti, hogy Guarino iskolájában Petrarca alapján zajlott az episztolográfia oktatása – az általa hivatkozott helyeken azonban legfeljebb ködös általánosságot találunk (Petrarca hatása hozzájárult, hogy az *ars dictaminis* modernebb eljárás váltsa fel).⁵⁵⁸ Ilyen vékony alapra építve talán túlzás a sarkos megállapítás: „Guarino személyes Petrarca-kultusza történelmi tény”.⁵⁵⁹ Érdeemes fellapozni az iménti hivatkozást, Remigio Sabbadini Guarino iskolájáról írott munkáját: „Ám a petrarcai irány nem hagyott mélyebb nyomot Guarino szellemén, akinek ferrarai köre, az igazat megvallva, igencsak kevésre értékelte Petrarcat és korát, s akinek munkáiban Petrarca neve nagyon ritkán bukkan fel.”⁵⁶⁰ A lelkiismeretes filológusjegyzet tovább kalauzol a Guarino-korpuszban, elvezet a 33. számú forráshoz, a mester leveléhez, amit Niccolò nevű fiához intézett. Az episztola valóságos programnyilatkozat a Guarino-féle új

⁵⁵⁵ Guarino, *Epistolario*, 3: 54.

⁵⁵⁶ Sabbadini, *Giovanni da Ravenna*....

⁵⁵⁷ Benjamin T. Kohl, „Conversini (Conversano, Conversino), Giovanni (Giovanni da Ravenna)”, in *Dizionario biografico degli italiani*, a cura di AaVv, 28 (1983): 574–578 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960–2020); Ronald G. Witt, „Still the Matter of the Two Giovannis: A Note on Malpighini and Conversino”, *Rinascimento: Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 35 (1996): 179–199; Witt, *In the Footsteps*..., 346–351.

⁵⁵⁸ Remigio Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese, con 44 documenti* (Catania: Francesco Galati, 1896), 83.

⁵⁵⁹ Kardos, „Petrarca e la formazione...”, 79 (50. j.).

⁵⁶⁰ Uo., 158. Petrarcanak a neve is alig bukkan fel a hatalmas Guarino-levelékorpuszban. Az egyetlen fontosabb kivétel a Prospero Colonna kardinálisnak írott episztola (1450. okt. 1.), ahol Petrarca hírnevének fennmaradását annak tulajdonítja, hogy jó család (a Colonnák) szolgálatába szegődött: „Quantum Augusti, Maecenatis, Pollionis nomen celebrabitur, tantum Virgilii Maronis vita durabit. Quae vero dignitas et nominis celebritas, ne a te longe discedam, Francisco Petrarchae suavissimi ingenii, singularis doctrinae vati ex maiorum tuorum familiaritate nata perdurat!” Guarino Veronese, *Epistolario*, a cura di Remigio Sabbadini (Venezia: Reale Deputazione di

humanizmusfelfogásról, a tiszta humanitás és latinság megérkezéséről Itáliába, ahol azelőtt „a beszéd és az írás elrettentő és műveletlen barbársága tenyészett, és ahol boldog bőség jeleként ünnepelték, ha valaki így szólalt meg: »Köszönöm kegyelmednek, hogy vezérkedésem körülállásairól a kegyelmed bölcsessége levelében oly nagy tisztességgel értesített«”.⁵⁶¹ A folytatás azután magáért beszél: „A beszédművészet eme sötét korában a természet jóvoltából felpislákol némi fény, amely vezető híján is a homály elűzésére törekszik; ám őseink csipás szemei még nem bírták el ama fény sugárzását.”⁵⁶² A sötét korra elrettentő szándékkal felhozott példa Ravennai János iskolájából (ha nem éppen tőle magától) származik,⁵⁶³ és nem csupán a középkorias latinságot ítéli el a szarkasztikus gúny esz-közével, hanem egyúttal finom távolságtartást is jelez Conversino mesterétől és ideáljától: Petrarcától.⁵⁶⁴ Erre a vigasztalan limbusra vet megváltó fényt az egyenesen Isten által küldött Manuél Khrüszolórász, akinek elveit később maga

Storia Patria, 1–3, 1915–1919), 2: 542 (n. 826). A célzás Petrarca mecénására, Giovanni Colonna bíborosra vonatkozik – az egész passzus pedig a pedagógus öndicséretének bevezetéséül szolgál, amelyet Prospero Colonna szájába ad; lásd ui.; a kommentár: uo., 3 (Commento): 424–425.

⁵⁶¹ „[...] quaedam germinabat dicendi ac scribendi horrens et inculta barbaries. Ubi beata quaedam tunc adorabatur ubertas, si quis ita dixisset: Vobis regrator, quia de concernentibus capitaniatui meo tam honorificabiliter per unam vestram litteram vestra me advisavit sapientitudo”. (Némileg szabad fordítással igyekeztem érzékeltetni az elrettentőnek szánt idézet tónusát.) Az 1452-es levél itt függelékben kiadva: Sabbadini, *La scuola e...*, 212–215. Kritikai kiadása: Guarino, *Epistolario*, 2: 581–584 (n. 862), az idézett részlet ui., 582.

⁵⁶² Inter has sermocinandi tenebras aliqua tamen ex nature bonitatae scintilla elucescebat, quae nullo duce caliginosum illum aerem avertere conaretur; nondum tamen, lippiscentibus oculis, illum avorum nostrorum splendorem ferre poterat. Guarino, *Epistolario*, 2: 583.

⁵⁶³ Az idézet szöveggörnyezete inkább azt sugallja, hogy nem direkt citátumról van szó, hanem az egész generáció latinitudását jellemző utólagos stílusparódiáról. Az értelmezők többsége azonban kimondottan Guarino állítólagos mesterének tanításához, iskolájának stílusához köti az elrettentő sorokat: Remigio Sabbadini, *Vita di Guarino Veronese* (Genova: Reale Istituto Sordomuti, 1891), 6; Martin L. McLaughlin, *Literary Imitation in the Italian Renaissance: The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 191.

⁵⁶⁴ Sabbadini ekkor még tökéletesen félreolvassa, amikor azt feltételezi, hogy Petrarca szerepét és nagyságát fel sem ismerte Guarino („Qui Guarino allude ai precursori del rinascimento, ma mostra di non avere neanche la più lontana idea della parte preponderante e originale che ebbe tra essi Petrarca”); Sabbadini, *La scuola e...*, 213. A vágás éppenhogy Petrarca és a Petrarca-tábor ellen irányul. Hegedűs István annak idején ki is emelte a mondatba zsúfolt „infima Latinitas” négy példáját: Hegedűs, *Guarinus és Janus...*, 8–9. Két évtizeddel az első publikáció után maga Sabbadini már körületekintőbben fogalmaz, pontosabban rekonstruálja, hogyan építette be Guarino Petrarcát a Khrüszolórászig (és saját magáig) vezető fejlődéstörténeti sorba. „Petrarca és Boccaccio [...] jóllehet nem örvendtek túl nagy megbecsültségnek a ferrarai körben, érdemeiket elismerték, s elismerte őket maga Guarino is, aki a lelke volt ennek a körnek. Ám ő is nyugodtan hanyagolhatta őket, hiszen csak Khrüszolórásszal erősödött meg a humanizmus, és vált képessé arra, hogy elinduljon legnagyobb hódításai felé.” Guarino, *Epistolario*, 3 (Commento): 463.

Guarino mester viszi át a gyakorlati oktatásba.⁵⁶⁵ A fejlődés ezután folyamatos, Guarino szerint fia ugyan már megterített asztalhoz ült le, mégis arra kéri, ha a saját latinjában valamilyen hibát találna, a reziduumot tulajdonítsa „a megelőző század bűnének”. Nos, Guarino szemszögéből nézve, valóban ez volt a petrarcai örökség: *prioris saeculi vitium*.⁵⁶⁶

Ezeket a filológiai tényeket nem volt szokás idézni, de erős feltevésem szerint az akadémiai irodalomtörténet első kötetének szerkesztője és a szerzői tudtak róluk. Guarino iménti soraira már a Guarino és Janus Pannonius kapcsolatának önálló tanulmányt szentelő Hegedűs István is hivatkozott.⁵⁶⁷ A Guarinót fő helyen szerepeltető dialógussorozat, a Camillo Decembrio által írott nagy híró *Politia litteraria* szereplőjeként a veronai mester ugyancsak hangzatosan ítéli el a népnyelvű irodalom legnépszerűbb képviselőit, Dantét, Petrarcat és Boccacciót.⁵⁶⁸ A „Spenót” utáni generációk horizontján szintén evidenciaként van jelen Petrarca elutasíthatóságának ténye: Ian Thomson hosszú jegyzetben hívja rá fel a figyelmet Janus Pannonius *Guarino-panegyricus*ának 1988-as bilingvis kiadásában.⁵⁶⁹

Az akadémiai irodalomtörténet eljárása tehát, Vergerio leválasztása Petrarcáról, első közelítésben jogosnak, legalábbis filológiailag indokoltnak tűnik.⁵⁷⁰ Vergerio maga, mint láttuk, ha nem is a korábbi generáció által elképzelt jelentőséggel, megmarad mint az elbeszélés egyik tartóeleme, és a kutatásokból sem esik ki: Vitéz Jánoshoz fűződő kapcsolata továbbra is élénk érdeklődést kelt. Maga Klaniczay a nyolcvanas évek végén írt tanulmányt Vitéz János „contuberniumáról”, budai, majd váradi és végül esztergomi tudós köréről, mint az akadémiai

⁵⁶⁵ „Longa itaque desuetudine infuscatus ante latinus sermo et inquinata dictio Chrysolorinis fuerat pharmacis expurganda et admoto lumino illustranda.” (214), uo: „[...] redeuntem in patriam Chrysoloram subsecutus sum, ut discendi ardoribus anhelantem instrueret eruditum informaret, modo id assequi potuissem.”

⁵⁶⁶ 214: „Eapropter, carissime fili, siquid improprie ineruditeque scriptum a me olim fuisse deprehendis, cogitare debebis id prioris saeculi vitium et depravatam fuisse morem.”

⁵⁶⁷ Hegedűs István, *Guarinus és Janus...*, Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből, 16: 7 (Budapest: MTA, 1896), 53.

⁵⁶⁸ Az első könyv 6. fejezetében („De libris vernaculis seu materni sermonis, ad quid exercendi”): Decembrio-Witt, *De politia litteraria*, 163–164.

⁵⁶⁹ Ian Thomson, *Humanist Pietas: The Panegyric of Ianus Pannonius on Guarinus Veronensis*, *Medievalia Hungarica series 1* (Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1988), 223–224 (899. j.).

⁵⁷⁰ Csak egyetlen példa ennek technikai kivitelezésére. A fentebb említett Mátyás-levelet, amelyben az uralkodó Vitézt visszaszólítja a közügyekhez, idézi a kézikönyv, ám eltűnik mögüle a Kardos Tibor feltételezte háttér (Janus mint lehetséges szerző, valamint Petrarca Portonario-levele, mint lehetséges minta), s az „az isteni szolgálatokra minden idő alkalmas; ám mindaz, amit a haza üdvéért cselekszünk, istentisztelet számba megy” kitétel itt egyszerűen a főpapság „elvilágiasodásának” illusztrációjára szolgál. Klaniczay, *A magyar irodalom...*, 207.

gondolat első hazai megjelenéséről.⁵⁷¹ Ebben Filippo Buonaccorsi évtizedekkel később keletkezett Szánoki Gergely-életrajzának új értelmezését adja. Szánoki (Grzegorz z Sanoka, ?–1477), a lengyel humanizmus Vitézhez mérhető súlyú kezdeményező alakja mint ifjú humanista ott volt a váradi körben, és később elmesélte emlékeit Buonaccorsinak.⁵⁷² Ezek az emlékek nem voltak pontosak, hiszen Szánokit, egy Filippo Podacataro nevű ciprusi humanistát és a nagy tekintélyű öreg Vergeriót Nagyváradon hozza össze Gara János püspök palotájában, ahol irodalmi tárgyú beszélgetésekkel, kódexek emendálásával töltötték az időt. A korábbi szakirodalom már kiiktatta Gara püspököt, és felcserélte Vitéz Jánossal; ez esetben viszont, ha a társaság Vitéz váradi püspöksége idején rendezte összejöveteleit, kronológiai képtelenség áll elő. Vitéz 1445-től töltötte be ezt a tisztséget, míg Vergerio egy évvel korábban, 1444-ben halt meg Budán. Továbbá: Podacataro 1444-től 1447-ig Ferrarában, Guarino iskolájában tartózkodott. Klaniczaynak a nehézségeket áthidaló javaslata teljesen logikus: nemcsak a váradi püspök neve téves, hanem a helyszín is: a szereplők csakis az 1440-es évek elején, az ekkor már a budai kancellárián dolgozó Vitéz János házában lehettek egyszerre jelen, ahol vendégként megjelent még Giulio Cesarini, a várnai csatát szorgalmazó pápai legátus, szintén művelt humanista. Visszatér tehát Vergerio, „akinek – mint Klaniczay írja – Vitéz fejlődésében és ezzel a magyar humanizmus elindításában betöltött elhatározó szerepe alapvető tanulmánya óta nem lehet vita tárgya. Így talán nem tévedünk abban, ha Vitéz János budai contuberniumának igazi spiritus rectorát Vergerio személyében sejtjük.”⁵⁷³

A humanizmus és a humanista latinság gyors magyarországi beáramlásának és sikerének szellemes magyarázatát adta Ritoókné Szalay Ágnes, amikor azt egy

⁵⁷¹ Klaniczay Tibor, „Vitéz János contuberniuma”, in Klaniczay Tibor, *A magyarországi akadémiai mozgalom előtörténete*, Humanizmus és reformáció 20, 27–42 (Budapest: Balassi Kiadó, 1993).

⁵⁷² Callimachus (Buonaccorsi) *Vitájának* vonatkozó részletét közölte: Ábel, *Analecta ad historiam...*, 162–164; magyar fordítása Pirnát Antaltól: Klaniczay, „Vitéz János contuberniuma”, 28–29. Kiadás: Philippus Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*, ed. Irmina Lihonska, Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi 12 (Varsaviae: Państwowe Wydawn Naukowe, 1963) (XV, 32). Szánokiról (Grzegorz z Sanoka, 1406 k. – 1477): Harold B. Segel, *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism* (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1989), 18–35; Kristóf Ilona, „Egy lengyel humanista Magyarországon: Az elfeledett Szánoki Gergely”, *Az Eszterházy Károly Főiskola tudományos közleményei: Tanulmányok a történelemtudomány köréből* 33 (2006): 21–32. Érdemes hozzátenni a közvetett beszámoló kronológiai zavaraihoz, hogy azokat nem annyira Szánoki rossz memóriája, mint inkább Buonaccorsi tudatos írói eljárása okozhatja: hiszen ő is eredetmondát épít, és az ő számára is fontos hősének nemcsak Vitézhez, hanem közvetve Vergeriéhoz kötése is. Mindazonáltal: a Vitéz körüli humanista csoportosulásban ő valóban akadémiai kezdeményezést ismert fel; Földesi Ferenc, „Tudósok és könyvek társasága: Vitéz János könyvtára”, in *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, szerk. Földesi Ferenc, 88–100 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2008), 90–91.

⁵⁷³ Klaniczay, „Vitéz János contuberniuma”, 38.

hiánynak tulajdonítja. Magyarországon a lovagi kultúra és vele a népnyelvi udvari költészet nem tudott gyökeret verni az Anjou-korban, és ezért itt nem volt, ami útját állja (mint például az itáliai közegben) a klasszicizáló latin műveltség-ideál hódításának. Ebben a konstrukcióban szintén kiemelt szerep jut Vergeriónak, ám nem annak Petrarca-kultusza okán, hanem a szintén általa kezdeményezett Szent Jeromos-kultusz révén! Ebben pedig nagy fontossága van a Szentírás-fordító egyházatya feltételezett horvátországi szülőhelyének (Strido, Strigo), hiszen őt így a szlavóniai származású Vitéz a földijének érezhette. E kapcsolat magyarázza, hogy „miért talált olyan hamar rokon lélekre a Zsigmond császár környezetében tartózkodó Vergerio az ugyanott udvari szolgálatot teljesítő Vitéz Jánosban. Hieronymus kultuszának terjesztője és a nagy szent földije, műveinek ismerője: Vergerio és Vitéz találkozása jelenti a magyar humanizmus kezdetét.”⁵⁷⁴

A magyar humanizmuskutatás a legutóbbi időkig ezen a nyomvonalon haladt, és töltötte ki újabb anyaggal a hatvanas években kijelölt kereteket. Sőt, lassan kritika alá is vette őket, rámutatva, hogy ez a korábban természetesnek elképzelt kezdet mégsem volt zökkenőmentes. A komoly eredmények között említendők Pajorin Klára tanulmányai, immár a kétezres években. Vitéz János könyvtárának, kultúrájának, műveltségének a korabeli eszme- és kultúrtörténeti kontextusba illesztett feldolgozása azt valószínűsítette, hogy ez a kultúra (Vitéz latin nyelve, világlátása, egész horizontja) még középkorias jellegű, humanizmus előtti kultúra volt. Előrevetett következtetése a *Leveleskönyvről*: „Vitéz mint az *Epistolarium* szerzője a humanizmustól meglehetősen távol állt, leveleit skolasztikus szemlélet és műveltség jellemzi.”⁵⁷⁵

Azután meg hazánkban, mely a latinság parlagán született, ha nem tévedek, vajmi csekély különbséget tesznek az irodalom lisztje meg korpája között [...] még enyhébben is szóltam, mint ama tespedtség érdemelné, amelybe belésüllyedt honfitársaink a latinos műveltségnek még söpredékét is alig kapiskálják – abban a meggyőződésben talán, hogy az ősi műveltség nyomdokain járnak [...] Mert hiszen az a nemes, a tulajdon fényére sokat adó lélek méltatlanságnak tartja, hogy ez a mi parlagi pallérozottságunk kösse gúzsba [...] én is ama parlag neveltjének tudom magam, amelynek inkább a gyümölcsseit hiánylom panaszsomban, mintsem a dolgos kezeket...”⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Ritoókné, „A magyar humanizmus-kutatásról...”, 11.

⁵⁷⁵ Pajorin Klára, „Vitéz János műveltsége”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 108 (2004): 533–540, 540.

⁵⁷⁶ Boronkai Iván fordítása: Vitéz János, *Levelei és politikai beszédei*, vál., szerk., bev. Boronkai Iván, Magyar ritkaságok (Budapest: Szépirodalmi, 1987), 53. „Ceterum in hac patria nostra, Latine rusticitatis vernacula, parum (ni fallor) differende statuitor inter farrem litterarum et furfurem [...] Vellem micus hoc posse dicier, at parum certe dixi pro merito tante socordie, qua profecto nostri contribules obvoluti Latine sciende vix peripsima complectuntur, rati forsitan

A *Leveleskönyv* e sokat idézett, de csak felületesen értett locusairól Pajorin Klára érzékeny értelmezést adott, amikor „a magyarok műveltségének hiányát panaszló-ostorozó szavakat” Vitéz szájából éppen Vitéz személyes érintettsége okán tekinti „megrázóan hitelesnek”. A püspök szerint „[...] maga is parlaginak érezhette magát a humanista műveltségűek mellett [...] bármennyire is tisztelték, sem Piccolomini, sem más humanisták nem tekintették őt [...] partnernek [...] műveltsége eltért az övékétől”.⁵⁷⁷ Ezt a képet tovább árnyalta és mélyítette Pajorinnak az a nagy tanulmánya, amelyben invenciózusan viszi tovább egy lépéssel a Buonaccorsi-szöveg körüli rejtvényfejtő törekvéseket. Klaniczay következtetéseit nagyrészt elfogadva egy lényeges ponton helyesbíti a rekonstrukciót. „János püspök” szerint nem Gara Jánossal, de nem is Vitéz Jánossal azonos, hanem Johannes de Dominisszel, aki az 1440-es évek elején valóban váradi püspök volt, és ellentétben Vitézzel, szoros személyes kapcsolatban állt a firenzei humanista körökkel, mindenekelőtt Ambrogio Traversarival.⁵⁷⁸ Lassan tehát összeállnak a mozaikkockák; és a filológiai eredményekre építve megszületik a Vitéz-leveleskönyv retorikai-episztolográfiai elemzése is, melyben Zsupán Edina kiemeli azt a távolságot, ami az Ivanics Páltól származó *Praefatiót*, valamint a bevezetésül szolgáló két Vitéz-levelet elválasztja a kancelláriai stílusú, politikai témájú, a humanista tónustól távol álló korpusztól. Ennek alapján a stílusról is tárgyilagossá ítéletet olvashatunk:

A két levél mégsem sorolható az *epistolae familiares* típusába, hiszen stílusuk nem éri el azt az oldottságot és keresetlenséget, amely az igazi humanista levél sajátja. [...] Noha levelei valóban rendelkeznek az új stílus jegyeivel is, nem szabad elfelejteni, hogy stílusa mindenekelőtt a kancellária több száz éves hagyományából táplálkozik. Erre utalnak leveleiben a hosszú, bonyolult, gyakran kusza mondatok. [...] Számos középkori vonás figyelhető meg tehát Vitéz szövegeiben, és ha ezeket kiegészítjük sajátos

discipline veteris se formam assectari [...] Nobilis quippe ille animus peculiaris sui luminis bene memor, indignum ducit hac nostra rudi erudicione ligari [...] ego quoque noverim me pariter eo rure alitum, cui huius culture frugem magis quam operam abesse queror”. Johannes Vitéz de Zredna, *Opera quae supersunt*, ed. Iván Boronkai, Bibliotheca medii recentisque aevorum, ser. nov. 3 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980), 38–39 („Epistula secunda [...] que secundus prologus appellari potest”).

⁵⁷⁷ Uo.

⁵⁷⁸ Pajorin Klára, „A bázeli zsinat hatása Magyarországon: Görögök, görögtudósok és a korai magyar humanizmus”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 115 (2011): 3–26, 8–12. Lásd még Klára Pajorin, „Il ruolo degli umanisti fiorentini e ungheresi nella formazione della rappresentazione del potere di Mattia Corvino”, in *Mattia Corvino e Firenze: Arte e umanesimo alla corte del re di Ungheria*, a cura di Péter Farbaký és Pócs Dániel, 98–105 (Firenze: Giunti, 2013); valamint ugyanebben a kötetben a szintén Pajorin által írott rövid jegyzet („Scheda 17”) Vergerio *De ingenuis moribus*ának kéziratához: ui., 90.

szóhasználatával és szórendjével, egészen egyedi, a középkor és a reneszánsz határán álló stílus a végeredmény.⁵⁷⁹

Hasonló, az európai divattal és a hazai hagyománnyal birkózó íráshabitusról szól Kiss Farkas Gábor érzékeny stilisztikai megfigyelése is: „Vitéz élvezettel merül el a szöveg bonyolultságában: stílusának nehézsége és a gyakran igen nehezen követhető szöveg gondolati összetettsége jól tükrözi a retorika gazdagságában és az antik kultúrában történt hirtelen megmerítkezést.”⁵⁸⁰ Az erőfeszítést az alkalmazkodás kényszere is diktálta, hiszen ahhoz, hogy az európai diplomácia színterén nyilvánosságot kapó levelek „ne váljanak az itáliai humanisták gúnyolódásának martalékává, egyértelműen szükség volt arra, hogy a királyi főjegyző megpróbálja utánozni az új szónoki és levélstílust”.⁵⁸¹ Kiss Farkas Gábor tanulmányai azt is feltárták, hogy e stílus kialakításában milyen szerepe lehetett Pier Paolo Vergerio hatásának, s ezzel mintegy helyére került a magyar kutatásban évtizedekig kísértő Vergerio-mítosz. Közvetlen kapcsolat nem mutatható ki Vitéz és Vergerio írásai között, de a *Leveleskönyv* bevezető darabjaiban feltűnő nem-antik utalások (Guarino Plutarkhosz-fordításának rejtett idézete vagy a második levél adósságmetaforikájának⁵⁸² felbukkanása a Vergerio egykori szellemi környezetéhez köthető levelezésben Gasparino Barzizza és Vergerio korábbi mecénása, Francesco Zabarella kardinális között), valamint a Vitéznek küldött levelekben megjelenő Vergerio-allúziók mégis jelentéssel és jelentőséggel bírnak. Arra utalnak, hogy az isztiai humanista mester közegében honos stílus vagy tágabb értelemben diskurzustípus alkotta azt a hagyományréteget, *amihez képest* Vitéz erőfeszítéseinek iránya megítélhető, újító törekvéseinek koordinátpontjai kijelölhetők.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Zsupán Edina, „Vitéz János Leveleskönyve”, in Földesi, *Csillag a holló...*, 113–13, 127–128.

⁵⁸⁰ Kiss Farkas Gábor, „Vitéz János”, in *Magyar irodalomtörténet*, szerk. Horváth Iván, Balázs Mihály, Bartók Zsófia Ágnes és Margócsy István (Budapest: Gépeskönyv, 2021–2022), <https://f-book.com/mi/index.php?kulcs=kiss%20farkas%20g%C3%A1bor&chapter=0103KISSVITE> (hozzáférés: 2024. 03. 28.). Korábbi megjelenés: Gintli Tibor, szerk., *Magyar irodalom*, Akadémiai kézikönyvek (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2010), 60–63. Vitéz stílusának hasonló értékelésére már Kardos Tibor is hajlott: „[...] ez a nyelvezet sajátos keveréke az első keresztény írók késő-latin nyelvkincsének, a dísztelen középkori iskolai és egyetemi nyelvkincsnek, valamint a humanizmus sodrába került klasszikus latin szavaknak”. Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 115.

⁵⁸¹ Uo.

⁵⁸² „A megígért portékát azonban – ha akarod, hogy tetszetős vallomás helyett igazzal szolgáljak néked – még így sem szállítanám, ha ilyesféle szerződés kötelezettje nem volnék [...]” Boronkai Iván fordítása, uo. „Hanc enim illecebram nec caucioni mee nec proposito consentaneam [...]” Vitéz, *Opera quae supersunt*, 39.

⁵⁸³ Kiss Farkas Gábor, „A magyarországi humanizmus kezdeteiről: Pierpaolo Vergerio, Vitéz János és Joannes Tröster”, in Békés-Tegyey, *Convivium Pajorin Klára...*, 119–131; Kiss Farkas Gábor, „Konstanztól Budáig: Pier Paolo Vergerio és a magyar humanizmus”, in „*Causa unionis, causa*

Ez az elbeszéléstípus a magyar humanizmus történetéről végső soron egy optimista víziót kínált: Vitéz János heroikus erőfeszítéseinek köszönhetően a hazai fejlődés mintegy átugrott egy lépcsőfokot, azt a masszív és rétegzett korai humanista, Petrarca recepciójával jellemezhető fázist, amelyre a német, német-alföldi és cseh példákkal az imént röviden utaltam. A moralizáló Ciceróval is vitázó, eklektikus stílusnormát – benne hangsúlyosan Senecát – követő petrarcai minta körüli toporgás helyett azonnal fényre jutottunk: Bruni, Guarino és az „antikok” erőteljesen klasszicizáló, Cicerót mindenek fölötti normának tételező új humanizmusa lett az ideál, amelyet az isztriai humanista, nagy idők nagy tanúja, Pier Paolo Vergerio hozott magával Budára. Ezzel az optimizmussal csak az volt a probléma, hogy nem számolt el vele: a törésből veszteség is adódott, amit Huszti, Kardos (vagy akár Horváth János is) még érzékeltek, utánuk azonban igazi reflexió nem érkezett annak okaira, jelentőségére és következményeire. Hogy ezt a problémát eszmetörténeti kalandozás (gyakorlatilag egy újabb monográfia) helyett filológiaiilag megragadható kérdésre, azaz belátható területre szűkítsem: nem számolt el a kutatás azzal, hogy Vergerio egykori Petrarca-kultusza – ellentétben Guarinóéval – bizony tényleg „történeti tény” (Kardos Tiborral szólván). Akkor viszont miféle humanizmust hozott ide Vergerio? Vajon még azt, aminek jegyében Zabarella püspökkel teljes együttműködésben szervezte a padovai Petrarca-emlékünnepeket, és versengett az *Africa* kiadásáért? Vagy azt, ami a humanisták körében (Guarinónál is!) nagy becsben álló nevelési kézikönyvből sugárzik? Ha irányt váltott, mikor, milyen körülmények között tette ezt meg, és főként – noha ez a kérdés már csak nekünk, magyaroknak fontos, de nekünk nagyon is az – tudtak-e erről a fordulatról, és mennyit tudtak az általa felvilágosított „bennszülöttek”?

Korántsem meglepő módon ez a dilemma, Vergerio hovatarozásának, megítélésének kérdése a nemzetközi kutatásban is régóta élő, a humanizmuskutatás modern klasszikusai számára is fejtörést okozó feladvány volt. Kontextusának áttekintéséhez azonban kicsit tágabbra kell venni a fókuszot. Történeti értelemben véve Petrarcánál konkrétabban és közvetlenebbül tekinthetjük a „humanizmus atyjának” a legendás firenzei kancellárt, Coluccio Salutati (nagy kockázatot nem vállalunk a kijelentéssel: „pater”-ként szólították és kezelték mind a fiatalabbak,

fidei, causa reformationis in capite et membris”: Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából, szerk. Bárány Attila és Pósn László, 369–382 (Debrecen: Perintart-Press Kft., 2015); Farkas Gábor Kiss, „Origin Narratives: Pier Paolo Vergerio and the Beginnings of Hungarian Humanism”, *Hungarian Historical Review* 8 (2019/3): 471–496. Megemlítenéd a Tröster-kérdést alaposan kidolgozó (és a Vitéz-mecenatúráról is tárgyyszerű képet adó) disszertáció is: Szilágyi Emőke Rita, *Vitéz János mecenatúrája: Johannes Tröster és az 1450-es évek: Doktori disszertáció kézírata* (Budapest: ELTE BTK, 2013). Ez utóbbi sajnos megszületése óta kéziratban van, pedig fontos volna az új eredményekkel felfrissítve publikálni.

Leonardo Bruni, Niccolò Niccoli, de még a Petrarca-hívek is, Conversinótól Zabarelláig).⁵⁸⁴ Tulajdonképpen az ő élete utolsó évtizedében (1406-ban halt meg) dől el a nagy kérdés, milyen irányban halad tovább a humanizmus mozgalma. Őt mint Petrarca egykori levelezőtársát és az új norma honosítóját keresi mindenki, tőle várnak jóváhagyást és legitimációt a mozgalom tagjai, és őt támadják személyesen annak ellenségei. Belső drámáját, vívódását a vallásilag közömbös, dogmatikus klasszicizálás és a keresztény hit és morál között a választáson álló Hercules kérdéséhez hasonlítja a róla szóló nagymonográfia,⁵⁸⁵ s joggal. Természetesen a Zabarella szárnyai alatt boldogulását kereső, pályáját építő fiatal Vergerio is Salutatihoz fordul leveleiben, pártfogását és szellemi irányítását keresve.⁵⁸⁶ Ezeknek a leveleknek alapján Hans Baron legendás monográfiájában Vergeriőt valósággal tragikus hőrosszá emeli: ő az, aki jobban foglalja össze Salutati republikánus nézeteit, mint Salutati saját maga – melyek legfontosabb eleme Cicero védelme Petrarca „sztoikus és monarchikus vádjai ellen”.⁵⁸⁷ A zsarnokság elleni harc tengelyébe állítja az öreg kancellár és a fiatal tehetség együttműködését, hosszú fejezetet szentelve közös „küzdelmük” leírásának⁵⁸⁸ – amikor pedig Padovában megbukik a Carrarák rezsime (1405), és Vergerio másutt kell, hogy keresse a szerencsét (végül Zsigmond magyar király udvarában köt ki), ezt úgy értelmezi, hogy „a korai Quattrocento úttörő generációjának egyik legjobb elméje elveszett a humanista ügy számára [...] otthon már régen elfelejtették, amikor 1444-ben meghalt Budapesten [sic!]”.⁵⁸⁹

A Petrarca-kutatás óriása, a múlt század egyik legnagyobb filológusa, Giuseppe Billanovich homlokegyenest ellenkező véleményen van. Klasszikus tanulmányában szuggesztív elbeszéléssel, a források nagy tömegére építve próbálja

⁵⁸⁴ A jellemző fordulat, Brunitól: „filius tibi sum, Coluci, non pater”. Salutati, *Epistolario*, 4/2: 378.

⁵⁸⁵ Ronald G. Witt, *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Duke monographs in medieval and renaissance Studies 6 (Durham: Duke University Press, 1983), 392–415.

⁵⁸⁶ Az itt részletesen nem taglalható levelezés kitűnő feldolgozása: Milán Solymosi, „Pier Paolo Vergerio e Coluccio Salutati”, *Verbum: Analecta Neolatina* 6, 1. sz. (2002): 147–163.

⁵⁸⁷ Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 103. Az utalás Petrarca nevezetes, Ciceróhoz írott fiktív levelére (*Fam.*, XIV, 3) vonatkozik, amelyben elítéli a köztársaságot megszüntető zsarnokok közötti ingadozását, és azt tanácsolja neki, ilyen helyzetben jobb lett volna távol maradnia a politikától, és önmaga erkölcsi hiteltelenítése helyett filozófiai műveivel foglalkoznia. Vergerio ugyanezzel a gesztussal címzett fiktív levelet Petrarcának, Cicero védelmében – erről azóta kiderült, hogy valójában a Zabarellától kapott „vázlatot” dolgozta ki gazdagabb retorikával. A szakirodalommal és a forrásokkal együtt lásd erről: Sottili, „La questione ciceroniana...”.

⁵⁸⁸ „The Rediscovery of Cicero the Citizen and Defender of the Republic: Salutati and Vergerio 1392–1394”, in Baron, *Crisis of the...*, 190–248.

⁵⁸⁹ Uo., 106.

igazolni: Vergerio nem más, mint magánál sokkal nagyobb kvalitású mentorait (főként Zabarellát) megtévesztő, kizárólag saját érvényesülését néző karrierista, aki az éppen várható előmenetele érdekében mindig kész volt álláspontot változtatni. A Vergerio-kritikából egész eszmetörténeti fejlődéstipológia bontakozik ki, ezért is érdemes hosszabban idézni:

Az *Africa* kiadója, akit az utódok és az utókor mint Petrarca írásainak és tanításának egyik legavatottabb ismerőjét tiszteltek, Petrarca egyik legközönyösebb olvasója volt, aki akkor is, amikor ott állt előtte a szekrény, tele mestere autográf és eredeti műveivel, megelégedett azok lapjainak hihetetlenül hiányos és haszonelvű ismeretével. Csakis a grammatikai és a retorikai kérdések iránt mutatott nyitottságot, mint azoknak az új embereknek a tömege, akiket a megváltozott kor a felszínre dobott, a maguk steril képzettségével. Mindez már nem is hasonlított a gótikus korabeli elődjeik nehezesebb, de robusztusabb műveltségére, mint amilyen az idősebb, összetettebb egyéniségű és lélekkel telibb Zabarelláé is volt. Vergerio, miközben a hírnevet kergette, nem érzett semmilyen szenvedélyt vagy kötelességet, hogy Petrarca alapvető fontosságú és lelkesítő munkáit tanulmányozza – például hogy kézbe vegye leveleinek – a *Baráti leveleknek* és az *Időskori leveleknek* – egy teljesebb gyűjteményét.⁵⁹⁰

Azt a Petrarcát, aki latin műveivel – s főként és mindenekelőtt: levelezésével – szinte újrateremtette Európát – lehetőséget kínálva az innovációra és a szerves fejlődésre is –, Itália szinte teljesen elfelejtette. Nem az a döntő ebben, hogy Billanovich tipológiája teljesen kompatibilis azzal, amit a források (főként a fentebb megidézett Erasmus) mondanak a „grammatikusok” pürrhoszi győzelméről Itáliában (s aminek kapcsán utaltam Rico örökbecsű aforizmájára: „óvakodjunk attól, hogy összekeverjük az itáliai humanizmus történetét a humanizmus történetével”), hanem az, hogy élesen világít rá Vergerio átállásának kulcsjelentőségére, akárhogya is értelmezzük annak okait és következményeit, bárki pártján is legyen a kései olvasó szimpátiája. Meg is jelöli ennek a pártváltásnak a pontos évkörét: az 1390-es évek végét, amikor Vergerio és társai, a nagy generáció tagjai (Guarino, Vittorino da Feltre, Leonardo Bruni) a Firenzébe érkező görög tudós, Manuél Khrüszolórasz előadásait hallgatták, és feltétlen híveivé váltak az új, „grammatikus” humanizmus irányának.⁵⁹¹ Innen eredeztethető Guarino durva szakítása a hagyománnyal, aki ezek után ferrarai iskolájában megőrzi az „ellenséges közönyt Petrarca emléke és munkássága iránt”.⁵⁹²

⁵⁹⁰ Billanovich, *Petrarca letterato* 1..., 383–384.

⁵⁹¹ Uo., 384.

⁵⁹² Uo., 389.

Az újabb kutatás ezen a képen finomított ugyan, de a körvonalak megmaradtak: az áhítatos és dogmatikus Cicero-követés kiindulópontja nem közvetlenül a nagy bizánci tudós hatása, hanem a „kisebbik” Ravennai János, az elszánt, szinte megszállott szuperpedellus, Giovanni Malpaghini tanítása volt (aki a maga részéről túl nagy rokonszenvet nem táplált az egykori mester és kenyéradó gazda, Petrarca iránt),⁵⁹³ s nem a kilencvenes években, hanem már a nyolcvanas évek végén. Az ő befolyására lett szalonképtelen és képviselhetetlen az itáliai humanista világban a petrarcai típusú kegyes keresztény moralizálás – és vált kötelezővé a petrarcai eklekticizmust felváltó ciceroniánus stílusdiktatúra. Joggal javasolja Ronald Witt a diadalmas új irányzat elnevezésére a „civil humanizmus” helyett a „retorikus humanizmus” terminust.⁵⁹⁴ A ferrarai Guarino-kör tagjai, Angelo Decembrio tanúsága szerint, az új század negyvenes éveinek végén, már rosszmájúan gúnyolódhatnak (a mindig Petrarccal együtt emlegetett) Coluccio Salutati, aki hiába próbált megfejteti egy Seneca-helyet.⁵⁹⁵ Dantét pedig, saját szólamvezető szerepének megnyugtató tudatában, pedánsan teszi helyre maga a nagy Guarino: túl sok felesleges tudomány (például teológia) van a művében – miközben latinul sem tud rendesen, hiszen Vergilius egyik sorát is, lám, félreértette...⁵⁹⁶

Decembrio (de nincs okunk kételkedni benne: az általa megszólaltatott Guarino) itt konkrétan a századelő nagy pillanatához és emblematisz szövegéhez köti az új dialógust, a *Politia litterariát*. A Dante által „félreértett” Vergilius-sor ugyanis Leonardo Bruni *Dialogi ad Petrum Histrum*ában kerül elő, pontosan ebben a kontextusban, a három nagy firenzei előd, Dante, Petrarca és Boccaccio radikális kritikájában.⁵⁹⁷ Ez az 1406 és 1408 között íródott dialógus az új nemzedék kiáltványaként értelmezhető, melyben radikális gesztussal váltják le az előző korszak kánonját, és jelentik be a sajátjuk érvényességét.⁵⁹⁸ Vessünk erre is egy pillantást!

⁵⁹³ Malpaghini 1364-ben kerül Petrarca mellé (főként szép kézírása miatt), „háznépe” tagjává válna; de hamarosan már igyekszik szabadulni a terhes gyámkodástól, majd egy sikertelen próbálkozás után 1368-ban végleg elhagyja a mestert. Witt, „Still the Matter...”, 182.

⁵⁹⁴ Uo., 199. John McManamon Vergerio-monográfiája (1996) is ennek szellemében kapta alcímét „The humanist as orator”.

⁵⁹⁵ Decembrio–Witt, *De politia litteraria*, 200 (II, 18).

⁵⁹⁶ A „Qid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames” (*Aen.* III. 56–57; Lakatos István fordításában: „Kárhózas kincsszomj, mire nem viszed emberi lelkünk!”) *quid*-jét *cur*-nak értelmezte, és az *avaritia* helyett a pazarlást (*prodigalitas*) ítélte el: Uo., 409 (V, 64). Lásd a közreadó bevezetésének kommentárját: uo., 84–90. Vö. Dante, *Pokol*, XXXIV, 64–66.

⁵⁹⁷ Leonardo Bruni, *Dialogi ad Petrum Histrum*, a cura di Stefano Bruno Baldassarri, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Studi e testi 35 (Firenze: Olschki, 1994), 254 (Dial. I, 42).

⁵⁹⁸ A sok szempontból a modern kor nyitányaként értelmezhető dialógus rendkívül kiterjedt irodalmáról jól tájékoztat a sajtó alá rendező monográfia terjedelmű bevezetője: Stefano Baldassarri, „Introduzione”, in uo., 3–232; Witt, *In the Footsteps...*, 432–440; valamint: Carol Quillen, „The

A két beszélgetés a szerzői fikció szerint az új évszázad hajnalán (az 1401-es húsvéti ünnepek alatt) zajlott Firenzében a feltörekvő fiatalok – Bruni, Niccoli, Rossi – és a Petrarca feltétlen tiszteletét képviselő idősebb nemzedék képviselője, Coluccio Salutati között. Nem véletlen, hogy a dialógus ajánlásának címet kapta éppen a dicsősége tetőpontján álló egykori kultusz-őr, Pier Paolo Vergerio lett! E virtuális közönség előtt hangzik el Niccolò Niccoli rendkívül éles, provokatív, purista módon klasszicizáló ítélete, amely Dante és Boccaccio társaságában Petrarcát is elavultnak, darabosnak mutatja be. Hangos hírveréssel harangozta be Vergiliusszal versengő munkáját, az *Africát*, azonban a nagy várakozást nagy csalódás követte, a töredékes eposz a mintának nyomába sem ér, a bukolikus versekben semmi pásztori nincs, az orációk gyengék – egyszóval Petrarca „óvatlanul állította, hogy tudja azt, amit nem tud” („impudenter ea quae nescit scire se professus est”), az ókoriakkal egy lapon sem lehet említeni.⁵⁹⁹ A dialógus második részében az ítélet enyhébb formát kap, az *oratio soluta*, vagyis a kötetlen próza (főként a levelek) elismerésben részesülnek, ez azonban már csak gyenge gyógyír, teljesen függetlenül attól, hogy miként ítéljük meg a mű egészét. Még ha csak az öreg Salutati kezdeményezte játékos disputációgyakorlatnak fogjuk is fel, ahol a résztvevők mindkét oldalt hiteles érvekkel támogatják meg, Petrarca (s vele Dante) durva kritikájának már a pusztá hangoztatása, illetve leírása is elegendő a felforgató hatás érvényesüléséhez. A korábbi nemzedék bálvány, Petrarca kikerül a kánonból, és pusztán történeti értéke ismertetik el, mint akinek kezdeményező szerepe volt a széptudományok, a *studia humanitatis* megmentésében, s ezzel megnyitotta az utat a következő, tanulmányaiban immár magasra (nála sokkal magasabbra) szárnyaló generáció előtt.⁶⁰⁰ A Brunit követő szerzők már magától értetődőként kezelik ezt a beállítást, irodalomtörténeti távlatba helyezve a petrarcai kezdeteket, „minden korok legsötétebbjét”, amelyben neki élnie adatott: a humanizmus atyjának latinsága „inkább izzadságos, mint elegáns”, „egész stílusa még az előző század bűzét leheli vissza” – mondja róla a humanista divatkánont emlékezetes pillanatképen rögzítő Paolo Cortesi.⁶⁰¹

Ez tehát a norma, amelyhez igazodva Guarino iskolájának megalkuvást nem ismerő klasszicizmusa kialakul, ez az új kánon, amely – mint arról a ferrarai

Uses of the Past in Quattrocento Florence: A Reading of Leonardo Bruni's Dialogues”, *Journal of the History of Ideas* 71, 3 (2010): 363–385. David Quint, „Humanism and Modernity: A Reconsideration of Bruni's Dialogues”, *Renaissance Quarterly* 38 (1985): 423–445. Az alábbiakban csak a szűkebben vett témához kapcsolódó aspektusra térek ki.

⁵⁹⁹ „[...] nulla enim venia dignus est is qui tam impudenter ea quae nescit scire se professus est”. Bruni, *Dialogi ad Petrum...*, 256 (Dial. I, 42).

⁶⁰⁰ A palinódiára, korábbi ítélete megváltoztatására a vitában elnöklő Salutati kényszeríti Niccolit; a Petrarcára vonatkozó rész: Uo., 264–272 (Dial. II, 66–87).

⁶⁰¹ Paulus Cortesius, *De hominibus doctis dialogus* (Florentiae: Bernardus Paperinius, 1734), 7.

mester imént idézett, fiának írott levele is tanúskodik – egyértelműen kizárta Petrarcát a követendő példák közül.⁶⁰² A dialógus világosan rögzíti Vergerio „átállásának” tényét – már magával a dedikáció gesztusával is, nem beszélve arról, hogy Bruni gondos filológusként tucatnyi *locust* szó bele a szövegbe Vergerio neveléstani kézikönyvéből.⁶⁰³ Ne feledjük el, hogy a beszélgetés elsődleges kontextusa az a vetélkedés, amely Coluccio rokonszenvéért, meggyőzéséért, a tőle remélhető legitimáló jóváhagyásért folyt ezekben az években a humanista mozgalom központjában. Részét képezte ennek Vergerio pozíciójának megerősítése is, aki éppen a *De ingenuis* kapcsán keveredett vitába (látszólag filológiai, valójában a Cicero autoritását érintő ideológiai vitába) Salutatival. A kancellár, amint elolvasta a művet, megpróbálta azt azonnal az újítók terjengősségének kritikájára felhasználni;⁶⁰⁴ erre érkezett a provokatív válasz Vergeriótól: „ami pedig mindenekfölött mozgat engem, az Cicero tekintélye”.⁶⁰⁵ Érdemes felidézni ebben a vonatkozásban Francesco Zabarellának Salutatihoz írott egykorú levelét, amelyben egy szomorú gyászeset kapcsán – Coluccio elsőszülött fiának halálakor – azért dicséri az apát, mert az a sztoikusok véleményét harmóniába tudta hozni Ciceróval; mindazáltal hosszú vitába is bonyolódik Cicerónak a gyász értelmetlenségét támogató érveivel, és Salutati fölényét hirdeti az antikok fölött. (Ez Bruni körében szentségtörés – emlékezzünk rá, a Petrarca-kritika éppen az ellen a közmeggyőződés ellen bontakozik ki a *Dialogus*ban, amely azt vélelmezi, hogy a modern író túlszárnyalhatja a régieket!)⁶⁰⁶

⁶⁰² A stílustörténeti szinten megfogalmazható ok: az új nemzedék tagjai (Guarinóval együtt Bruni, Niccoli, Filelfo és társaik) Petrarca latinitásának eklekticizmusát utasították el – egy tisztább (és a szövegek teljesebb körének ismeretében gyakorolt) Cicero-követés jegyében. Lásd erről: Witt, *In the Footsteps...*, 344–345. Ennél azonban többről is szó van: az új kánon formálásának egyéb (politikai, kultúrpolitikai, ízlésbeli) okai legalább ennyire jelentősek. A nagy váltásról, ami a 15. század elején *ex abrupto* következik be, Flavio Biondo számol be a legteljesebben, Leonardo Brunira hivatkozva (s valóban tőle vette értesüléseit), a század közepén, 1447–50 között írott *Italia illustrata* című munkájában – lásd erről uo., 338–351; valamint az újabb Biondo-szakirodalomból: Paolo Pontari, „«Nedum mille qui effluerunt annorum gesta sciamus»: L'Italia di Biondo e l'«invenzione» del Medioevo”, in *A New Sense of the Past: The Scholarship of Flavio Biondo*, eds. Angelo Mazzocco and Marc Laureys, Supplementa humanistica Lovaninensia 39, 151–176 (Leuven: Leuven University Press, 2016). Petrarca vonatkozásában: James Hankins, „Petrarch and the Canon of Neo-Latin Literature”, in *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea*, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, Quaderni petrarcheschi 17–18, 905–922 (Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007).

⁶⁰³ Baldassarri, „Introduzione”, 30–38.

⁶⁰⁴ „[...] placet rara penes modernos soliditas, que sobriam redolet vetustatem”. („[...] tetszik benne a mostaniaknál ritka tömörség, ami a józan régiséget idézi”. Salutati, *Epistolario*, 4/2: 82–83.

⁶⁰⁵ Uo., 367.

⁶⁰⁶ Uo., 353–361. Ez a Zabarella-levél, pontosabban levélváltás, más vonatkozásban (filozófiatörténetileg, mint Salutati és köre sztoa-ellenes fordulatának dokumentuma) is fontos: Concetta Bianca, „Introduzione”, in Coluccio Salutati, *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca,

Ha a *Dialogus* tágabb szövegkörnyezetét vesszük szemügyre, akkor a humanista nemzedékek belharcán túl feltűnik még egy fontos szereplő, aki a mi számunkra éppen Andreas Pannonius kapcsán lehet különösen érdekes. A tudós domonkos Giovanni Dominiciről (1356–1419) van szó, aki viszont éppen 1406-ban könyv terjedelmű írással támadt Salutatira (s vele a humanista tábor egészére), kétfrontos harcra kényszerítve a kancellárt, akinek éppen azokat kellett védelmeznie (saját jobb meggyőződése ellenében), akik őt a „pogány” oldalról bírálták.⁶⁰⁷ Dominici ezekben az években a város egyik főtemplomának, a Santa Maria Novellának a nagy sikerű prédikátora, és a firenzei egyetemen teológiát ad elő.⁶⁰⁸ Műveltsége rendkívül széles körű, nem kívülről kritizál, hanem ismeri is azokat az antik szerzőket, akiknek olvasása ellen oly szellemesen és látszólag elfogulatlanul érvel. *Szentjánosbogár* (*Lucula noctis*) című terjedelmes művének fő tétele: a humanista antikvitáskultusz üres retorika, a „régiek” szövegei még allegorikus értelmezésükben sem segítik az üdvösséget; továbbá: a klasszikus pogány szerzők megismerése káros a hitükben még meg nem erősödött hívőknek, mindenekelőtt a gyermekeknek. Láthatóan a nevelés ügye, a lelkekért folytatott kultúrharc forró téma ezekben az években.⁶⁰⁹ Nem lehetetlen, hogy a *De ingenuis* szerzőjének ajánlott és Salutatit is felléptető Bruni-dialógus egyik rejtett kiváltó oka éppen ez a skolasztikus technikával érvelő (a *sic et non* argumentációban a humanisták mellett szóló érveket is felsorakoztató) Dominici-szöveg volt! A tudós domonkos ugyanis érzékeny pontján találta az öreg kancellárt, aki hosszú válasziratra kezdett, de már nem jutott a végére, csak a retorikai-filológiai kritikával végzett: a *Luculára* írott válasza élete utolsó, ezúttal félbemaradt munkája lett.⁶¹⁰ Nem véletlen, hogy nehezen vitázott: Dominicit

Studi e testi 10, V–CXLI (Firenze: Olschki, 1985), XXXIII (136. j.). Vö. Jill Kraye, „Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius”, in *Grotius and the Stoa*, eds. Hans W. Blom és Laurens C. Vinkel, *Grotiana* 22–23, 21–45 (Assen: Royal Van Gorcum, 2004), 24–25.

⁶⁰⁷ Salutati valósággal rákényszerült az antikok védelmére – 1389 óta már legalább ötödször, mint Witt írja: Witt, *Hercules at the Crossroads...*, 410.

⁶⁰⁸ Alapvető irodalom: Berthold L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, *Medioevo e umanesimo* 4 (Padova: Antenore, 1963), 63–70; a szélesebb kontextusról: Claudio Mésoniat, *Poetica theologia: La «Lucula noctis» di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, *Uomini e dottrine* 27 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984); népnyelvű prédikációiról: Nirit Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444)*, *Late medieval and early modern studies* 4 (Turnhout: Brepols, 2001); műveinek legalaposabb leírása, a kéziratokkal együtt: Marta M. M. Romano, a cura di, *Giovanni Dominici da Firenze: Catalogo delle opere e dei manoscritti*, *La mistica cristiana tra Oriente e Occidente* 14 (Firenze: SISMEL–Edizioni del Galluzzo, 2008).

⁶⁰⁹ Vö. Debby, *Renaissance Florence...*, 103–125.

⁶¹⁰ Salutati, *Epistolario*, 4/2: 205–240. A Salutati által megjegyzetelt dedikációs példány felfedezéséről, a margináliák bőséges ismertetésével és értelmezésével: Berthold L. Ullman, „The Dedication Copy of Giovanni Dominici’s «Lucula noctis»”, *Medievalia et Humanistica* 1 (1943): 109–123.

kedvelte, külön közbenjárt a domonkos rendfőnöknél, hogy ne vezényelje el Firenzéből, hagyja tovább tanítani és prédikálni a városban. Salutati temetésén pedig Dominici mondta a gyászbeszédet.⁶¹¹ Mindazonáltal, minden személyes jó viszony ellenére, kulturális értelemben élesebb ellentét nehezen képzelhető el az övékéénél.

A domonkos atya a grammatikusok és rétorok ókor-kultuszával pontosan Petrarcat, Salutati mesterét és bálványát állítja szembe: a *Lucula* több pontján is mellette érvel – tehát az éppen aktuális kánonvitához is hozzászól. Azaz hasonló pozícióban találjuk, mint a magyar karthauzit: vitázik a humanistákkal, miközben maga is alaposan elkanyarodik a középkori skolasztikus tradíciótól,⁶¹² egy mélyebben átél, a miszticizmus felé hajló devóció jegyében – ami éppolyan szerves része a reneszánsz kornak,⁶¹³ mint a keményvonalas humanisták rigorózus ragaszkodása Cicerohoz. (Persze Dominici abban már eltér a magyar szerzetestől, hogy ő a vallási reform szervezeti frontjának is élharcosa, élete bizonyos szakaszaiban pedig átmeneti kárvallottja is volt.) A velencei Corpus Domini kolostor nővérei számára írott leveleiből a domonkos szellemtől eltérő, erős misztikus ihletettség, a *visio beatificára* törekvés sugárzik⁶¹⁴ – nem véletlen, hogy Andreas Pannoniushoz hasonlóan ő is *Énekek éneke*-kommentárt írt (amit, mint korábban láttuk, a magyar karthauzi olvashatott is a velencei Szent András rendházban). Ami a Petrarca-allúziókat és hivatkozásokat illeti, ezek népnyelvű szövegeiben (például az említett lelki vigasztaló leveleiben) is feltűnnek,⁶¹⁵ a *Luculában* azonban kiemelt hangsúlyt kapnak. A „Vajon a pogányok morálfilozófiája igazi filozófia-e?” című fejezetben olvassuk:

Én bizony bárkinek ezen pogányok [Arisztotelész, Plótinosz, Varro, Cicero, Seneca] közül elébe sorolom a keresztény és ráadásul firenzei Petrarcat, aki már itt [ti. földi életében] hírt kapott az igaz célról, amiről amazok nem is tudtak. Tanulmányozta a

⁶¹¹ Ullman, *Humanism of Coluccio...*, 63. Dominici mintegy az utólagos értelmező rendszerek zavaró tényezője: népszerűségének egyik oka tősgyökeres toszkán, firenzei patriotizmusa, ami a Baron-fél „civic humanism” kritériumait sok tekintetben jobban kielégíti, mint némelyik ingadozó humanistáé. Vö. Nirit Ben-Arieh Debby, „Political Views in the Preaching of Giovanni Dominici in Renaissance Florence 1400–1406”, *Renaissance Quarterly* 55 (2002): 19–48.

⁶¹² Debby, *Renaissance Florence in...*, 125. egyenesen arra a következtetésre jut, hogy Dominici kettős lázadó, a skolasztika és a humanizmus ellen egyszerre hadakozott.

⁶¹³ A hatalmas lelki-vallási megújulás törekvéseit klasszikus érvénnyel emeli a korszakba, mint a „reneszánsz” másik, nem-humanista ágát: Ullman, *Humanism of Coluccio...*, 70.

⁶¹⁴ A levelek kiadásának előszavában a szerkesztő hangsúlyosan fel is hívja erre a figyelmet: Giovanni Dominici, *Lettere spirituali*, a cura di Maria Teresa Casella, Spicilegium Friburgense 13 (Friburgo: Ed. Univ., 1969), 6.

⁶¹⁵ Uo., 101–102 (Ep. 10).

Szentírást, ami még egyetlen tanítót sem csalt meg. Azok felfuvalkodottságtól vak értelmüket követve különböző hibákba estek, s hamis filozófiát műveltek, ez viszont az igazsal rendelkezett. Erre szavaznak mindazok, akik igazán dicsérni próbálják a morálfilozófiát, és azokat a filozófusokat, akik eszerint törekednek erényesen élni.⁶¹⁶

Ezután hosszan idézi a szentírási példákat – Petrarca *De viris illustribus*ából kölcsönözve a névsort. A mű egy korábbi pontján pedig, Boccaccio tárgyalása után éppen a népnyelvű költők, Dante és Petrarca teológiai allegóriáira hivatkozik – ismét csak érzékeny pontján találva Salutatit, aki maga is az allegorikus olvasat híve volt: „Költőink közül többen is voltak, akik fikciójuk leplébe kegyes keresztény értelmet rejtettek: amint Danténk is, anyanyelvén szólva, az emberi lélek halál utáni három állapotát írja le, a jeles Petrarca pedig, bukolikus verseiben, a pásztori beszéd fátylával takarva, a Szentháromságot dicséri...”⁶¹⁷ Úgy tűnik, tényleg a „három koronát” kárhoztató humanista manifesztum, a *Dialogus ad Petrum Histrum* születésének közvetlen forrásvidékén járunk. Nem elég tehát azt világosan látni, hogy Vergerio már „átállása” után érkezett Budára, és ha valamit, akkor pontosan a Petrarcát megtagadó szellemet terjesztette ott (már ha volt kinek), s hogy e tekintetben az irodalomtörténeti kézikönyv teljesen jogosan járt el, amikor hozzá kötötte az új kulturális modell hazai honosításának fontos fázisát, hallgatólag is korrigálva Kardos Tibor és a Sabbadini által tévútra vezetett többi elődök hibáját. (Apró szépséghiba: nem biztos, hogy ezt tudatosan tették.) Azt is hozzá kell tenni mindehhez, hogy Vergerio nem egyedül jött. Egy évvel utána megérkezett pápai legátusként maga Giovanni Dominici is (nemcsak megérkezett: itt is maradt, Budán érte a halál a következő évben, s a Szent Pál templomban temették el). Őt viszont ugyanezek a szerzők és szerkesztők, Andreas Pannoniushoz hasonlóan, nyilván a kézikönyv egy távoli, „középkori” bugyrába száműzték volna – ha egyáltalán leírták volna a nevét. Ellentétben Kardos Tiborral, aki viszont remekül érzett rá arra, hogy Vitéz János abban a bizonyos bevezető levélben, amikor az antik szerzők olvasása mellett szól, pontosan ebbe a kontextusba, a fél évszázaddal korábban Firenzében zajlott kultúrharc ágendájába illeszti saját művét. (Még magát Dominicit is megnevezi – mint akivel szemben Vitéz védelmezte „az új művelődési eszményt”).⁶¹⁸

⁶¹⁶ A mértékadó (Ullman javításait érvényesítő) kiadás: Johannis Dominici, *Lucula noctis*, ed. Edmund Hunt, Publications in mediaeval studies 4 (Indiana: The University of Notre Dame, 1940). Ehhez sajnos nem tudtam hozzáférni, így a korábbi használtam: Beati Johannis Dominici, *Lucula noctis*, éd. par Coulon Remi, Opera selecta scriptorum praedicatorum 1 (Paris: Alphonse Picard, 1908), 380–381 (cap. 42).

⁶¹⁷ Uo, 94–95.

⁶¹⁸ Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 115.

Mérleget vonva tehát azt mondhatjuk, mindkét félnek volt igazsága a vitában – a hibáikból azonban több pozitív tanulság adódik, mint az igazukból. Hogy Salutatiék modorában fogalmazzam meg: a „régiek” (Horváth, Huszti, Kardos) oda is Petrarca-hatást láttak, ahol az nem volt, pedig éppen ez a sokatmondó hiány lett volna az érdekes kérdés. Miért nem volt? Ám ezt nem vizsgálták, mert kívül esett az előfeltevéseiken. Az „újak” (Klaniczay, Gerézdi, majd a hazai reneszánsz kutatás hetvenes és nyolcvanas évekbeli fénykorának nemzedéke) együtt örültek Vergerióval és Guarinóval a tisztább latinság terjedésének, és nem firtatván a kezdetek konfliktusait, Bruniék nemzedékének beállítását fogadták el, ami éppen e konfliktusok elfedésének céljával historizálta, láttatta természetes továbbfejlődésnek a humanizmus új nemzedékének diadalát. Pedig igazán jó kérdések a konfliktusok feltárása, az anomáliák bevilágítása kapcsán tehetők fel. Billanovich kiváló elemzése az „európai Petrarca” születéséről igen élesen mutatott rá az organikus átáramlás (Petrarcával szólva a *translatio codicum* vagy a ma divatos terminológiában: „kulturális transzfer”) fő útvonalára, „Germánia” és Németalföld felé. Továbbá megjelölte a legérdekesebb mellékutat (Csehország, ahol az említett kompozit kódexek mellett például az *Africa* „ragyogó és hűséges” kódexe is kikötött végül: Olmütz),⁶¹⁹ megjelölte Velence közvetítő szerepének jelentőségét. Ezek után pedig feltette a legfontosabb kérdést: vajon Magyarország hol maradt? „A lemaradás Franciaországhoz, Flandriához, Csehországhoz, Németországhoz, sőt még Lengyelországhoz képest is [...] összességében egy olyan epizód, ami értékes jele lehet a kulturális heterogenitásnak, a lelkeség stílusában mutatkozó különbségnek.”⁶²⁰ Párhuzama a magyar helyzetnek szerinte – legalábbis ami Petrarca közvetlen szellemi örökségének terjedését, azaz annak hiányát illeti – a spanyol és az angol helyzetben van. Az okokat azonban csak találgatja. Ezt a tapogatózást érdemes folytatni: azt hiszem, sok egyéb mellett az egyik legfontosabb éppen Vergerio idetelepülése lehet. Aki nyilvánvalóan hatott a fiatal Vitézre – tőle tanulhatta el még a budai évek alatt az imént citált levél kulturális elmaradottságot felrovó *lamentatió*jának stílusát és terminusait. Vergerio pontosan azt a szellemi fronthelyzetet közvetíthette itt, aminek utoljára akkor volt tanúja és aktív szereplője, amikor „kiszállt” belőle, és a távoli magyar fővárosban keresett boldogulást. Nyilvánvalóan hozta magával a neki dedikált Bruni-dialógus másolatát (vagy akár másolatait), és szinte bizonyos, hogy a művet Vitéz és köre is olvasta, tanulmányozta.⁶²¹ Az Ivanics Pál által

⁶¹⁹ Természetesen ő is Burdach alapművére hivatkozva: Billanovich, *Petrarca letterato* 1..., 369.

⁶²⁰ Uo., 382.

⁶²¹ A bécsi Nemzeti Könyvtár kódexében őrzött másolat (ÖNB Cod. Lat. 229) margináliáit a korábbi kutatás Vitéz kezének tulajdonította: Klára Csapodiné Gárdonyi, *Die Bibliothek des Johannes Vitéz*, *Studia humanitatis* 6 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), 110 (nr. 52). Ezekről

megjegyzetelt híres levélben szereplő panasz a könyvek és a tudós férfiak hiányáról innen és ennek közvetlen környezetéből, a Salutati és Dominici közti vi-tahelyzetből származik.

Amikor Vitéz a faragatlan (*rudis*) jelzővel alkot szójátékot, akkor látszólag a *Dialogus ad Petrum Histrum* világában járunk: Bruni szövegének egyik centrális kategóriájáról van szó, az igazi irodalmat a Dante–Petrarca-korszak darabossá-gától elválasztó jelzőről.⁶²² Azonban ennél valójában tágabb a jelentéskör. A par-lagi pallérozottság (*rudis eruditio*) nemcsak a másodlagos frissességű kultúrához mint ősi örökséghez ragaszkodó magyarok jellemzője, és még csak nem is a hu-manista belharc terminusa (amivel az új generáció megbélyegzi a régít). A táboron kívülrre is mutat: annak a darabos, magát humanista eleganciával kifejezni nem tudó vagy akaró hagyományos műveltségnek a sajátja, amelynek kritikájára Salutati oldalak tucatját szánta a Dominicinek írott válaszlevelében. A Vitéz által kárhoz-tatott *disciplina vetus* vagy *veteris usus* nem egyszerűen „ősi műveltség vagy régi megszokás”, hanem a tudós domonkos által képviselt egyszerű stílus, amit Gio-vanni az egyházatyákra hivatkozva állít szembe az üdvösségre nem vezető csillo-gó, retorikus felszínnel. Lássuk újra, mit is ír a mi püspökünk! A faragatlanság nálunk „régí megszokásként törvényesítette [...], hogy [hazánk] megelégedjék az alant járó beszéddel, és hamarabb fogadja el a művészi szó kiirtását, mint írását [...] honfitársaink a latinos műveltségnek még söpredékét is alig kapiskálják – ab-ban a meggyőződésben talán, hogy az ősi műveltség nyomdokain járnak”.⁶²³

később kiderült, hogy Johannes Gremper bécsi humanistától származnak. Viszont az írrok – egyéb kéziratok alapján – egyértelműen azonosítható Vitéz esztergomi másolójával. Mindezt Zsupán Edina kedves és önzetlen szóbeli közléséből tudom. Azt már én teszem hozzá, hogy ez a másolat nyilván később, Vitéz esztergomi korszakában készült. Leírása: Baldassarritól: Bruni, *Dialogi ad Petrum...*, 121–123. Van viszont a műnek egy budapesti másolata is (OSZK Cod. Lat. 292, ff 145–168), ami a jelek szerint korábbi, 1445-ös: Emma Bartoniek, rec., *Codices Latini medii aevi*, Codices manu scripti Latini 1 (Budapest: Museum Nationalis Hungarici, 1940), 269–271 (nr. 292). Érdekes sajátosság, hogy a másolás befejezéséről szóló bejegyzés éppen júli-us 19-ről, Petrarca halála évfordulójáról kelteződik. Részletes leírás: Bruni, *Dialogi ad Petrum...*, 162–173. A háttérben felsejlő (természetesen még bizonyításra szoruló) történet: Vitéz János korábban is olvasta, tanulmányozta a művet – talán éppen ennek a példánynak ez előképét, ami akár Vergerio sajátja is lehetett. Érsek korában azután díszes kivitelen újramásoltatta, a hang-zatos cím már inkább az archiválás szándékát mutatja: *Dialogus Leonardi Aretini ad Petrum Istropolitanum de modernis quibusdam scriptoribus in comparatione ad antiquos*.

⁶²² „At mehercule nemo est tam rudis, quem tam inepte scripsisse non puderet” – hangzik a Dan-te rossz latinsága elleni vád. Cicero könyveit az dicséri, hogy „facile a lectore non rudi impetrare possent”. Salutati pedig a második beszélgetés elején csípősen jegyzi meg: ugyan ki olyan mű-veletlen, hogy ne tudná a gyalázkodásokat cáfolni? („Quis est enim tam rudis, qui non perfacile illas refutaret?”) Uo., 255 (c. 44), 244 (c. 19), 263 (c. 62).

⁶²³ „Ita enim veteri usu morem instituit [sc. rusticitas], ut pedestri sermone contenta sit [...] nostri contribuli [...] rati forsitan discipline veteris se formam assectari —, ac si hec vere disciplina dici possit, in qua litterati sermonis ignoracio et discitur et docetur. (Vö. 91. j.)

Természetesen igaz ez a magyar hazára is, de nem csak a budai kancellárián elégedtek meg a *pedestris sermó*val, az alant járó, szándékoltan egyszerű stílussal. A *Lucula* szerzőjének stíluseszményéről van itt szó, ő hivatkozik annak védelmében nem másra, mint a „filológus szentre”, a humanisták (így Salutati) által is tisztelt Jeromosra a következő részlet felidézésével:

Nem kell Arisztotelész érveit kutatni, sem pedig Cicero ékesszólásának folyamából patakat fakasztani, még csak Quintilianus füleit sem kell szóvirágokkal vagy iskolás deklamációkkal kengetni – hanem bizony hétköznapi hasonlatra, a kötetlen beszélgetést visszhangzó alant járó retorikára van szükség, ami a dolgot magát előnkbe állítja, az értelmét elmagyarázza, a homályosságot eloszlatja.⁶²⁴

Bizony, a *pedestris oracio*, a gyalogos, földönjáró beszédmód nem más, mint az Atyák *vetus disciplinája* és *ususa*. Dominici annak idején tudta, mit csinál: munkájának a humanisták érveit összegző részében hosszan szemléltette, többek között Jeromos-idézetekkel, hogy az egyházatyák is gyakran folyamodtak képes beszédhez, retorikai alakzatokhoz, pogány klasszikusok idézeteihez.⁶²⁵ Tette pedig ezt azért, hogy annál hangzatosabban és meggyőzőbben cáfolhassa ezeket az érveket – természetesen ismét csak Jeromost állítva a középpontba. „Szembenáll ugyanis a világi irodalom szörszálhasogató bölcselkedése a szent könyvek alázatos egyszerűségével” – szól az iménti idézet bevezetése.⁶²⁶ Ezek az érvek valódi érvek. Nem véletlen, hogy Salutati elakadt a *cavillatió*nál (a grammatikai finomkodásnál) a monumentálisra tervezett válaszbán. És Vergerio is töprenghetett rajta eleget. Hiszen láttuk, hogy Jeromos neki is afféle háziszentje volt, ám azzal az ideológiával és humanista magyarázattal, amire ezt a kultuszt építette, a domonkos tudós éppen magával Jeromossal a kezében szállt szembe. Dohoghatott is Dominiciről eleget a fiatal Vitézzel folytatott eszmecsere során – már ha elhisszük a közvetlenül sosem bizonyított feltételezést. A magam részéről azonban úgy vélem, semmi sem lehet jobb közvetett bizonyíték arra, hogy ezek a találkozások megtörténtek, és még sok év után is visszhangoztak Vitéz emlékezetében, mint az ötvenes évek elején összeállított *Leveleskönyv*nek éppen

⁶²⁴ „Non decet Aristotilis argumenta conquirere, nec ex flumine Tulliane eloquencie dicendus est rivulus, nec aures Quintilliani flosculis, aut scolari declamacione mulcende, sed *pedestris*, aut quotidiane similitudinis, aut lugubracionem redolens *oracio* necessaria est, que rem explicet, sensum ediscerat, obscura manifestet.” Dominici, *Lucula noctis*, 256 (cap. XXX). Hivatkozott részlet: *Epistola XXXVI ad Damasum*.

⁶²⁵ Uo., 63–70 (cap. VIII).

⁶²⁶ „Obstat ergo secularium cavillatio litterarum humili simplicitati divinarum Scripturarum.” Uo., 256.

ezek a híres bevezető darabjai. Hiszen Vitéz is bemegy ugyanebbe az utcába, amikor az eddig nem idézett első levelében (az első bevezetésben) pontosan Jeromossal érvel, imígyen: „[...] ha magának Szent Jeromosnak a leveleit végigolvasod, rájössz, hogy tele vannak zsúfolva Vergilius, Flaccus meg Terentius verseivel, sőt egy sor szatirikus költeménnyel is. Mert ez az Istennel és szűzies tudománnyal eltelt férfiú nem tartotta méltatlannak, hogy pogány szerzőktől kölcsönözzön szent célra fordítható eszközöket.”⁶²⁷ Ha valamit, akkor ezt az érvet tényleg Vergeriótól hallhatta Budán. A második bevezetésben (mely fölő Ivanics odaírja: „értelme az elsőtől függ”) azután, mintegy elfojtva, de a felszínre törnek azok a terminusok, amelyekkel Dominici oly hatásosan rombolta le a humanista Jeromos-toposz bejáratott építőkockáit. Nem tudjuk kézírással, kódexekkel igazolni (eltérően a Bruni-dialógustól), hogy Vitéz olvasta volna a *Lucula noctist*. Amikor Dominici itt járt (és meghalt) Budán, ő még alig több mint tízéves kisfiú volt. Ám a Vitéz-levelek egész retorikája, s főként a szókincsük arra utal, hogy valójában ebben a kis híján fél évszázaddal korábban létrejött, de számtalan kapillárisan az egész humanista világ habitusát meghatározó vitahelyzetben járunk. Vitéz ennek a szerepeit, szólamait, nyelvezetét próbálja a hazai viszonyok bírálatára alkalmazni.

A további hosszas vizsgálódás helyett csak egyetlen utolsó példát említenék meg, hiszen a szokatlan nyelvi elemek is sok mindenről árulkodnak. Vitéznél feltűnik egy jelző: a tudákos, tudálékos, okoskodó jelentésű *sciolus*: „De haragszol is talán, fiam, amiért e gyalázkodással játszom; mégse következtess belőle arra, hogy a közállapotok eme ostromozása ürügyén én tudományom magán szemöldökét vonom csak össze *tudálékosan*.”⁶²⁸ A szó a középkorban sokszor csak hozzáértőt, szakértőt jelentett;⁶²⁹ Petrarcanál azonban már ebben az ironikus, kissé pejoratív jelentéskörben bukkan fel a *Contra medicumban*.⁶³⁰ Ivanics Pál jegyzetét is fűz hozzá, még hozzá a nagy középkori szótárra, a „Papias”-ra hivatkozva: „a tudogató pedig az igazi tudást vagy tapasztalatot imitálja: szeretné elérni, hogy

⁶²⁷ Boronkai Iván fordítása; „Signanter vero si epistolas ipsius beati Hieronimi relegeris, Virgilianis eas et Flacci atque Terencii versibus, preterea pluribus satiricis” carminibus onustus reperies. Non enim indignum ratus est vir ille Deo et celibe studio plenus a prophanis inventioribus equa sacro usui instrumenta contrahere.” Vitéz, *Opera quae supersunt*, 31

⁶²⁸ Boronkai Iván fordítása; „Sed forte succenses, fili, hac exprobratione me lusum, neve coniectandum duxeris, quod ea ipsa obiurgacione publica privatum mihi scientie supercilium *sciolus* ipse subrigerem.”

⁶²⁹ Jan Frederik Niermeyer et C. Van De Kiept, *Mediae Latinitatis lexicon minus* (Darsmtadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 1234.

⁶³⁰ Francesco Petrarca, *Invective contra medicum*, a cura di Pier Giorgio Ricci (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1–3, 1950), 1: 387. Lásd Conrad Rawski, „Vocabularium Petrarchicum Minus: A Handlist of Late Antique and Medieval Latin Words in the Works of Petrarch”, *The Journal of Medieval Latin* 5 (1995): 119–157, 152.

olybá tűnjék, mást is tud, mint amit tud”.⁶³¹ Idézzük csak fel, Niccolò Niccoli éppen ezzel vádolta Petrarcat a Bruni-dialógusban: „ea quae nescit, scire se professus est”.⁶³² De ismét csak a fél távot jártuk le, ha megállunk a humanista belvilágnál. A *sciolus* ebben a formájában a *Dialogus*ban nem is fordul elő. A korban és a körben igen ritka, keresett szó, kivéve egyetlen művet: a *Lucula noctist*. Itt ugyanis négyszer bukkan fel, s a négyből háromszor pontosan a Vitéz által is használt kissé pejoratív, lesajnáló jelentésárnyalatban. Csak az elsőt citálom: a filozófiát tanulmányozni önmagában nem elég – Istent lehet a teremtményeiben szemlélni, de „ha valaki tudatlanul fecseg a teremtmények ürügyén, vagy tudálékosan, saját örömeire időzik el és gyönyörködik a kreatúrákban, sem az aranyat nem fogja megtalálni, sem pedig, ha megtalálja, nem tud neki örülni”.⁶³³

Vergerio számára itt állt meg az idő, északra költözésének pillanatában; Vitéz számára pedig akkor nyílhatott volna út a vágyott délre, a régi sémák felfrissítésére, ha sikerrel járnak közismert (és különböző okokból kudarcra jutó) távozási kísérletei. Nyilván ezeket az elmaradt tanulmányi éveket kompenzálta mecénatúrájával, főként unokaöccse Ferrarába, majd Padovába irányításával. Tulajdonképpen mindegy is, honnan vette az ötletet és a konkrét kivitelezést. A régi séma szerint Vergeriótól; az újabb kutatások szerint tanácsadói a Guarinóval közvetlen kapcsolatban álló, a kurrens szellemi divatokat naprakészen követő humanisták, a trevisói Taddeo degli Adelmari és a lengyel Mikołaj Lasocki lehettek.⁶³⁴ Tényleg Guarino volt az egyetlen olyan opció, aki még személyében kötötte össze a Vergerio által ismert (és Vitéz által vágyott) század eleji világot a kurrens újdonságokkal.

Akárhogy is történt, annyi bizonyos: ebből a történetből Petrarca kimaradt, vagy csak közvetve érkezett meg, a távoli környékére. Az a masszív Petrarca-recepció, ami a német és a közép-európai kulturális régiókat jellemezte, nálunk szinte teljesen hiányzik. Itt nem kellett (és nem is lehetett) Petrarcahoz képest meghatározni az újat – mert Petrarca nem volt jelen, az „új” meg lassan szintén

⁶³¹ „Sciolus vero simulator scientiae ac peritiae: quia appetit videri aliud scire quod sciat; aut qui scire se profitetur omnia aut etiam futura praedicere.” Papias, *Vocabularium Latinum* (Venetiis: Andreas de Bonetis de Papia, 1485), ad vocem.

⁶³² Kardos Tibor maga hoz rá másik meggyőző példát, hogy az új stílus melletti érveiket Ivanics és Vitéz a középkori iskolák „tragikus és komikus stílusáról” szóló tanításával támogatják meg: Kardos, *A magyarországi humanizmus...*, 115.

⁶³³ „[...] sed si ignarus per creaturas discurrat, aut sciolus propter proprium commodum moratur et delectatur, nec aurum reperiet, neque letabitur de reperto”. Dominici, *Lucula noctis*, 220 (cap. XXVI, 10). A további helyek: 179 (cap. XXI, 3), 247 (cap. XXIX7), 39 (cap. IV, 10).

⁶³⁴ Az újabb magyar szakirodalom (benne Pajorin Klára idézett munkáinak) hasznosításával: Tomislav Matić, *Bishop John Vitez and Early Renaissance Central Europe: The Humanist Kingmaker*, Beyond medieval Europe (Leeds: Arc Humanities Press, 2022), 103–106.

elavult. A „fejlődés” ugyanis nem arra vezetett, amerre annak irányát akár a fi-
renzei *mainstream* humanisták, akár az egyetlen élete során többször is újjászü-
letett, örökifjú Guarino mester prognosztizálták. A 15. század végén, mint Ag-
ricola és Erasmus példáján láttuk, feltűnt egy új Petrarca, akiben immár az
északiak ismerték fel a maguk „humanitásának” atyját. De hol van Andreas
Pannonius helye ebben a történetben? Hiszen ő, a rendszer zavaraként, egy sze-
mélyben valósítja meg azt a Petrarca-feldolgozást, amit szerencsésebb régiókban
két-három egymást követő nemzedék. Már ami a Mátyás-királytűkröt illeti.
Azonban nem lehet eléggé hangsúlyozni annak a jelentőségét, hogy a második,
Ercle d’Estéhez címzett változat, amely már teljesen más tudatossági fokon
számol a Petrarca-örökséggel, éppen ott és akkor, Paviában készült, amikor
Agricolával látványosan megindul Petrarca költészetének és filozófiájának a
korabeli méreteken lehetséges „globalizálódása”. Agricola határozottan szem-
beszáll a Bruniéktól öröklődő elutasítással, és muzeális értékből, fejlődéstörté-
neti állomásból programmá avatja Petrarcát – egyként ünnepli mint a széptu-
dományok feltámasztóját (*bonarum artium restitutor*), a *vita civilis*
normateremtőjét és az *ars loquendi* mesterét. Az *Africa* és a levelek szerzője a
közös európai kulturális örökség megtestesítője lesz: a fríz humanista víziójában
egy korai *respublica litteraria* körvonalai sejlenek fel.⁶³⁵ A magyar karthauzi, a
ferrari kolostori belviszály következtében, ott van a városban, hiszen a pavai
rendházba irányította át rendjének nagykáptalana. Éppen itt írja azt a művét,
ami döntő hányadban használ fel Petrarca-szövegeket, azok között is a *Familiares*
darabjait a leghangsúlyosabb helyeken. S akár itt jutott hozzá a szövegekhez
(hozzájuthatott), akár nem, ettől még irodalomtörténeti tény marad, hogy az ő
petrarkista fordulata nem megkésett csatlakozás egy avulóban lévő szellemi
divathoz, hanem éppenséggel ennek az új Petrarca-kultusznak az eddig ismer-
etlen, korai fejezetét alkotja. S ha valami, akkor ez mutatja a legjobban, hogy a
magyar karthauzi, bármennyire is benne élt saját itáliai humanista közegében,
ezt a közeget nemcsak belülről, hanem kívülről, a messziről jött ember felől is
szemlélte – más szóval ha távolról is, de mégiscsak ahhoz az Itálián túli régióhoz
kötődik, ahonnan évtizedekkel nagy művei megszületése előtt elvándorolt.

Egy virtuális „Spenótnak” ő lehetett volna nem a Vitéz János előtti, hanem az
őt követő fejezete – Janus Pannoniusszal együtt. De ez a történet nem valósult
meg. Érdemes az avart félresöpörni, most már legalább tudjuk, minek kellett
volna létrejönnie ott, ahol semmit nem találunk. Csak találomra mutatok rá egy

⁶³⁵ Részletes ismertetés: Cesare Vasoli, „Rodolfo Agricola e la Vita Petrarcae”, in *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2, Hg. Eckhard Kessler, Humanistische Bibliothek, 1/54, 1: 241–257 (München: Fink, 2003).

alig ismert alakra. Miklósnak hívták, a magyar adattárak mindössze annyit regisztráltak róla, hogy „1390. február 22-én mint kánonjogi hallgató, tanú egy doktori vizsgán”.⁶³⁶ Az újabb szakirodalom megkockáztatja róla, hogy esetleg Hartman fia Miklósról van szó, egri és pozsonyi kanonokról, későbbi újvári főesperesről, tehát komolyabb karriert befutott egyházi férfiről.⁶³⁷ Nos, ennek a Miklósnak fennmaradt a padovai vizsgán elmondott orációja; sőt, az 1390-es magánvizsga után még öt évvel később is Padovában volt, 1395. augusztus 1-jén ugyanis nyilvános kánonjogi vizsgával zárja tanulmányait. Az ezen elmondott orációja szintén megvan – mindkettőt a korábban a német recepció kiemelkedő tanújaként említett karlsruhei kódex őrizte meg, tehát „petrarkista” szöveggörnyezetben maradtak fenn a szövegek, s mindkettő Zabarella professzorsága alatt készült. Az elsőben a *Secretum*ra utal Miklós, idézi is a második könyv elejét; a második beszéd pedig a 106. zsoltár („Exaltent eum in ecclesia, et in cathedra seniorum laudent”) ⁶³⁸ szövege köré épülő, Petrarca-reminiszcenciákkal szintén átszőtt értekezés. Mindkettőről elképzelhető, hogy Zabarella maga készítette őket, együttműködésben a disszerenssel. A magánvizsga orációját megelőzi a vizsgázót bemutató *praesentatio*, amiből az is kiderül, hogy Miklós az *artest* még Prágában végezte, kánonjogi tanulmányait is ott kezdte meg, onnan jött át Padovába, ahol tehát legalább hat (ha nem hét) évet töltött el.⁶³⁹ Ilyen hosszú tanulmányi idő alatt komoly műveltséget lehet szerezni, és Miklós esetében nyilvánvaló, hogy ez a műveltség pontosan ahhoz a típushoz sorolható, ami a gazdag német Petrarca-recepciót kitermelte. Sajnos azonban a történetnek az a tanulsága, hogy a tanulásnak nem szükségszerű következménye az irodalmi tevékenység. Hartman fia Miklós semmilyen emléket nem hagyott maga után. Az avart piszkálva előkerülhet még egy-két ilyen „Niccolò d’Ungheria”, de ez még nem jelentené a kritikus tömeg előállítását...

A történet második fejezete maga Vitéz János – lehetett volna, ha tervezett utazásai megvalósulnak. Ha ott jár Padovában, szinte bizonyosra vehető, hogy ő is Cusanus módjára felépített Petrarca-szöveggyűjteménnyel tér haza. Ám erre

⁶³⁶ Haraszti Szabó Péter és Kelényi Borbála, *Magyarországi diákok francia, angol, itáliai és német egyetemeken a középkorban 1100–1526*, Magyarországi diákok a középkori egyetemeken 3 (Budapest: MTA-ELTE Egyetemtörténeti Kutatócsoport, 2019), 196 (399.). Az adat már a régi regiszterben is megvolt: Veress Endre, *A Paduai Egyetem magyarországi tanulóinak anyakönyve 1264–1864*, Magyarországi diákok a középkori egyetemeken 2 (Budapest: Stephaneum, 1915), 4.

⁶³⁷ Vö. C. Tóth Norbert, „Az egri káptalan archontológiája 1387–1526”, *Turul* 88, 2 (2015): 48–71, 55–56.

⁶³⁸ „Magasztalják fel őt a népnek gyülekezetében, és dicsérik őt a vének ülésében!” 106 (107): 32 (Károli Gáspár fordítása).

⁶³⁹ A fentiekhez lásd Sottili, „La questione ciceroniana...”, 16–19.

nem került sor, be kellett érnie a petrarcai enciklopédizmusnál sokkal vérszegényebb újdonsággal, a grammatika és filológia divatjával, ami persze – mint idézett levelei mutatják – elegendő volt a perifériatudat komplexusának felerősítésére. Holott ezekben az években Velence és Padova a Petrarca-kultusz bástyája. Az utolsó dokumentált Petrarca-emlékünnepet éppen abban az évben, 1454-ben rendezik a székesegyházban, amikor Janus Pannonius megkezdí az egyetemen jogi tanulmányait.⁶⁴⁰

A harmadik fejezet a mi karthauzink – akinek két királytükre tankönyvszerűen mutatja meg, milyen irányt vett volna egy organikus Petrarca-recepció, ami Andreasnál számos ponton a Dominici jelezte iránnyal párhuzamos, azonban eredetisége is látszik: éppen a humanista nyelv és stílus felé mozdulásban.

A másik Pannonius, a nagy Janus külön fejezete a történetnek, pontosabban szólva ő mintegy felette lebeg a nemzedékek kánonharcában zajló folyamatnak, s amellet, hogy maga is része annak („szellemem egyre dicsőbb, / S általa híres e föld...”), egyszersmind kívülről is reflektálja azt, méghozzá olyan áttekintéssel, amelyet senki másnál nem tapasztalunk az elődök között (és az utódoknál is ritkán). A humanisták világirodalma maga a Nagy Elbeszélés, ami azt mondja el, hogyan áramlott a görög kultúra Rómába, majd a századok folyamán megromló latinságot hogyan termékenyítette – mentette? – meg ismét az ideális görög világ. *Translatio temporum, translatio auctorum* – az idő és a tér töréseinek helyreállítása, az aranykor újraélesztése terminológiailag egybeesik a fordítással. Mindkettő *átvitel*. Janus Pannonius ennek az átvitelnek (azaz a kulturális fordításnak) a történetét talán legnépszerűbb (legalábbis leginkább időtálló, legtovább imitált) művében, a *Guarino-panegyricus*ban írja meg. A veronai mester új megváltóként tér vissza bizánci tanulmányújáról. Az áldozatok és nélkülözés árán elsajátított, az utazás veszedelmeit legyőzve Itáliába *át-hozott* görög nyelv, majd a Ferrarában alapított elit humanista iskola: a háborúk kínoztá Nyugat számára az antik kultúra megváltását kínálja.⁶⁴¹ Janus azonban úgy ünnepli ezt a megváltást, hogy egyúttal törékeny voltát, relatív értékét, történetiségét is érzékelteti a szövegébe épített allúziókkal.

Ami a leginkább szembeötlő, az az alapító atya, Petrarca megidézése. Janus – jóllehet, nála jobban kevesen ismerik a Guarino diktálta normát, vidám ironiával dolgozza bele a panegyricusba azokat a részeket Petrarca *Africájából*, ahol a költő önmagát mint Ennius kései utódját mutatja be. Valahai eljövételét maga

⁶⁴⁰ Janus padovai éveinek szellemi közegét körvonalaiban felrajzolta Huszti József monográfiája, de érdemes volna az adatok nyomán a szereplők műveltségbeli orientációját, irodalmi ízlését mélyebben megvizsgálni.

⁶⁴¹ Szörényi 2004: 61.

Homérosz jósolja meg az eposzban: a csodás ifjú, Franciscus az Itáliából menekülő Múzsákat hozza majd vissza.⁶⁴² A dicsőítő ének allúziói ebbe a petrarcai pozícióba állítják Guarino alakját. Következésképpen: Janus panegyricusa éppen azért (Petrarca örökségének továbbvitelért) ünnepli Guarinót, amit a veronai mester a legszívesebben a homályban hagyott volna. Minden más inkább szeretett volna lenni, mint „alter Petrarcha”. A nemzedékváltásban részes, a modern trendekkel együtt haladó, a Nyugatnak a keleti (görög) kultúra megváltását ígérő Guarino előtt pedig, mint a panegyricus írja, „Hódol Vergerio, köves Isztria-táj e csodája”.⁶⁴³ Ennél pontosabb és ironikusabb irodalomtörténeti összefoglaló nehezen adható. Hiszen pontosan a Petrarca révén beleszótt történetiség az az elem, ami a Guarino (és Bruni) által elképzelt új aranykori kánont bemozdítja, annak örök időkre érvényes voltát relativizálja. A tehetséges tanítvány úgy mondja fel a leckét (a fejlődéstörténetet a petrarcai kezdetektől a fényes csúcspontig), hogy egyúttal e csúcspont majdani szükségszerű elmúltát is érzékelteti.

Ebben a virtuális történetben nemcsak az a szép, hogy meg nem valósult fejezeteinek helyére kapunk utalásokat – hanem az is, hogy ami később mégis megvalósult belőle, abban sincs folyamatosság. Hacsak azt nem tekintjük hagyománynak, hogy a kontinuitás folyton megszakad, mindig újra kell írni a másutt megírt vagy elkallódott fejezeteket.⁶⁴⁴ Petrarcát irodalomtörténeti értelemben majd Rimay János fedezi fel újra, aki Balassi költészetének ideológusaként rögtön el is helyezi mesterét abban a nemzedékrendben, amely az ókori előzmények (Terentius, Ovidius, Horatius, Martialis, Tibullus és Propertius) után a pusztasorsorolással viták áradását rekeszti el: Ausonius, Dante, Petrarca, Boccaccio, Aeneas Sylvius. A késő antikvitástól a reneszánsz fénykoráig egyenes út vezet, és ebben ott a három firenzei vátesz szerves helye – ennél látványosabb győzelmet nehezen arathatott volna az új, európai kánon az itáliai fölött. Hiszen még az alapvetően ez utóbbihoz közel álló Balassit is az előbbibe tessékeli át Rimay,

⁶⁴² Például: „[...] tu divos Itala dudum tellure fugatos restituis [...] tecum deserto remeant Helicone Camenae” („míg te Itália isteneit hozod újra körünkbe [...] s elhagyván Helikont, teveled megtérnek a Múzsák”) (*Panegyricus*, 320–323). Vö. „Ille diu profugas revocabit carmine Musas / tempus in extremum, veteresque Elicone Sorores / restituet / [...] Francisco cui nomen erit...” *Afr.*, 9: 250–254; in Francisci Petrarchae, *Africa*, rec. Léonce Pingaud (Párizs: Ernest Thorin, 1872), 352 („Költészetével visszahívja saját kései korába a száműzött Múzsákat, visszahozza a Helikon ősi nővéreit”).

⁶⁴³ *Dicsőítő ének a veronai Guarinóhoz*, 797, Csorba Győző fordítása. Janus, *Carmina epica*, 196.

⁶⁴⁴ Petrarca recepciójáról: Szörényi László, „Petrarca hét évszázada”, in Szörényi László, *Petrarca Budapesten: Esszék, tanulmányok*, Magyar esszék, 22–29 (Budapest: Nap Kiadó, 2015).

amikor a Sannazarótól Du Bellay-ig és Petrus Lotichiusig ívelő *poeta doctus*-sor végén képzelet el a helyét.⁶⁴⁵

A *Canzoniere* Petrarcaját Zrínyi Miklós olvassa majd jelképesen tovább (együtt a petrarkizmus különböző korabeli áramlataival),⁶⁴⁶ a latin Petrarca recepciójának következő jelentős fejezetét azonban a Rimayt talán sosem olvasott Bethlen Miklós erdélyi kancellár írja. Az *Önéletírás* elején megnevezett minták közül kettő kimondottan a vallomástétel kereteit és a vallomástevő szubjektumformáját definiálja már jó előre: Szent Ágoston neve ebben az összefüggésben egyértelműen a *Vallomásokat* jelenti – Petrarca esetében nem ilyen egyértelmű a válasz, de valószínűleg a „nagy” levelek és a *Secretum* környékén érdemes keresgélni a forrást. Az utóbbi felé billenti a mérleg nyelvét, hogy az *Önéletírás* „Elöljáró beszéde” egyértelműen a *Secretumban* vezérmotívumot alkotó „hír, hírnév” problematika körül forog, és az egész mű nem más, mint a hírnév egyfajta apológiája, az utókornak címzett üzenet.⁶⁴⁷ A jó és gonosz szerencse orvosságairól írott enciklopédikus Petrarca-mű azután a 18. században fut nagy karriert, a latin kiadásokat és részfordításokat 1764-ben koronázza meg Székely László teljes fordítása⁶⁴⁸ – mindennek azonban ismét csak semmi köze nincs Kisfaludy Sándornak az irodalmi modernitást egy egészen párját ritkító gesztussal indító Petrarca-kultuszához.⁶⁴⁹ S jóllehet innen már feltételezhető egyfajta kontinuitás, hiszen a saját költészetének jó részét Petrarca-kommentárként jellemző Ady⁶⁵⁰ nyilván tudhatott Kisfaludyról, de nem hinném, hogy éppenséggel az ő mintája

⁶⁴⁵ Lásd a kérdésről újabban: Sándor Bene, „Early Modern Hungarian 'World Literature'”, megjelenés alatt, in Péter Hajdu and Zoltán Z. Varga, *Hungarian Literature as World Literature*, Bloomsbury, 2024.

⁶⁴⁶ Monografikus feldolgozás: Bene Sándor, *A harmadik szirén: Zrínyi Miklós költészete*, Osiris irodalomtörténet: Monográfiák (Budapest: Osiris Kiadó–Gondolat Kiadó, 2021).

⁶⁴⁷ A Bethlenre tett hatást felvetette: Szauder József, „Petrarca *Secretuma* a XVII. századi magyar kultúrában”, in Szauder József, *Magyar irodalom, olasz irodalom*, szerk. Sárközy Péter, 15–17 (Budapest: Argumentum, 2013); a kérdést feldolgozó új tanulmány: Máté Ágnes, „Bethlen Miklós Francesco Petrarca (is) emlékezik: Az *Önéletírás* és a Posteritati-levél közös mintáiról”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 120 (2016): 336–352.

⁶⁴⁸ Petrarcha Ferenc, *A jó szerencsének és a szerencsétlenségnek orvosságairól: Székely László fordítása (1760–1762)*, s. a. r., jegyz. Bíró Csilla, Lengyel Réka és Máté Ágnes, előszó Szörényi László (Szeged: Lazi, 2015). Az itt szereplő (7–11) előszó újra publikálva: Szörényi László, „Petrarca Ferenc magyarul”, in Szörényi László, *Latin és róhej: Tárcák és tanulmányok*, Magyar esszék, 89–97 (Budapest: Nap Kiadó, 2015).

⁶⁴⁹ Új monografikus feldolgozás: Sárközy Péter, *Az utolsó magyar petrarkista: Kisfaludy Sándor* (Budapest: Magyar Napló, 2022).

⁶⁵⁰ Alapvető fontosságú rövid cikkében szolt erről a szempontról: Kardos Tibor, „Petrarca és az érzelmek története”, in Kardos Tibor, *Az emberség műhelyei*, 117–121 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1973), 118. Magam is Ady verse (és ciklusa), a *Ceruza-sorok Petrarca könyvén* nyomán adtam címet ennek a záró fejezetnek.

befolyásolta volna bármiben is. Valamiképpen minden modern, újító pillanatban előkerül Petrarca, ám ezeknek a pillanatoknak többnyire nincs folytatásuk.

Következtetést mindebből nehéz volna levonni, egy leíró jellegű megfigyelés azonban megkockáztatható. Az említett „pillanatok” között közvetlen kapcsolat ritkán mutatkozik. A magyar irodalom történetének kontinuitását nem az írói nemzedékrendi táblák, az utólag konstruált szellemi genealógiák szálai biztosítják, hanem az európai beágyazottság. Két pont között a kapcsolatot nem itthon, hanem külföldi mintáik között, azok közbeiktatásával találjuk meg, és a kapcsolatok szétszálazása, majd összerakása mindig megéri a fáradságot. Például most talán sikerült elmondani valamit a magyar reneszánszról, amit a közvetlen kapcsolatokat keresgélve nem lehetett volna. Andreas Pannonius „Petrarca-könyve” évszázadokra eltűnt, vagy talán itt sem járt. De miután megkerült, ceruza-sorokat írni rá újra és újra lehet, érdemes.

FÜGGELÉK

A – PETRARCA-IDÉZETEK A *DE REGIIS VIRTUTIBUS*BAN⁶⁵¹

De viris illustribus

(Francesco Petrarca, *De viris illustribus*, edizione critica per cura di Guido Martelotti, I, Firenze, 1964.)

Ipsa vero legionibus et classibus exercendis [→] ... qua concussa erant reliquum tempus egit. („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], II, 8; ed. 164) = **De dotibus summi ducis bellorum** (55v)

De otio religioso

(Pétrarque, *De otio religioso – Le repos religieux*, introduction, traduction et notes de Christophe Carraud, Grenoble, 2000; vö. *Il „De otio religioso” di Francesco Petrarca*, a cura di Giuseppe Rotondi, Città del Vaticano, 1958.)

1. Ostendentur vobis exigua sepulcra [→] ... iuvatque magnanimum et precedentibus etiam et sequentibus se conferre. (II, ii, 6–7; ed. Carraud, 238–240; vö. ed. Rotondi, 62–63) = **De meditatione mortis** (78v–80r)
2. Illud aliud spectaculum horrendum sed efficacissimum ad salutem [→] ... nisi misericordiam invenerit habitaculo sit recepta? (II, ii, 8; ed. Carraud, 241; vö. ed. Rotondi, 63) = **De meditatione mortis** (80r)

⁶⁵¹ A visszakereshetőséget szem előtt tartva a Petrarca-idézetek teljes szövege helyett azok kezdő és záró részét adom meg (feltüntettem azokat a kiadásokat is, amelyekhez hozzáfértem); mellettük az Andreas Pannonius-királytűkrök kéziratának levélszámát hozom. Az *Énekek éneke*-kommentár Petrarca-idézeteinek listáját Bíró Csilla állította össze, ezeket itt nem ismétlem (az általa a királytűkrökben jelölt hivatkozások viszont beépültek a jelen listába): Bíró Csilla, „Petrarca-idézetek Andreas Pannonius fennmaradt műveiben”, in „...mint az gyümölcsös és termett szőlőveszsc...”.: *Tanulmányok P. Vásárhelyi Judit tiszteletére*, szerk. Stemler Judit és Varga Bernadett, 361–371 (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár–Balassi Bálint Magyar Kulturális Intézet, 2010); Bíró Csilla, „Andreas Pannonius és Petrarca *De viris illustribus* című műve”, in *Szöveg – emlék – kép*, szerk. Boka László és P. Vásárhelyi Judit, Bibliotheca scientiae et artis 2, 62–75 (Budapest: Gondolat Kiadó, Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2011). A kéziratok mai lelőhelyei: I. *De regiis virtutibus ad Matthiam Hungariae regem* – Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3186 (digitális példány: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3186). II. *Ad illustrissimum principem dominum dominum Herculem, ducem preclarissimum floride civitatis Ferrariensis, Mutine ac Regii, marchionem Estensem, Rodigiique comitem etc. libellus per fratrem Andream Pannonium ordinis Chartusiensis editus* – Biblioteca Estense Universitaria, Modena, Lat. 108 = α. Q. 9. 12 (digitális példány: <https://n2t.net/ark:/65666/v1/194457>).

3. Equidem imperator Hadrianus curiosissimus literarum [→] ... quam con-
niventibus oculis expectare dum feriat. (II, ii, 9–10; ed. Carraud, 242–244;
vö. ed. Rotondi, 63–64) = **De meditatione mortis (80r–81r)**
4. An forte eius ineffabilis et infinita clementia non satis omnibus in se spe-
rantibus nota est? (II, iv, 23; ed. Carraud, 284; vö. ed. Rotondi, 76) = **De
secunda virtute theologica que est spes (19r–v)**
5. Iam enim ad hodiernae disputationis alteram partem [→] ... animam mise-
ram imbecillem mole sua premit et suffocat. (II, iii, 1; ed. Carraud, 246;
vö. ed. Rotondi, 64–65) = **De castitate (35r)**
6. Libet inserere unum his consentaneum gentilis sed sapientissimi viri dictum
[→] ... libelli huius brevitatem non capit. (II, iv, 4; ed. Carraud, 261; vö. ed.
Rotondi, 68–69) = **De castitate (35r–v)**
7. En fragilitas nostra ante oculos nostros semper [→] ... nimis magna et
nimis nota res visa est. (I, xii, 2; ed. Carraud, 158–160; vö. ed. Rotondi,
38) = **De meditatione regis (75r)**

Epystole seniles

Sen., IV, 1.

(„De officio et virtutibus imperatoriis liber ad Luchinum Vermium Veronensem”,
in Francisci Petrarchae *Opera quae extant omnia*, Basileae, 1581, 386–392.)

8. Non vereor ne me irrideas ut Hannibal Phormionem, non enim loquor ut
vel te doceam vel me ostentem [→] ... ipsa cuius profiteris patrocinium
iustitia, quique illam non deserit coelesti favor... (ed. 386–387) = [**Proo-
emium**] (1r–2r)
9. Magnam mihi preterea spem tribuit spectata in dubiis virtus tua [→] ... tu
tibi Deum ducem, coelestesque angelos vexilliferos elige... (ed. 387) = **De
bellis (46r–v)**
10. Ceterum ne intentum rebus animum verbis non necessariis et exhortatio-
nibus occupem [→] ... vel relectio fecerit vel auditus (ed. 387) = **Quare
Christiani traduntur in manibus paganorum? (54r–v)**
11. Ad id venio quod ex me qui magna nequeo [→] ... nullo unquam studio
quaeri possunt (ed. 387) = **Quare Christiani traduntur in manibus pa-
ganorum? (54v–55r)**
12. Prima dos igitur summi ducis est scientia rei militaris [→] ... certissimi
sunt historiarum Romanarum autores (ed. 387–388) = **De dotibus summi
ducis bellorum (55r–v)**
13. Est et altior militaris disciplina [→] ... iidem et litteratissimi fuere. (ed.
388) = **De dotibus summi ducis bellorum (55v–56v)**

14. Neque tamen sic intelligat ut philosophiam et poesim [→] ... nisi ea iugis lectio et tribuat et conservet. (ed. 388) = **De dotibus summi ducis bellorum (56v)**
15. Vere propria Pompeji Magni laus est [→] ... apud exteros Alexander primum locum tenet, ut Greci volunt, neque nostri obstant. (ed. 390) = **De mansuetudine et clementia (60r)**
16. Quarta mihi nunc superest modestia, quam temperantiam vocant [→] ... in qua si imitari illum collega eius Crassus voluisset, numquam ipse cum filio et cum tanta ruina imperii cecidisset. (ed. 390) = **Ibid. (58r–v)**

Sen., IV, 2.

(„Luchino Veremio”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 781.)

17. Salve igitur Metelle Cretice, seu tu noster Scipio Veronensis [→] ... tu patriae pacem, et perdita regna restituis. = **De beatitudine sanctorum (106v)**

Sen., VII, 1.

(„Urbano V. Pont. Max. ut Romam Ecclesiae sedem repetat, hortatur”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 827.)

18. Cristus omnipotens [→] ... sed sanis ac fidelibus. = **De beatitudine sanctorum (106v)**

Sen., IX, 1.

(„Urbano papae V. gratulatio producta in suas sedes ecclesiae: et exhortatio ad perseverantiam”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 844–854)

19. Orbem nostrum serenasti [→] ... benignum sydus aliquod mundo dedit... (c. 1; ed. 844) = **De veris laudibus reverendissimi domini domini Johannis archiepiscpis Strigoniensis (71r)**
20. In exitu Israel de Aegypto [→] ... benignum sydus aliquod mundo dedit... (c. 1; ed. 844) = **De beatitudine sanctorum (106v)**

Sen., XI, 11.

(„Lombardo de Serico vitam quam degimus describit”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 703–704.)

21. Videtur mihi vita haec quaedam area laborum [→] ... superba miseria, miseranda felicitas. = **De meditatione regis (74r–75r)**

Sen., XIV, 1.

(„Ad Magnificum Franciscum de Carraria Padue dominum, qualis esse debeat qui rem publicam regit”, in *Epistole di Francesco Petrarca*, a cura di Ugo Dotti, Torino, 1978, 760–836.)

22. Dudum tibi, vir clarissime, scriberem [→] ... virtutem laudum stimulis excitans, quibus nichil generosum animum urgere potentius. (c. 2; ed. 764–766) = [Prooemium] (4r–v)

23. Que cum ita sint, labor, ut video, michi nunc historie longioris eripitur [→] ... tantus amor pacis – intrepidus exceperisti diuque ingenti animo. (c. 5; ed. 766–768) = [Prooemium] (4r–6r)

24. Caritate, enim, inquit Cicero [→] ... non armis (c. 13; ed. 780) = **Sequitur de tertia virtute theologica que est karitas (24r)**

Sen., XVI, 9.

(„Ioanni priori magnae carthusiae excusatio quod viventem laudaverit”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 961.)

25. Veras enim laudes inter blandimenta non numero [→] ... laudataque virtus crescit, ut eleganter ait Naso. = **De beatitudine sanctorum (106r–v)**

Sen., XVII, 4.

(„Ad eundem [Bocacium] dereliquis superioris epistule et de imponendo iam tandem finem huic epistolari stilo”, in Francesco Petrarca, *Griselda*, a cura di Luca Carlo Rossi, Palermo, 1991, 77.)

26. Legit eam primum communis amicus Patavinus, vir altissimi ingenii multiplicisque notitie, et, cum epistole medium vix transisset, subito fletu preventus substiti. = **De veris laudibus reverendissimi domini domini Johannis archiepiscpis Strigoniensis (71r)**

B – PETRARCA-IDÉZETEK AZ *AD HERCULEMBEN*⁶⁵²*De viris illustribus*(Petrarca, *De viris illustribus*, a cura di G. Martellotti, id. kiad.)

1. Hanibalem tot ducum exercituumque victorem [→] ... penitusque se victum ingenue fateretur. („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], I, 5; ed. 158) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (49v–50r)**
2. ... atque in primis mos ille percelebris, ex quo virilem primum togam induit nunquam dum Rome esset intermissus [→] ... ad agendas res spei plenus atque alacer procedebat („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], I, 6; ed. 158) = **Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII (41v)**
3. Primum opus bellicum Carthago Hispana, urbs prevalida ac munita [→] ... tantis se se imparem fassus honoribus, deosque in premium delegans („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], II, 1–6 passim; ed. 161–164) = **Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII (43r–v)**
4. *Ipse vero legionibus et classibus exercendis [→] ... qua concussa erant reliquum tempus egit. („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], II, 8; ed. 164) = **De prima virtute summi ducis: capitulum XXIV (46r)**
5. Promotis utrinque nunc etiam castris [→] ... ad studium pacis inclinare animum possent. [...] Ad quem Romani ducis responsum acrius fuit... („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], IX, 15–18, 23; ed. 254–255, 257) = **De magnanimitate: capitulum XXV (47v–48r)**
6. Ubi sequens illuxit dies in campum acies hinc inde descensum est [→] ... maxime moture animos crederentur. („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], X, 1–8; ed. 260–262) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (50v–51r)**
7. Duces ambo, undique circumvecti [→] ... nichil penitus supremi temporis perdere... („**De Publio Cornelio Scipione Africano**” [β], X, 9; ed. 262) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (51r)**
8. Alexander Macedo, preclarum in regibus nomen habens [→] ... multa potius et magna quam fortia. („**De Alexandro Macedone**”, 1; ed. 58) = **De**

⁶⁵² * jelöli, ha az adott tétel előfordul a *De regiis virtutibus*ban is.

virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (49v)

9. Ego nec rem dignam censeo [→] ... se in viros, illum in feminas incidisse. („De Alexandro Macedone”, 51; ed. 70--71) = **Exhortatio ad vindicandam iniuriam Christi Ihesu ab impurissimis Machumetanis illatam: capitulum XXXII (60v)**
10. Hanibal, dux Carthaginensium, Hamilcaris filius [→] ... nullum ex omnibus infestiorum hostem populus romanus habuerit. („De Hanibale Carthaginensium duce”, 1; ed. 78) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (49v)**

De gestis Cesaris

(Francesco Petrarca, *De gestis Cesaris*, a cura di Giuliana Crevatin, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2003. Testi e saggi rinascimentali, 2.)

11. Adolescens haud sane dives fuit [→] ... futurus regum dominus ac regnorum... (ed. 1) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (50r)**

Contra medicum quendam

(Pétrarque, *Invectives*, texte traduit, présenté et annoté par Rebecca Lenoir, Grenoble, Jerome Millon, 2003, 44–249.)

12. Hanibal, vir bellicosissimus, bello victus a Romanis [→] ... precepta de re militari dare? (I; ed. 70–72) = **De dotibus summi ducis: capitulum XXIII (44v–45r)**

De secreto conflictu curarum mearum

(Petrarchae *Opera*, id. kiad., 337.)

13. Dicam (quamvis iam vulgo persuasum sit atque etiam e medio philosophorum grege clarissimi testes accesserint) [→] ... tenacior enim esse solet visorum quam auditorum recordatio. (lib. I) = **De memoria mortis: capitulum IX (93r–94v)**

De otio religioso

Pétrarque, *De otio religioso*, id. kiad. Carraud; vö. *Il „De otio religioso” di Francesco Petrarca*, id. kiad., Rotondi)

14. *Ostendentur vobis exigua sepulcra [→] ... omnia tandem in nihilum abiere. (II, ii, 6–7; ed. Carraud, 238–240; vö. ed. Rotondi, 62–63) = **De memoria mortis: capitulum IX (94r–v)**

15. Illud aliud spectaculum horrendum sed efficacissimum ad salutem [→] ... nisi misericordiam invenerit habitaculo sit recepta? (II, ii, 8; ed. Carraud, 241; vö. ed. Rotondi, 63) = **De memoria mortis: capitulum IX (95r)**
16. “Mors”, enim, inquit, “terribilis est his quorum cum vita omnia extinguuntur, non his quorum laus emori non potest”. (II, viii, 6; ed. Carraud, 360; vö. ed. Rotondi, 98) = **Miraculum: capitulum XIII (101r–v)**

Epystole familiares

Fam., III, 10.

(„Ad amicum Transalpinum magnum quendam virum, mortem ignavia non differri et nichil turpe ideo faciendum ut diutius vivatur”; in Pétrarque, *Lettres familières – Rerum familiarum libri*, traduction de André Longpré, notices et notes de Ugo Dotti, I, Paris, 2002)

17. Fides silentium interrumpit, caritas loqui cogit [→] ... et tibi gloriam apud gentes. (1; ed. 277) = **De genere bellorum: capitulum XXIX (54r)**
18. ... nulla procul dubio tanta res ab avorum nostrorum temporibus [→] ... Corporibus metuemus Austrum (c. 1–8; ed. 277–281) = **Exhortatio ad vindicandam iniuriam Christi Ihesu ab impurissimis Machumetanis illatam: capitulum XXXII (59r–60r)**

Fam., III, 12.

(„Ad Marcum Ianuensem, posse etiam qui reipublice student innocenter et pie vivere, posse et ex eo strepitu ad altioris vite silentium aspirare”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., I)

19. Novit figmentum nostrum figulus ille sidereus [→] ... non „purgatoriis” modo „purgatique” iam „animi”, sed „politicis” quoque „virtutibus” beatum fieri. (c. 4–8; ed. 291–293) = **Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum (9r)**
20. Notum est apud Ciceronem celeste illud [→] ... que civitates appellantur (c. 6; ed. 291) = **Miraculum: capitulum XIII (101v)**

Fam., IV, 13.

Fam., IV, 13. („Ad Lelium, de eadem morte non consolatio sed querela”; [sc. de morte Iacobi Columnae, vö. *Fam.*, IV, 12]; ed. Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., II, Paris, 2002)

21. ... moriendum fuerat, antequam preriperet nobis Deus [→] ... nec invenio quid tantis virtutibus dignum loquar. (c. 1–2; ed. 89) = **Quomodo corpora damnatorum ab igne infernali non consumantur: capitulum duodecimum (998v–99r)**

Fam., V, 15.

(„Ad eundem [Socratem suum] exhortatoria”, in Pétrarque, *Lettres familières*, II, id. kiad.)

22. In Campum Martium omnes qui nascimur vocati sumus; quidam tamen nonnisi ad strepitum numerumque complendum, quidam vero ut honores et laborum premia percipiant. (c. 1; ed. 201; vö. *Epistole di Francesco Petrarca*, id. kiad. Dotti, 176) = **Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum (9r)**

Fam., VII, 12.

(„Ad Iohannem Anchiseum de expectati amici morte conquestio”, in Pétrarque, *Lettres familières*, II, id. kiad.)

23. Heu, quid hoc est? quid audio? [→] ... spondere nobis iocundum aliquid audemus? (c. 1; ed. 375 = **Lamentatio lugubris: capitulum primum (81v)**)

Fam., VII, 15.

(„Ad Luchinum Vicecomitem, Mediolani dominum, de principibus literatis”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., II)

24. Etsi fortasse animum altissimis intentum curis ista non tangerent [→] ... ad Pyerii modulaminis dulcedinem transtulisse. (c. 3; ed. 399) = **De prudentia: capitulum XIII (28v)**

Fam., VIII, 7.

(„Ad Socratem suum, flebiliter de peste illa sine exemplo, que in eorum incidit etatem”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., III, Paris, 2003)

25. Mi frater, mi frater, mi frater [→] ... undique dolor, terror undique. (c. 1; ed. 77) = **Lamentatio lugubris: capitulum primum (81v)**

Fam., X, 1.

(„Ad Carolum Quartum Romanorum regem, exhortatio ad transitum in Italiam”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., III, Paris, 2003)

26. Si virtutis amicus es, si glorie studiosus [→] ... profecto autem ex omnibus optimis ac sanctissimis curis tuis nulla gravior... (c. 11–13; ed. 241–243) = **Exhortatio ad vindicandam iniuriam Christi Ihesu ab impurissimis Machumetanis illatam: capitulum XXXII (60r–v)**
27. Alexander Macedo ea etate qua nunc es, Oriente pererrato Indorum regna pulsabat [→] ... duce te libertatem perditam reposcentes. (c. 21–23; ed. 245–247) = **Exhortatio ad vindicandam iniuriam Christi Ihesu ab impurissimis Machumetanis illatam: capitulum XXXII (61r)**

Fam., XIII, 12.

(„Ad abbatem Corvarie Bononiensis, sitim operum novorum expectatione ac modestia temperandam”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., IV, Paris, 2004)

28. ... sed nulla tanti viri virtus nulla telluris tanta fertilitas [→] ... animi fructum cupit. (c. 7; ed. 197) = **Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum (9r)**

Fam., XIV, 1.

(„Ad Talarandum Albanensem episcopum cardinalem, de altioris vite difficultatibus atque periculis”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., IV)

29. Solebant romani senatus alta consilia, profundo tecta silentio [→] ... et quod est vanius, multa que nunquam fient. (c. 12; ed. 211) = **De laude clarissime domus Estensis: capitulum XXXVI (67r)**

Fam., XIV, 5.

(„Duci et Consilio Ianuensium, exhortatio ad pacem cum Venetis et concordiam civilem”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., IV)

30. Quid enim inter nos qui legimus [→] ... lacrimis aequare labores? (c. 7–9; ed. 294) = **De virtutibus bellicis et rebus preclarissime gestis magnanimi ducis domini Herculis: capitulum XXVII (51r–v)**

Fam., XV, 7.

(„Ad Stephanum de Columna prepositum Sancti Adomari, de inquieto totius pene orbis statu”, in Pétrarque, *Lettres familières*, id. kiad., IV)

31. Ortus ac sepulcrum Domini [→] ... mors huic ignominie preferenda esset? (c. 15; ed. 333) = **De desolatione Christianorum: capitulum XXXIII (62r)**

Fam., XVI, 13

(„Ad eundem, nil ab homine fieri posse quod non reprehendatur”, in Francisci Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus et variae*, studio et cura Iosephi Fracassetti, II, Florentiae, 1862)

32. Quicquam ne mortalium in rebus tanto consilio [→] ... si immunes verberum, verbis impetitur. (c. 1; ed. 403) = **Quartus ordo beatorum: capitulum XVII (105r–v)**

Fam., XX, 4.

(„Marco Genuensi de studio legum et rerum forensium experientia”, in Francisci Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus et variae*, studio et cura Iosephi Fracassetti, III, Florentiae, 1863)

33. Alioquin omnes homines unum studium haberent [→] ... non legibus magis quam natura valebat (c. 5; ed. 14–15) = **Exhortatio ad virtutes: capitulum quartum (9r)**

Fam., XXII, 12.

(„Ad Albertinum de Canobio physicum de necessitate moriendi”, in Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus*, id. kiad., III)

34. ... quot sunt alia, quam diversa mortis spicula [→] ... illi Grecorum regi Troieque victori atque eversori tanto prius acciderat. (c. 15–17; ed. 155) = **De genere et ordine mortis: capitulum VIII (92r–v)**
35. Sed dum cesset culpe virus, conscientie vulnus [→] ... quid de locis atque temporibus angimur? (c. 20–22; ed. 156–157) = **De genere et ordine mortis: capitulum VIII (92v–93r)**

Fam., XXII, 14.

(„Ad Petrum Pictavensem, priorem Sancti Eligii Parisiensis, de mutatione fortunae”, in Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus*, id. kiad., III)

36. Prima quidem victrix exercituum atque enervatrix virium voluptas [→] ... in qua principem non sequi militibus indecorum esset. (c. 11–21; ed. 164–166) = **Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII (42r–43r)**
37. Et hec nimirum illa est a minus bono [→] ... immortales titulos celso fixerit tropheo. (c. 12; ed. 164) = **De auxilio clarissimi senatus dominorum inclite urbis Venetiarum: capitulum XXXV (66r)**
38. „Vini parcissimum” Iulium Cesarem hostium quoque confessione didicerant [→] ... extimatione tantorum fingi poterat (c. 22–24; ed. 166–167) = **Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII (43v–44r)**
39. ... quod non fecit Cassius, de quo ita scribitur [→] ... ne vestigium quidem cuiquam pacato nocuisse dicatur. (c. 52–54; ed. 174) = **Quod non oportet fidere propriis viribus principem: capitulum XXII (44r)**

Fam., XXIII, 11.

(„Ad Iohannem Pergamensem causidicum, transfretantem gratia percipiende militie ad sepulcrum Cristi, dehortatio a tali proposito”, in Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus*, id. kiad., III)

40. Ceterum tu utlibet; ego, ut ne amico consilio res egeret prestiti [→] ... ante alios dignum qui Cristī iniurias vindicaret! (c. 6–8; ed. 213) = **De coadiutoribus: capitulum XXXIV (63r–v)**

Fam., XXIV, 12.

(„Responsio ad epystolam magnam multaque continentem sub Homeri poete missam nomine et apud Inferos datam”, in Petrarcae *Epistolae de rebus familiaribus*, id. kiad., III)

41. Sunt primitie virtutis [→] ... nocturne illum fugiunt aves (c. 28; ed. 300) = **Quartus ordo beatorum: capitulum XVII (105r)**

Epystole seniles

Sen., IV, 1.

(„De officio et virtutibus imperatoriis liber ad Luchinum Vermium Veronensem”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 386–392.)

42. *Ceterum ne intentum rebus animum verbis non necessariis et exhortationibus occupem [→] ... quibus abundantem vel relectio fecerit vel auditus. (ed. 387) = **De dotibus summi ducis: capitulum XXIII (45r)**
43. *Ad id venio quod ex me qui magna nequeo [→] ... nullo unquam studio queri possunt. (ed. 387) = **De dotibus summi ducis: capitulum XXIII (45r–v)**
44. *Prima dos igitur summi ducis est scientia rei militaris [→] ... certissimi sunt historiarum Romanarum autores (ed. 387–388) = **De dotibus summi ducis bellorum (55r–v)**
45. *Est et altior militaris disciplina [→] ... sane autem excellentissimi quique ducum, iidem et litteratissimi fuere. (ed. 388) = **De dotibus summi ducis bellorum (55v–56v)**
46. *Neque tamen sic intelligar ut philosophiam et poesim [→] ... nisi ea iugis lectio et tribuat et conservet. **De dotibus summi ducis bellorum (56v)**
47. Vere propria Pompeji Magni laus est [→] ... apud externos Alexander primum locum tenet, ut Greci volunt, neque nostri obstant. (ed. 390) = **De bellicis virtutibus, quibus omnis inimicorum fortitudo superatur: capitulum XXX (57r)**

Sen., XIV, 1.

(„Ad Magnificum Franciscum de Carraria Padue dominum, qualis esse debeat qui rem publicam regit”, in *Epistole di Francesco Petrarca*, a cura di Ugo Dotti, Torino, 1978, 760–836.)

48. *Que cum ita sint, labor, ut video, michi nunc historie longioris eripitur [→] ... uno ex actu laudem geminam et fortitudinis et prudentie consecutus. (c. 5; 766–768) = **De origine clarissime illustrissimeque domus Estensis: capitulum primum (3v–4r)**
49. *"Caritate" enim, inquit Cicero [→] ... non armis". (c. 13; ed. 780) = **De caritate: capitulum undecimum (24r)**

Sen., XVI, 9.

(„Ioanni priori magnae carthusiae excusatio quod viventem laudaverit”, in Petrarchae *Opera*, id. kiad., 961.)

50. Veras enim laudes inter blandimenta non numero [→] ... laudataque virtus crescit, ut eleganter ait Naso. = **Prefatio (1v–2r)**

C – A PETRARCA-IDÉZETEK ÖSSZESÍTŐ TÁBLÁJA ANDREAS
PANNONIUS KIRÁLYTÜKREIBEN

De regiis virtutibus

[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

Ad Herculem, lib. I

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)
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)

FÜGGELÉK

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 domino- rum inclite urbis Venetiarum: capitulum XXXV	<i>Fam.</i> , XXII, 14 (12)
De laude clarissime domus Estensis: ca- pitulum XXXVI	<i>Fam.</i> , XIV, 1 (12)

Ad Herculem, lib. II

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)

D – BARTHOLOMAEUS ANGLICUS ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK RÉSZLETEI
ANDREAS PANNONIUS *DE REGIIS VIRTUTIBUS*ÁBAN⁶⁵³

De regiis virtutibus, 7v–14v

Ipsa enim beatissima trinitas *solus est verus deus, eternus, immensus, incommutabilis, optimus, ineffabilis, pater, filius et spiritus sanctus*, sine quo nihil est validum, nihil sanctum.

Hec autem beatissima trinitas secundum communem essentiam est individua, et secundum personales proprietates est discretiva, in nature sue simplicitate non admittens divisionem, nec in personali proprietate recipiens unitatem, sed semper in essentia unitas et in personis pluralitas invenitur.

Quamvis autem divina essentia a mortalibus non posset cognosci ad plenum nec comprehendere in vita hac, cognoscitur tamen in suo effectu in quantum est omnium principium sive causa. Quia deum esse insipiens dubitat et tamen quid sit secundum maiestatis magnitudinem, nullius creature intelligentia plene investigat, secundum illud Johannis: Deum nemo vidit unquam [Jo. 1: 17], scilicet totali comprehensione, ut Augustinus exponit.

Est enim deus sine principio principium primum, increatum, ingenitum, impartibile, immortale, eternum, infinitum, incircumscriptum, indeterminatum, potens ad infinita, simplex, incompositum, influxibile, impassibile, universale, inalterabile, fons bonitatis et iustitiae, lumen intellectuale, virtus inaccessibilis et immensurabilis (et tamen omnia mensurat propria voluntate),

De proprietatibus rerum, I, 1–21

Est igitur, ut dicit Innocentius III, unus solus et verus deus eternus, immensus, incommutabilis, omnipotens, et ineffabilis pater et filius et spiritus sanctus. [I, 1 *De deo*]

Hec autem sancta trinitas secundum communem essentiam est individua, et secundum personales proprietates est discreta in nature sue simplicitate non admittens divisionem, nec in personali proprietate recipiens unitatem, sed semper in essentia unitas et in personis pluralitas invenitur. [I, 2 *De essentie unitate et personarum pluralitate*]

Quamvis autem divina essentia a mortalibus non posset cognosci ad plenum nec comprehendere hic in via, cognoscitur tamen in suo effectu in quantum est omnium principium sive causa. Quia deum esse vir insipiens dubitat et tamen quid sit secundum maiestatis magnitudinem, nullius creature intelligentia, investigat, ut dicit Damasce-nus. [I, 5 *Quod deus cognoscitur in suo effectu*]

Proprietates vero divinas divine scilicet essentie convenientes determinat Johannes Damascenus, libro III, cap. viii. Deus est, inquit, sine principio principium primum, increatum, ingenitum, impartibile, immortale, eternum, infinitum, incircumscriptum, indeterminatum, potens ad infinita, simplex, incompositum, influxibile, impassibile, universale, inalterabile, fons bonitatis et

⁶⁵³ A *De proprietatibus rerum* megfelelő részletét a párhuzamos oszlopban hozom, a könyv- és fejezetszám megjelölésével; a bővítés révén bekerült idézetek forrását vastag betűvel, szögletes zárójelben adom meg; a Bartholomaeustól szóról szóra átvett részeket Andreasnál kurzívvval jelöltem.

creaturarum omnium effectiva, omnium contentiva et conservativa, omnium provisa, omnia implens, omnibus dominans et imperans (et non est qui possit resistere voluntati eius), omnia incontaminate continens, omnibus substantiis eminens et super omnia existens, principatus et potestates ordinans, determinans ac disponens, super omnem ordinem et super omnem substantiam, vitam, rationem et intelligentiam existens. Per se enim est lux, per se est bonitas, per se vita, per se substantia, per se existens fons essentie, his que sunt, his que vivunt, omnium bonorum causa est, una substantia, una virtus, una voluntas, una operatio, unum principium, una potestas, una dominatio, una divinitas in tribus personis patris et filii et spiritus sancti. Una ratione creditur, colitur et adoratur. Simplex enim est divine maiestatis essentia et impartibilis existens varia dona suis distribuit creaturis. Simplici cognitione omnia cognoscit tam presentia quam preterita et futura. Item omnia implens, super omnia existens, omnia continens, omnibusque suam operationem secundum susceptivam virtutem tribuens, et cum sit totus impartibiliter, totus est totaliter, ens ubique et non pars in parte partialiter divisus, sed totus in omnibus et totus super omne, unde ipse solus incomprehensibilis est et interminabilis et a nullo preterquam a semet ipso cognitus. Nam ipse solus sui ipsius maximus contemplator est. Unde ad eius totalem comprehensionem nulla potest pertingere creatura, cum sit infinitus in se, virtute tamen sua infinita finit et terminat universa, ipso teste: Ego sum, inquit, principium et finis. [Apo. 22: 13]

iustitie, lumen intellectuale, virtus inaccessibilis et immensurabilis, et tamen omnia mensurat propria voluntate, creaturarum omnium effectiva, omnium contentiva et conservativa, omnium provisa, omnia implens in suo regno, omnibus dominans et imperans, et nullum contrarium habens, omnia incontaminate continens, omnibus substantiis eminens et super omnia existens, semper bona, semper beata, semper plena, principatus et potestates ordinans, determinans ac disponens, super omnem ordinem et super omnem substantiam, vitam, rationem et intelligentiam existens. Per se enim est lux, per se est bonitas, per se est vita, per se est substantia, per se existens fons essentie, his que sunt, his que vivunt vite, his que participant rationem ratio, omnium bonorum causa est, una substantia, una virtus, una voluntas, una operatio, unum principium, una potestas, una dominatio, una divinitas in tribus perfectis hypostasibus seu personis patris et filii et spiritus sancti, una ratione creditur, colitur et adoratur. [...] Unde divinitas simplex, impartibilis existens, varia dona suis distribuit creaturis. [...] Dicit enim ad hoc idem Damascenus li. primo ca. xvi. [...] Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens, super omnia existens, omnia continens, uniuscuiusque naturam permiscibiliter pertransiens, omnibus suam operationem secundum susceptivam virtutem tribuens, et cum sit totus impartibilis, totus est totaliter, ens ubique et non pars in parte partialiter divisus, sed totus in omnibus et totus super omne, unde ipse solus incomprehensibilis est et interminabilis et a nullo preterquam a semet ipso cognitus. Nam ipse solus sui ipsius maximus contemplator est. Unde ad eius totalem comprehensionem nulla potest pertingere creatura, cum sit infinitus in se, virtute tamen sua infinita finit et terminat universa. [I, 16 De proprietatibus divine essentie]

Et quamvis indivisibilia sint opera beatissime trinitatis, ab intus distinguuntur tamen quedam nomina per que notificatur deus in suis operibus, qui innotabilis et innotificabilis in se quoad intime maiestatis est. Sunt enim quedam nomina ei appropriata et quedam transumptiva et transactiva a creaturis.

Nomina appropriata deo apud Hebreos sunt decem. Primum Hel vel Hyschyros, id est fortis, quia nulla impotentia aut invaliditudine opprimitur, sed fortissimus est et prepotens, ad omnia perpetranda, secundum illud Davitici regis et prophete: Omnia quecumque voluit, fecit in celo et in terra [Psal. 113: 11]. Et illud Danielis: Non est qui possit resistere voluntati eius [a helyes locus: Est. 12: 13]. Et illud Ysaie prophete: Sic sunt omnes gentes coram illo quasi non sint, et universa terra quasi pulvis exiguus [Isa. 40: 15]. Quapropter omnipotenti deo ac summe bono omnium naturarum creatori, voluntatum autem bonarum adiutori et remuneratori, malarum vero relictore et damnatori omnis anima subditur, ut sanctus doctor Augustinus XIV De civitate dei [Augustinus, De civitate dei, XIV, xxvi = PL, 41, 435] inquit.

Secundum nomen est Heloe, quod Grece dicitur cheos vel phebos [!], eo quod deus a cunctis ipsum colentibus sit timendus, secundum illud Davidis regis propheticum: Timete, inquit, dominum omnes sancti eius, quoniam non est inopia timentibus eum. [Psalm. 33: 10] Cuius ire nemo resistere potest, ut sanctus Job inquit. [Iob 9: 13] Ipse enim mortificat et vivificat, pauperem facit et ditat, humiliat et sublevat, suscitatur de pulvere egenum et de stercore elevat pauperem, ut sedeat cum principibus et solium glorie teneat, primo Regum secundo. [Helyesen: I. Sam. 2: 6-8] Et Ecclesiastici

Et quamvis indivisibilia sint opera beatissime trinitatis, tamen a sanctis distinguuntur quedam nomina per que notificatur deus in operibus suis, qui invocabilis est et innotificabilis in se quoad intima maiestatis est. Sunt autem quedam nomina appropriata et quedam sunt transumpta et translata. [I, 18 De nominibus quae notificant deum in suis operibus]

Nomina vero appropriata sunt decem, de quibus Isidorus in VII. li. ca. primo dicit sic. Apud Hebreos decem nominibus deus nuncupatur. Primum est El vel Yschiros, id est fortis, quia nulla infirmitate opprimitur, sed fortis est et sufficiens ad omnia perpetranda. [I, 19 De nominibus appropriatis] Secundum nomen est Eloie, quod Grece dicitur theos phebos, id est timor, eo quod deus a cunctis ipsum colentibus sit timendus. [Uo.]

primo: Unus est altissimus creator omnipotens, rex potens et metuendus nimis, sedens super thronum sapientie et dominans deus, in cuius manu est potestas hominis. [Eccl 1: 8] Propter quod Christus dominus Luce XII tibi comminando dicit: Time eum, qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in Gehennam. [Luc. 12: 5] Et Paulus apostolus: Cum tremore, inquit, et timore vestram salutem operamini. [Phil 2: 12]

Tertium nomen dei est Sabaoth, id est <princeps> virtutum vel exercituum, eo quod omnis exercitus celestis sit ei subiectus. Ideo homo ei subiectus esse debet, propter quod oramus: Fiat voluntas tua sicut in celo et in terra. [Matth. 6: 10]

Quartum nomen est Helyon sive Ramachel, id est excelsus deus, quia teste David propheta: Excelsus dominus et super celos gloria eius. [Psal. 112: 4] Idem: Elevata est magnificentia tua super celos. [Psal. 8: 2] Et sanctus Job: Excelsior, inquit, celo est, et quid facies? Longior terra mensura eius et latior mari. [Iob 11: 8-9] Si ascendero, inquit propheta David, in celum, illic est, si descendero in infernum, adest. [Psal. 138: 8] Quapropter tante maiestati te in omnibus subice, o dux preclarissime.

Quintum nomen est Eserie, id est: qui est. Est enim deus eternus. Nam omne quod incipit esse vel desinit per motum vel mutationem hoc patitur. Deus autem omnino est incommutabilis secundum illud Malachie prophete: Ego dominus et non mutator. [Mal: 3: 6] Et Iacobus apostolus in sua canonica: Apud quem, inquit, non est transmutatio. [Iac. 11: 7] Est igitur eternus carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo eternitatis ratio consistit. [Thomas de Aquino, Summa contra gentiles, I, xv, 2-3.] His concordat illud Daviticum dictum: Tu autem domine in eternum permanes. [Psal. 101: 13] Idem: Tu autem <idem> ipse es, et anni tui non deficient. [Psal. 101: 28] Ipse igitur te ad

Tertium nomen est Sabaoth, id est princeps exercituum, eo quod omnis exercitus celi eius dominio sunt subiecti. [Uo.]

Quartum nomen est Jeliom sive Ramachel, id est excelsus deus. [Uo.]

Quintum nomen est Eiel, id est: qui est. Deus enim qui est eternus, vere est. [Uo.]

regnum sublime Pannoniorum in sua eternitate ab eterno in prescientie libro suo prescripserat, quod in tempore hoc in te fore completum manifesto apparet.

Sextum nomen est Adonay, id est dominus, quia eius dominationi subicitur totus mundus, secundum illud Ysaie: Rex regum et dominus dominantium, [Téves hivatkozás; helyesen: Apoc. 19: 16] cuius dominio te esse subiectum convenit. Tanto magis autem anima deo subicitur, quanto magis deum in ipsis suis cogitationibus concipit, ut sanctus doctor Augustinus inquit XIX De civitate dei. [Vö. Augustinus, De civitate dei, XIX, iv = PL, 41, 629]

Septimum nomen dei est Ia, id est spiritus almus, deus enim spiritus est, Johannis quarto. [Jo. 4: 24] Et apostolus ad Romanos primo: Invisibilia, inquit, dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur. [Rom. 1: 20] Que enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt. Quapropter te convenit deum adorare in spiritu et veritate.

Octavum nomen est Tetragramaton, id est nomen quatuor litterarum. Scribitur enim nomen dei apud Hebreos quatuor litteris que ineffabile significant vel pronunciant nomen dei. Dicitur autem ineffabile non quia nomen dei nominari non posset, sed quia eius significatio ab humano corde non potuit comprehendere. De rebus tamen altissimis etiam parva et debili consideratione, aliquid posse intelligere et inspicere iocundissimum est, o rex sapientissime. Cui sententie sancti doctoris Hylarii auctoritas concordat, qui in libro De Trinitate loquens de huiusmodi veritate inquit: Hic credendo incipe, permane, persiste; etsi non perventurum sciam, [10v] gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne inseras in illud secretum et arcanum interminabilis nativitatis; non te immergas summam intelligentie comprehendere presumens, sed intellige

Sextum nomen est Adonai, id est dominus, quia eius dominationi subicitur totus mundus. [Uo.]

Septimum nomen dei est Ia, id est spiritus almus. Deus enim spiritus est. [Uo.]

Octavum nomen est Tetragrammaton, id est nomen quatuor litterarum. Scribitur enim apud Hebreos quatuor litteris que ineffabile pronunciant et significant nomen dei. Quod dicitur ineffabile non quia dici non posset, sed quia eius significatio ab humano corde non potest comprehendere. [Uo.]

incomprehensibilia esse. [Hilarius Pictaviensis, De Trinitate, II, x = PL, 10, 58C–59A]

Nonum nomen dei est optimum, quia optimum est nomen eius. Cum enim deus sit summum bonum, sequitur quod et nomen eius sit summe optimum, in cuius nomine omne genuflectatur celestium, terrestrium et infernorum. [Phil. 2: 10]

Decimum nomen est Heloy, et est nomen trinitatis et pertinet ad patrem et filium et spiritum sanctum. Et ideo plurale habet apud Hebreos et singulare. Significat enim divinam essentiam cum suppositione trium personarum. Unde dicitur trinitas quasi trium unitas.

Sed adhuc scire convenit tuam celsitudinem, o rex inclite, *quedam nomina dei omnipotentis esse transumptiva a creaturis, quibus codex divinus utitur, quando scilicet intendit aliquas dei operationes exponere. Multa enim in divina scriptura symbolice dicta sunt, id est figurative et transumptive, quia homines carne grossa induti excelsas et innaturales [!] divinitatis operationes intelligere non possunt, nisi quibusdam formis et imaginibus et notis, quibus homines <uti> sepius sunt sueti; unde omnia corporalia que de deo dicuntur, non proprie, sed simbologice tua excellentia intelligat. Simplex enim deus est et non figurabilis, oculos tamen et palpebras et visum habere refert scriptura, quia universorum habet virtutem considerativam, cum ei nihil potest latere et nihil subterfugere eius notionem.* Ipse enim intuetur profundum abissi, et altitudines montium ipse conspicit, teste prophetico sermone. *Ratione etiam simili aures et auditum habere describitur, quia apud ipsum propitiationem non [!] esse et deprecationis susceptionem non timemus. Per hunc enim sensum etiam tua regia maiestas mitem se ostendit, quando deprecantibus aures sue clementie familiaris inclinatur.*

Nonum nomen est Saddai, id est omnipotens, quia omnipotens est nomen eius. [Uo.]

Decimum nomen est Eloym, et est nomen trinitatis et pertinet ad patrem et filium et spiritum sanctum, et ideo plurale est apud Hebreos et singulare. Signat enim divinam essentiam cum suppositione trium personarum, unde dicitur trinitas quasi trium unitas. [Uo.]

Sunt autem quedam nomina transumpta a creaturis, quibus utitur scriptura, quando intendit aliquas exponere conditiones creatoris. Quia Damascenus libro primo capit. XIV. inquit: Quia multa in scriptura symbolice sunt dicta, id est figurative et transumptive, scire oportet quod homines carne grossa induti excelsas et immateriales divinitatis operationes intelligere non possunt, nisi quibusdam formis et imaginibus et notis, quibus homines uti sepius sunt consueti. Unde omnia corporalia que de deo dicuntur, non proprie, sed simbologice tua excellentia intelligat. Simplex enim deus est et non figurabilis, oculos tamen et palpebras et visum habere dicitur, quia universorum habens virtutem considerativam, eum nihil potest latere, nihil subterfugere suam notionem.

Simili ratione aures et auditum habere describitur, quia apud ipsum propitiationem fore et deprecationis susceptionem non timemus. Per hunc enim sensum nos mites ostendimus, quando deprecantibus aures familiaris inclinamus. Os et labia et fauces habere dicitur, quia illa velut loquendo per

Sed et os et labia et fauces habere dicitur deus, quia per [!] illa velut loquendo per inspirationem hominibus revelat, que hominum cogitatio per hec organa exprimit et ostendit. Guttur etiam et gustum dicitur habere, quia in nostre vite operibus bonis tamquam in gustu delectatur. Nares et olfactum dicitur habere, quia tamquam odor suavissimus deo placet quicquid devotionis affectus sibi exhibet. Faciem etiam habere deum scriptura commemorat, quia per ipsius opera eius virtutem et presentiam divinus sermo manifestat. Sicut etiam tue regie maiestatis presentia in tua clara facie declaratur. Manus et brachia dei representant eius subtilem et invincibilem operationem. Sicut et tua sublimitas digitis et manibus et brachiis fortissimis subtiliora et validiora operatur. Dexteram quoque dei scriptura commemorat, cum opera eius digniora insinuat. Unde et iurare per dexteram suam dicitur, quando intransmutabile eius consilium perhibet. Pauperibus quoque frequenter subvenit et indigentibus largitur et auxiliatur. Et ideo pedes habere dicitur. Sepe enim dicitur in effectu, quod solent operari homines pedibus vel incessu. Pectus et cor habere dicitur propter cognitorum iugem recordationem. Ventrem quoque et viscera, propter illam quam in nobis ostendit misericordiam et compassionem. Irasci etiam et furere dicitur propter odium malitie et iustam quam infert peccantibus ultionem. Et dormire dicitur et oblivisci propter iniurie dissimulationem et vindicte recordationem [!]. Unde quia tot modis per sua beneficia suppletur hominum indigentia, more humano dicitur habere diversa membra. Unde beatus Dionysius effectus dei multiplices sic describit: Deus, inquit, est omnium causa et principium eorum que sunt substantia. Est viventium vita, rationantium ratio. Est excidentium ab eo revocatio et rerum <resurrectio> corrumpentium quod secundum naturam est conservatio, et eorum que moventur secundum

inspirationem hominibus revelat, que hominum cogitatio per huiusmodi organa exprimit et ostendit.

Guttur etiam dicitur habere et gustum, quia in nostre iustitie operibus tamquam in gustu delectatur. Nares et olfactum habet, quia tamquam odor suavissimus domino placet quicquid devotionis affectus sibi exhibet. Faciem ipsam habere commemorat, quia per ipsius opera eius virtutem et presentiam divinus sermo manifestat. Nam persone presentia in facie declaratur. Manus et brachia representant eius subtilem et invincibilem operationem. Quia nos digitis et manibus et brachiis subtiliora et fortiora operamur. Quando dexteram dei commemorat, certiora dei et digniora insinuat. Unde et iurare per dexteram suam dicitur, quando intransmutabile per eius consilium perhibetur.

Frequenter pauperibus subvenit et indigentibus auxiliatur. Et ideo pedes habere dicitur. Sepe enim dicitur in effectu, quod solent operari homines pedibus vel incessu.

Pectus et cor habere dicitur propter cognitorum iugem recordationem. Ventrem et viscera, propter illam quam in nobis ostendit misericordiam et compassionem. Irasci dicitur et furere, propter odium malitie et iustam quam infert peccantibus ultionem. Et dormire dicitur et oblivisci, propter iniurie dissimulationem et vindicte retardationem. Unde quia tot modis per sua beneficia suppletur hominum indigentia, more humano dicitur habere diversa membra. Unde beatus Dionysius effectus dei multiplices sic describit: Deus, inquit, est omnium causa et principium eorum que sunt substantia. Est viventium vita, rationantium ratio, excidentium ab eo revocatio, et rerum resurrectio corrumpentium quod secundum naturam est renovatio, et eorum que moventur secundum execrabilem impetum, reformatio.

execrabilem impetum reformatio. Sanctum firmat firmiter, terminus stantium, [1] et ipsorum qui ad eum reducuntur via et reordinatissima manuductio. Et sequitur post pauca: Ipse est, inquit, eorum qui ab ipso sunt pater principalior, quam ipsi qui eos genuerunt. Nam et ipsi ab ipso ceperunt esse et generare. Eorum autem qui ipsum sequuntur et ab ipso pascuntur pastor est. Illuminator est, splendor perfectorum et perfectio eorum, deificatorum deificatio, distantium pax, simplicium simplicitas et unitorum unio, superprincipale et substantiale principium occultum, sue cognitionis secundum quod fas est et possibile unicuique bona traditio. Quibus omnibus sanctus doctor Dionisius probat, quod corporalia de deo dicta sunt ad significantiū [1] intellectum mystice referenda.

Hec ideo breviter de divina maiestate dicta tue celsitudini orando perstrinxi, ne forte nimis ac fortissimis exercitiis bellicis pro fidei defensione lassatus, cum prelibata de deo in scriptura legis, aliquid corporeum in simplici natura divina contra deum estimares. *Sed scito adhuc quedam nomina alia esse, que ad significationem illorum que de homine assumpto Christo scilicet unico dei filio, domino nostro intelliguntur, a similibus rerum artificiose transumpta. Multis etenim modis Christus dominus in scripturis divinis cognominatur. Christus enim a crismate vocatus est. Ipse enim pre cunctis suis consortibus omnium gratiarum plenitudine est delibutus, secundum illud Johannis primo: Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratie et veritatis. [Jo. 1: 13]*

Iesus vero Hebraice, socer [1] Grece, salvator Latine interpretatur, eo quod cunctis gentibus salvator est missus. Propter quod etiam messias Hebraice dicitur, eo quod omnis prophetalis, sacramentalis et regalis dignitatis sit divinitus insignitus, nam messias dicitur unctus. Dicitur etiam Emanuel, id est: nobiscum deus, eo quod dei filius per

Sacrum firmamentum minus stantium, et ipsorum qui ad ipsum reducuntur via et reordinatissima manuductio. Et sequitur post pauca: Ipse est, inquit, eorum qui ab ipso sunt pater principalior, quam ipsi qui eos genuerunt. Nam et ipsi ab ipso ceperunt esse et generare. Eorum autem qui ipsum sequuntur et ab ipso pascuntur pastor est. Illuminatorum est splendor, perfectorum perfectio, deificatorum deificatio, distantium pax, simplicium simplicitas et unitorum unio, superprincipale et substantiale principium occultum sue cognitionis secundum quod fas est et possibile unicuique bona traditio, etc. Haec verba Dionysii recitat Damasc. cap. III. Ex quibus omnibus patet, quod corporalia de deo dicta sunt ad figurativum intellectum mystice referenda. [1, 20 De nominibus transsumptis]

Sunt iterum quedam alia nomina, que ad significationem illorum que de homine assumpto Christo scilicet dei filio intelliguntur, a similibus rerum artificiose transumpta, sicut patet in Isidori libro VII. ca. 2., ubi dicitur: Christus multis modis in scripturis vocari consuevit. Dicitur enim ibidem quod Christus a crismate vocatus est. Ipse enim pre cunctis suis consortibus omnium gratiarum plenitudine est delibutus... [1, 21 De diversis Christi nominibus quibus nuncupatur]

... qui Ihesus Hebraice, sother Grece, salvator vero Latine dicitur, eo quod cunctis gentibus salvator est transmissus. Propter quod et ipse messias Hebraice dicitur, eo quod omnis prophetalis, sacerdotalis et regalis dignitatis sit divinitus insignitus, nam messias dicitur unctus. Dicitur etiam Emanuel, id est: nobiscum deus, eo quod

illibatam virginem natus in carne apparens nobis se coniunxit. Dicitur etiam verbum caro factum, quia verbum est, in quantum generatur a patre eterna processione spiritali, secundum illud psalmigraphi: Tecum principium, in die virtutis tue in splendoribus sanctorum, ex utero ante Luciferum genui te. [Psal. 109: 3] Hic, o rex sapientissime, per prophetam deus pater eternus et immensus naturam deitatis filii sui Iesu Christi domini nostri aliquatenus nobis pro nostra capacitate manifestat dicens: Tecum principium. Eternus enim deus pater loquitur filio suo eterno: He, inquit, solum tibi tribuo et nulli alteri; quia tu es mihi filius per naturam, quia tecum est mihi principium; ego enim et tu unum sumus principium omnium. Quod hic videri non potest, quia videmus nunc in speculo et in enigmate, [I Cor. 12: 12] sed videbitur in die virtutis sue in splendoribus sanctorum, id est in eternitate, ubi virtus divina a sanctis facie ad faciem id est sine [13r] interpositione alicuius creature conspicitur, quando erunt homines sancti ut angeli dei. Et subinfert eternam eius generationem, inquiens ex utero, id est ex occulta et secreta substantia mea genui te ineffabiliter, et hoc ante Luciferum, id est ante omnia tempora. Sed dei filius caro dicitur, in quantum ex virgine Maria nascitur in temporis mutabilitate. Concepit enim virgo illibata non ex semine virili, sed spiritu sancto fecundante, non quod de spiritus sancti substantia semen partus accepit, sed quia, per amorem et operationem spiritus sancti singulariter ardebat, ideo ex eius purissimo sanguine virtus spiritus sancti corpus Christi formavit. Sed hoc ineffabile sacramentum conceptionis dominice credere magis tibi, o rex sapientissime, convenit quam referre. Nam quod natura non habet, usus nescit, ignorat ratio, mens non capit, qualiter humanus sermo narrabit?

deus per virginem natus in carne apparens nobis se coniunxit. Dicitur etiam verbum caro factum, quia verbum est, in quantum nascitur a patre in eternitate... [Uo.]

...et caro dicitur in quantum a matre nascitur in temporis mutabilitate. [Uo.]

Similiter dicitur unigenitus et primogenitus, quia patris et matris fuit unicus filius, ante quem nullus et post quem nullus erat alius. Dicitur etiam principium, quia unum principium est cum patre, et quia pater omnia per ipsum fecit. Propter quod dicitur: In principio, id est in patre erat verbum et verbum erat apud deum, et deus erat verbum, hoc erat in principio apud deum, omnia per ipsum facta sunt etc. [Jo. 1: 1] Eternus enim pater plene intelligens essentiam suam equalem sibi per omnia et coeternum de eadem sua essentia generavit filium; una et eadem numero essentia, una deitas, una maiestas in ambobus. Et idem ipse pater una cum eterno filio de se genito per voluntatis ardorem de eadem essentia spirant spiritum sanctum, ita ut in una singulari et hac essentia, deitate, maiestate sint tres persone, unus tamen deus. Pater enim per potentiam, filius per sapientiam, spiritus sanctus per amorem unus deus, et unum principium unica et indivisa actione omnia creavit de nihilo, ita ut ex patre sint omnia, per filium omnia et in spiritu sancto omnia, ab unico tamen deo. Omnia, inquit, per ipsum facta sunt, [Jo. 1: 3] id est unigenitum dei patris filium.

Propter quod dicitur et finis, quia in ipso et per ipsum omnia finit. Dicitur etiam os dei, quia per ipsum deus mundo loquitur. Dicitur etiam manus, quia per ipsum rerum universitas continetur. Dicitur via, quia per ipsum ad patrem pervenitur. Vita, quia in ipso vivitur. Veritas, quia nec fallit, nec fallitur. Dicitur et fons, quia est omnis boni origo indeficiens et reficiens sitientes. Et multis aliis figuris nobis datur intelligi in scripturis, materialiter [!] in exemplis. Sicut et pater et filius propter varios effectus in creaturis variis nobis nuncupatur, sicut et spiritus sanctus patri et filio in simplicitate nature consubstantialis et coeternis diversis vocatur nominibus et diversis rebus multifarie comparatur. Propter quod dicitur Sapientie VII, quod est sanctus in omni

Similiter dicitur unigenitus et primogenitus, quia patris et etiam matris fuit unicus filius, ante quem nullus et post quem non erat alius. Multis etiam aliis modis prefiguratur in rebus creatis. Dicitur etiam principium, quia pater per ipsum omnia fecit. [Uo.]

Dicitur etiam finis, quia in ipso et per ipsum omnia finit. Dicitur et os dei, quia per ipsum deus mundo loquitur. Dicitur etiam manus, quia per ipsum rerum universitas continetur. Dicitur via, quia per ipsum ad bravium pervenitur. Vita, quia in ipso vivitur. Veritas, quia nec fallit, nec fallitur. Dicitur et fons, quia est omnis boni origo indeficiens et reficiens sitientes. Et multis aliis figuris innumerabilibus et infinitis nobis dat intelligi in scripturis, sicut ibi ponit Isidorus in exemplis multipliciter. Sicut pater et filius propter varios effectus in creaturis variis nobis nuncupatur. Sicut et spiritus sanctus patri et filio in simplicitate nature consubstantialis et coeternis diversis vocatur nominibus et diversis rebus multifarie comparatur. Propter quod dicitur in VII.

*scilicet creature sanctificatione. Est etiam multiplex in karismatum et donorum distributione; unicus in patris et filii uniformi connexionione et karitativa unione; subtilis in cogitationum et affectionum perscrutatione; modestus in discreta et modesta [!] actionum hominum ordinatione; discretus [!] in facundie et eloquentie administratione; incoinquinatus sine macule contagione; suavis in preceptis, suavior in consiliis, suavissimus in premiis; amans bonum in activis, <requiem> qui suavis est in contemplativis; humanus humanam diligens societatem; benignus innatam habens in se bonitatem; stabilis lapsis et infirmis conferens firmitatem; nullam prorsus habens in se vicissitudinis mutabilitatem; securus illis quos protegit auferens formidolositatem; omnem habens virtutem; omnibus conferens virtutum perfectionem; omnia prospiciens; omnium habens cognitionem; capiens omnes spiritus intelligibiles; omnis spiritus rationalis motum investigans et affectionem; mundus in se et aliis auferens infectionem. Multis etiam aliis nominibus nuncupatur. Dicitur etiam digitus propter eius discretam et subtilem operationem, columba propter simplicitatis amorem, nubes propter estuantium refrigerium, ventus propter occultam gratiarum inspirationem, ignis propter karitatis fervorem et timoris incendium, ros sive pluvia, propter anime fecundationem; mel propter dulcifluam hominis interioris immutationem, oleum propter anime interioris impinguationem et exhilarationem. His et aliis multis assimilatur divinus spiritus, sed hic [!] ad presens tue maiestati fidei devotione dicta sufficiant.*⁶⁵⁴

Sapientie, quod est sanctus in omni scilicet creature sanctificatione. Est et multiplex in carismatum et donorum distributione; unicus in patris et filii uniformi connexionione, necnon in sanctorum caritativa unione; subtilis in cogitationum et affectionum perscrutatione; modestus in discreta et moderata actuum hominum ordinatione; disertus in facundie sive eloquentie administratione; incoinquinatus sine macule contagione; suavis in preceptis, suavior in consiliis, suavissimus in premiis, amans bonum actum in activis, requiem qui suavis est in contemplativis; humanus humanam diligens societatem; benignus innatam habens in se bonitatem; stabilis lassis et infirmis conferens firmitatem, et nullam prorsus habens in se vicissitudinis mutabilitatem; securus illis quos protegit auferens formidolositatem; omnem habens virtutem; omnibus conferens virtutum perfectionem; omnia prospiciens; omnium habens cognitionem; capiens omnes spiritus intelligibiles; omnis spiritus rationalis motum investigans et affectionem, mundus in se et aliis auferens infectionem. Multis etiam aliis nominibus nuncupatur. Dicitur etiam digitus propter eius discretam et subtilem operationem, columba propter simplicitatis amorem, nubes propter estuantium refrigerationem, ventus propter occultam gratiarum inspirationem, ignis propter gratie evaporationem, ros sive pluvia, propter anime fecundationem; mel propter dulcifluam hominis interioris immutationem, oleum propter anime interioris impinguationem et exhilarationem. Multis aliis comparatur divinus spiritus, sed ista sufficiant pro exemplo. [Uo.]⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ „Quales virtutes reges habere debeant? Et quod prima virtus sit fides”, Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 9–18; fordítás: Pannonius, „Könyvecske az erényekről...”, 381–392.

⁶⁵⁵ Anglicus, *De proprietatibus rerum*, sztlán (Av-A₄r): I, 1–21 cc.

E – BARTHOLOMAEUS ANGLICUS ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK RÉSZLETEI
ANDREAS PANNONIUS *AD HERCULEM* CÍMŰ KIRÁLYTÜKRÉBEN

De essentia et origine anime: capitulum II⁶⁵⁶

Ordo autem materie exposcit huius, uti tue excellentie aliquid de origine et essentia anime in hoc loco dicamus. Ita autem a beatissimo doctore Augustino libro *De motu cordis diffinitur anima*: Anima, inquit, est substantia incorporea intellectualis illuminationis a primo ultima relatio<ne> perceptiva. Ex qua diffinitione primam et precipuam cognoscimus rationalis anime proprietatem. Spiritus enim humanus immediate post angelos est anime illuminationis perceptivus. Item, in quantum dicitur anima, duplicem habet diffinitionem, quia dupliciter unitur corpori, scilicet ut motor mobili et nauta navi. Et secundum hoc diffinitur a beato Remigio doctore eximio: Anima, inquit, est substantia incorporea regens corpus. Item a beato Augustino doctore libro *De motu cordis et spiritus*: Anima est, inquit, substantia quedam rationis particeps corpori regendo accommodata. Ex qua diffinitione alia proprietas spiritus dicitur, quia scilicet quadam necessitate amoris et gubernationis ad regimen corporis sibi uniti naturaliter inclinatur. Ex quo etiam patet, quod anima in regimine corporis non per dimensionem et loci spatium in corpore extenditur, sed eius virtute corpus undique regitur et movetur. Est tamen sedes principalis ipsius in corde, quod primum in corpore movetur. Sicut enim aranea, que in medio tele sue residens sentit qualemcumque motum interius sive exterius factum, sic sic anima in centro cordis resi-

De proprietatibus rerum, III, 2–13.⁶⁵⁷

2. <De homine interiore, scilicet anima> In quantum autem anima habet naturam spiritus, diffinitur ab Augustino in libro *De motu cordis*:

3. <De anima> „Anima est substantia incorporea, intellectualis, illuminationis a Primo vltima relatione perceptiva.” Ex qua diffinitione primam et precipuam cognoscimus rationalis anime proprietatem. Spiritus enim humanus mediante post angelos est diuine illuminationis receptivus. Item, in quantum est anima diffinitur dupliciter, quia dupliciter vnitur corpori, scilicet ut motor mobili et nauta naui, et secundum hoc diffinitur a Remigio sic:

„Anima est substantia incorporea regens corpus”; et ab Augustino *De anima et spiritu*: „Anima est substantia quedam rationis particeps corpori regendo accommodata”.

Ex qua diffinitione alia spiritus proprietas elicitur, scilicet quod quadam necessitate amoris et gubernationis ad regimen corporis sibi vniti naturaliter inclinatur. Ex quo etiam patet, quod anima in corpore regendo non per dimensionem et loci spatium in corpore extenditur, sed eius virtute corpus vndique regitur et mouetur. Sicut ponit Calcidius exemplum in *Commento super Thimeum* de aranea, que in medio tele eius residens sentit qualemcumque motum interius siue exterius factum, sic anima in centro cordis residens sine sui distensione

⁶⁵⁶ *Ad Herculem*, 83r–87r; Pannonius, „Libellus de virtutibus...”, 242–247. Kurzívval jelöltem a forrásból átemelt részeket.

⁶⁵⁷ A Bartholomaeus-szöveg lélekfilozófiai fejezetei a Long-féle modern kiadásban is megjelentek; a párhuzamos helyeket ennek alapján adom. Az enciklopédia forrásainak modern kiadásait nem jelzem, ezek a locusok megtalálhatók a kritikai kiadásban; Anglicus, *On the Properties...*

dens sine sui distensione totum corpus vivificat et omnium membrorum motus dirigit et gubernat. Prout autem comparatur corpori unito ut forma, Aristoteles libro de anima sic depingit: Anima est, inquit, actus primus sive perfectio corporis phisici organici potentia vitam habentis. Cuius ex diffinitione patet, quod quamvis anima sit corpori unibilis, non tamen omni corpori, sed organizato et phisico naturali, id est usque ad susceptionem anime rationalis disposito infunditur et unitur. In quantum vero est anima et spiritus, quadrupliciter diffinitur. Primo secundum beatum Augustinum libro De anima et spiritu quantum ad comparisonem ad creaturas generaliter sic diffinitur: Anima est omnium similitudo. Ex quo patet, quod anima ex sua natura ad suscipiendum in se omnium rerum similitudines est apta nata, ut patet libro De anima; ad similitudinem enim totius sapientie facta in se omnium gerit similitudinem. Diffinitur etiam anima in comparatione ad deum tamquam ad suam causam efficientem sic: Anima est deiforme spiraculum vite. Ex quo proprietas anime patet, quia non ex traduce nec ex seminali ratione propagatur, sed ad vivificationem corporis a deo infunditur et creatur.

Item describitur in comparatione ad deum sicut ad finem suum sic: Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. Et ex hoc relucet alia proprietas ipsius, scilicet quod non solum separata beatificatur cum angelis, immo in corpore glorificato eius felicitas amplectitur.

Has diffinitiones Johannes Damascenus doctor eximius libro primo sub una descriptione comprehendit dicens: Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporeis oculis secundum naturam suam invisibilis et immortalis, rationalis, intellectualis, infi-

totum corpus vivificat et omnium membrorum motus dirigit et gubernat. Prout autem comparatur corpori sibi vnito vt forma et perfectio, diffinitur a Phylosopho in libro De anima sic: „Anima est endelichia, id est actus primus sive perfectio corporis phisici organici potencia vitam habentis”. Ex qua diffinitione patet quod, quamvis corpori sit vnibilis, non tamen omni, sed solum organizato corpori et phisico, id est naturaliter, id est ad susceptionem anime rationalis disposito, infunditur et vnitur. Item in quantum est anima et spiritus quadrupliciter diffinitur. Primo in comparatione ad creaturas generaliter, sicut ait Augustinus in libro De anima et spiritu:

„Anima est omnium similitudo”. Ex quo patet quod anima ex sui natura ad suscipiendum in se omnium rerum similitudines est apta nata, ut dicitur in libro De anima et spiritu: „Anima ad similitudinem totius sapientie facta, in se omnium rerum gerit similitudinem [...]. Sexto autem modo diffinitur in comparatione ad Deum tamquam ad suam causam efficientem sic: „Anima est deiforme spiraculum vite”. Ex quo proprietas anime, quia non ex traduce nec ex seminali ratione propagatur, sed ad vivificationem corporis a Deo infunditur et creatur. Item VII° [uno] modo describitur in comparatione ad Deum sicut ad finem suum sic: „Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus”. Et ex hoc, ex quo relucet alia proprietas, sumitur quod anima non solum separata beatificatur cum angelis, vel sicut angelus, immo in corpore glorificato ipsius felicitas ampliatur. Istas omnes diffinitiones sub quadam generali descriptione comprehendit Johannes Damascenus, capitulo XXVI: „Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporeis oculis secundum propriam naturam inuisibilis et immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis,

gurabilis, organico utens corpore, et huic id est corpori vite augmentationis sensus et generationis tributiva, non aliud habens preter se intellectum, sed ut partem eius purissimam. Sicut enim oculus in corpore ita est in anima intellectus: arbitrio libera, voluntarie et operata voluntate vertibilis, quoniam et creabilis: omnia hec ex gratia eius suscipiens, qui eam ad imaginem et similitudinem suam condidit deus opifex, ex quo et esse et naturam cepit.

Quid tamen sit anima secundum rem, diversa super hoc antiqui philosophi sensere, sed secundum dicta sanctorum anima est quedam spiritualis et rationalis substantia ad vivificandum et perficiendum corpus humanum.

Dicitur autem anima eo quod vivit, et corpus cui infunditur, animat et vivificat. Spiritus vero dicitur, quia vitam habet in se spiritualem, animalem et naturalem, et quia spirare facit corpus. In essentia ergo est anima et animus. Sed anima denotat vitam secundum rationem et animus consilium. Dicitur etiam anima mens, quia tamquam caput eminent vel quia meminit, unde homo secundum mentem dicitur ad imaginem dei creatus. Multa nomina anime sunt ita coniuncta, quia unum pro alio sepe ponitur, et per diversa nomina una anima diversis respectibus nominatur. Anima enim dicitur dum animat et vivificat, mens in quantum recolit, animus dum vult, ratio dum recte iudicat, spiritus dum spirat, sensus dum aliquid sentit, etc.

organico vtens corpore, et huic, id est corpori, vite, augmentationis, sensus et generationis tributiva; non aliud habens preter seipsam intellectum, sed et partem ipsius purissimam; sicut etenim oculus in corpore, ita est in anima intellectus; arbitrio libera et voluntaria vel voluntatiua et operatiua, voluntate vertibilis, quoniam causabilis. Omnia hec ex eius gratia, qui eam condidit suscipiens, ex quo et esse <et> naturam esse suscepit.” Hucusque Johannes Damascenus in capitulo supradicto. [...]

4. <Quomodo anima sit a physicis descripta> Quid tamen sit secundum rem anima, pluribus est incertum. Nam circa hoc antiqui leguntur philosophi varias et quasi contrarias sententias protulisse. [...]

5. <Quomodo anima a gentibus nomen accepit> Anima igitur dicitur eo quod vivit et corpus, cui infunditur, animat et vivificat. Spiritus vero dicitur, quia vitam in se habet spiritualem, animalem, et naturalem, et quia spirare facit ipsum corpus. Idem etiam in essentia est anima et animus. Sed anima dicit vitam secundum rationem, animus consilium. [...] Dicitur etiam anima mens, quia tamquam caput eminent, vel quia meminit. Vnde et homo secundum mentem dicitur ymago Dei. Item multa nomina anime sunt ita coniuncta quod unum pro alio sepe ponitur, et per diversa nomina una anima diversis respectibus nominatur. Anima enim dicitur dum animat et vivificat; mens in quantum recolit; animus dum vult; ratio dum rectum iudicat; spiritus dum spirat, sensus dum aliquid sentit. [...]” Hucusque Ysidorus libro XI, capitulo III.

De potentiis anime: capitulum III

Quom igitur anima tam secundum philosophorum quam secundum sanctorum sententiam sit simplex, *plures tamen habet potentias, quas hic per partitionem breviter ostendam.*

Anima enim inquantum comparatur ad corpus, quinque habet potentias, quarum prima secundum beatum doctorem Augustinum est sensualitas, que vis anime est, qua movetur et tendit in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Et secundum hoc homo appetit delectabilia et refugit nociva. Secunda potentia est sensus, scilicet vis anime, qua cognoscit res sensibiles et corporales, quando sunt presentes. Tertia est imaginatio, qua intuetur formas rerum corporalium, quando sunt absentes. Quarta est ratio, que inter bonum et malum, verum et falsum discernit. Quinta est intellectus, que res non materiales sed intelligibiles comprehendit, ut deum et angelum et his similia. Harum potentiarum prime tres, videlicet sensualitas, sensus et imaginatio, sunt in anima prout est corpori unibilis, eique vitam influit, sensum interiorem et exteriorem, ad ipsius corporis perfectionem. Et hec potentie hominibus et brutis sunt communes. Due vero alie, scilicet ratio et intellectus, sunt in ea prout a corpore est separabilis, et remanet separata sicut angelus. Et hoc secundum duplicem aspectum. Respicit namque superiora, et sic intellectus nuncupatur, respicit et inferiora, et sic ratio tantum dicitur.

Prout autem comparatur ad finem suum, triplicem habet potentiam, scilicet rationalem qua tendit in verum, concupiscibilem qua tendit in bonum, et irascibilem qua tendit in arduum et eternum. In rationali est cognitio veri, in concupiscibili voluntas et desiderium boni, in irascibili fuga contrarii, scilicet mali. Omnis itaque potentia sic considerata vel est cognitiva sive appre-

6. <De potentiis anime> Anima vero plures habet potentias, cum sit in substantia vna; habet multiplicem comparisonem, secundum quam oportuit diuersam potentiarum ipsius ostendere partitionem.

Comparatur enim ad corpus et ad finem suum et ad actum suum. Secundum comparisonem vero ad corpus V habet potentias, quarum prima est secundum Augustinum sensualitas, que vis anime, qua movetur et tendit in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Haec potentia mouetur animal ad appetendum delectabilia refugitque quod nociua. Secunda potentia est sensus, scilicet vis anime qua cognoscit res sensibiles et corporales quando sunt presentes. Tercia est ymaginatio, qua anima intuetur formas rerum corporalium quando sunt absentes. Quarta est ratio, que inter bonum et malum, verum et falsum discernit. Quinta est intellectus, que res non materiales sed intelligibiles comprehendit, vt Deum et angelum et huiusmodi. Tres prime potentie, scilicet sensualitas, sensus et ymaginatio, sunt in anima prout corpori est vnibilis et ei influit vitam et sensum interiorem et exteriorem ad ipsius corporis perfectionem. Et hee potentie hominibus et brutis sunt communes. Due vero alie, scilicet ratio et intellectus, sunt in ea prout a corpore est separabilis, et remanet separata sicut angelus. Et hoc secundum duplicem aspectum: respicit namque superiora, et sic intellectus nuncupatur; respicit et inferiora, et sic ratio dicitur. Prout autem anima comparatur ad finem suum, triplicem habet potentiam: scilicet rationalem, qua tendit in verum; concupiscibilem, qua tendit in bonum; et irascibilem, qua tendit in arduum et eternum. In rationali est cognitio veri, in concupiscibili voluntas et desiderium boni, in irascibili est fuga contrarii, scilicet mali. Omnis itaque potentia sic considerata est cognituiua siue apprehensiua veri vel affectuiua boni vel motiua ad fugam mali. De vi

hensiva veri, vel effectiva boni, vel motiva ad fugam mali. De vi apprehensiva sive rationali omnis sensus oritur, de vi autem motiva concupiscibili et irascibili nascitur omnis affectio sive affectus. Que affectiones sunt quatuor, scilicet gaudium, spes, timor et dolor. Prime due oriuntur de concupiscibili, nam de re quam concupiscimus gaudemus et gaudento speramus; due alie, videlicet dolor et timor, oriuntur de irascibili, quia de eo quod odimus, iam dolemus et dolendo timemus. Hi quidem scilicet quatuor effectus virtutum omnium et vitiorum quedam subtracta sunt materia. Hec autem que hic perbreviter dixi de potentiis anime diffusius et preclarius a beato doctore Augustino libro De anima et spiritu declarantur ad liquidum. Prout autem anima speculatur in comparatione ad suum actum, triplex occurrit potentia, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis. Immo in diversis substantiis triplex dicitur anima, vegetabilis que est in plantis et radicibus, sensibilis que est in brutis animalibus, et rationalis que est in hominibus. Et quia mihi ad presens pervigil cura est dicere de anima rationali eiusque immortalitatem ac mortalitatem ostendere, idcirco obmissis ceteris breviter de ipsa disseram.

De anima rationali: capitulum IV

Anima igitur rationalis sive vis intellectiva idem est quod intellectus. Unde dividitur secundum duos principales actus, intellectum videlicet speculativum et intellectum practicum. Intellectus speculativus exercetur in contemplatione, intellectus vero practicus in operatione. Et secundum hanc radicem dividitur vita activa et vita contemplativa. Anima igitur rationalis perpetua est et incorruptibilis ac immortalis, propter quod et eius principalis actus, scilicet intelligere, non dependet a corpore, et ideo perfecte vivit et intelligit perfectiusque

apprehensiva siue rationali omnis sensus oritur. De vi autem motiva, concupiscibili, et irascibili nascitur omnis affectio seu affectus. Que affectiones sunt IIII^{or}, scilicet gaudium, spes, timor et dolor. Prime due nascuntur de concupiscibili, nam de re quam concupiscimus gaudemus et gaudento speramus. Due vero alie, scilicet timor et dolor, oriuntur de irascibili, quia de eo quod odimus dolemus et dolendo timemus. Hii siquidem IIII^{or} effectus virtutum omnium et viciorum quedam sunt subtracta materia, sicut alias est ostensum; et hoc patet per Augustino in libro *De anima et spiritu*, vbi hec omnia declarantur.

7. <De triplici potentia anime> Prout vero consideratur anima ad suum actum, triplex potentia occurrit, scilicet vegetabilis, sensibilis, rationalis; immo in diversis subiectis triplex dicitur anima, scilicet vegetabilis, que est in plantis et radicibus, sensibilis, que est in brutis et animalibus; rationalis, in hominibus. [...]

13. <De anima rationali> Anima vero rationalis siue intellectiva idem est quod intellectus. Vnde diuiditur secundum duos principales actus: intellectum speculativum et intellectum practicum. Intellectus enim speculativus exercetur in contemplatione; intellectus vero practicus in operatione. Et secundum hanc radicem diuiditur vita activa et contemplativa. Anima igitur rationalis perpetua est et incorruptibilis ac immortalis. Propter quod et eius principalis actus, scilicet intelligere, nullatenus dependet a corpore, et ideo perfecte vivit et intelligit a corpore separata. Immo quanto plus se corpori immerserit, tanto tardius

a corpore separata. Quanto enim se plus corpori immergerit, tanto tardius et imperfectius intelligit, et quanto se magis a carnalibus nexibus abstrahit, tanto clarius ac facilius apprehendit. Sicut enim Augustinus doctor beatissimus dicit, homo sicut in medio creatus est, ut scilicet esset inferior angelo superiorque iumento, ita habet aliquid quod debet convenire cum summo et aliquid cum infimo. Immortalitatem quidem habet anima cum angelo, mortalitatem corporis cum iumento. Anima igitur si ad deum per rationem convertitur, illuminatur, melioratur et perficitur, si vero per affectiones ad creaturas se convertit, obscuratur, corrumpitur et deterioratur. Quamvis enim anima in se considerata immortalis sit et perpetua, passibilis tamen est ex colligatione corporis cui coniuncta est. Propter quod beatissimus doctor Augustinus De anima et spiritu: Anime, inquit, in corporibus viventes per dilectionem rerum sensibilibus corporalibus imaginationibus afficiuntur, a corporibus exeuntes in eisdem imaginationibus tormenta patiuntur. Propterea enim corporalibus passionibus ibidem detineri possunt, quia hic mundate a corporum corruptione non fuerunt. Ex quo patet, quod anima quamvis in sua natura purissima, impuritatem tamen trahit a carne que originaliter est corrupta, sicut vinum ex vase corrupto vel infecto contrahit corruptionem vel infectionem. Et ideo exuta a corpore quandoque ex colligatione corporis secum sordes defert, et ideo necesse est ut purgetur. Patet igitur ex iam breviter dictis, quod anima rationalis inter omnes creaturas divine imaginis et similitudinis est expressius representativa. Invenitur enim in homine aliqua similitudo dei, que deducitur a deo sicut ab exemplari.

et imperfectius intelligit; et quanto se magis a carnalibus nexibus amplius subtraxerit, tanto clarius ac facilius apprehendit. [...] Vnde dicit Gregorius: „Homo sicut in medio creatus est, ut esset inferior angelo superiorque jumento, ita habet aliquid quod necesse est convenire cum summo et aliquid cum infimo. Immortalitatem quidem habet spiritus cum angelo, mortalitatem vero corporis cum jumento.” Anima igitur si ad Deum per rationem conuertitur, illuminatur, melioratur, et perficitur. Si vero per affectiones ad creaturas se conuertit, obscuratur, corrumpitur et deterioratur; quamvis enim anima in se considerata immortalis sit et perpetua, passibilis est tamen est ex colligatione corporis cui est coniuncta. Vnde Augustinus in libro *De anima et spiritu*: „Anime in corporibus viuentes per dilectionem rerum sensibilibus corporalibus ymaginationibus afficiuntur, a corporibus exeuntes in iisdem ymaginibus tormenta patiuntur. Propterea enim corporalibus passionibus ibidem detinere possunt, quia hic mundate a corruptione corporum non fuerunt.” Ex quo patet quod anima, quamvis in sui natura sit purissima, impuritatem contrahit a carne, que originaliter est corrupta, sicut vinum vel alius quicumque liquor ex vase corrupto contrahit infectionem. Et ideo exuta a corpore quandoque ex colligatione corporis secum sordes defert, et ideo necesse est vt purgetur [...]. Recollege igitur ex predictis, quod anima rationalis inter omnes creaturas diuine ymaginis et similitudinis est expressius representatiua; et hex quia trina est in potentia, quamvis vnica sit et simplex in natura.”

A KÖTET FEJEZETEINEK KORÁBBI ÖNÁLLÓ MEGJELENÉSEI

- Bene Sándor. „Politika és teológia Borso d’ Este Ferrarájában: Andreas Pannonius királytűkreinek skolasztikus forrásai”. *Világosság* 50 (2009): 5–17.
- Bene, Sándor. „Theology and Politics in Andreas Pannonius’s *Mirrors for Princes*”. *Camoenae Hungaricae* 6 (2010): 39–83.
- Bene, Sándor. „Where Paradigms Meet: The Theology of Political Virtues in Andreas Pannonius’ *Mirrors for Princes*”. In *Italy and Hungary: Humanism and art in the early Renaissance: Acts of an International Conference, Florence, Villa I Tatti, June 6–8, 2007*, edited by Péter Farbaký and Louis Alexander Waldman, 172–215. Firenze–Cambridge MA: Harvard University Press, 2011.
- Bene, Sándor. „Renaissance or Medieval «Mirror for Magistrates»? : Andreas Pannonius’ «libelli» in Various Research Perspectives”. In *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture: Essays by East-Central European Mellon Fellows*, edited by György Endre Szőnyi and Csaba Maczelka, 25–42. Szeged: JATE Press, 2012.
- Bene Sándor. „Tamás, Scotus, Petrarca: A humanizmus politikai nyelvei Andreas Pannonius királytűkreiben”. In „*Politica philosophiai okoskodás*”: *Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*, szerkesztette Fazakas Gergely Tamás, Miru György és Velkey Ferenc, 67–86. Debrecen: Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013.
- Bene Sándor. „Andreas Pannonius lélekfelfogásának forrásaihoz: Bartholomaeus Anglicus: *De proprietatibus rerum*”. In *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerkesztette Ajkay Alinka és Bajáki Rita, 50–76. Vác: Mondat Kft, 2013.
- Bene, Sándor. „Renaissance Sources in Medieval *Mirrors for Princes*: Petrarch and Andreas Pannonius”. In *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honour of John Monfasani*, edited by Alison Frazier and Patrick Nold, 134–178. Leiden–Boston: Brill Academic Publishers, 2015.

FORRÁSOK ÉS IRODALOM

- Acito, Alfredo. *Trattato del modo di ben governare: Opera inedita del sec. XV di Tommaso da Ferrara domenicano*. Milano: Edizioni della rivista Tempo di Mussolini, 1950.
- Agostini, Giovanni degli. *Notizie storico-critiche intorno la vite e le opere degli scrittori viniziani*. Venezia: Simone Occhi, 1–2, 1752–1754.
- Ajkay Alinka és Bajáki Rita, szerk. *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*. Vác: Mondat Kft, 2013.
- Albertini, Tamara. „Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”. In *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by Michael J. B. Allen and Valery Rees, 203–225. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. https://doi.org/10.1163/9789047400547_012
- Allen, Michael J. B., ed. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. University of California Los Angeles Center for Medieval and Renaissance Studies 14. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Allen, Michael J. B. and Valery Rees, eds. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. <https://doi.org/10.1163/9789047400547>
- Ammannati, Jacobus. *Lettere (1444–1479)*. A cura di Paolo Cherubini. Pubblicazioni degli Archivi di Stato: Fonti 25. Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1–3, 1997.
- Andenna, Giancarlo, a cura di. *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millennio*. Milano: Vita e pensiero, 2001.
- Andreasi, Claudia. „La biblioteca di frate Giovanni Battista Panetti”. *Medioevo e Rinascimento: Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell’Università di Firenze* n. s. 11 (2000): 183–231.
- Anglicus, Bartholomaeus. *De proprietatibus rerum*. Heidelberg: Heinrich Knoblochzer, 1488.
- Anglicus, Bartholomaeus. *On the Properties of Soul and Body: De proprietatibus rerum libri III et IV*. Edited by James R. Long. Toronto medieval Latin texts 9. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.
- Antognini, Roberta. *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2008.
- Antonioli, Guido. „«Bone parole, ma niuna provisione»: Politica e diplomazia nelle vicende della successione di Ercole I d’Este a Borso (1471)”. *I Quaderni del Mediae Aetatis Sodalicum* 16 (2018): 247–279.

- Appel, Carl. „Der provenzalische Lucidarius”. *Zeitschrift für romanische Philologie* 13 (1889): 225–252. <https://doi.org/10.1515/zrph.1889.13.1-4.225>
- Arnaldi, Girolamo e Pastore Stocchi, Manlio, a cura di. *Storia della cultura veneta, 2: Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*. Storia della cultura veneta. Venezia: Pozza, 1–3, 1980–1981.
- Astell, Ann W. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1990.
- Augustinus, Aurelianus. *Opera omnia: Tomus sextus*. Edited by Jacque Paul Migne. Patrologiae cursus completus, Series Latina 40. Parisiis: Migne, 1845.
- Augustinus, Aurelianus. *Opera omnia: Tomus octavus*. Edited by Jacques Paul Migne. Patrologiae cursus completus, Series Latina 42. Parisiis: Migne, 1845.
- Augustinus, Aurelianus. „De trinitate libri quindecim”. In Augustinus, Aurelianus. *Opera omnia: Tomus octavus*, Edited by Jacques Paul Migne, cc 819–1098. Patrologiae cursus completus, Series Latina 42. Parisiis: Migne, 1845.
- Avesani, Dino e Ferrari, Mirella, eds. *Miscellanea Augusto Campana*. Medioevo e umanesimo 44. Padova: Antenore, 1981.
- Ábel, Eugenius, ed. *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*. Budapestini–Lipsiae: Academia Hungariae–Brockhaus, 1880.
- Ábel Jenő, s. a. r. *Olaszországi XV. századbeli íróknak Mátyás királyt dicsőítő művei*. Irodalomtörténeti emlékek 2. Budapest: MTA Irodalomtörténeti Bizottság, 1890.
- Bajáki Rita és Szilágyi Emőke Rita, szerk. *Janus Pannonius, Vitéz János és a humanista hagyomány továbbélése (1450–1630)*. Reciti konferenciakötetek 23. Budapest: Reciti, 2023.
- Banfi, Florio. „Pier Paolo Vergerio il Vecchio in Ungheria”. *Archivio di Scienze, Lettere ed Arti della Società Italo-Ungherese Mattia Corvino (Supplemento a Corvina Rassegna Italo-Ungherese)* 1–2 (1939/2–1940/1): 19–29, 1–30.
- Baron, Hans. *Humanism and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of Quattrocento: Studies in Criticism and Chronology*. Cambridge: Harvard University Press, 1955. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674280922>
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1–2, 1955.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1966. <https://doi.org/10.1515/9781400847679>
- Baron, Hans. „Petrarch: His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man’s Nature”. In *Florilegium historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, edited by John Gordon Rowe and Wallace Klippert Stockdale, 19–51. Toronto: University of Toronto Press, 1971. <https://doi.org/10.3138/9781487583668-004>
- Baron, Hans. *Petrarch’s Secretum: Its Making and Its Meaning*. Medieval academy books 94. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1985.

- Bartók István, Jankovits László és Kecskeméti Gábor, szerk. *Humanista műveltség Pannóniában*. Pécs: Művészetek Háza–Pécsi Tudományegyetem, 2000.
- Bartók Zsófia. „Eretnekek, előreformátorok, humanisták: Temesvári Pelbárt, Laskai Osvát, és a Karthauzi Névtelen recepciótörténetének vázlata”. In *Janus Pannonius, Vitéz János és a humanista hagyomány továbbélése (1450–1630)*, szerkesztette Bajáki Rita és Szilágyi Emőke Rita, 149–161. Reciti konferenciakötetek 23. Budapest: Reciti, 2023.
- Bartonek, Emma, rec. *Codices Latini medii aevi*. Codices manu scripti Latini 1. Budapest: Museum Nationalis Hungarici, 1940.
- Bassi, Elena. *Tracce di chiese veneziane: Ricostruzioni dai disegni di Antonio Visentini*. Memorie: Classe di scienze morali, lettere ed arti 71. Venezia: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1997.
- Bán Imre. *A Karthausi Névtelen műveltsége*. Irodalomtörténeti füzetek 88. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976.
- Bárány Attila és Pósn László, szerk. „*Causa unionis, causa fidei, causa reformationis in capite et membris*”: *Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából*. Debrecen: Perintart-Press Kft., 2015.
- Bejczy, István. „The State as a Work of Art: Petrarch and his «speculum principis» (Sen. XIV, 1)”. *History of Political Thought* 15 (1994): 313–321.
- Bejczy, István. „The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century”. In *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, edited by István Bejczy and Cary J. Nederman, 9–32. Disputatio 9. Turnout: Brepols, 2007. <https://doi.org/10.1484/M.DISPUT-EB.3.446>
- Bejczy, István. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Brill’s studies in intellectual history 202. Leiden–Boston: Brill, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004210141.i-361>
- Bejczy, István and Nederman, Cary J., eds. *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*. Disputatio 9. Turnout: Brepols, 2007. <https://doi.org/10.1484/M.DISPUT-EB.3.446>
- Bene Sándor. „Tamás, Scotus, Petrarca: A humanizmus politikai nyelvei Andreas Pannonius királytükreiben”. In „*Politica philosophiai okoskodás*”: *Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*, szerkesztette Fazakas Gergely Tamás, Miru György és Velkey Ferenc, 67–86. Debrecen: Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013.
- Bene Sándor. „Andreas Pannonius lélekfelfogásának forrásaihoz: Bartholomaeus Anglicus: *De proprietatibus rerum*”. In *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerkesztette Ajkay Alinka és Bajáki Rita, 50–76. Vác: Mondat Kft, 2013.
- Bene Sándor. *A harmadik szíren: Zrínyi Miklós költészete*. Osiris irodalomtörténet: Monográfiák. Budapest: Osiris Kiadó–Gondolat Kiadó, 2021.
- Berkovits, Ilona. *La miniatura nella corte di Mattia Corvino: Ferrara ed il Rinascimento ungherese*. Corvina: Rassegna Italo-Ungherese, 4 (1941): 513–546.

- Berzeviczy Klára. „Egy XV. századi, német nyelvű, természettudományi témájú kézirat a bronn-bachi ciszterci apátságából”. In *A ciszterci rend Magyarországon és Közép-Európában*, szerkesztette Guitman Barnabás, 40–48. Művelődéstörténeti műhely 5. Piliscsaba: PPKE BTK, 2009.
- Berzeviczy, Klára. *Michael Baumanns Naturbuch: Abdruck der Unikathandschrift und Begleitstudie*. Collana di studi: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti Modena 33. Berlin–Modena: Frank & Timme–Accademia Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 2011.
- Békés Enikő és Tegye Imre, szerk. *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*. Debrecen–Budapest: Debreceni Egyetem–MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2012.
- Bianca, Concetta. „Francesco della Rovere, un francescano tra teologia e potere”. In *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471–1484): Atti del Convegno, Roma 3–7 dicembre 1984*, a cura di Massimo Miglio, 19–55. Studi storici 154. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1986.
- Bianca, Concetta. „Come avvalersi dei nemici: Giano Pannonio e Plutarco”. *Camoenae Hungaricae* 2 (2005): 67–72.
- Bianca, Concetta. „Introduzione”. In *Salutati, Clouccio. De fato et fortuna*, A cura di Concetta Bianca, V–CXLIII. Studi e testi 10. Firenze: Olschki, 1985.
- Bianca, Concetta, a cura di. *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- Bianca, Concetta. „Introduzione: Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo”. In *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'Umanesimo*, a cura di Concetta Bianca, IX–XXIII. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- Bianchi, Bianca. *Ein bologneser Jurist und Humanist Bornio da Sala*. Untersuchungen zur Sprach- und Literaturgeschichte der romanischen Völker 9. Wiesbaden: Steiner, 1976.
- Bilius, Aloysius, cur. *Innocentius XI: Ab anno MDCLXXXVI ad annum MDCLXXXIX*. Bullarum diplomatarum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Tauriensis editio 19. Augustae Tauricorum: Marietti, 1870.
- Billanovich, Giuseppe. *Petrarca letterato 1: Lo scrittoio di Petrarca*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- Billanovich, Giuseppe. *Petrarca e il primo Umanesimo*. Padova: Antenore, 1996.
- Billanovich, Giuseppe. „Petrarca e il Ventoso (1966)”. In Giuseppe Billanovich, *Petrarca e il primo Umanesimo*, 168–184. Padova: Antenore, 1996.
- Billanovich, Giuseppe. „Una nuova lettera di Lombardo della Seta e la prima fortuna delle opere del Petrarca”. In Giuseppe Billanovich, *Petrarca e il primo Umanesimo*, 557–579. Padova: Antenore, 1996.
- Binkley, Peter, ed. *Pre-Modern Encyclopedic Texts: Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1–4 July 1996*. Brill's studies in intellectual history 79. Leiden: Brill, 1997. <https://doi.org/10.1163/9789004247338>

- Birnbaum, Marianna D. „Janus Pannonius történelemszemlélete”. In *Neolatin irodalom Európában és Magyarországon*, szerkesztette Jankovits László és Kecskeméti Gábor, 37–41. Pécs: Janus Pannonius Tudományegyetem, 1996.
- Bíró Csilla. „Petrarca-idézete Andreas Pannonius fennmaradt műveiben”. In „...mint az gyümölcsös és termett szőlőveszszöc...”: *Tanulmányok P. Vásárhelyi Judit tiszteletére*, szerkesztette Stemler Judit és Varga Bernadett, 361–371. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár–Balassi Bálint Magyar Kulturális Intézet, 2010.
- Bíró Csilla. „Andreas Pannonius és Petrarca De viris illustribus című műve”. In *Szöveg – emlék – kép*, szerkesztette Boka László és P. Vásárhelyi Judit, 62–75. Bibliotheca scientiae et artis 2. Budapest: Gondolat Kiadó, Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2011.
- Bíró Csilla [Kertész Balázs]. „Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjának prologusa a középkori kommentárelőszavak tükrében”. In *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*, szerkesztette Békés Enikő és Tegye Imre, 111–119. Debrecen–Budapest: Debreceni Egyetem–MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2012.
- Bíró Csilla. *Szemlélődés és misztika Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjában: PhD értekezés kézírata*. Szeged: 2013. (<https://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/1908/>)
- Bíró Csilla. „Szerző – scriptor – kiadó: Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjának készülő kritikai kiadásáról”. In *Interpretációk interpretációja: Tudós bibliothecariusok, tudós elődök*, szerkesztette Zsupán Edina, 32–49. Budapest: Gondolat Kiadó–Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2015.
- Bíró Csilla és Kertész Balázs. „Az angyal hozta korona motívuma Mátyás király legitimációs törekvéseiben”. *Századok* 141 (2007): 365–374.
- Blom, Hans W. and Vinkel, Laurens C., eds. *Grotius and the Stoa*. Grotiana 22–23. Assen: Royal Van Gorcum, 2004. <https://doi.org/10.1163/016738312X13397477910387>
- Bocchi, Andrea. „Plagi e primizie: I trattati volgari sul principe di Bornio da Sala (ante 1469)”. *Annali della Scuola Superiore di Pisa: Classe di Lettere e Filosofia* ser. 5, n. 4 (2012): 157–228.
- Boka László és P. Vásárhelyi Judit, szerk. *Szöveg – emlék – kép*. Bibliotheca scientiae et artis 2. Budapest: Gondolat Kiadó, Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2011.
- Bollanus, Candianus. *Libellus super principium genesis editus per Candianum Bolani patricium civitatis Melite Venetiarum ad dominum Andream Pannonium sacri ordinis Karthusiensium*, Biblioteca Marciana, Velence, Cod. Lat. I. 44 (2038).
- Bollanus, Dominicus. *Tractatus de conceptione gloriosissime Dei genitricis virginis Mariae*. Argentina: Johann Grüninger, 1504.
- Bonaventura da Bagnioreggio. *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Edited by Ferdinand R. P. Delorme. Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi 8. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934.
- Bonaventura da Bagnioreggio. „Quaestio de existentia animae in corpore”. In Bonaventura da Bagnioreggio. *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Edited by

- Ferdinand R. P. Delorme, 305–327. *Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi* 8. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934.
- Bono, Nicola e Dillon Bussi, Angela, a cura di. *Nel segno del corvo: Libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443–1490)*. Il giardino delle Esperidi 16. Modena: Il Bulino, 2002.
- Boskovits, Miklós. „Ferrarese Painting about 1450: Some New Arguments”. *The Burlington Magazine* 120 (1978): 370–385.
- Branca, Vittore, a cura di. *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*. Firenze: Sansoni, 1963.
- Brandolini, Aurelio Lippo. „De comparatione rei publicae et regni ad Laurentium Medicem Florentiae rei publicae principem libri III”. In *Olaszországi XV. századbeli íróknak Mátyás királyt dicsőítő művei*, s. a. r. Ábel Jenő, 77–183. Irodalomtörténeti emlékek 2. Budapest: MTA Irodalomtörténeti Bizottság, 1890.
- Brisighella, Carlo. *Descrizione delle pitture e sculture della città di Ferrara*. A cura di Maria Angeli Novelli. Monumenti 15. Ferrara: Spazio Libri, 1991.
- Bruckner Győző. *Galeotto Marzio De egregie, sapienter et iocose dictis ac factis Matthiae regis czimű műve mint művelődéstörténeti kútforrás*. Művelődéstörténeti értekezések. Budapest: Hornyánszky, 1901.
- Bruni, Leonardo. *Dialogi ad Petrum Histrum*. A cura di Stefano Bruno Baldassarri. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Studi e testi 35. Firenze: Olschki, 1994.
- Burdach, Konrad, Hg. *Aus Petrarca's ältestem deutschen Schülerkreise: Texte und Untersuchungen*. Vom Mittelalter zur Reformation 4. Berlin: Weidmann, 1929.
- Byrn, Richard F. M. „Late Medieval Eschatology: Gerard van Vliederhoven's Cordiale de IV novissimis”. *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society: Literary and Historical Section* 17/2 (1979): 55–65.
- Byrne, Donal. „Rex imago Dei: Charles V of France and the Livre des propriétés des choses”. *Journal of Medieval History* 7 (1981): 97–114. [https://doi.org/10.1016/0304-4181\(81\)90038-5](https://doi.org/10.1016/0304-4181(81)90038-5)
- Callimachus, Philippus. *Vita et mores Gregorii Sanocei*. Edited by Irmina Lihonska. Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi 12. Varsaviae: Państwowe Wydawn Naukowe, 1963.
- Calzona, Arturo, Fiore, Francesco Paolo, Tenenti, Alberto e Vasoli, Cesare, a cura di. *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova: Atti del Convegno internazionale, Mantova, 13–15 aprile 2000*. Ingenium 5. Firenze: Olschki, 2003.
- Camporeale, Salvatore. „Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla: Le Orationes in Laurentium Vallam”. In *Poggio Bracciolini 1380 – 1980: Nel VI centenario della nascita*, sine edited by, 137–161. Studi e testi: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 8. Firenze: Olschki, 1982.
- Cantimpratensis, Thomas. *Liber de natura rerum*. Herausgegeben von Helmut Boese. Berlin: De Gruyter, 1973.
- Canzan, Dario e Gallo, Donato. „Cistercensi e Certosini nell'Italia nord-orientale”. In *Certosini e cistercensi in Italia: Secoli XII–XV*, a cura di Rinaldo Comba e Grado G. Merlo, 443–473. Storia e storiografia. Cuneo: Società per gli Studi Storici di Cuneo, 2000.

- Capialbi, Vito. *Memorie delle tipografie Calabresi*. Napoli: Porcelli, 1835.
- Caratozzolo, Vittorio e Güntert, Georges, a cura di. *Petrarca e i suoi lettori*. Ravenna: Longo, 2000.
- Cardini, Roberto e Regoliosi, Mariangela, a cura di. *Alberti e la cultura del Quattrocento*. Firenze: Polistampa, 2007.
- Casamenti, Silvestro, a cura di. *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno: Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*. Collectio Antoniana 7. Bologna: E. F. B., 1994.
- Catapano, Giovanni. „Alle origini della dottrina dei quattro gradi di virtù: Il trattato 19 di Plotino [Enn. Vol. 1, 2]”. *Medioevo* 31 (2006): 9–28.
- Celenza, Christopher S. „Creating Canons in Fifteenth-Century Ferrara: Angelo Decembrio’s «De politia litteraria», 1.10”. *Renaissance Quarterly* 57 (2004): 43–98.
- Celenza, Christopher S. „Coluccio Salutati’s View of History of the Latin Language”. In *Cicero Refused to Die: Ciceronian Influence through the Centuries*, edited by Nancy van Deusen, 5–20. Leiden–Boston: Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/9789004244764_003
- Ceresa, Massimo. „Andreas Pannonius: De regis virtutibus ad Mathiam Hungariae Regem”. In *Nel segno del corvo: Libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d’Ungheria (1443–1490)*, a cura di Nicola Bono e Angela Dillon Bussi, 229–230. Il giardino delle Esperidi 16. Modena: Il Bulino, 2002.
- Cevins, Maie-Madeleine de, Marek Derwich and Romhányi, Beatrix F. „Monasticism in Medieval Central Europe (c. 800—c. 1550)”. In *The Oxford Handbook of Medieval Central Europe*, edited by Nada Zečević and Daniel Ziemann, 507–532. New York: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190920715.013.22>
- Charlet-Mesdjian, Béatrice. „Tito Vespasiano Strozzi et Janus Pannonius: Un commerce poétique au sein de la res publica litterarum”. In *Hercules Latinus*, szerkesztette Havas László és Tegye Imre, 41–53. Debrecen: Societas Neolatina Hungarica, 2006.
- Chinca, Mark. *Meditating Death in Medieval and Early Modern Devotional Writing: From Bonaventure to Luther*. Oxford studies in medieval literature and culture. London–New York: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198861980.001.0001>
- Cicero. *Válogatott művei*. Válogatta, szerkesztette Havas László. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- Cittadella, Luigi Napoleone. *Documenti ed illustrazioni riguardanti la storia artistica ferrarese*. Ferrara: Domenico Taddei, 1868.
- Clark, John, ed. *The Chartae of the Carthusian General Chapter: London, Lambeth Palace MS 413, Part 3: 1461–1474 (Ff. 301 v–458v)*. Analecta Cartusiana, 100: 12/3. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1991.
- Columna, Aegidius. *De regimine principum libri III*. ed. Hieronymus Samaritanus. Roma: Bartholomaeus Zanetti, 1607.
- Comba, Rinaldo e Merlo, Grado G., a cura di. *Certosini e cistercensi in Italia: Secoli XII–XV*. Storia e storiografia. Cuneo: Società per gli Studi Storici di Cuneo, 2000.

- Comelli, Giovanni Battista. *Di Girolamo Ranuzzi, secondo conte della Porretta*. Bologna: Alfonso Garagnani, 1900.
- Comparato, Vittore Ivo, a cura di. *Modelli nella storia del pensiero politico*. Il pensiero politico: Biblioteca 14. Firenze: Olschki, 1987.
- Connel, William J. „The Republican Idea”. In *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, edited by James Hankins, 14–29. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558474.002>
- Coppini, Donatella. „La scimmia di Marziale: «Veteres» e «novi» nella posia di Giano Pannonio”. In *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo Corviniano*, a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, 71–88. Firenze: Olschki, 1994.
- Coppini, Donatella e Feo, Michele, a cura di. *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea*. Quaderni petrarcheschi 17–18. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007.
- Cortesi, Paulus. *De hominibus doctis dialogus*. Florentiae: Bernardus Paperinius, 1734.
- C. Tóth Norbert. „Az egri káptalan archontológiája 1387–1526”. *Turul* 88, 2 (2015): 48–71.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Edited by Colin Burrow. Transl. Willard R. Trask. Bollington series 36. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Csapodi, Csaba. *The Corvinian Library : History and Stock*. Studia humanitatis 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.
- Csapodi, Csaba und Csapodi Gárdonyi, Klára. *Bibliotheca Corviniana: Die Bibliothek des Königs Matthias Corvinus von Ungarn*. Corvina–Helikon: Budapest, 1982.
- Csapodiné Gárdonyi, Klára. *Die Bibliothek des Johannes Vitéz*. Studia humanitatis 6. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984.
- Csontos János. „A velencei könyvtár hazai vonatkozású latin kéziratái”. *Magyar Könyvszemle* 8 (1883): 164–203.
- Csontos János. „A bécsi udvari könyvtár magyar vonatkozású kéziratái”. *Magyar Könyvszemle* 9 (1884): 157–308.
- D'Andrea, Maria e Accetta, Foca. „Vito Capialbi, storico e archeologo”. *Hipponion: Rassegna di Archeologia, Storia, Arte, Cultura* 1 (2013): 1–5.
- Davies, Martin C. „An Aenigma and a phantom: Giovanni Aretino and Giacomo Languschi”. *Humanistica Lovaniensia* 37 (1988): 1–29.
- Dám Ince. *A szeplőtelen fogantatás védelme Magyarországon a Hunyadiak és Jagellók korában*. Katolikus Szemle kis könyvtára. Roma: Ars Graf., 1955.
- Dám Ince. „Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai”. *Civita Dei*, 1956, 101–110.
- Debby, Nirit Ben-Aryeh. *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444)*. Late medieval and early modern studies 4. Turnhout: Brepols, 2001. <https://doi.org/10.1484/M.LMEMS-EB.5.112206>
- Debby, Nirit Ben-Aryeh. „Political Views in the Preaching of Giovanni Dominici in Renaissance Florence 1400–1406”. *Renaissance Quarterly* 55 (2002): 19–48. <https://doi.org/10.2307/1512531>

- Decembrio, Angelo Camillo. *De politia litteraria*. Herausgegeben von Norbert Witt. Beiträge zur Altertumskunde 169. München–Leipzig: K. G. Saur, 2002.
- Dellamartina Mária. *Szent Bernát Canticum-sermóinak hatása Andreas Pannoniusra és Gregorius Caeliusra (Bölcsészdoktori értekezés)*. Budapest: ELTE BTK, 1996.
- Derwich, Marek und Staub, Martial, Hg. *Die 'Neue Frömmigkeit' in Europa im Spätmittelalter*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Deusen, Nancy van, ed. *Cicero Refused to Die: Ciceronian Influence through the Centuries*. Leiden–Boston: Brill, 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004244764>
- Di Napoli, Giovanni. *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*. Torino: SEI, 1963.
- Diemling, Maria. „Petrus Nigri (Peter Schwarz): Fifteenth-Century Polemicist, Preacher and Hebraist”. In *Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*, edited by Elias H. Füllenbach and Gianfranco Miletto, 299–317. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens: Neue Folge 14. Berlin: De Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783050087917.299>
- Dionisotti, Carlo. „La fortuna del Petrarca nel Quattrocento”. *Italia Medioevale e Umanistica* 17 (1974): 61–113.
- Dionysius Carthusianus. *Contra Alchoranum et sectam Machometicam liber quinque*. Coloniae: Petrus Quentel, 1533.
- Dionysius Areopagita. *Opera omnia quintuplici translatione versa et commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani elucidata*. Rec. Dionysius Carthusianus. Coloniae: Quentel, 1556.
- Dionysius Carthusianus. *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis, nempe morte, iudicio, inferni poenis, gaudiis caeli*. Lugduni: Gulielmus Rovillius, 1579.
- Dionysius Carthusianus. *In libros S. Dionysii Areopagitae*. Opera omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis Cartusiensis 15–16. Tornaci: Typis Cartusiae S.M. de Pratis, 1–2, 1902.
- Dionysius Cartusianus. *Opera minora*, 5. Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta 37. Tornaci: Cartusia S. M. de Pratis, 1909.
- Dionysius Cartusianus. „De vita et regime principum”. In Dionysius Cartusianus, *Opera minora*, 5, 373–497. Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta 37. Tornaci: Cartusia S. M. de Pratis, 1909.
- Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*. Edited by Colm Luibheid and Paul Rorem. New York: Paulist Press, 1987.
- Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960–2020.
- Dodi, Roberto. „I senatori di casa Ranuzzi: Note biografiche”. In *Ranuzzi: Storia, genealogia, iconografia*, a cura di Giuliano Malvezzi Campeggi, 33–73. Le famiglie senatorie di Bologna 2. Bologna: Costa, 2000.

- Dominici, Beati Johannis. *Lucula noctis*. Édité par par Coulon Remi. Opera selecta scriptorum praedicatorum 1. Paris: Alphonse Picard, 1908.
- Dominici, Johannis. *Lucula noctis*. Edited by Edmund Hunt. Publications in mediaeval studies 4. Indiana: The University of Notre Dame, 1940.
- Dominici, Giovanni. *Lettere spirituali*. A cura di Maria Teresa Casella. Spilegium Friburgense 13. Friburgo: Ed. Univ., 1969.
- Domokos György, Kuffart Hajnalka és Szovák Kornél, szerk. *Magyar források Itáliából*. Vestigia 2. Piliscsaba: Vestigia Kutatócsoport, 2018.
- Dove, Mary. „Literal Senses in the Song of Songs”. In *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, edited by Philip D. W. Krey and Leslie Smith, 129–146. Studies in the history of Christian traditions 90. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000. https://doi.org/10.1163/9789004476653_012
- Dusch, Marieluise. *De veer utersten: Das Cordiale de quatuor novissimis von Gerhard von Vliedehoven in mittelniederduetscher Überlieferung*. Niederdeutsche Studien. Köln–Wien: Böhlau Verlag, 1975.
- Edelheit, Amos. *Scholastic Florence: Moral Psychology in the Quattrocento*. Brill’s studies in intellectual history 230. Leiden–Boston: Brill, 2014. <https://doi.org/10.1163/9789004266285>
- Emery, Kent. „Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel”. *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18 (1988): 193–234.
- Emery, Kent. *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies*. Aldershot: Variorum, 1996.
- Emery, Kent. „Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure’s Doctrine of Cardinal Virtues”. In Kent Emery, *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies*, 183–218. Aldershot: Variorum, 1996. <https://doi.org/10.1017/S0362152900009612>
- Emery, Kent. „Thomism in the Renaissance: Fifty Years after Kristeller”. *Divus Thomas* 120 (2017): 132–160.
- Emery, Kent. „What Does It Mean To Be a ‘Thomist’? Denys the Carthusian and Thomas Aquinas”. In *Widersprüche und Konkordanz: Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, edited by Mario Meliado and Silvia Negri, 259–306. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 127. Leiden: Brill, 2020. https://doi.org/10.1163/9789004428331_010
- Enenkel, Karl A. „Der andere Petrarca: Francesco Petrarca’s «De vita solitaria» und die devotio moderna”. *Quaerendo* 17 (1987): 137–147. <https://doi.org/10.1163/157006987X00151>
- Enenkel, Karl A. E. and Papy, Jan, eds. *Petrarch and His Readers in the Renaissance*. Intersections: Yearbook for Early Modern Studies 6. Leiden–Boston: Brill, 2006. <https://doi.org/10.1163/9789047408505>
- Enenkel, Karl A. E. and Papy, Jan. „Introduction: Towards a New Approach of Petrarch’s Reception in the Renaissance—the «Independent Reader»”. In *Petrarch and His Readers in the Renaissance*, edited by Karl A. E. Enenkel and Jan Papy, 1–10. Intersections: Yearbook for Early Modern Studies 6. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047408505_005

- Enenkel, Karl A. „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern”. *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012): 27–51.
- Engen, John van. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Erasmi, Desiderii. *Opus epistolarum*. Rec. Percy S. Allen. Oxford: Clarendon, 1–12 (1906–1965).
- Erasmi, Desiderii. *Opera omnia: Ordinis primi tomus secundus*. Edité par Jean-Claude Margolin et Pierre Mesnard. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1971.
- Erasmus, Desiderius. „Dialogus Ciceronianus”. Edité par Pierre Mesnard. In Erasmi, Desiderii. *Opera omnia: Ordinis primi tomus secundus*, Edité par Jean-Claude Margolin et Pierre Mesnard, 581–710. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1971.
- Fabbri, Rita, Lopresti, Elisabetta e Marcolini, Giuliana. *La Certosa di San Cristoforo: Testimone di arte e architettura cartusiana in terra estense*, a cura di Maria Paola Poponi. Imola: Manfredi Edizioni, 2018.
- Fantuzzi, Giovanni. *Notizie degli scrittori bolognesi*. Bologna: Stamperia Tommaso d'Aquino, 1781–1794.
- Farbaky, Péter e Pócs, Dániel, a cura di. *Mattia Corvino e Firenze: Arte e umanesimo alla corte del re di Ungheria*. Firenze: Giunti, 2013.
- Farbaky, Péter, Szende, Katalin and 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: Budapest History Museum, 2008.
- Fazakas Gergely Tamás, Miru György és Velkey Ferenc, szerk. „*Politica philosophiai okoskodás*”: *Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig*. Debrecen: Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013.
- Fenzi, Enrico. *Saggi petrarcheschi*. Fiesole: Cadmo, 2003.
- Fenzi, Enrico. „Dall’Africa al Secretum: Il sogno di Scipione e la composizione del poema”. In Enrico Fenzi, *Saggi petrarcheschi*, 306–364. Fiesole: Cadmo, 2003.
- Fenzi, Enrico. *Petrarca*. Profili di storia letteraria: Itinerari. Bologna: Il Mulino, 2008.
- Fenzi, Enrico. „La Senile XIV 1 a Francesco da Carrara”. In *Le Senili di Francesco Petrarca: Testo, contesti, destinatari*, a cura di Sabrina Stroppa, Romana Brovia e Nicole Volta, 165–191. Firenze: Le Lettere, 2021.
- Fera, Vincenzo e Ferraù, Giacomo, a cura di. *Filologia umanistica per Gianvito Resta*. Padova: Antenore, 1–3, 1997.
- Ferguson, Wallace K. *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*. 1948. Boston–New York–Chicago: Houghton Mifflin Company, 1948.

- Ferrariensis, Johannes. *Liber noviter editus de celesti vita in quo infrascripta continentur in primis de natura animae rationalis, de immortalitate anime, de inferno et cruciatu anime, de paradyso et felicitate anime*. Venetiis: Capcasa, 1494.
- Ferrariensis, Johannes. *Ex annalibus libris marchionum Estensium excerpta*. A cura di Luigi Simeoni. Rerum Italicarum scriptores: Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento, 20: 2. Bologna: Nicola Zanichelli, 1936.
- Ficino, Marsilio. *The Philebus Commentary: A Critical Edition and Translation*. Edited by Allen Michael J. B. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.
- Ficinus, Marsilius. *Opera, quae hactenus exititere*. Basileae: Henricus Petrus, 1576.
- Ficinus Marsilius. *Operum tomus secundus*. Parisiis: Guillelmus Pele, 1641.
- Field, Arthur. *The Orgins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988. <https://doi.org/10.1515/9781400859764>
- Flanagin, D. Zach. „Making Sense of It All: Gerson’s Biblical Theology”. Szerkesztette Flanagin. In *A Companion to Jean Gerson*, edited by Brian Patrick McGuire, 133–178. Brill’s companions to the Christian tradition 3. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047409076_005
- Flottes, Jean-Baptiste Marcel, par *Catalogue des livres légués a la bibliotheque de la ville de Montpellier*. Montpellier: Pierre Grollier, 1866.
- Földesi Ferenc, szerk. *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2008.
- Földesi Ferenc. „Tudósok és könyvek társasága: Vitéz János könyvtára”. In *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, szerkesztette Földesi Ferenc, 88–100. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2008.
- Fraknói, Vilmos. „Két hét olaszországi könyv- és levéltárakban 1878 májusban”. *Magyar Könyvszemle* 3 (1878): 121–144.
- Fraknói Vilmos. „Andreas Pannonius”. *Magyar Könyvszemle* 4 (1879): 113–118.
- Fraknói Vilmos. „Andreas Pannonius élete és munkái”. In *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, Sajtó alá rendezte Fraknói Vilmos és Ábel Jenő, V–XXII. Irodalomtörténeti emlékek 1. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1886.
- Fraknói Vilmos. *Mátyás király, 1440–1490*. Magyar történeti életrajzok. Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1890.
- Fraknói Vilmos. „Miklós modrusi püspök élete, munkái és könyvtára”. *Magyar Könyvszemle* 5 (1897): 1–23.
- Fraknói Vilmos. *Mátyás király diplomatái*. Budapest: Athenaeum, 1898.
- Fraknói Vilmos. *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római szentszékekkel*. Budapest: Szent István Társulat, 1–3, 1901–1903.
- Fraknói Vilmos és Ábel Jenő, kiad. *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*. Irodalomtörténeti emlékek 1. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1886.

- Franceschini, Adriano. *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca*. Medioevo e umanesimo 25. Padova: Antenore, 1976.
- Franceschini, Adriano. *Artisti a Ferrara in eta umanistica e rinascimentale: Testimonianze archivistiche*. Roma–Ferrara: Corbo–Cassa di Risparmio di Ferrara, 1–3, 1993–1997.
- Frazier, Alison K. *Possible Lives : Authors and Saints in Renaissance Italy*. New York: Columbia University Press, 2005. <https://doi.org/10.7312/fraz12976>
- Fubini, Riccardo. „Renaissance Historian: The Career of Hans Baron”. *The Journal of Modern History* 64 (1992): 541–574. <https://doi.org/10.1086/244516>
- Fubini, Riccardo. „Humanism and Scholasticism”. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, edited by Angelo Mazzocco, 127–136. Brill’s studies in intellectual history 143. Leiden–Boston: Brill, 2006.
- Füllenbach, Elias H. and Miletto, Gianfranco, eds. *Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens: Neue Folge 14. Berlin: De Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783050087917>
- Gallo, Donato, a cura di. *Predicazione francescana e societa veneta nel Quattrocento: Commitenza, ascolto, ricezione*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1995.
- Gamberini, Andrea e Petralia, Giuseppe, a cura di. *Lingauggi politici nell’Italia del Rinascimento*. Roma: Viella, 2007.
- Gargan, Luciano. „Giovanni Conversini e la cultura letteraria a Treviso nella seconda metà del Trecento”. *Italia medioevale e umanistica* 8 (1965): 85–159.
- Gargan, Luciano. *L’antica biblioteca della certosa di Pavia*. Sussidi eruditi 47. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- Gargan, Luciano. „Un possessore di opere albertiane: Francesco Marescalchi”. *Rinascimento: Rivista dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 42 (2002): 381–397.
- Gargan, Luciano. „Un’antica biblioteca domenicana ritrovata: A proposito di un recente catalogo di manoscritti”. *Medioevo e Rinascimento* n. s. 18 (2007): 321–342.
- Gargan, Luciano. *Libri e maestri tra Medioevo e Umanesimo*. Biblioteca umanistica 17. Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2011.
- Gargan, Luciano. „Per la biblioteca di Giovanni Conversini”. In Luciano Gargan, *Libri e maestri tra Medioevo e Umanesimo*, 371–400. Biblioteca umanistica 17. Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2011.
- Gargan, Luciano e Manfredi, Antonio. *Le biblioteche dei certosini tra medioevo e umanesimo: Un repertorio di manoscritti superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. XV*. Studi e testi 515. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017.
- Garin, Eugenio. *Studi sul platonismo medievale*. Firenze: Le Monnier, 1958.

- Garin, Eugenio. „Un dialogo sull’immortalità dell’anima: Il Liber Alcidi”. In Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, 89–151. Firenze: Le Monnier, 1958.
- Garin, Eugenio. „Le prime ricerche di Hans Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre”. In *Renaissance: Studies in Honor of Hans Baron*, edited by Anthony Molho and John Alfred Tedeschi, lxi–lxx. Biblioteca storica Sansoni 49. Firenze: Sansoni, 1971.
- Garin, Eugenio. *L’umanesimo italiano: Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1986.
- Gerézdi Rabán. „Bologna és a magyar humanizmus”. *Irodalomtörténet* 29 (1940): 146–158.
- Gerézdi Rabán. „Kardos Tibor: A magyarországi humanizmus kora”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 62 (1958): 544–561.
- Gintli Tibor, szerk. *Magyar irodalom*. Akadémiai kézikönyvek. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2010.
- Girgensohn, Dieter. „Francesco Zabarella da Padova: Dottrina e attività politica di un professore di diritto durante il grande scisma d’Occidente”. *Quaderni per la storia dell’Università di Padova* 26–27 (1993–1994): 1–48.
- Goffen, Rona. *Piety and Patronage in Renaissance Venice: Bellini, Titian, and the Franciscans*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- Gouwens, Kenneth. „Erasmus, «Apes of Cicero», and Conceptual Blending”. *Journal of the History of Ideas* 71 (2010): 523–545. <https://doi.org/10.1353/jhi.2010.0007>
- Graciotti, Sante e Vasoli, Cesare, a cura di. *Italia e Ungheria all’epoca dell’Umanesimo Corviniano*. Firenze: Olschki, 1994.
- Greetham, David C. „The Concept of Nature in Bartholomaeus Anglicus (Fl. 1230)”. *Journal of the History of Ideas* 41 (1980): 663–677. <https://doi.org/10.2307/2709279>
- Greetham, David C. „On Cultural Translation: From Patristic Repository to Shakespeare’s Encyclopaedia”. In *Voices in Translation: The Authority of “Old Bookes” in Medieval Literature: Essays in Honour of Helaine Newstead*, edited by Deborah M. Sinnreich-Levi and Gale Sigal, 69–84. AMS studies in the middle ages 17. New York: AMS Press, 1992.
- Grendler, Paul F. *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002. <https://doi.org/10.56021/9780801866319>
- Gropretius, Robertus. *Regimen sanitatis*. Gent: Joos Lambrecht, 1538.
- Guarino Veronese. *Epistolario*, a cura di Remigio Sabbadini. Venezia: Reale Deputazione di Storia Patria, 1–3, 1915–1919.
- Guglielmotti, Paola. „I certosini”. In *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, a cura di Giancarlo Andenna, 365–378. Milano: Vita e pensiero, 2001.
- Guidi, Angela. „Chokhma e filosofia: I Dialoghi d’amore di Yehuda Abravanel nella cultura del Rinascimento”. *La Rassegna Mensile di Israel* 73 (2007): 1–27.
- Guitman Barnabás, szerk. *A ciszterci rend Magyarországon és Közép-Európában*. Művelődéstörténeti műhely 5. Piliscsaba: PPKE BTK, 2009.
- Gundersheimer, Werner L. *Ferrara estense: Lo stile del potere*. Istituto di Studi Rinascimentali Ferrara: Saggi. Modena: Edizioni Panini, 1988.

- Güntert, Georges. „Petrarca e il Ventoso, dalla «cupiditas videndi» al desiderio «scribendi»: L'epistola familiare IV, 1 come un autoritratto letterario-morale”. In *Petrarca e i suoi lettori*, a cura di Vittorio Caratozzolo e Georges Güntert, 143–156. Ravenna: Longo, 2000.
- Haley, Gabriel. „Petrarch's Secularized Contemplation”. *Essays in Medieval Studies* 35 (2021): 115–133. <https://doi.org/10.1353/ems.2021.0007>
- Hankins, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden–New York: Brill, 1990. <https://doi.org/10.1163/9789004452367>
- Hankins, James. „The «Baron Thesis» after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni”. *Journal of the History of Ideas* 55 (1995): 309–338. <https://doi.org/10.2307/2709840>
- Hankins, James, ed. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558474>
- Hankins, James. „Religion and the Modernity of Renaissance Humanism”. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, edited by Angelo Mazzocco, 137–153. Brill's studies in intellectual history 143. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047410249_009
- Hankins, James. „Petrarch and the Canon of Neo-Latin Literature”. In *Petrarca, l'umanesimo e la civiltà europea*, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, 905–922. Quaderni petrarcheschi 17–18. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007.
- Hankins, James. *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge MA–London: Belknap Press, 2019. <https://doi.org/10.4159/9780674242517>
- Haraszi Szabó Péter és Kelényi Borbála. *Magyarországi diákok francia, angol, itáliai és német egyetemeken a középkorban 1100–1526*. Magyarországi diákok a középkori egyetemeken 3. Budapest: MTA–ELTE Egyetemtörténeti Kutatócsoport, 2019.
- Hargittay Emil. *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*. Historia litteraria 10. Budapest: Universitas Kiadó, 2001.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927). Cambridge MA: Harvard University Press, 1976.
- Havas László és Tegye Imre, szerk. *Hercules Latinus*. Debrecen: Societas Neolatina Hungarica, 2006.
- Hegedüs, Stephanus, ed. *Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*. Budapestini: Victor Hornyánszky, 1903.
- Hegedüs István. „Egy olasz költő Mátyás királyhoz”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 13 (1903): 79–85.
- Hegedüs István. *Guarinus és Janus Pannonius*. Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből, 16: 7. Budapest: MTA, 1896.
- Hochschild, Joshua P. „Porphyry, Bonaventure and Thomas Aquinas: A Neoplatonic Hierarchy of Virtues and Two Christian Appropriations”. In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, edited by John Inglis, 245–259. London: Routledge, 2002.

- Hoffmann Edith. „Andreas Pannonius »De Regiis Virtutibus« című munkájáról”. *Magyar Könyvszemle* 33 (1926): 433–434.
- Hogg, James, ed. *The Chartae of the Carthusian general Chapter: Paris, Bibliotheque nationale. Ms latin 10888: Part. I: 1457–65*. *Analecta cartusiana*, 100: 5. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1985.
- Hogg, James, ed. *The Chartae of the Carthusian General chapter: Paris, Bibliotheque nationale. Ms latin 10888: Part. II: 1466–74*. *Analecta cartusiana*, 100: 6. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1985.
- Hogg, James, ed. *The Charterhouse of Pavia as seen in the Chartae of the Carthusian General Chapter*. *Analecta Cartusiana*, 100: 51. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2010.
- Hogg, James, Péter Németh and Bastin, Palémon, eds. *Contributions to the History of the Carthusian Order in Central Europe*. *Analecta Cartusiana*, 286: 1. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2018.
- Horányi, Mátyás e Klaniczay, Tibor, a cura di. *Italia ed Ungheria: Dieci secoli di rapporti letterari*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- Horváth János (ifj.). „Andreas Pannonius Cantica Canticorum kommentárjának forrásai”. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 66 (1942): 257–287.
- Horváth János (ifj.). „Janus Pannonius műfajai és mintái”. In *Janus Pannonius: Tanulmányok, szerkesztette Kardos Tibor és V. Kovács Sándor*, 337–389. *Memoria saeculorum Hungariae* 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Horváth János. *Az irodalmi műveltség megoszlása: Magyar humanizmus*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988.
- Husztai József. *Janus Pannonius*. Pécs: Janus Pannonius Társaság, 1931.
- Husztai József. „Andreae Pannonii Expositio Super Cantica Canticorum”. *Magyar Könyvszemle* 63 (1939): 97–104.
- Husztai József. „Pier Paolo Vergerio és a magyar humanizmus kezdete”. *Filológiai Közlöny* 1 (1955): 521–533.
- Hyma, Albert. *The Christian Renaissance: A History of the 'Devotio moderna'*. New York–London: The Century, 1925.
- Iaria, Simona. „Note in margine agli «Scritti petrarcheschi» di Agostino Sottili: Linee di diffusione delle opere latine di Francesco Petrarca nei territori del Sacro Romano Imperio”. *Vita e Pensiero* 90 (2016): 417–434.
- Inglis, John, ed. *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. London: Routledge, 2002.
- Iustiniani, Divi Laurentii. *Opera omnia quae hactenus excusa sunt*. Venetiis: Bartholomaeus de Albertis, 1606.

- Jankovics József, Monok István, Nyerges Judit és Sárközy Péter, szerk. *A magyar művelődés és a kereszténység*. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt, 1–3, 1998.
- Jankovits László és Kecskeméti Gábor, szerk. *Neolatin irodalom Európában és Magyarországon*. Pécs: Janus Pannonius Tudományegyetem, 1996.
- Jankovits László. „Egy elutasítás háttere: Az 1465-ös magyar követség Firenzében”. In *A magyar művelődés és a kereszténység*, szerkesztette Jankovics József, Monok István, Nyerges Judit és Sárközy Péter, 2: 562–569. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt, 1–3, 1998.
- Jankovits László. *Nobilis ingenio: Janus Pannonius költészete*. Irodalmi jelen könyvek. Arad: Magyar Pen Club–Concord Media Jelen, 2012.
- Kaeppli, Thomas. „Tommaso dai Liuti di Ferrara e il suo «Declaratorio»”. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20 (1950): 194–212.
- Kalous, Antonín. „Mátyás király és a pápaság 1472: Nyújtódi Székely Miklós Rómában”. In *Magyar források Itáliából*, szerkesztette Domokos György, Kuffart Hajnalka és Szovák Kornél, 41–54. Vestigia 2. Piliscsaba: Vestigia Kutatócsoport, 2018.
- Kardos Tibor. „A magyar humanizmus kezdetei”. *Pannónia* 1–2 (1935–1936): 340–359, 29–78.
- Kardos Tibor. „Magyar tárgyú fejezetek Giovanni da Ravenna emlékiratában”. *Egyetemes Philológiai Közlöny* 40 (1936): 284–297.
- Kardos Tibor. „A magyar humanizmus kérdései”. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 4 (1953): 149–179.
- Kardos Tibor. *A magyarországi humanizmus kora*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955.
- Kardos Tibor. „Jagello-kori humanizmusunk néhány elvi kérdése tárgyában: Válasz Gerézdi Rabán cikkére”. *Filológiai Közlöny* 5 (1959): 143–164.
- Kardos Tibor. „A magyar humanizmus olasz kapcsolatainak alakulása és jellege”. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 17 (1961): 113–137.
- Kardos Tibor. „A renaissance és a humanizmus fogalmainak összefüggései”. *Filológiai Közlöny* 9 (1963): 315–324.
- Kardos, Tibor. „Petrarca e la formazione dell’umanesimo ungherese”. In *Italia ed Ungheria: Dieci secoli di rapporti letterari*, a cura di Mátyás Horányi e Tibor Klaniczay, 67–89. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- Kardos Tibor. *Studi e ricerche italo-ungheresi*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1967.
- Kardos, Tibor. „Ricordi ungheresi nel Rerum memorandarum liber di Giovanni Conversini da Ravenna”. In Kardos Tibor, *Studi e ricerche italo-ungheresi*, 31–44. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1967.
- Kardos Tibor. *Az emberség műhelyei*. Budapest: Szépirodalmi, 1973.
- Kardos Tibor. „Petrarca és az érzelmek története”. In Kardos Tibor, *Az emberség műhelyei*, 117–121. Budapest: Szépirodalmi, 1973.

- Kardos Tibor. „Janus Pannonius hivatástudata és költészete”. Szerkesztette Kardos Tibor és V. Kovács Sádor. In *Janus Pannonius: Tanulmányok*, szerkesztette Kardos Tibor és V. Kovács , 11–64. Memoria saeculorum Hungariae 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Kardos Tibor és V. Kovács Sándor, szerk. *Janus Pannonius: Tanulmányok*. Memoria saeculorum Hungariae 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Kecskeméti Gábor. *Vis rerum immutandarum: Kép- és szövegalkotó erők az eszme- és irodalomtörténetben*. Székfoglaló előadások a Magyar Tudományos Akadémián. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 2023.
- Kessler, Eckhard, Hg. *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2. Humanistische Bibliothek, 1/54. München: Fink, 2003.
- King, Margaret L. „Personal, Domestic, and Republican Values in the Moral Philosophy of Giovanni Caldiere”. *Renaissance Quarterly* 28 (1975): 535–574. <https://doi.org/10.2307/2860172>
- King, Margaret L. *Venetian Humanism in the Age of Patrician Dominance*. Princeton legacy library. Princeton: Princeton University Press, 1986. <https://doi.org/10.1515/9781400854349>
- Kirshner, Julius. „Giovanni Cocchi (Giovanni da Ferrara)”. In *Dizionario biografico degli italiani*, 26 (1982): 473. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960–2020.
- Kiss Farkas Gábor. „A magyarországi humanizmus kezdeteiről: Pierpaolo Vergerio, Vitéz János és Joannes Tröster”. In *Convivium Pajorin Klára 70. születésnapjára*, szerkesztette Békés Enikő és Tegye Imre, 119–131. Debrecen–Budapest: Debreceni Egyetem–MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2012.
- Kiss Farkas Gábor. „Konstanztól Budáig: Pier Paolo Vergerio és a magyar humanizmus”. In *„Causa unionis, causa fidei, causa reformationis in capite et membris”: Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából*, szerkesztette Bárány Attila és Pósan László, 369–382. Debrecen: Perintart-Press Kft., 2015.
- Kiss, Farkas Gábor. „Origin Narratives: Pier Paolo Vergerio and the Beginnings of Hungarian Humanism”. *Hungarian Historical Review* 8 (2019/3): 471–496.
- Klaniczay Tibor, szerk. *A magyar irodalom története 1600-ig*. A magyar irodalom története 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- Klaniczay Tibor, szerk. *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*. A magyar irodalom története 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- Klaniczay Tibor. „A magyar reneszánszkutatás újabb eredményei”. *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei* 21 (1964): 235–265.
- Klaniczay Tibor. *A múlt nagy korszakai*. Budapest: Szépirodalmi Könykiadó, 1973.
- Klaniczay Tibor. „Európai és magyar reneszánsz”. In Klaniczay Tibor, *A múlt nagy korszakai*, 93–112, 466–467. Budapest: Szépirodalmi Könykiadó, 1973.
- Klaniczay, Tibor, a cura di. *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento: Atti del II. Convegno di Studi Italo-Ungheresi, Budapest, 20–23 giugno 1973*. Studia humanitatis 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.

- Klaniczay Tibor. *Hagyományok ébresztése*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1976.
- Klaniczay Tibor. „A neoplatonizmus szépség- és szerelemfilozófiája a reneszánsz irodalomban”. In Klaniczay Tibor, *Hagyományok ébresztése*, 311–326. Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1976.
- Klaniczay Tibor. *Pallas magyar ivadékai*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.
- Klaniczay Tibor. „Galeotto Marzio és Mátyás király”. In Klaniczay Tibor, *Pallas magyar ivadékai*, 59–66. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.
- Klaniczay Tibor. *A magyarországi akadémiai mozgalom előtörténete*. Humanizmus és reformáció 20. Budapest: Balassi Kiadó, 1993.
- Klaniczay Tibor. „Vitéz János contuberniuma”. In Klaniczay Tibor, *A magyarországi akadémiai mozgalom előtörténete*, 27–42. Humanizmus és reformáció 20. Budapest: Balassi Kiadó, 1993.
- Klaniczay Tibor. *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról (1961)*. Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1997.
- Klaniczay Tibor. „A magyar irodalom reneszánsz korszaka”. In Klaniczay Tibor, *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról (1961)*, 7–32. Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1997.
- Kluxen, Wolfgang. *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*. A cura di Carmelo Vigna. Filosofia morale 24. Milano: Vita e pensiero, 2005.
- Kohl, Benjamin G. and Day, James. „Giovanni Conversini's Consolatio ad Donatum on the Death of Petrarch”. *Studies in the Renaissance* 21 (1974): 9–30. <https://doi.org/10.2307/2857148>
- Kohl, Benjamin T. „Conversini (Conversano, Conversino), Giovanni (Giovanni da Ravenna)”. In *Dizionario biografico degli italiani*, A cura di AaVv, 28 (1983): 574–578. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960–2020.
- Korolec, Jerzy B. „Free Will and Free Choice”. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, 629–641. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.035>
- Kraye, Jill. „Moral Philosophy”. In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Charles B. Schmitt, Quentin Skinner and Eckhard Kessler, 303–386. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521251044.013>
- Kraye, Jill. „Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius”. In *Grotius and the Stoa*, edited by Hans W. Blom and Laurens C. Vinkel, 21–45. Grotiana 22–23. Assen: Royal Van Gorcum, 2004. <https://doi.org/10.1163/016738312X13397477910701>
- Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony and Pinborg, Jan, eds. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059>
- Krey, Philip D. W. and Smith, Leslie, eds. *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*. Studies in the history of Christian traditions 90. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000.

- Kris, N. C. en H. J. Royaards, verzanmeld door. *Arhief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland*. Leiden: J. Luchtmans, 1–3, 1831.
- Kristeller, Paul Oskar. „The Scholastic Background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished Texts”. *Traditio* 2 (1944): 257–318. <https://doi.org/10.1017/S0362152900017207>
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper and Row, 1961.
- Kristeller, Paul Oskar. „The Humanist Movement”. In Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, 3–23. New York: Harper and Row, 1961.
- Kristeller, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*. Edited by Edward P. Mahoney. Duke monographs in medieval and renaissance studies 1. Durham: Duke University Press, 1974. <https://doi.org/10.2307/2856893>
- Kristeller, Paul Oskar. „Thomism and the Italian Thought of the Renaissance”. In Kristeller, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*, Edited by Edward P. Mahoney, 27–91. Duke monographs in medieval and renaissance studies 1. Durham: Duke University Press, 1974.
- Kristeller, Paul Oskar. „Medieval and Renaissance Studies: Reflections of a Scholar”. *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 52, 1 (1977): 1–4.
- Kristeller, Paul Oskar. *Szellemi áramlatok a reneszánszban*. Fordította Takács Ferenc. Gyorsuló idő. Budapest: Magvető, 1979.
- Kristeller, Paul Oskar. „Un opuscolo sconosciuto di Cencio de’ Rustici dedicato a Bornio da Sala: La traduzione del dialogo «De virtute» attribuito a Platone”. In *Miscellanea Augusto Campana*, edited by Dino Avesani és Mirella Ferrari, 355–376. Medioevo e umanesimo 44. Padova: Antenore, 1981.
- Kristeller, Paul Oskar. *Iter italicum: Accedunt alia itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries: Australia to Germany*. Iter Italicum, 3/1. London–Leiden: The Warburg Institute–Brill, 1983.
- Kristeller, Paul Oskar. *Studies in Renaissance Thought and Letters, 1–4*. Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996.
- Kristeller, Paul Oskar. „Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of Soul”. In Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters, 1–4*, 2: 281–300. Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996.
- Kristeller, Paul Oskar. *Iter Italicum*. London–Leiden–New York–Köln: The Warburg Institute–Brill, 4 (1989).
- Kristeller, Paul Oskar. „The Active and the Contemplative Life in the Renaissance Humanism”. In Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters, 1–4*, 4: 197–214. Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996.

- Kristeller, Paul Oskar. „Vita attiva e vita contemplativa in un brano inedito di Bornio da Sala e in San Tommaso d'Aquino”. In Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1–4, 4: 185–196. Storia e letteratura: Raccolta di studi e testi, 54, 166, 178 193. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984–1996.
- Kristóf Ilona. „Egy lengyel humanista Magyarországon: Az elfeledett Szánoki Gergely”. *Az Eszterházy Károly Főiskola tudományos közleményei: Tanulmányok a történelemtudomány köréből* 33 (2006): 21–32.
- Kubinyi András. „Vitéz János és Janus Pannonius politikája Mátyás uralkodása idején”. In *Humanista műveltség Pannóniában*, szerkesztette Bartók István, Jankovits László és Kecskeméti Gábor, 7–26. Pécs: Művészetek Háza–Pécsi Tudományegyetem, 2000.
- Kubinyi András. *Matthias rex*. Budapest: Balassi Kiadó, 2008.
- Lackner, Dennis D. „The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition”. In *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by Michael J. B. Allen and Valery Rees, 15–44. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002. https://doi.org/10.1163/9789047400547_004
- Ladwig, Perdita. *Das Renaissancebild deutscher Historiker 1898–1933*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004.
- Lambertini, Roberto. „Tra etica e politica: La 'prudencia' del principe nel De regimine di Egidio Romano”. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992): 77–144.
- Lambertini, Roberto. „Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto”. In *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno: Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*, a cura di Silvestro Casamenti, 35–86. Collectio Antoniana 7. Bologna: E. F. B., 1994.
- Lapidge, Michael, ed. *Compendium auctorum Latinorum medii aevi (500–1500)*. Firenze: Sismel–Edizioni del Galluzzo, 1, 2003.
- Le Goff, Jacques. *Il tempo continuo della storia*. Trad. David Scaffei. Roma–Bari: GLF Editori Laterza, 2014.
- Leclercq, Jean. „Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages”. In *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, Edited by Colm Luibheid and Paul Rorem, 25–32. New York: Paulist Press, 1987.
- Lee, Egmont. *Sixtus IV and Men of Letters*. Temi e testi 26. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.
- Lengyel, Réka. „Sulla conoscenza del Petrarca in Ungheria nel Quattrocento”. *Nuova Corvina: Rivaista di Italianistica* 21 (2009): 41–47.
- Leoncini, Giovanni. *Le certose della «Provincia Tusciae»*. A cura di James Hogg. Analecta Cartusiana 60. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1989.
- Lepori, Fernando. „La scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento”. In *Storia della cultura veneta, 2: Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di Girolamo Arnaldi e Manlio Pastore Stocchi, 2: 539–605. Storia della cultura veneta. Venezia: Pozza, 1–3, 1980–1981.

- Lepori, Fernando. „Ragione naturale e rivelazione in una disputa alla Scuola di Rialto: Il «De mortalium foelicitate» di Nicolo Modrussiense”. *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 13 (1987): 223–301.
- Lidaka, Juris G. „Bartholomaeus Anglicus in the Thirteenth Century”. In *Pre-Modern Encyclopedic Texts: Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1–4 July 1996*, edited by Peter Binkley, 393–406. Brill’s studies in intellectual history 79. Leiden: Brill, 1997.
- Lollini, Fabrizio. „Bologna, Ferrara, Cesena: I corali del Bessarione tra circuiti umanistici e percorsi di artisti”. In *Corali miniati del Quattrocento nella Biblioteca Malatestiana*, a cura di Piero Lucchi, 19–36. Milano: Fabbri–Bompiani–Sonzogno–ETAS, 1989.
- Lombardus, Petrus. *Opera omnia*. Cur. J-P. Migne. Patrologiae cursus completus: Series Latina 192. Lutetiae Parisiorum: Migne, 1880.
- Lucchi, Piero, a cura di. *Corali miniati del Quattrocento nella Biblioteca Malatestiana*. Milano: Fabbri–Bompiani–Sonzogno–ETAS, 1989.
- Lukácsy Sándor. „Ubi sunt: Egy formula rövid életrajza”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 93 (1989): 217–241.
- Lukcsics Pál. „Várdai István ferrarai diák levelei, 1448–1449”. *Történelmi Szemle* 14 (1929): 124–136.
- Lulli, Raymundi. *Operum tomi I–X*. Moguntiae: Typographica Mayeriana, 1721–1742.
- Lyra, Nicolaus. *Preceptorium sive expositio tripharia in Decalogum legis divine, cum multis pulcerrimis tractatulis ac additionibus cunctis Christi fidelibus scitu dignissimis*. Coloniae: Martinus de Werdena, 1504.
- Macrobius. Iterum recognovit Franciscus Eyssenhardt. Lipsiae: Teubner, 1893.
- Macrobius, Ambrosius Theodosius. „Commentarius in Somnium Scipionis”. In *Macrobius, Iterum recognovit Franciscus Eyssenhardt*, 476–663. Lipsiae: Teubner, 1893.
- Madas, Edit. „La Bibliotheca Corviniana et les corvina «authentiques»”. In *De Bibliotheca Corviniana: Matthias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l’État moderne*, publ. par Jean-François Maillard, István Monok e Donatella Nebbiai, 35–78. Supplementum Corvinianum 2. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2009.
- Magoga, Lucilla Sandra, a cura di. *La certosa di Vedana: Storia, cultura e arte in un ambiente delle Prealpi bellunesi*. Firenze: Olschki, 1998.
- Maillard, Jean-François, Monok, István e Nebbiai, Donatella, publ. par. *De Bibliotheca Corviniana: Matthias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l’État moderne*. Supplementum Corvinianum 2. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2009.
- Malvezzi Campeggi, Giuliano, a cura di. *Ranuzzi: Storia, genealogia, iconografia*. Le famiglie senatorie di Bologna 2. Bologna: Costa, 2000.
- Manfredi, Antonio. „Dalla Grande Chartreuse alla Biblioteca Vaticana: Ricerche umanistiche nelle biblioteche certosine nella prima metà del Quattrocento”. In Luciano Gargan e Antonio Manfredi, *Le biblioteche dei certosini tra medioevo e umanesimo: Un repertorio di manoscritti*

- superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. XV*, 140–314. Studi e testi 515. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2017.
- Manselli, Raoul. „Umanesimo ungherese ed umanesimo europeo: Primo tentativo d'un bilancio”. In *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento: Atti del II. Convegno di Studi Italo-Ungheresi, Budapest, 20–23 giugno 1973*, a cura di Tibor Klaniczay, 43–50. Studia humanitatis 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Mantovani, Gilda Paola e Balduino, Armando, a cura di. *Petrarca e il suo tempo*. Milano: Skira, 2006.
- Mantovani, Gilda Paola. „«Rigidam iam scandimus alpem»: Studenti e opere di Petrarca al di qua e al di là delle Alpi nel XV secolo”. In *Petrarca e il suo tempo*, a cura di Gilda Paola Mantovani e Armando Balduino, 143–154. Milano: Skira, 2006.
- Manuel Gonzalez, Pere de, red. *La província Cartoixana de Catalunya, La Cartoixa de Montalegre: Actes del XXIII. Congrés Internacional sobre la Cartoixa, 5–8 de maig de 2005*. Analecta Cartusiana 229. Barcelona: Diputació Barcelona, 2006.
- Mariani Canova, Giordana. *Guglielmo Giralaldi miniatore estense: Catalogo delle opere*. A cura di Federica Toniolo. Modena: Panini, 1995.
- Mariani Canova, Giordana. „La miniatura nei manoscritti liturgici delle certose venete nel Quattrocento”. In *La certosa di Veduggia: Storia, cultura e arte in un ambiente delle Prealpi bellunesi*, a cura di Lucilla Sandra Magoga, 159–181. Firenze: Olschki, 1998.
- Martin, Denis D. *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*. Studies in the History of Christian Traditions 49. Leiden: Brill, 1992. <https://doi.org/10.1163/9789004477919>
- Mastronardi, Maria Aruelia. „La «scrittura» in corte”. In Savonarola, Michele. *Del felice progresso di Borso d'Este*, a cura di Maria Aurelia Mastronardi, 9–48. Bari: Palomar, 1996.
- Matić, Tomislav. *Bishop John Vitez and Early Renaissance Central Europe: The Humanist Kingmaker*. Beyond medieval Europe. Leeds: Arc Humanities Press, 2022. <https://doi.org/10.1515/9781802700282>
- Mayer, Elisabetta. „Un umanista italiano della corte di re Mattia Corvino: Aurelio Brandolini Lippo”. *Annuario dell'Accademia d'Ungheria a Roma* 2 (1938): 120–168.
- Mazour-Metusevich, Yelena and Bejczy, István. „Jean Gerson on Virtues and Princely Education”. In *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, edited by István Bejczy and Cary J. Nederman Cary J., 219–236. Disputatio 9. Turnout: Brepols, 2007. <https://doi.org/10.1484/M.DISPUT-EB.3.455>
- Mazzatinti, Giuseppe. *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Forlì: Luigi Bordini, 7 (1897).
- Mazzocco, Angelo, ed. *Interpretations of Renaissance Humanism*. Brill's studies in intellectual history 143. Leiden–Boston: Brill, 2006. <https://doi.org/10.1163/9789047410249>
- Mazzocco, Angelo and Laureys, Marc, eds. *A New Sense of the Past: The Scholarship of Flavio Biondo*. Supplementa humanistica Lovaninensia 39. Leuven: Leuven University Press, 2016. <https://doi.org/10.11116/9789461661913>

- Mazzotta, Giuseppe. *The Worlds of Petrarch*. Duke monographs in medieval and Renaissance studies 14. Durham–London: Duke University Press, 1999.
- Mazzotta, Giuseppe. „Humanism and Medieval Encyclopedic Tradition”. In *Interpretations of Renaissance Humanism*, edited by Angelo Mazzocco, 113–124. Brill’s studies in intellectual history 143. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047410249_007
- Máté Ágnes. „Bethlen Miklós Francesco Petrarca (is) emlékezik: Az Önéletírás és a Posteritativél közös mintáiról”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 120 (2016): 336–352.
- McGuire, Brian Patrick, ed. *A Companion to Jean Gerson*. Brill’s companions to the Christian tradition 3. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047409076_016
- McLaughlin, Martin L. *Literary Imitation in the Italian Renaissance: The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford: Oxford University Press, 1996. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198158998.001.0001>
- McManamon, John. *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*. Medieval and Renaissance texts and studies 163. Tempe: Arizona State University, 1996.
- McNair, Bruce. *Cristoforo Landino: His Works and Thought*. Medieval and renaissance authors and texts. Leiden–Boston: Brill, 2019. <https://doi.org/10.1163/9789004389526>
- Meliado, Mario und Negri, Silvia, eds. *Widersprüche und Konkordanz: Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 127. Leiden: Brill, 2020. <https://doi.org/10.1163/9789004428331>
- Merlan, Philip. *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. International archives of the History of ideas 2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-9315-3>
- Mésóniat, Claudio. *Poetica theologia: La «Lucula noctis» di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*. Uomini e dottrine 27. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Meyer, Heinz. „Bartholomaeus Anglicus »De proprietatibus rerum«: Selbstverständnis und Rezeption”. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 117 (1988): 237–274.
- Mezey, László. „Lorenzo Giustinian e la letteratura medievale in Ungheria”. In *Italia ed Ungheria: Dieci secoli di rapporti letterari*, a cura di Mátyás Horányi és Tibor Klaniczay, 59–66. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- Mezey László. „A devotio moderna a dunai országokban: Csehország, Ausztria, Magyarország”. Szerkesztette Mátrai László, Tóth András és Vértessy Miklós. *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei* 5 (1970): 223–237.
- Michaud-Quantine, Pierre. „Une division ’augustinienne’ des puissances de l’âme au moyen âge”. *Revue des études augustinienes* 3 (1957): 235–248. <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.103951>
- Miethke, Jürgen. *Le teorie politiche nel Medio Evo*. Pref. Roberto Lambertini. Trad. Mario Conetti. Collana di sagistica 84. Genova: Marietti, 2001.
- Miggiano, Gabriella. „Tibor Klaniczay e l’umanesimo italiano nel contesto europeo”. *Rivista di Studi Ungheresi* 12 (2013): 29–59.

- Miglio, Massimo, cura di. *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471–1484): Atti del Convegno, Roma 3–7 dicembre 1984*. Studi storici 154. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1986.
- Milano, Ernesto. „Az olasz könyvtárakban őrzött corvinák”. In *A holló jegyében: Fejezetek a corvinák történetéből*, szerkesztette Monok István, 83–134. Budapest: Corvina Kiadó–Országos Széchényi Könyvtár, 2004.
- Molho, Anthony and Tedeschi, John Alfred, eds. *Renaissance: Studies in Honor of Hans Baron*. Biblioteca storica Sansoni 49. Firenze: Sansoni, 1971.
- Molnár Péter. *Garázda Péter sorsdöntő évei*. Irodalomtörténeti füzetek 182. Budapest: Reciti, 2019.
- Monfasani, John. „Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy”. *Renaissance Quarterly* 46 (1993): 247–276. <https://doi.org/10.2307/3039061>
- Monfasani, John. „Giovanni Gatti of Messina: a Profile and an Unedited Text”. In *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, a cura di Vincenzo Fera e Giacomo Ferrà, 2: 1315–1338. Padova: Antenore, 1–3, 1997. <https://doi.org/10.4324/9781003418672-7>
- Monfasani, John. „Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical Notes”. *Renaissance Quarterly* 53 (2000): 1156–1173. <https://doi.org/10.2307/2901459>
- Monfasani, John. „Paul Oskar Kristeller”. *Gnomon* 73 (2001): 378–384.
- Monfasani, John. „The Renaissance as the Concluding Phase of the Middle Ages”. *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 108 (2006): 165–185.
- Monfasani, John. „A reneszánsz mint a középkor betetőző szakasza”. Fordította Dobozy Nóra. *Helikon: Irodalomtudományi Szemle* 55 (2009): 183–200.
- Monok István, szerk. *A holló jegyében: Fejezetek a corvinák történetéből*. Budapest: Corvina Kiadó–Országos Széchényi Könyvtár, 2004.
- Morotius, Carolus Jospehus. *Theatrum chorologicum sacri Cartusiensis ordinis*. Taurini: Joannes Sinibaldus, 1681.
- Mugnai Carrara, Daniela. „La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio”. In *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di Mario Vegetti e Paolo Pissavino, 177–236. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- Mulders, Johannes Antonius, ed. *The Cordyal by Anthony Woodville Earl Rivers: Edited from M 38 Al The Museum Meermannno Westreenianum The Hague*. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1962.
- Nardi, Bruno. „La Scuola di Rialto e l'umanesimo veneziano”. In *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di Vittore Branca, 93–139. Firenze: Sansoni, 1963.
- Niermeyer, Jan Frederik et De Kiept, C. Van. *Mediae Latinitatis lexicon minus*. Darsmtadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Novaković, Darko. „Le traduzioni dal greco di Janus Pannonius: La filologia al servizio della politica”. *Camoenae Hungaricae* 2 (2005): 53–66.

- O'Connor Edward Dennis, ed. *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1958.
- O'Meara, Dominic. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- O'Meara, Dominic. „Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore”. *Phronesis* 51 (2006): 74–90. <https://doi.org/10.1163/156852806775435161>
- Ouy, Gilbert. „Discovering Gerson the Humanist: Fifty Years of Serendipity”. In *A Companion to Jean Gerson*, edited by Brian Patrick McGuire, 79–132. Brill's companions to the Christian tradition 3. Leiden–Boston: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047409076_004
- Pade, Marianne. „In Gallos: Renaissance Humanism and Italian Cultural Leadership”. Edited by Trine Hass, Noreen Humble and Marianne Pade. *Nordic Journal of Renaissance Studies* 10: Latin and the Early Modern World: Linguistic Identity and the Polity from Petrarch to the Habsburg Novelists (2016): 35–47.
- Pajorin Klára. „Fernando Lepori: Ragione naturale...”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 97 (1993): 436–439.
- Pajorin Klára. „Vitéz János műveltsége”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 108 (2004): 533–540.
- Pajorin Klára. „Az eszményi humanista könyvtár: Angelo Camillo Decembrio könyvtárdeálja és Mátyás király könyvtára”. *Magyar Könyvszemle* 120 (2004): 1–13.
- Pajorin Klára. „A bázeli zsinat hatása Magyarországon: Görögök, görögutódok és a korai magyar humanizmus”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 115 (2011): 3–26.
- Pajorin, Klára. „Il ruolo degli umanisti fiorentini e ungheresi nella formazione della rappresentazione del potere di Mattia Corvino”. In *Mattia Corvino e Firenze: Arte e umanesimo alla corte del re di Ungheria*, a cura di Péter Farbaký e Dániel Pócs, 98–105. Firenze: Giunti, 2013.
- Pannonius, Andreas. „Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus”. Sajtó alá rendezte Fraknói Vilmos. In *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, Sajtó alá rendezte Fraknói Vilmos és Ábel Jenő, 1–136. Irodalomtörténeti emlékek 1. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1886.
- Pannonius, Andreas. „Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus”. Sajtó alá rendezte Ábel Jenő. In *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, Sajtó alá rendezte Fraknói Vilmos és Ábel Jenő, 137–287. Irodalomtörténeti emlékek 1. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1886.
- Pannonius, Andreas. „Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva”. Fordította Boronkai Iván. In *A magyar középkor irodalma*, Sajtó alá rendezte V. Kovács Sándor, 371–529. Magyar remekírók. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984.
- Pannonius, Janus. *Munkái latinul és magyarul*. Szerkesztette, az utószót írta, a jegyzeteket írta V. Kovács Sándor. A bevezetést írta Csorba Győző. Budapest: Tankönyvkiadó, 1972.
- Pannonius, Janus. *Epigrammata*. Red. Iulius Mayer et Ladislaus Török. Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák et Ágnes Ritoók-Szalay, I/1. Budapest: Balassi Kiadó, 2006.

- Pannonius, Janus. *Elegiae*. Red. Iulius Mayer et Ladislaus Török. Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák et Ágnes Ritoók-Szalay, II/1. Budapest: Balassi Kiadó, 2014.
- Pannonius, Janus. *Carmina epica*. Red. Iulius Mayer, Ladislaus Török et Zaynab Dalloul. Iani Pannonii Opera quae mansuerunt omnia, ser. red. Stephanus Borzsák, Ágnes Ritoók-Szalay et Tiburtius Szepessy, III/1. Budapest: Balassi Kiadó, 2018.
- Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. Copenhagen: Russak, 1960.
- Pantani, Italo. «La fonte di ogni eloquenzia»: Il canzoniere petrarchesco nella cultura poetica del Quattrocento ferrarese. Studi e testi italiani 16. Roma: Bulzoni Editore, 2002.
- Papias. *Vocabularium Latinum*. Venetiis: Andreas de Bonetis de Papia, 1485.
- Pázmány Péter. *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokról, predikációk*. A. a. r. Kanyurszky György. Pázmány Péter összes munkái 6–7. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1903.
- Penco, Gregorio. „Vita monastica e societa nel Quattrocento italiano”. In *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualita nel Quattrocento veneto*, a cura di Giovanni B. Francesco Trolese, 3–41. Italia benedettina 6. Cesena: Badia di Santa Maria del Monte, 1984.
- Pesavento, Luisa. „Bornio da Sala: Cultura umanistica e impegno politico nella Bologna quattrocentesca”. *Studi di storia medioevale* 9 (1987): 135–164.
- Pesavento, Luisa. „«Quaedam lex animata»: Il principe di Bornio da Sala”. *Nuova Rivista Storica* 72 (1988): 1–22.
- Petrarca, Franciscus. *Epistole familiares*. Venetiis: Johannes et Gregorius de Gregoriis, 1492.
- Petrarca, Franciscus. *Opera quae extant omnia*. Basileae: Sebastianus Henricpetrus, 1581.
- Petrarca, Franciscus. *De re publica optime administranda liber – De officio et virtutibus imperatoris liber*. Bernae: Johannes Preus, 1602.
- Petrarchae, Francisci *Africa*. Rec. Léonce Pingaud. Parisiis: Ernest Thorin, 1872.
- Petrarca, Francesco. *Invective contra medicum*. A cura di Pier Giorgio Ricci. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1–3, 1950.
- Petrarca *Levelei*. Szerkesztette, a jegyzeteket írta, fordította Kardos Tibor. Európai antológia: Reneszánsz sorozat. Budapest: Gondolat Kiadó, 1962.
- Petrarca, Francesco. *De vita solitaria*. A cura di Guido Martellotti. Trad. Antonietta Bufano. Classici Ricciardi 66. Torino: Eianudi, 1976.
- Petrarca, Francesco. *Epistole*, a cura di Ugo Dotti. Classici italiani, 12: 1. Torino: Unione Tipografica, 1978.
- Petrarca, Francesco. *De vita solitaria*. A cura di Marco Noce. Introd. Giorgio Ficara. Oscar classici 228. Mondadori: Milano, 1992.
- Petrarca, Francesco. *Kétségeim titkos küzdelme: Secretum*. Fordította Lázár István Dávid. Szeged: Lazi Könyvkiadó, 1999.
- Petrarca, Francesco. *De sui ipsius et multorum ignorantia – Önmagam és sokak tudatlanságáról*. Fordította Lázár István Dávid. Az utószót írta Szörényi László. Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2003.

- Petrarca, Francesco. *Epistole*, a cura di Ugo Dotti. Classici italiani. Torino: UTET, 2013.
- Petrarcha Ferenc. *A jó szerencsének és a szerencsétlenségnek orvosságairól: Székely László fordítása (1760–1762)*. S. a. r., a jegyzeteket írta Bíró Csilla, Lengyel Réka és Máté Ágnes. Előszó Szörényi László. Szeged: Lazi, 2015.
- Petri de Aquila O. F. M. cognomento Scotelli B. Joannis Duns Scoti discipuli *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. Edited by Cyprianus Paolinus. Genova: Conv. SSmae Annuntiationis, 1907–1909.
- Petrocchi, Massimo. *Una «devotio moderna» nel Quattrocento italiano? Ed altri studi*. Firenze: Le Monnier, 1961.
- Peeverada, Enrico. „Un corrispondente dell’Alberti in cura d’anime: Il canonico Francesco Marescalchi”. In *Alberti e la cultura del Quattrocento*, a cura di Roberto Cardini e Mariangela Regoliosi, 1–26. Firenze: Polistampa, 2007.
- Pérennes, François, publiée par. *Dictionnaire de bibliographie catholique*. Troisième et dernière encyclopédie théologique. Paris: Migne, 1–6, 1858–1866.
- Pétrarque. *De otio religioso – Le repos religieux*. Par Christophe Carraud. Grenoble: Millon, 2000.
- Pétrarque. *Ouvres 1: La correspondance (Lettres familières – Rerum familiarum libri)*. Introd. et notes de Ugo Dotti. Les classiques de l’humanisme 12. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Piana, Celestino O. F. M. „Lo Studio di S. Francesco a Ferrara nel Quattrocento”. *Archivum Franciscanum historicum* 61 (1968): 99–175.
- Picasso, Giorgio. *Tra umanesimo e «devotio»: Studi di storia monastica*. A cura di Giancarlo Andenna, Giuseppe Motta e Mauro Tagliabue. Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- Picasso, Giorgio. „L’«Imitazione di Cristo» e l’ambiente di S. Giustina”. In Picasso, Giorgio. *Tra umanesimo e «devotio»: Studi di storia monastica*, A cura di Giancarlo Andenna, Giuseppe Motta e Mauro Tagliabue, 81–95. Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- Picasso, Giorgio. „Certosini e cistercensi: I ritmi della preghiera e del lavoro nella vita quotidiana”. In *Certosini e cistercensi in Italia: Secoli XII–XV*, a cura di Rinaldo Comba e Grado G. Merlo, 295–306. Storia e storiografia. Cuneo: Società per gli Studi Storici di Cuneo, 2000.
- Pini, Antonio Ivan. „«Non tam studiorum mater quam seditionum alitrix»: Pio II e Bologna: Pio II a Bologna”. In *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova: Atti del Convegno internazionale, Mantova, 13–15. aprile 2000*, a cura di Arturo Calzona, Francesco Paolo Fiore, Alberto Tenenti e Cesare Vasoli, 179–201. Ingenium 5. Firenze: Olschki, 2003.
- Pii Secundi Pontificis Maximi. *Commentarii*. Rec. Ibolya Bellus et Iván Boronkai. Budapest: Balassi Kiadó, 1–2, 1993–1994.
- [Sine ed.] *Poggio Bracciolini 1380 – 1980: Nel VI centenario della nascita*. Studi e testi: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 8. Firenze: Olschki, 1982.
- Pontari, Paolo. „«Nedum mille qui effluerunt annorum gesta sciamus»: L’Italia di Biondo e l’«invenzione» del Medioevo”. In *A New Sense of the Past: The Scholarship of Flavio Biondo*, edited by Angelo Mazzocco and Marc Laureys, 151–176. Supplementa humanistica Lovaninensia 39. Leuven: Leuven University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1dnnc53.10>

- Ponte, Giovanni. „I consigli politici del Petrarca a Francesco da Carrara (Sen.. Vol. 14, 1)”. In *Petrarca e la cultura europea*, a cura di Luisa Rotondi Secchi Tarugi, 121–127. Caleidoscopio, 7: Mentis itinerarium. Milano: Nuovi Orizzonti, 1997.
- Poppi, Antonio. „La teologia nell’università e nelle scuole”. In *Storia della cultura veneta*, 2: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, a cura di Girolamo Arnaldi és Manlio Pastore Stocchi, 3: 1–33. Storia della cultura veneta. Venezia: Pozza, 1–3, 1980–1981.
- Post, Regnerus R. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*. Studies in medieval and Reformation thought 3. Leiden: Brill, 1968. <https://doi.org/10.1163/9789004477155>
- Pócs Dániel. *Mátyás király hatalmi reprezentációja és Firenze az 1480-as években: A Didymus-Corvina címlapjának értelmezése és a kódex helye a királyi könyvtár tematikájában: Doktori értekezés kézírata*. Budapest: ELTE BTK Művészettörténeti Doktori Iskola, 2005.
- Pócs, Dániel. „Mirror for Princes by Andreas Pannonius, Dedicated to Matthias Corvinus”. In *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*, edited by Péter Farbaky, Katalin Szende and András Végh, 486–488. Budapest: Budapest History Museum, 2008.
- Pócs Dániel. *A Didymus-corvina: Hatalmi reprezentáció Mátyás király udvarában*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Művészettörténeti Intézet, 2012.
- Quagliioni, Diego. „Il modello del principe cristiano: Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima età moderna”. In *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di Vittore Ivo Comparato, 103–122. Il pensiero politico: Biblioteca 14. Firenze: Olschki, 1987.
- Quillen, Carol. „The Uses of the Past in Quattrocento Florence: A Reading of Leonardo Bruni’s Dialogues”. *Journal of the History of Ideas* 71, 3 (2010): 363–385. <https://doi.org/10.1353/jhi.0.0084>
- Quint, David. „Humanism and Modernity: A Reconsideration of Bruni’s Dialogues”. *Renaissance Quarterly* 38 (1985): 423–445. <https://doi.org/10.2307/2861078>
- Raimondi, Ezio. „Umanesimo e università nel Quattrocento bolognese”. *Studi e memorie per la storia dell’Università di Bologna* 1 (1956): 325–356.
- Raimondi, Ezio. *Codro e l’Umanesimo a Bologna*. Collezione di testi e di studi. Bologna: Il Mulino, 1987.
- Raimondi, Ezio. *Le metamorfosi della parola: Da Dante a Montale*. Testi e pretesti. Milano: Mondadori, 2004.
- Raimondi, Ezio. „Petrarca lettore di Dante”. In Ezio Raimondi, *Le metamorfosi della parola: Da Dante a Montale*, 173–232. Testi e pretesti. Milano: Mondadori, 2004.
- Rauner, Erwin. *Petrarca-Handschriften in Tschechien und in der slowakischen Republik*. Censimento dei codici petrarcheschi 12. Padova: Editrice Antenore, 1999.

- Rawski, Conrad. „Vocabularium Petrarchicum Minus: A Handlist of Late Antique and Medieval Latin Words in the Works of Petrarch”. *The Journal of Medieval Latin* 5 (1995): 119–157. <https://doi.org/10.1484/J.JML.2.304040>
- Révész Mária. „Andreas Pannonius és Bornio da Sala”. *Egyetemes Philologiai Közlöny* 59 (1935): 79–81.
- Rico, Francisco. „Erasmus e Petrarca: «Nunc vix est in manibus»”. In *Petrarca, l’umanesimo e la civiltà europea*, a cura di Donatella Coppini e Michele Feo, Quaderni petrarcheschi 17–18 Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2007, 1015–1025.
- Rico, Francisco. *I venerdì del Petrarca*. Milano: Adelphi, 2016.
- [Ripelin, Hugo]. *D. Alberti Magni Compendium theologiae veritatis in septem libros digestum*. Cura Stephanus C. A. Borgnet. D. Alberti Magni Opera omnia 34. Parisiis: Ludovicus Vives, 1895.
- Ritoókné Szalay Ágnes. *Nympha super ripam Danubii: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*. Humanizmus és reformáció 27. Budapest: Balassi Kiadó, 2002.
- Ritoókné Szalay Ágnes. „A magyar humanizmus-kutatásról Schallaburg után”. In Ritoókné Szalay Ágnes, *Nympha super ripam Danubii: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, 9–21. Humanizmus és reformáció 27. Budapest: Balassi Kiadó, 2002.
- Ritoókné Szalay Ágnes. *Kutak: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*. Humanizmus és reformáció 33. Budapest: Balassi Kiadó, 2012.
- Ritoókné Szalay Ágnes. „Flava Thalia: Egy kép és egy Janus-vers”. In Ritoókné Szalay Ágnes, *Kutak: Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, 27–36. Humanizmus és reformáció 33. Budapest: Balassi Kiadó, 2012.
- Romano, Marta M. M., a cura di Giovanni Dominici da Firenze: *Catalogo delle opere e dei manoscritti*. La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 14. Firenze: SISMEL–Edizioni del Galluzzo, 2008.
- Rosenberg, Charles M. „«Per il bene di ... nostra ciptà»: Borso d’Este and the Certosa of Ferrara”. *Renaissance Quarterly* 29 (1976): 329–340. <https://doi.org/10.2307/2860274>
- Rotondi, Giuseppe, a cura di. *Il «De otio religioso» di Francesco Petrarca*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958.
- Rotondi Secchi Tarugi, Luisa, a cura di. *Petrarca e la cultura europea*. Caleidoscopio, 7: Mentis itinerarium. Milano: Nuovi Orizzonti, 1997.
- Rowe, John Gordon and Stockdale, Wallace Klippert, eds. *Florilegium historiale: Essays Presented to Wallace K. Ferguson*. Toronto: University of Toronto Press, 1971. <https://doi.org/10.3138/9781487583668>
- Sabbadini, Remigio. *Vita di Guarino Veronese*. Genova: Reale Istituto Sordo-muti, 1891.
- Sabbadini, Remigio. *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese, con 44 documenti*. Catania: Francesco Galati, 1896.
- Sabbadini, Remigio. *Giovanni da Ravenna insigne figura d’umanista (1343–1408): Da documenti inediti*. Como: Ostinelli, 1924.

- Sacco, Antonio. *La certosa di Padula*. Roma: Unione Editrice, 1–2, 1914–1916.
- Salutati, Coluccio. *Epistolario*, a cura di Francesco Novati. Roma: Reale Istituto Storico per il Medio Evo, 1–4, 1891–1911.
- Salutati, Coluccio. *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca. Studi e testi 10. Firenze: Olshki, 1985.
- Salutati, Coluccio. *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin / De nobilitate legum et medicinae*. Komm. Peter Michale Schenkel. Humanistische Bibliothek, 2: 25. München: Fink, 1990.
- Samaritani, Antonio. *Michele Savonarola riformatore cattolico nella corte Estense a metà del secolo XV*. Atti e memorie, Serie 3: Deputazione provinciale ferrarese di storia patria 22. Ferrara: Sate, 1976.
- Samaritani, Antonio. *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nelle chiese di Ferrara-Comacchio*. Reggio Emilia: Diabasis, 2004.
- Samaritani, Antonio. „Borso d’Este, presenza certosina, spiritualità umanistica, pietà religiosa a Ferrara: Il meta ’400 – I meta ’500”. *Analecta Pomposiana* 31–32 (2006–2007): 45–123.
- Samaritani, Antonio. „Il certosino umanista Andrea Pannonio (1420 ca. – 1479 ca.) tra Mattia Corvino, Borso ed Ercole I d’Este”. *Analecta Pomposiana* 33 (2008): 77–108.
- Santagata, Marco. *I frammenti dell’anima: Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Sarbak, Gábor. „Die «Devotio moderna» in Ungarn”. In *Die «Neue Frömmigkeit» in Europa im Spätmittelalter*, herausgegeben von Marek Derwich und Martial Staub, 249–256. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Savonarola, Michele. *Del felice progresso di Borso d’Este*, a cura di Maria Aurelia Mastronardi. Bari: Palomar, 1996.
- Sárközy Péter. *Az utolsó magyar petrarkista: Kisfaludy Sándor*. Budapest: Magyar Napló, 2022.
- Scaliger, Julius Caesar. *Adversus Desid. Erasmus orationes duae, eloquentiae Romanae vindices*. Tolosae Tectosagum: Colomerius, 1621.
- Schlegel, Gerhard and Hogg, James, eds. *Monasticon Cartusiense*. Analecta Cartusiana, 185/2. Salzburg: Universität Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 2, 2004.
- Schmitt, Charles B., Skinner, Quentin and Kessler, Eckhard, eds. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521251044>
- Schwengel, Georges. *Propago sacri Ordinis Cartusiensis, 1–21 vol.* Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik–Universität Salzburg, 1981–1984.
- Se Boyar, Gerald E. „Bartholomaeus Anglicus and His Encyclopaedia”. *The Journal of English and German Philology* 19 (1920): 168–189.
- Segel, Harold B. *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism*. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1989.

- Sgarbi, Marco, ed. *Encyclopedia of Renaissance philosophy*. Cham: Springer, 1–4, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-14169-5>
- Simon Zsuzsa, s. a. r. A Nagyboldogasszony úttól a Ménesi útig: Történetek és dokumentumok az MTA Irodalomtudományi Intézet évtizedeiből. Budapest: Nap Kiadó, 2011.
- Singer, Samuel und Liver, Ricarda, Hgg. *Thesaurus proverbiorum medii aevi*. Berlin: Walter de Gruyter, 1–13, 1995–2002. <https://doi.org/10.1515/9783110874105>
- Sinnreich-Levi, Deborah M. and Sigal, Gale, eds. *Voices in Translation: The Authority of „Old Bookes” in Medieval Literature: Essays in Honour of Helaine Newstead*. AMS studies in the middle ages 17. New York: AMS Press, 1992.
- Smith, Warren S. „Juvenal and the Sophist Isaeus”. *Classical World* 91 (1997): 39–45. <https://doi.org/10.2307/4352034>
- Solymosi, Milán. „Pier Paolo Vergerio e Coluccio Salutati”. *Verbum: Analecta Neolatina* 6, 1. sz. (2002): 147–163. <https://doi.org/10.1556/Verb.4.2002.1.10>
- Sottili, Agostino. *Università e cultura: Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*. Bibliotheca eruditorum 5. Goldbach: Keip Verlag, 1993.
- Sottili, Agostino. „La questione ciceroniana in una lettera di Francesco Zabarella a Francesco Petrarca”. In Agostino Sottili, *Università e cultura: Studi sui rapporti italo-tedeschi nell'età dell'Umanesimo*, 1–34. Bibliotheca eruditorum 5. Goldbach: Keip Verlag, 1993.
- Sottili, Agostino. *Scritti petrarcheschi*, a cura di Fabio Della Schiava, Angelo De Patto e Carla Maria Monti. Padova: Editrice Antenore, 2015.
- Sottili, Agostino. „Studenti tedeschi a Padova e le opere del Petrarca in Germania durante il Quattrocento”. In Sottili, Agostino. *Scritti petrarcheschi*, a cura di Fabio Della Schiava, Angelo De Patto e Carla Maria Monti, 36–56. Padova: Editrice Antenore, 2015.
- Sottili, Agostino. „Il Petrarca nella cultura tedesca del Quattrocento”. In Sottili, Agostino. *Scritti petrarcheschi*, a cura di Fabio Della Schiava, Angelo De Patto e Carla Maria Monti, 227–249. Padova: Editrice Antenore, 2015.
- Sorelli, Fernando. „Predicatori a Venezia (fine secolo XIV–meta secolo XV)”. In *Predicazione francescana e societa veneta nel Quattrocento: Committenza, ascolto, ricezione*, a cura di Donato Gallo, 119–144. Padova: Centro Studi Antoniani, 1995.
- Stemler Judit és Varga Bernadett, szerk. „...mint az gyümölczös és termett szőlőveszszöc...”: *Tanulmányok P. Vásárhelyi Judit tiszteletére*. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár–Balassi Bálint Magyar Kulturális Intézet, 2010.
- Storey, George William. *The «De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum» of Michael the Carthusian of Prague: A Critical Text and Study*. Analecta Cartusiana 6. Salzburg: Institut für Anglistik un Amerikanistik Universität Salzburg, 1972.
- Stroppa, Sabrina, Brovia, Romana e Volta, Nicole, a cura di. *Le Senili di Francesco Petrarca: Testo, contesti, destinatari*. Firenze: Le Lettere, 2021.
- Strozzi, Tito. *Die Borsias des Tito Strozzi: Ein lateinisches Epos der Renaissance*. Herausgegeben von Walther Ludwig. Berlin: Fink, 1977.

- Šojat, Zvonimir Cornelius. *De voluntate hominis eiusque praeeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić (c. 1448–1520): Studium historico-doctrinale et editio Tractatus „Fridericus, De animae regni principe”*. Roma: Antonianum, 1972.
- Špoljaric, Luka. „Nicholas of Modruš”. In *Encyclopedia of Renaissance philosophy*, edited by Marco Sgarbi, Cham: Springer, 1–4, 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_1163-1
- Szauder József. *Magyar irodalom, olasz irodalom*. Szerkesztette Sárközy Péter. Budapest: Argumentum, 2013.
- Szauder József. „Petrarca Secretuma a XVII. századi magyar kultúrában”. In Szauder József. *Magyar irodalom, olasz irodalom*, Szerkesztette Sárközy Péter, 15–17. Budapest: Argumentum, 2013.
- Szilágyi Emőke Rita. *Vitéz János mecénatúrája: Johannes Tröster és az 1450-es évek: Doktori disszertáció kézírata*. Budapest: ELTE BTK, 2013.
- Szörényi László. *Harmóniára teremtve: Tanulmányok Mátyás királyról*. Budapest: Lucidus, 2009.
- Szörényi László. „Omnia Calliope concentu temperet uno! Panegyricus és eposz Janus Pannoniusnál”. In Szörényi László, *Harmóniára teremtve: Tanulmányok Mátyás királyról*, 13–28. Budapest: Lucidus, 2009.
- Szörényi László. *Petrarca Budapesten: Esszék, tanulmányok*. Magyar esszék. Budapest: Nap Kiadó, 2015.
- Szörényi László. „Petrarca hét évszázada”. In Szörényi László, *Petrarca Budapesten: Esszék, tanulmányok*, 22–29. Magyar esszék. Budapest: Nap Kiadó, 2015.
- Szörényi László. *Latin és röhej: Tárcák és tanulmányok*. Magyar esszék. Budapest: Nap Kiadó, 2015.
- Szörényi László. „Petrarca Ferencz magyarul”. In Szörényi László, *Latin és röhej: Tárcák és tanulmányok*, 89–97. Magyar esszék. Budapest: Nap Kiadó, 2015.
- Taranto, Domenico. „Egidio Romano e il «De regimine principum»: Mutazioni concettuali nel paradigma degli specula”. *Il pensiero politico* 37 (2004): 360–386.
- Thomson, Ian. *Humanist Pietas: The Panegyric of Ianus Pannonius on Guarinus Veronensis*. Mediaevalia Hungarica series 1. Bloomington: Research Institute for Inner Asian Studies, 1988.
- Thorndyke, Lynn. *History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*. New York: MacMillan, 1–2, 1923.
- Thorndyke, Lynn. „Lippus Brandolinus de comparatione rei publicae et regni: An Unpublished Treatise of the Late Fifteenth Century in Comparative Political Science”. *Political Science Quarterly* 41 (1926): 413–435. <https://doi.org/10.2307/2142129>
- Tomasinus, Jacobus Philippus. *Petrarca redivivus: Editio altera et correcta*. Patavii: Paolo Frambotta, 1650.
- Tóth László. *Emlékszőttes: Egy egyszerű ember emlékiratai*. München: Etana, 1976.
- Tóth Orsolya. *Macrobius és a sarkalatos erények*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.
- Tóth Péter. „Az apostolok vetélkedése: Egy kódexünk forrásához”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 105 (2001): 657–669.
- Trinka, Charles Edward. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Ideas of human nature series. London: Constable, 1–2, 1970.

- Trolese, Giovanni B. Francesco, a cura di. *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*. Italia benedettina 6. Cesena: Badia di Santa Maria del Monte, 1984.
- Tromby, Benedetto. *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine Cartusiano*. Napoli: Vincenzo Orsino, 1–10, 1773–1779.
- Turchi, Laura. „Liberalitas Estensis: Le declinazioni del linguaggio politico in un dominio signorile”. In *Linguauggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di Andrea Gamberini e Giuseppe Petralia, 217–243. Roma: Viella, 2007.
- Tutini, Camillo. *Prospectus historiae ordinis Carthusiani*. Viterbo: s. ed., s. a. [1638].
- Ullman, Berthold L. „The Dedication Copy of Giovanni Dominici's «Lucula noctis»”. *Medievalia et Humanistica* 1 (1943): 109–123.
- Ullman, Berthold L. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Medioevo e umanesimo 4. Padova: Antenore, 1963.
- V. Kovács Sándor. „Garázda Péter”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 61 (1957): 48–62.
- V. Kovács Sándor, kiad. *A magyar középkor irodalma*. Magyar remekírók. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984.
- Valentinelli, Giuseppe. *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*. Venetiis: Typographia Commercii, 1–6, 1868–1873.
- Vasoli, Cesare. *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*. Napoli: Morano, 1974.
- Vasoli, Cesare. „Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)”. In Vasoli, Cesare. *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, 16–127. Napoli: Morano, 1974.
- Vasoli, Cesare. *Immagini umanistiche*. Napoli: Morano, 1983.
- Vasoli, Cesare. „Tracce scotiste nella cultura 'platonica' quattrocentesca”. In Cesare Vasoli, *Immagini umanistiche*, 217–248. Napoli: Morano, 1983.
- Vasoli, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino. Sintesi. Milano: Bruno Mondadori, 2002.
- Vasoli, Cesare. „Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa”. In Vasoli, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, 154–174. Sintesi. Milano: Bruno Mondadori, 2002.
- Vasoli, Cesare. „Rodolfo Agricola e la Vita Petrarcae”. In *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2, herausgegeben von Eckhard Kessler, 1: 241–257. Humanistische Bibliothek, 1/54. München: Fink, 2003.
- Vecchio, Silvana. „Spiritualità certosina, cultura umanistica e prestigio dinastico: Alle origini della Certosa di Ferrara”. *Schifanoia* 52–53 (2017): 349–356.
- Vegetti, Mario e Pissavino, Paolo, a cura di. *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*. Napoli: Bibliopolis, 2005.
- Vegri, S. Caterina. *Le sette armi spirituali*, a cura di Cecilia Foletti. Padova: Antenore, 1985.

- Veress Endre. *A Paduai Egyetem magyarországi tanulóinak anyakönyve 1264–1864*. Magyarországi diákok a középkori egyetemeken 2. Budapest: Stephaneum, 1915.
- Vida Beáta. *A karthauzi rend története a középkori Magyar Királyság területén: Doktori értekezés kézírata*. Szeged: SZTE BTK, 2017.
- Viller, Marcel et Cavallera, F., sous la dir. de. *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1–17 voll., 1932–1995.
- Vitéz de Zredna, Johannes. *Opera quae supersunt*. Ed. Iván Boronkai. Bibliotheca medii recentisque aevorum, ser. nov. 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.
- Vitéz János. *Levelei és politikai beszédei*. Válogatta, szerkesztette, a bevezetést írta Boronkai Iván. Magyar ritkaságok. Budapest: Szépirodalmi, 1987.
- Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. <https://doi.org/10.1515/9780748627257>
- Waldapfel József. „A Székelyudvarhelyi kódex”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 50 (1940): 242–258, 356–367.
- V. Waldapfel Eszter. „Rendi kísérletek a külföldre került korvinák visszaszerzésére a XIX. század első felében: A két modenai kódex további sorsa”. *Magyar Könyvszemle* 83 (1967): 113–125.
- Wassermann, Dirk. *Dionysus der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*. Analecta Cartusiana 133. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 1996.
- Wieland, Georg. „Happiness: The Perfection of Man”. In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Pinborg, Jan, 673–686. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.038>
- Wilmart, André. „La chronique des premiers chartreux”. *Revue Mabillon* 16 (1926): 77–142. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.01878>
- Witkowski, Raphael. „Camillo Tutini’s Prospectus historiae ordinis Carthusiani and Joaquin Alfaura’s Omnium domorum ordinis Cartusiani ... origines: 17th Century Compendium on the History of the Carthusian Order”. In *La província Cartoixana de Catalunya, La Cartoixa de Montalegre: Actes del XXIII. Congrés Internacional sobre la Cartoixa, 5–8 de maig de 2005*, ed. by Pere de Manuel Gonzalez, 103–117. Analecta Cartusiana 229. Barcelona: Diputació Barcelona, 2006.
- Witkowski, Raphael, ed. *Sources on the history of the Carthusian Order in Central Europe: Carthusian Necrologies*. Analecta Cartusiana, 286: 2. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2012.
- Witt, Ronald G. *Hercules at the Crossroads: The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*. Duke monographs in medieval and renaissance Studies 6. Durham: Duke University Press, 1983.
- Witt, Ronald G. „Still the Matter of the Two Giovanni: A Note on Malpighini and Conversino”. *Rinascimento: Rivista dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 35 (1996): 179–199.

- Witt, Ronald G. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Studies in medieval and reformation thought 74. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001. <https://doi.org/10.1163/9789047400202>
- Yocum, Demetrio S. *Petrarch's Humanist Writing and Carthusian Monasticism: The Secret Language of the Self*. Medieval church studies 26. Turnhout: Brepols, 2013. <https://doi.org/10.1484/M.MCS-EB.5.112242>
- Zabarella, Franciscus. *De felicitate libri tres*. Edited by Jacobus Zabarella. Patavii: Paulus Frambottus, 1655.
- Zečević, Nada and Zieman, Daniel, eds. *The Oxford Handbook of Medieval Central Europe*. New York: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190920715.001.0001>
- Zevelechi-Wells, Maria Xenia, ed. *The Ranuzzi Manuscripts*. Austin: Humanistic Research Center–The University of Texas at Austin, 1980.
- Zsupán Edina. „Vitéz János Leveleskönyve”. In *Csillag a holló árnyékában: Vitéz János és a humanizmus kezdetei Magyarországon*, szerkesztette Földesi Ferenc, 113–13. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2008.
- Zsupán Edina, szerk. *Interpretációk interpretációja: Tudós bibliothecariusok, tudós elődök*. Budapest: Gondolat Kiadó–Bibliotheca Nationalis Hungariae, 2015.



NÉVMUTATÓ

A

Ábel Jenő 8, 51, 145
Abravanel, Yehuda (→ Leone Ebreo) 53
Accetta, Foca 55
Acciaiuoli, Niccolò 24
Acito, Alfredo 149
Adelmari, Taddeo degli 212
Ady Endre 217
Aegidius Romanus (→ Columna, Aegidius)
92–94, 96, 98, 107–109, 112–113,
130, 148–149, 151, 173
Agostini, Giovanni degli 27, 68
Ágoston (szent → Augustinus, Aurelius)
37, 44, 50, 60, 70–71, 75, 87–88,
92, 113, 123, 137, 142–144, 153,
165–167, 171, 217, 234, 236, 238,
246, 250
Agricola, Rodolphus 41, 186, 188, 213
Aiszóposz 37
Aj kay Alinka 102
Alamanno, Yochanan 53
Albanzani, Donato 176
Albergati, Niccolò 39
Alberti, Leon Battista 155
Albertini, Tamara 54, 86–87
Albert (Nagy, szent → Albertus Magnus)
87–88
Alcherus, Clairvaux-i 92, 104, 136, 143,
144, 153–155
Alcidius (→ Altividius) 135
Allen, Michael J. B. 52–54, 86
Allen, Percy S. 187

Ammannati, Jacopo (→ Giacomo, Picco-
lomini Ammannati) 32, 34, 146
Andenna, Giancarlo 23, 26
Andreasi, Claudia 141
Anjou Károly (calabriai herceg, 1298–
1328) 24
Antal (grenoble-i perjel) 46
Antal (remete, szent) 40
Antognini, Roberta 166
Antonoli, Guido 48
Appel, Carl 101
Aretino, Pietro 27
Arisztotelész 25, 30, 37, 70, 85, 89, 96,
104, 107, 118, 143, 206, 210
Arlotti, Bonfrancesco 35
Arnaldi, Girolamo 24–25
Arnold, Karthauzi 172
Astell, Ann W. 54
Aurispa, Giovanni 29, 34, 38–41
Ausonius, Decimus Magnus 216
Avesani, Dino 34

B

Bacon, Roger 89, 102
Bajáki Rita 102, 190
Bakócz Tamás 33, 41
Balassi Bálint 178, 216
Baldassarri, Stefano Bruno 202, 204, 209
Balduino, Armando 184
Banfi, Florio 178
Bán Imre 54, 113, 190
Bárány Attila 199

- Baron, Hans 9, 10–11, 13, 15, 165–167, 200, 206
- Bartholomaeus, Anglicus 75, 97–98, 100–106, 115, 136, 143–144, 234, 245
- Bartók István 64
- Bartók Zsófia Ágnes 20, 190, 198
- Bartonie, Emma 209
- Barzizza, Gasparino 187, 198
- Bassi, Elena 24
- Baumann, Michael 105
- Bejczy, István 84, 86–89, 92–93, 109, 113, 126
- Békés Enikő 162, 198
- Bellini, Giovanni 112
- Benedek (boszniai püspök) 58, 170
- Bene Sándor 10, 102, 217
- Bentivoglio (család) 29
- Bentivoglio, Sante 29, 31
- Berkovits Ilona 57
- Bernardino (Sienai, szent) 26, 205
- Bernát, Clairvaux-i (szent) 45, 51, 65, 66, 72, 75, 91–92, 118–119, 123, 135, 161
- Beroaldo, Filippo 32
- Berzevichy Klára 105
- Bessarion, Johannes 29, 30, 32–33, 38, 41, 53, 62, 146, 154
- Bethlen Miklós 217
- Bianca, Concetta 32–33, 63, 146, 176, 204
- Bianchi, Bianca 33
- Bilius, Aloysius 23
- Billanovich, Giuseppe 166, 177, 184, 200–201, 208
- Binkley, Peter 103
- Bíró Csilla 19–20, 28, 60, 65–67, 72–73, 75, 77, 80–82, 98, 112, 120, 147, 162, 169, 217, 219
- Blom, Hans W. 205
- Boccaccio, Giovanni 193, 194, 202, 203, 207, 216
- Bocchi, Andrea 33
- Boese, Helmut 144
- Boiardo, Feltrino 37
- Boka László 120, 219
- Bollani, Candiano 20, 26, 27, 36, 67, 68, 69, 71, 110, 173
- Bollani, Domenico 27, 70, 71, 72
- Bonaventura, Giovanni Fianza (da Bagnioreggio, szent) 22, 75, 89, 104, 106, 115, 136, 143, 160
- Bono, Nicola 58
- Boronkai Iván 7, 8, 33, 58–59, 106, 114, 196–198, 211
- Borzák István 29, 41, 62, 182
- Boskovits, Miklós 40
- Bölcskei Andrea 20
- Bracciolini, Poggio 34, 155, 187, 192
- Bragadin, Domenico 110
- Branca, Vittore 24
- Brandolini, Aurelio Lippo 145
- Brisighella, Carlo 43
- Brovia, Romana 129
- Bruckner Győző 58
- Bruni, Leonardo 10, 70, 162, 167, 175, 192, 199–205, 208–209, 211–213, 216
- Brúnó (Karthauzi, szent) 22, 39, 46, 54
- Buonaccorsi, Filippo (→ Callimachus, Philippus) 195, 197
- Burckhardt, Jacob 11, 15
- Burdach, Konrad 10, 175, 183, 208
- Burrow, Colin 14
- Byrne, Donal 103
- Byrn, Richard F. M. 115

C

Caelius, Gregorius 45
 Calcidius (→ Chalcidius) 104, 245
 Caldiera, Giovanni 109–110
 Calordano, Giorgio 26
 Calzona, Arturo 33
 Campana, Augusto 34
 Camporeale, Salvatore 187
 Canetoli (család) 29
 Canzan, Dario 24
 Capialbi, Vito 55, 57
 Capranica, Angelo 31–32, 43–44, 146
 Caratozzolo, Vittorio 166
 Cardini, Roberto 155
 Carraud, Christophe 172, 219–220, 224–225
 Casamenti, Silvestro 91
 Casella, Maria Teresa 206
 Catapano, Giovanni 85
 Catullus, Caius Valerius 37
 Cavallera, F. 46
 Celenza, Christopher S. 38, 145, 176
 Cencio, Rustici dei (→ Cencius Romanus) 34, 152
 Ceresa, Massimo 58
 Cesarini, Giulio 195
 Cevins, Maie-Madeleine de 23
 Charlet-Mesdjian, Béatrice 183
 Cherubini, Paolo 32
 Chinca, Mark 115–116, 168
 Christophorus (Carthusianus) 7
 Cicero, Marcus Tullius 31, 37, 84, 126, 157, 163, 171–172, 176, 182, 187–188, 200, 202, 204, 206, 209–210, 222, 230
 Cittadella, Luigi Napoleone 141
 Clark, John 44
 Claudianus, Claudius 37, 182
 Comba, Rinaldo 19, 24

Comelli, Giovanni Battista 32
 Comparato, Vittore Ivo 148
 Connel, William J. 167
 Constantinus, karthauzi 42–43
 Contrari, Uguccione 37
 Conversino, Giovanni (→ Giovanni da Ravenna, Ravennai János) 176, 177, 180, 191–193, 200
 Coppini, Donatella 183, 186, 204
 Corbechon, Jean 103
 Cortesi, Paolo 203
 Costabili, Alberto 37
 Costanzi, Antonio 62, 84
 C. Tóth Norbert 214
 Curtius, Ernst Robert 14–15
 Cusanus, Nicolaus (→ Krebs, Nikolaus) 76, 131, 214
 Csapodi Csaba 7
 Csapodiné Gárdonyi Klára 7, 208
 Csejte Dezső 11
 Csontos János 7, 27
 Csorba Győző 29, 41, 84, 216
 Csorba László 56

D

Dalloul, Zaynab 41
 Dal Verme, Luchino 121, 123, 129, 131, 157, 221
 Damascenus, Johannes 104, 234–235, 239, 246–247
 Dám Ince 28, 32, 43–44, 54, 67
 D'Andrea, Maria 55
 Dante, Alighieri 17, 193–194, 202–203, 207, 209, 216
 Davies, Martin C. 70
 Day, James 176
 Debby, Nirit Ben-Aryeh 205–206
 Decembrio, Angelo Camillo 37–38, 144, 153, 194, 202

Decembrio, Pier Candido 144, 154
 Decembrio, Uberto 144
 De Dominis, Johannes 197
 De Kiept, C. van 211
 Dellamartina Mária 45
 Derwich, Marek 23, 117
 Deusen, Nancy van 176
 Diemling, Maria 31
 Dillon Bussi, Angela 58
 Di Napoli, Giovanni 154
 Dionisotti, Carlo 71, 186
 Dionüsziosz, Areopagitész (→ Dionysius, Areopagita → Pszeudo-) 75, 78–79, 95, 97, 104, 106, 113, 135
 Dionysius, Carthusianus (→ Ryckel, Denis, Karthauzi Dénes) 76, 78, 79–81, 107–109, 111, 113–114, 131, 139
 Dobozy Nóra 12
 Dodi, Roberto 32
 Domenichi, Domenico 70
 Dominici, Giovanni (→ Dominici, Johannes) 76, 205–207, 209–212, 215
 Domokos György 58
 Dotti, Ugo 128, 165–166, 222, 225–226, 229
 Dove, Mary 74
 Dusch, Marieluise 115, 120

E

Edelheit, Amos 52–54
 Emery, Kent 79, 87, 89, 136, 139
 Emo, Giovanni 26
 Enenkel, Karl A. 163, 175
 Engen, John van 116, 168
 Ennius, Quintus 215
 Erasmus, Desiderius 186–189, 201, 213
 Este, Borso d' 35–36, 38–45, 48–49, 51, 59, 61–62, 83, 121, 133–136, 145–154, 171, 173

Este, Ercole d' (→ Herkules) 7–8, 20, 35, 45, 48, 51, 60–61, 64, 83, 133, 138–139, 146, 148, 152, 155–157, 161, 163, 171, 213
 Este, Leonello d' 37–38, 40–41, 48, 144–145, 153
 Este, Niccolò d' (III.) 38, 48
 Euripidész 37
 Eyssenhardt, Franciscus 85

F

Fabbri, Rita 23, 30, 40, 43
 Fancslaki Jakab 21
 Fantuzzi, Giovanni 28
 Farbaky, Péter 40, 197
 Fazakas Gergely Tamás 10
 Feltre, Vittorino da 176, 192, 201
 Fenzi, Enrico 17, 129, 160–161, 165
 Feo, Michele 186, 204
 Fera, Vincenzo 153
 Ferenc (Sienai, szent) 103
 Ferguson, Wallace K. 12, 165
 Ferrari, Mirella 34
 Ferraù, Giacomo 153
 Ficino, Marsilio 52–54, 86–87, 155
 Field, Arthur 53–54, 83
 Filelfo, Francesco 29, 32, 70, 187, 204
 Fiore, Francesco Paolo 257, 279
 Flaccus 211
 Flanagan, D. Zach 75
 Flottes, Jean-Baptiste Marcel 50
 Földesi Ferenc 182, 195, 198
 Fraknói Vilmos 7, 8, 21–22, 42, 57–58, 60–61, 63, 110, 174
 Franceschini, Adriano 40
 Francesco, Carrara da 126, 129–130, 163
 Frazier, Alison K. 18, 20, 68, 136
 Fubini, Riccardo 10, 15
 Füllenbach, Elias H. 31

G

Gallo, Donato 24, 26
 Gamberini, Andrea 147
 Gara János 195, 197
 Garázda Péter 41, 64
 Gargan, Luciano 24–25, 27, 31, 40, 49,
 75–76, 111, 115, 154–156, 177
 Garin, Eugenio 11, 13, 136, 162
 Gatti, Giovanni 42, 153–154
 Gazész, Theodórosz (→ Gaza, Theodorus)
 41
 Geréb László, Vingárti 41
 Gerézdi Rabán 33, 190, 208
 Gergely (I., pápa → Nagy Szent Gergely,
 Gergorius Magnus) 72, 135–136
 Gergely (Nüsszai, szent → Pszeudo-
 Gregorius) 77
 Geritzs, Cornelis (→ Gerardus, Cornelius)
 186
 Gerson, Jean 75–76, 113–114, 168–169
 Gintli Tibor 198
 Giovanni, Ferrara da (→ Cocchi, Giovanni
 → Ferrariensis, Johannes) 41,
 154–155, 170, 176, 180, 192
 Giovanni, Venezia di (→ Corner, Gio-
 vanni) 111
 Giraldi, Guglielmo 20, 39–40, 45, 57, 60,
 141, 146, 149
 Girgensohn, Dieter 184
 Giustiniani, Lorenzo (→ Justinianus, Lau-
 rentius) 111, 117
 Goetz, Alfred 10
 Goffen, Rona 112
 Gouwens, Kenneth 188
 Graciotti, Sante 183
 Greetham, David C. 102
 Grendler, Paul F. 25
 Groote, Gert 115–116, 168
 Gropretius, Robertus 101

Guarino, Niccolò 192
 Guarino (Veronese, da Verona) 17, 30, 37–
 38, 41, 70, 144–145, 173, 176, 178,
 180–183, 187, 190–195, 198–199,
 201–204, 208, 212–213, 215–216
 Guglielmotti, Paola 22
 Guidi, Angela 53
 Guigo (V., grenoble-i perjel) 46
 Guitman Barnabás 106
 Gundersheimer, Werner L. 37–38, 41,
 145–147
 Güntert, Georges 166

H

Hadrianus (császár) 101, 220
 Haley, Gabriel 17
 Hankins, James 10, 14–15, 53, 167, 175,
 186, 204
 Hannibál 126, 156
 Haraszi Szabó Péter 214
 Hargittay Emil 102, 148
 Haskins, Charles Homer 12
 Havas László 84, 183
 Hegedűs István 62, 84, 193–194
 Heller Ágnes 11
 Hochschild, Joshua P. 136
 Hoffmann Edith 7
 Hogg, James 22–24, 28, 35, 42–44,
 46–47
 Homérosz 37, 216
 Horányi, Mátyás 117, 176, 181
 Horatius, Quintus, Flaccus 216
 Horváth Géza 20
 Horváth János 75, 173–174, 179, 199,
 208
 Horváth János, ifj. 12, 16, 50, 56, 69, 73,
 168, 182
 Huizinga, Johan 13
 Hunt, Edmund 207

- Hunyadi János 8, 21–22, 83–84, 126, 170, 182
Hunyadi Mátyás 7, 8, 18, 21, 26–27, 31, 36, 38, 42, 48, 57–59, 62–64, 83–84, 93, 98, 105, 112, 114, 119, 126, 130, 136–137, 139, 145, 147, 149, 169, 179–182, 194
Husztai József 12, 40, 55–57, 62, 65, 66, 174, 176, 178–181, 183, 191, 195, 199, 208, 215
Hyma, Albert 116
Hyporegia, Guillelmus de 46
- I**
Iaria, Simona 163, 184
Imrédy Béla 55
Inglis, John 136
Isaeus (→ Iszaiosz) 101
Iustiniani, Divi Laurentii 111
Ivanics Pál 197, 208, 211–212
- J**
Jacopo, Carrara da 126
Jaeger, Werner 10
Jankovics József 35
Jankovits László 20, 35, 64, 183
Janus Pannonius 18–19, 22, 26, 29, 35, 41, 48, 58, 62–64, 84, 136, 147, 155, 170, 176, 178, 180–183, 190, 194, 213, 215
Jeromos (szent → Hieronymus) 24, 28, 35, 37, 181, 196, 210–211
Jonson, Ben 102
Juhász László 55
Juvenalis, Decimus Junius 37, 101
- K**
Kaeppli, Thomas 39, 153
Kalous, Antonín 58
Kanyurszky György 106
Kardos András 11
Kardos Tibor 11, 116–117, 166, 174, 176, 178, 180–183, 188–192, 194, 198, 199, 207–208, 212, 217
Károly (VI., francia király) 113
Karthauzi Névtelen 113, 173, 190
Kecskeméti Gábor 64, 187
Kelényi Borbála 214
Kempf, Nikolaus 114
Kenny, Anthony 85, 92
Kertész Balázs 112
Kessler, Eckhard 84, 188, 213
Khrüszolórasz, Manuél (→ Chrysoloras, Emmanuel) 41, 201
King, Margaret L. 68, 70–71, 110
Kirshner, Julius 155
Kisfaludy Sándor 217
Kiss Farkas Gábor 198–199
Kist, N. C. 8
Klaniczay Tibor 8–13, 31, 53, 117, 174, 176, 179, 181, 190–191, 194–195, 197, 208
Kluxen, Wolfgang 89
Kohl, Benjamin G. 176, 192
Koltay Kastner Jenő 55–57
Korolec, Jerzy B. 92
Kraye, Jill 84, 205
Kretzmann, Norman 85, 92
Krey, Philip D. W. 74
Kris, N. C. 118
Kristeller, Paul Oskar 9–11, 13–14, 25, 34, 52, 68, 79, 84, 87, 106, 144, 151–152, 154, 167, 184
Kristóf Ilona 195
Kristóf (szent) 7, 23, 35, 39, 42, 54, 141, 146
Kubinyi András 63–64

Kuffart Hajnalka 58

Kurcz Ágnes 29

L

Lackner, Dennis D. 52, 72, 86

Ladwig, Perdita 10

Lambertini, Roberto 91, 93, 96

Lamola, Giovanni 30

Landino, Cristoforo 52–53, 133

Languschi, Jacopo (→ Giacomo) 70

Lantschriber, Nicolaus 115

Lapidge, Michael 49

Laskai Osvát 190

Lasocki, Mikołaj 212

Laureys, Marc 204

Lázár István Dávid 20, 160, 168

Leclercq, Jean 78

Lee, Egmont 32

Le Goff, Jacques 16

Lengyel Réka 217

Leó (Nagy, szent) 161

Leoncini, Giovanni 24, 26, 31, 35, 39

Lepori, Fernando 25, 110, 113

Lianori, Lianoro 30

Lidaka, Juris G. 103

Lihonska, Irmina 195

Liuti, Tommaso dai 39, 41, 149–150, 153

Liver, Ricarda 8

Lollini, Fabrizio 30, 40

Lombardus, Petrus 28, 49, 87, 123, 152

Long, James R. 98, 143, 245

Lopresti, Elisabetta 23, 40, 43

Lucchi, Piero 30

Ludens, Peter 185

Ludwig, Walter 147

Lukácsy Sándor 120

Lukcsics Pál 26

Lull, Raymund (→ Lullus, Raimundus) 123

Lumpignano, Giorgio di 47

Luther, Martin 115

Lyra, Nicolaus 72, 74–76, 80, 113, 123

M

Macrobius, Ambrosius Theodosius 84–85, 88–89, 96, 138, 150, 157, 182

Madas Edit 7

Magoga, Lucilla Sandra 111

Maillard, Jean-François 7

Makariosz (Egyiptomi, szent) 40

Malatesta, Sigismondo Pandolfo 30, 38

Malpaghini, Giovanni (→ Giovanni da Ravenna) 191, 192, 202

Malvezzi Campeggi, Giuliano 32

Manfredi, Antonio 24–25, 31, 40, 49, 75–76, 111, 115

Manilio, Sebastiano 72, 186

Manselli, Raoul 9, 13, 16, 53, 130, 156

Mantovani, Gilda Paola 184–185

Manuel Gonzalez, Pere de 23

Marcello, Jacopo Antonio 182

Marcolini, Giuliana 23, 40, 43

Marescalchi, Francesco 155

Margolin, Jean-Claude 187

Mariani Canova, Giordana 39–40, 45, 57, 60, 111, 141

Márk, Fiumei (knini püspök) 58

Marlowe, Christopher 102

Martellotti, Guido 131, 223

Martialis, Marcus Valerius 37, 182, 216

Martin, Albert 10

Martin, Denis D. 114, 120, 172

Márton, Bragai (szent, püspök) 24, 113

Marzio, Galeotto 31–32, 58

Mastronardi, Maria Aruelia 39, 149

Máté Ágnes 217

Matić, Tomislav 212

Mayer Erzsébet 145

- Mayer Gyula 29, 41, 62, 182
 Mazour-Metusevich, Yelena 113
 Mazzatinti, Giuseppe 55
 Mazzocco, Angelo 14, 15, 204
 Mazzotta, Giuseppe 14, 104, 106, 160
 McGuire, Brian Patrick 75, 169
 McLaughlin, Martin L. 193
 McManamon, John 177, 202
 McNair, Bruce 53
 Meliado, Mario 79
 Meneghelli, Attilio 55–56
 Merlan, Philip 79
 Merlo, Grado G. 19, 24
 Merula, Giorgio 32
 Mesnard, Pierre 187
 Mésoniat, Claudio 205
 Meyer, Heinz 98, 102
 Mezey László 114, 116–117, 120
 Michaud-Quantine, Pierre 143
 Miethke, Jürgen 93, 96, 130
 Miggiano, Gabriella 9, 31
 Miglio, Massimo 32
 Mihály, Prágai (karthauzi) 109, 113
 Miklós (Hartmann fia, újvári főesperes) 214
 Miklós, Modrusi (püspök → Nicolaus Machinensis de Catharo) 110
 Miklós (V., pápa → Nicola Parentu-cellii) 29, 32, 36
 Milano, Ernesto 7
 Miletto, Gianfranco 31
 Mirandola, Pico della 53
 Miru György 10
 Molho, Anthony 11
 Molnár Péter 41, 64
 Monfasani, John 10, 12–15, 20, 25, 113, 153–154
 Monok István 7
 Montale, Eugenio 17
 Montano, Cola 31–32
 Montefortino, Giovanni 31, 36, 43
 Moravcsik Gyula 56–57
 Morotius, Carolus Jospehus (→ Morozzi, Carlo Giuseppe) 28, 50
 Mugnai Carrara, Daniela 144
 Mulders, Johannes Antonius 115
 Mussato, Alberto 14, 106
 Mussolini, Benito 55
- N, Ny**
 Nardi, Bruno 24
 Nebbiai, Donatella 7
 Nederman, Cary J. 84, 113
 Negri, Silvia 31, 79
 Niccoli, Niccolò 200, 203–204, 212
 Nicolai, Joannes 43
 Niermeyer, Jan Frederik 211
 Novaković, Darko 63
 Nyerges Judit 268
 Nyújtódi (Székely) Miklós 58, 83
- O**
 Ockham, William 30
 O'Connor, Edward Dennis 67
 O'Meara, Dominic 84, 133
 Órigenész 77
 Orlandini, Paolo 86
 Ouy, Gilbert 169
 Ovidius, Publius, Naso 216
- P**
 Pade, Marianne 176
 Pajorin Klára 20, 38, 110, 162, 196–198, 212
 Pál (anakhóréta, szent) 40, 80–81, 141, 207
 Pálóczi Zsigmond 41, 171
 Pál (II., pápa) 47–48, 62, 147

NÉVMUTATÓ

- Panetti, Giovanni Battista 141, 155
Pannonio, Michele (→ Ungaro, Michele) 40
Panofsky, Erwin 14
Pantani, Italo 183
Papandrea, Luigi 55–57
Papias (Hierapoliszi, szent) 211–212
Papy, Jan 175
Pastore Stocchi, Manlio 24
Pázmány Péter 102, 106
Penco, Gregorio 26, 72
Pérault, Raymond 58
Pérennes, François 50
Perényi Miklós 41, 171
Pergola, Paolo della 25, 110, 113
Perotti, Niccolò 30
Pesavento, Luisa 33–34, 150
Petralia, Giuseppe 147
Petrarca, Francesco (→ Petrarcha, Franciscus) 10, 14–20, 61, 71–72, 76, 82, 86, 111, 120–121, 123, 125–126, 128–131, 155–169, 171–194, 196, 199–204, 206–209, 211–219, 222–224, 226, 230
Petrocchi, Massimo 26
Peverada, Enrico 20, 155
Piana, Celestino O. F. M. 155
Picasso, Giorgio 19, 26, 82
Piccolomini, Enea Silvio (→ Aeneas Sylvius → II. Pius, pápa) 32–33, 35, 37–38, 62, 110, 187, 189, 197, 216
Pillinini, Giovanni 67
Pinborg, Jan 85, 92
Pindaros 37
Pini, Antonio Ivan 33
Pisano, Lorenzo 52, 54, 83
Pissavino, Paolo 50, 144
Platón 30, 37, 52–53, 86–87, 144, 152
Plautus 37
Pléthon, Gemiszthosz 41
Plinius, Secundus (Caius, Maior) 100–101
Plótinosz 85, 96, 138, 161, 206
Plutarkhosz (→ Plutarchus, Lucius Mestrius) 63, 198
Pócs Dániel 7, 20, 40, 50, 57, 197
Podacataro, Filippo 195
Pontari, Paolo 204
Ponte, Giovanni 126
Poppi, Antonio 24–25
Portonario, Marco 157, 164, 166, 168, 181, 194
Pósán László 199
Post, Regnerus R. 116
Propertius, Sextus 37, 216
Ptolemaiosz 32
P. Vásárhelyi Judit 72, 120, 219
- ## Q
- Quaglioni, Diego 148
Quillen, Carol 202
Quint, David 203
Quintilianus, Marcus Fabius 177, 210
- ## R
- Radnóti Sándor 11
Raimondi, Ezio 17, 30–32
Ranuzzi, Geronimo 32, 44, 146
Rauner, Erwin 184
Rawski, Conrad 211
Rees, Valery 52
Regoliosi, Mariangela 155
Révész Imre 190
Révész Mária 28, 34, 49
Rico, Francisco 165, 186, 188–189, 201
Rimay János 216–217
Ritoókné Szalay Ágnes 40, 171, 195–196

- Rivalto, Lorenzo di 47
 Rolevinck, Werner 46
 Romano, Marta M. M. 205
 Romhányi Beatrix, F. 23
 Rosati, Filippo 39
 Rosenberg, Charles M. 146
 Rossi, Roberto de' 203
 Rotondi, Giuseppe 172, 219, 220, 224–225
 Rotondi Secchi Tarugi, Luisa 126
 Rovere, Francesco della (→ IV. Sixtus, pápa) 31–32, 45, 47, 60, 63, 67, 110, 146
 Rowe, John Gordon 165
 Royaards, H. J. 8, 118
 Ruehl, Martin A. 10
- S, Sz**
- Sabbadini, Remigio 176, 191–193, 207
 Sacco, Antonio 55
 Sala, Bornio da 20, 28, 32–34, 146, 150–152, 173
 Sallustius, Caius Crispus 157–159
 Salutati, Coluccio 10, 76, 86, 176–177, 199–200, 202–206, 208–210
 Salviati, Giorgio Benigni (→ Dragišić, Juraj) 42, 53, 154–155
 Samaritani, Antonio 35, 40, 42–44, 49, 121, 146, 149, 173
 Sándor, Nagy (→ Alexandrosz) 118, 126, 156
 Santagata, Marco 165
 Sarbak, Gábor 23, 117
 Sárközy Péter 217
 Savonarola, Girolamo 36
 Savonarola, Michele 36, 39, 41, 148–149
 Scaliger, Julius Caesar 187
 Schlegel, Gerhard 23
 Schmitt, Charles B. 84
 Schwartz, Peter (→ Nigrus, Petrus) 31
 Schwengel, Georges 28
 Scipio, Publius Cornelius (Africanus maior) 60, 84–85, 126, 131, 150, 156–158, 219, 221, 223, 231–232
 Scipio, Publius Cornelius (Africanus minor) 84–85, 133, 143, 150
 Scotellus (→ Aquila, Petrus de) 136–137, 141–143, 155, 160
 Scotus, John Duns 10, 22, 25, 30, 67, 70, 71, 86, 91, 109, 111, 113, 137–138, 140–141, 154–155, 160–161
 Se Boyar, Gerald E. 98, 102–103
 Segel, Harold B. 195
 Seneca, Lucius Annaeus 37, 113, 188, 202, 206
 Seta, Lombardo della 177
 Sforza (család) 47, 48
 Sgarbi, Marco 110
 Shakespeare, William 102
 Sigal, Gale 102
 Simeoni, Luigi 41
 Simon Zsuzsa 190
 Singer, Samuel 8
 Sinnreich-Levi, Deborah M. 102
 Skinner, Quentin 84
 Smith, Leslie 74
 Smith, Warren 101
 Šojat, Zvonimir Cornelius 53
 Solymosi, Milán 200
 Sorelli, Fernando 26
 Sottili, Agostino 163, 184–186, 200, 214
 Spenlin, Johann 185
 Spenser, Edmund 102
 Špoljaric, Luka 110
 Statius, Publius Papinius 37
 Staub, Martial 117
 Stella, Isaac de 92
 Stemler Judit 72, 219

NÉVMUTATÓ

Stockdale, Wallace Klippert 165
 Storey, George William 109
 Stroppa, Sabrina 129
 Strozzi, Niccolò 37
 Strozzi, Tito Vespasiano 37, 147, 183
 Szánoki Gergely (→ Grzegorz z Sano-
 ka) 195
 Szauder József 217
 Székely László 217
 Szende Katalin 40
 Szepessy Tibor 41
 Szilágyi Emőke Rita 190, 199
 Szophoklész 37
 Szovák Kornél 58
 Szörényi László 19, 160, 216–217

T

Tamás (Aquinoi, szent) 10, 25, 76, 79,
 81, 86, 88, 90, 92, 94–96, 104–105,
 107, 109, 113, 116, 123, 136–139,
 141, 143, 148, 151–153, 160–161
 Tamás, Cantimpréi 105–106, 144
 Taranto, Domenico 97
 Tedeschi, John Alfred 11
 Tegye Imre 162, 183
 Temesvári Pelbárt 190
 Tenenti, Alberto 257, 279
 Terentius, Publius Afer 37, 211, 216
 Thomson, Ian 194
 Thorndyke, Lynn 98, 102, 145
 Tibullus, Albius 37, 216
 Tiziano, Vecellio 112
 Tomasinus, Jacobus Philippus 177
 Toscanella, Giovanni 30
 Tóth László 55–56
 Tóth Orsolya 85
 Tóth Péter 117
 Török László 29, 41, 62, 182
 Traianus, Nerva (császár) 63, 136, 150

Trapezunthiosz, Geórgiosz (→ Trapezun-
 tius, Georgius) 41
 Traversari, Ambrogio 52, 70, 76, 97
 Trevisa, John 102
 Trinkaus, Charles Edward 86
 Troeltsch, Ernst 10
 Trolese, Giovanni B. Francesco 26
 Tromby, Benedetto 28, 39, 50
 Tumbalena, Robertus de 72, 76–77
 Turchi, Laura 147
 Tutini, Camillo 23, 28, 46, 50

U

Ullman, Berthold L. 205–207
 Urceo, Antonio Cortesi (→ Codro) 30–32

V

Vajda Mihály 11
 Valentinelli, Giuseppe 27
 Valla, Lorenzo 15, 76, 131, 155, 186–187
 Várdai Péter 33, 174
 Várdai István (→ Kisvárdai) 8, 25–26,
 42, 48, 59, 63–64, 147, 170
 Varga Bernadett 72, 219
 Varro, Marcus Terentius 206
 Vasoli, Cesare 50, 154–155, 183, 188,
 213
 Vecchio, Silvana 49, 78
 Vegetti, Mario 144
 Végh András 40
 Vegri, Caterina (→ Sienai Szent Kata-
 lin) 146
 Velkey Ferenc 10
 Venetus, Paulus 25, 113
 Venturi, Gianni 20
 Veress Endre 214
 Vergerio, Pier Paolo 76, 111, 176–184,
 189–192, 194–204, 207–210, 212,
 216

Vergilius 37, 38, 118, 202–203, 211
 Vetési Albert 33
 Vetési László 41
 Vida Beáta 23, 114
 Vigna, Carmelo 89
 Viller, Marcel 46
 Vilmos, Auxerre-i 89
 Vincent, Beauvais de (→ Vincentius,
 Bellovacensis) 106
 Vinkel, Laurens C. 205
 Visconti (család) 39
 Visconti, Gian Galeazzo 24
 Visentini, Antonio 24
 Vitéz János (→ Ivan Vitéz od Zredne) 8,
 18, 21, 25, 32, 48, 59, 63–64, 110,
 129, 147, 174, 178–182, 190–191,
 194–199, 207–214
 V. Kovács Sándor 8, 29, 41, 58, 176,
 182
 Vliedenhoven, Gerhard van 115–116,
 119
 Volta, Nicole 129
 Vos, Antonie 91, 138
 V. Waldapfel Eszter 55

W

Waldapfel József 118
 Wassermann, Dirk 78
 Water, Johann ten 168
 Wieland, Georg 85
 Wilmart, André 46
 Witkowski, Raphael 23, 46
 Witt, Ronald 162, 175, 192, 194, 200,
 202, 204–205

X

Xenophón 37

Y

Yocum, Demetrio 17, 78

Z, Zs

Zabarella, Francesco 76, 111, 184–185,
 198–201, 204, 214
 Zečević, Nada 23
 Zevelechi-Wells, Maria Xenia 32
 Zieman, Daniel 23
 Zrínyi Miklós 217
 Zsupán Edina 20, 65, 182, 197–198, 209

AZ ALSOROZATBAN EDDIG MEGJELENT

MONOGRÁFIA

Lovász Irén: *Szakrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.*

Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés.*

Történeti, elméleti és gyakorlati példák

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálantropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés.*

A reformpedagógia egy lehetséges reformja

Váradi Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.*

A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*



Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*

Török Emőke: *Munka és társadalom.
A munka jelentésváltozásai a bérmunkán innen és túl*

Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza
Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében*

Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*

Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*

Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés.
A Bocskai-felkelés történetéhez*

Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*

Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban.
Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről*

Falusy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*

Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*

Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi
államszocializmusban 1945–1970*

Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*

Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás
és a képzőművészet tárgyköréből*

Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási
és szociális ellátások rendszere*

Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*

Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat
újraértékeléséhez 1784–1878 között*

Balogh Tamás: *Huizinga Noster.
Filológiai tanulmányok J. Huizinga magyar recepciójáról*

Dávid Gyula: *Angol fogalmi idióma szótár.
Angol idiómák és magyar megfelelőik*

Beke Albert: *Gyulai Pál személyisége és esztétikája*

Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcstan tanítása
az 5–12. osztályban*





Sepsi Enikő: *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère Novarina színházában*

Papp Ágnes Klára: *A tér poétikája – a poétika tere. A századfordulós kisvárostól az ezredfordulós terekig a magyar irodalomban*

Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*

Kovács Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet a 20. századi Magyarországon*

Pap Ferenc: *Az egyházi év*

Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája*

Horváth Csaba: *Megtalált szavak*

Csizy Katalin: *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia*

Indries Krisztián, Szummer Csaba: *Freud és a felkelő nap országa*

Bognárné Kocsis Judit: *A vallás mint forrás Karácsony Sándor nevelési koncepciójában*

Vető Miklós: *Jonathan Edwards gondolatvilága*

Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*

Brandt Györgyi: *A hungarológia intézményrendszerének létrehozása. Gragger Róbert a berlini egyetemen*

Simon Gabriella: *A mentorálás elmélete és gyakorlata. A mentori kompetenciák attitűdelemei és a kezdő pedagógusok mentormodellek szerinti támogatása*

Legény Kristóf: *A természettudományos és a teológiai megismerés modelljei*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia* (Második, javított kiadás)

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya*

Lukács Olga: *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*

Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*

Toókos Péter János: *A III. szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés*



Borsi Attila János: *Elhívástól kihívásig. Vázlatok az egyház és a keresztyén gondolkodás megértéséhez*

Szalma József: *A biztosítási szerződés. A biztosítói kárfelelősség az európai és a magyar magánjogban*

Kövi Zsuzsanna: *Az alternatív ötfaktoros személyiségmodell és a személyiségklaszterek*

Nemeshegyi Péter SJ: *A kelet-ázsiai vallások története*

Bethlenfalvy Ádám: *Dráma a tanteremben. Történetek cselekvő feldolgozása*

Sólyom Réka: *Szaknyelvi szemantika. Funkcionális kognitív elemzések*

Dér Csilla Ilona: *Diskurzusjelölők és társulásaik a magyar nyelvben*

Csontos Nóra: *Szakszöveg-tipológia. Szakszövegtípusok vizsgálata társas-kognitív keretben*

Visky András: *Mire való a színház? Útban a theatrum theologicum felé*

Kovács Dóra: *Az empátia tudománya és művészete*

Korpics Márta: *A késő modern vallásosság közösségi mintázatai*

Fóris Ágota: *Fordítás és terminológia. Elmélet és gyakorlat*

Gálffy László: *Anjou és grófjai. A politikai területformálódás útjai és sajátosságai Franciaországban (9–13. század)*

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya* (Második, javított kiadás)

Csűrös András: *Református egyházi élet a Tanácsköztársaság idején. A magyar reformátusság egy válságos korszakban*

Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*

Boros Gábor: *Georg Misch és az önéletírás*

Karasszon István: *Az ószövetségi teológia üzenete*

Birher Nándor: *Értékalapú (köz)igazgatás*

Jakab Éva: *Állam és demokrácia: törvényhozás és törvénykezés az ókori Athénban*

Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*

Bölcskei Andrea: *Az egyház mint egykori birtokos a magyar helynevekben*

Szontagh Pál: *Miért (nem) leszek pedagógus? Hivatás- és pályamotiváció a Kárpát-medencei pedagógusjelöltek körében*

Mészáros László: *Az ókori Európa nevelésügye*

László Emőke: *Kiválasztás Krisztusban*

Szűcs Ferenc: *Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában*

Németh László: *Vidéki ellenségek a Szabad Néppen*

Frazer-Imregh Monika: *Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban*

Schmidt Ildikó: *A sikeres iskolai inklúzió tényezői*

G. Komoróczy Emőke: *Földbolygó szívmagasságban*

Váradi Ferenc: *Krúdy keresése*

Szalma József: *A kárfelelősség alapelvei*

Prontvai Vera: *Költészet és ritualitás a kortárs magyar színházban*

Kustár György: *Követhető-e Jézus?*

Nádor Orsolya: *A kelet-közép-európai nyelvi térség*

Beretzky Ágnes: *A nemzeteszme brit szemmel*

Szumner Csaba: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotban*

Csontos Nóra: *Az idézés működése a magyar nyelvben*

L'Harmattan France
5-7 Rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Krizsai Fruzsina
Olvasószerkesztő: Szűcs Mónika
Műszaki szerkesztő: Kardos Gábor
Borító: Kára László
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter