

# A korai itáliai reneszánsz válsága

A klasszicizmus és a Trecento-hagyomány című fejezetből

## A vulgáris iskola az átmeneti válság idején

A Trecento végén keletkezett firenzei politikai-történeti munkák időrendjének ismerete nemcsak a születőfélben levő Quattrocento-gondolkodás viszonyát tisztázza a politikai válsághoz, hanem — meglepetésünkre — arról is árulkodik, hogy a prehumanista és a vulgáris tradíciókhoz kötődő szerzők milyen aktív szerepet játszottak a firenzei Quattrocento kialakulásában. Amikor 1397-ben, a döntő összecsapások kezdetén Antonio Loschi által támadásba lendült a milánói propaganda, Firenze ügye a város mindkét táborában védelmezőre talált: a polgár Rinuccini személyében éppúgy, mint a humanista Salutatiban. Ráadásul éppen Rinuccini, és nem a humanista kancellár volt az, aki a zsarnokság elleni háború témáján keresztül meg tudta ragadni az új politikai és történeti gondolkodás néhány elemét. Műve egy tipikus polgár egyvelege, amelyben gyakorlatból ellesett politikai megfigyelések ötvöződnek a múlt újszerű megközelítéseivel, és egy próbálkozással, amelyben Firenze dicsőségét öregbítő neves férfiak legendáit gyűjti össze egy irodalmi arc-képcsarnokban.

Megfigyeléseink azt mutatják, hogy sem ebben, sem az ezt követő időszakban, a háború utolsó néhány évének kivételével, a humanisták viselkedése nem igazán árulkodott az új felismerések el-sajátításáról. 1400 körül még mindig a tiszta klasszicizmus és különféle irodalmi témák kötötték le a humanista körök minden érdeklődését. Ez derül ki Brunni első *Dialogus*-ából, és még inkább abból, ahogy Salutati a Dante védelmében írt *De Tyrannoban* kínosan el-

kerül minden olyan értékítéletet, amely vitatható volt a Firenzei Köztársaság szempontjából. A humanista nézetek és a köztársasági érzület összeegyeztetése és egybeolvadása csak akkor történt meg, amikor Firenzében már a tetőpontjára hágott a válság. Erről tanúskodik Salutati *Invectivája*, amely a veszedelmes 1402-es év hatása alatt keletkezett. De még jelentősebb és mélyrehatóbb változás figyelhető meg abban a fejlődései ívben, amit Brunni tett meg a *Dialogus I*-től a *Laudatio*-ig és a *Dialogus II*-ig. Végül noha a Rinuccinihez fűződő kezdetek humanista színekben folytatódtak és ott teljesedtek ki, a Giangaleazzo-korszak körképét egy vulgáris nyelven író kereskedő-államférfi, Gregorio Dati készítette el az első valóban Quattrocento-stílusban megírt politikai-történeti elemzésben. Ez a mű, bár a humanizmus alig befolyásolta, mégis előfutára volt annak a humanista jellegű beszámolónak, amit Brunni írt meg a Milánóval folytatott háborúkról: a *Historiae Florentini Populi*nak.

Eddig tehát a következőket láttuk: egyrészt a Giangaleazzo-kori háború hatását nem a humanista *litterati* és a művelt rétegek érezték meg a leghamarabb, hanem azok a polgárok, akik a politika elsővonalában mozogtak; másrészt az új tapasztalatokról a humanista körökön kívül álló szerzők adtak számot legelőször. A firenzei humanisták művei csak a jéghegy csúcsát jelentették, a mélyben azonban Firenze anyanyelvén megírt vagy arra hamar lefordított vitairatok, krónika-jellegű történeti munkák keletkeztek.

Ugyanakkor a humanizmus és a polgári hagyomány fokozatosan szimbiózisba lépett egymással. E viszony tisztázása végett megvizsgáltuk azokat a közvetlen hatásokat — a humanista körökön belül és kívül —, amelyeket a Giangaleazzo-korszak gyakorolt Firenze politikai és történeti gondolkodására. A századeleji válságot követő évtizedekben a firenzei humanista gondolkodás más dimenziói is fokozatosan ugyanazon új áramlat hatása alá kerültek. Némely jellegzetességgel foglalkoznunk is kell majd könyvünk utolsó fejezeteiben. Azért nem most, mert teljes történeti perspektívájában csak a Quattrocento-gondolkodás folyamatos kifejlődésének ismeretében érthetjük meg a humanizmus és a polgári-vulgáris hagyomány kölcsönhatását. A századfordulón a két szellemi iskola között — közvetlen összetűzéseikben, a hétköznapok porlepte küzdelmeiben — alig érzékelhető más, mint állandó súrlódások és bizalmatlanságok egymásutánja. A hagyományos polgári kultúra védelmezői megpróbálták gátat vetni azoknak a jelenségeknek,

amelyeket ők az antikvitás túlzott bálványozásának véltek, és azoknak, amelyekből hiányolták saját városuk és koruk illő tiszteletét.

A tradicionális iskola heves kirohanásait figyelve valóban könnyen formálhatunk olyan helytelen ítéletet, hogy ez a kapcsolat merő konfrontáció volt. Ez egyébként egy igen elterjedt téveszme, mióta száz évvel ezelőtt Alessandro Wesselofsky *Az Albertiek Édenkertje* című műben a vulgáris irányzat egyik úttörő munkáját vélte felfedezni. Tévedése, hogy ezt a regényt eredeti történeti forrásnak tekinti, főképp abból az előfeltevéséből következik, hogy a mű szerinte tanúbizonysága lenne a vulgáris iskola sikeres 1380-as évekbeli előretörésének a latin humanizmus kárára. A regény túlértékelésének egyik oka Wesselofskynak és jónéhány követőjének az a vágya volt, hogy köztes állomásokra, átmenetekre leljenek a *Decameron* társadalma és a Quattrocento humanista körei között. A másik ok pedig az az meglegűtségg volt, amit egy olyan forrás felfedezése okozott, ami azt látszott igazolni, hogy a vulgáris Trecento-iskola a humanizmus előtt és segítségével nélkül jelentősen előrehaladt a reneszánsz gondolkodás és elméletírás felé.

Wesselofsky nem véletlenül bukkant a *Paradisora*, hanem a humanizmus győzelmét közvetlenül megelőző bőséges vulgáris irodalom szisztematikus vizsgálata során. Kutatásait a tizenkilencedik század közepén tevékenykedő olasz kutatócsoport hatása alatt végezte, ami „*Savonaroliani*” vagy „*Piagnoni*” néven volt ismert (a „könnyező”, ahogy Savonarola követőit hívták); egy olyan iskola, amelynek tagja volt Olaszország legnagyobb történésze, Pasquale Villari is. Ez a tudóscsoport lázas elkötelezettje volt Itália nemzeti egységének, annak az ügynek, ami az 1850-es évek legnagyobb kérdése volt, és ami arra predesztinálta őket, hogy a reneszánsz humanizmus előretörését — Itália erkölcsi és nemzeti törekvései szempontjából — balszerencsésnek ítélik meg. Az ő megközelítésükben a reneszánsz egy olyan időszak volt, amikor a szabad köztársasági államformát kiszorította a signoria, amikor a középkori kommunák polgári hadseregét fölváltotta a *condottiere* zsoldos serege, miközben a felbukkanó független regionális államok között olyan erőegyensúly-rendszer alakult ki, ami évszázadokra megakadályozta az egységes Itália létrejöttét.

Ezen uralkodó előfeltevések homályában az egész humanizmus olyan színben jelenik meg, mint az udvar és az önkényuralom rejtett vagy nyílt szövetségese, és mint a vulgáris kultúra és a közép-

kori kommuna hagyományának természetes ellenfele. A kommunák öröksége elenyészett a humanizmustól elszenvedett döntő csapás után, kivéve azt a rövid újraéledést, amikor Savonarola föllázadt a reneszánsz klasszicizmus és a pogányság ellen. Úgy ítélték meg, hogy a középkori kommuna útjáról való letérés együtt és egyidőben ment végbe az irodalomban és a politika területén. A humanizmus pálcát tört a vulgáris irodalom, a polgári szellem és a szabadság szeretete fölött. A Quattrocento számlájára írható veszteségek ugyanolyan jelentősek, mint az általa teremtett értékek, állítja Wesselofsky a *Paradistot* bevezető alaptanulmányában. A Mediciek alatt a humanista kultúra nagy korszaka „politikai hanyatlást indított el, amely elválaszthatatlan az irodalmi hanyatlástól [mármint a népnyelvi irodalom hanyatlásától] ... A [Medici-féle] princípátus klasszikus kultúrájának föltörése egyenes arányban állott a régi szabadság aláhullásával.” (Wesselofsky szerint) „mind a hanyatlás, mind a fejlődés fölgyorsulása” Bruni és a *Dialogiból* megismert Niccoli idején kezdődött, amikor a latin nyelvű *scuola erudita* összeütközött azzal a *scuola volgare*-vel, amely még ragaszkodott a firenzei Trecento nagy vezéralakjainak hagyományához.

Hogy egy ennyire elfogult értékelést, amelyet bármely Bruni-életműről készült átfogó tanulmánynak helyre kellett volna tennie, miért nem illette cáfolat? A magyarázat talán az, hogy Wesselofsky felfedezte és újraértékelte a *scuola volgare* jónéhány irodalmi termését, amelyek egyszerű szavakkal azt látszanak megerősíteni, hogy a humanizmus halálos ellensége volt a korábbi és egészségesebb irányzatoknak. Az ide tartozó források között, amelyeket először Wesselofsky publikált *in extenso*, volt két invektíva a felemelkedőben lévő humanista iskola állítólagos túlkapásai ellen, amelyek azóta is központi szerepet játszanak az 1400 körüli változások és a fiatalkori Bruni történeti értékelésében. Az egyik pamflet címe a következő: Dante, Petrarca és Boccaccio némely rágalmozója ellen írt invektíva (*Invettiva Contro a Certi Calunniatori di Dante, Petrarca e Boccaccio*). Szerzője ugyanaz a Cino Rinuccini, aki már olyannyira ismerős lehet számunkra a Loschi ellen írt *Risponsiva* kapcsán. A másik pamflet írója egy bizonyos Domenico da Prato. Népnyelvű szonettjei mesterkéltséggel és felületes stílusban utánozzák Dante, Petrarca és Boccaccio művészetét, és a középkori lovagi költészet szívósan továbbélő hatását mutatják. Domenico da Prato Bruni és Niccoli nemzedékéhez tartozott, és egyike volt azon Fi-

renze környékéről betelepülteknek, akik jegyzői hivatásukon keresztül jutottak be a nagyváros intellektuális középosztályába. A Filippo Maria Viscontival vívott háború idején egy hosszú hazafias költeménnyel gazdagította a firenzei politikai irodalmat. A klasszicisták köre elleni invektívája — a *bilingui o trilingui* szektája (*setta*) ellen, ahogy ő nevezte őket — az összegyűjtött költeményeihez csatolt előszóként jelent meg, ezért nincs címe. Noha sem Rinuccini, sem Domenico nem fedti fel név szerint, hogy ki ellen irányul a pamfletje, Wesselofsky mégis tudni véli, hogy azok egyaránt célba veszik Brunit és Niccolit. Ráadásul Wesselofsky soha meg nem cáfolt interpretációjában Rinuccini *Invektivája* arra is bizonyítékkal szolgál, hogy a humanisták elfordulása a középkori Firenzei irodalmi mintáitól a polgári szellem hanyatlásával járt együtt.

Miután megfigyeltük a hatalmas véleménykülönbségeket a humanista táboron belül, amely a militáns klasszicisták és a hagyományosan gondolkodó humanisták között húzódott, és Brunit olyan polgárok mellé helyeztük, mint Cino Rinuccini és Gregorio Dati, azon is érdemes elmélázni, hogy azon előítéletek, amelyek félrevittek a *Paradiso* értelmezőit, vajon nem torzították-e el hasonlólépben ezen rövidebb vulgáris írások interpretációit is. Mit is mondanak valójában ezek a források Wesselofsky korának antihumanisztikus elfogultsága nélkül? A tartalmuk hogyan egyeztethető össze azzal a ténnyel, hogy Bruni közel került a régebbi firenzei hagyományhoz, és fokozatosan eltávolodott a militáns klasszicizmustól? Végül ha Rinuccini és Domenico da Prato invektívájának *communis opinio*ja láthatóan egyoldalú elfogultságokat örökölt a *Piagnonitól*, milyen is valójában a polgári humanizmus és a vulgáris tradíció viszonya a korai Quattrocentóban?

### **Domenico da Prato Invektívája Niccoli és Bruni ellen Egy csalóka forrás**

Ajánlatos először Domenico da Prato vitairatát szemügyre vennünk annak ellenére vagy éppen amiatt, hogy viszonylag későn keletkezett. Hiszen a *Paradiso* esete már intő jel volt számunkra, hogy egy kései kevésbé értékes forrás elhomályosíthatja történeti tisztánlátásunkat, és elvonhatja figyelmünket a jobb, kézenfekvőbb adatoktól.

Persze az is igaz, hogy egy forrás kései eredete nem minden esetben jelenti azt, hogy egyben értéktelen lenne. Mégis mivel

Bruni korai munkái alapján egészen más miliő tárul elénk, mint amit Domenico sugall, kellő óvatossággal kell bírunk, nehogy a megtévesztő információk között elvétsük a helyes mértéket.

Úgy tűnik, hogy Wesselofsky maga nem volt tisztában Domenico pamfletjének kései eredetével. De ha volt is róla halvány sejtelve, ez nem gátolta meg abban, hogy úgy használja a művet, mintha az 1400-as évekből származna. De már 1902-ben A. Della Torre a korai Qattrocento-forrásokot elemző élelméjű munkájában (amivel az *Accademica Platonica di Firenze* című történeti művéhez gyűjtött anyagot) mellékesen megjegyzi, hogy Domenico helyenként arról tesz bizonyosságot, hogy ismeri Brunni 1418. májusában írt *Epistolá-ját* (X. 25.), és Arisztotelész *Nikomakhoszi etikáját* Brunni fordításában, amely csak 1417-ben vált hozzáférhetővé a közönség számára. Ha ezeket a jeleket figyelembe vesszük Domenico alkotásának elemzése során, akkor kiderül, hogy a megírás időpontja nem lehetett nagyon sokkal az ez alapján felállítható *terminus a quo* után. Domenico arról beszél, hogy „nem tud arról, hogy bármilyen történeti, filozófiai vagy költői mű megjelent volna” Brunni és Niccoli köreiből; ami annyit jelent, hogy még nem ismerhette Bruninak az 1420-as évektől megfigyelhető bőséges irodalmi termését. Más szavakkal: Domenico 1420 körül lendült támadásba. Az, hogy mindez Brunni és Niccoli ellen irányult, világosan kiderül a Brunni műveire tett legváltozatosabb célzásokból.

Ezek szerint körülbelül 1420-ban, húsz évvel a *Dialogus I*-ben leírt események után fordult szembe Domenico azzal a humanista körrel, amelynek Brunni és Niccoli is tagja volt. Tagjait azzal vádolja, hogy „rosszul ítélkeznek akkor, amikor kárhozzátják Dantét, Petrarcat, Boccacciot, Salutit és másokat”. Ha ezt a szemrehányó állítást készpénznek vennénk, akkor el kellene fogadnunk, hogy Brunni továbbra is rokonszenvezett Niccoli azon becsmérő állításaival, amelyekkel a három nagy firenzeit, a Trecento-korabeli óriásokat sújtotta, és igencsak összezavarodhatnánk. Mivel már korábban megállapítottuk, hogy Brunni legalább 1405-ben, de lehet hogy már 1403–04-ben, a *Dialogus II* írása idején eltávolodott Niccoli megnyilvánulásaitól; sőt 1436-ban csodálata Dante, Petrarca és Boccaccio iránt arra készítette, hogy *Vite*-t készítsen róluk, és minden tekintetben megkövesse őket. Hogyan történhetett akkor, hogy az 1420 körüli esztendőben Brunni olyan érzést keltett Domenicóban, mint aki azonosul Niccoli „lesópró ítéletével”?

Az előző fejezetekben Dante és Petrarca fogadtatásának korai történetét követtük nyomon, és azt találtuk, hogy Bruni távolról sem a humanizmus előtti rajongók mércéje szerint nyúlt a két költő hagyományához, amikor újraértékelésükkel próbálkozott. A Trecento vezető alakjait történeti szemmel nézte, és ilyen attitűddel vette őket védelmébe; de ennekellenére nem áldozta fel a hitét sem abban, hogy korának újfajta latin és görög erudícióra van szüksége, és abban sem, hogy túl kell lépni Dante prehumanista antikvítás- és történelemszemléletén. Következésképpen a hangvétel és a megközelítés nyilvánvaló mássága ellenére sem volt teljesen lehetetlen, hogy Bruni Niccolival egyívásúnak tűnjön fel egy olyan író szemében, aki számára a Dante iránti őszinte csodálat magába foglalta a rezonanciát az *Isteni színjáték* költészetébe szőtt középkori szellemiséggel.

Kétségtelen, hogy Domenico ítélete ezen az ódivatú, konzervatív, a humanista szándékoktól meg nem érintett állásponton alapult. Tudása korlátolt: ellenfelei tartozkodó magatartását a Trecento felé olyan indítékokban véli elegendőnek föllelni, hogy azok pusztán azért kárhozzátják a múlt nagy elméit, Dantétól Salutatiig, mert „mohón vágyakoznak arra, hogy még kiválóbb és intelligensebb színben tűnjenek fel”. Azok a tények viszont, amelyekkel ezen ítéletet igazolandó hozakodik elő Domenico, elárulják a hangnembeli különbségeket és a megnyilvánulások színvonalát illető komoly eltéréseket az inkriminált csoport egyes tagjai között. Egyikőjük, mint megtudjuk, Dante költői képzeletét korlátoltnak nevezte, mert a firenzei költőnek még nem állt rendelkezésére sok nagy nyelvi erővel bíró latin és görög auktor. Ez pontosan az a fajta kritika, amit más forrásaink Niccolinak tulajdonítanak. Invektívájának egy másik helyén Domenico emlékezetünkbe idézi a jólismert, Niccoli modorára valló gesztust, a csoport bizonyos tagjainak vaskos szójátékát, miszerint mivel Dante műve *vulgarmente* van megírva (ami jelentheti azt, hogy *vulgáris módon*, és azt is, hogy *vulgáris nyelven*), ezért az *Isteni színjáték*ból a legtöbb, mi nyerhető, ha lapjait papírzacskóként szétesztják a halkereskedőknek.

De vajon a csúfolódók között lett volna Bruni is? Ebben a témában az egyetlen vád, ami kifejezetten Bruni-művekben föllelhető gondolatok ellen irányul, nagyon más természetű. A csoport egyik tagja, panaszkodik Domenico, „azt mondta, de ami még rosszabb, le is írta, hogy Dante nem értette Vergilliust Mantua eredeté-

nek kérdésében”. A rosszálló megjegyzés minden bizonnyal Bruni *Epistolá*-ját (X. 25.) veszi célba. Bruni bűne, hogy levelében (vagy sokkal inkább levélformájú kritikai esszéjében) cáfolta azt a Mantua eredetéről szóló fantasztikus középkori legendát, amelyet Dante még elfogadott és külföldön is terjesztett. Bruni viszont meggyőző bizonyítékkal szolgált a város etruszk eredetéről. Ez volt az érett módszerekkel dolgozó történeti kritika egyik első publikált eredménye.

Domenico nyilvánvalóan nincs tisztában az általa nehezményezett mozgalom valódi természetével. Ez a megérzésünk erősödhet, ha megvizsgáljuk bírálóinak közvetlen célját és érvelését. Niccoli és Bruni köre ellen intézett perbeszéde bevezetőként áll saját összegyűjtött költeményei előtt: támadása tehát azt a humanista kritikát igyekezett előre elhárítani, hogy az általa imitált Trecento-stílus fölött bizony eljárt az idő. Az ifjú latin humanisták önteltsége, cívódik Domenico, olyan gondolatmenetre épül, amely teljesen lehetlenné tesz minden további munkát. Az a szemlélet, hogy az antikok eredményei mintaadók és magasabb rendűek a jelenkoréinál — érvel Domenico —, végül megbénít majd minden kreatív energiát; ez abból is kiderül, hogy az antikvítás-rajongók lármájából addig még nem szüremlett ki egyetlen történeti, filozófiai vagy költészeti alkotás sem. Ez a szemrehányás, ha Niccolira értjük, aki íróként egész életében gyümölcstelen maradt, nem nélkülöz minden alapot. De állíthatjuk-e ugyanezt Bruniról is? Hogy Domenico kritikája bizony Brunira is értendő, az kiderül abból, hogy ugyanezen a helyen olyan nézeteken botránkozik meg, amelyek szószerinti idézetek Plutarkhosz Bruni által fordított *Vita Sertorii*-jának 1408–09-ben publikált előszavából. Ebben Bruni sötét képekkel festette föl a modernnek alkalmatlanságát arra, hogy versenyre keljenek az antikokkal. Ezután humanistaként mégis hosszú, eseménydús életet élt, és a firenzei szellemi élet pezsdítő levegőjében melankóliája a modern kor méltatlansága fölött nemhogy meddővé nem tette őt az irodalomban, de inkább arra sarkallta, hogy belevágjon Firenze történetének első humanista jellegű feldolgozásába. Amit az antik történetírók tettek Rómáért, azt szándékozott tenni Firenze javára; már az első firenzei korszakában a *Laudatio*val megpróbálta elérni Firenze számára azt, amit Ariszteidész, a szónok Athén számára elért.

Meg kell hagyni, hogy 1420 körül olyasvalaki, aki a Niccoli-Bruni kör irodalmi törekvéseit csak külső szemlélőként ismerte,



még nem tudhatott Bruni *Történetéről*: hiszen noha erre az időre elkészült több mint három kötet, az olvasó közönség csak az 1420-as évek végén ismerhette meg azokat. Domenico azt sem gyaníthatta, hogy Bruni olyannyira előrehaladt tervei megvalósításában, hogy néhány éven belül a közönség elé lép legkülönfélébb publikációival, köztük filozófiai és poétikai műveivel is. De ezek megjelenése már egyértelműen megcáfolták Domenico kihívó állításait az inzultált humanizmus-irányzat természetét illetően. Bármennyire is érdekes Domenico érvelése, amelyet úgy is olvashatunk, mint a humanizmus-történetől később elválaszthatatlan *querelle des anciens et modernes*-nek első epizódját, a Bruniról tett vallomása mégis inkább visszatetszést szül gondolkodása iránt. Tény, hogy Bruni humanizmusát nem érthetnénk félre kirívóbb módon, mint ha — átadva önmagunkat egy elutasítóan kritikus szellemnek — elfogadnánk Domenico leírását a mozgalomról: meddő, mert a modernt kevessebbre tartotta.

Legalább ekkora szűklátókörűségről és megnemértésről vall Domenico támadásában egy másik fontos argumentum. Ellenfelei, állítja, ugyan nem hoznak létre semmi újat, mégis termékeny alkotóként akarnak maguk előtt tetszelegni, azt a képtelenséget állítván, hogy egy mű lefordítása görög nyelvből latinra vetekedhetik egy eredeti műalkotással. Világos, hogy ennek a kritikának az éle az ellen a program ellen irányul, amelyet egy Plutarkhosz-mű, a *Vita M. Antonii* fordításához írt előszavában körvonalazott Bruni 1404/05 fordulóján. Bruni itt a jó fordító alkotó kézségének és túl könnyen elfeledett érdemeinek *exposej*át adja. Domenico, hogy az ezekben a nézetekben rejlő csapda részleteiben se maradjon rejtve, arra is figyelmeztet, hogy az új igény a görög nyelv beillesztésére a műveltség elemi követelményei közé milyen veszélyes téveszme. Ezek a becsvágyó újítók, mondja nem kis naivitással, elfelejtik Cicero intelmét, hogy a latin nyelv nem szegényesebb, inkább sokkal gazdagabb, mint a görög. Mi szükség lenne akkor arra, hogy a görög a tananyag része legyen?

A tények ezen kritika mögött azonban mást mutatnak: Bruni — sokkal inkább megértve Cicero, mint Domenico — azt állította az *Antonius*hoz írott előszavában, hogy noha a görög nyelv gazdagabb (*uberior*), így azon egy gondolat változatosabb árnyalatokban születhet meg, a latin nyelv adottságai, tömörsége és pontossága révén azonban a fordításban bárki — a görög bővelkedő gazdagsága

nélkül is — elérheti ugyanezt a tökéletességet. Domenico olvasta ezeket a sorokat, akárcsak Bruni bevezetését a *Nikomakboszi etika* fordításához, ahol ugyanezen egybevetés a göröggel a latin nyelv védelmére szolgált. Bruni számára ez az összehasonlítás alapot adott ahhoz a meggyőződéséhez, hogy a nagy görög alapművek az eredetivel egyenlő színvonalon latin nyelvre is átdolgozhatók, sőt átdolgozandók. Domenico mégis igen magvasnak gondolta úgy okoskodni, hogy a Bruni vezetésével működő görög szeminárium pusztán szellemtelen affektálás.

A tudatlanság és a torzítás gyanújával kell fogadnunk Domenico azon közléseit, hogy Bruni és Niccoli körében bevett dolog volt gúnyolni és „leírni” a Trecento kor firenzei óriásait és Salutatit. Domenico végső érve a görög kultúrával való foglalkozás ártalmasságára az volt, hogy a nyelvtanulás elterjedése a humanisták között a Trecento vezéralakjait szükségszerűen tökéletlen és fölkészületlen színben láttatja. Egy Domenico-féle kritikus számára elképzelhetetlen volt, hogy valaki túl tud lépni a Trecento kultúráján, és miközben tiszteli Dante és Petrarca örökségét, a vulgáris nyelvet csakúgy nagyra értékeli, mint a latint és a görögöt. Hogyan tudna akkor ez a tudatlan tudósító valódi érvekkel szolgálni Bruni indítékait és szándékait illetően?

Másrészt hasonlóan komoly hibába esnénk, ha egy ilyen megbízhatatlan forrás alapján ítélnénk meg a vulgáris mozgalom sajátosságait az átmeneti válság idején. A Quattrocento küszöbén lezajlott intellektuális harc sokat vesztene történeti jelentőségéből, ha a vulgáris kultúra és a polgári hagyomány védelmezőinek legfőbb törekvése az lett volna, hogy visszaforgassák az idő kerekét: ne tanulmányozzák a görög kultúrát és ne illessék történeti kritikával a középkori legendákat. Hogy igazságosan ítéljük meg a polgári elem szerepét a militáns klasszicizmus megállításában, és hogy helyesen értékeljük Bruni elkötelezettségét Firenze felé a humanista *literatín* kívül is, egy másik forrás tanúbizonyságához fordulunk. Ez Cino Rinuccini *Invettivája*.

## Cino Rinuccini: „Invettiva” Dante, Petrarca és Boccaccio bizonyos rágalmozói ellen

Miután Domenico da Prato torz értelmezését a helyére raktuk, Cino Rinuccini „*Invettiva*” Dante, Petrarca és Boccaccio bizonyos rágalmozói ellen című munkáját vegyük kézbe olyan forrást remélve, amely tisztázza a humanizmus és a polgári hagyomány kapcsolatát. Annál is inkább, hiszen, mint kiderült Cino Loschinak szánt *Rispon-sivája* a Quattrocento történetírás egyik fontos előzményének tekinthető.

Cino *Invettivája* mégsem nyílik meg könnyen az alkalmi olvasó számára. Először is mint majdnem minden 1400 körül született irodalmi mű, ez is évszám nélkül maradt ránk. Persze van egy nyilvánvaló *terminus ad quem*, amire a tudósok hivatkozni szoktak: Cino halála 1407-ben. De ez a dátum sokat veszített jelentőségéből, amióta felfigyeltünk rá, hogy 1407-re Bruni humanisztikus fejlődése több gyökeres változáson ment át. Akárcsak Domenico da Prato pamfletje, az *Invettiva* sem tartalmazza a célba vett ellenfelek nevét. Minthogy azt tapasztaltuk, hogy az 1402-es Bruni felfogása sokban különbözött az 1401-es Bruniétól, és sohasem egyezett meg teljesen Niccoliéval, nem megyünk sokra Wesselofskynak és követőinek elnagyolt állításával, hogy Cino a *scuola eruditá*-t fogta volna perbe, és hogy ez az „iskola” „Niccoli és Bruni köre” lett volna. Azonosítanunk kell azokat a személyeket, akikre írás közben Cino gondolt, a kijelentéseit pedig össze kell vetnünk Bruni fejlődési szakaszaival, mielőtt az *Invettivában* szereplő megállapításokat a válság hátterének rekonstrukciója során felhasználnánk.

Az *Invettiva* retorikai struktúrája kivételes lehetőséget nyújt arra, hogy meghatározzuk Cino néhány kortársának helyzetét a megírás idején. Ellenfelei téveszméinek előszámlálása során Cino gyakran jelzi azt a nézőpontot, amelyet el kellett volna sajátítaniuk. Nos ha ezek a javallatok egybeesnek Cino néhány humanista kortársának véleményével, akkor azok a művek, amelyekben ezek a nézetek ránk maradtak, vagy nem születtek még meg, vagy legalábbis ismeretlenek voltak Cino előtt. Kihasználva a kedvező alkalmat, hogy azonosítsuk azon kortárs műveket, amelyeket Cino nem ismert, amikor az invektívája született, talán néhány jól körvonalazott következtetéshez juthatunk arról, hogy Cino kritikája milyen mér-

tékben irányult, ha irányult egyáltalán, Bruni korai irodalmi megnyilvánulásai ellen.

Kezdjük talán azzal, hogy Cino szerint mit állítottak a zabolátlan klasszicisták Dantéről és Petrarcáról, és hogy ezzel szemben hogyan lett volna helyes vélekedniük. „Nevetség tárgyává teszik — olvassuk — babérral koszorúzott költőnk, Petrarca könyveit, nem átván azt állítani az *Illusztris férfiakról*, hogy nagyböjti prédikációra való habarék-mű, tudomást sem véve arról, hogy mennyire egyetemes volt — latin nyelven és népnyelven egyaránt — költészete. ... A költők közt is legdicsőbből, a méltán híres Dante Alighieriről, azt állítják, hogy a kontárok költője volt, elhallgatván ugyanakkor, hogy az ő költői nyelve sólyomként szárnyal az összes többi felett. ... Az illusztris költő, Dante hogy polgártársainak nagyobb hasznára váljon, szívesebben ábrázolja az emberi cselekedeteket népnyelven, hogynem latinul. És ama gőgös rágalmozók jobban teszik, ha nem törnek ki otromba nevetésbe, mert ... Dante oly csodálatos szabatosággal és bájjal sűrít egy ritmusba két-három hasonlatot, amire Vergilius húsz hexameterben is képtelen. ... Miért is azt tartom, hogy nagyobb tökélyt kívánó, heroikusabb munka vulgáris nyelven költészetet mívelni, mintsem latin nyelven”.

A fenti részletek közül az első kettőt olvasva meghökkenve tapasztaljuk, hogy ismerősek Bruni *Dialogijából*: nemcsak azok, amelyeket Cino pellengérré akar állítani, hanem maguk az ellenérvek is. Hiszen azok a fullánkos megjegyzések, amelyek miatt Cino füstölög, Niccoli csúfondáros élceit visszhangozzák a *Dialogus I*-ből, az általa ajánlott mérték pedig a *Dialogus II*-ből, a meghunyászkodó Niccoli szájából való. A második dialógus Niccolija, pont úgy ahogy Cino is szorgalmazza, abban ismeri el Dante és Petrarca igazságát, hogy a költő felette áll a tudománynak és az egyszerű *literatinak* (Dantéről nem lehet azoknak a mércéjével ítéletet alkotnunk, akik általában „írással foglalkoznak”, hiszen fölöttük áll, állítja a második dialógus Niccolija), és értékeli Petrarca egyedülálló sokoldalúságát (aki ezen Niccoli szerint az egyetlen költő, aki nagygyá vált versben és prózában, latinul és vulgáris nyelven egyaránt). Bruni olyannyira eltávolodott a vulgáris kultúrát megvető klasszicista előítéletektől, hogy a *Laudatio*ban Firenze kulturális fölényének alapját egyszerre veti meg a vulgáris nyelv és az újjáéledt klasszikus stúdiumok eredményeire építve. Egész Itália, olvashatjuk a *Laudatio* zárómondataiban, úgy tekint Firenzére mint a nyelvi

tisztaság és kifinomultság eszményére; mivel egyedül ez a város büszkélkedhet olyan polgárokkal (és itt természetesen a Trecento három nagy írójára gondol), „akik ezen a közönséges, mindenki által koptatott nyelven is úgy tudnak megszólalni, hogy mellettük bárki másé gyermekinek hathat”.

Tehát Bruni 1403-tól eleget tett Cino programjának. És tette ezt nemcsak a Dantét és Petrarcat megillető tisztelet és a népnyelv jogainak ügyében: hasonló egyezéseket érzékelhetünk, ha arra vagyunk figyelmesek, mit mondott Cino abban a két legizgalmasabb témában, amelyek Bruni energiáit is erősen lekötötték azokban az években: az egyik Firenze történetének megírása, a másik Platón újratanulmányozásának szenvedélye.

Cino *Invectivájában* a következőket olvassuk: „Ami a történetírást illeti a — bírálendő — klasszicisták nagy hévvel vitatkoznak arról, hogy Ninus előtt léteztek-e történeti beszámolók vagy sem, hogy hány könyvet írt Livius, és hogy ezek miért avultak el mára, és hogy milyen tévedéseket ejtettek a történetírók. És ezek alapján azt állítják, hogy Valerius Maximus nem elég részletes, Livius [szövegei] csonkák, a [középkori] krónikák szöszátyárok. És annyi időt elvesztegetnek ezekre a hiábavaló disputákra, hogy ezek mellett nincs idejük megismerni az eredeti történeteket, vagy ha megismerik, nem tudják a megfelelő időben és helyen felidézni, amikor haszonnal a köz javára lehetne előhozakodni velük”. A Platón iránti csodálatukat illetően pedig: „Azt mondják, Platón nagyobb filozófus volt, mint Arisztotelész, hivatkozván Szent Ágostonra, aki szerint Arisztotelész maga mögé utasít minden filozófust, de Platón fölé sosem tud kerekedni. Azt azonban nem teszik hozzá, mi az oka Szent Ágoston nagylelkű elismerésének: az, hogy Platón elképzelései a lélekről jobban összeférnek a katolikus hittel...”

Ha ezeket a szemrehányásokat összevetjük a *Laudatioval*, rögtön feltűnik, hogy — a polgári szabadság talaján álló történelemfilozófiájával, a firenzei múlt megragadó leírásával, eltökéltségével, hogy megírja Firenze történetét — nemcsak „megismerte” Firenze történetét, hanem „föl is idézte” a köz javára, ahogy azt, sőt még inkább, ahogy azt Cino elvárta az ifjabb nemzedéktől. Emellett ha megvizsgáljuk Bruni előszavát az általa készített Phaidón-fordításhoz, azt látjuk, hogy a Platón-stúdiumok mellett felhozott érvei 1404/05-ben olyan megfontolásokon alapultak, amelyek hiánya fő-

lött Cino lamentált: a lélek halhatatlanságának elgondolásán és a keresztény hittel harmonizáló vonásain.

Ennyi mellbevágó egybeesés láttán Cino igényei és Bruni eredményei között azt mondhatjuk, hogy ha Cino az *Invettiva* megírásának idején ismerte a *Laudatiot*, a *Dialogus II*-t és Bruni bevezetőjét a *Phaidón*-fordításhoz, akkor olyan dolgokat várt el a fiatal generációtól, amit a legeredetibb elme közöttük műveiben már rég kiteljesített. Így hát csak két eset lehetséges: Cino *Invettivája* előbb keletkezett, semmint a fent idézett Bruni-művek megjelentek volna; vagy később, és Cino mégsem tudott arról, hogy a gáncsolt csoport egyik vezető alakjának érdeklődése éppen az általa pártfogolt irányba fordult. Bármelyik esetben is Cino, amikor a firenzei érdektől és tradícióktól elforduló klasszicista-csoportok képét festette föl, azt a fajta klasszicizmust látta maga előtt, amely Brunit csak a *Laudatio* és a *Dialogus II* megalkotása előtt érintette meg. Minde mellett mivel Cino vádjai kitűnően harmonizálnak azzal a képpel, ami a *Dialógus I*-ben jelenik meg, ezért az *Invettivá*-ra úgy tekinthetünk, mint egy egyidejű vagy kissé visszatekintő forrásra, amely tudósít arról a *Dialogus I*-ből már ismert kihívásról, amia korai klasszicizmussal jelentkezett.

Eddigi felfedezéseinkből néhány általánosabb következtetést leszűrhetünk. Először is, ha Bruni belső fejlődése ennyire egybe tud játszani a régi polgári iskola olyan reprezentatív írójának világával, mint Cino Rinuccini, akkor nézetei a *Laudatióban* és a *Dialogus II*-ben úgy üdvözlendők, mint a polgári hagyománnyal történő összehangolódás újabb bizonyosságai. Másodsor, az a tény, hogy Cino bírálata a humanizmus azon szakaszát illeti, amit a *Dialogus I* jelenít meg, azzal az előnnyel jár, hogy művét elővehetjük azokban az esetekben, amikor az első dialógus tényadatai nem elégségesek, vagy amikor túlságosan elhomályosítja őket az a provokatív ironia, amely a *Dialogus I* Niccolijának megszólalásait színezi. Végül mivel a *Dialogus I* és Cino *Invettivája* — egymást kölcsönösen megvilágítván — megengedte nekünk, hogy megkockáztassunk néhány leszűkített, de magabiztos állítást az 1400-as évek körüli militáns klasszicizmus természetéről, most továbbléphetünk, hogy a Bruni- és a Cino Rinuccini-művekből összegyűjtött tényeket összevegyük más korabeli forrásokkal.

## Intellektuális fordulat 1400 körül Rinuccini „Invettivá”-ja alapján

Az *Invettiva* legértékesebb hozadéka a firenzei *literati* gondolkodásmódjának és életvitelének árnyalt leírása az 1400 körüli időszakban, egy olyan tanú által, akinek elméje latin nyelven pallérozódott, s aki ugyanakkor meg tudta ítélni a klasszicizmust a régi firenzei hagyományok felől is.

Abban biztosak lehetünk, hogy Cino annak ellenére, hogy csak futó kapcsolatai voltak a humanizmussal, nem volt bornírt fanyalgó, aki kezdettől fogva elvetette volna a humanista mozgalmat. Nemrég találtak is humanista érdeklődésére valló nyomot: 1383-ban Boccaccio *Geneologiae Deorum*-áról csináltatott magának másolatot. Később a *Risponsivá*ban — 1397-ből, a két röpirat közül minden bizonnyal a korábbi művében — még mindig szívélyes jóindulattal viseltetik az ifjú humanisták iránt, akiket később az *Invettivá*jában tollhegyre tűzött. A *Risponsivá*ban a város dicsőségének érzékeltetésére felvonultatja Firenze illusztris hőseit, melynek végén Cino diadalmasan veti oda Loschinak, hogy semmi nem okoz számára édesebb örömet, és semmi nem bátorítja fel jobban mint az, hogy élete során tanúja lehetett annak, hogy „városomban olyan kiváló tehetségű fiatalok *brigátá*ja nőjön fel, akik méltóak lennének Athénhoz, minden idők legműveltebb városához”. Az *Invettivá*ban a „*brigata*” terminus újra megjelenik, amiben utalást sejtünk arra, hogy Cino a firenzei fiatal értelmiség ugyanazon csoportjára gondol, de ebben már füstölögve emlegeti dolgaikat, és nyíltan szakít korábbi barátaival. Ezért az 1397-et követő években a firenzei humanisták attitűdje bizonyára megváltozott, vagy legalábbis a korábbi túlkapásaik méginkább kiütkezhettek, ami már egy Cino-féle polgár ízlését sérthette. Ezek az évek Bruni első *Dialogusa* mellett tanúi lehetnek a Salutati-féle *De Tyranno* megjelenésének.

Ha Cino Rinuccini vallomását hallgatjuk erről az időszakról, erősen gyanakodnunk kell arra, hogy beszámolója egyaránt hordoz magán fogyatékoságokat és erényeket. Cino sohasem szakadt el teljesen a régebbi polgári kultúrától, így csak bizonyos határok között értette meg a humanista vívmányokat, annak ellenére, hogy volt személyes kapcsolata a klasszista humanistákkal és irodalmi célkitűzéseikkel is. Jó néhány helyen, ahol arról ír, hogy a bírált fiatalok, mit nem hisznek és mit nem vallanak, amit szerinte hinniük

és vallaniuk kéne, leleplezik, milyen nehezen tud szabadulni az idejétmúlt középkori kötelékektől, amelyek neveltetését meghatározták. A századforduló klasszicizmusáról alkotott ítéleteit inkább mellékes kérdések és implikációk határozták meg, és nem a humanisták kiérlelt céljainak ismerete. Számos alkalommal azonban éppen ezekről a kísérőjelenségekről szerzett információink egészítik ki a *Dialogus I* és más humanista írások világát.

Már említettük, mivel járult hozzá Cino először a korszak megértéséhez: beszél számunkra a firenzei költő-triumvirátuson nyelvüket köszörülő intrikusokról, akik nagyon közel állnak ahhoz a fanyalgáshoz, amely — Bruni első dialógusa szerint — Niccolira jellemző. Ha nem létezne ez a párhuzamos beszámoló az kívülálló Cino tollából, akkor nem lehetnénk teljes bizonyossággal meggyőződve arról, hogy az a Dantét, Petrarcat és Boccacciot megcélzó érdes hangnem, amely a *Dialógus I*-re jellemző, nemcsak egy alkalmi csipkelődés visszhangjai, hanem elválaszthatatlan az 1400 körüli évek Niccolijától.

Hasonlóképpen Cino szemrehányásai gyönyörűen egybeesnek azzal, amiről Brunitól már értesülhettünk: azokkal az intellektuális divatokkal, amelyek kritikai filológia megjelenését követték. Ez nem azt jelenti, hogy Cino beszámolóját ne fogadjuk némi elengedhetetlen gyanakvással, ami egy invektíva esetén feltétlen szükséges. Az *Invettiva* prológusa szerint szerzője képtelen volt már elviselni Firenzét, s ezért a keresztül-kasul kóborolt a világban (a fikció szerint erről az útról küldi haza, Firenzébe intelmeit), mert már hallgatni sem bírta a „a locsogók rajának üres és szellemtelen szóharcait”. Ezek azok az atyafiak, akik „hogy az egyszerű emberek előtt műveltségükkel kérkedjenek, a köztereken arról povedálnak, hány diftongus létezett az antik nyelvben, és ma miért csak kettőt használunk belőlük; melyik korszak nyelvtana a jobb: azé-e, amelyiket a komédiaíró Terentius használt, vagy az eposz-költő Vergillius kifinomult grammatikája; hányféle metrumot használtak az antik költők, és miért nem használatos ma az anapesztusznak az a változata, amely négy rövid verslábból áll. És minden idejüket efféle elképesztő spekulációkra fecserlik.” Ez bizony vaskos szatíra, s a kérdés csak az, hű-e annyira ez a karikatúra a realitásokhoz, hogy az általunk rajzolt képet még árnyaltabbá tehesse.

Azonkívül, hogy eszünkbe jut az első dialógus Niccolijának számos hasonló megnyilvánulása, Bruni egy korai leveléből is citál-



hatunk ezzel egybevágó részletet. 1405-ben, amikor a pápai Kúriánál időzött Viterboban, Bruni kalandozó gondolatai visszarepültek a hajdani *cetus factus apud Colucium*, a Salutati házában tartott beszélgetések miliőjébe, amikor ama társaságban, amelynek egykor maga is tagja volt, „ más barátaimmal együtt én is lázas fejjel tanultam a görögöt .... és ahol megtudhattuk, mi a jelentése a *disponere* (*disponere*-központozni), a *versum facere* (kölcsönt felvenni adótörlesztés céljából), a *boni consulere* (elismerően megítélni), a *decoquere* (csődbe menni), az *alucinari* (képzeletben elkalandozni), a *nauare operam* (közreműködni), a *celeris* (=equestres, lovakok), a *nequitia* (haszontalanság és huncutság), és ezer más hasonló kifejezéseknek”. Ezekben a sorokban a születése idején ragadhatjuk meg az újkori filológia temperamentumát; a pontosság szenvedélye és az antik nyelvhasználat gondos ügyelete ugyanilyen érzülettel nyilvánul meg majd a humanisták történetében. A jelene-tek, amit az utazó tapasztal a firenzei piactéren és Bruni emlékei fölerősítik egymást.

Vannak azonban olyan esetek, amikor Cino állításait nem lehet ilyen egyszerűen ellenőrizni és kiegészíteni korabeli firenzei forrásokkal. Például: hasonlóan megbízható-e, amikor korának klasszicizmusát olyan jelenségek miatt fogja perbe, amit ő elpogányosult gondolkodásmódnak érez? „Ami a szent dogokról való filozofálást illeti — olvassuk az *Invettivá*ban —, azt mondják, hogy Varro nagyon elegáns stílusban írta műveit a pogány istenek tiszteletéről, és ezért olyan aránytalanul méltatják őt, hogy titokban még hitünk doktorainál is előbbre teszik. Még azt is merik állítani, hogy azok az istenek valóságosabbak, mint a miénk [a mi Istenünk]; és vakokká válnak azokra a csodákra, amiket a szentjeink cselekedtek”.

Ami a Dantét és Petrarcat lekezelő élceket illeti, aligha merhetnénk Cino állításait komolyan venni, ha nem volna arra alkalmunk, hogy a *Dialogus I* segítségével mérlegre vessük igazságtartalmukat: tartanak-e koncepciózusnak világos és érvekkel jól aládúcolt kijelentéseit a pogány jelenségek felbukkasásáról a rajongó klasszicisták közt, azaz Niccoli körében?

A korai Quattrocento válságáról szóló legfrissebb tanulmányok kevésbé vizsgálják a klasszicizmus feltételezhető hatását a vallási meggyőződések alakulására. A modern tudományosság kezdetén a tizenötödik századi reneszánsz feltételezett „pogánysága” egy ideig olyan aránytalanul túl lett értékelve, hogy ellenhatásként később

előszeretettel fokozták le ennek a kérdésnek a jelentőségét. S noha ez a deklasszálódás arányosabban helyezi el ezt a problémát a reneszánsz teljes horizontján, mégsem lehet kizárni azt, hogy bizonyos pillanatokban a klasszikus vallások friss, újszerű felfedezése a kortársakat radikális és hárcias meggondolásokra sarkantúzta. A Trecento fordulóján jelent meg a meg nem alkuvó klasszicizmus első hulláma, amely bizonyára különösen fellazította a talajt a miliáns megnyilvánulások számára.

Noha pogány tendenciákról Rinuccini csak Firenzére szűkítve beszél, mégis talán jobban megismerjük a kérdés hátterét, ha tekintünk kicsit Firenzén és az 1400-as éven túlra vetjük.

### **A klasszicizmus és az antik vallás Salutati és Francesco da Fiano vallomása**

Korabeli forrásunk, a *Dialogus I* arról mindenesetre tanúskodik, hogy a Quattrocento kezdetén Varro neve gyakran közszájon forgott a klasszicisták körében. Az elveszett antik művek között, amelyek hiánya az első dialógus Niccolija szerint — olyannyira gyötrelmessé teszi az igazi kultúra megteremtését, Varro könyveit kitüntetett helyen említik, mint olyan forrást, amely „az isteni és emberi dolgok tudásához” visznek közelebb. Erről több árulkodó nyom is van.

Élete utolsó évtizedében Salutati egy gigantikus tudományos munka, a *De Laboribus Herculis* írásával foglalkozott. Ez az antik költők által használt mitológiai allegóriák kézikönyvének szánt mű Boccaccio jól ismert *Geneologiae Deorum* című gyűjteményéhez szolgált volna kiegészítő kötetként, és bizonyára attól elválaszthatatlan kiadvány lett volna, ha a halál bele nem szól Salutati terveibe azelőtt, hogy elvégezte volna művén a közlés előtti utolsó simításokat. A Salutati-kötet legszembeötlőbb és a Boccaccio-műtől leginkább elváló jellegzetessége — a történeti kritika és a pontosság nyilvánvaló erősödésén túl — a továbblépés a klasszikus költészetben tükröződő antik vallás rehabilitációja felé. A *Hercules* bevezető fejezeteiben egy kidolgozott problémafölvetést találunk (amit a mű többi részében Salutati alaposan meg is okol) arról, hogy Isten természetének megfelelő megragadása és kifejezése bármely történeti korban jóval meghaladja az ember képességeinek határait, s ezért

keresztény és nem keresztény vallások egyaránt csak Isten tevékeny voltának antropomorf ábrázolására szorítkozhatnak.

A bibliai kifejezőmód, hogy Isten „látta”, „mondta” és „felindult haragjában”, érvel Salutati, végsősoron Isten reprezentációi, nem különben, ahogy a pogány költők ábrázolják egyik vagy másik istenségüket. Jupiter és Junó párbeszéde, ahogy a költők lefestik helyenként, a Krisztushoz szóló Isten bibliai ábrázolásához hasonló. A vallási ismeretelméletnek ebben fényében szigorú értelemben véve a politeizmus a hanyatlás jeleként értelmezhető. A primitív ember bizonyos fokig ismerte az igaz Istent, de mivel még nem létezett számára az útmutató isteni kinyilatkoztatás, az idő múltával a bálványimádás hatalmasodott el; azonban néhány nagy kivétel, a költők legjobbjai megőrizték az egy Isten ismeretét, még akkor is, ha a mitológiát, mint a költészet nélkülözhetetlen eszközét fölhasználták.

Ennek az elgondolásnak a forrása az antik sztoicizmus vallásos filozófiája, amely hozzáférhető volt a korai itáliai reneszánsz humanistái számára, hiszen a klasszikus és a középkori kéziratok számos idézetet tartalmaztak a sztoikus iskola hagyományából. Ezek közül különösen jelentős volt az a nagyszámú Varro-töredék, amelyet Augustinus citál az *Isten városában*. Varro így kulcsfigura Salutati számára is, bár inkább vitatott forrás, mivel Salutati amennyire csak lehet, a sztoikus filozófusoktól a költők javára akarta elperelni a mitológia monoteisztikus átértelmezését. Petrarca és Boccaccio már bizonyos fokig bevetették ezt a monoteizmus-elméletet, mint az antik költők gondolkodásának nyilvánvaló kulcsát; de csak Salutati esetében hatott ennyire mélyen a keresztény és a klasszikus vallás kapcsolatának megítélésére, mivel Salutatinál nagy hangsúlyt kapott az emberi istenfogalmak elégtelensége, és ebből fakadóan az antropomorfikus értelmezések szükséges volta. Azonban még Salutati sem indul el határozottan ebbe az irányba az 1390-es évek végéig; a klasszikus mitológiához és valláshoz fűzött korábbi kommentárjait ugyanis még a pogánysággal szembeni nagyon erős fenntartások jellemezték. Ezért tűnik úgy, hogy az antik vallásokat bizonyos tekintetben rehabilitáló irányzatok megélénkülése a Trecento-végén, az erre az időszakra jellemző humanista temperamentum hozadéka lett volna. Rinuccini vádjait valami jól körülhatárolható jelenség válthatta ki.

De vajon nem lőtt-e jóval túl a célon Rinuccini, amikor azt állította, hogy az antik istenségeket a katolikus szentekhez hasonlítják, és hogy a klasszicisták táborában bizonyos értelemben még favorizálják is a politeizmust? Kétségtelen, hogy Salutati nem volt ludas az ilyen interpretációkban és extrém állásfoglalásokban. A *Hercules*ében és a leveleiben gyakran hivatkozik rá, hogy meglátásai a költők rejtett monoteizmusáról egyszerűen csak arra vonatkoznak, hogy a „pogányság koromsötétjének mélyén” volt halvány esélye az igazság sugárnyalábjainak; egy olyan elméletet akart elfogadtatni, amely elég kidolgozott ahhoz, hogy a politeizmus vádját eloszlassa a klasszikus költészetért rajongó humanisták feje felől. Valójában oly kevésbé szándékozott párhuzamot vonni a pogány istenek és a katolikus szentek között, hogy minden esetben, ha például olyan széles körben elterjedt elméletre utalt, hogy a vallás nagyszerű emberek felmagasztalásából ered, soha nem mulasztotta el kihangsúlyozni, hogy ebben a felfogásban a bálványimádás veszélye rejlik. Előszeretettel ismertette az egyházatyák tanításait arról, hogy azok az istenített hősök démonok voltak, akik erejükkel és hatalmukkal megigézték a kortársaikat.

Annak ellenére, hogy Salutatinak magának van alibije, könnyen elképzelhetni, hogy ezt a leheletvékony határmezsgyét egy szélsőségesebb humanista szárny nem mindig tartotta aggályosan tiszteletben. És tény, hogy ilyen esetekre is találunk példát. Rómában ugyanebben az időben a Kúria humanistái között olyan gondolkodásmód kapott lábra, amely legalábbis nagyon hasonló ahhoz, amelyre Cino Rinuccini célozgatott. Szerzőjük, a humanista beállítottságú Francesco da Fiano kancelláriai hivatalnok volt a Kúriánál, egyben a Római Kommuna kancelláriájának is vezetője. 1400 körül — 1404 szeptemberénél semmiképpen nem később — ez a római humanista védelmébe vette az antik költőket a modern „sárdobálók”-kal szemben (*Contra Detractores Poetarum*). A jól elrendezett értekezés Salutati *Hercules*éhez hasonlóan azon az előfeltevésen alapul, hogy a Biblia által és a költők által igénybe vett allegorikus nyelv között szellemi rokonság van, és hogy a nagy klasszikus költők rejtett módon kötődnek a monoteizmushoz. De eltérően Salutatitól Francesco da Fiano ezeket a gondolatokat arra használta a klasszicizmus égisze alatt, hogy ha nem is az antikvitás felsőbbségét, de mindenesetre egyenlőségét vegye védelmébe a keresztény világgal szemben, még a vallás területén is.

Francesco türelmetlenül elvet minden túlzott megkülönböztetést a keresztény és a klasszikus életfelfogás között. Jól illusztrálható mindez munkája befejező fejezeteivel, ahol pillantást vet a költők természetes hírnév-vágyára („*cupiditas gloriae*”). Bizonyos, hogy a humanisták megjelenésük óta azt firtatják, hogy vajon számukra megengedett-e, hogy hódoljanak ennek az érzésnek és rehabilitálják azt; különösen az ifjú Petrarca példája nyomán Zanobi da Strada és Boccaccio jutattak arra, hogy ebben az esetben olyan ösztönző erőről van szó, amely az embert az állatok, a felsőbbrendű szellemi embert az átlagember fölé emeli. Eddig a pontig a humanisták nemcsak Cicerohoz fordulhatnak megerősítésért, hanem magához Szent Ágostonhoz is, aki az *Isten városában* elismerte, hogy a rómaiak politikai nagyságának legfontosabb forrása az olthatatlan dicsőségvágy volt, és hogy ez politikai tettekhez relatív módon elfogadható motiváció, de egy valódi keresztény hívő szívét nemesebb szenvedélyeknek kell uralnia. Egy Francesco da Fianohoz hasonló klasszicista szellem számára 1400 körül a pogány és a keresztény időkbeli emberi természet ilyen megkülönböztetése már valószínűtlennek tetszett. Az emberi energiák ezen kútfeje nélkül, vetekedik, sem a szentek sem a világi hősök nem lehettek volna azok, akik lettek. Ahogy az ókor nagy hadvezérei sem szedték volna össze minden erejüket, hogy legyőzzék az útjukba tornyosuló akadályokat tengereken és irdatlan hegyeken át, ugyanígy Augustinusnak és a többi nagy egyházatyának sem lett volna kitarása a roppant terjedelmes irodalmi vállalkozásaikhoz, ha hagyta volna őket nyugodni ez a belső felhajtó erő. „Szentek voltak — állítja Francesco —, de egyúttal emberek is voltak; s minthogy emberi természetünk (*humanitas*) mindnyájunkat húz-von, mint a horog, a dicsőség vágya felé, az a meggyőződése, hogy egyszer vagy kétszer őket is biztosan elborította a perzselő vágy, hogy nevüket az emberek között dicsérik.” Ha belső vallási tüzük nem játszott volna össze ezzel a vágygal, aligha áldozták volna fel oly sok éjszákjukat, és nem ügyeltek volna aggályos gonddal műveik irodalmi megformálására.

A régebbi humanista jelszavak, hogy az allegória szerepe azonos a költészetben és a Bibliában, és hogy a legjobb antik költők monoteisták voltak, új és erőteljes tónust kapnak annak a kérdésnek a kiélezésével, hogy az emberi természet mennyire hasonlított a pogány és a keresztény világban. A régi beidegződés, érvel Fran-

cesco, hogy különbséget kell tennünk a bibliai „típusok” vagy „trópusok” vagy „figurák” (allegórikus és mégis szó szerinti igazságok) és az egyszerű költői allegóriák között, közönséges szofisztika. Amikor a keresztény világ elfogadta, hogy a négy állat a négy evangélistát szimbolizálja, lényegét tekintve nem tett mást, mint amit az antikok tettek a mitológiai alakok megformálásával; mivel az antikok számára annak ellenére, hogy az isteni felség megnyilvánulási formáit különálló istenekkel ábrázolták, ugyanúgy tisztában voltak azzal az igazsággal, hogy csak egyetlen Isten létezik. „Nemcsak a szent kereszténységben élő emberek között, hanem más nemzetekben is találhatunk olyanokat, akik számára eleven az a meggyőződés, hogy a világegyetem Isten alkotása, és ő minden dolgok teremtetője.” Ezekből a passzusokból kitűnik, hogy a régi felfogás, hogy a monoteizmus a költők kiváltsága volt, egyébként pedig eloszlott a politeizmus mocsarában, az antikvitás iránti hevületben olyan meggyőződéssé forrt ki magát, hogy az antikvitás alapján véve alig különbözött a keresztény világtól. Soha senki nem lesz képes engem arról meggyőzni, protestál Francesco, hogy ilyen kitűnő szellemek ragaszkodtak volna a politeizmushoz. Az persze kétségtelen, hogy az antikok nem sejtették előre a keresztény tanokat, mivel őket nem vezette bibliai kinyilatkoztatás. Mégis „véleményem szerint — így Francesco — érdemeikért részesültek annyi kegyelemben, amely arra elegendő volt, hogy nagyon közel tudjanak kerülni az igazsághoz”; olyan közel, hogy úgy érzi, kis változtatással legtöbbször összhangban találjuk őket a Szentírással. Ennél többet elérni már meghaladja az ember lehetőségeit, s nem az ő hibájuk, hanem isteni végzés, hogy nem láthatták előre, miként az elhivatott próféták, Krisztus leendő eljövételét.

Ezekután Francesco da Fiano kemény szavakat talál arra a méltánytalan szemléletre, amely pogányokat örök kárhozatra ítélte. Ezek a fejezetek külön figyelmet érdemelnek. A humanizmus bizonyos ellenfelei ragaszkodnak ahhoz, közli Francesco, hogy „az antik költők műveit ne legyen szabad olvasnunk, mert a lelkük — a mi religiónk által kárhozhatóva — különféle kínszörnyűségei terhe alatt gyötrettetik, mivel nem tisztultak meg a szent keresztység vizében és nem részesülhettek a keresztény üdvösségben”. Mint katolikus keresztény, mondja Francesco, mindig hinni fogok, ahogy hisz a Szent Egyház; de az, hogy emiatt tartózkodnunk kellene a költők olvasásától „legalább olyan nevetséges dolog, amilyen ostoba”; mi-

vel ha ezek az indokok védhetők volnának, akkor tilos volna használnunk a pogány mesterek által készített római jogot, és tilos volna forgatnunk Arisztotelész és Platón műveit. Ezekről a szerzőktől „a magasabb hatalom megtagadta, hogy megismerjék az eljövendő Krisztust, de még azt is, hogy sejtésük legyen róla. Ebben a dologban tehát szeretnék egy kérdésemre választ kapni Augustinustól és Órigenésztől. Akik ékesszólásukról voltak híresek: Homérosz, Hésziodosz, Pindarosz és Menandrosz görög nyelven, Caecilius, Plautus, Terentius és Lucillius és sok más poéta latin nyelven, hosszú idővel Krisztus születése előtt — hogyan hihettek volna abban, aki oly sok-sok évvel később született csak meg? Hogyan ragyoghatta volna be az értelmüket az embert teljesen átjáró igazság fénye az idők betelte előtt, ha egyszer a jövő ismerete valóban nem emberi, hanem isteni adomány? ... Így ha az a sok közbeeső év megfosztotta a költőket Krisztus ismeretétől, egy bölcsebb bíróra, egy Augustinus vagy egy Origenész érettebb igazságérzékére bízom, hogy ha a törvények és a kánonok semmilyen büntetést nem helyeznek kilátásba olyan esetekre, amelyek csak a jövőben fognak bekövetkezni, döntse el; igazságos vagy igazságtalan az a vélekedés, hogy a költők olyan cselekedetekért, amelyek csak az elkövetkezendőkben számítottak bűnnek, a pokol bugyraiba vettek”.

Valaki talán megpróbálja bagatellizálni ennek a tiltakozásnak a jelentőségét azzal, hogy Francesco olyannyira elmerült a számára leginkább ismerős egyházatyák tanulmányozásában, hogy mintha elfelejtkezne arról a több mint száz évvel korábbi tomista tanításról, hogy sok igazlelkű pogány megmenekült, mert isteni kegyelemből nemcsak Isten létezéséről és gondviseléséről volt tiszta és „explicit” képük, hanem volt egy határozatlan „implicit” hitük is a Közbenjáróban, és így a megváltás föltételeit betöltötték. De megjegyezve, hogy Francesco nem ismerte a probléma Aquinoi-féle egyeztető megoldását, nem szabad léhán keresztülnéznünk a mű keletkezési körülményeinek sokkal fontosabb részletein. Akár nem tudott Francesco a tomista doktrináról, akár ismerte azt, csak idegenkedett az „implicit” hit teóriájától, úgy vélekedvén, hogy a költőknek nem lehetett semmiféle kijelentésük a később eljövendő Krisztusról, mindez arra mutat, hogy nem szabad túlértékelni a tomista doktrina szerepét a korareneszánsz-kori Itáliában; arra kell felkészülnünk, hogy amikor a Petrarca utáni első nemzedéket intimebb viszony kezdő fűzni az antik auktorokhoz, a humanisták itt is, másutt is, a sa-

ját ösvényeiket kezdték el járni. Akár ismerte, akár nem Francesco da Fiano, Aquinoi álláspontja egy effajta humanista számára nem sokat jelentett. Mivel Francesco éppen eléggé ismerte az antik költőket ahhoz, hogy bizonyosan tudja, hogy Augustus kora előtt szó sem volt arról, hogy a keresztény dogma előre vetette volna árnyékát. A keresztény kor előtti embereket csodálatra és szeretetre méltónak vélte, noha szerinte semmiféle előismeretük a keresztény tanról nem volt, és úgy néz rájuk, mint akikkel szellemben egyenlő, akik a barátai, nem mintha valami homályos módon keresztény hívők lettek volna, hanem mert modernek és antikok egyaránt „emberek” voltak, ezért a „*humanitas*” területén kell egymással versenyre kelniük. A humanista íróknak később is jellemző hibájuk maradt, hogy figyelmen kívül hagyták az Aquinoi törekvéseit az antik gondolkodás és a keresztény dogma közötti különbségek eltörlésére. Francesco tiltakozásától, hogy az antikok nem kárhoztatandók azért, mert tájékozatlanok voltak olyan igazságokban, amelyek korukban még nem tárultak fel, egyenes út vezet Erasmus kijelentéséhez — aki Szókratészt és Cicerot inszINUÁLVA írja: „Ami jámbor, azt ne hívjuk profánnak. ... Meglehet, hogy Krisztus szelleme szélesebb körben áradt szét, mint azt mi az értelmezéseinkben elgondolni bírjuk. És sokan vannak a szentek gyülekezetében, akik hiányoznak a mi katalógusainkból”; és a végső tagadókhöz, akik a tizenhatodik század elején a humanizmustól inspirálva vették a bátorságot, hogy a pogányokat örök kárhozatra ítélő ágostoni doktrínával szembeforduljanak.

Fontos volt megemlíteni a korai és a kései humanizmus fenti szellemi kapcsolatát, másrészt viszont ugyanilyen említésre méltó az a hangoltsági különbség, amely a kifakadó Francesco és kora, amelyben az embereknek sokan merték a különböző korok jó embereinek túlvilági életét bemutatni, és Erasmus tanítása között van, aki a misztikus vallási dogma megítéltetését inkább elbátortalanítani igyekezett mondván, hogy „jelenleg hol tartózkodik Cicero lelke, azt meglehet talán nem emberi ítélőszéknek kell eldönteni”. A Francesco da Fiano típusú korai klasszicisták, a Trecento fordulóján még nem látták, hogy az útjuk a régi Augustinus-tanítás tiszta tagadásához vezet. Francesco, tele keserű iróniával, egyszerűen kikelt Augustinus és Órigenész ellen, modván, hogy az ő keményebb és érettebb ítéletükre hagyja, becsületes dolog volt-e vagy sem megtagadni az antikoktól a vétlen tudatlanság mentségét, egy olyan



körülményt, amelyet minden emberi jog akceptál. Noha csak kifakadás volt ez, s nem egy új nézőpont kialakítása, Francesco kiélezett problémafölvetése mégis olyan kihívást rejtett magában a középkori hagyománnyal szemben, amely túl tesz sok eljövendő humanista generáció kötekedő tiszteletlenségén. Nem meglepő, hogy Francescot véljük felfedezni abban az attitűdben, amelyet Cino Rinuccini tapasztalhatott környezetében, amikor arról panaszkodott, hogy azokban az időkben egyes humanisták „felettebb feltűnő módon rajongtak Varroért, és ... megfeledeztek a mi szentjeink csodáiról”. Varro, akit Cicero *De Natura Deorum*a és néhány költő mellett a sztoikus szellemiség érintett meg, Francesco szilárd meggyőződésének egyik kitüntetett pillére. Varro monoteisztikus kijelentéseit, amelyeket Augustinus gyűjtött össze a keresztény elméletírás számára, panteisztikus mellékizük ellenére Francesco olyan teljességgel idézte fel az invektívájában, ahogy az korábban talán egy humanista sem. A szentek népszerű kultusza és csodáik Francesco számára bizonyságul szolgálnak arra, hogy a keresztény világban léteznek az antik politeizmushoz hasonló jelenségek. „Ha valóban a dolgot magát vesszük figyelembe, a lényegét és hatását, és nem a szavak felszínenes jelentését, akkor a mi hitünknek is meg vannak a maga istenei. Éppencsak amit az antikok isteneknek hívtak, mi szenteknek nevezük”. Amikor Augustinus az írásaiban leplezte a pogány istenekkel kapcsolatos babonákat, akkor meg akarta bélyegezni az antik tévelygéseket, de nem azt bizonyította, hogy az antikok tévedései lényegileg különböznének a mieinktől. „Arról legalábbis meg vagyok győződve, hogy ha Augustinus napjainkban élne, ugyanolyan gyilkos iróniával támadna bizonyos „Szentekre”, akiket nem nyilvánvaló csodák, nem az Anyaszentegyház, hanem névtelen emberek ostoba és nevetséges vélekedése fabrikált ...”. Nekünk, maiaknak is megvannak a segítő szellemeink, akikhez a csöcselék fejfájás, köszvény, köhögés és gyermekági láz esetén gyógyulásért folyamodik. Miközben az antikok között is előfordult a babonák ágostonian ironikus megbélyegzése, és az igaz vallás perverziójában rejlő veszélyek felismerése, mint például — habár nem volt ismerete a keresztény hitről — Balbusnál, ennél a felvilágosult pogány papnál Cicero *De Natura Deorum*ának második könyvében.

Azt jelentené mindez, hogy Francesco „nem átallja azt állítani, hogy azok az istenek igazabbak, (mint a mi Istenünk)?” — fordul

szemrehányó tekintettel a klasszicisták felé Cino Rinuccini — és hogy Francesco „titkon Varrot előbbre teszi, mint a mi hitünk doktorait?”. Egy pillanatra sem hihetünk abban, hogy ez lett volna Francesco mondandója vagy intenciója. Mégis a saját hozzáállása és az általa leszűrt következtetések azt mutatják, hogy ha Rinuccini ezen a ponton túlzásokba esik is, ennek volt némi alapja. Mert Francesco bizonyos értelemben legalábbis azt mondja, hogy egy olyan pogány szerző, mint Varro tanúbizonyosságait súlyosabban kell a latra vetni, mint a keresztény egyházatyákét. Érvelése pedig a következő: „Nem lesz kevésbé hatékony a keresztény igazságok meggyőző ereje” állítja „ha az elkötelezettek helyett másként gondolkodók bontják ki azokat. Nagyobb értékű és bizonyosabb hitelű a dicséret, ha Scipio, az ellenfél, méltatja Hannibál kiválóságát, mint mikor ugyanezt apja, rokonai vagy barátai teszik. ... Ezért teológusaink érvelése sem lesz erőtlenebb, ha hozzájuk más argumentációk is csatlakoznak, azaz ha a katolicizmus által elismert szentek írásai mellé olyan pogány auktorokat helyezünk, akiknek művei jó ajánló levelek Krisztus papsága számára”. Túl könnyen, ölti tovább a szót Francesco, felejtjük el a *Válogatás*ban található maximát, miszerint „a saját ügyében egyetlenegy tanú sem lehet kifogástalan”. „Én egyféleképpen gondolkodom, és ez az általános közvélemény: hazai pályáról hozott érvekkel harcba szállni nem jelent mást, mint-hogy ügyünket nevetségessé silányítjuk és bukásra ítéljük”. Nem rejt-e magában ez az álláspont egy finom csavart, amely valóban magán hordoz valamit abból, hogy „jobban szeretik Varrot, ... mint saját hitünk doktorait”?

Egy a Kúriához tartozó humanista elfeledett széljegyzetei az 1400 körüli évek vitáihoz megengedik nekünk, hogy a Quattrocento küszöbén lezajlott változásokról alkotott képünket egy nem elhanyagolható árnyalattal gazdagítsuk, és bizonyítsuk, hogy Rinuccini a beszámolójának leggyanusabb részeinél sem egyszerűen a rajongói előtt akar pózolni, vagy saját áskálódó hajlamai előtt áldozni. El kell ismernünk, hogy kevés ismert firenzei forrás állítható párba Francesco da Fiano írásával. De nem nehéz belátni, hogy az olyan megbotránkoztató gondolatok, amelyek közül néhányat idéztem, csak igen ritkán kerültek papírra. És bár Salutati idézett művei összehasonlíthatatlanul szelídebbek mind gondolatmenetükben, mind kifejezőmódjukban, de ha lefejtjük a külső héját mindannak, amit az utolsó évtizedeiben alkotott, megbizonyosod-

hatunk arról, hogy azok a gondolatok, amelyeket Francesco da Fiano olyan arcátlanul vetett papírra, nem teljesen függetlenek firenzei kollégájától. Különböző hangnemben, de mindkettőjük ugyanazt a dallamot játssza, amikor védelmébe veszi a költőket az antik monoteista kegyesség „rágalmazóival” szemben, és amikor lándzsát törnek amellet, hogy a költészetre és vallásra egyaránt a figuratív beszédmód jellemző.

Ahol Salutati nem ügyel olyan gonddal a kifejezőmódra, ahogy kétségtelen tette a Hercules-tanulmányban, amikor az antik mitológia darázfészkéhez nyúlt, akkor egészen váratlanul Francesco da Fiano írásaihoz hasonló tónusban is megszólalhat. Amikor az *Epistolae Familiares* újrafelfedezésével világossá vált, hogy Cicero mennyire kiállt a *Respublica Romana* mellett, első felajzottságában sokkal messzebbre ment Caesar és Birodalom középkori kultuszának lerombolásában, mint akkor, amikor később már ennek következményeivel is tisztába jött. Az antik férfiak nagyságáról írt kommentárjában szintén találhatunk átfűtött sorokat az a — még kereszténység nélküli — antik világ szeretetéről, amit bizonyára visszavont volna, ha tudomást szerzett volna e sorok hatásáról; de pontosan ezek az ellenőrizetlen érzelmi kitérések azok, amelyek értékes fogódzókat nyújtanak a korai klasszicizmus megértéséhez. Így Salutati 1396-ban befejezett művében, a *De Fato et Fortuná*ban egy különösen értékes Szókratész-utalást fedezhetünk fel. Szókratész alakjának és bölcséletének értékelése a reneszánsz folyamán végig foglalta a humanizmus és a pogány antikvitás viszonyának. Ha Szókratész, a férfiak között is legérdemesebb, Krisztus korában élt volna — tűnődik Salutati —, és nem csak a földi dicsőségről szóló pogány elképzeléseket ismerte volna, hanem lett volna kijelentése az igazi boldogságról is, nem kétséges, hogy a legnagyobb keresztény mártír lehetett volna. Ha földézzük Szókratész viselkedését a börtönben, és elképzeljük, hogy pogány tévelygések helyett a keresztény igazságot is ismerhette volna, és tanúja lehetett volna Krisztus tanításainak, megfeszítésének, a halálon aratott győzelmének és feltámadásának — mennyire elképzelhetetlen, hogy ilyen jelek után „Szókratész halálos félelemben menekült volna Rómából a keresztény hit és az örök és megmásíthatatlan igazság elárulójaként”, ahogy Péter apostol próbált megfutamodni a vértanúságtól, és csak Krisztus megjelenése bírta rá arra, hogy visszatérjen Rómába.

Ugyanazzal a szellemiséggel van itt dolgunk, amely — az egyházatyák kapcsán — Francesco da Fianora is jellemző volt. Salutati sorait olvasva, akárcsak Francesco da Fiano sok hasonlóképpen hangolt kommentárjainál, érzékelhetjük azt a mérhetetlen távolságot, amely a korai klasszicizmust elválasztja Erasmus idejének humanizmusától, amikor Szókratész önfeláldozásának legfőbb tanulsága az a többé-kevésbé nyílt fölismerés lett, hogy az ember vallási gyakorlata és szellemi önállósága nem függ egyetlen vallásos doktrína betűjébe vetett hittől sem. A Petrarca utáni nemzedék túlradó szeretete az antikvitás iránt szorosan hozzátapadt középkori gondolkodásmódhoz, miközben még annál is sokkal elvakultabb erőszakossággal lépett fel. A Trecento végén a kedvelt antikok oly hatalmasra nőttek emberi nagyságukban, hogy eltörpültek mellettük a középkori keresztény hagyomány nagy alakjai, és a humanisták naív egyben merész kérdéssel néztek szembe: nem elképzelhető-e, hogy az antikok nagyobb és jobb hősöknek bizonyultak volna, mint a kereszténység jólismert bajnokai, ha a sorsuk keresztény szerepet oszt ki rájuk?

Előfeltevésünk tehát, hogy a Rómában, a Kúriánál a kancelláriai humanisták között lábra kapó eszmék könnyen utat találtak maguknak Firenzébe, nem szükségszerűen csak olyan esetleges megfigyelésekből ered, amelyek arról tanúskodnak, hogy a római körök alkalmanként rezonáltak firenzei művekben megbújó gondolatokkal. A római Kúria nem egyszerűen az itáliai területállamok számtalan kancelláriáinak egyike volt, hanem egy egész Itáliára kiterjedő gyűjtőhely, ahol állandóan alkamoztak firenzeieket is. Szüntelen levélcserékkel folyamatosan élő kapcsolat volt a két város humanistái között. Francesco da Fiano hosszú időn át számított Salutati levelezőtársai és barátjai közé. S mivel más forrásokból is ismerjük, hogy Francesco gyakran kalauzolta más vidékről érkező barátait Róma klasszikus romjai között, és ilyenkor szabad folyást engedett szenvedélyes érzelmeinek, amelyek a múltat beragyogó antikvitáshoz fűzték felé, nem nehéz elképzelni, hogy ahogy az ő sodró lendülete és firenzei látogatójának antikvitás-rajongása egymást lobbantotta lángra a Forumon és a római hegyeken keresztül bolyongó sétájuk alatt, és azt sem, amikor a barátok méltatlankodva pillantották meg a templomokat és kolostorokat, amelyek befészkeltek magukat az antik épületek tündöklő falai közé. Francesco egyik római tanítványának későbbi keltezésű leveléből még kihall-

hatjuk ezen idők túlárado klasszicizmusának kései visszhangját. 1416-ban, Cencio de' Rustici, akkoriban a konstanzi tanács egyik humanista titkára, azzal a kéréssel fordul egykori tanárához, hogy írjon egy invektívát azok ellen, akik hitvány módon rongálják az antik Róma művészeti és építészeti örökségét. Cencio szerint elvakult vandálok — emberségükből kifordulva, a műveltségtől meg sem érintve — voltak azok a szüklátókorú emberek, akik a keresztény vallásra nézve veszélyt szimatoltak az antik isteneket ábrázoló művek csodálatában. De köztük is a legelvetemültebbek a római pápák, akiknek felelősségére bízta a sors Róma örökségét. Cencio azt remélte, hogy e pimasz megjegyzés nyomán ősz mestere egy új „invektívá”-ra szánja magát az antikvitás fényének védelmében. „Azt hiszem, hogy azok (Róma püspökei) olyanokra hallgattak, akik *virtus* híján nem tudván maguknak nevet szerezni, talmi dicsőségvágyból fölgújtatták Diana templomát Efezusban. Hasonlóképpen vallásunk főpapjai Róma városának lerombolására és széthordására szánták el magukat, mivel annak szépségéhez és kiválóságához vajmi kevés érzékük van, arra pedig végképp nincsen képességük, hogy eszményi voltának nyomába érjenek. Ezért átkainkkal bélyegezzük meg ezt a barbár és elvetemült esztelenséget.”

Nem tudjuk, hogy amikor ezek a vívó állásba helyezkedő római klasszicisták Cino Rinuccini idején kapcsolatokat találtak firenzei csoportokkal, volt-e közvetlen levelezés Francesco da Fiano valamint Brunni és Niccoli körei között. Későbből van egy dokumentumunk, amely igazolja, hogy Brunni és Francesco között történt levélváltás. Ebben az *Invektíva a költők rágalmazói ellen* című művének érdekes hangja is újra fölbukkan. Brunni Ovidius tomibeli száműzetésének idejéről és ügyeiről kérdezte Francescot, és arról, hogy vajon visszatért-e valaha a költő Rómába. A válaszában bevezetőjében Francesco újra arról a konfliktusról beszél, amely klasszicizmus és életének realitásai között feszül. Francesco immár megöregedett; elmúltak azok az idők, írja, amikor ujjongó örömmel töltötték el Ovidius és más antik költők „*dulcissima carmina*”-i. Már felejtetni próbálja „az isteni és halhatatlan Maro és e szent hivatás többi nagyjainak szent Múzsáit”, ahogy Cicero „mennyei ékesszólását” is. „Hogy lelkészi hivatalomból fakadó kötelességeimnek eleget tegyek (amely hivatalt csak azért vállaltam, hogy élelemben és ruházatban szükségem ne szenvedjek) arra vagyok kényszerítve, hogy hajnali zsolozsmaként olvassak és időnként énekeljek,

... Beda-, Origenes-, Johannes Chrysostomus — és [Nagy] Gergely-homiliákat.” „Ha ezeket a műveket — folytatja Francesco — összevetjük azzal a tündöklő szabatossággal, amelyet az antik poéták és szónokok ékesszólásában csodálhatunk, ezek a homiliák, még ha a szerzőjük egy szent is, csak kiégett széndaraboknak tűnnek, hogy Dante Alighieri, a firenzei költő szavaival éljek”.

Ez a fajta gondolkodás nyilvánvaló okokból ritkán került papírra, és még ritkábban propagálták a nyilvánosság előtt, mégis megvizsgálva ennek szórványos nyomait, futó képet nyerhettünk a klasszicista lázadás gyökereiről, amely komolyabb volt, mint azt azoknál a szerzőknél tapasztaltuk, akiknek művei alapján az új filológia és a Trecento-örökség elleni támadások történetét rekonstruáltuk. S habár ennek az elfeledett mélyáramlatnak lényeges részletei, meglehet, soha nem lesznek feltárva, mégsem érdemes elfeledkezni ezekről a töredékekről sem, ha érteni akarjuk a humanista gondolkodók merészségét és erejét a Trecento-kori változások idején. Ebben a villanófényben megpillanthattuk azokat a veszélyeket, amelyeket az antikvitás iránti rajongás hagyott örökségül, s amely a keresztényéget és az egyházat is fenyegette. Az új század első évtizedeiben az antikvitás-szenvedély első parttalan föltörése olyan robbanékonysággal járt az intellektuális élet minden területén, amelyet nem szabad túl könnyen alábecsülnünk.

### A polgári életvitel és szemlélet válsága

Az igaz, hogy hosszabb távon ezek a veszélyek a vallás területén nem jelentek meg, hiszen a keresztény hagyományok mélyen gyökereztek valamennyi Quattrocentokori humanista gondolkodásában. Más a helyzet, ha a firenzei polgári élet poszt-klasszikus hagyományait nézzük: ezt növekvő rezisztencia veszi körül, és erőforrásait, amellyel ellenállhatnának a *literati* megújuló támadásainak, össze sem lehet hasonlítani a keresztény egyház rejtett tartalékaival.

Cino Rinuccini *Invettivá*jában azt látjuk, hogy a klasszicizmus veszélyei miatt érzett aggodalma mélyül, amikor a klasszicista attitűdnek a polgári érzületre és életvitelre gyakorolt hatását vizsgálja. Az a vádja, hogy a fiatal emberek kivonják magukat a polgári kötelességek alól, valóban olyan hangsúlyozott, hogy — mint láttuk — még Wesselofsky különleges figyelmét is felkeltették. Wesselofsky

számára viszont mindez arra szolgált bizonyosággal, hogy a polgári szellem hanyatlásnak indult ezekben az években, és a humanizmusnak köszönhetően mindörökre el is halt. Most, hogy tudjuk, hogy Rinuccini vádjai azelőtt születtek, hogy Brunni és a köré szerveződött iskola egy új típusú polgári humanizmust keltettek életre, az *Invettiva* inkább egy különleges időszakban, a Trecento vége felé jellemző firenzei intellektuális viszonyokat illusztrálhatja. Rinuccini vádjainak lényege a fiatal klasszicisták *brigatája* ellen a következő:

„A háztartásról és a családról nincsenek nagy véleményvel, sőt a házasság szentségének semmibe vételével szertelen és kicsapongó életet élnek, nem törődnek az atyai méltósággal, és a gyermeknemzés üdvös kötelességével. Megérdemelnék, hogy úgy járjanak, mint az a két férfi, akik öreg korukig önmegtartóztató (így házasságon kívüli) életet éltek, s ezért Camillus és Postumius, római cenzorok vagyonukat elkobozták az állam javára, kétszeres büntetéssel fenyegetvén őket, ha panaszt emelnének eme jogos igazságtétel ellen.

Ami a politikát illeti, nem tudják, milyen kormányzás lenne megfelelőbb, a monarchia vagy a köztársaság, a sokak vagy a kevesek által választott hatalom. Menekülnek a (közjóért folyó) nehéz munkáktól, úgy okoskodván, hogy aki a köz javát szolgálja, senkit sem szolgál. Nem öltik magukra a tanácsadók köntösét, hogy bölcselmükkel vigyék előbbre a köztársaságot, de nem is védik azt fegyverrel a kezükben. És arról is megfeledkeznek, hogy annál szentebb egy jó cselekedet, minél inkább a közösség javára van.”

Kizárhatnánk annak lehetőségét, hogy ezeket a vádakokat Cino Brunni ellen intézi. Mint betelepült és 1415-ig polgárjogok nélküli idegen, Brunni nem vádolható azzal, hogy kivonná magát állampolgári kötelességei alól. Azt is nehéz elképzelni, hogyan lehetne őt azzal gyanúsítani, hogy a „házasság szentségét semmibe venné”, hiszen ekkoriban hivatal és biztos vagyon nélküli diák volt, távol annak lehetőségétől, hogy eldönthetné, polgárhoz méltó házaseletet él-e, vagy a humanista *literati* kötöttségek nélküli életmódját folytatja. Ha fiatal agglegényként szabados életet élt is (amiről semmit nem tudunk), ezt senki nem nevezheti a „házasság semmibe vételének”.

Cino beszámolója tehát távol áll attól a kétes szolgálattól, hogy Brunni személyéről nyújtson információkat, ezeket bővebben megkaphatjuk Brunni saját műveinek elemzésével. Inkább itt is, akárcsak

máshol általános jelenségekről ad képet, amelyek a század vége felé voltak jellemzők. Vannak-e más forrásaink, amelyek megerősítik és illusztrálják Cino állításait?

Egy bizonyos pontig a polgár Rinuccini által nehezményezett attitűd végig jelen volt a Trecento-kori irodalmi életben. Petrarca tanítványai, mesterükhöz hűen, nem hajtották fejüket a polgári élet „háztartási és a családi” kötelmei alá, még akkor sem, amikor a humanizmus Firenzében is meghonosodott. Ismert tény, hogy Boccaccio latin nyelvű műveiben Petrarca eszményeit követte: a bölcs tartózkodó viselkedésében, a házasság és a polgári köteleességek semmibe vételében. Boccaccio humanista munkái valóban hemzsegek a házassággyalázó kiszólásoktól; a Dantéről készült életrajzában — amely a legolvasottabb mű volt a kései Trecentóban — pedig úgy mutatja be Dante életének boldogtalan szakaszát, mint a büntetés egyik nemét, amely egy olyan nagy szellemet ért utól, aki hagyta, hogy a családi élet csip-csup gondjai, és a közösségért vállalt hivatal nyúgai a mélybe rántsák.

Így a Cino Rinuccini által csodált Trecento nagy alakjai sem tudták harmóniába rendezni ideáljaikat, *literati* életvitelüket egyfelől és a polgárságukból fakadó kötelelességeiket másfelől. Egy Rinucciniénál sokkal mélyrehatóbb kritika érzékelhette volna, hogy a válság gyökerei mélyebbre nyúlnak a fiatal klasszicisták közösségellenes életvitelénél. A klasszicizmustól meg nem érintett emberek sem voltak mentesek attól a ragálytól, amely Giovanni Gherardi da Prato esetével jól jellemezhető. Giovannit, a vulgáris hagyomány bajnokát, a kései Dante hagyományának kurátorát, Rinuccini örököseként tartották számon a fiatalok között, és bizonyára ő is annak vallotta magát. Mégis a polgári életmódhoz fűződő viszonya gyakorlatilag semmiben sem különbözött a humanista *literati* nézeteitől. Saját későbbi önjellemzése szerint egész életében semmibe vette a magas rangot, a hírnevet, a sokaság véleményét, és másokra hagyta a házasság és a család nyugös gondjait, amelyek csak megmértelyezik az ember életét. Ezzel szemben magányban és szegénységben a bölcsesség édes ismeretére törekedett.

De ha igaz is, hogy a polgári életvitel sohasem gyökerezett meg, és jelentett elfogadható gondolkodás- és magatartásmintákat a Trecento humanistái számára, a föltörő klasszicizmusban rejlő veszély (mégis nagyobb volt. Ezeket a veszélyeket érzékelhetjük, ha Fillipo Villanit, a Villani-krónika írói közül az utolsót, a *Firenze*



*város eredete és híres polgárai* című munka szerzőjét összevetjük a Villani-család két korábbi krónikásával, Giovannival és Matteoval. Amikor Filippo nagybátyja és apja nagy tetteit sorolja, akiket mint Firenze középkori történetírásának büszkeségeit szintén megemlít, nem mulaszt el néhány vállveregető kedves szót fűzni mondandójához, amivel el is árulja lebecsülését. Habár a krónikájukban, mivel vulgáris nyelven íródtak, őszintén szólva, „semmi szép” nincs, mégis mindkét szerző tiszteletet érdemel, amiért összegyűjtötték és megőrizték ezt a felbecsülhetetlen értékű anyagot, amely alapja lehet azoknak a jövőben elkészülő latin nyelvű műveknek, amelyek már „sokkal kifinomultabb és emelkedettebb tehetségek” tolla nyomán születnek meg.

Már Filippo Villanival — egy teljes generációval Niccoli körének klasszicistái előtt — eltűnt Firenze régi dolgainak tisztelete, és ezzel karöltve a polgári *vita civilis*től is sokan elfordultak. Filippo ugyan megnősült, gyermekei is voltak, de családjának korábbi krónikásaival ellentétben kivonta magát a céhügyekből és az állam szolgálatából, egyenes arányban azzal, ahogy egyre inkább az írásba és tanulmányaiba merült. Mire az *Eredet* írásába fogott, mint annak bevezetőjében elmondja, már hosszú idő telt el azóta, hogy a *vita solitariá*-t választotta, nagyon is jól tudván, hogy „csak a legelszigeteltebb visszavonultság táplálja a *bona studiá*”. Salutati művei közül ezért a *De Saeculo et Religionet* becsülte a legtöbbre, amely „alkalmas arra, hogy az elfoglaltságokkal terhes élet megvételére vezessen bennünket, és arra, hogy ne csak kérészéletű ügyletekbe gabalyodjunk bele”. A Firenze eredetéről és híres polgáraitól szóló mű olvasójának azt javasolja szerzője, hogy a *vita solitariában* a legértékesebb életformát, a tudományok gyümölcsöző művelésének nélkülözhetetlen feltételét lássa.

Úgy véljük, ilyen nézeteket vallottak annak a művelt polgárokból álló csoportnak idősebb tagjai, akikkel Leonardo Bruni korai tanulmányai alatt kapcsolatban állt. Roberto de' Rossi, aki beszélgető partnerként tűnik fel Bruni dialógusaiban, és aki Bruni társa volt a Chrysoloras kezei alatt folytatott görög tanulmányok során, haláláig cölibátusban élt, önmagát könyveinek, irodalmi kapcsolatainak, és a házában összegyűlő fiatal polgárok képzésének szentelte — ahogy azt életéről Vespasiano da Bisticci, Rossi körének egyik tagja, a Cosimo de' Mediciről készített életrajzának egyik magával ragadó fejezetében megírja. A Bruni iskolájából származó

későbbi humanistáknak az a benyomása, hogy ebben az életformában van valami, ami nem fér össze a természetes polgári életvitellel, tetten érhető Giannozzo Manetti Rossi-értékelésében, aki fölsorakoztatja azokat a dolgokat, amelyek hiányoztak Rossi életéből. Az 1450-es években írott művében Manetti a következő jellemzést adja: Rossi, „aki nemes és híres családban született, minden mást alantasabb dolognak tartott — állami hivatalt, házasságot, családot, és az olyan életet, amely világi nagyságra törekszik — és nem landadó, csodálatos igyekezetét a különféle *litterae* tanulmányozására fordította”, no és a házában összegyűlő sok-sok tanítványára. Másik példánk Rossi kortársai közül, aki egyben a kör tagja is volt, Antonio Corbinelli lehetne, aki akárcsak Rossi, tekintélyes tagja volt annak a polgári csoportnak, aki Chrysolorast Firenzébe csalogatta, és annak útmutatásai alapján szerzett görög nyelvismeretet. Corbinelli, aki a korai Quattrocento egyik legjobb görög könyvtárát gyűjtötte össze, Vespasiano da Bisticci szerint „magát teljesen a latin és a görög irodalom tanulmányozásának szentelte”. A humanista körökben — kutatásaink szerint — arról volt ismert, hogy szószólója lett annak a filozófiának, hogy az igazi „bölc”-nek tartózkodnia kell a házasságtól és a családi élettől; Cino Rinuccini vádiratának idején pedig egyik ágyasától törvénytelen gyermeke született. Ami pedig a polgári-politikai kötelességeit illeti, a legfrissebb biográfusa szerint „Corbinelli alig vállalt részt a közéletben, hacsak kényszer hatására nem”.

De a legemlékezetesebb példája az önmagát kereső „bölc”-nek („önmagát kereső” a kommuna polgára szemszögéből), annak az életvitelnek, amely mintha valóban „semmibe venné a házasság szentségét”, ahogy az Cino Rinuccini röpiratában előfordult, Niccoli volt. Jól informált tudósítónk ezúttal is Giannozzo Manetti, Niccoli és Bruni legközelebbi fiatal barátainak egyike. Olyan tökéletesen és tényszerűen egybevág Rinuccini állításaival Manetti Niccoli életére visszatekintő írása, hogy érdemes a főbb részeket teljes egészében idézni. „Soha nem fordult elő — vallja Manetti Niccoliról — hogy bármilyen közhivatal után áhítozott volna, vagy arra, hogy házasságra lépjen, és gyerekei legyenek. Ő inkább a könyvekkel eltöltött boldog életet választotta, nagy vagyon és magas rang nélkül, agglégényként, anélkül hogy múlandó dolgokon tépelődne, kényelmesen, békében, csendben élt. Ilyen módon, a közéleti elfoglaltságoktól és a magánélet ügyeitől magát távol tartva, élvezte a *literati* és az

emelkedett szellemek szabadságát.” Egész életében, summázza Manetti, Niccoli „efféle szabad stúdiumokkal töltötte idejét, küszködés, feleség, gyerekek nélkül, nem zavartatva magán — és közéleti teendőktől”, „egyetlen cselédeány szolgálatával megelégedve, összhangban Szókratész, a nagy filozófus, Ennius, az antik költő és sok más kiművelt ember példájával”. Nem tudjuk, hogy annak az 1420-as években kitört botránynak, amely ezzel a szolgálólánnyal folytatott viszonya miatt pattant ki, volt-e előzménye abból az időből, amikor Cino röpiratát készítette. De bizonyára több ehhez hasonló incidens fordulhatott elő Niccoli köreiből, ahogy azt Corbinelli esete is sugallja.

A polgári mintáktól elforduló és szociálisan érzéketlen irodalmár típusa kétségtelen a figyelem középpontjában állt akkoriban, és Cino beszámolója most is az 1400 körüli Firenze egy nagyon valószínű és túlságosan elhanyagolt vonására hívja föl a figyelmünket. Cino elvárásait tekintve még maga Salutati sem volt makulátlan. Az tény, hogy saját élete a humanista cancellárt messzire vonta a társadalmi kötöttségeken felül álló *literati* életformájától. Miután az 1380-as évek elején megjelentetett egy Filippo Villani által inspirált kalauzt, a *De Saeculo et Religionet*, amelyben még hódol a polgári élettől való visszahúzódnás előtt, Salutati — a Trecento humanistái között (Firenzén innen és túl) egyedülálló módon — fokozatosan a *vita activa-politica* irodalmi bajnoka lett, legalábbis a humanista barátjaival folytatott levelezésében. Mégis Cino másik vádjá senkire sem illik a kortársak közül jobban, mint a *De Tyranno* szerzőjére, Salutatira, aki teljesen közömbösen szemlélte a köztársaság és a türannisz, a nép és az oligarchia harcát, censori szigorral ítélte el Cicero küzdelmét saját politikai meggyőződéséért, és a mindenkori hatalomnak való kvietista engedelmesség szószólója volt.

A Salutatival és Brunival közeli kapcsolatban álló és különféle görög nyelvű műveket fordító Roberto de' Rossi irodalmi munkái csekély mértékben maradtak ránk, de ezen a kevésen is átüt a zárkózott bölcs és a visszavonult irodalmár világa. Azok, írja Rossi Arisztotelész általa fordított *Analytica Posteriora* című művének előszavában, akik érzékelik, hogy ebben a világban a nemest és a bölcslet hogyan nyomja el a gonosz, nagyon meggondolatlanul cselekednek, ha nem tartanak tisztességes távolságot a világ gondjaival és talmi varázsával. Az ő szemében az irodalmi stúdiók elsődleges értéke, hogy elfordítják a tudni vágyót ez élet sekélyességétől.

Ez pedig önmagában olyan nagy érték, hogy elegendő ahhoz, hogy még akkor is igazolja Rossi fáradozásait, ha fordításainak nem volt olyan haszna, amely közvetlenül polgártársai javára vált volna. Arisztotelész logikai műveinek olvasása mozgásban tartja az emberi értelem erejét, ennek legédesebb gyümölcse pedig az, hogy az ember ráébred saját méltóságára és közvetlen kapcsolatára az anygákkal. Hogyan tudna egy olyan humanista, akit ilyen érzelmek mozgatnak, reagálni azokra a felkavaró politikai eseményekre, amelyek Rossi idejében zajlottak?

Mialatt Rossi az *Analytica Posteriorat* fordította, Firenze 1405–06-ban háborút vívott, amely Pisa meghódításához és bekebelezéséhez vezetett. Az olyan művekben, mint Dati *Istoriája* vagy Bruni *Historiae Florentini Populi*a, amelyeket az az öntudat inspirált, hogy Firenze ezáltal területi állammá nőtte ki magát saját parttal és kikötőkkel, jól nyomon követhető, hogy ez az esemény milyen fontos szerepet játszott a történeti érdeklődésű és politikailag tudatos polgári humanizmus megerősödésében. Rossiban ugyanez az esemény csak fokozott hiábavalóság-érzetet váltott ki minden politikai megfontolást illetően, szemben az intellektuális tevékenységek időtlen értékével. Munkájához néhány verset illesztett arról, hogy amíg ő azon fáradozott, hogy a latinul értők számára bebozsáttatást nyerjen engedjen a fennkölt antik szellemek csarnokába, firenzei polgártársai azzal voltak elfoglalva, hogy megszilárdítsák és minden lehetséges módon gyarapítsák hatalmukat a lerohant Pisában — égiszítő tornyokat emelve, hogy szemmel tartsák és megfélemlítsék azokat a nyomorultakat, akik a pisai polgárok közül még megmaradtak, — „de a csillagok addig is folytatják végtelen útjukat a saját nem változó, örök pályájukon”.

Niccoli esetében az elzárkózás azoktól a politikai indulatoktól, amelyek a Visconti-háborúk éráját belengték, még radikálisabb hatásokhoz és még kiélezettebb elhatárolódáshoz vezetett. A Giangaleazzo szembeni ellenállás éveiben Niccoli félrevezetett sültbologdoknak aposztrofálta a firenzei népet, a hatalmon levő férfiakat pedig zsarnokok és rablók hordájának titulálta. Egy évtizeddel később mint látni fogjuk, arra próbálta rávenni Firenzét, hogy ne álljon ellen Nápolyi Lajos kísérletének, aki Giangaleazzo példája nyomán újra megpróbálta egy monarchiában egyesíteni Itália nagy részét. Ezek alapján nagyon valószínű, hogy Giangaleazzo napjaiban egyike volt azoknak, akik szívesen hajtották fülüket a milánói pro-

paganda ígéreteire az egység és a béke ügyében. A Pisával folytatott háború alatt mindenesetre azt hangoztatta, hogy a hatalmon lévő csoport csak azért kezdett ebbe a vállalkozásba, hogy a háború által okozott hatalmas költségekkel megnyomorítsák a firenzei népet, és ezáltal egyre tehetetlenebb módon ki legyenek téve a vezetőik kényének-kedvének. Fölényes fellépéssel azt vallotta, hogy Pisa és más városok beolvasztása a firenzei területekbe „gyerekes örülség” (*puerorum deliramenta*), trófea-vadászat, ami katasztrófát hoz Firenze számára.

Az a majdnem kortárs forrás, amelyekből a fentieket idéztük — egy invektíva, amelyet a polgár és humanista Lorenzo di Marco de' Benvenuti intézett Niccoli ellen —, arról is árulkodik, hogy Niccoli gyűlölete Firenze vezetői ellen a politikai válság viharos éveiben nem a középosztály pacifista érzületével vagy az uralkodó oligarcha ellen irányuló rebellis hangulattal magyarázható. A Niccoliak régi és tisztelt polgári család voltak, hosszú idő óta az *Arte della Lana* tagjai, amelyhez az uralkodó körökből is sokan tartoztak. Niccoli két bátyja is fontos állásokat töltöttek be a kormány közvetlen irányítása alatt, amivel kapcsolatban — forrásaink szerint — Niccoli úgy nyilatkozott, hogy „ő inkább egy zsarnok fennhatósága alá vetné magát, mint egy maroknyi csoport uralma és hatalma alá.” Informátorunk véleménye szerint Niccoli érzületének legfőbb oka, hogy rossz polgár volt: olyan *literatus*, aki ahhoz is kevés figyelmet fordított a polgári ügyekre, hogy egy középszerű polgár váljon belőle. Végsősoron valószínű, hogy a *literatus* Niccoló lázadása a polgári életvitel ellen volt az oka a bátyjaival történt összezördülésének, akik kereskedők és a politika emberei voltak. Niccoli, az invektíva állítása szerint, a *Lana* céh iparosainak életéről, aki közül ő is származott, csak „pökhendi megvetés”-sel tudott szólni; gyakran lamentált azon, hogy „egy textiműhelyben kellett felnevelkednie közönséges bérmunkások és az emberi nem söpredéke között”, ezektől az analfabétáktól pedig legfeljebb csak „ugatást” (*latrare*) lehetett tanulni.

Hogy Niccoli helyét jellemezzük a klasszicizmus és a polgári humanizmus küzdelmében, észre kell vennünk a rokonságot az idézett rész és Giovanni Conversino nézete között, aki szerint a köztársaságok csak szikes talajt nyújthattak a humanizmus számára, mert vezetőik „haszonleső” kereskedelmi tevékenységekbe merültek. Ezzel szemben Cino Rinuccini a *literati* és a művészek

mellett a kereskedőket és a harcok embereit is Firenze „*uomini illustri*”-jai közé sorolja, „mert nemcsak a fegyverek, hanem a kereskedelem is növeli a köz jólétét”. Hogy Niccoli, a közösségi élet észak-itáliai ellenlábas, a polgári életmódot Conversinéhoz hasonlóan elveti, megféle pszichológiai magyarázatát abban, hogy Niccoli elhidegült családi hagyományaitól és társadalmi környezetétől, ami esetében a saját korát lenéző klasszicista attitűddel is párosult.

A Bruni tollából származó legkorábbi anyagunk — egy 1397/98-ban keletkezett latin nyelvű költemény, *A császár érkezése (De Adventu Imperatoris)*- lehetőséget ad számunkra, hogy azt vizsgáljuk, hogy milyen messze volt a pályája kezdetén Bruni a humanizmus és a polgári tapasztalatok összehangolásától, amit a Giangaleazzo-éra eseményei után sikerült elérnie. Miután 1395-ben Giangaleazzo hercegi címben részesült, Vencel király ismételten közölte az itáliai államokkal annak lehetőségét, hogy Itáliába érkezik magát császárrá koronáztatni. Ez az expedíció megvalósulása esetén számolhatott volna Giangaleazzo támogatásával, de egyúttal a guelf államok, és különösen Firenze hagyományosan ellenséges érzületével is. Mialatt a Firenzei Köztársaság fölkészülni igyekezett arra az egyébként szokványos szituációra, hogy mint a guelf városállamok vezetője, bezárja kapuit a délre vonuló német haderő előtt, Bruni az antik költők nyelvén és hangütésében egy felhívást intéz Rómának. Mert noha Róma a tizennegyedik század hatalmi és politikai viszonyai között alárendelt szerepet játszott a virágzó észak- és középitáliai államok mellett, mégis rangban legelőbbre került egy klasszikus példák irodalmi imitációján nevelkedett fiatal képzeletében. Megemlékezve arról, hogy hogyan állt ellen Róma a Fél-szigetre törő idegen fegyvereknek az antik időkben, a fiatal latinista Arno stílusában írja: „Róma, kelj föl és töltsd föl a cohorsaidat bátor harcosokkal. Róma polgárai, háború közelg! Emeljétek magasra a győzelem madarának tündöklő jelét! És tegyétek, amit a *patria* követel!” Csakúgy mint Hannibál és Pyrrhus kora, ezek a napok is tanúi lehetnek, hogy a rómaiak „megvédik és az utolsó csepp vérukig oltalmazzák a törvényeket”. Míg végül az ellenség Cimbria területére hátrál.

Íme egy beszédes illusztráció az absztrakt klasszicizmus túlbúrjanzására abban a környezetben, amelyben Bruni első lépéseit tette a humanista öntudat felé. Akárhogyis a Trecento-végi firenzei humanizmus (hogy egy korábbi megfogalmazással éljek) nem árulko-

dik arról, hogy bármilyen természetes kölcsönhatás lett volna a *literati* gondolkodásmódja és az élet realitásai között. Egy generációval később viszont egy Bruni tanítvány, Matteo Palmieri, a *Della Vita Civile* című dialógusában már hangot tudott adni a firenzei polgári öntudatnak, noha körülbelül annyi idős lehetett, mint Bruni, amikor megbabonázta a *Roma Aeterna* eszméje. A fiatal Palmieri az 1430-as években azért tehette mindezt, mert (elsősorban Bruni egész életén át tartó erőfeszítéseinek köszönhetően) a firenzei humanizmus mély belső változásokon ment keresztül, amely leginkább úgy jellemezhető, hogy az aktív polgári lélettől elszigetelődött klasszicizmus polgári humanizmussá alakult át.

Összefoglalva azokat az értékes információkat, amelyeket az idézett forrásokból nyertünk, különösen Cino Rinucciniéből, hiszen az ő beszámolója igazított el minket a többiben is, azt mondhatjuk, hogy a Trecento-végi állapotok néhány eddig túlságosan is elhanyagolt jellemzője a következő volt: a humanista és félhumanista *literati* idegenkedése attól, hogy felvállalja a polgárság terheit és felelősségét; közöny a köztársasági szabadság és zsarnokság korszakának alapvető küzdelme felé; az érdeklődés teljes hiánya a Firenzei Köztársaság történelme iránt, ami fakónak tűnt az antik világ által hátrahagyott emlékek káprázata mellett.

Ezeknek az állapotoknak a teljes történeti perspektívája akkor mutatkozik meg, ha azzal a szellemiséggel vetjük össze, ami néhány év múlva Bruni *Laudatio*jában és második *Dialogus*ában valamint Gregorio Dati *Istoriá*jában ölt alakot, és ami arra készítette Brunit, hogy az 1400-as évek szellemi áramlataival szemben a szilárd köztársaság alapjait tisztelje a házasságban és a családban, és Dante személyének megítélését is arra alapozza, hogy — Petrarccal és Boccaccioval ellentétben — házasságban élt, és városát mind a közhivatalokban, mind a polgári hadseregben szolgálta. A tizenegyedik század utolsó éveinek és az 1402 utáni korszaknak ez a különbözősége kifejezetten érezhetővé teszi azoknak a változásoknak a mélységét, amik a politikai tapasztalatok hatására átfomálták a firenzei humanizmust a Quattrocento küszöbén.

Chicago  
Szeged

Hans Baron  
Fordította: B. Kis Attila



ifj. Borbély Béla: Gyűjtemény IV.