

Almási Gábor

## Miért Cicero?

### *A cicerói értelmiségi modell és értékek reneszánsz adaptációjáról*

Cicero reneszánsz kori népszerűségének számos jól érthető oka van. Az antik politikus és orátor prózaírói elsőségét ma sem kérdőjelezzük meg, nyelvi imitációjának követelménye évezredes tétel. Már a nagy római pedagógus, Quintilianus is a követésére szólította fel tanítványait, sőt, amint a legenda tartja, Cicero meggyilkolásának egyik megrendelője, Octavianus (a későbbi Augustus) is elismerte tehetségét, mikor egyik unokáját a köztársaság védelmezőjének olvasásán kapta: „a *logos*hoz értő és hazáját szerető ember volt” – nyilatkozta.<sup>1</sup> Utánzása azonban csak a reneszánsz ciceroniánusok hatására vált dogmává, akik ellen mintegy természetes reakcióként léptek fel az anticiceroniánusok, élükön Rotterdami Erasmusszal 1528-ban.<sup>2</sup> Hogy Cicero-t mennyiben és miként kell a latinul író művelt embernek utánoznia, több mint száz évre a belterjes humanista érvelés egyik közkedvelt témája lett,<sup>3</sup> melynek kifejtésében szívesen jeleskedtek olyan ambiciózus ifjak, mint a magyarországi Zsámboky János.<sup>4</sup>

Kétségtelenül, Cicero nyelvi zsenialitásának volt köszönhető, hogy művei valóban számottevő mennyiségben fennmaradtak, illetve hogy egy kiválasztott részük a reneszánsz és a kora újkor latin iskolázás alapjává vált.<sup>5</sup> Cicero népszerűségét magyarázza továbbá, hogy filozófiai művei az utókor számára az antik kultúra és a görög filozófia kimeríthetetlen tárházát jelentették, gondolkodásának sztoikus iránya pedig még aránylag könnyen összeegyeztethetőnek tűnt a kereszténységgel. Nemcsak a retorika és a filozófia iránt érdeklődő humanistáknak volt mit keresniük Cicero hagyatékában, hanem a republikánus eszméket felkaroló reneszánsz politikai gondolkodóknak is. Cicero ugyanis egyszerre volt a legelismerettebb latin szépiró és az antikvitás legnagyobb republikánusa.

Mindezek után, úgy tűnik, nem sok értelme van azt kutatni, miért épp Cicero vált a reneszánsz első számú favoritjává: népszerűségét éppen elég körülmény magyarázza. Ki lehetne mutatni persze, hogy a cicerói retorika vagy republikánus eszmék felkarolását milyen történelmi körülmények segítették elő. Az alábbiakban azonban kevésbé a reneszánszot életre hívó társadalmi fellazulásra és kibontakozó gazdasági prosperitásra kívánjuk a figyelmet irányítani, mintsem egy eddig többé-

<sup>1</sup> Borzsák István fordítása (Borzsák 2000: 74).

<sup>2</sup> Erasmus 1528.

<sup>3</sup> Classen 1968.

<sup>4</sup> Zsámboky 1561.

<sup>5</sup> Garin 1957; Grendler 1989.

kevésbé mellőzött tényre: arra a meglepő hasonlóságra, mely Cicero és humanista követőinek élete, karrierje, érvényesülési stratégiái között áll fenn. Tagadhatatlan, hogy Cicero tekintélye mindvégig prózaírói, politikai, gondolkodói nagyságán, valamint rendkívül széleskörű ismertségén alapult. A reneszánsz humanistáknak mégsem kizárólag esztétikai, irodalmi vagy egyéb irányú kulturális törekvéseik miatt volt szükségük Ciceróra. Legalább annyira voltak nyelvének követői, mint a hatalomhoz és tekintélyhez vezető cicerói út örökösei. Az az életmodell és értékrendszer, melyet Cicero jelentett számukra, ugyanannyira, ha nem intenzívebben foglalkoztatta a humanistákat, mint művei, gondolatai vagy írástechnikája. Ezek a körülmények pedig, úgy gondolom, túlmutatnak az eredeti kérdésvetésen. Ha Cicero elsősorban egy egzisztenciális modell volt, a hozzá kapcsolt értékeknek és ideáknak is kutatható egzisztenciális gyökerei vannak. A ciceronianizmus kérdése mögött tehát az az általánosabb kérdés áll, hogy a reneszánsz kultúra, és annak közvetítésével az európai kultúra bizonyos megkérdőjelezetlen értékei, mennyiben vezethetők vissza történetileg egyéni társadalmi-egzisztenciális élethelyzetekre.

## CICERO

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy Cicero mint *novus homo* került a római politikai életbe. E viszonylag rugalmasan használt fogalom tágabb értelemben annyit jelentett, hogy egy lovagrendi ember állami hivatalokat szerzett, illetve a családjából elsőként került be a szenátusba, szűkebb értelemben pedig, hogy valakit a családjából elsőként választottak konzullá, és lett ennek megfelelően nemes.<sup>6</sup> Ez utóbbi *novus homo*-k, akik nem szenátorként lettek konzulok, valóban ritkaságnak számítottak a római történelem során: Kr.e. 366 és Cicero megválasztása, Kr.e. 63 között mindössze 15 férfinak sikerült ily módon betörni a római politikai életbe, jöllehet számuk 63 után valamelyest nőtt.<sup>7</sup> Cicero természetesen pontosan tudta, mennyire egyedülálló volt teljesítménye; konzulása idején az *Agrártörvényről* tartott második beszédében erre részletesen ki is tért: „Hosszú idő óta, majdnem régebb óta, mint amire manapság még emlékezni lehet, én vagyok az első *novus homo*, akit konzullá választottatok; azt az erődöt, melyet a nemesség őrséggel biztosított és mindenféle módon megerősítve a kezében tartott, ti lezúztátok, és kinyilvánítottátok akaratotokat, hogy a jövőben maradjon is nyitva a virtus számára, megengedvén, hogy én járjak elől” – szavalt a népi legitimitást kereső szónok első konzuli beszédét.<sup>8</sup> Cicero ugyanekkor még arra is rámutatott, hogy tudomása szerint előtte egyetlen *novus homo* sem lett

<sup>6</sup> Gelzer 1962; Burckhardt 1990: 82–83.

<sup>7</sup> Gelzer 1962: 59–60; Wiseman 1971: 203; Scullard 1965: 2.

<sup>8</sup> Cicero 1984: 372. (*Leg. ag.* 2. 3.) „Me perlongo intervallo prope memoriae temporumque nostrorum primum hominem novum consulum fecistis et eum locum, quem nobilitas praesidiis firmatum atque omni ratione obvallatum tenebat, me duce rescidistis virtutisque in posterum patere voluistis.” [Fordítás tőlem – A.G.] A beszéd kontextusára lásd Bell 1997.

könnyedén és gyorsan konzul, vagyis már az első alkalommal, hogy erre hivatali pályafutása során lehetősége nyílt, és nem hosszú várakozás és többszöri kudarc után egy olyan évben, amikor a vetélytársak éppen gyengébbek voltak.

Jóllehet a provinciákból származó Marcus Tullius családja nem lebecsülendő múlttal és helyi befolyással rendelkezett, a római nemesi elit szemében ennek nem volt jelentősége. A patriarchális római társadalom kormányzását – vegyes alkotmánya ellenére – a *nobilitas*nak nevezett szűk politikai-társadalmi elit irányította. A római politikai élet meglepő belterjességére vet fényt az a Kr.e. 2. századra vonatkozó adat, mely szerint a köztársaságot kiszolgáló 200 konzul csak 58 családból származott, a konzulok fele viszont mindössze 10 családból.<sup>9</sup> Szenátusi ősök és megfelelő anyagi erőforrások hiányában a politikai sikerhez és hírnévhez háromféleképpen lehetett hozzájutni: mint ügyvéd, mint szónok vagy mint katona. Az utóbbi volt talán a legelterjedtebb út: a hosszas katonai szolgálatot provinciális hivatalnokoskodás egészíthette ki, mely során egy-két rendkívül befolyásos támogatóra, illetve a római politikai érvényesüléshez (ünnepi játékok rendezéséhez, bevonulások szervezéséhez, szavazatok vásárlásához) szükséges pénzre is szert lehetett tenni.<sup>10</sup>

Kevesen tartottak ki akkora következetességgel a szónoki karrier mellett, mint Cicero, aki kockázatos, nagy port kavaró ügyek sikeres képviselésével már fiatalon felhívta szónoki képességeire a figyelmet, és beszédeinek írásos terjesztésével arra is gondja volt, hogy ezt megfelelő formában nyilvánossá is tegye. Hírnevét és hitelességét részben annak köszönhette, hogy bármennyire is különböző ügyeket képviselt, beszédei és tettei között sikerült (legalábbis élete első felében) összhangot teremtenie: kiadott beszédeiben megalkotta azt az értelmezési keretet, melybe a római elit elhelyezhette politikai szerepvállalását. Példának okáért, a provinciák kiszorolására építkező közszerelői pályafutást támadó megnyilatkozásait hitelesebbé tette az a tény, hogy ő maga szándékosan került a hosszabb katonai szolgálatot és igyekezett rámutatni arra, hogy Rómában is hasznos szolgálatot lehet tenni a köztársaság javára. Cicero persze nem véletlenül koncentrált oly tudatosan Rómára, ebben a meggyőződésében kiváltképp megerősítette az a tapasztalata, hogy rövid szicíliai questorságának híre nem túl messzire terjedt:

„Miótán láttam, hogy a római emberek kissé nagyot hallók, a látásuk azonban éles és metsző, már nem érdekelt, hogy mit hallanak rólam az emberek, viszont gondom volt rá, hogy ezek után nap mint nap lássanak: az emberek szeme előtt éltem, kijártam a fórumra, és sem az álmom, se a kapusom nem állt útjába annak, aki felkeresett [...], így aztán hírnevem – akármekkora is – Rómában született, a fórumon; és terveimet a politikai események is megerősítették, olyannyira, hogy az államnak arra lett a legnagyobb szüksége, hogy Rómában szolgáljam, a várost a városban őrizzem.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Scullard 1965: 2; Burckhardt 1990; vö. Hopkins–Burton 1983.

<sup>10</sup> Wiseman 1971: 116–122.

<sup>11</sup> *Pro Plancio* 66: „Nam postea quam sensi populi Romani auris hebetiores, oculos autem esse acris atque acutos, destiti quid de me audituri essent homines cogitare; feci ut postea cotidie

Az igazi áttörést a két leghíresebb, politikai stratégiájának hitelességét megerősítő pere jelentette, Verres és Catilina ellen, melyek során Cicero a magánérdekeket védő szónokból a közügyek érdekében támadólag fellépő politikussá avanszált. Ezek a perek nem voltak éppen kockázatmentesek, ráadásul pályájának abban a szakaszában került sor rájuk, amikor ilyen kockázatos ügyeket egy stabil patrónusi hálóra támaszkodó, feltörekvő *novus homo* már nemigen vállalt fel.<sup>12</sup> A karrierjét hosszú katonai szolgálatra és a provinciák kiszipolyozására építő Verres a tipikus vetélytársat testesítette meg: az új, nem túl vagyonos családból származó politikust, akit a szenátori apa jogán mégsem lehetett *novus homo*-nak tekinteni. Általános visszatetszést keltettek a nemesség kulturális szokásait majmoló prokonzul szicíliai műkincsrablói akciói, melyek elítélésekor persze Cicero nem mulasztotta el saját műértői kvalitásait kidomborítani.<sup>13</sup> Cicero gunyoros szavakkal kommentálta a siracusai városházát díszítő Sappho-szobor eltulajdonítását: „Silanionnak ehhez az olyannyira tökéletes, ízléses és kidolgozott szobrához melyik magánembernek vagy éppen városnak volt több joga, mint a finom ízlésű (*elegantissimus*), művelt (*eruditissimus*) Verresnek?”<sup>14</sup> Jóllehet Cicero jobbra került a „finom ízlésűek” férfiatlan csoportjával való azonosulást,<sup>15</sup> a művelt jelzõt nem kétséges, hogy magának tartogatta.

A törvényszegő nyereszkedést elutasító, Verres elleni per megnyerésével Cicero nemcsak a saját hírnevét és befolyását szilárdította meg, hanem az általa képviselt, a köztársaság játékszabályait betartó, a közjóért és a haza üdvéért fáradozó politikusi pályakép hitelét is. A megtáltosodott orátor pályája csúcspontját Catilina összeesküvésének leleplezése jelentette: Cicero egyszeriben a haza hőisévé vált, és ezzel – úgy gondolta – mindenki előtt világossá tette, hogy a szónoki működés nyugodtan tekinthető a katonai cselekvés egyenrangú társának, bizonyos esetekben akár kiváltójának is.<sup>16</sup> Ezzel egy időben igyekezett rámutatni, hogy a hazáját Rómából szolgáló, szavakkal és érvekkel harcoló orátor *virtusa* legalább egyenértékű, ha nem magasabb rendű, a hagyományos katona-politikus hős *virtusával*.

Bármekkora tekintélyre tett is szert Cicero ezekkel az ügyekkel, hatalma és tekintélye megőrzése érdekében állandóan közszereplésre kényszerült, a köztársaság végőrái, a különböző triumvirátusok szerveződése, Julius Caesar hatalomra

---

praesentem me viderent, habitavi in oculis, pressi forum; neminem a congressu meo neque ianitor meus neque somnus absterruit ... itaque si quam habeo laudem, quae quanta sit nescio, parta Romae est, quaesita in foro; meaque privata consilia publici quoque casus comprobaverunt, ut etiam summa res publica mihi domi fuerit gerenda et urbs in urbe servanda.” [Fordítás tőlem – A.G.] Idézi Steel 2001: 2.

<sup>12</sup> Wiseman 1971: 121.

<sup>13</sup> May 1988: 38–47, lásd *Verres* 2. 4.

<sup>14</sup> Cicero 1966: 436. (*Verres* 2. 4. 126.) „Silanionis opus tam perfectum, tam elegans, tam elaboratum quisquam non modo privatus sed populus potius haberet quam homo elegantissimus atque eruditissimus, Verres?” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>15</sup> Krostenko 2001.

<sup>16</sup> Steel 2001: 166; Varotti 1998: 276.

jutása pedig egyre kevésbé kedveztek az autoritását önmagának köszönő, politikai pártatlanságát hangsúlyozó szónoknak. A kellemetlen kényszerhelyzetek mellett Cicerónak élete végéig tapasztalnia kellett, hogy a nemesi elfogadáshoz megszerzett hírneve, rangja és egykori konzulsága nem elég; a *novus homo* szorgalmát (*industria*), becsületességét (*frugalitas*), lelkiismeretességét ( *pudor*), tehetségét (*ingenium*) és erényét (*virtus*) a nemes lenézi:<sup>17</sup>

„szinte egyetlen nemes sincs, akinek a tetszésével találkozna igyekezetünk; semmilyen szolgálattal nem lehet jóindulatukat megnyerni. Olyannyira híjával vannak az irántunk való érzéseknek és érdeklődésnek, mintha egy másik emberfajba tartoznának”<sup>18</sup>.

Barátjának, Hirtiusnak feltett kérdéséből is látható, hogy nem nemes származása még idős korára is árnyékot vetett hírnevére: „Mivel a nemesség semmi más, mint elismert virtus, ki az, aki az ősök régiségét kérné számon attól, aki idős korára meglátta a dicsőséget?”<sup>19</sup>

A politikai érvényesülésre törekvő, kívülről jött lovagok akár a néppel szövetkeztek, akár a nemességgel, előszeretettel hirdették a *virtus* elsőbbségét a *nobilitasszal* szemben – ebben Cicero nem volt egyedül, jóllehet ezt az ideológiát leginkább az ő műveiből ismerjük.<sup>20</sup> Mégis, csak kevesen engedték meg maguknak azt a luxust, hogy pártváltásukban következetesek legyenek, és a *virtus* elsőbbségének elvét is következetesen és hitelesen képviseljék. Cicero sikerének és hitelességének kulcsa az volt, hogy jól időzített fellépései és beszédeiben kifejtett elvei egymást erősítették. Marcus Tullius a köztársaság meglehetősen berozsdásodott alkotmányának lehetőségeit kihasználva tett szert hírnévre és befolyásra; nem csoda hát, hogy a köztársaság intézményeihez a politikai realitások ellenére is haláláig ragaszkodott, sőt halála is részben e ragaszkodásnak volt köszönhető. Ezzel nem állambölcseleti gondolatainak vitathatatlan mélységét szeretnénk megkérdőjelezni,<sup>21</sup> hanem elhelyezni azokat életstratégiájának kontextusában. Minthogy saját sikereit is a közhaszon szolgálatának retorikájával támasztotta alá – pontosabban, felfelé ívelő karrierje e retorika hitelességén múltott – ugyancsak nem véletlen, hogy *A kötelességekről* írt nagyhatású értekezésében is amellet történetét, hogy ami morális és erényes, annak ugyanakkor a közösség hasznára is

<sup>17</sup> Cicero 1966: 10. (*Verres* 2. 3. 7.)

<sup>18</sup> Cicero 1966: 668. (*Verres* 2. 5. 182.) „Hominum nobilem non fere quisquam nostrae industriae favet; nullis nostris officiis benivolentiam illorum allicere possumus; quasi natura et genere diiuncti sint, ita dissident a nobis animo ac voluntate.” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>19</sup> Cicero 1970: 14. (*Ep. ad Hirt. fr.* 3.) „Cum enim nobilitas nihil aliud sit quam cognita virtus, quis in eo quem veterascentem videat ad gloriam generis antiquitatem deideret?” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>20</sup> Wiseman 1971: 173–201; Earl 1961: 28–40.

<sup>21</sup> Vö. Hamza 1995.

kell lennie.<sup>22</sup> A köztársaság szolgálatának ideológiája még a cicerói *virtus* fogalmából sem maradhatott ki. Cicero a *novus homo*-k szemszögéből és a politikailag is diszfunkcionális esélyegyenlőtlenségtől frusztráltan újraértelmezte az arisztokratikus *virtus* fogalmát, és a származás helyett elsősorban a szorgalomra (*industria*) és a tehetségre (*ingenium*) helyezte a hangsúlyt. Megtartotta azonban a köztársaság szolgálatának ideológiáját, mely az arisztokratikus *virtus*-fogalomnak is szerves része volt: szilárdan hitte ugyanis, hogy igazán erényes cselekvés csak a köztársaság szolgálatában állhat.<sup>23</sup> Végszóként érdemes idézni Jeffrey Martin Green kissé rosszmájú, de eredeti meglátását: „Még akkor is, ha megengedjük, hogy Cicero őszintén hirdette Róma teljes, önzetlen odaadással való szolgálatát, célja az volt, hogy [...] egoját térben és időben a római birodalomhoz és annak dicsőségéhez csatolja.”<sup>24</sup>

## PETRARCA

Cicero irodalmi hagyatékát már az antikvitásban nagyra értékelték, művei egy része kisebb-nagyobb megszakításokkal lényegében a 19. századig kötelező olvasmánynak számított. Stílusbeli elsőségét már egyes egyházatyák (pl. Lactantius vagy Hieronymus) is elismerték, Augustinust pedig, aki retorikai tanítását a keresztény orációra is érvényesnek tartotta, állítólag éppen Cicero olvasása indította a bölcelet tanulmányozására.<sup>25</sup> A középkor elsősorban Cicero morálfilozófiáját értékelte, és csak kevesen voltak, akik – mint Gerbertus (II. Sylvester pápa) – a beszédeiért is lelkesedtek. A logikát és Arisztotelészt dicsőítő skolasztika pedig nem törődött Cicero stílusával.

Cicero igazi reneszánsza Petrarccal köszöntött be, aki igyekezett szónoki, szépírói és filozófusi dicsőségét, amennyire lehetett, rehabilitálni. Petrarca nem győzte Cicero iránti hódolatát hangoztatni, ékesszólását dicsérni, Cicero „keresztényies” gondolkodását hangsúlyozni.<sup>26</sup> Bár írásaiban újra és újra tematizálódott az a középkori meghasonlottság, melyet Cicero nyelve és morálfilozófiája iránti

<sup>22</sup> Ciceró 1985. Hasonló gondolat vethető fel Cicerónak a vegyes (monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemeket vegyítő) római alkotmány melletti érvelése kapcsán. Vö. Steel: 2001: 228: “Indeed, one can speculate how far Cicero’s policy of *concordia ordinum* and *otium cum dignitate* can be linked with his own career as an oratorical statesman, a strategy that required the widest possible coalition to be succesful.”

<sup>23</sup> Earl 1961: 5–40.

<sup>24</sup> “...even if one concedes that Cicero was sincere in proclaiming utter and selfless devotion to the service of Rome, his purpose was [...] to make his ego coextensive in time and space with the Roman empire and its glory.” (Green 1975: 606.)

<sup>25</sup> „A megszokott tanulmányi rendben Cicero egyik könyvére bukkantam. Nyelvét majdnem mindenki megcsodálja, de a szellemét már kevésbé. Ez a könyv a szerző bölceletre való buzdítását tartalmazza és »Hortensiusnak« hívják. [...] Nem az anyám pénzén vásárolt nyelvkészségem csiszolásáért [...] bújtam át annyiszor ezt a könyvet [...], hanem a tartalmat véstem a szívembe.” (Augustinus 1987: 77)

<sup>26</sup> Petrarca 2003: 75–160.

tisztelet, illetve „pogány” létének elutasítása jellemzett, elődeivel szemben, Petrarca számára Cicero „pogánysága” nem jelentett megrázkódtatást. Úgy gondolta, hogy Cicero azért nem lett keresztény, mert a kereszténység történelmi valóság, és Cicero sajnos korábban született. A cicerói morálfilozófiát természetesen ő sem helyezte az ige elé, ugyanakkor elismerte: jóllehet a kereszténységnek nem az erény a végcélja, „mégis az erények jelentik az egyenes utat végcélunk felé”.<sup>27</sup>

Letagadhatatlan az a vonzalom, melyet Cicero morálfilozófiája (állambölcsölete már kevésbé), valamint ékesen szóló nyelvezete (a bölcsesség és ékesszólás összetartozásának cicerói doktrínája) gyakorolt Petrarcára. Cicero nyelvezete határozott ellentétben állt a Petrarca által elutasított skolasztikusok középkori latinságával. Cicero hatásának magyarázatában azonban ennél már Theodor Zielinski is messzebbre ment klasszikusnak számító könyvében, melynek fő célja Cicero negatív, Mommsentől eredő megítélésének korrigálása volt.<sup>28</sup> A reneszánsz – Zielinski számára – a személyiség felszabadulásának időszakát jelentette, Cicero pedig az első ember volt, akit az utókor mint személyiséget fedezett fel és ismert meg. Ciceróra, akinek filozófiája „nemcsak egyéni, hanem individualista is”,<sup>29</sup> a humanistáknak azért volt szüksége a lengyel tudós szerint, hogy az egyéniséggé válás jogát, a választás jogát általa biztosítsák maguknak.<sup>30</sup> Ha nem is Zielinski fogalmait használva, úgy gondolom, lényegében az általa kijelölt irányba érdemes továbbindulni. E tanulmány ihletőjének szavait idézve: Petrarca, „akár csak Cicero, saját műveltségére, retorikai képességeire, és önnön értékeinek felvállalására alapozta elitista igényeit”.<sup>31</sup> Petrarca számára Cicero nem elsősorban morálfilozófus, gondolkodó vagy szónok volt, hanem a nyilvánosság hőse, egy olyan ember, aki pozícióját és megbecsülését saját képességeire és mindenek előtt műveltségére alapozta. A hasonló irányú törekvésekkel bíró Petrarcának ezért volt szüksége Cicero autoritására, az antik orátor tekintélyének rehabilitálása ezért vált programmá számára. De még ha hangsúlyoznánk is Cicero filozófiájának, különösképp sztoikus nézeteinek Petrarcára tett hatását, ezzel is jobbra a Zielinski mutatta irányba haladnánk, hiszen a *sztoa* Petrarca számára a morális autonómia célját reprezentálta.<sup>32</sup>

Petrarca érvényesülési stratégiáinak vázlatához elöljáróban fontos hangsúlyozni származásának körülményeit. „Halandó emberke voltam én is – írja *Az utókorhoz* szóló levelében – mint ti vagytok: nem nagy törzöskből, de nem is alacsonyból származtam.”<sup>33</sup> A szerény származással persze szöges ellentétben áll az elért *gloria*, melynek nagyságáról, a római császárokra tett finom utalásából kap-

<sup>27</sup> Petrarca 2003: 148.

<sup>28</sup> Zielinski 1912 (1897); Mommsen 1866: 168.

<sup>29</sup> „...nicht nur individuell, sondern auch individualistisch” (Zielinski 1912 [1897]: 138.)

<sup>30</sup> Zielinski 1912 (1897): 138–139.

<sup>31</sup> “...like Cicero, relied on his learning, his rhetorical skill, and an image of his personal worth, to validate his elitist claims.” (Tinkler 1987: 299.) Vö. Colish 1978: 83, 5. jegyzet.

<sup>32</sup> Trinkaus 1979: 22.

<sup>33</sup> Petrarca 1963: 119. Kardos Tibor fordítása. *Az utókorhoz* zseniális elemzését adja Mazzotta 1993: 181–192.

hatunk képet: „A családomról azt mondom, amit Augustus Caesar a magáéről: azaz, hogy »ősi« volt.”<sup>34</sup> A közepes vagyonú firenzei szülők azonban elszegényedtek, sőt mi több száműzetésbe kényszerültek, így Petrarca már Arezzóban látta meg a napvilágot, ahonnan a családnak politikai okokból újfent tovább kellett állnia, hogy néhány éves itáliai kóborlás után végül Avignonban, a pápai udvar szolgálatában találja meg helyét. Petrarca fiatalkori alapélményei tehát kettősek: az elszegényedést (a családi örökség hamar elúszik) a család múltja, a száműzöttséget az avignoni politikai-kulturális pezsgés kompenzálta. Míg azonban e viszonylagos társadalmi marginalitás a szülei számára kényszert jelentett, Petrarca számára később választott intellektuális póz lett.

Némi kitérő után Petrarca beszámol *Az utókorhoz* írt levelében a Franciaországban és Bolognában folytatott középfokú és félbe hagyott jogi tanulmányairól, melyeket követően 22 évesen visszatért Avignonba: „a számkivetést mondván hazámnak [...], mert a szokás ereje megközelíti a természetét”.<sup>35</sup> Ekkor már a vele való „bizalmas érintkezésre nagy emberek törekedtek”, többek között a nagynevű Colonnák, akiknek szolgálatában további utazásokat tett Franciaországban, Német-római Birodalom területén és végül Rómában, ahonnan a közélettől megundorodva tért vissza az egyre inkább biztos bázist jelentő Avignonba.<sup>36</sup> Az Avignontól 15 mérföldre lévő csodálatos „Zárt Völgy”-ben (Vaucluse) találta meg Petrarca az első prózai művei (*De otio religioso*, *De vita solitaria*, *Secretum*) és versei megírásához szükséges nyugalmat: *otiumot*. Avignon, pontosabban Vaucluse lett az a hely, ahonnan Petrarca időről időre több éves kiruccanásokat tett Itáliába, többnyire nagyhatalmú patrónusai „unszolására”.

Vaucluse Petrarca számára az elvonulás, a világi függőség elutasításának, a hatalom és a gazdagság okozta korrumpállóság elkerülésének, a kísértések leküzdésének szimbóluma lett:

„A kor legnagyobb uralkodói szerettek és tiszteltek [...], mégis sokat közülük elkerültem, még ha igen szerettem is. Annyira gyökeret vert bennem a szabadság szeretete, hogy akiről csak hírtett, hogy függetlenségem ellenére lehet, azt minden erőmmel elkerültem”.<sup>37</sup>

A világi ambíciókhoz való viszony kettős játék volt, mely a humanistát arra kényszerítette, hogy pozícióját állandóan változtassa. Mint Petrarca kifejtette, néha maga sem értette, miért tért vissza mindig Franciaországba, ingázását belső kényszerrel magyarázta: „...attól a törekvéstől indítatva, hogy mint a beteg, helyem változtatva segítsek bajomon”.<sup>38</sup> A világi bölcs, a társadalmat kritikusan szemlélő gondolkodó, a politikai erőviszonyok felett álló, de a világ jobbá tételén

<sup>34</sup> Petrarca 1963: 119.

<sup>35</sup> Petrarca 1963: 124.

<sup>36</sup> Petrarca 1963: 125.

<sup>37</sup> Petrarca 1963: 121–122.

<sup>38</sup> Petrarca 1963: 130.



fáradozó *költő* nem utasíthatta el a hatalommal való kapcsolatot. Tekintélyét, üzenetének erejét részben a hatalmakkal ápolat kapcsolataiból származó hírnevére alapozta, és ebben a folyamatban az önreklámozás igénye – beleértve az *ingeniumra*, a tehetségre alapozott *virtus* fogalmának elismertetését – szükségszerűen merült fel. Ugyanennyire fontos, hogy megélhetése, létbiztonsága is a hatalommal ápolat kapcsolatain múltott, hiszen Petrarca egyházi beneficiumokból élt. A hatalommal való lepaktálás és a túlzott társadalmi függőség látszatának elkerülése alapvető feltétele volt bölcselői hitelességének. A kísértések elutasításának kérdése végigköveti Petrarca életét, és jóllehet az apostoli titkári állást öt alkalommal utasította vissza, kérdés, hogy hasonlóan cselekedett volna-e, ha a megfelelő pillanatban kardinálissá teszik.<sup>39</sup> Nem véletlen, hogy a magányhoz való viszony oly fontos részét képezi Petrarca irodalmi hagyatékának. A társadalmon kívül álló magányos bölcs életmodellje hosszú, a szerzeteseken keresztül a prófétáig visszanyúló hagyománnyal rendelkezett, Petrarca mégsem kizárólag a keresztény aszketizmus hagyományból táplálkozva teremtette meg költői-gondolkodói önképét, hanem ennél sokkal összetettebb forrásokból,<sup>40</sup> melyek között elsőrendű helyet foglalt el a cicerói modell – és nem csak Cicero életének petrarcai interpretációja, hanem Cicero műveinek társadalmi-kulturális üzenete is.

Petrarca autoritásteremtő stratégiájának legismertebb és igen jellemző epizódja a költői korona megszerzése. Amint arról a humanista gondosan, tudatosan megalkotott levelezésében és idézett önéletrajzi levelében beszámol,<sup>41</sup> élete egyik legmeglepőbb eseménye volt, mikor egyetlen nap két meghívást is kapott – az egyiket a párizsi egyetemtól, a másikat Róma városától – költői megkoronázására. Petrarca természetesen Róma mellett döntött, hiszen a költőkoronázásban éppen egy ősi római hagyomány felélesztését látta és láttatta. Mégis, valószínűleg úgy érezhette, hogy a városnak nincs meg az eseményhez szükséges tekintélye (a pápa továbbra is Avignonban tartózkodott), így a hatalmas megtiszteltetéstől való „megilletődöttségében” ennyivel nem érte be, és felkérte Róbert szicíliai királyt, hogy legyen költői génuszának a bírója.<sup>42</sup> Róbert a felkérésnek örömmel tett eleget, sőt beszállt a költőért folyó vetélkedésbe, és felajánlotta, hogy Petrarca Nápolyban legyen koronás költő, amit ő természetesen elutasított. Róma nemcsak méltóbb helynek tűnhetett, hanem függetlenségét is jobban megjelentette. A hatalommal csupán flörtre, nem tartós kapcsolatra vágyott.

Érdeemes felhívni a figyelmet arra, hogy Petrarca, aki nem átallotta Cicerót lenézni azért, amiért élete vége felé fényes diadalmenetre vágyott,<sup>43</sup> meny-

<sup>39</sup> Wilkins 1955a; Wilkins 1955b; Simonetta 2004: 28.

<sup>40</sup> Vö. Blanchard 2001: 422; Baron 1988c. “The choice of worldly desertion is paradoxically an act of profound commitment, and as such resignation constitutes, in effect, a special kind of Christian heroism.” (Blanchard 2001: 420.)

<sup>41</sup> Petrarca 1962: 98–99.

<sup>42</sup> Róbert tekintélyére emellett azért is szüksége lehetett, mint azt Wilkins is feltételezi (1943: 19), hogy a későbbi, a koronázás jogosságát megkérdőjelező támadásokat könnyebben háríthassa.

<sup>43</sup> Petrarca 1933: 4, 227. (*Ep. Fam.* 24. 3.)

nyire tudatosan fáradozott a költői korona megszerzésén.<sup>44</sup> A közvetlen előképet a humanisták előfutárának, Albertino Mussato pádovai, illetve Dante – vágyott, de meg nem valósult – firenzei költőkoronázásai jelentették. Ernest Wilkinsnek köszönhetően egyértelműen kimutatható, mennyire korai és intenzív volt Petrarca vágya, és milyen konkrét lépéseket tett a korona megszerzésére.<sup>45</sup> Legkevésbé a 37 éves költőt lephette meg koronázásának ténye, melyet igyekezett úgy lefesteni, mint ami egyedül Róbert ítéletének köszönhető, aki „minden halandó közül őt részesítette előnyben”.<sup>46</sup> A „nagyközönséget” viszont annál inkább, hiszen az idegen országbeli Petrarcat ebben az időben legfeljebb csak olasz nyelvű költészete miatt ismerték, és azért is csak egy behatárolt kör. Több jel is arra mutat, hogy *Africa* című latin nyelvű költői eposzát e célból kezdte írni három évvel a koronázás előtt. A félkész művel nagy sikere volt Róbert előtt, így a koronázás után hozzálátott annak befejezéséhez: „nehogy olyan színbe tűnjek fel, mint aki méltatlanul nyerte el [a koronát]”.<sup>47</sup> Mind koronázási beszéde (és az erre épülő privilégium), mind a koronázást követően a szicíliai királyhoz küldött híres levele a költő és bölcselő társadalmi súlyát volt hivatott hangsúlyozni:

„Ugyanis sok jelből rájöttem már – írta a szicíliai királynak –, hogy te Augustus Caesar szokásait igen sokra tartod, s kiváltképpen azt, hogy Flaccusnak [Quintus Horatius Flaccus], noha felszabadított rabszolga fia s hozzá még előbb az ellenpárt híve is volt, nemcsak megbocsátott, de jóindulatú és baráti is volt hozzá, és Marójának [Vergilius Maro] sem nézte le plebejus származását, mivel tehetségében gyönyörűségét lelte. Méltó magatartás, mert mi lett volna kevésbé királyhoz illő, mint azoknál az embereknél, akiket virtusuk és tehetségük ajánl, valamiféle születési nemesség után fürkészni, amikor pedig megvan bennük az igazi nemesség, és nemesi rangot éppen te tudsz adni?”<sup>48</sup>

Találóan nevezte e levelet Kardos Tibor a humanizmus egyik alapokmányának.<sup>49</sup> Hozzátehetjük, hogy ugyanaz az öntudatos *novus homo* szól e levélből, mint Cicero egyes leveleiből és beszédeiből.<sup>50</sup>

Bármekkora hatást is tett Cicero Petrarca, az antik rétor életstratégiáját, mely a bölcselő és politikus imázsát oly sikeresen egyesítette, csak részben tette magáévá. Dicsőséget és „hallhatatlanságot”, amennyire lehetett, Petrarca a politikai erőktől függetlenül szeretett volna szerezni; e tekintetben talán túl is lépett Cicerón. Ugyanakkor az író és költő társadalmi hasznának elismertetésében nagy

<sup>44</sup> Wilkins 1943.

<sup>45</sup> Wilkins 1943: 155–168.

<sup>46</sup> „...ex cunctis mortalibus illum praeferens”. (Wilkins 1943: 190.) Ezt mind a Petrarca fogalmazványára épülő privilégium, mind koronázási beszéde megerősíti.

<sup>47</sup> Petrarca 1963: 128; Wilkins 1943: 170.

<sup>48</sup> Petrarca 1962: 103. (*Ep. Fam.* 4. 7.) Kardos Tibor fordítása.

<sup>49</sup> „...mert benne hirdeti meg az irodalmi tanulmányok és a virtus kivívta nagyságot, az »igazi nemességet«.” (Petrarca 1962: 232.)

<sup>50</sup> Kiváltképp a Petrarca által felfedezett „Pro Archia” említendő.

szüksége volt Ciceróra. Gondosan terjesztett írásaiban azonban nemcsak, hogy Cicero jelentette a legnagyobb tekintélyt, hanem sokszor egyértelműen Cicero retorikájára támaszkodott, különösen a virtus és közhaszon retorikájának felelevenítésében. Akárcsak Cicero, Petrarca is egy exkluzív irodalmi közösség megteremtésén fáradozott, melyet levelezés által fogott össze, és amelynek értelemszerűen ő állt a középpontjában, míg a közösség többi tagja az ideális olvasótábort jelentette.<sup>51</sup> Ennek a közösségnek, a későbbi *respublica litteraria* ősenek, ugyanúgy részét képezték a hatalom művelt képviselői, mint a Petrarccal hasonszórú költők és tudósok. Összekötötte őket, és még inkább Petrarca követőit, az antikvitás közös szeretete (vagyis az új autoritásokra való hivatkozás igénye) és a *virtus* újraértelmezésére épülő retorika.

Jellemző, hogy Petrarca az *otium/negotium*hoz való viszonyában, vagyis a visszavonult, de intellektuálisan termékeny szellemi pozíció kialakításában is sokáig Cicero követőjének tekintette magát,<sup>52</sup> holott Cicero nem önként választotta a visszavonulást, hanem politikai kényszerből, így életének e termékeny időszakait csak erős túlzással lehet „*otium cum dignitate*”-nek nevezni. Épp emiatt jelentett Petrarca számára akkora csalódást, amikor élete legnagyobb felfedezéseként megtalálta Cicero *Atticushoz* írt leveleit, és rádöbbsent, hogy a római államférfi sokkal inkább a *negotium*, a közügyek és a világi ambíciók embere volt, mintsem hogy képes lett volna élete végének válságos időszakát a méltósággal teli visszavonulással kiváltani: „Ó, mennyivel jobb lett volna, különösen egy filozófusnak, ha az öregkort a csendes vidéken töltve az »eljövendő életről – mint ahogy azt egy helyen írod (*Ad Att.* 10, 8, 8) – nem pedig a még hátralévő napjaidról gondolkodva« nem hordoztak volna előtted vesszőnyalábokat, sem diadalmenetekre nem áhítoztál volna, és semmiféle Catilina nem tett volna kevélyé”.<sup>53</sup> Petrarca hamarosan mégis „megbocsátott” Cicerónak,<sup>54</sup> és sejthetjük, hogy később a milánói Viscontiakkal nyolc éven keresztül intenzíven „flörtölgető” költő-politikus idővel még megértőbbé vált a *vita activa* terén lényegesen nagyobb sikereket felmutató, kevésbé ambivalens római elődjével szemben.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Quillen 1998: 117.

<sup>52</sup> Petrarca 1933: 3, 30–31. (*Ep. Fam.* 12. 8.); Baron 1988a: 117–118.

<sup>53</sup> Petrarca 1933: 4, 227. (*Ep. Fam.* 24. 3.) „Ah quanto satius fuerat philosopho presertim in tranquillo rure senuisse, »de perpetua illa – ut ipse quodam scribis loco – non de hac iam exigua vita cogitantem« nullos habuisse fascas, nullis triumphis inhiasse, nullos inflasse tibi animum Catilinas.” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>54</sup> Petrarca 1933: 4, 227–231. (*Ep. Fam.* 24. 4.)

<sup>55</sup> Simonetta 2004: 25–36. Ellentétesen ítéli meg Skinner és Baron Cicero Petrarccára tett hatását a *vita activa* és *contemplativa* választásában. Míg Skinner szerint Cicero az aktív élet modelljét nyújtotta (Skinner 1978: 87), Baron ezt tagadja (1988a: 116–119).

## PETRARCA KÖZVETLEN ÖRÖKÖSEI: A FIRENZEI HUMANISTÁK

A Petrarcat követő nagy humanista generáció legnevesebb képviselőit – Coluccio Salutati, Leonardo Brunit, Poggio Bracciolinit, Pierpaolo Vergeriot és másokat – a korszak legismertebb kutatójának, Hans Baronnak máig ható, de egyre inkább megkérdőjelezett munkássága nyomán sokáig a republikánus eszme korai, humanista előfutárainak tekintették.<sup>56</sup> Baronnak köszönhető, hogy a firenzei humanistákat megjeleníteni hivatott „civic humanist”, vagyis a köztársaságért tevékeny, a közügyekért fáradozó, sőt a köztársasági eszmét nyíltan felvállaló humanista alakja mára a reneszánsz humanistákról kialakított kép szerves részévé vált. Ez a kép azonban még Leonardo Brunit humanista generációjára vonatkoztatva is csak komoly fenntartásokkal érvényes.<sup>57</sup> Kétségtelen, hogy Petrarcatól kezdve a humanista retorika állandó eleme a közjóért élő értelmiségi ideálja, és e retorika mögötti legfőbb autoritás természetesen megint csak Cicero volt. Az azonban csak keveseknek adatott meg, mint ami a firenzei közügyekért fáradozó Bruninak és Salutatinak, hogy a közjó retorikáját a köztársasági retorikával közös nevezőre hozhassák.

Általános vélekedés, hogy a középkori aszketizmus hagyományából is táplálkozó, Augustinust sokban imitáló Petrarccal szemben Brunit generációja már mindenképpen „modern”, igazi reneszánsz társaság volt. Ennek egyik legfőbb jele lenne, hogy a társadalomból való kivonulás petrarcai mítoszát egyöntetűen és látványosan elvetették. Pierpaolo Vergerio például – talán épp Salutati hatására – egy Petrarcahoz szóló, Cicero nevében írt fiktív levélben a következőképp védte meg az antik szónok politikai ambícióit:

„Miért ne kívántam volna magamnak diadalmenetet fáradozásaimért – veti »Cicero« Petrarca szemére –, mikor a köztársaságot otthon szolgálva (és távol katonasággal) akkora hírnévre tettem szert, és mikor a diadalmenetnek nem az lett volna a célja, hogy többre becsüljenek vagy féljenek, hanem hogy polgártársaim kipróbált szokásait utánozva, a virtus segítségével, már amennyiben ez megvolt bennem, nagyobb tekintélyre tegyek szert, és e tekintély révén mindazt a filozófiai és bölcséleti tudást, melyet tanulmányaim során megszereztem, ne csak az én renyhe dotalanságomban (*otiumban*) kamatoztassam, hanem a közjó javára fordítsam?”<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Baron 1955; Baron 1988b. Vö. Najemy 1996, 1999.

<sup>57</sup> Simonetta 2004; Najemy 2000; Hankins 2000; Jurđjevic 1999; Nederman 1993; Viti 1992; Bullard 1987; Robey 1983; Petrucci 1972.

<sup>58</sup> Vergerio 1934: 444. „Quid enim, si, cum, domi servata republica, tantum laudem adeptus sim foris militieque, ob benegesta triumphum decerni michi desiderabam, non quidem quo pluris essem futurus aut memet extimaturus, sed ut civium meorum probatos mores imitarem, et virtuti, si qua in me erat, accederet auctoritas maior, qua possem philosophiam et ceteras bonas artes, quas meo studio nactus eram, non ad mei solius molle otium sed ad communem salutem accommodare?” [Fordítás tőlem – A.G.]

Vagyis a Cicero világi hatalmát reprezentáló és megerősítő diadalmenetnek, akárcsak aktív politikai tevékenységének, célja – állítja Vergerio – nem más volt, mint hogy bölcselői autoritásának hátterét megeremtsse. Kellő társadalmi tekintély nélkül, hogyan is remélhette volna, hogy a közjót ténylegesen szolgálja?

Számos híres idézettel lehetne alátámasztani Salutati, Bruni vagy Vergerio kiállítását a *vita activa* mellett, és ezzel párhuzamosan Petrarca rejtett vagy nyílt kritikáját. Mégis kérdéses, hogy érdemes-e e megnyilatkozásoknak túlzott jelentőséget tulajdonítani, ahogy azt Baron tette, hiszen e cicerói retorika felvállalása egyrészt egybeesett kényszerű egzisztenciális választásokkal (a titkári, kancelláriai tevékenységgel), másrészt könnyen elbizonytalanodott, amint nem a nagyközöniséget, nem a politikai hatalom képviselőit célozta meg. Míg Bruni Cicero-biográfiájában (*Cicero novus*), vagy *Firenze népeinek történetében* megerősíti, hogy a legtökéletesebb választást Cicero követésében látja, mely a kétféle életút – az aktív és kontemplatív – egyesítésében mutatkozott meg, (humanista) magánlevelezését végigkíséri a *negotium* nyugéről szóló lamentáció.<sup>59</sup> A cicerói életmodellt történelmileg Petrarcánál hitelesebben megvalósító, politikai tevékenységet folytató Salutati és Bruni egyaránt elismeri ugyanakkor, hogy a kontemplatív élet fennköltebb és nemesebb (*sublimior, suavior, sufficientior, divinior, nobilior*), sőt Bruni több ízben állítja, hogy a *negotiumban* való alámerülés célja nem lehet más, mint az *otium* szolgálata.<sup>60</sup> Az *otium* és *negotium* közti választást lebegtető humanista életút azonban, mint azt Petrarcánál tapasztalhattuk, nem csak egzisztenciális kényszerrel magyarázható, hanem egy olyan életstratégia része volt, mely alapvetően a humanista autoritásának megeremtését szolgálta.<sup>61</sup>

Hasonló ellentmondásoktól terhelt a firenzei Cicero-epigonok republikánus retorikája, melynek visszásságaira – arisztokratikus, imperialista, valamint idealista<sup>62</sup> vonásaira – és önellentmondásaira számos kutató felhívta már a figyelmet.<sup>63</sup> A Firenzéhez hasonló hatalmi törekvésekkel rendelkező főellenség, Milánó szolgálatában álló humanista Uberto Decembrio előtt is világos volt, hogy a firenzei

<sup>59</sup> Viti 1992: 339–363. „Cicerone è visto, allora, non solo come grandissimo retore e scrittore, ma come esemplare campionato di cittadino tutto inserito e partecipe nella realtà quotidiana della ‘civitas’, un uomo, cioè, che mirabilmente ‘duo maxime munera et difficillima adimplevit’.” (Viti 1992: 343.). Vö. Bruni 1987: 187.

<sup>60</sup> Salutati 1896: 305 (*Epist.* 10. 16); Witt 1983: 198–208; Viti 1992: 359. „Ocia enim negotiis longe sunt praeferenda, cum haec finis sint, illa ad finem. Negociamur enim, ut ociemur, et bellum gerimus ut in pacem degamus.” Bruni levele Antonio Casini sienai püspöknek. Idézi Viti 1992: 359.

<sup>61</sup> Érdemes idézni Simonettát e téren: „L’ambiguo atteggiamento di Petrarca, sospeso fra disdegno e libertà, ascetismo e cinismo, offre un dissimulato modello di comportamento” (2004: 63).

<sup>62</sup> A firenzei republikánizmusról Najemy megjegyzi: „...political thinkers and writers move within, and help both to constitute and to modify, social, historical, and political traditions of discourse whose ‘authenticity’ is reducible neither to private belief nor to objectively verifiable truth. Such traditions might usefully be called myths, [...] powerful stories that organize experiences, aspirations, fears, and memories into more or less coherent accounts of how the world is perceived to be and how it ought to be – but usually *not* how it actually is.” (Najemy 2000: 80.)

<sup>63</sup> Például Black 1986; Najemy 2000; Hankins 2000.

köztársaság értelmiségi szolgálói által hirdetett *libertas*-eszme a városállam imperialista törekvéseit leplezte.<sup>64</sup> A *libertas* azonban érezhetően nemcsak politikai és ideológiai kérdés volt, hanem személyes is, mégpedig központi kérdés: hogyan őrizhető meg a humanista integritása és szabadsága mások szolgálatában? Leonardo Bruni, Salutati nyomdokain haladva, több ízben kifejtette, hogy a politikai szabadság foka egyenesen arányos a kreativitás és a *virtus* fokával. Sőt, ezt az Arisztotelészen és Tocqueville-en keresztül napjainkig élő alapvető kulturális-politikai premisszát történelmi példákkal is igazolta hivatkozván a periklészi demokrácia, a római köztársaság (Cicero), vagy éppen Firenze kulturális virágzására, erényességére.<sup>65</sup> Bármennyire is összefüggött azonban a *virtus* és a *libertas*, a kettő nem feltétlenül csak köztársasági keretek között társulhatott egymással – állították többen is. Maga Leonardo Bruni is komolyan eljátszott a gondolattal, karrierje egyik kevésbé felemelő pillanatában, hogy a firenzei köztársaságnak és a pápai kúriának hátat fordítva a rimini despota szolgálatába szegődjék.<sup>66</sup> Rimini-beli tartózkodása se szabadságát, se integritását nem veszélyeztethette – erősítette meg egyik levelében: „Riminiben tartózkodom, mindazonáltal azonképp vagyok itt, hogy a magam ura lehessenek, és a magam elképzelése és ne másé szerint éljek. Semmi olyat nem teszek, nem írok, amivel nem értek egyet. [...] Ha integritásomat megőrizhetem, maradok, ha nem, azonnal elmegyek.”<sup>67</sup> Természetesen Bruni nem hagyott kétséget afelől, hogy Rimini ura a *virtus* és a műveltség ösvényén járt. Hasonló önértzetesség szolt ideológiai ellenfele, a firenzei *libertas*-eszmét megkérdőjelező idősebb Decembrióból is: attól még, hogy a milánói Viscontikat szolgálja teljes szabadságnak örvend, hiszen szabad akaratából lett egy kiváló férfi *virtus*ának követője.<sup>68</sup> Jóllehet sem Salutati, sem Bruni nem lett hűtlen Firenzéhez, a monarchikus berendezkedés sokkal kevésbé állt tőlük távol, mint azt híres leveleik vagy politikai beszédek sejtene engednék.<sup>69</sup> Bruni nem csak Rimini urát magasztalta ideális tudós-politikus vezetőként, hanem később Cosimo Medicit is,<sup>70</sup> hasonlóan megannyi firenzei humanistához, köztük az eljövendő kancellárhoz, Bartolomeo Scalához.

<sup>64</sup> A firenzei hatalomgyakorlásról írja „...sub false titulo libertatis artem tyrannicam, cruentam et imanissimam...”. Idézi Simonetta 2004: 42. Tény azonban, hogy a városállamon belüli *libertas* és a falakon kívüli nagyhatalmi politika már az antikvitás idejében is jól megfér egymással (Hörnqvist 2000: 105–112; Petrucci 1972: 17–39, 81–88).

<sup>65</sup> Bruni 1963: 141–143; Hankins 1996: 131. Poggio Bracciolini is meg volt róla győződve, hogy a „szabad művészetek” szabad politikai környezetben virágoznak a leginkább (Jurdjevic 1999: 1004). Giorgio Vasari később a firenzei képzőművészet zsenialitását hasonlóképp magyarázza.

<sup>66</sup> Viti 1992: 365–366.

<sup>67</sup> Levél Zucchero Zuccherihez 1409-ből, idézi Viti 1992: 367. „Ego Armini sum, verumtamen ita sum, ut, meus sim, et meo arbitrio, non alieno vivam. Nichil enim facio, nichil scribo, nisi quantum michi placet. ... Si hanc integritatem servare michi liceat, morabor: si non licuerit, confestim abibo.” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>68</sup> Simonetta 2004: 41.

<sup>69</sup> Hankins 2000; Black 1986; Petrucci 1972: 88–93.

<sup>70</sup> Brown 1992: 29.

Ami közös volt a firenzei elitista republikánus és a milánói monarchikus berendezkedést támogató humanisták elgondolásában az a *virtus*ra épülő politikai élet elvárása: írásaikban egyaránt azt sugallták, hogy egy kormányzati forma legitimitása leginkább attól függ, mennyiben segíti elő a *virtus* kibontakozását.<sup>71</sup> Az igazi nemesség csak a *virtus*ra épülhet, míg a hagyományos értelemben vett nemességnél előrébb való a személyes *virtus* – hirdették a humanisták Ciceróval és Petrarccal egyetértésben.

„Nem a vagyonodat csodálom – írta Salutati egyik nemes kortársának Cicerót (*Ep. Fam.* III.7.5) imitálva –, sem nemes származásod [...], hanem *virtus*odat, mely révén kitűnsz az emberek közül, melyet nem mások kegyének köszönhetsz, hanem a te kiváló munkálkodásodnak: *virtus*odat, mondom, melynek fényessége nem rangodtól függ, hanem épp e nemes fényben ragyog fel méltóságod.”<sup>72</sup>

Az alacsony sorból feltörekvő apostoli titkár Poggio Bracciolini, megannyi antik kézirat felfedezője és megmentője felemelkedését egyértelműen humanista műveltségének és kapcsolatainak köszönhette. Kéziratgyűjtő munkáját többek között a Medicik, a firenzei patrícius, Niccolò Niccoli vagy a kardinális Orsini támogatták, míg Leonardo Brunival kölcsönösen segítették egymás pályáját. Bracciolini, vatikáni munkája ellenére, egyre több időt töltött Firenzében, ahol végül villát vett magának, majd 54 évesen lemondott egyházi befűcciumairól és feleségül vett egy 18 éves lányt. Élete vége felé megérte, hogy firenzei kancellárrá válasszák. A *nemességről* szóló dialógusában a felkapaszkodott humanista egyértelműen kiáll a *virtus*ra és *eruditiora* épülő nemesség mellett.<sup>73</sup> Miután összeveti a különböző országokra és városokra jellemző nemesség-meghatározásokat – az antik Rómától kezdve, Nápolyon, Velencén, Németországon, Franciaországon, Anglián keresztül az iszlám katonai nemességéig – leszögezi, hogy általános értelemben lehetetlen meghatározni, mi is a nemesség. Amennyiben azonban racionálisan szeretnénk definiálni, a nemesség csak az egyén tetteiben megmutatkozó *virtus*ra épülhet, vagyis az ősök nemessége egyáltalán nem járul hozzá a leszármazott nemességéhez, legfeljebb az elvárásokat fokozza vele szemben. Hasonlóképpen, a vagyon és annak megnyilvánulási formái (festmények, szobrok, díszes könyvtárak és kertek birtoklása, elegáns megjelenés, diadalmenet stb.) inkább csak akadály, mintsem előny a nemesség szempontjából; ezzel mellesleg Bracciolini egyúttal azt is cáfolta, hogy a firenzei villája kertjében összegyűjtött szobrok és már-

<sup>71</sup> Jurđjevic 1999: 1005. Ebben lényegében Machiavelli is egyet értett volna. Uberto Decembrio fia, Pier Candido Decembrio, szintén a Viscontiak titkára, Bruni *Laudatiojának* mintájára, elleniratként Milánó kormányzatát, berendezkedését dicsőítette (*De laudibus Mediolanensium Urbis in comparationem Florentiae panegyricus*, 1468 körül).

<sup>72</sup> Salutati 1891: 57 (*Epist.* 2. 2.) „Non ego vel fortunam tuam admiror vel sanguinis nobilem formitem(?) ...sed tuam virtutem, qua cunctis excellis, que non alterius hominis indulgentia est, sed tuum opus conspicuum: virtutem, inquam, cui non dignitatis tue gradus luminis est, sed que in illo clariori luce refulget.” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>73</sup> Bracciolini 1978.

ványok célja (amint azt az egyik beszélgetőtárs, Lorenzo Medici felveti) – nemes ősök hiányában – hírnevének öregbítése lenne. A nemesség nem függhet a politikai tisztiségektől sem, a politikai rang és a hatalomban való részesedés egyedüli kritériuma megint csak a *virtus* kell, hogy legyen. Ugyanezt erősíti meg a kortárs firenzei humanista, Matteo Palmieri, amikor *Vita Civile* című művében megállapítja, hogy „azt, aki ősei *virtusára* támaszkodva törekszik dicsőségét megalapozni, nem lehet tisztességesnek nevezni. [...] Senki se vesse meg, ha egy eldugott helyről jövő, ismeretlen származású, de erényes ember kormányozza. [...] Hosszú lenne felsorolni azokat, akik Rómában, bár származásuk szerény volt, egyedül *virtusuk* révén a legnagyobb tisztiségekre tettek szert és csodálatos díszévé váltak a köztársaságnak.”<sup>74</sup> Ha Palmieri a nem nemesi származású konzulokra gondolt, akkor, mint láthattuk, akár egy mondatban is felsorolhatta volna őket – hogy számukat mégis jelentősnek becsülte, az leginkább Cicero hatásának tudható be.

Hasonlókat olvashatunk Leonardo Bruni egyik leghíresebb politikai szónoklatában, a Nanni Strozzi felett mondott halotti beszédében. A különbség legfeljebb annyi, hogy amit Bracciolini és Palmieri mint ideált tár olvasói elé, Firenze kancellárja a városállam valós politikai helyzeteként jellemez.

„A köztársaság kormányzásának alkotmánya úgy lett megalkotva, hogy a polgárok számára lehető legnagyobb szabadságot és egyenlőséget tegye lehetővé: és minthogy mindenben a legnagyobb egyenlőséggel mér, populáris alkotmánynak hívják. Nem remegünk egyetlen ember uralma alatt, nem vagyunk a rabszolgái néhány ember kormányzásának. A szabadság, melynek csak a törvények szabnak határt, mindenki számára egyenlő, félelemtől mentes. A politikai tisztiségek megszerzésének és a felemelkedésnek a reménye mindenki számára egyforma, feltéve ha valaki szorgalmas, tehetséges, biztos és komoly életvezetést folytat. Városunk ugyanis a virtust és a becsületességet követeli meg polgáraitól. Bárki, aki birtokában van e két tulajdonságnak a köztársaság kormányzására megfelelő származással rendelkezik.”<sup>75</sup>

*Virtus, eruditio* és *libertas* tehát a legfőbb jelszavai a Petrarcát követő humanista nemzedéknek, melyre elsőként épp Poggio Bracciolini egyik barátja használja a *respublica litteraria* kifejezést.<sup>76</sup> Ezek az értékek azonban nemcsak

<sup>74</sup> Palmieri 1982: 136–138. „Chi per le virtù de’ passati cerca gloria spoglia sé d’ogni merito d’honore... [...] Non sia alcuno che sdegni essere governato da’ virtuosi benché sieno in infimo luogo et di stirpe ignota nati. [...] Lungo sare’ racontare in Roma quegli che in basso luogo nati per sola virtù hanno tenuti luoghi honoratissimi et la republica ottimamente ornata.”

<sup>75</sup> Bruni 1996:716. „Forma reipublice gubernande utimur ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa: que quia equalissima in omnibus est, popularis nuncupatur. Neminem enim unum quasi dominum horremus, non paucorum potentie inservimus. Equa omnibus libertas, legibus solum obtemperans, soluta hominum metu. Spes vero honoris adipiscendi ac se attollendi omnibus par, modo industria adsit, modo ingenio et vivendi ratio quedam probata et gravis. Virtutem enim probitatemque in cive suo civitas nostra requirit. Cuicumque hec adsit, eum satis generosum putat ad rempublicam gubernandem.” [Fordítás tőlem – A.G.]

<sup>76</sup> Francesco Barbaro Bracciolininek írt levelében. Bracciolini 1991: 199.



a feltörekvő, „értelmiségi” *novus homo* egyéni boldogulásának lettek ideológiai alapjai, de össze is tudták kötni az egyéni *virtus* és *libertas* eszméjét annak a politikai hatalomnak az érdekeivel, melynek szolgálatába szegődtek – és sikerüknek, akárcsak Cicero esetében, ez volt az egyik kulcsa.<sup>77</sup>

Mikor Coluccio Salutatiinak, hosszú hivatalnokoskodás után, végül teljesül egyik legfőbb ambíciója és firenzei kancellár lesz, már jelentős literátusi hírnévvel és kapcsolatokkal rendelkezett – igaz mint a petrarcai szellemi örökség legfontosabb kisajátítójának épp a mester kegyeibe nem sikerült beférkőznie. Pozíciójának és tekintélyének megőrzéséhez nélkülözhetetlen volt a politikai elit és a firenzei állam pillanatnyi érdekeinek kiszolgálása, így nem csoda, hogy a Ciompi-felkelést többnyire élesen bírálta.<sup>78</sup> A céhekbe szerveződött textilmunkások a hatalomból testületi alapon kívántak részesülni. A felkelésüket leverő hatalmi elit szövetségre lépett a gazdasági elit széles rétegeivel, és beengedte köreibe a céhek vezetőit is, de nem testületi, hanem hangsúlyozottan egyéni alapon. A firenzei köztársaság a korporatív szerveződésnek gátat szabva fokozatosan elitistává változott: az alkotmányban biztosított republikánus keretek ellenére a tényleges politikai hatalom egy viszonylag szűk elit kezébe került<sup>79</sup> – még ha ez távolról sem volt annyira szűk, mint a római köztársasági elit a Kr.e. 2. században, és jelentősen tágult a Ciompi-felkelést követő évtizedekben. Mint azt Najemy többször hangsúlyozta, az új ideológiának kifejezetten arisztokratikus éle volt.<sup>80</sup> Mégis tény, hogy a politikai elitben való részvételnek sem a vagyon, sem a családi befolyás nem váltak kizárólagos kritériumaivá: az egyéni kvalitások (lojalitás, integritás, guelf nézetek stb.) – vagyis korabeli szóval a *virtus* – is szerepet játszottak. Az új berendezkedés legfőbb alapjává a szélsőségeségeket elutasító politikai konszenzus, valamint az informális összefonódások, családok közötti szövetségek váltak. Az az ideológia, mely a hatalomban való részesedést kifejezetten az egyén érdemeitől (*virtus*ától) tette függővé, és melynek első firenzei képviselője a humanista kancellár Salutati volt, megfelelően szolgálta a hatalmi elit érdekeit. Jellemző Salutati cicerói imázsára az az Enea Sylvio Piccolominitől származó anekdota, mely szerint a milánói Viscontik jobban félték a kancellár tollától, mint a firenzei hadaktól.<sup>81</sup> Mint láthatjuk, Salutatinál a cicerói életmodell és értékek több szinten is visszaköszöntek.

Salutati és Bruni egyaránt Firenzén kívül született, és családjuk, akárcsak Petrarca esetében, konfliktusba került a helyi politikai erővel – ez Salutati esetében

<sup>77</sup> “Salutati was not merely responsive to the political world in which he lived on the level of naked self-interest; his political thought also reflected the deepest aspirations of the Florentine regime and people” (Black 1986: 999). Mint látni fogjuk, inkább csak a rezsimre és a kormányzó elitre igaz ez, nem pedig a firenzei emberekre általában.

<sup>78</sup> Petrucci 1972: 45–53.

<sup>79</sup> Brucker 1977: 248–300.

<sup>80</sup> “The politics of virtue delegitimated and supplanted the politics of class and collective interests.” (Najemy 2000: 93.) Lásd még Najemy 1991.

<sup>81</sup> Simonetta 2004: 38. (Piccolomini 1993: 121.) A kard és a toll hasznának összevetése valószínűleg nem csak a humanistákhoz, illetve Ciceróhoz köthető. Mindenesetre már Petrarca költői koronázásának és privilégiumának is ez volt egyik legfőbb motívuma (Wilkins 1943: 186–187).

apja száműzéséhez, Bruninál apja és ő maga bebörtönzéséhez vezetett.<sup>82</sup> Leonardo Bruni Aretino, egy arezzói guelf gabonakereskedő fia kiszabadulása után nem sokkal Firenzébe költözött, ahol Salutati szárnyai alatt szabad művészeteket és jogot hallgatott. A görög antikvitás és nyelv ismerőjének és tanítójának, Manuel Chrysolorasnak Firenzébe érkezése igazi kihívás elé állította az ifjú Brunit: „...úgy gondoltam szégyen lenne felhagyni jogi tanulmányaimmal, ugyanakkor bűn lett volna kihagyni egy ekkora lehetőséget a görög nyelv tanulására”.<sup>83</sup> Végül ezekkel a szavakkal győzte meg önmagát: „mennyit fog gyarapodni tőle tudásod, micsoda lehetőség hírneved megalapozására, és mennyi gyönyörűséget fog neked e nyelv tudása okozni!”<sup>84</sup> Valóban, Bruni számos görög mű lefordításával komoly hírnévre tett szert mint literátus, és e kulturális befektetés a kapcsolatok terén is bőségesen kamatozott, melynek hasznát érezhette mind a pápai kúriai állás, mind a firenzei kancellári állás megszerzésekor. Bruni, aki a cicerói életmodellt kortársai közül talán a legsikeresebben valósította meg, és Ciceróhoz hasonlóan egyszerre akart híres államférfi, tudós és író lenni, bebizonyította, mekkora haszna lehet egy antik értelmiségi életstratégia és retorika imitálásának. Az antikvitás nagyjainak tekintélyére támaszkodó firenzei humanisták autoritásának egyik legfőbb forrása a *virtus* és közhasznú retorikájának sikeres egybeolvasztása volt egyéni karriercéljaikkal. Érdemes ismételtelen kihangsúlyozni, hogy az említett humanisták általában alacsony származású, gyakran a száműzetést és a nélkülözést is megtapasztaló emberek voltak, akik kiemelkedésüket valóban elsősorban tehetségüknek köszönhették. Érdekes módon azokban az esetekben is, amikor ez nem így volt, a saját érdemeire támaszkodó humanista sztereotípiája egyszerre segítette az egyéni önértelmezést, illetve a történeti interpretációt. Így lehet, hogy Matteo Palmieriről, aki gazdag, a politikai közéletben is résztvevő firenzei gyógyszerészcsaládból származott, Vespasiano da Bisticci már magabiztosan megerősíti, hogy alacsony származással rendelkezett, érdemeit, nemességét egyedül saját kimagasló virtusának köszönhette.<sup>85</sup>

## KITEKINTÉS

A ciceronianizmus története természetesen nem szakadt meg az első humanista generációkkal, sőt, Cicero nyelvi imitációjának problémája csak a 15. század végén, 16. század elején lett a humanizmus egyik központi témája. Mindeközben

<sup>82</sup> Mint azt kései beszámolójából megtudjuk, a börtönben Petrarca képe nézett le rá. Witt 1983: 3–6; Hankins 1987: 21–22.

<sup>83</sup> „...cum & studium iuris deserere flagitiosum ducerem: & tantam occasionem literarum Graecarum ediscendari?e? praetermittere scelus quodammodo arbitrarer...” (Bruni 1539: 14.)

<sup>84</sup> „Quanta igitur vel ad cognitionem utilitas, vel ad famam accessio, vel ad voluptatem cumulatatio tibi ex linguae huius cognitione proveniet?” (Bruni 1539: 15.)

<sup>85</sup> „...nato di parenti di mediocre conditione, dette principio alla casa sua, et nobilitolla per le sue singulari virtù, [...] Et tutte queste dignità [...] l'ebbe senza avere principio ignuno dalla casa sua...” Vespasiano *Vite*-jét idézi Finzi 1984: 4.

Cicero morálfilozófiája, illetve az elemzett cicerói értékek és életstratégiák megőrizték vonzerejüket humanista körökben (jóllehet republikanizmusa már kevésbé), még akkor is, ha Cicero túlzott irodalmi tekintélye ellen egyre többen léptek fel. A cicerói humanizmus elleni reakciók fő példáját elsősorban nem Erasmus *Anticiceronius*ában kell keresnünk, hiszen Erasmus egyébként igen nagy sikerrel nyúlt cicerói eszközökhöz tekintélye megeremelésében,<sup>86</sup> hanem Machiavelliben. Még akkor is, ha e Macchiavelli-féle reakció – mint ahogy általában Machiavelli viszonya a humanista tradíciókhoz – nem éppen mentes ambivalenciáktól és értelmezési nehézségektől. Ebben a reakcióban, mely szellemi fejlődésének nem elhanyagolható forrása volt, természetesen személyes kapcsolatok is szerepet játszottak: ilyen volt például kollégájához, Firenze első kancellárjához és hivatalosan pillanatnyilag leginkább elismert humanista autoritásához, Marcello Virgilióhoz fűződő rossz viszonya.<sup>87</sup>

Az a tény, hogy Machiavelli egyszerre utasította el Cicero eszmei örökségének egy részét (leginkább azt a részét, melyre a firenzei Cicero-epigonok republikánus ideológiája épült) és ezzel egyetemben a cicerói politikus-bölcseleti életmodellt és az ehhez kapcsolódó karrierstratégiákat, megerősít eddigi állításunkban, miszerint Cicero reneszánsz kori jelentősége elválaszthatatlan volt attól az értelmiségi-politikai életmodelltől, melyet személye képviselt. Machiavelli ciceroniánus humanista tradícióval való szembehelyezkedésének egyik szembeötlő jele, hogy magánlevelezése olaszul zajlott, és sokkal inkább magánjellegű volt, mint a Cicero, Petrarca, Salutati és mások által gondosan megszerkesztett levélgyűjtemények. Jóllehet túlzás lenne azt állítani, hogy levélírására vagy retorikájára semmilyen hatással nem volt Cicero,<sup>88</sup> Tullius idézettségének szinte teljes hiánya mégis meglehetősen feltűnő. Machiavelli – korában szinte egyedülállóan – autoritását nem az antikvitás szerzőinek tekintélyére kívánta alapozni, mint ahogy visszautasította annak az antikvitás ismeretére épülő kulturális kódnak a használatát is, melynek fő célja egy intellektuális társadalmi elit – az „igazi nemeseket” tömörítő *res publica litteraria* – felemelése és összetartása volt.<sup>89</sup> Ugyanakkor nem csak Cicero és a kortárs vezető firenzei humanisták politikai-intellektuális eszköztárából nem kért, hanem elutasította a Bruni és más korábbi humanista generációk által dicsőített Firenze-képet is mint egy túlságosan oligarchikus és viszályokkal teli időszakot. A Bruni-féle történetírással szembeszegezett *Firenze történetében* újra és újra rámutatott arra, hogyan élt vissza a *libertas* eszméjével a várost kormányzó politikai elit,<sup>90</sup> és ami a legfontosabb, megkérdőjelezte és átértelmezte a *virtus*ra épülő humanista értékrendet.<sup>91</sup>

<sup>86</sup> Jardine 1993.

<sup>87</sup> Godman 1998: 255–301.

<sup>88</sup> Vö. Hörnqvist 2004: 28–30.

<sup>89</sup> Nem túl messzire vezető megoldás lenne azt mondani, hogy Machiavelli nem volt „humanista”. Ez leginkább csak e fogalom korlátaira mutatna rá, hiszen tény, hogy Machiavelli ugyanannyira a toll embere volt, mint „humanista” kortársai.

<sup>90</sup> Machiavelli 1978; Najemy 1996: 122–126.

<sup>91</sup> Skinner 1996: 45–70.

Sok szempontból a ciceroniánus humanista tradícióra adott reakciónak tekinthető Machiavelli legismertebb műve, *A fejedelem* is. Igaz, Cicerótól (és mindenekelőtt a hallatlanul népszerű, *A kötelességekről* című művétől) eddigre már nem lehetett teljesen eltekinteni,<sup>92</sup> a fellelt párhuzamoknál fontosabbnak tűnnek a kontrasztok. Bár *A fejedelem* és *A kötelességekről* hasonló egzisztenciális helyzetben született, vagyis a politikai marginalizálódás elleni küzdelem jegyében, a felajánlott életbölcselet gyökeresen különbözött Machiavelli és Cicero esetében. A volt firenzei kancellár több szempontból is szakított a ciceroniánus tradícióval. Elsősorban annak az általánosan elfogadott premisszájának az elvetésében, hogy a köztársasági berendezkedés önmagában bármiféle garanciája lehet a polgári erények virágzásának vagy az intellektuális kreativitásnak. Másodszorban nem elhanyagolható a formai – de valójában gondolkodásbeli – szakítás sem: a királytűkrök hagyományosan latinul zajló diskurzusába nemcsak, hogy olaszul kapcsolódott be, hanem alapvetően új retorikai stratégiát követve. Éppen ez a retorikai reakció felelős nagyrészt a könyv egyedülállóan nyers realizmusáért: Macchiavelli célja ugyanis nem a vágyott, ideális fejedelem – és történeti valóság – leírása volt, hanem a sikeres fejedelem receptjének összeállítása. A királytűkrök szokásos demonstratív retorikai stílusa helyett művét a deliberatív retorikai tradíció kereteibe helyezte, és ezzel radikálisan újat alkotott.<sup>93</sup> „Forradalma”,<sup>94</sup> – a fejedelmi *virtus* radikális átértelmezése és a *virtusra* épülő humanista értékrend elutasítása – e többrétű, tudatos szakítási kísérlet eredményének is tekinthető.

Közel nem ennyire radikális, de hasonlóképp tanulságos Cicero elutasítása Montaigne-nál. Bár Cicero (Platón mellett) az *Esszék* legidézettebb írója, és Montaigne kész elismerni Cicero nyelvi elsőbbségét, az antik orátor karrierstratégiáival, politikai-értelmiségi kettős imázsával már nem tudott kiegyezni. Cicero összekeverte a hasznos politikai cselekvést az irodalmi hírnév dicsőségével – állította Montaigne az *Esszék*ben –, és korábbi konzuli méltóságához nem illő módon dicsőségét „locsogással és fecsegéssel” akarta biztosítani, sőt hírneve növelésére használta fel magánlevelezését. Cicero nem átalotta közreadni az el nem küldött leveleket is, „azzal a nemes indokkal, hogy munkája és virrasztása ne vesszen kárba”.<sup>95</sup> A nemesember Montaigne egyértelművé tette, hogy Cicero hírnevének megszerzésére és megőrzésére használt stratégiáit lebecsülte: egy államférfit tettei alapján kell megítélni, és e tettek születésünk óta meglévő kvalitásainkat kell, hogy tükrözzék.<sup>96</sup> Kritikája egy olyan emberé, aki – úgy érezte – származásánál fogva nincs rászorulva hírneve megalapozásához olyan eszközökre, mint a cicerói műveken felnövekvő, és azokat, a bennük megmutatkozó

<sup>92</sup> A két mű közötti gondolati párhuzamokra (pl. Colish 1978) és különbségekre (pl. Skinner 1996) már többen felhívták a figyelmet.

<sup>93</sup> Lásd *A fejedelem* 15. fejezetét. Machiavelli 1987: 84–86. Vö. Tinkler 1988.

<sup>94</sup> Skinner 1996: 45–58; Mansfield 1996.

<sup>95</sup> Montaigne 2001: 318. (*Esszék* I. 41.) Az eredetiben többes szám van, mert Montaigne egyszerre kritizálja ifj. Pliniust és Cicerót.

<sup>96</sup> Green 1975.

„politikai bölcseséggel” együtt, többé-kevésbé kritikátlanul elfogadó humanista kortársai. Cicero ugyanakkor olyan autoritást jelentett, akihez, egyéni életstratégiájának kidolgozásakor muszáj volt viszonyulnia, pontosabban, akitől muszáj volt elhatárolódnia. Ez nem volt könnyű mutatvány, mint ahogy erre az *Esszék* folyamatos átírásából és bővítéséből következtetni lehet; annál is inkább, mert Montaigne szintén hasonló élethelyzetben írta művét, mint amelyben Cicero találta magát élete vége felé: egy félbeszakadt közéleti pálya után, melyből, bár ezt erőteljesen leplezte, ő is olykor-olykor visszakíváncozott a cselekvés porondjára. Cicero elítélése egyéni ambícióihoz, és magának az írásnak a miértjéhez való viszonyának visszáságaira mutat rá: vagyis egy olyan problémára, mellyel a tollat és kardot hasonló sikerrel forgatni kívánó humanistáknak újból és újból szembe kellett nézniük.

\* \* \*

A Cicero iránti humanista hódolatnak a középpontjában éppen az a Cicero-kép és az ehhez kapcsolódó intellektuális értékek és stratégiák állnak, melyet Montaigne elvetni szándékozott. Az irodalmi (és közéleti) hírnévre aspiráló humanisták többsége nem támaszkodhatott olyan származási előnyökre, mint amelyekkel a dél-francia gondolkodó rendelkezett, és egy-egy jelentősebb álláshoz is csak nagy ritkán jutottak olyan könnyen, mint ahogy az Machiavellivel történt, aki egészen fiatalon, szinte egy csapásra a firenzei kancellária második vezetője és külügyi titkár lett.<sup>97</sup> A többnyire rendkívül mobil, különböző intézmények és politikai autoritások között lavírozó reneszánsz értelmiségiek olyan új értékeket és koncepciókat (mint például az „igazi nemesség”) képviseltek, melyek társadalmi elismertségüket erősítették. A közhaszon hangoztatásának, a humán tudományok társadalmi hasznának retorikáját könnyedén megtámogathatták Cicero tekintélyével. Jelentős részben az ő hatásuknak tudható be, hogy a műveltség, a morális (és nem katonai) értelemben felfogott *virtus* központi szerepének, a szabadság és az éreynesség kapcsolatának, a forma és tartalom egységének, a költészet és a humaniorák fontosságának gondolata (sokáig) az európai kultúra alappremisszái közé tartoztak. Ezek az értékek azonban valamikor egyéni életstratégiák szerves részét képezték általában olyan emberek számára, akik származási előnyök nélkül, vagy éppen marginális pozícióból vágytak társadalmi elismertségük megteremtésére.

A hátrányos társadalmi pozícióban lévő egyénekhez kötődő értékteremtésre bizonyára számos példát lehetne még felhozni (lásd például a beilleszkedésre törekvő zsidók esetét). A humanizmus talaján maradván most csak egyetlen analógiára szeretném felhívni a figyelmet. A petrarcai levelezésből kiinduló, de igazán fontossá és nemzetközivé csak a kora újkorban váló *respublica litteraria*

<sup>97</sup> Ridolfi 1963. Bár elképzelhető, hogy inkább csak az információ hiányában tűnik e siker annyira váratlannak és könnyűnek.

legtöbb közös gondolati premisszája bizonyos mértékben társadalmi-egzisztenciális tényezőkre vezethető vissza. Ezek közül talán a legfontosabb az volt, hogy a tudomány, a filozófia, az irodalom olyan játékteret jelentenek, melyben a világi egyenlőtlenségek, társadalmi, vallási, nemzeti, nemi vagy életkorbeli különbségek nem számítanak, nem számíthatnak. Ez a premissza, mely később más területeken is elfogadottá válhatott, erősen köthető a hugenottáknak a *respublica litteraria*-ban betöltött központi szerepéhez. A társadalmilag hátrányos helyzetből induló, száműzetésben élő hugenották nemcsak mobilabbak, kreatívabbak és produktívabbak voltak<sup>98</sup> – mint ahogy ez a „marginális” csoportok tagjainál sokszor észlelhető –, de helyzetükből kifolyólag fogékonyabbak is voltak arra, hogy a hagyományos társadalmi, nemzeti, vallási stb. kategóriákat félretéve egyéni, objektívebben mérhető érdemeik alapján szerezzenek megbecsülést. Ugyanezen okból lettek a hugenották a reneszánsz humanisták által képviselt, cicerói mintákhoz idomuló dinamikus társadalmi modell felkarolói.

E tanulmányban nem egy társadalmilag determinisztikus eszmetörténet melletti érvelés volt a célom, hanem egy bizonyos embercsoport társadalmi-egzisztenciális tapasztalatának fontosságára szerettem volna felhívni a figyelmet abban a folyamatban, amelynek során többé-kevésbé ma is elfogadottnak számító értékek születtek. Egy túlzottan determinisztikus modell nem is lehetséges, hiszen számtalan ellenpéldát lehetne felhozni, akár a humanista Matteo Palmieri, akár az „anti-humanista” Niccolò Machiavelli személyében (Palmieri származásilag túl volt kvalifikálva, ahhoz, hogy „humanista” legyen, míg az elszegényedett, bár jó nevű firenzei családból származó Machiavelli származásilag jól beleillett a híresebb humanisták sorába). Igaz, nem olyan meglepő, hogy a társadalmi kontextusnak a legtöbb esetben mégis volt valamiféle relevanciája, és hogy kevésbé kiemelkedő származású emberek hajlamosak voltak nagyobb hangsúlyt fektetni a tehetség, az egyéni teljesítmény és a *virtus* fontosságára. Ahhoz azonban, hogy ezt valamilyen szinten elfogadottá is tegyék, stílusra volt szükségük, meggyőző erőre, személyes „integritásra”, autentikus intellektuális pozícióra, álláspontjukat megtámogató autoritásokra, továbbá a művelt emberek egyáltalán nem apolitikus közösségének támogatására.

Mindazonáltal a képlet nem egyirányú. Míg egyfelől a származási hátrány, a marginális helyzet, a száműzetés, a belső hatalmi körökön való kívülállás elősegítette a társadalomkritikusságot, az új kulturális értékek iránti igényt, addig másfelől igazán hathatós társadalomkritika gyakorlásához, új értékek autentikus képviseléséhez szükség is volt a marginális (a társadalom felett álló) intellektuális póz megteremtésére. Az a tény, hogy Cicero, Petrarca és követőik igazán érdekesek tudtak maradni számunkra, annak a dinamizmusnak és ambivalenciáknak köszönhető, melyeket e kettőség szült.

---

<sup>98</sup> Goldgar 2001.

## FORRÁSOK

- Augustinus, Aurelius 1987: *Vallomások*. [Ford. Városi István] Budapest
- Bracciolini, Poggio 1978: *On the Nobility* (De nobilitate liber). In: Watkins, René Neu (ed.) *Humanism and Liberty. Writings on Freedom from Fifteenth-century Florence*. Columbia, 118–148.
- Bracciolini, Poggio 1991: *Two Renaissance book hunters: the letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*. [Ed. by Ph. W. G. Gordands] New York
- Bruni, Leonardo 1539: *Rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius*. Lugduni
- Bruni, Leonardo 1963: Petrarca élete. In: Kardos Tibor (szerk.) *Dante, Petrarca, Boccaccio: Művészéletrajzok*. Budapest, 140–148
- Bruni, Leonardo 1987: *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*. [Eds. Griffiths, Gordon – Hankins, James – Thompson, David] New York
- Bruni, Leonardo 1996: *Opere letterarie e politiche*. [Ed. Paolo Viti] Torino
- Cicero, Marcus Tullius 1885: *A kötelességekről latinul és magyarul*. [Ford. Csengeri János] Budapest
- Cicero, Marcus Tullius 1966: *The Verrine orations*. Vol. 2. [Ed. L. H. G. Greenwood] (Repr.: 1928) Cambridge: Mass. – London
- Cicero, Marcus Tullius 1970: *Ciceronis Epistularum Fragmenta*. [Ed. Christina Weissenhoff] Wrocław – Warszawa – Kraków
- Cicero, Marcus Tullius 1984: De lege agraria. In: *Cicero in twenty-eight vols.* volumes 6. [Ed. L. John Henry Freese] (Repr.: 1930) Cambridge: Mass. – London
- Erasmus, Desiderius 1528: *Dialogus cui titulus, Ciceronianus, sive, De optimo genere dicendi*. Basileae
- Machavelli, Niccolò 1978 : Firenze története. In: *Uő. Művei*. [Ford. Iványi Norbert et al.] Budapest, 5–412.
- Machavelli, Niccolò 1987 : *A fejedelem*. [Ford. Lutter Éva] Budapest
- Montaigne, Michel Eyquem de 2001: *Esszék*. 1. kötet. [Ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor] Pécs
- Palmieri, Matteo 1982: *Vita civile*. [Ed. Gino Belloni] Firenze
- Petrarca, Francesco 1933: *Le familiari*. [Ed. Vittorio Rossi] Vol. 1–4. Firenze
- Petrarca, Francesco 1962: *Petrarca levelei: szemelvények*. [Összeáll., bev., jegyz. és ford. Kardos Tibor] Budapest
- Petrarca, Francesco 1963: Az utókorhoz. In: Kardos Tibor (szerk.) *Dante, Petrarca, Boccaccio: Művészéletrajzok*. Budapest, 119–130.
- Petrarca, Francesco 2003: *A tudatlanságról – De sui ipsius et multorum ignorantia* [Ford. Lázár István Dávid]. Szeged
- Piccolomini, Aenea Silvio (Pius II) 1993: *Pii Secundi Pontificis Maximi Commentarii*. 1. vol. [Szerk. Bellus Ibolya – Bozonkai Iván] Budapest
- Salutati, Coluccio 1891: *Epistolario* 1. vol. [Ed. Francesco Novati] Roma
- Salutati, Coluccio 1896: *Epistolario* 3. vol. [Ed. Francesco Novati] Roma
- Vergerio, Pier Paolo 1934: *Epistolario*. [Ed. Leonard Smith] Roma
- Zsámboky, János 1561: *De Imitatione Ciceroniana Dialogi Tres*. Antverpiae

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Baron, Hans 1955: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton
- Baron, Hans 1988a: The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance. In: Uő. *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton, 94–133.
- Baron, Hans 1988b: The Florentine Revival of the Philosophy of the Active Political Life. In: Uő. *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton, 134–157.
- Baron, Hans 1988c: Franciscan Poverty and Civic Wealth in the Shaping of Trecento Humanistic Thought: The Role of Petrarch. In: Uő. *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton, 158–190.
- Bell, Andrew J. E. 1997: Cicero and the Spectacle of Power. *The Journal of Roman Studies* 87. 1–22.
- Black, Robert 1986: The Political Thought of the Florentine Chancellors [6 könyv recenziója]. *The Historical Journal* 29. 4. 991–1003.
- Blanchard, Scott W. 2001: Petrarch and the Genealogy of Ascetism. *Journal of the History of Ideas*. 62. 401–423.
- Borzák István 2000: Cicero öröksége. In: Uő. *Dragma* 4. kötet. Budapest, 71–75.
- Brown, Alison 1992: *The Medici in Florence. The Exercise and Language of Power*. Perth-Firenze
- Brucker, Gene 1977: *The Civic World of Early Renaissance Florence*. Princeton
- Bullard, Melissa Meriam 1987: The Magnificent Lorenzo de' Medici: Between Myth and History. Margaret C. Jacob – Phyllis Mack (eds.) *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Helmut G. Koenigsberger*. Cambridge, 25–58.
- Burckhardt, Leonhard A. 1990: The Political Elite of the Roman Republic: Comments on Recent Discussion of the Concepts *Nobilitas* and *Homo Novus*. *Historia* 39. 1. 77–99.
- Classen, Joachim C. 1968: Cicerostudien in der Romania im 15. und 16. Jahrhundert. In: Radke, Gerhard (Hrsg.) *Cicero: ein Mensch seiner Zeit: acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomen*. Berlin, 198–245.
- Colish, Marcia L. 1978: Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*. *Sixteenth Century Journal*. 9. 4. 79–93.
- Earl, Donald Charles 1961: *The Political Thought of Sallust*. Cambridge
- Finzi, Claudio 1984: *Matteo Palmieri, dalla „Vita civile” alla „Città di vita”*. Milano
- Garin, Eugenio 1957: *L'educazione in Europa (1400-1600): problemi e programmi*. Bari
- Gelzer, Matthias 1962: Die Nobilität der römischen Republik (1912). In: Hermann Strasburger – Christian Meier (Hrsg.) Matthias Gelzer: *Kleine Schriften*. Band 1. Wiesbaden, 17–135.



- Goldgar, Anne 2001: Singing in a Strange Land: The Republic of Letters and the *Mentalité* of Exile. In: Herbert Jaumann (Hrsg.) *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*. Wiesbaden, 105–125.
- Godman, Peter 1998: *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*. Princeton
- Green, Jeffrey Martin 1975: Montaigne's Critique of Cicero. *Journal of the History of Ideas*. 36. 4. 595–612.
- Grendler, Paul F. 1989: *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300–1600*. Baltimore
- Hamza Gábor 1995: Cicero De re publicá-ja és az antik állambölcselet. In: Cicero: *Az állam*. [Kiad. Hamza Gábor] Budapest, 9–64.
- Hankins, James – Griffiths, Gordon – Thompson, David 1987: Introduction. In: Bruni, Leonardo: *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts* [Eds. Griffiths, Gordon – Hankins, James – Thompson, David] New York, 3–50.
- Hankins, James 1996: Humanism and the Origins of Modern Political Thought. In: Jill Kraye (ed.) *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge, 118–141.
- Hankins, James 2000: Introduction. In: James Hankins (ed.) *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, 1–13.
- Hopkins, Keith – Burton, G. 1983: Political Succession in the Late Republic (249–50 B. C.). In: Keith Hopkins: *Death and Renewal. /Sociological Studies in Roman History, 2./* Cambridge, 31–119.
- Hörnqvist, Mikael 2000: The Two Myths of Civic Humanism. In: James Hankins (ed.) *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, 105–42.
- Hörnqvist, Mikael 2004: *Machiavelli and Empire*. Cambridge
- Jardine, Lisa 1993: *Erasmus, Man of Letters: the Construction of Charisma in Print*. Princeton
- Jurdjevic, Mark 1999: Civic Humanism and the Rise of the Medici. *Renaissance Quarterly* 52. 994-1020.
- Krostenko, Brian A. 2001: *Cicero, Catullus, and the Language of social Performance*. Chicago
- Mansfield, Harvey C. 1996: *Machiavelli's Virtue*. Chicago
- May, James M. 1988: *Trials of Character: the Eloquence of Ciceronian Ethos*. Chapel Hill – London
- Mazzotta, Giuseppe 1993: *The Worlds of Petrarch*. London
- Mommsen, Theodor 1866: *Römische Geschichte*. 3. Band. Berlin
- Najemy, John M. 1991: The Dialogue of Power in Florentine Politics. In: Antony Molho et al. (eds.) *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. 269–288.
- Najemy, John M. 1996: Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism. *American Historical Review* 101. 119–129.
- Najemy, John M. 1999: „Republicanism”. In: Paul F. Grendler (ed.) *Encyclopedia of the Renaissance*. Vol. 5. New York, 313–321.
- Najemy, John M. 2000: Civic Humanism and Florentine Politics. In: James Hankins (ed.) *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge, 75–104.

- Nederman, Cary J. 1993: Humanism and Empire: Aeneas Sylvius Piccolomini, Cicero, and the Imperial Ideal. *The Historical Journal*. 36. 3. 499–515.
- Petrucci, Armando 1972: *Coluccio Salutati*. Roma
- Quillen, Carol Everhart 1998: *Reading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*. Ann Arbor
- Ridolfi, Roberto 1963: *The life of Niccolò Machiavelli*. London
- Robey, David 1983: Aspetti dell'umanesimo Vergeriano. In: Vittorio Branca (ed.) *L'Umanesimo in Istria*. Firenze, 7–18.
- Rüegg, Walter 1946: *Cicero und der Humanismus: formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*. Zürich
- Scullard, Herbert Hayes 1965: The Political Career of a *Novus Homo*. In: Thomas Alan Dorey (ed.) *Cicero*. New York, 1–18.
- Simonetta, Marcello 2004: *Rinascimento segreto. Il mondo del Segretario de Petrarca a Machiavelli*. Milano
- Skinner, Quentin 1978: *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2. Cambridge
- Skinner, Quentin 1996: *Machiavelli*. Budapest
- Steel, C. E. W. 2001: *Cicero, Rhetoric, and Empire*. Oxford
- Tinkler, John F. 1987: Renaissance Humanism and the *Genera Eloquentiae*. *Rhetorica* 5. 279–309.
- Tinkler, John F. 1988: Praise and Advice: Rhetorical Approaches in More's *Utopia* and Macchiavelli's *The Prince*. *The Sixteenth Century Journal* 19. 2. 187–207.
- Trinkaus, Charles 1979: *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*. New Haven – London
- Varotti, Carlo 1998: *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*. Milano
- Viti, Paolo 1992: *Leonardo Bruni e Firenze: studi sulle lettere pubbliche e private*. Roma
- Wilkins, Ernest H. 1943: The Coronation of Petrarch. *Speculum* 18. 2. 155–197.
- Wilkins, Ernest H. 1955a: Petrarch's Ecclesiastical Career. In: Uő. *Studies in the Life and Works of Petrarch*. Cambridge (Massachusetts), 3–32.
- Wilkins, Ernest H. 1955b: Petrarch and the Cardinalate. In: Uő. *Studies in the Life and Works of Petrarch*. Cambridge (Massachusetts), 63–80.
- Wiseman, Timothy Peter 1971: *New Men in the Roman Senate, 139 B.C. – A.D. 14*. London
- Witt, Ronald 1983: *Hercules at the Crossroads: the Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*. Durham
- Zielinski, Tadeusz 1912 (1897): *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. Leipzig – Berlin