

Bene Sándor

Politika és teológia Borso d' Este Ferrarájában

(Andreas Pannonius királytükreinek skolasztikus forrásai)

Andreas Pannonius (1420?–1472?) magyar származású karthauzi szerzetes volt, aki élete nagyobb részét Itáliában töltötte. Fennmaradt művei (egy Hunyadi Mátyásnak és egy Ercole d' Estének ajánlott fejedelmi tükör, valamint egy kommentár az *Énekek énekéhez*)¹ politikaelméleti és teológiai kérdéseket tárgyalnak. Ennyi elég is hozzá, hogy megértsük, miért számított a legutóbbi időig marginális jelentőségű írónak. A medievisták számára – már csak humanista kapcsolatai miatt is – túl kései, reneszánsz jelenségnek tűnt, a humanizmuskutatók szemében viszont tipikusan középkori szerzőnek minősült, aki még politikai műveiben is a skolasztikus teológia problémáira (a boldogító Isten-színélés vagy a szeplőtelen fogantatás kérdéseire) kereste a megoldást. Az alábbiakban nem arra törekszem, hogy „rehabilitáljam” Andreas Pannoniust. Nem szándékozom amellett érvelni, hogy a magyar karthauzi kiemelkedő jelentőségű gondolkodó volna, akár teológiatörténeti, akár politikai eszmetörténeti szempontból. Műveit inkább azért tartom érdekesekeknek, mert szoros olvasatuk, belső összefüggéseik vizsgálata próbára teszi a szokásos értelmező paradigmák teherbírását. Egyfelől rámutatnak a reneszánsz irodalmat a középkortól mereven elválasztó szemlélet belső ellentmondásaira (hiszen Andreas „középkorias” teológiai traktátusai számtalan tematikus párhuzamot mutatnak a klasszikus humanizmus olyan szerzőivel, mint pl. Marsilio Ficino, a Petrarcától kölcsönzött citátumok tömegéről már nem is beszélve). Másfelől, ha elfogadjuk, hogy a politika leválása a teológiáról (pontosabban a teológiai alapokon nyugvó morálfilozófiáról)² valóban a modernitás felé vezető út fontos lépése volt, akkor Andreas politikai munkái a kifejezés tágabb értelmében véve konzervatív szövegek, hiszen adótnak veszik a politika (de legalábbis a politikai teória) nem-autonóm, teológiának alárendelt jellegét. Ha ellenben abból a feltevésből indulunk ki, hogy a politika a kora újkor folyamán sosem szakadt el végleg a teológiától – sőt, az Andreas korát követő századokban a konfesszionalizáció általános jelenség-együttesén belül a politika és a politikai filozófia valóságos „visszateologizálódásáról” beszélhetünk – akkor a kérdés inkább az: *milyen* teológiai problematikát vizsgálnak,

¹ Kéziratok: 1. *De regis virtutibus ad Matthiam Hungariae regem*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 3186; 2. *Ad D. Herculem Ducem Civitatis Ferrariensis libri duo: alter de laudibus clarissimae domus Estensis ac praesertim Herculis Ducis, alter super decessu divi Borsii Ducis*, 1471, Biblioteca Estense di Modena, d. Q. 9. 12; 3. *Super Cantica Canticatorum Salomonis Expositio devotissima una cum brevi et morali Beati Gregorii Papae expositione quae in marginibus ponitur*, National Széchényi Library, Budapest, Cod. Lat. 443. A két királytükör kiadva: Andreas Pannonius, „Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus; Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus”, in *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*, kiad. Fraknói Vilmos, Ábel Jenő, Budapest, 1886, 1–283. (A továbbiakban a Hunyadi Mátyásnak ajánlott műre *De regis virtutibus*, az Ercole d' Estének ajánlottira *Ad Herculem*, az *Énekek éneke*-kommentár *Expositio* címmel hivatkozom, utóbbi esetben a kézirat levélszámozásával.)

² Pl. Jürgen Miethke, *Le teorie politiche nel medio evo*, a cura di Roberto Lambertini, Genova, 2001, 232–233, noha hangsúlyozza a folyamat hosszan tartó voltát, mindazonáltal a szekularizációban jelöli meg a fejlődés általános tendenciáját.

és milyen megoldásokat kínálnak Andreas Pannonius fejedelmi tükrei? Valamint: teológiai argumentációjából milyen politikaelméleti következmények adódnak? A következőkben megpróbálom az írások belső logikáját és forráshasználatát követve az egyik kulcsfogalom, a boldogság (*beatitudo*) jelentésrétegeit szemügyre venni, majd elhelyezni őket természetes kontextusukban, abban a szellemi közegben, amelyet Borso d' Este hosszú ferrarai regnálása alatt egyszerre jellemzett a skolasztikus teológia és a reneszánsz politikai gondolkodás interferenciája, valamint a modern hatalmi reprezentációs technikákkal való kísérletezés.

Magyarországi András *curriculum*a külön tanulmány tárgya lehetne,³ hiszen jó karthauzi módjára rejtőzködő életet élt. Misszilis levelei közül mindössze egy maradt fenn (az is másolatban),⁴ a műveiről tudósító legfontosabb forrás (a bolognai certosa évkönyve) elveszett, csak közvetítő forrásból, feltehetőleg olvasati hibát tartalmazó adatokkal ismert,⁵ a szerzetesi működésének helyszínein folytatott levéltári kutatások kivétel nélkül negatív eredménnyel zárultak (talán a kolostori levéltárakat a napóleoni hódítás idején ért pusztítás miatt, de az is lehet, hogy Andreas maga igyekezett eltüntetni saját nyomait). Az a kevés, ami tudható, nagyrészt magukból a királytűkrökből és az *Énekek éneke*-kommentárból hámozható ki. Andreas feltehetőleg 1420 körül született; hamar katonai pályára lépett, Hunyadi János parancsnoksága alatt harcolt a török ellen, részt vett a várnai csatában is. A kormányzó belső köreihez tartozhatott, hiszen jelen volt Mátyás 1443-as kolozsvári keresztelőjén. Az 1440-es évek közepén, talán egy jeruzsálemi zárándoklatról visszatérőben, Velencében csatlakozott a „néma barátok” rendjéhez, ahol több mint egy évtizedet töltött. Ezt követően hosszabb-rövidebb ideig élt Bolognában és Firenzében, majd a hatvanas évek elején átköltözött a frissen épült ferrarai karthauzi rendházba. Borso d' Este nagyherceg, a certosa építtetője, hamarosan bizalmába fogadta, és támogatta vikáriusi, később perjeli kinevezését. Minden valószínűség szerint Andreas nem csupán személyes képességeinek, hanem főként magas magyarországi ismeretségeinek köszönhette a fejedelmi pártfogást: személyes kapcsolatban volt a magyar felső klérus kiemelkedő alakjaival (Vitéz János, Várdai István, Janus Pan-

³Részletes életrajzi összefoglalás: Bene Sándor, „A politikai erények teológiája Andreas Pannonius királytűkreiben”, *Irodalomtörténeti közlemények*, 2009, 1. sz. (szerkesztés alatt).

⁴A Geronimo Ranuzzi bolognai orvosnak és diplomatának írott, a ferrarai kolostori belviszályban támogatást kérő levél másolata: Archivio di Stato, Modena, Cancelleria ducale estense, Lettere e documenti di regolari, busta 88. Közölte Dám Ince, „Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai”, *Civitas Dei* [Wisconsin], 1956, 102–103.

⁵Nem kis zavar támadt a szakirodalomban abból, hogy ez a rövid feljegyzés a bolognai Certosa „nekrológiumában” (*Necrologium patrum Cartusiae Bononiensis*) olvasható. Volt, aki egyenesen azt gondolta, András halála kapcsán készült a feljegyzés (lásd Dám, i. m. 107–108. felsorolt rend- és helytörténéseket, 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 ennyi áll: „P. Andreas Ungarus Prior Cartusiae Ferrariensis dudum excitatae, suis etiam virtutibus illustrat et studiis, e quibus supersunt Paraphrasis in librum Sententiarum, in Psalterium, in Canticos [!] canticozum, Tractatus de Spirito Sancto, Varii sermones.” Azaz: „Magyarországi András atya a nemrégiben emelt ferrarai karthauzi rendház perjele [lett]; személyes erényeivel is kitűnt, valamint tudományával, amelyről tanúskodnak a Szentencikák könyvéhez, a Zsoltárokhoz és az Énekek énekéhez készített kommentárjai, valamint a Szentlélekről szóló értekezése és különböző beszédei.” Ebből (ameddig a kézirat maga elő nem kerül, hiszen mindenki csak közvetett forrásra – Giovanni Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, 1789, VII, 257 – hivatkozik, aki idézi) arra lehet következtetni, hogy a „nekrologium” nemcsak a halálesetekről 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.

nonius), bolognai éveiből pedig ugyancsak személyesen ismerhette Francesco della Roverét, a későbbi IV. Sixtus pápát, aki 1472-ben külön levélben próbált intervenálni a karthauzi generális káptalannál Andreas érdekében.⁶ A magyar szerzetes ugyanis idő közben – pártfogója, Borso d' Este halála után – súlyos viszályba keveredhetett rendházában, amely azután az ő vereségével és eltávolításával végződött. Utolsó fennmaradt művét Paviában írta, ezután nyomai végképp elenyésznek. (Egyes feltételezések szerint a dél-itáliai Padula kolostorába költözött át, mivel *Cantica*-kommentárja innen került elő – de adatokkal ezt a sejtést sem lehet alátámasztani.)⁷

Ma ismert írásai közül az első, a Hunyadi Mátyásnak dedikált *De regis virtutibus* Ferrarában keletkezett, az utolsó sorokat 1467. szeptember 1-jén vetette papírra a szerző. A fejedelmi tükör és az „adhortatio contra Turcas” műfaji hagyományait a teológiai traktátussal ötvöző szöveg 37 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 (pl. a bátorságot egészíti ki a szelídség, a kegyesség és a nagylelkűség leírása, az igazságosság ecsetelése során a bírák tevékenységére és a béke áldásaira is kitér a szerző). Mátyás közvetlen isteni *electio* révén került a magyar trónra testvérének kivégzése után, Istennek nagy tervei vannak vele a hitelenek megfékezésére, a hívő népek pedig erényeit hallván önként kíváncsoznak hatalma alá. Uralkodását képzett humanista tanácsadók, Vitéz János esztergomi és Várdai István kalocsai érsek segítik (nekik – Borso herceghez hasonlóan – rövid, de különálló laudációkat szerkeszt a művön belül). Hadakozásainak célja természetesen a béke-teremtés, ehhez azonban nemcsak az igaz hit országon belüli ellenségeit kell elpusztítani, hanem a kereszténység egészét fenyegető törököt is le kell győznie, s vissza kell foglalnia a szent várost, Jeruzsálemet. A második, rövidebb egység 10 fejezetben (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 ítélet és a világ azt követő megújulását, az idő megszűnését.

Andreas második fennmaradt munkája, az Ercole d' Estének immár Paviából dedikált fejedelmi tükör, 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 megszaporodó klasszikus antik referenciákat, de akár az olyan apró módosításokat is, mint hogy Szent Ágoston *Civitas Dei*jét itt következetesen *Caelestis civitas*ként idézi, vagy, hogy Jeruzsálem elfoglalására az eszkatologikus elmélkedés helyett Bouillon Gottfried példájával buzdítja Ercolét. 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 imái mellett most Velence, a magyar király és

⁶ Archivio Segreto del Vaticano, Arm. 39. vol. 14. f 198r. (A forrásra felhívta a figyelmet Dellamartina Mária, *Szent Bernát Canticum-sermóninak hatása Andreas Pannoniusra és Gregorius Caeliusra*, ELTE BTK, bölcsészdoktori értekezés, 1996.)

⁷ A lehetőségről lásd L. Ray Andreas Pannonius-szócikkét: *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, ed. M. Viller S. J., I, Paris, 1933, 555.

IV. Sixtus pápa szövetsége segítené Ercole nagy vállalkozását. Andreas ezt a munkáját is két részre tagolta: az első (a fejedelmi erényeket a Mátyás-speculumhoz hasonlóan taglaló) hosszabb egységnek nincs külön címe, a másodiknak viszont van: *Super decessu divi Borsii ducis*. Ezzel pedig explicitté válik a korábbi verzióban még csak implicit tematikus és szerkezeti felosztás: amint ott a király erényeinek és aktuális feladatainak buzdító taglalására *meditatio* következik az utolsó ítéletről és Isten színéről színre látásáról, úgy itt *epistola consolatoria* keretében olvashatunk elmélkedést Borso halála kapcsán az emberi lélek eredetéről, természetéről és a „végső dolgokról”, vagyis a halálról és az üdvözülésről.

A két művet a szövegszerű egyezéssel túl összeköti a közös problematika is: mindkettő centrális kérdése a boldogság (*beatitudo*), méghozzá annak egy speciális aspektusa, a politikusok boldogsága, tágabb értelemben az aktív politikai élethez szükséges erények révén elnyerhető „politikai boldogság”. 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).⁸ Az egyiktől a másik szintre vezető lelki potenciák tekintetében a skolasztika két fő 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 distinkció a későbbi recepcióban csak még hangsúlyosabbá vált.⁹ A világi erények iránt eredetileg közömbös karthauzi lelkiség vizsgálata viszont éppen a politikai boldogság kérdésében igen tanulságos lehet, főként az itáliai kontextusban. Részint a karthauziak humanista kapcsolata miatt, részint mivel középen álltak a két skolasztikus *beatitudo*-álláspont között. A platonizáló erényhierarchia és a kontemplatív életideál közelítette a karthauzi misztikusokat a tomizmus teológiai boldogság-értelmezéséhez, ám az *intellectus* helyett az *affectusokra* épített teológiájuk nyitott volt a ferences *voluntas*- és *caritas*-kultuszra, illetve az abból következő boldogság-koncepcióra is.¹⁰

A *beatitudo*-definíció nehézségét Andreas Pannonius királytükrei esetében az jelenti, hogy a címzettek (Hunyadi Mátyás, illetve Ercole d' Este), valamint az imitációra javasolt ideálok (Hunyadi János, illetve Borso d' Este) 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 elér-

⁸ Geog Wieland, „Happiness: The Perfection of Man”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (1100–1600)*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge, 1982, 673–686.

⁹ Paul Oskar Kristeller, „A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect”, in *Harry Austyn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, II, Jerusalem, 1965, 463–494; Uő, „Thomism and the Italian Thought of the Renaissance”, in *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*, ed. E. P. Mahoney, Durham, 1974, 29–91; újabban Tamara Albertini, „Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. Michael J. B. Allen, Valery Rees, Leiden, 2002, 203–225 (különösen 204–207).

¹⁰ A világiás filozófia felé forduló skolaszta szellemiséggel szembeállított „igazi” (tisztá misztikus) karthauzi spirituálisról, némi apologetikus felhanggal: Denis D. Martin, *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*, Leiden, 1992, 12–15; 181–188. A renden belül szintén létező másik, tomista irányról, amelyet a nagy németalföldi teológus, Karthauzi Dénes (Denyse de Ryckel, 1402–1471) képviselt, ld. Kent Emery Jr., „Introduction”, in *Dionysii Cartusienensis Opera selecta*, I, Turnholt, 1991, 22–23; illetve a monografikus feldolgozást: Dirk Wassermann, *Dionysus der Kartäuser: Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, 1996. Az *unio mysticával* kapcsolatos nézeteiről, Tamással szemben kritikus, a pszeudo-Areopagitész felé forduló vonzalmáról lásd Kent Emery Jr., „Twofold Wisdom and Contemplation in Denys of Ryckel”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 18 (1988), 193–234.

hessenek a *fruitio Deit* lehetővé tevő teológiai erényekig.¹¹ El lehet-e jutni – és ha igen, hogyan – az akarat szférájába tartozó *virtutes politicae* szintjéről az intellektuális kontempláció révén megközelíthető boldogító Isten-színélésig?

A Mátyásnak dedikált királytűkör egyértelműen tomista keretben kísérli meg a választást erre a kérdésre. Jóllehet munkájának direkt forrásai közül kiemelkedik a Tamási morálteológiát megengedő és kiterjesztő, a politikai realitáshoz szorosabban kötődő érveléssel tovább értelmező Aegidius Romanus *De regimine principum*. Andreas argumentációja szerint a politikai irányítás (*regimen*) célja 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.”¹² Az egyetértést két erény gyakorlása biztosítja. Egyfelől a szeretetét („fáradozz azon, hogy országodban érvényesüljön a béke nyugalma, lobbanjon fel a béke lángja és váljék egyre izmosabbá az egyetértés köteléke”),¹³ másfelől az igazságosságát („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”.¹⁴ Andreas fő törekvése, hogy a *iustitiát* elsődleges kritériummá tegye: ha jelen van, akkor a *res publica* valóban *res populi* lesz, ha azonban akár az uralkodó, akár az arisztokraták, akár a nép *iniuste* (igazságtalanul) gyakorolja a hatalmat, nincs is értelme államról beszélni.¹⁵

A feltámadásról szólva például Andreas hangsúlyozza, hogy teológiai érvelést ad, nem filozófiát, 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.”¹⁶ A „*sophistice*” vonatkozhat a Richardus Sophista néven ismert logikusra (ilyen módon, közvetve, talán a Velencében ugyancsak hódító ockhamizmusra),¹⁷ a „*subtiliter*” pedig egyértelműen a Doctor Subtilisre, Duns Scotusra alludál. Így talán a *via moderna* és a *via antiqua*

¹¹ A *reversio* szükségszerű fokozatosságát hirdető, a pszeudo-Areopagitész neoplatonikus erényhierarchiájára támaszkodó elképzelés Lorenzo Pisanóval kezdve végig erőteljesen jelen van a platonizáló humanista tradícióban, vö. Arthur Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, 1988, 162 skk. Ez adta a keretet az aktív és a kontemplatív életmód elsőbbségéről folytatott vitáknak is: lásd Paul Oskar Kristeller, „The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism”, in Uő, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma, 1996, 199–213. A neoplatonikus alapról, a politikai erények értékével a középpontban: Dominic J. O’Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.

¹² Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva (1467)”, in *A magyar középkor irodalma*, kiad. V. Kovács Sándor, ford. Boronkai Iván, Bp., 1984, 478. Vö.: „Pax hominum ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruenti deo invicem deo.” *De regis virtutibus*, 90.

¹³ Uo.; vö.: „... totis viribus elabora, ut pacis tranquillitas vigeat fervorque caritatis exaustet invalescatque semper in regno tuo concordiae unitas”.

¹⁴ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 465. Vö.: „Felix igitur es et felicitatem aeternam consequeris [...] si iuste imperaveris [...] tunc vere felix es et eris in aevum.” *De regis virtutibus*, 80.

¹⁵ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 465; *De regis virtutibus*, 79–80.

¹⁶ „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 504; „Neque cura est mihi ad praesens, ut sophisticate aut subtiliter aliquid de hac disseram, sed solum canonicè, scripturis scilicet sanctis ...” *De regis virtutibus*, 112.

¹⁷ Az ockhamista logika jelen volt a velencei közegben is, Paolo Pergola tanításának közvetítésével, ld. Fernando Lepori, „La scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento”, in *Storia della cultura veneta*, 3/II, *Dal primo Quattrocento al concilio di Trento*, a cura di Girolamo Arnaldi, Manlio Pastore Stocchi, Vicenza, 1980, 539–605; vö. még John Monfasani, „Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy”, *Renaissance Quarterly*, XLVI (1993), 256–257.

közötti vitáktól való távolságtartást kívánja jelezni Andreas, de egyszerűbben is érthető a kijelentés: filozófia helyett teológiát ad, azon belül pedig Aquinói Tamást követi. S valóban, a *De regis virtutibus* második részének fő forrása a Petrus Lombardus szentenciáskönyvét kommentáló Aquinói. 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).¹⁸

Ugyanakkor a *De regis virtutibus*-nak a skolasztikus összetevőkhöz hasonlóan fontos formálója a karthauzi misztika, még ha ez esetben a forrásszerű szövegösszefüggések nem is dokumentálhatóak egyértelműen. A négy kardinális erény és a három teológiai erény összefüggéseiről való meditáció a karthauzi spiritualitás alapkövetelménye volt: nem véletlen, hogy Andreas Pannonius éppen e két erénysor – a korban már archaikusnak számító – összekapcsolását teszi munkája szerkezeti gerincévé. A második, meditációs részt külön is érdemes szemügyre venni: Hunyadi Mátyás úgy juthat közelebb céljához, a földi, majd a mennyei boldogság eléréséhez, ha meditációval készül feladataira, a négy végső dologról: a halálról, az utolsó ítéletről, a kárhözatról és a mennyei dicsőségről. A „meditatio de quatuor novissimis” a kor vallásos elmélkedő irodalmának népszerű műfaja, legnagyobb sikert elért szerzője éppen Andreas kortársa és rendtársa, a Doctor Ecstaticusnak nevezett Karthauzi Dénes volt.¹⁹ Politikai funkcióban való alkalmazása azonban újdonság, s az is a magyar szerzetes leleménye, hogy a fokozatosságból kölcsönös megfelelést teremt. Hiszen a bűnökről való elmélkedés, a bűnbánat, a megtisztulás és a végső dolgok ismerete nemcsak az uralkodó személyes üdvösségének szempontjából fontos, hanem visszahat politikai eredményeire, tökéletesíti azokat, s hozzájárul az állam boldogulásához is.

Mindezzel együtt az alapkérdés, a *beatitudót* biztosító tökéletességhez vezető út és a politikai élet erényeinek összefüggése nem tisztázódik teljes egyértelműséggel. A *iustitia* és a *caritas* közelítheti ugyan az égi és a földi szféra boldogságélményeit, ám a mennyei boldogságra földi életével előkészülő uralkodó mégiscsak halála után láthatja meg „színről színre az igazságot, amelyet most tükör által és homályosan, a kontemplatív élet gyakorlása révén lát csupán”.²⁰ Ez egyfelől azt jelenti, hogy Isten tökéletes és világos szemlélése a mennyei hazában a lélek értelmi potenciája révén lesz lehetséges, mivel az felel meg a hitnek. De súlyosabb következménye az alaptételnek, hogy mégiscsak bizonytalanságban hagyja a politikai erények gyakorlóját, vajon szükség van-e egyáltalán az aktív életforma erényeire, vagy azok eleve kihagyható fokok a *perfecta beatitudo* felé vezető úton?

A probléma magja, tomista terminusokban fogalmazva, a következő. A politikai / morális erények – vagy mind a négy, vagy legalábbis a *temperantia* és a *fortitudo* – a lélek

¹⁸ Jellemző Andreas kompliláló eljárására, ahogy az Antikrisztus eljövételéről beszámoló fejezetét szerkeszti („De adventu Antichristi”, id. *De regis virtutibus*, 104–110), részleteket vesz át Ágostontól (*De civitate Dei*, XX, 19, 4; XV, 23, 1) és Aquinói Tamás *Summájából* (I, LI, iii, 6), ezekkel dúsíttja fel alapszövegét, ami nem más mint Nicolaus Lyra's *De vita et morte Antichristi* c. traktátusa (az általam használt kiadás: Nicolaus Lyra, *Preceptorium sive expositio tripharia in Decalogum legis divine, cum multis pulcherrimis tractatulis ac additionibus cunctis Christi fidelibus scitu dignissimis*, Köln, 1504, szltan).

¹⁹ A következő kiadást használtam: Dionysius Carthusianus, *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis, nempe morte, iudicio, inferni poenis, gaudiis coeli*, Lugduni, 1579. Lásd még Jörg Lauster, „Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism”, in Marsilio Ficino: *His Theology, his Philosophy, his Legacy*, id. kiad., 64.

²⁰ Andreas Pannonius, „Könyvecske az erényekről”, id. kiad., 521. „Ibi ipsam veritatem facie ad faciem videbis, quem nunc in speculo et aenigmate per studium contemplativae vitae cernis.” *De regis virtutibus*, 124. Vö. u.i.: „Quanto enim intellectus altior est sensu, tanto etiam illud bonum, in quo delectaberis in vita aeterna, per visionem dei maius erit omni sensibili bono [...] Tua Regia Maiestas habebit in caelesti patria perfectam et claram visionem dei, et hoc pertinet ad intellectum...” (125, 126).

éző részéhez (*potentia sensitiva*) tartoznak, amely az irracionális lélek részhez sorolódik, amelyeket a lélek a testtől való elválása után már nem vihet magával.²¹ (Ezért mondja Andreas: „lehetetlenség testi szemmel meglátni vagy az éző lélek rész valamely más érzékével vagy képességével megtapasztalni az Istent, akár a jelen életben, akár a jövőben”).²² Ezen a ponton válik a politikai filozófia alapkérdésévé a lélek halhatatlanságának problémája (pontosabban: e halhatatlanság *mikéntje*). Ám Tamás érvelése nem teljesen kizáró jellegű. Elképzelhetőnek tartja, hogy mivel a kardinális erények Isten adományai (*virtutes infusae*), csak az alkalmazási szabályait (*quaedam applicationes*) tanuljuk földi életünk során, ezért a cselekvési formák (*actus*) itt maradnak halálunk után, de az erények – köztük a politikai erények – lényegét, mint potenciákat, csíra formában magával viheti a testtől elvált lélek (*anima separata*).²³ Tamás láthatóan saját rendszere határait feszegeti ezen a ponton. Éppen ezért kérdéses, hogy érdemes-e éppen ebben a rendszerben vizsgálni a politikai *beatificatiót*? Aegidius Romanus szintén nem szolgálhatott egyértelmű útmutatással: a *De regimine principum* világosan vázolja ugyan a problémát, de megoldás helyett inkább elegáns retorikai fordulattal kerüli meg azt.²⁴

Második királytükreben, az Ercole d' Estének ajánlott *libellus*ban, Andreas Pannoniusz a hatalom teológiájának egy másik lehetséges megalapozása felé indul el. Az *Ad Herculem ducem* negyedik fejezetében Macrobius nyomán 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”.²⁵ Ám tovább is megy ezen az úton, és a Macrobius-i konstrukció helyett,²⁶ a halott Borso d' Este lelkének túlvilági útját követve, megkísérli teológiailag vázolni a *virtutes politicae* és a *beatitudo* viszonyát, felad-

²¹ „[...] 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 disputatae de virtutibus*, q. 5. a. 4. arg. 13.

²² Andreas Pannoniusz, „Könyvecské az erényekről”, id. kiad., 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 regis virtutibus*, 126.

²³ Lásd *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 5. a. 4. corp. A származtatott politikai erények nem maradnak velünk a földi élet után; de azok a kardinális erények, amelyekből a politikaiak származtak „secundum quod sunt gratuitae et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam”. A lélek valamiképpen, mintegy csíra- vagy gyökérszerűen, mégis magával viszi őket a túlvilágra: „Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota”. *Super Sent.*, lib. 4. d. 44. q. 3 a. 3. „Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae”.

²⁴ Pl. érzékelve a Macrobius-i konstrukció problémáját (a 4x4-es porphürioszi-plótinoszi erényhierarchia, a csúcson az „exempláris erényekkel”, a politikai erényeket a legalsó fokra helyezi, és a „boldogulást” csak azok meghaladásával-elvetésével, az aktívól a kontemplatív ideálra való áttéréssel tartja elképzelhetőnek) Aegidius formális megoldással próbálkozik: mivel az uralkodók példák az alattvalók számára, erények mégiscsak „exemplárisok”. („Reges et principes [...] decet quodammodo esse divinos. Virtutes ergo competentes eis, possunt exemplares dici: quia ipsi aliorum debent esse regula et exemplar.” *De regimine*, II, i, 33: „Quot sunt gradus virtutis et cuiusmodi virtutes habere debeant reges et principes”). Az igazsághoz tartozik, hogy Aegidius, művének első könyvében, teoretikus megoldási javaslattal is előáll, a „szeretettől áthatott cselekvő okosság” tételével: „Regibus et principibus ponenda est felicitas in actu prudentiae, non simpliciter, sed ut est imperatus a charitate.” (*De regimine*, I, i, 12). Andreas azonban a prudentiának nem juttat kiemelt szerepet, vagyis ezen a ponton nem követi Aegidius. A kérdésről lásd Lambertini, *Tra etica e politica: La „prudentia” del principe nel De regimine di Egidio Romano*, „Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, 3 (1992), 1–75.

²⁵ „Constat ergo iuxta Plotinum sententiam non purgatis modo purgatique iam animi, sed politicis quoque virtutibus beatum fieri posse.” *Libellus*, p. 149. A formula pontos ellentéte Aquinói Tamás tézisének (*Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 5. a. 4. ad 7).

²⁶ A tökéletesedésnek mind a négy fokán (morális, illetve politikai erények, megtisztító erények, a megtisztult lélek erényei és az „exempláris” mintáerények 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*, LI (2006), 74–90, különösen 76–77).

va korábbi, mechanikus elképzelését a fokozatosságról. (Nyilvánvaló, hogy az élete utolsó pillanatáig politikai erényekkel ékeskedő fejedelmi lélek nem járhatta be földi életében 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*) ismét emlékeztet Andreas a *Somnium Scipionis* híres alaptételére (a politikai erényeket jutalmazó boldogság a legnagyobb boldogság), majd rákérdez: „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?”²⁷

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 („blessed are the peacemakers for they will be called sons of God”). Ezt az erényt Borso a békeateremtő 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 béketűrés 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 bölcsesség forrásáig, a kifogyhatatlan és el nem aluvó fényességhez [...] Ott fogja majd 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.”²⁸

²⁷ „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 ducent nostrum Borsium ascendisse cur ambigimus? [...] Cum igitur ducent nostrum sciamus tantis hic enituisse virtutibus, cur non pie credamus caelesti in regno ad aliquem gradum beatitudinis ipsum ascendisse?” *Ad Herculem*, 266–267.

²⁸ „Quorum [i. e. Carthusianorum] 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.” Uo. 280. (112r).

Nem szükséges tovább idézni, ennyiből is nyilvánvaló Andreas platonizáló fordulata, amelynek révén a *De regis virtutibus* arisztotelianus-tomista szellemétől eltávolodott. A látványos konstrukció, a „boldogok rendjeinek” képzete adott volt a teológiai hagyományban. Andreas két forrása, a Hugo Ripelin-féle *Compendium theologicum*²⁹ és Bartholomeus Anglicus enciklopédiája³⁰ készen kínálta a pseudo-Dionüsziosz-Areopagitész által kidolgozott, majd számtalan kommentátor (Szent Bernát, Nagy Szent Gergely, Karthauzi Dénes, stb.) kezén továbbfejlesztett hierarchiarendszer (*De caelesti hierarchia*) népszerű és egyszerűsített összefoglalását. Itt az erények, amelyek révén valaki megközelítheti a *visio beatificata* a háromszor hármis 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”.³¹ 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 *beatificációját*, pusztán annak politikai erényei révén.

A gondolatot, mely szerint a lélek az erények minden szintjéről közvetlenül is viszatérhet teremtőjéhez, a ferences Bonaventura platonista fénymisztikája ihlette, aki talán a legerősebb szavakkal kritizálta – még Tamás fellépte előtt – a kardinális erényeket az isteni eredetüktől elvágó arisztotelészi „tévelygést”.³² A politikai üdvözülés tézisének valójában megalapozó lélekfelfogás kiindulópontja azonban Andreasnál egy *De spiritu et anima* című, XII. századi misztikus értekezés, amelyről Andreas még úgy tudta, Ágoston eredeti műve.³³ Az a *De spiritu et anima*, amely egyébiránt Bonaventura egyik leggyakrabban hivatkozott forrása volt,³⁴ de megjegyzendő: Aquinói Tamás is erre hivatkozva alkalmazott megengedő érvelést a politikai erények lehetséges „aszzcenziójáról”.³⁵ Szerzője – feltehetőleg egy Alcherus nevű ciszterci szerzetes – a lélek halál utáni létének integritását állítja, mondván, hogy a lélek minden képességét, köztük az érzékelőképességeket 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. A kiinduló dilemmát tehát – hogyan lehet valaki boldog közvetlenül, a politikai erények révén? – a lélekfelfogás módosításával lehetett feloldani, az Ágostont tovább- és átértelmező misztika (Alcherus) bevonásával.

A másik kiemelkedő jelentőségű forrás a ferences scotizmus egyik legnagyobb hatású teoretikusának, Petrus de Aquilának a Lombardus-féle szentenciáskönyvhöz készített

²⁹ Modern kiadása: Albertus Magnus [Hugo Ripelin], „Compendium theologiae veritatis in septem libros digestum”, in B. Alberti Magni, *Opera omnia*, cura Stephano C. A. Borgnet, vol XXXIV, Paris, 1895.

³⁰ Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, Heidelberg, 1488. (Budapesti Egyetemi Könyvtár, Inc. 328.)

³¹ *Compendium*, II, 14, id. kiad., 51.

³² A kardinális erények „rehabilitációjáról” lásd Kent Emery Jr., „Reading the World rightly and squarely: Bonaventure’s doctrine of cardinal virtues”, *Traditio*, 89 (1983), 183–218. A porphüroszi erényhierarchia skolasztikus recepciójának változatairól: Joshua P. Hochschild, „Porphyry, Bonaventure and Thomas Aquinas: A Neoplatonic Hierarchy of Virtues and Two Christian Appropriations”, *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, Richmond, 2002, 245–259.

³³ A szöveg publikálva: Migne, *Patrologia latina*, XL, cc. 779–830. Vö. *Ad Herculem*, 243–247.

³⁴ Bonaventura da Bagnoreggio, „Quaestio de existentia animae in corpore”, in Uő, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. R. P. F. Delorme, Firenze, 1934, 305–327.

³⁵ Vö. *Super Sent.*, lib. 4. d. 44. q. 3. a. 3. qc. 1. arg. 1.; és u.o., qc. 2. ad 1. Lásd még Pierre Michaud-Quantine, „Une division ‘augustinienne’ des puissances de l’âme au moyen âge”, *Revue des études augustinienes*, 3 (1957), 235–248.

kommentárja. Aquila, akit szigorú Scotus-követése és divulgatív erényei, világos stílusa miatt nemcsak Scotellusnak, hanem Doctor Sufficiensnek 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, 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”.³⁶

Ez a gondolat – a politikai boldogság teológiai megalapozása a *totus homo* megváltásával – nyitja meg az utat az Ercole d' Estének dedikált fejedelmi tükör alaptézise számára („tény tehát [...] hogy a politikai erények révén is boldoggá válhat az ember”), s talán éppen az itt idézett részlet hívta fel Andreas Pannonius figyelmét Alcherus munkájának fontosságára, amelyből azután hosszú oldalakat másolt be *libellusa* második, Borso d' Este haláláról szóló részébe. A *libellus* első, alaposan átdolgozott részének teológiai fejezeteit pedig Scotellust másolva és kivonatolva építette fel („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”). Végül a 12. („De virtutibus cardinalibus”) fejezet valóságos sűrítménye a Scotellusnál olvasható morálfilozófiai fejtegetéseknek.³⁷ 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 kifejlesztéséhez 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.”³⁸ Jellemző módon, Andreas Pannonius éppen ezek előtt a sorok előtt hagyja abba Scotellus másolását. Megáll tehát azon a határon, amely a politikai gondolkodás történetében a modernitás határa.

A fordulat, amelyet Andreas Pannonius a két királytükör írása között eltelt négy év alatt megtett, sokféleképpen jellemezhető. A tomizmus felől a scotizmushoz közelített. Az arisztotelianus 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 felmérhessük, érdemes szemügyre vennünk azt a kulturális közeget, amelyben végbement. Amikor Leonello d' Este

³⁶ A modern kiadást használtam: Fr. Petri de Aquila, cognomento Scotelli B. Joannis Duns Scoti discipuli *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. Cyprianus Paolino, I–IV, Genova, 1907–1909. Az itt idézett hely: III, 21. („[...] 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”).

³⁷ A legfontosabb egyezések: *Ad Herculem*, 153–153 = Aquila, III, 170–172; *Ad Herculem*, 154–155 = Aquila, I, 55–56; *Ad Herculem*, p. 157 = Aquila, I, 190; *Ad Herculem*, 160–162 = Aquila, III, 9–10; 37–39; *Ad Herculem*, 168–171 = Aquila, III, 218; II, 355–357; II, 230, 234.

³⁸ „Praeterea, ad generationem virtutum moralium sufficienti cognitio veri et dilectio boni; sed illa possunt haberi sine virtutibus theologicis; ergo virtutes morales possunt esse sine theologicis”. Aquila, III, 238.

váratlan halála (1450) után testvére, a korábban inkább katonának nevelt Borso vette át Ferrara irányítását, a „filozófus-fejedelem” platóni ideája köré kiépült humanista hatalmi reprezentáció alapvető változáson ment keresztül. Borso ráértett 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.³⁹ Borso természetesen kihasználta az „új kegyesség” hullámának felhajtó erejét, de ez esetben a politikai célok és érdekek találkoztak saját, mély és meggyőződéses vallásosságával; maga a karthauzi rendház megalapítása (1452) és felépítése (1461) jelzi a legszembetűnőbbben a szellemi klíma változását, de utalhatnánk más, közismertebb példákra is. 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 termét az Igazság allegóriája uralja, míg a Sala delle virtù 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.⁴⁰ A speciális helyzet, a *duca* hatalmi legitimációs „deficitje” okozta, hogy a hagyományos morálteológiai kérdések a hatalmi 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 regiiis virtutibus* természetes módon illeszkedett ebbe a közegbe.

Az 1450-es és 60-as évek során több jelentős politikaelméleti munka született Ferrarában és 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 humanista tradíciót továbbfejlesztő Michele Savonarola királytűkre⁴¹ mellett fontos megemlíteni a város domonkos rendfőnökének,

³⁹ Az általános vonatkozásokról: Antonio Samaritani, *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nelle chiese di Ferrara-Comacchio*, Reggio Emilia, 2004, 83–129. A Borso környezetében kimutatható *devotio moderna*ról lásd Canova, i. m. 28–32; Santa Caterina Vegri életének ferrarai periódusáról: C. Foletti, „Introduzione”, in Caterina Vegri, *Le sette armi spirituali*, a cura di Cecilia Foletti, Padova, 1985, 41–76.

⁴⁰ Borso *iustitia*-kultuszáról: Werner L. Gundersheimer, *Ferrara estense: Lo stile del potere*, Ferrara–Modena, 1988, 61. Újabb: Laura Turchi, „Liberalitas Estensis: Le declinazioni del linguaggio politico in un dominio signorile”, *Linguaggi politici nell' Italia del Rinascimento*, a cura di Andrea Gamberini, Giuseppe Petralia, Roma, 2007, 217–243. Vö. még Borso fejedelmi erényeiről: *Die Borsias des Tito Strozzi*, hrsg. Walter Ludwig, München, 1977, 270–273.

⁴¹ Michael Savonarola, *De felici progressu illustrissimi Borsii Estensis ad marchionatum Ferrariae, Mutinae et Regii ducatum comitatumque Rodigii*, Biblioteca Estense, Modena, Ms. á.W.2.15 (Lat. 215). A latin szöveg kiadatlan; egykorú olasz verziója megjelent: Michele Savonarola, *Del felice progresso di Borso d' Este*, a cura di M. A. Mastronardi, Bari, 1996. Savonarola másik szövege kéziratban maradt: *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. á.W.6.6 (Lat. 114).

Tommaso dei Liutinak olasz nyelvű értekezését, az ugyancsak Borso d' Estének ajánlott, és a politikai tomizmus jegyében íródott *Trattato del modo di ben governare*,⁴² valamint a neves bolognai humanista jogtudós, Bornio da Sala olaszul és latinul is elkészített *speculumát*, a *De principét*.⁴³ E munkák bemutatásával, Andreas Pannoniusz műveihez való viszonyukkal más helyütt foglalkozom részletesen,⁴⁴ ezért itt csupán az általános vonatkozásokra hívnám fel a figyelmet.

Úgy tűnik, Andreas *Libellusának* eredetisége abban keresendő, hogy a tomizmus mellett, olykor azzal polemizálva, a scotista teológiát is bevonta a fejedelem politikai boldogságának megalapozásába. E fordulatot pedig mindenekelőtt a sajátos kulturális atmoszféra magyarázza. Borso d' Este Ferrarájában együtt élt, párhuzamosan volt jelen 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. E szümpozionok jelentőségét eddig alulértékelték a kutatás. A Leonello d' Este idejében tartott humanista irodalmi beszélgetéseket Angelo Decembrio később nyomtatásban is megjelent *Politia litteraria*ja tette széles körben ismertté⁴⁵ – 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).⁴⁶ 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 Pannoniusz 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,⁴⁷ azonban a jelen szempontból fontosabb annak hangsúlyozása, hogy a pszeudo-Augustinus-szöveg a jelek szerint kulcsjelentőségű volt mind a humanisták és a teológusok lélefilozófiai nézeteinek egyeztetésében, mind pedig a korabeli teológia belső vitájában, a tomista és a scotista nézetek összehangolásában.

⁴² Tommaso da Ferrara (dei Liuti), *Trattato del modo di ben governare*, Biblioteca Trivulziana, Milano, Cod. 86. Ld. Alfredo Acito, *Trattato del modo di ben governare. Opera inedita del sec. XV di Tommaso da Ferrara domenicano*, Milano [1950].

⁴³ A kézirat: Biblioteca Ambrosiana, Milan, Cod. A 83. inf. Átiratáért Luisa Pesaventónak tartozom köszönettel. Értékeléséhez: Luisa Pesavento, „Quaedam lex animata: Il principe di Bornio da Sala”, *Nuova rivista storica*, 72 (1988), 1–22. A műről ugyancsak tanulmányt publikáló Kristeller a szöveg olasz verziójából (Deutsche Staatsbibliothek, Berlin, Cod. Hamilton, 112) dolgozott, vö. Paul Oskar Kristeller, „Vita attiva e vita contemplativa in un brano inedito di Bornio da Sala e in San Tommaso d' Aquino”, in Uó, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma, 1985, 185–196.

⁴⁴ Bene, „A politikai erények teológiája”, lásd 3. j.

⁴⁵ Kiadva: Angelus Decembrius, *Politiæ litterariæ ad summum pontificem Pum II. libri septem*, Augsburg, 1540. Lásd újabb Christopher S. Celenza, „Creating Canons in Fifteenth-Century Ferrara: Angelo Decembrio's *De politia litteraria*, 1. 10”, *Renaissance Quarterly*, 57 (2004), 43–98. Vö. Gundersheimer, i. m. 43–55.

⁴⁶ Biblioteca Colombina, Cod. 7–7–5. Részletes leírása: Thomas Kaeppl, „Tommaso dai Liuti di Ferrara e il suo *Declaratorio*”, *Archivum fratrum prædicatorum*, 20 (1950), 201–212.

⁴⁷ Kaeppl, i. m. 204–205 (a kódexben: 234v–235v). Gattiról lásd John Monfasani, „Giovanni Gatti of Messina: a Profile and an Unedited Text”, in *Filologia umanistica per Gianvito Resta*, a cura di Vincenzo Fera, Giacomo Ferrà, II, Padova, 1997, 1315–1338.

Sokan ma is ott húznák meg a modernitás határát, ahol az efféle kérdések – látszólag – kikerülnek a politika „tudományából” (s azokat tekintik a politikai modernitás előfutárainak, akik már korábban sem hittek sem Isten színelátásában, sem a lélek halhatatlanságában). Úgy tűnik azonban, elképzelhető egy másik osztályozás is, amely inkább arra volna figyelemmel: mikor válik el egymástól a *racionalis politika* (háttérben egy racionalis teológiával) és a politikai közösség társulási formáit (*consociatio*) az akaratra alapozó, *voluntarista politikafelfogás* (háttérben egy *caritas*-központú frigyteológiával)? A jelek szerint ebben az elválási folyamatban döntő jelentőségűek a tomista és a scotista teológia XV. századi, a platóni és az arisztotelészi tradícióval is számoló értelmezései, a kontroverziák éppúgy, mint az egyeztetési kísérletek.⁴⁸ E kísérletek és értelmező viták virtuális helyszíneinek sorában pedig a sokkal jobban ismert firenzei mellett (s időben valamivel előtte) kiemelt figyelmet érdemel az 1450-es és 60-as éveiben virágzó ferrarai szellemi műhely is.

⁴⁸ Adatgazdag áttekintés: Cesare Vasoli, „Tracce scotiste nella cultura »platonica« quattrocentesca”, in Uő, *Immagini umanistiche*, Napoli, 1983, 217–248.