Quentin Skinner



SANATÇININ BİR SİYASET DÜŞÜNÜRÜ OLARAK PORTRESİ: AMBROGIO LORENZETTI

SANATÇININ PORTRESİ: LORENZETTI
Quentin Skinner

DOST

Bu dizi Levent Yılmaz'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Sanatçının Bir Siyaset Düşünürü Olarak Portresi

Quentin Skinner
(1940)

1962'den bu yana Cambridge Üniversitesi Tarih bölümünde dersler veren Skinner'in temel çalışma alanı 13-16. yüzyıllar arası siyaset düşüncesi. Ana damarını Rönesans öncesinin siyaset düşüncesinin oluşturduğu bu çalışmada temel soruşturma her zaman için siyaset kuramı, haklar, devlet ve özgürlükler üzerine yöneldi. Kısa bir süre Princeton Üniversitesi Institute for Advanced Study'de çalışan Skinner (1974-79), bağlam araştırmaları diye adlandırılan tarihyazımı yöntemini kuramsallaştırdı ve çevresinde topladığı araştırmacıların çalışmalarıyla yaygınlaşmasına katkıda bulundu. İlk önemli kitabı, 1979'da yayımlanan iki ciltlik Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri başlıklı çalışmaydı (*Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press). Birinci cildi Rönesans, ikincisi ise Reform dönemi üzerine olan bu çalışmayı belki de doğal olarak, Machiavelli ve dönemi üzerine çalışmalar izledi, *Il Principe*'yi şerhlerle yayınladı (*The Prince*, Cambridge U. Press, 1988, R. Price'la birlikte). Sonra Gisela Bock ve Maurizio Viroli ile birlikte *Machiavelli And Republicanism* başlıklı çalışmayı derledi (Cambridge U. Press, 1993). Yine yayına hazırladığı kitaplar arasında büyük anlatıların toplumsal bilimlerdeki yeri üzerine olan *Return of the Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge U. P, 1990) ve Richard Rorty ile birlikte hazırladığı felsefenin tarihinin yazımına ilişkin kuramsal kaygıların ele alındığı *Philosophy in History* (Cambridge U. P., 1984) vardır. Bağlam ve anlam üzerine yoğunlaşan çalışmalarının siyaset alanındaki son ürünleri Hobbes felsefesi üzerine olan *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge U. P., 1996) ve özgürlükler üzerine olan *Liberty before Liberalism*'dir (Cambridge U. P., 1997). Skinner halen Cambridge Historical Society'nin başkanı ve aynı üniversitenin ikinci rektörüdür..

D

1) HERODOTOS'UN AYNASI, François Hartog, Mayıs 1997
2) MODERN DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU, Cemal Bali Akal, Ekim 1997
3) TARİHYAZIMI ÜZERİNE DÜŞÜNMEK, İlhan Tekeli, Şubat 1998
4) KALPAZANLAR VE ELEŞTİRMENLER, Anthony Grafton, Mart 1998
5) TARİH ADALARI, Marshall Sahlins, Temmuz 1998
6) CENNETİN DİLLERİ, Maurice Olender, Eylül 1998
7) YENİDEN GEÇMİŞ, Roger Chartier, Kasım 1998
8) KARŞILAŞMA KARŞILAŞTIRMA, Philippe Borgeaud, Mart 1999

Skinner, Quentin
Sanatçının Bir Siyaset Düşünürü Olarak Portresi
ISBN 975-7501-64-6 / Türkçesi, Erol Öz / Dost Kitabevi Yayınları
Mayıs 1999, Ankara, 112+16 Renkli sayfa.
Tarih-Siyaset-Felsefe-Sanat

SANATÇININ BİR SİYASET DÜŞÜNÜRÜ OLARAK PORTRESİ:
Ambrogio Lorenzetti

Quentin Skinner

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-64-6

Sanatçının Bir Siyaset
Düşünürü Olarak Portresi
QUENTIN SKINNER

© Quentin Skinner, 1999

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Mayıs 1999, Ankara

İngilizceden çeviren, Erol Öz

Yayına Hazırlayan, Sefa Kaplan - Dost İTB
Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

Quentin Skinner'in "Raleigh Lecture on History" kapsamında British Academy'de okuduğu bildiri, Proceedings of the British Academy, *72, 1986'da yayımlanmıştı. Bu metin, kitap halinde ilk defa Türkçe olarak yayımlanmaktadır. Quentin Skinner, bu baskı için yeni bir önsöz kaleme aldı. Kitabın ismiyse makaleye nazaran biraz farklıdır: "Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher".*

Freskoların fotoğraflarını yayımlamamıza izin veren Siena Belediyesi'ne teşekkür ederiz.
L'opera riprodotta è custodita presso il Museo Civico di Siena.

İçindekiler

Yeni Önsöz **9**

Kaynakça **27**

Sanatçının Bir Siyaset Düşünürü Olarak Portresi:
Ambrogio Lorenzetti **29**

Dizin **107**

Yeni Önsöz...

Sienalı Ambrogio Lorenzetti'nin *Buon Governo* (*İyi Yönetim*) adı verilen freskoları hakkındaki monografimin Türkçeye çevirilmesinden ne denli memnun olduğumu söyleyerek başlayayım yazıya. Öncelikle –belki de inatla–, monografim ilk kez on iki yıldan daha fazla bir süre önce yayımlanmış olsa da, argümanlarımın ana hatlarının doğru olduğuna halen inandığımı söyleyeyim. Ancak, şu anda bu resimler hakkında yazıyor olsaydım, Lorenzetti'nin başyapıtının ortaya çıkardığı en güç iki ikonografik bilmece hakkında, özellikle, her ikisi de resimlere gelişigüzel bakan herhangi birisinin bile gözüne çarpacağından, birkaç şey daha söyleme ihtiyacı hissederdim.

Bu çok özel yorum sorunlarına eğilmeden önce, bir bütün olarak freskoların düzenlenişi hakkında bazı önbilgiler vermeliyim. Resimler, Siena'daki *Palazzo Pubblico*'nun (*Yönetim Binası*)

Sala dei Nove'sindeki (*Dokuzlar Odası*) üç duvarı bütünüyle kaplamaktadır (bkz. Resim 1 ve 2). Bu oda, Lorenzetti'nin zamanında, *Nove Signori*'nin, yani 1287 ila 1355 yılları arasında Siena'yı yönetmiş olan tüccar oligarşisinin yönetim komitesinin Toplantı Odası olarak kullanılmaktaydı. Freskolar, bizzat "Dokuzlar" tarafından ısmarlanmış ve 1337 ila 1340 yılları arasında yapılmıştır.

Resimlere sırasıyla bakmanın en iyi yolu, *Sala dei Nove*'deki doğal bir ışık kaynağının, güney duvarındaki pencerenin önünde durmaktır. Bu elverişli noktadan bakıldığında, sol (*sinister* = "meşum") yanımızda gördüğümüz kısımlar bize zorbalık yönetimiyle onun kent ve kent kadar kırsal alanlar üzerindeki yıkıcı etkilerini anlatır (bkz. Resim 3 ve 4). Sağımızdaki kısımlarsa, diğerinin aksine bize, "adil yönetimin etkileri"ni gösterir[1] (bkz. Resim 5, 6 ve 7). Bu, kuzey duvarındaki *dado*'ya (pano) işlenmiş olan ve bize adil yönetimden kaynaklanan "tüm faydalı, gerekli ve hoş sivil etkiler"e baktığımızı söyleyen İtalyanca (*volgare*) dizelerin sunduğu manzaradır[2]. Burada, yeni yapılmış katedrali ve *Porta Romana*'sı (Roma Kapısı) sayesinde ayırdedilebilen Siena kentini görürüz. Gelişmekte olan bir dizi pazar, inşa halindeki yeni bir bina, öğrencilerine hitap eden bir hukuk doktoru[3], hoş bir kadın ve ağır ağır at sürerek ona eşlik eden maiyeti görülmektedir (bkz. Resim 6). Kent manzarasının göbeğine, dokuz genç kadından (ya da, bazı uzmanlara göre, dokuz genç erkekten) oluşan bir grup hakimdir[4] (bkz. Resim 16). Bunlar, şarkı söyleyen ve tef

1) Dizinin bu kısmı hakkında bir tartışma için bkz. Starn ve Partridge, 1992, s. 19-28.

2) *Cartello* bize kutsal adalet erdeminin hüküm sürdüğü her yerde ("Questa santa virtu ladove regge") yararlı, gerekli, hoş sivil etkiler ortaya çıkacağını ("Seguita poi ogni civile effetto/utile necesssario [e] di diletto") söyler. Seneca'nın *De beneficiis*'i bu faydalı etkiler sınıflamasının kaynağı gibi görünmektedir. "[B]eneficia... necessaria, deinde utilia, deinde iucunda" hakkında bkz. Seneca 1928-35, I, 11, 1, s. 34.

3) Feldges-Henning 1972, s. 153-4'de kırmızı cüppenin bir medeni hukuk (ya da bir ihtimal tıp) hocasını gösterdiğine dikkat çekmektedir.

4) Bridgeman 1991, s. 245.

çalan onuncu bir figürün etrafında el ele tutuşmuş dans etmektedirler. Kent kapılarının ötesinde –ki Rönesans sanatının en eski manzaralarından biridir– adil yönetimin kırsal alandaki *efetti*'sini (etkilerini) de görmek mümkündür. Burada, farklı mevsimlere ait işler bir arada resmedilir: Ekinin ekilme ve biçilme sürecinin yanında harmanlanması ve hasat sonrasında toprağın sürülmesi. Katırlar ve beygirler kente yaklaşırken, şatafatlı kıyafetler kuşanmış iki avcı da kentin kapılarına doğru at sürer. Yanlarında bir çift av köpeği vardır ve arkadaki adam bileğinde bir şahin tutmaktadır. Tam karşı tarafta, zorbalık altında yaşayan kentin harab olmuş *contado*'suna (kırlarına) doğru at süren silahlı askerlerin yer aldığı resmin aksine, bu biniciler hem silahsızdırlar hem de Latince *titulus*'unun (ünvanı gösteren yazı, başlık) bize "Güvenlik" (bkz. Resim 14) olduğunu söylediği havadaki kanatlı figürün gözünün hizasının alt taraflarında yürürken, korkusuzdurlar.

Dosdoğru kuzey duvarına bakarsak, karmaşık bir simgesel kompozisyonun göbeğinde, *titulus*'undan "Barış" olduğunu anladığımız, zeytin dalına dayanmış merkezi bir figürle karşılaşırız (bkz. Resim 11). Sağında (bize göre sol), bir kentli alayıyla birlikte, *titulus*'larının "Bilgelik", "Adalet" ve "Uyum" olduğunu söylediği üç figür yer alır. Sol tarafında, dört "temel erdemi, yani Metanet, Basiret, Ölçülülük, ve Adalet"i temsil eden dört figür, "Alicenaplık"a işaret eden beşinci bir figürle birlikte oturur; bunların üzerinde "ilahiyata" ilişkin erdemler olan İman, Umut ve Hayırseverlik'i temsil eden melek figürleri, havada asılı dururlar. Kompozisyonun bu kısmının merkezinde, sağ elinde bir âsâ ve sol elinde altın bir kalkan tutan, tahtında oturan dev bir figür sert bir biçimde bize bakmaktadır (bkz. Resim 10).

Lorenzetti'nin dizisinin en sıradan gözlemciyi bile iki kaçınılmaz bilmeceyle karşı karşıya bıraktığını söylemiştim. Bunlardan biri, kuzey duvarındaki, tahtta oturan figürün kimliği ve anlamıyla ilgilidir. Bu figür (bkz. Resim 10), genellikle, *bene comune* ya da

Ortak İyi'nin simgesel bir ifadesi olarak tanımlanmıştır[5]. Ancak, hâlâ, monografide yazdığım üzere, figürün Adalet'in emirlerinin izlenebilmesi ve Ortak İyi'nin güvenceye alınabilmesi için bir kentin seçmesi gereken *signore* (yönetici) ya da *signoria* tipinin simgesel bir ifadesi olduğu yolundaki ısrarımın doğru olduğunu düşünüyorum.

Ancak şimdi, Lorenzetti'nin *signore* imgesinin, bünyesinde iki ayrı ifadenin somutlaştığı, iki değeri birden taşıyan bir imge olduğunu yeterli açıklıkta belirtemediğimi farkediyorum. Ayrıca, bu ifadelerden birisinin bizzat Siena kenti olduğunu da açıklığa kavuşturamamışım. Şimdi bana öyle geliyor ki, tahtta oturan figürün bir çok özelliği, onun Siena'nın bizzat kendisi olduğunu göstermektedir. Omuzları etrafında, C.S.C.V.[6] harfleri –*Commune Senarum, Civitas Virginis*, Siena kentinin resmî adı[7]– yer almaktadır. Kıyafeti, şimdi olduğu gibi o zaman da Siena beldesinin geleneksel renkleri olan siyah ve beyazdır. Ayaklarının dibinde, Roma Cumhuriyeti'nin antik simgesi olan ve 1297'de Sienalılar tarafından benimsenen dişi bir kurt, bir çift ikizi emzirmektedir[8]. Kalkanında, Sienalıların 1260'da Montaperti'de, Floransalılara karşı kazandıkları zaferin hemen öncesinde, özel efendileri olarak seçtikleri Bakire Meryem'e ait bir imgeyi belli belirsiz fark ediyoruz[9]. Belki de bunların en önemlisi olan tahtta oturan figür, gri sakallı ve beyaz saçlı yaşlı bir kişi –*sena persona*– ama aynı zamanda *Sena*, yani Siena'nın Latince adı olarak resmedilmiştir.

5) Bu argümanın klasik bir ifadesi için bkz. Rubinstein 1958, özellikle s. 184-5; ayrıca bkz. Feldges-Henning 1972, s. 145; Greenstein 1988, s. 509.

6) Harfler şu anda C.S.C.C.V. şeklindedir. Ancak, monografimde belirttiğim gibi, ikinci "C" nispeten yakın tarihli bir eklemedir.

7) Zdekauer 1897, s. 25. Meryem'in kenti olarak Siena için bkz. Bowsky 1981, s. 160.

8) Larner 1971, s. 113; karşılaştırınız Southard 1978, s. 47, 66.

9) Southard 1978, s. 48.

Merkezi figür, Siena'yı temsil etmesinin yanısıra, bir yöneticinin ve daha özel olarak bir yüksek yargıcın ifadesidir. Monografimde vurguladığım gibi, bir dizi ayrıntı bu okumayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bir yargı mevkiinde, tahtta oturmaktadır. Halkını korumak için bir kalkan ve hakim siyasal otoritenin simgesi olan bir âsâ taşımaktadır. Zengin işlemeli ve mücevherlerle bezeli, neredeyse imparatorlara özgü bir giysi vardır üzerinde.

Daha az açık olan ve benim başlangıçta belirtmediğim şey, Lorenzetti'nin bize sadece bir yargıç imgesi sunmakla kalmadığı, aynı zamanda, Son Hüküm'ün dünyevileştirilmiş bir versiyonunu da verdiğine ilişkin olağanüstü cesarettir[10]. Bunun böyle olduğunu görebilmek için, *Buon governo*'nun 1330'ların sonlarında tamamlanmasının hemen öncesindeki döneme ait, en ünlü iki Son Hüküm sahnesini hatırlamamız yeterlidir. Bunlardan birisi Lorenzetti tarafından kesinlikle bilinmemekteydi. Burada, Türk okuruna özellikle şunu hatırlatmak gerekir: Bu, İstanbul'da, (önce Kilise, sonra Cami, sonra Müze olan) Kariye'deki yan mekânın (*parecclesion*) tonozlarından birinde yer alan ve 1320'lerin başlarında tamamlandığı hemen hemen kesin olan resimdir. Bu resimde, sağında ve solunda azizlerle, tahtta oturan merkezi bir figür vardır. Onun sol alt tarafında, eflâtun giysili selamete ermiş figürler, yakarır vaziyette yukarı bakarken, solda yani "meşum" tarafta, kaçışan lânetli figürler bir ateş çukurunda gözden kaybolurlar. Aynı sahnenin daha ünlü –ve kuşkusuz Lorenzetti tarafından iyi bilinen– bir yorumu, Giotto'nun Padova'daki *Capella Degli Scrovegni*'nin girişi üzerinde yer alan, muhtemelen 1306'da tamamlanmış resmidir[11]. Burada da tahtta oturan, melekler ve azizler tarafından çevrelenmiş merkezi bir figür görmekteyiz. Bu merkezi figürün sol tarafında, çıplak, bağlanmış lânetli figürler

10) Bu husus Leuchovius 1982, s. 32-3'te eksiksiz olarak ortaya konmuştur.
11) Smart 1978, s. 47.

kendilerini yutmak için açılmış bir çukura düşerlerken, sağ alt tarafta, giyinik halde, selamete ermiş figürler göze çarpmaktadır.

Lorenzetti bize bütün bu motiflerin dünyevileştirilmiş bir versiyonunu sunar. Tahtta oturan figürün sağ altında, samimi çiftler halinde ayakta duran zengin giyimli yurttaşlardan oluşan bir bölük görürüz (bkz. kısmen Resim 13). Bunların, ikili bir anlam taşıdığı bilinen yirmi dört kişiden ibaret olması ilginçtir[12]: Yuhanna'nın Vahiy Kitabı'na göre, Cennet Mahkemesi'nde Tanrı'yla birlikte oturan yirmi dört Bilge[13], ama aynı zamanda "Dokuzlar" döneminden önce Siena'yı yöneten Divan'ın üye sayısı[14]. Lorenzetti'nin yurttaşları, bir *vinculum concordiae*'yı yani kendilerini saran gönüllü bağları simgeleyen "Uyum" figürünün onlara verdiği bir uyum ipini tutarken görülürler (bkz. Resim 13). Alayın liderleri, tıpkı Son Hüküm'de usulünce kurtarılmışlar gibi, yakarır biçimde tahtta oturan figüre bakmaktadırlar (bkz. Resim 5). Merkezi figürün alt tarafında, sol (*sinister*, "meşum") yanında, bunun tam aksine dağınık bir insanlar grubu görmekteyiz. Seçilmeye değer (ve seçilmiş) kentlilerden büyük bir *cassone* (kürsü) tarafından ayrılmış ve kendilerine rağmen bir *vinculum*'la (sicim) birbirlerine bağlanmışlardır. İçlerinden birisinin gözleri, idamlık bir suçtan mahkûm olduğunu simgeleyen siyah bir kumaşla örtülüdür (bkz. Resim 5). Tıpkı Son Hüküm'deki gibi, yukarıdaki yüksek yargıç koyunu keçilerden ayırmıştır.

Dolayısıyla, Lorenzetti'nin yaptığı şey, bir Siena imgesini bir yüksek yönetici ya da yargıç imgesiyle birleştirmektir. Daha kesin söylemek gerekirse, bize sunduğu yüksek bir yönetici ya da yargıç

12) Hatta, Dante'nin *Purgatorio*'nun (*Araf*) XXIX. Şarkı'sında karşılaştığı "ventiquattro seniori, a due a due" (yirmi dört bey, ikişer ikişer) hatırlanırsa muhtemelen üçlü bir anlam. Bkz. Dante 1939, XXIX, dize 83, s. 380. Bu bilgiyi Nicolai Rubinstein'a borçluyum.

13) Bkz. Vahiy, 4, 4 ve karşılaştırınız Leuchovius 1982, s. 31, 34'teki değerli tartışma.

14) Rowley 1958, C. I, s. 102.

olarak bir Siena imgesidir. Monografimde üç aşağı beş yukarı bunu söylememe rağmen, Lorenzetti'nin canlandırdığı şeyin, erken *trecento* (14. yüzyıl) İtalya'sında dolaşımda olan, kent yönetimi konusundaki bir dizi incelemenin temel iddiası olarak tanımlanabileceğini belirtmemiştim. Bu iddia, kentlerin uyum ve barış içinde yaşayabilmesi için, kendi kendilerini yönetmeleri gerektiğiydi. Ben bunu, tahtta oturan merkezi figürün nihai anlamı olarak kabul ediyorum. Lorenzetti de benzer biçimde bize, Siena'nın barışın lütuflarından yararlanabilmesi için, bizzat Sienalıların, Siena'nın yüksek yönetici ya da yargıcı olmaları gerektiğini söylemektedir.

Başlangıçta, Lorenzetti'nin başyapıtının ortaya çıkardığı bir çok ikonografik soru arasında, özellikle iki tanesinin öne çıktığını belirtmiştim. Diğer bariz bilmece ise kent manzarasının ortasında danseden birbirine bağlı figürler grubunun kimliği ve anlamına ilişkindir. Bu genç kadınlar (ya da muhtemelen erkekler,) ortada tef tutan figürün etrafında üç alt grup halinde görülürler (bkz. Resim 16). Hemen sağında sırtları bize dönük iki, onların önünde, profilden, yüzleri sağa dönük üç ve sola dönük dört kişi vardır. Bunun anlamı açıktır: Sırasıyla "bir, iki, üç, dört" –Pythagorasçı mükemmel armoni sayısı ve Platon'un *Timaeus*'unun açılış sözcükleri– olmak üzere toplam on figür görmekteyiz.

Bu figürler, Lorenzetti'nin dizisinin bu kısmında yer alan diğerlerine göre daha büyük ölçeklidir ve kendilerine kesinlikle merkezi ve açıkça simgesel bir yer verilmektedir. Özellikle, dansın simgesel öneminden ayrı olarak önümüze yanıt arayan iki ikonografik soru getirir koyarlar. Bunlardan ilki, dans ettikleri boşluğun bir bütün olarak kent manzarasının ışık kaynağı olmasından kaynaklanır[15]. Bunun bilinçli bir etki olduğundan şüphe etmek zordur. Dansçıların hemen solundaki koyu renkli binaya (muhtemelen bir han?) bakarsak, yan tarafı koyu bir gölge altındayken,

15) Bu husus, White 1967, s. 96'da mükemmel bir biçimde ortaya konmuştur

giriş kısmının sağdan gelen ışıkla, daha aydınlık olduğunu görürüz. Bakışlarımızı sağdaki ayakkabıcı dükkânına çevirdiğimizde ise, ön kısmı gölge altındayken, bu kez soldan gelen ışıkla yan tarafının yine daha aydınlık olduğunu görürüz. Aynı şablon bütün kent boyunca tekrarlanır: Dansçıların sağındaki kulelerin ve binaların yan tarafları, ön taraflarına göre daha aydınlıktır; ancak bu, sollarındaki kulelerin ve binaların yan tarafları için de geçerlidir. Bu ışık ifadesini tutarlı kılmanın tek yolu, bizzat kentin göbeğini, kent üzerine yayılan ışığın kaynağı olarak kabul etmektir.

Dans eden gruptan kaynaklanan ikinci ve daha bariz olan soruya dönüyorum: Ortadaki iki dansçının giysilerinin motiflerinin çok ilginç olduğu olgusunu nasıl açıklayabiliriz? Sağdaki figürün ayak bileğine kadar uzanan elbisesi yırtık pırtıktır ve solucanlarla donatılmıştır –bunu farketmemek mümkün değildir–. Soldaki figürün aynı biçimde ayak bileklerine kadar uzanan elbisesi ise, dört kanatlı böceklerle –sineklerle değil, yusufçuk ya da güve benzeri yaratıklarla– bezenmiştir (bkz. Resim 16). Kuvvetle muhtemeldir ki, böcekler gerçekten güvedir. Zira elbise, altlarından siyah bir iç çamaşırının görülebildiği bir çok deliğiyle güveler tarafından yenilmiş gibidir.

Dansın simgesel anlamı kadar bu etkilerin de açıklayıcı anahtarı, bence, Lorenzetti'nin çağdaşlarının, resimde güveler ve solucanlar bulunmasına atfedecekleri anlamı bilmekte yatmaktadır. Bunların bir arada *tristitia*'nın, yani yeis ve asık suratlılık kusurlarının simgeleri olarak değerlendiriliyor oluşları çok önemlidir. Bu simgeciliğin izleri, nihai olarak Meseller Kitabı'nın eski Vulgate versiyonundaki (sonraki versiyonlarda değişiklik yapılarak örtbas edilen) bir pasajda bulunabilir. Bu pasajda, "tıpkı bir güvenin bir elbiseyi, bir ağaç solucanının bir ağacı mahvetmesi gibi, *tristitia* da insanın kalbini mahveder"[16] denilmektedir. Pasaj, Cassianus

16) Meseller 25, 20 (Eski Vulgate versiyonu): "sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi".

tarafından *De Institutis Coenobiorum*'da[17] etkili biçimde dile getirilmiş, daha sonra bir kısmı, Lorenzetti'nin döneminde vaizler ve ahlakçılar tarafından yakından incelenmiş, erdemler ve kusurlar hakkında yazan bir çok yazar tarafından atıflarda bulunularak yorumlanmıştır. Örneğin, Brescialı Albertano, 1238 tarihli *Liber de Amore et Dilectione Dei et Proximi*'sinin *Tristitia* bölümünde aynı ayetleri alıntılar[18]. Andrea da Grosseto ise 1268'de Albertano'nun incelemesini *volgare*'ye (yerel dile, yani İtalyancaya) tercüme ettiğinde, imge daha da geçerlilik kazanır[19]. O dönemde, Paraldus'un (Guillaume Perrault) *Summae Virtutum ac Vitiorum*'u da geniş biçimde dolaşımdadır. Perrault bu kusurlardan biri olan *acedia*'yı (gam, hüzün) tartışırken, bizi aynı ayetlere yönlendirir[20]:

"*Acedia*'dan (gam) muzdarip olan, can sıkıcı bir yaşam sürer. Bu can sıkıcı yaşamdan, sanki kalbini bir solucan kemiriyormuş gibi, bir tür *tristitia* (yeis) doğar. Bundan dolayı Meseller 25, tıpkı güvenin bir elbiseyi ve bir ağaç solucanının ağacı mahvetmesi gibi, *tristitia* da insanın kalbini mahveder, der"[21].

Perrault'nun *tristitia*'nın *acedia*'nın bir sonucu olduğu iddiası, Aquinalı Tommaso (= Thomas Aquinas) dahil çağdaşlarının bir kısmı, her iki terimin de aynı kusurun farklı isimlerinden başka bir şey olmadığını savunduğu için kimi zaman tartışma konusu

17) Cassian 1965, IX. 2, s. 370.

18) Albertano of Brescia 1507, folyo 59^{r}, col. 1: "nam ut Salomon ait sicut tinea vestimenta & vermis ligna corrodit. Ita tristicia nocet hominis cordi".

19) *Tristitia* hakkındaki tartışma için bkz. Andrea da Grosseto 1873, Trattato IV, Cap. XXX, s. 359-62.

20) Cassian'ın *acedia* terimini, Büyük Gregorius'un ise *tristitia* terimini tercihinden kaynaklanan, *acedia* ve *tristitia* arasındaki karmaşık ilişki için bkz. Wenzel 1967, özellikle s. 23-8, 51-5, 171-4.

21) Perrault 1618, II. V. III, s. 130, col 1: "Acediosus est in taedio vitae. Unde habet quandam tristitiam, quae ad modum vermis corrodit cor eius. Unde Prover. 25. Sicut tinea vestimento, & vermis ligno: sic tristitia nocet cordi"

olmuştur[22]. Ancak *tristitia*'nın güveler ve solucanlarla ilişkisi, tıpkı Guido Faba'nın *Summa de Viciis et Virtutibus*'unda ifade ettiği, '*tristita*, muhtemelen insan ruhunu yıpratacak en büyük kötülüktür' görüşü gibi, herkes tarafından kabul edilmekteydi[23].

Lorenzetti'nin, parlak ve yoğun kent yaşamı resminin merkezinde, tembellik ve yeis simgelerinin bulunması çelişki gibi görünmektedir. Ancak, Lorenzetti'nin kuşağı tarafından en iyi tanınan kusur ve erdem konulu incelemelerin, *tristitia* günahını, daima *gaudium* ya da neşelilik duygusuna zıt – dolayısıyla yakından ilişkili– olarak tanımladıklarını hatırlarsak, bu paradoksu çözme yolunda önemli bir adım atmış oluruz. Bu zıtlığın kaynağı da yine Kutsal Kitap'tır[24] ve *duecento* İtalya'sının önde gelen ahlakçılarının çoğu tarafından benimsenmiştir. Brescialı Albertano, *Liber de Amore*'sinde bize, "*tristis* ya da yeisli bir ruh hali kemikleri kuruturken, *gaudens* ya da neşeli bir kalp zengin bir yaşam hazırlar"[25] demektedir. Aynı şekilde Guido Faba da *Summa*'sında okuru, "*tristitia* bir insanı ölüme götürür, dolayısıyla, günlerinizin *tristitia* tarafından tüketilmemesi için, yüzünüzde *gaudium* ifadesi bulunduğundan emin olmalısınız"[26] diye uyarır.

Gaudium'un, sadece *tristitia*'yı uzakta tutma anlamı taşımadığını, aynı zamanda lütûflara ve her şeyden öte *pax* ya da sivil barışın faydalarına doğal bir tepki olarak değerlendirildiğini düşünürsek, güvelerin ve solucanların varlığını açıklamak için bir adım daha atmış oluruz. Bu argümanın kaynaklarından biri, yine Kutsal Kitap'tır. Aziz Paulus, muhtelif risalelerinde *pax* (barış) ile *gaudium*'u

22) Aquinalı, 1952, II, II, 158, 6, 1: "tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia"

23) Faba 1956, s. 114: "nullum malum gravius tristitia". Bunun korkunç etkileri hakkında çok renkli bir anlatım için bkz. *Oculus pastoralis* 1966, s. 55.

24) Örnek olarak bkz. Yuhanna 16, 20; II Korintliler 6, 10; Philippians 2, 28.

25) Albertano of Brescia 1507, folyo 59^{r}, col.2: "Animus gaudens floridam vitam facit spiritus vero tristis excicat ossa"

26) Faba 1956, s. 115-16: "La tristitia conduce l'uomo a morte ... gaudeas igitur ne tui dies in tristitia consumantur"

(neşe) ilişkilendirir[27] ve Cassianus, *tristitia*'nın aşılmasını sağlayan Kutsal Ruh'un semereleri arasında *gaudium* ve *pax*'ı sayarken, bu pasajları alıntılar[28]. Zaten aynı bağlantılar, kent yönetimi konusunda yazan *duecento* (13. yüzyıl) yazarlarının daha fazla itimat ettikleri Romalı ahlakçıların bir kısmı tarafından daha önce kurulmuştu. Özellikle Seneca faydayı, "savunucusuna *gaudium* getiren iyi niyetli bir davranış"[29] olarak tanımlamıştır. Onun *Epistulae Morales*'inde, en doğal biçimde *gaudium* tattığımız iki durum, çocuklarımızın sevgisini tatmak ya da ülkemizin barış içindeki refahını görmek olarak tanımlanır[30].

Gaudium'un, *pax*'a verilen olağan tepki olduğu fikri, on ikinci yüzyılın sonlarında, İmparator Friedrich Barbarossa ile İtalyan kentleri arasında yapılan resmi yazışmalarda güçlü biçimde vurgulanmıştır. Forli halkına gönderdiği bir mektupta, İmparator, "güvenlik ve *pax* durumları için *gaudium* ifade ederlerse"[31] tamamen tatmin olacakları konusunda onlara teminat vermektedir. Ve Ravenna Başpiskoposu'na yazılan bir mektupta da, aynı şekilde, artık herkesin "özgürlük ve *pax* içinde *gaudium*'unu ve gelişmesini tam olarak ifade etmesi" gerektiği ifade edilir[32]. Benzer duygular, *duecento* İtalya'sında kent yöneticileri (*magistra*) için hazırlanan bir çok tavsiye kitabında da tekrarlanır. *Oculus Pastoralis*'in yazarı, bir beldenin *podestà*'sının ya da baş yöneticisinin, kentlilerin kendi içlerindeki ayrılıklardan, sadece "aralarında *pax*'ı muhafaza etmek" konusunda hemfikir olmaları halinde "ruhum sınırsız bir

27) Romalılar 14, 17; 15, 13; Galatılılar 5, 22.

28) Bkz. Cassian 1965, IX, 11, s. 378: "Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax..."; karşılaştırınız Korintliler 7, 10 ve özellikle Galatlılar 5, 22.

29) Seneca 1928-35, I, 6, 1, s. 22: "Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium".

30) Seneca 1917-25, LXVI. 37, cilt II, s. 24.

31) *Frederici I Diplomata* 1979-85, mektup 677, cilt II, s. 194: "pace et securitate perpetualiter gaudeant".

32) *Frederici I Diplomata* 1979-85, mektup 718, cilt II, s. 253: "plena gaudeant atque fruantur libertate et pace"

gaudium duyar," demek suretiyle ricada bulunması gerektiğini belirtir[33]. Aynı şekilde Matteo dei Libri, *Arringe*'sinde, adalet barış içinde uygulandığı zaman, "herkesin hukuken kendilerinin olana sahip çıkmaktan *gaudium* duyacağına" dikkat çeker[34]. En çarpıcısı, aynı hislerin, Gioto'nun Capella degli Scrovegni'de yer alan, *grisaille* erdemler ve kusurlar portrelerindeki Adalet figürüne eşlik eden şiire aksetmesidir. "Mükemmel adalet" der şiir bize, "her şeyi eşit biçimde dengeler, iyiyi taçlandırır ve kusurlara karşı kılıç kullanır. Hükmettiği sürece, herkes özgürlük içinde yaşamaktan *gaudium* ifadesi taşıyabilir ve her arzuladığını neşe içinde yapabilir"[35].

Bu yazarların bir kısmının vurguladığı gibi, adaletin hükmü altında *gaudium* duymamızı gerektiren tek neden bize *pax* getirmesi değildir. Barış da bize, daha soylu bir lütûf olan *gloria e grandezza*, yani sivil ihtişam ve büyüklüğü getirecektir ve bu da ayrı bir memnuniyet kaynağıdır. Bu bağlamda daima atıfta bulunulan otorite Sallustus'dur. Sallustus, *Bellum Catilinae*'sinin baîında, erken Roma cumhuriyetinden söz ederken, "cumhuriyet emek ve adaletin hükmü vasıtasıyla büyümekteydi" demiştir[36]. Ve *Bellum Iugurthinum*'unda, daha genel bir tarzda konuşurken, "en büyük kentleri bile zayıflatan ve çökerten sivil uyumsuzlukken, küçük kentleri büyüten uyum içinde yaşamaktır" diye ekler[37].

33) *Oculus pastoralis* 1966, s. 26-7: "Si ... homines inter se pacem habere ... meus gauderet animus in immensum".

34) Matteo dei Libri 1974, s. 125: "çascuno possa gaudere de quel k'èso drito".

35) Kıtanın ilk iki dizesinin bana ait transkripsiyonu şu şekildedir: "Equa lance cunctra librat perfecta justicia: coronando bonos, vibrat ensem contra vicia./ Cuncta gaudet [&] libertate ipsa si regnaverit agit cum iocunditate quisque quod voluerit". Bütün kısaltmaları açtım ve ikinci dizede '&' işaretini bir eklemeyi (fazla görünmekte ve ritmi kesinlikle bozmaktadır) işaret etmek için koydum. Kıtanın üçüncü dizesi eksiktir. Dördüncü bir dize için boşluk vardır; ya kıta bozulmuş ya da boşluk kullanılmamıştır.

36) Sallust 1921a, X, 1: "labore atque iustitia res publica crevit".

37) Sallust 1921b, X, 6: "Nam concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur".

Oculus Pastoralis'in yazarı, söz konusu barışın meyveleri fikrini kullanırken, yeni bir *podestà*'nın, toplanmış olan kentlileri, "aranızda sakin bir barış ve mükemmel bir sevgi varsa," bu durum, "bu en soylu kente büyümeyi, ihtişamı ve onuru getirecektir" diyerek uyarması gerektiğini belirtir[38]. *Podestà*'ya, halkı refahlarını aksettirmeye, *gaudium*'larını göstermeye ve bunun için şükretmeye davet ederek konuşmasına son vermesi öğütlenir[39]. Giovanni da Viterbo da aynı şekilde *De Regimine Vivitatum*'unda, yeni bir *podestà*'ya, *pax*'ın muhafazasını *gaudium* hisleriyle ilişkilendirmesi ve barış içinde yaşayan bir kentin güçlenme ve büyüklüğe ulaşmayı umabileceğini vurgulamasını tavsiye eder[40]. Brunetto Latini *Livres Dou Trésor*'unun kapanış bölümünde "doğruluk ve gerçeğe göre yönetilen bir kent"in sadece "sonsuza dek iyi bir barış hali içerisinde yaşamak"la kalmayıp, aynı zamanda "hem nüfus, hem de refahta büyüme ve artış"ın lütûflarından yararlanacağını da tekrarlar[41].

Kentlerin ihtişamı ve büyüklüğü bu yazarlar tarafından daima ışık imgesi biçiminde ifade edilmiştir. Burada da eğretilemeler klasik Antikçağ'a kök salmıştır: Özellikle Cicero, Roma kentinden "tüm dünyanın ışığı" olarak söz etmiştir[42]. Ancak, bir kez daha imgenin nihai kaynağı Kutsal Kitap'tır: Tanrı, sadece muhteşem kral olarak değil, dünyanın ışığı olarak selâmlanır[43]; Aziz

38) *Oculus pastoralis* 1966, s. 25: "ad incrementum et gloriam ac honorem huius nobilissime civitatis... [si] inter vos pacem traquilam et amorem perfectum [est]"; Sallustus'un *Bellum Iugurthinum*'undan söz edilmesi konusunda ayrıca karşılaştırınız, s. 61.

39) *Oculus pastoralis* 1966, s. 26.

40) Giovanni da Viterbo 1901, s. 231, col 1: *podestà* "huius civitatis pax et concordia exaltatio et bonus status, et vestris amicis gaudium et maximum incrementum" şeklinde beyanda bulunmalıdır.

41) Latini 1948, s. 403: "la cités ki est governee selonc droit et selonc verité ... croist et mouteplie des gens et d'avoir et dure tousjours en bone pais"; ayrıca barışın değeri konusunda Sallustus'un *Bellum Iugurthinum*'una atıfta bulunulan s. 292 ile karşılaştırınız.

42) Cicero 1976, IV, 11, s. 148: "[video] hanc urbem, lucem orbis terrarum"

43) Meseller 24, 7-8; Yuhanna I, 9; Yuhanna 8, 12.

Matta da, doğruluğun güneş gibi parladığını belirtir[44]. *Oculus Pastoralis*'in yazarı, havarinin bu sözlerini kullanırken, "harika kentler öylesine ihtişamlıdır ki, hepsinin arasında güneş gibi parlarlar," demektedir[45]. Orfino da Lodi de bu konuda aynı fikirdedir: İyi yönetilen bir kente sahip olmak, "güvenlik ve sükûnete, hukuka, barışa ve mutlu bir ihtişama" sahip olmaktır. Ve bu akabinde, "mumsuz bir ışık"a, dünyayı "edep ve iyi gelenekler, barış, ışık ve hukuk"la aydınlatma aracına sahip olmayı getirir[46]. Aynı şekilde, Bonvesin de la Riva da Milano kentini överken, "Milano'nun ihtişamının büyüklüğü, tüm küreyi ışıtmaktadır" diye iftihar etmektedir[47]. Brunetto Latini de, *topos*'u özel bir vurguyla tekrarlar: "Bir beldenin yönetiminde ve diğer işlerinde" iyi şeyler yapıldığında, bunların "tüm dünyada güneşin parlaklığı gibi ışıdığı" söylenebilir[48].

Bu yazarların bir kısmına göre, *iustitia*'nın hakimiyeti ve bunun sonucunda *pax* ve *gloria*'ya ulaşılmasından kaynaklan *gaudium*'un ifade edilmesinin doğal bir yolu vardır. Bu bir *tripudium*'a, yani (ismin imâ ettiği gibi) dansçıların üç vurgulu, gösterişli bir tempoda hareket ettikleri ciddi, törensel bir dansa katılmaktan ibarettir. Bir kısım Romalı ahlakçı, *tripudium* dansı yapmanın bizi *tristitia*'dan kurtaracağını ileri sürmüştür. Özellikle Seneca *De traquillitate animi*'de, savaşçı Scipio'nun bile "*tripudium* tarzında, yani eski zaman kahramanlarının oyun zamanlarında ve törensel kutlamalarda dans ettikleri tarzda dans etmekten hoşlandığını" söyler[49].

44) Matta 13, 43.

45) *Oculus pastoralis* 1966, s. 25: "refulgent sicut sol in conspectu consctorum".

46) Orfino da Lodi 1869, s. 44: "salus atque quies, lex, pax et gloria felix./Lux sine candelis ... decor et mores, pax, lux, lex".

47) Bonvesin de la Riva 1974, s. 190: "Mediolani glorie latitudo dilatate per orbem terrarum".

48) Latini 1948, s. 403: "[les] bonnes oeuvres ... [du] governement dou commun et de toutes ces choses ... resplendissent parmi le monde comme la clarté dou soleil".

49) Seneca 1932, XVII. 4, s. 280: "ut antiqui illi viri solebant inter lusum ac festa tempora virilem in modum tripudiare".

Bu onun sadece "zihin ferahlığı"na ulaşmasını sağlamakla kalmaz, aksi takdirde ruhumuzu işgal edebilecek olan "bezginlik ve yeis hislerini" de uzak tutmasını sağlar[50]. Daha sonraki klasik yazarların bir kısmı, *tripudium* dansı yapmanın *tristitia*'yı ortadan kaldırmakla kalmayıp, *tristitia*'nın aşılmasını sağlayan *gaudium*'u ifade etmenin doğal bir yolunu da teşkil ettiğini eklerler. Örneğin, methiyeci Mamertinus'un İS 362'de İmparator Julianus'a *Şükranlar*'ında ifade ettiği budur. Mamertinus'un anlatımına göre, İmparator tavsiyesini selâmladığı ve buna zerafetle uyduğunda, bu onun seçkinliğinin özel bir işareti olarak kabul edilecektir. Sonuçta, "bu olayda kendilerini sınırsız *gaudia*'yla kaplanmış bulduları için, durmaksızın zıplayan kalabalık *tripudium* dansı yapmıştır"[51].

Bu varsayımlar, *duecento* İtalya'sının tavsiye kitabı yazarlarının bir çoğu tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Giovanni da Viterbo *De Regimine Civitatum*'unda, bir kentin, üstün bir güce sadakatini ifade etmek istediğinde, "bize karşı, kulaklarımızda yer etmiş olan sevgi ifadeleriniz *gaudium* hislerinin doğmasını sağlamakla kalmayıp, *tripudium* dansı yapılmasını da beraberinde getirmiştir" şeklinde bir formül kullanması gerektiğini belirtir[52]. Aynı şekilde Giovanni da Vignano da, bir kente askeri bir zaferin –ve dolayısıyla barışa dönüşün– haberi ulaştığında, kent halkının müttefiklerine şu duyuruyla bir elçi göndermesi gerektiğini söyler:

"Beldemiz halkı, tattığınız zevki paylaşmaktadır ve bu kentteki herkes tarafından yürekten hissedilen büyük memnuniyetin ifadesi olarak, zaferinizin haberi ulaştığında, herkes kutlama yapmış,

50) Seneca 1932, XVII. 4, s. 280: "animis remissio ... animorum habetatio quaedam et languor".

51) Mamertinus 1964, 29, 2-3, s. 142: "Tripudiabat crebris saltibus multitudo gaudia effrena superaverant".

52) Giovanni da Viterbo 1901, s. 223, col 2: "nobis vestra dilectio destinavit nostro auditui gaudium et tripudium generarunt"

dans etmiş, şarkı söylemiş ve borular, ziller ve teflerin tüm kentte çınlamasını sağlamıştır"[53].

"1310 yılında, Padova'da kentte barışın tekrar tesisi dolayısıyla,"[54] *podestà*'nın kent adına teşekkürlerini sunması olayında, tam olarak bu tür bir kutlamanın gerçekleştiğine dair bir kayıt mevcuttur. *Podestà*'nın mesajı, "barış mektuplarınız kalplerimize *gaudia* getirdi ve tüm Padova halkı arasındaki büyük coşkuyla törensel *tripudium* dansı yapılmasına yol açtı" beyanıyla başlar[55].

Dans imgesinin barışa keyifli bir tepki göstergesi olarak kullanılmasının en çarpıcı örneği, yine Giotto'nun *Capella degli Scrovegni*'deki Adalet portresindedir. Lorenzetti'nin bu başyapıtı yakından incelemiş olduğundan kuşku duymak zor[56]. Giotto, "Adalet"i önünde bir terazi tutar vaziyette gösterir; iki eliyle terazinin her iki kefesindeki birer minik figürü desteklemektedir. Lorenzetti de aynı şemayı yakından izler: O da, Bilgelik figürünün tuttuğu ve Adalet'in elleriyle sabitlenmiş bir terazinin kefeleri üzerinde uçan iki kanatlı figür –"Dağıtıcı" ve "Denkleştirici"yi işaret eden– resmeder (bkz. Resim 9). Lorenzetti'nin Giotto'yu izlediği bir başka ve daha da çarpıcı yön, Giotto'nun Adalet portresinin altına yerleştirdiği küçük kompozisyondan –on santimetreden biraz uzun– bir dizi ayrıntının yansımasıdır. Giotto, dans eden üç kadın figürünün sağ ve sol yanında iki çift atlı resmet-

53) Giovanni da Vignano 1974, s. 271: "le vostre alegreçe sonon participate a li homigni del nostro comune ... e che in demostamento de grande alegreça de coro, quando la novela vene de vostra victoria a li homigni de quela tera, tuti chi bargordando, chi balando, chi cantando, e tuti ... façando sonare trombe, çalamele et tamburi per tuta la tera".

54) Bkz. *Gratulatio* 1741, IV. cilt, s. 131, Padova *podestà*'sı tarafından "ob restauratam inter cives concordiam, Anno 1310" yapılan konuşma.

55) *Gratulatio* 1741, IV. cilt, s. 131: "Immensa cordibus nostris gaudia, et universo populo Poduano magnarum exsultationum festiva tripudia Literae vestrae placibiles attulerunt"

56) Lorenzetti'nin Giotto ve Floransa'yla bağlantıları hakkında bkz. Smart 1978, s. 98

miştir. Grubun sağındaki kadın, iki eliyle tuttuğu büyük bir aynaya bakmaktadır; ortadaki ise sol tarafta, bir kolu ve bir ayağı havada dans edene tef çalmaktadır[57]. Soldan ilerleyen atlılara iki av köpeği eşlik etmektedir ve arkadaki atlı kadın, bileğinde bir şahin tutmaktadır (Lorenzetti bu ayrıntıları, kent kapılarından atla çıkan avcılar betimlemesinde aynen kopya etmiştir). Yine Giotto'nun kompozisyonunda, sağdan ilerleyen öndeki atlı, sağ elinde bir zeytin dalı tutmaktadır (Perrault bize "zeytinin daima barış sembolü olduğu"nu hatırlatır)[58]. Giotto'nun sahnesinin altına yazılan dizeler, bizi tüm bu figürlerin, adalet ve barış altında tadını çıkardıkları özgürlük ve mutluluk dolu yaşamdan doğan *gaudium*'u ifade ettiği konusunda yeterince bilgilendirmektedir[59].

Artık, bu değerlendirmeleri akılda tutarak Lorenzetti'nin dansçılarına dönebiliriz ve belki de bunlar hakkında ortaya atmaya başladığım sorulara bazı cevaplar önerebiliriz. Niçin dans ettikleri boşluk ışık kaynağı olarak resmedilmiştir? Bence Lorenzetti, bize kentin merkezini parlak ve ışıklı göstermek suretiyle, bir anlamda Siena'nın *gloria e grandezza*'sını, yani adil yönetim altında barış içinde yaşamaktan kaynaklanan ihtişam ve büyüklüğünü betimlemeyi hedeflemektedir. Niçin ortadaki iki dansçının elbiseleri güveler ve solucanlarla bezenmiştir? Deyimsel olarak bu yaratıklarla ilişkilendirilen kemirerek zarar verme, kanımca bize, *tristitia* günahının daima aşılabilir olduğunu ve yeisi uzakta tutabilmek için neşeli duyguları aramamız gerektiğini hatırlatmak için oradadır. Aynı zamanda, kentin ihtişamı ve barışçıl faaliyetleri, bize neşelenecek çok şey olduğunu hatırlatmak için vardır. Son olarak, freskoların bu bölümünün tamamının bir dans imgesi etrafında düzenlenmesinin anlamı nedir? Bana göre, Lorenzetti'nin ciddi,

57) Tefin çemberi oyulmuş ve onu tutan el silinmiş olmasına rağmen.

58) Perrault 1618, I. V. XI, s. 399, col. 1: "Oliva signum est pacis"

59) İlgili dize şu şekildedir: "Cuncta gaudet [&] libertate ipsa si regnaverit agit cum iocunditate quisque quod voluerit". Dizelerin tümü için bkz. yukarıda n. 15

törensel *tripudium*'u resmetmesi, bu yoğun sahne boyunca sergilenen *pax* ve *gloria*'yı gören herkesin tattığı *gaudium*'un doğal ve neredeyse görev nitelikli ifadesi olarak sunulmaktadır[60].

Fakat, niçin *dokuz* figür dans etmektedir? Aynı şekilde, niçin kuzey duvarındaki Bilgelik, Adalet ve Uyum topluluğunda dokuz figür olduğu da sorulabilir. Tahtta oturan merkezi figürü çevreleyen erdemler grubunda niçin dokuz figür vardır? Bu sorulara, *Palazzo pubblico*'nun orta kubbesinin her bir yanında niçin dokuzar mazgal bulunduğuyla devam edilebilir. Aşağıdaki avlunun tuğla kaldırımında niçin dokuz dilim vardır[61]? Bence yanıt her durumda aynı olmalıdır: Bunlar, tıpkı *Palazzo pubblico*'nun ve dışarıdaki kaldırımın yeniden inşası için görev verdikleri ve ödeme yaptıkları gibi, freskolar için Lorenzetti'ye görev veren ve ödeme yapan *Nove*'yi, yani Siena'yı yöneten konseyi imâ etmektedirler. Doğal olarak, her şeyde imzalarının bulunmasını istemişlerdir ve imzaları da dokuz rakamıdır.

Lorenzetti'nin başyapıtının ifade ettiği siyasal kuramın bir özetini sunmayı umabilir miyiz? Kaba bir basitleştirme riski var, ama belki denleyebiliriz. Benim okumama göre, freskoların nihai mesajı şudur: Barışın nimetlerinden yararlanmak istiyorsak, altında yaşadığımız yönetim biçiminin, *signoria*'mızın bizi temsil etmesi, dolayısıyla da fiilen kendi kendimizi yönettiğimizi söyleyebileceğimiz bir yönetimin kurulmasını sağlamamız gerekir. Sadece özyönetimin bulunduğu yerlerde barış ve adalet sağlanabilir; ve sadece barış ve adaletin sağlandığı yerlerde ihtişam ve büyüklüğe ulaşılabilir.

Cambridge, Ocak 1999

60) Dolayısıyla, dansı iyi yönetim altında mekanik sanatların gelişmesinin bir ifadesi olarak gören Feldges-Henning 1972, s. 154-5"le aynı fikirde değilim; dansın sivil harmonyı simgelediğini ileri süren Greenstein 1988, s. 502-3'le de aynı fikirde değilim.

61) Bu Dokuz "imza" konusunda bkz. Starn ve Partridge 1992, s. 13-19.

Kaynakça

Aquinas, (St.) Thomas (1952). *Summa Theologiae*, Piero Caramello (haz.), 3 cilt, Roma.

Albertano da Brescia (1507). *De Amore et Dilectione [libri tres], Albertani Moralissimi Opus* içinde, Cuneus, fos. 25-61.

Andrea da Grosseto (1873). *Trattati Morali di Albertano da Brescia*, Andrea da Grosseto (çev.), Francesco Selmi (haz.), Bologna.

Bonvesin de la Riva (1974). *De Magnalibus Mediolani*, Giuseppe Pontiggia (çev.), Maria Corti (haz.), Milano.

Bowsky, William M. (1981). *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1355*, Londra.

Bridgeman, Jane (1991). "Ambrogio Lorenzetti's Dancing 'Maidens': A Case of Mistaken Identity", *Apollo* 133, No. 350, s. 245-51.

Cassian, Johannes (1965) *De Institutis Coenobiorum*, Jean-Claude Guy (çev. ve haz.), Paris.

Cicero (1976). *In Catilinam I-IV*, C. Macdonald (çev. ve haz.), Londra, s. 32-164.

Dante Alighieri (1939). *The Divine Comedy, II: Purgatorio*, John D. Sinclair (çev.), Oxford [Türkçesi: *İlahi Komedya*, Oğlak Yayınları, 1997].

Faba, Guido (1956). *Summa de Viciis et Virtutibus*, V. Pini (haz.), *Quadrivium*, I içinde, s. 97-152.

Feldges-Henning, Uta (1972). "The Pictorial Programme of the *Sala della Pace*: a New Interpretation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, s. 144-62.

Frederici I Diplomata (1979-85). *Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae* içinde, X. cilt, II & III. bölüm, H. Appeltz (haz.), Hanover.

Giovanni da Vignano (1974). *Flore de Parlare*, Matteo dei Libri içinde, *Arringhe*, Elenora Vincenti (haz.), Milano, s. 229-325.

Giovanni da Viterbo (1901). *Liber de regimine civitatum*, C. Salvemini (haz.), *Bibliotheca iuridica medii aevi* içinde, 3 cilt, A. Gaudenzi (yay.), Bologna, III. cilt, s. 215-80.

Gratulatio Patavini Potestatis (1741). *Antiquitates Italicae* içinde, Lodovico Muratori (haz.), Milano, IV. Cilt, s. 131-2.

Larner, John (1971). *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, Londra.

Latini, Brunetto (1948). *Li Livres Dou Trésor*, F. Carmody (haz.), Berkeley.

Leuchovius, Deborah (1982). "Notes on Ambrogio Lorenzetti's *Allegory of Good Government*", *The Rutgers Art Review*, 3, s. 29-35.

Mamertinus, Claudius (1964). *Gratiarum Actio, XII Panegyrici Latini* içinde, R.A.B. Mynors (haz.), Oxford, s. 121-44.

Matteo dei Libri (1974). *Arringhe*, Eleonora Vincenti (haz.), Milano.

Orfino da Lodi (1869). *De regimine et Sapientia Potestatis*, A. Ceruti (haz.), *Miscellanea di Storia Italiana* içinde, 7, s. 33-94.

Oculus Pastoralis (1966). Dora Franceschi (yay.), *Memorie dell' Accademia Delle Scienze di Torino* içinde, 11, s. 19-70.

Perrault, Guillaume (1618). *Summae Virtutum ac Vitiorum*, Rodolph Clutius (haz.), Mainz.

Rowley, George (1958). *Ambrogio Lorenzetti*, 2 cilt, Princeton.

Rubinstein, Nicolai (1958). "Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, s. 179-207.

Sallust (1921a). *Bellum Catilinae, Sallust* içinde, J. C. Rolfe (çev. ve haz.), Londra, s. 2-128.

Sallust (1921b). *Bellum Iugurthinum, Sallust* içinde, J. C. Rolfe (çev. ve haz.), Londra, s. 132-380.

Seneca (1917-25). *Epistulae Morales*, R. M. Gummere Rolfe (çev. ve haz.), 3 cilt, Londra.

Seneca (1928-35) *De Tranquillitate Animi, Moral Essays* içinde, John W. Basore (çev. ve haz.), 3 cilt, Londra, 2. cilt, s. 202-84.

Seneca (1928-35) *De Beneficiis, Moral Essays* içinde, John W. Basore (çev. ve haz.), 3 cilt, Londra, 3. cilt, s. 2-524.

Smart, Alastair (1978). *The Dawn of Italian Painting 1250-1400*, Londra.

Southard, Edna C. (1978). "*The frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539*", Tez, Indiana University.

Starn, Randolph ve Partridge, Loren (1992). *Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, Berkeley, California.

Wenzel, Siegfried (1967). *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill.

White, John (1967). *The Birth and Rebirth of Pictorial Space*, 2. Baskı, Londra.

Zdekauer, L. (1913). "Iustitia: immagine e idea", *Bullettino Senese di Storia Patria*, 20, s. 384-425.

Sanatçının Bir Siyaset Düşünürü Olarak Portresi: Ambrogio Lorenzetti

Teşekkürler...

Beni cesaretlendirdiği ve birçok konuyu benimle tartıştığı için Nicolai Rubinstein'a çok şey borçluyum. Taslakları okuyup yorumladıkları için P.O. Kristeller'a, John Thompson'a, Daniel Waley'ye ve özellikle Susan James'e müteşekkirim. Maurizio Viroli ile Siena, Palazzo Pubblico çalışanlarına da ayrıca teşekkürler.

Q. S.

On üçüncü yüzyılın başlarıyla on dördüncü yüzyılın ortaları arasında, *Regnum Italicum*'un kent cumhuriyetleri, cumhuriyetçi özyönetim idealleri ve yöntemleri konusunda özel bir siyasal eser dağarı oluşturmuşlardır. Aquinalı Aziz Tommaso ve Padovalı Marsilius da dahil olmak üzere, dönemin en saygın filozoflarından bazıları bu tartışmaya katılmıştır. Ancak, tartışmaya en anılmaya değer katkıyı, bir sanatçı, Sienalı Ambrogio Lorenzetti yapmıştır. Bu katkı, sanatçının 1337-1340 yılları arasında Siena'daki *Palazzo Pubblico*'nun *Sala dei Nove* adlı salonunda gerçekleştirdiği bir dizi freskoda biçimlenmiştir[1]. Bu resimlerin geleneksel anlamda bir siyaset kuramı metni oluşturmadığı aşikârsa da, sıradan bir gözlemci için bile, temelde bir dizi siyasal mesaj iletme niyeti

1) G. Rowley, *Ambrogio Lorenzetti* (2 cilt, Princeton, 1958), I, 130 f.

taşıdığı da aynı derecede aşikârdır. Burada, esasen bu mesajların anlamı ve yorumu üzerinde duracağım.

Bu freskoların özellikle orta bölümünü, yani kuzey duvarının orta kesiminde yer alan bölümünü inceleyeceğim. Resmin bu bölümünün altına yazılmış olan dizelerde açıklandığı gibi, resim, münhasıran kutsal adalet erdeminin emrettiği gibi davranmaya teşvik edildiğimiz takdirde, kuracağımıza şüphe olmayan yönetim biçimini gösterme niyetini taşımaktadır[2]. Yeniden tartışmaya açmak durumunda olduğum soru, tam olarak hangi yönetim kuramının, hangi toplumsal ve siyasal yaşam idealinin, bu dramatik yolla beğenimize sunulduğudur.

Yakın geçmişte Lorenzetti'nin başyapıtı üzerinde çalışan araştırmacılar arasında, belli bir yanıt genel kabul görür hale gelmiştir. Eserin, "hem Aristotelesçi hem de Tommasocu fikirlerden esinlendiği"[3] ve "köklerinin skolastisizmde"[4] olduğu söylendi. Daha da açığı, eserin "büyük ölçüde, Aristoteles felsefesinin çağdaş bir uyarlamasına," özellikle de Aquinalı Aziz Tommaso'ya borçlu olunan bir uyarlamaya "dayandığı" savunuldu[5]. Dolayısıyla resim, bir "Tommasocu-Aristotelesçilik" ürünüydü[6]. Temelde bizi "Aristotelesçi bir İyi Yönetim istiaresi"[7] ile karşı karşıya bırakırken, "dönemin

2) Levhadaki dizeler şöyle başlar: QUESTA SANTA VIRTU [La iustitia] LADOVE REGGE. INDUCE ADUNITA LIANIMI/MOLTI. EQUESTI ACTIO RICCOLTI. UN BEN COMUN PERLOR SIGROR SIFANNO. Freskolar, genel olarak, *Buon governo* ya da "İyi yönetim istiaresi" olarak bilinmektedir. Fakat, ben bu tanımlamalardan kaçınmayı tercih ediyorum. Önerilen başlık kesinlikle özgün değildir; ve resimler, kelime tam anlamıyla kullanılırsa, istiare değillerdir.

3) A. Smart, *The Dawn of Italian Painting, 1250-1400* (Oxford, 1978), s. 104.

4) E. Borsook, *The Mural Painters of Tuscany* (2. baskı, Oxford, 1980), s. 36.

5) N. Rubinstein, "Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI (1958), 179-207, s. 184'te.

6) W. Browsky, *A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287-1355* (Londra, 1981), s. 290.

7) M. Baxandall, "Art, Society and the Bouguer Principle", *Representations*, XII (1985), 32-43, s. 32'de.

skolastik ve hukuki yorumu" ve hepsinden öte, Aquinalı'nın *Summa Theologiae*'sindeki öğretiler buna aracılık etmektedir[8].

Uzun zamandır gerek sanat tarihçileri, gerekse düşünce tarihçileri tarafından ortak olarak benimsenen bu savlar[9], bir süre önce, freskoların orta bölümüne hakim olan gizemli kral figürünü yorumlamak için bir araç olarak kullanıldılar. Bunun anlamına açıklık getirebilmek için, "iyi yönetimin temeli ve ölçütü olarak Aristotelesçi ortak iyi kavramı"nın[10], Aquinalı tarafından tekrar dile getirilmesi üzerinde yoğunlaşmamız gerektiği söylenir. Figür aslında, "Tommasocu-Aristotelesçi anlamda *bonum commune*'nin (*ortak iyi*) cisimleşmesi"dir[11]. Dolayısıyla resmin nihai mesajı, iyi yönetimin lütûflarından yararlanabilmek için, "ortak iyinin başat konuma gelmesi gerek"tiğidir[12].

Bu meselelere dönüşümün gerekçesi, skolastik siyaset felsefesi bağlamının, Lorenzetti'nin eserinin yorumu açısından elverişli, hatta konuyla ilgili bir kılavuz sunup sunmadığı konusunda kuşku duymaya başlamış olmamdır. Freskoların bu orta bölümünde, Aristoteles ya da Aziz Tommaso düşüncesiyle herhangi bir tanı-

8) Rubinstein, "Political Ideas", s. 182.

9) Sanat tarihçilerine örnek olarak bkz. U. Feldges-Henning, "The Pictorial Programme of the Sala della Pace: A New Interpretation", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXV (1972), 145-62, s. 146'da; E. Southard, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289-1539* [Tez, Indiana University Microfilms International (Michigan, 1981)], s. 64, 276. Düşünce tarihçilerine örnek olarak bkz. L. Zdekauer, "Iustitia: Immagine e Idea", *Bolletino Senese di Storia Patria*, XX (1913), 384-425, s. 405'te; J. Larner, *Culture and Society in Italy, 1290-1420* (Londra, 1971), s. 85.

10) Bkz. s. 184'te bu formülün yer aldığı, (çok yararlandığım) klasik çalışma olan Rubinstein'ın "Political Ideas" makalesi. Ayrıca bkz. s. 113'te aynı tezin ileri sürüldüğü H. Dowdall, "The Word *State*", *Law Quarterly Review*, XXXIX (1923), 98-125.

11) R. Oertel, *Early Italian Painting to 1400* (çev. L. Cooper, Londra, 1968), s. 361.

12) Rubinstein, "Political Ideas", s. 185. Bu fikrin yakın tarihli tasdikleri için bkz. R. Tuve, "Notes on the Virtues and Vices", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVI (1963), 264-303, s. 290'da; Feldges-Henning, "Pictorial Programme", s. 145; Borsook, *Mural Paintings*, s. 35; Bowsky, *Commune*, s. 288; C. Frugoni, *Una lontana città* (Torino, 1983), s. 136, 150, 157.

şıklık gerektiren, hemen hemen hiçbir şey bulunmadığı yollu bir sezgiye kapıldım. Aksini düşünmenin ise, Lorenzetti'nin ikonografisinin büyük ölçüde yanlış anlamlandırılmasına neden olduğunu ve özellikle, gizemli kral figürünün yanlış tanımlanmasına yol açtığını hissetmeye başladım.

Bunun yerine, Lorenzetti'nin fresko dizisinin en iyi on üçüncü yüzyılın ilk yıllarında İtalyan kent cumhuriyetlerinde filizlenmeye başlayan hümanizm öncesi retorik kültürün bir ifadesi olarak yorumlanabileceğini ileri süreceğim[13]. Sonuç olarak incelememiz gereken kaynaklar arasında, bu dönemin muhtelif *Dictamina*'ları (şiir kitapları, güldesteler) özellikle de bunların Guido Faba gibi *Dictatores* (şairler) tarafından derlenmiş olup, açıkça tanımlanmış ahlaki ve siyasal vecizeler içerenleri yer almaktadır[14]. Ayrıca, kent cumhuriyetlerinin anayasaları gibi, büyük öneme sahip resmi belgeleri de incelemeliyiz; bunların konuyla en yakından ilgili olanları 1250'de derlenen Siena *Breves*'i, kentin 1262'de hazırlanan Latince anayasası ve bunun 1309-10 tarihli, daha kapsamlı *volgare* (yerel dildeki, yani İtalyanca) versiyonudur. Belki de hepsinden önemlisi, ilk olarak aynı dönemde görülmeye başlayan, kent yönetimine özgü eserleri incelemeliyiz. Görünüşe göre, bunların öncüsü olan çalışma, yazarı belli olmayan ve muhtemelen 1220'ler gibi erken bir tarihte yazılmış olan *Oculus Pastoralis*'tir[15]. Bunu

13) Klasik bir özet için bkz. P.O. Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", M. Mooney (der.), *Renaissance Thought and its Sources* (New York, 1979), s. 85-105. Tam referanslar içeren yakın tarihli bir tartışma için bkz. R. Witt, "Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem", *Rennaisance Quarterly*, xxxv (1982), 1-35.

14) Beldelerin sözcüsü olarak Faba hakkında bkz. H. Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Roma, 1971), s. 367-8 ve başka yerlerde.

15) Muratori'nin önerdiği 1222 tarihi, "Introductory to *Oculus pastoralis*", D. Franceschi (haz.), *Memorie dell'academia delle scienze di Torino*, xi (1966), 3-19, s. 3'te teyit edilmektedir. Ancak, A. Sorbelli, "I teorici del reggimento comunale", *Bulletino dell'istituto storico italiano per il medio evo*, lix (1944), 31-136, 1242 tarihini (s. 74) önermektedir.

kısa bir arayla, Orfino da Lodi'nin 1240'ların başlarında *leonin verse* tarzında yazılmış olan *De Sapientia Potestatis*'i[16], Giovanni da Viterbo'nun muhtemelen 1253'te tamamlanmış olan *Liber de Regimine Civitatum*'u[17] ve Brunetto Latini'nin, 1260'ların başlarında, kısmen daha önceki anlatımlara dayanarak derlemiş olduğu ansiklopedik eseri *Li Livres Dou Tresor*[18] izlemiştir.

Bu yazarlardan hiçbirinin Aristoteles ile doğrudan herhangi bir tanışıklığı yoktu. Orfino da Lodi, Giovanni da Viterbo, Guido Faba ve *Oculus*'un yazarı, eserlerini, *Nikomakhos'a Etik*'in tamamının 1250'lerin başlarında dolaşıma giren ilk Latince versiyonundan[19] ve William Moerbeke'in bir on yıl sonra *Politika*'nın ilk Latince çevirisini yayınlamasından[20] epeyce önce tamamlamışlardır. 1260'larda yazan Brunetto Latini bile, *Etik*'in ancak 1243-44'de Hermannus Alemannus tarafından Arapçadan çevrilmiş kısa ve yetersiz bir tefsirine ulaşabilmekteydi[21]. Daha da çarpıcı olan husus, Aristoteles'in ve modern müritlerinin öğretilerinin, *Dictamina* ve sonraki kuşaktaki benzer derlemelerin yazarları üzerine fiilen hiçbir etkisi yokmuş gibi görünmesidir. Meselâ, Geremia da Montagnone 1295 ile 1320 civarındaki ölümü arasında *Cam-*

16) Sorbelli, 'I teorici', s. 61.

17) G. Florena, "<Parlamenti> podestarili di Giovanni da Viterbo", *Lingua Nostra*, xx (1959), 97-105, s. 97'de. Ancak, Sorbelli, "I teorici", s. 94-6'da 1263 tarihi verirken, F. Hertter, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig, 1910), s. 52-3'te 1228 tarihi vermektedir.

18) F. Carmondy, "Introduction", Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor* (Berkeley, 1948) içinde, s. xiii-xx, xxii-xxxii.

19) (Hemen hemen kesin olarak Roberto Grossatesta'nın eseri olan) Bu çeviri ve bunun tarihlendirilmesi hakkında bkz. M. Grabmann, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Münster, 1916), s. 220-237.

20) M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, *Miscellanea Historiae Pontificae* içinde, xi (Rome, 1946), s. 11-13.

21) Latini'nin bu çeviriyi kullanması konusunda bkz. C. Marchesi, *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale* (Messina, 1904), s. 116-17. Çeviri ve tarihlendirilmesi hakkında bkz. atfetme konusunda Marchesi, *L'etica*, s. 106-9'da ifade edilen şüphelere yanıt veren Grabmann, *Forschungen*, s. 204-14, 219-20.

pendium Moralium Notabilium'unu derlerken[22], Aristotelesçi metinler hakkında tam bir bilgi sahibi olduğunu göstermiş, fakat bunları, atıfta bulunmaya devam ettiği daha geleneksel otoritelerle bütünleştirmeye ya da onların yerine koymaya teşebbüs etmemiştir. Son olarak, Matteo dei Libri'nin yaklaşık tarihi 1275 olan *Arringhe*'si[23] ya da Giovanni da Vignano'nun yaklaşık tarihi 1290 olan *Flore de Parlae*'si[24] ya da Filippo Ceffi'nin yaklaşık tarihi 1330 olan *Dicerie*'si[25] gibi *Ars Dictaminis* türünden eserlerde somutlaşan ahlaki ve siyasal varsayımlara bakarsak, bunların tümünün, Aristotelesçi metinlerden söz etmeksizin, hatta bunlardan hiç haberdar olmaksızın, münhasıran geleneksel otoritelere dayandıklarını görürüz.

Bu yazarların dayandıkları otoriteler, Yunanlı değil Romalı ahlakçılardı. Atıf yaptığım bütün risaleler, büyük ölçüde, Ortaçağ boyunca üzerinde sürekli olarak çalışılan ve alıntılanan, geç cumhuriyet ve erken *principatus* dönemlerine ait metinlerin küçük bir seçkisine bağlıdır. Bunlar arasında Sallustus'un, Seneca'nın ve özellikle Cicero'nun eserleri, en çok da Cicero'nun gençlik eseri *De inventione* ve *De officiis* öne çıkmaktadır. Kent yönetimi konusunda yazan İtalyan yazarların çoğunun bu metinleri ilk elden okudukları, hatta bazılarının *De officiis*'i neredeyse ezbere bildiği bellidir[26]. Ancak, aynı Roma kaynaklarından gelen bir

22) Bkz. B. L. Ullman, *Studies in the Italien Renaissance* (2. baskı, Roma, 1973), s. 81.

23) P.O. Kristeller, "Matteo de' Libri, Bolognese Notary of the Thirteenth Century, and his *Artes Dictaminis*", *Miscellanea Giovanni Galbiati, ii* (*Fontes Ambrosiani 26*, Milano, 1951), 283-320, n. 285.

24) Bkz. C. Frati, "<Flore de parlare> o <Somma d'arengare> attributia a Ser Giovanni Fiorentino da Vigrano", *Giornale storico della letteratura italiana*, lxi (1913), 1-31 ve 228-65, yazar 1280 ile 1310 arasında bir tarih önermektedir (s. 265).

25) S. Giannardi, "Le <Dicere> di Filippo Ceffi", *Studi di filologia italiana*, vi (1942), 5-63, s. 5 ve 19'da.

26) Bu iddialar için bkz. Wieruszowski, *Politics and Culture*, s. 602-4, 610-19, ve G. Alessio, "Brunetto Latini e Cicero (e I dettatori)", *Italia medioevale e umanistica*, xxii (1979), 123-69.

dizi Ortaçağ *Florilegia*'sı ve ahlak eserinden de oldukça çok yararlanmışlardı[27]. Seneca'nın erdemler kuramının, erken Hıristiyan dönemden geldiğini, Geremia'nın bilmesine[28] ve bazı on dördüncü yüzyıl kopyacılarının, bunu, Piskopos Bragalı Martin'e atfetmesine rağmen[29], genel olarak bizzat Seneca'ya ait olduğuna inanılan ve dolaşımda yaygınca bulunan bir risale, *Formula Vitae Honestae*'den biliyorlardı[30]. Aynı şekilde, Cicero'nun *De officiis*'ini, on ikinci yüzyıl ortalarına ait, yazan belli olmayan *Moralium Dogma Philosophorum*'dan[31] ve bir yüzyıl sonra Guillaume de Peyraut tarafından derlenen büyük *Summa Virtutum et Vititorum*'undan[32] okumuşlardı; ki bunların her ikisi de Cicero'nun metnini, –kent yönetimi konusunda yazan tüm hümanizm öncesi yazarların yaptığı gibi– ahlak ve siyaset felsefesi meselelerinde gerçek İncil'leri saymaktaydılar.

Şimdi, bu hümanizm öncesi literatürü incelemeye geçiyorum. Bunu yapmaktaki asıl amacım, Lorenzetti'nin resimlerinin içeri-

27) Tuve, "Notes on the Virtues", s. 268-70, 276-88, haklı olarak Cicerocu ve Senecacı kolları bir birinden ayırmakta ve Aristoteles'in farazi etkisinin abartılmasına karşı uyarıda bulunmaktadır.

28) Geremia da Montagnone (Montagnoneli Geremia), *Compendium moralium notabilium* (Venedik, 1505); Forma A2b *Formula*'yı kronolojik olarak Priscianus ve Ambrosius'un eserleri arasına yerleştirmektedir. Gerçekte, Martin 579'da ölmüştür. Bkz. Barlow, "Introduction", *Opera*, s. 6.

29) Örneğin, British Museum'daki on dördüncü yüzyıl kopyası, Add. MSS 22041. Folio 324a şöyle demektedir: "Incipit libellus ... [a] Martino episcopo."

30) Sadece on dördüncü ve on beşinci yüzyıldan 150 kadar el yazması bugüne ulaşmıştır. Bu husus ve Seneca'ya atfedilme konusunda bkz. *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia* (haz. C. Barlow, New Haven, 1950), s. 204.

31) J. Williams, "The Quest for the Author of the *Moralium Dogma Philosophorum*, 1931-56", *Speculum*, xxxii (1957), 736-47, risalenin 1145-1170 arasında oluşturulmuş olması gerektiğini ileri sürmekte (s. 737-8) ve Conshesli Guillaume'a (Guillaume de Conshes) atfedilmesi hususunda kuşku duymak için ikna edici gerekçeler göstermektedir (s. 742-6).

32) A. Dondaine, "Guillaume Peyraut: vie et œuvres", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, xviii (1948), 162-236, eserin 1236-1249 arasında yazılmış olduğunu savunmaktadır (s. 186-7).

sine en iyi oturtulabileceği anlam alanını oluşturmak olsa da, çalışmamın bu ilk kısmı oldukça ilgi çekici olabilir diye de düşünüyorum. Zira, özyönetimci cumhuriyetçilik ideolojisinin, ilk olarak on üçüncü yüzyılın ilk on yılında geliştiğini ve Aristoteles'in ahlaki ve siyasal eserlerinin yeniden keşfinden hayli önceki bir tarihe rastladığını göstermeye çalışırken, aynı zamanda Rönesans siyaset kuramının bugüne dek yazılmamış bir bölümünün de taslağını oluşturacağım.

Hümanizm öncesi eserler dizisinin tümünü incelediğimizde, bunların kent yaşamındaki en kıymetli değer konusunda geniş ölçüde hemfikir olmaları ilk etapta bizi etkileyecektir. Bu eserlerin tamamı, iyi bir yönetimin hedeflediği şeyin, dünyada barışı korumak, herkesin, her şeyden önce, herkesle uyum ve sükûnet içerisinde yaşamaya çalışmasını sağlamak olduğu konusunda aynı görüşe sahiptirler.

Kimileyin bu barış vizyonunun, tam anlamıyla ilkin Aquinalı ve müritleri tarafından on üçüncü yüzyıl sonunda formüle edildiği iddia edilmiştir[33]. Oysa aynı değer, on üçüncü yüzyıl başlarında kent yönetimi konusunda yazan yazarlar için daha da az önem taşıyor değildir. Örneğin *Oculus*, baş yöneticilerin görev kabul sırasında yapacakları model bir konuşmayla başlar. Onlara, kente şeref kazandıracaklarına ve bunu "herkese barış, sükûnet ve mükemmel sevgi getirerek"[34] gerçekleştireceklerine dair halka söz vermeleri öğütlenir. Aynı şekilde Orfino da Lodi de, "Baş Yöneticilere Dersler" adlı bölümün en başında, yöneticilerin "Tanrı'dan korkmaları ve toplumu barış içinde tutmak için yasaları gözetmeleri"[35] gerektiğini belirtir. Giovanni da Viterbo da, tüm eserini

33) Örnek olarak bkz. Rubinstein, "Political Ideas", s. 186-7.

34) *Oculus*, s. 25: "portanes inter vos pacem tranquilam et amorem perfectum." Ayrıca karş., s. 27, 60, 69.

35) Orfino da Lodi (Lodili Orfino), *De regimine et sapientia potestatis*, A. Ceruti (haz.), *Miscellanea di storia italiana* içinde, vii (1869), 33-94, s. 52, "Doctrina potestatis": "Primo Deum timeat, servet mandataque legis ... Ut patriam paci iungat."

savaş ve barış arasındaki ayrım etrafında düzenler. Savaşla ilgili bölümün başında, bir kentin *podestà* ya da *rector*'unun görevi, "yönetmekte olduğu kenti mümkün olan her yolla, barış, huzur ve sükûnet içinde tutmak"[36] olarak belirlenir ve iktidarın tüm imkânlarının kullanılarak çatışmadan kaçınılması gerektiğini vurgulanır.

Aynı ideale, daha resmi bir dille ifade edilmiş olarak, bu dönemin resmi belgelerinde de oldukça çok rastlanır. Örneğin, 1309 Siena Anayasası en fazla bu konuya ağırlık verir. *Nove Signori*'nin (Dokuz Bey) –kenti 1287'den 1355'e kadar yönetmiş olan tüccar oligarşisinin– ödevlerine ilişkin bölümler, bunların başlıca yükümlülüğünün, "kenti daimi barış ve saf adalet içerisinde muhafaza etmek"[37] olduğunu tekrar tekrar vurgular. Bizzat "barış ve adalet aşıkları"[38] olmaları gerekir. Özel bir bölüm ise, "yetkilerinin kayıtsız iktidarlarının ve otoritelerinin" onlara, "kentin ve beldenin ve Siena halkının, hem bireysel açıdan, hem de bir toplum olarak hakiki, adil ve güvenilir bir barış ve birlik durumuna yükseltilmesi"[39] amacıyla verilmiş olduğunu hatırlatır.

Elbette Aquinalı ve müritlerinin aynı hatırlatmayı desteklediklerı doğrudur. Fakat barışa yaklaşımlarındaki bir konu, kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarların yaklaşımlarıyla göze çarpar bir zıtlık içerisindedir. Hümanizm öncesi

36) Giovanni da Viterbo (Viterbolu Giovanni), *Liber de regimine civitatum*, C. Salvemini (haz.), *Bibliotheca juridica medii aevi* içinde (3 cilt, Bologna, 1888-1901), iii. 215-80; s. 270: "nam potestas sive rector civitatis, in quantum potest, vitare debet guerram cum ad officium eius pertineat curare modis omnibus, quibus potest ut pacatam, pacificam et tranquillam retineat cicitatem, quam regit". Ayrıca karş., s. 230-1, 245.

37) *Il costituto del Commune di Siena volgarizzato nel 1309-1310*, A. Lisini (haz.), 2 cilt., Siena, 1903, ii. 488: "che essa città in pace perpatua et pura giustitio si conservi".

38) A.g.y., ii. 488: "amatori et di pace et di giustitia".

39) A.g.y., ii. 498: "Li Nove ... abiano licentia et libera podestà et balia et pieno officio di reducere la città ... a vera et dritta et leale pace et unità, communalmente et singularmente."

eserler, temel olarak, barışın, Aquinalı'nın tanımladığı gibi[40] sadece uyumsuzluk yokluğu olarak değil, uyumsuzluk odaklarına ve sürekli olarak ortak yaşamımızı tahrip etme tehdidinde bulunan savaşa karşı bir zafer olarak görülmesi gerektiği yolundaki Roma inancına –Tommasocu düşüncede yeri olmayan bir inanca– dayanmayı sürdürürler.

Prudentius'un dördüncü yüzyılın sonlarında yazdığı ve Ortaçağ boyunca büyük bir popülerliğe erişmiş *Psychomachia*'sı, "düşmanlarını kaçırtan, savaşı uzaklaştıran" ve bu suretle "erdem işinin gerçekleştirilmesi" için hizmet gören "muzaffer bir güç" şeklinde, klasik bir barış tanımı ortaya koymuştur[41]. Geremia da Montagnone, *Compendium*'unda[42] bu pasajı alıntılar; Orfino da Lodi de benzer biçimde, barıştan, "uyumsuzlukla mücadele ve uyumsuzluğun kaçışının muzaffer sonucu"[43] olarak söz eder. Giovanni da Viterbo ise aynı sıklıkla, aynı argümanların daha gerçekçi bir özetini verir. "Yönetmekte olduğu toplumun barış ve huzur içerisinde kalmasını sağlama"nın "iyi ve ciddi her baş yöneticinin görevi olduğunu" belirtir. "Böylece, dikkatli davrandığı sürece, güçlük çekmeksizin toplumu kötü insanlardan arındırabilecek ve onları zaptetmeyi başarabilecektir. Zira, kutsal şeylere hürmet göstermeyenlerin ve hırsızların, hilekârların ve *furor* (öfke) gösterenlerin tümünün zaptedilmesi büyük önem taşır."[44]

40) Aquinalı Tommaso, *Summa theologiae*, II, II, 29, 1: "idem [dissensio] opponitur concordiae et paci".

41) Prudentius "Psychomacia", *Carmina* içinde (haz. M. Cunningham, Turnhout, 1966), 631, s. 172: "Pax plenum Virtutis opus". Karş., Bono Giamboni, *Il libro de' vizi e delle virtudi* (1274 civarı) (haz. C. Serge, Torino, 1968), özellikle s. 91-2'de Prudentius'a dayanan tanım.

42) Geremia, *Compendium*, fo. 46b.

43) Bkz. Orfino, *De regimine*, s. 50'deki "De pugna et fuga discordiae" bölümü.

44) Giovanni, *De regimine*, s. 247: "Congruit bono presidi et gravi curare ut pacata et quieta sit provincia quam regit; quod non difficile optinebit, si sollicite agat, ut malis hominibus provincia careat, eosque, conquirat: nam et sacrilegos et latrones, plagiarios et fures, conquirere debet."

Barış, kent yaşamının merkezi değeri olduğundan, bu yazarları öncelikle meşgul eden sorun, barışın çok sayıdaki düşmanının gereğince zaptedilmesinin nasıl sağlanacağıdır. Hasımları arasında en barizinin, tabii ki savaş (*Guerra*) olduğu söylenir. Ancak –genellikle çok daha fazla dikkat sarfettikleri– en sinsi olanı, genellikle *Discordia* ya da sivil uyumsuzluk olarak gösterilir. Hepsi, Sallustus'un *Jugurtha*'da yer alan, bunun en büyük girişimlerin bile çökmesine neden olan güç olduğu yolundaki yargısına atıfta bulunur[45]. Ve hepsi, Sallustus ve diğer Romalı ahlakçılar tarafından, sivil uyumsuzluğun alabileceği farklı biçimlerin değerlendirilmesinde yapılan ayrımları tekrarlar.

Bunlardan biri, bu yazarların özellikle toplu suçla ilişkilendirdikleri bir sorun olan saf hukuksuzluktur. *Oculus*, karakteristik toplu *furor*'a ateş püskürür[46]; aynı şekilde Orfino da Lodi de "yasaların kutsal niteliğini ihmal edenlerin büyük *furor*'u"nu[47] kınar. Guido Faba'nın yasa tanımaz Floransalıları, yangınlar çıkardıkları ve taşları mermi olarak kullandıkları için ağır biçimde tahkir etmesi, kent yöneticilerine bu tür bir *dissensio*'nun alabileceği biçimi hatırlatma görevi görürken[48], Filippo Ceffi'nin *Dicerie*'sinde, bu tür *furiosa gente*'lerin (öfkeli kişiler) yüzüne karşı yapılacak model bir konuşma yer alır[49]. Benzer bir uyarı, kent polisine "*fures*, suçlu-

45) Sallustus, *Bellum Iugurthinum*, 10, 6. *Oculus* pasaja dolaylı olarak atıfta bulunur, s. 61; *Moralium Dogma Philosophorum* (haz. J. Holmberg, Uppsala, 1929) s. 29'da; Guillaume Peyraut, *Summa virtutum et vitiorum* (haz. R. Clutius, Mainz, 1618), ii. 282'de; ve Latini, *Tresor*, s. 292'de alıntılanır.

46) Bkz. *Oculus*, s. 65, "furor populi" hakkında. Bu ifade Albertino Mussato, *Ecerinide* (haz. L. Padrin, Bologna, 1900), s. 33'te tekrar söz konusu edilir.

47) Orfino, *De regimine*, s. 76: "Supremus furor est sacras contempnere leges." Ayrıca karş., s. 54, 85.

48) Guido Faba, *Dictamina Rhetorica Epistole*, A. Gaudenzi (haz.), *Il Propugnatore* (1892-3), *Medium Aevum* içinde yeniden basılmıştır (haz. G. Vecchi, Bologna, 1971), s. 115.

49) Bkz. Filippo Ceffi, *Dicerie*, G. Giannardi (haz), *Studi di filologia italiana*, vi (1942), 5-63, s. 57'de. Karş., Matteo de' Libri, *Arringhe* (haz. E. Vincenti, Milano, 1974), s.146.

lar ve evleri ve Siena kent binalarını taşa tutanlar konusunda"[50] özel bir dikkat göstermeyi emreden Siena *Breves*'inde de görülür.

Discordia'nın diğer ve daha da derin bir biçiminin, bu yazarların, kötü etkilerinden artan bir umutsuzluk havası içinde yakındıkları hizip olduğu söylenir. Giovanni da Viterbo'nun yakındığı üzere, "bu günlerde kendisine içinde bölünmüş olmayan bir kent zor bulunur."[51] Latini, kent yönetimi konusundaki bölümün başında *Divisio*'ya (bölünme) daha da ağır bir saldırıda bulunur: "Günümüz İtalyanları arasında savaşlar ve düşmanlıklar o kadar arttı ki, her kent içerisinde bölünme vardır; kent halkının farklı grupları arasında o denli düşmanlık bulunuyor ki, bir grubun sevgisine mazhar olanın, diğerinin nefretine maruz kalacağı muhakkaktır."[52] Yüzyılın sonunda, *Divisio*'ya yönelik bu tür saldırılar tümden ağıtlara dönüşür: "Hatırla ve düşün" der Giovanni da Vignano, "Nasıl Pisa'nın, Arrezo'nun, Floransa'nın, Modena'nın, Milano'nun her birini, *divisio* tartışmaları yaktı, yıktı, mahvetti."[53]

Kent sükûnetinin bu düşmanlarının hakkından nasıl gelinecektir? Hümanizm öncesi yazarlar, bunu hep bir ağızdan yanıtlar. Barışı muzaffer kılmanın tek yolu, hiç kimsenin kamusal iyi pahasına kendi ihtiraslarının peşine düş(e)memesini sağlamaktır. Herkes, şu ya da bu şekilde tüm bireysel ya da grup avantajı hesapları-

50) *Breves Officialium Comunis Senensis* (1250), L. Banchi (haz.), *Archivio storico italiano*, iii, 2 (1866), 7-104; s. 75: "a furibus et malefactoribus et proicientibus lapides supra domos vel domum civium senensium."

51) Giovanni, *De regimine*, s. 244-5: "vix enim aliqua repertiur hodie civitas, que inter se non sit divisa." Ayrıca karş., s. 221-278.

52) Latini, *Tresor*, s. 394: "[La] guerre et haine est si mutepliee entre les ytaliens au tans d'ore k'il a devision en trestoutes les viles et enemistié entre les .ii. parties des borgois, certes, kiconques aquiert l'amour des uns il li covient avoir la malevoeillance de l'autre."

53) Giovanni da Vignano (Vignanolu Giovanni), *Flore de parlare*, Libri içinde, *Arringhe* (haz. Vincenti), s. 229-325; s. 314: "recordivi e pensati como Pixa, como Areço, como Fiorença, como Modena, como Millam ...[sono] guaste e destructe e destate per le divisiom e per le brighe." Ayrıca bkz. s. 251-2, ve karş., Libri, *Arringhe*, 147-8, ve Celli, *Dicerie*, s. 36.

nın üzerine *bonum commune*'yi, *communes utilitates*'i yerleştirmeye yöneltilmelidir.

Çoğu kez, bu argümanların Batı siyaset kuramına, Aquinalı ve müritlerinin Aristotelesçi kategoriler üzerinde yeniden çalışmaya başlamalarıyla girdiği ileri sürülmüştür[54]. Yunan kaynaklarından değil Cicero ve Seneca'dan alınan benzer varsayımlar, kent yönetimi konusundaki tüm hümanizm öncesi eserlerde zaten fiilen bulunabilir. "Sırf kendimiz için doğmadık" der Cicero *De officiis*'in başında, "hem ülkemiz, hem de dostlarımız bizim üzerimizde hakları olduğunu ileri sürebilir. İnsanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yarar sağlayabilmek için, diğer insanlar uğruna doğarlar. Dolayısıyla Doğa'nın yolunu izlemeli ve *communes utilitates*'i kaygılarımızın başına yerleştirmeliyiz."[55] Seneca, daha özlü ve biraz daha az etkileyici biçimde, "ortak iyiyle erdemli insanın iyisinin özdeş"[56] olduğunu ve insanın "ortak iyi için doğmuş toplumsal bir hayvan olduğunu"[57] ileri sürerek aynı konuyu vurgular.

Cicero *De officiis*'in I. Kitabı'nda bu değerlendirmeleri özellikle olarak "kamusal işleri üstlenmeyi hedefleyenlere"[58] uygulamıştır. Bunlar, "yaptıkları her işte kendilerini sadece bu amaca hasredecek ölçüde tüm kentlilerin iyiliğini gözet"melidirler[59]. Tüm siyasal bütünü dikkate almalı, "dikkatlerini asla geri kalanını ihmal ederek, bu bütünün sadece bir kısmına yöneltmemeli"dirler[60]. "Diğer

54) Temsili bir örnek için bkz. W. Ullmann, *Medieval Political Thought* (Harmondssworth, 1975), s. 176-80.

55) Cicero, *De officiis*, 1, 7, 22: "non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici ... homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus sequi, communes utilitates in medium afferre." Ayrıca bkz. 3, 5, 22-4 ve 3, 6, 30-1.

56) Seneca, *Epistulae morales*, 85, 36: "Commune bonum est sapientis."

57) Seneca, *De clementia*, 1, 3, 2: "hominem sociale animal communi bono genitum videri." Ayrıca bkz. 2, 6, 3.

58) Cicero, *De officiis*, 1, 25, 85, "qui rei publicae praefuturi sunt"lar hakkında.

59) A.g.y.: "utilitatem civium sic tueantur, ut, quaecumque agunt, ad eam referant."

60) A.g.y.: "totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant."

bir kesimi görmezden gelerek, kentlilerin sadece bir kısmını dikkate alan bir kimse, kente tüm tehlikelerin en yıkıcısı olan ayrılık ve *discordia* getireceğini"[61] unutmamalıdır.

Bu öğretiler kısmen, Cicero'nun yukarıdaki pasajlarının yer aldığı *Moralium Dogma Philosophorum*[62] aracılığıyla, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi literatüre yayılmıştır. *Oculus*'ta, göreve gelen bir *podestà*'nın yapacağı tüm faaliyetlerin, "bir bütün olarak toplumun refahını arttırma"yı[63] hedefleyeceğine söz verdiği model bir konuşma yer alır. Giovanni da Viterbo, *podestà*'nın sağlaması gereken faydalar hakkındaki bölümüne, *De officiis*'ten, işleri üstlenenlerin görevleri hakkındaki pasajın tümünü alıntılayarak son verir[64]. Fakat –büyük ölçüde *Dogma*'ya ve Giovanni'nin bunu kullanımına dayanan– ortak iyiye ilişkin en kapsamlı tartışma, Latini'nin *Livres Dou Tresor*'unda geçer. Doğa'yı rehberimiz olarak kabul etme ve "ortak iyiyi, diğer her şeyin üzerine yerleştirme"[65] gereği konusunda o da Cicero'dan alıntı yapar. "Her birimiz" der, "kentimizin ve anavatanımızın ortak iyiliği için elimizden geleni yapmalıyız."[66] Ayrıca, baş yöneticilerin bu dersi yüreklerinde hissetmeleri gereğini vurgulamakta da Cicero'yu izler. Bir kentin seçilmiş *sires*'i, "kentin ve tüm kentlilerin ortak iyiliği için gece gündüz çalışmaya"[67] hazır olmalıdır. "Barış ve dürüstlük içerisinde ortak iyiyi koru"malı[68] ve tüm kararlarının,

61) A.g.y.: "Qui autem parti civium consulunt, partem neglegunt, rem perniciosissimam in civitatem inducunt, seditionem atque discordiam."

62) *Dogma*, s. 27, 30, 36.

63) *Oculus*, s. 26, "pro utilitate communitatis istius" davranma hakkında. Ayrıca karş., s. 25, 29, 35.

64) Giovanni, *De regimine*, s. 268. Ayrıca karş., s. 260-2, 275.

65) Latini, *Tresor*, s. 291: "por ce devons nous ensivre nature et metre avant tout le commun profit."

66) A.g.y., s. 284: "on doit faire tot son pooir por le commun profit de son païs et de sa vile."

67) A.g.y., s. 392: "Li sires doit ... veillier de jour et de nuit au commun proufit de la vile et de tous homes."

68) A.g.y., s. 253: "garde le comun bien en pais et en honesteté."

özellikle de yargıç sıfatıyla aldıkları kararların, "ortak iyiyi geliştirecek nitelikte olmasını"[69] sağlamalıdırlar.

Cicero, bu yazarların bencil ya da hizipçi avantaj peşinde koşmanın ortak iyiyi zayıflatmaktan nasıl alıkonulacağı hususunda verdikleri derslerin de kaynağıdır. Bu gibi ayrılıkçılıklardan kaçınmanın anahtarı, *De officiis*'in II. Kitabı'na göre, kamusal yaşamın, ilki *concordia* ve ikincisi *aequitas* olan, iki *fundamenta*'sını gözetme gereğinin kabul edilmesinde yatmaktadır[70].

Concordia içinde yaşamak, hiç kimsenin bir ada olmadığını kabul etmek ve *bonum commune* idealini korumak için, bir *coniunctio ordinum* çerçevesinde birlikte hareket etmemiz gerektiğini bilmektir[71]. Cicero bu düşünceyi, menfaat sunarak ve sağlayarak kurulan toplumsal bağların, bizi, iradi fakat birleşik bir grup içerisinde birbirimize bağlantılandırdığını ya da bağladığını ileri sürerek, bir eğretileme halinde sık sık dile getirmiştir[72]. *De finibus*, bu ikiz "uyum bağları"nı, "insanların sadece kendi çıkarlarının peşine düştüklerinde"[73] mutlaka bozulacakları uyarısında bulunarak hayranlıkla anar. Aynı şekilde *De republica*, *concordia*'dan "toplumdaki en iyi ve en parlak güvenlik ipi" olarak söz eder; Augustinus tarafından *De civitate dei*'nin II. Kitabı'na alındığı için, sonraki kuşak tarafından iyi bilinen bir pasajdır bu[74]. Aynı çifte *vinculum concordiae* imgesi, *De officiis*'in, Cicero'nun yine sunma ve sağlama

69) A.g.y., "por le bien dou commun" davranma ödevi hakkında s. 408. Ayrıca karş., s. 405, 415, 418.

70) Cicero, *De officiis*, 2, 22, 78: "fundamenta rei publicae, concordiam primum, ... deinde aequitatem."

71) Bu ideal hakkında bkz. A.g.y., 3, 22, 88.

72) Aynı imge Seneca'da da karşımıza çıkar, *De beneficiis*, örneğin, 6, 41, 2'de.

73) Bkz. Cicero, *De finibus*, 2, 35, 117, "vincla concordiate" hakkında.

74) "Artissimum atque optimum omni in republica vinculum incolumitatis" olarak *concordia* hakkında bkz. Augustinus, *De civitate dei*, Kitap 2, Bölüm 21. *De civitate dei*'de *Vinculum concordiae*'ye diğer referanslar için bkz. Kitap 12, Bölüm 22 ve Kitap 22, Bölüm 30.

eylemlerinden, "toplumdaki her bireyi, diğer herkesle birbirine bağlantılandırır"[75] diye söz ettiği sık alıntılanan pasajında da gizlidir.

Cicero'ya göre, *aequitas* kent barışının ikinci *fundamentum*'udur. Bu terim, Roma hukuk ve siyaset kuramcıları tarafından iki farklı şekilde kullanılmıştır. Bir yanda, hukuki hakkaniyet kavramını, yani hukukun bazen doğal adalete başvurularak zenginleştirilmesi ya da düzeltilmesi gerektiği ilkesini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu, Ulpianus'un *Digest*'indeki meşhur tartışmaların ardında yatan fikirdir[76]. Sonraları bu kavram, Roma hukuku şerhçilerinin yanı sıra, skolastik felsefeciler tarafından da bu şekilde anlaşılmıştır. Meselâ Aquinalı, *Summa*'da *aequitas*'tan söz ederken, bunu sadece "hukukun lafzının ılımlılaştırmasına ilişkin özellik"[77] olarak tanımlar.

Ancak bu terim, kötü niyet, ihanet ve zarar vermenin zıttı olarak, daha geniş anlamda bireyler arasındaki dürüstlük fikrine gönderme yapmak için de kullanılmıştır. Bu daha geniş kavrayış, her şeyden önce Cicero'dan ve özellikle de, bir çok konuda bu *aequitas* (eşitlik) mefhumuna dayanan *De officiis*'teki tartışmadan kaynaklanır[78]. *Vinculum concordiae* meselesinde olduğu gibi, kavram açıkça eğretimeli bir kavramdır. Latincede bir şeyi *aequus* olarak nitelendirmek, *planus*'un eş anlamlısını kullanmaktan ve dolayısıyla onu düz ya da dengeli yahut da pürüzsüz olarak nitelendirmekten ibarettir[79]. Bu itibarla Cicero, kentliler arasındaki anlaşmaların *aequus* olması gereğinden söz ettiğinde, bu imgeyi

75) Sunma ve sağlamanın nasıl "devincere hominum inter homines societatem"e hizmet ettiği konusunda bkz. Cicero, *De officiis*, 1, 7, 22. Ayrıca karş., 1, 17, 56 ve 3, 31, 111.

76) Örneğin bkz. *Digest*, 4, 4, 1, 1; 11, 7, 14, 10; 12, 4, 3, 7.

77) Aquinalı, *Summa*, II, ii, 120, 2; "pertinent aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis."

78) Bkz. 3, 10, 43'te *aequitas*'ın dürüstlükle ilişkili, 1, 19, 62'de kötülüğün ya da ihanetin ve 1, 9, 30 ve 3, 18, 74'te zarar vermenin zıttı olarak yer aldığı Cicero, *De officiis*.

79) Cicero'nun yazılarındaki kullanım için bkz. örneğin *Pro A. Caecina*, 17, 50.

kullanışı –*De Ofiiciis*'de belirtildiği gibi– "bireylerin hemşehrileriyle, dengeli koşullarda, adil ve eşit bir zeminde yaşamaları gerektiği"[80] yolundaki talebini vurgular. Daha sonraki bir pasajda, farklılıklarımızı törpüleme konusunda bu tür bir istekliliğin, "tüm kentlilerin çıkarlarının ayrımcı bir biçimde ele alınması yerine, dengeli koşullarda değerlendirilmesini"[81] sağlamanın tek yolu olduğunu söyler.

Hümanizm öncesi yazarlar, tamamen aynı bakış açısını benimserler. İlk etapta, barışla, Aquinalı ve müritlerinin yazılarında alışık olduğumuzdan daha yakından ilişkilendirdikleri bir kavram olan *concordia*'nın temel önemi konusunda tam olarak hemfikirdirler[82]. Ayrıca, ikiz *vinculum concordiae* bağları olarak, sunma ve sağlama imgesine sıklıkla göndermede bulunurlar. *Dogma*'nın –Cicero'nun çözümlemesini alıntılayan, fakat aynı zamanda uyarlayan– yazarı, diğer bir çok konuda olduğu gibi burada da önemli bir aracı olarak hizmet etmiştir. "Uyum yükümlülükleri"nin, "toplumdaki insanları bir ödev, sırayla sunma ve sağlama mütekabiliyetiyle birbirine bağlamayı" içerdiğini belirtir. Bu doğrultuda, uyumu "aynı hukukun çatısı altında ve aynı yerde yaşayan kentlileri ve hemşehrileri, kendiliğinden birbirine bağlayan erdem"[83] olarak tanımlar. Latini, uyumdan, "bir kente ya da bir ülkeye tabi olanların tümünü bir hukuk altında ve bir yerde, birbirine bağlayan bir erdem"[84] olarak söz ederek, aynı imgeyi tekrarlar. Son olarak,

80) Cicero, *De officiis*, 1, 34, 124: "Privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere."

81) *A.g.y.*, 2, 23, 83: "commoda civium non divellere atque omnis aequitate eadem continere."

82) Barış ve uyumun bağlantılandırılması için bkz. örneğin *Oculus*, s. 61; Giovanni, *De regimine*, s. 230-1; Latini, *Tresor*, s. 215; Vignano, *Flore*, s. 256.

83) *Dogma*, s. 27: "Concordia est virtus cocives et compatriotas in eodem iure et cohabitatione spontanee vinciens. Huius haec sunt officia ... devinicire hominum inter homines societatem mutatione officiorum, dando accipiendo."

84) Latini, *Tresor*, s. 291: "Concorde est une vertus ki lie en .i. droit et en une habitation ceaus d'une cité et d'un païs." Ayrıca karş., Giamboni, *Libro de' vizi*, s. 63

Matteo de' Libri ve Giovanni da Vignano gibi daha sonraki bir dizi *Dictamina* yazarı, bu geleneksel eğretilemeyi, kentler arasındaki birliklerin değerini göstermenin bir aracı olarak kullanıp genişletir. Her ikisi de, bu türden bir ittifak arayışındaki bir elçinin, "bir ipin, ikiye katlandığında çok daha sağlam olacağına" işaret etmesi gerektiğini belirtir[85].

Bu yazarlar, *aequitas*'ın toplumsal yaşamın muhafazası açısından daha az temel olmadığını da kabul ederler. Kent yönetimi hakkındaki eserlerinde, kent yöneticilerinin, Giovanni da Viterbo'nun sözleriyle daima "katı adaletin yanı sıra, hakkaniyet âşıkları olma"ya[86] da hazır bulunmaları gerektiğini ileri sürerek, daha dar olan hukuki hakkaniyet kavramında yoğunlaşırlar. Ancak, ahlak felsefesi alanındaki daha geniş kapsamlı çalışmalarında, Cicerocu *aequitas* imgesini, kentliler arasında dürüst ve dengeli münasebetlere ilişkin bir ilke olarak ele alırlar. Örneğin Guillaume Peyraut, adalet kavramını çözümlerken, bu ideali biraz ayrıntılı ele alır. Eğer adalet herkese payına düşeni vermekte yatıyorsa, kimin payına ne düştüğünü sormalıyız, der. Üstlerin payına düşen itaattir; astların payına düşen ise disiplindir; Ancak "eşitlerimizin payına düşen, 'muamele eşitliğinin uygun olduğu her durumda eşitlik sevgisi'[87] olarak tanımlanan bir edem olan *aequitas*"tır. "Ve bu erdem herhangi bir toplumsal yaşam türü içinde birlikte yaşayanların tamamı için elzemdir"[88] sonucuna ulaşır.

Geriye, kendi kişisel çıkarlarımızın peşinden koşma eğiliminde olan bizleri, ortak iyiyi geliştirmek için bir hakkaniyet ve uyum havası içerisinde hareket etmeye neyin sevk edeceği sorusu kalır.

85) Libri, *Arringhe*, s. 92: "la fune, quando ella è reduplicata, plù forte è." Ayrıca bkz. Vignano, *Flore*, s. 280-1, ve karş., *Oculus*, s. 39, Giovanni, *De regimine*, s. 225.

86) Giovanni, *De regimine*, s. 252: "sint aequitatis et iustitiae amatores." Ayrıca karş., *Oculus*, s. 36, Orfino, *De regimine*, s. 54 ve Libri, *Arringhe*, s. 160.

87) Peyraut, *Summa*, i. 295: "dicendum est de aequitate quae est respectu paris. Et est aequitas amor aequalitatis in his in quibus debet esse aequalitas."

88) A.g.y. "Virtus aequitatis valde necessaria est his qui sunt in aliqua societate."

Bu yazarlar yine hep bir ağızdan yanıt verirler: Adaletin emirlerine kendimizi teslim etmedikçe ve bunların yaşamlarımızı düzenlemesine izin vermedikçe, bu hedeflere ulaşmak ve dolayısıyla barış içinde birlikte yaşamak konusunda hiçbir beklentimiz olamaz. Cicero'nun *De inventione*'de (2, 53, 160) belirtmiş olduğu gibi, ortak iyi, ancak adaletin gerekleri yerine getirilirse muhafaza edilebilir. Adalet olmadan, *De republica*'nın, Augustinus tarafından atıfta bulunulan ünlü bir pasajda belirttiği gibi, uyum bağını muhafaza etme konusunda hiçbir beklenti mevcut olamaz[89].

Bu yazarların, bu argümanı özetlemek için alıntılamayı tercih ettikleri iki *topoi* vardır. Biri, adaletin insan toplumunun en önemli bağını temsil ettiğidir. Cicero, hukuki adaletin "insan toplumunu bir arada tuttuğunu"[90] ileri sürmüştür; fakat *iustitia*'nın en önemli *vinculum societatis humanae* olarak geniş bir kabul görmesi, Bragalı Martin'in *Formula vitae honestae*'sinin etkisine bağlı görünmektedir[91]. Giovanni da Viterbo[92] gibi Peyraut[93] da Martin'in cümlesine güçlü bir vurgu yapar; Geremia da Montagnone'nin *Compendium*'unda yer alan adalet hakkındaki bölümde, *Formula*'da cümlenin geçtiği pasajın tümü yer alır[94].

Diğer *topos* ise, ortak iyinin geliştirilmesi için, yöneticilerimizin adalet âşığı olmalarının elzem olduğudur. *Dilite iustitam qui iudicatis terram*: Siz, dünyayı yönetenler, adaleti sevin. Eski Ahit'teki apokrif Erdemler Kitabı'nın ilk cümlesi olan bu öğüt, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi literatür boyunca yankılanır. Guillaume Peyraut[95] bunu, adalet hakkındaki bölümün başına

89) Augustinus, *De civitate dei*, Kitap 2, Bölüm 21. Ayrıca karş., Kitap 19, Bölüm 21.

90) Cicero, *De legibus*, 1, 15, 42: "ius, quo devincta est hominum societas."

91) Martin of Braga (Bragalı Martin), "Formula", Barlow (haz.), s. 236-50; s. 246: "iustitia ... [est] vinculum societatis humanae."

92) Giovanni, *De regimine*, s. 254.

93) Peyraut, *Summa*, i, 154.

94) Geremia, *Compendium*, fo.24b.

95) Peyraut, *Summa*, i, 244.

koyar ve iki kere *Oculus*'ta[96], iki kere Giovanni da Viterbo[97] tarafından, iki kere de Latini'nin *Tresor*'unda[98] alıntılanır. Muhtemelen en önemlisi, Simone Martini'nin *Maestà*'sında, yani 1315'te çizdiği, Siena'daki *Sala dei Nove*'nin yanındaki Konsey salonundaki büyük freskoda resmedilen bebek İsa'nın tuttuğu ruloda yer alır[99].

Bu yazarların adalet fikrine atfettikleri tüm öneme rağmen, bir çoğu kavramı nispeten basit terimlerle çözümlemekle yetinir. Bazıları kendisini sadece, adaletin herkese payına düşeni vermekte yattığı yolundaki tanıdık deyişi alıntılamakla sınırlar. Ancak, bunların bir kaçı, bu ilkenin uygulanmasında nelerin gündeme geleceğini sorma gereğini hisseder. Etkili bir yanıt, *Moralium Dogma Philosophorum*'un yazarından gelmiştir: Genel adalet fikrini, sertliğin başa belâ açacağını ve bunun müstahak olduğunu, oysa hayırlı işler yapanların cömert bir armağan ya da ödülü hak ettiklerini ileri sürerek, sertlik ve cömertlik şeklinde bölmüştür[100]. Hem Guillaume Peyraut, hem de Giovanni da Viterbo bu argümanı destekler. Peyraut, ceza adaleti konusundaki tartışmasına, bunun, suçlulara müstahak olduklarını verme meselesinden ibaret olduğunu açıklayarak başlar[101]. Giovanni de, aynı şekilde, baş yöneticiler için tasarladığı model konuşmalarından birini, adalet kılıcının, "*Yeni Ahit*'te olduğu gibi kötülüğe iyilikle değil, kötülüğe kötülükle karşılık verilmesi için gerekli olduğu"nda[102] ısrar edil-

96) *Oculus*, s. 36, 66.

97) Giovanni, *De regimine*, s. 246, 257.

98) Latini, *Tresor*, s. 273, 414.

99) Yazı şöyledir: "[D]iligi/te iusti/tiam q/iudica/tis ter/ram." Aynı yazı Lippo Memmi'nin, San Gimignano, Palazzo del Commune'nin Meclis Odası'ndaki 1317 tarihli Maestà'sında yer alan bebek İsa'nın tuttuğu ruloda da yer alır.

100) *Dogma*, s. 12-13. Ayrıca bkz. Mussato, *Ecerinide*, s. 48.

101) Peyraut, *Summa*, i, 242.

102) Giovanni, *De regimine*, s. 235: "non reddendo eisdem secundum novum testamentum bonum pro malo sed malum pro malo." Ayrıca bkz. s. 249, 267, 277.

mesine ayırmıştır. Ancak, adaletin temel olarak ezâda yattığı fikrinin sonuçlarının dile getirilmesine yönelik en gayretli çabayı Latini'nin *Tresor*'unda buluruz. Bu bağlantı konusunda temel olarak dayandığı otorite, Latini'nin kendi amaçlarına uydurmak için uyarladığı ve yorumladığı bir kaynak olan İbn Rüşd'e ait, az çok özel *Nikomakhos'a Etik* tefsiridir.

Aristoteles gibi, Latini de genel hukuki adalet fikrini değerlendirerek başlar (II, bölüm 28). Ancak Aristoteles'in bir sonraki teması, adil dağıtımın mahiyeti olmasına rağmen, ne İbn Rüşd, ne de Latini bu kavramdan söz eder; bunun yerine doğrudan, Aristoteles'in bir sonraki konusu olan ıslaha geçerler. Latini burada, adil insanın temel olarak bir *ygailleour*, yani eşitsiz durumların musahhihi olduğunu ileri sürer[103]. Bu anlamda adaleti uygulayan bir *sire* (bey), "kendisini eşit olmayan durumları eşitlemekle yükümlü hisseder." Latini'ye göre bunun anlamı şudur: "Ona, kimilerini öldürmek, kimilerini yaralamak, kimilerini sürgüne göndermek düşecektir."[104]. Çünkü temel görevi, "tebaalarının haklı bir eşitlik halinde yaşayabilecekleri bir biçimde, maruz kalınmış zararlar karşısında tatmin sunmak"tır[105]. Latini daha sonra aynı hususu, daha önceki çözümlemesine, adil insana malları eşitlemesinin söylenebileceği anlamında daha da açıklık getirerek, 38. Bölüm'de ele alır. "Bunu iki şekilde yapar: Birincisi, para ve payeler dağıtarak; ikincisi, zarar görmüş olanları koruyarak ve onlara geri ödemede bulunarak."[106]. Bu yollarla "insanlar arasında davranışları ve malları düzenleyenler, adaleti koruyarak ve hem zarar

103) Latini, *Tresor*, s. 198: "L'ome juste est ygailleour."

104) A.g.y., "li sires dela justice s'efforce d'ygaillier les choses ki ne sont ygaus, donc il li covient l'un ocire, l'autre navrer, l'autre chacier en exil."

105) A.g.y., s. 198-9: "fere satisfaction des torsfés quant il avienent, issi que ses subtés vivent en bone fermeté d'ygaillance."

106) A.g.y., s. 204: "c'est en .ii. manieres, l'une est departir pecune et dignité, l'autre est sauver et apoier ceus ki ont recheu tort."

verenlere hem de zarar görenlere adalet dağıtarak, hukukun muhafızları olarak hizmet verirler" sonucuna ulaşır[107].

Latini, 28. bölümdeki ilk tartışmasının ardından, *ygaillance* hakkında bir diğer soruyu değerlendirmeye geçer. Bu soru, "kentlilerin ve kentlerde birlikte yaşayan insanların birbirleriyle karşılıklı değiş-tokuşta bulunmaları"na[108] ilişkindir. Dolayısıyla, bu *entreservices*'i kapsayacak bir başka eşitleme ilkesine ihtiyacımız vardır. Çünkü, (kendi örneğini alırsak) maden işçilerinin mallarını, ayakkabıcılarla ya da marangozlarla adaletin emirlerine uygun olarak değiş-tokuş edebilmelerini sağlamamız gerekir[109]. Bu ek husus, Latini'nin sadece ödüllendirme ve cezalandırmada değil, "sunma ve sağlamada ve değiş-tokuşta" da gündeme gelen adalet ilkelerinin varolduğunu tekrar ettiği 38. bölümde ele alınır. "Çünkü, maden işçileri başka şeylere karşılık yaptıkları madeni şeyleri verirken, kumaşçılar başka şeylere karşılık kumaş verirler" ve tüm bu *entreservices*, adaletin gereklerine uygun biçimde düzenlenmelidir[110].

Ancak, yine de bu tartışmalar adalete ilişkin en önemli pratik soruları yanıtsız bırakmaktadır: Bencil olan bizleri, günlük yaşamlarımıza bir çok hukuki düzenlemenin sokulmasını kabul etmeye sevk edecek olan nedir? Skolastik ve sözleşmeci hükümet kuramlarına göre, bunun yanıtı nispeten açıktır: Çok güçlü bir harici itkiye ihtiyaç duymayız. Adalet ilkelerini sezme ve bu ilkelerin pozitif yasalar şeklinde empoze edilmesine dayalı, düzenli bir toplumsal yaşam biçimi kurduğumuzda, sonuçta kendi çıkarlarımızı

107) *A.g.y.*: "Et cil ki saine et souve les fais et les choses ki entre les homes sont est cil ki fist la loi, et esgarde et fet justice entre ciaus ki font les forsfés et ciaus ki les reçoivent."

108) *A.g.y.*, s. 199: "Li citein, et cil ki habitent ensamble en une vile, s'entreservent li uns as autres."

109) *A.g.y.*

110) *A.g.y.*, s. 205: "Justice ... ne puet estre sans doner et prendre et changier; car li drapiers done drap pour autre chose dont il a mestier, et li fevres done son fier por autre chose."

en iyi şekilde gözetmiş olacağımızı kabul etmeye eğilimliyizdir. Dolayısıyla, akılcı (rasyonel) olduğumuz sürece, hukukun üstünlüğünü herkese eşit olarak empoze edecek bir yöneticilik sistemi kurulmasına rıza göstermek durumundayızdır. Bu, temel olarak, Aquinalı ve müritlerinin Aristotelesçi doğal toplumsallık tezinden, adalet kurallarını sezme yetimizin, bunların aynı zamanda Tanrı'nın yasaları olmalarından kaynaklandığı iddiasını ekledikleri bir tezden devşirdikleri bir öğretidir.

Ancak, bir diğer ve taban tabana zıt düşünce geleneğine göreyse, bizler hiç de doğuştan toplumsal ve siyasal hayvanlar değiliz. Köken itibariyle Stoacı ve Aristoteles karşıtı olan bu öğreti, en etkili versiyonuna Cicero ve Seneca'nın ahlaki ve retorik yazılarında kavuşmaktadır. Cicero'nun *De inventione*'si, meselenin klasik bir ifadesiyle başlar: "Bir zamanlar, insanların vahşi hayvanlar misali ortalarda dolaştıkları bir dönem vardı."[111]. "İşlerini aklın asgari rehberliğinden yoksun olarak yürütürlerdi,"[112] ve "adil bir hukuk kuralındaki değeri hiçbiri fark etmezdi."[113] Onların bu yaşam tarzını iradi olarak terk ettiklerini de düşünmemeliyiz; aksine "başlangıçta her tür yeniliğe karşı çıkmışlardır."[114]. Cicero bundan, şu anda hukukun bağlayıcılığı altında yaşadığımıza göre, "güçlü ve bilge bir kimse," günün birinde bizi, doğal ve vahşi tavırlarımızı terke ikna etmeyi başarmış olmalı sonucunu çıkartır[115]. Kısacası, bu düşünce geleneğinde, bugünkü toplumsal ve siyasal yaşamımıza geçiş, kendimize ait akılcı (rasyonel) ve iradi bir kararın meyvesi olarak değil, beğenimizi kazanmış bir kahraman figürünün başarısı olarak görülür: Bilge yasa koyucu. Cicero,

111) Cicero, *De inventione*, 1, 2, 2: "Nam fuit quoddam tempus cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur."

112) Cicero, *De inventione*, 1, 2, 2: "nec ratione animi quicquam ... administrabant"

113) *A.g.y.*: "non, ius aequabile quid utulutatis haberet, acceperat."

114) *A.g.y.*: "primo propter insolentiam reclamantes."

115) *A.g.y.*: "quidam magnus videlicet vir et sapiens."

insanların ilk olarak "sözünde durmaya, adaletin kurallarını izlemeye ve ortak iyi lehinde çalışmaya"[116] ikna edilmelerinin ancak bu tür bir *vir sapiens*'e (bilge kişi) bağlı olabileceğinde ısrar eder. Ve bu kuralları çekingen ve vahşi insanlara, "onları şiddet kullanmaksızın kendilerini adaletin emirlerine teslim olmaya sevk ederek"[117] dayatmayı başarması, belâgatla *sapientia*'yı (bilgi) birleştirmiş olmasına bağlıdır.

Dolayısıyla *sapientia* niteliği, "aynı anda, insanlarla tanrılar arasındaki ilişkilere ve bizzat insan toplumuna ilişkin bir kavrayış da dahil olmak üzere; hem insani, hem de kutsal şeylere ilişkin bir kavrayış"[118] sağladığı için, Cicero tarafından "bütün iyi şeylerin anası"[119] ve "tüm erdemlerin başı"[120] olarak selâmlanır. Daha sonra Seneca, *sapientia*'nın, "bizi barışa yönelten ve insanlığı uyuma davet eden erdem olduğu"[121] için, her şeyden önce "efendimiz ve yöneticimiz olarak"[122] hareket etmesi gerektiğini ekleyerek, temelde aynı bakış açısını benimser.

Kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlara baktığımızda, tamamen aynı argümanların kullanıldığını görürüz. Hem Orfino da Lodi, hem de Giovanni da Viterbo, *sapientia*'nın önemini özel olarak vurgular[123]. Ancak, Cicerocu çözümlemeyi en büyük sadakatle izleyen Brunetto Latini'dir. Ortak yaşamımızı her şeyden öte yönetmesi gereken özellik olarak bilgelik fikri,

116) A.g.y.: "ut fidem colere et iustitiam retinere ... [et laborare] communis commodi causa."

117) A.g.y.: "commotus oratione ... ad ius voluisset sine vi descendere."

118) A.g.y.: "rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos."

119) Cicero, *De legibus*, 1, 22, 58: "mater omnium bonarum rerum sit sapientia."

120) Cicero, *De officiis*, 1, 43, 153: "Princepsque omnium virtutum illa sapientia."

121) Seneca, *Epistulae morales*, 90, 26-7: "Sapientia ... paci favet et genus humanum ad concordiam vocat."

122) A.g.y., 85, 32: "Sapientia domina rectrixque est."

123) Bkz. Orfino, *De regimine*, özellikle s. 74, 75, 90 ve Giovanni, *De regimine*, özellikle s. 217, 220, 245-6, 276, 278.

"kusurlara ve erdemlere ilişkin düsturlar" hakkındaki bölümde merkezi bir yer tutar. "Cicero'nun erdemler üzerine söyledikleri" hakkındaki bölüm, "bilgelerin kalpleri kutsal cennete benzer"[124] iddiasındadır. Daha sonraki bir bölümde, "akıl ve bilgelik olmadan, ne Tanrı, ne de dünya katında gereği gibi yaşayabiliriz"[125] diye eklenir. Tartışma, Meseller Kitabı'nda yer alan, "diğer tüm mallar pahasına bilgeliği arama"mız gerektiği, çünkü "bunun bütün hazinelerden daha değerli olduğu" ve "hiçbir şeyin onunla kıyaslanamayacağı"[126] yolundaki öğüdün alıntılanmasıyla son bulur.

Ancak Latini, çoğu insanın, kendilerini adaletin emirlerini kabul edebilir kılacak tek şey olan bilgelikten yoksun olduğunu da vurgular. Kendi başlarına bırakıldıklarında, "insanlar iradi olarak kendilerine doğa tarafından verilen özgürlüğü seçecek ve *signories*'in yönetimine boyun eğmek istemeyeceklerdir."[127]. Latini, *De inventione*'ye yaptığı bu göndermelerin ötesine geçerek, bunun gerçekten tarihsel olarak kanıtlanabileceğini ekler. "Zira bu zamanların başında, yeryüzünde ne kral, ne de imparator varken adalet bilinmiyordu ve o dönemin insanları, hukuksuz ve herhangi bir tür ortak yaşam olmaksızın" yaşayan "vahşi hayvanlardan farksızdı"[128].

Tıpkı Cicero'da olduğu gibi, Latini'de de bunu, hukukun bağlayıcılığı altında yaşayanların, belli bir aşamada yüce bir yasa koyucunun erdemi sayesinde adaletin emirlerini kabule yanaşma-

124) Latini, *Tresor*, "li cuers des sages" hakkında s. 228: "tele ame estre resabmlable au paradis celestiel."

125) *A.g.y.*, s. 231: "sans sens et sans sapience ne poroit nus bien vivre, ne a Dieu ne au monde."

126) *A.g.y.*, s. 232: "por toutes tes possessions achate sapience, ki est plus precieuse ke nul trezors ... et nule chose amee ne puet estre comparee a lui."

127) *A.g.y.*, s. 272: "Li home gardaissent volentiers la franchise que nature lor avoit donnee: et n'eussent mie mis lor cos au joug des signories."

128) *A.g.y.*, s. 271-2: "car au comencement dou siecle, quant il n'avoit en tiere ne roi ne empereor, ne justice n'estoit conneue, les gens de lors vivoient en guise de bestes ... sans loi et sans communité."

ları izler. Latini, başlangıçta "kötü davranışların arttığını ve suçluların cezasız kaldığını"[129] belirtir. Fakat "daha sonra, bilgeliği sayesinde insanlar arasında işbirliği sağlayarak, adaletin ve doğruluğun kurallarını düştüğü yerden kaldıran, insanları bir araya getiren ve birlikte yaşamaları gerektiğini buyuran üstün bir önder ortaya çıkmıştır"[130].

Bilgelikle adalet arasındaki ilişki konusundaki bu bakış açısıyla, kent yönetimi alanındaki hümanizm öncesi literatürde somutlaşan ahlaki varsayımların özüne ulaşıyoruz. Bu yazarları cesaretlendiren, yöneticilerimizin bilgelikten ilham almaları ve dolayısıyla adaleti sevmeleri halinde, yaptıkları düzenlemelerin bizleri ortak iyiye, barışın zaferine, uyum ve hakkaniyet içerisinde birbirimize bağlanmaya götüreceği umududur.

Ancak, şu ana kadar üzerinde yoğunlaştığım soyut kavramları çözümlemek, bu yazarların temel kaygısı değildir ve genellikle bunları, benim yorumumun imâ ettiğinden daha az sistematik bir tarzda tartışmışlardır. Onları asıl ilgilendiren, konuyla yakından ilgili olmakla birlikte, daha pratik bir sorundur. Hukukun üstünlüğünün empoze edildiğini, ortak iyinin gözetildiğini, barışın nimetlerine kavuşulduğunu görmek istiyorsak, yaşamlarımızı hangi yönetim biçimi altında ideal olarak sürdürme arayışında olmalıyız?

Bu dönemin skolastik yazarlarının, en iyi yönetim şekline ilişkin bu tür bir soru için üzerinde anlaştıkları bir yanıt yoktur. Aristoteles, *Politika*'da dört meşru rejim arasında ayrım yapmıştır: Monarşi, aristokrasi, demokrasi ve her bir saf türün değerlerini, zayıflıklarından kaçınarak birleştirmeye çalışan karma yönetim[131].

129) *A.g.y.*, s. 272: "les males oevres mouteplioient perilleusement et li maufetour n'estoient chastoiet."

130) Latini, *Tresor*, s. 272: "Lors furent aucun preudome ki par lor sens assamblerent et ordenerent les gens a abiter ensamble et a garder humaine compaignie et establirent justice et droiture."

131) Aristoteles, *Politika*, 1279a-b, ve 1293b-1295a.

Regnum Italicum'un skolastik yazarları, bu sınıflama karşısında muhtelif tavırlar almışlardır. Kimileri, Romalı Giles gibi, monarşik rejimlerin üstünlüğünde diretmişlerdir[132]. Diğer bazıları, Riminili Henri ve Luccalı Ptolemaios gibi, karma yönetimin meziyetlerini savunmuşlardır[133]. Aquinalı ve Padovalı Marsilius da dahil bazıları ise, Aristoteles'in tipolojisinin gerçek ruhunun, ancak, en iyi yönetim şeklinin değişen koşullara göre değişebileceğini kabul etmemiz halinde yakalanabileceğini belirtmişlerdir[134].

Oysa, hümanizm öncesi yazarların tümü, en azından bağımsız kentler açısından, tartışmasız biçimde tercih edilecek tek bir rejim tipi olduğuna inanmışlardır[135]. Latini, *Signories* hakkındaki bölümünün başında, ortak bakış açısını özetler: "İlki, kralların yönetimi, ikincisi soyluların yönetimi, üçüncüsü bizzat *commune*'nin yönetimi olmak üzere üç yönetim biçimi vardır" der. "Ve içlerinde en iyisi, üçüncüsüdür" diye ekler[136]. Daha sonra, *signorie* sahibi olarak beldelerden söz ederken, ne kastettiğini daha ayrıntılı biçimde açıklar. Kafasındaki yönetim şekli, kentlilerin kendi yöneticilerini seçtikleri, onlara iktidarı eline tutma yetkisini "sadece bir yıl için" verdikleri ve "kentin ve tüm tebaanın ortak iyiliği

132) Giles of Rome (Romalı Giles), *De regimine principum*, haz. H. Samaritani (Roma, 1607), s. 456.

133) Henri of Rimini (Riminili Henri), *Tractatus de quattuor virtutibus cardinalibus* (Strasbourg, 1472), II, 14, folyo 37a-b; Luccalı Ptolemaios (Ptolemy of Lucca), *De regimine principum*, Aquinalı Tommaso (Thomas Aquinas), *Opuscula philosophica* (haz. R. Spiazzi, Torino, 1973), s. 323, 336.

134) Aquinalı, *A.g.y.*, monarşiyi savunur (s. 260), fakat kent rejimlerini över (s. 262). Padovalı Marsilius (Marsilius of Padua), *Defensor pacis* (haz. C. Previté-Orton, Cambridge, 1928), taraf olmayı reddeder (s. 29).

135) İlginç bir istisna mevcuttur. Sahte Apuleius (Psuedo-Apuleius), *De monarchia*, haz. B. Kohl ve N. Siraisi, *Mediaevalia* içinde, vii (1981), 1-39, monarşik rejimin gerekliliği hususunda ısrar eder (s. 20).

136) Latini, *Tresor*, s. 211: "Seignouries sont de .iii. manieres, l'une est des rois, la seconde est des bons, la tierce est des communes, laquele est la trés millour entre ces autres."

açısından en faydalı görünen şekilde" hareket etmekle yükümlü kıldıkları "İtalya'ya özgü" yönetimdir[137].

Bu rejim tipini tartışan kent yönetimi konulu ilk eserler, bakışlarını genellikle, makamını muhtelif şekillerde tarif ettikleri bir görevli olan baş yönetici figürüne yöneltirler. Yerel dili kullanan *Dictamina* yazarları, genellikle birbirinin yerine tercih ettikleri iki terimi, bazen *signore*'yi ve bazen de *podestà*'yı, kullanırken[138] *Oculus*, kimi zaman bir kentin *rector*'undan, kimi zamansa *potestas*'tan söz eder[139]. Ancak, daha sonraki yazarlar, normalde iktidarın tek bir *podestà*'ya değil bir *signoria*'ya –yönetici bir grup olarak birlikte hareket eden bir *priores* ya da *signori* kuruluna– verileceğini kabul ederler. Meselâ Giovanni da Viterbo, tavsiyelerini "*potestas* ya da *rector* ya da *preses*'e" yöneltirken, bu tür yöneticileri, öncelikle bir kentliler bütününün kurabileceği çeşitli yürütme kurullarının başkanları olarak düşündüğünü açıkça belirtir. Buna uygun olarak, üstün otoritenin, Roma hukukunun –tüm bu yazarların çok sevdiği– "herkesi ilgilendiren, herkes tarafından onaylanmalıdır" ilkesi doğrultusunda, bizzat bu meclislere verileceğini kabul eder[140].

Bu varsayımlar, kent yönetimlerinin normalde üstün siyasal otoriteyi bir *signoria*'ya ya da *priores* grubuna veren anayasalarında yankılanır. Örneğin 1262 anayasası Siena'da, "halkın ve Siena beldesinin iyiliğini ve barış halini geliştireceği umulan her şeyi önerme" konusundaki sınırsız iktidarı, gizli Viginti Quattuor meclisine, Yirmi Dört Prior'a vermekteydi[141]. Aynı şekilde, anayasa-

137) *A.g.y.*, s. 392: "[en Ytaile] il sont par annees ... tel comme il quident qu'il soit plus proufitables au commun preu de la vile et de tous lor subtés."

138) Bkz. örneğin Guido Faba, *Parlamenti ed epistole*, ed. A. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna* (Torino, 1889), s. 127-60, s. 159-60'ta, ve Ceffi, *Dicerie*, s. 47-8.

139) *Oculus*, s. 23, 25, *et passim*.

140) Giovanni, *De regimine*, s. 218, 221 ve karş., s. 260.

141) *Il constituto del comune di Siena dell'anno 1262* (haz. L. Zdekauer, Milan, 1897), s. 77 consilium secretum Priores XXIIIIor hakkında, "in quo ... proponant id, quod videbitur ... pro bono et pacifico statu populi et comunis Senarum".

nın 1309-10'da çıkarılan yerel dildeki versiyonu, temel olarak, daima kentin *signori*'si olarak tanımlanan ve "tam bir *podestà* ve eksiksiz otoriteyle" donanmış oldukları söylenen *Nove* (Dokuzlar) üzerinde durur[142].

Bu *podestà* tamlığı, genellikle her şeyi kapsar şekilde kabul edilmiştir. Meselâ *Nove*'ye, Siena'nın ana meclisinin fiili kontrolünün yanı sıra, yürütmeyle çok daha fazla ilgili amaçlarla, kendi içinde bir meclis kurma yetkisi de verilmiştir[143]. Bunlar, *ius gladii* ya da kentliler üzerinde yargılama yapma hakkı da dahil olmak üzere, en üst düzeyde hukuki otoriteyle donatılmışlardı[144]. Bunun yanı sıra, fermanlarının, sadece kent içerisinde değil, *contado*'nun (kırsal alanlar) her yerinde geçerli olacağı kabul edilmekteydi; ki bu, 1309 anayasasının özel olarak vurguladığı bir hususdu. Bu da, *Signori*'nin kente sadık kalmasını sağlamak ve beldeye karşı isyan ya da ihanet içinde olduklarından kuşkulanılanlarını görevden almak için, *Nove*'nin, Siena toprakları içerisindeki tüm müstahkem mevkilere birer vali atamasını gerektirmekteydi[145]. Son olarak, *Nove*, kayda değer büyüklükteki bir silahlı desteğe başvurabilirdi. Kendi komutaları altında bir kolluk gücü bulundurabilir, *Capitano del popolo* (halk müfettişliği) makamını yenileyebilir ve biri yerine diğerini geçirebilirlerdi. Öte yandan, 1302 tarihli bir kararnâmeyle, kenti çevreleyen kırsal alanda asayişi sağlayabilmek için, iki bin *contadini*'lik (köylü korucu) bir başka kuvvet oluşturmuşlardı[146].

142) Nove Signori'nin "plenitudine di podestà et balìa"sı hakkında bkz. *Il costituto* (haz. Lisini), ii. 488.

143) Bowsky, *Commune*, s. 85-103.

144) Bkz. Nove tarafından edilen yemin için, Bowsky, *Commune*, s. 55-6 ve benzeri tartışmalar için, *Oculus*, s. 26, 35 ve Latini, *Tresor*, s. 413, 417, 420.

145) Bkz. *Il costituto* (haz. Lisini), özellikle i. 99, ii. 502-3, 506-7 ve karş., *Brevi* (haz. Banchi), s. 31, 102-4.

146) Bowsky, *Commune*, s. 36-42, 120, 129.

Bu yetkilerin mahiyeti üzerine fikir yürüten kent yönetimi yazarları, bunları sık sık ayrıntılı simgesel terimlerle tanımlar. Kent yöneticilerine, hükümlerini "ihtişamlı bir tahttan" vermeleri[147]; "güçlü sağ ellerinde" bir âsâ taşımaları[148] ve bu âsânın, "bir kamış gibi değil, bir çoban değneği gibi kalın ve ağaçtan yapılmış olması"[149] öğütlenir. Bir dizi tanıdık klasik imgeyi kullanan Giovanni da Viterbo, önderlik eden yöneticilerin siyasal gövdenin "başları"nı temsil ettiklerini, bizim ise kentliler olarak bu tür gövdelerin, başların "yönetiminde" ve onların emirlerine itaat ederek yaşayan uzuvlarını ya da "organlarını" oluşturduğumuzu ekler[150]. Latini de benzer bir düşünceyi ifade etmek için, daha fazla İncil etkisi taşıyan bir dizi eğretileme ekler. *Sires*'imizden, "toplumumuzun kalkanları ve muhafızları"[151] olarak söz eder ve "kollarının asla güçsüz olmaması gerektiği," çünkü "bir *signorie*'yi kabul eden herhangi bir kimsenin, kollarını büyük bir yükün altına soktuğunun"[152] farkında olması gerektiğini belirtir.

Ancak bu yazarlar, bu tür *signori*'lere verilen tüm yetki tamlığına rağmen, otoritelerinin, *Oculus* tarafından *rectoralis* olarak nitelendirilen tarz dışında, hukuka uygun biçimde kullanılamayacağında ısrarlıdırlar[153]. Kent yöneticileri, daima birer görevli olarak görülmüş, asla *domini* ya da lord olarak görülmemiş ve yönetimlerinin sınırlı niteliği daima vurgulanmıştır. Bunlar, sadece

147) "Solium gloriae" hakkında bkz. Giovanni, *De regimine*, s. 233 ve karş. Latini, *Tresor*, s. 406.

148) Giovanni, *De regimine*, s. 247: "manu forti et brachio extenso."

149) *Oculus*, s. 63: "non arundineum, sed ligneum et fortem, simillem baculo pastorali."

150) Giovanni, *De regimine*, s. 222, 231, 234, 249,260-1. Ayrıca karş., Vignano, *Flore*, s. 285, 296.

151) Latini, *Tresor*, s. 408: "soit il chiés et gardeour dou commun." Ayrıca karş., s. 401, 418.

152) *A.g.y.*, s. 398-9: iyi bir sire "n'a pas les espaules fiebles" çünkü "il sousmet ses espaules a si grant charge."

153) *Oculus*, s. 23-4.

kısa ve kanunla belirlenmiş zaman dilimleri içerisinde görevde kalabilirler. Ancak bir bütün olarak kentlilerin rızasıyla seçilebilirler. Dahası, görevdeyken otoritelerini ancak toplumun mevcut yasalarına ve geleneklerine uygun olarak kullanabilirler[154]. Bu sistemin sonucu, Giovanni da Viterbo'nun, "cumhuriyetlerin işlerini yönetenler, yasalarla uyumlu olmalıdır"[155] tesbiti doğrultusunda, bizzat yasa yönetimidir.

Benzer biçimde, bu zıt perspektif de ayrıntılı eğretilemeli terimlerle ifade edilmiştir. Gözde bir imge, yöneticilerimizi adaleti yerine getirme ve ortak iyiyi gerçekleştirme yükümlülükleriyle bağlı ya da kuşatılmış olarak resmeder. Orfino da Lodi, *rectores*'ten "hukuk tarafından sarmalanmış"[156] olarak söz eder; Guido Faba, model konuşmalarından birinde, göreve gelen *podestà*'nın, "her zaman size hizmet etmekle yükümlüyüm"[157] itirafında bulunması gerektiğini belirtir; ve Giovanni da Viterbo da, aynı şekilde, tek tek *rectores* yerine yönetici *signorie*'yi düşünerek, "bir *podestà*'nın kent meclisinin kararlarını kabul etmekle yükümlü"[158] olduğunu vurgular. Aynı imge, resmi belgelerde daha da çok görülür. Siena *Breves*'i, her görevliliyi, görevlerini yerine getirmekle "yükümlü" ve "kendi özel yetkilendirme belgesiyle bağlı" olarak tanımlar[159]. Aynı şekilde, 1309-10 tarihli Siena Anayasası da, *Nove*'ye ilişkin hemen hemen her bölümde, anayasanın öngördüğü biçimde hareket etmekle "yükümlü olmaları gerektiğini" beyan eder[160]. So-

154) Örneğin bkz. Bowsky, *Commune*, s. 54-84'te yer alan, *Nove*'nin yetkilerine ilişkin tartışma.

155) Giovanni, *De regimine*, s. 238: "hii, qui praesunt rei publicae,legum similes sint."

156) Orfino, *De* regimine, s. 55: "Rector ... lege tenetur."

157) Faba, *Parlamenti*, s. 157: "omne tempo sone obligato a li vostro servisii."

158) Giovanni, *De regimine*, s. 261: "quod consilium decrevit, potestas observare tenetur." Ayrıca bkz. s. 235 ve karş., Libri, *Arringhe*, s. 72.

159) *Breves*, (haz. Banchi), s. 7: "alligatur Statuto ... suo Breve speciali ligetur."

160) *Il costituto* (haz. Lisini), ii. 498: Nove "sieno tenuti et debiano", s. 499, 500, 501, ve başka yerlerde geçen bir formül.

nuç olarak, bu yazarlar, yöneticilerini, bağımlı kimse ya da kamu görevlisi kılığında resmetmektedirler. Orfino da Lodi, kent *rectores*'i hakkında "kamuya hizmet ederler" der[161]; Giovanni da Viterbo, bütün seçilmiş görevlilerden, birer kamu görevlisi olarak söz eder[162] ve Latini kent yönetimi hakkındaki bölümde, *signorie*'lerinin sonundaki *sires*'e, "tüm yaşamınız boyunca kendinizi ve tüm iktidarınızı kentin hizmetine sunmalısınız"[163] tavsiyesinde bulunur.

Yöneticilerimizi, aynı zamanda hem efendi, hem de köle olarak gösteren ve ilk anda paradoksal gibi gelen bu bakış açısı, *De officiis*'ten alınan, özellikle açıklayıcı bir imgeyle daha da berraklaştırılır. Cicero I. Kitap'taki ünlü bir pasajda, "*se gerere personam civitatis*'i" –bizzat kent *persona*'sını sergilediklerini ya da temsil ettiklerini ya da "kendi kişiliklerinde taşıdıklarını"– kabul etmenin, "yöneticilerimizin özel görevleri olduğunu" ilan etmiştir. Ayrıca buna, "yetkilerinin kendilerine emaneten verildiğini de hatırlamaları gerektiğini" eklemiştir[164]. *Dogma*'nın yazarı bunu, "kamusal işleri yürütenlerin ödevleri" hakkındaki bölümün başında tümüyle alıntılar[165]; Giovanni da Viterbo da aynı sözleri, yöneticilerin ödevleri hakkındaki başlıca bölümlerden birisinin başında aynen aktarır[166]. Sonuçta her iki yazar da, bu düşünce geleneğindeki en temel, fakat zor kavramlardan birini açıklayabilmeye muktedirdir: Temsil kavramı. Yani yöneticilerimizin yetkilerinin, gerçekte, yönettikleri toplumun yetkilerinin bir ifadesinden, temsilinden başka bir şey olmadığı fikri.

161) Orfino, *De regimine*, s. 55: "Rector ... rem publicam servet."

162) Giovanni, *De regimine*, s. 259; ayrıca karş., s. 222, 234, 272.

163) Latini, *Tresor*, s. 422: "offrir toi et tout ton pooir en lor service en tote ta vie."

164) Cicero, *De officiis*, 1, 34, 124: "Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis debereque ... ea fidei suae commissa meminisse."

165) *Dogma*, s. 47.

166) Giovanni, *De regimine*, s. 268.

En iyi yönetim biçimini tartışmanın yanı sıra, bu yazarların genellikle şu ya da bu ölçüde yöneldikleri, konuyla yakından ilgili bir başka soru daha vardır. Baş yöneticilerimizde, ortak iyiyi ve nihayet barış ülküsünü geliştirebilmeleri için hangi erdemler ve diğer nitelikler dizisi bulunmalıdır?

İdeal yöneticinin, "mükemmel bir insan yaratacak"[167] bütün erdemlere sahip olmasıyla ayırdedileceği söylenir. Sonra bu vasıflar iki kategoriye ayrılır: İlkin, söz konusu yazarların daima büyük bir saygıyla söz etmelerine rağmen, nadiren ayrıntılı biçimde inceledikleri "tefekküre ait" ya da "teolojik" denen bir grup özellik gelir. Genellikle, Aziz Paulus'un İman, Umut ve Hayırseverlik olmak üzere üç teolojik erdem bulunduğunu ve bunların en yücesinin Hayırseverlik olduğunu söylediği Korinthoslulara Mektup I, 13'teki öğretisini izlemekle yetinirler. Meselâ Latini, hayırseverlik kabiliyetinin beraberinde imân ve umudu getirdiğini ve içerisinde "mükemmellik bağını ve diğer bütün erdemlerin kraliçesini" taşıdığını belirtirken, sadece geleneksel öğretiyi özetlemektedir[168].

Diğer erdem grubu ise –ki bu ilgilendikleri temel ve kimi zaman tek konudur– çeşitli şekillerde tanımlanır. Kimileri, bunları tefekkür yaşamına zıt anlamda kullanılan, gerçek yaşama ilişkin özellikler olarak adlandırarak Romalı otoriteleri izler[169]. Kimileri ise, bunları ilk olarak basit biçimde "temel" erdemler olarak nitelendiren Aziz Ambrosius'un bulduğu kelimeyi tercih eder[170]. Fakat diğerleri, Macrobius'un bunları "siyasal" erdemler[171], yani "yönetimde pay sahibi olanlar tarafından çoğuna ihtiyaç duyulan özel-

167) "Perfectum te facient virum" iddiası Martin, *Formula*, s. 247'de geçmektedir.

168) Latini, *Tresor*, s. 310: "ele est dame et roine de toutes vertus et liiens de la perfection."

169) Örneğin, *A.g.y.*, s. 308, ayrıca karş., s. 230.

170) Fakat bu kullanım temel olarak skolastik felsefecilerle sınırlıdır. Bkz. örneğin, Ambrosius'tan alıntı yapan Aquinalı, *Summa*, I, II, 61, 1 ve Giles, *De regimine*, s. 58.

171) Örneğin Guido Faba, *Summa de viciis et virtutibus*, V. Pini (haz.), *Quadrivium* içinde, i (1956), 41-152, s. 128'de.

likler"[172] olarak düşünmemiz gerektiği yolundaki telkinini[173] benimsemek suretiyle, bu vasıflarla yönetim meziyetleri arasındaki bağı açığa çıkartır.

Bu özellikler arasında önem sırasına göre daima en önde gelenin basiret olduğu söylenir. Bu yargının güçlü bir kaynağı, *Formula*'sında "dört erdem türü olduğu"nu ve "bunlardan ilkinin basiret olduğu"nu savunmuş olan Bragalı Martin'dir[174]. Örneğin, Giovanni da Viterbo, yöneticilerin erdemlerine ilişkin bölümün başında, Martin'in ifadesini aynen aktarır[175]. Aynı yargının ikinci bir kaynağı da, Cicero'nun, özellikle *Dogma*'nın yazarı ve Guillaume Peyraut gibi sonraki dönem ahlakçıları tarafından yorumlanmış ve geliştirilmiş olan *De officiis*'idir. Örneğin, Latini'nin erdemler ve kusurlar hakkındaki bölümüne bakarsak, bu iki otoriteye dayandığını görürüz. Kitabının ahlaki erdem konusundaki genel bölümü, Peyraut'un, "gerçeği iyi değerlendiren bir kimsenin, basiretin tüm diğer erdemlerin temeli olduğunu göreceği"[176] iddiasıyla açılır. Basirete ilişkin çözümlemesine, *Dogma*'dan, bunun "diğer hepsinin başında gelen" erdem olduğunu alıntılayarak başlar[177]. Ve tartışmasını, Peyraut'un "erdemlerin birincisi olan basiretin, aynı zamanda diğer hepsinin kraliçesi ve efendisi olduğu"[178] yolundaki diğer iddiasına yakın bir noktaya getirir.

172) *Dogma*, s. 79: "Primae [virtutes] sunt politicae ... conveniunt illis qui regunt rem publicam."

173) Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis* (haz. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893), 1, 8, 5, s. 517-18.

174) Martin, *Formula*, s. 237: "Quattuor virtutum species [sunt] ... harum prima est prudentia."

175) Giovanni, *De regimine*, s. 252.

176) Latini, *Tresor*, s. 230: "ki bien consire la verité, il trovera que prudence est le fondement des unes et des autres [vertus]." Karş., Peyraut, *Summa*, i, 157, 176.

177) Latini, *Tresor*, s. 231: "[Prudence] vait par devant les autres vertus." Karş., *Dogma*, s. 8.

178) Latini, *Tresor*, s. 248: "prudence, ki est li premiere des autres, et ki est dame et ordenneresse." Karş., Peryarut, *Summa*, i, 155.

Ancak bu hususun ötesinde tam bir uzlaşma yoktur; yapmamız gereken, çatışan iki düşünce hattını birbirinden ayırmaktır. Geniş ölçüde Cicero'nun mirası olan baskın geleneğe göre, üç temel erdem daha vardır. Bunlar, en önemlileri Adalet olmak üzere Metanet ve Ölçülülüktür. Cicero bu iddiaları, *De officiis*'in I. Kitabı'nda olduğu gibi, *De inventione*'de (2, 53, 159) de ileri sürmüştür. *De officiis*'teki çözümleme önce *iustitia*'ya (adalet), daha sonra *magno animo et fortier* (geniş kalpli ve güçlü) davrananların erdemine ve son olarak *temperantia*'ya (ılımlılık) odaklanmaktadır. Bu tartışmaya, insan toplumunu muhafaza etmek için bu özelliklerin gerekli olduğu hatırlatılarak ve bu toplumsal erdemler arasında "en büyük ihtişam, insanlara ancak onun temeli üzerinde iyi denilebilecek olan adalettedir"[179] iddiasıyla zemin hazırlanır.

Disputationes Tusculanae'de (3, 17, 36-7) tekrar ortaya çıkan bu sınıflama, daha sonra Macrobius tarafından Cicero'nun *Somnium Scipionis*'i üzerine yazılan son derece etkili şerhinde de benimsenmiştir[180]. Oradan da genel dolaşıma dahil olmuş görünmektedir[181]. Meselâ, daha sonra kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarların kaynak olarak kullanmış oldukları Cicero esinli ahlak eserlerinin çoğunda tekrarlanır. *Dogma*'nın yazarı, toplumsal yaşamın üç erdemini –öncelik sıralarına açık bir dikkat sarf ederek– Adalet, Metanet ve Ölçülülük olarak sıralar[182]. Peyraut da *Summa*'sında aynı şeyi yapar[183]. Guido Faba da

179) Cicero, *De officiis*, 1, 7, 20: "iustitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur."

180) Macrobius, (haz. Eyssenhardt), 1, 8, 7, s. 518.

181) Bkz. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (6 cilt, Louvain, 1942-60), iii, 154, 156 ve R. Tuve, *Allegurical Imagery* (Princeton, 1966), s. 59-60. Dolayısıyla (örneğin Wieruszowski'nin *Politics and Culture*, s. 488'deki notta yaptığı gibi) siyasal erdemlerin en yükseği olarak adalet kavramının, özel olarak Aristotelesçi bir kavram olduğunu düşünmek yanlıştır.

182) *Dogma*, s. 7.

183) Peyraut, *Summa*, i, 152 Macrobius'a atıfta bulunur. Ancak karş., i, 170

Summa de Viciis et Virtutibus'unda sıralamayı tekrarlar[184]. Son olarak, aynı sınıflama Aquinalı ve doğrudan takipçilerinin yazılarında bir kez daha ortaya çıkar. Bizzat Aquinalı *Summa*'sında, toplumsal yaşamın üç temel erdeminin adalet, metanet ve ölçülülük olduğunu, *De officiis*'te "bu ahlaki erdemler arasında adaletin diğer hepsinden önde geldiği"nin vurgulandığını belirtir ve bunu savunur[185]. Romalı Giles, *De Regimine Principum*'unda bu sıralamayı tekrarlar[186]; Riminili Henry de, *De Quattuor Virtutibus Cardinalibus*'unda aynı şeyi yapar[187].

Bu ortodoksiye zıt olarak, erdemler hakkında rakip bir düşünce biçimi de Senecacı köklerden gelişmiştir. Bu gelenekle Cicerocu gelenek arasındaki çarpıcı bir fark, adaletin, diğer toplumsal erdemlerin önüne geçmesi bir yana, tersine listenin sonuna yerleştirilmesidir. Bu bizzat Seneca'nın ölçülülük, metanet, basiret ve son olarak da adalet tasnifiyle "mükemmel erdem" tartışmasında benimsediği sıralamadır[189]. Daha sonra Bragalı Martin –ki Seneca'nın kayıp bir eserine ulaşmış olabilir–[189] *Formula*'sında, adaletin diğer erdemlerden sonra değerlendirilmesi gerektiği yolunda açık bir sav ekleyerek aynı sıralamayı önermiştir[190]. Arkasından aynı çözümleme, *Formula* vasıtasıyla kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi eserlerin bir kaçında daha su yüzüne çıkar. Meselâ Giovanni da Viterbo, adalet konusundaki bölümün tümünü, tamamen Martin'den aktarır[191]. Latini de, adaleti son sıraya indirmesinin bir tesadüften ibaret olmadığını daha da berraklaştırırken, Seneca'nın sınıflandırmasını benimser. Basiretin ar-

184) Faba, *Summa*, s. 129.
185) Aquinalı, *Summa*, II, II, 58, 12: "[iustitia] praecellit inter alias virtutes morales."
186) Giles, *De regimine*, s. 58, 71-82.
187) Henry, *Virtutibus*, II, 1, folyo 25a; III, 1, fo. 60b; IV, 1, fo. 97a.
188) Seneca, *Epistulae Morales*, 120, II.
189) Bkz. Tuve, *Allegorical Imagery*, s. 206.
190) Martin, *Formula*, s. 237, 246.
191) Giovanni, *De regimine*, s. 252, 253-4.

dından, "önce adalet yerine ölçülülük ve metaneti" telaffuz etmemiz gerektiğini, "çünkü bu iki özelliğin, insan kalbini adaletin eserlerine yöneltmeye hizmet ettiğini" söyler[192]. Ardından, "adalet tüm diğer erdemlerden sonra gelir" diye tekrarlar[193].

Senecacı geleneğin diğer ayırıcı özelliği, alicenaplık erdemine verdiği önemde yatar. *Magnanimitas* terimi elbette, bunu Yunan "yüksek maneviyatlı insan" idealini göstermek için kullanmış olan Cicero'nun buluşudur[194]. Fakat, kavramın Cicero'nun ahlaki düşüncesinde çok açık biçimde ifade edildiği söylenemez. *De officiis*'te bundan sadece bir kez söz eder; orada da, biraz muğlak bir pasajda, kavramı, metanetle ilişkilendirir, hatta ona eş tutar (1, 43, 152). *De inventione*'de ise hiç söz etmez. Oysa bu çalışmadaki Metanet çözümlemesi, onun muhtelif "kısımlar"ını sıralama yolunda büyük etkiye sahip bir çabayı da içerir (2, 54, 163).

Cicero'nun muhtelif beyanlarını bağdaştırmaya çalışan Macrobius, alicenaplık hakkındaki doğru düşünüş biçimi olarak, onun sadece metanetin ikincil bir kısmı olarak değerlendirilmesi gerektiği fikrini ortaya atmıştır[195]. Bunun ardından, bu sınıflama çok yaygın biçimde benimsenir olmuştur. Örneğin, *Dogma*'nın yazarı, alicenaplığı, sadakatle birlikte, metanetin iki gözü olarak ele alır[196]; Guido Faba, bu imgeyi *Summa de Viciis et Virtutibus*'unda tekrarlar[197]. Guillaume Peyraut, Macrobius'u daha da yakından izleyerek, genel metanet fikrinin altı unsura ayrılabileceğini ve bunların alicenaplık, imân, güvenlik, sabır, sadakat ve azamet olarak sıralanabileceğini savunur[198]. Son olarak, Aquinalı ve doğrudan takipçileri

192) Latini, *Tresor*, s. 248: "premierement d'atemprance et de force que de justice, por çou ke l'un et l'autre est por adrecier le corage de l'home as oevres de justice."

193) *A.g.y.*, s. 271: "Justitia vient aprés toutes les autres vertus."

194) Bkz. R.-A. Gauthier, *Magnanimité* (Paris, 1951), s. 168-9.

195) Macrobius (haz. Eyssenhardt), 1, 8, 7, s. 518.

196) *Dogma*, s. 79.

197) Faba, *Summa*, s. 129.

198) Peyraut, *Summa*, i, 210-242.

–temeldeki tüm Aristotelesçi ittifaklarına rağmen– alicenaplık kavramını kesinlikle aynı biçimde ele alırlar. Aquinalı *Summa*'da temel erdemleri tartışırken, "alicenaplığın metanetin bir parçası olup olmadığını" açıkça sorar. Başlıca otorite olarak Macrobius'a atıfta bulunarak, "alicenaplığın, aslında metanetin bir parçası olarak anlaşılacağı" yanıtını verir ve onu kavramanın doğru yolunun "onu, birincil vasıf olan metanete eklenmiş ikincil bir unsur olarak" düşünmek olduğunu ekler[199].

Senecacı gelenekteyse, tam aksine, alicenaplık erdemi merkezi bir yer işgal eder[200]. Terimin, kendilerini bencil kırgınlıklardan ve kıskançlıklardan uzak tutanları tanımlamak üzere ilk kullanan Seneca'dır. Söylediği gibi, "alicenaplık vasfı, insanların olağan gidişatını belirleyen küçük çıkarlara küçümseyerek bakmayı öğrenmediğimiz sürece yerleşemez."[201]. Bu doğrultuda, bu erdemi özellikle kamusal işlerde görev alanlara uygun bir erdem olarak görür. "Alicenaplık ona sahip olan herkese lütûflarda bulunursa da, iyi talih ona, yargı makamında daha aşağı mevkilerde olduğundan daha büyük fırsatlar sunar ve daha büyük avantajlar sağlar."[202]. Böylece, alicenaplığın sadece başlıca toplumsal erdemlerden birisi olmayıp, muhtemelen hepsinin en önemlisi olduğunu ileri sürme noktasına gelir: "İyi bir insanın ruhuna bakabilseydik, mutlaka adalet, metanet, ölçülülük ve basiretle parladığını görür-

199) Aquinalı, *Summa*, II, II, 129, 5: "Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis."; "Magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali." Aynı yönde Henry, *Virtutibus*, III, 4, fo. 69a,

200) Gauthier, *Magnanimité*, s. 157, tartışmaya açık biçimde, bu iki düşünce akımı arasında yetersiz bir ayrım yapar. Değerli bir düzeltme için Tuve'nin s. 91, n. 3'te atıf yaptığı makaleye bkz.

201) Seneca, *Epistulae Morales*, 74, 13: "magnanimitas ... non potest eminere, nisi omnia velut minuta contempsit, quare pro maximis vulgus optat."

202) Seneca, *De clementia*, 1, 5, 3: "Decet magnanimitas quemlibet mortalem ... tamen magnanimitas in bona fortuna laxiorem locum habet melisque in tribunali quam in plano conspicitur."

dük. Fakat asıl, bütün bu erdemlerden kaynaklanan, bu vasıfların en yücesi olan Alicenaplık'ı görürdük"[203].

Aquinali ve müritlerinin ahlak kuramlarına dönersek, bu argümanların değerlendirildiğini ve bilinçli olarak bir kenara bırakıldığını görürüz[204]. Ancak kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlara baktığımızda, aynı argümanların kuvvetli biçimde desteklendiğini farkederiz. Daha önce olduğu gibi, Bragalı Martin'in *Formula*'sı, bu değerlerin iletilmesinde çok önemli bir görev yapmış görünmektedir[205]. *Formula* sürekli olarak, alicenaplıktan metanetin alt unsurlarından birisi olarak değil, bizzat metanetin eşanlamlısı olarak söz etmiştir[206]. Hem Giovanni da Viterbo, hem de Latini aynı bakış açısını benimser ve her ikisi de alicenaplığa ilişkin tartışmalarına Martin'in, "bu erdemin metanet olarak da bilindiği" yolundaki gözlemini alıntılayarak başlar[207].

Sıra kavramı çözümlemeye geldiğinde, Seneca'ya sadakatlerini açığa vurmaya devam ederler. Özellikle, alicenaplığın temelde büyük servet ve kamusal itibar sahibi insanlarla ilgili bir özellik olduğu hususunda hemfikirdirler. Giovanni da Viterbo, ideal bir yöneticinin her şeyden öte karar alma yeteneği ve alicenaplıkla donanmış olması gerektiğini ileri sürer ve daha sonra, Seneca'nın, alicenaplığın diğerlerine hükmetme konumunda olanlara yaraşır bir özellik olduğunu savunduğu pasajın tümünü alıntılar[208]. Latini, daha da kapsamlı konuşarak, alicenaplığın "bir insana kararlılık

203) Seneca, *Epistulae Morales*, 115, 3: "Si nobis animum boni viri liceret inspicere ... videremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus ... et ex istis magnanmitas eminentissima."

204) Örneğin bkz. Aquinalı, *Summa*, II, ıı, 129, 5.

205) Bkz. Gauthier, *Magnanimité*, s. 240.

206) Martin, *Formula*, s. 237, 241, 248.

207) Giovanni, *De regimine*, s. 253: "Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur" Karş., Latini, *Tresor*, s. 260-1. Ayrıca bkz. Sahte Apuleius (Pseudo-Apuleius), *De monarchia*, s. 22.

208) Giovanni, *De regimine*, s. 220, 274.

ve kendinden emin bir yürek verdiğini ve büyük işleri üstlenebilmek için cesaret bahşettiğini" ekler[209].

Latini, alicenaplığın belki de tüm erdemlerin en parlağı olduğu fikrine yönelerek sözlerini bitirir. Bu konuya yaptığı özel vurgu, bu noktadaki argümanı sadece Martin'in *Formula*'sından değil, aynı zamanda İbn Rüşd'ün *Nikomakhos'a Etik* şerhinden almış olmasından kaynaklanır. Bu farklı kaynağa yaklaşırken, bu erdemi daha da kuvvetle öven bir bölüm daha ekleme olanağı bulur: Önce, "alicenap olanların, kendilerini büyük işlere adamış kişiler olduğu"[210] yolundaki bilinen iddiayla başlar. Ancak, alicenap insanın sadece küçük şeylerle ilgilenme konusundaki isteksizliğiyle değil, aynı zamanda, "vermenin almaktan daha asil bir davranış olduğu"[211] yolundaki anlayışıyla da farklılaştığını ileri sürer ve bir dizi farklı ayrıntı ekleyerek devam eder. Bu maneviyat zenginliği, "bu tür bir insan aldığında, kendisini bir karşılık vermeye hazırlar" ve "ufak külfetleri dikkate almaz" demektir[212]. Latini, "gerçeği söylemek gerekirse, alicenap olan bir kimse, insanların en yücesi ve en şereflisidir" sonucuna varır: "Dolayısıyla, onunla eşit hiçbir erdem olmadığından, alicenaplığın tüm erdemlerin kralı ve en parlağı olduğunu söyleyebiliriz" der[213].

Açıkladığım anayasal kuramı özetlersek, iki basit, ama kararlılıkla savunulan talebi somutlaştırdığını söyleyebiliriz: İlki, barış içinde yaşamak istiyorsak, tamamen toplumların yasalarına ve geleneklerine uygun davranacaklarından emin olunan, seçilmiş

209) Latini, *Tresor*, s. 261: "ceste vertu done a home seur cuer et hardement et li fait avoir grant corage entour les hautes choses."

210) A.g.y., s. 193: "Magnanimes est celui ki est atornés a grandismes afferes."

211) A.g.y., s. 194: "que plus noble chose est doner ke reçoivre."

212) A.g.y.: "Et quant il reçoit, il se porchace dou rendre et dou contrechangier. Et est negligens en petit despens."

213) A.g.y.: "Et a la verité dire, celui ki est magnanimes est li plus grans hom et li plus honorables ki soit Donques est magnanimités courone et clartés de toutes vertus, car ele n'est se par vertu non."

signori'lerin yönetimi üzerine kurulu bir yönetim şekli oluşturmalıyız. Diğeri, bu *signori*'lerin görevlerinin getirdiği ödevleri mükemmel bir dürüstlük içinde yerine getirebilmeye ehil ve tüm tutkulardan arınmış[214] olmaları gerektiğini iyi bilmeliyiz. Giovanni da Vignano'nun belirttiği gibi, bir kent ancak bu tür yöneticilere sahip olmakla "sükûnet ve iyi bir durum içerisinde" bulunmayı umabilir. Bunu, çabamızın daima, "sayesinde (*per lo quale*) bu amaçlara ulaşmayı umabileceğimiz"[215] bir baş yönetici bulmaya yönelik olması gerektiğini belirten düşünce izler. Matteo de' Libri'nin tekrarladığı gibi, "sayesinde (*per cui*) büyük bir sükûnet ve dinginlik içinde olabileceğimiz ve olmak zorunda olduğumuz" bir yönetici[216].

1309-10 tarihli Siena anayasasına göre, bu ideal gereklilikler pratikte fiilen gerçekleştirilmiştir. *Nove*'nin ödevlerine ilişkin açılış bölümü, iyi yönetimin hedefinin elbette "bu kenti ve tüm halkını, *contado*'sunu ve tüm topraklarını daimi barış ve saf adalet içinde muhafaza etmek olması gerektiği"ni[217] ilan ederek başlar. Bölüm, bu hedeflere ulaşmak için, "kentin barış ve adalet âşığı kimseler tarafından (*per*) yönetilmesi gerektiğini"[218] belirterek devam eder. İşte bu nedenle, "Siena kentinde, iyi ve barış içindeki durumun korunması için, Siena beldesinin, halkının ve topraklarının koruyucuları ve yöneticileri olarak *Nove signori* makamının kurulduğu

214) Bu *Breves* s. 7'de ve *Constituto* (haz. Zdekauer), s. 25'te vurgulanır. Ayrıca karş., Giovanni, *De regimine*, s. 260.

215) Vignano, *Flore*, s. 270: "per lo quale lo nostro comune posa e dibia durare e ponsare in tranguilità e bom stato." Ayrıca karş., s. 269.

216) Libri, *Arringhe*, s. 79: "per cui possa et dibia permanere in gran tranquillitate e reposo." Ayrıca karş., s. 66, 162.

217) *Il costituto* (haz. Lisini), ii, 488: "Che essa città et popolo tutto, et lo contado et giurisditione d'essa in pace perpetua et para giustitia si conservi."

218) *A.g.y.*, s. 488: "che essa città sia governata per huomini amatori et di pace et di giustitia."

ve daima bulunması gerektiği, kanuna bağlanmış ve emredilmiştir"[219].

Artık Lorenzetti'ye ve *Sala dei Nove*'deki freskolarının orta bölümünün, ancak ana hatlarını saptamaya çalıştığım hümanizm öncesi ideolojinin bir başka ifadesi olarak yorumlanabileceği savıma dönüyorum.

Görmüş olduğumuz gibi, incelediğim yazarlar, kent yaşamının en kıymetli değerinin barışın muhafazası olduğunu kabul ederler. Ayrıca bu yazarlar, belli değerlerin özellikle el üstünde tutulması gerektiği fikrini ifade etmek için, Romalı otoritelerden farklı bir deyim almışlardır. Denir ki, bu tür değerler *in medio*, aramızda olmalıdır; bunlar faal olarak *in medium*, yani şeylerin merkezine getirilmelidir. Örneğin Cicero, *De officiis*'de (I, 7, 22) en yüksek ödevimizin *communes utilitates in medium affere* –ortak iyi idealini kamusal yaşamımızın merkezine yerleştirecek şekilde davranmak– olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, Seneca *Epistulae Morales*'te (90, 36) –herkesin sahip olacağı bir biçimde– "doğanın faydalarının *in medio*, ortada olduğu talihli an"dan söz eder. Dolayısıyla, incelediğim ideolojinin temel ilkesini ifade etmenin bir yolu, bizden barış idealini *in medio* yerleştirmemizi –bunun herşeyden çok sevilen ve yararlanılan değer olmasını sağlamamızı– istediğini söylemek olacaktır.

Lorenzetti, tam olarak bu barış kavramını resmeder. PAX başlığıyla işaret edilen figür (bkz. Resim 11) tamı tamına *in medio* yani tüm kompozisyonun ortasına yerleştirilmiştir. Lorenzetti'nin dizisi, orta duvarda görülen Barış figürüyle, *Sala dei Nove*'nin üç duvarına yayılır. Bu duvar da, ortadaki simgesel adil yönetim tasviri, bunun yukarısında bir dizi madalyon resmi ve aşağısında

219) A.g.y.: "statuto et ordinato è, che l'officio de' signori Nove difenditori et governatori del comune et del popolo de la città et giurisditione di Siena sia et essere debia imperpetuo ne la città di Siena, per governatione del buono et pacifico stato de la città."

büyük bir sütun ayağı olmak üzere üç düzeye ayrılır. Bu ortadaki resim de, en üstte melâike figürleri, altta çeşitli kentli grupları ve ortada diğer erdemlerle birlikte Barış figürü olmak üzere üç kesim halinde düzenlenmiştir[220] (bkz. Resim 5). Son olarak, Barış figürü, dizinin bu orta kesiminin merkezinde yer almaktadır. Lorenzetti, yazılı kaynaklardan çok daha dokunaklı biçimde, barışın gerçekten de *in medio*, yani kamusal yaşamımızın merkezine yerleştirilmeyi hak eden değer olduğunu belirtmektedir.

Bu kadarıyla elbette bu, barışın Tommasocu bir temsili olarak nitelendirilebilir. Ancak, görmüş olduğumuz gibi, Aquinalı'nın çözümlemesi, kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlarınkiyle bir noktada keskin bir biçimde zıtlaşmaktadır. Ve bu noktada Lorenzetti'nin portresi Tommasocu anlatımın aksine, hümanizm öncesini kuvvetle çağrıştırmaktadır. Barış figürü, tam takım bir zırha dayanan ve onu yerinde tutan büyük bir mindere yaslanır durumda, sağ dirseğine dayanmış biçimde resmedilmiştir (bkz. Resim 11). Sağ ayağı, muzaffer bir edayla büyük, siyah bir miğfer üzerinde dururken, elbisesinin eteği, onun altında duran kalkanı kısmen örtmektedir. Kısacası, barış sadece Tommasocu ibaredeki "bir uyumsuzluk yokluğu" olarak resmedilmemiştir: Duruşu, karanlık düşmanlarına karşı kazanılmış bir mücadelenin sonucu olan, muzaffer bir güç olarak gösterilmiştir[221].

Hümanizm öncesi yazarlar, bu düşmanları tanımlarken, özellikle iki şeyi birbirinden ayırmışlardır: Dışsal *Guerra* ve içsel *Discordia*. Ki bunlardan ikincisi kısmen hiziplerin yol açtığı *Divisio*'nun ve kısmen de kitlelerin *Furor*'unun sonucudur. Lorenzetti'nin freskolarının sol ya da "meşum" tarafına baktığımızda, tam da bu zorbalık işbirlikçileri ve barış düşmanlarıyla karşılaşırız (bkz. Resim 8). Bunlar, ortadaki, başının arkasında gümüş rengi harflerle

220) Karş., Feldges-Henning, "Programme", s. 146.
221) Karşılaştırınız, Frugoni, *Città*, s. 164.

TYRAMMIDES yazılı bir kitabe bulunan şeytani figürün soluna –yine "meşum" yanına– oturtulmuşlardır[222] (bkz. Resim 8). Bu figürün en solunda[223], koyu mavi elbiseli, sağ elinde havaya kaldırdığı altın kabzalı bir kılıç bulunan ve kalkanında GUERRA yazan, miğferli Savaş figürünü görürüz[224] (bkz. Resim 8). Onun yanında, [D]IVISIO'yu işaret eden, Barış figürünün özenle örülmüş saçlarının aksine, bağlanmamış ve darmadağınık altın rengi saçları olan, siyah-beyaz giysili dişil bir figür oturur. Bir marangoz testeresi tutmakta ve onu, Sallustus'un *Divisio*'nun daima siyasal bütünleri parçalara ayırmaya hizmet edeceği yolundaki dehşetli uyarısının açık bir imâsı olarak sol elindeki bir nesneyi kesmek için kullanmaktadır[225] (bkz. Resim 8). Son olarak, tahttaki orta figürün en yakınında, FUROR'u işaret eden siyah, melez bir yaratığın durduğunu görmekteyiz (bkz. Resim 8). Bu, kesinlikle bizim kızgın halk yığının bir ifadesi olarak görme eğiliminde olduğumuz şeydir. Özellikle, tıpkı Siena *Breves*'inin kent polisine, kalabalıktan bunu beklemesi uyarısında bulunduğu tarzda bir taşla donanmış olduğunu gördüğümüz gibi.

Barış'ın bu düşmanlarını nasıl alt edebiliriz? Hümanizm öncesi yazarlar, ancak *concordia* (uyum) ve *aequitas* (eşitlik) içerisinde ortak iyiyi geliştirecek bir biçimde birlikte yaşarsak, bunu umabileceğimizi savunmuşlardır. Şimdi dikkatimizi Lorenzeti'nin freskolarının orta kesimine yoğunlaştırırsak, kendimizi, bu yazarların her zaman ifade ettikleri tüm eğretilemeler dizisini gösterme çaba-

222) Ancak 1980'lerin başlarında girişilen temizlik sayesinde ancak seçilebilir hale gelen bu yazıt şaşırtıcıdır. Bunun, "tyrannides"in yanlış okunmuş hali olduğunu farzetsek bile, niçin "tyrannis"in çoğulunun kullanıldığı hususu açık değildir.

223) Solu ya da sağı dediğimde, resimdeki figürler açısından konuştuğuma; solumuz ya da sağımız veyahutta sağ ya da sol dediğimde ise resme bakanın açısına gönderme yaptığıma dikkatinizi çekerim.

224) Bu Ortaçağ barbarlığı (*bellum*'a tercihen) kent yönetimi konusunda yazan bütün hümanizm öncesi yazarlarca kullanılmıştır. Dolayısıyla (örneğin Frugoni'nin *Città*, 146'da yaptığı gibi) bu yazıtın yerel dilde olduğunu ileri sürmek yanlıştır.

225) Sallustus, *Bellum Iugurthinum*, 41, 5.

sıyla birlikte, bu argümanların tastamam resmedilişiyle karşı karşıya buluruz.

En çarpıcı biçimde, *concordia*'nın kamusal yaşamın iki *fundamenta*'sından (temel) biri olduğu yolundaki Cicerocu iddianın bir temsilini görmekteyiz. Gizemli kral figürünün aşağısında ve sağ tarafında, CONCORDIA'yı işaret eden dişil bir figür tarafından ellerine tutuşturulmuş olan çift katlı bir ipi –bir teli kırmızı diğeri gri– tutmakta olan yirmi dört kişilik bir kentli grubu vardır (bkz. Resim 13). Bununla kastedilen, açıkça *vinculum concordiae*, yani kent yönetimi konusundaki bir dizi eserde sözü edilen çifte uyum bağıdır. Bunun yanısıra, kentliler iple bağlı olmak yerine, onu tutar durumda gösterilmektedirler. Bu, siyasal bir birlik olarak birlikte hareket etmek konusundaki bu tür bir anlaşmanın, niteliği itibariyle daima iradi olması gerektiği yolundaki iddiaya açık bir göndermedir.

Ayrıca, *aequitas*'ın, yani Cicero'nun kent barışının diğer *fundamentum*'u olarak tanımlamış olduğu özelliğin de bir temsilini farkedebiliriz. Uyum figürü, kucağında büyük bir *runcina* ya da marangoz rendesi tutmaktadır (bkz. Resim 9, 13). Tabii burada rende, özel olarak engebelikleri düzlemek ve pürüzsüz bir yüzey elde etmek için düşünülmüş bir alettir[226]. Dolayısıyla, bir *runcina*'nın, özellikle *concordia*'yla bu denli yakın ilişki içinde görünmesi, kesinlikle Cicerocu *aequitas* fikrini[227] –barışın lütuflarından yaralanmak istiyorsak, kentliler olarak aramızdaki herhangi bir ayrılığı derinleştirmek yerine, farklılıklarımızı ortadan kaldırmamız

226) Engebeli yüzeyleri (*levigare*) düzlemekte kullanılan aletler olarak Runcinae hakkında bkz. örneğin Arnobius, *Adversus Nationes* (haz. C. Marchesi, 2. baskı, Milano, 1953), s. 324-5.

227) Rendeden söz etmiş olan yorumcular, genellikle bunun *concordia* simgesi ilişkisinin bir parçasını oluşturduğunu farzetmişlerdir. Örneğin bkz. Oertel, *Italian Painting*, s. 235; Feldges-Henning, "Programme", s. 145; ve Frugoni, *Città*, s. 146. Ancak karş. Rubinstein, "Political Ideas", s. 186 n.

gerektiği fikrini– simgelemek niyeti taşıyor olmalıdır. Lorenzetti bu imâyı başka iki görsel etki vasıtasıyla güçlendirir. Zıt figür *Divisio* da bir marangoz aletini, sol elindeki nesneyi bölmekte kullandığı testereyi tutarken gösterilir. Ve birlikte uyum içinde hareket eden kentliler, tam aynı boyda, her biri tıpkı Cicerocu *aequitas* çözümlemesinde tanımlandığı gibi, diğerleriyle "eşit koşullarda"dırlar.

Ortak iyiyi geliştirmek için nasıl uyum ve eşitlik içinde birlikte hareket etmeyi umabileceğimiz sorusu, hâlâ yanıtsızdır. Kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlara göre, yüce bir yasa koyucunun bilgeliği sayesinde kendimizi adaletin emirlerine teslim etmeye ikna olmadığımız sürece, bunu yapmayı bekleyemeyiz. İncelediğim ideolojinin özü olan bu argümanın, yine Lorenzetti'nin freskolarında doğrudan yansıtıldığını görmekteyiz.

Lorenzetti, resmin üst kısmında, Bilgelik'i kanatlı bir melek figürü kılığında resmeder (bkz. Resim 9). Başının üzerindeki yazıt onu SAP[I]ENTA olarak tanımlar; adalet terazisi sağ elinden aşağıya sarkar. Adaleti doğuran Bilgelik tasviri, genellikle Aquinalı'nın *Summa Theologiae*'sinin doğrudan bir imâsı olarak ele alınmıştır[228]. Aslında Lorenzetti'nin betimlemesinin kaynağı, dolaysız olmaktan uzaktır. Bu konudaki birinci sorun, Lorenzetti'nin, Aquinalı'nın beşeri işlerde kutsal bilgeliğin yeri konusundaki inancını canlandırmaktan çok, onunla çatışır görünmesidir. Aquinalı, kutsal bilgelikten pay alabilmenin tek yolunun spekülatif akıldan geçtiğini savunur. Ancak, beşeri hukukun spekülatif değil, pratik aklın bir ürünü olduğunu düşünür. Dolayısıyla, hukuki adaletin, bilgeliğin doğrudan bir ürünü olduğunu aklına bile getirmez; adil yasaların, "insanın pratik akıl yoluyla tanrısal hukuktan pay çıkarabilme konusundaki doğal yeteneğinin bir sonucu olarak" ortaya çıktığını ileri sürer[229]. Ancak bir

228) Örneğin, A.g.y., s. 183.

229) Aquinalı, *Summa*, I, II, 91, 3: "ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam."

diğer sorun, Lorenzetti'nin Bilgelik portresinin, genelde sadakatle izlediği Yeni-Cicerocu ideolojinin varsayımlarıyla çok az uyumlu görünmesidir. Görmüş olduğumuz gibi, Cicero, yüce yasa koyucuların bilgeliğine borçlu olduğumuz bir miras olan, adaletin kuralları doğrultusunda yaşayabilme kabiliyetimize inanır. Oysa, Lorenzetti Bilgelik'i beşeri bir özellik olarak değil, cennete ait bir güç olarak gösterir. Bilgelik ile adalet arasındaki ilişki tasviri, Tommasocu anlatımdan çok Cicerocu anlatıma yakınsa da, kuşkusuz bu noktada otoritelere olağan olmayan ölçüde bir müsamahayla yaklaşır. Belki de en açık izahat, böyle yapma konusunda kendisini resme ilişkin gerekliliklerle ve özellikle de, resmin bir bütün olarak üç parça halinde düzenlemesi girişimiyle sınırlanmış bulduğudur.

Lorenzetti, Bilgelik figürünün aşağısında, adalet fikrini resmeder. Daha kesin konuşmak gerekirse, resmettiği kişisel bir özellik olarak adalet ya da dürüstlük değil, hukukun esası olarak adalet ya da hakkaniyet fikridir (bunların ilkini –kaynaklarının yaptığı gibi– ayrı bir kavram olarak ele alır ve onu resmin sağ ucunda ayrıca belirtir)[230]. Adalet, hem Uyum'un, hem de kentli alayının, ortak iyiye hizmet etmek için onun yönetimi "altında" yaşamaları gerektiği hususunu vurgulayarak, üzerinde yükselen tahta oturmuş dişil bir figür kılığıyla temsil edilir (bkz. Resim 9). Söz konusu figürün Adalet olduğu sadece terazisinden değil, başının etrafındaki, Bilgelik Kitabı'nın başlangıcını alıntılayan altın harfli yazıttan da anlaşılmaktadır: DILIGITE [IUSTITIA]M Q[UI] IUDICATIS TE[RR]AM. Son olarak, bu idealin önemi, sadece figürün boyutu ve yeriyle değil, aynı zamanda freskoların altında yer alan açıklayıcı dizelerle de güçlendirilmektedir. Zorba'nın tahtının ayakucunda, beraberindeki dizelerde, "adalet bağlı kaldığı sürc-

230) Bu durum, adaletin Lorenzetti'nin planında "iki kez göründüğü" iddiasını yanlışlar. Karş., Rowley, *Lorenzetti*, i, 101; Oertel, *Early Italian Painting*, s. 211 ve Frugoni, *Città*, s. 161.

ce, hiç kimsenin ortak iyiyi geliştirmek için bir araya gelemeyeceğini"[231] açıklayan ve IUSTI[TIA]'yı işaret eden bir figür yüzü koyun yatmaktadır (bkz. Resim 4). Buna zıt biçimde, kutsal adalet erdeminin hâkim olduğu orta freskin altındaki dizeler bize, "o, bir çok ruhu birlik içerisinde hareket etmeye sevk eder"[232] demektedir.

Lorenzetti'nin adalet imgesinin kaynağı ve anlamı, yakın geçmişte pek çok tartışmaya konu oldu. Tabii, Giotto'nun *Capella degli Scrovegni*'deki resminde, tam değilse de açık bir görsel selefi vardır[233]. Ancak bu durum, bizzat bu görsel geleneğin kaynağının belirlenmesi sorununu ortadan kaldırmamaktadır. Genelde önerilen çözüm, Lorenzetti'nin katkısı da dahil olmak üzere tüm geleneğin, muhtemelen muhtelif Tommasocu şerhler kanalıyla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden geldiğidir[234]. Ancak bir süre önce, Frugoni bu çözümün, Lorenzetti'nin kaynakları konusunda çok basitleştirilmiş bir anlatım getirdiğini ileri sürmüş ve freskoların orta bölümünün "bütünüyle" yorumlanabilmesi için Bilgelik Kitabı'na başvurulması gerektiğini savunmuştur[235].

Kanımca, bu son argüman lehine söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Birinci güçlük, Bilgelik Kitabı'nın Lorenzetti'nin en önemli simgesel etkilerinin bir çoğunu açıklamak konusunda çok zayıf görünmesidir. Örneğin, barışın *in medio* yerleştirilmesi ihtiyacına ilişkin bir açıklama, *vinculum concordiae*'ye ilişkin bir söz, kent yaşamının ikiz *fundamenta*'sı *concordia* ve *aequitas*'a atıf içermez. Ancak esas itiraz, bu özel metni tek başına Lorenzetti'nin eserinin herhangi bir özelliğine doğrudan bir ilham kaynağı olarak göstermek için hiçbir neden bulunmamasıdır. Bu, Adalet'in

231) LADOVE STA LEGATA LA IUSTITIA. NESSUNO ALBE[N] COMUNE GIAMAY/SACORDA.

232) Karş., s. 87, n. 2.

233) Bkz. S. Pfeiffenberger, *The Iconology of Giotto's Virtues and Vices at Padua* (Ph.D., Bryn Mawr College, 1966; University Microfilms International [Michigan, 1983]).

234) Örneğin, Rubinstein, "Political Ideas", s. 182-4, 186-7.

235) Frugoni, *Città*, s. 140, 160-1.

başını çevreleyen yazıt için bile geçerlidir: Görmüş olduğumuz gibi, adaleti sevme öğüdünün, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi eserlerin herhangi birisinden alınmış bir *topos* olması da aynı derecede mümkündür[236].

Ancak, Lorenzetti'nin portresinin, doğrudan doğruya Aristoteles'den ya da muhtelif Tommasocu şerhlerden alınmış olduğu sonucuna ulaşmak için, çok daha güçlü bir şey daha var. Bunun kesin delilini, bizzat Adalet figürünün sağında ve solunda görünen iki meleğin başları üzerindeki yazıtlar sağlamaktadır. Soldaki yazıtta [DIS]TRIBITIVA, sağdakinde COMUTATIVA yazmaktadır (bkz. Resim 9). Bu terimler, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi eserlerin hiçbirisinde yer almaz. Oysa dağıtım ve değiş-tokuş açısından adalet kurallarının nasıl formüle edileceği, elbette *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabının temel konusudur. Dahası, Grossatesta'nın özgün *Etik* çevirisine bakarsak, adaletin tam olarak bu yönlerini anlatmak için *iustum distributivum* ve *iustum commutativum* terimlerinin kullanıldığını görürüz[237]. Ve Aquinalı'nın *Summa Theologiae*'sinde, adil dağıtım ve değiş-tokuş konusundaki kendi çözümlemesinde de aynı terminolojiyi benimsediğini farkederiz[238]. Dolayısıyla, bu noktada, Lorenzetti üzerine çalışanların genellikle vardıkları sonuca uygun olarak, "Tommasocu-Aristotelesçi" temaların, tüm fresko dizisi içerisinde "belki de en açık temsili"yle karşı karşıya gelmekteyiz[239].

Ancak bu tez, tüm makuliyetine karşın, çözdüğünden fazla muamma doğurmaktadır. Bunların en açığı, her ne kadar *distri-*

236) Eski Ahit'in herhangi bir kısmı Lorenzetti'ye ilham vererek yardımcı olmuşsa, daha güçlü bir durum Meseller Kitabı için kesinlikle geçerli olabilir. Karşılaştırınız, diğer erdemlerin kaynağı olarak bilgelik üzerine 8, vv, 12-16.

237) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Aristotle, *Ethica Nicomachea*, Latinceye çev. R. Grossatesta, haz. R. Gauthier, Leiden, 1972), s. 233, 236.

238) Aquinalı, *Summa*, II, II, 61, 1.

239) Bkz. Rubinstein, "Political Ideas", s. 182 ve Bowsky, *Commune*, s. 189. Ayrıca karş., Smart, *Dawn*, s. 105.

butiva ve *commutativa* terimleri tartışmasız biçimde Aristoteles kaynaklı olsa da, Lorenzetti'nin betimlediği adalet kuramının pek de Aristotelesçi olmamasıdır. Açıklıktan uzak olsa da, COMUTATIVA başlığı altında temsil edilen faaliyetin bir değiş-tokuş olarak yorumlanabileceği doğrudur. Melek iki figürle yüz yüzedir ve genellikle, onlara muhtelif parçalar vermekte olduğu söylenmektedir. Ancak, her ikisi de geleneksel bağışta bulunan kimse pozisyonunda diz çökmüş olduklarından, pekâlâ hediye verenlerin onlar olması da mümkündür. Soldaki figür kesin olarak metal uçlu iki mızrak uzatır görünmektedir; sağdaki ise silindirik gözükse de, resmin bugünkü durumu itibariyle daha fazla belirlenemeyen bir nesne tutmakta ve belki de sunmaktadır.

Diğer muammalar, [DIS]TRIBUTIVA başlığı altında resmedilen faaliyetler konusunda doğar. Burada da diz çökmüş iki figürle birlikte bir melek görürmekteyiz. Bir cennet hurması tutan sağdaki figüre taç giydirilmektedir; silahı yanında duran soldaki figürün ise melek tarafından bir kılıçla başı vurulmaktadır (bkz. Resim 9). Halbuki, ne *Nikomakhos'a Etik*'de, ne Aristoteles'in *Politika*'sında yer alan sonraki çözümlemelerde, ne de Aquinalı'nın bu metinler hakkındaki yorumlarının herhangi birisinde, Aristoteles'in *iustum distributivum* kavramının, herhangi bir surette cezaya hükmedilmesiyle ilgili olduğuna dair herhangi bir şey yoktur. Aristoteles'in (Grossatesta'nın versiyonunda) *Etik*'in V. kitabında vurguladığı gibi, *distributionibus* bağlamında *iustitia*'yı neyin oluşturduğunu sorarken tek ilgilendiği sorun, nadir ve değerli kaynakların dağıtımı için bir adalet kuralı bulmaktır. Bu tür *partibilia*'ya verdiği örnekler, para ve payelerdir ve savunduğu ünlü tez, uyulması uygun düşen kuralın, bunların *secundum dignitatem* ya da değere göre dağıtımı olması gerektiğidir[240]. Hiçbir noktada ceza adaleti meselesi ortaya atılmamaktadır.

240) Aristoteles, *Nikomakhos...*, A.g.y., s. 231-2.

Frugoni, bir süre önce bu güçlüklere zorlama bir çözüm önerdi. [DIS]TRIBUTIVA yazıtının sağdaki bölüme, COMUTATIVA'nın ise soldaki bölüme ait olduğunu ileri sürmeye çalıştı[241]. Bu iddiayla ilgili birinci sorun, tamamen spekülatif olmasıdır: Bu yazıtların daha önce silinmiş olduklarına dair bağımsız bir delil olmadığı gibi, yerlerinin değiştirilmesi daha da zayıf bir ihtimaldir. Bir diğer sorun, sağdaki bölümün bariz bir dağıtım durumu olmamasıdır. Frugoni şunları farzetmek durumundadır: İki figür de hediyeler almaktadır, ki bu zaten kuşkuludur; mızrak ya da kargı bir görev simgesidir, ki bu daha da tartışmalıdır; ve tanımlanamayan silindirik nesne "parayla dolu" bir kasadır, ki bu hayli yanlış görünmektedir[242] (bkz. Resim 9).

Ancak Frugoni'nin tezine yönelik asıl itiraz, bizi tanınamaz bir denkleştirici adalet portresiyle baş başa bırakması noktasındadır. Aristoteles, değiş-tokuş açısından adalet meselesini ortaya atarken, bunu Pythagorasçı "karşılıklılık adaletin açık bir misalidir" özdeyişini alıntıladığı bağlamda yapmaktadır[243]. Bunun kuşkulu göründüğünü, çünkü o zamana dek saptayabildiği iki adalet biçiminden –dağıtım ve ıslah– hiçbirisinin saf karşılıklılık içerdiğinin söylenemeyeceğini belirterek söze başlar. Fakat, yine de bu tür ilişkilerin, yurttaşlar arasında ticaret, takas ve mübadele sorunları haline geldiğinde, "halkı bir arada tutar" göründüklerini kabul eder. Bu nedenle ilgili ilkeleri incelemenin uygun olacağını düşünür[244].

Ancak bunu izleyen incelemesinde, Frugoni'nin denkleştirici adalet örnekleri olarak nitelendirdiği bölümlerin herhangi birisiyle benzerlik gösteren hiçbir şey yoktur. Görmüş olduğumuz

241) Frugoni, *Città*, s. 138.

242) *A.g.y.*, s. 139.

243) Aristoteles, *Nikomakhos...*, *A.g.y.*, s. 235: "contrapassum esse simpliciter iustum."

244) *A.g.y.*, s. 236.

gibi, bu örneklerden biri taç giydirilen diz çökmüş bir figür biçimini almaktadır. Denkleştirici adalet meselesi, sadece eşitler arasındaki değiş-tokuşlar için ortaya konulduğundan, ne Aristoteles ne de Aquinalı tarafından bunun paye ve ödül almakla ilintili olabileceği ileri sürülmemiştir. Ortaya atılan diğer örnek ise, infaz edilmekte olan, diz çökmüş bir figürü göstermektedir. Fakat bizzat Aristoteles, adil değiş-tokuşlar sorununu ortaya koymaktaki hedefinin, saf karşılıklılığın bir adalet biçimi sayılıp sayılamayacağını saptamak olduğunu vurgular. Yanlış davranışlar için cezalara hükmedilmesi, bu meseleyle tamamıyla ilgisizdir ve hiçbir noktada sözü edilmemektedir. Bu son güçlük, Frugoni'nin savunduğu gibi[245], Aquinalı'nın şerhinde Aristoteles'i sadece ortak yaşamımızı belirleyen "iki tür işlem" ve yargıçların bu tür durumlarda ya ceza vereceği ya da mükafatlandıracağı hususlarında izlediği pasaja işaret ederek göğüslenemez. Çünkü, Aquinalı'da, Aristoteles'de olduğu gibi, bu yorumlar denkleştirici değil, ıslah edici adaletin mahiyetinin değerlendirilmesi sırasında yapılır[246].

Bunun yerine, Lorenzetti'nin adalet betimlemesini açıklamanın bir anahtarı olarak, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi literatüre yönelelim. Bu kaynaklara, özellikle de Latini'nin *Tresor*'daki müstesna çözümlemesine dönersek, üzerinde durduğumuz muammaların çoğu çözülebilir.

Görmüş olduğumuz gibi, Latini adaletin temel olarak eşitsizliklerin tasfiyesini içerdiğini savunmuştur. Bunların bazıları, *entreservices*'ten kaynaklanır: Metal işçisi kumaşçıyla, ayakkabıcıyla, marangozla adil değiş-tokuşlar yapabilmelidir. Ancak diğerleri, toplumsal davranıştan kaynaklanır ve başkaca iki yolla "ıslah edebilecek" bir *ygailleur*'u gerektirir: Kötüyü özellikle infaz

245) Frugoni, *Città*, s. 139.

246) Aristoteles, *Nikomakhos*..., *A.g.y.*, s. 233; Frugoni'nin Aquinalı'ın şerhinden aldığı pasaj s. 139, kenar notları 1131a,1-5.

ederek ve sürgüne göndererek cezalandırma yoluyla ve iyiyi, özellikle para ve payeler vererek ödüllendirme yoluyla.

Lorenzetti'nin Adalet figürünü çevreleyen iki melek, açıkça bu *ygaillance* ile meşgul görünmektedir. Soldaki, Latini'nin anlatımında sayılan her iki surette hareket eden bir ıslahatçı görünümündedir. Sağ eliyle diz çökmüş bir figürü infaz etmek suretiyle kötüyü cezalandırır; sol eliyle diğerine taç giydirerek iyi davranışı payeyle ödüllendirir. Aynı anda, sağdaki melek *entreservices*'i düzenlerken görünmektedir. Diz çökmüş iki figürden, adaletin aracılık eden kurallarına uygun olarak değiş-tokuş etmek istedikleri farklı parçalar almaktadır. Sağdaki figür tanımlanabilir durumda değildir, fakat soldakinin, karşılığında eşdeğerli parçalar almayı umduğu kargılar ya da mızraklar uzatan bir metal işçisi (Latini'nin örneğinde olduğu gibi) olabileceği kesinlikle söylenebilir. Eğer bu böyleyse, pekâlâ sağdaki figür Latini'nin sözünü ettiği diğer tüccarlardan birisi – yani kumaşçı, ayakkabıcı ya da marangoz– olabilir. Tutmakta olduğu nesne silindir biçimli göründüğünden, belki de en iyi tahmin bu figürün, yanında bir top kumaş bulunan bir kumaşçı yani Siena'nın en önemli sanayilerinden birisinin temsilcisi olduğudur.

Son olarak, pek çok hümanizm öncesi yazarın göndermede bulunduğu, "adalet insan toplumunun en temel bağını teşkil eder" yollu *topos* hatırlanmaya değer. Çünkü bu, Lorenzetti'nin resmetmiş göründüğü bir başka kavramdır. Görmüş olduğumuz gibi, kentliler alayının tuttuğu iki katlı uyum ipi, onlara Uyum figürü tarafından verilmiştir. Bununla birlikte, o da bunu iki adalet meleğinden almaktadır. Kırmızı tel, soldaki meleğin taktığı kemer, grisi ise sağdakinin taktığı kemer olarak başlamaktadır. Her bir tel, adalet terazisinin kefelerinin birinden geçer; sonra her ikisi, elinde tek bir ip haline geldikleri Uyum figürü tarafından birleştirilir. Böylece Adalet, son kertede uyum ipinin çıktığı kaynak ve dolayısıyla insan toplumunun en temel bağı olarak tasvir edilmektedir (bkz. Resim 9).

Artık, Lorenzetti'nin resminin sağ tarafına ve dolayısıyla freskoların bu bölümüne hakim olan gizemli kral figürüne dönüyorum (bkz. Resim 10). Başta da söylediğim gibi, bu figür genellikle Tommasocu ortak iyi öğretisinin simgesel bir temsili olarak yorumlanmaktadır. "Ortak İyi"yi cisimleştirmektedir. "Ortak İyi"yi temsil etmesi "tasarlanmıştır"[247]. Dolayısıyla Lorenzetti'nin nihai mesajı şudur: Barışın nimetlerinden yararlanmak istiyorsak, "ortak iyi, yönetici konumuna yükselmelidir"[248].

Bu yoruma ilişkin birinci güçlük, Tommasocu öğretinin bir yanlış anlaşılmasını gündeme getirir görünmesidir. Aquinalı asla, ortak iyinin yasalarla ve bunları uygulayanlarla denk tutulacağını savunmaz. *Summa*'daki tezi, "tüm yasalar ortak iyiyi gerçekleştirmek için çıkartılır"dır[249]. Dolayısıyla asla ortak iyinin bir yönetici konumuna yükselmesi gerektiğini ileri sürmez. Bunun yerine, yöneticilerin yasaları "ortak iyinin hayata geçirilmesini de kapsayan kendi nihai amaçlarına"[250] ulaşacak bir şekilde gözetme görevleri bulunduğu hususunda ısrar eder.

Ancak benim esas itirazım, freskoların bu bölümünün Tommasocu siyasal fikirlerle herhangi bir ilişkisi bulunduğu konusunda kuşkuya düşmek için geçerli nedenler bulunmasıdır. Kanımca burada da, Lorenzetti'nin anlamına daha aydınlatıcı bir kılavuz, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi literatürde bulunabilir.

247) N. Rubinstein, "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time", *Europe in the Late Middle Ages*, haz. J.Hale, R. Highfield ve B.Smalley (Londra, 1965), s. 44-75, s. 55'te; Rubinstein, "Political Ideas", s. 181. Ayrıca karş., J. White, *Art and Architecture in Italy 1250 to 1400* (Harmondsworth, 1966), s. 251-2.

248) Bkz. s. 2, n. 10.

249) Aquinalı, *Summa*, I, II, 90, 2: "omnis lex ad bonum commune ordinatur". Ayrıca karş., I, II, 95, 3-4 ve II, II, 58, 6.

250) A.g.y., I, II, 90, 2: "ad ultimum finem, qui est bonum commune." Ayrıca karş., I, II, 96, 6. Başka örnekler için S. Michel, *La notion thomiste du bien commun* (Paris, 1932), s. 243-4'teki listeye bakınız.

Gördüğümüz gibi, hümanizm öncesi yazarlara göre ortak iyiye ulaşmanın anahtarı, seçilmiş bir *signore* ya da *signora*'ya bir yetki bütünlüğü tanımakta yatmaktadır. Bu yetkiler de, en azından şu unsurları barındırmalıdır: Yerel feodal birimlerin bağlılığını emretme hakkı da dahil olmak üzere, kentin ve de *contado*'nun tam kontrolü; yargısal işlemler de dahil olmak üzere, yasama otoritesinin yanı sıra tam hukuki otorite; ve bu siyasetlerin uygulanmasını için tam bir kolluk gücü ve ordu desteği.

Lorenzetti, kent yönetiminin bu yönlerinin tümünü sadakatle yansıtır. İlk olarak, kent yöneticilerinin yerel feodal birimler üzerindeki otoritesini simgeler. Kral figürünün ayak ucunda, bariz bir biat sözleşmesiyle şatolarını sunmakta olan diz çökmüş, zırhlı iki soylu görürüz. İkinci olarak, kent yöneticilerinin hukuki yetkilerinin çok gerçekçi bir portresini sunar. Kral figürünün aşağısında, "meşum" tarafında, bağları diğer yandaki değerli kentliler alayı tarafından gönüllü olarak tutulan uyum bağlarıyla büyük bir tezat gösteren, tutuklanmış, birbirlerine bağlanmış bir *fures* grubu mevcuttur (bkz. Resim 5). *Fures*'den birisinin kafası siyah bir kumaşla, yani büyük bir suçtan hüküm giymiş birisini temsil etmenin bilinen bir aracıyla kısmen örtülüdür. Lorenzetti, son olarak, adaletin uygulanması için hazır bulunan muhtelif silahlı güçleri resmeder. Kentliler alayının arkasında duran bir grup piyade görürüz; bunların tümü mızraklıdır ve biri sabit olarak yukarıdaki kral figürüne bakmaktadır. Bir başka grup, diz çökmüş iki soylunun arkasında durur; bunlar da mızraklıdır ve yine bunlardan biri kral figürünün yüzüne bakmaktadır (bkz. Resim 5). Bu grup, muhtemelen, *Nove* tarafından 1302'de Siena'nın kırsal kesimlerini barış içinde tutmak için kurulmuş özel bir güç olan *contadini*'yi temsil etmek niyetiyle çizilmiş olmalıdır. Bu, hem iki feodal beye yakınlıklarının, hem de kalkanlarındaki nişanın şahlanmış bir aslan, yani Siena *popolo*'sunun amblemi olmasının akla getirdiği bir ihtimaldir. Son olarak, bu grubun arkasında, sağ tu

rafta, at üzerinde dört mızraklı süvari görüyoruz. Bunlar haşin suratlı, tam teçhizatlıdır ve içlerinden biri IUSTITIA figürünün ifadesiz yüzüne bakmaktadır (bkz. Resim 12).

Lorenzetti, kamusal otoritenin üstünlüğünü anlatmakta kullanılan muhtelif imgeleri de göze çarpar bir sadakatle resmeder. Kent yönetimi konusunda yazan yazarlar, yöneticilerin hükümlerini ihtişamlı bir tahttan vermeleri gereğini dile getirmekten hoşlanırlardı. Lorenzetti, kral figürünü buna uygun biçimde, yüksek ve muhteşem bir biçimde döşeli bir tahtta otururken gösterir. Yöneticilerden, âsâ ve kalkan taşıyan toplumların güçlü muhafızları olarak söz etmekten hoşlanırlardı. Lorenzetti, buna uygun biçimde, kral figürünü sağ elinde altın bir âsâ, sol elinde bir kalkan tutarken resmeder (bkz. Resim 10). Bazı hümanizm öncesi yazarlar da, hükümet görevlerini, yöneticilerimizin omuzlarında taşıdıkları bir yük olarak tanımlamışlardır. Buna uygun olarak Lorenzetti, kral figürünün omuzları etrafına C. S. C. V.[251] harflerini yerleştirir. Bunlar, *Commune Senarum, Civitas Virginis*'in[252], yani yönetimi, bunun yüklerini halk adına üstelendiği için kral figürüne yüklenmiş olarak gösterilen toplumun baş harfleridir. Son olarak, hümanizm öncesi yazarların çoğu, yöneticilerimizden, emirleri "altında" yaşamakla yükümlü olduğumuz, "üzerimize"

251) Yazı şimdi C.S.C.C.V şeklindedir, ancak ikinci 'C' nispeten daha yakın tarihli bir ilavedir. G. della Valle, *Lettere Senesi* (3 cilt, Roma, 1782-6), ii. 220 n., sadece C.S.C.V'yi görmüştür; aynı şekilde G.-B. Cavalcaselle ve J.-A. Crowe, *Storia della pittura in Italia*, iii (Floransa, 1885), 210'da. İlave hakkında teknik bilgi için bkz. Rowley, *Lorenzetti*, i, 99 n. 1344 tarihli Gabella'nın kapağında resmedilen benzer figüre eşlik eden harfler de C.S.C.V şeklindedir. Bkz. E. Carli, *Le Tavolette di Biccherna* (Floransa, 1950), s. 39-40 ve şekil xv.

252) *Commune Senarum* (Carli, *Tavolette*, s. 39'da ileri sürülen *Civitas Senarum* değil), kentin resmî adıdır. Bkz. *Constituto* (haz. Zdekauer), s. 25. Ve *Civitas Virginis* (Cavalcaselle ve Crowe, *Storia*, iii, 210, Rowley, *Lorenzetti*, i, 99, Feldges-Henning, "Programme", s. 145 ve diğerlerinin ileri sürdüğü *Civitatis Virginis* değil, zira iyelik halinin kullanılması hiçbir anlam katmıyor). Meryem'in kenti olarak Siena için bkz. Bowsky, *Commune*, s. 160.

yerleştirilmiş kimseler olarak söz etmişlerdir. Lorenzetti buna uygun biçimde, tüm kentliler yelpazesini –suçlular, iyiler alayı, aradaki piyade müfrezeleri– kral figürünün "altında" sıralanmış ve tüm topluluğun "üzerinde" tahtta oturan yöneticilere bakar vaziyette gösterir (bkz. Resim 5).

Ancak tüm bu üstünlük unsurlarına rağmen, kent yönetimi konusunda yazan yazarlar, daima, gerçek *signori*'nin sadece ortak iyiyi gerçekleştirmek üzere, halkın rızasıyla göreve getirilmiş kamu görevlileri olarak kalmaları konusunda ısrar etmişlerdir. Ve görmüş olduğumuz gibi, bu çatışan bakış açılarını bir başka eğretileme dizisiyle ifade etmek yolunu seçmişlerdir. Gözde imgelerden biri *signori*'den, adaletin emirlerine uygun şekilde yönetmekle yükümlü olarak söz etmekteydi. Lorenzetti burada da, kral figürünü Adalet figüründen çıkan kırmızı-gri uyum ipiyle bağlı olarak betimleyerek, tam anlamıyla bu kavramı canlandırır. Freskoları yorumlayanlar, genellikle kral figürünün ipi sadece tuttuğunu ve bunun ona kentliler alayı tarafından aktarıldığını ya da eline tutuşturulduğunu iddia etmişlerdir[253]. Oysa daha yakın bir inceleme, ipin kırmızı telinin kral figürünün elini çevrelediğini ve aynı zamanda ipin ucunun sola doğru sarktığını –bize, bileğinden bağlanmış olduğunu düşündürecek iki belirtiyi– ortaya çıkartmaktadır. Simgesel olarak, aradaki fark açık bir öneme sahiptir: Kral figürü, aynı elinde bir âsâ tutmasına rağmen, onu adaletin emirleri ve "herkesi ilgilendiren, herkes tarafından onaylanmalı" ibaresi uyarınca bir bütün olarak kentlilerin iradesi doğrultusunda kullanmak üzere bağlı ya da sınırlı vaziyette gösterilmektedir.

Son olarak, Lorenzetti, birkaç şekilde seçilmiş *signori*'nin yetkilerinin, yönetimleri altındaki toplumun yetkilerinin bir ifadesinden, bir temsil biçiminden ibaret olduğu fikrini nakletmeye çalışır.

253) Örneğin, Rowley, *Lorenzetti*, i, 100; Rubinstein, *Marsilius*, s. 55; Feldges Henning, "Programme", s. 145; ve Frugoni, *Città*, s. 136. Ancak karş., Southard, *Frescoes*, s. 280'deki mükemmel tespitler.

Kral figürünü, gri sakallı, ak saçlı ve dolayısıyla *senex* ya da yaşlı –muhtemelen, başı olduğu kentin Latince ismi olan *Sena*'ya imâ– olarak gösterir[254]. Siena beldesinin hanedanlık renkleri olan siyah-beyaz kıyafetler içerisindedir. Ayak ucunda, Sienalıların 1297'de benimsedikleri ve kentlerinin silahlarına yerleştirdikleri Roma cumhuriyetinin eski simgesi olan dişi bir kurt, bir çift ikizi emzirmektedir[255]. Son olarak, kalkanında, Sienalıların 1260'ta Mantaperti'de Floransalılar karşısında kazandıkları zaferin hemen öncesinde, özel efendi seçilen Bakire Meryem'in[256] bir tasvirini hâlâ ayırdedebilmekteyiz. Meryem, sol elinde bebek İsa ve iki yanında diz çökmüş hâleli yandaşlarıyla bir tahtta oturmaktadır. Bu, Simone Martini'nin, Palazzo Pubblico'nun bitişik salonundaki *Maestà*'sının altında, ortada yer alan iki *roundel*'in solunda görülen Meryem portresini kuvvetle çağrıştırmaktadır. Simone'nin *roundel*'inin kenarında, Siena cumhuriyetinin, kutsal anaya olan özel borcunu daha da vurgulayan düsturu okunabilir: SALVET VIRGO SENAM VET[EREM] QUAM SIGNAT AMENAM. Lorenzetti'nin freskosuna geri dönersek, kral figürünün tuttuğu kalkanın kenarında kesinlikle aynı düsturun soluk ve eksik bir versiyonuyla karşılaşırız: SALVE[T] VI[RG]O SE[NA]M [VETEREM] [QU]AM [SIGNAT AMENAM].

Kral figürünü, ortak iyinin cisimleşmesi olarak görenlerin onu yanlış tanımladıklarını düşünüyorum. Figür, adaletin emirlerine uyulması ve ortak iyinin korunması için bir kentin seçmesi gereken *signore* ya da *signoria* tipinin simgesel bir temsilidir. Bu hususu, hümanizm öncesi yazarların kullandığı dille daha açık ortaya koymak gerekirse, figür, bir kentli topluluğunun ortak iyi idealini ve böylece barışın nimetlerini yaratabilmeyi ya da bunlara ulaşabil-

254) Bu düşünceyi Southard, *Frescoes*, s. 60'a borçluyum.
255) Bkz. Larner, *Culture and Society*, s. 113 ve karş., Southard, *Frescoes*, s. 47, 66.
256) Southard, *Frescoes*, s. 48.

meyi ancak onun vasıtasıyla umabileceği yöneticiyi simgesel bir biçimde temsil eder[257].

Lorenzetti'nin, amaçladığı yönetici tipinden çok daha kesin ve yerel bir imâ sunduğu ileri sürülebilir. Bunu, erdemleri kral figürü etrafında toplamak ve Barış imgesiyle ilişkilendirmek gibi alışılmadık bir yolla yapmaktadır. Görüldüğü gibi, kamusal yaşama ilişkin erdemler konusunda iki rakip düşünce geleneği mevcuttu. Daha yaygın fikre göre, yedi nitelik iyi yönetim için vazgeçilmezdir: Üç "teolojik" erdem olan İmân, Umut ve Hayırseverlik ile dört "temel" erdem olan Basiret, Adalet, Ölçülülük ve Metanet. Ancak, rakip Seneca geleneğine göre, kent yaşamına ilişkin beş erdem düşünmeliyiz. Alicenaplık niteliğini geleneksel listeye eklemeli ve hatta ona en yüksek mevkii vermeliyiz.

Lorenzetti, bu son ve daha az ortodoks şemayı izlemeyi tercih eder. FIDES, CARITAS ve SPES'i işaret eden figürleri, kral figürünün başının etrafında toplar (bkz. Resim 10); PRUDENTIA ve MAGNANIMITAS'ı yanında en yüksek mevkie koyar (bkz. Resim 10 ve 11) ve bunların yanına [FO]RTITUDO, [T]EMPERANTIA ve IUSTITIA'yı yerleştirir (bkz. Resim 12). Nihayetinde, kent yaşamına ilişkin tüm erdemler tablosunu, zaferini bu niteliklerin sağlayacağı söylenen Barış figürüyle aynı düzleme nakşeder.

Sonuç olarak, bir başka ve çok önemli simgesel etki yaratma olanağına kavuşur. Kent yaşamına ilişkin beş erdem şemasını benimsemek ve bunları Barış'ın yanına koymakla, kral figürünü simetrik biçimde dizilmiş toplam dokuz nitelikle çevreleme olanağını yakalar. Böylece, ideal bir *signore* temsiliyle, dokuz sayısı arı

257) Bazı yorumcular, figürün bizzat beldeyi simgelediğini savunmuşlardır. Örnek olarak bkz. Wieruszowski, *Politics and Culture*, s. 491; Rowley, *Lorenzetti*, I, 99; Love, "Notes on the Virtues", s. 290; Larner, *Culture and Society*, s. 83; Southard, *Iconography*, s. 60-1. Bense, simgelenenin toplumsal bir bütün değil, sonuç itibariyle belediyeyi "temsil eden bir yönetim de olsa, bir yönetim biçimi" olduğunu savunmaya çalışır.

sında sıkı bir birliktelik kurabilmiş olur. Belki de bu düzenlemede, özellikle *Palazzo Pubblico*'daki (Yönetim Binası) kendi meclis salonları için freskolar yapmak üzere Lorenzetti'yi görevlendirenler onlar olduğu için, Siena *Nove Signori*'sinin (Dokuz Bey) ideal bir *signoria* olarak ilan edildiğini görmek gerçekten zor değildir[258]. Resimlerin düzeni göz önünde tutulduğunda, bunların gerçekten *Nove*'ye, gözeteceklerine yemin ettikleri kentsel değerleri sürekli hatırlatacak bir etkiye sahip oldukları düşünülebilir.

Bir beldenin *signoria*'sının bizzat beldeyi "temsil ettiği"ne ilişkin bu anlayış, on dördüncü yüzyıl Toskana sanatında rastlanılan bir anlayıştır. Bu fikrin belki de en açık örneği, Piskopos Guido Torlati'nin Arezzo'daki katedralde yer alan mezarına oyulan kabartmalardan birinde bulunabilir. Tahtta oturan ve saygı uyandıran bir figürün altındaki açıklayıcı ibarede COMM[UN]E IN SIGNORIA yazmaktadır[259]. Lorenzetti, kenti "temsil eden" *Nove* tasviriyle, aynı genel temanın başka bir Siena versiyonunu sunar.

Ancak, Lorenzetti'nin kral figürünü Ortak İyi olarak tanımlayanlar için, Rubinstein'ın dikkat çektiği üzere, "freskonun alt tarafındaki yazıya baktığımızda, Yönetici'nin Ortak İyi'yi temsil ettiğine dair açık bir beyanla karşılaşmamız," daima yanıtlanamaz bir argüman gibi görünmüştür[260]. Dizenin ifade ettiği şey, kutsal adalet erdeminin hükmettiği her yerde, bir çok ruhun "*un ben comun per lor signor si fanno*"[261] bir biçimde birlikte hareket edebileceğidir. Bu satır, "*signor*'ları *gibi ben comun*'u oluşturacak"[262] ya da "Efendileri için genel refahı –*Ben Comun*– hazırlayacak"[263]

258) Görevlendirme hakkında bkz. Bowsky, *Commune*, s. 100, s. 287-8.

259) Bkz. Wieruszowski, *Politics and Culture*, s. 489-90.

260) Rubinstein, "Political Ideas", s. 181.

261) 1980'lerin başlarındaki restorasyona kadar (başka hiçbir yerde rastlamadığım) "signor" sözcüğü "signor" olarak görünmekteydi. Karş., s. 1, n. 2.

262) Dowdall, "The Word *State*", s. 113.

263) Feldges-Henning, "Programme", s. 146. Rowley, *Lorenzetti*, i, 127 (bunu izleyen Bowsky, *Commune*, s. 289), bunun yerine "efendilerinin üstleneceği bir ortak iyi"yi ileri sürer.

bir tarzda hareket edebileceklerini söyledikleri şeklinde yorumlanmıştır.

Oysa bana göre, bu karşılıklar söz konusu yaşamsal öneme sahip satırdaki *per* sözcüğüne ilişkin anakronik bir kavrayış oluşturur. Görmüş olduğumuz gibi, –1309-10 tarihli Siena anayasası bir kenara– bir çok hümanizm öncesi eser, ortak iyinin ve barışın zaferinin ancak adaletin emirlerini gözetmeye vakfolmuş, seçilmiş bir *signore* ya da *signoria* eliyle [*per*] –vasıtasıyla, hizmeti yoluyla– ortaya çıkarılabileceği konusunda ısrar etmişlerdir. Lorenzetti'nin freskine eşlik eden dizelerin düğüm noktası niteliğindeki *per* sözcüğü, kesinlikle aynı biçimde anlaşılmalıdır. Dizelerin ifade ettiği şey, adaletin bir çok ruhu birlikte hareket etmeye ikna etmesi halinde; bunların, *signor*'larının hizmeti yoluyla kendileri için bir ortak iyi ideali yaratmayı ya da buna ulaşmayı umabilecekleridir. Dizeler, Lorenzetti'nin freskindeki kral figürünün ideal bir *signore*, yani ancak onun vasıtasıyla ortak iyiye ulaşılabilecek olan yöneticilik tipinin simgesel bir temsili olduğunu teyid etmektedirler[264].

Son olarak, Lorenzetti'nin freskolarının bu bölümü hakkında sıklıkla ileri sürülen başka ve daha genel bir iddiaya dönüyorum: Merkezi figürü çevreleyen erdemler tablosu, en iyi skolastik fikirlerin ve özellikle Aquinalı'nın ahlaki ve siyasal düşüncesinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir[265].

Lorenzetti'nin planında bu yolla kolayca açıklanabilecek bir çok unsur kesinlikle mevcuttur. İlkin, Hayırseverlik en üst mevkide olmak üzere, kral figürünün başı üzerinde süzülen İman, Umut ve Hayırseverlik figürlerini değerlendirelim (bkz. Resim 10). Aquinalı, tam da bu nitelikleri başlıca teolojik erdemler ola-

264) L. Douglas, *A History of Siena* (Londra, 1902), s. 371'de benzer bir yorum önerilmektedir.

265) Bu iddia için bkz. özellikle Rubinstein, "Political Ideas", s. 186-7; F. Yates, *The Art of Memory* (Londra, 1969), s. 101; ve Bowsky, *Commune*, s. 188.

rak gösterir ve Aziz Paulus'un bunların en yücesinin Hayırseverlik olduğu yolundaki yargısını alıntılar[266]. Aynı şekilde, sol elinde bir taç ve sağ elinde bir kılıçla resmedilen Adalet figürünü (bkz. Resim 12) değerlendirelim: Aquinalı bizi, doğrulukla davrananları "bir adalet tacının beklediği"[267] ve "yöneticilerimizin, suçluları cezalandırırken, hukuka uygun olarak toplumu kılıçla korudukları"[268] konusunda temin ederek, her iki imgeyi de kullanır. Son olarak, kral figürünün solunda gördüğümüz, özel bir zenginlikle donatılmış ve erdemlerin en soylusu olarak taç giydirilmiş olan ve sağ eliyle PTERIT PSE FUTM[269] yazılı bir hartuçu gösteren Basiret figürünü değerlendirelim (bkz. Resim 11): Aquinalı basiretten, "diğer tüm erdemlerin en soylusu"[270] olarak söz eder ve *Summa*'da bu konuya ilişkin bölümün başında, basiretin ayırt edici özelliğinin, geçmişteki (*praeteritis*) şeylerin yanı sıra, bugünkü (*praesentibus*) şeyleri değerlendirmek suretiyle gelecekteki (*futura*) şeyler hakkında bilgi edinme kabiliyeti olduğunu söyler[271].

Bu durumlarda bile, gerçekte Lorenzetti'nin Aquinalı ya da diğer herhangi bir skolastik otoriteyi kaynak olarak kullandığı sonucuna varmayı gerektirecek hiçbir neden yoktur. Kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlar da, tüm bu figürlerin yerleştirilmesi konusunda ona aynı derecede ilham vermiş olabilirler. Görmüş olduğumuz gibi, basiretin erdemlerin kraliçesi

266) Aquinalı, *Summa*, I, II, 62, 4; II, II, 23, 6.

267) A.g.y., I, II, 114, 3: "reposita est mihi corona iustitiae." Ayrıca karş., I, I, 95, 4 ve I, II, 4, 3.

268) A.g.y., II, II, 40, 1; "[Principles] ... licite defendunt eam materali gladio ... dum malefactores puniunt."

269) Bu kısaltmaların muhtemel bir kaynağı, Basiret'in *praeteritum praesens* ve *futurum*'la ilişkilendirildiği Cicero, *De officiis*, 1, 4, 11'dir. Frugoni, *Città*, s. 161, Bilgelik Kitabı'nı kaynak olarak gösterir. Ancak bu, *praesens*'ten hiç söz etmez ve *futurum*'dan değil *de futuris*'den söz eder.

270) Aquinalı, *Summa*, II, II, 47, 6: "Prudentia sit nobilior virtutibus moralibus."

271) A.g.y., II, II, 47, 1.

ya da yöneticisi olarak değerlendirilmesi gerektiği inancı, hümanizm öncesi yazarların çoğu tarafından paylaşılan bir inançtı. İmân, Umut ve Hayırseverlik'in önde gelen teolojik erdemleri teşkil ettiği inancı da öyle; bunların en yücesinin hayırseverlik olduğu inancı da öyle. Aynı şey, Lorenzetti'nin bu niteliklerle birlikte kullanmak için seçtiği simgeler için de söylenebilir. Adalet tacı, kökeni itibariyle İncil'den gelen bir imgedir ve daha sonra erdemler hakkında yazan bir dizi hümanizm öncesi yazar tarafından kullanılmıştır[272]. Adalet'in kılıç taşıdığı fikrinin izi de, aynı şekilde, Paulus'un, hiçbir yöneticinin kılıcı boşuna taşımadığı iddiasında görülebilir; ki bu, kent yönetimi konusundaki bir çok eserde yankılanan bir uyarıdır[273]. Son olarak, basireti, geçmiş, bugün ve gelecek anlayışıyla ilişkilendiren formül, sadece Cicero'nun *De officiis*'inde[274] değil, Bragalı Martin'ın *Formula Vitae Honestae*'sinde[275] de bulunabilir. Bunun sonucu olarak, bu kaynaklara dayalı ahlak felsefesi kitaplarının neredeyse tümünde aynı *topos* tekrarlanır[276].

Ancak daha da çarpıcı olan, hümanizm öncesi yazarlar resmin planının bu kısmı için sistematik bir klavuz sunar görünürken, Aquinalı'nın erdemler çözümlemesinin, Lorenzetti'nin bir dizi etkisini açıklamakta son derece güçsüz kalmasıdır.

Bu en bariz biçimde, tek tek erdemlerin düzenlenmesinde geçerlidir. Lorenzetti Adalet'i, merkezi figürde, diğer erdemlerin hepsinden daha uzak bir mesafeye yerleştirir (bkz. Resim 12). Bu Aquinalı'nın, "adalet, ahlaki erdemler arasında diğerlerinin

272) Bkz. II Timotheus 4, 8'e, örneğin Peyraut, *Summa*, i, 244'te atıf yapılmıştır.

273) Romalılar, 13, 4. Karş., *Oculus*, s. 63; Faba, *Parlamenti*, s. 154; Giovanni, *De regimine*, s. 235; ve Latini, *Tresor*, s. 397.

274) Bkz. n. 2.

275) Martin, *Formula*, s. 240. Karş., E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts* (Harmondsworth, 1970), s. 184-6'daki tartışma.

276) Örneğin *Dogma*, s. 9; Peyraut, *Summa*, i, 166; *Oculus*, s. 43, 63; Giovanni, *De regimine*, s. 252; Giamboni, *Libro de' vizi*, s. 57; ve Latini, *Tresor*, s. 233.

hepsine üstün gelendir"[277] anlayışıyla çok zor bağdaşır. Öte yandan, bir çok hümanizm öncesi eserde yer verilen ve buna tamamiyle zıt olan fikre uygun bir anlatım gibi görünmektedir: Latini'nin ifadesiyle, "adalet, tüm diğer erdemlerden sonra gelir" fikrine yani. Lorenzetti'nin planında, Basiret'le birlikte merkezde gördüğümüz Alicenaplık figürü için de durum böyledir. Aquinalı'nın çözümlemesindeki hiçbir şey, böyle bir düzenlemeyi göstermez. Zira o, Alicenaplık'ın Metanet'in alt unsurlarından sadece birisi olduğu yolundaki geleneksel varsayımı yerinde bulur[278]. Oysa, burada da hümanizm öncesi yazarlar anahtarı ellerinde tutar görünmektedirler. Görüldüğü gibi, bunlardan bir kaçı, alicenaplığı belki de erdemlerin en baskını ve yücesi olarak düşünmek konusunda Seneca'yı izler. Bu kesinlikle resimde gördüğümüz gibidir: Hâkim biçimde konumlanmış, kıyafeti Barış'ınkinden daha parlak bir beyaz. Latini, alicenaplığın "küçük şeylere aldırmadığını" ekleyerek devam eder ve onu "almaktansa veren soylu bir şey" olarak düşünür: Buna uygun biçimde, onu kucağında tuttuğu büyük bir tastan demir paralar dağıtırken görmekteyiz. Latini alicenaplığın tacı ve "tüm erdemlerin en parlağını" temsil ettiği sonucuna ulaşmıştır: Buna uygun biçimde, onu sağ eliyle bir taç uzatırken görmekteyiz (bkz. Resim 12).

Diğer siyasal erdemlerle ilişkilendirilen simgelere baktığımızda, hemen hemen her biri için benzer bir argüman ileri sürülebilir. İlkin Adalet ve Basiret'le ilişkilendirilen motifleri değerlendirelim. Bunlar Lorenzetti'nin figürlerinin en gelenekselleri olsalar da, Basiret çok sıradışı bir ikonografik özellik gösterir. O dönemin Toskanalı ressamları ve heykeltraşları tarafından Basiret genellikle bir kitapla, bir pergelle ya da bazen bir yılanla resmedilmiştir. Örneğin, Giotto'nun *Capella degli Scrovegni*'deki Basiret figürü,

277) Aquinalı, *Summa*, II, ii, 58, 12: "ipsa [iustitia legalis] est praeclarior inter omnes virtutes morales."

278) A.g.y., II, ii, 129, 5.

bir pergel ve bir kitapla resmedilirken, Andrea Pisano'nun Floransa'daki Duomo'nun çan kulesindeki Basiret figürü, bir yılanı kuyruğundan kavramış olarak gösterilir. Lorenzetti ise tam aksine, Basiret'i, sol elinde üç alevi, hartuçunda yazılı üç sözcüğü anlatan küçük, siyah bir lamba tutarken gösterir (bkz. Resim 10 ve 11).

Tommasocu tartışmalarda bu özelliği imâ eden hiçbir şey yoktur. Bizzat Aquinalı, basiretin "diğer erdemlerden ayrı ve müstesna olduğuna"[279] dikkat çeker; Macrobius'tan, basiretin öğrenme isteğiyle müstesna olduğu fikrini alıntılar ve Aziz Matta'nın yılanlar gibi basiretli olmayı öğrenmeliyiz öğüdünü tekrarlar[280]. Kısacası, basiretin geleneksel ikonografisiyle imâ edilen üç nitelikten söz etmekle yetinir. Oysa hümanizm öncesi yazarlara ve onların dayandıkları ahlak eserlerine baktığımızda, Lorenzetti'nin betimlemesinin açık bir kaynağını buluruz. *Moralium Dogma Philosophorum*'un yazarı, basiretten "diğer erdemlere yol göstermek üzere bir lamba taşır" diye söz eder[281]. Peyraut da benzer biçimde, basiretin "diğer erdemlerin önünde bir ışık taşıdığını" belirtir[282]. Ve daha sonra Latini, basiretin "diğer erdemlerin önünden gittiğini ve onlara yolu göstermek için bir lamba taşıdığını" belirterek aynı metaforu tekrarlar[283].

İkinci olarak [T]EMPERANTIA'yı gösteren figürü değerlendirelim (bkz. Resim 12). Bildiğim kadarıyla, Lorenzetti'nin bunu çizdiği dönemde bunun başka bir örneği daha yoktur. Ölçülülük, Lorenzetti'nin dönemine ait Toskanalı sanatçılar tarafından genellikle, çok kez birinden diğerine sıvı boşaltır durumda olmak üzere, her iki elinde birer tasla tasvir edilmekteydi. Floransa'daki

279) *A.g.y.*, II, II, 47, 5: "[Prudentia] condividitur et connumeratur aliis virtutibus."

280) *A.g.y.*, II, II, 49, 4; II, II, 56, 1

281) *Dogma*, s. 8: "ferens lucernam et aliis [virtutibus] monstrans viam." Aktaran Tuve, "Notes on the virtues", s. 285.

282) Peyraut, *Summa*, i, 153: "prudentia caeteris [virtutibus] lumen praefert."

283) Latini, *Tresor*, s. 231: "ele vait par devant les autres vertus et porte la lumiere et moustre as autres la voie."

Duomo'nun çan kulesinde bu şekilde görünür ve bizzat Lorenzetti, Siena'da bulunan San Francesco Kilisesi'ndeki yaklaşık 1326 tarihli freskosunda onu bu şekilde resmetmiştir. Ancak, bir on yıl sonra, onu tamamen farklı bir görünümde sunar. Sağ elinde, büyük bir *horarium* ya da kum saati tutmaktadır; bakışlarını ona dikmiş ve sol elinin işaret parmağıyla bize kumların yarısının boşalmış olduğunu göstermektedir.

Yine, Tommasocu gelenekte, bu tür bir ikonografiyi gösterecek hiçbir şey yoktur. Aquinalı *Summa*'daki ölçülülük hakkındaki bölüme, "bu erdemin adının yumuşatıcı ya da kıvama getirici bir güç anlamı taşıdığı"[284] yolundaki etimolojik iddiayla başlar. Bu suretle o bilinen, bir kabın içindekini bir diğeriyle hafifleten ya da kıvama getiren kimse imgesini çağrıştırır. Oysa, kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlara baktığımızda, Lorenzetti'nin betimlemesinin anahtarı gibi görünen rakip bir etimolojik açıklamayı kullandıklarını görürüz: Ölçülülük ile zamanı kullanma arasında özel bir ilişki bulunduğu iddiası.

Aynı ölçüde, Cicero'nun *De officiis*'i de bu düşünce hattına ilham vermiş görünür. Cicero, I. Kitap'ta ölçülülük erdemini tartışırken, onu sadece "vakitli" bir biçimde davranma mefhumuyla ilişkilendirmekle kalmayıp, ölçülü davranışın, bizzat zamanın davranışına benzetilebileceğini savunur. "Asla çok hızlı ya da çok yavaş hareket etmemeye özen göstermeliyiz" ve "ruhumuzun hareketlerinin doğa ile uyum içinde bulunmasını sağlamaya daha da çok itina etmeliyiz"[285]. *Tempus* ile *temperantia* arasında etimolojik bir bağ olabileceği imâsı, daha sonra, bir otorite olarak kabul edebileceğimiz Varro tarafından *Latin dili üzerine* (*De Lingua*

284) Aquinalı, *Summa*, II, ıı, 141, 1: "In ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies." Aynı yönde Henry, *Virtutibus*, IV, 2, fo. 99b.

285) Cicero, *De officiis*, 1, 36, 131: "Cavendum autem est, ne aut tarditatibus utamur aut in festinationibus suscipiamus ... sed multo etiam magis elaborandum est, ne animi motus a natura recedant."

Latina) adlı eserinde dile getirilmiştir: "Zaman, ismini güneşin ve ayın ölçülü hareketlerinden alır"[286] der. Son olarak, ölçülülüğün bizzat vakitliliğin bir niteliği olduğu fikri, en açık biçimde *Moralium Dogma Philosophorum*'da olmak üzere, Cicero'dan esinlenen bir dizi ahlak eserinde tekrarlanır. *Dogma*, sadece Cicero'nun *De officiis*'deki ölçülü hareket öğüdünü alıntılamakla kalmayıp, *De inventione*'deki, ölçülülük tüm vakitsiz hareketleri kayıtlamaya hizmet eder iddiası da dahil olmak üzere, aynı anlama gelen başka pek çok Cicerocu pasajı da ekler[287].

Bu tür aracılar sayesinde, aynı ölçülülük fikri, kent yönetimi konusundaki hümanizm öncesi eserlerin bir kaçında tekrarlanır. Özellikle Latini, ölçülülüğün, en temeli "tüm hareketlerimizin ve tüm işlerimizin hatasız ve ayıpsız bir biçimde yapılmasını mümkün kılan"[288] *mesure* (ölçü) niteliğinde beş alt unsura sahip bir erdem olduğunu ekleyerek, vakitli davranışın önemi hakkındaki görüşleri için *Dogma*'yı kaynak olarak kullanır. Latini'ninki bu tartışmaların sadece en kapsamlısı olmakla kalmaz, ayrıca Lorenzetti'nin selefi olmayan Ölçülülük portresinin en yakından çağrıştırdığı tartışma gibi görünür.

Son olarak, ikonografisi geleneksellikten daha da uzak bir dizi özelliği somutlaştıran [FO]RTITUDO figürünü değerlendirelim. Bu dönemin Toskanalı sanatçıları neredeyse her zaman Metanet erdemini, bir aslan postuyla örtünmüş ve kalın bir sopa taşıyan Herkülvâri bir kahraman olarak tasvir ederlerdi. Ovidius ve Vergilius'a[289] açıkça çok şey borçlu olan bu imge, çok yaygın olarak

286) Varro, *De lingua latina*, 6, 2, 3: "ab eorum tenore [i.e. sol et luna] temperato tempus dictum."

287) *Dogma*, s. 41-2; karş., Cicero, *De inventione*, 2, 54, 164.

288) Latini, *Tresor*, s. 250, "mesure" hakkında: "tos nos movemens et tous nos afferes, fait estre sans defaute et sans outrage."

289) Bkz. Ovidius, *Dönüşümler* (Ovid, *Metamorphoses*), 15,284; Vergilius, *Aeneis* (Vergil, *Aeneid*), 7, 667-8 ve 10, 318-19.

tekrarlanır: Arena Kilisesi'nde, Floransa'daki Duomo'nun çan kulesinde, Giovanni Pisano'nun Pisa'daki Duomo'nun minberindeki oymalarda. Lorenzetti ise aksine, Metanet'i tamamen farklı ve daha da kavgacı bir görünüm içerisinde resmeder. Kara cübbesinin altına bir göğüs zırhı takmış dişi bir figür; at sırtında, her biri tepeden tırnağa zırhlı iki askerin yakın refakatinde, sol elinde bir kalkan, sağında bir âsâ taşırken tasvir edilmiştir.

Aquinalı'nın ya da onun doğrudan müridlerinin yazılarında, Lorenzetti'nin alışılmadık saldırgan tiplemesine ilişkin bir ipucu verecek hiçbir şey yoktur. Aksine, Tommasocu tartışmalarda esas vurgu, genellikle savaşma cesaretine değil, katlanma cesaretine ilişkin bir mesele olarak metanet fikrine yapılmıştır. Bizzat Aquinalı *Summa*'da, "metanetin temel belirtisinin, saldırma konusunda bir isteklilik değil, tehlikelere göğüs germe ve yerinde kalma konusunda bir kararlılık olduğunu"[290] belirtir. Lorenzetti'nin cengâver portresi için, kent yönetimi konusunda yazan hümanizm öncesi yazarlar arasında da herhangi bir kefil –bir istisna dışında– yoktur. Ancak bu istisna büyük öneme sahiptir. Latini *Tresor*'da metaneti, "bir insana sadece kendisini koruyabilmesini değil, hak edenlere saldırabilmesini de sağlayarak, bir kalkan ve bir koruma olarak, onun zırhı ve âsâsı olarak hizmet eden,"[291] erdem olarak tanımlar. Bir kez daha, Lorenzetti'nin ikonografisine ilham vermiş görünen anlatım, Latini'nin –hiçbir selefini bulamadığım– tanımlamasıdır.

Lorenzetti, Alicenaplık, Ölçülülük ve Metanet portreleri için özellikle Latini'nin metnini kullanmış göründüğünden; temel erdemler hakkında *Livres dou Tresor*'da açıkça görünen, ancak daha eski tarihli herhangi bir çalışmada benzeri göze çarpmayan bir başka iddia hakkında görüş belirtmekte yarar var. Latini, ansik-

290) Aquinalı, *Summa*, II, II, 123, 6: "principalior actus est fortitudinis sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi." Aynı yönde, Henry, *Virtutibus*, III, 3, fo. 64b.

291) Latini, *Tresor*, s. 260: "[Force est] escus et deffense de l'ome, c'est son hauberc et son glave, car ele fet l'ome deffendre soi et offendre a ciaus k'il doit."

lopedisinin başında bize, "ikinci kısmın erdemleri ve kusurları ele alacağını ve dolayısıyla insanlara zevk ve erdem sunan kıymetli taşlarla ilgili olacağını"[292] söyler. Elbette, kıymetli taşların, Plinius tarzında, özel, hatta sihirli erdemler ya da özellikler taşıdıklarından söz edilmesi sıradan bir şeydir. Ancak Latini, kıymetli taşların erdem sahibi olmadığını, erdemlerin kıymetli taşlarla simgelenebileceğini iddia ederek, olağan argümanı tersine çevirir.

Latini, tümüyle kendisine ait görünen retorik bir serpilmeyle başladığı II. Kitabın başında, bu iddiaya –ansiklopedisinin başlığındaki açık bir cinas– geri döner[293]: "*Tresor*'un bu ikinci kısmı" der, "kıymetli taşlarla yani erdemlerle ilgili olacaktır"[294]. Sonra şöyle devam eder: "Bunların ilki, geceyi aydınlatan ve diğer tüm taşlardan daha parlak olan yakutun temsil ettiği basirettir. İkincisi, göğün rengini taşıyan ve dünyadaki en zarif taş olan safirin temsil ettiği ölçülülüktür. Üçüncüsü, diğer tüm taşları ve madenleri kırabilen ve delebilen, kendisine hiçbir şeyin zarar veremeyeceği elmasın temsil ettiği metanettir. Dördüncüsü, insan gözünün görebileceği en erdemli ve güzel nesne olan zümrütün temsil ettiği adalettir"[295].

Lorenzetti'nin özel bir biçimde Latini'nin otoritesine bağlılığının belki de en güçlü kanıtı, söz konusu dört erdemi betimlemekte büyük bir sadaketle bu anlatımı izlemesidir. Ölçülülük'ü, havai mavi bir pelerin ve eteklik vererek, gök rengiyle ilişkilendirir

292) *A.g.y.*, s. 17: "La seconde partie ki traite des vices et des viertus est de precieuses pieres, ki donent a home delit et vertu."

293) Gerçi fikrin tohumu *Dogma*, s. 79'da bulunabilir.

294) Latini, *Tresor*, s. 175: "la seconde partie dou tresor, ki doit estre des pieres precieuses, ce sont les vertus."

295) *A.g.y.*: "la premiere est prudence, ki est segnefiee par le carboncle, ki alume la nuit et resplendist sour toutes pieres. La seconde est atemprance, ki est segnefiee par le saphir, ki porte celectial coulor, et est plus gracieuse que piere du monde. La tierce est force, ki est segnefiee par le diamant, ki est si fort k'il ront et perce toutes pieres et tous metaus, et por poi il n'est chose ki le puisse donter. La quarte vertu est justice, ki est segnefiee par l'esmeraude, ki est la plus vertuouse et la plus bele chose que oil d'ome puisse veoir."

(bkz. Resim 12). Adalet'i, turuncu pelerinin altında yeşil bir tünik vererek, zümrüt rengiyle ilişkilendirir (bkz. Resim 12). Metanet'i, göğsünde parıldayan elmas biçimli büyük bir takı resmederek, elmaslarla ilişkilendirir (bkz. Resim 11). Son olarak, Basiret'i sadece erdemler arasında ilk sırada göstermek ve böylece ona en yüksek mevkii vermekle kalmaz; ayrıca, onu eteği koyu renk taşlarla bezeli bir elbise içinde resmeder (bkz. Resim 11). Bunlarla, yakutları temsil etme niyeti taşındığı sonucuna kesinlikle ulaşabiliriz.

Tartışmaya, Lorenzetti'nin freskolarının, ilk olarak on üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinde İtalyan kent cumhuriyetlerinin ideologları tarafından canlandırılan ve geliştirilen, muhtelif Cicerocu ve Senecacı temaları ifade ettiği yolundaki genel iddiayla başlamıştım. Şimdi ise, bu ideolojinin özel bir ifadesinin, Lorenzetti'nin simgesel etkilerinin çoğuna kaynaklık etmiş olduğunun gösterilebileceği yolunda daha özlü iddiaya ulaşmış bulunuyorum. Dante'nin hocası Brunetto Latini, Dante tarafından *İnferno*'da cehennemin yedinci dairesine atılmıştı. Benim ulaştığım temel sonuç, Lorenzetti'nin başyapıtını anlamak istiyorsak, onu böyle derin bir unutuluştan kurtarmak zorunda olduğumuzdur.

Şu ana kadar, Lorenzetti'nin freskolarını temel olarak bir ideolojinin ifadesi olarak değerlendirdim ve bu ideolojiyi freskoları yorumlamanın bir yolu olarak inceledim. Çalışmayı, kendi içinde Lorenzetti'nin başyapıtı hakkındaki ya da tasvir ettiğim ideolojinin tarihsel önemi hakkındaki çözümlememden öğrenilebilecek başkaca herhangi bir şey olup olmadığını sorarak, bu iki unsuru ayrı ayrı inceleyerek bitirmek istiyorum.

Freskolar konusunda, düzenlemedeki muhtelif unsurlar ve orta bölümün renk düzeninin, gösterdiğim kanıtlara atıfla artık daha eksiksiz olarak açıklanabileceğini düşünüyorum. Aynı kanıtların, resmin onarım durumu ve dolayısıyla aslına uygunluğu hakkındaki yaşamsal bir sorunu yeniden değerlendirmenin bir aracı olarak kullanılabileceğini de eklemeliyim.

Kafamdaki soru, yorumcuları, dizinin bu kısmının 1950'lerin başlarında restore edilmesinden beri meşgul eden bir sorudur. Cesare Brandi'nin o zaman kesin olarak kanıtladığı gibi, erdemlerin resmedildiği kesim, 1330'larda tamamlanmasından sonraki yaklaşık yirmi yıl içerisinde yoğun bir onarımdan geçmiştir. Ya II. Charles'ın 1356'da Siena'yı ziyareti sırasındaki ayaklanmalar sırasında ya da muhtemelen 1368 ayaklanması esnasında tahrip edilmiş görünmektedir. Tahribat hangi anda gerçekleşmiş olursa olsun, sonuçta ortaya çıkan hasar, başlıca figürler olan Aliçenaplık, Ölçülülük ve Adalet de dahil olmak üzere kral figürünün sağındaki tüm alanın yeniden çizilmesini gerektirecek boyuttaydı[296].

Elbette buradan çıkan soru, sonraki sanatçının (Lorenzetti 1340 civarında ölmüştür) özgün renk düzenini ve ikonografik ayrıntıları yeniden üretebilip üretemediği ya da tahribatın, kendisini doğaçlama yapmaya zorlayıp zorlamadığıdır.

Kesinlikle muhtelif değişiklikler yapılmış olmalı. Kral figürünün sağındaki alanda, erdemlerin oturmakta oldukları sırayı örten kumaş ters bir desende ve daha koyu bir renk düzeniyle boyanmıştır. Sağdaki figürlerin, yüzleri Lorenzetti'nin Barış, Basiret ve özellikle de Metanet'e verdiği karakteristik hatlardan yoksunken, kumaş dokumaları soldakilerden daha az karmaşıktır. Daha yakından bir inceleme, hasar gören alanı ayıran ve kral figürünün pelerininin sağ kıvrımını izleyen çatlağın hemen sağındaki kesimin restorasyonundaki bazı beceriksizlikleri de açığa çıkarır. Bizzat pelerinin eteği, daha basit bir stilde boyanmış, Alicenaplık tarafından uzatılan taç, benzer dizaynlı, bir kısmı şaşırtıcı biçimde hâlâ görünen bir başka tacın üzerine çizilmiştir.

Bizzat Brandi, sonraki sanatçının muhtemelen Lorenzetti'nin eserini mümkün olduğunca yeniden üretmesine rağmen, kaybol-

296) C. Brandi, "Chiarimenti sul <Buon Governo> di Ambrogio Lorenzetti", *Bolletino d'Arte*, xl (1955), s. 119-23.

muş şeylerin tam bir taklidine kesinlikle ulaşamadığı sonucuna varmıştır[297]. Daha sonraki bilim adamları da, benzer kuşkuları dile getirmişlerdir[298]. White, özellikle Ölçülülük'ün tuttuğu kum saatinin, geç 1350'lerden daha önceki bir tarihe atfedilemeyeceğini ileri sürerek, Lorenzetti'nin tasarımındaki muhtelif unsurların kesinlikle değiştirilmiş olduğunu iddia etmiştir[299].

Ancak bana göre, Lorenzetti'nin temel tasarımının, renk düzeninin ve ikonografisinin tümüyle korunmuş olduğu, en azından başlıca figürler olan Alicenaplık, Ölçülülük ve Adalet açısından ileri sürülebilir. Bu iyimserlik dayanaklarını, Latini'nin *Tresor*'unun, Lorenzetti'ye tüm siyasal erdemler grubu için bir program sağlaması olgusundan alır. Görmüş olduğumuz gibi, Latini'nin fiilen hiçbir önceli olmayan Metanet ve Alicenaplık tasvirleri, Lorenzetti tarafından tam bir sadakatle izlenmiştir. Aynı şekilde benzersiz olan Basiret ve Ölçülülük tasvirleri ise, daha az olmayan bir dikkatle yeniden üretilmiştir. Gerçekten sadece bir noktada Latini, Lorenzetti'nin almadığı güçlü bir görsel ipucu verir. Latini'nin temel erdemlerin belli kıymetli taşlarla ilişkilendirilebileceği yolundaki –yine diğer metinlerde benzeri olmayan– iddiası, ancak eksik biçimde hayata geçmiştir. Görmüş olduğumuz gibi, Lorenzetti soldaki Metanet ve Basiret için bu iddiayı benimsemiş, fakat sağdaki Ölçülülük ve Adalet için benimsememiştir.

Ancak bunu sadece, sağdaki kesim yeniden boyanırken bu ayrıntıların kaybolmasına bağlamak mümkündür. Adalet'le ilişkilendirilmiş zümrütü görmesek de, Metanet için, elmasa benzer siyah, dikdörtgen biçimli bir yama görürüz. Aynı şekilde safiri kayıp olan, fakat kıyafeti, üzerini boyama ya da onarım durumuna

297) Brandi, "Chiarimenti", s. 120.

298) Örneğin, Rowley, *Lorenzetti*, i, 142; ve Borsook, *Mural Painters*, s. 37.

299) L. White, Jr., "The Iconography of *Temperantia* and the Virtuousness of Technology" *Action and Conviction in Early Modern Europe*, T. Rabb ve J. Siegel (der.), Princeton, 1969, s. 197-219, s. 208'de.

daha da çok benzeyen siyah bir yamayla dikkati çeken Ölçülülük açısından da durum böyledir. Bu yamalar sonraki sanatçı tarafından, Lorenzetti'nin tasarımının yeniden oluşturulmasını imkânsız bulduğu bazı ayrıntılarına göndermede bulunmanın bir aracı olarak kullanılmış olabilir. Dolayısıyla, Ölçülülük'teki siyah yama belki de bir safiri, Adalet'teki ise bir zümrütü gösterir.

Bu çok fazla spekülatif görünse bile, yine de şu olgularla karşı karşıyayız: Lorenzetti, açıkça Latini'nin *Tresor*'undan ilhamla Metanet figürünü çizmiştir. Sonraki bir sanatçı (muhtemelen Andrea Vanni)[300], her ikisi de aynı derecede açık olarak aynı kaynaktan alınan Alicenaplık ve Ölçülülük figürlerini yeniden çizmiştir. Ulaşılacak en makul sonuç kuşkusuz şudur: Tüm erdemler topluluğu, Lorenzetti'nin Latini'ye bağlılığını ve az önce sözü edilen küçük ayrıntılar hariç olmak üzere, sonraki sanatçının Lorenzetti'nin tasarımlarını izleyebildiğini yansıtır.

Bu, Ölçülülük portresi açısından özel anlam taşıyan bir bulgudur. Görüldüğü gibi bu, Batı sanatı tarihinde bilinen ilk saat betimlemesini içerir. White'a göre, bu özellik daha sonraki bir ekleme olmalıdır ve özgün resim Ölçülülük'ü muhtemelen "geleneksel tası" ile göstermiştir[301]. Ancak Latini'nin, Ölçülülük'ün temelde bir "ölçü" ve "vakitlilik" niteliği olduğu iddiasına dayanarak, burada da Lorenzetti'nin ikonografisine Latini'nin ilham verdiğine inanmak için her türlü neden mevcuttur. Dolayısıyla, Ölçülülük tarafından tutulan kum saatinin, eserin özgün bir özelliğini oluşturması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Batı sanatında saatin ilk görülüşü de 1330'lara tarihlenebilir.

Son olarak, tanımladığım ideolojinin tarihsel önemi hakkındaki görüşüme geliyorum. Hans Baron ve diğerleri, etkili biçimde

300) L. Bellosi, *Buffalmacco e il Trionfo della Morte* (Torino, 1974), s. 52-4, şekil 110-113.

301) White, "Temperantia", s. 208.

cumhuriyetçi özyönetim idealinin İtalyan siyaset kuramında dile getirilmesinin tam anlamıyla ilk kez 1400 yılı civarına denk düştüğünü ileri sürmüşlerdir[302]. Ancak bu tez, benzer öğretilerin Roma hukukçuları ve özellikle skolastik siyaset felsefecileri arasında bir yüzyılı aşkın bir süre önce ortaya çıkışını gözden kaçırdığı için, haklı olarak eleştirilmiştir[303]. Böylelikle, "yurttaşın yeniden doğuşu" ve "kent siyasetinin yeni dünyası"nın en erken kavramlaştırılması, on üçüncü yüzyılın son çeyreğiyle, özellikle Aristoteles'in *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*'inin hayata dönmesi ve yayılmasıyla ilişkilendirilir oldu[304].

Ancak bu son görüş, en az Baron'unki kadar, Aristotelesçi metinlere en erken ulaşılabilirliğin en az bir kuşak evveline rastlayan hümanizm öncesi ideolojinin, bir yurttaşlık ideali ve bir özyönetimci cumhuriyetçilik vizyonu kurduğu olgusunu göz ardı eder. Elbette birkaç bilim adamı, hümanizm öncesi kültürün bu yönüne işaret etmişti[305]. Fakat bunlar, Aristoteles'in çevirileri ulaşılabilir olur olmaz, gündeme tamamen hâkim olduğunu ve "İtalyan siyasal düşüncesini dönüştürdüğünü" ekleme eğilimindedirler[306]. Oysa göstermeye çalıştığım gibi, *Dictatores* tarafından

302) H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, 1966), özellikle Bölüm I, s. 3-78.

303) Örnek olarak bkz. C. Davis, *Dante's Italy and Other Essays* (Philadelphia, 1984), s. 254.

304) Örneğin, J. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975), s. 3., 66, 74-5; W. Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (Londra, 1977), s. 94-6, 134 (ve Ullmann, *Political Thought*, s. 176-80); ve N. Rubinstein, "Political Theories in the Renaissance", A. Chastel (der.), *The Renaissance: Essays in Interpretation* içinde (Londra, 1982), s. 153-200, s. 153'te.

305) Örnek olarak bkz. Ullmann, *Foundations*, s. 101, 134; ve Rubinstein, "Political Theories", s. 153-4.

306) Ullmann, *Foundations*, s. 96. Rubinstein, "Political Theories", s. 155. Öte yandan mükemmel bir düzeltme için bkz. R. Celli, "Pour l'histoire de origines du pouvoir populaire: l'expérience des villes-états italiennes XIe-XIIe siècles", *Publications de l'institut d'études médiévales: Université Catholique de Louvain*, iii (1980), 1-63, özellikle s. 50-2.

oluşturulan kuramlar, sadece Aristotelesçi devrime hazırlamakla kalmamış, ondan fiilen kurtuluşu da beraberinde getirmiştir. Sonuç, Rönesans dönemi kent hümanizmine yayılan farklı bir yurttaşlık fikriydi[307]. Machiavelli, Guicciardini ve onların çağdaşlarının klasik cumhuriyetçiliği, esasen Aristotelesçiliğin etkisinden çok daha fazla, bu mütevazi kaynaktan doğmuştur. Rönesans siyaset kuramı, tarihinin her döneminde, Roma'ya Atina'dan çok daha fazla şey borçludur.

307) Dolayısıyla benim argümanım, P. O. Kristeller'in Rönesans hümanizminin kökenleri ve gelişimi hakkındaki, çok yararlandığım genel tezinin özel bir hali olarak görülebilir. Kristeller'in tezi için bkz. s. 3, n1.

Dizin

Acedia, gam, hüzün, 17, 28.
Adil yönetim 10-11, 25, 72.
Aequitas, eşitlik 45-46, 48, 74-76, 78.
Albertano (Brescialı) 17-18, 27.
Albertino Mussato 41.
Alessio, G. 36.
Ambrosius 37, 63.
Andrea da Grosseto 17, 27.
Andrea Pisano 95.
Aquinalı Tommaso (= Thomas Aquinas) 17, 40, 57.
Aristoteles 32-33, 35-36, 38, 43, 51, 53, 56-57, 68, 78-82, 104, 105.
Arnobius 75.
Atina 105.
Augustinus 45, 49.
Aziz Matta 21, 95.
Aziz Paulus 18, 63, 92.
Baron, H. 103, 104.
Baxandall, M. 32.
Bellosi, L. 103.
Bene comune, *bonum commune*, *ben comun*, ortak iyi 33, 43, 45.
Bonvesin de la Riva 22, 27.
Borsook, E. 32, 33, 102.
Bowsky, W. 27, 33, 59, 61, 79, 86, 90-91.
Bragalı Martin (Martin of Braga) 37, 49, 64, 66, 69, 93.
Brandi, C. 101-102.
Bridgeman, J. 10, 27.
Brunetto Latini 21-22, 35-36, 54, 100.

Caritas, hayırseverlik 11, 63, 89, 91-93.
Carli, E. 86.
Carmondy, F. 35.

Cassianus 16, 19.
Cavalcaselle, G.-B. 86.
Celli, R. 104.
Ceza 50, 80, 82-83, 92.
Chastel, A. 104.
Cicero 21, 27, 36-37, 43-49, 53-55, 62, 64-67, 72, 75-77, 92-93, 96-97, 100.
Concordia, uyum 11, 14, 45, 47, 74-75, 78.
Contado, kırsal alan, alanlar 11, 59, 71, 85.
Crowe, J.-A. 86.
Cumhuriyet, cumhuriyetçilik 12, 20, 31, 34, 36, 38, 61, 88, 100, 104-105.

Dans 11, 15-16, 22-26.
Dante 14, 27, 100, 104.
Davis, C. 104.
Dictamina 34-35, 41, 48, 58.
Dictatores 34, 104.
Discordia, sivil uyumsuzluk 41-42, 44, 73.
Divisio, bölünme 42, 73-74, 76.
Dondaine, A. 37.
Douglas, L. 91.
Dürüstlük 44, 46, 71, 77.

Entreservices 52, 82, 83.
Erdem, erdemler 10-11, 17-18, 20, 26, 32, 37, 40, 43, 47-49, 54-55, 63-70, 73, 78-79, 89-103.

Feldges-Henning, U. 10, 12, 26-27, 33, 73, 75, 86-87, 90.
Fides, iman 89.
Filippo Ceffi 36, 41.
Florena, G. 35.
Fortitudo, metanet 11, 65-69, 89, 94, 97-103.
Frati, C. 36.
Frugoni, C. 33, 73-75, 77-78, 81-82, 87, 92.
Fuori, ülke 40-41, 73-74.

Gaudium, neşe, neşelilik 18-23, 25-26.
Gauthier, R.-A. 67-69, 79.
Geremia da Montagnone 35, 37, 40, 49.
Giannardi, S. 36, 41.
Giotto 13, 24-25, 78, 94.
Giovanni da Vignano 23-24, 28, 36, 42, 48, 71.
Giovanni da Viterbo 21, 23, 28, 35, 38-40, 42, 44, 48-50, 54, 58, 60-62, 64, 66, 69.
Gloria, zafer 12, 23, 40, 56, 88-89, 91.
Grabmann, M. 35.
Gregorius 17.
Grossatesta, R. 35, 79-80.
Guerra, savaş 41, 73, 74.
Guicciardini 105.
Guido Faba 18, 34-35, 41, 58, 61, 63, 65, 67.
Guillaume de Conshes 37.

Hakkaniyet 46, 48, 56, 77.
Hermannus Alemannus 35.
Hertter, F. 35.
Hukuk 10, 22, 41, 46-47, 52-53, 55-56, 58, 60-61, 76-77, 92.
Hümanizm 34, 37-39, 42-44, 47, 49, 54, 56-57, 65-66, 69, 72-74, 76, 79, 82-86, 88, 91-98, 104-105.

Iustitia, adalet 11-12, 20, 22, 24-26, 28, 32-33, 39, 48-53, 55-56, 65-68, 71, 77-83, 86-87, 89-94, 101-102.

İbn Rüşd 51, 70.
in medio 72, 73, 78.
İyi Yönetim 9, 32.

Julianus 23.

Kral 21, 33-34, 55, 75, 84-92, 101.
Kristeller, P.O. 30, 34, 36, 105.

Larner, J. 12, 28, 33, 88-89.
Leuchovius, D. 13-14, 28.

Lorenzetti, A. 9-18, 24-29, 31-35, 37, 39-44, 47-51, 54-65, 69-70, 72, 87-88, 90-94, 97, 99-104.
Luccalı Ptolemaios 57.

Machiavelli 105.
Macrobius 63-65, 67-68, 95.
Magnanimitas, alicenaplık 11, 67-69, 89, 94, 98, 101-103, 105.
Mamertinus 23, 28.
Marchesi, C. 35, 75.
Matteo dei Libri 20, 28, 36.
Mesure, ölçü 97.
Michel, S. 84.
Moerbeke, W. 35.
Monarşi 56-57.
Muratori, L. 28, 34.
Mutluluk 25.

Nove, Dokuzlar 10, 26, 31, 39, 50, 59, 61, 71-72, 85, 90.

Oertel, R. 33, 75, 77.
Orfino da Lodi 22, 28, 35, 38, 40-41, 54, 61-62.
Ovidius 97.

Ödül 50-52, 82-83.
Özgürlük 19-20, 25.
Özyönetim 26, 31, 38, 104.

Padovalı Marsilius 31, 57.
Palazzo Pubblico, Yönetim Binası 9, 26, 28, 31-33, 88, 90.
Panofsky, E. 93.
Paraldus (Guillaume Perrault) 17.
Partridge, L. 10, 26, 28.
Pax, barış 18-22, 26, 72.
Pfeiffenberger, S. 78.
Platon 15.
Pocock, J. 104.
Priscianus 37.
Prudentia, basiret 11, 64, 66, 68, 89, 92-95, 99-102.
Prudentius 40.

Rende 75.
Riminili Henri 57.
Roma 10, 12, 19-22, 27, 36, 40-41, 46, 57-58, 63, 66, 72, 88, 104-105.
Romalı Giles 57, 66.
Rowley, G. 14, 28, 31, 77, 86-90, 102.
Rönesans 11, 38, 105.
Rubinstein, N. 12, 14, 28, 30, 32-33, 38, 75, 78, 79, 84, 87, 90-91, 104.

Sahte Apuleius 57, 69.
Sallustus 20-21, 36, 41, 74.
Sapiens, bilge kişi 54.
Sapientia, bilge, bilgelik, 28, 35, 54.
Scipio 22.
Securitas, güvenlik 11, 19, 22, 45, 67.
Seneca 10, 19, 22-23, 28, 36-37, 43, 45, 53-54, 66-69, 72, 89, 94, 100.
Siena 9-10, 12-15, 25-28, 31-34, 39, 42, 50, 58-59, 61, 71-72, 74, 83, 85-86, 88-91, 96, 101.
Signore, yönetici 12, 58, 85, 88-89, 91.
Simone Martini 50, 88.
Smart, A. 13, 24, 28, 32, 79.
Son Hüküm 13-14.
Sorbelli, A. 34-35.
Southard, E. C. 12, 28, 33, 87-89.
Spes, umut 11, 63, 89, 91, 93.
Starn, R. 10, 26, 28.

Temperantia, ölçülülük 11, 65-68, 89, 95-99, 101-103.
Terazi 24, 76-77, 83.
Testere 74, 76.
Tripudium 22-24, 26.
Tristitia, yeis 16-19, 22-23, 25.
Tuve, R. 33, 37, 65-66, 68, 89, 95.

Ullman, B. L. 36.
Ullmann, W. 43, 104.

Valle, G. della 86.

Varro 96-97.
Vergilius 97.
Vinculum, bağ 14, 45-47, 49, 75, 78.

Wenzel, S. 17, 28.
White, J. 15, 28, 84, 102-103.
Wieruszowski, H. 34, 36, 65, 89-90.
Williams, J. 37.
Witt, R. 34.

Yasa, yasalar 38, 41, 52-53, 55, 61, 70, 76-77, 84.
Yates, F. 91.
Ygaillance 51-52, 83.
Yönetim 10, 26, 32, 56-57, 63-64, 71-72, 89.
Yurttaş, yurttaşlık 14, 81, 104-105.

Zdekauer, L. 12, 28, 33, 58, 71, 86.
Zorba, tiran 77.
Zorbalık 11, 73.
Zorbalık yönetimi 10.



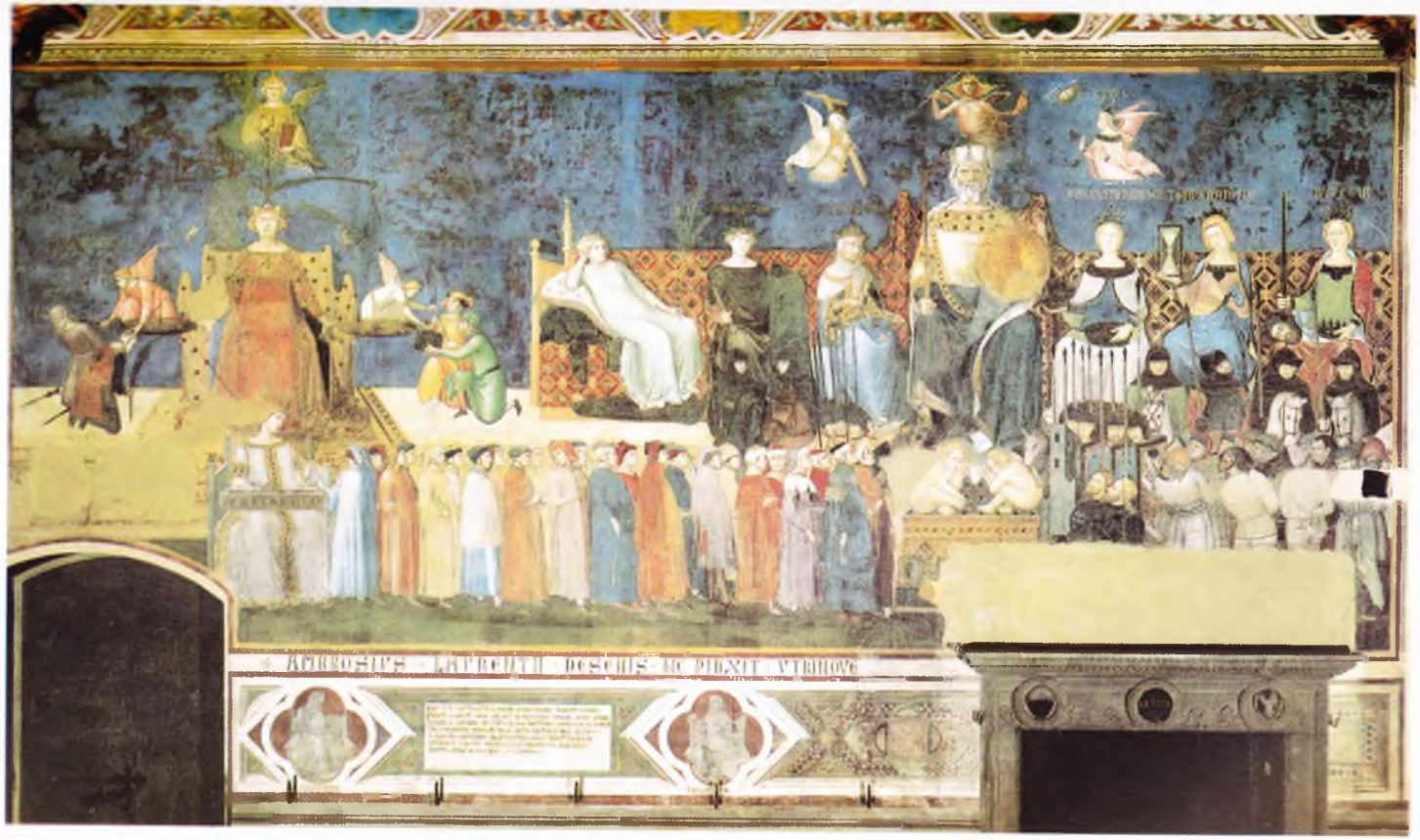
Resim 1: *Palazzo Pubblico* yani Siena Yönetim Binası'nın genel görünüşü.



Resim 3: Batı duvarı, *Kötü yönetim istiaresi ve etkileri* olarak da adlandırılan bölüm. Bu ad (diğerleri gibi) sonradan konmuştur, o dönemde yalnızca *Savaş* denmektedir.



Resim 2: *Sala dei Nove*'deki (Dokuzlar Odası) Lorenzetti'nin freskolarının kuzey (*İyi yönetim istiaresi*) ve doğu (*İyi yönetim etkileri*) kısımlarının genel görünüşü. Görünmeyen kısımda, yani batıda ise *Kötü yönetim istiaresi ve etkileri* olarak da adlandırılan fresko vardır.



Resim 5: Kuzey duvarı, *İyi yönetim istaresi* olarak adlandırılan bölüm.



Resim 4: Batı duvarı, *Kötü yönetim istiaresi ve etkileri* denen fresko. Ortadaki figür Zorba'yı (tiran) gösterir.



Resim 7: Doğu duvarı, freskonun devamı.



Resim 6: Doğu duvarı, *İyi yönetim etkileri* de denen freskonun ilk kısmı.



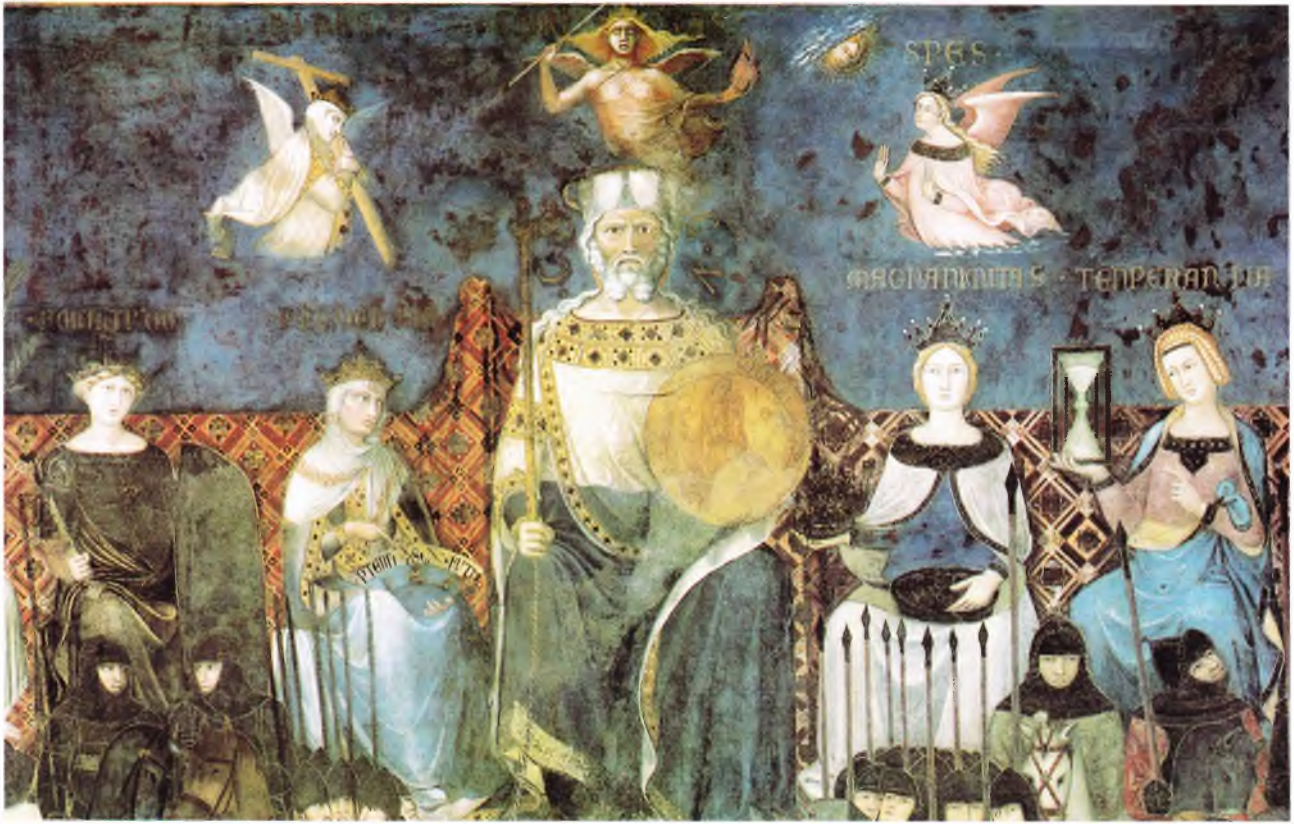
Resim 9: En üstte Bilgelik, ortada Adalet, altta Uyum. Uyum kentlilere *vinculum*'u yani sicimi (yurttaşlık bağını simgeler) vermektedir. Adalet'in iki yanında terazinin kefeleri içinde *Distributiva* ve *Comutativa* adaleti simgeleyen melekler ve sahneler gözükür. (Ayrıntı)



Resim 8: Zorba'nın maiyeti. Ortada tahtta Zorba görülür. En sağda *Guerra* yani Savaş, kalkanı, tolgası ve kılıcıyla. Hemen sol yanında *Divisio* yani Bölünme elinde testeresiyle görünür. Onun da solunda, *Furor*'u yani Öfke'yi simgeleyen zebani vardır. (Ayrıntı)



Resim 11: Soldan sağa, beyaz elbisesi ve zeytin dalıyla Barış, Metanet ve Basiret. (Ayrıntı)



Resim 10: Ortada tahtta oturan, kalkanı ve asasıyla Ortak İyi, Siena kentinin kendisini simgeler. Sağında Alicenaplık ve Ölçülülük; solunda ise Basiret ve en solda Metanet görünmekte; yukarıda ise İman, Umut ve Hayırseverlik. (Ayrıntı)



Resim 13: Uyum kentlilere *vinculum*'u, bağı veriyor. (Ayrıntı)



Resim 12: Soldan sağa, tacıyla Alicenaplık, kum saatiyle Ölçülülük ve kılıcıyla Adalet. Altta dört süvari. (Ayrıntı)



Resim 15: *Timor* yani Korku. *Kötü yönetimin etkileri* denen kısmın hakim figürü. (Ayrıntı)



Resim 14: *Securitas* yani Güvenlik. *İyi yönetimin etkileri* kısmının hakim figürü. Arkada ekili kırlar görülmektedir. (Ayrıntı)



Resim 16: Dans eden dokuz kadın (ya da erkek). Ortada tef çalan kişi. Sağda bir ticarethane. (Ayrıntı)

SANATÇININ PORTRESİ: LORENZETTI

Quentin Skinner

Türkçesi: Erol Öz

anlam + tarih

Cambridge Üniversitesi'nde siyasal düşünceler tarihi dersleri veren Quentin Skinner, 19 Şubat 1986'da British Academy'de yaptığı konuşmada Sienalı ressam Ambrogio Lorenzetti'nin aynı şehrin Yönetim Binası'nın bir odasına resmetmiş olduğu fresko dizisini ele alır. Bu dizi, sanat tarihçileri tarafından geleneksel (ve yanlış) olarak İyi ve Kötü Yönetim İstiaresi ve Etkileri diye adlandırılır. Skinner, dönemin siyasal düşüncesinin Lorenzetti'nin işte bu freskolarında nasıl cisimleştiğini, bize, muhteşem bir okumayla gösterir. Tarihsel bağlamların ne denli önemli olabileceklerine bu son derece zeki okumayla işaret eden Skinner, aynı zamanda bir tarihyazımı yöntemini de önerir: Bağlam araştırmaları. Skinner bu okumayla tarihsel çalışmalar için yepyeni ufuklar açar.

Ancak öte yandan kitabın tek önemi bu tarihsel okuma değildir. Skinner'in bu kitap için özel olarak kaleme aldığı önsözdeki sonuç son derece çarpıcıdır: "Benim okumama göre, freskoların nihai mesajı şudur: Barışın nimetlerinden yararlanmak istiyorsak, altında yaşadığımız yönetim biçiminin bizi temsil etmesi, dolayısıyla da fiilen kendi kendimizi yönettiğimizi söyleyebileceğimiz bir yönetimin kurulmasını sağlamamız gerekir. Sadece özyönetimin bulunduğu yerlerde barış ve adalet sağlanabilir; ve sadece barış ve adaletin sağlandığı yerlerde ihtişam ve büyüklüğe ulaşılabilir."

1337 yılında yapılmış resimlerin 1999'da yaşayanlara söylediği...

Kapak: Lorenzetti, İyi Yönetim'den ayrıntı

ISBN 975-7501-64-6



tarih
siyaset, sanat