

## *A manierizmus politikai filozófiája: Paruta és Lipsius*

Meghökkentő dolog talán manierista politikai filozófiáról beszélni. Ha azonban manierizmus alatt nemcsak egy művészeti és irodalmi stílust értünk, hanem egy annak háttérében levő, azzal összefüggő mentalitást és gondolkodásmódot is, miként azt a kérdés számos kutatója újabban teszi, akkor megengedhető, sőt szükséges, hogy a politikai gondolkodás szférájában is megkeressük azokat az eszméket illetve szerzőket, amelyek/akik megfelelnek az európai kulturális fejlődés ama fázisának, melyet manierizmusnak nevezünk. Hogy a manierizmus időben a reneszánsz és a barokk nagy civilizációs korszakai között helyezkedik el, bizonyos fokig átmenetet alkotva, azzal nagyjából ma már mindenki egyetért, vita inkább csak a körül van, hogy vajon az előbbihez vagy az utóbbihoz költődik-e szorosabban. A manierista jelenségekkel harmonizáló politikai gondolkodás meghatározásakor azonban ennek a kérdésnek nincs különösebb jelentősége.

A XVI. század viharos politikai viszonyai közepette a hatalom Európa legtöbb államában vitatottá vált: egyes esetekben a hatalom megszerzése, máskor a meglévő hatalom bármely eszközzel való erősítése illetve kiterjesztése volt napirenden. Az európai történelem egyik legvéresebb századában ezért a politikai gondolkodást erős voluntarizmus jellemezte, s az elmélet, mindenekelőtt a Machiavellié ehhez szolgáltatott igazolást illetve praktikus útmutatást. A véget nem érő háborúk és konfliktusok azonban lassan megérlelték azt a felismerést, hogy miután Európa politikai térképe nagymértékben átrajzolódott, az erőviszonyok további megváltozta-

tására nincsen már sok esély; az erőszak további fokozása csupán az emberi és kulturális értékek további pusztulását eredményezheti, anélkül, hogy számottevő politikai haszon járna vele együtt. Kitűzött hatalmi célját egyik erő sem érte el: sem a katolikusok, sem a protestánsok, sem az egymással versengő államok, sem a század végén új erőpróbát kikényszerítő török birodalom, illetve a vele szemben álló közép-európai keresztény hatalmak. Bizonyos fokig mindenki vesztes maradt — talán az egy Angliát kivéve —, s kezdett előnyösebbnek tűnni a megmentett pozíciók megtartása, mint további áldozatokat hozni az elveszettek visszaszerzésére. A hatalmi célok erőltetésének a helyébe lépett így a kompromisszum keresése, a status quo fenntartása, komoly megalkuvások árán is a béke biztosítása. Ez a történelmi helyzet a politika teoretikusai részéről teljesen más megközelítést igényelt, mint amelyet a politikai filozófia történetének fő vonalát alkotó elméletirők képviseltek: mint Machiavelli, mint az abszolutizmus elméletirői, mint a jezsuita politikai filozófusok vagy mint az államreazon XVII. századi hirdetői. Mindezek a Machiavellivel létrejövő politikatudomány pozitív fejlesztői, előbbrevivói voltak, akik a politika nagy elméleti kérdéseinek megoldásán fáradoztak. Tőlük eltérően jelenik meg a reneszánsz végső szakaszában az az elméleti útkeresés, mely a túlélést, a békét helyezi előtérbe még akkor is, ha ez csak megalkuvás, illetve a politikai célok feladása árán lehetséges. Az ilyen, a klasszikus politikai gondolkodástól elváló elméletnek a fő képviselőit vélem Paolo Parutában és Justus Lipsiusban felismerni. Nem véletlen, hogy Pierre Mesnard-nak a reneszánsz kori politikai filozófiáról szóló klasszi-

kus művében még említés erejéig sem esik róluk szó.<sup>1</sup>

A reneszánsz kori politikai gondolkodásban jelentkező eme új mentalitásnak a kezdeteit, Federico Chabod nyomán a politikai illúziókkal leszámoló Guicciardininél, elsősorban *Ricordi*-jában jelölhetjük meg. A Chabod által „a század morális atyjá”-nak nevezett Guicciardini az, aki bizonyos melankóliával felismeri az ún. politikai értékek relativitását, elhárítja a nagy kérdések végső konzekvenciáinak a levonását és keresi a belenyugvás erkölcsi igazolását.<sup>2</sup> Ezt a vonalat folytatja Paolo Paruta, az egyetlen szabadnak megmaradt olasz állam, a velencei köztársaság politikusa.<sup>3</sup> Velencének ebben az időben a spanyol Habsburgok, valamint az ellenreformáció révén megerősödött pápaság szorításában kellett megőriznie pozícióit és hagyományos társadalmi-politikai rendjét, lemondva az olasz államok közötti erőegyensúly fenntartása érdekében folytatott korábbi aktív politikájáról. Maga Paruta írja, *Discorsi politici*-jében (Politikai értekezések), hogy a köztársaság a jelenlegi helyzetben „ha nem diadalmaskodhat a hatalom és az egyetemes szabadság érdekében, legalább élvezi a nyugalmat”. A „nyugalom” és a „béke” az ő szemléletében az emberek és a társadalom egyedül igazságos és helyes állapota, el kell tehát kerülni minden változást, mert csak így válik lehetővé a megvalósult értékek fennmaradása. Politikai filozófiájának a célja ezért nem lehet más, mint különböző kompromisszumok árán igazolni azt a szociális státust, melyet állampolgárai számára Velence biztosított.

Ezt a feladatot végezte el fő művében, az 1579-ben megjelent *Perfezione della vita politica* (A politikai élet tökéletessége) című háromrészes, terjedelmes dialógusában. A szerző ebben egy beszélgetést rekonstruál, mely a tridenti zsinat utolsó éveiben, Trident környékén, a zsinaton részt vevő velencei fennhatóság alá tartozó püspökök, a velencei követek és kíséretük tagjai között zajlik le. Paruta állítása szerint valóságos beszélgetések emlékére támaszkodik, amit el is hihetünk neki. Jellemző, hogy végképp semmit sem érezni a zsinat légköréből, még csak utalás sincs rá: a velencei politikusok, egyháziak és világiak egyaránt nem látszanak tudomást venni azokról a történelmi horderejű eseményekről, melyek beszélgetésük idején történnek, jeléül annak, hogy Velence éli tovább a maga életét, igyekszik izolálni magát az európai és itáliai politikától, illetve igyekszik elhítenni önmagával és másokkal, hogy bármi történjék a világban, a velencei állam annyira tökéletes, hogy nincs mi-

től tartania. Mi ugyan tudjuk, hogy a velencei nagyhatalomnak ha nem is órái és évei, de évszázadai már meg voltak számlálva az újkor-eleji nagy gazdasági-politikai változások miatt, maguk az érintettek azonban ezt még nem érezték a bőrükön, ellenkezőleg, a XVI. század második fele a legnagyobb prosperitás időszaka Velencében. Ekkor él fel az előző évszázadokban begyűjtött vagyont, a kereskedő-arisztokrácia úgy él, ahogyan azt Veronese lakoma-képein láthatjuk, de a középpolgárság is ekkor épített és festeti ki a legnagyobb mesterekkel a híres „scuola”-kat. Miközben a demokratikus Firenze elbukott, az arisztokratikus velencei köztársaság mindent túlélte, őt igazolta az idő, legalábbis a kortársak tudatában.

Ebben a kontextusban Parutának a „politika” fogalmát át kellett értelmeznie. Míg Machiavelinél a politika dinamikus jelenség, addig nála statikus állapot, az ő értelmezése szerint nem más, mint „umana e civile felicità” (emberi és civilizált boldogság). Magának a műnek a címét (*Perfezione della vita politica*) ezért tulajdonképpen így kellene visszaadni: a civilizált emberi élet tökéletessége — vagy: a tökéletes civilizált emberi élet. A *civile* itt a barbár, állati léttől, az *umana* az istenitől választja el az embert, az ő szférája tehát a barbár és az isteni között helyezkedik el. Helyét pedig ezen a szinten akkor találja meg, a civilizált emberi lét tökéletességét akkor érheti el, ha egyrészt „az élet kényelmére”, másrészt „az erények (virtù) gyakorlására” törekszik. Az előbbiekhöz az szükséges, hogy az emberek maximálisan kamatoztassák azokat az előnyöket, amelyeket a velencei prosperitást lehetővé tevő intézmények és törvények biztosítanak. S ezt el is éri, ha gyakorolják a virtú-t, amely mindennek a kulcsa.

<sup>1</sup> Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Vrin, 1936.

<sup>2</sup> Federico Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Torino: Einaudi, 1967, 316–317. o. — V. ö. Emanuela Lugnani Scarano, *Guicciardini e la crisi del Rinascimento*, Roma–Bari: Laterza, 1973 (Letteratura italiana Laterza, IV. 23).

<sup>3</sup> A gazdag szakirodalomból elsősorban az alábbi munkákra támaszkodom: Enrico Zanoni, *Paolo Paruta nelle vita e nelle opere*, Livorno: Giusti, 1904; Arturo Pompeati, „Le dottrine politiche di Paolo Paruta”, *Giornale Storico della letteratura italiana*, 46 (1905), 285–358. o.; Angelo Baiocchi, „Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneziano”, *Studi Veneziani*, 17–18. (1975–1976), 157–233. o.; Mario Rosa, „La Chiesa e gli stati regionali nell'età dell'assolutismo”, *Letteratura italiana*, szerk. Alberto Asor Rosa, I., Torino: Einaudi, 1982, 293–295. o.; Maria Sereno Sapegno, „Il trattato politico e utopico”, uo. III., 1984, 992–995. o. — Paruta műveinek kiadása: *Opere politiche*, I–II., szerk. Cirillo Monzani, Firenze: Le Monnier, 1852.

Híven Machiavelli s általában a reneszánsz szelleméhez a virtù Parutánál is aktív tevékenységet jelent, s ezért dialógusa első részében főként azt fejtegeti, hogy az embernek a cselekvő életet kell követnie a szemlélődő étellel szemben, mely utóbbi, miként Machiavellinél, nála is az „ozio” (henyélés) szférájába tartozik. A kontemplatív életformát ő is elutasítja, bár nem itéli el, sőt elvben magasabb rendűnek nyilvánítja, hiszen azt követve az ember az istenség természetéhez kerül közel. De mivel azt úgysem érheti el, helyesebb arra törekednie, ami megvalósítható, vagyis az erényes cselekvésre. Igazán pedig akkor erényes a cselekvés, ha sokak javára történik. Itt megint a humanista etikának, illetve Machiavelli gondolati sémájának az örökségéről van szó: a cselekvés primátusa érvényesül a passzivitással, azaz a virtù fölénye az ozio-val szemben, a virtù működésében, a cselekvésben viszont a közjó szolgálatának az elsőbbsége az egyéni érdek követésével szemben.

Bár a szerkezet ugyanaz. Paruta virtù-központú politikai etikájának a tartalma teljesen más, mint Machiavellié. Nála nincs szükség egy, a társadalmat dinamikusan átformáló energiára, hanem csupán a meglévő mechanizmus tökéletes működtetésére. Paruta virtù fogalma ez utóbbinak a szolgálatában áll, s ezért alig különbözik egy, a nikomachosi etikán alapuló laikus erényfogalomtól. A dialógus második részét Paruta teljesen ennek az erény-fogalomnak, illetve összetevői kifejtésének szenteli, amolyan erkölcsfilozófiai vezérfonalat ad az állampolgár, illetve az államférfi számára. Azokat az erényeket tárgyalja, melyek birtokában, illetve amelyek aktív gyakorlása által a tökéletes intézményekkel és tökéletes törvényekkel rendelkező állam biztosíthatja polgárainak jólétét és életük kényelmét. A politika így végső fokon teljesen alárendelődik a morálnak, valósággal felszívódik benne. De hogy Paruta erkölcsfilozófiája mégis politikailag determinált, azt az erények általa vallott hierarchiája mutatja. Az állampolgár és államférfi számára fontos erények csúcsára ugyanis a „prudenza”-t (megfontoltság) állítja, s végső fokon ennek érvényesülésétől várja a „vita civile” fennmaradását. Itt érhető leginkább tetten a parutai morális politika, vagy politikai morál elkülönülése egyrészt a virtù történelemátalakító funkcióját valló machiavellista állásponttól, másrészt a politikát az isteni törvényeknek, illetve az ezeket képviselő egyháznak alárendelő, az ellenreformáció szellemében fogant elméletektől. A civilizált emberi élet tökéletességének a záloga a status quo fennmaradását

biztosító okos, józan emberi belátás és megfontoltság.

A velencei teoretikus végül is meglehetősen egyszerű képletet állít fel: az emberek legyenek ennél erényesebbek, ezt kamatoztassák a köz javára, s ennél erényesebb valaki, annál többet vállaljon magára a közügyek intézéséből. A mű harmadik részéből megtudjuk azonban, hogy azért mégsem ennyire egyszerű a dolog. Mert bármennyire is megvan valakiben a virtù s a készség arra, hogy ezt gyakorolja, ez nem sokat ér, ha bizonyos külső körülmények nehezítik, gátolják, vagy egyenesen megakadályozzák az ember erényes cselekvését. Íme itt lappang valahol a Machiavelli-féle fortuna, bár ezt a fogalmat Paruta egyáltalán nem használja. De nem is olyasféle determináltságra gondol, mint amiről Machiavellinél van szó, hanem sokkal hétköznapibb dolgokra. Így pl. megakadályozzák az embert az erényes cselekvésben betegség, rövid élet vagy szegénység, ami erejének a létfenntartásért való felőrlésére kényszeríti stb. Önmagában tehát nem elég az erény, szükség van bizonyos külső javakra is, melyek lehetővé teszik, megkönnyítik gyakorlását. E javakat Paruta a virtù ornamentumainak nevezi, s egy szellemes hasonlatot használ: miként a drágakövek is csak tompán fénylenek, ha ólomba foglalják őket, nem pedig aranyba, ugyanúgy az erények sem ragyoghatnak az ornamentumaik nélkül. Melyek ezek? A már említett hosszú élet, a jó egészség; azután meglepő módon, a testi szépség: mert mint írja, a szép testű ember jobban törekszik lelkének a virtúval való nemesítésére, hogy így kívül-belül hasonló legyen, s nehogy méltatlannak mutakozzon a természet ajándékára. Azután ezek közé tartozik az „onore”, hogy meglegyen a társadalmi megbecsülése, elismertsége; azután a nemesi származás, mert az ősök jóvoltából így megvan „az erényre való jó diszpozíciója”; és természetesen az egyik legfőbb ornamentum a gazdagság, hiszen ez esetben anyagi gondok nem akadályoznak a virtù gyakorlásában, s még egy sor más, mint pl. hogy legyenek az erényes embernek gyermekei és unokái, mert akkor több felelősséggel és ambícióval törekszik hasznos tevékenységre. Mindenesetre csábító perspektíva: legyünk egészségesek, hosszú életűek, szépek, gazdagok, legyenek dicső őseink és derék gyermekeink, övezzen a társadalom megbecsülése — s akkor maximálisan kifejthetjük áldásos tevékenységünket a társadalom, a haza javára.

A műnek ez a harmadik része árulja el, hogy Paruta egy merőben arisztokratikus életeszmenyt

képvisel, teljes ellentétben az „igazi nemeség”-nek a reneszánszban oly népszerű elvével. Miután ugyanis az erény, az érvényesülését megkönnyítő feltételek nélkül nem elégséges a kormányzáshoz, Paruta szerint a közügyek intézéséből ki kell zárni azokat, akik kezük munkájából élnek, valamint a nőket és a szolgákat, ezek ugyanis tevékenységük során a maguk hasznát nézik, nem pedig a másokét. Nyilvánvaló tehát, hogy a köztársaság vezetésére csak a nemesek és gazdagok alkalmasak.

Bármennyire is riasztó mindez, ne feledjük, hogy Paruta, alkalmazva és átértelmezve a reneszánsz politikai elméletének bizonyos alapelveit, az évszázadokon át sikeres velencei tapasztalat fedezetében fejt ki álláspontját. A velencei kereskedő arisztokrácia sikeresen tartotta fenn és gyarapította a „serenissima republica”-t, itt tehát valóban az volt a kérdés, hogy ez a hagyományos vezető osztály képes-e továbbra is szolgálni a közjót. Paruta igyekezete arra irányult, politikai és erkölcsi útmutatása azt a célt szolgálta, hogy ez a vezető osztály, melyhez ő maga is tartozott, továbbra is be tudja tölteni addigi pozitív társadalmi funkcióját.

Bár Paruta szeme előtt mindvégig saját állama, a velencei köztársaság lebegett, politikai elgondolásainak legfőbb konklúzióit általános érvénnyel is megfogalmazta. Teljes ellentétben a megelőző és az utána következő kor politikai ambícióival, egyértelműen elítéli a hatalom gyarapítását és kiterjesztését, mint amely veszélyezteti „az állampolgárok kényelmes és erényes életét”. Mondanivalójának a lényegét a következőképpen fogalmazta meg: „Háború és béke idején egyaránt olyan rendnek kell uralkodnia a városban, hogy az — biztonságban mind a külső ellenségek, mind a belső viszályok veszedelmétől — hosszú ideig megőrizhesse a szabadságot és élvezhesse a béke édes gyümölcsseit. A béke az a cél, melyre valamennyi intézkedésnek és háborús cselekménynek irányulnia kell. Az a fejedelemség és az a köztársaság ugyanis, amely minden törekvését és gondolatát a háborúra fordítja, egyiket a másik után kezdve el, hogy birodalma határait kiszélesíthesse, nagyon messze kerül attól az egyenes úttól, amely a boldogsághoz vezethet. Ez ugyanis nem a más népeken való uralomban keresendő, hanem az igazságos kormányzásban és az alattvalók békéjének és nyugalmanak megőrzésében.”<sup>4</sup>

Hogy Paruta nézetei nemcsak a kivételes helyzetben levő Velencében voltak időszerűek, azt jól szemlélteti, hogy a politikai elmélet terén

legjelentősebb olasz kortársa, Giovanni Botero is számos esetben hasonló álláspontot képvisel. Fő művében, a *Della ragion di stato*-ban (Az államrezon) ő is a prudenza-t nyilvánítja a legfőbb politikai erénynek, neki is a status quo fenntartása, illetve a nyugalom és a béke az ideálja. Ezért csodálja a fallal körülrzárt Kínát, melyet mozdulatlanság jellemez, mely nem terjeszkedik, nem törekszik változásokra.<sup>5</sup> Művének fő tendenciája, vagyis a politikának az egyház és a vallás érdekeinek való alárendelése azonban már elkülöníti őt a politikai elméletnek előadásunkban tárgyalt fajtájától.

Ez utóbbinak, Paruta mellett másik, nála jóval nagyobb hatású képviselője az európai késő humanizmus talán legnagyobb személyisége, Justus Lipsius (1547—1606) volt.<sup>6</sup> Más történelmi körülmények között, s teljesen más alapokból kiindulva alakított ki a fő kérdésekben a Parutáéval rokon vagy azonos politikai elveket. Míg a velencei politikusnak egy még virágzó, de lassan elmúlásra ítélt prosperitás fenntartása érdekében kellett politikai tanítást kidolgoznia, addig Lipsius egy felkelésektől, forradalmaktól, háborúktól két évtized óta sújtott országban jutott el az erők egyensúlyán alapuló, a kompromisszumot elfogadó s ezzel a lakosság békés életét biztosító államrend gondolatához. Míg Paruta politikusként jutott el az erkölcsfilozófiáig, Lipsiust az erkölcsfilozófiai bölcselekedés vezette el politikai elmélete kidolgozásához.

Ismeretes, hogy Lipsius leideni professzorsága alatt, 1584-ben adta ki az újsztoikus filozófia alapművét, a *De constantia*-t (1584), melyben a sztoikus etika sarkpontjává az akkor legidőszerűbb erkölcsi kérdést állította, azt nevezetesen, hogy miképpen őrizheti meg az ember belső

<sup>4</sup> *Opere politiche* I., 403. o.

<sup>5</sup> Chabod, i. m. 318—321. o.

<sup>6</sup> A legfontosabb újabb irodalom: Jason L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York: Liberal Arts Press 1955; Gerhard Oestreich, „Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates”, *Historische Zeitschrift*, 181 (1956), 31—78. o., újranyomatva a szerző *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* c. kötetében, Berlin: Duncker und Humblot, 1969, 35—79. o., uő.: „Politischer Neostoizismus und Niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg—Preussen”, *Geist und Gestalt* . . . , 101—156; uő.: „Justus Lipsius als Universalgelehrter zwischen Renaissance und Barock”, *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, szerk. Th. H. Lunsingh Scheurleer, G. H. M. Posthumus Meyjes, Leiden: Brill, 1975, 176—201. o.; Leonard Forster, „Lipsius and Renaissance Neostoicism”, *Festschrift for Ralph Farrell*, Szerk.: A. Stephens, H. L. Hill, B. Coghlan, Bern—Frankfurt a. M.: Lang, 1977, 201—220. o.; Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin—New York: Walter de Gruyter, 1978, 67—113. o.

függetlenségét és morális erejét a külvilág szorongató nyomásával és a szerencse kiszámíthatatlan változásaival szemben. Állhatatosság fogalma azt az erkölcsileg megalapozott életenergiát jelenti, mely képessé teheti az embert integritása és méltósága megtartására. A reneszánsz válságának egyik legszembeötlőbb jelensége, hogy a korábbi virtú—fortuna ellentétpár helyébe most a constantia—fortuna ellentéte lép. Miként Eugenio Garin szellemesen írta, a reneszánsz leáldozását az jelzi, hogy a fortuna végérvényesen diadalmaskodott a virtú felett: a körülmények megváltoztatásának, az akarat megvalósításának a képessége, vagyis a virtú nem bizonyult elég erősnek a kedvezőtlen adottságok leküzdésére; a pusztulás vak erői erősebbnek bizonyultak.<sup>7</sup> Ezért lett időszerű a fortunát ugyan legyőzni nem tudó, de vele szemben legalább a védekezést erősítő constantia-nak a hirdetése. A *De constantia*-ban Lipsius az egyes embert bensőleg helytállásra, de a társadalomban engedelmisségre, az adott helyzet elfogadására tanítja. Erkölcsi felmentést ad a küzdelmet nem vállalóknak, de egyúttal ellenálló erőt nyújt az elvtelen behódolással szemben.

Mint hogy a belső tartását megőrző állhatatos ember is társadalomban él, Lipsius nem térhet ki erkölcsi tanításának a politikára való kiterjesztése elől, s így születik meg 1589-ben *Politico- rum sive doctrinae libri* (A politikának, vagyis a civilizáltság tudományának a könyvei) c. munkája, a fejedelmek, politikusok, államférfiak számára írt kézikönyve. Tanításának lényege a békére való törekvés a meglévő körülményekkel való megalkuvás alapján, az adott társadalmi, politikai, vallási viszonyok konzerválása s az ellentétek elsimitása útján. Parutához hasonlóan elítél minden erőszakot, különösen az állam kiterjesztésének, a hatalom gyarapításának a gondolatát. A békés, biztonságos élet, a „vita civilis” — mert ő is ezt a kifejezést használja — zálogát őnála is a vezetők, elsősorban a fejedelmek erényei szolgáltatják. Szemlélete épp olyan arisztokratikus, mint Parutáé, szerinte is a nemesek, de csak a származásukat érdemeikkel, műveltségükkel is hitelesítő nemesek feladata a vezetés. A lipsiusi *Politica* így végső fokon erénytan az állam kormányzói, főként a princeps perfectus (tökéletes fejedelem) számára. Az erénynek, a virtusnak az összetevői jobbára ugyanazok, mint Parutánál, s abban is egyezik vele, hogy ő is a prudentiát emeli a legmagasabbra. A prudentia „magának az erénynek az irányítója, valósággal igazgatója. Prudentia nélkül mivé válna az erény?” Ennek a „prudentia civi-

lis”-nek vannak alárendelve a békés kormányzáshoz szükséges többi erények, mint a probitas (becsületesség), fides (hűség), modestia (szerénység), iustitia (igazságosság), clementia (engedékeny kegyesség) stb. Ettől „politikus” és természetesen laikus ez az etika, hiszen az egyes erények gyakorlásának mértékét a józan politikai belátásnak, mérlegelésnek kell szabályoznia. Az alattvalók constanciája és a vezetők prudentiája tehát az a két morális pillér, melyre Lipsius politikai vízióját felépíti.

Éppen ezért véleményem szerint némileg módosításra szorul Lipsius politikája legjobb ismerőjének, Gerhard Oestreichnek az álláspontja, aki Lipsiust az újkori „Machtstaat” (hatalmi, abszolutisztikus állam) ideológusának tartja. Mert igaz ugyan, hogy a németalföldi filozófus az erős monarchikus államot tartja alkalmasnak a vita civilis biztosítására, s ezért művéből sokat profitálnak a XVII. századi abszolutizmusok hívei is, legfőbb tanítása mégis az ellentétek elsimitására, a hatalom mérsékelt gyakorlására, a szembenálló felek közötti megegyezésre irányul. Ezt sugallja az a számtalan, ókori klasszikusokból vett idézet, mely valósággal elárasztja a *Politica*-t. „A csendes hatalom véghez viszi azt, amit az erőszak nem tud elérni” — olvassuk Claudianustól; „A birodalmat jobban meg lehet őrizni jótettekkel, mint fegyverrel” — idézi Senecától, hogy csak néhányat említek. Ez nem annyira a Machtstaat, mint inkább a rendekkel, a pártokkal, a felekezetekkel kompromisszumot kötő mérsékelt abszolutizmus szelleme. Ezért lehetett Lipsius tanítása annyira népszerű IV. Henrik Franciaországában, számos német államban, pl. Schleswig-Holstein-ben, vagy akár Magyarországon.<sup>8</sup>

Az a politikai filozófia, melyet Lipsius elmélette rendezett, nem csupán egy magányos gondolko-

<sup>7</sup> Eugenio Garin, „Umanesimo e Rinascimento”, *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano: Marzorati, 1949, 391. o.

<sup>8</sup> Ernst Hinrichs, *Fürstenlehre und politisches Handeln im Frankreich Heinrichs IV.* Untersuchungen über die politischen Denk- und Handlungsformen im Späthumanismus, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1969 (Veröffentlichungen des Max Planck-Institutes für Geschichte, 21); Abel, i. m. 272—310. o.; Heinz Scheppen, *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert*, Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1960, 117—120. o. (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 6); Oestreich, *Politischer Neostoizismus*...; Klaniczay Tibor, „A magyar későreneszánsz problémái. Sztoicizmus és manierizmus”, *Reneszánsz és barokk*, Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1961, 303—339. o.

dó elszigetelt útkeresése volt. A kor számos más, kiemelkedő elméje, ha nem is fejtett ki rendszeres államelméletet, hasonló nézeteknek adott hangot. Így például Montaigne, akinek a szemében az egyéni életben követendő bölcs megfontoltság s a társadalomban a béke és rend fenntartása volt a személyiség autonómiájának és a lelkiismeret szabadságának a záloga. Ő is elítélt minden erőszakot, hűve volt a vallási toleranciának és a társadalmi-politikai kompromisszumnak.<sup>9</sup>

Montaigne nem állt távol a sztoikus erkölcsfilozófiától, Epiktétosz, Plutarkhosz, Seneca állandó kedvelt olvasmányai voltak; környezetében, baráti körében pedig valóságos kultusza volt Senecának. Montaigne mestere és később barátja, Marc-Antoine Muret volt a kiadója Seneca filozófiai műveinek, melyeket azután Montaigne sógora, De Pressac fordított franciára, míg unokatestvére, Martin-Antoine del Rio Seneca tragédiáit rendezte két ízben is sajtó alá.<sup>10</sup> Justus Lipsius fő műveinek a megjelenése után, melyeket azonnal lefordítottak franciára, a sztoikus morál és az ezzel összefüggő politikai irány egyre szélesebb körökben terjedt el Franciaországban, s Guillaume Du Vair, valamint Pierre Charron személyében önálló továbbfejlesztőkre is talált.<sup>11</sup>

Az állhatatosság mintaképének tekintett Seneca mellett a kor másik nagy felfedeztetje Tacitus volt, elsősorban Muret és Lipsius szövegkiadásainak jóvoltából. Ezzel — akaratlanul is — elindítói lettek ők az ún. tacitizmusnak, mely — különösen a XVII. században — a hatalom emberei számára a gyakorlati politika módszertana lett, az államrezon szolgálatában.<sup>12</sup> Lipsiusnál és kortársainál azonban még szó sem volt erről, ők Tacitusban a zsarnokok leleplezőjét, s egyúttal az állhatatosság számos példaképének, többek között Senecának, a megörökítőjét értékelték. Az 1581-ben megjelent első politikai Tacitus-kommentár szerzője, a Franciaországban élő Carlo Pasquali, az ókori sztoikusok, s különösen Seneca tisztelője, s Tacitus *Annales*-éből kivont politikai axiómáival nem eszközöket akar adni a fejedelmeknek a törvénytelen eljárásokhoz, hanem ellenkezőleg, ilyenektől igyekszik őket távol tartani.<sup>13</sup> Hasonló tanulságokat von le Tacitus műveiből II. Fülöp bukott minisztere, a börtönből emigrációba menekülő Antonio Pérez, Lipsius nagy csodálója. A tacitusi *Annales* modorában írt, *Relaciones* című félig kortörténeti, félig pedagógiai művében, illetve az azokból kiemelt s igen népszerűvé vált aforizmákban a fejedelmek és miniszterek szá-

mára ad tanácsokat a lipsiusi *Politica* szellemében.<sup>14</sup>

A kompromisszumnak az a morál-központú politikai elmélete, melyet Lipsius kidolgozott, szorosán összefüggött tehát egy humanista-filológiai genezisű világnézeti mozgalommal, melynek csillagai Seneca és Tacitus voltak. Nem véletlenül írta Lipsius önmagáról egyik levelében: „ego ex philologia philosophiam feci” (a filológiából csináltam filozófiát). A Parnasszusra is Seneca és Tacitus vezetik Lipsiust — legalábbis Traiano Boccalini *Ragguagli di Parnaso*-ja (Parnasszusi tudósítások) szerint.<sup>15</sup> Egyébként Parutánál is megfigyelhető a sztoicizmus jelenléte, bár nem politikai erkölcsfilozófiájában, hanem *Soliloquia* című augustinusi meditációiban.

Lemondva most arról, hogy ismertessük azt a kiterjedt államelméleti irodalmat, mely Lipsius *Politica*-ja nyomán s az ő elveinek szellemében keletkezett Európa-szerte a XVII. század elején, az elmondottak alapján is megállapíthatjuk, hogy van a politikai filozófiának egy a reneszánsz végső szakaszára, a manierizmus idejére jellemző, sajátos jegyeket felmutató iránya, vagy inkább fajtája. Míg a XVI—XVII. századi politikai elmélet fő kérdései a hatalom és a szuverenitás voltak, s ezek a kérdések álltak a politikai filozófia olyan klasszikusai érdeklődésének a középpontjában, mint Jean Bodin, Sua-

<sup>9</sup> V. ö. Frieda S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève, Droz, 1963 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 59).

<sup>10</sup> Alberto Grilli, „Su Montaigne e Seneca”, *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze: Olschki, 1965, 303—311. o.; Franco Simone, „Seneca morale nella cultura francese tra Rinascimento e Barocco”, *Umanesimo, Rinascimento, Barocco*. Milano: Mursia, 1968, 246—247. o.

<sup>11</sup> Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Champion, 1914; Abel, i. m. 114—227. o.

<sup>12</sup> Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il „tacitismo”, la „politica storia” al tempo della Controriforma*, Padova: Draghi, 1921; Jürgen von Stackelberg, *Tacitus in der Romania, Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und in Frankreich*, Tübingen: Niemeyer, 1960; Else-Lilly Etter, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel—Stuttgart: Helbing und Lichtenhahn, 1966; Kenneth C. Schelhase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago—London: University of Chicago Press, 1976.

<sup>13</sup> Arnaldo Momigliano, „The First Political Commentary on Tacitus”, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma: Storia e letteratura, 1955, 37—59. o.; Etter, i. m. 37—40. o.

<sup>14</sup> Gustav Ungerer, „Die politischen Aphorismen von Antonio Pérez”, *Der Aphorismus*. Szerk.: Gerhard Neumann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, 427—451. o.

<sup>15</sup> Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e Pietra del paragone politico*. I., Szerk.: Giuseppe Rua, Bari, Laterza, 1910, 87—88. o. (Scrittori d'Italia, 6).

rez, Mariana, Althusius, addig a Paruta és Lipsius nevével fémjelzett irány e kérdéseket alárendeli az emberek biztonsága, nyugalma, békéje ügyének. Elítélnék minden békebontást és erőszakot, jöjjön az valamely egyház, vagy bármely világi hatalom részéről, de azokat is, melyeket az elégedetlenek, a jogtól, jóléttől megfosztottak szítanak. A kompromisszumok árán nyert békére azoknak volt elsősorban szükségük, akiknek volt féltendőjük, akik menteni, megőrizni akarták meglévő értékeiket, Paruta és Lipsius elvei ezért a társadalmi elit érdekeit fejezték ki, az elit kezében felhalmozódott, illetve megmaradt értékek átmentését hivatottak biztosítani. Ez a mélyen arisztokratikus, s a vulgus-szal, a plebszel szemben bizalmatlan szemlélet teljes összhangban van a manierizmus egyéb megnyilvánulásaival, különösen a művészet és irodalom merőben elitista felfogásával, a széle-

sebb közönség számára érthetetlen stílusával, tudományban, filozófiában az ezoterikus bölcsességek keresésével. Lipsius, valamint általában Seneca és Tacitus követői prózastílusukkal is szervesen beletartoznak a századforduló manierista irodalmának történetébe.<sup>16</sup>

Ez a politikai filozófia epizódszerűnek bizonyult, a fejlődés hamar túlhaladt rajta, a hatalmi, felekezeti, nemzeti érdekek erősebbnek bizonyultak, mint az értékek védelmének toleráns, kozmopolita igénye. De miként annyi más területen, a manierizmus talán ezen a téren is szerencsésen dobott felszínre olyan nézeteket, melyek a távoli jövőt előlegezték, melyek az emberiség később talán megvalósítható vágyait fogalmazták meg. Hiszen az erőszakról való lemondás; a békének, az emberi és kulturális értékeknek a védelme politikai kompromisszumok árán is, ma időszerűbb, mint valaha, csak immár nem a kevesek, hanem mindenki érdekében.

<sup>16</sup> V. ö. Morris W. Croll, *Style, Rhetoric and Rhythm*, Szerk.: J. M. Patrick és tsai, Princeton University Press, 1966.

KLANICZAY TIBOR

Rembrandt rajza

