

# MINERVA

SZERKESZTI  
THIENEMANN TIVADAR



III. ÉVFOLYAM 1924

BUDAPEST



RECEIVED  
MAY 11 1891

MAY 11 1891

RECEIVED



III. évfolyam.

I—5. szám.

# MINERVA

SZERKESZTI  
THIENEMANN TIVADAR



## TARTALOM:

- THIENEMANN TIVADAR: Mohács és Erasmus.  
ZOLNAI BÉLA: Magyar janzenisták I.  
GEREVICH TIBOR: A régi magyar művészet európai helyzete.  
BARTONIEK EMMA: Az Árpádház neve.

BUDAPEST, 1923.  
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS  
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA  
IV., Kecskeméti-utca 3.



# MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos egyesület alakult. A társaság célja : magyar szellemi élet történetének művelése.

A társaság vezetésére a következők választották meg : Elnök : Gombocz Zoltán, alelnök : Höman Bálint, titkár : Thienemann Tivadar,

A Minerva-Társaság alapító rendes tagjai : Pauler Akos, Kornis Gyula, Melich János, Németh Gyula, Tolnai Vilmos, Horváth János, Zolnai Béla, Szekfű Gyula, Eckhart Ferenc, Lukinich Imre, Dománovszky Sándor, Buday László, Nagy József, Gragger Róbert, Huszti József, Eckhardt Sándor, Fest Sándor, felvinczi Takács Zoltán, Hekler Antal, Gerevich Tibor, Gombocz Endre.

A Minerva-Társaság alakuló ülésén elhatározta, hogy a magyar szellemi élet történetének művelésére *Minerva* címen folyóiratot ad ki.

A *Minerva-Társaságra* és a folyóira-ra vonatkozó minden közlemény *Thienemann Tivadar* címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem.)

---

*A Minerva-Társaság tagdíja : évi 50.000 korona. Kérjük a társaság tagjait, hogy az 1924. évi tagdíjat, valamint az esetleges tagdíjhátralékot a mellékelt utalványon mielőbb a társaság rendelkezésére bocsátani szíveskedjenek.*

---

## TUDOMÁNYOS GYŪJTEMÉNY.

A könyvsorozat, melyet ezen a hagyományos régi címen megindítunk, méltóképen folytatni igyekszik Kazinczy és Széchenyi korának legeredményesebb tudományos vállalkozását, mely ezen a címen jelent meg. Tudományos bevezetéseket és összefoglalásokat ad közre a szellemi és a természettudományok egész területéről ; a legjobb tudományos szakerők tollából oly munkákat bocsát ki, melyek a legmagasabb tudományos igények szemmel tartása mellett is közérthetőek, egyszerű, világos, szabatos és áttekinthetően tagolt előadásban tájékoztatnak minden művelt olvasót a tudomány egyes területein elért eredményekről. A könyvsorozat tekintettel van az egyetemi és főiskolai oktatás szükségleteire s különösen figyelmet fordít az egyetemes tudományosság magyar vonatkozásu tanulmányaira. A gyűjtemény egyes kötetei gyors egymásutánban fognak megjelenni. A kiadó.

Eddig megjelent :

- I. *Prinz Gyula* : Európa városai.
- II. *Cholnoky Jenő* : Általános földrajz I.
- III. *Dékány István* : Bevezetés a társadalom lélektanába.
- IV. *Cholnoky Jenő* : Általános földrajz II.
- V. *Gaál István* : A föld története.
- VI. *Kuncz Ödön* : Bevezetés a jogtudományba.
- VII. *Eckhardt Ferenc* : Bevezetés a magyar történelembe.
- VIII. *Rhorer László* : Atomok, molekulák, kristályok.
- IX. *Lassovszky Károly* : A Mars bolygó.
- X—XI. *Soós Lajos* : Rendszeres állattan. I—II.

A Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségének és kiadóhivatalának címe :

DANUBIA KÖNYVKIADÓ RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

(Pécs, Munkácsy Mihály-utca 9.)



## TARTALOM:

	Oldal
BARTONIEK EMMA: Az Árpádház neve . . . . .	123
GEREVICH TIBOR: A régi magyar művészet európai helyzete (8 táblával és 3 szöveggéppel) . . . . .	98-122
HORNYÁNSZKY GYULA: A történettudomány általános jellegéről	141
HUSZTI JÓZSEF: Platonista törekvések Mátyás király udvarában	
I. Vita Aristoteles-Platon elsőbbségéről . . . . .	153
II. Janus Pannonius . . . . .	172
III. Bandini és a magyar platonikusok . . . . .	192
(Befejező közlemény a IV. 1925. évfolyamban.)	
THIENEMANN TIVADAR: Mohács és Erasmus . . . . .	1
I. Történetfölfogás . . . . .	2
II. Erasmus . . . . .	20
III. A magyar erasmisták . . . . .	28
IV. Út a felvilágosodás felé . . . . .	52
ZOLNAI BÉLA: Magyar janzenisták . . . . .	66
I. Jansenius és a Port-Royal . . . . .	67
II. A rodostói könyvtár . . . . .	76
1. Külső inspirációk . . . . .	79
2. A gyakori áldozás vitája . . . . .	84
3. Quesnel . . . . .	88
4. Biblia fordítások és magyarázatok . . . . .	90
5. Janzenista ájtatosság . . . . .	92
(Befejező közlemény a IV. 1925. évfolyamban.)	



THE

NEW YORK

LIBRARY

OF THE

CITY OF NEW YORK

## Mohács és Erasmus.<sup>1</sup>

A mohácsi vészről elmélkedni: időszerű feladat a magyar történelmi gondolkodás számára. Nincs a magyar multban oly mozzanat, mely közelebb érne a mi jelenünkhöz, mely több tanulsággal szolgálna mai helyzetünk történelmi megértésére, mint a régi magyarság nagy katasztrófája: Mohács. Nincs a magyar történelem sok nemzedéke között egy sem, melyhez megértőbben tudnánk közeledni, mellyel jobban együtt tudnánk érezni, mint az a magyar nemzedék, mely a közép- és ujkor határán állva belesodródott a mohácsi krízisbe. Nemzeti katasztrófák mindenkor fölserkentették a történelmi gondolkodást: nekünk nemzeti nagylétünk első nagy temetője valósággal televény talaja volt a magyar históriai elmélkedésnek. Mohács kezdettől fogva nagy feladatok elé állította a magyar történetírást. Mi okozta, mi magyarázhatja meg a magyarság bukását? Tudjuk-e egyáltalán okát adni, hogy két század sorsa ekként eldőlt Mohácsnál? Miért kellett mindennek ép akkor és ép így történnie? Van-e észszerűség, van-e ismétlődés a történelemben? Kérdésekből kérdések adódnak, melyek történet-filozófiai távlatokba vezetnek. Ezekre a kérdésekre, melyeket Mohács támaszt fel bennünk, különböző időkben különbözőképp válaszoltak: a katasztrófa közelebbi vagy távolabbi előzményét ragadták ki az idő eleven folyásából és kor vagy pártállás szerint más-más körülményekben, sőt más-más személyben vélték Mohács felidőzőjét, okát felfedezni. Végig tekintve a történelmi értelmezések koronként különböző, egymást tagadó kísérletein, szerényen és kételkedően le fogunk tenni arról, hogy az előzmények akármely mozzanatát tekintsük a mohácsi vész különös okának. A történelem eleven folyamában minden mindennel összefügg, ezért egyes speciális okok kiválasztása helyett be kell érünk azzal,

<sup>1</sup> A M. Tud. Akadémia 1924. március 31. ülésén bemutatott székfoglaló értekezés.



hogy csak jellegzetes szimptomáit ismerjük fel a középkori magyar világ feloszlásának és elbukásának. A visszafelé tekintő történetíró Mohács előzményeiben nem annyira okokat, mint inkább vihar előtti jelenségeket lát: nemcsak a politikai és gazdasági helyzetben, hanem a *szellemi élet* alakulásában is meg fogja találni a közelgő vésznek egymással összefüggő sokféle jelét, mely egyformán mind ugyanazt mondja: hogy a magyarság az 1526 előtti években feltartóztatlanul az összeomlás felé haladt. Mohács nemcsak a magyar államiság életében, hanem a magyar szellemi élet történetében is válságos fordulópont: mikor az ország kettészakadt, belsőleg is megtört az a tragikus nemzedék, melyet élete delén ért a nagy összeomlás. A mohácsi nemzedék szellemi arculatát vizsgálva, hajótörött embereket találunk, kik csalódottan menekülnek a közélet zajos forgatagából és bölcs magánosságban kívánnak szemlélődni a világ folyásán. E hallgatag bölcsök körében szeretném Mohács szellemi előzményeit felismerni.

### I. Történetfölfogás.

A mohácsi vészről szóló irodalom rövid foglalatja a magyar históriai gondolkodás egész történetének. A résztvevők egykori leírásai óta mélységesen megváltozott az emberek gondolkodása és történelem-szemlélete: történetírásunk az idők változásával különböző érzelmeket és gondolatokat fűzött a vesztett csatához, minden század a maga történetfölfogását vetítette a csataterre, különböző világításban, fényben és árnyékban látta a szereplőket, más-más értéket és értelmet tulajdonított a történelmi jelenetnek, mely ott lejátszódott.

1. A csatavesztés nyomán támadt pánikszerű ijedelmet a német történeti népének és újságlapok rögzítették meg. A német hírmondók többnyire maguk is résztvettek a csatában vagy szóbeszédben terjedő hírekből értesültek az eseményekről: pillanatnyi közhangulatból merítő jelentéseikben már lerajzolódik az események vázlatos képe és valamelyes népies magyarázata, melyet *naïv történet szemléletnek* nevezhetünk. Az események összefüggéséből egy mozzanatot ragadnak ki mindenekelőtt: a király halálát. Mohácsot II. Lajos király személyes tragédiájának tekintik, a király-szomorú halálát állítják az események középpontjába (*Ein neu lied von der schlacht die der ungerische könig und der Türck mit einander gethan haben, Ein neuer bergreie von künig Ludwig auss Ungern, Von dem künig von Ungern,*



wie er umbkommen ist). Gyengéd részvétellel mondják el, miként veszett el a király a csatatéren, szeretettel fordulnak az özvegyen maradt királynő felé és az ő panaszával siratják a fiatal, daliás királyban a véres nap hőseit és ártatlan áldozatát (*Von der künigin von Hungern*). A XVI. századi német népköltészet egyik leggyengédebb hangja remeg abban a panaszos énekben, melyben Mária királynő imádkozik elveszett hitvestársáért (*Mag ich unglück nit widerstan* kezdetű vers).<sup>2</sup> A nép szemléletesen kívánja a történelmi folyamatot fölfogni, azért az egyes ember iránt érdeklődik nagy társadalmi közösségekre kiható eseményekben is. A mohácsi csatavesztést nem a magyar állam vagy a keresztény műveltség szempontjából mérlegeli, hanem emberi sorsot lát benne, melyet pusztán emberi érzéssel meg lehet érteni. Miért kellett a fiatal, daliás királynak a csatatéren elvesznie? A népet ez a kérdés foglalkoztatta leginkább és a kérdés feleletében találta meg Mohács megnyugtató magyarázatát. II. Lajos király elesett, mert — ez a vád csendül ki csaknem valamennyi német eredetű előadásból — a magyarok cserbenhagyták, sőt az egyik hirmondó szerint elárulták, hogy elpusztítsák őt. Különösen Zápolya Jánost terheli e népies hit szerint a vád, hogy a törökkel szövetségbe II. Lajos elpusztítására törekedett (Liliencron 562, 564 l.). A köztudatban, leginkább német forrásokban, sokáig lappangott az a fölfogás, hogy a magyarok német-gyűlölete, különösen Zápolya árulása idézte föl a katasztrófát. „Das sie den Deutschen an vrsach von hertzen feind sein — írja Mohács kapcsán Cordatus még említendő elmélkedéseiben — Und ein unschuldiges blut, das die Ungern, Beheym und Deutsch bösllich ynn seinen letzten nöten verlassen haben, schreyet widder sie und wird (Gott erbarmt im hymmel) gerochen. Es heisset mit namen Ludwig“. Az osztrák humanista Cuspinianus is ezt a vádat hangoztatta, Brodarics pedig Lajos király személyes kísérőit védte meg e gyanúsítások ellen. Később Magyarai István Tomorira, terelte a felelősséget a király haláláért: „Nagy oka lön egy koszoros Barat Tomori Pal ez Laios vesze-

<sup>2</sup> Vö. R. v. Liliencron: Die historischen Volkslieder der Deutschen 1867. III. k. és Bleyer Jakob: Egy. Phil. Közl. 1897, 417 l. és Fraknoi: A mohácsi csatáról szóló egykorú újságok. Magyar Könyvszemle 1876. 8 l. Mohács naiv fölfogásához v. ö. legújabbán „Népélet“ 1924: Szendrey: Mohács a magyar folklórebán és Ernyey: Egykorú cseh krónikás énekek a mohácsi veszedelemről.



delmenec, akkor iob löt volna berbitelni az clastromban, nē dobolta volna idő előt segetseg nélkül az iffiu kiralt az ellenséggel valo szemben menesre“ (175 l.). Mohácsot közvetlenül követő röpiratokban kősza hírek keringenek a csata külpolitikai vonatkozásairól is: „Es ist auch zu Ungarn und Österreich das gemürbel, der Bapst und Venedig seyen des Türcken yetzigen zugs in Ungern nit wenig ursache“ (Neue zeytung, Wie die Schlacht in Ungern mit dem Türkischen Keyser ergangen, 1526). E népies fölfogás szerint tehát hol általában a magyarok németgyűlöletét, hol Zápolya Jánost, a pápát, Velencét, Tomori Pált éri a vád, hogy ők okozták a király elvesztét.

A történelem naív magyarázata, mely a gyűlölet és szeretet általános emberi indítékaiból magyarázza meg az eseményeket, úgy látszik változatlan marad minden időben és mindig részt vesz a történelmi mondák és anekdoták kialakulásában. A Nibelung-ének a hunok és germánok küzdelmét egy család belső testvérharcaként fogja föl: a népi hagyomány a magyar-török küzdelmet is egyes emberek indulataival, emelkedésével és bukásával magyarázta meg az egyszerű emberek számára.

2. A mohácsi vész közvetlen hatása alatt keletkezett följegyzésekben fölismerhetjük a naív történet szemléleten felül a történetnek a XVI. század szellemi világából adódó *vallásos fölfogását* is. Az emberek ebben a korban még oly szilárdan tudtak hinni és bízni Istenben, hogy a történelemben is fölismerték a láthatatlan Isten ujját. Mivel az egész műveltség a vallás értékein épült föl, vallásos értelmet kerestek a történelemben is. A földi történet isteni színjátéknak tekintették, hol egy láthatatlan erő, természetfölötti akarat irányítja a szereplőket. A világtörténelemnek ez a szupranaturális fölfogása a keresztény középkorban fejlődött ki, némi átalakulással, de lényegében változatlanul tovább élt a „protestáns középkorban“, a XVI. és XVII. században. Akik ebben az időben elmélkedtek a törökveszedelemről, Mohácsot a vallásos történetfölfogás keretében igyekeztek fölfogni.

Ez a történelemfölfogás az egész keresztény emberiségre kiterjedő „világtörténelmi“ látókörrrel bír, mint a hogy Isten tekintete nép és országhatárokon túl belát multat és jövőt, az egész emberiség sorsát. Míg a népies-naív fölfogás nagyon is közlőrl nézi az eseményeket és abból csak egyes emberek magánéletét fogja föl, addig a középkor továbbható univerzális



gondolkodása fölülről — mintegy Isten szemével — kívánja az emberi cselekvéseket áttekinteni és az egész emberiségre kiható isteni akarat megvalósulását szemléli a világtörténet folyamában. Mohács, a népies fölfogás szerint a király gyásznapja: ebben a vallásos fölfogásban nem csak a magyar népnek, hanem az egész keresztény emberiségnek gyászává magasztosul. Talán ez egyik alapja annak az egyetemes részvétnek, mellyel az egész nyugati Európa ezekben az években a magyar nép küzdelmét figyelte.

Az első vész hírek közvetlen hatása alatt többen is fölvetették a kérdést, miért verte meg Isten, a világfolyamatnak legfőbb irányítója, a kereszténységet a törökpusztítással? A vallásos történet szemlélet alapján a német és a későbbi magyar írók egyetértenek abban, hogy a történelem Isten néma jelbeszéde, melyet emberi belátással meg lehet fejteni — csak hogy ezek a vallásos megfejtések igen különbözőek voltak: a reformáció hívei szerint az egyház, az egyház hívei szerint a reformáció idézte föl Isten büntető haragját. E gondolatok — régi magyar irodalmunk ismeretes hangjai — a német irodalomban merülnek föl először és az egész keresztény Európa összetartozóságának érzéséből fakadnak; később a magyar irodalomra is átszármaznak és ismételt kifejtések során igen jól megfigyelhető, miként telnek meg Károlyi Gáspár, Magyarai István, Pázmány Péter és Zrinyi Miklós írásaiban magyar érzéssel és nemzeti tartalommal.

Az első íntelmek, melyek a törökveszedelemben Isten újját látják, régiebbek Mohácsnál. Nándorfehérvár eleste után néhány német röpirat írója megjósolja a közelgő nagyobb vereséget, a súlyosabb megpróbáltatást, mellyel Isten a megtévedt kereszténységet sujtani fogja. Az egyikben — *Turckenpuechlein. Ein nutzlich Gespräch oder underrede etlicher personen. Zu besserung Christlicher ordenung und lebens gedichtet. In die schweren leuff dieser unser zeyt dienstlich, 1522* — hárman (magyar, cigány és török) beszélgetnek az elfordult világról: a szatirikus dialógusban a török *ingénu*, mint elfogulatlan idegen, kárörvendő meglelédeéssel szemünk elé tárja az akkori Európa politikai, társadalmi fogyatkozásait és bűneit, mert azok könnyüvé fogják tenni döntő győzelmét. A névtelen moralista keserű, de gyógyító orvosságként kínálja íntelmeit az egész keresztény világ számára, hogy azt, mint orvos a súlyos beteget, az utolsó órában megmentse a haláltól. Egy másik röpirat Hartmudt von Cronberg wittenbergi magis-



ternek Hadrián pápához intézett levelét tartalmazza: *Ein send-briefff an Bapst Hadrianum, darinn mit Christlichem wahrhafftigen grundt angezeygt wirt ein sicherer haylsamer weg zu ausreuttung aller ketzereyen Wittenberg* (1523). A wittenbergi magister azt fejtegeti benne, hogy Isten azért bünteti meg a törökpusztítással a kereszténységet, mert sokan nem akarják követni az új világot, mely Wittenbergben gyuladt ki a megtévedt emberiség számára. A kezdődő reformáció mérhetetlen optimizmusával azt hiszi, hogy a diadalmas protestantizmus le tudná győzni a törökveszedelmet is: abban a hitben van, hogy ha Hadrián pápa elismerné az ujonnan fölfedezett evangéliumot, a törökök sem állhatnának ellen a szízarany igazságnak, melyet Luther hirdet, hanem megtérve követnék az igaz hitet. Ez a röpirat is a közelgő nagy törökpusztítás előérzetével íródott és a római egyházra hárítja a felelősséget a kereszténység bekövetkezendő romlásáért. A mohácsi vész bekövetkezése után Luther maga vetette föl azt a kétélű gondolatot, hogy a vallásos ellentétek támasztották föl Isten haragját. Luther II. Lajos király özvegye, Mária királynő számára vigasztaló könyvet adott ki: *Vier tröstliche Psalmen an die königin Maria* (1526). A könyv ajánlólevelében kitér a mohácsi vész magyarázatára. Nem mondja ki nyíltan, hogy a római egyházat terheli a felelősség a kereszténység vereségéért, de félre nem érthető módon céloz rá, mikor azt írja: „ha a magyar püspökök útát engedtek volna az evangélium terjedésének, bizony hangos vádaskodás hallatszanék: a lutheri eretnokség miatt történt az ország romlása. Ám most elmélkedjenek, kít kelljen vádolni. Isten nem engedte meg, hogy az ily vádaskodásnak valami alapja támadhasson“.<sup>3</sup>

Még határozottabban fejeződik ki a protestáns és a vele ellentétes fölfogás egy másik német röpiratban: *Ein Sendbriefff darynn angezeigt wirt vermeinte ursach warumb der Türck wider die Hungern triumphirt und obgelègen hab 1526*. Két német theologus (Nickel Eigenwillig és Paul Anderbach) vitatkozik benne a mohácsi vész okairól: a protestáns a katholicizmust, a

<sup>3</sup> „Hetten nu die Bischoffe das Evangelion lassen gehen, so musste itzt alle welt vol geschreyes seyn, das solcher fal uber Hungern land komen were der Lutherischen ketzerey halben. Wilch eyn lestern solt da worden seyn? Wem sie nu wollen die schuld geben, mugen sie zusehen. Gott hats, als ich sehe, verweret, das solch lestern keine ursache entstunde“. Weimari kiadás 19 k. 552 l. V ö. Melancthon levelét Nádasy Tamáshoz 1537 X. 7. Corpus Reformatorum III. 417.



katholikus a reformációt vádolja Magyarország pusztulásáért, de mindkettő ugyanazon történelem-fölfogás alapján áll és egyetért abban, hogy eretnokség, az Istentől való elfordulás idézte föl a törökveszedelmet. A vitatkozó felek a vallásos ellentéteken túl emelkedve fölülről tudják szemlélni a történelem folyását és ezért idegen létükre is megértő hangon szólnak a magyar népek Kelet és Nyugat küzdelmeiből folyó világtörténelmi missziójáról. *Verböczy* Hármaskönyvében elsőnek formulázta meg a magyar nép történelmi hivatását, melyet abban lát, hogy a magyar nép a keresztény *respublica* megvédéséért őrt áll a rettenetes törökkel szemben és nehogy mintegy széttört gátakon túlterjedjen az ellenség, a többi kereszténységet vére hullásával, élte odaadásával biztosítja és menti meg.<sup>5</sup> Csaknem szöszserinti egyezéssel hirdetik ezt a nagy történelmi gondolatot a vitatkozó német theologusok is: „das manliche starcke Vngerische volk, welches mehr dann hundert jare ein veste mawer vnd stellener hammer deutschen landen gewesen ist . . . eine mawer an dem orthe der deutchen nation, an welcher mawer der Türcke vber hundert jar gestürmet“.

Protestáns szempontból a legélesebben *Conrad Cordatus* világította meg a mohácsi katasztrófa vallásos hátterét *Ursach, warumb Vngarn verstorret ist Vnd jtzt Osterreich bekrieget wird* 1529 c. röpiratában. *Cordatus* Mária királynő budai kíséretéhez tartozott és egyike volt azoknak a németeknek, kiknek az eretnokség gyanúja miatt a budai udvart el kellett hagyniok.<sup>6</sup> Saját tapasztalatai alapján beszámol azokról a viszontagságokról, melyeket Luther hívei Magyarországon szenvedtek és óvást emel az akkoriban már, ugylátszik, igen elterjedt fölfogás ellen, hogy a reformáció terjedése miatt büntette meg Isten Mohácsnál a kereszténységet. *Cordatus* nem a reformációnak, hanem az ellene fordult új keresztényüldözésnek tulajdonítja mindennekfelett, hogy Isten haragja lesújtott Magyarországra.

A mohácsi katasztrófának ez a középkori gondolkodásban gyökerező vallásos értelmezése a XVI. század végén és a XVII. században fölmerül a magyar irodalomban is. Az ország romlásán gyöttrődő magyar írók elmélkedéseiben a vallásos történelem-szemlélet a XVII. században elveszti az univerzális látókört,

<sup>5</sup> Vö. Magyar törvénytár. Kolosvári és Óvári. Bpest 1897. 7. 1.

<sup>6</sup> Tagebuch über D. M. Luther geführt von C. Cordatus. hg. Wrampelemer. Halle, 1885.



melyet a középkortól örökölt és az egész kereszténységet átfogó univerzális gondolkodás köréből mindinkább kiemelkedik a magyar nemzeti gondolat, mely Mohácsot is elsősorban a magyar nép szempontjából igyekszik megérteni. A biblia-fordító *Károlyt Gáspárban* még friss erővel hatnak a reformáció nagy gondolatai. A törökveszedelemről elmélkedve írja *Két könyv: Minden orzagoknac es kyralioknac io es gonoz szerenczeiekne okairul* (melyből megérthetni, mi az oka az Magyar orzagnac is romlasanac es fejedelmec szerenczeltensegekne) (Debreczen, 1563) c. művét, az első magyar történelembölcseleti tanulmányt. „Mostan igen sokan busonganak es gondolkodnak tudakozuan magokban, mi legien az oka, hogy az mi nyomorult orzagunc es nemzetsegunc illien igen megrontatott“. Károlyi Gáspár ezen elmélkedve, Istenben látja a történelem irányítóját és az isteni akarat értelmezésében a történelem magyarázatát: a történelem kis és nagy eseményei „az nagy es hatalmas Istentül vadnac“. Károlyi még az egész kereszténységre tekint, mikor hazája sorsán aggódik. Ilyen előzmények után írja *Magyari István* sárvári predikátor a XVII. század elején *Az országokban valo soc romlasoknac okairul* (1602) szóló elmélkedéseit. Könyvét még a vallásos elmélyülés kedvéért bocsátja ki, mégis mindenekelőtt hazája sorsán aggódva igyekszik a törökveszedelemnek értelmét kikutatni. Írásra készítette őt „Istennec tisztésege es az ő Anyaszentegyhazanac haszna: az utan osztan — ez uj hang ebben a korban! — az mi edes hazankhoz es nemzetsegemhöz valo szeretetem“<sup>7</sup> *Magyari* képzeletében is „amaz egy öröcke valo melyseges Iehova Isten“ félelmetes nagyságában jelenik meg a történelem válságos fordulójánál: Isten büntet, de mi vagyunk okozói az ő büntető haragjának. Történetszemléletéből morális erő fakad. Miként valamennyi protestáns előzője (kiknek írásait, úgy látszik, ismeri) ő is a római egyházra hárítja a felelősséget az ország összeomlásaért, de erkölcsi magasságáról benső összefüggést lát Mohács és a magyarság egykoru erkölcsi és szellemi állapota között: nagy egységbe tudja foglalni a magyar állam katasztrófáját a magyar társadalom szellemi bomlásával. *Pázmány Péter*, mikor Forgách Ferenc püspök megbízásából megírta a *Feleletet* (1603) *Magyari* könyvére, a katolikus egyház történelemfölfogását fejtette ki Magyarország romlásáról. Végletes ellentét választja őt el Ma-

<sup>7</sup> Régi Magyar Könyvtár. Ferenczy Zoltán kiadása. 1917. 52, 1.



gyarítól, mikor Isten büntető haragjának felidézőjéről van szó, de teljesen egyetért vele a történelem vallásos és etikai magyarázatában: „nyílván a'kinek szeme vagon, eszébe veheti, hogy az mi Nemzetségünkön az Istennek bosszú álló, haragos ostora vagon“.<sup>8</sup> Az ország megtörettetése Istennek „nem csak fiúi ostorozása“, hanem „haragos büntetése“.

A vallásos történelem fölfogást a török pusztításra alkalmazva *Zrínyi Miklós* öntötte végleges magyar alakjába. Zrínyi a középkortól örökölt gondolatot az ellenreformáció barokk stílusába öltöztette és a régi középkori világtörténelmi keretet a renaissance által élesztett nemzeti eszmével töltötte ki. Az ő Istene — „ama nagy bosszuálló Isten“ — belátja az egész emberiség sorsát, mégis leginkább a magyar népre figyel és a törökkel nem az egyetemes kereszténységet, hanem mindenekelőtt a magyar népet verí meg a magyar bünökért.

Az nagy mindenható az földre tekénte  
Egy szemfordulásban *világot* megnézte  
De leginkább *magyarokat* észben vette  
Nem járnak az uton, kit fia rendelte.

A nemzeti szempont, melyet Zrínyi az egyetemes történelemszemléletbe bevezet, arra készíti őt, hogy a magyar népnek különleges misziót tulajdonítson az egyetemes isteni világrendben. Isten különös figyelemmel fordul a magyar nép felé, mert a magyar nép, miként a zsidó, az ő kiválasztott, nagyráható népe.

Magad te tekints meg körösztény világot  
Nem találsz azok közt, kívül tettem több jót . . .  
Scytiából azt mondom kihoztam őket  
Miként Egyiptusból az zsidó népeket . . .

Zrínyi ekként a történelem szupranaturális-vallásos fölfogását az egészen más talajon termett nemzeti gondolattal igyekezett összeolvasztani, mint ahogy nemzeti tartalommal igyekezett kitölteni a megváltó martírhalálnak egyetemes vallásos eszméjét is — középkori és renaissance eszmék e barokk összeolvasztásán túl a vallásos történelmi gondolkodás a XVII. században nem fejlődhetett.<sup>9</sup>

3. A történelemnek vallásos-szupranaturális fölfogása mellett a XVI. és XVII. században, a *humanista* írók körében kifejlődött

<sup>8</sup> Egyetemi kiad. 179 l.

<sup>9</sup> A Zrínyiaszról *Zrínyit és a barokk stílus* címen a Minerva egyik közelebbi számában még visszatérek.

a történelmi gondolkodásnak egy új, reális típusa is. Ezt a történelemfölfogást az olasz renaissance gondolkodói alakították ki: Mohácsra alkalmazva Brodarics István *De conflictu Hungarorum cum Turcis ad Mohatz verissima descriptio* (1527) c. munkájában találkozunk vele először. Brodarics maga is részt vett a mohácsi csatában, kancelláriai és diplomáciai szolgálatai révén pedig kitűnően ismerte a csata politikai előzményeit. Előadása szétfoslatta azt a misztikus világitást, melyet a vallásos fölfogás borított a csataterre. A természetfölötti irányítás teljes kitérülésével profán emberi történetet beszél el, mindig a földön jár, saját megfigyeléseit tárja elé és letesz arról, hogy Mohácsban az isteni elrendelésnek szükségszerű beteljesedését felismerje. Naturalizált leírása reális részleteket sorakoztat egymás mellé időrendi egymásutánban — nem kívánja a történelmet értelmezni, mint vallásosabb kortársai, csupán leírni, „ugy mint volt“, de az egységes értelmüktől megfosztott reális részletek mint értelmetlen esetlegességek követik egymást és csupán véletlen szerencsétlenségnek látszik, hogy a mohácsi csatavesztés bekövetkezett. A történelemnek ez a naturalizált fölfogása, ha nyíltan nem is fejeződik ki az ellentét, alapiában ellenkezik a szupranaturális-vallásos fölfogással. Károlyi Gáspár fölismerte ezt az egyre mélyülő szakadékot a kétféle történelemfölfogás között és óva intette híveit a történelemnek pusztá emberi magyarázatától. „Nemelliec penig az szerencsenec es tertenetnec tulajdonnitiac ezt (t. i. Mohácsot), de nagyob dolog ez, hogy nem mint szerencsenec tulajdoníthatnoc vagy tertenetnec. Mert ha egy hayiunc szala is nem eshetic el az nagy istennec akarattia nélkül, es az apro madarkac közzöl egys nem esik az törbe Isten akarattia nélkül, az mint Christus mongia, sokkal inkább illien fenies es hatalmas orzagnak es nemes erős nemzetsegnec romlása, istennec akarattia nélkül nem lesz“. Károlyi Gáspár istentagadóknak nézi azokat, akik a szerencsének vagy a véletlennek tulajdonítanak döntő szerepet a történelem folyásában. A humanista Brodarics István ehhez a fölfogáshoz hajlik és csak egy helyütt, hol a magyarázatot szükségesnek látja, hivatkozik kényszeredetten „szerencsétlen végzetünkre“ és bűneinkre. Ilyen megalkuvásokkal írja le Mohácsot — többnyire Brodarics után — a többi humanista történetírónk is.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Mohácsról vö. Ursinus Velius: *De interitu Ludovici Regis et clade Hungariae* c. előadását.



A XVI. és XVII. században íly módon már kibontakozik és versenyre kel egymással a történelemfölfogás két alaptípusa, mely újabb és újabb alakváltozásokban fölmerül a modern történetírásban is, anélkül, hogy az egyik a másikat nélkülözhetővé tudná tenni az emberi gondolkodás számára. Az egyik fölfogás az események kháoszából valamely rejtett harmóniát és emberileg fölfogható értelmet kíván fölismerni. Hiába hangzott el Zrínyi Istenének intelme:

Te akarod-é én tanácsomat tudni  
Vagy elröjtött nagy titkaimat vizsgálni?  
Az mellyeket teneked nem lehet tudni.

Az újabb történetírás mégis újból és újból megkísérli, hogy értelmes egységbe foglalja az emberi cselekvések zürzavarát. A vallásos-szintetikus történelem-magyarázat folytatódik a későbbi kísérletekben, melyek az újabb történetfilozófia felé vezetnek. A humanisták reális történetleírása pedig kiindulópontja lett a mai történelmi kutatásnak, mely a történelem magyarázata és a történelmi folyamat egységes értelmezése helyett az elmúlt eseményeknek lehető hű rekonstrukcióját és megörökítését tűzte ki föladatául.

4. A humanizmus történetfölfogását a *fölvilágosodás*nak történetírása fejlesztette tovább a mai adatszerű történelmi szaktudománnyá. A fölvilágosodás bizakodó gondolkodói a civilizációban kifejlődő emberi haladás iránt érdeklődtek mindenekelőtt: a történelemben nem pusztán „változásokat“ láttak, mint régibb íróink, hanem haladást is és történetírásukkal a további tökéletesedésnek kívántak szolgálni hasznos példákat keresve az utódok politikai neveléséhez. Mohács kevéssé foglalkoztatta fölvilágosult történetíróinkat, mert hiányzott belőlük az a biblikus pesszimizmus, mely katasztrófákból, apokaliptikus jövendölésekből, nemzetek összetörtetéséből merített ihletet a vallásos magabizáláshoz. A fölvilágosult abszolutizmus fényében Mohács megszűnt a magyar történelem válságos fordulópontja lenni, legföljebb a veszített csatát látták benne, mely után a Habsburgok áldásos uralma következett. Amint a vallásos fölfogás Isten akaratára vezet vissza az ország összeomlását, a fölvilágosodás írói az abszolút monarcha akaratát hajlandók a történelem döntő ténye-



zójének tekinteni és az események végső gyökereit a fejedelem jó vagy rossz neveltetésében keresni. Mohács ily gondolkodás mellett tanulságos történelmi példává alakul és azt bizonyítja, hogy az uralkodó erélytelensége megronthatja az országot: a romlásnak gyökere pedig a király hibás nevelése. „Ludewig besass vortreffliche Leibes-, und Gemüts Gaben und hätte einer der besten Könige werden können, wenn er nicht durch die eigennützigen Absichten seiner Minister wäre verführet worden, die Tugend zu fliehen und sich den Lastern zu überlassen, wodurch er den Weg zu allen Unordnungen und Missheiligkeiten bahnte, welche seinem Reiche so viel Unglück verursachten“. Fölvilágosodásunk egyik legrokonszenvesebb írója, *Windisch Károly* elmélkedik ekként a mohácsi csatáról; (*Kurzgef. Geschichte der Ungarn, 1778, 285*). ugyanez a józanság beszél Schlötzer magyar tanítványának *Johann Christian Engelnek* történelméből is (*Geschichte des ungarischen Reichs. Wien, 1834. III, 287—289 1.*)

5. A fölvilágosodást követő *romantika* ismét másképp ítélke. zett Mohácsról és új szellemi tartalommal töltötte ki a XIX. század folyamán egyre gyarapodó történelmi ismereteket. A romantikus gondolkodás átformálta a történelemnek azt az egyvonalu képét, melyet a fokozatos civilizációs előrehaladásról szóló tanítás és a kulturoptimizmus bontott ki a magyar történelem XVIII. századi írói előtt. A fölvilágosodásnak haladás gondolatát a romantika a „szerves fejlődés“ eszméjével váltotta föl. „Egész nemzeteknek — írja *Kölcsey* a *Nemzeti Hagymányokban* — szintugy mint egyes embereknek megvannak az ő különböző koraik. Gyermekkorból virul fel ifjuságok, ifjuból érnek férfivá s férfikoroknak erejét az öregeknek lankadása váltja fel“. Amint az egyes embernek életében vannak krízisek, válságos fordulók, megrázkódtatások, melyek után az életnek új korszaka kezdődik, ugy a nemzet élettörténetében is vannak sorsfordulók. A romantikus történetírás Mohácsot tekintette a magyar múlt korjelző krízisének és szimbolikus jelentőséget tulajdonított minden mozzanatnak, mely a mohácsi gyásztérhez fűződött. Nem látott benne csupán vesztett csatát, melyben a magyar nép elvérzett a török ellen való hosszú küzdelemben, hanem annál többet: a magyar multnak azt a válságos fordulóját, mely sürítve magában foglalja és kifejezésre juttatja a magyar népnek a történelem folyamán beteljesülő sorsát. Ez az értékelés eleveníti föl Mohácsot *Kisfaludy Károly, Batsányi, Kölcsey, Berzsenyi, Vörösmarty* képzele-



tében. Kölcsey szemében Mohács „ugy állott e nép multja és jövője közé, mint keresztül rohant tenger az általa különszakasztott két világrész közé!“ (Minden munkái. Pest, 1859. I. 147). A romantikus fölfogás szerint Mohácsnál zárul le a hajdan erős magyar nép boldog ifjusága, történelmének első korszaka, melyben a nemzet erkölcsi és hatalmi fejlődésének teljességét elérte. Kisfaludy Károly megtalálta e gondolat tömör kifejezését: „Nemzeti nagylétünk nagy temetője Mohács“ és ez az egy mondat talán nagyobb hatással volt a történelmi köztudat kialakítására, mint a szakszerű történettudomány sok fáradságos kutatása.<sup>11</sup> A nemzeti nagylét letünése után Zápolya öldöklő százada következett, mikor a nemzet a benne lakozó töretlen erőt a török elleni heroikus viaskodásban kifejtette és minden vérvivatar és visszavonás ellenére hősi bért aratott, vagy Berzsényi szavával: „birkózva győzött“. Azóta romlásnak indult a magyar és a romantikus gondolkodásra az a gyötrő gond nehezedett, hogy elérkezett az öregség ideje, hogy közeledik a vég, amint ezt Herder megjósolta. Történelmünknek ez a romantikus képe a szerves fejlődés, beteljesedés és nemzethalál analogiája által a mult irracionális értelmezéséhez vezet, mint Károlyi Gáspár, Magyarai István és Zrinyi Miklós vallásos gondolkodása, csakhogy a jövőt most nem apokaliptikus sejtés, hanem a sivár jelenen való kétségbeesés és Herder jóslata festette sötétre. A történelem visszanyeri azt az etikai értelmet, melyet a vallásos gondolkodás tulajdonított neki és Mohács megint az erkölcsi sok romlásokért, a visszavonásért és magyar bünökért való bünhődés színhelye lesz. „Nem, nem ellenség, önfia vágta sebét“ (Kisfaludy Károly). Vörösmarty szemében „magyar átok“, Czuczor fogalmazásában „nemzeti nagy bűnnek nagy torolója Mohács“.

A romantikus történetfilozófia testet öltött a magyar történetírásban is Fessler hatalmas munkája által. Fessler magyar historiájának vezéreszméit — amint azt Koszó János kifejtette (Minerva, 1922 304 l.) — a német romantika legfrissebb és legtisztább forrásából, Schelling történetfilozófiájából merítette és ezért a legjobb utmutatást adja Mohács romantikus értelmezéséhez. Történetírása a középuton halad a történeti anyag empirikus leírása és a történelmet értelmező történetfilozófia között és az előadásnak azt a módját választja, melyet Schelling „historische Kunst“-nak nevezett: az anyagot

<sup>11</sup> Szekfü: Három nemzedék 1922., 114. l.



pusztán leírja, de úgy értékeli és csoportosítja, hogy a pusztá leírason át is időnként láthatóvá lesz a munka filozófiai struktúrája, a történelmi folyamat egységes értelme. Nagy egységekbe tudja összefoglalni a történelem korszakait és a korszakok folyamatos alakulásában az irányt, a cél felé való közeledést megérezkíteni. Hatalmas művének tizedik könyvét *Ungarns Fall* címen egészen Mohács leírásának szánta: leírásából egy az egész államtestet átható dekadencia képe bontakozik ki; a politikában, az államháztartásban, a közigazgatásban ép úgy, mint a szellemi kultúrában, erkölcsi és vallásos téren — mindenüvé elhat az ország nagy benső betegsége, melynek természetszerű fináléja Mohács. Nem akarja Mohácsot okozati összefüggésekből levezetni vagy egyik, vagy másik emberi cselekvésre visszavezetni és ebben történetírói pártatlanságának biztosítékát látja. „Frey von allen, der Historie fremdartigen Rücksichten und Bedenklichkeiten, erzähle ich die Begebenheiten, überall nur nach dem Eindrucke, den sie als Erscheinungen eines grossen Volkslebens, und zugleich als *Thaten des weltregierenden Geistes* auf mich gemacht haben, und suchte, so weit es in meinem Vermögen stand, alles das zu leisten, was ich nach meinen Ansichten von der *historischen Kunst*, anderen Historiographen nicht gern erlasse“ (VI. 1.). Amint Mohács a régi vallásos fölfogás szerint „ama nagy haragos Iehova Isten“ tette volt, úgy Fessler fölfogásában Mohács: „die That des weltregierenden Geistes“, a világszellem megnyilatkozása: e két fölfogás a szembetünő rokonság ellenére mégis különbözik egymástól. „Ama nagy, haragvó Isten“ büntet és jutalmaz, akarati elhatározásait emberi belátással meg lehet fejteni: a romantikus világszellem pedig a történelmi idő folyásában kibontakozó az a magasabb szükségszerűség, mely a történelemben ugyan megnyilvánul előttünk, mégis, mert fölötte áll az anthropomorf akaratnak, utjában és céljában örök misztérium marad számunkra. Fessler a mohácsi gyásznapi leírását a következő reflexióval fejezi be: „Also endigte sich des ungarischen Volkes blutigster, in der That rühmlichster, in seinen nächsten Folgen schrecklichster; in den entfernten, unter Gottes Führung, glücklichster Tag bey Mohács. Wahrlich, unverkennbar ist des weltregierenden Geistes besonderes Walten über ein schwer verschuldetes Reich, welches so rühmlich fällt und nach harten Züchtigungen so glücklich wieder aufersteht“ (526 1.).



6. A XIX század történetirodalma megint elidegenedett Mohácsnak ily végzetszerű, a világszellemre hivatkozó magyarázatától. A realitások felé haladó kor gondolkodását nem elégítette ki a történelemnek oly értelmezése, mely egy irracionális egyességben fogja föl az eseményeket és a kézenfekvő oksági kapcsolatokat nem tárja szemünk elé. Történetírásunknak kezdődő új, „oknyomozó“ korszakát — Mohács magyarázatában — Kemény Zsigmond ifjúkori értekezése nyitja meg *A mohácsi veszedelem okairól* (1837). Kemény már bevezető mondataiban szakít a romantikus történetfölfogással: „A mohácsi veszedelem nálunk eddigelé (a tárgy bajosságán egy könnyű fordítással magát túl tevési természetnél fogva), a nagy közönség által azon események sorába szokott belé számláltatni, melyeknek mindenünnen egybefolyó okai felfogása közt eltévelyedvén az emberi értelem, ingadozásában kiségitésül sors, történet, praedestinatio czimekhez folyamodik“. Kemény a sors, predestináció szavakat kívánja kiküszöbölni a történetírásból (amint régebben a szupranaturális fölfogást kívánták kiküszöbölni a humanisták) és realisabb alapokra fekteti a csatavesztés magyarázatát. A csatavesztést a török és magyar erőviszonyok szükségszerű eredményének tartja — „az ozmanok ereje s a magyarok gyengültsége volt az örökre nevezetes nap okozója“ — és mivel a török erő csak az ellenállás gyengesége által tudott érvényesülni, „a magyar erő alásülyedését“ tekinti Mohács „tulajdonképen egyetlenegy okának“. A magyar ellenállási erő alatt az országnak katonai és az azt föltételező politikai és gazdasági ereje értendő — ennek gyengülését okozta az oligarchia időszakos megerősödése — az oligarchia időszakos megerősödését okozta Ulászló királyválasztása — Ulászló királyválasztását, hogy Mátyásnak törvényes maradéka nem vala... tovább már nem követi visszafelé ezt az oksági láncolatot. Mohácsnak ez az új magyarázata lényegben nem mond mást, mint a romantikus „romlásnak indult“ vagy az „önfia vágta sebét“, mégis a múlttal szemben alapjában más magatartás nyilvánul meg benne, mint a romantikus fölfogásban. Kemény fölfogásában Mohács nem isteni vagy végzetszerű, hanem emberi erőknek, „tettekre mozgató ösztönöknek“, hatalomra és vagyonra való törekvésnek eredménye, melyet az erők kvantitatív mérlegelése útján előre is ki lehet számítani — a történelemnek ez a naturalisztikus fölfogása a XIX. század jellemző terméke. Mikor Kemény a mohácsi csatavesztést okaira



kivánja visszavezetni és a Mohács előtti jelenségek folyamából egyes okokat igyekszik kiválasztani, a kiválasztás alapjául az a föltevés szolgál, hogy minden máskép is történhetett volna, ha ez vagy amaz a mozzanat nem szerepel Mohács előzményei között (pl. ha Mátyás királynak törvényes utóda született volna).<sup>12</sup> E realiztikus fölfogás mellett a történelem elveszti egységes értelmét: szerencsétlenül összetalálkozott okozatok következménye, tehát relativ véletlen, hogy Mohácsnál ekként esett a kocka — ez a fölfogás választja el Keményt romantikus elődeitől.

Az okság e mechanisztikus fogalmazása természettudományos eredetének jegyeit viseli magán és a természettudományok XIX. századi megerősödésének a jele, hogy a történetírás a maga jelenségeit lehetőleg fizikai jelenségek analógiájára igyekezett fölfogni.<sup>13</sup> Kemény, aki csodálatos fogékonysággal ragadta meg a Mohács utáni *zord idő* szellemi jelenségeinek történelmi értékét, nem érzi szükségét, hogy Mohács oksági tárgyalásába a magyarság erkölcsi és szellemi életét is bevonja, melyet a vallásos Magyarai és a romantikus Fessler is részletesen leírt, mert az helyes becslése szerint nyilván nem volt döntő befolyással a csata elvesztésére: a török hadsereg előreláthatólag akkor is győzött volna, ha pl. a reformáció első nyomai akkor még nem tűnnek föl az országban. Annál nagyobb figyelmet fordít a politikai pártok hatalmi és vagyoni érdekeire, valamint az ország gazdasági erejére — a XIX. század fejlődő gazdasági élete a gazdaság jelenségei iránt keltette föl a történetírás érdeklődését. Fölfogása szerint a magyarság bukásának igazi oka

<sup>12</sup> V. ö. Max Webernek realiztikus irányu magyarázatát Objektive Möglichkeité und adaequate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922).

<sup>13</sup> Az *ok* szó csak a XIX. században rögződött meg abban a szűkebb jelentésben, melyben ma használjuk. Magyarai, mikor az országban való sok romlások *okáról*, vagy német írók, mikor az *Ursach* (Ur-Sache) szót használva elmélkednek Mohács előzményeiről, a szónak még átfogóbb jelentést tulajdonítanak, mint később Kemény Zsigmond. A régibb nyelvben az *ok* a jelenségek alapját, kútfejét, forrását, csiráját, föltételét, sőt az „*ok-talan*“ ellenkezőjét, az ésszerűséget jelenti. (Bőséges példák a Nyelvtörténeti Szótárban.). Magyarai ekként magyarázza az okot: „ha valaki meg akarja folytatni az folyó patakot allatni, annac legezszoris az víz eredetit és forrását kellensec fel keresni... posita causa, ponitur effectus: vagy valahol forrás vagyon, ott viznec is kel lenni“. Id. kiad. 58 l.



az öngyilkos magyar politika, mely a nemesi pártharcokban szétforgácsolta az ország katonái, politikai és gazdasági erejét: a csatavesztés „csak azon tulajdonképeni értelemben ok, amennyiben tudniillik” ha egy ember, miután életerejét és pénzét elvesztette, kétségbeesése közt a Dunába ugrik s valaki azon kérdést tenné előnkbe: mi okozta neki halálát, helyes lenne ezen feleletünk: a víz“. A csata próbája igazolja, hogy a számítás helyes volt.

Az „oknyomozó“ történetfölfogás jegyében fejlődött az egész újabb történelmi szaktudomány, mely a történelmi ismeretek mérhetetlen gazdagodására vezetett. A források fokozott föltárása által egyre határozottabb alakot öltöttek a magyarság Mohács előtt szereplő vezérei — az érdem oroszlánrésze *Fraknói Vilmosé*, ki a tanulmányok és monografiák hosszú sorával mind teljesebben alakította ki a XVI. század első évtizedeinek képét; különös élesen világította meg II. Lajos udvarát, mikor az udvar Saint Simonjának, Burgionak követjelentéseit adta ki a *Monumenta Vaticanában*. Fraknói kutatásait folytatva, a modern történelmi rekonstrukció minden eszközével *Fögel József* dolgozta ki pontos aprólékossággal *II. Lajos udvarának* leírását (1917). Mohács külpolitikai hátterének földerítése ismét új föladatok elé állították a kutatást és a *török történetírók*, kiknek műveit Thury József fordította magyarrá, főleg *Kemalpasazáde: Mohács-Náme* c. leírása a Nyugateuropa felé fonódó oksági láncolatot megint tetemesen meghosszabbította kelet felé. Az oknyomozó történetkutatás egész latbavetésével írta Mohács előzményeinek fáradhatatlan buvára *Ortway Tivadar: A mohácsi csata elveszésének okai és következményei* (Bpest, 1910) c. emlékezetes akadémiai értekezését. Mohács előzményeinek pontos ismeretében Ortway visszatér a régi fölfogáshoz, mely már a népies énekekben és röpíratokban fölmerült, hogy Zápolya volt a katasztrófa földidézője. A történelmi okságot keresve, akaratlanul letér a történelmi felelősség etikai útjára és a vizsgáló bíró szempontja szerint oldja meg a kérdést, melynek kielégítő megoldását az oknyomozó történetírás módszerével elérni nem tudta. Ez az értekezés is azt tanúsítja, hogy az oknyomozó történelmi realizmus tetemesen gyarapította a történelmi ismereteket és szélesre kitérte a látókört — de Mohács magyarázatában a relativ véletlen elismerésén túl nem jutott.

Mohács ésszerű magyarázata az oknyomozó történetírás korában is történetfilozófiai kérdés maradt és ezt a kérdést az



újabb történetírás sem oldotta meg jobban, mint a romantikus történetfilozófia.

\* \* \*

Visszanézve arra a kanyargós utra, melyet a történelmi gondolkodás Mohács óta bejárt, egy kicsiny példán megvilágosodik előttünk a történelem értelmezésének nagy, minden idők gondolkodására súlyosodó feladata. A történelem rendkívüli jelenségeire minden kor megnyugtató magyarázatot keres, de a gondolkodás legmélyéről megfejtetlenül újra és újra fölvetődnek a történelem alapkérdései. E kérdések közvetlenül nem érintik vagy csak alig érintik a szaktudományt, mely a maga megállapodott kritikai módszereivel a történetfilozófia irányváltozásai ellenére is változatlanul haladhat a maga kitűzött céljai felé, bár az alapfölfogás döntő szava tudva-nemtudva befolyásolja a kutatás irányát és tárgyának kialakítását. A történelmi szakkutatás eredményes előrehaladása mellett azonban újabban egyre égetőbbé válnak a specializált kutatások mögött lappangó elvi kérdések, különösen mióta a történelemfölfogás nagy próbája után a történelmi gondolkodás a vajadás és a krízis összes tüneteit mutatja.<sup>14</sup>

Mohács magyarázatában az oknyomozó kutatás nem tudott végleges megoldást találni, csak az oksági fonalak bonyolult szövedékét terjesztette ki egyre nagyobb térbeli és időbeli távolságokra. Hiába igyekezett Kemény Zsigmond a mozgó talajon egy álló kiinduló pontot találni és oknak tekinteni azt a mozzanatot, hogy „Mátyásnak törvényes maradéka nem vala, a főnökrend körülnéz egy árnyékkirály után, kinek, mert czimet át, bitorolhassa hatalmát“ — hogy a főnemesség árnyékkirályt választott, nem oka, hanem már maga is jelensége az oligarchia megerősödésének. A magyarázandóval kell magyarázni, ha visszafelé akarjuk szöni a fonalat. A külpolitikai szempont latba vetése pedig illuzóriussá teszi az egész oksági sort, mely Mohácsot magyar előzményekre vezet vissza: a katasztrófa bekövetkezésének „objektív lehetősége“ akkor is fennáll, ha belső meghasonlás nem gyöngítette volna az országot. A külpolitika szempontjából megdől a romantikus „önfia vágta sebét“ és a Zápolya késedelme ellen forduló okoskodás, mert — európai magaslátról nézve — a magyarság áldozatul esett Mohácsnál az európai

<sup>14</sup> V ö. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (1922) első fejezetét.



politikai konstellációnak. Az újabb előadásokban ez a szempont domborodik ki és I. Ferenc francia udvara köré csomósodik az oksági láncolat legerősebb szála. *Szekfü* a külső és belső oksági sor összefonódását látja Mohácsnál: felfogása szerint „a katasztrófát az ország belső viszonyai teljesen előkészítették, bekövetkezésének időpontját azonban a külpolitikai események határozták meg . . . Magyarország segítség nélkül, támogatás nélkül vértett évtizedeken át s a végső dőfés keresztény kéztől irányítva, döntötte a porba“.<sup>15</sup> A külpolitika szempontjából megint csak relatív véletlen, hogy bomlásban volt az ország, mikor elérte őt a megsemmisítő külső csapás. Ha még magasabbra emeljük az oksági szempontot, Mohács nemcsak a magyar vereség, hanem a török-francia koalíció győzelme színében áll az objektivitásra törekvő történetírás előtt és ez a török győzelem okságilag levezethető pusztán a török birodalomnak Szulejmán és Ibrahim nagyvezér alatt elért belső megerősödéséből is. A török történetírók csakugyan, a magyar bomlást figyelembe sem véve, magától értetődőnek tartják Szulejmán diadalát: „az istentagadók felekezete háboru idején nem mérkőzhetik meg a csatatéren az igazhívő sereg vitéz harcosaival“ (Kemálpaszadé, Thury, I. 252).

Az oknyomozó történetírás bármennyire is kifeszíti oksági hálóját, a történelem folyamába felmerülő és elmerülő oksági jelenségeket nem tudja egy értelmes egységbe összefoglalni. Men-nél bonyolultabban bogozódnak össze az oksági szálak, a hinarjukba vesző gondolkodás előtt annál inkább megvilágosodik, hogy a történelmi folyamat nem atomizálható, mert benne minden mindennel összefügg: a jelen föltételezi az egész oszthatatlan múltat és a jövőnek minden csiráját foglalja magában. Ha a történelem egységes folyamatot jelent számunkra és többet jelent egy nyüzsgő emberhangyaboly pusztá leírásánál, akkor a mohácsi katasztrófát sem tekinthetjük értelmetlen véletlennek, melynek be sem kellett volna következnie, ha a végeláthatatlan oksági sorok egyik vagy másik lánczeme kiesett volna. Mohács szempontjából nézve a XVI. század első évtizedeinek magyar történelmét, jelentőssé válik minden mozzanat, miben kifejezésre jut az ország

<sup>15</sup> A magyar állam életrajza 86 l. A belső bomlásnak és a külső csapásnak ugyanazt az összetetlenségét emeli ki *Eckhart Ferenc* is: „A felbomlóban levő magyar állam ott került az európai két nagy koalíció ütközői közé és érte el elkerülhetetlen sorsát“. *Bevezetés a magyar történelembe*, (Tudományos Gyűjtemény 6) 1924. 41 l.



közeledő összeomlása, beszédessé válik minden adat, melyben a középkori magyar világ feloszlásának és benső sorvadásának egységes folyamata tükröződik.

Történelmi értékkel telnek meg ekkor a szellemi élet párányi jelenségei is. Az oknyomozó történetkutatás csak a politika, a hadügy és a gazdaság- s a pénzügy körébe vágó jelenségekre terjesztette ki figyelmét, mikor Mohács előzményeit leírta, de nem vonhatta tárgyalása körébe a szellemi élet alakulását, mert az nyilván nem volt döntő befolyással a csata elvesztésére. Mihelyt a külön-külön ható okok helyett egységes irányt, 1526-hoz egyre közeledő folyamatot szemlélünk a Mohács előtti magyar történelemben, a szellemi jelenségek körében is ép oly nyilvánvalóvá lesz a kifejlés iránya: a benső hervadás, mint a politikában, a pénzügyben vagy a hadügyben. A lejáró középkori világ a XV. század végén szellemi téren is kihajtotta a maga kései, hervadásból fakadt jelenségeit — e jelenségek értelmök és jelentésök szerint ugyanazt mondják, mint az átalakuló középkor más hatalmi eltolódásai: hogy egy régi világ van elmerülőben, egy új pedig keletkezőben. Mohács közeledését figyelve a magyar történelemben, az a föladat merül fel előttem, hogy leírjam, miként fonódnak össze az elmerülő középkor szellemi jelenségei a magyar államiságnak Mohácsnál elbukó hőseivel.

## II. Erasmus.

„Lám nagy dolog ez — írja Sztárai Mihály, ki még franciskánus ruhában vett részt a mohácsi csatában — mely dolgok kezdenek immáran lenni, bizony én azt hiszem, hamar elfordúl immár ez világ<sup>16</sup>.” Hogy ez a középkori világ immár elfordult abban a magyar főuri nemzedékben, amely belesodródott a mohácsi krízisbe: ez Erasmus műve. A XVI. és XVII. századi szellemi életünk nagy sugalmazói közül elsőnek Erasmus jelent meg a magyar látóhatáron. Mohács szomorú hősei, kik műveltségük által kimagaslanak, Erasmusra tekintenek, mint szellemi vezérükre. A legrégebb magyar nyomtatványok is, ha nem pusztá továbbhajtásai a középkori hagyománynak, mondánivalójukat Erasmus gondolataiból veszik.

<sup>16</sup> Vö. Szilády: Régi magyar költők tára. V. 212. 295 l. és Beöthy: A magyar irodalom a mohácsi csatában. Akad. Értesítő 1900, 318–330 l.



Erasmus kívülről nézve nehezen érthető, megfoghatatlan jelenség: csupa ellenmondás, megfejthetlen rejtvény kortársai számára. Azt mondták róla, hogy a reformáció értelmi szerzője, pedig senki annyira nem gyűlölte őt, mint Luther. Egyházat fölényel gunyolta, pártfogói és barátai mégis püspökök és főpapok voltak. Görög új testamentomát, az egyházi tekintélynek ezt a kihívó kritikáját, kegyes előszóval X. Leo pápának ajánlotta. Szegény emberek szószólója volt, de fejedelmi udvarok pénzén élt; híveit V. Károly világbirodalmában ép úgy megtaláljuk, mint az azzal ellenséges francia udvarban, Londonban, Rómában, Spanyolországban, a Németalföldön épúgy mint Budán. Hazája nincsen és úgy látszik, hogy meggyőződése sincsen. Igaza van Luthernek: „Erasmus kétnyelvű, állhatatlan és szimuláns“. És mégis: akik ismerték ezt a megfoghatatlan sokarcu embert, magatartásában és gondolkodásában csodálatosan következetes, kerek és egységes szellemet láttak benne.

1. Erasmus életelve a bölcsesség. Magatartása, életének tudatos irányítása és gondolkodása ennek az ő mívoltában gyökerező életelvnek kisugárzása. Ideálja az autonom ember, aki magasan túlemelkedik az élet túlekedésén, túl mindenben, ami igaz és hamis, szent és profán; aki belát a jelenségek kétes értékebe; semmit nem becsül, csak a maga függetlenségét és lelke nyugalmát; szívesen veszi az élet apró örömeit, ha azok nyugalmát meg nem zavarják; legszívesebben szellemes barátok és fölényes írók társaságában él; a cselekvéstől, amennyire csak lehet, tartózkodik; félve kerül a tömeg izgalmaikt; menekül minden kötelektől, ami egyuttal kötelességet is jelent: családtól, hivatástól, hazától, egyháztól — ez a kötelesség, megrázkódtatás és szenvedély nélkül való pihenés, a bölcsesség, Erasmus életének formája.

A középkori szent ember az élet célját végtelen távolságban maga fölött látta: az emberét Istenben, a földét a mennyekben, az életét a boldog halálban. Erasmus ellenben maga-magáért él, saját maga életének a célja és középpontja: ezért magános, független és zárt szellem. Nem akar a nagy világgépnek egyik kereke lenni: független a rajta kívül forgó világtól és minden kötelektől, mely őt valamely rajta kívül eső célba bekapcsolná. Független a hivatás kötelességeitől. A kolostort korán elhagyta, mert nem akart az egyháznak szolgálni, amint hivatásszerűen a tudománynak sem akart szolgálni, bár holland, francia, német



egyetemek versengtek érte. Nem akart szolgálni egy udvarnak sem, pedig VIII. Henrik Angliába, V. Károly Németországba, I. Ferenc Franciaországba, II. Ferdinánd Ausztriába, Mária királynőnk Németalföldre igyekezett őt lekötni. Erasmus csak önmagának szolgált, csak hódolatot fogadott el, kötelezettséget sohasem. Nem volt családja. Gyermekkorában nem látott szülői házat, későbbi életéből is hiányzik a legelemibb közösség, a család, de ha kellett, szellemesen írt a házasságról, az özvegysegről vagy a gyermekek családi neveléséről. Nem volt barátja sem. Rotterdamban született, Olaszországban, Angliában, Németalföldön, leginkább Svájcban élte le életét, legélénkebben a német szellemi élet foglalkoztatta. Egyszer a maga hollandusairól, máskor germánjairól emlékezett meg. Nem írt, nem beszélt másképp, csak latin nyelven. A haza és a nemzet eszméjében csak elvont ideákat látott: kozmopolita volt és hazátlan. Amint nem volt hazája, nem volt — és ez ritkább eset a XVI. század elején — egyháza sem. Az egyház, mely csakis a maga engedelmes gyermekeinek ígérte az örök üdvösséget, leginkább veszélyeztette függetlenségét. Látszólag benne élt, de közösséget nem tartott vele, sőt amióta kilépett a szerzetrendből, ócsárolt papot, szerzetetést, dogmatikát. Mikor bójtról esett szó, azt vélte: „est mihi stomachus Lutheranus, mens vera christiana”.<sup>17</sup> Tétlenül nézte az egyház heroikus küzdelmét a reformáció ellen: ha az egyház valóban egyház volna, nem kelnének föl ellene az új proféták. Nagy tekintélyét nem dobta a reformáció harcaiba, mert jelentőségüket föl sem foghatta: hiszen sokáig csak kicsinyes szerzetesháborúságot látott bennök, hol a klérus méltán szenved kudarcot. Hosszas halogatás után végre röpiratot írt Luther ellen, de az egyháznak nem volt benne öröme. A reformáció nem ragadta magával, mert Erasmus függetlenítette magát a nagy tömegek indulataitól is. Szenvedélyt vagy bátor tettet nem találunk ennek a törekeny szervezetű embernek életében. „Erasmus est homo pro se”<sup>18</sup>: ezt írták róla az erfurti humanisták és találobb meghatározást ma sem mondhatnánk élete formájáról.

Magának élt Basélben, mikor a reformáció föllármázta a várost, elköltözött Zürichbe. A jómód nyugalma, intellektuális-esztétikai kultúra és finom életművészet lakott kényelmes otthonában. Vendégei, kiket szívesen látott, nem győzték dicsérni régi pén-

<sup>17</sup> Hartfelder: *Melanchthoniana Paedagogica*, Leipzig, 1892, 175 l.

<sup>18</sup> Vö. *Epistolae obscurorum virorum*. Lipsiae (Teubner) 57. levél, 340 l.



zeit, értékes serlegeit és kitünő borait, miket ajándék- és hódolat-kép kapott mind a négy világtájról. Előkelő összeköttetéseit mindig a maga javára fordította. Baráti leveleket váltott kora csaknem valamennyi a szellemiekben számottevő emberével. Új testamentomi paraphrasisai közül Mátét V. Károlynak, Márkot I. Ferencnek, Lukácsot VIII. Henriknek, Jánost II. Ferdinándnak, az Apostolok cselekedeteit pedig VII. Kelemen pápának ajánlotta: híve volt mindenkinek, de meghitt igaz barátja senkinek. — A bölcseségnek ez a tétlen pihenése, az ataraxia, volt szellemének termékeny ideje; uralkodó lelkiállapota: a jóllakott, fölényes derű; jellemző szellemi tevékenysége: kritikus belátás a jelenségek kétes értékébe.

Erasmus minden írása, minden gondolata és egész magatartása a rohanó átalakulások forgatagában ezt a bölcs életformát ábrázolja. A legkifejezöbben talán nagy szimbolikus képeiben, a vitélő keresztényben és a bölcs balgában érzékitette meg bölcsességét. A *miles christianus* nem a középkori szentnek és lovagideálnak egyesítése, nem a sárkányokkal viaskodó Szent György-lovagok fajából való: az ilyen harcos keresztények elől — pl. Ulrich v. Hutten elől — Erasmus óvatosan kitért. Az ő keresztény lovagja defenzív harcos: mindennemű fegyverrel, páncéllal (erényekkel) föl van vértézve, ellenségeinek hozzáférhetetlen, mint maga Erasmus. Dürer Erasmus szellemében alakította a vitélő keresztény képét (Ritter, Tod und Teufel): az ő lovagja is talpig vasban, nyugodt biztonsággal halad tova a maga útján, mintha észre sem venné a halált meg az ördögöt, kik tehetetlenül körülötte csaholnak.<sup>19</sup> A balgaság dicsérete (*Stultitiae Laus*) nem erkölcsi fölháborodásból született, hanem megértően és fölényesen mosolyog a háborgó kor nagy eszméi és értékei fölött. „Nem gunyolok senkit, legföljebb önmagammat“, mondja Erasmus és a balgával, ki oly bölcsen beszél, mondatja el legbensőbb meggyőződéseit. A bölcsesség magaslatáról letekintve a bölcs-balga szemei előtt összefolynak az ellentétek, melyeket mi a mindennapos távlatból látunk.

Aminő Erasmus életberendezése, olyan a gondolkodása is. Izig-vérig értelmi lélek, mindenek fölött becsüli a józan okos-ságot és idegenkedik doktrínér filozófiától. A csodának, a látha-

<sup>19</sup> Erich Schmidt: *Der christliche Ritter, Charakteristiken II.* Berlin 1901 és H. Bergner: *Der christliche Ritter in Dichtung und bildender Kunst.* Zeitschrift für Bücherfreunde N. F. 1914—15. 207—268 1.



tatlannak, a vallásos entuziazmusnak közelsége feszélyezte az ő szenzualista mívoltát, amely csak az iránt fogékony, ami tapasztalhatólag hasznos a földi boldogságnak. „Pál apostol — mondja vakmerően a bölcs balga — erős volt hitében, de amikor azt mondja, hogy hinni nem egyéb, mint bizni abban, amit nem látunk, nem épen mesterileg határozta meg azt“ (Enc. 95. l.). Mert huzódozott mindentől, ami a tapasztalatot és a magától értetődő igazságot meghaladta, azért gondolatait nem foglalta egységes rendszerbe, hanem rendszerezés nélkül kolloquiumokban, alkalmoszerű tractátusokban, közmondásokban, szótárformában vagy szüntelen való levelezésében vetette őket papírra. E rendszertelenségből természetesen az ellenmondások sem hiányoznak, de egész gondolatvilágának mégis egységes strukturája van. Az életnek akármilyen vonatkozására terjednek ki gondolatai: a cél és a mérték mindig a bölcseség. Politikában a pacifizmus, a tolerancia felelt meg temperantiájának: mintha a világon csak időtlen bölcsök volnának. A heroikus ideált, ahol tehette, megtépdeste és ebben élesen különbözik korának közfelfogásától. Egyházpolitikai törekvéseiben is ilyen konciliáns volt; szívesen látott volna valamilyen reformot, melyben előkelő, fölvilágosult főpapok valamely egyetemes zsinaton békésen megállapodnak, de az emberiség elleni véteknek tartotta a forradalmas reformációt, mely a láthatatlanból és a nép nagy tömegeiből — ilyen zavaros forrásokból — merítette erejét és a humanisták csendes köreit megzavarta. Bölcsességének legfájdóbb pontja, melyhez gondolatai mindig visszatérnek, az erkölcs kérdése. Oly erkölcsi eszme, amely magában foglalja a kötelességszerű, heroikus küzdelmet ideális célokért, nem felelt meg gondolkodásának, mert nem ismert sem kötelességet, sem heroizmust, sem küzdelmet, sem ideálokat. Az etikai idealizmus nem férhetett gondolköréibe. Mindent megért és mindent megbocsát. A jó és a rossz csak a szempont szerint, amelyből ítélkezik, jó vagy rossz: önmagában megálló erkölcsi eszményt nem látott meg.

Honnan való ez az életforma, mely Erasmusban ilyen zárt szellemegésszé növekedett? Ez a gyökeretlennek látszó szellem minden idegszálával a múltban gyökerezik: az alexandrinizmus szellemi világában. A bölcs ideálja, a görög világ fölözslésából fakadt ki, azért csak azt ragadta meg, ami a felözslésben megmenthető: az egyes embernek biztos boldogságát. A bölcs ideálját Epikuros és a Stoa tanításai rajzolták meg,



Epikuros a sensualizmus, a Stoa tanítása a racionalizmus alapján és a tanítványoknak serege világszerte hirdette ezt az új evangéliumot, mely mindenkit biztonsággal boldoggá tehet. A középkor alkonyán, a középkori társadalomnak és ideáloknak hanyatlása idején újból időszerűvé lettek a hanyatló görögység életelvei. Erasmus Ciceronak, Senecanak, rokona, igazi hazája pedig — mint napjainkban Anatole Franceé — Epikuros kertje.<sup>20</sup> És ezt a hazáját Erasmus hűséggel és odaadással szolgálta. Kiadta és magyarázta kedves bölcseit, bölcs mondásaikat, apophtegmetaikat, sentenciáikat, proverbialkat szorgalmasan összegyűjtötte, hogy az ő szavuk járására megtanítsa korát és bölcseségüket elvesse a maga hanyatló nemzedékének lelkebe.

2. Akinek a pogány bölcsesség volt az életeleme, az szembe találkozott a kor legnagyobb szellemi hatalmával, a keresztény vallással.<sup>21</sup> Erasmus életének legnagyobb kérdése a bölcs életnek és a szent életnek ellentéte. Amint ezt az ellentétet megoldotta, bölcseségének kifejezése a vallásban. A megoldás most is kiegyenlítő és megalkuvó: a bölcseségből származik és nem a láthatatlanba vetett rendíthetetlen bizalomból. Az önmagában megálló, szilárd hitnek nem volt eleven forrása szkeptikus lelkében. Erasmus a hitet csak a mindennapi életben tapasztalható hasznában és praktikus következésében volt képes fölfogni. Idegenkedett egyháza vallásának egész supranaturalismusától, de kétségeit csak tartózkodva és leplezve fejezte ki, inkább jelezte, hogy a békesség kedvéért elhallgatja őket. Keresztény vallása a „természetes morál“, mely minden ember lelkebe van írva: ezt nevezi „igaz kereszténység“-nek. Ezt az igaz kereszténységet fedezi föl a bibliában is: ez Krisztus tanítása, a hegyi beszéd. A hegyi beszéd

<sup>20</sup> Luther keresztül látott rajta: „Erasmus ist ein Feind aller Religion und ein sonderlicher Feind und Widersacher Christi, ein vollkommen Conterfei, und Ebenbild des Epicur und Luciani“. Colloquia oder Tischreden. Frankfurt a. M. 1568. 301. l. V. ö. különben a Colloquiumokban az Epicureust.

<sup>21</sup> Paul Mestwerdt: Die Anfänge des Erasmus Leipzig, 1917. — Paul Wernle: Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen, 1904. — H. Hermelink: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen, 1907. — Johannes von Walter: Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther. Leipzig, 1906. — Erasmus műveit a leideni kiadás szerint idézem: *Opera Omnia*. Lugduni Batavorum. 1703.—1706. — Az *Opus Epistolarum* kritikai kiadása, melyet P. S. Allen készít (Oxford, 1906 —) mindezeideig, sajnos, hozzáférhetetlen volt számomra.



egyszerű igazságaiban nincs semmi, ami a józan igazsággal ellenkeznek és nem volna minden emberre kötelező. Erasmus intuitív kritikával különbséget kezd tenni Krisztus tanítása és a Krisztusról szóló tanítás között, mellyel Pál apostol térítette meg a pogányokat. Jézus tanítását egészen magáénak vallja, de a Krisztusról szóló tanítást az eredendő bűnről, a kinyilatkoztatásról, Krisztus istenségéről, az engesztelő áldozatról és a szentháromságról közömbösen elkerülte. Jézus úgy él Erasmus lelkében, mint az emberiség legnagyobb, legbölcsebb tanítómestere, (adorandus philosophiae princeps)<sup>22</sup> de az emberiséget megváltó, keresztre feszített istenfiúnak képéért nem tudott lelkesedni. Megnyugodott volna olyan keresztény vallásban, melyből kimarad a leglényegesebb pozitív tartalom, a Krisztus istenségéről szóló dogma, és célzásokba rejtve jelezte is, hogy ez a dogma Krisztus tudatából még hiányzott.<sup>23</sup> Az ilyen pozitív tartalmából kivetköztetett kereszténység megfért görög és római mestereivel. Sokrates, Plato és Cicero ugyanazt a bölcs filozófiát tanította, mint Jézus, azért a görög-római bölcsekből is beszélt az isteni kinyilatkoztatás. Mindenütt, hol a természetes morált hirdetik, hirdetik a philosophia Christit is: „Sancte Socrates, ora pro nobis!”<sup>24</sup> Hogy pogány mestereit a mennyországnak megmentse, óvatosan kezdte aláásni a dogmát, mely őket onnan kizárta. Az újtestamentom görög szövegének első kiadása, mely a vulgata szövegét néhány philológiai botlason érte rajta, óvatos lépés volt a kritika útján; védett helyzetből folytatta hallgatólagos polemiáját a pozitív dogma ellen a görög-keresztény apológéták tanulmányozásával, mert bennök a keresztény vallás mint filozófiai tanítás a görög filozófia folytonosságába volt beállítva. Pál apostol leveleinek kritikai kommentárja, melyet megírni készült, élete nagy munkája lett volna és szembe szállott volna a korabeli theológiával, csak hogy ezt a művét nem írta meg sohasem. Szétszórt fejtegetéseinek azonban megmaradt az az egységes

<sup>22</sup> Opp. I. 888. 1.

<sup>23</sup> Luther megint nyersen kifejezte azt, amit Erasmus elhallgatott vagy célzásokba burkolt: „(Erasmus) gehet auch mit Christo unserm Heilande schlimm und schlecht umb. Und da gleich Christus nur wäre ein Mensch gewesen, so war er doch grösser Ehre werth, denn ihm Erasmus gibt, denn er hats ja wol umb uns verdienet, der uns alles guts und kein arges gethan hat. Ich wil indes geschweigen, dass er warhaftiger Gott und Heiland ist . . .“ Colloquia. id. kiad. 299 1.

<sup>24</sup> V. ö. a Colloquiümokban Convivium religiosum. Opp. I. 683. 1.



értelme, hogy a keresztény vallás az egész emberiség összetartozásának érzéséből fakadó józan és humánus erkölcsiség, mely csak békit, engesztel, összehoz, és nem választ el embert embertársától, épp azért el kellett ejteni a szigorú konfeszionalizmust és azt a szilárd hitet, amely nélkül kortársai a kereszténységben csak üres szavakat hallottak.

Ennek a kereszténységnek Erasmus korában nem volt temploma. Hívei idegenekként benne éltek a római egyházban vagy az újonnan alakult protestáns felekezetekben, de külön templomot nem építettek, míg ki nem kelt körükből egy elszánt reformátor, ki a bölcs boldogságát föláldozta a máglyahalálért. Ez Servetus volt. Erasmus theológiájától egyenes út vezet az unitáriusokhoz és a XVIII. századi fölvilágosodáshoz.

Erasmusnak ez a szellemtörténelmi jelentősége. Oly korban, mikor a vallásos rigórizmus és az aszketikus életideál középkori erővel uralkodott a lelkeken, a fölvilágosodás eszméit szolgálta a XVIII. századi fölvilágosodás előtt.

\* \* \*

Erasmus keresztény bölcsesége több nemzedék gondolkodásán áthasonulva, benne él a XVI. és XVII. századi magyar szellemi életben. Különböző nemzedékek mást és mást láttak benne és különbözőkép tükrözik vissza az ő szellemi arculatát. Három nemzedék szembeállításával képletesen kifejezhető ez a beolvadási folyamat, mely által Erasmus alkotó eleme lett a XVI. és XVII. századi magyar szellemi életnek.

Az első nemzedék a *magyar erasmisták* nemzedéke. Henckel, Brodarics, Verancsics, Oláh Miklós, a Thurzók és pályatársaik Erasmusban megtalálták azt a kiengesztelő megoldást, mely kiemelte őket a korukbeli szellemi élet kínos meghasonlásából. Levélben vagy személyesen közvetlenül érintkeztek vele; Erasmus egyénisége eleven szemléletként állott előttük. Tisztelete nem annyira irodalmi munkákban, mint egyéniségökben, magatartásukban, ez egyházi és politikai tevékenységökben fejeződik ki.

A második nemzedék már a protestáns humanizmus hatása alatt nevelkedett. Nem udvari diplomaták és főpapok, mint az első nemzedék tagjai, hanem polgári iskolamesterek és prédikátorok. Közvetlen kapcsolatuk megszakadt Erasmussal, nem ő a szellemi vezetőjük, hanem Melancthon, a praeceptor Germaniae. A protestáns humanizmus szemével nézik Erasmust és műveiből ki-



választják azt, ami az ő kispolgári és prédikatori igényeiknek megfelelt: tankönyveket és imakönyveket készítettek belőlük. Sylvester, Komjáti, Honter és társaik által Erasmus polgári és protestáns íróvá vedlett, általuk beilleszkedett a XVI. és XVII. századi szellemi életünk uralkodó tendenciáiba.

Néhányan azonban már a XVI. században, többen a XVII. században túlnöttek a reformáció izgalmaiban és a fölvilágosodás kapuja előtt állottak. A keresztény bölcsesség újból meglevenedett bennök: nem közvetlenül Erasmus, hanem az érlelődő fölvilágosodás, különösen a XVI. századi antitrinitáriusok és a németalföldi stoicusok vezették el őket a wittenbergi reformátoroktól a keresztény bölcsességhez. Stoa és Epikur tanítása mélyebben ivódott be gondolkodásukba, mint a kor uralkodó konfesszionalizmusa, azért Erasmus gondolkodása is — egyéniségétől elváltan — fölszivódott bennök. Protestánsokat és katolikusokat találunk körükben: valamennyien egyformán szöszölői a kiengesztelő bölcseségnek. Dudics András volt e nemzedék kiemelkedő képviselője.

### III. Magyar erasmisták.

Az első nemzedék, mely magába fogadta Erasmus szellemét, az ő ifjabb magyar kortársainak nemzedéke. Erasmus hatott rájuk, bár nem volt apostoltermészet, nem volt benne elragadó páthosz, de oly bölcsen tudott élni az emberekkel és az eszközökkel, hogy nagy mozdulatlansága ellenére is hatékonyá, sőt vezetővé lett a korabeli szellemi élet kicsiny és legmagasabb köreiben. A XVI. század első évtizedeiben reá szegeződtek a tekintetek: nem volt nála nagyobb szellemi tekintély a humanisták európai köztársaságában. Oláh Miklós isteni lángelmének,<sup>25</sup> Pesthy Gábor a kor legnagyobb bölcsének,<sup>26</sup> Sylvester János pedig a keresztény világ dicsőségének<sup>27</sup> mondotta őt. Ursinus Velius azt írja róla, hogy ő a kor „numen et σμνη“<sup>28</sup>-ja,

<sup>25</sup> V. ö. „Erasmí virtutes non in hemicyclo, ut tu scribis solum, sed in alijs quoque omnibus locis, dum fuit usus, mirífice celebravi. Est enim dignum ut ab omnibus rara ipsius virtus et divinum ingenium praedicetur. At cur ego illius virtutes doctrinam et miram eruditionem non susciperem“ olv. *Oláh Miklós levelezése*. Közli Ipolyi Arnold. Budapest. 1875. 9. 1.

<sup>26</sup> V. ö. „Erasmus quoque ille, homo magni ingenij, maioris eruditionis maximique judicij ac vir nostrae tempestatis sapientissimus“. Pesthy Gábor: *Novum Testamentum* 1536. (Akadémia hasonmáskiadása.) Ajánlás.

<sup>27</sup> V. ö. Erasmus ille Roterodamus, orbis Christiani eximium decus. V. ö. Dankó: J. Sylvester Pannonius Leben, Schriften und Bekenntnis.



kihez fogható századok óta nem tűnt föl a világon: elzarándokolna hozzá Baselbe, de még akkor is elzarándokolna hozzá, ha az indusok között élne.<sup>28</sup> Ez a bálványos tisztelet nem szól egyik vagy másik könyvének, hanem egész személyének. Könyvei nem külön-külön önmaguk által érvényesültek, hanem egymással összefüggve, leveleivel párhuzamosan terjedtek el. Pedig tartalmuk nem volt tömegcikk és bármennyire is szétterjedt, mindig csak keveseknek és kiváltságosoknak szólt. Udvari kancelláriák, főpapok és főnemeseik környezete volt a XVI. századi humanizmus televény talaja. Az irodalmi életnek ezekbe a közép-pontjaiba szívárgott be nevének jóhírével gondolkodása is és a szellemi élet e főiri köreiben lett Erasmus először az életirányításnak számottevő tényezője.

Életművészetének mesterműve, amint ezt az irodalmi műveltséggel bíró társadalmi réteget egész Európában magának nyerte és a fejedelmi udvarokon kezdve fölülről-lefelé haladva magához szövögette egész Nyugateuropa számottevő embereit és tényezőit. Az udvaroknál utat nyitott magának a fejedelmnevelésről írt, *Institutio principis christiani* c. könyvével<sup>29</sup> és szakadatlan levelezése a fejedelmnevelőkkel, kancellárokkal, tanácsadókkal és bizalmasokkal terjesztette hírnevét; trónutódok, királyi hercegek az ő tiszteletében nevelkedtek: elismerés, ajándék szállott feléje Európa minden előkelő udvarából.

Levelezésének egész Európára kiterjedő hálózatából az egyik erős szálát a budai udvarhoz fonta. Neve, híre, dicsősége hozzátartozik a budai udvar légköréhez. Kultusza, mely Mohács előtt a magyar udvarban megnyilvánul, különös tünet-szerű jelentőséggel bír: az ő hervadásból fakadt életfölfogása hozzátartozik a föloszlásnak, széthullásnak többi tünetéhez, mely az akkori magyar világ bomlását és Mohács szükség-szerű elkövetkezését jelenti. Mikor levelei a királyi asztalnál kézzől-kézre jártak, a Fugger-Thurzó bankház nagyobb hatalommá nőtt, mint az egymást fölemészto feudális csoportok. Az ország pénzügyeit Szerencsés Imre (Sneor Salman) királyi kincstárnok intézte és a kincstár öröklött adósságai nőttön-nöttek. Valamikép nem akadt ember, ki vezetni tudta volna az ország pénzügyeit:

<sup>28</sup> V. ö. Bauch: Caspar Ursinus Velius. Ung. Revue 1887, 39 és Erasmus Thurzó Szaniszlóhoz. Opus Epist. 669.

<sup>29</sup> Zápolya János a könyv 1516 basefi kiadásának birtokában volt. Bejegyzése: Sum Iohannis electi Regio Hungariae“, Századok, 1876, 508 I.



hiába bízták a kincstárt a dúsgazdag Thurzó Elekre, minden jóakarát mellett az udvar továbbra is megszegyenítően eladódott és egyre rosszabb pénz került forgalomba. A felsőmagyarországi bányamunkások megszüntették a munkát, majd fegyveresen is fölláadtak, mert nem akarták elfogadni az új pénzt és kétszer annyi bért követeltek az új rossz pénzből, mint amennyit a régi jó pénzből kaptak.<sup>30</sup> Verböczy elfojtotta a lázadást és annak vezetőit a helyszínen kivégeztette, mert „a műveletlen tömeget félrevezették“<sup>31</sup> Mátyás fényes palotája kopott, fakult, a Corvina kötetét külföldre lopkodták. „Ez a valóban csillogó könyvtár — írja Brassicanus 1526-ban — nyomoruságosan elpusztult Magyarországgal együtt“.<sup>32</sup> A diplomáciai kudarcokat követte Nándorfehérvár elvesztése. Herberstein, mikor 1519-ben Budán járt követségben, azt jegyzi föl, hogy az ország oly állapotban van, hogy már nem élhet sokáig.<sup>33</sup> Hogy Erasmus fölényes és szkeptikus szelleme a beteg államszervezetnek ebbe a fakuló udvarába megtelepedett, tünet a fölbomlás többi tünete között. Az állam és az egyház elvesztette összefogó erejét és nem tudta már az embereket a közügyekben egyesíteni és kimeríteni. „Magyarországon a közügyekkel senki sem gondol — írja Campeggio Mohács előtt — minden a véletlenre van bízva, nincsen sehol igazság“.<sup>34</sup> Akik benne éltek a föloszlás légkörében, elkívánczoltak vagy visszavonultak a közélettől és önmaguk kerestek megnyugvást. Erasmus bölcseségét magáévá tette az udvar, mert az a hanyatló kultúra szelleme volt. Erasmus pedig meglepéssel figyelte, miként támadnak a budai udvarban új meg új tisztelői, kik ügyeskednek ott az ő érdekében és örömmel vette újabb híveinek hódolatát és ajándékát.

<sup>30</sup> Wir müssen auch alle ding zwir teuerer dann vormals nehmen und allweg zwen diser Pfenning an stat eines alden ausgeben . . . das Ir uns kurtzab zwen neue Pfenning vor einen alden zalen und geben sollet. Tört. Tár 1883, 79 l. „Alte münze oder zwei neue Pfenninge für einen alten“ . Max Jansen: Jakob Fugger der Reiche. Leipzig, 1610. 175. l.

<sup>31</sup> Verböczy ítélete: Katona XIX. 579.

<sup>32</sup> V. ö. Fraknoi: Magyarország a mohácsi vész előtt. Bpest. 1884. — Német szempontból: Ludwig Neustadt: Ungarns Verfall am Beginn des XVI. Jhndcrt. Ungarische Revue 1885. 313 l.

<sup>33</sup> „Es hette ein solche gestallt, als sollte es nit lang geweren“ . Neustadt. id. h. 328 l.

<sup>34</sup> Campeggio 1524. dec. 29. és 1525. jan. 5. jelentése. Fraknoi: id. m. 59 l.



A budai udvarban a legnagyobb buzgalmat Píso Jakab, Ursinus Velius és Kassai Antonius fejtette ki érdekében és a szószólók révén hírneve lassan behatolt a Habsburg Jagello-udvar szellemi légkörébe. E három első magyar híve közül egyik sem számít a nagy egyéniségek közé, de mind a három a maga korában tekintélyes humanista, ki Erasmus kultuszának terjesztése által lesz nevezetessé előttünk: ők vontatták magyar vizekre a keresztény bölcsesség vitorlátlan hajóját.

Píso<sup>35</sup> valamikor tagja volt Celtes Konrad budai humanista contuberniumának. Diplomáciai küldetés Rómába vitte, hol találkozott a Coritius körében megforduló humanistákkal. Písoval egyidőben Erasmus is Rómában tartózkodott, megismerkedtek egymással, talán ép Coritius barátainak egyik sokratesi lakomáján. „Písoval egykor Rómában kellemes volt az érintkezés“ — e szavakkal emlékezik később vissza Erasmus a római napokra.<sup>36</sup> Mikor Erasmus Rómából Sienába utazott, leveleztek egymással. Píso híres barátjának egy furcsa ajándékkal kedveskedett, melyre egy római könyvesboltban akadt: Erasmus saját leveleinek egy másolt kötegere. Erasmus levéllel válaszolt: levelét Píso „ugy megőrizte, mint az aranyat“ (a levél mégis elveszett). Erasmus barátsága visszavezette Píso a rég elhagyott költészethez és úgy látszik, hogy *Schedia* c. verskötetét e baráti ösztönzések után írta. Píso utóbb visszatért a budai udvarhoz: előbb Thurzó Eleknek, majd az ifjú Lajos királynak egyik tanítója lett. Ő volt az első magyar, ki Erasmusszal megismerkedett és ez a személyes találkozása a humanisták bálványával életének legnagyobb eseménye maradt. Nagy római barátjának alázatos tisztelője volt egész további életében és ezt a tiszteletét másokban is igyekezett fölkelteni. Erasmus-könyv a kezében, Erasmus-levél a zsebében, Erasmus-dicséret a beszédében: ilyen

<sup>35</sup> Fögel József: II. Ulászló udvartartása. Bpest, 1913 42 l. Szinnyei: Magyar Írók Élete, X. 1202. — Ábel Jenő: A magyarországi humanisták és a Dunai Tudós Társaság. Bpest. 1880, 88 l. Erasmussal való levelezését Ursinus Velius indította meg.

<sup>36</sup> V. ö. Bauch: Történelmi Tár 1885. 340—43 l. és Fögel József: II. Lajos udvara. Budapest, 1917. 142—148. l. Píso és Erasmus levélváltásáról v. ö.: Píso: Roma, 1509 jun. 30 (Opus Epistolarum 101—02); Píso: Prága, 1522 (kiadta Bauch id. h. és újból Förstemann—Günther: Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig, 1904. 7—9. Fögel id. h.); Píso: Buda, 1526 febr. 1. Bauch. u. o. Günther—Förstemann u. o. Fögel u. o.; Erasmus: Basel, 1526 szept. 9 (Op. Ep. 954—55).



tisztelők vezették be Erasmust a budai udvar szellemi légkörébe. Ursinus Velius a tanu reá, hogy Piso „mindig következetes és hűséges, Erasmus leglelkesebb védője“ a budai udvarban. Maga is öndicséretképp jelenti mesterének: „a saját számból hallották ezeket királyok, főpapok, fejedelmek, különösen pedig jeles barátaim, akiknek ép úgy dicsértem Erasmus tanítását, mint magát Erasmust“. Mikor a Thurzó püspökök benyitottak hozzá, Erasmus műveibe elmélyedve találták. A királyi asztalnál Erasmus igazát védi és Luther és Erasmus közötti különbséget magyarázza: mikor ellentmondanak, Erasmus levelet hozat az asztalhoz, „amint odahozták, — jelenti mesterének — mohó kíváncsisággal kapott utána a királyné, majd maga a király: ő a dolgot ismerte már azokból a soraiból, amelyeket Sienából küldtél egykor hozzám Rómába (ez az a bizonyos levél, melyet Piso úgy megőrzött, mint az aranyat). Repült aztán a levél kézről-kézre valamennyiünk között; elcsendesedtünk, olvasgattuk és elhalkult az avatatlanok véleménye“. Mikor Ursinus Velius Pisot Budán fölkereste, legelőször Erasmusról kezdtek beszélni. „Terólad — jelenti — kiről szó van a reggelinél úgy, mint ebédnél, aki akár állunk, akár ülünk avagy kilovagolunk vagy sétálunk, mindig velünk vagy. Szóval köztünk élsz és viszont mi is veled vagyunk, testestől-lelkestől, csupán csak a helyi távolság tép el bennünket egymástól“. Erasmus meglelégedéssel vette tudomásul, mennyi jó névvel és pártfogóval tartozik Piso buzgalmának, Pisonak pedig gyönyörúsége tellett benne, hogy „Erasmusról való véleménye szélesebb és szélesebb körben elterjed“.<sup>37</sup>

A sziléziai származásu *Ursinus Velius*<sup>38</sup> is ily leleményesen terjesztette Erasmus hírnevét. Megfordult Szilézia, Ausztria és Magyarország csaknem valamennyi befolyásos udvarában. Jelen volt 1515-ben a pozsonyi-bécsi kongresszuson, 1516-ban az augsburgi konventon, Mohács után Ferdinándot mint udvari történész kísérte hazánkba a Zápolya elleni harcokban és 1527-ben, Ferdinánd koronázásakor ő tartotta az ünnepi beszédet a székesfehérvári dómban; pártfogója Bartholomäus Frankfurter kalocsai prépost, Verböczy István, Bekényi Benedek, Kálnai Imre, Nádasdy Tamás, Tomori, Brodarics István, Gyulaházi Tamás, Gerendi Miklós, Oláh Miklós, Ujlaki Ferenc, Bátori István nádor, Szalkai László primás — gyermekkorra óta pedig a

<sup>37</sup> V. ö. Fögel id. m. függelék.

<sup>38</sup> V. ö. Bauch: Ursinus Velius. Ungarische Revue 1889.



Thurzók kiváltságos kegyeltje. Nem tudjuk, mi vezette őt Erasmus körébe: úgy látszik, hogy humanista hajlamaival nőtt fel benne Erasmus kultusza, mely még fiatalkorában Reuchlín tiszteletével fonódott össze,<sup>39</sup> krakkói és lipcsei tanuló- és tanítóévei alatt Rómában Joannes Coritíusnak, Bécsben Georg Tanstetter-Collimitíusnak sodalításában lett a humanisták vezérének rajongó híve. Még mielőtt Erasmust személyesen megismerte vagy vele levelezett volna, már egy születésnap-i üdvözlőversben (*in natali Erasmi Roterodami carmen 1517*) fejezte ki iránta való vonzalmát. A következő évben (1518) Thurzó János püspök biztatására újabb dicsérő költeményt írt, ezt a költeményt is elküldte Erasmusnak s ezzel megindul kettejük levelezése. Mikor megtudta (1521), hogy Erasmus Loewenből Svájcba költözik, maga is oda sietett Thurzó Szaniszló püspök leveleivel és ajándékaival, hogy szemtől-szembe állhasson Erasmussal és ez a személyes találkozás, mikép Piso életének, az ő életének is legnagyobb eseménye lett. Svájci tartózkodása óta Erasmusnak egyik legtevékenyebb tudósítója, benfentese és propagátora. Mikor II. Ferdinánd udvarában a trónutód nevelője lett, alkalmat talált, hogy Erasmus tiszteletét udvari és főrangú körökben zaj nélkül terjessze. Mint Erasmus egyik ügyvivője és küldötte forgott hazánk előkelő köreiben és a levelezés, melyet vele folytatott, némi disszonanciákkal, szakadatlanul eltartott haláláig.

Erasmus harmadik magyar bizalmasa *Kassai Antoninus*.<sup>40</sup> Orvosi tanulmányai vezették őt a breisgaui Freiburgba, hol személyesen megismerkedett vele, később (1522–24) két esztendőt töltött Baselben Erasmusnak és a baseli erasmistáknak körében. Mikor hazájába visszatért, Erasmusnak ajánlólevelét vitte magával. Később Thurzó Szaniszló püspök udvari orvosa lett és Olmützbe költözött: azóta kiszakadt a magyar környezetből. Sokat és szorgalmasan levelezett Erasmusszal és Erasmus magyarországi pártfogóival. Különösen Thurzó Szaniszló mellett volt

<sup>39</sup> A reuchlínisták közé sorolják őt az *Epistolae obscurorum virorum* (Lipsiae, Teubner 1864) 340 l. 59: *Item in Curia Cardinalis est quidam Caspar Ursinus qui scit facere graeca carmina et promisit Reuchlin auxilium suum*.\*.

<sup>40</sup> Fraknoi: Hazai és külföldi iskolázás 216 l. Levelezése: *Erasmus*: Basel, 1525 aug. 28 (Op. Ep. 885); *Antoninus*: Krakkó, 1526 jan. 21 (Bauch Tört. Tár 1885, 349); *Erasmus*: Basel, 1527 dec. 9 (Op. Ep. 1045–46); *Erasmus*: 1527 (Op. Ep. 1051–53), *Erasmus*: Freiburg 1529. jun. 9 1203–04).



közvetítő és összekötő szerepe. Erasmus utóbb egyik orvosi tanulmányokról szóló kiadványát ajánlotta neki meleg szavakkal, mint hűséges orvosbarátjának<sup>41</sup>; Antoninus pedig, mikor Erasmus halálhírére vette, egy elégiában siratta el nagy barátját.<sup>42</sup>

Piso Jakab, Ursinus Velius és Antoninus külföldi utazásaik révén előbb ismerték föl Erasmus szellemi jelentőségét, mint az itthon élők, kiket Erasmus híveinek igyekeztek megnyerni. Először a Jagelló-birodalom három nagy humanista-mecénását: a három Thurzó-testvért nyerték meg Erasmus számára. *Thurzó János*, *Thurzó Szaniszló* és *Thurzó Elek*, a felsőmagyarországi aranybányák dúsgazdák birtokosai, a bőséges aranyforrás birtokában fölemelkedtek a Fuggerek mellé a középkorvégi kapitalizmus zenitjébe (v. ö. Minerva, 1923, 53—56 l.). Mikor elkezdték pályafutásukat, a család már elérte volt emelkedésének legmagasabb pontját: kezükben a család vagyona már nem gyarapođott, sőt Piso, ki nevelőjük volt a szülői házban, azt jegyezte föl róluk egyik Erasmushoz intézett levélben, hogy ők nem annyira a nagy vagyont, mint az azzal járó bőkezűséget örökölték. Az apák által teremtett vagyon eszközzé vált a kezükben, hogy előkelő helyet foglaljanak el a humanisták európai államában és élvezzék a finomodott életművészetet, melyet a vagyon, az arany szerezhetett meg számukra. János mint boroszlói, Szaniszló mint olmützi püspök szövögette magához a korabeli szellemi élet legelőkelőbb szálait. Püspökségük a sziléziai humanizmus delelőjét jelentik<sup>43</sup>: bőkezűségüket sokan dicsérték a humanisták közül, de talán senki sem több joggal, mint kiváltságos pártfogoltjuk, Ursinus Velius. Kassai Antoninus is Szaniszló püspök kastélyában, mint udvari orvos, töltötte életének java részét. A két Thurzó püspök nagy tekintélyszámba ment a budai udvarban: ők koronázták meg Lajost és Máriát a cseh koronával, gyakran Budára hívtak, mikor a király tanácsukat kívánta hallani. Piso elmondja Erasmushoz intézett levelében, miként nyerte meg a két püspököt Erasmus számára. Egyik budai látogatásuk alkal-

<sup>41</sup> V. ö. Galeni Paraphrastae Menodoti ad artium liberalium studia exhortatio. Az ajánlás kelte: Basel, IV. col. Majas 1517 (Op. I. 1045—48).

<sup>42</sup> Antoninus Joannes Cassouiensis: Elegia in obitum magni Erasmi Rotterodami, precipui studiorum instauratoris, Krakko, 1536. — Frakkói: Hazai és külföldi iskolázás 352 l.

<sup>43</sup> Allg. Deutsche Biographie XIV. Markgraf: „Nach seiner geistigen Richtung ist er (János) als ein Freund der Aufklärung zu bezeichnen“ 189 l.



mával benyitottak hozzá, őt természetesen Erasmus műveibe mélyedve találták és mikor érdeklődtek nála Erasmus iránt, elővette Erasmus levelét (megint azt a sienai levelet, melyet úgy megőrzött, mint az aranyat): „ezt a levelet — jelenti Píso — mindkét főpap mohón kapta kezébe és örömmel olvasta át meg át. Ezek után már nem volt nehéz rábírní őket, hogy ők is önként írjanak neki“. A két püspök azonban már előbb tisztelte Erasmust, még mielőtt vele levelezni kezdett. Ursínus Velius még 1516-ban ruhát kér János püspöktől a szegény Georg von Logau számára azzal a célzással, hogy ez a fiatal humanista talán idővel meg fog felelni János püspök desideriumának a nagy Desiderius iránt.<sup>44</sup> A két egyházfejedelem csak féltéken és körülményesen közeledett Erasmushoz: ily magasra emelte a közvélemény a humanista-fejedelmet a kortársak szemében.

Thurzó János két barátjának, Pisonak és Ursínus Veliusnak rábeszélésével mentegeti első (elveszett) levelét, melyet Erasmushoz intézett.<sup>45</sup> Leveléhez Ursínus Velius dicsérő költeményét csatolta. Erasmus udvariasan válaszolt és válaszával egyformán hízelgett János püspök, Ursínus Velius és Píso humanista híúságának. Következő levelével János püspök már ajándékokat küldött Baselba: cobolyprémet, saját bányáiból való aranyat és egy homokórát. A homokórán a bölcsesség felemás paradoxona, „festina lente“, volt olvasható: Erasmus sem írhatott volna rá különbet. János püspök Erasmusszal csak három levelet váltott, szövődő humanista barátságukat megszakította János püspök halála.

János püspök halála után írta Erasmus első fennmaradt levelét Szaniszlóhoz: nem mindenki püspök, aki mitrát visel, János azonban méltán viselte és azért mélyen fájlalja halálát. Szaniszló püspök levelét és ajándékát Ursínus Velius vitte Baselbe és Erasmus további leveleiben értesítette a püspököt pártfogoltjának baseli fogadtatásáról, sikereiről és költeményeinek kiadásáról.<sup>46</sup> Ursínus Velius Baselben nemcsak Erasmust tájékoz-

<sup>44</sup> Bauch id. h. 25. 1.

<sup>45</sup> Levelezése Erasmussal: *Erasmus*: Löwen 1519 ápr. 20 (Op. Ep. 429—430); *Thurzó*: Boroszló, 1519 dec. 1. (Op. Ep. 520—23); *Erasmus*: Löwen, 1520 aug. 31 (Op. Ep. 571—72).

<sup>46</sup> Levelek: *Erasmus*: Freiburg 1521 nov. (Op. Ep. 668—69); *Base* 1521 nov. 23 (669); *Szaniszló*: 1522 ápr. 10 (712—13); *Erasmus*: *Basel* 1523 márc. 21 (765—66); *Basel* 1525 febr. 8 (849—51); *Szaniszló*: *Krems* 1532 aug. 8 (1448—49).



tatta püspökének humanista hajlamairól, hanem újabb irodalmi kapcsolatokat teremtett számára a baseli humanistákkal: az ő közbenjárására ajánlotta Beatus Rhenanus Szaniszló püspöknek Tertullianus-kiadását. Erasmus is sietett a bőkezű püspököt pártfogói sorába iktatni: mikor Szaniszló újabb levelei és értékes ajándékai — ezüst serlegek — érkeztek Baselba, Erasmus már a Plinius-kiadását ajánlotta neki és az ajánlólevélben bőséges dicséretekkel jutalmazta a közvetítő Ursinus Velíust.<sup>47</sup> Utóbb még egy kisebb traktátusát (*Enarratio psalmi XXXVIII*) ajánlotta neki megint Ursinus Velíus közbenjárására.<sup>48</sup>

Thurzó Elek a Mohács előtti magyar udvar egyik legbefolyásosabb főura, a fiatal király egyik legbizalmasabb tanácsadója volt. Magasra emelkedő pályájához tartozik, hogy humanistákat pártfogolt és tőlük ünnepeltette magát — különösen Eck Bálint dicsérelhette őt, mint bőkezű mecénását.<sup>49</sup> Erasmus annál szívesebben közeledett hozzá, mert tudta, hogy Píso keltette föl benne az iránta való rokonérzést. Bizonyára leveleztek egymással, de levelezésük nem maradt fenn. Erasmus egy könyvajánlással, melyet Antoninus közvetített, fejezte ki iránta való háláját.<sup>50</sup>

E levelek és dedikációk által Erasmus nemcsak a befolyásos Thurzó-család pártfogását biztosította maga számára, hanem meghódította befolyásának a középeurópai humanizmus egyik sarkpontját is: II. Lajos udvarát. A királyt már nevelője, Píso nyerhette meg az Erasmus-barátok csendes körének, de Písonál és a Thurzóknál is sikeresebben Mária királynő gondoskodott róla, hogy a budai udvar bekapcsolódjék Erasmus híveinek nemzetközi összetartásába. *Habsburgi Mária* igen fontos személyiség Erasmus pártfogóinak sorában. Őt is, miként testvérét V. Károly császárt, utrechti Hadrian, a későbbi Hadrian pápa, Erasmus régi humanista barátja és szószólója nevelte: ezért valószínű, hogy mikor Mária 1521-ben Lajos hitvese lett és Budára költözött, már belénevelt Erasmus-kultuszt hozott magával a budai udvarba.

Mária mellett új ember tűnt föl Budán: *Henckel János*, a királyné gyóntatója és udvari papja.<sup>51</sup> A budai udvar-

<sup>47</sup> C. Plinii Secundi Historia Mundi, Basel, 1525.

<sup>48</sup> Op. V. Ajánlás 1532 febr. 15 (415—18 l.).

<sup>49</sup> V. ö. Bauch: Valentin Eck. Ung. Revue 1894. 40 l.

<sup>50</sup> De Cohibenda Iracundia, De Curiositate (Op. V. 57—70).

<sup>51</sup> V. ö. Fraknói: Henckel János, Mária királynő udvari papja. Bpest. 1872—9. Bauch: Dr. Johann Henckel, der Hofprediger der Königin Maria von Ungarn. Ung. Revue 1884. 599—627 l.



ban Henckelben csakhamar fölsímték Erasmus hívét, Henckel pedig Kassai Antonínusban megtalálta Erasmusnak levelező barátját, ki által ő is bekapcsolódhatott Erasmus hívének nagy családjába. Antonínus útján csakhamar levelet és ajándékot küldött Baselba (a levél elveszett), de még mielőtt a küldemény Erasmus kezeihez érkezett volna, Antonínus sietve értesítette Erasmust, hogy új, befolyásos és odaadó híve tűnt föl a királyné környezetében. Nem ismer Magyarországon senkit, ki Henckelnél nagyobb kegyben volna a királynál, királynénál és országnagyoknál, Henckel beszédeit, a háziakat is, a nyilvános prédikációkat is, minden alkalommal az ő szellemében tartja, művei valamennyi kiadásban megtalálhatók Henckel könyvtárában, ellenfeleit Henckel szava némitja el. Amellett Henckel gyorsan emelkedő egyházi pálya előtt áll, a püspökséget önként visszautasította. Mindezért Antonínus arra kéri őt, hogy Henckelnek ajánlja egyik legközelebb megjelenő művét. Erasmus nem teljesíthette Antonínus kérését és Henckelnek nem dedikált könyvet, de sietve megindította a levelezést Mária királynőnek befolyásos új udvari emberével. Levelet írt neki és ez egyszer nemcsak udvariasságokat és szokásos humanista dicséreteket vetett papírra, hanem mintha valamelyik régi bizalmasának írta, őszintén fölfedte Henckel előtt vallásos magatartásának irányelveit. Mivel Henckelt Antonínus leveleiből a maga hívének tudja, ragaszkodása jeléül Máté, Lúkács és János evangéliumának paraphrasisaikat küldte el neki. Nem tudjuk mit válaszolt Henckel Erasmusnak erre a meleg szavu levelére, mert levelezésük csak töredékesen maradt fenn.<sup>52</sup>

Erasmusnak már a legjobb kapcsolatai voltak II. Lajos udvarával, mikor bekövetkezett a katasztrófa: Mohács. A király elesett, a hatalom Zápolya János hatalmába került. Zápolyával Verböczy és a köznemesség és más, Erasmusnak idegen emberek vették át az ország kormányzását. Mária királyné menekült és vele Henckel, Thurzó Elek és az ő legjobb hívei elhagyták Budát. „Fájdalom, hogy nálatok oly zavartak a viszonyok“ — írta Erasmus utolsó levelében Pisonak, ki szintén menekült és nem

<sup>52</sup> Levelezésük: *Erasmus*: Basel, 1526. márc. 7. (Op. Ep. 913—916.); *Henckel*: Sopron, 1528. júl. 18. (Bauch id. h. 353—54.); *Erasmus*: Basel, 1829. febr. 26. (Op. Ep. 1159—60.); *Erasmus*: Freiburg, 1529. nov. 2. (Op. Ep. 34. 1743); *Henckel*: Linz, 1530. ápr. 13. (Bauch id. h. 519—20); *Henckel*: Augsburg, 1530. okt. eleje (Bauch id. h. 521—23). Az Op. Ep.-ban között leveleket újból kiadta Fraknoi Henckelről szóló id. munkájában.



sokkal utóbb — Ursínus Velius leveléből értesült róla, — ez a legbuzgóbb híve, miután mindenét elvesztette, Pozsonyban fájdalmas lélekkel elhunyt. A megváltozott viszonyok között még fontosabb lett szemében Henckel, aki rövid kassai távolléte után újból visszatért a királyné mellé Pozsonyba (1528). Innen vette Erasmus Henckel újabb levelét, melyben híve értesíti őt az újabb szomorúságokról, Kassai Antonínus súlyos lelki betegségéről és egyben arra kéri őt, írjon az ország szerencsétlen királynéjának vigasztalására egy az özvegységéhez illő munkát. A királyné mindig könyvvel a kezében jár, tanít és tanul. Környezete olyan, mint az iskola. Özvegységében a szentírás olvasásában keres vigasztalást: Erasmus szentírásmagyarázó paraphrasisait először német nyelven, most pedig latin eredetiben, naponként újra meg újra olvassa. Erasmus örömet teljesítette Henckel kérelmét és az özvegységről szóló könyvét (*Vidua Christiana*, 1529 Opp. V. 723—766) ajánlotta a magyar királynőnek, a könyvben az özvegy királynőt, kinek tragikus sorsa oly nagy részvétet keltett kortársainál, a szenvedések állhatatos elviselésére buzdítja. Néhány elismerő szóval megemlékezett benne a királynő buzgó udvari papjáról, Henckelről is, kinek igaz kereszténysége buzdította őt a könyv megírására.

Mária és környezete mohósággal és gyönyörűséggel olvasta a könyvet. Henckel köszönőlevelet írt Erasmusnak, biztosította őt a királyné kegyéről és jutalmáról, de hogy vigasztalása csodásan fölegyenesítette a királyné megtört lelkét, arról nem Henckel értesítette őt, hanem egy újabb ismeretlen magyar híve, ki eddig még nem szerepelt levelezői között. „Személyem szerint nem ismeresz, mégis oly kedves és ismerős vagy nekem könyveid által, melyek mindig kezeim között vannak és amelyeket gyakran olvasok, mint ahogy ismerős vagy azoknak, akik naponként veled vannak és kellemes társaságot élvezik — ebben az egy dologban legalább nem különbözöm tőlük“. Oláh Miklós-nak ez a vallomása, mely Erasmushoz írt leveleit bevezeti, megint bizonyítja, hogy Oláh már régen Erasmus híve volt, mielőtt vele levelezni kezdett. Erasmus szívesen vette a királyné titkárának és bizalmasának írásait, annál inkább, mert Henckel Jánost akkor távolították el a királyné mellől, mikor az V. Károly rendeletéből Németalföld kormányzását vette át. Tehát sietve válaszolt és arról biztosította új hívét, hogy nevét legkiválóbb barátai sorába bejegyezte. Oláh Miklós befolyása Mária



utján kiterjedt Németalföldre, sőt elért V. Károly udvarához is és Erasmus igénybe is vette új magyar hívének nagy összeköttetéseit. Mikor Natalis Beda, a párizsi theologus, a *Colloquia* és a *Paraphraseses* egyházellenes tanításait néhány röpiratban szellőztette, Oláh Miklós közbenjárásával az egyik röpiratot Németalföldön betiltatta. Sok levelet váltottak: konkrét tartalmat adott levelezésüknek Erasmus ígérete, hogy visszaköltözik szülőföldjére. A tervet V. Károly helyeselte, Mária királynő kívánsága, Oláh Miklós álma volt, hogy a század legnagyobb bölcse hozzá költözik. Nem az első udvarba-hívás ez, amely elől Erasmus kitért, de ezuttal úgy látszott, hogy enged a hívásnak, mert Freiburg, ahová a reformáció lármája elől menekült, nem biztosította már lelke nyugalmát. Oláh kérlelte, rábeszélte, költözzék Brüsszelbe, ott élvezheti függetlenségét, megtalálja a kívánt nyugalmat, a reformáció és a franciskánus barátok nem zavarják, burgundiai és magyar borokkal bőven el lesz látva... Erasmus ígéretet, hitegetett, kikérte V. Károly beleegyezését, Mária királynőtől formálisan is meghívatta magát, sőt utiköltséget is küldetett, de az átköltözést halogatta. Végre útnak indult, Freiburgból Baselbe utazott — Baselben leterítette a halál. Levelezése Oláh Miklóssal utolsó terveit foglalta magában. Oláh Miklós epigrammákban, gyászversekben siratja el nagy barátját.<sup>53</sup>

Erasmust élete utolsó éveiben magyarok többen keresték föl leveleikkel. Oláh Miklós baráti köréből levelezett vele *Maximilianus Transylvanus*, ki a földrajzi irodalomban szerzett magának felejthetetlen nevet.<sup>54</sup> Ez az erdélyi származású hazánkfia V. Károly szolgálatában állott és diplomáciai missziókban, folytonos utazásokkal töltötte el életét. Csupán neve és származása révén tartozik a magyar humanisták köréhez, a közvetlen fonalat Magyarországgal korán elvesztette. Később Oláh Miklóssal ismerkedett meg, mikor Hollandiában tartózkodott. A magyar szellemi életből kikapcsolódott s azért nem számíthatjuk őt a magyar erasmisták köréhez.

<sup>53</sup> Oláh Miklós levelezését Erasmussal kiadta Ipolyi Arnold: Oláh Miklós levelezése. Budapest, 1875. Kollányi: Oláh Miklós és Erasmus. Új Magyar Sion XVI. Kath. Szemle 1888, II. Vö. Op. I. Epitaphia in laude Erasmi. A levelezésről szól Noszkay Ödön: Oláh Miklós levelezésének művelődéstörténeti vonatkozásai. Érsekújvár, 1903.

<sup>54</sup> V. ö. Márki Sándor: Egy magyar humanista, Kolozsvár, 1893. Kropf: Magyar Könyvszemle 1895, 289—298 1. Századok 1887 XXI. k. 546—548; 1889, XXXIII, 52; 1890, XXIV. 661 1. Ursinus Velitus is irt hozzá dicséző költeményt (tévesen Bauch: Ursinus Velitus id. h. 38 1.).



*Brodarics István* és *Verancsics Antal* is levelezett Erasmusszal, de levelezésük elveszett s ma már nem tudjuk, milyen úton és minő szálak által fonódtak be Erasmus baráti körébe.<sup>55</sup> Erasmusnak egyetlen, Brodaricshoz intézett levele után ítélve, közös ismerősök tájékoztatták Erasmust e két magyar főpap humanista magatartásáról. Erasmus — úgy látszik — mélyen látott Brodarics lelkébe, mert fölötte dicséri vallásos gondolkodását és nevét megínt sietve beiktatja barátainak, sőt pártfogó patrónusainak sorába.

2. Erasmus ekként Písoval Rómában történt találkozása óta egészen élte utolsó napjáig szakadatlanul szötte a barátságot a magyar udvar titkársaival, diplomataíval és bizalmasaival. A vele való levelezés szellemi közösséget jelentett vele és azokkal, kik híveinek vallották magukat. Píso, Kassai Antonínus, Ursínus Velius, a három Thurzó, Henckel, Oláh, Brodarics Verancsics, Mária királynő, csupán egy kicsiny kört képviselnek az akkori magyar világból; e kicsiny kört könnyen ki lehetne egészíteni még néhány névvel, mely vele állandóan kapcsolatos. E nevek az akkori magyar társadalom legmagasabb és legműveltebb rétegét jelentik: tekintélyes udvari emberek, főpapok, főnemesek, nevei, melyek az állam politikai életével is összenőttek. Erasmus magyar levelező barátainak pályája egyébként is összefonódik, a kölcsönös tisztelet érzelmileg összetartja őket, egymással is leveleznek, közös irodalmi és politikai pártfogoltjaik vannak, körülbelül egy időben élnek és ugyanazon benyomások és befolyások alatt fejlődnek, politikai utjuk is nagyjában egy irányban halad, ezért életrajzaik is egymásba kapcsolódnak. Ha végig tekintünk Erasmus magyar tisztelői során: nemcsak a három Thurzónak, valamennyinek intellektuális arcvonásaiban találunk valamit a testvérek hasonlóságából — egy generációba tartoznak. Nem mintha valamennyiök fejlődése időben pontosan egybeesnék, de egy nemzedékké egyesíti őket közös sorsuk; a XIV. század nagy válsága az ő életöknek is válsága, kialakulásában élük át a reformációt, fiatalságuk még Mátyás idejébe, vagy az azt követő évtizedek viszonyaiban gyökerezik; Mohács szakadás valamennyiök pályáján. Mások mint az idősebbek, kiknek férfikora még Mátyás idejébe

<sup>55</sup> Erasmus Brodaricshoz, Freiburg, 1529. jun. 9 (Op. Ep. III. 1204). Szinnyei (Magyar Írók Élete) adata, hogy Verancsics hagyatékában Erasmus-levelet találtak, téves. Brodarics leveléről vö.: Sörös Pongrácz, Jerosini Brodarics István, Bpest. 1909. 91—92 l.



esik, mások mint a fiatalabbak, kik Mohács utáni magyar világban vagy már a protestáns Wittenbergben növekedtek férfiakká. Mohács e nemzedékének tagjai hasonlítanak egymáshoz, mert valamennyinek szellemi arculatára rá van írva, hogy egy hanyatló kor utolsó gyermekei. Bennök kiteljesült — sokféle egyéni szintörésben — a kései alexandrinizmus bölcsesége, a fáradt pesszimizmusnak életformája, mely a leáldozó kulturák alkonyán szokott kivirágozni.

E bölcseséget Erasmus tette bennök tudatossá. „Erazmisták“: vagyis környezetükre ugyanolyan benyomással vannak, ugyanazt a hatást váltják ki belőle, mint szellemi vezérok. Nehezen átláthatók, ellentétek közé kerülve, sokféle színben csillognak, sokan kétszínűeknek tartják őket. Az egyház szempontjából megbízhatatlanok, sőt gyanusak, hogy titokban a reformáció ügyét szolgálják. Pedig ők valamennyien tiltakoznak az ellen, hogy bármi közösségük volna a forradalmi vallásujítással — mégis támadják az egyház hivatalos szerveit és buzgólkodóit. A dogmákban kételkednek. Későbbi vallástörténészek rendszerint azon vitatkoznak, protestánsok-e vagy katolikusok (*tertium non datur*). Ilyennek látszott Erasmus is műveiben, ilyennek láttatta magát leveleiben, melyeket magyar híveinek küldött. A méltatlankodó ironia és gúny hangján tudott szólni és írni a római egyházzal, de ép oly gyűlölködve nyilatkozott a terjedő pestisről, a reformációról.<sup>56</sup> Ezt az alaphangot megütötte már Písohoz írt levelében, későbbi magyar levelei, különösen az Oláh Miklósnak szólók, mind változatok e téma fölött. Ebben a magatartásban látták őt magyar hívei, amint az áldatlan kavargás közepette egyformán elfordult a hamis római barátoktól és a wittenbergi álprofétáktól mint a „vera pietas“-nak, a keresztény bölcseségnek megtestesítője.

A példának hosszú sora volna idézhető, hogy Erasmusnak ez a bölcs túlemelkedése az idők sodrán miként érvényesül magyar híveinél, nem mint átszármazott tanítás, hanem mint egyéni magatartás, mindegyiknél másként, lényegében mindig egyformán. Ők is az ellenséges pártok fölött állva közösséget csak a pogány bölcsekkel éreznek. Nem protestánsok és elvben talán valamennyien ellenségei a forradalmas reformációnak, de elszántan egyikük sem — Oláh Miklós is csak későn — küzdött a megtámadott egyházért, sőt valamennyien föltűnő megértést tanúsítottak a reformáció iránt.

<sup>56</sup> Vö. különösen az Oláh Miklóshoz írt leveleket.



*Thurzó János* boroszlói püspökségében oly erélyesen járt el a Luther föllépése által nevezetessé lett Tetzl búcsúhirdetése ellen, hogy emiatt többször följelentették és az egyház eljárását vizsgálatnak vetette alá. Pártfogolta Reuchlint, kit az egyház elítélt. Kánonokát Dominik Schleupnert, Wittenbergbe küldte tanulni, titkárának fogadta Hess Jánost, Luther és Melanchton bizalmas emberét, kiből utóbb Boroszló reformátora lett. Schleupner és Hess útján oly kedvező hírek érkeztek róla Wittenbergbe, hogy Luther és Melanchton a maguk hívének tartották.<sup>57</sup> Mikor Schleupner hazafelé indult Wittenbergből, hogy betegségében meglátogassa, Luthernek és Melanchtonnak üdvözlő leveleit vitte magával. Ezek a levelek már nem érték őt életben: meghalt, mielőtt Schleupner hazaért s ma sem tudjuk, hogy a boroszlói püspök válaszolt volna-e, ha igen, mit válaszolt volna a wittenbergi reformátoroknak. E levelek miatt halála után is „kryptolutheranizmus“-sal vádolták. Luther, mikor haláláról értesült, e szavakkal parentálta el egyik levelében: „meghalt Boroszló püspöke, e század összes püspökeinek legnagyobbika, meghalt Krisztus üdvözítő hitében.“<sup>58</sup> Melanchton pedig azt írja hozzáintézett levelében: „ha keresztény respublikánknak tiz hozzád hasonló püspöke volna, nem kételkedném, hogy Krisztus föltamadand.“<sup>59</sup> Erasmus is megsíratta, mikor haláláról értesült.

*Thurzó Szaniszló* is ily problematikus jelenség, kire Wittenbergben, ha titkon is, számitottak. *Thurzó Elek* magatartása még rejtélyesebb. Állítólag protestánsná lett, ő alapította a galgóczi protestáns iskolát, Perényi Péternek, a reformáció hívének rokona és benső barátja volt. Hol azt olvassuk róla, hogy „már a mohácsi vész előtt elfogadta Luther tanítását“<sup>60</sup> és „az északi

<sup>57</sup> V ö. Allgemeine Deutsche Biographie XIV. k. 188—189. 1. Markgraf. — Köstlin: Martin Luther. 1003—5. I. k. 308. 1.

<sup>58</sup> V ö. Episcopus Wratislaviensis obiit, omnium Episcoporum huius saeculi optimus. Weimari kiadás, Luthers Briefe, bearb 5. Enders. II. 296. 304. I. 1520. júl. 30.

<sup>59</sup> V ö. „Qui unus nobis quod sciam equidem in Germania Episcopi paradigma absolvisi autoritate, litteris ac pietate. Qui sic haberet Christiana Respublica decem tua similes Symphradrones, non dubitarem renasci aliquando Christum (Corpus Reformatorum I. 209.) 1520. aug. 1.“

<sup>60</sup> S. Szabó József: A Perényiek a magyar reformáció szolgálatában. Bpest, 1923. Hasonló értelemben Szalay: Magyarország története. III. 607.



megyékben melegen védelmezte a hitjavítás ügyét<sup>61</sup>, hol azt, hogy „a római katolikus valláshoz erősen ragaszkodó.”<sup>62</sup>

*Henckel János* tipikus képviselője ennek a könnyen félreérthető, kétszínűnek látszó magatartásnak. Őt is hol katolikusnak, hol protestánsnak mondják. Mikor Mária királynő kíséretében 1530-ban Augsburgban tartózkodott, Erasmus szellemében érvényesítette befolyását.<sup>63</sup> Békíteni, közvetíteni kívánt a birodalmi gyűlésen protestánsok és katolikusok között, valamilyen közép-utat keresett a béke és kölcsönös megértés érdekében. Ekkor még sokan Erasmusban látták a hivatott békeközvetítőt az egyház és Luther között és Erasmust szerették volna a nagy pör bírójának megtenni. Oláh Miklós, aki Mária kíséretében Augsburgban tartózkodott, szintén kérlelte Erasmust, jelenjék meg a birodalmi gyűlésen, mely magában egyesíti V. Károly birodalmának minden fényét, de Erasmust hivatalosan nem vonták be a megindult tárgyalásokba s azért a kérelemnek nem engedett.<sup>64</sup> A protestantizmust a birodalmi gyűlésen Melanchton képviselte, ki maga is — ellentétben Lutherrel — a megalkuvás és engedékenység embere volt. Henckel is ekkor találkozott személyesen Melanchtonnal, sőt Melanchtonnak átadott egy az úrvacsorát illető kéziratot, kérdéseket és feleleteket, melyeket a királynő lelkiismeretének megnyugtatása végett vetett papírra. Melanchton e kéziratot tovább küldötte Luthernek.<sup>65</sup> Luther nem volt ily felemás megoldások embere és Henckelnek megalkuvásokra vezető téziseit bosszúsán elvetette. Melanchton azonban sokáig jó emlékezetben tartotta őt és évek múltán Hess János útján üdvözlétet küldötte neki. Henckelnek már az augsburgi gyűlés idejében eretnek híre volt egyházi körökben, Mária királynő nem vihette őt magával Németalföldre, mert V. Károly levélben határozottan kérte a királynőt, bocsássa el a híte miatt gyanus kísérőit. Henckel eretnek híre miatt távozott Mária környezetéből, de az egyháztól azért el nem szakadt. Boroszlóban, majd Schweidnitzben szolgálta

<sup>61</sup> V. ö. Zsilinszky Endre: A magyarhoní protestáns egyháztörténet. Bpest. 1907. 65. l.

<sup>62</sup> V. ö. Fabó András, Figyelő 1885. 143. l.

<sup>63</sup> V. ö. Bauch: Henckel id. m. Georg. Loesche: Luther, Melanchton Calvin in Oesterreich-Ungarn. Tübingen, 1909. 172—179. l.

<sup>64</sup> V. ö. Ipolyi id. kiad. 69. l. Oláh Augsburg jul. 1. kelt levelét. Köstlin: Martin Luther. Berlin 1903, I. 380.

<sup>65</sup> V. ö. Corpus Reformatorum II. k. 685, IV. k. 1052. Fraknoi: Melanchton és magyarországi barátai. Századok, 1874.



tovább egyházát. Oláh Miklóssal és az egyház más buzgó híveivel mindig a leglobb barátságban élt. A hagyomány szerint Boroszlóban ő vezette be Dudics Andrást a humanista tudományba (I. alább).

Amilyen az udvari gyóntató-prédikátor vallásos magatartása, olyan a királyé és királynéé is.<sup>66</sup> Lutheránusok nem voltak, de gyanut keltettek, hogy azokká lesznek. 1524-ben a pápai követ azt jelentette róluk Rómába: „a közhír szerint, amitől Isten mentsen, a király és királyné lutheránusok.”<sup>67</sup> Szalaházy primás is ily értelmű jelentést küldött Burgio pápai nunciának. Nemcsak Rómában, hanem Wittenbergben is ez a hír terjedt el és nyilván ez indította Luthert arra, hogy Mohács után az özvegy királyné nevére vigasztaló könyvet bocsásson ki nyomtatásban. „Ist mir die gute Mähre zukommen — írja Luther az ajánlásban — das Eure Königliche Maiestät dem Evangelium geneigt wäre, und doch durch die gottlosen Bischofe, welche in Hungern mächtig und fast das meiste darinnen haben sollen, sehr verhindert und abgewendet wurde, also dass sie auch etlich unschuldig Blut vergiessen lassen und gräulich wider die Wahrheit Gottes getobet“.<sup>68</sup> Luther vigasztaló könyve a királynét az egyház szemében kompromittálta. Még testvére, Ferdinánd is kételkedni kezdett igazhitiségében: intő levélben figyelmeztette, ne tántorodjék meg ősei igaz hitében s aggodalmainak igazolására a levélhez mellékelte Luthernek vigasztaló könyvét. Mária szellemesen válaszolt és védekezett. Luther az ajánlást beleegyezése nélkül írta, ő pedig nem tilthatja meg Luthernek, hogy azt írjon, amit jónak lát még akkor sem, ha az kárára is van.<sup>69</sup> Másoknak még lakonikusabban nyilatkozott Luther ajánlásáról: „Ich sehe das mich D. M. L. lib hatt“.<sup>70</sup> Ezek a magyarázatok, természetesen testvérét, Ferdinándot nem nyugtatták meg teljesen. Igaz — írja Ferdinánd válaszában — hogy sem Mária sem ő nem tilthatja meg Luthernek, hogy azt írjon, amit akar, mégis azt hiszi, neki sohasem fog Luther dicsérettel telt könyvet aján-

<sup>66</sup> Erről behatóan szól Botka Tivadar: Mária magyar királyné győzelme a vallási gyanúsításokon. Magyar Sion II., 1866, Fraknoi Vilmos: Mária magyar királynő állása a reformáció irányában. Magyar Sion 1878. és Ortvy Tivadar: Habsburgi Mária és férje II. Lajos magyar király katolikus igazhívőségének kérdése. Budapest 1913.

<sup>67</sup> Fraknoi, Uj magyar Sion IX. 790. és Ortvy id. m.

<sup>68</sup> Luther Werke (Weimar) (kiadás) 19. k. 540-515. l.

<sup>69</sup> Gévay: Urkunden und Actenstücke I. 61.

<sup>70</sup> Tagebuch über D. M. Luther geführt von C. Cordatus hg. von Wrampelmeyer. Halle, 1885. 408. n.



lani, mert evangéliumát követi. A vádaskodások eljutottak V. Károly császárhoz is, de a császár nem adott hitelt a híreknek, különben nem bízta volna Máriaara Németalföld kormányzását, sőt — ha a hír igaz volna — többé nem is tudná Máriaat testvéri szeretettel szeretni.<sup>71</sup> Mária, valamint Erasmus többi magyar követőjének vallásos magatartása valóban kétszínűnek látszott Rómában is, Wittenbergben is. Mária nem volt Luther híve és későbbi életében németalföldi kormányzósága idején minden erővel gátat igyekezett vetni a reformáció terjedésének — Erasmus is ily ellenséges magatartást tanusított Lutherrel szemben — de legfőképp az egyházszakadást kívánta megakadályozni és a vallásbéke érdekében fáradozott. Mikor az augsburgi birodalmi gyűlésen megjelent, Melanchton és a protestantizmus többi képviselőjét asztalánál vendégül látta, személyes rábeszéléssel igyekezett a vitatkozó feleket engedékenységre bírni és az ellentéteket áthidalni. Melanchton Augsburgból írt leveleiben meleg szavakkal dicséri a magyar királyasszony higgadt bölcsességét és nagy érdemének tudja be, hogy Mária a hajthatatlan Ferdinánd királyt is a vallásbéke és az engedékenység útjára igyekezett vezetni.<sup>72</sup> Mária szíve szerint nem volt egyházának oly igaz gyermeke, mint testvére Ferdinánd, vagy legalább is azokkal tartott, kik ha nem is a reformációnak, de a belső reformnak érdekében munkálkodtak. Erasmust tisztelte mindenek felett, amit külsőleg azzal is kifejezett, hogy Erasmusnak helyet szánt a maga udvarában. Erasmus szülőházát is meglátogatta Rotterdamban. Vallásos magatartása az egyház válságos éveiben félre nem ismerhető állásfoglalás volt Erasmus „vera pietas“-a mellett, de Erasmus nevelő, lélekformáló kezére ismerünk Mária előkelő műveltségében és fölényes életművészetében is. Mikor brandenburgi Albrecht rokonától levélben azt kérdi, hogy vajjon használt-e az imádság, ha nem használt, kíván-e tőle egy vagy két fillérért ájtatosságot venni, mert ő eladhat a maga fölöslegéből,<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Vö. Ortway id. és t. 26. l.: „je ne sais si je saurais ou pouvais encore vous aimer d'un amour fraternel.“

<sup>72</sup> Ellinger: Melanchton, 1902, 269 l.

<sup>73</sup> A jellemző levél szövege: „Lieber pöser Vetter! Ich glaub Ir habt die frumme Mum gar vergessen, dass Ir nun so lang nit gechríben habet. Ich hab Euch in mein andechtíg Gepet nit vergessen. Ich hab Gott alle tag fleissíglích gepeten dass er Euch will frumm machen als ich pin. Ich pitt Euch Ir welt mir schreiben ob mein Gepet geholfen hat oder nit? Wo es nit geholfen hat, wollt Ir mir um ein Pfenních oder zwen Frumkeit abkaufen, will ichs Euch gern verkaufen, wenn ich hab vil zu vil Frumkeit.“, 1523 jun. 2. Fraknoi: Magyarország a mohácsi vész előtt 119 l.



akkor az a hitetlen mosoly játszik a kor egyik legműveltebb asszonyának ajka körül, melyet Holbein Erasmus arcvonásaiba rejtett — fölényes bölcseség Mohács előestéjén.

A Mohács előtti magyar udvarnak, Mária környezetének egyik legvonzóbb jelensége az ifju *Perényi Ferenc*, váradi püspök, ki Brodarics szerint „az összes jelenlevőknek nagy csodálkozására“ azt az emlékezetes kijelentést tette a csata előtti tanácsban, hogy az ütközet után a pápánál bejáratos kancellárt (t. i. Brodaricsot) kell Rómába küldeni, — huszezer magyar vértanunak kanonizációja végett. Perényit nem találjuk ugyan Erasmus levélbarátai között, de a humanizmus szellemén nevelkedett ő is és Erasmus műveit hozatta püspöki székhelyére.<sup>74</sup> Ő is ifjan ott veszett a csatatéren; testvére, Perényi Péter megmenekült és a felsőmagyarországi reformációnak patronusa lett.<sup>75</sup>

*Brodarics István*, az események élesszemű krónikása, buzgón szolgálta egyháza ügyét, de az ő igazhítségűsége is mintha nem állott volna mindig minden kétségen felül. Egyházi és udvari körökben az ő orthodoxiáját is kikezdte a fáma: azt jelentik róla, hogy félig lutheránus, helyesli a papok házasságát és a kelyhet, „nem nagyon szereti“ a szentek képeit, sőt — arról is tudni vélnek — hogy nem sokára feleséget választ.<sup>76</sup> Tény, hogy VII. Kelemen pápához adott jelentéseiben fölötte megértően magyarázza a reformáció terjedését és hogy a pápa válasza szigorú intelem, milyent azoknak írnak, akik megtántorodtak. Mert az igazság két oldalát látja, maga is kétszínűnek látszik. Pedig Brodarics lelke mélyén elfordult a reformáció hiveitől, mint Erasmus, azonban leplezetlen őszinteséggel föltárta a szentatya előtt a középkor végén bomladozó egyház súlyos betegségeit. „Isten szerelmére kérem Szentségedet, bíboros testületével találjon orvosságot a kelevény gyógyítására, melyet sokáig amugy sem lehet kendőzni“.<sup>77</sup> A vallásbéke és a tolerancia szószólója volt a vallásharcok idején. Mint Erasmus igaz hive, minden reménységét, bizalmát egy nagy reformzsinatba vetette, mely békés egyetértésben és a humanitás jegyében végrehajtja az Egyház reformját és

<sup>74</sup> Bunyitay Vince: A váradi püspökség története. Nagyvárad, 1883 370. l.

<sup>75</sup> S. Szabó Sándor: A Perényiek a magyar reformáció szolgálataiban. Bpest, 1923.

<sup>76</sup> Vö. Sörös Pongrácz: Jerosini Brodarics István. Bpest, 1907.

<sup>77</sup> Sörös Pongrácz. id. m. 113 l.



ismét egy akolba egyesíti a szétszakadt nyáját. Erasmus szavát halljuk, mikor Brodarics azt írja az egyház fejének: „nem keresztényi eljárás az erőszak és megegyéssel való fenyegetéseink végrehajtása; fejedelmeinket sem lehet rávenni, hogy erőszakhoz nyúljanak, mert már előttük is nyilvánvalóvá lesz, hogy sok visszaélés csúszott a kereszténységbe, amelyen változtatni kell és amelyet ki kell pusztítani. Mindenki látja: zsinatra és sok javításra van szükség“. Brodarics nem érte meg a nagy reformzsinat összeültét: a Tridentinumon már egy ifjabb generáció vezére, Dudics András képviselte a magyarságot.

A békés megegyezést kereste Brodarics a nemzet politikai meghasonlásában is. Politikai pályája Ferdinánd és Zápolya között kanyargott és ezen a békéltető középuton követték őt ifjabb pályatársai. *Verancsics Antal* a humanisták európai közösségével érzett, a reformációval szemben konciliáns volt, — püspöki hagyatékában Melanchton képehez írt versikéket találtak — a politikában pedig Zápolyának és Ferdinándnak szolgálva a keleti és nyugati magyarság békés egyesítésén fáradozott.<sup>78</sup>

Az élet bölcs elrendezése, mely kívülről nézve pártharcok fölött álló kétoldalú magatartásban nyilvánul, benső mivoltában elkívánckozás a politikai és vallási pártok kavargásából pormentes régiókba, csendes megpihenés szellemes barátoknak és bölcs klasszikusoknak derüs társaságában. Erasmus megpihent Baselen: magyar hívei egy turris eburnea csendes nyugalmáról álmodtak, melyet nem ver föl hétköznapi lárma. „Arra vágyódom, — írja Oláh Miklós Mária augsburgi udvarából — hogy valamely csendes helyen éljek, olvasgatva, irogatva foglalatoskodjam és távol legyek a mostani zavaroktól“.<sup>79</sup> *Verancsics* történelmi és archaeologiai tanulmányaival és gyűjteményeivel foglalatoskodott, otthonát és házatáját a régiek emlékeivel ékesítette.<sup>80</sup> János püspöknek a (ma is róla elnevezett) johannesbergi kastélyban, Szaniszló püspöknek Olmützben valóra vált az áhított otium; Oláh Miklós Brüsszelben, Brodarics Pécssett keresett nyugvópontot. Henckel János is menekült Mária királynő zajos udvarából a kassai plebániára; Mária nem tarthatta őt vissza az egrí

<sup>78</sup> Sörös Pongrácz: *Verancsics Antal élete*. Bpest, 1898. *Verancsics és a reformáció*. Kath. Szemle, 1897.

<sup>79</sup> Ipolyi id. kiad. 85. Augsburg, 1530. okt. 1.

<sup>80</sup> Vö. Siklóssy László: *Verancsics Antal mint műpártoló*. Budapesti Szemle 1918, 394—420.



nagy prépostság ígérétevel sem: püspökséget sem fogadnék el — mondotta Henckel — hanem örvendeni fogok az Urban szerény hivatalomnak.<sup>81</sup> Utóbb — Erasmus bármennyire is sajnálta elhátározását — a püspökséget is visszautasította, sőt terhesnek érezte szerény hivatalát is és a hívők lelki üdvösségének gondja nélkül kívánt csendesen élni és meghalni. Humanista főpapjainknak csak ritkán vagy csak félig adatott meg a lelki pihenés a földült országban, de ha a valóság meg is tagadta tőlük a nyugodalmas életet, szellemökben megvalósult a bölcsesség lelki formája. Irodalmi munkáik a pihenés, megállapodás és visszatekintés különböző formáiban jelennek meg előttük: emlékezéseik, naplójegyzeteik, mémoiresjaik, történelmi szemlélődéseik és tanulmányaik az aktivitásról lemondó lélek kifejezői.

3. Amint az erasmisták mohácsi nemzedéke letűnt, a bölcs életfölfogást is levetették magukról szellemi életünk vezetői. A főuri szemlélődők és kételkedők után magyar földre is eljöttek a hősök és martírok, kik magukkal ragadták az egyszerű nép tomegeit. Erasmus bölcsességét elhalványította Luther, Zwingli, Kálvin, Servetus példaadása. Az elkövetkezett újabb magyar nemzedék lelki tartalmát a hit és nem a kételkedés, az elszánt hősiesség, nem a megértő szemlélődés, az elragadó páthosz, nem a fölényes mosoly határozta meg. A XVI. és XVII. században, a magyar heroizmus nagy próbái mellett fakónak és meddőnek bizonyult Erasmus keresztény bölcsesége. Minek Pázmány Péternek a bölcsék hozzáférhetetlensége, mikor „lelkünkben jár, hogy az igazság mellett kitémadjunk, az isteni tudományért bajt álljunk, a bárány bőrrel bélelt farkasok ellen mind nyelvünkkel mind szeges írásunkkal vitézkedgyünk“.<sup>82</sup> Zrínyi Miklós is megbélyegzi a kényes életművészeket, mikor minden írásában azt hirdeti, „hogy ki-ki használjon, szolgáljon hazájának, amint legjobban lehet és ne válasszon magának könnyebbséget, könnyű professiót, mert azzal nem hogy használna, hanem árt hazájának.“<sup>83</sup> Amint Oláh Miklós későbbi életében elidegenedett egykori vezérértől, Erasmus ellen fordult a XVI. század uralkodó szelleme. Elhagyta őt a katolikus egyház, mely egykor benne keresett fegyvertársat Luther

<sup>81</sup> Ego vero nec episcpatu movebor, sed delectabor in domino cum mediocri hac conditione. Fraknoi: Henckel 7. 1.

<sup>82</sup> Kalauz. Egyetemi kiad. III. K. 6. 1.

<sup>83</sup> Hadtudományi Munkái. Budapest 1891. 71. 1.



ellen, a tridentinum megbélyegezte egyházbontó eszméit és könyveit indexre tette.<sup>84</sup> A protestantizmus is megtagadta őt és az egész emberiséget átfogó keresztény bölcsesség elhamvadt a reformáció küzdelmeiben. Erasmus híveinek arról kellett meggyőződniök, hogy a „philosophia Christi“-nél erősebb élethatalom Pál apostol sziklaszilárd hite és hogy hinni annyit tesz — ebben kételkedett Erasmus — mint bízni abban, amit nem látunk. Ezzel a hittel inkább megfért a babonás ördögfélelem, mint a fölényes kételkedés. Bekövetkezett, amitől Erasmus meg akarta óvni a humanisták köreit, a nép tömegein urrá lett a fölvilágosult bölcsek két félelmetes ellensége: Grobianus és Antichristus.

Erasmus ideje lejárt. A XVI. század harmincas éveitől kezdve szellemi életünk vezetését a német reformáción nevelődött nemzedék vette át: ennek az új nemzedéknek sugalmazója Luther, tanítója pedig Melanchton. A praecceptor Germaniae magyar növendékei Erasmust a protestáns humanizmus szolgálatába állították és műveiből felhasználták azt, ami predikálható és iskolában tanítható. Erasmus fölényes életbölcsélete a fejedelmi udvarokból kicsiny iskolaszobákba szállott alá: a Mohács után meginduló magyar nyomtatott irodalomban Erasmus a jámbor tanítómester álarcában jelenik meg előttünk.<sup>85</sup>

A legrégebb magyar nyelvű nyomtatványok már példásan jelképezik Erasmus udvari humanizmusának polgári áthasonulását. *Sylvester János* két német pedagógusnak, *Christoph Hegendorfnak* és *Heyden Sebaldnak* gyermekded iskoláskönyveit látta el magyar értelmezésekkel, tehát német polgári tanítómesterek útján kapcsolódott be Erasmus humanisztikus örökébe.<sup>82</sup> Gyermeki beszélgetései (*Puerilium colloquiorum formulae*) a latintanítást a legegyszerűbb fokon kezdik — Erasmus azt szerette volna, hogy a csecsemők az anyatejjel szívják magukba a latin nyelvet — és párbeszéd formában vezetik be a kezdőt a latin társalgásba. A párbeszéd kedvelt műfaja volt Erasmus „kétnyelvű“ bölcsességének, mert alkalmas volt a különböző, egymással ellentétes, igaz és hamis, bölcs és balga, szent és profán vélekedések közömbös kifejtésére. A párbeszédben elrejtőzhetett szereplőinek álarca mögé, szabadon kifejtette a pro és contra álláspontot anélkül, hogy saját hang-

<sup>84</sup> Péter János: Erasmus. Pedagógiai Könyvtár III. Bpest. 1913.

<sup>85</sup> Melich János: A két legrégebb magyar nyelvű nyomtatvány. 1912 és Irodalomtörténet I. 1912, 289–297. l.



jával egy szót is szólna. Colloquiámai népszerűvé tették a bölcsesség e kétélű műfaját a korabeli német irodalomban, pedig az nem is illett a XVI. század szókimodó és hitvalló embereinek ajkára. Luther nem írt dialogust, legföljebb katechizmust (vö. Irodalomtört. Közlemények 1923, 147). A párbeszédhez illő fölüeny életbölcsesség kiveszett a protestáns prédikátorok és tanítómesterek tollán. Sylvester János fordítása az első példát mutatja irodalmunkban, miként vesztí el a dialogus azt a szerves tartalmát, mely Erasmus párbeszédét betölti. Sylvesternél Andreas és Balthasar, Blasius és Clemens stb. beszélgetnek egymással, de nincs mondanivalójuk. Nem fejtenek ki ellentétes — egyformán igaz és hamis, bölcs és balga — véleményeket, mint Erasmus szereplői, pusztán azért beszélgetnek, hogy rövid mondataikból a tanuló gyermek könnyen elsajátíthassa a latin nyelv egyszerű fordulatait. Erasmus a fejedelemnevelés iránt érdeklődött, de sohasem vállalkozott arra, hogy akárki fiát megtanítsa latinul. A XVI. századi humanista tanítók mégis az ő műveiből készítettek iskolai könyveket. A század végén magyar átdolgozásban is megjelent *De civilitate morum puerilium* (Opp. I. 973–1033) c. pedagógiai könyve — megint egy német tanító, Hadamar Reinhard volt a közvetítő Erasmus és a magyar író között<sup>86</sup> — és ugyanaz a sors várt Erasmus *Bölcs Catojára és adágiumaira* is: Melanchton magyar növendékei tankönyveket készítettek belőlük.

E tankönyvek írói, fordítói és kiadói már messze elkerültek Erasmus szellemi világától, de Erasmus bölcsesége iskolás tanítássá egyszerűsítve halavány körvonalakban még tükröződik bennök. Nem pusztán a művelt latin nyelvre, hanem az élet finomultabb formáira kívánják tanítani az ifjúságot. A gyermeki beszélgetések, a bölcs Cato párversei a szertelen grobianizmus korában az iskolai gyakorlat számára megrögzítették az embernek azt a klaszikus stílusú, művelt típusát, melyet a civilitas és humanitas, illem, izlés és benső fegyelem tesz összhangossá. „Miczioda az emberiség? (az tisztesség). Az erkölcsnek naiassága es emberseges volta. Honnet tetszik az erkölcsnek emberseges volta? Az iol állapotot (szoktatot) elmiből“ (1591 debreczeni kiad. 2. l.). A fegyelmezett magatartás kifejezője a higgadt és bölcs értelemnek. Erasmus

<sup>86</sup> Megjelent Kolozsvárott. 1591 (R. M. K. II. 60 l.) és Az erkölcsnek tisztessesges (emberseges) volta, kire tanít Erasmus, mely rövid kérdésekre oszlatott és megöregbített Reinhardus Hadamarus által. Szeben, 1591.



volt az arbiter elegantiarum, ki a XVI. században illő magatartásra intette az embereket.

Mily nagy szakadék választja el a reformáció korának népies közízlését Erasmus urbanitásától, szembetünövé lesz, míhelyt Erasmus egyik colloquiúmát, a *Coniugiumot* szembeállítjuk régi magyar irodalmi földolgozásával (*Szép Beszélgetés két Asszony-Ember, Ágota és Borbála között*, Lócse 1650). A párbeszéd szellemes tartalma, mely Erasmus fölényes bölcseségéből és finomult életművészetéből fakadt, durvává és formátlanná lett a magyar fordító kezében. Könyve megint németből van fordítva (vö. Irod. Közl. 1923. 154.): a kétszeri fordítás letompította Erasmus latin-ságának éleit és vásári népkönyvvé változtatta a szellemi epikureizmus finom termékét. Erasmus beszélgető asszonyai fölényes intelligenciával és udvari előkelőséggel fejezik ki díszkrét gondolataikat a családi élet boldogságáról: a magyar népkönyvben jó polgárasszonyok tereferélnek köznapi nyelven: „En bizony nem tsufollak, hanem valóságot szőllok“ mondja mindjárt találkozáskor Borbála asszony — ez a mondat Erasmus szövegéből került a magyar népkönyvbe, de már fölösleges mentegetés a szókimondó Borbála asszony ajkán. Erasmus tanítása nehezen illeszkedik a magyar dialógusba, mely arról szól, hogy a családi békét leginkább finom női diplomáciával, kevés színleléssel és tettetéssel lehet fenntartani. „Ugy tettesd magad és ugy viseld, mintha tsak szinte most kezdenél véle edgyütt gazdaságot viselni“, főleg minden intést „szép, nyájas, lágy és édes beszédekkel kell elegyíteni“. A magyar fordító Erasmusnak ezt az udvariságát polgári ruhába öltöztette.

Erasmus szkeptikus szelleme hiányzik a könyvnyomtatással kezdődő irodalmunk leghatalmasabb alkotásaiból, a biblia-fordításokból is. Bibliafordítóink, Komjátí, Pesthy és Sylvester János Erasmus szövegét ültették át magyar nyelvre,<sup>87</sup> mégis Melanchton humanista tanártársaihoz hasonlítanak inkább, mint Erasmushoz, ki sohasem írt a vulgáris nyelven. Buzgalmuk a szentírásnak szól, nem Erasmusnak, őket már az a vallásos kor nevelte, mely képeken is úgy szerette ábrázolni az embereket, amint összekulcsolt kézzel magukhoz szorítják a bibliát. Előttük a reformációnak és Luthernek nagy példaadása áll, de fölhasználják Erasmus szövegét, amint Luther is Erasmus szövegéhez fordult,

<sup>87</sup> Vö. Rupp Kornél: Komjátí és Erasmus. Egy. Phil. Közl. 18. Szilády Áron: Pesthy, Akad. hasonmáskiad. Füg. Dankó: Sylvester, Wien 1871.



mikor németre fordította a bibliát. Nyilván a bécsi egyetem humanista tanárai körében ismerkedtek meg Erasmus munkáival. Pályájuk és gondolkodásuk szerint inkább a német iskolai humanizmushoz tartoznak, mint Erasmus előkelő udvari embereihez. Ők indították meg a magyar nyomtatott irodalmat (Minerva, 1923, 158): e nagy kezdeményben nem Erasmus latin írásait, hanem a német iskolákban németté lett humanizmust követték.

Mohács utáni szellemi életünkben csak kevesen jártak Erasmus utjain.

#### IV. Út a fölvilágosodás felé.

1. Erasmus vallásos magatartását elítélte a római egyház, megbélyegezte a protestantizmus: tanítása mégis tovább kísért a század nagy vallásharcai között, sőt akadnak hívei, kik rejtett gondolatainak végső következményeit is levonták és külön templomot kívántak építeni a fölvilágosult bölcsek számára. Socinus és Servetus előtt ugyanaz az igazság lebegett, melyet Erasmus is sejtett, de sohasem fedett föl avatatlanok előtt. Mí-ként Erasmus magára maradt, ők sem találtak otthont sem a katolikus egyházban, sem a protestáns felekezetekben, de ők a nyilvánosság piacára vetették, amit Erasmus bölcsen elhallgatott: hogy az „adorandus philosophiae princeps“ halandó ember volt és csak az idő folyásában alakult ki a tanítás az ő istenvoltáról. Servetus és Socinus merész tanításai támasztották föl XVI. szá-zadi szellemi életünk egyik legeredetibb és legelhagyatottabb gondolkodóját, *Dávid Ferencet*. Alakja messze kimagaslík korának konfesszionális világából. A vallásharcok forrongó idejében a messze jövőbe látott: lelki szemei előtt a fölvilágosodás ígérete derengett, mikor embertársai az igaz hitért pusztították egymást. Kortársai nem értették meg, erdélyi kálvinista prédikátorok vitatkoztak vele — akiket vezetni akart, meredek útján nem tudták követni. Blandrata, sőt Faustus Socinus is, aki házába menekült, elfordúlt tőle. Az 1579. gyulafehérvári gyűlésen kioltották a fölvilágosodásnak ezt az első mécsesét, mely előbb gyulladt ki Erdélyben, mint másutt Európában. Dávid Ferenc betegen, barátaitól vezetve megjelent a gyűlésen és saját hívei mondották ki reá ezt a kemény ítéletet: „Megértette Önagysága (a fejedelem) ezt az egész dolgot, miképen a te agyadból koholt tudományodat követvén, elhagyta az eklézsiái egységet, az istentelen, hallatlan átkozott káromkodásra vetemedtél és az ország közönséges vég-



zése ellen közönséggé tette, ujitóvá lettél. Azért Ófelsége téged érdemed szerint mások példájára megbüntet, hogy afféle eszelős ujitásoktól elirtóztassanak. Addig pedig, amíg tetszik Önagyságának, a fejedelemnek rólad parancsolni, fogságban tartatol“. A dévai börtönben múlt ki a XVI. század egyik legeredetibb, európai szemmel nézve: e kornak legjelentősebb magyar elméje. Gondolatvilágának magányába a XVIII. századi fölvilágosodás uttörői láttak, a legjobban talán az igazság nagy német fénykeresője, Lessing, mikor társtalanul a múltban kereste lelke rokonait. „Franciscus Davidis — írja Lessing wolfenbütteli magányában — von dem es sollte ich meinen, zu unseren Zeiten nicht laut genug gesagt, nicht oft genug wiederholet werden kann, dass Socinus selbst an ihm zum Verfolger geworden . . .“<sup>88</sup>

Dávid Ferenc egyik művében összefoglalja a reformáció történetét és ezzel akaratlanul saját szellemének genealogiáját írja le:

„Az elvénült világban második Mózesként elébb Luther és Melancthon jelent meg, kezdve a symbolomok megújítását, ugyszólván a végen: a bünbocsánaton, a megigazuláson, az indulgentia-árulás eltörlésén, amit a leghomályosabb látásúak is istentelenségnek láttak . . . Zwingli magasabbra emelkedett . . . de kevesektől pártolva, Luthertől is megtámadva, kevés sikerrel. Utána még eszesebb férfiak következtek, jelesek a tudományban, hú gondviselői az egyháznak: Bucerus, Ocolampadius, Musculus, Martyr Péter, Ochini, Viretus. Ezek a pápai hatalmat gyöngítették meg, a világot az evangéliom igazságában megerősítették. Végre jött Rotterdami Erasmus, aki burkoltan az Isten egységéről kezdett tanítani, de inkább cáfolva a más nézeteket, mint saját tanait nyilván megállapítva. Ezt Serveto tette meg, aki nyíltan tanította Isten egységét s műveiben az ellenkező tanokat és a sophisták theológiáját kárhuzatosnak nyilvánította; de pártolói nem lévén, ellenfele Kalvín által a kegyes lelkek mély megbotránkozására megégettetett, azonban kiontott vére által tudománya megszilárdult, tudós műveiben kifejtett hitelvei sokakat azokról elmélkedésre birtak, amik által a nagy kérdés vita tárgyává lett s nem lehet kétség íranta, hogy bármily kegyetlenek ellenségei, ériék bár őket a legnagyobb üldözések, az egyház a régi költött Istenektől s két természetű Krisztustól lassanként meg fog szabadulni, mert az Ur az övéit tudni fogja a kísértetekből kiszabadítani.“<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Von Adam Neuseru. Muncker—Lachmann kiad. 396.

<sup>89</sup> Jakab Elek *Dávid Ferenc emléke* Bpest, 1879. 90. I. idézve fordítja Dávid *De falsa et vera unius Dei patris filii et spiritus sancti cognitione libri duo* c. művéből,



Ebből a rövid előadásból nyilvánvaló, hogy nem Melanchton, hanem Servetus vezette Dávid Ferencet Erasmushoz. Ez az Erasmus pedig, ki a reformáció befejezőjeként tűnt föl Erdély XVI. századi fölvilágosultjai előtt, nem iskolás tankönyvek vagy fordítások által, hanem a János Zsigmond fejedelem alatt hozott erdélyi törvények útján lett hatékonyá a magyar szellemi életben. Erasmus vágyódott oly békés, boldog refugium után, hol hitéért senkit sem üldöznek, hol mindenki bölcsen belátja, hogy az igaz kereszténység minden halandó lelkiismeretébe egyformán lakozik (Evangelium Christi uere regnet in conscientijs omnium mortalium).<sup>90</sup> Erasmusnak ez az utópiája Erdély törvényeiben előbb valósult meg, mint másutt Európában. Az 1568. tordai országgyűlés Dávid Ferenc hiveinek sugalmazására törvénybe ígtatta, hogy mindenki szabadon követheti a maga hitét. „Minden helyökön az predikátorok az evangeliumot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerént... Ezért pedig senki a superintendensök közül, se egyebek, az predikátorokat meg ne bántassa. Ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől az előbbi constitutiók szerént. És nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal avagy helyéből priválással fenyőgessön az tanításért; mert az hit Istennek ajándéka, ez hallásból leszen, mely hallás Istennek ígéje által vagon“.<sup>91</sup> A toleranciának szelleme Erdélyt tette meg a fölvilágosodás eszméinek első otthonává, de ez a türelem csak rövid életű volt és nem tudott gyökeret verni a nyugati műveltség keleti perifériáin. János Zsigmond halála után Erdélyre ismét ráborult a XVI. századi igazhűség szelleme, de Dávid Ferenc hiveinek példaadása nem tűnt el nyomtalanul az európai szellemi világ alakulásában. Az unitáriusok és anti-trinitáriusok azóta Németalföldön kezdtek gyülekezni és folytatva Dávid Ferenc kezdeményezését a ma is virágzó unitárius egyházak alapjait vetették meg. Németalföldön, hol Mohács után Mária királynő és Oláh Miklós Erasmus kultuszát élesztette, a század végén Erasmus eszméi fényesen gyulladtak ki a gondolkodás egy-egy messze világító magános fároszában. Coornhert, Justus Lipsius, Hugo Grotius, Descartes, Spinoza, Giordano Bruno és az alakuló fölvilágosodás úttörői Németalföldön találtak refugiumot. Nem véletlen, hogy Erasmus műveinek első díszes

<sup>90</sup> Henckelhez, Op. Ep. 916.

<sup>91</sup> Vö. Erdélyi országgyűlési emlékek II. 343. — Kanyaró Ferenc: Dávid Ferenc. 1906. 34. 1. Gagyí S.: Erdély vallásszabadsága, 1912,



és teljes kiadása a XVIII. század első éveiben Leidenben látott napvilágot.

Régi irodalmunkban csak egy nagyobb fordítással találkozunk, mely Erasmust adta a magyar olvasók kezébe: ez a fordítás is Leidenben jelent meg 1627-ben. A magyar fordító: *Salánki György* hollandi akadémiákon tanulva eszmélt Erasmus jelentőségére és „hazájához való szeretetéből közönségessé tette“ a *Rotterdamai Rézmánnak Az keresztyén vitességet tanító kezben Viseleő Könyvecskeiet*. Erasmus „mi voltarul — mondja előszavában — ugi vagion, hogi it nem akarok szollani“: Erasmus érdemei értéke szerint nem szorulnak dicséretre.

2. Dávid Ferenc mellett XVI. századi szellemi életünkben még egy magyar életpálya emelkedik ki, mely az unitárius hitvallóknál is teljesebben valóra váltotta Erasmus eszméit: a *Dudics Andrásé*. Dudics pályáját akkor kezdte, mikor Erasmusé lezárult, Erasmus nevét alig egy-kétszer írta le leveleiben, mégis benne teljesedett be a legkifejezőbben az a lelki magatartás, melyet Erasmus nevéhez fűzünk. Az ő különös magyar sorsát vizsgálva, szemünk elé tárul, milyen dúsán kelt ki kevesek lelkében Erasmus humanista nemzedékének vetése.

Dudics élete az európai civilizáció legmagasabb, nemzetek fölé emelkedett humanista szintjén halad, de magyar talajról emelkedett föl pályája nemzetek, vallások és szenvedelmek fölé a bölcseségnek hazátlan nyugalmaéhoz. A délvidéki horovíczai nemzetségből való, anyja olasz nő a főúri velencei Sbardelatti családból, testvére volt Sbardelatti Ágostonnak, kit Ferdinánd király emelt a váci püspöki székre Dudics 1533-ban, Budán született; ifjusága a Mohács utáni szomorú évekbe esik. Atyja elesett a török elleni küzdelemben, anyja és anyai nagybátyja, Sbardelatti püspök irányították szellemi fejlődésének első éveit. Sbardelatti püspök a törökdúlta országból Boroszlóba, a múzsák csendes refugiumába küldötte őt. Ebben a városban, hol Thurzó János pártfogolta a humanizmust és Henckel János nyugalomát talált, töltötte el csendes gyermekéveit. Régi életrajzírói arról szólnak, hogy Henckel volt az első nevelője:<sup>92</sup> hirdásuk hitelességét nem tudom ellenőrizni, de könnyen lehet, hogy már Boroszlóban — talán még Henckel János magyarázásában — találkozott először a bölcseségnek szellemével, mely későbbi életének irányítója lett. Ugy látszik, ebben a városban

<sup>92</sup> Vö. Lorandus Samuely: *De vita et scriptis Andrae Dudithii*. p. 26,



hagyományok szövődtek az első és második magyar erasmista nemzedék között.

Kevés magyar ifjú nevelődött a reformáció korában ily fényes auspiciumok között. Még gyermek-ifjú korában befutotta a humanista nevelésnek azt a nagy ívét, melyet Erasmus is bejárt: Olaszország, Brüsszel, Páris, London, a nemzetközi humanizmus székvárosai az ő ifjúságának is állomásai. Boroszlóból Veronába került, ott megismerkedett Reginaldus Polus bíborossal, az egyház egyik tekintélyes főpapjával, aki különös pártfogásával és barátságával tüntette ki. Paduában és Velencében már tudós humanistává fejlődött. Bíboros pártfogójának ajánlásai megnyitották számára az olasz humanizmus legelőkelőbb köreit. Velencében is<sup>93</sup> kitüntetett helyet foglalt el, pedig ekkor még alig volt húsz éves. Manutius vezetése mellett a cicerói retorika formális készségét — úgy látszik — a szokottnál nagyobb tökéletességgel sajátította el. „Ciceronianus“ névvel tisztelték meg később is, egyik régi életrajzírója azt jelenti róla, hogy „az első helyek egyike illeti meg azok sorában, kik híresek valának a latinság tisztasága és eloquenciája által“.<sup>94</sup> Velence után Brüsszel, Brüsszel után Páris következett tanulmányainak útjában. Párisban görög, sőt héber tanulmányokba mélyedt — érdeklődése a biblia és a keresztény vallás nagy kérdései felé fordult. Görög mestere Angelus Caninius volt, kit később magyar hazája számára igyekezett megnyerni; a héber tanulmányokban Johannes Mercier, a filozófiában pedig Franciscus Vicomercatus volt a vezetője. Megfordult a Pleiade körében s Dorat és Ronsard humanista társaival kötött barátságot.<sup>95</sup> Páris után Londonban folytatta tanulmányait. Ekkor már számottevő tagja volt a humanisták nemzetközi, hallgatag egyetértéssel összetartó tudóstársaságának. Pártfogóját, Reginaldus Polust kísérve, megnyílt számára a főpapi és diplomáciai világ, sőt már a fejedelmi kegy kezdte beragyogni pályáját. Erasmus sem indulhatott meg kedvezőbb ígéretekkel pályáján. Brüsszelben V. Károly csá-

<sup>93</sup> Paulus Manutius: *Epistolarum libri XII.*, Emendavit et illustravit Jo. Gottlieb Krause, Francofurti et Lipsiae, 1720. 212—246. 1.

<sup>94</sup> Vö. „Qui latinae linguae puritate et eloquentia celebres sunt, honestissimum locum“ stb. *Epithome Bibliothecae Gesneri*. Tigurini, 1574, p. 36.

<sup>95</sup> Pierre de Nolhac: *Ronsard et l'humanisme*. Paris, 1921. Vö. Eckhardt Sándor. *Egy. Phil. Közl.* 1923. 110, 1,



szár fogadta, ekkor huszonnégy éves volt, Londonban pedig Erzsébet királyné társalgott vele latinul — állítólag a fogházban kereste föl a királynét — „eam eleganti latino sermone — mon-dotta róla — prudenter disseruisse“.<sup>96</sup> A klasszikus kifejezés és stílus fölött ekkor már azzal a teljességgel rendelkezett, amint azt Erasmus tüzte ki az utána következő humanista nemzedék ideál-jául. Csakugyan úgy beszélt és gondolkodott latinul, mintha az anyatejjel szívta volna magába a Cicero eloquenciáját. Vicomercatus a magyar ifjuval dolgoztatja át Aristoteles magyarázó munkáit formás és klasszikus latin nyelvre. Önálló munkát még nem bocsátott ki, mégis, mert a humanizmus eszméinek ily ritka tökéletes megtestesülése volt, fiatalága ellenére a huma-nista tekintélyek sorába emelkedett.

Londonból visszatért hazájába. Valószínűen hazahívták, mert itthon szükség volt volt reá. Udvari kegy, prépostság, ka-nonoki stallum, elismerés várta, mikor 1557-ben visszaérkezett hazájába. A következő évben megint Olaszországban talál-juk: Paduában jogot tanúl<sup>97</sup> és nyomtatásba adja első nagyobb tanulmányait. Kortársai csodálták, milyen otthonos a görög-római világban. Azután Firenzében látjuk, amint Cosmus Medi-cinél tiszteleg, majd Párisban, mikor Medici Katalin fogadja. A királynő azon csodálkozott, hogy a magyar ifju milyen szépen ejti az olasz szót. Párisból végre — Németországon át — hazatért, hogy tudásával magyar hazájának szolgáljon. Klasszikus huma-nizmus, urbanitása, udvari, főpapi és diplomáciai képzettsége példásan megvalósította Erasmus eszméit. Ilyen világlátott és a bölcs pogányok közt otthonos, előkelő diplomataktól várta Eras-mus a lázbeteg európai műveltség gyógyulását, nem a witten-bergi egyetem polgári neveltjeitől.

További élete is Erasmus jegyében fejlődött. Életének vál-sága e kor legégetőbb szellemi ügye, Erasmus nagy problémája: a középkori vallásos-egyházi kultúra regenerációja volt. Miként Erasmus teljességgel elítélte az elemi erővel kirobbant wittenbergi reformációt és a kultúra gyógyulását a katolikus egyház benső, higgadt reformjától várta: akkép híveinek tábora hittel és biza-

<sup>96</sup> Vö. Quirinus Reuterus: Andreae Dudithii Orationes stb. Offen-bach, 1610 és Carl Benjamin Stieff: Versuch einer ausführlichen und zuver-lässigen Geschichte von Leben und Glaubens-Meynungen Andreas Dudiths. Bresslau, 1756. 52. l.

<sup>97</sup> Vö. Manutius levelei id. h.



lommal nézett egy új, nagy reformzsinat elé, hol főpapok és diplomataik kölcsönös megértéssel, a laikus néptömegek kívánságait mérlegelve, a béke kockázata nélkül megtalálják az utat a vallásos megújulás felé. Erasmus nem érte meg a zsinat összeülését. A reform-zsinat, melynek összehívását Brodarics oly buzgón sürgette az egyház fejénél, Dudics pályájának sarkpontja. Mintha eddigi tanulása, utazása mind csak öntudatlan készülést lett volna erre a történelmi órára, melytől legműveltebbjeinek reményeik teljesülését várták. A magyar főpapság 1561. Mosonyban tartott konferenciáján azt határozta, hogy Dudicscsal képviselteti magát a nagy zsinaton.<sup>98</sup> Dudics a tridentí zsinaton élete nagy feladata és cicerói retorikájának tűzpróbája előtt állott (1562.). Öt beszédet mondott. Az ő öt szónoklata a nagy zsinatnak egyik nevezetes mozzanata; a zsinatnak régi és újabb történetirői mind megemlékeznek róla,<sup>99</sup> beszédei nyomtatásban újból és újból megjelentek, jeléül annak, hogy a zsinaton, méginkább a zsinaton kívül, nagy visszhangot keltettek. E beszédek a humanizmus vallásos szellemével vannak áthatva: az egyháznak buzgó hive teljes határozottsággal elítéli a wittenbergi reformációt, de ugyanolyan határozottsággal követeli az egyház belső reformját. Erasmus szelleme szólalt meg Dudics ajkán, aki a nagy néptömegek érdekében emelte föl szavát és a laikusok nevében beszélt, kik személy szerint részt kívántak venni az egyház benső életében. Kérte, hogy az úrvacsorát két szín alatt szolgáltatassák ki és sürgette, hogy enyhítsék a visszaéléseket az egyházi méltóságok betöltésénél. Tudjuk, hogy a Tridentinumot nem az a szellem hatotta át, mely Dudicsot vezette. Veszedelmes reformert láttak benne és a zsinatról rövidesen eltávolították. A pápa sajátkezű irásban kérte a császárt, hogy rendelje vissza ezt a heves magyar orator. A császár a szentatya kételmének engedve visszahívta őt, de egyben a csanádi püspökségnek (1563), nemsokkal utóbb a pécsi püspökségnek méltóságára emelte.

Dudics szárnyaszegetten hazatért. Nem hitt többé benne, hogy az egyház önereje által tudja végrehajtani a nagy reformot, melyet szükségesnek tartott. Azóta ő is egyike volt Erasmus azon utódainak, akik csak azért élnek benn az egyházban, mert külön

<sup>98</sup> Vö. Frankl Vilmos: Magyar főpapok a tridentí zsinaton. Esztergom, 1863.

<sup>99</sup> Christian August Salig: Vollständige Historie des tridentinischen Consiliums, Halle, 1741. II. k. 288. 1.



felekezetők nem volt: lelkileg szakított az egyházzal, melynek szolgálni ifjúkora óta annyi buzgalommal vágyott. Később nyíltan is szakított. 1567-ben levetette a püspöki méltóságot, házasságot kötött egy lengyel udvarhölgygel s Krakkóban telepedett le. A pápa átokkal súlytotta, in effigie megégették Rómában, de a császár, II. Maximilian, bár szigoruan megintette, kegyében megtartotta, bizalmas diplomáciai szolgálatokat kért tőle s ajánlékokkal, kítüntetésekkal továbbra is elhalmozta. Dudics, miként a többi magyar erasmista, megmaradt a császár hű szolgájának; fejedelmi sugaraiban teljes lelki függetlenségben élt ezentúl a bölcsék módján, nagy magánosságban.

A nyilvánosságot kerülte, otthonában barátai és tisztelői vették körül, időnkint elvonult bibliothékájába és az elmúltak szellemével foglalkozott. Eredeti és merész gondolatait, melyek homlokegyenest ellenkeztek korának közfölfogásával, nem vetette a nyilvánosság piacára, legföljebb levélbe foglalva mások hallgatására bírta őket, de legszívesebben otthonában, barátai körében fejtette ki, ami benne megvilágosodott. Levelet váltott korának több rokongondolkodású bölcsével, a fölvilágosodás XVI. századi szószólóival, levelezői sorában találjuk *Justus Lipsius*, *Anton Muretus*, *Joachim Camerarius*, *Johannes Metellus*, *Reinerus Reineccius* és több ismert magyar nevet is,<sup>100</sup> legtöbb levele ma is kiadatlanul fekszik Boroszlóban<sup>101</sup> és rendszerezés híján ma még szinte hozzáférhetetlen kincsei szellemi életünk történetének. Visszavonultságában a vallásosság korabeli nagy kérdései foglalkoztatták, egy ideig részt vett a lengyel trónért folytatott diplomáciai versenyben a Habsburg-dinasztia érdekében. Mikor Báthory lépett a lengyel trónra, el kellett hagynia Lengyelországot, visszatért gyermekemlékeinek városába, Boroszlóba. Öregkorában ebben a városban talált nyugodalmat, mint Henckel János. Boroszlóban különös tisztelet övezte őt, kit az egyház kiátkozott és üldözött, az emberek csodálták megjelenésének fejedelmi méltóságát. „Magnus Andreas Dudith“ egyik képének felírása — böl-

<sup>100</sup> Leveleiről, melyek nyomtatásban különféle régi levélgyűjteményekben megjelentek, némi áttekintést nyújt Samuelfy id. m. 142. 1.

<sup>101</sup> A kiadatlan levélkincsből megritette Stieff id. művének adatait (Leben und Glaubens-Meynung Andreas Dudiths, Aus desselben auf der Elisabethanischen Bibliotheke in Bresslau befindlichen Briefen und andern Nachrichten zusammengetragen stb.). A Nemz. Muzeum könyvt. kézirat-tárában a levelek egy része Hraboszky másolatában található.



csesége, jósága, lelkének derült nyugottsága fölemelt mindenkit, aki nála megfordult. Mikor meghalt, a boroszlói lutheránus Szent Erzsébet-templom oltára mellé temették el (1589).<sup>102</sup>

Dudics már kiváltságos élete által egyik jellegzetes egyénisége lett a XVI. századi humanisták felekezet nélkül való felekezetének. Írásaiban is férfiasan tanúságot tett az eszmék mellett, melyeket életének irányításában követett. A bölcsesség útján járt, mint Erasmus, de tovább haladt ezen az uton, mint Erasmus első követői. Ő már szeméi előtt látta a valóságos türelmetlenség azt a pusztító fergetegét, melynek eljöttét Erasmus csak megjósolta. Bizonytalán ő is meghajolt a rendíthetetlen hitnek teremtő ereje előtt, mely az isteni igazságnak biztos megragadása, a bizony-isten megismeréséből fakadt, de mi lett ebből a szinaranyból, mikor a tömegek kezébe került? Az európai kulturát véres vallásháborúk söpörték végig, a különböző felekezetek, melyek mind egyenként bírni vélték az egyetlen igaz hitet, ellenségeskedés, gyűlölség, testvérharc és embervér árán a maguk igazságának elismerését akarták kivívni. Az egyház inkuizíciója vetekedett a protestáns felekezetek véstörvényszékével, a cuius regio, eius religio elvére a hitvallók mártírúma következett. Mióta a protestantizmus fölbontotta az egyház egyetemes uralmát, felekezetek felekezetekre, szekták mindújabb szektákra bomlottak: kié az igazság, melyet mindenki magáénak vall? Nem csoda, hogy a felekezeti igazhitűségnek és türelmetlenségnek e korában kevesek lelkében olyan eszmék világosodtak meg, melyek már eleve is ellenkeztek az összes egymás ellen hadakozó felekezetek dogmatikus hittételeivel.

Dudics a vallásszabadságnak és türelemnek szószólója volt a valláskényszer és türelmetlenség idejében. „Sohasem tartoztam azok közé, kik a vallásért tüzzel-vassal harcolnak“.<sup>103</sup> Nem csatlakozott az egymást kárhoztató felekezetek egyikéhez sem: hiszen

<sup>102</sup> Nem vállalkozhattam arra, hogy a magyar történetírásnak egyik régi tartozását lerőjjam és Dudics életrajzát megírjam, csupán Erasmus szempontjából szeretném pályafutását megértetni. Dudics munkáival, leveleivel német és olasz könyvtárakban sűrűn találkozunk. Vö. egyébként: Förster: A. Dudith und die zwölfte Rede des Themistos. Neue Jahrbücher 1901.

<sup>103</sup> Vö. Crato von Kraftheimnek írt levelét Stief id. m. 173. 1573. III. 23. „... nunquam ex iis fui qui religionis causam ferro et flammis propugnandam esse contendunt“.



mindannyi tüzzel-vassal harcolt a maga igazáért. A protestánsok szerették volna magukénak tekinteni és svájci theologusok, Johannes Wolf, majd Zanchius és Béza levélben fölszólították, hogy csatlakozzék hozzájuk. Dudics Bézának kétszer is válaszolt, hajthatatlan maradt és Kálvin egyházát nem ismerte el az egyetlen igaz kereszténységnek. Válasza szigorú intelem volt:

— „Orvosságtok nem használt nekem. Még mindig kételkedésben vagyok. Azt kívánjátok tőlem, hogy hozzátok csatlakozzam és fennen hívalkodtok, hogy senki sincs az igaz egyházban, ki nem a ti hiteteket követi. De mások hangos szóval az ellenkezőt állítják. Azt olvassuk az apostolok követőiről, hogy az evangéliumhoz méltó gyümölcsöket termettek: de ők nem égettek meg senkit, vétkes gyilkosságot nem követtek el, senkit otthonából ki nem üldöztek, mert más hitet követett. Fegyvert nem szorítottak az emberek kezébe, hogy hitük miatt háboruban pusztuljanak el. Nem látjátok-e, miként hatalmasodott el a gonoszság, mióta fölgyűlladt az evangélium mécsese, mely vélekedések szerint csakis a ti templomotokban világol? miként borítják el tetemek a föld színét a véröntások miatt? miként rontatnak meg a legjobbak az országlásban? milyen bér ígértetik a gyilkosoknak? Nem látjátok-e, hogy az örök élet ígéretével kényszerítik őket, hogy öljenek? Nem sínylődik-e ebben Europa legszebb országa? Ezeket a fegyvereket adta-e tanítók a Krisztus kezetekbe, hogy a keresztényi hitet megvédjétek? Azt mondjátok, hogy az Írást követitek. Helyes. De ti a magatok értelme szerint, mások pedig a maguk értelme szerint csavarják az Írást. És én bizonytalanságban maradok, hogy melyik bíró fog itt dönthetni. Azt mondjátok, nem ti, hanem a hatóságok büntetik meg az eretnekeket. Nekem úgy tűnik, hogy hallom a szózatot: Ne öl! De mit is tanítanak a jogtudósok? Ha valaki más által cselekszik, önmaga cselekszik. Vagy nem tudjuk-e, kinek akaratából égették meg Servetust. Nincsen jogotok a római egyház zsarnoksága miatt panaszkodni és azzal kérkedni, hogy a lelkiismeret szabad legyen és a hit ne kényszeríttessék. Nem égették-e meg Servetust, nem fejezték-e le Gentilist a hite miatt. Az agg Ochínot télidő közepén asszonyával és gyermekeivel kítaszították a hite miatt“.<sup>104</sup>

<sup>104</sup> Vö. Mini Celsi Senensis De Haereticis capitali suplicio non afficiendis, Adiunctae sunt eiusdem argumenti Theodori Bezae et Andrea Dudítii. Epistolae duae contrariae, 1584. vö. Samuelfy id. m. 99. és 107.



Dudicsban még más kételyek is támadtak, melyek elválasztották őt a svájci reformátoroktól, de ezekről a kételyekről, miként régebben Erasmus, csak burkoltan nyilatkozott leveleiben. Nemsokára a katolikus egyház hűtlen fiában a protestánsok is ellenséget láttak. Rossz híre támadt. Béza arianizmussal vádolta, mások még súlyosabb fekélyt találtak lelkében. „Er wird von einigen des Atheismi, Epicureismi und Scepticismi beschuldiget“,<sup>105</sup> jelenti egyik régi életrajzírója. Pedig Dudics mélységesen hívő lélek volt. Ellenfeleinek rágalomhadjárata közepette méltósággal hallgatott lekiismerete legbensőbb ügyéről, csupán bizalmas barátaihoz írt leveleiben fakadt ki néha a támadók ellen és fejtette ki hitét egy-egy vallomásban. Hite nem illett egyik felekezeti dogmarendszerébe sem. A különböző felekezetek vetélkedését látva, kereste a kereszténységnek örök tartalmát. Senki szavaira a hit dolgában nem esküdött, önmagával teljes összhangban kívánt maradni, a különböző ellentétes vallásokat szorgalmasan összevetette egymással és az isteni parancshoz mérte, az igazságot, a bizonyos egyetlen igazságot kereste mindenben, de nem akart reformátor lenni.<sup>106</sup> A bölcs kereszténység hívője lett: Erasmus vallásos ideálja elevenedett föl benne. Mikor a különböző változó formák mögött a vallás lényegét keresi, mely örökké változatlan marad, a szeretet-evangéliumot ragadja mag, mely fölötte áll a felekezeti harcoknak és türelmetlenséget nem támaszt embertársai között. Épen ezért a Szentháromságról szóló dogmát nem tartotta a kereszténység lényegének és ezt a meggyőződését barátai előtt leplezetlenül ki is fejezte. Csakhamar híre járt: „Dudithius arianisaret“: súlyos vád, mellyel e korban embert illethettek. Dudics valósággal nem csatlakozott az ariánusok és unitáriusok egyik szektájához sem, de kétségtelen, hogy szellemileg hozzájuk közeledett leginkább. Eleinte elfordult tőlük és aggódva figyelte Egri Lukács és Dávid Ferenc működését, később is határozottan kifejezte „arianus non sum“, mégis, minél tovább figyelte a válások áldatlan harcát, annál nagyobb megértéssel és szeretettel

---

Az egész vita levelezés nyomtatásban megjelent: *Quaestio, ubi vera et catholica I. C. ecclesia invenienda sit, abs Andrea Dudithio, oratore caesareo, olim Ioanni Wolphio et Theodoro Bezae per epistolam proposita et horum ad eundem solidissimae responsiones. Studio Rodolpho Lavateri. Tigurini, Hanoviae. 1610.*

<sup>105</sup> Jöcher: Allgemeines Gelehrten-Lexikon 1751. II. 230.

<sup>106</sup> Vö. 1573. III. 25. levelében. Stief. id. m. 172. 1.



fordult azok felé, kiket katolikusok, protestánsok a legtöbbet üldöztek. Birtokán templomot és iskolát építtetett az unitáriusok számára, baráti levelezést folytatott Socinusszal és Paläologusszal, kit 1583-ban égettek meg eretnek-hite miatt.

Dudics idegenkedését korának felekezeti küzdelmeitől, nagy bizodalmát a keresztény vallás erkölcsi tartalma iránt nem érténők meg teljesen, ha nem tudnók, hogy a XVI. századi ébredő természetmegismerésnek nagy fölfedezései foglalkoztatták őt bibliothekájának csendjében. Régi irodalmunkban már talákoztunk averroista pogány bölcsekkel, kiknek merész dogmakritikája fölbonthatatlanul összeforrott a keleti orvostudománnyal és a csillagjóslással (Minerva 1922, 223). Dudicsban ennek a középkori fölvilágosodásnak egy későbbi, XVI. századi típusára ismerünk. Az újkori természettudomány nagy fölfedezései, e fölfedezések beláthatatlan következményei derengenek föl gondolkodásában, ezért kételkedően tekintet azokra, akik dogmákon vitatkozva akarták az emberiség legégetőbb kérdéseit megoldani. Az *Egy*-be foglalt mindenséget nemcsak a vallás dogmaiban, hanem a természet világában kívánta megismerni. „Mivel a vallás dolgaiban nem tudott bizonyosságra jutni, a mathesisre vetette magát, hol a legnagyobb bizonyosságot vélte föltalálni“ jelenti egyik régi életrajza.<sup>107</sup> Könyvet írt a csillagjóslás ellen, a csillagos ég matematikai megismerésének lehetőségét vitatta, ami megint a hitetlenség gyanuját keltette föl kortársaiban.<sup>108</sup> Nem véletlen, hogy *De cometarum significatione commentariolus* (Basiliae, 1579) c. műve későbbi kiadásaiban Erasmus munkái között szokott szerepelni.<sup>109</sup> Vehemensen tiltakozik a csillagjóslás, a csillagok csodálatos befolyása és az erre alapított beteggyógyítás ellen. Spinoza hangját véljük hallani, mikor Dudics az isteni kinyilatkoztatást nem a vallás dogmaiban, nem a csodákban, hanem a természet immanens kauzalitásában és örök törvényszerűségében igyekszik fölfogni. Ö

<sup>107</sup> „Weil er in den Glaubenssachen keine Gewissheit gefunden zu haben glaubte, hat er sich auf die Mathesis verlegt, allwo er die sichersten Gründe zu finden vermeinte und geriet gar auf die Astrologie“. Christ. Aug. Salig: Vollständige Historie des tridentinischen Conciliums. Halle. 1747. II. 282.

<sup>108</sup> Vö. Joh. Ephr. Scheibel: Astronomische Bibliographie. Breslau 1784. 161—182. Andreas Dudiths Brief an D. Thaddäus Hagecius von Hayek 26. Sept. 1580. gegen die Sterndeutung.

<sup>109</sup> Vö. Szinnyei: Magyar Írók Élete.



egyike volt azon keveseknek, kik már a XVI. század végén az emberi szervezetnek elfogulatlan, empirikus vizsgálatát sürgették Galenus hagyományos tanításával szembeszállva orvosbarátait, különösen a bécsi udvar orvosát, Crato von Kraftheimot, az ok-szerű beteggyógyítás útjára igyekezett vezetni. Nevével az ujkori orvostudomány útörői között is találkozunk (W. Goldzieher: Ein ketzerischer Bischof der Renaissance. Ein Beitrag zur Geschichte der medizinischen Wissenschaften. München, 1903). A csillagos ég forgásának és a vérkeringés törvényszerűségének tanulmányozásában, a változásokban megnyilvánuló örök állandóságot szemlélte és ebből mélyebb vallásos íhletet tudott meríteni, mint az egymásellen küzdő felekezetek vallástételeiből.

\* \* \*

A Mohács utáni magyar szellemi életben Dávid Ferenc és Dudics András léptek a magyar erasmisták örökébe. Gondolkodásuk egy közös cél felé, a XVIII. század fölvilágosodása felé mutat, mégis különbözőkép alakították azt a szellemi örökséget, melyet Erasmus az utána következő nemzedékre hagyott. Dávid Ferenc Erasmus vallásos tanításának hitvallója lett: elnyerte a hitvallók szenvedését, melyet Erasmus vállalni sohasem akart, de övé lett a mártírok dicsősége is: felekezetet alapított, mely tanításának lényegét a mai napig fenntartotta. Dudics András pedig Erasmus eszméivel a humanitásnak bölcs életformáját örökölte. Szektát nem alapított, csak vonzódott a rokongondolkodású Dávid Ferenc felé, de életével és magatartásával példát mutatott kortársai számára, hogy a lelki szabadságnak mily tiszta légkörébe emelheti föl hiveit a humanitás, az ember szellemi-erkölcsi autonómiájába vetett bizodalom. Ez a két magyar életpálya, melynek csiráját a megrendült hitű mohácsi nemzedék melengette, nemcsak a XVI. századi szellemi életnek, hanem az egész régi magyar műveltségnek két kimagasló, egyetemes értékű jelensége.

Mikor a XVI. század magyar reformátorainak, íróinak és humanistáinak mozgalmas sokadalmában keresünk egy-két jellegzetes egyéniséget, mely nem emésztődött föl teljesen az itthoni pártarcokban, hanem részese tudott lenni a szellemi élet egyetemes európai történetének: Erasmus két kései magyar követőjével, Dávid Ferencel és Dudics Andrással találkozunk. Nevök nemcsak a magyar történetben, hanem a gondolkodás univerzá-



lis történetében is szerepel, sőt mélyebben vésődött be a vallásnak és a világnézetnek egyetemes históriájába, mint a magyar történetírásba. Dávid Ferenc iránt nagyobb érdeklődést tanusít a szabadgondolkodás újabb története (Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 1922. I, 616) vagy a keresztény dogmák történetírója (A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III. 701), mint irodalomtörténetünk újabb rendszerezése. Dudics András nevét rendszerint hiába keressük szellemi életünk fejlődését rajzoló magyar irodalomtörténetekben, pedig nem találunk e korban más magyar gondolkodót, kívül többet foglalkozott a külföld, kinek egyénisége jobban vonzotta a XVIII. század íróit, kinek pályafutása annyira európaivá tudott válni, mint az övé.

Ebben a két magasra szárnyaló életpályában teljesedett be Erasmus magyar szellemi öröksége.

*Thienemann Tivadar.*



## Magyar janzenisták.

Irodalmunk történetírásának figyelme csak a legújabb időkben fordult programszerűen a vallástörténeti problémák felé. A magyar litteratura ismerete és a vallástörténet külön utakon jártak, egymásról nem nyerve tudomást és ha más-más ponton a múltnak ugyanegy idejű talajába ereszkedtek le: nem keresték a rétegek azonosságát, nem ismerték föl a kapcsolatok magyarázó erejét.

Talán irodalmunk természetéből is folyik a két disciplinának ez a rideg szétkülönülése. A hajszálfinomságú logikai viták hőse: Pascal, Voltaire valláskritikája, a tizennyolcadik századi fölvilágosodás-propaganda, Chateaubriand-ban a katolicizmus apologiája, a realista evangélium-magyarázat Renan-nál, a regényíró Anatole France vallásfilozófiai erudíciója — mind integráns részei a francia nemzeti irodalomnak. Nálunk is mélyen beleszántott szellemi életünkbe a katolikus hit, a kódexeken, az istenes Balassin, Zrinyi öntudatos katolicizmusán, Széchenyi és a *Karthusi* írójának vallásosságán, Madách biztató szaván ott van a kereszt eltörülhetetlen jegye, Arany János és a Biblia, Ady Endre és a zsoltárok összeforrottak a kálvínizmusban, — de a Novalis katolikus középkorának romantikus visszhangja Pannoniából az „ősí dicsőség“ pogány riadalmával felel és szépirodalmunk egyetlen teológusa: Pázmány, nem egész szellemi tartalma révén szerepel, hanem a magyar nyelv kyklopsfalait alapozza meg: csupán ezért kapja szépirodalmi jelentőségét az irodalomtörténeti közfelfogásban. A tizenhatodik század hitvitáinak politikai jelentőségük ad nemzeti érdeket. A teológia és a vallás élet-halál harca heresissel és racionalizmussal: a tizennyolcadik századi Franciaország egész közvéleményét lázba hozta; a század legkiválóbb írói jelentkeztek a viadalra és a moralista, a filozófus a nemzet egyeteméhez szolt. Nálunk kevesebb zajjal folyik a harc és nem a fórumon. A tudós, deákos irodalmiság nem vitte le profán körökbe a vallástételek körüli vitát. Szépirodalmunkban



kevesebb a filozófiai mag, a teológiai érdekelttség, mint Pascal népének szépirodalmában. Ezért tudott megélni nálunk — öncélú módszerében bizakodva — az irodalmi formák, tárgyak, műfajok története.

De talán irodalomtörténetírásunk egyoldalú érdeklődésében is van a hiba. Hiszen mihelyt rávetődött a kutatás fényezőrája irodalmunk vallási-filozófiai gyökereire: ráeszmélt litteraturánk ismerete is az egyetemes európai szellemi élet földjére.

\* \* \*

Három teológiai-filozófiai probléma tartotta izgalomban a hanyatló tizenhetedik és a feltörekvő tizennyolcadik század érdeklődését: a *janzenizmus*, a *quietismus* és a *theodicaea*, az isteni *Providentia* vitája.

Ezek a terminus technikus-ok, amelyek reánk az elvont szaktudomány izével hatnak, az 1700 körüli Franciaországban olyan közkeletű jelszavak voltak, mint manapság például a *pacifizmus*, *liberalizmus*, *szocializmus*: minden gondolkodó ember kötelességének tartotta, hogy ezekhez a jelszavakhoz való viszonyát, a velük szemben szükséges magatartást önmagában vagy a nyilvánosság előtt tisztázza. Művelt szalónok beszéd-témáiban, társadalmi hölgyek leveleiben is megtaláljuk nyomát annak az elmélyülő érdeklődésnek, amely az isteni kegyelem tana, a tételes vallásból tétlen Isten-szemléletbe emelkedő misztika és a Gondviselés problémája iránt megnyilvánul az irodalomban.

Ez a három vallási-erkölcsi probléma a magyar irodalom íhletői között is szerepel. A földi életnek, az ember céljának és üdvözülésének legnagyobb kérdőjelei ezek: nálunk is öltözött szépirodalmi formába a reájuk adott felelet, a magyar szellemi életben is gyúltak szikrák ezeknek a végső rejtélyeknek megvilágítására. Nézzük meg, hogy a három kérdés egyike, a *janzenizmus* mozgalma, a szellemi élet milyen megnyilvánulásai-ban ismerhető fel.

### I. Jansenius és a Port-Royal.

1709-ik évi július hó 11-én XIV. Lajos kiadta a rendeletet a Páris melletti Port-Royal des Champs apáca-kolostor lerombolására. A Nantes-i edictum visszavonása (1685) után az Egyház belső eretnekjeire került a sor. Ugyanakkor, mikor a napkirály, Rákóczi szövetségese, magukra hagyta a magyar vallás-



szabadság fölkelőit, a francia udvarban a jezsuiták befolyása győzedelmeskedett, hosszú harc után. Mikor a bujdosó fejedelem Párisba érkezik, XI. Kelemen pápa épen kiadja a jámbor Jansenius hívei ellen az *Unigenitus*-bullát: az 1713-ik év legnagyobb irodalmi eseménye ez. Az eszmei harc janzenisták és jezsuiták között még évtizedekig tart. XIV. Lajos halálával kiszabadulnak a börtönbe vetett janzenisták, a francia papság két pártra oszlik, az ország békéjét megbontó ügy parlament elé kerül. A kedélyeket csak a jezsuiták kiűzése csillapítja le (1763). Ebben a kiűzetésben részük volt a janzenistáknak, akik most egy táborban örülhettek a szabadgondolkozókkal: a jámbor Jansenius hatása a forradalomig nyomozható...

Mi volt az, az eszme, amelynek megsemmisítését egy kolostor lerombolásával kellett kezdeni, amely miatt végtelen jegyzékváltás folyt Versailles és a Vatikán között? Mi volt az az érzelmi tartalom, amelyért üldözést szenvedtek az egyház hű fiaí, amelynek hőstét, Pascalt, ma is egyik legnagyobb elméjének vallja a kereszténység?

\* \* \*

A janzenizmusnak nevezett szellemi mozgalom története hosszú fejezet.<sup>1)</sup> Sainte-Beuve hét klasszikus kötetet szentelt a *Port-Royal*-nak. De a janzenizmus lényege néhány szóban elmondható: Cornelius Jansenius tanítása az *isteni kegyelem* föltétlenül ható erejéről; a *gratia efficax* tana, amely az emberi jócselekedetekben az isteni kegyelem föltétlenül determináló eredményeit látja, az ember akaratí szabadságát pedig csupán abban, hogy akaratunk mentes a *külső kényszertől*. Isteni kegyelem nélkül az ember képtelen a jócselekedetekre és csak az önmagában hatékony kegyelem által üdvözülhetünk. Ezt a kegyelmet azonban nem kaphatta mindenki, csak a kiválasztottak bírják. Krisztus nem halt meg mindenkíért. Isten akarata ellenére sem el-kárhozni, sem üdvözülni nem lehet. A janzenizmus tagadja azt,

<sup>1</sup> A janzenizmus történetének bibliográtiáját adja Augustín Gazier, *Racine: Hist. de Port-Royal* című munkájának kiadásában (1908 és 1922). A kérdés legújabb összefoglalása ugyancsak Gazier-től: *Hist. générale du mouvement janséniste de puis ses origines jusqu' à nos jours*. Paris 1922, 2 vol. Magyar nyelven megjelent a janzenizmusról: Fekete Mihály, *Az Unigenitus bulla története*, Bpest, 1916.; Brisits Frigyes: *Szent Agoston és Rákóczi Ferencz vallomásai* Pécs, 1914. A tomizmus és a molinizmus vitáját a janzenizmussal kapcsolatban tárgyalja Várkonyi Hildebrand könyve: *Aquinói Szent-Tamás filozófiája*, Bpest 1923.



hogy mindenki elégséges kegyelmet (*gratia sufficiens*) kap a jó gyakorlására. Szerintük csak *gratia efficax* és *gratia inefficax* van. Utóbbi esetben az ember képtelen bizonyos isteni parancsokat teljesíteni, mert hiányzik hozzá a hatékony kegyelem. Viszont a *gratia efficax* ellenállhatatlan erővel jócselekedetre vonzza az embert.

Ez az interpretáció, — amelyet a janzenizmus Szent Ágostonban vélt feltalálni és amelynek védelmére Szent Pálból és Aquinói Szent Tamásból vett idézeteket is fősorakoztattak — egyedül Isten működésének tulajdonítja az erényt, eliminálja az ember önálló szerepét, tagadja Isten és az emberi akarat között azt a titokzatos együttműködést, *cooperatio*-t, amelyet a spanyol Molina (megh. 1601) fölfogásában magáévá tett az Egyház és amely szerint Isten mindenkinek följánlja a jócselekedetre elégséges, de nem föltétlenül kényszerítő kegyelmet.

A *molinizmus* megszületése és szembekerülése a *tomizmus*sal: mutatja, hogy milyen nagy és szinte megoldhatatlan problémája a teológiának az isteni és az emberi akarat összeegyeztetése. Ha valaki emancipálja magát Aquinói Szent-Tomás filozófiájának okság-tana alól, — amely végső elemzésben a világ minden tevékenységét Istenre vezetí vissza (*praemotio physica*) — és ilyenformán az emberi akarat szabadságát kimentí a Skylla örvényéből, akkor a másik oldalon a *molinizmus* Charybdisének karjai közé kerül, amely fölfogás a szabadakarat eshetőségeit kiveszi az isteni hatalom és determináló előrelátás köréből. A probléma gyötrően tragikus az emberi értelem számára és az Egyház végleges döntést nem is hozott a *tomizmus* és a *molinizmus* vitájában.

Janssen bátorságot vett magának, hogy döntsön ebben a kérdésben és így lett eretnekké. Hitvallása a kálvínista *praedestinato*-ba torkollik. Akadt is a janzenizmusnak szimplifikáló magyarázója, aki egyvonalba állította a *gratia efficax* tanát a kálvínizmuszal, sőt a muzulmán fatalizmuszal is.

Pedig Jansenius teológia-professzor és katolikus püspök nem akart vallásalapító lenni. Mikor 1638-ban, tudós pályafutása delelőjén meghalt, nem sejtette, hogy istenes működésének színtere: Louvain és Ypern, Páris és Róma ellen irányuló szellemi csatának lesz a kiinduló pontja és másfél századon át egy új eretnek-ség bölcsőjét jelentí. Hírhedett munkáját, amely a nagy harcot föltámasztotta, nem is láthatta nyomtatásban. Barátai adták ki 1640-ben.



Jansenius munkája nem akar eredeti mű lenni. A tudós szerző, akinek tudományát Mabillon bámulattal említi, csupán Szent Ágoston kegyelem-tanát óhajtotta egységes szövegbe foglalni, az elszórt nyilatkozatok egybegyűjtésével és összeegyeztetésével. Művének az *Augustinus* szerény címét adta<sup>2</sup> és a pápához intézett ajánlásában az Egyház hű fiának vallja magát. A könyv nagy hatása Szent Ágoston kultuszában és a XVII. század ujjáéledt vallásosságában keresendő.

\*

A renaissance világnézetének visszahatásakép és az eretnek megújulás mintájára a katolikus szellemi életben is megszületik a vallás elmélyülése. Az ellenreformáció a katolicizmus ujjászületése és a francia XVII. századot elárasztja az új életre hozatott aszkézis, a megigazulás vágya, a humanizmus racionalista bölcseségétől való elfordulás a lélek és Isten felé. Ujra a középkori író mutatja az utat *Krisztus követésére*, a szerzetesrendek másodvirágzása egy új életforma terjedésére vall és Szent Ágoston alázatossága lesz az ideál, a hippói püspök textusa szinte biblikus tekintély. Az isteni kegyelem és az isteni providentia lelki élménye, problémája lett az érzelmes vallásban élőknek. Az ész detronizálását olvashatta ki a kor Szent Ágoston dinamikus lirizmusából és a mindenható Akarat imádása szigorú penitenciát parancsol a fölvilágosult szabadosság, az észimádó libertinizmus karjaiból kibontakozóknak. A vezeklés és magánybavonulás egyik jellemző megnyilvánulása ennek a vallásos szellemnek. Nem a szentimentális kor szenvedő magánykeresése ez, hanem a középkori elmélkedés, szemlélődő életideál új formája. Port-Royal des Champs fogadta elsőnek falai közé az *Augustinus* érzelmi inspirációit. Nem eretnekség, hanem vallásos elmélyülés talajából nőtt ki a mérget adó virág.

A hivatalos egyházi tekintély már 1641-ben indexre teszi az *Augustinust*. Richelieu börtönba veti Saint-Cyran abbét, Jansenius meghitt barátját és bizalmas levelezőjét. A Sorbonne és a püspökség kárhóztatja Janssen proposícióit. Börtönbe kerül Le Maître de Sacy is, a biblia fordítója és magyarázója. Antoine Arnauld Hollandiába menekül, miután *Fréquenté communion* című tractatusát a Sorbonne átokkal sújtotta. Nicole, a Port-Royal professzora és Quesnel nagy buzgalommal publikálják vita-írásai-

<sup>2</sup> *Cornelii Jansenii, Episcopi Yprensii, Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses.*



kat és a janzenistáknak hatalmas védőjük támad Blaise Pascal iróniájában és abban a megtámadhatatlan erkölcsi erőben, amelyvel a *Pensées* és a *Provinciales* költője az isteni végtelenség oltalma alá helyezi a gyarló embert. A janzenizmust védő Pascal erősségét épen az adja meg, hogy az Egyház alapján állva támadja a jezsuitákat: tizennyolcadik levelében ünnepélyes hitvallást tesz a szabadakarat mellett. A jezsuiták ellen foglal állást Boileau is satiráiban. Bossuet nem volt janzenista, de tiszteletteljes semlegességet tanusított a Port-Royal-lal szemben, Szent Ágoston olvasásán nőtt föl, Nicole és Arnauld műveit bámulattal fogadja, a janzenistákkal egy fronton harcol a protestantizmus ellen, a molinista jezsuitákat eretnekséggel vádolja és a világtörténelem eseményeiben mindenütt szigoruan az isteni elvégezést keresi.<sup>3</sup> A Port-Royal iskolájában nőtt fel Racine, a tragédiáiró Racine, akinek könyvtárában latin teológiák summái, spanyol meditációk, görög szentatyák foglalják el a főhelyet,<sup>4</sup> Quesnel, Nicole, Arnauld művei és Janssen *Augustinusa* mellett. Csak akkor hűtle nedett el mestereitől, mikor színműveket kezd írni: a janzenisták üldözték legszigorubban a színházat, a bűnös szenvedélyek istápolóját. De később tékozló fiúként visszatér a kolostorba, megírja a Port-Royal történetét és végső óhajával a janzenizmus várában temetteteti el magát. Madame de Sévigné, Szent Ágoston és Pascal szenvedélyes olvasója, ugyanebben az atmoszférában élt. A janzenista Nicole-ról úgy nyilatkozik, hogy benne az utolsó rómaiit vesztette el Franciaország. Szent Ágostont janzenistának tartja, Szent Pállal egyetemben. Hiszi azt, hogy Krisztus csak keveseket váltott meg az üdvözlésre. Sévigné-né mélységesen elmerül a Gondviselés mindenhatóságába és praedestinációs hittel írja, mikor Turenne marsallt egy eltévedt ágyugolyó megöli: Én, aki mindenben a Providentiát látom, én ezt az ágyugolyót az örökkévalóságtól fogva elindítottnak érzem.<sup>5</sup>

Távolabbi körből is rokonszenv sugárzik a janzenista mozgalmak felé. Szalézi Szent Ferenc Kálvin városából küldi hódolatát az apostoli tevékenységű Bérulle kardinálisnak: Saint-Cyran

<sup>3</sup> V. ö. A. Rebelliau, *Bossuet* Paris 1900.

<sup>4</sup> Levele Vitart-hoz: július 1662. Racine könyvtáráról olv.: P. Bonnefon, *La bibliothèque de Racine*, *Revue d'hist. litt. de la France* 1898.

<sup>5</sup> Levelezése a Grands Ecrivains kiadásában, az Index Nicole és Turenne címszavai nyomán. Nicole említéseit három hasábon regisztrálja a levelek névmutatója.



abbé barátjának. Bérulle alapította az Oratorianusok rendjét, amelynek elterjedésétől a jezsuiták a maguk befolyását féltették és amely hamarosan megtalálta a kapcsolatot a Port-Royal-lal. A genfi püspök levelezésben állott Mater Arnauld-val és meglátogatta a Port-Royal-t. Ez a fegyverbarátság Szent Ferencre is árnyat borít: a jezsuiták nyilvánosan elégették *Introduction à la vie dévote* című „igen szabados“ művét.

Egy másik elismerés Joannes Bona kardinális, a tizenhetedik századi aszkézis és a misztikus irodalom nagy alakja részéről jött. Bona ebbe a szellemes formulába szorította a janzenista controverziák jellemzését: „Jansenius hívei búzgó katolikusok, akik nem szeretik a jezsuitákat.” Ez a mondás már magában rejteti annak fölismerését, hogy a janzenizmus bizonyos fokig egyúttal *gallikanizmus* is: a francia papság részéről öntudatlanul is túlzottan sovíniszta állásfoglalás Róma és a jezsuiták befolyásával szemben. Nem hiába támogatta Quesnel-t maga Noailles bíboros-érsek, a francia egyház feje. De Racine biztatására sem tudta megmenteni a Port-Royal-t, sőt maga is eretnek hírébe keveredett. A jezsuiták nem ok nélkül létek Szent Ágoston túlzott kultuszától. Az az erkölcsi szigorúság, amelyet a XVII. század Szent Ágostonból kiolvasott; a rebéllis Port-Royal-nak komor szuggesztioja a vezeklésre, megtérésre szomjazó lelkeken; magánybavonuló, misztikára hajlamos elkülönülése az értékes egyéneknek, akik ilyenformán az Egyház megkerülésével közvetlen érintkezésbe jutottak a kegyelem forrásával és vezető nélkül botorkáltak a heresis szakadékai fölött Isten felé — mindez útjában állhatott a jezsuiták kollektív szellemű törekvéseinek. A barok világnézet<sup>6</sup> lendületével, étellel teljes propaganda gyakorlásával Loyolai Szent Ignác kongregációja azt a célt tűzte maga elé, hogy az egyéneket megszervezze, a gonosz elleni harcra megeddze és az Egyház „militans” szolgálatába állítsa. Lelki hatalmukat veszélyeztette a janzenista remeteség.

A janzenizmus vallásos ellenzői között ott találjuk Fénelon-t, aki halála előtt figyelmeztette XIV. Lajost, hogy óvakodjék a janzenizmustól. XIV. Lajosról maradt fönn egy igen jellemző, janzenista-ellenes anekdota. Nagyköveti kinevezésre ajánlottak valakit a napkirálynak. XIV. Lajos azt az ellenvetést tette, hogy az illető erősen a janzenizmus gyanuja alatt áll. Mire a protektor fölkiáltott: Felsőg, minő rágalom! becsületesemre mond-

<sup>6</sup> A XVII. század lelkivilágára vonatkozólag igen tanulságos W. Weisbach könyve: *Der Barock als Kunst der Gegenreformation* (Berlin, 1921.)



hatom, hogy nem janzenista, hanem atheista. Ez a válasz teljesen eloszlatta a király aggodalmaít . . . A jezsuita nevelésű Corneille drámahőseinek szájába molinista enunciációkat ad, ami a század racionalizmusában nem meglepő. Néarque, Polyeucte hitértetője, az isteni jóságról elmélkedve kifejti, hogy Isten kegyelme nem befolyásol bennünket ellenállhatatlan módon (*Polyeucte*). Isten csak följánlja a segítségét, a többit szabad akaratunkra bizza, olvassuk Corneille-nek egy másik tragédiájában (*Oedipe* III. 5.). Corneille példája is mutatja, hogy az isteni kegyelem tana milyen mélyen beivódott a francia szépirodalom talajába. Szívós ellensége volt a janzenizmusnak Bourdaloue jezsuita, az egyházi szónoklat nagymestere. Prédikációi harminc éven keresztül hatalmas visszautasításául szolgáltak Pascal szellemének és a meggyőzés rétora ellenoffenzívájában szigorú gúnnyal támadta a nagyvilági epikureistákat, akik túlfinomultságból csaptak át a janzenizmus végletébe.<sup>7</sup>

A vallásos életen kívülálló, — libertinusok, epikureisták, szabadgondolkozók, filozófusok — meglepedéssel szemlélhették az Egyház kebelében dúló harcot. Az epikureista, materiális szellemű színpadi irodalom — példa rá a *Tartufe* — értelmetlenül és idegenül állott a vallási misztikával, az aszkétizmussal szemben. Jezsuita részről föl is használták a színpadot, hogy a világiasság par excellence területén vegyék föl a harcot a janzenisták ellen, amint azt egy *La Femme docteur, ou la Théologie en quenouille* (1731) című iskoladráma mutatja, amelynek „kritikája“ is készült *Arlequin janséniste* címmel.<sup>8</sup>

A szkeptikus Bayle, a francia XVII. századnak ez a titáni rombolója és a fölvilágosodás úttörője, fölényes magaslatról szemléli a janzenista harcot. Leveleiben sűrűn említi a hitviták publikációit. A disputa hamar eldőlt az ő szemében: nábozás nélkül deterministának bélyegzi Szent Ágostont, akinek tana szerinte az Egyház ünnepélyes approbációja mellett fosztotta meg szabad akaratától

<sup>7</sup> V. ö. Sainte-Beuve, *Causeries* IX.

<sup>8</sup> Teljes címe: *Arlequin janséniste, ou Critique de la femme docteur, comédie, à Cracovie, 1731*. Igazi megjelenési helye: Douay. Szerzője: Guillaume Hyacinthe Bougeant jezs. atya. (V. ö. Sommervogel *Dictionnaire des ouvrages anonymes publiés par des religieux de la Comp. de Jés.* Paris 1884. I. 56. l.). Lehet, hogy ez a szerző-megállapítás nem pontos, mert Michaud szerint (*Blogr. Univ.* V. kót.) Bougeant a *Femme docteur* c., huszonöt kiadást ért komédia szerzője és Michaud a *Critique*-ot nem említi Bougeant művei között.



az emberiséget. Isteni kegyelem híján képtelenek vagyunk a jóra, senki sem kerülheti el a predestinált örök kárhozatot. Szent Ágostonnak illetően értelmezésével nyíltan az egységbontó janzenisták ügyét szolgálta a nagy toleráns filozófus.<sup>9</sup>

A fölvilágosodás első nagy szépiroja, a vallástalan Montesquieu cinikusan profanizálja a pápai bullák körül támadt valásvitát: perzsa maszkot öltve magára asszonyok művének deklarálja az egész lázadást, amely a római „varázsló“-val szembeállítja a Versailles-i „varázsló“ alattvalóit. Kicsinyes asszonyháború egy kedvenc olvasmány betiltása miatt: ezzé zsugorodik össze egy forradalmár tendenciózus képzeletében a század egyik leggyötrőbb lelki problémája (*Lettres Persanes* 1721. XXIIV. lev.).

Nem várhatunk más fölfogást a *Lettres chinoises* (1739) szerzőjétől sem. D'Argens marquis, Bayle tanítványa, II. Frigyes barátja és Voltaire szellemi testvére a szabadgondolkodás „új hitében“: a kínai állapotok rajzával a francia vallási disputákat akarta nevetségessé tenni.

Voltaire — minden fanatizmusnak fölvilágosodott ellensége, kivéve a fölvilágosítás fanatizmusát — XIV. Lajos századáról írott művében egy egész fejezetet szentel a janzenizmus történetének. Voltaire teológiai fölkészültség, vallásos érzék és komolyság nélkül fog munkájához. Hogy fölényét megtarthassa és a dogmák elleni harcra fegyvereket találjon, a humor vágányára tereli át az egész kérdést: a vita azon fordult meg szerinte, hogy a pápa szövegének egyik mondatában hova tesszük a vesszőt. Nem érti meg Voltaire Molina nak, a spanyol jezsuitának tiszteletreméltó törekvését, amellyel a molinizmusnak nevezett tanalapítója az isteni előrelátást összhangba akarta hozni a szabadakarattal: a szubtilis mérlegelésekben csak lemosolyognivaló skolasztikát mutat be Voltaire! „Öreg asszonyok devotio-ja“ és más hasonló kitételek szatirájába öltözteti szellemes meséjét, amelyen végigvonul a tizenhétedik század Herostratesének csúfondáros hangja. De van a Voltaire kritikájának komolyabb érzésből fakadó inspirációja is. Az *Epitre à Uranie* és a *Lettres philosophiques* írója tiltakozik az olyan Isten-szemlélet ellen, mely a világ teremtőjében zsarnokot lát, aki csak azért teremtette az embert, hogy

<sup>9</sup> V. ö. Bayle, *Lettres choisies*, Rotterdam 174. Table és 225., 713. stb. II.; *Dictionnaire*, article „Priscillien“, remarque „H“. Bayle vallásfölfogását elemzi: J. Delvolve, *Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle*, Paris 1907. 295. stb. II.



megbüntethesse. Pascal pesszimizmusával szemben Voltaire ki akarja ragadni az emberiséget a bűnbeesés tudatának tétlenségéből . . .

\*

Nem tartozik ugyan a janzenista harcok anyagához, de idéznünk kell tanulságai miatt egy későbbi kor emberének nyilatkozatát, a tizennyolcadik század egyik legnagyobb ellenzőjének szavait: Josephe de Maistre, az abszolút pápai tekintély és a korlátlan királyság harcosa, a francia forradalom ellenforradalmárja így nyilatkozik a janzenizmus veszedelméről: „Az Egyház soha sem látott olyan furcsa eretnokséget, mint a janzenizmus. Valamennyi héresis születésekor kivált az egyetemes közösségből, sőt hívalkodott vele, hogy nem tartozik ahhoz az Egyházhhoz, amelynek tanítását, mint több pontjában téves tant, elveté. A janzenizmus másképp fog a dologhoz; tagadja, hogy elpártolt; sőt, ha kell, még szerkeszt is könyveket az egységről, amelynek kimutatja feltétlen szükségességét. Pirulás és reszketés nélkül állítja, hogy tagja az Egyháznak, amely kiátkozza . . . Azzal a híhetetlen göggel lép föl, hogy ő maga a katolikus Egyház, a katolikus egyház tiltakozása ellenére is . . .; hiszen nincs is janzenizmus, ez csak képzelődés, agyrem, amit a jezsuiták találtak ki. A pápa, aki kárhózzal sújtotta az állítólagos eretnokséget, álmában írta a bulláját . . . Alig hiszem, hogy volna a történelemben különösebb valami, mint a Port-Royal keletkezése és befolyása. Néhány búskomor szektárius, a hatóság üldözései miatt bosszankodva, fogja magát és bezárkózik egy remeteségbe, ahol szabadon duzzoghat és dolgozhat . . . Ezek az emberek, akiket közös fanatizmus egyesít és tart össze, gyógyíthatatlan dühöngői lesznek a pártszellemnek. Miniszterek, főhivatalnokok, tudósok, előkelő dámák, rajongó apácák, akik valamennyien ellenségei a Szentszéknek, ellenségei az egységnek, ellenségei egy világhírű társulatnak, . . . szövetségre lépnek egymással a lázadás közös fészkeiben. Lärmáznak, gyanusítanak, rágalmaznak, intrikálnak . . . Csakhamar kétségbeejti Port-Royal a francia egyházat, dacol az uralkodó egyházfővel, bosszantja XIV. Lajost, behatol a király tanácsadói közé, betiltja ellenségeinek nyomdáit és végül egyeduralmát megalapítja . . .”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le souverain pontife*, Paris 1821, livre I., ch. III. et V. V. ö. A. Crosnier kiadásában (Tourcoing 1922) a 239. s. köv. 11.



## II. A rodostói könyvtár.

Ha beszélhetünk irodalmunkban janzenistákról, a janzenizmus első magyar nyomaí közvetlenül a francia forrás közelében keresendők. Az első nyom Párisból a Rákóczi-emigrációhoz, Rodostóba vezet.

II. Rákóczi Ferenc lelki fejlődése keresztülszűrődött egy janzenista retortán: a kamalduliak szerzetesrendje, akiknek szigorú visszavonultságában három esztendő vezeklését töltötte a bujdosó fejedelem — a Grobois-i klostrom azok közé tartozott, amelyek vonakodtak elfogadni az *Unigenitus*-bullát. Ebből a szellemi légkörből való az a 290 kötetből álló könyvtár, amelynek lajstroma reánk maradt és amelyből rekonstruálható a három rodostói magyar író — Rákóczi fejedelem, Mikes és a filozófus Kiss István — olvasmányainak karaktere. A rodostói könyvek állományából — amennyiben a bibliografiai megjelölések nyomán megállapítható — mintegy kilencven kötet olyan, amelyik a janzenizmus szellemi körébe vonható. Tehát a könyvtárnak csaknem a harmadrésze janzenista bélyeget hord magán. Nem meglepő ez, ha arra gondolunk, hogy a janzenizmus vitája nemcsak a Racine olvasmánya volt, hanem még a XVIII. század második felében is erősen kiütközik a francia magánkönyvtárak összeállításából.<sup>11</sup>

\*

Ha a könyvcímek alapján fősorakoztatjuk képzeletünkben a rodostói könyvespolcok főlíansait, in-quarto és in-octavo köteteit, Rákóczi könyvesházába lépve első benyomásunk: mintha egy kolostor theologiai és ájtatos világa tárulna föl előttünk. Talán egy tudós francia pap válogatta össze az egész bibliothékát, gondolkodjunk önkéntelenül az első pillanatban.

A könyvtár általános képe az ellenreformáció korára mutat, a katolikus elmélyülés korának szellemére vall. A sárospataki, XVI. században gyökerező Rákóczi-könyvtár ugyanezt a vallásos világnézetet tükrözteti, de ott az egyházi latin kulturát, Rodostóban Pascal népének francia nyelvű szellemi termékeit látjuk, tehát egy populárisabb szent-tudomány csarnokát. *Lelki patika* névvel

<sup>11</sup> V. ö. Daniel Mornet. *Les renseignements des bibliothèques privées (1750—1780)*. Revue d'hist. litt. de la France 1910. — A rodostói könyvtár jegyzéke Thaly Kálmán *Saussure*-kiadásának (1909) Függelékében található. V. ö. erről Mikes és a francia szellemi élet c. dolgozatomat, Egyet. Phil. Közl. 65. és 66. köt.



illetethetők — Veresegyházi János munkáját idézve — Bethlen Kata XVIII. századi magyar Bibliothekáját, amely mindenféle, de „kiváltképen theológiára tartozó“ könyveket tartott raktáron. Még Péczeli Józsefnek 1793-ból való *Catalogus librorum*-ja is felelősszben theologiai és pedig franczianyelvű műveket sorol föl. Teljes fegyverzetében csak egy fölvilágosodás-tendenciájú könyvtár, az aradi közművelődési palota XVIII. századi gyűjteménye, vonultatja föl a szépirodalmat: másfél század kellett hozzá, hogy az ujkori könyvtárakban teljes polgárjogot nyerjen a tiszta irodalmiság.<sup>12</sup>

Ez a szépirodalom-ellenes tendencia — amelynek lassan kiszáradó ereit érdemes lenne régebbi irodalmunkban fölkeresni — a rodostói könyvtár körvonalait is szigoruan megszabta és e tekintetben épen a janzenizmus állíthatta a legszigorúbb tilalomfakat. A francia XVII. század költő-királyait, a klasszicizmus tragédiáit, a libertinus Molière-t, Lafontaine frivol *Contes*-jait és egyéb világi haszontalanságokat ne keressünk ebben a klostromi könyvtárban, ahová Fénelon *Télémaque*-ja is csak tanító célzata révén nyert bebocsáttatást. A könyvtár legyen az üdvösség paizsa, égbe vezető kalauz: ez a szellem beszél abból a nagy elméleti irodalomból, amelynek szépirodalom-ellenes-tendenciája két rodostói könyvből is árasztotta a mennyei fényességet: a *Krisztus követéséről* írott munkából és Szent Ágoston *Vallomásairól*. Ez a tendencia oly gazdag elméleti irodalmat termelt, hogy külön története is jelent meg 1697-ben: *Histoire et abrégé des ouvrages latins, italiens et françois contre la Comédie et l'Opéra*.<sup>13</sup> A világi érzelmek, a „libido sentiendi“ irodalmi kultuszát Plato, a Biblia a

<sup>12</sup> Tanulságos lenne régi könyvtáraink szellemét a ránk maradt katalógusok alapján és külföldi analógiák bevonásával behatóbban megvizsgálni. Ime néhány bibliografiai adat: Racine és a XVIII. sz. francia könyvtárakra von. v. ö. a 4. és 11. sz. jegyz. — Zrínyi könyvtára. — Harsányi István, *A sárospataki Rákóczi könyvtár* Bp. 1917. — Lukinich Imre, *Gróf Bethlen Kata könyveinek katalógusa*, M. Könyvszemle 1907. — *Catalogue de la bibliothèque de feu Mme Gottsched*, Leipsic 1767. (Nemz. Múz.: „Cat. 1680.“) — *Monatliche Anzeige von Büchern welche zu Pest in der... Köpfschen Buchhandlung... zu haben sind*, 1775. (Nemz. Múz.: Apró nyomt. 40.) — A. Eckhardt, *Les livres français d'une bibliothèque privée en Hongrie au XVIIIe siècle* *Revue des Études Hongr.* 1923. — Péczeli könyvtáráról (1793): Gulyás Pál, *M. Könyvszemle* 1901. 220. l. — Kisfaludy S. könyvtárának lajstroma (kézirat a Nemz. Múz.-ban). — Baróti Lajos, *Petőfi újabb reliquiái*. 1887.

<sup>13</sup> Szerzője: Lalouette. A kismartoni Esterházy-könyvtár példányát használtam („5429“ jelz.).



szentatyák, kánonok, Szent Ágoston és minden Doktorok, a concíliumok, pápai bullák, Bossuet — valamennyien kárhoztatják. Pascal a keresztény élet nagy veszedelmének tartja az irodalmi szórakozásokat és a janzenista Nicole három essay-t szentel a keresztény irodalomfölfogás sokat vitatott témájának, a közhelyként öröklődő argumentációval, a janzenista Duguet pedig szintén megírja a maga támadását a kárhozatos spectaculumok ellen. Ezen a ponton egyetértettek janzenisták és a Vatikán, úgy hogy nem kellett épen janzenistának lenni ahhoz, hogy valaki a tizennyolcadik század elején száműzze könyvtárából a szépirodalmat. Mégis: a janzenizmus szigorubb elzárkózást mutat a világiassággal szemben mint a katolikus Egyház egyeteme. A janzenisták itt is Kálvinhoz állanak közel, a képrombolóhoz és a Port-Royal apácáinak constitutióiban ott szerepel az a követelmény, hogy a fölösleges képeket el kell távolítani a kolostorból. A rodostói könyvtárnak szigoruan purifikált összeállítása Grobois-ra mutat vissza, közvetve pedig a janzenista szellemet tükrözi. Ha megnézzük, milyen könyveket olvastak a Port-Royal kolostoraiban, ugyanazt az összeállítást találjuk, mint Rodostóban: az Evangéliumok, szentek élete, az *Imitatio*, Szent Ágoston *Vallomásai*, Szent Teréz iratai adják a főbb érintkezési pontokat a két könyvtár között.

Képviselve találjuk Rodostóban a janzenizmus érdeklődésének egész szellemi körét. A janzenisták gondolatvilága megszólal a rodostói könyvek lapjaian is. Milyen képzetek körül mozgott ez a mentalitás, milyen lelki habitus jellemző a Port-Royal olvasóira? A determináló *hegyelem* tana, amelyben a janzenizmus dogmatikai lényegét jelöltük meg, csak egyik megnyilvánulása annak a lelkiállapotnak, amelyben a janzenizmus megszülethetett. A janzenista világnézetben centrális helyet foglal el az emberiség *bünbeesése*. Az első emberpár elveszítette a jogot az örök üdvösségre és az eredendő bün óta a bukott emberiség — *natura lapsa* — vakon tévelyeg, Isten haragjától sújtva a maga erejéből képtelen az üdvözülésre. Akaratunk a bünös vágyak bilincseiben sinylődik és az erkölcsi romlás vizözönjéből csak a kiválasztottak kicsiny sájkája menekül meg. Ez a sötét pesszimizmus lesz aztán vezérelve a janzenisták életének, amely nem egyéb, mint vezeklés, penitenciatartás, hosszú előkészület a megigazulásra, a gyakori áldozástól (*fréquenté communion*) való tartózkodás a méltatlanság tudatában, magánybavonulás és elmélkedés a Szentírás fölött. Ennek



az érzelmes, néha kissé édeskés vallásosságnak a könyveit olvasták Rodostóban.

Vegyük sorra a rodostói könyvtárból azokat a könyveket, amelyekben a janzenizmus világnézetére ismerhetünk és amelyek hatottak Rákóczi és Mikes világnézetének kialakulására.

### 1. Külső inspirációk.

Mindenekelőtt olyan műveket találunk, amiket nem érhet a janzenizmus gyanuja, de a melyek mégis táplálékai lehettek a janzenista léleknek.<sup>14</sup>

Az *Imitatio Christi* több évszázaddal megelőzi a janzenizmust és Molina-t, de — ami a kegyelem tanát illeti — fölfogása szent-ágostoni és antimolinista.

Ez a könyv, amelyben az érzelmek bő forrásai buzognak, abba a misztikus áramlatba tartozik, amely párhuzamosan halad a középkori skolasztika és racionalizmus szellemtörténetével. Innen magyarázható ujkori népszerűsége, mely szinte vetekszik a Szent-írással. A. de Bacher egész kötetnyi bibliográfiáját állította össze a soha el nem évülő munkának, Barbier több mint 200 kiadását tudja felsorolni a XVII. századból és a XVIII. elejéről. Magyarra Pázmány Péter fordította az együgyű szókkal, de csuda nagy lelki bölcseséggel irt vigasztaló könyvet. Rodostóban franciául olvasták vagy esetleg eredetiben, mert a könyvlista szerzője a latin könyvcímet franciául is fölvehette jegyzékébe, ami egyébként nem valószínű.

Ha az *Imitatio* szövege nem gyanumentes, még inkább gyanu férközhetik a könyv sorsának külső körülményeihez. A janzenizmus fölismerte, hogy az *Imitatio* szellemét a maga javára

<sup>14</sup> A janzenista könyvek fölismerésében kitünő vezetőül választható Dominique Colonia jezs. atya munkája: *Bibliothèque Janséniste, ou Catalogue alphabétique des principaux livres jansénistes ou suspects de jansénisme qui ont paru depuis la naissance de cette hérésie.* 2-e éd. corr., s. 1. 1731. Hasonló munkák: (Dupin) *Table universelle des auteurs hérétiques du XVI-e et XVII-e siècles.* T. IV. Paris 1704.; Migne, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs, des schismes etc.* Paris 1847. A kismartoni Esterházi-könyvtárban van egy *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le Jansénisme* (Anvers 1755) c. munka, „4241“ jelz. A könyv szerzője Nic. Patouillet jezsuita, aki túlbuzgóságában hű katolikusokat is (pl. Madame de Sévigné-t) fölvetett az eretnek-listára. Könyvét azonban elérte a végzet: a pápa indexrete a *Dictionnaire*-t. — Az egyes írókra vonatkozólag Michaud *Biographie Universelle*-jét használtam.



interpretálhatja és gyümölcsöztetheti. Michaud szerint már 1662-ben megjelent franciául az *Imitation de Jésus-Christ*, a Port-Royal egyik vezéralakjának, Louis-Isaac Le Maistre de Sacynak fordításában, De Beuil álnév alatt. Bouhours jezsuita atya szigorú rostára fogta ezt az inkább „elegáns“, mint hű fordítást, amely a Port-Royal tekintélyével övezve százötven kiadásban lett népszerűvé. Lehet, sőt valószínű, hogy Rodostóban épen ezt a fordítást olvasták a sok közül. Nicolas Fontaine 1694-ben szintén lefordítja az újból aktuálisá lett középkori munkát és fordítása a későbbi kiadásokban Nicolas Le Tourneux szertartás-magyarázataival együtt jelent meg: a janzenista Le Tourneux szerzője az *Année chrétienne* című rodostói könyvnek is, amelyet több pápa indexre téletett, Fontaine pedig Nicole, Antoine Arnauld és Sacy barátja volt, a Port-Royal írócéakja, szorgalmas auktora és történetírója. Colonia janzenista-bibliográfiája megemlékezik egy harmadik *Imitatio*-fordításról, amelyet D. Morel bencés készített egy „érzelmes imádsággal“, „szívömlengéssel“ megszerezve és amelynek egyik kiadásába (1724) kálvinista tévhít csúszott bele. Megemlíthetjük még, hogy a janzenizmus története Corneille részéről a Port-Royal felé közeledést lát abban, hogy a jezsuita-szellemű tragédiaíró az *Imitatio* prózáját francia versekbe ülteti át.

Milyen érzelmi táplálékot kaphattak a rodostói könyvtár remete-olvasói a Kempis Tamásnak tulajdonított könyvből? Az imádságos könyv Krisztus követőjének, az *amator Christi*-nek egész életrendjét előírja. Igazi vademecum az örökkévalóság felé zarándoklónak, az erkölcsi élet summája, kevély lelkeknek való alázatos könyvecske. Az *Imitatio* szerzője a világi irodalom ellen is harcol: még a Szentírás olvasásánál is arra int, hogy az igazságot keressük benne, nem az ékesen-szólást, az esztétikai gyögyörűséget. Bennünket azonban most közelebből csak a harmadik rész ötvenötödik fejezete érdekel, amely *De corruptione naturae et efficacia gratiae divinae* címmel valóságos himnusza az isteni kegyelemnek.

A latin szöveg olyan szubtilitások fölött mozog, hogy tendenciózus értelmezéssel janzenista elveket lehet kiolvasni belőle. Az emberi természet teljesen romlott, hajlík a bűnözés, a kárhózat felé: ez az alaptónus. Képtelenek vagyunk ellenállani a szenvedélyeknek, küzdeni az érzékiség csábítása ellen, — *natura ad malum semper prona* — hacsak az isteni kegyelem mellénk nem áll. Az első ember bukása, *Ádám vétke* megrontott valamennyiün-



ket. Gyakran jót határoz az ember, de mivel hiányzik hozzá a segítő kegyelem, visszaesik a bünbe. Kegyelem nélkül pedig semmit sem tehetünk. Ez a gratia azonban a kiválasztottak sajátos adománya. Könyörögnünk azért Istenhez, hogy kegyelme leszálljon reánk, a kegyelem, amely elégséges az üdvözülésre. Mert mi az ember kegyelem nélkül? Aszu fa és elvetendő haszontalan tőke.

De nemcsak a kegyelemről szóló fejezet, hanem az *Imitatio* egészen végigvonuló antiintellektualista, aszketikus szellem is ihletője lehetett a Port-Royal körének. Többet ér az alázatos földművelő, mint a gögös filozófus, hallgassanak el a tudósok és reméljük Istent, nyugodjunk meg az ő akaratában, mert törekények és gyöngék vagyunk: omnes fragiles sumus. Egy vezeklő ember könyvtárában első helyen állhatott Kempis Tamás könyve. A magányosság és csönd áhitozójának, a halálról elméledőnek, a megpróbáltatásokban gyönyörködőnek édes tápláléka ez a prózába föloldott, szeráfi líra.

2. Szent Ágoston *Vallomásai* a másik rodostói könyv, amelyet ide számíthatunk. Szent Ágoston jelenléte nélkül nem is képzelhetnők el ezt a könyvtárt. Jellemző az is, hogy Szent Ágostonnak nem a teológiai fetjegetéseit, nem a *Gratiáról* szóló könyvét, hanem lélkének legszubjektívabb megnyilatkozását olvasták Rodostóban. Nem az *Augustinus* propozícióinak sorozata, hanem a *Confessiók* regényes önéletrajza szerzett gyönyörűséget a laikus remetéknek. Nem véletlen az sem, hogy a *Vallomásokat* éppen Robert Arnauld d'Andilly fordította franciára, a Port-Royal nagy magányosa, a janzenista mozgalmat vezető Arnauld-családból. A janzenisták szívesen fordították — nem éppen nagy hűséggel — azokat a szenteket, akiknek olvasása megtermékenyíti a fantáziát és a szívre érzékenyen hat: Szent Terézt, Szent Ágostont. Ilyen modern, szépirodalmi olvasmányt keresett Madame de Sévigné Szent Ágoston *Leveleiben*. Lányának írja, hogy úgy olvassa őket, mintha belőlük tudná meg a legfrisebb újdonságokat. Szent Ágoston életéről egyébként, tévelygéseiről és megtéréséről, Claude Fleury abbé nagy egyháztörténetéből is meleg sorokat olvashattak Rodostóban: Fleury nem volt janzenista, de a napkirály halála után őt bízták meg az ifju XV. Lajos gyóntatásával, mint aki legjobban megfelelt az új idők szellemének, a Rómával szembe-helyezkedő gallikanizmusnak.

Szent Ágoston szövegében a janzenizmus bibliája kínálkozik



a rodostói könyvtár olvasója elé, de a hippói püspököknek épen a *Confessiói* az a szöveg, amely legkevésbé szerepel a janzenista controversiákban. A *Vallomásokon* végigvonul a szabadakarat élet-halál-harcának rajza, amelyet a jóra való készség a gonosz szenvedélyekkel viv, Szent Ágoston fölveti a gyötrő problémát, hogy miért sújtotta Isten rosszra hajló akarattal a világot, de a *kegyelem* tanának architektúráját nem ebben a szubjektív művében építette föl, a szabadakarat és az isteni elvégeztetés harmóniáját a *De gratia et libero arbitrio* című tractatusában teremtette meg.<sup>15</sup> De így is jellemző a rodostói könyvtárra, hogy a viták központjába jutott nagy theologusnak ez a populáris munkája nem hiányzott belőle.

A *Vallomásokban* azonban szintén rámutathatunk a janzenizmusnak legalább a csiráira. Az isteni kegyelem mindenek fölé helyezése, a kegyelem mint legfőbb élet-érték vissza-visszatérő alapmotívuma a könyvnek. Minden erényt Istennek köszönhet a bűnös lélek, minden az isteni kegyelemből származik. Arnauld d'Andilly még túlozza, janzenista szellemben szinesíti Szent Ágoston képeit: *fons misericordiarum* helyett is *kegyelemforrást* fordít.

Szent Ágoston az emberi szabadakaratban látja minden bűnök kiindulási pontját. Akarok, tehát bűnös vagyok. De honnan származik, hogy az ember a rosszat akarja, a jót pedig nem akarja? Hiszen a Teremtő Jóság alkotott valamenynyűnket (VII. k. 3. f.). A kétségek fojtogató levegőjéből, a tévedés-örvényből csak erős Isten-bizakodása tudja kiragadni az önismeret heroikus elmélkedőjét és a megoldhatatlan problémákra könnyeinek elinduló patakja adja meg a választ, Istennel való egyesülése a lélek egyetlen boldog megnyugvását.

3. Megvolt Rákóczi könyvtárában Szent Teréz műveinek egykötetes quart-kiadása és leveleinek két oktáv-kötete francia nyelven. A spanyol misztika és ellenreformáció heroinája természet-szerűleg belekerült a janzenista propagandába. Műveit maga Arnauld d'Andilly fordította franciára 1670-ben és ez a fordítás Brunet tanúsága szerint hatféle kiadásban terjedt el a XVII. században. Arnauld nővére, Mater Arnauld, aki megreformálta a

<sup>15</sup> A Szent Ágoston-probléma magyar irodalmából a következőket említhetjük: Brisits Frigyes, *Szent Ágoston és Rákóczi Ferenc Vallomásai*, Pécs 1914; Babits Mihály Ágoston essayje, *Gondolat és Irás* 1922; *Szent Ágoston vallomásai*, ford. Vass József.



Port-Royal apácáinak élelrendjét, Marie Angélique de Sainte Thérèse szerzetnevet viselte. Szent Teréz leveleinek egy részét Mater Maupeou, a Port-Royal egyik apácája fordította le, de ez a fordítás bennünket már nem érdekel, mert csak 1748-ban jelent meg.

Szent Teréz, a Szent Ágoston-kultusznak maga is egyik oszlopa, Szent Ágostont választotta önéletrajzában irodalmi mintául. Önéletrajza hosszú sorozatban mutatja be azokat a különös kegyelmeket, amelyekkel őt Isten választottai közé emelte, amikkel Jézus menyaszonyává eljegyezte a látomásos, aszkéta szüzet.<sup>16</sup>

4. Bossuet műveire nem akarjuk rásütni a janzenizmus bélyegét, de mégis jellemzőnek tarthatjuk, hogy az *Élévation à Dieu sur les mystères de la religion chrétienne* (Paris 1727, 2 vol. 12<sup>o</sup>) című munkája, amely nem tévesztendő össze a heretikus Quesnel hasonló című könyvével (*Élévations à Jésus-Christ sur la passion et sur la mort*, Paris 1688) szintén megvolt Rodostóban. Bossuet sűrűn idézi Szent Ágostont; a sivataglakó remeteélet, a magánybavonulás gyönyörűségeit festi; Isten bölcseségének, ellenállhatatlan hatalmának, véletlent kizáró előrelátásának tulajdonít minden eseményt; és erősen hangsúlyozza Ádám vétkének, az első emberpár bűnbeesésének szörnyűséges következményeit: Isten büntelennek teremtette az embert, de az eredendő bűn minden bajunknak kútforrása lett, Káin megépítette az első várost, a romlottság fészket — (föltűnő ez a Rousseau előtti gondolat, amelyet Rákóczi átvesz a *Traité de la puissance* című munkájában) — és az ő gyilkossága folytatódik az utódokban . . . Bossuet műve egyébként nem mondható janzenistának.

5. Nem tartozik a janzenisták közé Giovanni Bona kardinális sem, akinek összes műveit — *Opera omnia, pleraque pia et ascetica* (Antverpiæ, 1694, folio) — valamint a különkiadásban megjelent *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias, liber isagogicus ad mysticam theologiam* . . . (Lugduni, 1678) és *De Sacrificio missae tractatus* (Roma, 1688) címűeket olvashatták Rodostóban. De mégis fölemlítjük itt az olasz misztikust, mert égbevezető kalauza (*Manuductio ad coelum*) szintén Szent Ágoston, Kempis Tamás és Szent Teréz istenlátó műveinek olvasására serkent. Bona, egyik francia fordítójának jellemzése

<sup>16</sup> Szent Terézre vonatkozólag v. ö. E. Cazal *Sainte Thérèse*, Paris 1921; H. Delacroix, *Etudes d'hist. et de psych. du mysticisme*, Paris 1908; H. de Curson, *Bibliographie Thérésienne*, Paris 1902.



szerint, rettegett a skolasztika szárazságától, de nem volt barátja az ujdonsült erkölcsi vélekedéseknek sem . . . A keresztényi élet princípiumairól és reguláiról szóló értekezésében a magányosság hasznait hosszasan fejtegeti a *contemplatio* és *extázis* nagy elméletirója: mert börtön ez a világ, de paradicsom a *solitudo* és a könnyekben, a sóhajtozásban mutatkozik meg legjobban a Szentlélek inspiráló, jóra-puhító adománya. A tökéletes keresztény lélek azonban már nem is az isteni adományokat, a kegyelmet szomjuhozza, hanem magát az Istent, az Istennel való titokzatos egyesülést. Az érzelmesség vallásának könyvei közé jól beleilleszkedik az a pesszimizmus is, amellyel Bona kardinális *Ádám vétkéről* szól és amelyet Pascalnál is megtalálunk. A gyászos eredendő bűn az oka minden bajnak a földön: ez súlyosztotta az emberiséget a tudatlanságba, a vakságba, a gonosz vágyakozásokba, a halálba. Csak folytonos kegyelem-kéréssel, az égbe nyilzáporként küldött sűrű imákkal, a vezeklő lélek nyögdecselésével menekülhetünk meg a kárhozattól — mondja Bona kardinális és ismét Szent Ágostonnak Istennel való magányos beszélgetéseire hivatkozik. Ebből az Istenbemerülő, önmagát elfelejtő lélekből fakadtak Rákóczi Ferenc vallásos munkái is.

Kitetszik talán ebből a rövid átnézetből, hogy a janzenizmus kezenyoma fölismerhető azokon a rodostói olvasmányokon is, amelyek nem a janzenizmus vitairatai közé tartoznak: az összeválogató tendenciáját lehetetlen meg nem látni bennük.

## 2. A gyakori áldozás vitája.

1. Az *Augustinus* után a janzenizmus legerősebb alapköve Antoine Arnauld hírhedt munkája, a *Fréquente Communion* (1643) lett. Ez a könyv természetesen megvolt Rodostóban, tizenegy kiadásából valamelyik oktáv kötetet olvashatták.<sup>17</sup>

A *Fréquente Communion* idézte föl az első nagy összezsapást a Port-Royal körül. Gazier Szalézi Szent Ferenc *Introduction à la vie dévote*-ja mellé állítja Arnauldnak ezt a művét. Arnauld kortársai is nagy bámulattal fogadták. Nouet jezsuita atya kezdi

<sup>17</sup> A köv. kiadást használtam: *De la fréquente Communion ou les sentimens des peres, des papes et des conciles, touchant l'usage des Sacrements de penitence et d'eucharistie, sont fidelement exposez: Pour servir d'adresse aux personnes qui pensent serieusement à se convertir à Dieu; et aux Pasteurs et Confesseurs zelez pour la bien des ames.* 2-e éd. Paris 1643., 40. Első oktáv kiadása 1648.



meg a támadást ellene prédikációiban. Pétau atya könyvben támadja a *Fréquente communion*-t és a jezsuiták ennek kapcsán Bertalan-éjszakát akarnak elrendelni a janzenisták kiűzésére. Bourdaloue külön beszédet szentel a gyakori áldozás sokat vitatott témájának. Ezt a beszédet Madame de Sévigné is végighallgatta és azt a megjegyzést teszi rá a leveleiben, hogy — ha jelen van — maga Arnauld is helyeselte volna Bourdaloue fejtegetéseit. Még 1716-ban is — Rákócziék párisi tartózkodása idejében — foglalkozik egy támadó röpirat ezzel a botránytokozó könyvvel. A vitába Fénelon is beleszólt egy opusculummal.<sup>18</sup> A jezsuiták Saint-Cyran abbét tartották a mű értelmi szerzőjének és a Port-Royal több remetéjét vádolták azzal, hogy segédkezett Arnauldnak az anyaggyűjtésben. Az Egyház nem exkommunikálta a könyvet, mert több püspök approbációjával ékeskedett. Későbbi pápák is csak néhány tételét teszik indexre, a *Fréquente communion* megnevezése nélkül.

A gyakori áldozás problémája már százéves történetre tekinthetett vissza, mikor Arnauld munkája megjelent. Christophorus Madridius nápolyi jezsuita 1555-ben adja ki azóta többször lenyomatott libellusát: *De frequentí usu Sanctíssimí Euchariístíae Sacramentí*. Loyolai Szent Ignác és társai nagy propagandát indítottak, hogy a híveket az oltáriszentséghez való minél gyakoribb járulásra serkentsék. A tridentí zsinat — amelynek határozatait a rodostói könyvtár is bírta (*Concilium Tridentinum*) — szintén jónak látta azt az üdvös lelkiállapotot ajánlani a híveknek, amelyben „panem supersubstantialem frequenter suscipere possint“ (Canones Conc. Trid., Romae 1595. p. 100.). Az évszázados vitának csak 1905-ben vetett véget X. Pius Pápa, mikor *Sacra Tridentina Sinodus* kezdetű bullájában elítélte a „janzenizmus áldatlan korának“ disputáit és az áldozás lényegét nem a gyakoriságban, hanem az ájtatosságban jelölte meg.

Mi volt az álláspontja ebben a kérdésben a janzenistáknak? Itt a Port-Royal életelveinek egyik érzékeny pontjára tapintha-

<sup>18</sup> Pétau könyve: *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, Paris, 1644, 4<sup>o</sup>. — A röpirat címe: *Lettre touchant la fréquente Communion . . .* (Par la P. Gabriel Daniel), Paris 1716. Fénelon észrevételei: *Lettre dogmatique sur la frequ. comm.* (Recueil de quelques opuscules, 1720.). — A gyakori áldozás témájának történetét Paul Dudon írta meg: *Pour la communion fréquente et quotidienne* Paris, 1910. V. ö. még Schermann Egyed, *A gyakori szent áldozás*, 1924. Madame de Sévigné nyilatkozata: *Grands Écrivains*-kiadás, VII. köt. 222. l.



tunk. Abból a vigasztalan pesszimizmusból, amellyel a janzenisták az emberiség sorsát tekintik, levezethető túlhajtott erkölcsi szigorúságuk és az a fölfogás, hogy az ember még büntelen állapotban sem méltó arra, hogy gyakran magához vegye a szentséget. Arnauld is ezt az álláspontot képviseli munkájában, amely a hosszú és töredelmes előkészületet, a gyónási penitencia elvégzését követeli minden áldozás előtt. A janzenisták vezére fölvonultatja a maga igaza mellett a szentatyák, zsinatok, bullák kikapott citátumait. Nem támad senkit, csupán engedélyt kér maga és hívei számára, hogy csak a teljes megtisztulás után közeledhessenek az oltárhoz, amelytől a bűnösség tudata önként száműzi Ádám utódait. Penitencia! — ez a jelszava Arnauldnak. A gyóntató csak a penitencia elvégzése után adjon föloldozást. Addig pedig gondoza, gyógyítsa a bűnöst, mint beteget az orvos. A reformátorok régi taktikája szerint kinyilatkoztatja Arnauld, hogy nem akar schismát, csak a régi törvényt jön beteljesíteni, visszatérni az öskereszténység tökéletes disziplinájához, a szentatyák alázatosságához, akiknek szellemében óva ínt az elhamarkodott áldozás mérgétől. A könyv vége polemiákba érdektelenedik, többek között válaszul kíván szolgálni egy ilyen című röpiratra: *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement.*

Arnauld-val szemben a jezsuiták is fölsorakoztatták érveiket. Daniel atya Xaveri Szent Ferencre és Szalézi Szent Ferencre valamint az Egyház gyakorlatára hivatkozik. Saint Vincent de Paul joggal hozhatta föl, hogy a *Fréquent Communion* megjelenése után Páris két templomában 4500-zal apadt az áldozók száma. Colonia kárörömmel mutat rá, hogy Mater Agnès, Arnauld nővére, öt hónapig nem áldozott a könyv hatása alatt. Szemére vethették azt is Arnauld-nak, hogy dicsérettel emlegeti Ypern püspökét, a lázadás magvetőjét és, hogy az Egyház akkori állapotát dekadenciának, hanyatló öregkornak bélyegzi, a jámbor ártalmatlanság köntösét öltve magára.

De mindez nem dönthette meg azt a közvéleményt, hogy Arnauld munkája és gyakorlata bensőséges meggyőződésből fakad és a legmagasabb ideálként való tisztelete a szentségeknek, amire szükség volt abban a korban, amikor a libertinusok — Voltaire angol leveleinek előfutárai — emberi találmánynak tartottak minden sacramentumot. Ez a benső vallásosság is lehetett oka a janzenista milieu hatása mellett, hogy a *Fréquent Communion* helyet kapott Rákóczi könyvtárában.



2. Volt Rodostóban egy másik könyv is, amely szintén a gyakori áldozás vitájának szellemtörténetébe tartozik: *Usage de sacremens* (1 vol. 8<sup>o</sup>). Ez a mű Colonia jegyzékében (422. l.) az „igen gyanús“ janzenista könyvek között szerepel. Szerzője François Paris abbé (megh. 1718.), akinek *Traité de l'Usage des Sacremens de Pénitence et d'Eucharistie* (Sens, 1671.), című munkáját Arnauld és Nicole javították át . . .

François Paris a szerzője a *Pseaumes en prières* című rodostói könyvnek is, lefordította az *Imitatio*-t és a Port-Royal des Champs melletti Saint-Lambert-plébánián jutott érintkezésbe a janzenizmussal. Nem tévesztendő össze François de Paris-val, a janzenisták belső emberével (1690-1727), bár ez utóbbit szintén föl idézhetjük témánkkal kapcsolatban: François de Paris szentéletű ember volt, aki magáévá tette a janzenizmus szigorú életelveit; könyörtelen penitenciának vetette alá magát, két évig nem áldozott és jóllehet gazdag családból származott, a harisnyakötés mesterségét választotta, hogy még jobban segíthessen a szegényeken. Halála után (1727) csodák történtek: bénák meggyógyultak, hitetleneket szélütés érte a sírjánál.

A jezsuita Pallu 1739-ben elleníratot adott ki a janzenista áldozási elvek legyőzésére *Du saint et fréquent usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie* címmel. Az áldozástól való tartózkodás kálvinista gondolat — mondja Pallu az előszavában — és akik eltiltják a híveket a tökéletességnek ettől az eszköztől, azok vak vezetői a szakadék felé tévelygő híveknek. Vajjon mit mondott volna Pallu atya a rodostói könyvekről, ahol sok ilyen vak vezető irányította a bujdosók istenkereső útját?

3. Hiányos maradt volna a rodostói könyvtár, ha nem tartalmazná Nicole könyvét erről a kérdésről. A jegyzék egyik címének — *Sacrement de Nicole* (2 vol. 8<sup>o</sup>) — pontos megfelelője *Instructions théologiques et morales sur les sacremens*, amely harmadszor 1706-ben jelent meg (1 vol. 8<sup>o</sup>).

<sup>19</sup> Itt utalhatunk röviden a könyvészeti nehézségekre. Quesnel „Lettres“ című munkái: *Lettres et Motifs du droit*, Paris 1703—4, ? vol. 8<sup>o</sup>; *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété*, Paris 1721, 3 vol. 12<sup>o</sup>; *Lettres contre les nudités, adressées aux religieuses qui ont soin de l'éducation des filles*, Paris, 1686, 1 vol. 12<sup>o</sup>. Nyíltan janzenista iratok: *Lettre du Pere Quesnel à Mr. l'Evêque de Poitiers*, s. l. 1716; *Lettre du P. Qu. au P. de la Chaize . . . .* Quesnelnek ezekhez a műveihez eddig nem juthattam hozzá.



Nicole munkája nem szorul kommentárra. Elég ennyit mondanunk, hogy a *fréquente communion* vitája három könyvvel is képviselve volt Rodostóban és ezek között megtaláljuk a vita két főharcosának, Arnauld-nak és Nicole-nak művét.

### 3. Quesnel.

A Port-Royal másik vezetőembere és aszketikus írója Pasquier Quesnel oratorianus szerzetes (1634-1719) volt, akinek több műve szerepel a rodostói listán. Sajnos azonban, ezek közül a lista csak egyet jelöl meg névvel, mint Quesnel művét. A többiek lehetnek más szerzők hasonló című munkái is, de Quesnel szerzősége közelebbfekvő föltevés. A janzenista könyvek nagy száma olyan következetes összeválogató tendenciára vall, hogy ez a tendencia nem mehetett el behunytt szemmel Quesnel vitairásai mellett. Quesnel nagy hírességre tett szert a XVII. század végén és nemcsak a vallásos controversiáknak, hanem a libertinus satiráknak is egyik céltáblája lett: Montesquieu a *Lettres Persanes* 143. levelében felsorol egypár kuruzsló csodaszert, amelyek között, a purgativ hatású jezsuita iratok és a viszketegség ellen használható Saint-Cyran-frázis mellett, ott szerepel az „infusio Quesnelliana“ is, mint „miraculum chemicum“.

A rodostói könyvlista megnevezi Quesnel leveleit: *Lettres du Pere Quesnel* (8<sup>o</sup>, 1 vol.). Quérard XVIII. századi bibliografiája Quesnel-nek két levélgyűjteményét ismeri, amit Larousse alapján egy harmadik *Lettres*-kiadással is megtoldhatunk. De ezek egyike sem szerepel az inkriminált, janzenista művek sorozatában. Ellenben Colonia említi két levélalakban írt heretikus disszertációját (*Lettre*), amelyekben igazolni igyekszik magát, mint az „igazság mártírját.“ Ez a cím azonban nem felel meg pontosan a rodostói listának. De a mi szempontunkból nem is ennek a bonyolult bibliografiai problémának az eldöntése a fontos, hanem csupán maga az a körülmény, hogy a janzenista Quesnel bármelyik munkáját többre tartották Rodostóban, mint Villon-tól Montesquieuig az egész francia szépirodalmat és Rákóczi meg Mikes arra volt praedestinálva, hogy ebben a szellemi milieuban fejlődjék magyar íróvá . . .

Quesnel-re gondolhatunk a rodostói listán szereplő *Prieres chretiennes* (1 vol., 8<sup>o</sup>) című könyvnél is, bár ilyen című munkát — a cím maga közkeletű — a XVIII. század elején Jean Croiset



és B. Lordelot is írt.<sup>20</sup> Quesnel-nek erről a művéről följegyzi Colonia, hogy a Vatikán kiátkozta, mert az Egyház dekadenciájáról beszél és a Port-Royal dicséretét zengi. Ebben a tekintetben Quesnel hű tanítványa volt Antoine Arnauld-nak.

Colonia a „gyanus“ könyvek között említ egy *Elévations à Jésus-Christ sur la Passion et sur la mort* (Paris 1688.) című ájtatos elmélkedést Quesnel-től. Valószínűleg azonosítható vele a rodostói listának ez a címe: *Elevation de la passion* (1 vol., 8<sup>o</sup>). Az eltérés hibás följegyzésből származhatik, mert más hasonló című munkát — Bossuet említett könyvén kívül — semmi bibliografiai segédesszközzel és a legnagyobb európai könyvtárak katalogusaiban sem tudtam találni.

Föltűnő volna, ha hiányoznék a rodostói könyvtárból Quesnel-nek épen az a munkája, amely a legnagyobb ellenkezést és helyeslést idézte föl: a *Réflexions Morales* (1671), ez a „minden lapján valamennyi janzenista tévedést és maximát tanító könyv“, amelyért Quesnel börtönbe jutott és Hollandiába kényszerült menekülni. Lehet, hogy a *Réflexions Morales* azért nem került bele a rodostói jegyzékbe, mert épen a legjobban olvasott könyvek szoktak elhallódni a leghamarább. De erre a föltevésre nincs szükség, mert egy másik cím mögött ráakadhatunk a *Réflexions Morales* nyomára. Erről, valamint Quesnel hitvédelmi iratairól alább szólunk, a bibliafordítások és magyarázatok kapcsán.

Lehetne még Quesnel szerzőségére gondolni az *Epîtres et Evangiles* (4 vol., 8<sup>o</sup>) rodostói könyvcímnél is. Quesnelnek ugyanis van egy ilyen című munkája: *Epîtres et Evangiles pour toute l'année avec des réflexions tirées du Nouveau Testament*, amelyet Colonia (i. m. 119.) élesen elítél. Mikes négykötetes fordításának (*Epistoláknak és Evangéliumoknak ... magyarázattya*) eddig ismeretlen a forrása. Talán a Quesnel munkájával eredményesen lehetne összevetni.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Quesnel műve: *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge . . .* Paris 1697, 2 vol. 12<sup>o</sup> (V. ö. Colonia i. m. 325. l.) — Jean Croiset: *Heures ou Prières chrétiennes*, Paris 1729, 12<sup>o</sup> (Bibl. Nat. katalogusa). — B. Lordelot: *Prières chrétiennes*, Paris 1703, 16<sup>o</sup>.

<sup>21</sup> Quérard szerint Quesnel műve: Paris, 1705, 3 vol. 12<sup>o</sup>. A Bibliothèque Nationale katalogusában ez a kiadás („B 3879“ jelz.) kétkötetes. De lehet, hogy volt négykötetes kiadása is. Egyébként az *Epîtres et Evangiles* című homéliák rengetegében nehéz eligazodni a bibliografusnak és csak pontos szövegegyeztetés alapján lehetne megállapítani Mikes forrását.



Amint láthatjuk, sok nehézséggel jár a Quesnel és Rodostó közötti kapcsolatok bibliográfia kutatása. De annyi kétségtelen, hogy a janzenista Quesnel témái fölött sok kézikönyvvel rendelkezett a rodostói könyvtár.

#### 4. Bibliafordítások és magyarázatok.

A Bibliának szabad és felelőtlen fordításait nem nézhette jó szemmel az Egyház, ha örködni akart a textus betüje és szelleme fölött. A janzenisták itt is protestáns fölfogással lépnek föl: fordítani, terjeszteni, népszerű olvasmányul szétosztani akarják a Bibliát és míg ezzel egyik oldalon a protestánsokkal vették föl a konkurrenciát, addig a másik oldalról aggódva látta veszedelmes elkalandozásukat az Egyház.

E tekintetben érdekes megnézni azokat a janzenista propozíciókat, amik a Szentíráshoz vonatkoznak és amiket indexre tett az Egyház. A janzenisták szerint hasznos és szükséges minden időben mindenhol és mindenki számára a Szentírás tanulmányozása és olvasása. Isten ígéjének szent homályossága nem ok arra, hogy a laikusok ne olvassák. Isten száját csukjuk be, ha kiragadjuk a keresztények kezéből a Bibliát... Ennek a szellemnek fuvallata mintha érintette volna a rodostói könyvesházat is.

1. Rákóczi könyvei között három bibliafordítás volt. Egy négykötetes folio biblia (*Une Bible*), amelyről semmi közelebbit nem állapíthatunk meg. A négykötetes újszövetségsfordítást (*Nouveau Testament*, 4 vol., 8<sup>o</sup>) azonban témánk körébe vonhatjuk. Colonia (i. m. 290-303. 1.) négyféle janzenista újszövetségsfordításról tud. Valószínű, hogy Rodostóban ezek valamelyikét olvasták.

Gyanús és nem hű szövegnek jelenti ki Colonia a belgiumi Mons-ban megjelent Vulgata-fordítást (*La Nouveau Testament*), amelyet Le Maître de Sacy és Antoine Le Maître készítettek és amelyet Arnould és Nicole átjavított. Az Egyház indexre tette ezt a könnyen félremagyarázható szövegű Bibliát.

Egy másik gyanús fordítás Ch. Huré munkája (*Le Nouveau Testament*, Paris 1702, 4 vol. 12<sup>o</sup>). Téves kitételei: minden jót a kegyelem visz végbe általunk (ez a gratia efficax tana); a zsinatok hívatottak vallási kérdésekben dönteni (ez a pápai csálhatatlanságot és souverénitást tagadja); a bűnös nem képes ellenállást kifejezni a kegyelemmel szemben (a cooperatio tagadása). A janzenizmust terjeszti Colonia szerint De With fordítása is.

Huré négykötetes fordítása mellett egy másik fordítást is



azonosnak vehetünk a rodostói könyvcimmel: *Nouveau Testament... avec des Reflexions Morales sur chaque verset*, par le pere Quesnel (1 vol. 12<sup>o</sup> 1687.). Ez a mű nem más mint Quesnel *Réflexions morales*-jának, szentírásfölötti elmélkedéseinek bővített kiadása. Ezt a kétkötetes Quesnel-művet Colonia szerint Jacques-Joseph Duguet átdolgozta és négy kötetben kiadta 1693-ban (8<sup>o</sup>). Ez a négykötetes *Nouveau Testament* lehetett a rodostói könyvtár említett könyvcímével azonos. Duguet oratoriánus barát a janzenizmus szelídebb harcosai közé tartozott, úgyhogy ez a körülmény szintén, valamint az, hogy más munkáit is olvasták a rodostóiak, az ő Quesnel-átdolgozásának jelenlétére vall Rodostóban.

Ha ezt a mindenképen valószínű föltevést elfogadjuk, akkor egy csapásra két janzenista művet is találunk a rodostói könyvtárban: egy gyanús biblia-szöveget és Quesnel hírhedt elmélkedéseit, amelyek moralizáló álarc alatt az egész janzenizmust mindentől becsempészik a biblia-magyarázatba, terjesztik a gratia efficax tévhitét, veszélyeztetik az Egyház tekintélyét az „előregedés“, a „dekadencia“ elméletével és fölújítják Wiclef, Huss, Baius és más eretnekek tanait. A *Réflexions Morales* ilyenformán bevonul a rodostói janzenista könyvek közé...

2. Megvolt Rodostóban a janzenizmus egyik vezetőemberének Louis-Isaac Le Maistre de Sacy-nak negyvenháromkötetes bibliafordítása is. Ez kétségtelen, mert a könyvlista megnevezi a szerző nevét. Cime Brunet (*Manuel* I. 886.) szerint: *La Sainte Bible, en latin et en français, avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, Paris 1682-1700. Sacy, Terentius fordítója, a Biblia szövegét inkább elegáns könnyedséggel, mint híven ültette át. Hogy fordításában hol téríti mellékvágányokra az Egyház álláspontját, talán fölösleges is keresni... Maga a tény jellemző, hogy Sacy Bibliája Rákóczinak is bibliája lett. Megemlíthetjük még, hogy Sacy szolgált alapul D. A. Calmet szentírásmagyarázatainak: Calmet több műve megvolt Rodostóban.

3. Itt szólhatunk a jámbor Duguet szentírásmagyarázatairól, amely szintén megvolt Rodostóban: *Règles pour l'intelligence des saintes Ecritures* (Paris 1715, 1 vol. 12<sup>o</sup>). Duguet — Monod<sup>22</sup> szerint a janzenizmus legszebb lelkeinek egyike — azt a tételt tűzi maga elé, hogy az Újszövetség története nem más, mint beteljesülése az ószövetségi prófáciáknak. Colonia maga is elisme-

<sup>22</sup> De Pascal à Chateaubriand (Les défenseurs du christianisme), Paris 1916.



réssel szól erről a munkáról, amelyben alig talál kifogásolni valót: csupán azt a Quesnel-re emlékeztető eretnek felfogást hibáztatja, amely az ószövetségi törvény elégtelenségét és elévülését (impuissance) hangsúlyozza. Egy orientalista filologus — Fourmont — Refutatio-t írt Duguet könyvére: a janzenista misztikával szemben az ószövetségi históriák és próféciaik betűszerinti értelmezése mellett foglal józan álláspontot.

4. A rodostói lajstromban szerepel egy *L'année chrétienne* (13 vol. 8<sup>o</sup>) című könyv, amely nem más, mint Nicolas Le Tourneux abbé munkája: *L'année chrétienne, ou les Messes des dimanches... avec les explications des épîtres et des évangiles*. Paris 1683 — 1701, 13. vol. 12<sup>o</sup>.

A híres Le Tourneux abbé, akinek Sainte-Beuve külön fejezetet szentel a Port-Royal történetében, fiatalon hunyt el 1686-ban, de munkáját, amely először 1677-ben jelent meg (2 vol.), halála után is gondozták a janzenisták. Quesnel-nek kedves olvasmánya lett az *Année chrétienne*, amelyet két pápa is kiátkozott és amelybe a janzenisták belefűzték Voisin Missale-fordítását, egy szintén indexre tett munkát.

5. Itt említjük meg Le Tourneux abbénak egy másik, Szentírásra alapuló munkáját: *Histoire de la vie de Jésus-Christ* (1 vol. 8<sup>o</sup>; 1678 és többször). Colonia nem említi, de Le Tourneux szerzősége jellemző a rodostói könyvtár összeállítójára. A könyv a négy evangélium alapján, sőt helyenként szövszerint szövegével íródott és pedig — Mikes fordításának előljáró beszéde szerint — olyan stílussal és expressióval, hogy a közönséges elméjük is megérthessék. Ez a mű is tehát nem más, mint a Szentírás szövegének népszerűsítése. —

A rodostói katolikusok nem olvastak protestáns bibliákat, de annál veszedelmesebb, mert kevésbé fölismerhető tévtanokat kaptak Sacy bibliáfordításában, Duguet és Le Tourneux szentírásmagyarázataiban és Quesnel *Elmélkedés*ében. A janzenizmus biblia-kultuszának egész fegyvertárát megtaláljuk Rodostóban.

### 5. Janzenista ájtatosság.

A janzenisták nagy tevékenységet fejtettek ki az imádságokra és ájtatosságokra való nevelés terén. Ilyenfajta janzenista munkákat is találunk Rodostóban.

1. Volt a rodostói könyvtárban egy *Traité de piété* című munka (1 vol. 8<sup>o</sup>). Ehhez hasonló nevű munkát idéz Colonia:



*Traité et oeuvres de piété* (1687., 5 vol.), Jean Hamon-tól. Jean Hamon orvos egyike volt a Port-Royal remetéinek. Írói stílusával kiemelkedik a janzenisták közül és tractatusait, amiket Sainte-Beuve is megdicsér, üldözött társainak vigasztalására írta. Nincs módunkban eldönteni, hogy a rodostói könyvnek tényleg ő-e a szerzője.<sup>23</sup>

2. A már említett J.-J. Duguet írt egy ájtatosságra nevelő művet *Prières publiques et Dispositions pour offrir les saints mystères et y participer avec fruit* címmel (Toulouse, 1708., 8<sup>o</sup>), amely megvolt Rodostóban (*Prières publiques*, 1 vol. 8<sup>o</sup>).

Duguet levélformában írta meg művét. Az istentiszteletek alatti ájtatosság különböző elmélkedései és imádságai számára közöl témákat, inspiráló gondolatokat. Colonia sok kivétlnivalót talál ezekben a gondolatokban: fölfedezi bennük az ellenállhatatlan kegyelem tanát, a Szentírás meggondolatlan ajánlását mindenki számára, a Port-Royal kiadványainak propagandáját... Duguet nem is tagadta magáról, hogy janzenista — mondja Colonia.

3. A *Pseumes en prières* (1 vol. 8<sup>o</sup>) című rodostói könyv a szintén említett François Paris abbé munkája: *Les pseumes en forme de prières*, paraphrase, Paris, 1690, 12<sup>o</sup>, amely 1719-ig hét kiadást ért meg. A műnek úgylátszik csak a szerzője gyanus, mert Colonia nem említi a janzenista könyvek jegyzékében.

Paris abbé Szent Ágoston szellemében akarja interpretálni a psalmusokat. Célja: megmutatni az Istennel való magányos beszélgetés útját. Az egyik approbáció szerint igen hasznos könyv, mert élénken az olvasó képzelete elé állítja Isten véghetetlen nagyságát és a teremtmények semmiségét... A haragvó Isten kiengesztelése, kegyelemkérés, az unio mystica óhajtása, a bűnösség tudata: ezeket a motívumokat vehetjük föl az érzelmes valóságosságnak ebből a könyvből.

4. A janzenista devotio egész komplexumát felöleli a rodostói könyvtárnak egy másik könyve, az úgynevezett *Catéchisme de Montpellier*, amelyet Mikes le is fordított. Szerzője François-Aimé Pouget oratorianus, először 1702-ben jelent meg. Az előttem fekvő új kiadás címe: *Instructions generales en forme de Catechisme, ou l'on explique en abrégé par l'Ecriture sainte et*

<sup>23</sup> De másra nem igen lehet gondolni. Guillaume Du Vair munkája *Traité de piété et saintes méditations*, Paris 1607, 8<sup>o</sup>) nagyon távol esik a rodostói lehetőségek'ől.



par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacraments, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Eglise. (Imprimé par ordre de M. Ch. J. Colbert, Evêque de Montpellier . . . Paris 1719, 3 vol. 8<sup>o</sup>).

Pouget munkáját Róma indexre tette, de csak 1721-ben. A janzenisták azonban nagy lelkesedéssel fogadták. Berger de Charancy-tól átdolgozott kiadását még 1823-ban is lenyomtatják. Latinul is megjelent 1725-ben (Budapesti Egyetemi Könyvtár, „Ad 2<sup>o</sup> 168“ jelz.). Colonia (201. l.) fölfedezi benne Quesnel három téves propozícióját, köztük azt a kitétele, hogy Isten haragját ingerli a bönösök imája. Gyanús az a tétel is, hogy *cselekedtető* kegyelemre van szükségünk, ami a mindenkinek nyújtott elégséges kegyelem kétségbevonását jelentené.

Pouget munkáját egyébként áhitatos szellem lengi át. A vallás behatóbb ismeretére akar oktatni, mert sok a bünös, sok a konvertita és még több a protestáns tévelygés . . . Végig megy a katholicizmus külső és belső jegyein és a pontos ismeretek kézikönyvét adja a vallásuk iránt érdeklődő katolikusok kezébe.

#### 6. Nicole és a polemikus irodalom.

Arnauld és Quesnel mellett a janzenizmus harmadik nagy írója Pierre Nicole (1625—1695.), a Port-Royal tanára, akinek nem kevesebb, mint hat munkája szerepel a rodostói listán. Ezekről ugyan Colonia nem szól, de janzenista eredetük kétségtelen. Sainte-Beuve Bayle-höz hasonlította Nicole-t, de ez a janzenista Bayle nagy tisztelője az aszkézisnek és a hit tisztaságának.

1. Nicole összegyűjtött erkölcsi művei 1671-ben jelentek meg 25 kötetben, *Essais de morales et instructions théologiques* címmel. Ezek közül az *Instructions sur les sacrements* címéről már szólottunk a gyakori áldozás vitája kapcsán. A rodostói könyvjegyzék ezenkívül még kettőt szerzői névvel közöl. Nicole-nak ez a két műve: *Instructions théologiques sur l'oraison dominicale* és *Instructions théologiques et morales sur le Symbole*, a Miatyánknak és a Hiszekegynek magyarázatai.<sup>24</sup>

2. Nicole többi iratai, amiket Rodostóban olvashattak, már a polemikus irodalom kereteibe tartoznak. A janzenizmus két fronton harcolt: egyfelől a jezsuitákkal szemben védte a maga

<sup>24</sup> A müncheni Staatsbibl. példányai: *Oraison Dominicale* Paris 1718, 8<sup>o</sup> „Catech. 525.“ jelz.; *Symbole* Paris 1716, 2 vol. 8<sup>o</sup> „Catech. 531.“ jelz.



igazhítőségét, másfelől elkeseredett túlbuzgóssággal fordult a protestantizmus ellen, hogy megtagadva az eretnekséggel minden közösséget, harci kedvével bizonytságot tegyen egyházhűsége kellett.

A Rodostóban megvolt polemikus Nicole-iratok között első helyen kell említenünk a jegyzékben említett *Perpétuité de la foy* (5 vol. 4<sup>o</sup>) címűt. Nicole 1664-ben adott ki egy kisebb, egykötetes értekezést *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* (Paris, 12<sup>o</sup>) címmel. Ez a mű 1669-ben 3 quart-kötetben jelent meg, amikhez Renaudot abbé (1711. és 1713.) még két kötetet csatolt. A munka szerzőjeként — nagyobb tekintélyszerzés céljából — Antoine Arnauld szerepel, akinek névaláírásával a bevezetés előtt egy IX. Kelemen pápához intézett latinnyelvű üdvözlő epistolát olvasunk. Nicole alapgondolata közös azzal az igazsággal, amit a nagy Bossuet propagált: az Egyház tanai nem változtak, a heretikus vallások azonban örökös variációi, elváltozásai az igaz hitnek. Ebbe a verembe, amelyet Nicole a protestánsoknak készített, a janzenisták sokszor maguk estek bele... Megtaláljuk a könyvben a remeteélet, a penitencia dicsőítését, ami itt is jellemző a janzenizmus gondolatvilágára.

3. Volt Rodostóban egy *Préjugés légitimes* (1 vol. 8<sup>o</sup>) című munka. Ez is minden valószínűség szerint Nicole-tól való. A *Préjugés légitimes contre les calvinistes* (1671) megjelenése nagy vihart támasztott a protestánsok között. Erre a műre protestáns részről hamarosan válaszol J. Claude (*La défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les Calvinistes* 1673, 4<sup>o</sup>) és Pierre Jurieu (*Préjugés légitimes contre le papisme*, Amsterdam, 1685, 2 vol. 4<sup>o</sup>). A vitát még 1701-ben is folytatja a protestáns Jacques Basnage (*Traité des Préjugés faux et légitimes* Delft, 1 vol. 8<sup>o</sup>).

Ilyenfajta „jogos előítélettel“ azonban nemcsak a protestánsokat itélték el janzenista részről, hanem maguk a janzenisták is elítéltettek. François de Ville, a Sorbonne doktora irt ellenük egy hasonló című munkát (*Préjugés Légitimes contre le Jansénisme, ou Histoire Abregée de cette Erreur, depuis le commencement des Troubles que Jansénius et Mr. Arnauld ont causé dans le Monde*, Cologne 1686, 12<sup>o</sup>), amire Arnauld meg is felelt (*Le Phantôme du Jansénisme...* Cologne 1686).

Melyik munka volt most már a rodostói könyvtár példá-



nya a sok *Préjugés légitimes* közül? A könyvtár szelleme és a bibliografiai külső adatok Nicole szerzősége mellett szólnak.

4. Kétségtelenül Nicole-tól való munka a rodostói *L'Unité de l'église* (1 vol. 8<sup>o</sup>), amelynek pontos címe: *De l'unité de l'église, ou Refutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris 1687, 12<sup>o</sup> 25). A téma ösrégi tulajdona a római egyháznak, Szent Ciprián-tól és Szent Ágoston-tól kezdve Bossuet-ig. Nicole műve a legjobb approbációkkal jelent meg és erőteljes visszautasítását adja mindenféle heresisnek, schismának. Szinte furcsán hat, mikor a kitagadott janzenizmus híve az Egyház tekintélyét védi a kálvinisták egyik miniszterével szemben. A katolikus Egyház — írja Arnaldus barátja — az Isten háza, Jézus Krisztus jegyese és teste, galambja és szeretettje, amiből következik, hogy nem lehet üdvözülni azokban a társaságokban, amelyek elszakadtak az Egyháztól. Ez is arra vall, hogy a janzenista szerzők művei, mint egyházhű munkák, helyet foglalhattak a katolikus könyvtárakban.

5. Még két munka van hátra, hogy teljes legyen a rodostói janzenista könyvek listája. Mindakettőt ide kell számítanunk, a polemikus iratok közé.

Az egyik a *Lettres d'un Théologien* (1 vol. 4<sup>o</sup>) címet viseli. A pusztá cím identifikálása lehetetlen, mert a polemikus irodalom — Sommervogel jezsuita bibliografiája és az európai könyvtárak anonym-katalógusai a tanuk rá — számtalan ilyen címet mutat föl. Colonia két ilyen című janzenistaművet ostoroz.

6. A másik munka már teljes bizonyossággal identifikálható. Ez a mű non-plus-ultrája annak a rebellis szellemnek, amelyet a jóhiszemű rajongástól kezdve a nyílt lázadásig olyan sokszínű variációban sugároz a janzenizmus. Szerzője Dusaussoy abbé, a Port-Royal egykori superiorja, aki 1719-ben adott ki egy munkát, amelynek már a címe is ékesen szól: *La Vérité rendue sensible a tout le monde, Contre les Défenseurs de la Constitution Unigenitus... Ouvrage dans lequel on détruit clairement toutes les difficultés qu'on oppose à ceux qui rejettent cette Bulle.*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> A kismartoni Eszterházy-könyvtár példányát használtam: Lille. 1709. („5265“ jelz.)

<sup>26</sup> A negyedik, kétkötetes kiadást használtam, amely bibliografiaiilag teljesen megfelel a rodostói címnek. Bruxelles 1720, Biblioth. Nationale „D 33354“ jelz.



Ez a harcos írás a legegyszerűbb hívőkhöz szól, hogy népszerű nyelven magyarázza meg a pápai bullát elvető janzenisták álláspontját. Dusaussoy még tovább megy: lenyomtatja az *Unigenitus*-bulla szövegét, mert a katolikus vallás elveivel oly nyilván ellenkező okirat maga a legjobb propaganda a pápai álláspont elvetésére... Természetesen védelmébe veszi Quesnel *Réflexions*-jait és Krisztus, valamint Szent Ágoston szavaival próbálja igazolni a *gratia efficax* és a jóra való képtelenség tanát. Csak Isten kiválasztottai üdvözülnek. És idézi János evangéliomának szavait: A mint az Atya feltámasztja a halottakat és megeleveníti, úgy a Fiu is *akiket akar*, megelevenít (5, 21). A biblia olvasása tekintetében szinte protestáns elveket hangoztat: nem szabad véka alá rejteni az Írás világosságát. Szent Ágostonra hivatkozva és a szabad vizsgálat nevében kétségbevonja a pápa csalhatatlanságát, — igaz, hogy akkor még a dogma kihirdetése előtt vagyunk. A könyv végül is vallási relativizmusba torkollik: Tertullianus a katolikusokat herezissel vádolta, Szent Ágostont a pelagiánusok manicheusnak nevezték, Szent Círill a nestorianusok átkát hordozta . . .

Dusaussoy könyvében már eljutottunk a janzenista „egyház-hűség“ legvégső határáig és ha a sok rodostói jámbor könyv a pokolnak csak a tornácát jelentí, ezt a polemikus írást teljes joggal vethette kárhozat tűzére az egyház. Nem hiába mondja róla Colonia (i. m. 438. l.), hogy valamennyi janzenista művek között ez a legveszedelmesebb.

\* \* \*

Talán sikerült bebizonyítanunk, hogy a rodostói Rákóczi-könyvtár szellemét igen erősen dominálta a janzenizmus. Aki ennek a könyvtárnak a légkörében élt, az akaratlanul is magába szívta a furcsa összetételű — elmélyülően vallásos és mégis eretnek — janzenista világnézetnek mérges lehelletét.

XIV. Lajos a Port-Royal lerombolása után fölszántatta a janzenista kolostor helyét, hogy ez a hely ne is lehessen soha többé szellemi művek termőföldje. Vajjon mit érdemelt volna akkor a rodostói könyvtárszoba, amelynek zárdái csöndjében és föliánsai között Rákóczi és Mikes keresték az örök életre vezető utat?

(Folytatjuk.)

Zolnai Béla.



## A régi magyar művészet európai helyzete.<sup>1</sup>

A magyarországi művészet történetének, mint tudomány-szagnak fejlődése oly sajátosan alakult, hogy ha a műtörténetnek ránk nézve mindenesetre e legfontosabb mezején tovább akarunk jutni, előbb néhány lépéssel vissza kell mennünk. Vissza kell térnünk felfogásban, módszerben és tudományszakunk etikája tekintetében arra az ösvényre, melyet az uttörő régi nemzedék taposott, élén azzal az Ipolyival, kinek centenáriuma most készülünk. Szakitanunk kell a közelmúlt azon meglehetősen begyökeresedett felfogásával, mely a hazai műemlékvédelem felelős helyéről hirdette, hogy „a magyar művészet történetéről jogosan nem beszélhetünk“,<sup>2</sup> mely művészeti emlékeinkben külföldi, főként német vándorlegények nagylelkűen elhullatott morzsáit látta, közelebbi vizsgálat nélkül idegen hatást tételezve fel ott is, ahol erre ok nem volt, a tényleges külföldi kapcsolatokat pedig észre nem véve. Szakitanunk kell azzal a felfogással, mely legmonumentálisabb történeti kiadványunk piederstälján egy közbevetett mondat kézlegyintésével nyilatkoztatta ki, hogy „magyar építészeti stílus hogy is jöhetett létre!“<sup>3</sup> S történt ez ugyanakkor, midőn az olaszok művészetükben szellemi sajátágaik legelevenebb kifejezését kutatták, midőn a franciák a honi régészetet legnemzetibb tudományszakuk gyanánt művelték, midőn a németek a francia eredetű gótikában is a germán szellem megnyilatkozását csudálták és külön „porosz stílt“ igyekeztek kimutatni.

Ujabb műtörténetünk egy másik iránya az ellenkező végletnek bár jóhízemű, de tudományosan épp oly kevésbé helytálló túlzásába esett. Csábító feltevések illuzióját kergetve, minden emlékünkből autochton művészetet vél felfedezni s a külföldi

<sup>1</sup> A M. Tud. Akadémiában 1923. III. 12. bemutatott székfoglaló értekezés.

<sup>2</sup> Éber L., a Műemlékek Orsz. Bizottságának volt előadója: „Művészet“, VIII (1909), 171.

<sup>3</sup> Marczali: A Magy. Nemz. Tört., II, 636.



hatások gondolatát mint méltatlan vádat hessegeti el. E romantikus irány művelői mindenesetre azzal az érdelemmel dicsekedhetnek, hogy a lenézőkkel szemben szeretettel kutatják fel az emlékeket, bár műtörténetünk az építészet és a hazai barokkművészetben tett szerencsés kezdeményezés kivételével még mindig a rendszertelen feltárás kezdetleges stádiumában van s nem sokkal jutott tovább, mint Henszlmann, Ipolyi és Römer. Az ő eredményeik titkát kell ellesnünk, hogy tovább juthassunk: az emlékanyaghoz előítéletek nélkül való közeledést, annak rendszeres felkutatását és leírását, az európai összefüggések meglátását, a művészeti és régészeti szempont mellett a magasabb történeti szemléletet, mely a műemlékekben egy nemzet lelkének és sorsának köbe meredt, márványba vésett vagy ecsettel elévarázolt kifejezését látja, mely a művészetben — Ipolyi szavával élve — „a nemzet monumentális történetét“ keresi.

A modern műtörténet igazolta e nagy elődök felfogását. A művészetet ma már többnek tekinti egyszerű optikai folyamatnál. Elveti a mult század végének materialisztikus filozófiájában fogant esztetikát, mely a művészi formát önmagáért létezőnek tartotta, az anyagnak az eszme fölötti prioritását vallotta s amely nemcsak a kor művészetének fő áramlatában öltött testet, hanem túlnyomóan érvényesült a mult művészetének megítélésében is. A modern műtörténeti módszerben a nélkülözhetetlen formaí elemzés épp úgy, mint a műtörténeti tények megállapításának másik pillére, a forráskritika csak eszköz a célhoz: a művészet eszmei és érzelmi tartalmának megértéséhez és a műalkotásban kifejezésre jutó egyéni, néplelki és korszerű tényezőknek felismeréséhez.

Régi építészetünk sok fontos kérdését tisztázták az eddigi kutatások. Szobrászatunk és festészetünk terén, kevés kivétellel odáig sem jutott a szakirodalom, hogy iskolákat, nemhogy egyéniségeket tudna megkülönböztetni.

Nem délibábos módon, de helyes tudományos módszerrel kell vizsgáljunk művészeti maradványaink azon vonásait, melyek bennük egyéni megnyilatkozást jelentenek, melyek azokat műhelyekké, iskolákká és irányókká fűzik össze. Vizsgáljunk kell továbbá azon sajátságokat, melyek művészetünket a többi nemzetek művészetétől megkülönböztetik, hogy az egyének és iskolák mellett megállapítsuk művészetünk nemzeti egyéniségét, amit a többi európai nemzetek művészetével való összehasonlítás útján



érhetünk el. A régi magyar művészetet csak európai összefüggésben lehet megérteni. A külföldi összeköttetések és hatások kimutatása korántsem szállítja le művészetünk értékét, sőt módot nyújt annak bizonyítására, hogy részesei voltunk az európai nagy művészeti áramlatoknak és együtt haladtunk a vezető nemzetek műveltségével.

Internacionális stílek nemcsak ma vannak, hanem voltak — talán még inkább — már a középkorban. A kereszténység egyetemességéből önként következett a keresztény művészet stílvándorlása. A kereszténység lelki egységbe foglalta az európai népeket s az ókori népek lehanyaglott kulturájának romjai és az új barbár népek rapszodikus kezdeményezései fölött, mindkét áramlatnak tűzálló elemeit magába ötvözve, európai érvényű új kulturát s új művészetet teremtett. Az új művészet európaisága azonban érintetlenül hagyta a nemzeti erők művészi alkotóképességét, s ha a keresztény művészet országokon át hatoló stílusokat hozott is létre, ezek országonként sajátos jelleget öltöttek.

A magyarság Szent István óta tevékeny részese az európai keresztény kulturaközösségnek. Azt a keveset, amit művészetben Ázsiából magával hozott: némi szasszanida eredetű műipart, csakhamar elhagyta. Az új hazában ösztöne és első királyának éleslátása gyorsan változtatta európaivá. Az új műveltséget mohón szívta magába délről és északról, Itáliából és Németországból s e két irányból nyomába szegődtek az első nyugati művészeti hatások. Európai történetünk ezredéves során műveltségünk alapvető sajátosságává érlelődik, hogy az európai műveltség két fő tényezőjét, a latint — többször olasz mint francia alkatában — és a germánt egyaránt magába olvasztja, s szellemében ekként nem szolgáltatja ki magát egyik irány túlnyomó hatásának sem, sőt, európaivá hasonulván, megőrizni s az európai műveltség mozaikjában különös színezéssel kiemelni tudta nemzeti egyéniségét. Ugyanezt észleljük régi művészetünkben, mely olasz (időnként francia) és német hatások keresztüzében edzette meg nemzeti sajátosságát, s melyet e hatások váltakozása vagy egyensúlyozása óvott meg attól, hogy akár az olasz, akár a német művészet provinciájává süllyedjen. Már első nemzeti műereklyéink e kettős művészeti orientációt követik. Szent István zománcos és sodrott művű koronája itáliai munka, míg a prágai dóm kincstárába került elefántcsont-markolatú kardja karoling-eredetre vall. Az eredetileg miseruhának használt koronázási palástot kül-



földi minták után már itthon Gizella felügyelete alatt, hihetőleg a veszprémvölgyi apácák kolostorában készítették, jeléül annak, hogy az idegen mag a honi talajban míhamar megfogant.

Az Árpádkor két első századában jelentékeny tényezőként szerepel művészetünkben a Kelet, de nem az a Kelet, ahonnan a magyarság Európába szakadt, nem az a Kelet, melynek műgyakorlatát a honfoglalók magukkal hozták, hanem a kereszténységnek ekkor keleti gócpontja: Bizánc. A XII. század végével, párhuzamosan Bizánc művészi aláhanyatlásával s a politikai kapcsolatok megszűnte folytán is e tényező közvetlen hatása elsorvad s a görög egyházi kultusznak a magyar művészet fejlődésén kívül eső, stílben megmerevedett emlékeinél többre alig szorítkozik.

A bizánci hatást újabb kutatóink túlbecsülik, de kétségkívül jelentkezik ötvösműveken, felcsillan falfestményeken és az építészeti faragványokon. Főként ez utóbbiakra szoktak hivatkozni, pedig hogy ez a hatás nem hatolt mélyre, élénken bizonyítja első sorban az, hogy azok az építmények, — Esztergom, Székesfehérvár, Pécs — melyekből bizantinizáló faragványok maradtak fenn, nyugati alapszerkezettel bírtak. További bizonyítékul szolgál, hogy korbeli köemlékeink java része lombard stíleredetre mutat, aminek megfelelően írott feljegyzéseink lombard lapicidákról emlékeznek meg. Importált bizánci műtárgyak fönmaradtak, s bár írott nyom nélkül is feltehető, hogy III. Béla udvarában megfordultak bizánci ötvösök vagy hogy az esztergomi székesegyházon dolgoztak bizánci kőfaragók, a bizánci hatás hozzánk jórészt mégis itáliai közvetítéssel és itáliai átírásban érkezett. A bizánci művészet egyike volt az olasz nemzeti stíl kiinduló pontjainak. Maniera greca-nak nevezték s főként Szicíliában és a fél-sziget déli részén, továbbá Ravennában, Bolognában és Velencében vert gyökeret. De már olasz földön első gyümölcsei sajátos ízt nyertek. A bizánci stílus bizantinizáló olasszá alakult át. A klasszikus művészet stílképző hatásától keresztezett IV—V. századi római és ravennai mozaikok voltaképp már olasz alkotások. Az olasz festészet családfájának olyan robusztus ősei, mint Cimabue és Duccio ennek a bizantinizáló olasz művészetnek szülöttei. Legrégibb festészeti maradványaink, a veszprémi Gizella-kápolna falfestményei ezen olasszá vált bizánci eredetű stíl körébe tartoznak. Szent István összeköttetésben állott az ugyancsak bizantinizáló műgyakorlatot folytató montecassinoi bencésekkel s



nekik egyházi ötvösműveket küldött. Ugyancsak ő az óbudai monostori templom építéséhez Szicíliából, az egykori Magna Graeciából hozatott mestereket. A Nemzeti Múzeumnak egyik hihetőleg hazánkban lelt bronz aquamaniléja II. Frigyes bizantínizáló és klasszicizáló elemekből kevert udvari művészetére emlékeztet. Árpádkori ötvösségünknek legjellegzetesebb emlékei a székesfehérvári és váradi királysírokban lelt arany karperecek, melyekhez a prágai iparművészeti múzeumnak eddig figyelemre nem méltatott, formában és technikában azonos, csak méretre kisebb két gyűrűje társul. Ezeknek későbbi, ötvösművészetünkre is jellemző filigrános technikája Velence közvetítésével származott át a bizánci ötvösség készségéből hozzánk. Végeredményben bizánci eredetű, mert az émail cloisonné-nak egyik válfaja a leg-sajátabb hazai ötvös-technika, a sodronyzománc is. Bár származását még nem tisztázták teljesen, a legújabb kutatások valószínűvé tették, hogy szintén Felsőolaszországból, illetve annak alpesi lejtőjéről került hozzánk. A valószínű idegen eredet dacára ez a technika és a vele összeforrott műforma, mellyel Olaszországban csakhamar felhagytak, mint a zománcozás magyar módja, hazánkban fejlődött pompázóvá s innen áradt északra és keletre Boroszlóig, Krakóig és Moszkváig.

Sajátos jelenség, hogy a keleti eredetű magyarság magával hozott s a honfoglaláskori sírleletekből megállapítható, ornamentális jellegű műgyakorlatát még Szent István korával elhagyta s művészetébe azontul javarészt a Nyugat közvetítésével kerültek keleti elemek. Gazdag népművészetünk keleties ornamentikája nem folytatása honfoglaláskori ornamentikánknak; túlnyomóan keleti motívumait nem ennek készletéből merítette, s ha valószínű is, hogy azokat később ide sodrott török néptöredékek vagy a hódoltság idején maguk a törökök honosították meg, a velencei közvetítés is kimutatható. Ma is élő, keleties népművészeti ornamentikánk aránylag későn virágzott ki. Legrégibb népművészeti emlékeinknek, az Anjou-korból származó bártfai szőtteseknek mintája a XIII. század második felében és a következőnek elején Umbriában dívott, u. n. perugiai „tovagliek“.

Amint a leírt úton eljutott hozzánk a bizánci művészet széles hulláma, elsősorban lombard, továbbá német és francia (a somogyi Szt.-Egyed apátság faragványai) közvetítéssel meggyökeresedett a román stíl is, s közismert tény, hogy a román templomépítésben sajátos magyar típus keletkezett. A gotikát



első kézből, Franciaországból kaptuk még az Árpádok korában s német közvetítők csak hanyatlási idején léptek fel, ami fő előidézője volt annak, hogy a gotika hazánkban még a XV. században is virágzott, midőn a reneszánsz friss hajtásai magyar talajon is rügyeztek, sőt a XV. század és XVI. század első felében ezzel sajátosan keveredve tovább él és korcsmaradványai az ornamentikában szórványosan még a XVI. század második felében is feltűnnek. A Franciaországból kiindult új korstílt, mely rohamosan hódította meg a művelt Európát, szerencsés külső körülmények segítették hazánkba bevezetni. III. Béla és II. Endre házasságainak és a Franciaországból már igen korán, Szent László óta betelepített szerzeteseknek jutott benne a főszerep. Eltérően Olasz- és Németországtól, hazánkban nem annyira a községek, mint inkább a központi királyi hatalom, a főpapok, káptalanok és a szerzetesi monostorok voltak a művészet gyakorlatának gyújtópontjai nemcsak az Árpádok hanem az Anjouk idejében is. A községek nálunk csak a XV. és XVI. század óta szólnak a művészi fejlődésbe nagyobb hatással, ekkor sem szorítják le azonban amazok befolyását. Az építőpáholyok sem bírnak azzal a jelentőséggel, mint Német- és Csehországban vagy Ausztriában.

A hazai gotika első korszakának jellegét a francia hatás közvetlensége állapítja meg. Építészetében legkiemelkedőbb példa a kassai dóm, melynek a XIII. századtól, alkalmasint Villard de Honcourtól származó alaprajza a brainei templommal rokon. A XIV. és XV. században emelt s német elemekkel kevert felépítményén és belső kiképzésén egyes részleteknek, így kivált a déli kapunak és a Kassai Istvántól faragott szentségháznak festőisége túllépi azon engedmények határát, melyeket a festői felfogásnak a francia vagy a német csúcsíves építészet tenni szokott, amiáltal a kassai dóm gotikája egyéni karaktert ölt. Még egyénibb a dómnál idősebb kassai Mihály-kápolna felépítése, kivált a torony ötletes és merész szerkezete. Román stílus templomainkhoz hasonlóan a csúcsívesek is oly sajátságokat tüntetnek fel, melyek megkülönböztetik őket a többi nemzetek építészetétől.

A francia gótika közvetlen hatását észleljük a festészetben és szobrászatban is, így az ócsai és csécsi falfestményeken és több felvidéki falfaragványon. A külföldi stílus kivált ez utóbbiakon hasonul át érdekes módon hazaivá. Franciaországban az architektúra szervességebe igazott köplasztika és az elsősorban templomon kívüli használatra szánt elefántcsontszobrászat, nálunk



az anyag adottsága folytán inkább az oltárok díszéül szolgáló fafaragás jellemző, amely hatását érezteti a templom külsején szegényesebb életet élő kőszobrászatban is (kassai északi kapu). A szlatvini Madonna és az ugyancsak fából faragott három féldomborművű malduri női szent hazai stílje mentes úgy a francia kőszobrászat tektonikus megkötöttségétől, mint a francia elefántcsontfaragás finomkodó negédességétől. Az alakok testtartásban követik ugyan a francia gótika ritmikus kilendülését, mégis természetesebben állanak lábukon, s a ruharedők vonaljátéka mérsékelt. Az arkifejezés nyugodtabb; a XIII. századi plasztika mesterkélte, archaizáló mosolya bensőségebbé mélyül s a francia módra vonalasan stilizált, hullámos hajfürtök valószínűbb és plasztikaibb tömörséggel övezik a kikerekített szelíd arcokat. Mérséklet és józanság, a modoros formái túlzások kerülése, a valóság nagyobb tisztelete és nyugodtabb kifejezés a stílalakító tényezők, melyek a magyar lelkiségből és a kialakuló magyar művészeti szemléletből folynak.

A magyarországi gótikus művészetnek a XIV. századot, tehát az Anjou-kort felölelő második szaka első sorban az olasz, közelebről a nápolyi és sienai művészetből merít ösztönzést. A bizánci művészet után íme a második eset, hogy egy európai elterjedésű stíl nemcsak a stílus keletkezési helyéről származik át hozzánk, hanem egy másik, kerülő uton is, Itáliából, az olasz művészetből átfogalmazott alakjában. A történettudomány és a művészettörténet rég megállapította, hogy az Anjoukkal az olasz művészet újabb hatása érkezett hozzánk, melynek azonban se részleteit elegendő mértékben, se stílkapcsolatait nem bogozták ki, amint általában történelmünk és nemzeti műveltségünk e szerencsés korszakának művészetéről, dacára a meglehetősen számban felkutatott reálrégészeti adatnak, máig sincs tiszta képünk, aminek okát abban látjuk, hogy az emlékeket, igen kevés kivétellel nem vetették alá tüzetes stílkritikai vizsgálatnak s a létező idegen hatásokat pontos ráutalás helyett csak általános benyomás alapján ítélték meg. Megkísértjük a főbb kontúrokat meghúzni egy-egy jellegzetes példa kiemelésével. A XIII. században irányadó francia hatás gyérül, s leginkább a világi, közelebről várépítészetre szorítkozik. Túlnyomó olasz hatás a festészetben — beleértve a a miniatürfestészetet — az ötvösségben és a textilművészetben lép föl. Tévedés azonban mindenáron közvetlen olasz közreműködést feltételezni. Jártak itt olasz művészek, importáltunk



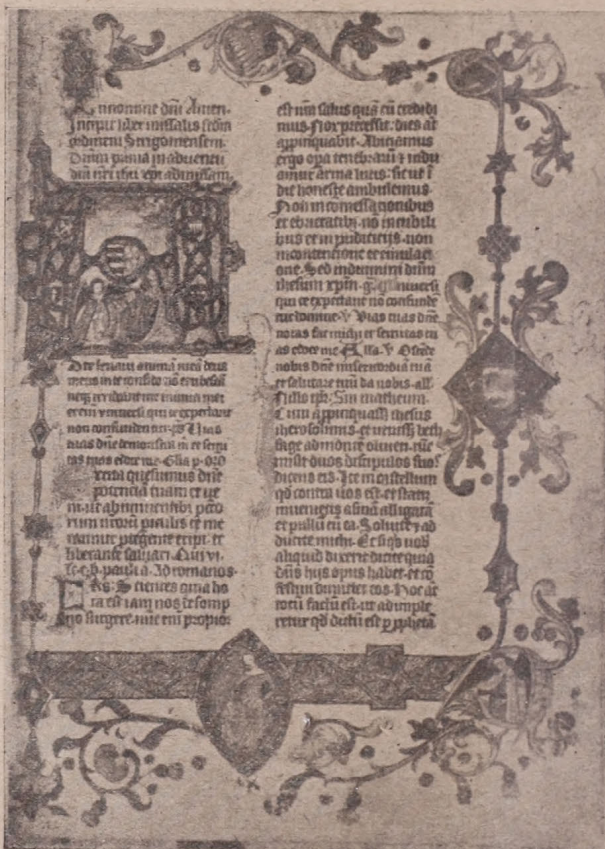
olasz műveket, de az Anjou-korból származó s olaszoknak feltételezett művek jórésze csak olaszos. Az Anjoukkal olasz művészek és olasz művek jöttek be; az e korból fennmaradt olaszos művekben legtöbbször még sem kell közvetlen olasz közreműködést feltételezni.

Az 1317-ben készült szepeshelyi freskót a történeti valószínűség és a stílus világos szava ellenére a sienai trecento vezető mesterének, Simone Martinének tulajdonították, holott primitív stílje, mely bizantizáló elemeket archaisztikus, merev román formákkal és népies ornamentikával vegyít, szerényebb helyi festőre vall. A szepeshelyi falfestményen nemhogy Simone Martinének, de bárminő olasz hatásnak nyoma sincs. A Képes Krónika nagyjelentőségű miniatűrjeit sem lehet egyszerűen olaszoknak — mint felváltva tették sienaiaknak vagy nápolyiaknak — minősíteni. A kosztümképek alapján helyesen tételezték fel, hogy hazánkban készültek, festőjük azonban nem olasz, Olaszországban — még pedig Nápolyban — csak kiképzését nyerte, valószínűleg a vatikáni cod. lat. 3550. sz. codexének mesterénél. A XIV. század második felében a hazai miniatűr-festészet mind nagyobb jelentőségre emelkedik, részben az Anjouk személyes pártfogása, művészetileg pedig a nápolyi codexek hatása folytán. S jelentősége még fokozódik a XV. század első felében. Tetemes számban maradt ránk miniatűrök, melyek műtörténeti kiaknázása fontos és hálás feladat, mert természetüknél fogva biztosabban datálhatók, mint egyéb festészeti maradványaink s ezeknél több művészegyenység nevét őrizték meg. „A középkorból ránk maradt kéziratok tudósaink érdeklődését régóta felkeltették, s ők a legnagyobb lelkiismeretességgel s alaposzággal kiböngésztek belőlük mind az adatokat, melyek nyelvünk s műveltségünk multjára világosságot deríthetnek. Csak egy nézőpontról nem tekintették meg őket, pedig éppen innen tekintve, eddigelé ismeretlen, s meglepően változatos tájak nyílnak előttünk: ez a nézőpont a művészettörténeti“ — írja találóan Pulszky Károly 1882-ben a Könyvkiállítási Emlék egyik bevezető cikkében. E munkához maga Pulszky a két lapnyi vázlatában foglalt néhány futólagos megjegyzésénél többel alig járult s azóta mások sem láttak hozzá.

Igyekszünk fejtegetéseinkbe, kivált az 1350—1450 közé eső időszakra vonatkozólag a miniatűrök műtörténeti vizsgálatából levonható következtetéseket annyival inkább beleszöni, mert a fürge codexek minden másnál nagyobb mértékben



lévén hordozói és közvetítői az európai stílaramlatoknak s apró reflektorokkal élesen világítva rá régi művészetünk európai kapcsolataira, felvetett témánkhoz becses utbaigazítással szolgálhatnak. A Képes Krónika miniatűrjeiben a túlnyomó olasz hatás mellett csak elszórtan jelentkeznek német elemek. A Nagy Lajos kora-



1.

## ESZTERGOMI MISEKÖNYV 1377-BŐL.

István, csukárdi plébános miniatűrje.

Gyulafehérvár, Batthyány-könyvtár.

beli miniatűrök eklektikus jellegét a gyulafehérvári Batthyány könyvtár egyik Pozsonyból származó és István csukárdi plébánostól 1377-ben festett codexének (1. kép) és Mária királyné psalteriumának miniatűrjei képviselik a legjellegzetesebben. Az előbbi codex keretdíszítése importált nápolyi kéziratokra vezethető vissza;



a művész azonban a mintát egyénien fejlesztí s már ő áttörí a művészi keretelésnek végeredményben francia eredetű geometriai zártágát s a jórészt növényi jellegű stilizált ornamensek közé naturalisztikusan ábrázolt virágokat csempész. E frontáttörés kísézésítésével a következő hazai miniatör-generáció sajátos magyar miniatörstilust alakít. A csukárdi plébános alakjai Siená-ból s részben a rajna-vesztfáliai iskolából származnak, amint ő maga is vesztfáliai származású volt. Mária királyné zoltáros könyvének miniatörjeiben francia s jelesül avignoni minták hatása némi olasz keveredéssel jelentkezik; a friss természeti megfigyelés ösztöne egy állati alakban itt is megnyilatkozik. Olasz és német elemeknek új magyar veretté összeforrása teszi Miskolczi Lászlónak 1394-ben festett kánonképét a magyar stílusfejlődés egyik fontos stációjává.

Olasz, francia és német hatások, az első túlsúlyával elegyednek s készítik elő a magyar miniatör stílusának teljes kiforrását. Feltűnő, hogy ez internacionális hatások sorából hiányzik a cseh miniatör, amely a XIV. század második felében fénykorát élte s amely ezidőben megtermékenyítette a bécsi és salzburgi miniatör-iskolát és nem maradt hatás nélkül a németországi miniatör-festészetre sem. Aminek okát abban találjuk, hogy a francia és az olasz hatás, mely a cseh miniatör stíljének is alapja, hozzánk közvetlenül eljutott s művészi életünkbe már korábban begyökeresedett, mielőtt a cseh művészet még megszületett volna. A cseh miniatörnek s általán a cseh művészetnek hatására hazánkban a legtárgyilagosabb kutatás mellett is csak egyetlen elszigetelt esetben bukkantunk: a váci ötvöscéhnek János mestertől, a váci püspök miniatörától 1423-ban festett címlapján, melyen Szt.-Egyed stílben kétségkívül rokon Vencel cseh király híres imakönyvének némely alakjával, bár magának a címlapnak gazdag keretelése, valamint a többi lapokon elszórt fejek már függetlenek a cseh miniatörtől s részben francia mintákból merítő egyéni stíl kifejezői. A cseh művészettel szemben inkább mi voltunk az adó, mint a befogadó fél. Közismert példa a kolozsvári testvéreknek a prágai Hradsinon álló Szt. György szobra. Irott adat bizonyítja, hogy a prágai dóm építkezésében részt vettek szépassági kőfaragók. A prágai Rudolfinum egyik XV. századi és a keleti morva határról származó szárnyasoltársorozatán, melyet ott természetesen a cseh iskola számlájára könyvelnek el, a tipikus felsőmagyarországi stílben dolgozó jánosréti



mesterre ismerünk, akitől az esztergomi primási képtár több sorozat képet őriz (III. tábla) s aki feltehetőleg Bécs számára is dolgozott. Ötvös-műveket is exportáltunk Csehországba úgy, mint a szomszédos Sziléziába és Lengyelországba. A prágai dóm kincstárát egy korai magyar sodronyzománcos kehely ékesíti. A prágai iparművészeti múzeumban pedig két Árpád-kori magyar gyűrűre és egy pompás sodronyzománcos pacificaléra (2. kép) akadunk, melyek mind- eddig nem voltak ötvösművészetünk gazdag állományába leltározva.

A nagyszám-  
ban felderített An-  
jou-kori falfest-  
mények stíltörté-  
neti vizsgálatával  
még mindig adós  
a műtörténet.  
Olasz hatások itt  
is kiütkeznek,  
olasz értelemben  
vett freskók ná-  
lunk még sem  
készültek. A  
fönmaradt legna-  
gyobb sorozat:  
a lőcsei Jakab-  
templomnak az  
irgalmasság lelki  
cselekedeteit és a  
hét főbűnt allego-  
rizáló falképei  
voltaképp falra al-  
kalmazott miniatürök s a bo-



2.

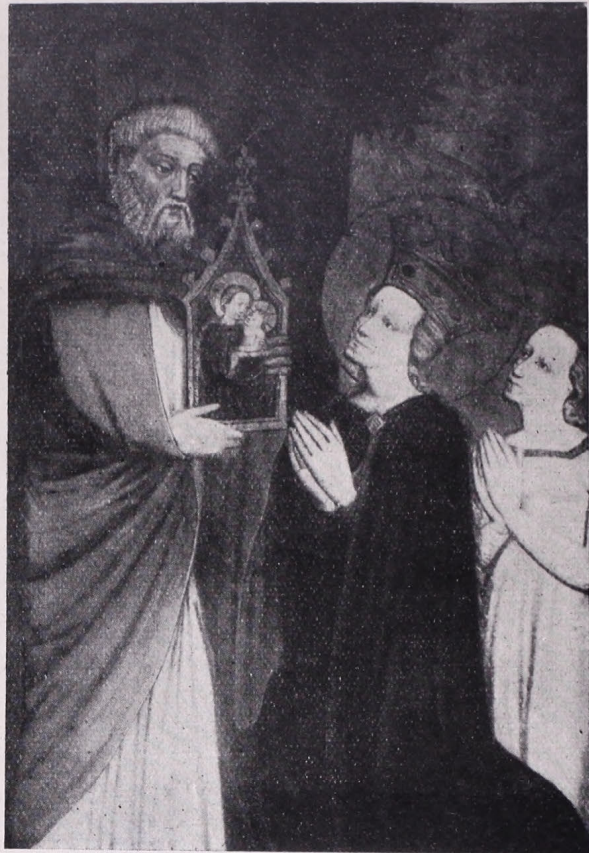
PACIFICALE. XV. SZ.

Magyar sodronyzománcos munka  
Prága, Iparművészeti Múzeum.

templom falfestménytöredékét is. Egy másik csoport helye-  
sebben fogja fel a falfestés természetét s szerves fal-dekorációt  
alakít, bár nem ismeri a Giottóval meginduló modern freskó-  
festészet azon törekvését, mely az ábrázolást valószerűen jelene-  
tezi és lüktető drámaisággal hatja át. Ily dekoratív életet élnek  
az egyetlen névszerint ismert hazai falképfestőnek, Aquila János-  
nak a tiroli festészetből leszármaztatható művei. Fönmaradt  
egy olasz mestertől festett falképtöredékünk is, az egykor 37

lognai miniatür-  
iskola vezetőmes-  
terének, Nicolò  
di Giacomonak  
hatásáról számol-  
nak be. A Sz.  
Dorottya életéből  
vett jeleneteket  
ábrázoló másilkő-  
csei sorozat, mely  
a német forma-  
látáson megszürt  
francia gotikus  
irány kiágazása,  
stilben a szepes-  
körtvélyesi cibo-  
rium vésett ábrá-  
zolásaiival rokon.  
A miniatür áb-  
rázolási elveinek  
helyén nem való  
alkalmazása jel-  
lemzi a garam-  
szentbenedeki

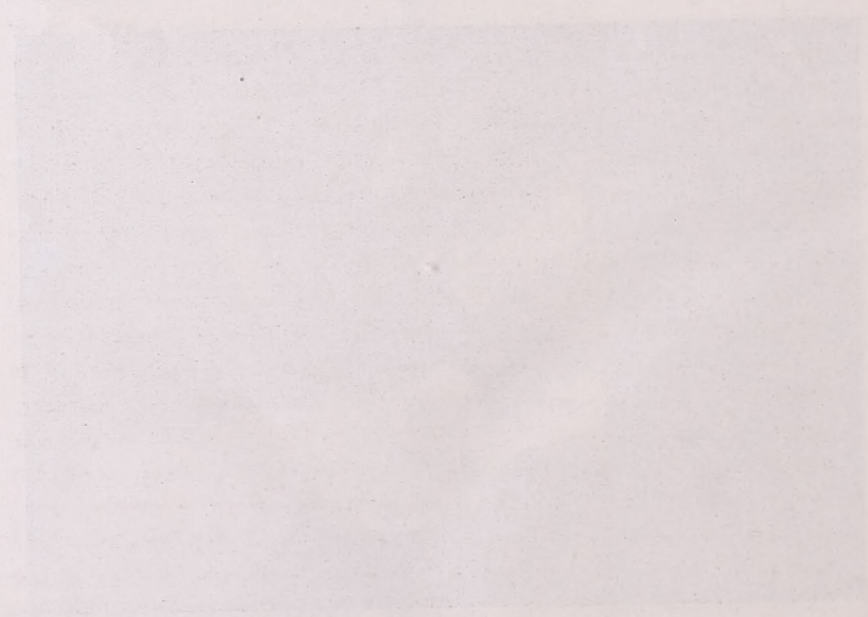
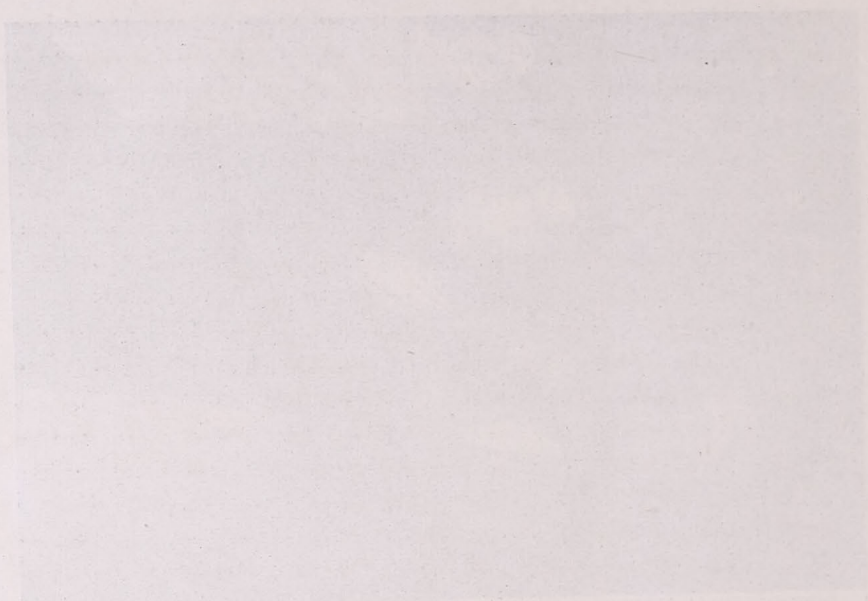




A BÁTHI MESTER. XIV. SZÁZAD VÉGE.

Két jelenet magyar b. Margit életéből. Esztergom, Primási Képtár.







szárnyasoltárral díszített nagyváradi székesegyháznak mindeddig ismeretlen utolsó maradványa, mely egy szent püspök fejét ábrázolja s amelyben a IV. Károly prágai udvarában is dolgozott Tommaso da Modena kezére ismerünk. De plasztikai felfogása dacára ez a töredék sem képviseli az igazi olasz falképstilust, mert amennyire mai állapotából sejteni lehet, nem valamely jelethez, hanem négykaréjú kereteléssel dekoratív egységbe foglalt egyes fejek sorozatához tartozhatott, amint hasonló jelleggel bírnak Tommaso csehországi — karlsteini — freskói is.

A század végétől, Báthról származik magyarországi b. Margit legendájának egy-egy jelenetét ábrázoló két legrégebbi oltárképünk (I. tábla), amelyeket nemcsak ezért illet meg különleges hely a magyar művészet történetében, hanem azért is, mert először fogalmazzák meg világosan a régi magyar festészet önálló stíljét. A két összetartozó s hátsó lapján szentek alakjaival díszített temperakép a sienai trecento-festészetnek, első sorban Simone Martininek hatását tárja elénk. Az alakok azonban nem oly törekenyek, mint Sienában, tartásuk keresetlenebb. A sienai szenvelgő arckifejezés józanabbá higgad. A női alakok nyugodtabb idegéletet élnek, mint a sienaiak nosztalgias női szentjei. A sienai ruharedők szeszélyes ritmusa itt egyenletesebb ütemmé enyhül. S megcsökken a dekorációk szerepe. Fejlett művészi gondolkodásra vall a világos térszemlélet. A lapos megmintázás és a hajzat vonalas kezelése a francia gotikus festészet magyarországi hatásának maradványa. A két képnek kétségkívül hazai mestere az idegen elemeket, mérsékletet és nyugodt szemléletet eláruló magyar formalátással gyúrja át; s műveiben szükség-szerűen nyilatkoztatja meg az exaltáltságra nem hajló magyar lelket. A magyar szellemi alkatból következik azon művészi sajátsága is, hogy compositióit csak a legszükségesebb alakokból képezi s amit mond, azt világosan mondja el. S ez nem egyszerű primitívizmus, hanem a művészi oeconomia tudatos számítása, mely mint állandó vonás, későbbi festőgenerációinknak is sajátja.

A magyarság kialakuló művészi akaratára jellemző, hogy a hazai ötvösség, az Anjouk idejében hazánkban kimutatható olasz ötvösök, az egyre erősödő olasz és gyérülő francia művészeti összeköttetések dacára fokozottan képes egyéni jellegét kifejleszteni, aminek legfényesebb példája Szent László győri hermája, amelyen először jelentkezik a nemzeti technikává alakuló sodronyzománc. Nem sokkal áll mögötte jelentőségben



Szent Lászlónak a Nemzeti Múzeumban őrzött s Trencsénből előkerült korábbi hermája. A megmintázás átgondolt egyenletességén és a formaadásnak a gotikus sémából kibontakozó realizmusán, az ornamentikán és technikán, szóval a külső megjelenés elemein kívül, XV. századi művészetünkben még határozottabban kidomborodó magyar sajátyságot látunk a két fej etikai felfogásának komolyságában. Ily fajta ötvösműveinkből nőtt ki a régi magyar művészetnek egyik legnagyobb tette, a Kolozsvári testvérek prágai Szent György szobra, mely a nagy útra készülő művészeti realizmusnak Európában egyik első s egyéni eszközökkel kifejezett jelentkezése.

A zsendülő realizmusnak igazi kora az európai művészetben a XV. század első fele, közelebről az 1420—50 közötti évek. A vezetést átveszi a festészet, hogy hangot adjon a racionalizmus felé törekvő új világszellemnek. A lezáruló középkor utolsó fejleményeiből kicsírázó új művészet irányainak tiszta felismerését sokáig gátolta és sokaknál ma is gátolja a reneszánsz burckhardti fogalmazásának magikus hatása, mely a fogalomzavarok egész láncolatának volt kiindulási pontja.

Burckhardt azon magyarázata, mely az újkor művészetére döntő ujjászületést, a reneszánszt az ókori művészet felújításának eredménye gyanánt származtatta, a humanista irodalmi mozgalomnak a művészetre való téves elméleti alkalmazása volt, s csak az építészet egyik irányánál mutatkozott bizonyos fokig helytálló, míg a szobrászatban és még inkább a festészetben csődött mondott.

A francia kutatók helyesen mutattak rá, hogy a reneszánsz legfontosabb kitevője, a friss és közvetlen természeti szemlélet, mint alapvető ábrázolási elv, már korán érvényesül a franco-flamand és a burgundi művészetben, de túloztak, midőn élükön Courajod-val azt állították, hogy a francia művészet hatásában fogant meg az olasz reneszánszfestészet pompázó kifejlése, melyet Velencét és Lombardia egy részét leszámítva, a Giotto, Cavallini és Duccio kezdeményezésével tisztán olasz erőforrások eredményeztek. Maga Gentile da Fabriano, a francia hatásoktól érintett Északolasz átmeneti stíl vezető egyénisége első lépéseit sienai és umbriai utakon tette.

A középkor idealizáló, stílust kereső ábrázolási módjától az új racionális, realista művészetbe való átmenet a hazai festészetben a vezető európai nemzetekkel egyidejűleg ment végbe. A keresztény



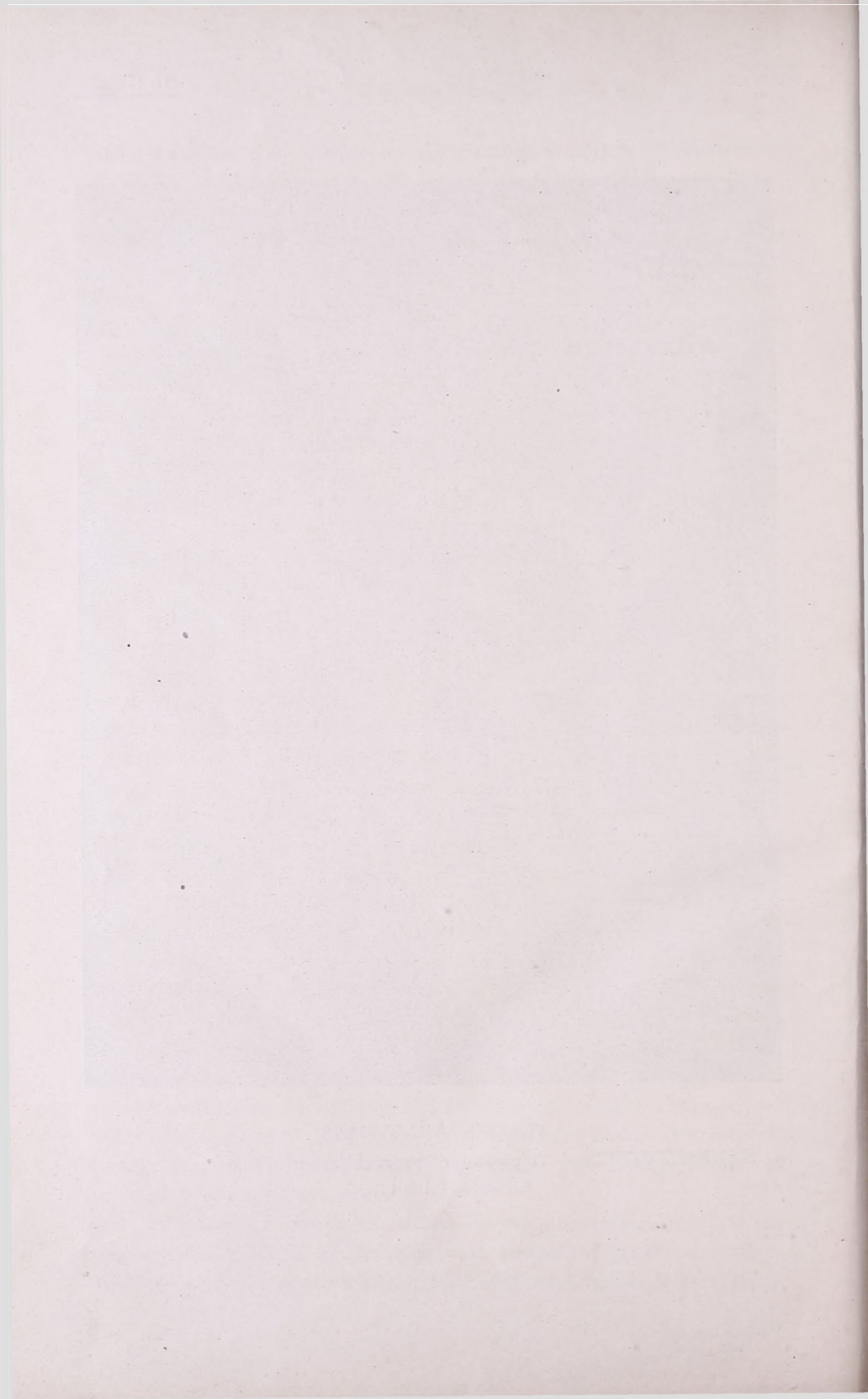


KOLOZSVÁRI TAMÁS.

KERESZTVITEL. — A garamszentbenedeki szárnyasoltár egyik képe.

Esztergom, Primási Képtár.







festészet a katakombáktól a barok kupoláig három nagy változáson ment keresztül, melyek három fő fejlődési szakot jeleznek. Az őskeresztény festészet, hogy *modus vivendi* találjon, átveszi az ókori római művészet formái repertoireját s azt új eszmei tartalommal tölti meg, hatalmas történeti példával igazolva a művészetben az eszme elsőbbségét a forma fölött. A pogány formákat, sőt ikonografiát keresztény szimbólumokká avatja. Ez a kiindulási pont. Az első változás akkor történik, midőn keleti és skandináv eredetű északi ősfarmák az Egyház új, győzelmes helyzetének megfelelően új, reprezentatív és dekoratív ábrázolási módot hoznak létre. Így keletkezik rokon indítékokból párhuzamosan a bizánci és az angol-szász valamint ennek fejleményeként a karoling stílus, melyek azonban tulnyomóan formalisztikus jellegük folytán megmerevedtek és elsenyvedtek. A XIII. században újabb frontváltozás történik. Franciaországban az Aquinói Szent Tamásból kiinduló új vallási filozófia, Olaszországban az Assisi Szent Ferencz intimizmusa a művészetben is kihangzó új világszemlélet alapjait rakja le. Az új nyugati stíl a skolasztikus gondolkodáshoz mérten formailag csak a lényeges közlését célzó fogalmi ábrázolásra törekedett, tartalmilag pedig a keresztény művészetben első ízben képes volt hangulatot, érzést sőt érzési árnyalatokat kifejezni. A harmadik nagy változás, a művészeti racionalizmusé, a XV. század elején köszöntött be. E hatalmas hullámokat hömpölygető áramlatok hazánk területét is elérték, az őskeresztény művészeté — a pécsi kubikulumban — még a magyarok betelepülése előtt.

A realiztikus művészethez vezető átmeneti stílnak több oly hazai emlékét állítottuk össze, melyek mesteregyéniségek köré jegecesedő iskolákká csoportosulnak. A fejlődéstörténetileg igen fontos átmeneti mesterek élére Kolozsvári Tamás kívánkozik, kinek a régi magyar képekben leggazdagabb primási képtárban nyolc festményét sikerült felfedeznünk (II. tábla), melyek eredetileg egy nagy szárnyasoltár részei gyanánt összetartoztak, s 1427-ben, a garamszentbenedeki monostori templom részére készültek.<sup>1</sup> Kolozsvári Tamással az első névszerint és művészetében egyaránt ismert magyar oltárképfestőt nyújtjuk át a hazai művészettörténelemnek. Művészi egyénisége és kialakulása a garamszentbenedeki képeken világosan rajzolódik meg. A rajnai stíusból indult ki, legközelebb a kölni iskola egyik őséhez, a Klára-

<sup>1</sup> V. ö. : Gerevich T., Kolozsvári Tamás. Bpest, 1923. Különymot az Orsz. Magy. Régészeti Társ. I. Évkönyvéből. Képekkel.



oltár II. mesteréhez áll. Vándorutján, valószínűleg Tirolon át eljutott Olaszországba, ahol főként Gentile da Fabriano, a veronai Altichiero és Avanzi meg a firenzei Lorenzo Monaco hatott rá. Kora értelmében modern művész volt. Nem folytatja a középkor fáradt stíljét, hanem tudatosan kapcsolódik az új európai művészeti áramlatba s vesz részt az új stíl lüktető kibontakozásában. Az az idő, amelyben működött, sorsdöntő a festészet történetére. Ugyanazon évben, midőn szentbenedeki oltárát szignálja, készül el az Eyck-testvérek genti oltára, hal meg Gentile da Fabriano és egy évvel később lobban ki a meteorként feltűnt Masaccio ifjú zsenije. Ha tehetsége nem is éri el a műtörténet e vulkanikus képződésű magános ormainak magaslatát, úgy a korszerűség, mint a technikai készség és a kifejező erő tekintetében nem áll alacsonyabb szinten a század első tizedeinek jellegzetes átmeneti mestereinél, — amilyenek a kölni Veronika-mester, a hamburgi Meister Francke, a gráci Konrad Laib, a cseh-német wittingaui mester, a bregenzi és meráni mesterek vagy az olasz Giovanni di Paolo és Antonio da Ferrara —, sőt formai egyensúlyozottságban és az etikai tartalom hangsúlyozásában európai értelemben kimagaslók. A magyar kulturélet szép hagyományaként tanul a külföldtől, hozzá egy sorba csatlakozik fel, mégis meg tudta őrizni művészetének a magyar lelkiségből táplálkozó jellegét: a formai mérsékletet, a természeti megfigyelés keresetlenségét, a bántó, nyers kifejezési hangsúlyok kerülését és a tisztult etikai felfogást. Elbeszélése eleven, de nem bőbeszédű, amiből képalkotásának világossága is következik. A passió drámai jeleneteinél nem ragadtatja magát túlzásra, mint az a német művészet, melytől e jelenetek ikonografiáját és sok formai elemét kölcsönözte. Formailag az olaszokkal atyafiságos kontemplatív alakjai — Szent Benedek és Szent Egyed — nem lágyulnak el, mint a sienai szentek, s nem öltik magukra a Giotto-iskola hasonló alakjainak rideg méltóságát. Magyar lelkület alkotta őket. Megfontoltak és józanok, dícskorongjuk dacára még e földön emberül járnak. Kolozsvári Tamás képei a vallási eszme körében mozognak; vallási átélése azonban nem német módra szenvedelmes és túlfűtött, sem olaszosan misztikus, hanem a magyar léleknek és érzésvilágnak megfelelően nyugodtan elmélyülő.

Kolozsvári Tamás két nagy medencéből gyűjti művészetének friss vizét: a német-rajnából és az észak-olaszból. Átmeneti stílje nem áll elszigetelten a hazai festészetben. Ő csak a legki-



válőbb azon művészeink között, kik a Németalföldtől Umbríáig elterjedt új internacionális európai formanyelvet Magyarországon meghonosították, annak kifejlődésében közremunkáltak s egy határozott, külön dialektusát létrehoztak. E csoportba tartozik Szepesi András, kinek 1417 vagy 1427-ben festett szalonnai freskóit csak nemrég fedezte fel Gróh Isván; a primási képtár egy háromosztatú predellájának Szepesi Andrással rokon mestere; a miniatörök közt a némi cseh hatástól érintett s 1423–25 közt meghalt János mester, a váci püspök miniatörora; a körmöci városi jegyzőkönyvnek a keretdíszben tirolí mintákból kiinduló festője (1426) és Gobil Márton, az 1432 körül működött, fejlett formái tudást és mély érzést eláruló selmecí miniatör. A hazai miniatörfestészet a század második negyedében és közepén mértföldes léptekkel halad a realisztikus ábrázolás útján.

A lapdíszítés eredeti, magyarországi formája jön létre, mely a francia eredetű geometrikus sémát naturalisztikus növényi díszítmenynyel helyettesíti, s a lapkeretelés vázát a bonyolult szövedékű cseh és a szárazabb osztrák típustól eltérően, spirális csattanókban vagy frissen kifeslett mezei virágokban végződő, szélesen ivelt indákból alakítja. A magyar codexfestést fejlődésének tetőpontján mutatja be az esztergomi főegyházmezei könyvtár nagy folio graduáléja, melynek iniciáléiban és lapszélein a biblia ábrázolásokkal, üdén visszaadott magyar népeleti jelenetek, magyar viseletbe öltözött genre-alakok és középkori groteszk jellegűkből (dróleries) valószzerűkké idomított állatok váltakoznak. A stílus és a kosztümképek magyar miniatör kezére vallanak a bécsi magyar egyetemi hallgatók anyakönyvének 1453-ban készült miniatörjein is, s ugyane kezét felismertük V. Lászlónak és gyámjának, III. Frigyesnek több codexén.

A\* magyar művészet történetének egyik tragikus pontja, hogy ezt a pompás fejlődést a külföldi miniatörök favorizálásával és külföldi codexek nagymérvű importjával megakasztotta ugyanaz a Korvin Mátyás, akinek a reneszánsz meghonosítása terén annyit köszönhet régi művészetünk. Amennyire fényes lapja a magyar műveltségtörténetnek Mátyás könyvszeretete, mélyebb szemlélettel nézve művészetünkben alig jelentett többet mint kiváló külföldi minták példaadását. A Corvina elejtette a magyar miniatörfestészetet, hazai miniatörökat alig foglalkoztatott. Fényesen illuminált codexeket produkált, új hazai stílt azonban nem. Korántsem akarjuk lekicsinyelni Mátyás olasz codexeinek a magyar mű-



vészettörténetében betöltött azt a szerepét, hogy a hazai mesterek számára ösztönzésül szolgáltak, bár ennek gyümölcsözését jórészt meghíusította az az új helyzet, hogy a könyvnyomtatás elterjedésével a miniatürfestészet műfaja mihamar elhalt, miután egy ideig az ösnyomtatványokon és a címeresleveleken élt kegyelemkenyéren. Mátyás reneszánsz-rajongásának annál nagyobb és termékenyebb kihatása volt építészettünkre, szobrászatunkra, festésztünkre és ötvösségünkre.

Bár alig van műtörténetünknek fejezete, mellyel a kutatók többet foglalkoztak volna, mint a reneszánszsal, a magyarországi reneszánsz-művészet kérdése mégis több tekintetben gyökeres revizióra szorul. Az olasz hatás Mátyás korában a reneszánszsal delelőjét éri el. A reneszánsz művészet gyökerei hazánkban a festészetet illetőleg mégis korábbi rétegbe, művészetünknek Zsigmond alatt lerakodott rétegébe nyúlnak le. Zsigmond maga is megfordult Olaszországban, s összeköttetésben állott olasz művészekkel. 1414-ben levél útján elkéri a sienai kórház tervrajzát. 1433-ban János nevű mérnöke kíséretében több hónapot tölt Sienában, ahol 1384-1422-ig egy Giovanni d'Ongaria nevű festő, 1414 óta pedig utóbb Rómába származott fia, Giacomo mint ötvös működött. Sienai tartózkodása idején Domenico di Bartolo lerajzolta a sienai dóm padlója számára. Az olasz korai reneszánsz stílje először jelentkezik hazánkban egy Pozsonyban, 1423 jan. 31-én kelt címermegegerősítő oklevelének miniatürrjén, mely Kassa város címerét tartó angyalt díszes keretelésben ábrázol s mely Hebenstreyt János kezét dicséri. Tudott dolog, hogy a quattrocento festészetének egyik kezdeményezője, Masolino, Zsigmond alatt Magyarországon dolgozott. Műtörténetünkben ismeretlen adat azonban, hogy a reneszánsz festészet egy másik, hatásában fontosabb megindítójának, az 1427-ben meghalt Gentile da Fabrianonak két ismert segédje közül az egyik, Michele d'Ungheria magyar volt, amely körülmény jelentőségét fokozza, hogy a hazai átmeneti festészet vezetőegyenisége, Kolozsvári Tamás stílben szintén Gentiléhez kapcsolódik. Gentile magyar tanítványa nem tévesztendő össze a század második felében, Ferrarában működött Michele Pannonioval, ki Cosimo Tura tanítványa és követője volt, miniatürfestészettel is foglalkozott, s akinek egyetlen ismert képe a budapesti Szépművészeti Múzeumban függ.

Művészet- s általán műveltségtörténetünkben némelyek a középkort a mohácsi vészig tolják ki. Az emlékanyag tüzetesebb



átvizsgálása s az európai művészeti áramlatok nyomon kísérése ellenkezőleg műtörténetünk olyan új beosztását teszi indokolttá, mely a reneszánsz első jelentkezését az eddiginél korábbra helyezi, s a mely a művészeti realizmus korai fellépését figyelembe véve a középkort korábban zárja le.

A reneszánsz behatolását, elterjedését és hatását nemcsak mint a műtörténet adatait felhasználó műveltségtörténeti eseményt kell vizsgálnunk, hanem mint egy európai szétágazású stílus vándorlásának és helyi, nemzeti átalakulásának folyamatát. Ez a műtörténetileg rendkívül érdekes processzus a következő fázisokban megy végbe.

A vonatkozó példák közé igyekszünk kiadatlan vagy műtörténetileg mindaddig meg nem határozott emlékeket ígatni. Az első fázist olasz művészek importált művei alkotják; mint pl. Verrocchio szobrai, Attavante miniatürjei, a Pinturicchio rajza után



3.

FRANCESCO FRANCIA.  
NIELLO-RÉSZLET AZ APOSTOLI  
KERESZTRŐL.

Esztergom. Főszékesegyház Kincstára.

hímezett Bakócz-casula, a Filippino Lippi nyomán készült bártfai casula, Mátyás kálváriájának alsó része, az estei Hippolit által behozott apostoli kereszt (3. kép), melyben a bolognai Francesco Franciának szép niellokkal díszített művét ismertük fel. A második fázisba tartoznak a behívott olasz művészek, akik megőrzik a tiszta olasz stílust, de akiknek művészetét gyakran mégis oly értelemben determinálja az új környezet, hogy vagy hazai anyagban dolgoznak, vagy műveikbe magyar ikono-



grafiai motívumokat szönek. Példa rá a nézetünk szerint Silvestro dell'Aquilától esztergomi vörös márványba faragott Visegrádi Madonna és a Perényi-incunabulum kánonképe, melyet olasz miniator festett, s melynek háttérében a budai várnak eddig fel nem ismert ábrázolásával találkozunk. A harmadik fejlődési fokozatban olasz mesterek hazai segédei és tanítványai működnek, kiknek művei olasz provinciális művészek és önálló egyénisé-

gekké ki nem forrott olasz műhelysegédek munkáival állanak nagyjában egy szinten, akiknek eltanult olaszos modorába azonban az olasz formaérzéktől idegen elemek keverednek. Ide sorozandók a nyirbátori padok, a stallumok olasz mesterének hazai segédjétől, és a primási múzeum egy márvány férfi-büszdje. Agyümlcsérés negyedik fázisát végül oly művek képviselik, melyekben az olasz stílus-eredet dacára már a magyar formálátás nyilvánul meg, mint az 1516-ban készült kassai „Mária látogatása“ oltárá-



4.

MAGYARORSZÁGI SZOBRÁSZ.

BÁTHORY ANDRÁS MADONNÁJA. 1526.

Budapest, Nemzeti Múzeum.

nak az umbriai hatást egyénien feldolgozó szárnyképein, vagy az 1526-ra datált Báthory-Madonnán (4. kép), melyen a lombard minták emlékét elhomályosítják a helyi vonások: a plasztikai megmíntázás csökkent ereje, a meggömbölyödött arctípus, a hajnak az ötvösműhelyek gyakorlatára visszamenő rajza, az angyaloknak a régebben divatos rajnai típussal rokon naív felfogása és a mennyei



koronának egyéb hazai emlékeken is előforduló sajátos alkata. A hazai művészet szempontjából ez a reneszánsznak nálunk legfontosabb szaka.

Bár e fejlődési szakaszok egymásutánját nehéz kronologialag körülhatárolni, kétségtelen, hogy az olasz reneszánsz hazai változata csak a Mátyást követő generációban, a mohácsi vést közvetlenül megelőző évtizedekben alakul ki. Már ezért is helytelen az a meglehetősen elterjedt felfogás, hogy a reneszánsz Magyarországon a Mátyás személyéhez kötött, mélyebb gyökeret nem vert udvari, vagy — egy műtörténétirónk képét használva — „növényházi“ művészet lett volna, mely a Mátyás halálával voltaképp véget ért. II. Ulászló idejében Zsigmond lengyel herceg a budai várból visz magával Krakóba építészeket. Legkiválóbb fennmaradt reneszánsz plasztikai emlékeink, a pesti és pécsi pastofóriumok és a Bakócz-kápolna oltára a XVI. századból származnak, az utóbbi épenséggel 1519-ből. A reneszánsz műformák, ugylátszik Kassán át csak a XVI. században kerülnek a török hódoltság idején vezetőszeretpet játszó felvidéki művészetbe, ahol a kései gotikával összeszővődve érdekes kevert stílt eredményeznek. A felsőmagyarországi reneszánsz-építészetnek virágzása kora pedig — amelynek közvetlen velencei vagy közvetett lengyel eredete maig eldöntetlen kérdés — a XVII. századra esik.

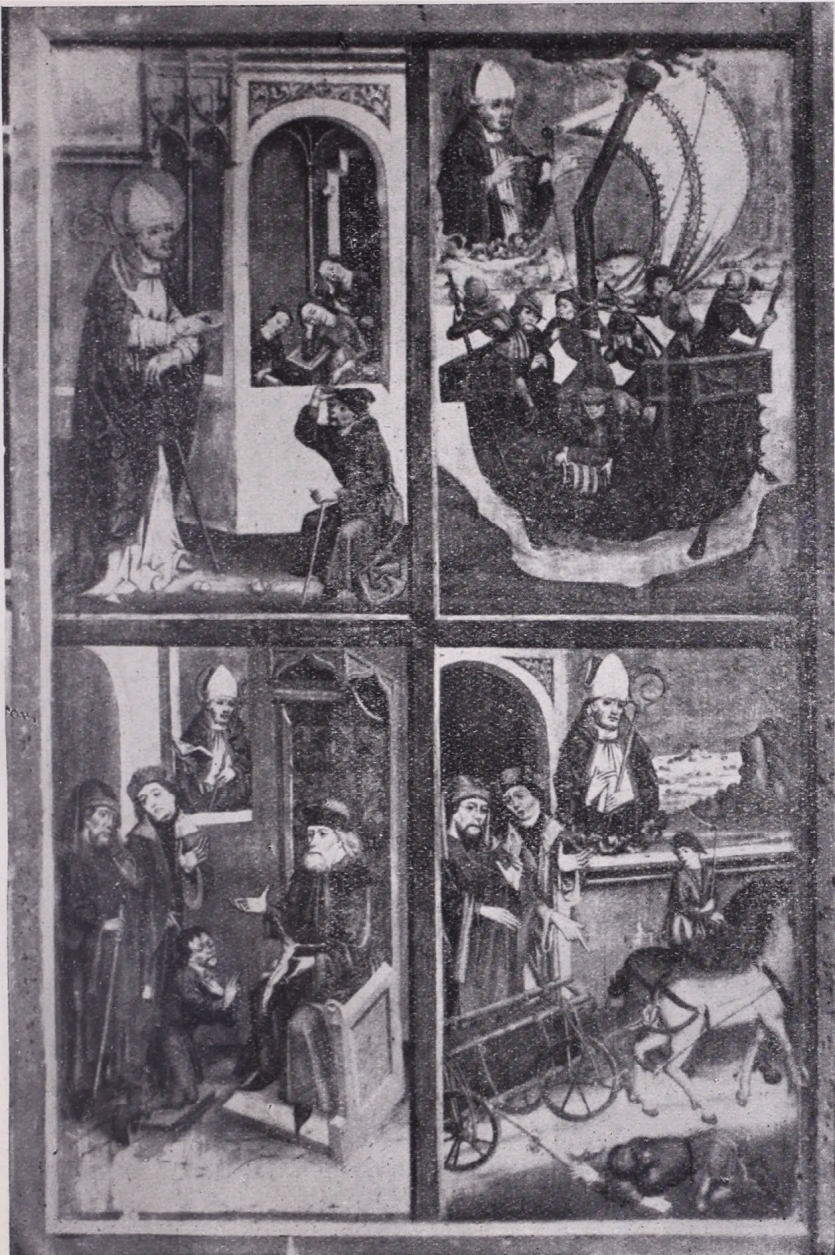
Ugyancsak helytelenül szokták a hazai reneszánsz-művészet fő forrásvidékéül Firenzét tartani. Olaszországi művészeti összeköttetéseink első ideje óta a nagyobb olasz iskolák közül épp a firenzei hatott a legkevésbé, amint egyéb műveltségi valamint politikai kapcsolataink az Arno-parti várossal sokkal lazábbak voltak azoknál, amelyek bennünket Nápolyhoz, Ferrarához, Bolognához, Milanohoz, Páduához vagy Velencéhez fűztek. Árpád-kori művészetünk szála Sziciliába, Monte Cassinoba, és főként Lombardiába vezetnek. Az Anjoukorban Nápolyé és Sienáé a túlsúly. Giotto hatása nem érinti festészetünket, de hat Simone Martini, a XV. században pedig Gentile da Fabriano. A XIV. és XV. században Sienában, Ferrarában és Umbriában magyar művészek — festők és ötvösök — működnek. Firenzében egyetlen magyar művész sem mutatható ki. Mátyás ugyan számos firenzei művésszel dolgoztatott, de a legkiválóbb építész, aki udvarában megfordult és huzamosabban tartózkodik a bolognai Aristotele Fioravanti, budai miniator műhelyének — Oláh Miklós feljegyzése szerint a könyvdíszítéssel is foglalkozó — vezetője pedig Felix



Ragusanus. Domborművü mellképét a traui Giovanni Dalmata faragja, éremképét Cristoforo Romano mintázza, míg nejének Beatrixnak arcvonásait az ugyancsak dalmát Francesco Laurana örökíti meg. A budai vár faragott maradványai közt lombard kőfaragók vésőjének nyomára akadunk, s lombard Mátyás trónkárpitjának a Sforza-antipendiumhoz közel álló stílje. Hippolit a bolognai Francia és a ferrarai Roberti művészetét hozza magával; az utóbbi Cosme Tura műhelyében iskolatársa volt Michele Panoniónak.

Az olasz hatás ekkora kiterjedése mégsem volt egyenlő egyszerű gyarmatosítással, egyrészt mert a magyar formaképző erő a kapottakat átdolgozta, másrészt mert nem szünt meg közremunkálni a német és a németalföldi művészet ellensúlyozó hatása. E tényezők közreműködésével fejlődött egész Európában páratlanul virágzóvá szárnyasoltár festészetünk, amely iskolákká ágazott és az idegenből jött korszerű hatásokat magába olvasztva, a régibb magyar művészet alapjellegeteként folytatásaként önálló stíljegyeket fejlesztett. A magyar művészi felfogást talán lelegelevenebben kifejező szárnyasoltárfestészet általános művészi jellemzését néhány ismeretlen emlék példáján vázoljuk. Egyik legtermékenyebb szárnyasoltárfestőnk a jánosréti oltárnak a XV. század utolsó negyedében működött mestere (III. tábla), akinek jelentékeny volta kitűnik abból is, hogy Morvaország és Bécs számára is dolgozott s több segéde mutatható ki. A művészeti realizmus e korában a nem lényeges részleteket mellőzi, hajlama — a hazai művészetben tipikusan — a formai szintézisre vezet. Összefoglaló körvonalaí épp ezért határozottak, nem ritkán nyersek. Több korbeli festőnkkel közös technikai sajátossága, hogy a körvonalaikat a kidolgozás előtt, gyors pentimentóval huzott kék ecsetvonásokkal vázolja meg, s hogy a formák plasztikai megmintázásánál szélesen felrakott erős fényeket használ. Térképzése egyszerű és világos. A jeleneteket kevés alakból állítja össze, nem zsufol, mint sok korabeli német művész, akiktől abban is különbözik, hogy a drámai jelenetek belső kifejezésében mértéket tart. Arcípusaiban német mintákból indul ki, ezeket nyugodtabbakká és kerekébbekké formálja. Festészetünkben a század végével uralkodóvá lesz a kerek arc, amint a jánosréti mester egyik tanítványának, a bellai mesternek, az 1510-ben működött garamszentbenedeki mesternek és az ugyanezen évben, Czako fiaí megrendelésére készült csikmenasági oltár mesterének művein láthatjuk.





JÁNOSRÉTI MESTER. — (XV. SZ. 3. NEGYEDE)

Jelenetek bari Szent Miklós legendájából.

Esztergom. Primási Képtár.





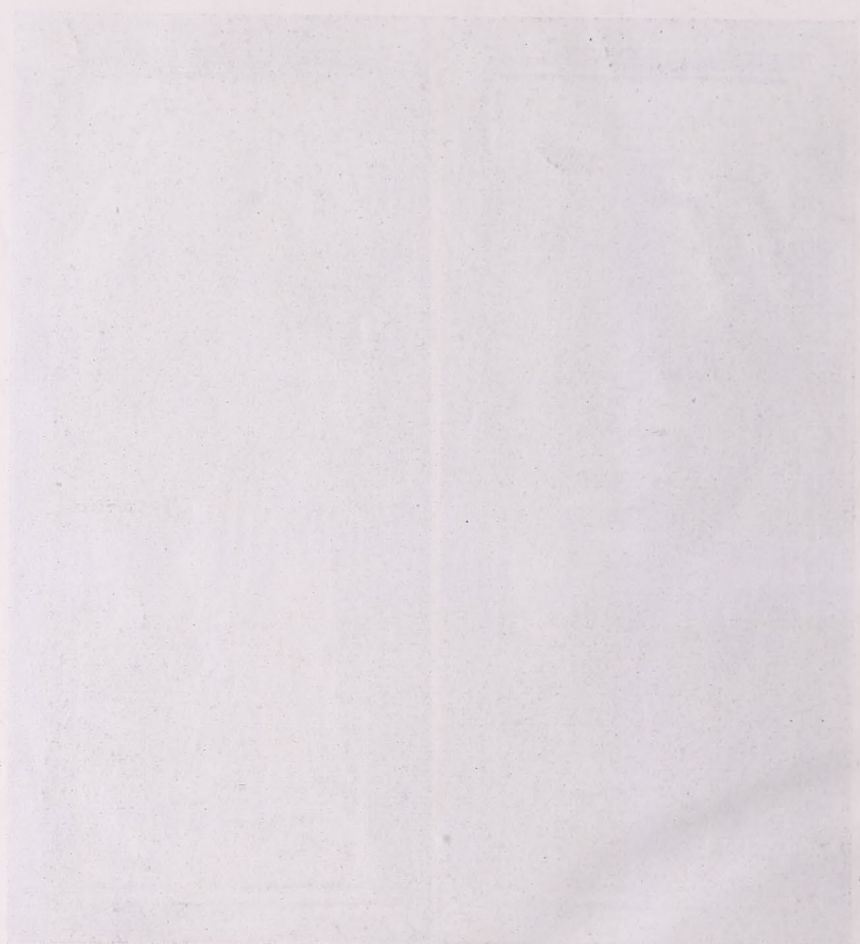




MAGYARORSZÁGI FESTŐ. — XV. SZ. VÉGE.  
ZENÉLŐ ANGYALOK CSEGÖLDRŐL.

Esztergom. Primási Képtár.





MAGYARORSZÁGI ÉRTÉKESÍTŐ ÉS KÖZVETÍTŐ  
KÖZPONTJAINAK SZERVEZÉSE

Budapest, 1950. évi kiadás





SZEPESSÉGI FESTŐ. — XV. SZ. 2. FELE.  
JELENETEK SZ. SZANISZLÓ LEGENDÁJÁBÓL. Esztergom, Primási Képtár.









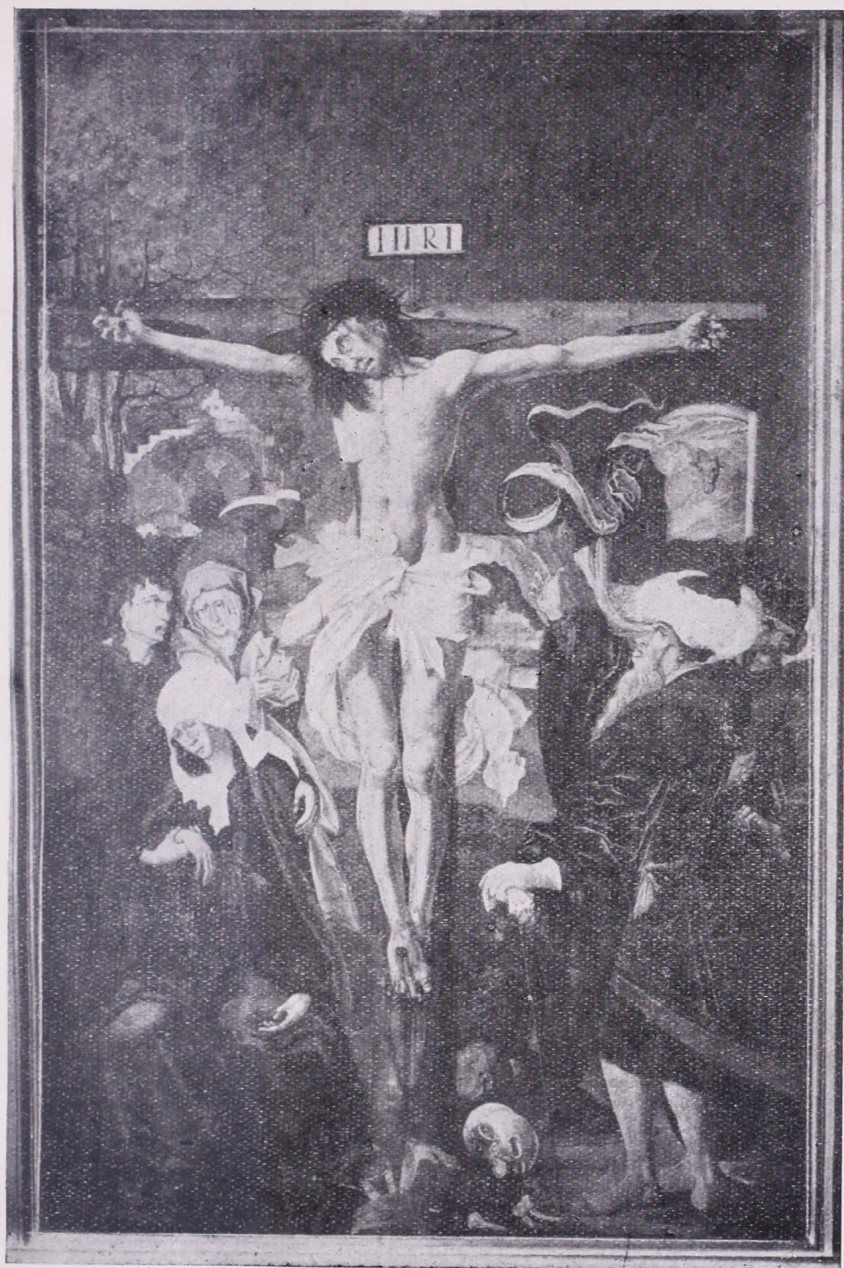
M. S. MESTER. 1506.

KRISZTUS LEROSKAD A KERESZT SÚLYA ALATT

Esztergom, Primási Képtár.







M. S. MESTER.  
KERESZTREFESZÍTÉS.  
Esztergom, Primási Képtár.





Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára  
Budapest

Kétségkívül olasz hatás következménye ez. Perugiaiáig és Kölnig kell elmennünk, hogy ily kerek típusokra akadjunk. Típusokban és ikonografiában egyaránt olasz hatást sugároznak a szatmár-megyei Csegöldön legutóbb felbukkant bájos zenélő angyalok (IV. tábla); a quattrocento-művészet e kedvenc motívumának a hazai festészetben első példái, melyek érdekes szobrászati pendantját nyújtja a primási muzeum egy fából faragott szoborcsoportja. A Csegöldről származó összesen tíz szárnyasoltárkép rendkívüli értékét emeli, hogy az első szárnyasoltárképek, melyek az Alföldről eddig előkerültek. Mint a kevés alakú, koncentrált hazai képalkotás példáját idézzük az esztergomi képtárnak a három királyok vonulását és imáadását ábrázoló sorozatát, míg az ugyancsak Esztergomban őrzött s Szent Szaniszló legendáját ábrázoló szepességi szárnykép sorozatot (V. tábla) az elmélyült s a dráma jeleneteknél is inkább a líra felé hajló lelki kifejezés és a hangulati hatásokra is felhasznált tájképi háttér jellemző példája gyanánt hozzuk fel.

A XVI. században úgy Olaszországban, mint Németországban a naív és aprólékoskodó realizmust új stíl váltja fel, mely nagyszabásu akar lenni, a formákat és a belső kifejezést egyaránt felfokozza. Megszületik a Grand Art. A belső dinamikai fejlődés a mi művészetünket is fellendíti erre a magaslati pontra, amelyei legmértőbben, mindjárt a század elején egy M. S. jelzésű mestert képvisel (VI—VII. tábla). Ezt a nagy magyar festőt Hont-Szent-Antalról származó, s 1506-ban készült 6 képben sikerült kimutatnunk, amelyek közül négy a primási képtár legfőbb ékessége, egy a Szépművészeti Múzeumban függ, míg a hatodik ma is a hontszentantali plébánia templomban rejtőzik. A Mária találkozását Erzsébettel, Jézus születését és kinszenvedésének négy jelenetét ábrázoló képek a magyar formaképzés legegényibb termékei s méltán koronázzák be azt a fejlődést, melyet régi tábla-festészetünk a báthi dyptychon és Kolozsvári Tamás óta megtett. Festőjük bravuros technikai tudásában egy fokon áll a legjobb olasz és német mesterekkel. Teljesen birtokában vannak azok a technikai eszközök, melyek a valóság illúziójának keltésére szükségesek. Kítőnő anatómus. Térbeli elképzelése tökéletes. A mély nézőpontnak az olaszoktól ellesett alkalmazásával mesteri hatásokat tud kiváltani. Merészen érvényesíti a légperspektívát. A részletek ábrázolásában virtuóz, azokat mégis hol monumentálisan, hol dekoratíven ható nagy vonalakba tudja fogni. Az ábrázolás moz-



galmasságának és egyben kiegyensúlyozásának elérésére kiaknázza az alakok ellentett tartását, s ezt a művészi problémát merőben más eszközökkel, ha nem is oly programszerűen oldja meg, mint hasonló időben Michelangelo. Kevés alakkal beéri. A Kálváriának a régibb festészetben népes jelenetén a Megfeszítetten kívül mindössze öt alakot szerepeltet. Belső kifejező ereje több skálán játszik, s az összhangot soha sem véti el. A Látogatás jelenetében a lelki gyöngédség kifejezésére egészen egyéni hangokat talál. A Kinszenvedés jeleneteiben pedig hatalmas drámai erejével ragad meg. A drámai kifejezést, eltérően a németektől és hasonlóan a régebbi magyar festőkhöz ő sem fokozza a húrpattanásig. A pasióból ő sem csinál kínzókamra-jeleneteket, s a szenvedés kifejezésében nem billenti fel a formái egyensúlyt. Felfeszített Krisztusa nem összeomlott roncs, mint fejlődéstörténetileg párhuzamának, Grünewaldnak a német realizmus kiméletlenségére annyira jellemző Megváltója; szenvedésében is megőrzi az isteni méltóságot. A megváltás isteni aktusának etikai felismerése jellemzően érvényesül. A kereszt lábainál összeroskadt Mária csöndesen sír, befelé szenved, s nem tördeli kétségbeesetten száraz kezeit, mint a német mester ismert kolmári képén. A mögötte álló kedvelt tanítvány nemes hevülettel néz föl szenvedő Mesterére és nem jajveszékel önmagából kikelten. S a tragikum kifejezése még sem kisebb a mi mesterünknel, mint Grünewaldnál, csak az eszközök mások: a drámai meggyőzést belső pátoszra s nem tulzott mimikára és erőltetett gesztusokra alapítja. A tájképi környezetet és háttérrel pompásan tudja az ábrázolt cselekvény kifejezésbeli fokozására felhasználni és hangulati kísérőjévé avatni. A Kálvárián a szaggatott, sziklás hegyoldalak, a száraz, kopasz fák segítik a drámai hatást. A Szépművészeti Múzeum képén a Szent Szűz lábainál nyíló pompás virágok és a tekintetet messzire vezető romantikus táj szolgáltatják Mária és Erzsébet találkozásához a megfelelő környezetet.

A XVI. század monumentális stílje hazánkban nem csak a belső fejlődés szükségyszerűségéből jött létre, hanem, az ünnepélyes olasz cinquecento kiágazása gyanánt, részben német és németalföldi közvetítéssel is meghonosodott; aminek legkiválóbb példája a primási képtárnak egy, Jézus gyermekségének jeleneit ábrázoló s háttérében szép reneszánsz architektúrát és művészileg fejlett tájat feltüntető triptychonja (VIII. tábla).

A magyar festészetnek s általán a hazai művészetnek idáig





MAGYARORSZÁGI FESTŐ. 1520. KÖRÜL. SZÁRNYAS OLTÁR.

Közepén a Háromkirály, balra a pásztorok imádása, jobbra circumcisio. Esztergom, Primási Képtár.





zárt és folyamatos fejlődése e ponton, hasonlóan a németéhez, de más külső okok folytán, egyidőre megakad. Az ország területének szétrobbantása a művészetben is szomorú következményekkel járt. Midőn a török hódoltság után az egységes szellemi élet újra megindul, a hazai művészet újjáéledését ugyanazok a segítő kezek mozdítják elő, mint a melyek bölcsőjét ringatták: az olasz és a német művészet. Budavárát 1686 után felsőolasz és tiroli lapicidák és Werkmeisterek építik újjá, s az olasz barokk festészet fényes stíljét osztrák mesterek ültetik át hozzánk. A XIX. századdal megindult s máig tartó nagyszerű fellendülésben ugyane tényezőknek van részük: Pollák Mihály révén a lombard Piermarini, Ferenczy István révén a Canova klasszicizmusának, a század első felében az esztergomi primási és az egri érseki udvar művészeinek: Grigolettinek és Casagrandénak, a József nádor pártfogása mellett 1846-ban alapított első pesti festőakadémia vezetőjének, a velencei Marastoninak, a bécsi Rahlnek és a müncheni Pilotynak. A francia hatás előtérbe nyomulásával csak a század végén keletkezik új helyzet.

Bár régi művészetünk történetét sok esetben törmelékekből kell felépítenünk, fő irányait a fönmaradt határkövek világosan mutatják. Kezdetből együtt haladt az európai áramlatokkal. Idegen hatásokat vett fel, de idegenbe — Rómától Moszkváig — magyar művészeket is küldött, sőt nem egy esetben magyar stíltörökvéseket is juttatott. Részt vett az európai stílusfejlődési folyamatokban, azokat szellemiségének megfelelően alakította, s az egyetemes művészet történetében az állandó külföldi hatások dacára határozott egyéniséget biztosított magának. A művészetben a nemzet magasabb léte jut kifejezésre. A legmagasabb szempontból tekintve, a művészet a nemzet szemléltető szellemi és lelki önvallomása. A magyarság szellemiségét nemcsak az irodalomban, de a művészetben is megnyilatkoztatta, s régi festészetünknek formai mérsékletében, eleven, de csak a lényeges visszaadására törekvő természetű szemléletében, derült színezésében, a lelki kitéréseket kerülő, kontemplatív belső kifejezésében a magyarság lelki alapjellege tükröződik. A lelki alkat rokonsága tette termékennyé művészetünkben az olasz hatást, amely nemcsak művészetünk, hanem egész szellemi életünk történetének egyik legfontosabb tényezője. Mintahogy a német hatás nem annyira a Németországgal fennállott politikai és műveltségi kapcsolatok folytán szívódott fel művészetünk vérkeringésébe, hanem inkább azért, mert nem-



zelünk keveredésének a művészetben is tevékeny egyik legfontosabb eleme a hazai németség volt.

Az egyetemes európai művészetben az alapjelleg tekintetében a két legnagyobb ellentétet az olasz és a germán — német és németalföldi germán — képviseli, s a XIII. századi francia gótika és a XVII. századi spanyol festészet intermezzóját leszámítva, e két faj ajándékozta meg az emberiséget a legnagyobb művészeti alkotásokkal. Az olasz és a germán művészet két fő áramlata több csatornán át érintkezett egymással. Harmonikus stílbeli összeolvadást azonban csak kétszer hozott létre: a Rubens nagyszerű egyéniségében és a régi magyar festészet esetében. Európai távlatból tekintve, ebben látjuk a régi magyar művészet egyik nagy rendeltetését. De még fontosabb szerep hárult rá azzal, hogy az európai művészet utolsó keleti gócpontja volt, a mely a nyugati ízlést halványan még kisugározta kelet felé, de a melyen túl a nagy nyugati stílus-áramlatok nem jutottak.

*Gerevich Tíbor.*

---

## Az Árpádház neve.

A középkori magyar királyáavatás vizsgálata közben feltűnt e sorok írójának, hogy az Árpádkorban a trónöröklési jognak kétféle leszármazási jogcíme van. Az egyiket — mely a *Szent Istvántól* való származásra vezet vissza a magyar királyok öröklési jogát<sup>1</sup> — a XIII—XV. századi krónikák tartották fenn; a másikat — mely szerint csak az lehet a magyarok uralkodója, aki *Álmos nemzetségéhez* tartozik — *Anonymus Gesta Hungaroruma* hagyományozta. Ez a jelenség, bár figyelmünket felkeltette, így magában, elszigeteltségében mit sem mondott, s ezért akkori munkánknál sem volt értékesíthető. A magyar történetírás körüli legújabb, új utakat törő kutatás<sup>2</sup> aztán új világításba helyezve az első magyar históriákat, nem várt tartalmat és nem sejtett jelentőséget derített e két trónöröklési jogcím hagyományra is.

A Képes Krónika és a többi krónika két alkalommal foglalkoznak árpádkori királyok trónöröklési jogával: Aba Sámuel és I. András trónrajutásakor. Aba Sámuellel kapcsolatban elmondják, hogy mikor a magyarok Pétert elűzték, kerestek valakit a szent István (szent király, s királyi) nemzetségéből, aki alkalmas lett volna az uralkodásra, s mert ilyet nem találtak, választottak királyt maguk közül: Aba comest. Majd pedig: Péter második uralma végén az országot szent István nemzetségének (resp. a királyi sarjnak) iparkodtak visszaadni, s tiszta hűséget örízvén meg András, Béla és Levente iránt, *qui de genere Sancti Regis Stephani erant progenitii*, követekkel behívták őket az országba. A krónikák e része nem egyéb, mint a XI. sz. végéi *Gesta Ungarorum* megfelelő részének átírása, a Szent László-kori papnak pedig e helyen is az Altaichi Évkönyvek voltak fő forrása.<sup>3</sup> A *Gesta* ugyanazokat a tényeket mondja el, mint a bajor évkönyvek, avval a különbséggel, hogy a magyar urak mozgató okait megváltoztatja. Ami a bajor annalista előtt cselszövés és igazságtalanság, az a Szent László udvarához tartozó pap előtt királyi urának apja és nagybátyja — mint Szent István nemzetsége tagjai — iránti tiszta hűség és hűséges szolgálat, Péter tyrannisa elleni (jogos) küzdelem, s a magyar urakat kedvelt és felemelt Szent István iránti kegyelet.

Föltehető, hogy ezek a mozgatóokok a *Gesta* egy másik forrásának, az Árpádház ifjabb ága, a Vazulfiak s leszármazottaik tradícióinak<sup>4</sup> hatása alatt, ennek az ágnak érdekében módosultak a Szent László-kori *Gestában*:

<sup>1</sup> Ezt először *Fraknól* Vilmos állapította meg.

<sup>2</sup> Ld. ehhez *Hóman* Bálint: A magyar történetírás első korszaka, (*Minerva* II., 1—5., 11—40) és az alább idézettek.

<sup>3</sup> Ld. *Hóman* Bálint, i. h. 23. l.

<sup>4</sup> Ld. *Hóman* Bálint: X. és XI. sz.-i történeti elemek a Nibelungé-  
nekben. Egyet. Phil. Közönlöny XLVII. évf. 1923. 63. l.



*Anonymus Gesta Hungarorum*, (1200 körül) az Álmos fejedelemmé választásakor kötött vérszerződés első pontjában a magyar fejedelmek trónöröklési joga egyik kellékéül az Álmos nemzetségéhez való tartozást jelölte meg. Ugy hisszük, hogy mint maga a szerződéskötés formája<sup>5</sup> s az, hogy a fejedelmet a törzsfők választják,<sup>6</sup> ez a leszármazási jog is ősi hagyomány lehet. A tények igazolják ezt az előadást és lényegében ugyanígy formulázza *Konstantinus Porphyrogenitus* is a pogány Magyarország trónöröklési jogát. Itt mellékes, hogy ő Árpádról és nem Álmosról szól, a fontos az, hogy az első pogány fejedelemről.

Persze nem tudjuk, hogy minő álláspontot foglalt el *Anonymus* a királyság korában. De nem igen változtathatta meg véleményét a keresztény korban sem, hiszen históriája előszavában céljául tüzi ki azt is, hogy megírja Magyarország királyainak genealógiáját, akik Álmostól származtak. Genealógiái érdeklődése — mely kiterjed a királyi házra és a nemesek nemzetségeire egyaránt — előtérbe helyezi a dynastia genealógiái egységét s letompítja azt a caesurat, melyet a szent Lászlókorí író az uralkodóház keresztény és pogány tagjai közt kijelölt. Életfelfogása, történeti ideáljai, „hőse a lovagkori irodalom remekeiben megénekelt rettenthetetlen harcos“, elfeledteték vele azt az ellentétet, melybe a dynastia keresztény hitre tértekor uralkodási jogalapja pogány eredetével jutott. *Anonymus* 1200 körül írt, mikor a még mindig theokratikus királyi hatalom egyházas felfogása túlélte virágkorát, a XI. századot, a Szent László-kori Gestában fennmaradt hagyományok keletkezési korát, s nem láthatott többé oly éles ellentétet a felkent koronás király Istentől eredő hatalma és öröklési jogának pogány eredete közt, mint XI. sz. végi elődje.

Bizonyos másfelől, hogy a Szent Lászlókorí gesta-író nem véletlenül hallgat erről a pogány leszármazási jogról. „Szerinte is Attila király volt az Árpád-ház őse és Árpád örökségképen foglalta el ennek országát, Pannóniát.“<sup>7</sup> Szerinte is Attilától, Álmostól és Árpádtól származott le genealógiailag Szent István, s ez a leszármazás juttatta őt uralomra. Ha tehát még sem szól e pogány uralkodási jogcíméről, még a fejedelmek korában sem, s csak a Szent Istvánra visszavezetett öröklési jogról tud, akkor ebben tudatosságot sőt célzatosságot kell látni.

A Gesta írójának mindenekelőtt igazolnia kellett forrásával, a bajor évkönyvekkel, s esetleg a magyar közvélemény valamely részével szemben a Péter elleni összeesküvők eljárását, s az Árpád-ház ifjabb ágának jogos trónrajutását. De emellett a leszármazásnak Szent Istvánra való visszavezetése tudatos jogcímváltoztatás, tudatos szembehelyezkedés a Gesta írója által is ismert és elfogadott pogány trónöröklési renddel: ez a trónöröklési jog keresztény alapra helyezése, a keresztény királyság megalapításának a XI. század közepén dúlt trónharcok adta politikai, közjogi és vallási helyzetben a trónöröklési jogra levont következménye.

És itt döntő momentum az első magyar história írójának történet szem-

<sup>5</sup> *Marczali* Henrik, a magyarok őstörténete 42. l. (*Szilágyi*: A magyar nemzet története. I. k.)

<sup>6</sup> *Hóman* Bálint: Egyetemi előadás 1922. okt. 17-én.

<sup>7</sup> *Hóman*, X. és XI. századi történeti elemek... 63 l.



lélete és világnézete,<sup>8</sup> mely szintén arra indította az író, hogy a keresztény királyok öröklési jogcímét az első, keresztény értelemben vett — kenés és koronázás alapján — jogaiba lépett jogszerzőre vezesse vissza, nem a pogány módon pajzsraemelt, vérszerződésrel fejedelemmé lett Árpádra vagy Álmosra. Ahogy, mint láttuk, Péter elűzésének jogosságát is teljesen a nyugati, keresztény felfogás alapján okolja meg: ez a magyaroknak a tyrannus elleni küzdelme, úgy Aba Sámuel trónrajuttatásánál az „idoneitas“ = uralomra termettség keresztény elvét<sup>9</sup> tekinti irányadónak, a Vazulfiak trónrahelyezését pedig úgy fogja fel, mint a királyi nemzetség iránti hűséget, a dynastiának igaz jogaihoz való juttatását és a királykérdés jogszerű megoldását. [Ebben megvan az *ellenállási jog* középkori értelmezése is. Mint hogy minden embernek joga, helyesebben kötelessége az igaz jog érvénybejuttatása, a királlyal szemben is fel van jogosítva, helyesebben köteles az alattvaló is a zsarnokság, a jogsérelem megszüntetésére.] Vagyis a Gesta írója a pogány lázadás bélyegét magán viselő mozgalmat teljesen a keresztény meggyőződésből vezeti le.

Ennyi állapítható meg az udvarhoz közel álló Szent Lászlókorai pap históriájából.

Maguk az Árpádok, vagy hivatalos funkcionáriusaik csak igen későn szólnak meg határozottan: IV. László beszél 1279-ben, kún törvényében elődeiről, a *szent királyokról*<sup>10</sup>, illetőleg Szent Istvánt „progenitor noster“ nek nevezi. Majd III. András nádora, Ernyebán fia István említi fel sokat idézett oklevelében, hogy letört *Szent István első magyar király vérének*, fiú ivadékának, törzsének utolsó arany ágacska, (s a magyarok) keresték, kit találjanak utódjául a *szent király véréből*.<sup>11</sup>

Mégis, azt hisszük, az Árpádok felfogása az volt, hogy ők genealógiailag ugyan Attifa, Álmos és Árpád,<sup>12</sup> közjogilag azonban *Szent István*, sőt a korszak végén, a *szent királyok* nemzetsége.

Az Anonymus által fenntartott leszármazási jogcímet viszont sehol más hol nem találjuk.

Vagyis, nemcsak a történetírásban, hanem az uralkodó család felfogása szerint is, a kereszténység felvétele, s ennek egyik következménye, a királyság megalapítása, megváltoztatja a dynastia uralmának öröklési jogalapját: a *vérszerződéssel uralomrajutott Árpádnem az 1000.-i koronázás következtéseképp Szent István nemzetségévé alakult át*. Az a döntő változás tehát, melyet a kereszténység felvétele a magyar nemzet egész életében okozott, megtette hatását a változás előidézője és irányítója, a dynastia uralkodási jogára is.

A Szent István, *szent királyok* nemzetsége név pedig, mely a dynastiának a keresztény jogszerzőre való visszavezetését jelenti, nem pusztán historiografiai terminus: ez az élő jog, sőt a nemzet sorsát eldöntő jogi meggyőződés.

<sup>8</sup> Ld. *Hóman*: A m. történetírás első korszaka i. h. 28—31. ff.

<sup>9</sup> Ld. *Kern Fritz*: Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht §. 3. A. fejezet.

<sup>10</sup> *Sanctorum regum progenitorum nostrorum decreta*.

<sup>11</sup> *Pauler Gy.*: A magyar nemzet története. II., 472. l.

<sup>12</sup> Hiszen az ő tradícióikat felhasználó Gesta is így tudja, v. ö. ehhez még *Hóman*, *Ujabb őstörténeti kutatások. Századok*, 1923., 355. l.



Mint látjuk tehát, az „Árpádok“ sohasem nevezték magukat „Árpádok“-nak, hanem Szent István nemzetségének és még az egyetlen Anonymus is, ki másképen nevezi őket, mint saját maguk, Álmosra és nem Árpádra vezeti őket vissza.<sup>13</sup>

Honnan ered most már az „Árpádház“ elnevezés ?

\* \* \*

Megszoktuk hogy Szent Istvántól III. Andrásig uralkodott királyainkat és Árpádtól Gézáig uralkodott fejedelmeinket „Árpádház“-nak nevezzük. Nem érdektelen, sem historiografia-, sem szellemtörténeti szempontból, első uralkodóházunk nevének kialakulását nyomon követni.

Láttuk, hogy ez a név 1301.-ig sem az élő jogban, sem az irodalomban nem fordul elő : a dynastiát a magyar kereszténység és a kereszténnyé lett uralkodó család első nagy válságakor keletkezett s az új jogfelfogást kifejező névvel Szent Istvánról nevezték el. Az Anjou-kor irodalma átírja ezt a nevet s továbbadja Mátyáskori utódainak, a XV. sz. végi humanisták közül pedig *Bonfint*nak és *Ranzanus*nak.

Az egész XIV. és XV. században csak két magyar történeti munka akadt, mely ebben túlmént eredeti forrásán s önállóan foglalva állást, nem szorítkozott a XI. századi szavak ismétlésére : az 1473-ban megjelent *Budai Krónika* és *Ranzanus* *Epitome*-je. A *Budai Krónika* felfogását a XI. századi felfogás alapján alkotja meg, amennyiben a dynastiát *szent királyoknak* nevezi ;<sup>14</sup> de önálló abban, hogy IV. Lászlóval nemcsak genealógiailag zárja le azt, hanem evvel — talán öntudatlanul — kiserletet tesz a történeti anyag korszakokba osztására is, uralkodóházak szerint. Ebben az elnevezésben régi fennmaradt hagyományt kell látnunk, mely megfelel az író egyéni felfogásának : a XI. század véres küzdelmeinek eleven közjogi, politikai és vallási meggyőződése történetírói meggyőződéssé halványodott.

*Ranzanus Turóczi* alapján írja, hogy Szent István Árpádtól származik, s hogy a Vazulíták Szent István nemzetségéhez tartoztak. De önálló állásfoglalása az, hogy *Árpádtól később a magyar királyoknak dicső nemzetsége* származott.

Ennek sem tulajdoníthatunk azonban egyebet genealógiai jelentőségénél: *Ranzanus* újítása egyszerű továbbfejlesztése *Turóczi* krónikájának, ahogy — mint látni fogjuk — *Palma Praynak*: a forrásában talált genealógia következményeit vonja le. Nevezetesebb a XVI. századi *Bakschay Ábrahám*, aki a húnok első és második bejövételéhez — úgy látszik — elsőnek soroz egy harmadik korszakot : a keresztény királyok korát. (*Sequuntur reges christiani*).<sup>15</sup> S evvel már egész határozottan anyagát próbálja tagolni. Bár a későbbi korok történetírói a *Ranzanus*nál található útmutatást nem vették figyelembe s a *Budai Krónika*nak is e részben csak egy teljes bizonyossággal kimutatható követője akadt: *Gregoriantz Pál*,<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Ezt legfeljebb a fejedelmekről tétélezhetnénk föl, *Konstantinus* alapján.

<sup>14</sup> 210 l. Podhradszky kiadása.

<sup>15</sup> *Bonfint* 1586. baseli kiadásában 902 l.

<sup>16</sup> *Breviarium Rerum Hungaricarum*, kiadta Bél Mátyás Pozsony, 1746. 91 l.



ki szóról-szóra írta át mintáját, mégis egyfelől *Ranzanus*, másfelől a *Budai Krónika* és *Bakschay* még a XV., illetőleg XVI. században megadták azt az alaphatgot, melyre az Árpádház későbbi, kétféle elnevezése épült, jóllehet nem az ő közvetítésükkel.

A XVII. század kiváló kortörténeteket produkált, de az egész magyar történet feldolgozását elhanyagolta.<sup>17</sup> Ezért terjeszkedtünk ki lejjebb oly kevés íróra, s mert többen az egész magyar történet megírói közül is, mint például a magyar nyelven dolgozók (*Benczédi Székely, Heltai, Gosárvári, Szentivány*) vagy a XVII. sz.-ban egyedül álló, Strassburgban tanult, pozsonyi *Schödel Márton* — aki kora egész tudományos fegyverzetével (*Jean Bodin* módszertana felhasználásával, amiben szintén egyedül áll korában) látott a magyar történet megírásához<sup>18</sup> — nem illetik az Árpádházat összefoglaló névvel. Tárgyunk szempontjából mindössze *Petthő Gergely, Révay Ferenc, Nádasdy Ferenc* és *Lisznyai Kovács Pál* jön tekintetbe. A legjelentéktelenebb a történetírás továbbfejlődése szempontjából *Lisznyai Kovács*. Magyar nyelvű munkájában az Árpádoknak új s a későbbi történetírásban nem használt nevet ad, *magyar nemzetből álló királyoknak* nevezve őket, kik *Attilától, Árpádtól és Taksonytól* származnak. Vagyis a genealógiában *Turóczy* krónikáját követi, az uralkodóházakat pedig önálló elnevezésekkel, nemzetiségük szerint csoportosítja.<sup>19</sup>

Sem a tudományos, sem a népszerű irodalomban *Lisznyai* elnevezése nyomot nem hagyott. A népszerű irodalomban egész a XVIII. század közepéig nagy szerepet játszott *Petthő* krónikája és ennek átirásai, a tudományos történetírásban pedig nagy tekintélyre tett szert és nem egy követőre talált *Nádasdy Ferenc* és mintája *Révay, Petthő Gergely* nem forrásait<sup>20</sup> követi, kikhez pedig híven, olykor szószertint ragaszkodik, midőn az első dynastiát a *régi szent királyoknak* nevezi. Ő *Bakschay* beosztását vette át: a magyarok (*Bakschay*: húnok) első és második bejövetele és a *régi szent királyok* (*Bakschay*: reges christiani) története képezik könyve első részét. De míg *Bakschay* nem zárja le az Árpádokat III. Andrásnál, *Petthő* 1301. után egész új korszakot kezd, ami határozott periodizálása az anyagnak. A *régi szent királyok* név pedig feltehetőleg a Szent László-kori Gestában hagyományozott XI.-sz.-i felfogásnak — valószínűleg — a *Budai Krónika* által közvetített lecsapódása. Ebben megerősíthette a vallásos szerzőt egyéni, katolikus meggyőződése, teokratikus életnézete is.

*Révay Ferenc* és *Nádasdy Ferenc* összetartoznak. *Nádasdynak*<sup>21</sup> *Révay*<sup>22</sup> a forrása a tárgyunkra döntő, III. Andrásról szóló részben, s így mindkettőjük *Szent István vérenek* tekinti, *Szent Istvánról* nevezi az Árpád házat.

<sup>17</sup> *Flegler Sándor*. A magyar történetírás történelme. 137—8. II. Olcsó könyvtár 77—80. sz.

<sup>18</sup> *Disquisitiones historico-politicae de regno Hungariae*. Argentorati 1629.

<sup>19</sup> *Magyarok cronicaja*. Debrecen 1692. 280. 1., 302 1.

<sup>20</sup> A bennünket érdeklő részen *Bonfini, Turóczy, Benczédi Székely*. V. ö. *Morvai István, Gersei Pethő Gergely* . . . Bpest 1912., IV. rész. Megjegyezhetjük, hogy az 1586. *Bonfini* kiadásban ki van adva *Bakschay* (chronológiája. (902, kk.) s *Petthő* esetleg itt találhatta.

<sup>21</sup> *Mausoleum* 233 1.

<sup>22</sup> *De monarchia*. *Schwandtner*, II., 636. 1.



Révay forrása pedig Gerardus de Roo Annalese,<sup>23</sup> kit a III. András történetét elbeszélő részben szóról-szóra ír ki. De Roo-nak III. Andrásra vonatkozó, sehol máshol — sem az ő előadásával szemben egymásközt lényegileg egyező, a *Rheimchronik* adatai körül csoportosuló többi, e korra a magyar ügyekkel az osztrák kapcsolatok miatt részletesen foglalkozó osztrák történeti művekben sem a hazai forrásokban — nem található jelentésében nem történik említés az Árpádház kihalásáról. Ez tehát Révay önálló ujtása, mert sem a *Budai Krónika* hatása, — hiszen *Bonfini*t használta — sem *Petthöe* — kinek felhasználása rá ki nem mutatható — nem igen lehet. Erre őt nemcsak az készítette, hogy Szent Istvánt tette előadása forduló pontjává, hanem inkább az, hogy az anyag beosztásának princípiumává — nyilván a magdeburgi centuriátorok hatása alatt — a száz éves periodusokra való tagolást tette. Minthogy a harmadik centuria — a XIII. század — egybeesik III. András halálával, az uralkodó család fiágának kihalásával is kiemelte a periodus lezárását, ahogy a negyediket — a XIV. századot — a nőág kihaltával Mária királynőben.<sup>24</sup> Tehát itt is történetiszemléleti jelenséggel állunk szemben, mely forrásilag a *Bonfini* által közvetített XI. századi felgösből merít.<sup>25</sup>

Révayt követi ebben a „Monarchia“ kiadatója, Nádasdy Ferenc is: teljes tárgyi egyezés van kettőjük közt, noha Nádasdy rövidebb s az események elbeszélését dicsőítő frázisokkal és moralizáló szentenciákkal pótolja.

Közvetlenül merít Révayból *Parschttius* Kristóf 1702-ben, tehát még a magyar történettudomány nagy fordulója előtt megjelent compendiumában,<sup>26</sup> szóról-szóra írva ki a „Monarchia“ egyes részeit. Munkája elejét — a kereszténység első jelentkezését Pannoniában, hiszen célja a magyarországi kereszténység történetének leírása — *Bonfini*től veszi át, csaknem szóról-szóra; a tárgyunkra döntő III. Andrásról szóló résznek pedig ez a családja: Gerardus de Roo — Révay Monarchiája, Nádasdy egy pár moralizáló szentenciája — *Parschttius*. Dolgozási módja — eredeti források mellőzése, néhány későbbi feldolgozás szöszerinti átirásából való kompilálás — még teljesen az előző századhoz tartozik. Történetiszemlélete azonban közös a történetírás új korszakában is sok írónál megmaradt egvházias, vallási és morális tendenciájú történetiszemlélettel.

A XVII. sz. ról mondottakat abban foglalhatjuk össze, hogy ebben a században, s még az 1710.-es évek előtt kialakult egy felfogás a magyar történetirodalomban, mely az Árpádházi királyokat elődeiktől, a fejedelmektől közjogilag, (sőt genealógiailag is) elválasztja avval, hogy Árpád, vagy Álmos helyett Szent Istvánt teszi meg a nemzetség ősvé és névadójává. Innen az első három keresztény század királyainak neve: *Szent István*, a *szent király*, — ritkábban — a *szent királyok nemzetsége*. Ennek oka, hogy a XVII. sz.-ban, amikor a kortörténet áll a kutatás és az érdeklődés központjában, s az össztörténeti művek a történetírás kisebb és gyöngébb részét képezik, az egész magyar történetre az írók kizárólagos forrása a ki-

<sup>23</sup> 1592. Innsbrucki kiadás. 61. l.

<sup>24</sup> i. h. II. 649. l.

<sup>25</sup> v. ö. az Árpádról, Gézaról és Szent Istvánról szóló részekben is.

<sup>26</sup> *Tabella Hungariae ducum et regum christianorum*. Wittenbergae. 1702. 4, (7, 8), 49. II.



nyomatott krónikák<sup>27</sup> és átíróik, melyek a Szent István nemzetsége nevet készen kapták az ő forrásaiktól, a XI. sz. végi Gesta Ungarorumot közvetítő XIV. sz.-i krónikáktól.

De ennek a névadásnak, nemcsak módszertani, hanem történet szemléleti, sőt világnézeti, az írók egyéni meggyőződésében gyökerező oka is van. *Bakschay* óta, a kor erős vallási mozgalmái, az általános történetírásban, pedig (ellentétben a kortörténettel) a királyok központba állítása és a genealogiai érdeklődés következtéseképpen a magyar történet eddigi feldolgozóinak anyag felosztásához — a magyarok (hunok) első, második, sőt harmadik bejövetelehez — némely irónál egy új korszak járul: a *keresztény királyok kora*.

Ez a periodizálás új lendületet adott az Árpádkorban keletkezett, a XI. sz.-ban a királyi hatalomról alkotott theokratikus felfogást kifejező *Szent István nemzetsége* elnevezésnek és későbbi variációinak, mint a keresztény kor kezdete jelölésére alkalmas terminusoknak. Minthogy vallásos meggyőződés, egyházas szempontok irányítják a történetírás ezután következő új, tudományos korszakának első idejét is, ez a periodizálás, ez az elnevezés megmaradt a XVIII. sz. közepén túl is.

Innen van, hogy a XVIII. sz. második tizedében beköszöntött új irány tárgyunkra nem hozott lényeges változást. Az új korszak történet-tudósai<sup>28</sup> mindenekelőtt a történeti anyag összegyűjtését tekintették feladatuknak, s ez a munkálkodás több irányban is folyt.

Mindenekelőtt a földrajztörténeti irány két művelőjével, *Bonbardt* Mihállyal és *Turóczi* Lászlóval, a Jézustársaság két tagjával kell foglalkoznunk.

*Bonbardt* (1718), bár használt eredeti forrásokat is, csak rövid compendiumát adja a magyar történetnek, mert főszempontja a földrajz, s nem a történet volt. Közvetlen forrásai nem említik az Árpádház valamely nevét, s elbeszélésének azt a passzusát, ahol a dynastiát megnevezi — III. András *Szent István nemzetsége* (*progenies*) utolsó tagjának mondva — a közelmúlt történeti irodalom — de nem *Lisznay* Kovács Pál, hanem még leginkább *Révay* — s az azon kelt közfelfogás hatása alatt írhatta.

Következetesebb *Turóczi* László, (1729) aki a magyar történeti irodalomban egyre kizárólagosabban uralkodó beosztási elvet:<sup>29</sup> régi, azaz pogány és új azaz keresztény Magyarország, logikusan alkalmazva a magyar királyi ház kezdete megállapítására, *Pistorius*<sup>30</sup> genealogiáját követve III. András *Géza, első keresztény fejedelem* fiági törzse utolsó tagjának nevezi. De ő egy lépéssel tovább ment *Pistorius*nál, s egy egységbe foglalta *Géza* dynastiáját. Másfelől *Szent István* első keresztény királyt *Attila* nemzetségéhez sorozza.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Ld. *Höman*, a magyarok honfoglalása. 2. 1.

<sup>28</sup> Ez úton is hálás köszönetemet kell kifejeznem *Dr. Höman* Bálintnak, amiért a „A magyar történetírás a XVIII. sz.-ban“ c., még kiadatlan műve kéziratát rendelkezésemre bocsátotta, s ezzel dolgozatom megírását és a kitézött probléma megoldását lehetővé tette.

<sup>29</sup> Ld. *Höman*, idézett kézirat. 265. 1.

<sup>30</sup> *Schwandtner*, I., 757. kk. II.

<sup>31</sup> *Ungaria suis cum regibus*. L. II., 215. és 228.



*Turóczi* idézett helyeiben azonban nem kell mást látnunk, mint genealógiai megjegyzéseket, s forrása, *Pistorius* relációja következtéseinek levonását, hiszen ő maga sem akart egyebet adni a királyok genealógiájánál és fontosabb tetteinél.

*Bonbardí* részben hazafiságból, részben az uralkodó Habsburg-ház iránti loyálisból csoportosítja a magyar királyokat uralkodó házakká s teszi a Habsburg házat Szent István leszármazottjává.<sup>32</sup>

Mindkettőjükénél a XVII. sz. óta a történeti irodalomban használatos felfogásként jut el az Árpádház keresztény hitre térése, mint a dynastiát két részre bontó elv, de míg *Turóczi* *Pistoriust* és *Tlmon*t követve nem említi *Szent István*, hanem *Géza* nemzetiségét, *Bonbardí* az előbbi nevet alkalmazza.<sup>33</sup>

*Bonbardí* gondolatát veszi át a Jézustársaságnak egy más, a nemzeti történetet évkönyv alakban feldolgozó történettudósa, *Podlusáni* Zsigmond. Szerinte is 300 évig uralkodtak *Szent István utódai* s utolsó volt köztük III. András, de önálló abban, hogy *Szent Istvánt* kifejezetten a dynastia uralkodási joga megalapítójának nevezi.<sup>34</sup> (Unde ipsi imperium, genusque suum deducere, t. i. a későbbi Árpádok).

Különálló helyet foglalnak el a jezsuita történetírásban fejedelmek chronologikus életrajzgyűjteményei. Így *Andrián* Károly névtelenül megjelent *Series regumja* (1733.). *Andrián* megírva a magyar királyok életrajzeit, az Árpádházat nem bevallott forrásai (3 l.) *Bonfini*, *Istvánffy* és *Tlmon* Sámuel<sup>35</sup> hanem másik rendtársa, *Turóczi* László mintájára határozta meg, *Géza* és *Szent István* férfi nemzetiségének (*stirps utrius Geysae et Divi Stephani*) nevezve azt. (54 l.) *Épigy* *Ambrosovszky* Mihály is *Turóczi*t követve írja, hogy III. Andrással kihalt a „*stirps utrius descendens a Geyza primo Duce Ungarorum, Patre Sancti Stephani Regis Hungariae.*“<sup>36</sup> De egyikük megállapításaiban sem láthatunk egyebet egyszerű genealógiai megjegyzéseknél anélkül, hogy a szerzők evvel a dynastia elnevezését megkísérelték volna. A piarista *Horányi* Elek kissé átdolgozott Mausoleum-kiadása (1779) magyar nyelven népszerűsíti *Nádasdy* elnevezését az Árpádokról: III. András halála után kerestettek a *szent királynak* eleven maradékai. (78 l.) Ez egyuttal e név utolsó előfordulása.

Az adatgyűjtő iskola egy kései tagja, a piarista *Dezsericzky* Inoze József,<sup>37</sup> kinek munkássága a feldolgozás külsőségei tekintetében nagy haladást jelent megelőzőihez képest, s kinek volt érzéke tárgyi összefüggések iránt is, egy egységnek látja az Árpádházat Álmostól III. Andrásig, sőt nőágon *Mária Terézia* és fiaiig. De ebben nála is csak genealógiai megállapítást kell látni, mert az anyag beosztására: korszak elnevezésére a Liber

<sup>32</sup> *Bonbardí*, *Topographia*, 1718., 54 l., ép így az 1750. kiadás 91 l. melyet e helyén *Schmitt* Miklós dolgozott át. Ld.: *Hóman* idézett kézirat 273 l.

<sup>33</sup> Ld. ehhez *Hóman* idézett kézirat IX. fejezetét.

<sup>34</sup> V. ö. De rebus gestis Hungariae Regum. 1742. és *Hóman* i. kézirat X. fejezet.

<sup>35</sup> Akivel, minthogy nem nevezi összefoglaló névvel az Árpádokat, nem foglalkozhatunk.

<sup>36</sup> Ld. *Kettejűkhöz* *Hóman* i. kézirat és *Compendiosa chronologia* 1858, 83. l.

<sup>37</sup> Ld. *Hóman*: Tudományos történetírásunk megalapítása az XVIII. sz.-ban. 15. és 25. ll. és idézett kézirat XII. fejezet.



V. címében Szent Istvánt mint protorexet közjogi ösként fogja fel, s mint *sanctorum posterorum genearcha*-t epochakezdővé teszi.<sup>38</sup> A dynastiát határozottan azonban nem nevezi meg, még legközelebb a *szent királyok* elnevezéshez áll és nevezetes, hogy *Anonymus* felhasználása ellenére is a névadásnál nincsen tekintettel Álmosra. Ezért tárgyalhattuk munkáját kései megjelenése ellenére is az *Anonymust* nem ismert írókai között.

Az adatgyűjtők murkásságával egyidőben, német hatás alatt meghonosodott hazánkban egy újabb tudományos irány, mely az ország egyetemes ismeretét tűzte ki céljául.<sup>39</sup> Ez irány legkiválóbb képviselője, *Bél* Mátyás tárgyunk szempontjából is érdekes jelenség. Elejtve eredeti tervét, Magyarország történetének három részben való tárgyalását, a Magyarországon ekkor már általánosnak nevezhető két periódusra: a régi pogány, és az új, keresztény Magyarországra való felosztást fogadta el. Ennek következtetéséppen a királyi házat is két részre osztja,<sup>40</sup> különösen kiélezve a caesurát annak pogány és keresztény tagjai közt avval, hogy a fejedelmeket épen csak megemlíti, csupán Gézát nevezve meg közülük, míg Szent Istvánt dynastia-alapítónak tekinti, az Árpád királyokat pedig a nemzetbeli (*gentilitati*) és benszülött (*indigenae*) királyokként említi.

Velük szemben a vegyesházbeliek: *domus extraneorum* alkotnak újabb egységet, a harmadikat pedig a Habsburgok: *Domus Austriaca*. Evvel az elnevezéssel *Bél* újszólván egyedül maradt: nem igen vehette *Ltsznya*t Kovács Páltól, ki előtte egyedül nevezi a dynastiát nemzetbelinek, ellenben továbbadta *Severini*-nek (1769) az általa (*Bél*) alapított pozsonyi államismereti iskola egy kiváló tagjának, aki őt történeti tankönyvéhez a királyi házak csoportosításában forrásul használta, míg az események elbeszélésében *Pray Annales*-ét követte.<sup>41</sup>

Az államismeret művelője volt a szász *Shmetzel* Márton is, ki ezen a téren új iskolát is alapított. Tanítványa, *Kemény* János báró nevén 1731-ben megjelent munkája III. Andrásról szóló részét<sup>42</sup> csaknem szóról-szóra írta ki *Révay* Monarchiája megfelelő helyéről.<sup>43</sup> Elsősorban *Révay*t érthette tehát, mikor, azt a — szerinte — helytelen observatiót cáfolja, melynek alapján némelyek III. Andrást tartják *Szent István utolsó utódjának*, akiben *Attila* törzse kihalt volna (*stirps Attilae*). Annál is inkább, mert a forrásaiúl e helyütt idézett íróknál: *Turóczi* János krónikájában, *Bonfininèi*, *Ranzanus*nál és *Lucius*nál ez az „observatio“ nincsen meg. *Schmetzel* meggyőződése az, hogy az Árpádház még *Mária Terézián*ban is él. Tehát a dynastiát *Szent István*ra, genealogiaiilag *Attilára* vezeti vissza.

Kissé önkényes *Pelcz* János, aki 1769-ben megjelent közjogtörténetében első fejedelemtént Árpádot említi ugyan — hiszen egyik főforrása

<sup>38</sup> De initiis et majoribus Hungarorum. 1753—1760. T. IV., L. V., Pars III., cap 2. p. 145. és a Liber V. címe.

<sup>39</sup> *Höman*, Tudományos történetírásunk megalapítása, 9, 18—22 II. és idézett kézirat XIII. és XIV. fejezet.

<sup>40</sup> A *Prodromus*-ban (1723) *Hungaria nova*, I. I., cap. 2., 65 l. és cap. I.

<sup>41</sup> *Conspectus Historiae Hungaricae*. 1769—72. L. II. 64 és 65, és III. 141. II. az 1772-ben megjelent Pars posteriorban.

<sup>42</sup> *Commentatio historico-juridica de jure succedendi*... *domus Austriacae*. 1731. 61. l.

<sup>43</sup> *Schwandtner* II. 636. l.



Konstantinus volt<sup>44</sup> — de az Árpádház királyi ágát az *első király* — szerinte Géza vérének tekinti. Megokolása módszertelen és anachronisztikus. Az államforma változásai szempontjából vizsgálva a történetet, a Géza alatt végbement változáznál feltételezi, hogy a magyarok a királyság megalapításakor az öröklés rendjét is megállapították. Közlebbi forrás hijján ezt a — nyilván *Anonymus* vérszerződésének hatása alatt keletkezett — állítást az 1485-iki, úgynevezett nádori törvénnyel igyekszik alátámasztani, félreértvén ennek megokolását, hogy t. i. a király magtalan elhalta esetére az ősök régi rendelkezése mit ír elő. Minthogy — folytatja — nem tudjuk, hogy ez a rendelkezés mily régi időre megy vissza, ennek az államforma megváltoztatásakor, Géza idejében kellett történnie.<sup>45</sup>

Pedig az „*ex vetusta maiorum ordinatione*“ passzus — az 1485. törvénynek a régi joggal való megokolása, mely az egész keresztény középkorban általános — kényszerű következménye a középkori jogfelfogásnak, annak a fikciónak, hogy minden igaz jog régi, s ha új jogszabályt kell alkotni, ez csak egy régi (feledésbement) jog felújítása. Ép oly anachronismus volna azonban azt *Pelcz*nek szemére vetni, hogy az „ősök szokása“ kitételben nem szabad valóban régi jogot keresnie, hiszen ezt a jelenséget csak a legutóbbi években fedezték fel. Feltűnő másfelől, hogy *Pelcz Pray* fellépése után az 1485. törvényből akar Géza korára visszakövetkertetni. — Őt azért is tárgyalhattuk közvetlenül az államismereti irányhoz tartozó, *Anonymus* kiadatása (1746) előtt működött írók után, mert e részben *Anonymust* nem használta.

A Mária Terézia és udvara absolutistikus reform törekvéseinek szolgálatába állott publicista történétírók közül *Benczúr*ral és *Grossing*gal foglalkozhatunk. Mindkettőjük célja az volt, hogy az egész magyar történetben bebizonyítsák a magyar királyság örökös és a királyi hatalom abszolút voltát,<sup>46</sup> s ez a tendenciájuk döntően befolyásolta a magyar királyok dynastiákra való bontását is. Másfelől mindketten már akkor írtak, amikor *Anonymus* (1746) és *Konstantinus* (1738) nemcsak kiadva voltak, hanem a tudományos köztudatba is átmentek, sőt a Jézus társaság által népszerűsített *Anonymus*<sup>47</sup> a nagyobb közönség előtt is ismertté lett. (Az eddig tárgyalt írók közül *Anonymus* hatása csak *Dezsericzkyre* és *Ambrosovszkyra* mutatható ki, *Dezsericzkyre* és *Pelczre* *Konstantinusé* is. A dynastia elnevezésében azonban egyikükre sem.)

Mégis, *Benczúr* is, *Grossing* is, az Árpádház nevében a régi felfogásnak hódolnak.

*Benczúr*, *Ungaria semper libera*-jában (1764) *reges domesticí*-nek, hazai királyoknak, *Commentatio*-jában pedig (1771) *genus domesticum*nak, hazai nemzetségnek nevezi az első magyar királyi családot. Előbbi munkájában a fejedelmeket *Anonymus* nyomán *Álmos nemzetségének* nevezi,

<sup>44</sup> *Hungaria sub Geisa*. 1. 1. Ld. *Hóman* idézett kézirat 439. 1.

<sup>45</sup> *Hungaria sub Geisa*. 8—9. 1.

<sup>46</sup> *Hóman*, *Tudományos történetírásunk*. 22—3. II. és idézett kézirat XIX. fejezet.

<sup>47</sup> *Hóman*, *A „libelli graduales“ könyvtári feldolgozása*. Magyar Könyvszemle 1922., 60. 1.



a másodikban, jöllehet *Konstantinus* felé pártol, még sem Árpádra, az első fejedelemre, hanem *Taksonyra* vezet vissza genealógiailag a dynastiát.

*Benczúr* az összes, *Anonymust* felhasznált írók közt Kollár mellett az egyetlen, aki Álmos és nem Árpád nemzetségének nevezi el a dynastiát, s ezzel az egyetlen *Anonymushoz* következetes elnevezést alkalmazza. Álmos *Anonymus* szerint az első fejedelem, a mai haza megszerzésének megindítója, a család genealógiái őse.

Később, midőn már inkább *Konstantinus* felé hajlik, nem az *e* szerint első fejedelmet Árpádot, hanem Taksonyt teszi meg a dynasztia fejévé. Ő ugyanis — mint említettük — a magyar királyság örökös voltát akarta bizonyítani, sőt a Habsburgoknak az Árpádoktól való leszármazását. Csak-hogy *Konstantinus* voltaképen csak két magyar fejedelemről tud: az első-ről Árpádról, s az ő korában uralkodott Fajszról. Zoltánt, Taksonyt említi, de fejedelemségükről nem szól, a nála későbbi Gézáról természetesen szintén nem. Így *Konstantinus*ból nem lehet a fejedelmeken keresztül levezetni Szent István családfáját. Maradt tehát *Benczúr*nak a harmadik forrás e korra: a magyar krónikák, *Turóczié* és a *Budai*. Ezek szerint a kapitányok elseje Árpád. Miután a kapitányokkal végeztek, a nemzetségek leírása után folytatva az elbeszélést így írnak: Porro Toxun genuit Geycham et Michaellem... Geycha... sanctum Stephanum regem...<sup>48</sup> vagyis ezekből egyes fiági örökléssel le lehet származtatni Taksonytól az első magyar királyt, Szent Istvánt.

*Benczúr* nem volt az az író, aki forrásai adatait egymással összefüggésbe hozni, egyeztetni tudta volna. Minthogy *Anonymus*nál és *Konstantinus*nál nem talált oly szöveget, melyben Szent István leszármazása közölve lett volna, átveszi *Turóczié*, illetőleg a *Budai Krónika* jelentését, melyekben két egymást követő mondatban megtalálta Szent István genealógiáját nagyapjáig, Taksonyig. Csak szövegeket látva, *Konstantinus* és *Turóczié* nemzedékrendjei egyeztetését nem kísérelte meg.

Tehát itt megint a XIV—XV. sz.-i krónika-csoport e korban legáltalánosabban használt tagjának, *Turóczié*nak, illetőleg az általa átírt XI. sz. végi történetírónak ismereteiből alakul ki az Árpádok egy újabb XVIII. sz.-i elnevezése: *Monarchae Toxi posteritas*.

De úgy *Benczúr*nál mint *Grossing*nál (1777), ezek az elnevezések csak genealógiái jelentőségük s voltaképen még ekkor sincsen az Árpádháznak határozott, állandó, kialakult neve.

*Grossing*, aki ugyanazzal a cézzel dolgozott, mint *Benczúr*, teljesen *Anonymust* követi, mint aki a tatárok által elpusztított királyi levéltárat használta, tehát hiteles forrás (18 l.). Ezért *Pistorius* király genealógiája felhasználásával Szent Istvánt Álmostól, az első fejedelemtől származtatja le. Szerinte Magyarország Álmostól Mária Teréziáig mindig örökletes királyság volt, melyben az elhalt királyt mindig legközelebbi rokona követte (25 l.). Akikre ezt nem tudta kimutatni, azokat a királyok sorából kihagyta (36. l.). Így III. Andrást is, s ezért nála, — mint ő mondja — az első királyok sarja IV. Lászlóval halt ki. Ezt az eljárást a *Corpus Iuris*-szal próbálja igazolni és avval, hogy ezek nem legitímen koronázott királyok

<sup>48</sup> *Schwandtner*, I., 93—4. II.



voltak. De ő illegitimnek tartja Mátyás királyt is, kinek koronázás utáni törvényeit pedig a *Corpus Juris* elfogadja.

Bár ugyane csoportba tartozik Kollár Adám Ferenc is, mégis az ő munkássága úgy jóhiszeműség, mint tudományos érték dolgában messze fölötte áll a fentebb tárgyalt két írónak.<sup>49</sup>

Kollár csak loyálisát fejezte ki, mikor első királyainkat több helyütt legszentebb királyainknak, *sanctissimi reges nostri* nevezi. Ez nem dynastia elnevezés, nem a „szent királyok“ házának variációja, hanem epitheton ornans, mely az általa szintén gyakran használt más, pl. *serenissimi reges* címmel egyenértékű. Viszont az, hogy egyszer Konstantínus alapján Szent Istvánt Árpád leszármazottjának nevezi, nekünk mit sem mond, mert ezt csak argumentumul használja fel Magyarországnak a szentszéktől való függetlensége bizonyítására. Jus patronatus 1762. 59. l.

Utolsó munkája az *Amoenitates*, melyet az 1770-es évek óta konstatalható nagy fordulat után 1783-ban bocsátott közzé, már a következő étapéhoz tartozik.

Mindez ideig tehát a ma Árpádháznak nevezett, Magyarország fölött elsőül uralkodott dynastiának egy általánosan és következetesen alkalmazott állandó nevére nem találtunk. Legelső nevük Szent László korából való s keletkezett a régi, pogány és az új, keresztény Magyarország XI. század közepei küzdelméből, hogy demonstrálja az új, keresztény irányt győzelemre vivő Vazul-fiaknak legitím jogát, az új irányhoz való csatlakozását, Szent István művének folytatását, a pogány jogról a keresztény, nyugati jogra való áttérését — ellentétben Szent István aggodalmaival és megcáfolására a pogány lázadók reményeinek. A nemzet életébe vágó politikai, vallási és közjogi tartalmát, aktualitását megtartotta az Árpádház kihaltáig, a nőág trónrajutásáig. De a XIV. sz.-tól kezdve már csupán historiografiai jelenség: az Árpádkori Gesták átíróinak gépies ismétlése. Csak a *Budai Krónikában* és *Bakschaytól* kezdve nyer új értelmet, majd a XVI–XVIII. sz.-i írók vallásos meggyőződése tölti meg új tartalommal. Pogány és keresztény Magyarország elválik egymástól a magyar historiográfiában, s a kereszténység felvétele korszakalkotó válaszfalat kezd alkotni az első uralkodóházban épűgy, mint annak idején a nemzet életében. Ennek a kettéválásnak egyik kifejezője a *szent király nemzetsége* név és variációi. Ez a név megmarad a XVIII. században a magyar történetírás új korszakában, minthogy — híven a kor theologikus szempontjaihoz — megmarad, sőt ekkor lesz általánossá a magyar történetnek pogány és keresztény Magyarországra való felosztása is.<sup>50</sup> A név megmaradt, bár ez a kor s az új, tudományos irány megdöntötte a magyar középkorra addig kizárólagos források tekintélyét, ahonnan pedig a Szent István nemzetsége elnevezés származik. A magyar történetnek pogány és keresztény Magyarországra való felosztásából következett az is, hogy mivel nem minden író szerint történt a kereszténység felvétele és a királyság megalapítása egyszerre, egymással kapcsolatban, eponymosszá lett Szent István mellett Géza is, mert némely tudós őt tartotta az első keresztény magyar uralkodónak, s a kereszténység első propagátorának. Csupán egy

<sup>49</sup> Ld. Hóman id. kézirat XVIII. fejezet.

<sup>50</sup> Hóman id. kézirat VIII. fejezet 265. l. és Tudományos történetírásunk 17–18. II. az alábbiakra is.



közjogtörténetirő: *Pelcz* János tartotta fontosabbnak az államformát, mint a vallás-, illetőleg kulturaváltozást s tette *Gézát* azon az alapon névadóvá, mert ő vele változott át a fejedelemség királysággá. De *Pelcz* is már 1769-ben írt, mikor *Anonymus* hatása erősödni, ez a kettős felosztás halványodni, s új szempontoknak helyt adni kezd.

Nevezetes, hogy az első dynasztiának a kereszténységnél való kettősítése s az első keresztény uralkodóra való visszavezetése a XVIII. században a katolikus adatgyűjtők művének tekinthető, ezek közül is a jezsuitáknak. Hogy ez az elnevezés elterjedt, az elsősorban köszönhető ezek vallásos meggyőződésének, a történeti eseményeknek egyházas szempontból történő felfogásának, a trónutódlás speciális kérdésében pedig a *pragmatica sanctio*<sup>51</sup> hatása alatt kialakult s a Habsburg-ház iránti mély, meggyőződéses loyálisban gyökerező történetirői meggyőződésének, melynek alapján ezek az írók a régebbi korokban is az öröklés mozzanata iránt érdeklődnek a legjobban. Azok az írók viszont, kik az Árpádházat „nemzeti” s más, nem Szent Istvánra visszamenő névvel illetik — az egy *Bonbardik* kivételével<sup>52</sup> — protestánsok voltak. Így *Bél*, *Severini*, *Benczur*, *Pelcz*. Érdekessé, hogy *Bél*, aki a pogány és keresztény Magyarországra való felosztást átvette, a Szent István nemzetsége elnevezés elől kitért.<sup>53</sup>

A *Regnum Marianum*, a katolikus Magyarország eszméjét fejezi ki ez a formájában az előző kortól átvett, de a XVIII. sz.-ban tudatosan használt, s a XVIII. század felfogásához alkalmazott terminus. Mert ez a kor már túl van azon, hogy forrásait gépiesen ismételve. Átgondolja, kritizálja őket, s amit átvesz belőlük, tudatosan veszi át és saját céljaihoz alkalmazza.

Módszertani előzménye e név XVIII. sz.-i elterjedésének az, hogy már századok óta él azokban a történeti művekben, melyekből a XVIII. század egyfelől mint eredetinek vett kútfőkből, másfelől, mint a közelmúlt tudományos irodalmából ismeretei egy részét merítette.

Másrészt a XVIII. század közepe előtt (*Anonymus* és *Konstantinus* kiadása előtt) a fejedelmek korára kizárólagos kútfők a nyugati egykoru feljegyzések, a magyar krónikák, főleg *Turóczié* és *Bonfini*. A XI. sz.-i gestát követő magyar történetek alig valamit, a nyugati írók éppen semmit sem tudnak Árpádról, Álmosról. Ezekből az előadásokból nem lehetett volna Árpádot egy dynastia megalapítójává és névadójává tenni. Midőn azonban 1738. óta *Konstantinus* összes magyar vonatkozású adatai, 1746 óta pedig *Anonymus* is ismeretessé lettek, ezek Álmos és Árpád fejedelemségével teljesen új világításba helyezték az egész dynastiát és a magyar uralkodói méltóság eredetét is. Pár évtized alatt az ő előadásuk lett az általuk leírt korra a magyar történettudósok főforrásává<sup>54</sup> s különösen *Anonymus* terjedt el szélesebb körökben is. Uralomra jutásuk az Árpádház elnevezésében határkövet jelent. Az írók a másik krónika-csoportot háttérbe szorítva, a

<sup>51</sup> Megemlíthetjük, hogy az 1722. július 8. kir. propositio is az osztrák házat *Szent István* vérenek tekinti (ex sanguine S. Regis Stephani propagatus). *Salamon Ferenc*: A királyi szék betöltése 241. l.

<sup>52</sup> Aki azonban a *reges proprii* mellett használja a másik nevet is.

<sup>53</sup> A kései *Grossing*, aki szintén jezsuita, nem számít; ő már *Palma* fellépte után írt.

<sup>54</sup> Ld.: *Höman*, A magyarok honfoglalása. 1923. 2. és 3. II.



dynastia megalapítását *Anonymus*ból rajzolják meg, átvéve *Konstantínustól* azt, ami *Anonymus*nak megfelel és *Szent István helyett Álmost*, illetőleg *Árpádot tesszik a dynastia megalapítójává*. *Dezsericzky* (1758) és *Benczur* (1764), kiken már tapasztalható e tekintetben *Anonymus* befolyása, még ingadoznak. *Dezsericzky* ugyan *Álmos*nál új fázist kezd az uralkodó család genealógiájában, de ő határozott nevet nem ad, *Benczur* pedig csak első munkájában helyezkedik teljesen *Anonymus* álláspontjára s nevezi a dynastiát *Genus Almi*-nak. 1771-ben aztán elhagyva *Anonymust*, megváltoztatja ezt a nézetét. *Grossing* 1777-ben ép így nem ad nevet, noha ő is *Anonymust* (és *Pistoriust*) követi és *Álmosra* vezet vissza a dynastiát; *Severini* (1768) mint *Bél* átírója nem jön tekintetbe, *Kollár* 1762-ben még a szent királyt említi, anélkül, hogy e névnek különösebb jelentőséget tulajdonítana, *Pelczet* (1769) csak az állanforma érdekli, s evvel elérkeztünk *Prayhoz*<sup>55</sup> mint az 1770-es években beállott fordulat értelmi szerzőjéhez. *Pray György*<sup>56</sup> szigorú módszerességgel állapította meg az *Árpád*ház leszármazását, s radikálisan vetett véget a *Turóczi*nál hagyományozott nemzedékrendnek, kimutatva ennek chronologiai és genealogiai lehetetlenségét. A dynastia származása nem vezett többé a mondák ködébe. Hiszen a *Turóczi*-féle hagyományhoz következetes XVIII. sz.-i írónak *Nóét* kellett az *Árpád*ház, sőt a *Habsburg*-ház ősenek tekintenie! (*Dezsericzky*). *Pray* letörülte az *Árpádok* családfájáról a mesés ősoket, de önálló dynastia csoportosítást nem végzett, tudatos, új nevet nem adott. Ahogy munkássága egyébként is szerves folytatása a jezsuita adatgyűjtő iskolaénak (*Hóman* idézett kézirat 621 l.), az *Árpád*házzól alkotott felfogásul átveszi — csaknem szószerint — ez iskola egyik legrégebbi tagjának, *Turóczi* Lászlónak *Pistoriustól* vett felfogását: *Géza* az első keresztény fejedelem, III. *Andrással* pedig *Géza* óta uralkodott ág hal ki fiágon.<sup>57</sup> Vagyis a keresztény Magyarország megalapításával a dynastiában is változás áll be. Mégis *Pray pontos genealogiája*,<sup>58</sup> mellyel *Géza*t *Árpádtól* levezette, volt az *Árpád*ház új elnevezésének kiinduló pontja. Ő következetes maradt az általa leghítelesebbnek elismert *Konstantínushoz* s az evvel legkönnyebben egyeztethető *Turóczi*hoz, *Árpádot* tekintette első fejedelemnek, s evvel a dynastia megalapítójának. De nevet *Pray* még nem adott. Ezt megtette az ő munkái alapján dolgozott *Palma Ferenc Károly*, aki 1770-ben *Notitia rerum Hungaricarum* címmel nagyszombati előadásait adja ki, tehát praktikus célból írt és tankönyvet óhajtott adni hallgatóinak. Mégis az *Árpádok* elnevezésénél önálló újítással lép fel: úgy látom, ő volt az első, aki az első magyar uralkodó családot *Árpádról* nevezte el.

Mint bevezetésében írja (X. levél), „nagyobb kényelem okából“ (majoris commoditatis causa) két részre osztja anyagát. Az elsőben a régi, pogány Magyarország és az újból az *Arpadianae stirpis Regum Historia* foglal helyet. A második részben a másik két periodus, t. i. a vegyes és az osztrák. Munkája összefoglaló jellegének megfelelően, mások, legelső sorban

<sup>55</sup> Ld. *Hóman* idézett kézírata *Pray* fejezetét.

<sup>56</sup> *Annales veteres* III. 311. l. és *Dissertatio* X-a 241—3 ll. (1775-b6l).

<sup>57</sup> *Annales regum* I., 1. és 367. ll.

<sup>58</sup> *Annales veteres* III. 1., 311. és 343. és q) jegyzet.



e fölött az egész korszak fölött uralkodó s abban irányadó Pray György eredményei alapján dolgozott. A tárgyunkra kritikus részekben még Árpád fejedelemmé választásánál a legönállóbb, idézett forrásai, *Konstantínus* és *Anonymus* jelentéseit egyeztetni (I., 31. l.). I. András trónrajutását már *Turócz* krónikája mellett Pray hatása alatt írja meg (I., 50. l.) a III. Andrással foglalkozó részben az ő halála elbeszélésénél először Prayt követi, majd *Turócz* krónikájával fejezi e részt be s vezeti át a „vegyes“-be. (Palma I., 320. = *Annales Regum* I. 37., de itt úgy látszik felhasználta *Bonbardit* is.) Az Árpádház elnevezés pedig nem egyéb, mint főforrása, Pray (IX. levél) *Konstantínusra* épített Árpád-genealogiája és a pogány fejedelmekről alkotott felfogás konzekvenctáinak levonása. Vagyis Palma elhagyva rendje, a Jézus-társaság hagyományait, s tovább menve egy lépéssel Praynál, első fejedelemül Árpádot tekintti, s egyben a dynastia alapítójává és eponymosszá teszi. Evvel — úgy látjuk — ő lett megalapítójává a mai névnek.

Azt hiszem azonban, hogy ezt élő szóban: előadásaiiban már 1770, a *Notitia* megjelenési éve előtt is használta, mert alkalmazását egészen természetesnek találta s azt meg nem okolja. Ezt egy módszeresebb, alaposabb és önállóbb történettudós, *Katona István* vállalta feladatául.

Kettőjük közt egy közbeeső fokot ismerek: *Ürményi Józsefnek*, Mária Terézia fia, Miksa főherceg számára írt kéziratban maradt igen magas színvonalú közjogtörténeti tankönyvét,<sup>59</sup> melyben *Arpadi linea*-ról is van szó, szintén *Konstantínus* alapján (10. §.). Ezt azonban inkább a Palma előtti esetekhez kell sorolni, nem lévén dynastia elnevezés.

1778-ban jelent meg a korszak tudományos irodalmának két nagy-szabású alkotása: *Katona* fejedelemtörténete és királytörténetének első kötete. A fejedelemtörténetben *Almi stirps viriltsnek*<sup>60</sup> mondja a III. Andrással kihalt ágat, a királytörténetnek azonban már címe is állásfoglalás: *Historia critica Regum Hungariae stirpis Arpadanae...*, első fejezete pedig kifejti, hogy miért nevezik az első magyar dynasziát Árpádról. Noha Álmos volt az első fejedelem — itt nyilván a fejedelemtörténetben elmondott felfogását igyekszik helyreigazítani, — mégis Árpád érdeme és hatalma annyival nagyobb volt, hogy miként Nagy Károlyról a Karlingoknak, róla kell nevet adni az Árpádoknak, ahogy ez passim már történik is. Ide beiejátszhatott a fejedelemtörténetben valótt az a meggyőződése is, hogy Árpád volt az első ünnepélyesen inaurált fejedelem,<sup>61</sup> így próbálván egyeztetni *Anonymus* és *Konstantínus* nem egészen tiszta akkorddá hangolható elbeszéléseit. Ez a meggyőződés pedig *Katonának* és korának a királyáavetés iránti tiszteletében gyökerezik.

*Katona István* királytörténete első fejezetét kell tehát a magyar tudományban az Árpádház elnevezés első tudatos megalkotásának tekintenünk. Ennek historiografiai előzménye — mint már ismételten hangoztattuk — *Konstantínus* és *Anonymus* uralmrajutása a honfoglalás elbeszélésében, s az ő jelentéseiket egyeztető kísérletek.

Jóllehet *Katona* a magyar uralkodóknak kritikai történetét óhajtotta

<sup>59</sup> A kézirat a B. Eötvös József Collegium könyvtárában van, hova Br. Mednyánszky Dénes ajándékából került.

<sup>60</sup> Hist. Ducum. I., 43. l.

<sup>61</sup> Hist. Ducum I., 38.



adni, témánk tekintetében kritikája, módszere visszaesés *Pray*éhoz képest.<sup>62</sup> *Anonymus* és *Konstantinus* egyeztetése *Katonánál* erőltetett, jogi magyarázata — Álmos az első, de Árpád az első ünnepélyesen inagutált fejedelem — anachronisztikus. *Pray* csak nem vette észre az *Anonymus* anachronismusai közé szőtt ősi elemeket, *Katona* éppen a XIII. sz.-i felfogás bélyegét<sup>63</sup> magán viselő harmadik pontra épít.

Ugyanebben az évben jelent meg németül két magyar történet: *Gebhardi* tudományos apparátussal kidolgozott és *Windtsch* Károly Gottlieb népszerű munkája. Mindkettejük az új nevet alkalmazza s megalakul az „*Arpadischer Stamm*“ elnevezés<sup>64</sup> (*Gebhardi* I., 452; *Windtsch* I. 19, 38.) Ezek történetek 1778-ban, az Árpádház név uralomrajutásának — úgy látom — második étape-jában.

Ezután ez a név általánossá lesz. *Kollár* ugyan az *Amoenitates*-ben (1783) még *Almi progenies*ről szól, nagyobb következetességről téve tanúságot mint *Katona*, de *Pray* munkássága második, hanyatló részében csatlakozott az új névhez.<sup>65</sup>

Az „Árpádház“ név keletkezése és elterjedése meglehetősen összetett folyamattal.

A XVIII. század végéfelé, mióta az udvar mind nyiltabban jelentkező abszolutistikus reformtörekvései — eleinte még a királynő, később II. József uralkodása alatt — egyre fokozódó ellenszenvet és ellenállást váltottak ki a nemzetből,<sup>66</sup> a történetírásban sem található többé a lojalitásnak az a foka, ami a század közepéig, III. Károly és Mária Terézia uralkodása alatt a magyar történetíróknak — még olyanoknak is, akik nem állottak az udvar szolgálatában — meggyőződésből fakadó lojalitása olykor — mint *Kollárnál* — udvaroncizű, olykor — mint *Dezsericzkynél* — naivan áradó — superlatívusokban fejeződik ki. Még akiknek nem is volt erre az udvartól megbízásuk, a magyar királyság örökletes voltát hangoztatják s a Habsburgokat az első magyar királyoktól iparkodnak leszármaztatni. (*Dezsericzky* egyenest Noétól.) A század közepén túl — s ebben közreműködött a *Kollár* kegyúri jogán kelt botrány is — a történetírók mintha a *fejedelem választás*, a későbbi korokban a *királyválasztás* momentuma iránt kezdenének érdeklődni, mintha az Árpád, illetőleg Álmos fejedelemmé választásakor kötött *szerződés* s a későbbi korokban is az uralkodó és alattvalók közt kötött *szerződéseket* kezdenék hangsúlyozni.

A történetirodalomban ez már elég korán — mint látjuk *Palma* könyvében már 1770-ben — jelentkezik. S itt három momentum játszott össze. Árpád fejedelemmé választásakor tényleg volt valami egyezség, melynek emléke fennmaradt a késői magyar krónikások idejéig. Ez az 1200 körül írt *Anonymus Gestájában* összeolvad<sup>67</sup> a XI. század vége óta erősödő s a

<sup>62</sup> *Flegler* Sándor: A magyartörténetírástörténelme. 138—9. II. Olcsó Kvtár.

<sup>63</sup> *Kern* F.: Gottesgnadentum, 371. 1. és *Hóman* Egyetemi előadások 1922 X., 17.

<sup>64</sup> A magyar nevet először 1791-ben *Szekér* Ioákim alkalmazta. *Magyarok eredete*. I. k. 316. l. e) jegyz.

<sup>65</sup> *Historia regum cum notitiis praevisis*. 1801. Familia Arpadiana.

<sup>66</sup> *Marczali* Henrik a *Szillágyi* f. mű, 8 k. 269—374 II. in.

<sup>67</sup> *Anonymus* ősi és sajátkori elemeiről lásd fentebb, 63. j.



XIII. században teljes erővel kibontakozó *szerződés*theoriával, mely a fejedelem és nép viszonyát szerződésen alapuló viszonyoknak tekinti. Ide belejátszott *Anonymus*nál a — mint láttuk — a XVIII. sz. vége óta szintén hangsúlyozott *királyválasztás* elve is.

Vagyis az Árpád választásakor tényleg kötött szerződés, s az erről fennmaradt hagyománynak *Anonymus* által a XII. és XIII. század fordulóján élt szerződéstheoriával módosított formája a XVIII. században, legkésőbbben a hetvenes évektől kezdve összevegyül az akkor modern társadalmi szerződési<sup>68</sup> teoriákkal, s egy újabb, színesebb hármashangzattá tevődik ezekkel össze, melynek dominánsa azonban természetesen a társadalmi szerződés akkor modern gondolata.

Ugyanekkor kezd a pogány és keresztény Magyarországra való felosztási elv halványodni, SzentIstvánra többé nem vezetik vissza a dynastiát sem. Az uralkodó család pogány és keresztény részének összefüggése jobban ki-domborodik, dynastia alapítóként pedig megjelenik Árpád, s a történetírásban elfoglalja a honszerző szerepét, ez az ő kettős szerepe átmege a köztudatba, innen, a század fordulón az ujjászülető szépirodalomba, s végül tudatába minden embernek, kinek a magyar történelemről csak némi fogalma is van.

Igy történt, hogy a *Szent István nemzetsége* név, melyet az első dynastia érdekében a kereszténység, s a nyugati reform mellett tett hitvallásul alkottak meg, s melyet egy alakjában büszkén hangoztatott egy olyan jellemű uralkodó is, mint IV. László, kénytelen helyt adni annak a névnek, mely az első magyar királyoknak a pogány jogszerzőre alapított jogát van hivatva demonstrálni.

Ha első szent királyainkat *Árpádok*nak nevezzük, akkor olyan névvel illetjük őket, melyet ők sohasem használtak, talán nem is ismertek, s melynek tartalmával, a pogány joggal tudatosan szembe helyezkedtek. Ők keresztény és nyugati voltak büszke hirdetésére a keresztény jogszerzőről *Szent István nemzetségének* nevezték magukat.

Most használunk egy oly nevet, melyet egy kései kor alkotott, ezelőtt mindössze másfél századdal, hanyatló forráskritikával, s — bár öntudatlanul — de mégis egy olyan joggalp érdekében, melyet első szent királyunk nemzetsége tudatosan megtagadott.

*Bartoniék Emma.*

<sup>68</sup> Ld. ennek utjairól és hordozóiról: *Eckhardt Sándor*, *A Contrat Social*. *Minerva* 1923. 135 és 138 II.



# MINERVA

címen megjelenő folyóirat a magyar szellemi élet történetével foglalkozó filozófiai és történelmi tanulmányokat

tartalmaz. Beható vizsgálat alá veszi a magyar politika-, irodalom-, művészet- és tudományosság történetének mindazon jelenségeit, melyekben a világfelfogások küzdelme, eszmék fejlődése megnyilvánul és a magyar történelem e különböző területeit összetartó közös szellemi tényezőket igyekszik minden irányban föltárni. E folyóirat a magyar történettudományok körében érvényt szerez Dilthey történetfilozófiájának, a mindjobban elsekélyesedő természet-tudományos-positívista és materialista történetfelfogással szembehelyezkedő idealizmusnak.

A folyóirat 1922. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

*Thienemann Tivadar*: A pozitívizmus és a magyar történettudományok

*Kornis Gyula*: Új magyar filozófiai rendszer — Pauler Ákos filozófiája

*Nagy József*: Taine és Riedl.

*Zolnai Béla*: Nyelvtudomány és szellemtörténet.

*Riedl Frigyes hagyatékából*: Magyar sors. Új magyar élet. A háború

Az emberiség jövője. A nyugat délibábjá. Zsidókérdés.

*Szekfű Gyula*: Faji sajátosságaink a gazdaságtörténet világánál.

*Horváth János*: Magyar irodalomismeret. A szintézis alapelvei.

*Eckhardt Sándor*: Magyar rózsakeresztesek.

*Pukánszky Béla*: Schopenhauer és a századvégi magyar lira.

*Thienemann Tivadar*: A szabadgondolkodás első nyomai a magyar

középkorban.

*Gróf Teleki Pál*: Szintézis és szisztéma a földrajzi előadásban.

*Koszó János*: Fessler és a romantikus történetfilozófia.

*Pukánszky Béla*: A magyar Hegel-vita

*Thienemann Tivadar*: A Nyugat alkonya. Oswald Spengler és a

Spengler-vita.

A folyóirat 1923. évfolyama a következő tanulmányokat tartalmazza:

*Eckhardt Sándor*: A Contrat Social. Fejezet a magyar felvilágosodás történetéből.

*Hóman Bálint*: A magyar történetírás első korszaka.

*Kerecsényi Dezső*: Elvi kérdések a régi magyar irodalomban.

*Kornis Gyula*: Arisztokráciánk kulturális föladatai.

*Koszó János*: A német tudomány köréből.

*Nagy József*: Egyetem és idealizmus.

*Pauler Ákos*: A szellemtörténet kategóriái.

*Ruber József*: Werböczy gondolatvilága.

*Thienemann Tivadar*: Városi élet a magyar középkorban.

*Zolnai Béla*: Az összehasonlító irodalomtörténet mai állásáról.

---

A szerkesztésért felelős: Thienemann Tivadar.

A kiadásért felelős: Müller Lipót.

# Ungarische Bibliothek

Für das Ungarische Institut an der Universität Berlin  
herausgegeben von Robert Gragger

Erste Reihe

1

## Die Herkunft der Ungarn

ihre Sprache und Urkultur

Von Josef Szinnyi

2

## Deutsche Handschriften in Ungarischen Bibliotheken

Mit einer Faksimile-Tafel der Nibelungenhandschrift F.

Von Robert Gragger

3

## Lebende Rechtsgewohnheiten

und ihre Sammlung in Ungarn

Von Karl Tagányi

4

## Die deutschen Lehnwörter der ungarischen Sprache

Von Theodor Thienemann

5

## Die Kenntnis der byzantinischen Geschichts- schreiber von der ältesten Geschichte der Ungarn

Von Herbert Schönebaum

6

## Preussen, Weimar und die ungarische Königskrone

Von Robert Gragger

7

## Bibliographica Hungarica

von dem Ungarischen Institut der Universität Berlin.

8

## Geschichtliches im Nibelungenlied

Von Valentin Höman

9

## Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien

Von Andreas Alföldy



EGGENBERGER-FÉLE  
könyvkereskedés  
RÉNYI KÁROLY

BUDAPEST, IV., KECSKEMÉTI-UTCA 3.

FENNÁLL 1768. ÓTA.



Ungarische Jahrbücher

Zeitschrift für die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen  
Fragen Ungarns und seiner Nachbarländer herausgegeben von

Professor Dr. R. Gragger

Direktor des Ungarischen Instituts an der Universität Berlin

Band. III. 1923.

Walter de Gruyter & Co.

Berlin u. Leipzig.

**Megrendelhető minden könyvkereskedésben.**



III. évfolyam.

6—10. szám.

# MINERVA

SZERKESZTI  
THIENEMANN TIVÁDAR



## TARTALOM

HORNÝÁNSZKY GYULA

A történettudomány általános jellegéről

HUSZTI JÓZSEF

Platonista törekvések Mátyás király udvarában

BUDAPEST, 1924.  
EGGENBERGER-FÉLE KÖNYVKERESKEDÉS  
RÉNYI KÁROLY BIZOMÁNYA  
IV., Kecskeméti-utca 3



# MINERVA-TÁRSASÁG

névvel 1921-ben tudományos egyesület alakult. A társaság célja a magyar szellemi élet történetének művelése.

A társaság vezetésére a következők választották meg: Elnök: Gombocz Zoltán, alelnök: Hóman Bálint, titkár: Thienemann Tivadar.

A Minerva-Társaság alakuló ülésén elhatározta, hogy a magyar szellemi élet történetének művelésére *Minerva* címen folyóiratot ad ki.

A *Minerva-Társaságra* és a folyóiratra vonatkozó minden közlemény *Thienemann Tivadar* címére küldendő (Pécs, Központi Egyetem.)

---

A Minerva 1925. IV. évfolyamának első száma a következő tartalommal fog megjelenni:

**BÁRÓ EÖTVÖS JÓZSEF** kiadatlan naplóiból. Közli: Lukinich Imre  
**HUSZTI JÓZSEF**: Platonista törekvések Mátyás király udvarában.  
(Befejező közlemény.)

**ZOLNAI BÉLA**: Magyar janzenisták. (Befejező közlemény.)

**HORVÁTH H.**: Magyar romantikus és nazarénus festők Rómában.

---

Az 1925. IV. évfolyam első füzeté április hónap folyamán fog megjelenni. Az 1925. évi tagdíj befizetésére szolgáló utalványt ehhez a számhoz mellékeljük. Ezt a füzetet csak azon tagoknak és előfizetőknek küldjük el, akik az 1924. évi díjat már befizették.

---

*Kérjük a Minerva-Társaság azon tagjait, akik az 1924. évi tagdíjat (50.000 korona) még nem fizették be, hogy azt a mellékelt utalványon haladéktalanul a társaság rendelkezésére bocsátani szíveskedjenek.*

## Ungarische Jahrbücher

Zeitschrift für die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen Ungarns und seiner Nachbarländer herausgegeben von

Professor Dr. R. Gragger

Direktor des Ungarischen Instituts an der Universität Berlin

Band. V. 1925.

Walter de Gruyter & Co.

Berlin u. Leipzig

**Megrendelhető minden könyvkereskedésben**



## A történettudomány általános jellegéről.

Egyoldalúság: kizárólagosan a módszertől tenni függővé valamely tudománynak általános jellegét. E minősítésnél a végső eredmények nem kevésbé fontosak, mint a kutatási eljárás: az elvek alapján nyert tételek, az ezeket kifejező ítéletformák, a rendszer és az evidentia. Az általános jelleget különben sem a módszer határozza meg a végső fokon; mert a módszer ahhoz a tárgyhoz alkalmazkodik, amely a tudományos kutatásnak célját jelzi. Utolsó eredetben mindig a *tárgy* dönt valamely tudomány módszerének, elveinek, rendszerének, tehát általános jellegének mivolta felett.

A történetírás valóságstudomány, s így nekünk a *valóság* fogalmából kell kiindulnunk. Valóságon kétfélet érthetnek: először is a létezők összességét, másodszor a létezők változásfolyamatát. Az előbbi a statikus szempont, amely állandóknak vélt állapotoknak leírására hív fel; a második a dinamikus, amely azután vagy magát a *tényleges változásfolyamatot* iparkodik megállapítani, vagy a folyamat mögött rejlő *szabályszerűséget* keresi. E két különböző feladat két különböző valóság szemléletből fakad és helyeztelyt egymással ellentétbe: az egyik szerint a szabályszerű csak arra jó, hogy a ténylegest igazolja, a másik szerint a tényleges csak a szabályszerűnek verifikálása. Utóbbi szemlélet szögéből dolgoznak a természettudományoknak és lelki tudományoknak nomothetikus részei; az előbbi álláspont a *történettudományé*.

A történetírás olyan tudomány, amely bárminő formában, de mindig az *egységesnek elképzelt reális változásfolyamatnak valamely kiszakított részét vagy oldalát tárja elénk*, s végső általánosítások helyett még az általános ismeretet is ama cél szolgálatába helyezi. Meghatározásnak ez természetesen nem teljes és szabatos. A változásfolyamatok közül a történetírást csupán azok érdeklik, amelyek *emberekben* mennek végbe vagy valamiképpen ezekre vonatkoznak. *Lelki* jelenségek és megnyilatkozások sorozatát kapjuk illetéknépen, amely azonban szoros kapcsolatban marad az őket befolyásoló és meghatározó anyagi (testi) jelenségek sorozatával. Mert az ember *psycho-physisai* lény, s mint ilyen áll a történettudomány középpontjában is. A históriát csak a potiori szabad a lelki tudományok körébe beosztanunk.

Miként az anyag és lélek tárgyi különbsége szerint nem lehet a *természet- és történettudományt* maradék nélkül egymástól szétválasz-



tani és szembehelyezni, úgy nem lehet szétválasztani őket azon alapon sem, hogy egyikök magával a valóságfolyamattal foglalkozik, a másik meg csak az ebben megnyilatkozó általános okokkal és szabályszerűségekkel. Mert vannak a természettudománynak ágai, amelyek első sorban ép annyira magát a kérdéses folyamatot teszik vizsgálat tárgyává, mint a maga részéről és szempontjából a történettudomány. A geographus a föld alakulásának nemcsak általános feltételeit és tényezőit keresi, hanem az egyes hegyláncok keletkezésével is beszámol; a selenographus a holdnak időben és térben végbemenő minden tényleges változására kíváncsi. Azonkívül nemcsak a természettudomány nomothetikusa a fönt adott értelemben. A lélektan, melyet a tárgyi különbség mindenkor el fog választani a természettudományoktól, általános okokat és szabályszerűségeket állapít meg és ugyanezt teszik a szellemi tudományok, mint pl. a társadalomtudomány. Egyformaképen önkényes eljárás a nomothetikus jelleget kizárólag a természettudományoknak tulajdonítani és a phaenomenalisztikus vonást tisztán a történetírás számára fenntartani.

A történettudományban ez a *phaenomenalismus*, ez a tüne-  
ményekhez-tapadás könnyen megérthető. Az emberi akarat — a természet mindenkor egyforma mechanizmusával szemben — változatos, már magokban véve jelentős és értékes eredményeket hoz létre; ezenkívül az ember az embert állapotainak egész színes sokféleségében érdekli. Még a természettudományban is úgy tapasztaljuk, hogy maguk a valóságfolyamatok és az egyes alakulatok, az egyedek abban az arányban vonják a kutatásnak figyelmét magukra, amelyben túlnőnek a rendszeren, a szabályszerűn. Valamely nagyobb tűzhányónak egyszeri kitérését pontosan leírják; az állat- és növénytan számon veszi a maga teratológiai (torztani) eseteit; a föld, a nap, a hold mindmégannyi „nagy embere“ a természettudománynak, kinek minden egyes mozdulatát érdemes észrevenni és feljegyezni. A történet középponti factorát, az emberi lélek teremtő erejét nem látja világosan és nem értékeli helyesen az, aki — a tudomány egy hibás fogalmazása alapján — a történet tartalmát is mechanizálni szeretné és ezt a tudáskört is az egyformaságok birodalmává megtenni, ahol csak a szabályokról, a törvényekről érdemes tudomást szereznünk. Nem csupán az emberi genie legnagyobb alkotásaira gondolok (ezek a tudomány számára ép a legnehezebben hozzáférhetőek); de gondolok első sorban az apró-cseprő szokások, érzésmódok, nézetek, intézmények nagy tarkaságára, melyethely és idő különbségei teremtenek, egymástól függetlenül, egymásra vissza nem vezethetően, de a szerető kíváncsiság egyforma gyönyörűségére.

Abból, hogy a történettudomány változásfolyamatokat ír le és magyaráz, szükségképen következik tárgyainak *singularis* jellege. Mert az idő folytonosságában végbemenő változásfolyamat egyszeri, soha nem volt és soha vissza nem térő szakaszokra bomlik, s ezek közül bármelyikkel is foglalkozzék a történettudós,



munkája szükségszerűen a singularitas keretei között marad. Sőt ha az egész emberi változásfolyamatot, magát a világtörténetet teszi is meg a kutatás tárgyává, e megkötöttségtől akkor sem szabadul. Mert maga az eddigi világtörténet is egyszer végbement folyamat, s a részek egymásra sorakoztatása nem változtat az egésznek jellegén, még ha esetleg valamely egységes terv gondolata tartaná is össze a részeket. Ezért nem mondhatunk semmiféle világtörténelmet történetfilozófiának, hanem azt is egyszerűen történettudománynak, legföllebb bölcsészeti szellemtől átítatott történettudománynak kell tartanunk. Tárgyában tartalmában csak olyan történetbölcsészet képzelhető, amely népek, személyek nevei, tér- és időbeli megkötöttség nélkül tud beszélni az emberiség fejlődési tendenciáiról (ez azután nem „histoire sans noms“, hanem a valóságos „philosophie de l'histoire“ lenne).

A történettudomány singuláris jellege elsősorban a nagy keretekhez, a végcél jelentő és a részleteket összefogó fogalmakhoz kapcsolódik. Singuláris egy korszak, egy egységesnek vehető szellemi mozgalom, egy fontos esemény-complexum, egy nép, egy vezető egyéniség. Az összegezésben rejlik e fogalmak jelentősége, mert az *effajta* singularitások szolgálatában, az ez irányú *synthesis* elvégzése végett fejtí ki a történetíró a maga sokoldalú és változatos természetű munkásságát: individualizál és generalizál, alkot általános és elvont fogalmakat, szedi typusba az ismétlődések átlagát, jellemez tudatosan idealizálva vagy a realizmus ecsetvonásaival. Mert e sokféle tevékenység a maga eredményével mind ott lappang egy-egy összetett singuláris fogalom mögött; nélküle az elmélet a maga hálójába be se foghatná a nehezen megragadható valóságot. Ezért félrevezető dolog a történetírást a singularitás szögéből egyszerűen úgy jellemezni, hogy azzal foglalkozik, ami egyszer „történet meg“ és soha többé úgy nem fog megtörténni. Ez az állítás — rideg szószerintiséggel fogva fel — a történelmet eseménytörténelemmé simplifikálja, mert a történeti tárgyak csak egyik osztályát veszi számba: az egymással mereven szembenálló, egymással össze nem mérhető eseményeket.

Az a német filozófia, amelynek a történetírás itt kifejtett tudományelméleti megismerését javarészt köszönhetjük, más szóval is szokta jelölni a történeti tárgyak singuláris voltát: a neki oly kedves kifejezéssel *individuumoknak* (vagy *individuais totalitásoknak*) nevezi azokat. Tehát e nyelvhasználat szerint nemcsak az emberek között találunk *individuumokat*; *individuum* a görögség, a római birodalom, a renaissance, a reformatio, a XVIII. század, a francia vagy angol nép, az entente, a világháború stb. stb. Módszertani corolláriumként még azt is hozzáteszik, hogy az *individuumokat* természetesen csak a nekik megfelelő sajátos módszerrel, az *individualizálással* lehet megismerni; hogy ilyformán a történetírás mindenekfelett *individualizáló* tudomány. Mindez képes beszéd, s ha tartalmaz is sokat az igazságból, mint annyi találó kép vagy hasonlat, nekünk azon egyoldalúságokra is rá kell



mutatnunk, melyeket a benne megnyilatkozó felfogás takar, s azon hibákra is, a melyekhez e nyelvhasználat önkéntelenül vezet.

Aki *individuum*nak nevezi azt, ami nem az, az akaratlanul is *personifikál*. Az *individuum* egység, melyet első sorban a részek egymásra utaltsága, összefüggése jellemez. Aki a renaissance-ot vagy a reformatiót *individuum*nak mondja és tekinti, az hajlandó lesz e sokirányú és gyakran ellentétes mozgalmakról egységesebb képet alkotni, mint aminő a valónak megfelel; olyan fogalmat készít róluk, amelyben a jelentés-részek szervezésben kapcsolódnak egymáshoz, mint amennyire azokat a mult tudatossága vagy élő tendenciája tényleg együvé fűzte. Ez *logikai idealizálás*, de egzszermind a mult meghamisítása.

*Individuum est ineffabile*: a lelki egységet csak érezni, beleélés által másokban csak elképzelní lehet, de maradék nélkül okaira felbontani, ezekből megérteni és szavakban kifejezni nem. Aki a *collectív* erők által teremtett gondolkozási irányokat és alkotásokat is ehhez hasonló módon fogja fel, annak tán igaza lesz annyiban, amennyiben a *collectív* lélek is tartalmaz valamit az egyéni lélek kimondhatatlanságából, de az ebben a körben — biztosra vehetjük — a jogosnak határan túl *romantikára, mysticizmusra* lesz hajlamos. Önkéntelenül kerülni fogja a fogalomtisztító elemzéseket, a világos meghatározásokat és a causális sorokat (pedig lehetőleg minden okot számbavenni még nem: lapos rationalizmus!) és szívesen folyamodik majd spontán fellépő, további értelmezést nem igénylő vagy nem is tűrő „eszményekhez“ és „szellemekhez.“ A dolgokat végső eredetben mozgó és kifejező „eszmekeket“ tétélez ott is fel, ahol ilyenek nincsenek, s kellő analysis híján mystikus lényekként szerepelteti magyarázat nélkül hagyott „szellemeit.“ Ez az *individuális* lélek alapján elképzelt vagy felbontatlanul hozzá simuló *collectív* psychologia.

A *collectív lélektan* különben is rosszul jár az *individualista* történeznél. Ez annak eredményeiről még ott sem vesz tudomást, ahol azok jól körülírt és magyarázott külön *disciplina* körébe záródtak össze (tömegpsychologia, primitív népek lélektana, valláspsychologia stb.); ezeket az eredményeket semmiesetre sem használja fel abban a mértékben, melyben a történeti megismerés azt kívánatossá tenné. Az *individualista* ezen felül kerülni fog olyan kérdéseket és magyarázási módokat, amelyekhez csak a *collectív* lélektan segítségével lehet hozzáférni; megalégszik majd egyéni nézetek számbavételével és elemzésével tán olyan történeti jelenségeknél is, melyekben a közvéleményé volt a döntőszerep. Ahol „eszmei“ és „szellemei“ cserben hagyták, ott egyébként is kissé tanácstalanul áll a társas tünemények megítélésével és magyarázatával szemben. Amint *individualisztikus* álláspontjánál fogva a „nagy emberek“ szociális jelentőségét is egy kevéssé túlozni szokta, úgy a köznapi embereket is magasabb fokig tekinti *individuum*oknak, önmagukat meghatározó akaratú centrumoknak, semhogy a társas intézményeket és ezek kényszerű összefüggéseit, szoros szer-



vezetüket, hagyományos voltukat a maguk igazában érteni és értékelni tudná. Ez az individualizmus meg fogja ugyan óvni őt a történet mechanizálásától, gépies, lelketlen felfogásától; de viszont nem tartja majd vissza az ellenkező végtől, amely az egyéni spontaneitás miatt fönntartás nélkül teszi meg a történetet a szabadság birodalmává.

*Individuum est incomparabile.* Aki az egyént helyezi a történeti felfogás középpontjába, az — némi következetességet feltételezve — az elkülönülésekre, a különbségekre fogja történeti szemléleténél és magyarázatainál a súlyt helyezni, tehát arra, ami embereket, korokat és történeti alakulatokat egymástól elválaszt. És nem kétséges, hogy a két lehető álláspont közül a történész számára fontosabbik álláspontot foglalta el; mert annak — saját jól felfogott érdekében — első sorban a tünemények különbségeiről és nem hasonlóságairól, egyezéseiről kell beszámolnia (a legnagyobb fokú hasonlóság, a teljes megegyezés, a történet halálát jelentené). Viszont az érzelmi alapon beidegzett naiv individualizmusnak itt is megvannak a maga veszélyei. Tán *eredetiséget*, originalitást keres, ahol annak nyoma sincsen, mert utánzásról vagy valamely indirekt befolyásról van szó; míg viszont a *hasonlóságok* kérdését ott is elhanyagolja, ahol azok — ha nem történeti összefüggés alapján — általános emberi készségeink felfedése által adják meg a történeti tüneményeknek jó magyarázatát. Az úgynevezett *összehasonlító* tudományoknak a történetírás sokkal több hasznát vette eddig is, hogy sem védelemre szorulnának olyan gondolkozásmóddal szemben, amely elvi alapon foglal állást ellenök (Troeltsch). A történet a maga egészében sokkal inkább függvénye az általános emberi természetnek, mint ahogy ezt individualistáink látni tudják, látni akarják. Pedig ez az egyetemes anthropologiai gondolat sem elméletben, sem gyakorlatban nem jár szükségképen a történeti érzék letompításával együtt. Sőt mintha ellenkezőleg azt vennők észre, hogy ép az individualizmusnak minden embert átfogó idealizmusa juttatja el egész könnyen valamely vizenyős philanthropizmushoz vagy fellengős humanizmushoz azokat, akiket egyébként individualisztikus következetesség a szaktudás terén a kisebb emberi összefüggések szükös határai közt tart bezárva.

E sok individualizmusnak természetes módszere az *individualizálás*; sőt a logikusok szerint tulajdonképen csak az utóbbi teremti elő a történelem tárgyait. Ha individualizálásban — a generalizálással szemben — nem értünk egyebet, minthogy a történeti egyént és az összefüggést mutató történeti alakulatokat (a totalitásokat: a népet, államot, egyes intézményeket stb.) a maguk sajátosságában mutassuk be, akkor pótlólag csak annyit kell megjegyeznünk, hogy az összkép érdekében a sajátos vonásokon kívül azon közösöknek vagy általánosoknak mondható vonásokat is figyelembe kell vennünk, amelyeket a realitásban sem az egyén, sem a még annyira „egyéni“ alakulat nem nélkülözhet. Már



ebből látjuk, hogy nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező és kiegészítő módszerekkel van az individualizálásnál és a generalizálásnál dolgunk. A történész az egyéni vonásokkal sem tud majd beszámolni, ha a generalisakat nem ismeri. E megállapítással összhangban a történész tényleg ép annyira *generalizál* mint individualizál, mikor pl. reális egyének helyett embercsoportoknak: pártoknak, felekezeteknek, foglalkozási ágaknak képét és fogalmát adja. A görög parasztról szólva elkülöníti ugyan ennek alakját a paraszt általános fogalmától (amelyről csak a történet-philosophia, a sociologia vagy a differentialis lélektan beszélhet); viszont generalizálva összképbe sűriti a Homerosból, Hesiodosból, Aristophanesből, Menandrosból vagy egyéb forrásaiból ismert személyeket. A történettudománynak, különösen úgynevezett kultúr-történelmi ágának, annyi alkalma, sőt köteleiséget jelentő felhívása van a generalizálásra, hogy főleg hajlam és készség kérdése lesz, hogy vajjon valaki mint történétíró inkább az emberi lélek mélységeibe merüljön-e bele, avagy ellenkezőleg: a legszemélyesebb dokumentumokat is (mint pl. görög historikus a papyrus-rongyokat) typosok felállítására és általános kulturképek megrajzolására használja-e fel.

Természettudomány és történétírás között nem is az általánosításnak módja és quantuma tekintetében van különbség (előbbi nagyjában mindenütt egyforma, az utóbbit még senki sem számlálta meg), hanem annak *határait* illetőleg. A természettudományi általánosítás az anyagi világ legvégső elemeinek és tényezőinek, az atomoknak és az erőknek fogalmáig terjedhet ki; itt a természettudomány még a metaphysikának sem engedi meg, hogy korlátokat szabjon neki; míg evvel ellentétben a történettudomány soha sem generalizálhat addig a határig, hogy az ember általános fogalmát elérje, mert evvel a történetphilosophiába vagy az általános lelki tudományok egyikébe-másikába tévedt volna bele. De azután a maga vonalán belül csak épúgy általánosít, mint a természettudomány, és semmiképen sem mondhatjuk, hogy ez a generalizálás kisebb és jelentéktelenebb feladatot róna reá, mint az individualizálás.

Eddig a *német individualizmus* bírálatát adtuk mindarra nézve, amiben annak a maga hatását történétírói elmélet és gyakorlat körén belül — már az individuum szavának mint vezető szónak használata által is kifejezve — szükségkép éreztetnie kellett. Lehetetlen, hogy észre ne vegyük, hogy az itt megbírált tudományos conceptiót mily sokszoros szálak fűzik a történétírói feladatnak egy olyan felfogásához, melynek némi igazságáról régi, minden német individualizmusnál régibb multja és sokak gondolkozásában máig kísértő árnyékképe tanúskodik. E felfogás szerint a történétírás nem is annyira a tudományok, mint inkább a már lényegüknél fogva egyénibb természetű *művészetek* körébe tartozik (ezért hasonlított a már Aristoteles a költészettel össze; ezért számitott a későbbi görög elmélet szerint a rhetorikához). Feladata,



érdeme kevésbé az újszerű pozitív ismeretek gyarapításán, vagy a régihez képest kimerítőbb okfejtésen nyugszik, mint inkább a közismert multnak ihletszerű megragadásán, megértetésén (ma *intuitiót* mondunk.) Ennek meg az a közvetlen emberismeret a főkelléke, amelyet elmélet útján meg sem lehet szerezni, amelyre szülni kell (ma ösztönös *psychognosisról* beszélünk.) Hatását — írásban, szóban — mint *előadó művészet* fogja a történetírás kifejezteni; innen mindenkor szoros kapcsolata a nyelvvel, a művészi nyelvvel. Haszna az értelem és akarat terén: kioktatás a multnak utánzásra méltó vagy elriasztó példáira; az érzelem területén az a lelkesedés, amelyet a mult nagysága iránt ébreszt. A történelemnek középpontjában tulajdonképen még így sem a multnak nagy individuuma áll; a középponti személy maga a történetíró, mint a multat idéző vates. Ha az itt nagy vonásokban vázolt felfogás kiáltó ellentétbe is került újabban az öncélú kutatásnak szakszerű üzemével, mégis — ami a történelmi megismerés és előadás lényegét illeti — ahogy hajdanában a Thukydídésekre és Tacitusokra hivatkozott, még manapság is ép a történetírás klasszikusait: a Macaulay-eket, a Carlyle-okat, a Mommsen-eket hívhatja emlékébe.

Ép a történetírásnak e régi keletű és inveterált felfogásával szemben jelentett a XIX. század *pozitív philosophiája* hatalmas forradalmat. Nem mintha az egyenesen a történettudomány forradalmosítását tűzte volna ki végső céljának; sőt alapconcepciójában ép oly kevésbé ismert önálló történettudományt, mint az artista-felfogás. De „sociológiájában“ olyan elvek alapján fejtegette az emberiség fejlődését, hogy a történettudománynak teljesen új formát kellett öltenie, ha amaz elvek elfogadásával akart új életre kelni. A francia-angol pozitívizmus érdeme és tévedése szöges ellentéte a német individualizmus érdemének és tévedésének. Mert ezek amott az egyén fogalmának akaratlan vagy tudatos kirekesztésén sarkallanak; itt — a németeknél — ugyanazon fogalomnak tudatos vagy akaratlan, de mindig túlzott szerepeltetésén. Amit a német léleknek individuális irányú metaphysikai hajlama önkéntelenül is a homloktérbe állított, azt a francia-angol gondolkozási alkatnak szociális irányú racionalizmusa kínálkozó készséggel fogja tagadni.

A pozitívizmus, ép mert individuumot minősített értelemben nem ismert, a természettudomány és történettudomány *elvi ellentétét* sem ismerte; az emberi történetet is a nagy természet közös és örök törvényei alá vonta. Sajátos jellegétől fosztotta meg ilyformán a célkitűzéseiben élő emberi természetet. De viszont műszavai által azokra a nagy összefüggésekre is figyelmeztetett, melyek bennünket emberi voltunk dacára, helyesebben ép azért, mert emberek vagyunk, minden időre az anyagi kosmoshoz csatolnak (nyerjenek bár a lét különböző köreiben különböző értelmi árnyalatot a kérdéses terminusok: mint evolutio, organizmus, alkalmazkodás, kiválasztás stb.)



A pozitivizmus szükségképen mechanizálta a történetet, mert nem tett különbséget természeti (anyagi) és pszichikai okság között, s elmulasztotta a causális sorokat teleologikusokkal kiegészíteni. Viszont sok olyan meglévő kényszerűsége, megkötöttsége, *törvényszerűsége* mutatott rá az emberi történés világában, a mi-  
nőt semmiféle individualisztikus álláspont nem tudott volna ott felfedezni. A pozitivizmus elhanyagolta az egyéni tényezők szám-  
bavételét, s így hamis képet kellett adnia a történeti események létrejöttéről és lefolyásáról. De nem utolsó sorban az ő  
sociológiájának érdeme, hogy a történeti élet értelmezésénél az  
egvéniék mellett a társas szempontok és factorok is a maguk íga-  
zához jutottak.

A pozitivizmus elvileg kizárta az értékelést, mert minden  
subjectivismustól független positivitást követelt. Kiderült, hogy le-  
hetetlent kívánt, mert a múltnak csak jelen értékeink alapján  
adhatunk távlatot, s ezt megteesszük akarva-nemakarva, min-  
denkori világnézetünk önkénytelen érvényesítésével is. De a  
positivizmusnak ez az axiológiai tartózkodása azt a tagadhatatlanul  
tudományos elvet segítette diadalra juttatni, amely pamphlet-k  
vagy eulógiumok helyett első sorban *objectivitást* követel a tör-  
ténettudománytól.

A pozitivizmust egész szelleménél fogva épenséggel nem  
mondhatjuk kedvezőnek a sajátosan történetinek nevezhető szem-  
léletre. Nagy általánosításai a történettudomány öncélúságát ve-  
szélyeztetik még a pozitívista *historikusok* írásaiban is. Mintha  
még náluk sem maga a történeti tárgy lenne a legfontosabb,  
hanem a mögötte álló elv vagy törvény; mintha még ők is csak  
a pozitivizmus exemplifikátorának látnák, s úgy is művelnék a  
historiát. Viszont ép azok a közös emberi természetet alapított  
nagy általánosítások tették messzeterjedően közismertté és köz-  
keletűvé azt a *lélektani universalizmust*, amelynek alapjára helyez-  
kedni még mindig oly nehezükre esik azoknak, a kik szűk körök  
történeti kutatásaiból iparkodnak a nagyobb körök és összefüg-  
gések felé előretörni (a specialisták korlátozottsága.)

A pozitivizmus végül minden idealizmusnak, s így a törté-  
neti idealizmusnak is ellensége. Még ha nem is kifejezetten  
materialista és atheista, alapfelfogásához és elnevezéséhez híven  
mindig immanens módon az ember *értelmi* képességeinek és *közvetlen*  
érdekeinek sphaeráján belül marad s távoltage magától minden  
gondolatot egy kívülünk létező transcensens világról. De a mi  
ezt a transcensens világot illeti, vele szemben a pozitív tudomány  
is helyénvalónak találta a tartózkodó euphemizmust, s hangos  
theológiai magyarázatok és érvelések helyett beéri manapság av-  
val, hogy a történetben az erkölcsi világrend érvényesülését cso-  
dálja, s e csodálatával adjon kifejezést annak, hogy hitét még  
nem veszítette el teljesen.

Az újabb német bölcsészet, a *badeni* iskola, a pozitivizmus  
reakciójaként jelentkezett, legalább is a mi a történettudományra



vonatkozó felfogást illeti. Régóta fényesemlékü filozófiai tradíciókra támaszkodva felismerte a történettudomány *sajátos jellegét*, s ezzel külön létjogát igazolta minden pozitívista bekebelezéssel szemben. Munkáját individualisztikus hagyományok és készségek alapján végezte; mint láttuk, nem azon egyoldalúságok nélkül, melyekre az individualizmus már egymagában, s mint ellenhatás hatványozott mértékben csábít. Hogy történetírói szakörök kevésbé vettek tudomást erről az eszmei párviadalról (csak Lamprechtnek, a céhbelinek forradalmi fellépése okozott némi kavardást), annak az a közöny adja magyarázatát, melyet azok elméleti kérdések iránt — eléggé sajnálatos módon — tanusítottak és tanusítanak. Ők egyszerűen a maguk útján haladtak tovább. Ez egy csöppet sem kisebbíti az újabb német filozófia nagy érdemét a történettudomány autonómiája körül.

Ez a filozófia, melyet kétségkívül már kezdettől fogva befolyásolt az ősrégi felfogás, amely az egyéni intuícióban látta a történetírói munkásság lényegét, most a maga újabb érveivel támasztotta e felfogást alá. Mindenekelőtt kimélyítette a történeti megismerésnek, a „megértésnek“ kérdését (Spranger), ami könnyen kinálkozott keze ügyére az interpretációnak, a classica-philológiának classikus hazájában. És a „megértés“ a forrásokba való közvetlen betekintést, a személytől személyhez szóló érintkezést, ezt a legegényőbb és legpersonalisabb műveletet revelálta minden történeti megismerés magvának. Azután, tán ép ezen indíték alapján, de mégis valóságos salto-mortale kíséretében, ez a történetbölcsészlet elrúgta magától az *általános psychológiát*, s tagadásával annak az ismeretgyarapodásnak, melyet az általános lélektanból meritett tudás nyújthatna, amennyiben nem kutatott egy *különös*, a természettudomány sajátos igényeinek megfelelő lélektan feltevélei után (Dilthey), a gyakorlati *psychognosist* hirdette a történeti megismerés egyedüli módjának és eszközének. Fülünkbe csengenek még e gondolat főképviseelőjének (Rickertnek) másoktól is gyakran, s néha elég következtelenül megismételt szavai, hogy amennyiben történettudósok általános lélektani ismeretekkel rendelkeztek, azok *ellenére* és nem azok segítségével jutottak igaz történeti belátásaikhoz.

Nehéz az individualizmus túlzásai mellett kritikai megszólás nélkül elhaladni. *Intuitív* és *discursív* gondolkozás, *elméleti tudás* és *psychognosis* nem jelentenek egymást kizáró műveleteket; más-más készségeken nyugosznak, az értelem más-más oldalát és érdemét illetik, de egymást nem teszik fölöslegessé, sőt egy és ugyanazon célnak szolgálatába állíthatók. Az intuíció első sorban a phantasia kérdése, és bizonyos fokú képzelőtehetség nélkül magasabbrendű tudományos munkásságot semmiféle téren sem fejthetünk ki. Viszont a kivételesen gazdag phantasia még a tudomány korlátai között is ép kivétel marad, s a tömegesen és szakszerűen művelt ismeretgyarapítás sehol sem rendezkedhetik be a kivételekre. A Carlyle-ok értelmében vett nagy historikusok



ugyanazt a szerepet látják el a tudomány műhelyében, mint a költők szobrai a köztereken; az élet prózájában a poesisre emlékeztetnek.

Kétségtelen, hogy a történeti megismerésnek nemcsak alapja, de mindenkori feltétele a forrásokkal való intim ismeretség. Személyes érintkezést jelent ez, már amennyire a múlttal még mindig lehetséges, ahol bizonyára nem lélektani elméleten, hanem azon szeretetteljes bensőségen és értelmi rugékonyságon fordul meg a dolog, amelynek segélyével mentől hivebben igyekszünk magunkat a múltba beleérezni, ennek tudatfolyamatait mintegy magunkban új életre kelteni (congenialitás). És ez a mód, ez az eljárás lényegében tényleg nem különbözik attól, amit a gyakorlati életben emberismeretnek nevezünk; legyen bár ennél finomabb, tudós célok által vezetettve és eszközök által kiművelve mélyebb és öntudatosabb, legbensőbb magát mindenestre mégis a psychognosis képezi. De először is: a megértésnek e legközvetlenebb és legszemélyesebb formái a történetkutató és írás nem minden területén játszanak egyforma szerepet; legfőképen a *philológiai* irányú munkásság körén belül, tehát a történelmi anyagnak előkészítő stádiumában jutnak szóhoz; ennek következtében másodszor: *nem elégségesek* az egész történelmi felépítéshez. A philológiai megértés körben forog, mert a megértőnek és megértendőnek kötött viszonyánál fogva egy körben marad; pedig a történettudományak *extensiv* szempontokra és eszmékre is szüksége van a távoli kapcsolatok megállapítására, a nagy és többé nem személyes összefüggések megconstruálására.

Itt, e pontnál nyújtanak az *általános szellemi tudományok*, s velők együtt az általános lélektan is a történettudományak segédkezét. Utóbbi, ha pl. politikai tüneményekkel foglalkozik, a *politikától* kapja nemcsak azon vezető fogalmakat (terminusokat), melyekre szüksége van, de azon tétéleket vagy legalább szempontokat is, amelyek valamely politikai fejlődés kibogozásában eligazítják. Nem annyit jelent ez, hogy a történettudomány egyszerűen alkalmazza a politika megállapításait; annyival kevésbbé jelentheti ezt, mert hiszen a politika a legtöbb esetben magából a történetből, tehát a történetírói *competentia* köréből, vonta le a maga következtetéseit. De tartalomban érintkező, csak más-más tárgyú, mert más-más végcél felé törtető munkásságukban egymást nyilvánvalóan támogatják, s a történetírónak bizonyára nem kis hasznára lesz, ha ahhoz folyamodik felvilágosításul, aki különös tanulmányának tárgyává tett meg olyasvalamit, aminek egy speciális megnyilatkozásával foglalkozik ő maga.

Csodálatos lenne, ha e tekintetben csak ép az *általános lélektan* képezne kivételt, holott az egész történet az emberi lélek megnyilvánulása. Ez az emberi lélek mindenestre — sajátos külvilágának megfelelően — minősített formában szokott mutatkozni mint valamely fajnak, népnek, kulturközösségnek, felekezetnek, foglalkozási ágnak stb. képviselője. Így tán csakugyan



közvetlenül az a mód kínálkozik, hogy a történész elsősorban az ezen elkülönülésekkel számotvető speciális lélektanokhoz folyamodjék. De e speciális lélektanok (melyeknek kidolgozásán most fáradozik a lelki differentiák elmélete), azért még sem fogják az általánosnak használatát és alkalmazását fölöslegessé tenni; hiszen magok is rajta épülnek fel, bele torkolnak, nélküle meg sem érthetők. Nagyrészt e speciális lélektanok is általánosak olyan értelemben, hogy minden történeti szemponttól függetlenül a körükbe eső összes egyedekre vonatkoznak (a tömeglélektan pld. minden tömegre, a tanúskodás lélektana minden tanúra vonatkozik). Az általános psychologia legföllebb abban az esetben lenne a történettudomány szempontjából haszon nélküli, ha csak azon legelenebb lelki jelenségekkel foglalkoznék, amelyek minden emberben egyformák, s így — mint általán ismeretesek — hallgatagon supponálhatók. De nyilvánvalóan nem így áll a dolog, s ezt az illúsiót csupán az a tényleges tudós gyakorlat kelthette, amely a régibb psychophysikai munkákban és physiologiai lélektanokban csakugyan az érzettanra szorította össze tudományának anyagát (aki azonban mint irodalomtörténész Aischylost az auditív, Sophoklest a visuális típusok körébe sorozza, annak tanácsos lesz, az általános érzettanból is tájékozódnia!). Ha tudománytani elmélet ennek az állapotnak hatása alatt sorozta a psychológiát a természettudományok közé, s távolította ezáltal el a történettudománytól, akkor a hiba benne és a psychologusokban rejlik és nem a psychologiában.

A hosszas bizonyítgatásra nincsen alkalom. De ha egy szemernyi igazság van abban a tételben, hogy az emberi lélek *ontogenetikus* fejlődése rövid időre szorított, kurtított mása a *phylogenetikusnak* (gyermek és primitív ember), akkor a német individualismus szűkkörűsége és szűkkeblűsége egyik fontos heurisztikus elvétől akarja a genetikus történetírást megfosztani.

Egyébként szívesen elismerem, hogy a kérdés elég jelentékeny helyről felvetett és különben is elég jelentős arra, hogy vele majd külön fejtegetésekben foglalkozzunk.

\* \* \*

Nem végleges feleletek és megoldási módok azok, melyeket itt a történettudomány általános jellegéről s vele kapcsolatban a történelmi megismerésről papírra vetettem. A történetbölcsezet, csak ép úgy mint a philosophia többi ága, már egyetemes természeténél fogva olyan problémakör, melynek kérdéseit az egymást felváltó nemzedékeknek újból és újból revízió alá kell venniök. Nekünk historikusoknak, kik nem vagyunk philosophusok, s kik így vezető új eszmékkel nem gazdagíthatjuk a történetbölcsezetet, az a feladatunk ebben a munkakörben, hogy tudományunk gyakorlati ismeretével felkészülve védelmezzük meg annak érdekeit philosophiai egyoldalúságokkal, túlzásokkal vagy nyilvánvaló tévedésekkel szemben. Mert az úgy egyszerűen



smínd a mi ügyünk is, s a történetphilosophia a történetirói praxisra nézve sem közönbös. Még ha a szakkörök gyakran nem is vesznek közvetlen uton tudomást a bölcsészeti mozgalmakról, indirecte annál károsabban, mert annál önkéntelenebbül, ellenőrizetlenebbül érezhetik meg majd azok hatását.

A modern történetbölcsészet két nagy irányát állítottam egymással szembe: a német *individualisztikus* és a francia-angol *positivista* irányt. Amazt nem dicsérhettem és követhettem feltétlenül, emezt nem gáncsolhattam minden tekintetben. A pozitívismust különben sem lehet véglegletűnt, elintézett mozgalomnak tekinteni. A pozitívismus a mai napig él, egyrészt mert bizonyos igazságaiban örökkön fog élni, másrészt mert az emberi értelemben mindenkor meglesz a készség, hogy bizonyos pozitívista gondolkozási szempontok és formák újból és újból feltámadjanak. Hitem szerint az individualismusnak és pozitívismusnak tételeiből egyaránt kell válogatnunk, ha ahhoz a történetbölcsészethez akarunk eljutni, a mely a historikus igényeinek és érdekeinek a legmegfelelőbb. Individualizmus és pozitívizmus csak mint kizárólagosan követett gondolkozási irányok, csak amint dogmatikus következetességű iskolák ellentmondók egymásnak és kibékíthetetlenek egymással; viszont jól egészítik ki egymást az elfogulatlanok, a kívül állóknak fejében. Ép azért nem elvtelen eclecticismus, nem kertelő compromíssumhajhászás az, a mit ajánlok, hanem készséges, minden philosophiai megkötöttségtől szabad alkalmazkodás ahhoz, a mit nekünk historikusoknak a legtöbbre kell becsülnünk, magához a történethez. Az a pár szerény kritikai megjegyzés, melynek kedvéért értekezésemet megírtam, talán segíteni engedi, hogy azt az alkalmazkodást miként képzelem.

*Hornyánszky Gyula.*



## Platonista törekvések Mátyás király udvarában.<sup>1</sup>

### I. *Vita Aristoteles-Platon elsőbbségéről.*

Értekezésem tárgya annak a megállapítása, hogy a XV. sz. második felében az akkor újra fölfedezett és a termékeny korszakok friss lendületével tanulmányozott platonizmus milyen formában, milyen utakon jutott el hozzánk s mennyiben jelentette addig nálunk ismeretlen szellemi értékeknek a középkori magyar művelődésbe való bekapcsolódását?

Azt még csak kutatnunk sem kell, hogy ez a gondolatkör honnan került szellemi vérkeringésünkbe. A platonizmus újraéléde, Platon és Plotinos eszméinek az emberiség gondolatvilágába való hatékonyabb újra beillesztése egyik eleme annak az általános renaissance-nak, mellyel a XV. sz. csodálatos Itáliája az európai kultúra közösségébe tartozó népeket megajándékozta. *Magyarország a platonizmus tanulmányozására a legfőbb ösztönzést, egyes uton, minden közbeékeltség nélkül Olaszországból kapta.* Ez az előzetes megállapítás különben érvényes a humanizmussal összefüggő XV. sz.-i szellemi törekvések legnagyobb részére. Kétségtelen ugyanis, hogy a magyar quattrocento-ban más humanizmus, mint *végeredményben* olasz befolyás alatt álló, alig szerepel, bár az, aki az egész szellemi mozgalom minden részletéről hű képet akar nyerni, nem mellőzheti azokat a kisebb jelentőségű kölcsönhatásokat sem, melyeket a zsenge magyar humanizmus a környező népek humanisztikus mozgalmaitól kapott és viszont feléjük továbbított. Elsősorban a csehekre, lengyelekre, nemkülönben az ausztriai németekre gondolok. Ezeknél a népeknél a hu-

<sup>1</sup> Akadémiai székfoglaló 1923. március 5-én. A dolgozat anyagát később a Római Magyar Történeti Intézetben egészítettem ki.



manizmus — természetesen szintén olasz ösztönzésre — aránylag korán gyökeret vert és a Magyarországgal való kölcsönhatásokat nagyban elősegítette az a körülmény, hogy e mozgalmas korban ezeket a területeket a politikai érdekek ezer meg ezer szála, nem ritkán közös uralkodók fűzték szorosabb egységbe. Mindazonáltal nem szabad tuloznunk e — mondhatnám — helyi jelentőségű kölcsönhatások fontosságát, mert az éltető, fényt árasztó eszme nap számunkra is, szomszédaink számára is az egész XV. századon át változatlanul Olaszország. A magyarországi platonizmus pl. az olaszországi platonista mozgalmak visszatükröződése. A mi platonista törekvéseink olyan szorosan kapcsolódnak az olaszországiakhoz, hogy a magyar jelenségek tárgyalásánál az olasz fejlődés menetét kell figyelembe vennünk és szinte lépésről-lépésre követnünk. A lényeges különben nem az, hogy a magyar szellemi élet ebben a korban mennyire függött, vagy mennyire nem az olasztól, hanem az, hogy *volt* magyar renaissance: ez annyit jelent, hogy mi is részt vettünk az európai kultúra magasabbrendű értékeinek megőrzésében és továbbadásában; s ma, mikor a sors létjogunkat vitatja, multunknak ez a dicsőséges korszaka egyik legsúlyosabb jogcímünk arra, hogy ezt a tisztünket a jövőben is megtarthassuk.

Az olasz renaissance platonizmusának bevezetője a Platon-Aristoteles elsőbségéről folytatott vita, melyben, mint hangadók az Olaszországban megfordult, vagy ott letelepedett bizánci görögök szerepeltek. Eszméiknek rövid összefoglalása kapcsán főleg annak a megállapítása érdekel minket, átcsaptak-e a vita hullámai Magyarországra is.

A korai humanizmus története tulajdonképen végnélküli polemikák sorozata s a felbukkant eszmék nagyrahitottságának legbiztosabb jele az, ha nyomukban megindul a szenvedélyes vitatkozás. A történeti filológia szemszögéből meddőknek ítéltető humanista problémák mögött meleg élet lüktet, gondolatok, irracionális érzések, világnézetek ütköznek össze: annak feszegetése pl., ki volt nagyobb, Scipio-e, vagy Caesar, Terentius-e, vagy Plautus, Platon-e, vagy Aristoteles, nem pusztán gyermekesnek látszó civakodás, hanem egyuttal a felsorolt nevek által szimbolizált erők, gondolatok, esztétikai értékek sorsdöntő csatája.<sup>2</sup> Al-

<sup>2</sup> A humanista vitákra vonatkozólag v. ö. Remigio Sabbadini, *Il metodo degli Umanisti* (Firenze, 1922.) 48 s. köv. 1k.



talában a humanisták tudományát nem szabad a mi tárgyilagosságra törekvő, hideg kutatásainkkal összehasonlítanunk. A tárgyilagosság nagy dolog, de az ujnak érzett igazság hirdetéséhez sokszor jobb az elfogultság. A szenttelen történeti megismerés ritkán párosul avval az életető, teremtő lendülettel, a termékeny, örökifju korszakok páratlan életrehívó és továbbfejlesztő képességével, ami pl. a humanizmust a renaissance egyik legfontosabb elemévé avatta. Az ilyen korok számára a történelmi megismerés nemcsak tudás, hanem egyuttal személyes élmény, mely mindenhez, ami a letűnt nemzedékeket valaha foglalkoztatta, áhítattal közeledik és hiszi, hogy mindaz, ami valaha élt és hatott, maradék nélkül továbbra is élni és hatni képes. Történeti jelenségeket élő magvukban, belső szükségszerűségükben, mint valami állandót, abszolútot felfogni és megszeretni csak evvel az elfogultsággal lehet. Itt a különbség a történeti filológia és a humanizmus között: ami annak időben keletkezett, tehát időben el is muló, korlátozott hatásu emberi dokumentum, az ennek elpusztíthatatlan hatóerő; ami annak csak hagyomány, az ennek esetleg harci jelszó, fegyver, mellyel a jövőért küzd.<sup>3</sup> Ez a történeti szemlélet — jobban mondva az igazi történeti szemléletnek ez a hiánya — avatta a humanistákat egy új korszak előkészítőivé. Annyiszor korholt kicsinyességeik, hiuságuk, tévedéseik, gorombaságaik mind ebből a termékenyítő elfogultságból fakadnak, tehát megbocsáthatók. Hiszen ezáltal lettek ők az a nemzedék, melynek friss életerejére és utolérhetetlen buzgóságára a későbbi korok is csodálattal gondolnak vissza.

A Platon-Aristoteles elsőbbsége felett megindított vitában sem a történeti Platon, vagy a történeti Aristoteles volt a humanisták szemében igazán fontos. A két név mögött izgató, örök, abban az időben különösen korszerű problémák tusakodtak egymással:<sup>4</sup> tervszerű-e a természet munkája, vagy nem? — van-e akaratszabadság, vagy nincs? — a mindenségben megfigyelhető rend immanens-e, vagy egy felsőbb, mindent kormányzó értelem

<sup>3</sup> V. ö. Walter Pater, *Die Renaissance, Studien in Kunst und Poesie* 3. Aufl. Jena, 1910. 65. 1. — *Vom Altertum zur Gegenwart, Die Kulturzusammenhänge in den Hauptepochen und auf den Hauptgebieten.* Werner Jaeger, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis* 1 s köv. 1k.

<sup>4</sup> V. ö. Le Monnier, *Le Quattrocento, essai sur l'histoire littéraire du XV. siècle italien.* II. 80—81 lk.



kisugárzása? — a lélek elpusztúl-e a testtel, vagy halhatatlan? — az ideáknak van-e önálló létük, vagy nincs? — a szentháromság dogmája megjelölhető-e Aristotelesben, vagy nem?

A platonista mozgalmaknak ebben az első korszakában — mint látni fogjuk — jóformán csak az egy Bessarion tudott felemelkedni arra a magaslatra, hogy Platonnak is elismerte az igazát, meg Aristotelesnek is. A vita többi résztvevői általában elfogult párt-emberek vagy Platon, vagy Aristoteles mellett. Mindkét filozófusnak voltak vonzó, megvesztegető tulajdonságai: Aristotelesben nagyobb a rendszerező erő, a kifejezés világossága, a gondolatvezetés következetessége, Platonban több a fantázia, az érzés, magasabb röptű a gondolatmenet, művészebb az előadás. Aristoteles mellé álltak, akikben a szigorú logikai alapon fölépített rendszerezés iránt több volt az érzék, Platon mellé, akik már lelki alkatuknál fogva inkább hajlottak a miszticizmushoz. Aristoteles mellett dolgozott a gyakorlati érvényesíthetőség szempontja, Platon mellett az újdonság varázsa.

S mindkét filozófus hadállását nagy hagyomány erősítette. Aristoteles általában úgy szokták feltüntetni, mint a középkori filozófia egyetlen mesterét. Ebben sok a túlzás. Az igaz, hogy Aristoteles befolyása a középkorban szinte megmérhetetlen. Néhány évszázadon át, elsősorban Organon-jával, valóban ő a rendszerező gondolkodás irányító szelleme. Tekintélye előtt meghajoltak keresztények, arabok, zsidók: hívők és hitetlenek egyaránt. Aquinói szt. Tamásnál a „fides quaerens intellectum“ Aristotelesnél állapodik meg, viszont a hitetlenek, az averroisták is Aristotelesre hivatkoznak.<sup>5</sup> Ő a *Doctor Evangelicus*, ő a mestere azoknak, akik tudnak,<sup>6</sup> ő a tudomány, az igazság és csak annak van tekintélye, ami az ő tekintélyére hivatkozhatik. Különösen a főiskolákon volt megingathatatlan a befolyása nagy didaktikai előnyei miatt: kevés számú alapvető tételre építi rá rendszerét, okfejtését világosan tagolja, tudása enciklopedikus, szintézise mindent átfogó. Valla szerint pl. az olasz egyetemek mesterei megesküdtették tanítványaikat, hogy Aristoteles-szel nem kerülnek összeütközésbe.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Renan Averroès, et l'averroïsme 335. J.

<sup>6</sup> Dante kifejezése.

<sup>7</sup> V. ö. Le Monnier id. m. II. 76. 1.



De azért Platonnak is jutott mellette szerep, sőt többször mélyebben hatott, mint Aristoteles! A régiebb egyházatyák még nem tanulták meg, hogyan hántsák le Aristotelesről mindazt, ami a kereszténység alapvető tanaival ellenkezik, éppen ezért bizalmatlanok voltak iránta. Különösen nehézze tette számukra Aristoteles tanainak elfogadását a lélek halhatatlanságáról vallott ingadozó felfogása, a világ örökkévalóságáról szóló tana és etikájának minden transcendens elemtől való mentessége. De a szigorú morált hirdető sztoicizmus sem felelt meg teljesen a kereszténységnek — főleg pantheisztikus fatalizmusa miatt. Annál szívesebben tanulmányozták a régi egyházatyák Platont és a neo-platonikusokat. Hogy miért, arra még visszatérek. Ez alkalommal csak a platonizmus utjának főbb állomásaira mutatok rá. Ez az út Görögországból Alexandrián keresztül vezet a kereszténység kezdetének és a középkornak nagy gondolkodóihoz. Platon eszméi Plotinoson és a neo-platonikus iskolán át eljutnak Justinus martírhoz, Clemens Alexandrinushoz, Tatianoshoz, Origeneshez, Synesioshoz, hogy azután a platonizmus sorsa szempontjából a két legfontosabb gyűjtődencét: az állítólagos *Dionysios Areopagites*t és *Augustinust* eltöltsék. Megállapítható, hogy a kereszténység egyes nagy miniszteriumainak magyarázatánál, mint amilyen pl. a szentháromság tana, az Ige megtestesülésének problémája, a platonista eszméknek igen nagy szerep jutott. Maga a *Verbum-Lógos* kifejezés Platon filozófiai nyelvéből való. Ugyancsak mély hatást tettek Platon szép fejtegetései a lélek halhatatlanságáról, továbbá az ugynevezett négy kardinális erény tana.

Augustinus a latin középkorra közvetlenül hatott, Dionysios Areopagites emanációs eszméi pedig Scotus Eriugena pantheista színezetű miszticizmusán keresztül jutottak el a nyugati gondolkodókhoz. Scotus Eriugena szerint a véges lények *resolutio* útján válnak ki az istenségből és *reversio* útján egyesülhetnek újra vele. Mi más ez, mint tiszta neoplatonizmus? Ezek az eszmék, melyeknek erejét a zsidó és arab neoplatonisták közvetítése csak növelte, tovább jutottak: hatásuk megállapítható *clairveaux-i* szent Bernátnál csak úgy, mint ellenfelénél, Abelárdnál, szent Anzelmnél épp úgy, mint az Aristotelest mesterként követő aquinói szent Tamásnál. Bezárja a sort már egészen a renaissance korában az utolsó nagy középkori értelemben vett platonista gondolkodó, Nicolaus Cusanus (1401—1464). Nem volt tehát Platon után kor, midőn platonisták ne lettek volna, sokszor öntudatlan platonisták,



kik a mesternek talán csak a nevét, vagy legfeljebb a középkoron át is Chalcidius fordításában mindig tanulmányozott Tímaios-át ismerték. Még akkor sem lehet a platonizmus eltűnéséről beszélni, mikor látszólag Aristoteles a kizárólagos vezető: mert akkor sem történhetett alapjában véve más, mint hogy a lényegében platonikus színezetű keresztény eszmevilág, melyre Augustinus misztikája a neoplatonizmus jegyét már egyszer kitörölhetetlenül rányomta, aristotelesi fogalmak felhasználásával rendszert épített magának. Tehát csak a megjelenési forma Aristotelesé, a gondolati mag inkább Platonra emlékeztet. S ez áll a scholastica racionalista szárnyáról; a misztikus irány természetesen még szorosabban csatlakozik Platonhoz.

Tovább megyek: még a Platon-Aristoteles közötti harc sem, melynek renaissance-kori történetét vázolni akarom, a renaissance találmánya, mert a nominalizmus és a realizmus középkori vitája már tulajdonképen a két filozófus összeütközése. Általában véve örök küzdelem ez! Megvolt már az alexandriai iskolában, mely pedig a két filozófus kiegyeztetésének elvét vallotta: tudjuk pl., hogy a neo-platonisták között voltak Aristotelest ostorozók. A kereszténység első századaiban, mint láttuk, Platon van felül, viszont a scholastica Aristotelest emeli trónra. A renaissance, megint Platont teszi első helyre, hogy később a jezsuiták újra inkább Aristoteleshez térjenek vissza....<sup>8</sup>

Ilyen körülmények között hozott-e valami újat a renaissance ebbe a régóta folyó vitába? Ne képzeljük, hogy a középkor és a renaissance között valami mély szakadék tátong. Sok közös

<sup>8</sup> A kérdés bőséges irodalmából kiemelem a következőket: Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — Huít, *Le platonisme au moyen âge*, *Annales de philos. chrétienne*. Nouv. S. 20. s. köv. kötetek. — Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil*, Feldkirch 1895. — Taylor, *The classical heritage of the middle ages* (III. kiadás) New-York 1911. — Bigg, *Christian Platonists of Alexandria*, 1886. — Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. Forschungen zur christlich. Lit. und Dogmengeschichte I. 1900. — W. Müller, *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Bern. 1923. — C. Sauter, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie*. Philosophisches Jahrbuch der Görresges. 23. (1910). — Fouillée, *La philosophie de Platon*. III. Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme, 1889.



problémájuk van — egy nagy különbséggel: a renaissance-nak sikerült az, ami a középkornak, bár általában az ó-kor teljesítményeire bámulattal és tisztelettel nézett, sohasem sikerült, t. i. a klasszikus hagyomány visszaállítása a maga teljes életerejében. A latin középkor realistái és a renaissance platonistái között az a nagy különbség van, hogy az utóbbiak ismerik, forrásaiban bőségesen tanulmányozzák a platonizmust, amit az előbbiekről egyáltalán nem mondhatunk el. Ugyanez a különbség a latin középkor és a renaissance Aristoteles-párti filozófusai között: az előbbiek túlnyomóan tisztátalan, arab közvetítéssel fertőzött latin fordításokból ismerték csak Aristotelest, az utóbbiak görög eredetiben, vagy görög eredeti alapján készült pontosabb fordítások segítségével tanulmányozták, ami természetesen csak fokozta önbizalmukat és harckészségüket az Aristotelest ócsárlókkal szemben.<sup>9</sup>

A platonizmus újraéledése, amennyiben a vázoltak után még olyasvalaminek újraéledéséről beszélhetünk, ami lényegében sohasem szűnt meg, ebben a közvetlen érintkezésben, az elmélyült tanulmányozásban áll. Erre a jelet *Petrarca* adta meg, mint jóformán mindenre, amit a renaissance alkotott. Petrarca — hiszen Platon szövegét nem olvashatta — nem tudott többet róla, mint amennyit Cicero-ból, Apuleius-ból, Augustinus-ból, Boëthius-ból stb. már a középkor is tudhatott. Mégis megérzi Platon nagyságát és szinte ösztönösen azt az álláspontot foglalja el vele szemben, amit később általában a renaissance vallott: fölébe helyezi Aristotelesnek, mint olyan filozófust, akinek tanítása a kereszténységgel teljes összhangban van. Állásfoglalására kétségtelenül hatott az a mélységes ellenszenv is, amellyel az Aristotelest cégerül használó averroistákkal szemben egész életén át viseltetett.<sup>10</sup>

Platon és Aristoteles behatóbb ismeretét, mely a középkor és a renaissance Platon-Aristoteles-vitáját annyira különbözővé tette, a XV. század első felének főleg Leonardo Bruni fordításai közvetítik. Ez az akkori viszonyokhoz képest görögül kitünően tudó, hatalmas munkásságú humanista 1417-ben lefordította Aristoteles Ethikáit, 1435-ben a Politikát és az Oekonomikát. Fordi-

<sup>9</sup> V. ö. Baeumker, *Mittelalterlicher und Renaissanceplatonismus*, Festgabe Schlecht, Freising, 1917.

<sup>10</sup> V. ö. Huit, *Le platonisme pendant la Renaissance*. *Annales de philosophie chrétienne*, N. S. 32, 376 s. köv. 1k. — Voigt, *Die Wiederbelebung des class. Alterthums* (III. kiadás) I. 49, 81, 87 1k.



tásaival az volt a célja, hogy az arab közvetítéssel a maga eredeti mivoltából kiforgatott Aristotelest igaz valójában ismertesse meg a latin világgal. Aristoteles mellett nem hanyagolta el Platont sem; lefordította még 1421 előtt a Phaidon-t, a Gorgiast, a Phaidrost, az Apológiát, a Kritont és a renaissance korában hiteles műveknek vélt Platon-leveleket. Fordítói készsége, jó görög tudása és elegáns latin nyelve mellett szinte elhalványul Candídio Decembrio és Antonio Cassarini munkája, kik mindketten a Politeia fordításával kísérleteztek. Nagyban hozzá járult a Platon-tanulmányok föllendítéséhez az a körülmény, hogy 1423-ban Aurispa és Traversari teljes Platon-kéziratot szereznek Konstantinápolyból s ugyancsak ők Itáliába hozzák a nevezetesebb neoplatonikus-iratokat.

Bármennyire fontos Leonardo Bruní működése a Platon-Aristoteles-vita előkészítése szempontjából, hiszen ő szántotta fel először az olasz elméket a vita szempontjainak befogadására, nála a két filozófus szembeállításáról még nincs szó. Bruní, mint a régibb humanisták általában, inkább szereti Aristotelest, anélkül azonban, hogy emiatt Platont kevesebbre becsülte, vagy kevésbbé szorgalmasan fordította volna. Aristoteles mélységes tisztelete nem akadályozta meg őt abban, hogy egyik pártfogójához, a híres könyvgyűjtő humanista Niccolò Niccolí-hoz, Platonról ne a legmelegebb hangon írjon:<sup>11</sup> „Bár én azelőtt is nagyon szerettem a te Platonodat (így kell őt neveznem, kinek érdekében te a tudatlanok seregével szemben mindig harcoltál), mégis, mióta ezt a dialogusát latinra kezdtem fordítani, úgy elárasztott irányában a jóindulat, hogy most — úgy látszik — szeretem őt, míg azelőtt talán csak kedveltem.“ Ugyanezt a hangot üti meg VII. Ince pápához írt ajánlólevelében, midőn neki Phaidon-fordítását megküldötte: „... méltónak láttam, hogy latinra fordítsam és Felsegednek szánjam, hogy akire az ég a lelkek gondját bizta, megismerhesse, mi volt a nagy filozófus nézete a lélekről? Azt hiszem, ez a könyv neked, a tudós és emberséges férfiúnak kedves lesz, a többieknek pedig nagyon hasznos, egyrészt tanítása és értelme, másrészt az igaz hit megerősítése szempontjából.“<sup>12</sup> Husztí

<sup>11</sup> Epistolarum libri VIII. Mehus kiadása. Firenze 1741, 15-16 lk.

<sup>12</sup> Idézi a Bibl. Laurenziana kéziratából Della Torre, Storia dell'Accademia Platonica di Firenze (Publicazioni del R. Istituto di Studi Superiori pratici e di Perfezionamento in Firenze. Sezione di Filosofia e Filologia.) 1902, 44: 1.



zuk alá és jegyezzük meg ezt az utolsó mondatot, mert, mint látni fogjuk, a keresztény hit és a platonizmus összekapcsolása lesz az egész renaissance-kori platonista mozgalomnak vezérlő problémája. S ezt a már Petrarca által megpendített gondolatot teljes határozottsággal ismétli Leonardo Bruní, pedig ő még inkább esztétikai, mint filozófiai áhítattal közeledett Platon felé.

Ilyen előzmények után a Platon-Aristoteles-harc kitörésére egy külső esemény adta meg a lökést, nevezetesen a firenzei zsinat a görög és a latin egyházak egyesítése tárgyában. Mielőtt a görög nép politikai és kulturális téren néhány évszázadra eltűnt az európai népek sorából, ezen a zsinaton néhány jelentékeny férfiú által olyan szellemi mozgalmat indított meg, mely hatásában és méreteiben szinte kiszámíthatatlan. Plethon és Bessarion ezuttal ugyanazt a munkát végezték, amit Kr. e. 162-ben a Rómában megjelent görög követség: átültették nyugatra a görög filozófia problémáit.

E bizánci problémák között ebben az időben első helyen állt annak a vitatása: ki volt nagyobb? Aristoteles-e, vagy Platon? melyiknek tanai vannak mélyebb rokonságban a kereszténységgel? Kibékíthetők-e egymással a két filozófus ellentmondó, vagy ellentmondóknak látszó tételei? Az Aristoteles-pártiak vezére volt Gennadios, aki nem annyira Platon tanát kifogásolta, mint inkább a korabeli, egészen a pogányságba hajló neoplatonistákét. Vele szemben a platonizmus legszenvedélyesebb harcosa Gemistos Plethon.

Álljunk meg egy pillanatra a hanyatló görögség e hatalmas, tiszteletre méltó alakjánál, ki nem annyira eszméinek eredetiségével, mint inkább fanatikus meggyőződésének hevével adott irányt a renaissance filozófiájának. Mert tulzás nélkül elmondható, hogy a renaissance platonistái *végső fokon* mind Gemistos Plethon tanítványai, még akkor is, ha nem értenek vele egyet.

Plethon alapjában véve teljesen az alexandriai iskola szellemi légkörében élő neoplatonista. Filozófiai irányát, tehát az egész renaissance platonizmusát, csak akkor érthetjük meg, ha előbb az alexandriai iskolára, a görög filozófiának erre az utolsó nagyfotosságú korszakára vetünk egy futólagos pillantást.

Az alexandriai iskola szellemi téren a római birodalom hatalmas politikai egységének megfelelő filozófiai synkretizmus. Külsőleg abban is kifejezésre jut az iskola iránya, hogy székhelye már többé nem Athén, a leggörögobb görög város, hanem a



kozmetopolita Alexandria, hol zsidók, görögök, egyiptomiak, rómaiak éltek együtt, ahol Kelet összekeveredett Nyugattal. Ennek a légkörnek megfelelően az iskola legfeltűnőbb jellemvonása az eklekticizmus, bevallott szándéka, hogy kibékítse az egymással harcban álló filozófiai iskolákat, továbbá a filozófiát és vallást, Keletet és Nyugatot. Alapvető tétele szerint az emberiségnek egy közös, félig kinyilatkoztatott, félig spekulációval felfedezett tana van: minden nemzet, faj és korszak lényegében ugyanezt vallja. Ha mégis eltérések lennének, azok csak külsőlegesek, amikkel a más-más színű lepel alatt az azonos gondolati magot felfedezni tudó valódi filozófiai szellem nem vet számot. Amennyiben az alexandriai iskola mégis különösebben ragaszkodott egy filozófushoz, az csak olyan lehetett, kinek rendszere elég rugalmasnak bizonyult a nagyon is heterogén elemek befogadására. Ez a filozófus — főleg Plotinos befolyására — Platon. Az ő neve alatt az antik filozófiai szellem hosszú útjának befejezéséeként, *mint neoplatonizmus* összefoglalta egyfelől azokat a gondolat-irányokat, melyek belső rokonságuknál fogva, amennyiben egytől-egyig a szellemet ismerték el a valóság alapjának, szinte kínálkoztak az egységesítésre, másfelől ehhez a görög vegyülethez hozzákeverte mindazt, ami számára használhatót a hindu, perzsa, egyiptomi, zsidó stb. gondolkodás nyújtani tudott. Platon cégére alatt így kerültek együvé Aristoteles és Mózes, Pythagoras és Zoroaster, Empedokles és Hermes Trismegistos Herakleistos-szal, Anaxagoras-szal stb. — mindenkivel, aki a szellem valóságát nem tagadja. Így maradt kívül az alexandriai iskola kerítésén pl. Demokritos és főleg Epikurosz, kinek neve alatt viszont összefoglalták mindazt, ami a szellem tagadása. Így került ismét egymással mereven szembe az ókori filozófia fejlődése végén az idealizmus és a materializmus. Ezek állandó küzdelme tulajdonképen az emberi gondolkodás története.<sup>13</sup>

A vázoltak után nem kell külön fejtegetnünk, hogy az alexandriai neoplatonizmus filozófia-történeti felfogása minden igazi történeti érzék híján való. Ilyen fokú eklekticizmus mellett nem érvényesülhet a fejlődés gondolata: minden egy színvonalra kerül, az egyes korok szellemi arculata egészen elhalványul s kényszerű egységbe jutnak olyan elemek, melyek tulajdonképen

<sup>13</sup> V. ö. Vom Altertum zur Gegenwart, Max Wundt: Philosophie und Weltanschauung. 267 s köv. lk.



taszítják egymást. A történeti érzék nélkül való eklektícizmusnak ez az eredendő bűne — mint látni fogjuk — továbbra is egyik legjellemzőbb vonása marad az alexandriai iskolát folytató Gemistos Plethon filozófiájának és ezzel az egész renaissance-kori platonizmusnak.

Gemistos Plethon főmunkája épp úgy, mint Platonnak befejezetlen legnagyobb terjedelmű műve, a törvényekről szól. Sajnos, ez a nagyjelentőségű alkotás csak gyér töredékekben maradt ránk, mert Gemistos Plethon ellenfele, Gennadios, a kéziratot felháborodásában tűzbe vetette. Azt az egészében ránk maradt kis művét, mely tulajdonképen a Platon-Aristoteles harcot Itália földjén megindította, 1439-ben Firenzében Cosimo Medici kérésére írta: *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται.* (Miben különbözik Platon Aristotelestől?)<sup>14</sup> Esméi rendkívüli hatással voltak az új ismeretek után annyira szomjuhozó korszakra.

A tekintélyes aggastyán a görög-latin egyházak uniójának egyik leghévesebb ellenzője volt. Ebből azonban nem szabad arra következtetnünk, hogy ő a görög kereszténységhez különösebben ragaszkodott volna, inkább talán az aristotelizmussal annyira összeforrt nyugati dogmarendszer riasztotta az egyesülés gondolatától vissza. Plethon szerint csak egy vallás van: ez nem a kereszténység, sem a mohamedánizmus, hanem Platonnak, még inkább a neoplatonikusoknak vallásos filozófiája.<sup>15</sup> Az utóbbiak nem hogy elferdítették volna, hanem inkább kiegészítették, helyesbítették Platon filozófiáját. Történeti koncepciója szerint ez az egyházak feletti vallás Hermes Trismegistostól, Zoroastertől kezdve Orpheuson, Pythagoráson, Platonton és Plotinóson keresztül, mint ragyogó aranylánc fogja össze a magasabb eszmék után áhító emberiséget.

<sup>14</sup> Kiadva Migne, *Patrologia Graeca* 160 K.

<sup>15</sup> Georg. Trapezuntius írja „*Comparationes Phylsophorum Aristotelis et Platonis*“ c. művének utolsó előtti fejezetében Plethonról a következőket: „*Audivi ego ipse Florentiae (venit enim ad concilium cum Graecis) asserentem unam eandemque religionem uno animo, una mente, una praedicatione, universum orbem paucis post annis esse suscepturum. Cumque rogassem, Christine an Machumeti? Neutram, inquit, sed non a gentilitate differentem.*“ — Ugyancsak ebben a művében Plethont második Mohamednek nevezi, ami egy görög emberrel szemben a képzelhető legnagyobb sértés: „*Alter nobis iam natus et educatus est Machumetus, quem nisi providemus, tanto exitior primo futurus est, quanto Platone ipse Machumetus perniciosior fuit.*“



Aristoteles ezen a láncon kívül esik, ezt el akarja szakítani, mert a különöst elébe teszi az általánosnak, a lélek halhatatlanságának a kérdésében ingadozik, ennek praeexistenciáját és vándorlását tagadja, sőt Platon és a neoplatonisták teremtő istenségét passzív istenséggel helyettesíti. Le kell tehát dönteni a jogtalanul elfoglalt trónról, hogy az általa megszakadt történeti folytonosság helyreálljon.

Aristoteles iránti gyűlöletét csak fokozta, hogy a neoplatonikus eszméknek uralomra jutásától konkrét gyakorlati célok elérését várta: amint egykor Julianus Apostata neoplatonista eszmék hatása alatt a régi pogányság feltámasztásától remélte a birodalom elernyedő erőinek megújódását, Plethon is azt hitte, hogy a vallásos eszméiből levezetett politikai és társadalmi renddel ellenállóvá tudja tenni ernyedő nemzetét a mindinkább fenyegető török veszedelemmel szemben. Tehát még a török roham sikeres feltartóztatásának is Aristoteles az egyik akadályá.<sup>16</sup>

Természetesen ez a mértéktelen támadás nem maradt, nem maradhatott visszhang nélkül. Aristotelesnek voltak még hívei mind a görög, mind a latin táborban. A harc megindult. A küzdők mind görögök: a latinok csak figyeltek és tanultak. Kívül esik értekezésem keretein a vita lefolyásának ismertetése. Csak azokra a fontosabb jelenségekre mutatok rá, melyekről eleve föltehető, hogy Itália határain kívül, talán Magyarországon is, figyelmet keltettek.

Jóval később, 1464-ben jelent Aristoteles mellett és Platon ellen, Georgius Trapezuntius hírhedt munkája: *Comparatio Platonis et Aristotelis*.<sup>17</sup> Nem azt tartalmazza, amit címe ígér. A szerző — talán, hogy az új iránnyal, általában az egész humanizmussal szemben ellenséges II. Pál pápának hizelegjen — nem hasonlítja össze komolyan a két filozófus rendszerét, hanem megelégszik Platon és a platonikusok utszéli hangu, a legszenyesebb

<sup>16</sup> Gemistos Plethon működésére nézve v. ö. Della Torre i. m. 429. s. köv. lk. — Schultze, Fritz, Georgios Gemistos Pleton und seine reformatorischen Bestrebungen. (Geschichte der Philosophie der Renaissance I. 1874.) — A filozófia történetében elfoglalt helyét megjelöli Vacherot, Histoire critique de l'École d'Alexandrie I—III. 1846—51, III. k, 178. l.

<sup>17</sup> Az általam használt példány pontos címe: „*Comparationes Phylosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio Viro clarissimo. — Venetiis ..... a partu Virgineo MDXXIII. nonis Januarii.*“



humanista támadóiratok stílusában írt gyalázásával.<sup>18</sup> A platonikusok közül, mint láttuk, természetesen Plethon jár legrosszabbul. De Trapezuntius szerint Platon is tudatlan, erkölcstelen életű csaló volt Legsúlyosabb argumentumnak szánta Trapezuntius támadásának igazolására azt a megállapítást, hogy Aristoteles filozófiája megegyezik a kereszténységgel, míg Platoné nem!

Trapezuntius műve hívta ki a küzdőtérre a renaissance-kori platonizmusnak Marsilius Ficinus mellett legnemesebb, legrokonszenvesebb alakját, a görögből latinná lett Bessarion bíborost, kőről Lorenzo Vaíla joggal elmondhatta: *Latinorum Graecissimus, Graecorum Latinissimus*.<sup>19</sup> Nem először ütközött össze Bessarion Trapezuntius-szal Platon miatt. Midőn Trapezuntius sietve, hanyagul lefordította Platon *Törvényei*-t, a felületes munkáról Bessarion állapította meg, hogy szinte annyit hibázik, ahány szó van benne. Méltóságteljes válasza Trapezuntius támadóiratára; *In calumniatorem Platonis*<sup>20</sup> azt tartalmazza, amit Trapezuntius munkájának címe csak ígért: Platon és Aristoteles alapos, komoly, részletekbe menő összevetését s egyuttal Platon tisztázását a reaszórt rágalmakkal szemben.

<sup>18</sup> Ezért nevezi el Perottus Herostratesnek (Vat. Lat. 5805 f. 151 v.) Némi fogalmat nyújtanak tartalmáról, amit ez alkalommal bővebben ismertetni nem kívánok, a következő fejezetek: „*Quod Plato, platonicique omnes, verbis et laenocinio compositionis solum valuerunt, rebus penitus nudi sunt. — Quod etiam in dicendi artibus praestantior Platone Aristoteles. — Quod etiam in mathematicis rudem hominem Platonem dixeris, si ad Aristotelem conferas.*“ Trapezuntius szerint Görögország minden bajának Platon az oka, s ha a nyugat nem vág elébe kellő időben, Platon reá is bajt fog hozni: „*Quod omnis haeretica perversitas et Graecorum calamitas a Platone scriptis orta est, ab Aristotelicis contra maxime Latini adiuti sunt. — Quod Platone scripta, praecepta, instituta Graeciam perdiderint. Quod nisi providetur, similiter ruent occidentalia.*“ A szerző azt állítja, hogy Aristoteles valószínűleg üdvözült, míg Platon együtt van Epikurosz-szal és Mohameddel: „*Quod verisimile est Aristotelem aeternam esse salutem consequutum — Quod non Aristoteli, sed Epicuro et Machumeto convenit Plato.*“

<sup>19</sup> Életére és működésére vonatkozólag v. ö. H. Vast, *Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV. siècle*. 1878. — R. Rocholl: *Bessarion, Studie zur Geschichte der Renaissance*. 1904.

<sup>20</sup> Az általam használt példány címe: *Bessarionis Cardinalis Niceni et Patriarchae Constantinopolitani in calumniatorem Platonis libri quatuor, opus varium ac doctissimum, in quo praeclarissima quaeque et digna lectu, quae a Platone scripta sunt ad homines tam moribus quam disciplinis instruendos, breviter clareque et placido stylo narrantur... Venetiis in Aedibus Aldi et Andreae Soceri Mense Septembri MDXVI.*



A munka a sok dicséretet, mellyel a kortársak és ez utókor elhalmozták, meg is érdemli. Mindenekelőtt nem pártirat: Bessarion, Aristoteles Metafizikájának tudós fordítója, nem járhatott úgy el Aristoteles-szel szemben, mint ahogyan a felületes Trapezuntius Platont megtagadta.<sup>21</sup> A bíboros, a kor egyik legügyesebb egyházi diplomatája, itt is közvetít: „*Colo et veneror Aristotelem, amo Platonem.*“<sup>22</sup> Kimutatja, hogy az igazi, görög forrásokból megismert Aristoteles és az igazi Platon között nincsenek olyan eltérések, hogy egyikük elfogadása miatt el kellene ejteni a másikat. S ami a kereszténységgel szemben való helyzetüket illeti, Aristoteles, mint azt a keresztény filozófia története igazolja, kibékíthető a kereszténységgel, de még inkább kibékíthető Platon! Bessarion az első nagy tekintélyű hirdetője annak a tételnek, amit a renaissance platonizmusa később unos-untalan hangoztatott, hogy az összes ó-kori filozófusok közül a kinyilatkoztatott igazságokhoz legközelebb, annyira közel, amennyire csak lehetséges, Platon áll. Hangsúlyozza azonban, amit később, midőn a tulzók már Platon szentté avatását sürgették a római Szentszéknél, elfelejtettek hangsúlyozni, hogy Platon csodálatos művei sem pótolhatják az evangéliumot.<sup>23</sup>

Bessarion evvel a munkájával valósággal újra fölfedezte Platont a latinoknak<sup>24</sup> anélkül, hogy Aristotelest a világból kiiktatni igyekezett volna. Szíve, mint mesterét, Plethont, inkább Platonhoz vonzotta, ennek ellenére, Plethon tulzásaitól mentesen, igazságot tudott szolgáltatni Aristotelesnek is. Plethon össze akarta

<sup>21</sup> I. m. 13 l. r. „Nos enim de Aristotele quoque semper honestissimum loquimur. Absitque a nobis tam prava atque insolens cogitatio, ut dum Platonem tuemur, detrahere illi velimus. Utrunque enim sapientissimum fuisse arbitramur et gratias utrique pro beneficiis, quae in genus humanum contulerunt, agendos existimamus.“

<sup>22</sup> Vast id. m. 363 l.

<sup>23</sup> Id. m. 13 v. kiemeli, hogy nem mindenben ért egyet Platonnal: „Neque enim illam animorum praesentiam probo, nec numerum deorum, nec coeli ac syderum animas, non multa alia, quibus gentiles ab ecclesia damnantur.“ — Mikor az a tulzó ötlet felmerült, hogy Platon akárcsak az Üdvözítő, szüztől született s az ötlet apjául Bessariont emlegették, ő ezt a legnagyobb felháborodással utasította vissza. V. ö. Legrand, Cent-dix lettres grecques de François Fileffe (Publications de l'École des langues orientales vivantes. III.-e Série, v. XII.) 225 l.

<sup>24</sup> Ő maga említi, hogy a latin kortársak fogyatékosan ismerik Platont: „Nostrae aetatis Latinos pauca habere Platonis opera et raro ea legere.“



veszíteni a platonizmust a kereszténységgel, ami kétségtelenül rövid idő alatt megpecsételte volna az egész platonista mozgalom sorsát — Bessarion szt. Ágoston művét folytatta, ki a pogány filozófusnál a keresztény igazságot támogató érvek egész sorára akadt.

Kibékítő, kiegyenlítő, minden irányban igazságot szolgáló álláspontja győzött s evvel polgárjogot nyert nyugaton a platonizmus, amennyiben a keresztény teológiában Platon végérvényesen elhelyezkedett Aristoteles mellett. Az egyoldalú Aristoteles-pártiak, mint pl. Trapezuntius, hamarosan elszigetelődtek, hatástalanok maradtak, egész gondolatviláguk az új-korszak szemében középkori maradványnak tetszett: a másik irányban tulzó Plethon művéből is csak az termékenyített, amit el lehetett választani Aristoteles-gyűlöletétől és a pogánysággal való kacérkodásától — Bessarion gondolata azonban hatott és tovább élt, különösen Ficinusban, a renaissance-kori platonizmus vezérlő egyéniségében. S ez a gondolat tulajdonképen az alexandriai iskola öröksége: a két filozófus kiegyeztetése egymással és a filozófia összhangba hozása a vallással.

Hátra van még annak a megállapítása, vajjon ez a közel harminc évig tartó vita Platon és Aristoteles elsőbségéről a sok felvetett újszerű gondolattal, új nevekkal, új fogalmakkal együtt átjutott-e Olaszországból hozzánk is és ha igen, milyen mértékben terjedtek el nálunk ezek a vallásos renaissance-ot előkészítő fontos eszmék?

Azon most már hiába elmélkedünk: mi lett volna, ha az uniós zsinatot, mint ahogyan a gondolat valóban felvetődött,<sup>25</sup> Firenze helyett Budán tartják meg és ha Plethon Bessarionnal együtt Magyarország fővárosában próbálja elhinteni a platóni eszméket? Akadt volna-e egy másik Cosimo Medici, aki Plethont az Aristoteles-Platon-vitát megindító műve megírására biztatja? Vagy továbbra is az a filozófiai sívatag maradt volna-e Buda, aminek néhány évvel később Enea Silvio Piccolomini festi egyik levelében? Akkor is bolond ember lett volna-e az, aki Magyarországon Platont keresi?<sup>26</sup>

<sup>25</sup> V. ö. Vast i. m. 44. l.

<sup>26</sup> „In Austria vero dementis est querere Romam, aut Platonem apud Hungariam vestigare.“ En. S. levele Giovanni Peregallohoz. (Fontes Rerum Austriacarum. II. Abt. Dipl. et Acta LXI. 152. l.)



Gemistos Plethon személyesen nem jutott el tehát Magyarországra, mert császára nem fogadta el Budát a zsinat helyéül. Közvetve azonban mégis idejuthattak volna eszméi, amennyiben egyik legjobb barátja, kinek asztalánál Bessarion-nal együtt tudós beszélgetésekbe merülve annyi szép órát töltött, Giuliano Cesarini rövid néhány év múlva Magyarországra jött, hogy itt a magyar sorsba végzetesen beleavatkozzék. Azonban egyéb sürgős, fontos teendői mellett aligha volt érkezése Plethon eszméit fejtegetni — annál kevésbbé, mert ezeket a merész, heretikus színezetű gondolatokat elutasította magától, bár magát Plethont és hatalmas tudását nagyra becsülte.<sup>27</sup>

Trapezuntius már sokkal jelentékenyebb szerepet játszik a magyar művelődés történetében. A véletlen úgy akarta, hogy több magyarországi vonatkozású munkája maradjon ránk. Összeköttetésben állt Vitéz Jánossal, kinek Nagy Szt. Vazul *Contra Eunomium*<sup>28</sup> c. antiplatonikus irányu<sup>29</sup> munkájának fordítását ajánlotta. Ugyancsak összeköttetésben állt Janus Pannonius-szal is, kinek Nagy Szt. Vazul egy másik művét: *Ad Amphiloichium* küldötte meg ajánló levelével együtt latin fordításban.<sup>30</sup> Kétségtelen adatunk van továbbá arra vonatkozólag, hogy Platont gyalázó műve — egyéb, feltűnően számos munkája társaságában — helyet foglalt Mátyás király könyvei között, amennyiben ezt a könyvet 1502-ben II. Ulászló a cseh humanista Bohuslávnak

<sup>27</sup> Plethon és Bessarion barátságára nézve v. ö. Rocholl i. m. 43. l. — Della Torre i. m. 437. l. — Francesco Fiorentino *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, 1885. 45. l.

<sup>28</sup> Ad Joannem Archiepiscopum Strigoniensem Georgii Trapezuntii introductionem librorum Magni Basilii contra Eunomium praefatio. Cod. Vindob. lat. 4857. — Kiadta az ajánlólevelet egész terjedelmében Denis Codd. MSS. Theol. P. I. Vol. II. 458—461. lk. és részben Ábel *Analecta*, 175. l.

<sup>29</sup> Maga Trapezuntius írja róla Janus Pannoniushoz írt ajánlásában: „Eunomius enim Platonicos secutus negabat Filium et Spiritum Sanctum eiusdem esse cum Patre divinitatis.“ (*Analecta*, 201, l.) Ne feledjük el, hogy a firenzei zsinat vitáinak középpontja a *Filtoque* kifejezés. Vitéz János valószínűleg ilyen közvetett forrásokból ismerte a platonizmust. Érdekes egyik bejegyzése egy Tertullianus-kódex lapszélén: „Plato Angelos non negavit“ (Magyar könyvszemle 1880, 245 l.)

<sup>30</sup> Ad Joannem Episcopum Quiqueeclesiensem Georgii Trapezuntii introductionem librorum magni Basilii ad Amphiloichium praefatio. Cod. Vindob. lat. 4857. Kiadta Denis u. ott 463—5. lk. és részben Ábel, *Analecta* 201—2. lk.



ajándékozta.<sup>31</sup> Tehát a Platon-Aristoteles vitának ezt az egyik legnagyobb feltűnést, vagy inkább felháborodást keltő termékét Magyarországon is tanulmányozták.

Megvolt-e a Trapezuntius ellen írt korszakalkotó Bessarion-féle válasz is nálunk? Minden valószínűséggel igen, de itt — konkrét adat hiányában — már csak közvetett bizonyítékokkal állhatok elő. Bessarion — már politikai céljainál fogva is — sokféleképpen összeköttetésbe került Magyarországgal.<sup>32</sup> Ezek az összeköttetések nem maradtak meg tisztán a politikai területén, annál inkább nem, mert olyan férfiak, akik a magyar humanizmus idején nálunk szerephez jutottak, Bessarionnal is összeköttetésben álltak. Pl. bécsi követsége idején Bessarion megismerte Vitéz János pártfogoltját, Peuerbachot, ennek tanítványát, Regiomontanus-t pedig, előbb Vitéz János, később Mátyás király híres csillagászát, annyira megkedvelte, hogy magával vitte Olaszországba.<sup>33</sup> Ugyancsak környezetéhez tartozott Rómában az a Johannes Gatti<sup>34</sup> theologus is, akinek Mátyás királlyal folytatott esztergomi vitáját Galeotto<sup>35</sup> feljegyezte. Ezek után valószínű, hogy a budai könyvtárban a hozzánk annyi szállal fűzött Bessarion munkái közül legalább a fontosabbak megvoltak.<sup>36</sup> Hogy a

<sup>31</sup> Fögel József, II. Ulászló udvartartása 103—4. lk. idézi Bohusláv erre vonatkozó költeményét: *Codice me Regum donavit maximus, alti Dogmata qui lacerat vesano dente Platonis...*

<sup>32</sup> Mint görög hazafinak mindvégig egyik legnagyobb gondja maradt a török elleni háború, melyben természetszerűleg Magyarország játszott a vezérszerepet. Hogy az erre vonatkozó diplomáciai tárgyalásoknál, mint a *Cruciata*-alap kezelője, sok esetben érintkezett magyar kiküldöttekkel, az több, mint valószínű. Érdekes magyar vonatkozású emléket tartalmazza Bessarion török ellenes politikai működésének a *Cod. Ottob. Lat. 905.*, hol II. Pius beszéde után Bessarioné (27. f. *Oratio habita per Reverendissimum in Christo patrem dominum bisarionem episcopum tusculanum Cardinalem Nicenum in ecclesia cathedrali in consistorio publico statim post illam S. dni nostri*), ezután pedig Mátyás király követéé olvasható. (31. f. *Oratio habita per R-dum in Christo patrem dominum Albertum de anch episcopum cenadiensem Serenissimi regis Ungarie oratorem in ecclesia cathedrali in consistorio publico statim post illam R-mi dni Cardinalis Niceni.*)

<sup>33</sup> V. ö. Rocholl i. m. 121. l. Vast, i. m. 27. és 310 lk.

<sup>34</sup> *Vat. Lat. 6526. f. 197. r.* Perottus felsorolja Bessarion akadémiajának tagjai között Gatti-t. V. ö. még Vast i. m. 304 l.

<sup>35</sup> *Irodalomtörténeti emlékek* II. 243. s. köv. l.

<sup>36</sup> V. ö. *Magyar Könyvszemle* 1881. 104. l. — Szinte kétségtelen, hogy a török veszedelemről írt beszédeit Mátyás királynak is elküldte. Ezekből t. i. Európa minden olyan jelentősebb embere kapott egy-egy pél-



platonizmusról írt műve, ami itt elsősorban érdekel bennünket, szintén ezek között lehetett, azt a könyvnek már kéziratban való rendkívül nagy elterjedtségén<sup>37</sup> kívül az is valószínűvé teszi, hogy 1469.-ben Rómában nyomtatásban megjelent. Már pedig Mátyás ebben az időben a római könyvpiaccal összeköttetésben állt, amint azt Pomponius Laetushoz írt levele világosan elárulja.<sup>38</sup> S hogy ezt az összeköttetést később is fenntartotta, arról viszont Ugoletti egyik jelentéséből tudunk.<sup>39</sup> Minden jel tehát arra mutat, hogy Bessarion művét, a renaissance-platonizmusnak ezt az egyik legkimagaslóbb alkotását, nálunk együtt tanulmányozták Trapezuntius vitáirátával.

Annál inkább feltehető ez, mert Galeotto De incognitis vulgo c. Mátyásnak ajánlott, kiadatlan<sup>40</sup> munkájában bizonyos mértékig ugyanavval a problémával, Platon és Arisztoteles összehasonlításával foglalkozik, mint Bessarion és lényegében ugyanarra a végkövetkeztetésre jut, mint a görög biboros. Ha nem tudott volna Mátyásnak és környezetének ilyen irányú behatóbb érdeklődéséről a platonizmus iránt, kétségtelenül nem ilyen állásfoglalással kereste volna pártfogójának kegyeit. Különben ez az

---

dányt, akinek működésére törökellenes politikájában számíthatott. IV. Henrik angol király, III. Frigyes császár és a nemoursi herceg példányai ránk maradtak, XI. Lajos francia király példányáról tudunk — Mátyásé azonban nyomtalanul elveszett. V. ö. Rocholl i. m. 201. l. — Arra is van adatunk, hogy Bessarion törökellenes beszédeivel együtt elküldte a platonizmusról írt munkáját is. V. ö. Émile Legrand, Cent-dix lettres grecques de François Filelfe (Publications de l'École des langues orientales vivantes III.-e Série, vol. XII.) 255. l.

<sup>37</sup> V. ö. Vat. Lat. 6526. f. 23. r. Perottus értesítését: ... quid (sc. memorem) eos libros, quos adversus rabulum nescio quem Platonis calumniatorem novissime edidit, tanta rerum omnium copia, varietate, abundantia, suavitate, splendore refertos, ut miro doctorum omnium desiderio in exemplaria mille transcripti, iam non modo per totam Italiam, sed etiam extra Italiam usque ad Gallias et Hispanias et Britanniam circumferantur.

<sup>38</sup> V. ö. Csontos: A Korvína (Pallas Lexikon) V. l. — Teleki, Hunyadiak kora XI. 454—5. lk.

<sup>39</sup> V. ö. Analecta Nova 478. l. hol a kérdéses levél tévesen Filippo Valori írásaként szerepel.

<sup>40</sup> Két bécsi kézírata van: Cod. Vindob. lat. 3166. és 12509, Egyes részeit közölte Ábel, Irodalomtörténeti Emlékek II. k. A munka keletkezésének időpontjára vonatkozólag v. ö. Ábel, Analecta 262—3. lapok.



egyetlen ismeretes, Mátyásnak ajánlott humanista termék, mely legalább egyes részeivel a Platon-Aristoteles-vitába beleavatkozik.<sup>41</sup>

A magyar érdeklődést a platonizmus iránt — még mindig csak a kérdés olaszországi történetének ehhez az első korszakához fűzve mondanivalónkat — meglepően bizonyítja két váratlan és tárgyam szempontjából nagyfontosságú adat. Az egyik az, hogy Mátyás király könyvtárában Platon művei közül néhány fontosabb a vitát előkészítő Leonardo Bruní fordításában megvolt,<sup>42</sup> a másik pedig az, hogy Hess András budai nyomdájának második és utolsó terméke Nagy Szent Vazulnak a pogány költők olvasásáról szóló híres munkája mellett egy *Apologia Socratis* c. kis mű, ami alapjában véve Platon különböző munkáiból össze-szerkesztett története Sokrates fenséges tragédiájának: tehát Sokrates halálára vonatkozó prózai Platon-cento.<sup>43</sup> Jellemző és beszédes adat! Ezen a hasadékon át sokat megvilágító fénykéve ömlik a magyar quattrocento szellemi szükségleteire — hiszen a nyomda kétségtelenül ezek kielégítését volt hivatva szol-

<sup>41</sup> V. ö. Martius Károly levelét Erolíhoz (Ábel, *Analecta* 287. 1.): „...je ne consens pas à Tiraboschi, qui professe peu d'estime pour un esprit qui parmi les premiers et avec succès coopérait à détruire l'influence de l'aristotélisme, en se mettant du côté de Platon. Il me parait, que l'histoire du développement de la Philosophie en Italie, ne pourra jamais traîner avec silence, ce que Galeottus a enseigné, inspiré des principes platoniciens, quoique souvent d'un style très bas.“ Ábel kételkedik Galeotto ezirányú érdemeiben. A kéziratok áttanulmányozása meggyőzött arról, hogy Martius Károly a munkát nagyjában helyesen ítélte meg. Galeotto főleg a lélek halhatatlanságáról és a szentháromság tanáról irt fejezetekben hivatkozik sokat Platonra.

<sup>42</sup> Cod. Vindob. latinus 2384. (Korvin-kódex) Platon művei közül tartalmazza a Phaidont, a Gorgiast, az Apológiát és a Kritont Leonardo Bruní fordításában. Ezenkívül más fordításban megvan a kéziratban az Axiochus, amit a humanisták Platon művének tartottak. V. ö. Fögel József: *Ismeretlen Corvin-kódexek, Magyar Bibliofil Szemle* I. 12. 1.

<sup>43</sup> V. ö. Szabó, *Régi Magyar Könyvtár* II. 1. 1. (2. szám.) Egyetlen példánya Bécsben van. Megjelenési évi valószínűség 1473. Hain (*Repertorium Bibliographicum* II. 117. 1.) felsorolja a legrégebb Platon-nyomtatványokat, ezt a Hess-félét azonban nem Platon, hanem Basílios műveinél lajstromozza. 1484. előtről, mikor Ficinus Platon-fordítása megjelent, Hain összesen négy Platon-nyomtatványt ismer; Ezek közül kettő Platon állítólagos leveleit tartalmazza. Mivel évszám egyiken sincs, nem lehet a sorrendet megállapítani. A magyarországi cento tehát a legrosszabb esetben az öt legrégebb Platon-nyomtatvány egyike. Nincs kizárva, hogy Basílios művére Regiomontanus irányította rá a budaiak figyelmét. Tudjuk, hogy Basílios munkáját ő is kiadta Nürnbergben (Hain I. 1. 349. 1.)



gálni. Első a magyar mult ismerete — a budai krónika — ; utána egy olyan könyv, mellyel a pogány szépség után epedő keresztény tudásvágy a maga lelkiismeretét évszázadokon át megnyugtatta. Úgy látszik, ilyen lelkiismeret-csillapító olvasmányra akkor már szükségünk volt. Evvel együtt lát napvilágot a budai Platoncento, — kétségtelenül a legelső, ami a görög filozófustól nyomtatásban egyáltalán megjelent. Alig három évtized múlva milyen gyors és energikus cáfolat csak ez a nyomtatvány Enea Silvio idézett gúnyos kijelentésére. Pedig közben még egyéb is történt — mint látni fogjuk — a magyarországi platonizmus terén!

\* \* \*

Összefoglalva a Platon-Aristoteles-vita magyarországi sorsára vonatkozó megfigyeléseinket, kétségtelenül megállapítható, hogy a vita hullámai, bár lankadtan, Magyarországra is átcsaptak. Azok a kétségtelen adatok, melyekre ezt a megállapítást alapoztuk — Trapezuntius könyve és Leonardo Bruni Platonfordításai Mátyás könyvtárában, Galeotto *De incognitis vulgo*jának a kérdésre vonatkozó részei és az első magyarországi Platon nyomtatvány — bár kevés számuak, annyit azonban elárulnak, hogy a további, mélyebbre ható érdeklődés számára a talaj már a renaissance-platonizmusnak ebben az első periódusában eléggé elő volt nálunk készítve. Ennél többet nem is várhatunk, ha meggondoljuk, hogy maguk az olaszok is csak hallgatva figyelték az eredetileg Bizáncból importált eszmék harcát. Bele nem elegyedtek a küzdelembe, de tanultak s nemsokára felülmúlták mestereiket.

## II. Janus Pannonius.

Bessarion Platon rágalalmazója ellen írt művét elküldte többek között Firenzébe egy akkor még aránylag fiatal, harminchat év körüli, de már nagy hírű platonista filozófusnak, Marsilius Ficinusnak. Ficinus örül a kemény rendreutasításnak melyben az *Academiae lumen* (= Bessarion) részéről egy olyan ember részesült, aki az igaz kincset nem tudja észrevenni s elvakult vakmerőségében nemcsak, hogy fel nem ismeri, hanem még ócsárolni merészeli Platon értékét. Platon jövendölése Bessarion könyvével ime beteljesült: az isteni tudomány titokzatos tanái evvel a vita-irattal megvilágosodtak, megtisztultak, mint az arany a tűzben. „Itt vannak, itt vannak, Bessarion, azok az idők, melyeknek Platon isteni szelleme örülhet s mi is, az ő egész familiája szívvel-



lélekkel tapsolhatunk.<sup>1</sup> Tehát, míg a vita folyt, addig Firenzében a renaissance Olaszországának szellemi és művészeti központjában valami „Platon familiája” alakult szép csöndben. Míg a bizánci görögök még mindig vitatkoztak, addig Firenze, illetőleg Cosimo Medici, ki a vitát tudásvágyból megindította, már választott, még pedig Platont választotta. De úgy, ahogyan Bessarion elképzelte: a város platonista szellemi gyújtóponttá lett, anélkül, hogy Arisztotelest ellenségének tekintette volna! Ez a renaissance belső tartalma szempontjából rendkívül fontosságu gondolattörténeti mozzanat Marsilius Ficinus nevéhez fűződik.

Hogy Platon firenzei familiája legalább gondolatban hogyan alakult meg, azt maga Ficinus beszéli el: „A nagy Cosimo abban az időben, mikor IV. Jenő pápa alatt Firenzében a görögök és a latinok zsinatot tartottak, gyakran hallott vitatkozni egy bizonyos Gemistos nevű és mintha második Platon lenne, Plethon melléknevű görög filozofust Platon titkairól. Ennek szónoki heve hamarosan úgy megihlette és föllelkesítette, hogy lelke mélyén valami akadémia-félére gondolt, amit, mihelyt az idő rá alkalmasnak bizonyul, meg fog valósítani. Azután míg a nagy Medici csak még melengeti a tervet, már engem, Ficinust, az ő kedves orvosának fiát, még mint gyermeket kiszemelt és napról-napra erre a feladatra nevelt.”<sup>2</sup> Ez a kiszemelés a zsinat után kb. husz évvel, 1459-ben történt.

Tehát Firenze Platon, általában az idealizmus mellett döntött. Alig van még rá példa az emberiség történetében, — talán csak az V. század Athénjét kivéve — hogy egy olyan ragyogó tehetségű emberközösség, mint amilyen a XV. század Firenzéje volt, hasonló egységes lendülettel áhítozott volna kincsek után, melyek el nem vétetnek tőle. Firenze az eszményiség városa<sup>3</sup> s az

<sup>1</sup> Marsilius Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici atque Theologi clarissimi opera etc. I-II. Basileae, 1561. 617 l. (A további idézetekben rövidítve: Opera.)

<sup>2</sup> V. ö. Opera 1534 l.

<sup>3</sup> Renan finoman jellemzi Firenze irányát: „Ce Toscan, (t. i. Petrarca), plein de tact et de finesse, ne pouvoit souffrir le ton dur et pédantesque du matérialisme vénitien. Beaucoup d'esprits délicats aiment mieux être croyants, qu'incrédulous de mauvais goût.” (Averroës 338 l.) — „Florence et Venise sont les deux pôles de la philosophie comme de l'art en Italie. Florence et la Toscane représentent l'idéal dans l'art, le spiritualisme en philosophie; Venise, Padoue, Bologne, la Lombardie représentent l'analyse, le rationalisme l'esprit exact et positif.” (U. ott 388 l.) — V. ö. még Brandi, Die Renaissance in



eszmények után való törekvést, ha egyáltalán név kifejezheti, az elsősorban Platon neve lehet. Lorenzo Medici, városának ez a legjellegzetesebb fia, valóban Firenze lelkét fejezte ki, midén azt mondta, hogy a materialisták, akik kételkednek a túlvilági életben, már élükben holtak. Ugyancsak tőle származik az a másik, ezt kiegészítő és magyarázó megjegyzés, hogy Platon tana nélkül senki sem lehet jó polgár, vagy jó keresztény („che senza la platonica disciplina, niuno poterà essere nè buon cittadino, nè buon cristiano.”)<sup>4</sup>

Az a közel két évtized haladék, mely a firenzei platonai „akadémia-féle“ tervének megfogalmazása és Ficinusnak a platonizmus újraélesztésére való kijelölése között eltelt, két szempontból is fontos mozzanatot jelent. Először: ha Gemistos Plethon közvetlen befolyása alatt azonnal sikerül Cosimo-nak tervét végrehajtania, akkor a firenzei platonizmus kiegyenlítő jellege helyett — Plethon temperamentumának megfelelően, — kétségtelenül harciasabb, támadóbb lett volna, ami valószínűleg csökkenté kifelé való ható erejét, mint ahogyan Trapezuntius könyvének is ártott a munka tulságosan agresszív volta. Másodsor: közben felnőtt Firenzében egy új nemzedék, mely kitűnő mesterek vezetése alatt apáinál sokkal mélyebben hatolt bele az ó-kor szépségeibe, sokkal alaposabban ismerte meg Aristotelest és Platont. Firenze nagy tanítói közül a mi szempontunkból legfontosabb egy Olaszországban letelepedett görög: *Johannes Argiropilus*. Az ő működése nélkül Ficinus platonista körének, az „akadémia-félének“ kialakulása elképzelhetetlen. Amint Leonardo Bruní Platon és Aristoteles fordításaival a Platon-Aristoteles-vita problémáinak megértésére előkészítette a lelkeket, úgy Argiropilus tanítói működésével a firenzei platonizmus sudárba szökkenését tette lehetővé. Vele fogunk még találkozni a magyar platonista törekvésekkel kapcsolatban is.

Argiropilus 1457-ben kezdett Firenzében tanítani. Bár ő maga — akárcsak Leonardo Bruní — határozottan Aristoteles követője volt, azért előadásaiban nagy mértékben és tárgyilagosan foglalkozott Platonnal is. Működéséről egy kortárs, Vespasiano Bisticci, szemléletes képet nyújt Alfonso di Palenza spanyol történétíróhoz

Florenz und Rom (III. kiadás) Leipzig, 1909. 115—116 lk.— Ferrí, Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento (La filosofia delle Scuole Italiane 1883, XXVII. 182 l.)

<sup>4</sup> V. ö. Galeotti, Saggio intorno alla Vita ed agli Scritti di Marsilio Ficino. Archivio Storico Italiano, Nuova Serie IX. 44 és 82 lk.



irt levelében:<sup>5</sup> „Ha volt valaha idő, melyben ez a mi városunk neked, vagy bárki másnak örömet okozhatott, a mostani kétség-telenül olyannak látszik előttünk, hogy azt a Firenzét, ami annak idején, ahogy írod, neked annyira tetszett, a művészet minden ágában ellentmondás nélkül felülmulja. Először is az irodalmi tanulmányok ebben a városban soha jobban nem virultak és sok itt a serdülő és sok az ifju, kik oly képzetek a görög és latin irodalomban, hogy az Akadémia neveltjeinek beillenének. Idejött azonnal (V.) Miklós pápa halála után ebbe a városba a bizánci Argiopilus, ez a nagy tehetségű, nagy tudományu, a régi Görögországhoz méltó férfiú, ki sok évvel ezelőtt a firenzei ifjuságot nemcsak görög irodalomra, hanem a helyes és boldog életet illető ismeretekre is oktatta. Élet-, erkölcs- és természetfilozófiát tanított és tanít az ókor elve szerint elegáns formában. Aristotelesnek több könyvét latinra fordította, Platon nézeteit, annyit emlegetett titkait és rejtett tanát a bámuló hallgatóság előtt szorgalmasan felfedi.“ Ezek az ifjak lettek később Ficinus megértő barátai és filozófus társai.

Sajátságos, hogy a hallgatóság között valószínűleg sohasem ült ott az a Ficinus, aki pedig Argiopilustól még sokat tanulhattott volna. Ficinus ugyanis aránylag későn fogott hozzá a göröghöz, akkor sem Argiopilus volt a mestere hanem valószínűleg Platina.

Nem tekintem feladatommak Ficinus életkörülményeinek bővebb fejtegetését. A magyar humanizmus felé vezető szálakat keresvén, nagyszámu munkái közül is csak azokkal foglalkozom, melyek a magyar fejlődést valami módon megvilágosítják. Ebben a fejezetben a lehető legrövidebben filozófiai működésének első, ugynevezett pogány korszakával foglalkozom, hogy azonnal átérjek a párhuzamos és a Ficinus e korszakba eső működésével összefüggő magyar jelenségek tárgyalására. Amint látni fogjuk, az anyagnak ez a beosztása nem önkényes s a magyar és olasz platonizmusnak még a külső története is véletlenül annyira együtt halad, hogy amikor Ficinus „ex pagano Christi miles factus“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> V. ö. Della Torre i. m. 469—70 lk.

<sup>6</sup> Corsi kifejezése. V. ö. *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione sive Marsilii Ficini Vita auctore Joanne Corsio Patricio Flor. eius familiari et discipulo. Nunc primum in lucem eruit Ang. Mar. Bandinius Laur. Bibl. Reg. Praefectus et moderator, qui adnotationes uberrimas ex ipsius Ficini epistolis desumptas adiecit. Pisis 1771. 3—4 lk.*



megtér s evvel filozófiájának bizonyos mértékig más irányt ad, ugyanakkor a magyar szellemi életben megszűnik Janus Pannoniusnak, az inkább pogány, mint keresztény pécsi püspöknek kulturális kisugárzása.

Ficinusnak első terjedelmesebb műve, *Libri quattuor institutionum ad Platoniam disciplinam*, valószínűleg 1456-ban készült el. A platonizmussal foglalkozik Cicero, Boethius, Augustinus, Apuleius stb., csupa latin forrás alapján, mert a fiatal, akkor 23 éves szerző görögül még nem tud. Jó barátainak, elsősorban Landino-nak buzdítására 1459-ben görögül kezd tanulni, hogy a platoni bölcsesség tiszta forrásaiból közvetlenül merithessen. Görög tanulmányai gyorsan haladnak s tudását lehetőleg gyorsan értékesíti. Első munkái javarészt görögből való fordítások. Ehhez a munkakörhöz nagyjában később is hű maradt. De Ficinus nem csak fordító: amit arra érdemesít, hogy latin köntösbe öltöztesse, az rendszerint nagyon közel áll gondolatvilágához.

S az az ifju, aki latin írók alapján, mikor a görög források még zárva voltak előtte, már Platon filozófiáját próbálja fejtegetni, mikor görögül tud, talán rögtön Platonhoz siet? Nem! Első fordításai orphikus himnuszok, Homeros himnuszaí, Proklos, Hesiodos, Zoroaster állítólagos iratai és Hermes Trismegistos. Csak a Poimandres-fordítás befejezése után, 1463-ban, kezd hozzá Platon műveinek fordításához elsősorban Cosimo buzdítására. Mi magyarázza meg ezt a vargabetűt, mely szerint Platonhoz az orphikus himnuszokon, Zoroasteren és Hermes Trismegistoson át vezet az út?

A fiatal Ficinusra, mint fejlődésmenetéből világosan megállapítható, erősen hatottak Gemistos Plethon eszméi, főleg filozófiatörténeti szemlélete. Plethon tanította először Itáliában, hogy Platon csak egyik szeme annak az arany-láncnak, mely Hermes Trismegistostól kiindulva Zoroastert, az orphikusokat, Pythagorast, Platont, majd Plotinost — hogy csak a főbeket említsük — összefűzi. Ficinus ugyanezt vallja és e szerint rendezi be tanulmányai menetét. Plethon terelte az egész renaissance-platonizmust az alexandriai iskola, a neoplatonizmus karjaiba. S a neoplatonizmus trónra ülteti ugyan Platont, de azért eszméit jelentékenyen módosítja. Platon a neoplatonizmus számára — mint már említettem — csak keret. Természetesen ugyanannyit jelent Ficinus és az egész renaissance-kori — tehát a korabeli magyar filozófia számára is. A legheterogénebb gondolatok és törekvések: theurgia, theozófia, alchimia, magia és főképp asztrologia, melynek Ficinus



különösen hódolt, férték meg egymással a platonizmus bőre szabott köpenye alatt.

Az ut, amelyen Ficinus elindult, Gemistos Plethon útja volt, de a lélek, amivel az utnak nekivágott, szerencsére sokkal határozatlanabb, kevésbé végletes, inkább kiegyenlítésre hajló. Plethon belső küzdelmek nélkül, a fanatizmus erejével tört hajlott korában is célja felé: minden dogmatikus megkötöttségtől ment, a neoplatonizmusra alapozott racionális vallást akart magának és a végzete felé támolygó népének teremteni. Ficinus gyengéd, tragikus összeütközésektől irtózó lelkét Plethon öröksége hamar fojtogatni kezdte: midőn érezte, hogy lelki nyugalma a belső küzdelmek hatása alatt veszendőbe megy, nem minden ingadozás nélkül végre is kikötött az egyház tanításában. Előbb azonban egy sokszor következtelen, de a maga és kora szükségleteinek megfelelő olyan világszemléletet szedett rendszerbe, melynek alapján jó katolikusnak érezhette magát anélkül, hogy kedvelt tanulmányairól lemondott volna. Az a korszak, mikor még nem állapodott meg, mikor még a kereszténység összebékítése a platonizmussal nem fejeződött be, az Ficinus sokat emlegetett tévelygési, vagy pogány korszaka. Ebben az időben írt munkáinak — illetőleg fordításainak — jelentékeny részét később inkább titkolta, mint terjesztette, amint azt Martinus Uraniushoz írt levelében őszintén be is vallja: „nehogy úgy tűnjék fel, mintha az olvasókat az istenek és démonok régi, joggal kárhoztatott kultuszához akarná visszavezetni.”<sup>47</sup> Általában életének ezt a korszakát szándékosan homályba burkolta s ma még kevesebbet tudnának róla, ha egy különben ismeretlen magyar olvasója és kritikusa — bizonyos Johannes Pannonius — ránk maradt levelében jóval később kíméletlen nyíltsággal le nem rántja a leplet Ficinus fiatalkori botlásairól. Evvel a levéllel — a Ficinus-filológia és a magyarországi platonizmus Mátyás-kori történetének egyik legfontosabb dokumentumával — később bővebben foglalkozom.

A belső küzdelmekkel vívódó Ficinus-szal, amennyire emlékeinkből megállapítható, két magyar ember állt szorosabb összeköttetésben: Janus Pannonius és Garázda Péter. Mindketten a XV. századi magyar humanizmus vezető egyéniségei s művelődéstörténetünk számára nem jelentéktelen adat, hogy a firenzei platonista törekvésekkel, illetőleg most már Ficinus-szal, a renaiss-



sance eme gondolattörténeti szempontból annyira fontos szellemi áramlatának megtestesítőjével — minden más idegen nemzet fiát megelőzve — éppen kettőjüket találják bensőbb kapcsolatban.

De vajjon ismerte-e Janus Pannonius személyesen is Ficinust? Ezt a kérdést nem én vetem fel először; régibb tudósaink már sokat vitatkoztak rajta. A legáltalánosabban elfogadott nézet szerint — melyet pl. Toldy Ferenc is vallott — Janus Pannonius tanítványa volt Ficinusnak. Ez az állítás minden valószínűséggel Ignatius Norbertus Conradi-ra vezethető vissza, ki Janus Pannoniusnak 1754-iki budai kiadásához csatolt életrajzában (*De vita et scriptis Jani Pannonii*)<sup>8</sup> Janus neveltetéséről a következő meglepő részleteket tudja: „Mesterei kitünő férfiak voltak, még pedig Aretinus a jogtudományban, ki Janusunkat nagyon szerette és dicséretekkel elhalmozva emlegette, Andronicus pedig a peripatetikus filozófiában. Mindenekelőtt mestere volt azonban Marsilius Ficinus, kit szellemóriásnak nevez (*quem ingentem appellat*). Ez az a Marsilius, ki Platon filozófiáját a XV. században újralesztette. Hogy az ő filozófiai rendszerében Janus mennyire kedvét lelte, az költeményeiből is kitűnik, leginkább *de anima sua* címűből. Nincs ezen mit csodálkoznunk, hiszen egyrészt Marsilius dicséretétől visszhangzott akkor egész Itália, másrészt a platonizmus csodálatos módon összevág a költői ihlet hevével.”<sup>9</sup>

Három évtizeddel később, 1784-ben, Teleki Sámuel, Janus Pannonius munkáinak nagyérdemű kiadója, nemcsak arra mutatott rá, hogy mindez tévedés, hanem kitünő filológiai érzékkel a tévedés okára is rávilágított. Ugyanis Janus Pannonius Sambucus-féle kiadásában van egy költemény: *Bartholomaeo Fontio respondet Florentino Janus Pannonius*. Az összes említett meglepő adatok Janus Pannonius neveltetésének körülményeire vonatkozólag kizáróan erre az egy költeményre támaszkodnak, ennek azonban a szerzője, mint azt Teleki kétségbevonhatatlanul megállapította, már csak kronológiai nehézségek miatt sem lehet Janus Pannonius. Pl. a költemény céloz Lorenzo Medíci uralmára, ami pedig Janus Pannonius halála után következett be. „Ha csak — mint Teleki megjegyzi — halottaiból fel nem támadt, Janus Pannonius nem írhatta ezt az epistolát Fontiushoz.” Janus Pannonius szerzőségével együtt tehát megdőlnék az erre épített összes

<sup>8</sup> Kiadta Teleki Janus Pannonius műveinek II. k.-ben 126 s köv. lk.

<sup>9</sup> U. ott 136 l.



következtetések. A kitünő okfejtés ellenére az egyszer lenyomatott tévedés tehetetlenségi nyomatékának erejénél fogva azonban Janus Pannonius még sokáig, egészen a legújabb időkig, mint Ficinus tanítványa szerepelt nálunk.<sup>10</sup>

Teleki tovább ment s megjelölte a szerzőt is: Angelus Politianust. Szerinte a Sambucus által alapul vett kódex a szerzőt minden valószínűséggel An. P. (Angelus Politianus) betűkkel jelölte; ezt olvasta Sambucus Janus P.-nak.<sup>11</sup>

Ami már Teleki ilyen módon bebizonyított, azt más irányu adatok a leghatározottabban megerősítik. Néhány adalékot elég felhoznom ahhoz, hogy Janus Pannonius és Ficinus tanítványi és mesteri viszonyát — függetlenül attól, ki volt, ki nem volt a Sambucus-féle költemény szerzője — eleve lehetetlenségnek tartjuk. Janus Pannonius 1434. aug. 29-én született, Ficinus 1433. október 19-én. Ez a nem is egészen egy év korkülönbség Ficinus javára, tekintve Janus Pannoniusnak több egykoru forrásból egyöntetűleg hangoztatott koraérettségét, fölötte kevés ahhoz, hogy Ficinus mestere lehetett volna Janusnak. — Ficinus első munkája, egy ránk olasz nyelven írt levél a szülők iránti szeretetről<sup>12</sup> 1455-ben kelt. Janus Pannonius ekkor már, Vespasiano Bisticci szerint,<sup>13</sup> egész Itáliában ismert nagyhirű költő volt. — Ficinus 1456-ban kapta azt a jó tanácsot Landinótól, amit meg is fogadott, hogy bölcséleti tanulmányainak elmélyítése céljából tanuljon meg görögül. Janus Pannonius ebben az időben, mint Guarino egyik legjelesebb görög tanítványa, már a görög fordítók gárdájához tartozott. Mindent összevetve: ha tanulmányaik menetét és előrehaladottságuk mértékét synchronistikusan nézzük, inkább lehetett volna Janus mestere Ficinusnak, mint megfordítva. *Tehát azt a hamis pénzként itt-ott még legújabbban is felbukkanó állítást, hogy Janus Pannonius Ficinus tanítványa volt, véglegesen ki kell iktatnunk a forgalomból.*

<sup>10</sup> Nemcsak nálunk, hanem az olasz irodalomban is. V. ö. Isidoro Del Lungo, Florentia. Uomini e cose del quattrocento. Firenze, 1907. 113 l.

<sup>11</sup> I. m. II. 187 l. Teleki feltevését Angelus Politianus szerzőségét illetőleg bizonyosságra emelte Marchesi, Bartolommeo della Fonte (Contributo alla Storia degli Studi Classici in Firenze nella Seconda metà del quattrocento) 1900. 42—43 lk.

<sup>12</sup> Della Torre i. m. 507—508 lk.

<sup>13</sup> Analecta 223 l. „Era fama della sua virtù non solo in quello istudio (t. i. Guarino iskolájában), ma per tutta Italia non si diceva altro che di questo giovane.



Teleki Sámuel azonban kritikájával kissé túllőtt a célon. A Sambucustól kiadott állítólagos Janus Pannonius-költemény hitelességét és az ebből elvont életrajzi adatokat sikeresen megcáfolván azt hitte, hogy Janus Pannonius és Ficinus között semmiféle összeköttetés nem volt. Annyira ment, hogy Janus ötletes epigrammáját Ficinusról, melynek hitelességéhez pedig szó nem férhet, szintén gyanakvó szemmel nézte.<sup>14</sup> Hogy ez a gyanakodás mennyire nem helyénvaló, hogy a két humanista között meleg, valószínűleg hosszantartó összeköttetés volt, mi sem bizonyítja világosabban, mint hogy Ficinus élete első korszakának kétségtelenül legnevezetesebb művét, *Symposion*-kommentárját,<sup>15</sup> 1469-ben ajánló levél kíséretében Janus Pannoniusnak megküldötte.

Álljunk meg egy pillanatra ennél a nevezetes mozzanatonál. A kommentár vezető gondolata: az embernek szerelem útján az Istenhez való felemelkedése — mintegy *deificatio*-ja — rendkívüli hatással volt nemcsak a XV. századra, hanem a következőkre is s nemcsak Olaszországban<sup>16</sup> hatott és termékenyített, hanem van ország, pl. Franciaország, hol a renaissance kezdetét ennek a

<sup>14</sup> I. m. 561 l. Talán az is hatott rá, hogy Jovius (*Elogia virorum illustrium*) ugyanezt az epigrammát Politianus-nak tulajdonítja. (V. ö. Corsi i. m. 68 l.) A kéziratok egybevágó tanúságával szemben azonban nincs helye semmiféle kétségnek.

<sup>15</sup> Kiadva *Opera* II. k. 1320—1363 lk. Olasz fordítását maga Ficinus készítette el 1475-ben. A Janus Pannonius-hoz küldött eredeti példányt a bécsi National bibliothek őrzi: Cod. Vindob. lat. 2472. Ennek rendkívül becses ajánlólevelét kiadta Ábel, *Analecta* 202 l. A kódexnek különös értéket ad az a körülmény, hogy tudtommal ez az egyetlen — eddig a tudományos irodalomban teljesen ismeretlen — példánya a *Symposion*-kommentár első redakciójának. Ismeretes, hogy Ficinus ezt a művét megtérése után Lorenzo Medici kívánságára 1474—5-ben újra átdolgozta. A Ficinus-filologia csak az átdolgozott művet ismeri s az olasz tudomány egyelőre nem is sejtí, hogy a Janus Pannonius-féle kódex a világirodalmi fontosságú munka végleg elveszítettnek gondolt első redakcióját rejtegeti.

<sup>16</sup> Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino* (*Studi Filosofici diretti da Giovanni Gentile* XV.) 1923. 265 l. felsorolja Ficinus elméletének főbb olasz követőit. — Lorenzo Savino, *Di alcuni trattati e trattatisti d'amore italiani*. *Studi di letter. ital.* 9—10. Napoli, 1909—1914. — G. Thomas, *Michel Ange poète. Étude sur l'expression de l'amour platonique dans la poésie du moyen-âge et de la Renaissance*. Paris, 1892. Thomas hangsúlyozza, hogy Ficinus elméletének az előző olasz szellemi életben nagy hagyománya van, többek között Dante és Petrarca költészetében. (22 l.) — Stein i. m. III. 117 l. (Michel Angelo szonettjeiről).



munkának megismerésétől és elterjedésétől számítják.<sup>17</sup> Sokat lehetne beszélni a kommentár fontosságáról az esztétika fejlődése szempontjából. A szép meghatározása: hogy az az isteni jósnak, az isteni arculatnak minden testiségtől elvonatkozott ragyogása,<sup>18</sup> — közkinccsé lett ebben a korban, mely minden más korszaknál hevesebben vágyódott, a szép után. Ficinus tette lehetővé evvel a definícióval a renaissance számára, hogy lelke belső sugallatát követve — szemben a középkor megvetésével a külső világ iránt — a világ szépségét, amit annyira élvezett, metafizikai alapon, mint az istenség tökéletességének visszfényét értelmezze s ezzel a maga vonzalmát az érzéki világhoz, amit a középkor bűnösnek érzett, átszellemítse, azaz jogosulttá tegye. Mindent összevetve: az olasz renaissance egyik legfontosabb, igazán lelkéből lelkedezett alkotása jutott át Olaszországból, tudtommal minden más országot megelőzve Magyarországra kifejezetten avval a céllal, hogy itt a platonizmusnak — Janus Pannonius hathatós segítségével — mentől több lelket nyerjen meg.

Nem tudom megállni, hogy azt a keretet, amiben Ficinus a beszédek formájába öltöztetett kommentárt előadatja s legalább a főbb gondolatokat néhány szóval ne ismertessem.<sup>19</sup> Firenze mellett vagyunk, a Careggi-villában. Nov. 7-ét írunk: a hagyomány szerint ez a nap Platon születése és halála napja, amit a régi platonikusok évszázadokon át kegyelettel megünnepeltek, míg ez a szép szokás feledésbe nem ment. Firenze Platon iránti szerelmében újra feléleszti. Lorenzo Medici megbizta Francesco Bandinót a rendezéssel, ami kitűnően sikerül. — Jegyezzük meg Bandini nevét, amivel most először, de nem utoljára találkozunk. Ez a férfiú, a firenzei platonikus symposionok első rendezője, nem sokkal később Magyarországra jut s két évtizednél tovább Mátyás udvarában él.

Összegyül a társaság. Kilencen vannak, mint a muzsák: Antonio degli Agli, Fiesole püspöke, az öreg Ficinus orvos, a mi Ficinusunk atyja, Cristofano Landino, a költő, továbbá Bernardo Nuti, Tomaso Benci, Giovanni Cavalcanti, kinek buzdítá-

<sup>17</sup> V. ö. Lefranc, Le platonisme dans la littérature en France à l'époque de la renaissance 1500—1550. Revue d'histoire littéraire de la France III. 32 I.

<sup>18</sup> „Pulchritudo est aliquid incorporeum.“ — „Pulchritudo est splendor divini vultus.“

<sup>19</sup> Adataimat a munka bevezetéséből veszem.



sára Ficinus ezt a művét írta,<sup>20</sup> a két Marsuppini, Cristofano és Carlo, végül maga Ficinus. A lakoma végén Bernardo Nuti előveszi Platon Symposiumát és olvassa az egyes szereplők fejtegetéseit. Ennek befejeztével megkéri a jelenvoltakat, hogy sorshuzás alapján az egyes beszédeket értelmezzék s ezzel mintegy a platoní Symposium szerepeit átvegyék. Így lett Giovanni Cavalcantiból Phaidros, Antonio püspökből Pausanias, az öreg Ficinus orvostól Erysímachos orvos, Cristofano Landino-ból Aristophanes, Carlo Marsuppino-ból Agathon, Tommaso Benci-ből Sokrates és Cristofano Marsuppino-ból Alkibiades. A sors döntésével mindenki meg volt elégedve, azonban Ficinus orvosnak és Antonio püspöknek közben távozníok kellett (*alter ad animorum, alter ad corporum curam abire coacti*) s szerepüket rábízták Giovanni Cavalcanti-ra, aki meg is kezdi a beszédek sorát Erosról, a mindenséget teremtő és fenntartó princípiumról, az Isten, azaz a jóság, a szépség, az igazságosság, a kezdet, közép és vég (*Deus bonitas pulchritudo, iustitia princípium, médium, finis*) utáni vágyról; Erosról, mely a bünbeeséssel megosztott emberi lelket ismét teljessé és boldoggá teszi, amennyiben vissza az égbe, az istenség szemléletéhez felemeli. (*Amor animas reducit in coelum, Beatitudinis distribuit gradus, gaudium largitur aeternum*). Mert nem a földi szerelem az, ami állandó boldogságot ad, hiszen ez csak a romlott vér felpeszsdülése, hanem az égi, mely tulajdonképen minden teremtet lénynek az őket kisugárzó egy Alkotó felé való fordulása, vágyódása és felemelkedése. Jellemző pl., hogy Ficinus Aristophanes ismert tréfás mithoszát a ketté osztott, egymásután sóvárgó emberasszonyról is a lélekre vonatkoztatja, melynek az emberbe szállott része szerelmesen vágyakozik a maga isteni része után.

Ficinus fejlődése szempontjából nem érdektelen, hogy már ebben a munkájában későbbi metafizikája a lények fokozatairól — ez a sajátos neoplatonikus, főleg plotinosi koncepció — teljesen készen van. A legalsó fok nála a sokféle és változó anyag, a legfelsőbb az Egy, a Változatlan, az Isten. Amahoz csatlakozik a qualitas, emehhez az angyalok világa. Közöttük közepen a *tertia essentia*, a lélek: rokon a Változatlannal, azonban egyuttal változó és sokféle.

Amint látjuk, meglehetősen messzire jutottunk Platontól. Ez a kommentár — „*manifeste par excellence de l'évangile pla-*

<sup>20</sup> V. ö. Corsi i. m. 28 l.



tonicien<sup>21</sup> — alapiában véve olyan magyarázat, mely régi értékek tisztázása helyett inkább újakat alkot. Platon, az igazi, elvész a keverék neoplatonista és keresztény jellegű gondolatok között, viszont a renaissance Platon-ja ennek a munkának a szárnyán mindenüvé eljut, ahol szépség után sóvárognak. S ajtót nyitának neki ott is, ahol az igazi Platon elsőnek — az előre-küldött szálláscsináló nélkül — talán nem is nyert volna rögtön bebocsátást.

A pécsi püspök milyen lélekkel, milyen gondolatokkal olvasta ezt a nevezetes munkát? Sűrű homály fedi. Ránk maradt irataiban semmi célzást nem találunk erre. Ha a véletlen meg nem őrzi számunkra a kommentár elé írt Ficinus-levelet Janus Pannoniushoz, ma azt sem tudnánk, hogy ezt a két férfit szoros barátság fűzte össze.

A munka ajánlása rövidsége ellenére is sokat elárul kettőjük viszonyáról. Két okból gondolt Ficinus arra, hogy Janus Pannoniusnak ezt a művét megküldje: mert tudja, hogy a püspök buzgó híve Platonnak (...Platonicus es apprime) és mert belső barátság, sőt szeretet fűzi őket egybe (...nobis singulari quadam amore coniunctus). Hogy nem ez alkalommal érintkeztek először, azt a belső barátság emlegetésén kívül bizonyítja az a dícséret is, mellyel Ficinus Janus Pannoniusnak elegiáit — amiket minden valószínűséggel az neki elküldött — valósággal elhalmozza: „Ezek nekünk — írja Ficinus — nagyon, nagyon tetszetek, vajha a mi munkánk se sértené füledet.“ Kifejezi azt a reményét is Ficinus, hogy Janus buzgó terjesztője lesz Magyarországon Platon eszméinek. Evvel kapcsolatban olyan latin fordulatot használ, melyből kitűnik, hogy Janusnak nemcsak elegiáit ismerte, hanem előre elkészítette sírfeliratát is: „Igy aki először vitte a Duna mellé a muzsákat (... qui primus ad Istrum redegit Musas,<sup>22</sup>) elsőnek viszi majd oda Platont is.“ Az is kiderül az ajánlásból, hogy Ficinus ezt a művét mintegy platonikus propaganda-iratnak szánta a magyarok között, avval a reménységgel, hogy Janus Pannonius nagy tekintélye hamarosan hozzásegíti a cél eléréséhez.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Lefranc kifejezése id. m. 31. l.

<sup>22</sup> Nyilvánvaló célzás az ismert sírfelirat két első sorára: Hic situs est Janus qui primus ad Istrum Duxit laurigeras ex Helicone Deas...

<sup>23</sup> „Dabit praeterea scriptis nostris fidem auctoritas tua non mediocrem, ut si quid apud Pannonios habuerint fidei, Joanni non minus, quam Marsilio debeant.“ *Analecta* 202 l.



Hogyan, mikor keletkezett ez a barátság Ficinus és Janus Pannonius között? Ki tartotta fenn közöttük a nagy távolság ellenére az eleven kapcsolatot? Az utóbbi kérdésre tudunk felelni, az előbbire adatok hiányában csak óvatos feltevésekkel válaszolhatunk.

Az ajánlólevél végén olvassuk a következőket: „Irántad való szeretetemet, amennyiben azt levelem nem teheti, Garázda Péter, ez a tudós és mindkettőnkkel benső kapcsolatban álló férfiú fejezi majd ki, ha nálad lesz.“ Tehát Garázda Péter, Janus Pannonius rokona, 1469-ben Firenzében tartózkodott és Ficinus-szal barátságos összeköttetésben állt.

Garázda Péter egyike volt a XV. századi magyar humanizmus legfeltűnőbb és legképzettebb tehetségeinek. Sajnos, életére vonatkozólag nagyon keveset tudunk,<sup>24</sup> munkáiból pedig sírfeliratán és levelezésének némi töredékén kívül semmitem maradt ránk. Családja már ebben a korban nagy szerepet játszott, később pedig ebből szakadt ki az erdélyi Teleki-család. Rokonságban volt a két legnagyobb magyar humanistával, Vitéz Jánossal és Janus Pannonius-szal: Vitéz János anyja ugyanis Garázdaleány, Janus Pannonius anyja pedig Vitéz-leány volt. Garázda, akárcsak Janus Pannonius, először Guarino iskolájában tanult Ferrarában, hol jó barátságot kötött Baptista Guarinóval, Janus Pannoniusnak is jó barátjával. Innen Firenzébe ment, hol, mint láttuk, jó viszonyban volt Ficinus-szal és a Ficinus köréhez tartozó Ugolino Verinóval.<sup>25</sup> Ez időtájt nagyon könnyű volt Ficinus eszméivel megismerkedni és vele személyes összeköttetésbe kerülni, mert 1468-ban, tehát egy évvel a Janus Pannonius-hoz írt ajánlólevél kelte

<sup>24</sup> Életrajzát megírta Ábel, Egyetemes Phil. Közöny 1880 és bővebben Ungarische Revue, 1888. Azóta Marchesi szolgáltatott újabb becses adatokat életéhez főleg Bartolommeo della Fonte-vel való összeköttetésével kapcsolatban. (Id. m. 34 s. köv. lk.) Nagyon fontos dokumentum pl. Garázda levele Lorenzo Medici-hez (Arch. di Stato Fior. Filza M. av. il. Princíp. XXVII. 587.), melyet először Marchesi közölt. Római kutatásaim során több, eddig ismeretlen adalékot találtam Garázda életéhez. (Cod. Ottob. Lat. 2860 f. 36 v. Thebaldeus költeménye Ad Petrum Pannonium, aki valószínűleg Garázda. — Cod. Vat. Lat. 2269 Callimachus Etruscus költeménye Ad Petrum garasdam hungarum — Cod. Vat. Lat. 1670 Porcellius egyik költeményének széljegyzete Garázdáról stb.) Ezeket alkalom adtán közzé fogom tenni.

<sup>25</sup> V. ö. Irod. Eml. II. 348—9 lk. Verino költeményét: Ad librum suum, ut dominum Petrum archidiaconum Strigonensem conveniat eruditissimum virum poetae amicam.



előtt, Ficinus Piero Medici felszólítására nyilvános előadásokat tartott a platonizmusról.<sup>26</sup> Különbözik Garázda olyan hosszú ideig tartózkodott Firenzében s ott annyira megkedvelte magát kitűnő tulajdonságaival, hogy a firenzeiek — saját kijelentésük szerint — úgy szerették, mintha polgárjuk lett volna.<sup>27</sup> Ficinus-szal való barátságáról többet nem tudunk, mint hogy 1482-ben Ficinus az akkor már hosszabb idő óta Magyarországon tartózkodó Bandiníhez írt levelében, majd egy Váradai Péterhez intézett ajánlásában üdvözlését küldi Garázda Péternek. Az az üzenet különben, amit rábizott, hogy Janus Pannonius iránt érzett szeretetét a humanista főpápnak személyesen tolmácsolja, aligha jutott el Janushoz. Közbejötték a Vitéz-féle összeesküvés zavarái s Garázda minden valószínűséggel csak Janus Pannonius és Vitéz János halála után tért vissza hazájába. Itt egyházi pályára lépett, de talán Mátyás gyanakvása miatt, hiszen ő is az összeesküvők családjához tartozott,<sup>28</sup> magasabb egyházi állásba sohasem emelkedett. Annyit tudunk róla, hogy 1483–1500 között nyitrai archidiaconus és Praepositus Sancti Stephani Protomartyris volt.

Garázda Pétert tehát úgy kell tekintenünk, mint aki az összeköttetést Janus Pannonius és Ficinus között melegen tartotta. Arra vonatkozólag azonban, hogy a kapcsolatot kettőjük között ő teremtette volna meg, forrásaink hallgatnak. Ez nem is valószínű! Habár Ficinus és Janus Pannonius barátságának kezdetét homály fedi, azért adataink alapján megkockáztathatjuk azt a valószínű feltevést, hogy Janus Pannonius 1465-ben Ficinus-szal személyesen is találkozott.

Janus Pannonius háromszor járt Firenzében. Első ízben 1458-ban, mielőtt tanulmányainak befejeztével visszatért volna hazájába. Firenzébe — mint Vespasiano Bisticci-nek ő maga mondta — azért ment, hogy az ottani humanista társaságnak Itáliaszerte híres nevezetességeivel személyesen megismerkedjék. Vespasiano Bisticci név szerint megemlíti néhány férfit, kikkel Janus Pannonius ez alkalommal érintkezett: Argiropilust, Cosimo Me-

<sup>26</sup> Della Torre i. m. 566 l.

<sup>27</sup> Fraknói Vilmos, Mátyás király levelei I. 242 l. „Usi autem sumus industria Petri Garasde Unghari hominis et qui in urbe nostra diu modestissime versatus est, ita ut nos suis virtutibus adegerit, ut eum pro civem carum haberemus.“

<sup>28</sup> Galeotto (Irod. Emlékek II. 237.) feljegyzi Mátyás tartós ellenszenvét az összeesküvők családjával szemben.



dicit, aki a magyar újut kítüntető szívességgel fogadta a Careggi-villában, továbbá Poggiót, Donato Acciajuoli-t.<sup>29</sup> Ficinus természetesen nem volt, nem lehetett köztük, hiszen akkor ő még csak kevesektől ismert kezdő fiatalember, aki tulajdonképen még tanulmányait sem fejezte be.

Janus Pannoniusnak másik két firenzei tartózkodása 1465-re esik, mikor II. Pál pápához Rómába követségbe menet és visszatérésekor Firenzében megállapodott. Róma felé a követség sietett s a fáradt utasok csak néhány röpke napra állapodtak meg Firenzében, hogy lerázzák az ut porát és megnézzék a várost (. . . a rimettersi in ordine e vedere la terra). A hosszabb firenzei időzés — ugy látszik — visszatértükre esik. Vespasiano Bisticci, aki lelkesedéssel írja le a magyar főpap pompázó kíséretét — a lóratermett követeket, a fényes cselédséget, a férfiak szépségét<sup>30</sup>) — ez alkalommal is kiemeli, hogy Janus Pannonius *kereste a tudós emberekkel való érintkezést*, neveket azonban nem sorol fel. Az időpontot és a körülményeket tekintve, különösen azt, hogy *Janus Pannonius*, — mint látni fogjuk — *ez időben behatóan foglalkozott platonista tanulmányokkal, főleg Plotinos-szal, a bizonyosságot megközelítő valószínűséggel föltehetjük, hogy kereste az érintkezést Firenzében ezeknek a tanulmányoknak akkor már elismert fejével, Ficinus-szal.* Mert az első firenzei látogatás óta elmúlt hét esztendő alatt, azon kívül, hogy hét évvel öregebb lett, még sok minden történt Ficinus életében. Közben, hogy folyton szaporodó munkáit ne is említsem, 1459-ben — mint már megjegyeztem — Cosimo Medici a megalapítandó platoní „akadémia-féle“ vezetőjévé szemelte ki s midőn Janus Pannonius követségben járt, már két éve, 1463 óta dolgozott, élete főművén, a teljes Platon-fordításon. Szóval Ficinus ekkor már súlyos helyet foglal el a firenzei respublica litteraria-ban s amennyiben Janus Pannonius Vespasiano Bisticci szerint a firenzei tudós emberek társaságát kereste, aligha kerülhette el a Ficinus-szal való találkozást.

Van még egy adatunk, ami feltevésünk valószínűségét erősen támogatja. Janus Pannonius a következő évben vagy legkésőbb 1467-ben elküldte Ficinusnak addig írt elegiáit.<sup>31</sup>) Ez a friss barát-

<sup>29</sup>) Analecta 223 l.

<sup>30</sup>) U. ott 252. l.

<sup>31</sup>) Érdekes körülmény, hogy Firenzében Janus Pannonius elegiáinak összesen két XV. századi kézírata van. Mindkettő ugyanazon elegiákat tartalmazza s mindkettő Janus Pannonius tárgyalandó platonista szellemű ele-



ságot mintegy megpecsételő figyelem, — tekintve az időpontot — súlyosan esik a latba eddigi érvelésünk helyessége mellett. Az elegiákra jött azután viszonzásként Magyarországra a Symposium-magyarázat.

Tárgyam szempontjából különben nem döntő fontosságú annak a végleges megállapítása, találkoztak-e, vagy sem, mikor és hol? — annál inkább megérdemli azonban a fáradozást annak az eldöntése, mennyiben érdemelte meg Janus Pannonius a Ficínustól kapott *Platonicus* jelzöt. Pusztán udvariaskodás-e ez, amilyen gyakran minden komolyabb alap nélkül kicsuszott a hízelgésekben edzett humanista tollakból, vagy ez esetben méltán megérdemelt dicséret? Erre a kérdésre egyenes választ nem adhatok, mert Janus Pannoniusnak szorosabb értelemben vett filozófiai munkája nem maradt ránk, ilyenről nem is tudunk. A rendelkezésemre álló gyér adatok alapján mégis megkísérlem, hogy legalább hézagos képet vázoljak filozófiai tanulmányairól és ezek irányáról.

Baptista Guarino szerint Janus Pannonius először poétikát és retorikát, utána matematikát és fizikát, végül filozófiát tanult.<sup>32)</sup> Ugyancsak ő állítja, hogy Janus Pannonius nemcsak költő, hanem filozófus, jogtudós és theologus volt egy személyben.<sup>33)</sup> Különösen püspökségre emeltetése után foglalkozott behatóan theologiai tanulmányokkal, ami természetszerűleg feltételezte a filozófiai problémák iránti melegebb érdeklődést.<sup>34)</sup> Baptista Guarino állításait gíájával *Ad animam suam* végződik. (V. ö. *Analecta* 13—16 lk). Ábel szerint a két kézirat egyazon példányból másoltott. Vagy ez a feltételezett példány, vagy a meglevő két kézirat egyike valószínűleg azonos a Ficínus-nak küldött elegiákkal. Legalább is erre következtethetünk a befejező elegia évszámából (1466), ami a Janus Pannonius firenzei tartózkodását követő év, továbbá a befejező költemény platonista irányzatosságából, ami arra mutat, hogy Janus Pannonius ezt a művét egyenesen Ficínus számára illesztette oda, gyűjteménye zárókövének.

<sup>32)</sup> *Analecta* 207. 1.

<sup>33)</sup> U. ott 211. 1.

<sup>34)</sup> *Si quid a tantis occupationibus otii supererat, quod nunc quoque ab eo fieri audio, id totum in sacrae theologiae [studio] consumebat, cum intelligeret id primum religionis munus esse, ut deum cognoscat, nam ut ait Hermes εὐσεβεία γυνώσις ἐστὶ τοῦ θεοῦ. (*Analecta* 210. 1.). Az ó-kori filozófusok ismeretére vonatkozólag v. ö. Guarino Baptista költeményét Janus Pannoniushoz (*Teleki* I. 570. 1.)*

Non te divini fugiant monumenta Platonis

Aut docti largum flumen Aristotelis

Non, quicquid dicitur perplexa Academia veri,

Porticus aut rigidum stoica quicquid habet.



mindenben megerősíti Vespasiano Bisticci, aki szintén hangsúlyozza Janus Pannonius filozófus voltát és megemlíti, hogy könyvtára a latin és görög irodalom termékein kívül fel volt szerelve theologiai, filozófiai és jogi munkákkal.<sup>35)</sup>

Ennyit tudunk általában Janus Pannonius filozófiai tanulmányairól. Ezeken az általános jellegű adatokon kívül vannak olyan nyomok is, melyekből joggal következtethetünk Janus Pannonius filozófiai tanulmányainak platonikus irányára. A platonizmus alapvető fogalmaival kétségtelenül már Guarino iskolájában megismerkedett. Ez nemcsak abból következik, hogy Guarino különös kedvvel foglalkozott Platonnal,<sup>36)</sup> hanem abból is, hogy ránk maradt tanítási rendjében Aristoteles mellett Platon tanulmányozása latin és görög források alapján külön megemlítve szerepel.<sup>37)</sup>

Ugyancsak Guarino iskolájában ismerkedett meg Janus Pannonius Plutarchos munkáival, melyeknek élete végéig hű tanulmányozója és szorgalmas fordítója maradt. Plutarchos az által, hogy eklektikus filozófiájában a görög hagyomány mellett a keleti, nevezetesen az egyiptomi elemek sokat szerepelnek, joggal az alexandriai iskola előkészítőjének tekinthető. Hogy pedig a renaissance filozófiájában az alexandrinizmus szinte egyet jelent a platonizmussal, azt a Gemistos Plethonnal kapcsolatban előrebocsátottak után nem kell bővebben fejtegetnem. De nemcsak itt van a kapcsolat Plutarchos és a platonizmus között! Sokkal többet jelent az, hogy, amennyiben Plutarchosnál egyáltalán valami filozófiai irányatról lehet szó, akkor elsősorban platonistának mondható. Fluktuáló filozófiai gondolkodásában egy változatlan pont van: Platon határtalan tisztelete. Különösen szereti idézni az istenségre vonatkozó gondolatait, míg politikai és szociális reformeszméit, továbbá az ideák tanát, bár Aristoteles támadását ez

<sup>35)</sup> Analecta 223 és 226. 1k.

<sup>36)</sup> Megírta pl. Platon életrajzát. Erre vonatkozólag I. Sabbadini, Epistolario di Guarino Veronese III. 270—271. 1k. (Miscellanea di Storia Veneta. Serie terza, t. XIV.)

<sup>37)</sup> Analecta Nova 205. I. V. ö. Della Torre i. m. 443. 1. „Cosi il Guarino, che pero, al contrario del da Feltre, dalle sue letture dell' accademico Cicerone e del Platonico S. Agostino aveva concepito una spiccata propensione al platonismo, come la dimostra nella sua Vita di Platone composta nel 1430, non si schiera per questo contro Aristotile, ma anch' egli accompagna nella sua scuola la lettura delle opere filosofiche di Cicerone collo studio dei sistemi platonico ed aristotelico,“



ellen igazságtalannak tartja, csak fenntartással fogadja el. A mi szempontunkból az a fontos, hogy Plutarchos műveinek tanulmányozása Janus Pannonius számára platonikus szellemben való filozófiai iskolázottságot jelent.

Ilyen irányu érdeklődésére vonatkozólag a legfontosabb adatokat Vespasiano Bisticcinél találjuk. Mint már említettem, Janus Pannonius 1458-ban azért ment Firenzébe, hogy az ottani tudós férfiakkal megismerkedjék. Közülük Vespasiano Bisticci első helyen említi Argiropilust, kihez Janus rögtön Cosimo után ellátogatott. Ennek a kiváló görögnek Ficinus számára a lelkeket előkészítő működését már érintettem. Láttuk, hogy Aristoteles-párti létére Platon uralomra juttatásában fontos szerepet játszott Platon eszméinek mélyreható és tárgyilagos fejtegetésével. Janus Pannonius — előre elhatározott szándékkal — tüstént ennek a férfinak a házába és előadásaira sietett. Vespasiano Bisticci feljegyzi, hogy Argiropilus filozófálása Janus Pannoniusnak nagyon tetszett s hogy Argiropilus tanítványai — Firenze virága —, míg Janus Pannonius Firenzébe volt, állandóan körülrajzolták a magyar ifjut.<sup>38</sup>

Argiropilusnak ugyan nem ez az egyetlen összeköttetése a magyarokkal,<sup>39</sup> mégis, tekintve ezt a nagy barátságot, ami a második és harmadik látogatásnál csak megerősödhetett, aligha tévedünk feltevésünkben, ha Argiropilusnak 1471-ben bekövetkezett Magyarországra való meghívását elsősorban a király bizalmát akkor még korlátlanul élvező Janus Pannonius befolyásának tulajdonítjuk. Mátyás király levelet ír a firenzei köztársaságnak, hogy Argiropilus hátralékos illetményeit egyenlítse ki s engedje őt szabadon Magyarországra költözni. Levelében jelzi, hogy a „tudós lovag“ számára Magyarországon kitünő képességeinek megfelelő diszes munkakört kíván biztosítani (ut apud nos pro suis clarissimis virtutibus locum obtineat honoratum<sup>40</sup>) Mi lehetett ez a diszes hely?

<sup>38</sup> Analecta 224. I. „Il medesimo di ando a visitare messer Giovanni a casa dov' erano moltissimi giovani sua scolari, che aspettavano d'udire una lezione di loica che leggeva ogni di. Parlato che ebbe a messer Giovanni e fategli molte raccoglienze, disse volere udire quella lezione di loica, e la seguente mattina una di filosofia. Molto gli piacque quelle dottrina di messer Giovanni, e tutti i sua scolari, che' erano il fiore di Firenze, gli feciono compagnia mentre che istette in Firenze.“

<sup>39</sup> Pl. Vitéz Jánosnak ajánlotta egyik munkáját. V. ö. Analecta 170. I. Vetési Lászlóhoz írt levele Analecta Nova 9. I.

<sup>40</sup> Mátyás király levelei I. 256. I.



Talán a pozsonyi egyetem egyik tanszéke? Nem tudjuk eldönteni, mert Argiropilus Firenzéből távozott ugyan, de nem Magyarországra, hanem Rómába s erről a nagy fontosságú kísérletről, mely a görög-olasz humanizmus egyik legkiválóbb egyéniségét Magyarország számára akarta lekötni, forrásaink továbbra mélyen hallgatnak.<sup>41</sup>

Janus Pannonius mélyebben járó platonista tanulmányaira vonatkozólag a legfontosabb adatot ugyancsak Vespasiano Bisticcinél találjuk. 1465-ben Janus Pannonius Rómából visszatértében Firenzében hosszabb ideig tartózkodott. Minden valószínűséggel ekkor játszódtott le a Vespasiano Bisticci által megörökített jelenet: „Noha uton volt, azért ha ideje engedte, papi kötelességeinek elvégzése után könyvet vett kezébe és folyton olvasott. Egyik nap azonnal a reggeli után fogta a platonikus Plotinost, bement az egyik írószobába és olvasni kezdett. Annyira elvonatkozott a külvilágtól, hiszen az anyag is nehéz volt, hogy körülbelül három óra hosszat mozdulatlanul, senkire nem ügyelve<sup>42</sup> ilyen módon maradt. Még a fejét sem emelte föl a könyvről, nem mint a hegyentuliak, akik többnyire nem szoktak hozzá a nehéz dolgokhoz, hanem mintha Athénben nőtt volna fel Sokrates keze alatt. Egyszer azután felocsudva elmerültségéből e szavakkal fordult hozzám: Ha tudni kívánja, mit csinál Pécs püspöke Magyarországon, tudja meg, hogy a platonikus Plotinost fordítja s ha püspöksége gondjait elintézte, csak erre szenteli figyelmét.<sup>43</sup> Ezek a váratlan szavak annyira határozottak, annyi élményszerűek, hogy a feltoluló kétségek ellenére az itt leírt jelenet hitelességét el kell fogadnunk. Magyarországon tehát már 1465 előtt a tudós pécsi püspök a neoplatonizmus apostolát, Plotinost tanulmányozza, sőt fordítja. Olyan feladat ez, melynek megoldására Ficinus is csak két évtized múlva mert vállalkozni! Janus Pannonius tehát, ha ilyen munkára gondolni mert, kétségtelenül

<sup>41</sup> V. ö. még Theodor Klette, Beiträge zur Geschichte und Litteratur der Italienischen Gelehrtenrenaissance, 1890. 76—77. lk. — Gherardi, Statuti della Università e Studio Fiorentino. Deputazione di Storia Patria. Toscana, Umbria, Marche VII. 492—3 lk. — Zippel, Per la biografia dell'Argiropulo, Giorn. Stor. della lett. Ital. 1896.

<sup>42</sup> Frati bolognai kiadásának szövegét fordítom, ami eltér az Ábel által (Analecta 226 l.) közölt Mai-féle szövegtől: ... senza muovere mai sensi ignuno ...

<sup>43</sup> Frati itt ismét eltér Mai-tól: ...sappiate ch'egli traduce Plotino platonico, e attende alle cure del vescovado, non attende ad altro.



mélyen belehatolt a neo-platonizmus szellemébe, hiszen Plotinosba, a legnehezebb filozófusok egyikébe így belemerülni csak az tud, aki a neo-platonizmus problémái iránt már eleve behatóan érdeklődött és a közvetlen tanulmányozás nehézségeit legyűrte. Az a szeretet Platon és a platonizmus iránt, amit már Guarino iskolájában szívott magába, úgy látszik, élete végéig elkísérte s az averroizmus főfészkében, Páduában végzett tanulmányai sem tudták ezt lelkéből kiirtani.

E jelenet után egy évvel, 1466-ban Magyarországon írta Janus Pannonius *Ad animam suam* c. elegiáját, melyben ránk maradt munkái közül egyedül találunk a neo-platonista gondolatvilággal rokon eszméket. Ez az az elegia, melyet — mint említettem — már Ignatius Norbertus Conradi felhasznált ama téves nézetének igazolására, hogy Janus Pannonius Ficinus tanítványa volt. Én csak annyit mertem megkockáztatni, hogy valószínűleg Ficinus számára írta.

Ebben a költeményében a pécsi püspök a lélekvándorlás tanát hirdeti — erősen emlékeztetve Plotinos (Enn. IV. 3, 12-13) gondolataira — s inti lelkét, ne igyék a Lethe vizéből feledést, el ne felejtse, mennyi szenvedés jutott itt a földön az ember osztályrészéül és ha mégis vissza kell térnie a földre, inkább minden más teremtetett lénynek, csak az embernek testébe ne igyekezzenek újra:

Quodsi te cogent immitia fata reverti  
 Quidlibet esto magis quam miserandus homo.  
 Tu vel apís cultos, lege dulcía mella, per hortos  
 Vel leve flumíneus concíne carmen olor.  
 Vel silvis, pelagove late; memor omnibus horis  
 Humana e durís corpora nata petris.<sup>44)</sup>

A platonista vonatkozások mellett nem érdektelen a költeményből kiáradó sötét pesszimizmus: a szerencse fia, az emberiség gyönyörösege, ahogyan a kortársak nevezték, a dicsőséget korán megkóstolt csodagyermek, Európának már gyermekifju fővel egyik leggazdagabb főpapja, viruló korában — alig 34 éves — minden inkább akar lenni: méh, hattyu, erdők vadja, tenger mélységének lakója — csak éppen ember nem! S e sorokat a késő kor olvasója számára még sötétebbre színezi az a tragikus sorsfordulat, mely néhány év múlva a csodált, ünnepelt humanista költőt — mint a politika áldozatát — bujkáló menekülésre kényszeríti, hogy azután elhagyatva, királyától, aki róla valamikor olyan

<sup>44)</sup> Teleki I. 331. l.



magasztalólag tudott szólni, üldözötten, egy eldugott horvát várban fejezze be fiatal életét.

Összegezzünk: Erdélyi János megengedi, hogy Janus Pannonius „kitünő tudományos műveltséggel bírt, de hogy bevallott plátói bölcsész volt . . . nincs bebizonyítva.”<sup>45)</sup> Tanulmányaim engem Erdélyiével ellentétes megállapításhoz vezettek. Az előadotakból kétségtelenül kiderül, hogy Janus Pannonius ismerte és tanulmányozta a platonizmust, még mielőtt Ficinus-szal összeköttetésbe lépett volna s Ficinus-szal való barátsága, melynek szép emléke a magyar főpaprak ajánlott Symposium-kommentár, továbbá a Ficinus környezetében tartózkodó vérbeli és szellemi rokon Garázda Péter buzgólkodása csak hozzájárultak ahhoz, hogy Janus Pannonius érdeklődése a platonizmus iránt mélyüljön. Guarino iskolájában végzett tanulmányai, Argiropilus filozofálása és személye iránt tanusított érdeklődése, Vespasiano Bisticcitol említett Plotinos-fordítása, most tárgyalt elegiája mind azt bizonyítják, hogy Janus Pannonius, amennyiben nála egyáltalán bölcselkedésről szó lehet, *bevallottan platon-i irányú bölcsész volt*. Mindent összevetve Janus Pannonius — már csak ama nagy tekintélynél fogva is, amit a XV. század latin írói között nálunk és Olaszországban élvezett — nem jelentéktelen uttörője volt annak a platonista irányu mozgalomnak, mely Mátyás udvarában tulajdonképen csak az ő halála után indult meg teljes erővel.

### III. Bandini és a magyar platonikusok.

Vitéz János és Janus Pannonius halála fordulópontot jelöl a XV. századi magyar humanizmus történetében. Az összeesküvők hálátlansága miatt elkeseredett király, aki addig számtalan jelét adta az új műveltség iránt való szeretetének, szinte végletes rendszabályokra gondolt és Mátyás, a humanistáknak később annyira bálványozott pártfogója, majdnem a humanizmus üldözője lett. Ne feledjük el, hogy Rómában szinte egyidőben játszódott le Pomponio Leto humanista társaságának összeesküvési pöre: könnyű volt tehát azt a következtetést levonni, hogy a humanizmus az összeesküvés szellemét szítja és csupa Catilinákat nevel. A mélyen sértett király nagyon megharagudott az olaszokra, kiknek összeesküvő hajlamait vélte az olasz földön képzett magyar humanistákban felismerni s arra gondolt, hogy eltiltja a magyar ifjak-

<sup>45)</sup> A bölcsészet Magyarországon 30. 1.



nak olaszországi iskolázását, mert az ékesszólás és irodalmi ismeretek mellett ott még vakmerőséget és minden rosszra való hajlamot sajátítanak el.<sup>1</sup> Vespasiano Bisticci följegyzí, hogy sok tudós férfiú, kiket a két főpap áldozatkészsége Magyarországhoz kötött, elhagyta az országot, mert a király nem volt hajlandó tehetségüknek megfelelő díjazást adni.<sup>2</sup> Ha ezekben az állításokban van is némi túlzás, az kétségtelen, hogy a szépen virágzásnak indult magyar humanizmus Vitéz János és Janus Pannonius szerencsétlen politikai állásfoglalása és a két vezető férfiú elpusztulása következtében néhány éven keresztül súlyos krízisen ment át. Megállapítható, hogy még a diplomáciai iratok stílusán is erősen érezhető az udvar szellemi állásfoglalásában beállott irányváltozás.<sup>3</sup>

Ez a zökkenő meglátszik a magyarországi platonista mozgalom fejlődési menetében is. Ficinus és Magyarország között az összeköttetés folytonosságát — legalább számunkra — egy közel nyolc évre terjedő szakadék vágja ketté. Janus Pannoniusnak küldött ajánlólevele 1469 augusztus 5.-én kelt s következő elötünk ismeretes legközelebbi Magyarországra irányított levelének valószínű kelte 1477.<sup>4</sup> A hallgatás hosszú éveit jelentős változáson ment át Ficinus felfogása a filozófia alapvető kérdéseiről s így gondolat történeti szempontból 1477 után módosított platonizmussal kell számolnunk magyar szempontból is. Ez az az idő, ami alatt Ficinus Corsi idézett kifejezése szerint: „ex pagano Christi miles factus est.“ A nagy változás külső életkörülményei-

<sup>1</sup> Ludovicus Carbo adja Eruszt Zsigmond — Janus Pannoniusnak a pécsi püspöki székben utóda — szájába: „Unde iustissima causa fuit regi nostro succensendi parumper Italis vestris, apud quos illi nostri tam pravos mores imbiberant vixque potuit contineri, quin decreto sanciret, ne amplius Pannonius quisquam disciplinarum gratia Italiani peteret, ubi non tam disertí et litteratí, quam audaces atque ad omne omne facinus paratí efficerentur.“ (Ir. Eml. II. 189. 1.) A terv felmerülését, tekintve, hogy Carbo munkáját hamarosan a két főpap halála után magának Mátyásnak ajánlotta és hogy nyilvánvaló valótlanságot ilyen közeli esemény kapcsán még humanista toll sem ír le olyan könnyen — nincs jogunk kétségbevonni. Ami a két főpap olaszországi iskolázottságát illeti, az lehet, hogy csak általánosítás, mert arról, hogy Vitéz János tanulmányait Olaszországban végezte volna, más forrásból nem tudunk.

<sup>2</sup> „È mortí i dua prelati, molti uomini degni che v'avevano fatto conducere, sí partirono, e spensonsí tutti i singolari uomini malí rimuneratí ad quel príncipe dí quello che meritavano le loro virtù.“ (Analecta 226 1.)

<sup>3</sup> Fraknói, Mátyás király levelei bevezetésében.

<sup>4</sup> V. ö. Della Torre 607 1.



ben is megnyilvánul, amennyiben 1473-ban pappá szentelteti magát s 1474-ben — Lorenzo Medici közbenjárására — kanonoki javadalmat kap.

Röviden vázolnom kell, miben állt Ficinus irányváltozása, mert csak így állapíthatom meg, hogy Mátyás uralkodásának körülbelül utolsó évtizedében — amire humanista udvarának nagyobb arányu kifejlesztése és a könyvtár rohamos gyarapítása esik — mi volt az a filozófiai irány, ami Firenzéből Magyarországra felé sugárzott? S látni fogjuk, hogy mind a humanista udvar kitágulása, mind a könyvtár világhírűvé fejlesztése a legszorosabb kapcsolatban van Ficinus és köre működésével. *A könyvek és a humanisták legnagyobb részben Ficinus Firenzéjéből, Ficinus közvetlen környezetéből kerültek Budára s ha igaz, hogy a szellem teremti magának a testet, akkor abban, amit a magyar és az európai művelődéstörténet, mint Hunyadi Mátyás király ragyogó udvarát ismer, tulajdonképpen a firenzei renaissance platonizmusa öltött testet. Quod est demonstrandum!*

Már jeleztem, mikor Ficinus fejlődésének első állomását ismertettem, hogy lelke hosszas belső küzdelmek után, anélkül, hogy alapjában véve tanulmányai irányát megváltoztatta volna, csak az egyház tanításával való összhangban tudott nyugodalmat találni. Tehát egyeztetni kell! Ficinus problémája egyuttal a két világ közé ékelt renaissance-korszak problémája s a varázsige — a kiegyeztetés — az egész korszak varázsigeje. Hiszen ha nincs kiegyeztetés, akkor talán valamit el kell ejteni az antik kincsből — pedig annak minden kis részét föltétlen csodálat illeti. Ha ennek az elvnek a renaissance korában mindenkifelett uralkodó voltát nem tévesztjük szem elől, akkor és csakis akkor értjük meg Ficinust és Ficinus művének folytatóját, Pico della Mirandolá-t, aki pl. össze akarta egyeztetni Mózes<sup>5</sup>, Platont, Aristotelest, az ó-kor legelütőbb filozófiai irányait, a zsidó kabbalát és a kereszténységet, abban az őszinte meggyőződésben, hogy az eltérések csak látszólagosak, s hogy a különböző iskolák és felekezetek alapjában véve egyazon örök igazság letéteményesei. Ficinust egyénisége is erre a feladatra szánta. Ő nem volt harcos természet s erős meggyőződése ellenére sem volt az a fanatikus, mint amilyennek Plethont megismertük, aki Aristotelest és az aristotelizmus oldalhajtsáit kiirtotta volna a világból, csakhogy a maga

<sup>5</sup> Ficinusnak is van egy kis műve: Concordia Mosis et Platonis. (Opera 866. l.)



ímádot Platonját uralomra juttassa. Marsílius Ficínus szelíd lélek s univerzális képzettségű értelem: a kiegyeztetés gondolatának tipikus képviselője.<sup>6</sup>

Ficínus életének ebben a második korszakában inkább theologus, mint filozofus, aminthogy ő és barátai Platont is inkább theologusnak, mint filozofusnak tartották. Uralkodó szempontja, melynek mindent alárendel, a vallás. Ebből a szempontból ítélte meg és ítélte el saját korát is: arany századnak tartja, mely a szinte már eltemetett ókori irodalmat újjáélesztette ugyan, a grammatikát, a költészetet, a szónoklatot, festészetet, szobrászatot, építészetet, zenét és „az Orpheus lantjára szabott régi éneket“ újra műveli,<sup>7</sup> azonban egy nagy, minden elért eredményt megsemmisítő hibában szenved, a vallástalanságban. Ez a hiba ezt a különben aranyszázadot vas-századdá teszi. S ennek legfőbb oka a filozófia, jobban mondva az igazi filozófia hiánya. Ezért határozta el Ficínus a szeget-szeggel módszer alkalmazását: a rossz filozófia által okozott bajt, a vallástalanságot, helyes alapon felépített filozófiával akarja gyógyítani. Tehát a filozófia nála is, mint a középkorban, tulajdonképen „ancilla religionis“ s a filozófia és a vallás úgy viszonylanak egymáshoz, mint eszköz és cél. Máskor meg úgy beszél a kettőről, mint el nem választható, szinte azonos ikertestvérekről: a filozófia az igazság és a bölcsesség szeresete és tanulmányozása — Isten maga a bölcsesség és igazság — tehát az igazi filozófia szükségszerűleg azonos Isten ismeretével, az igazi vallással. Jellemző e tekintetben a *De christ. Religione* bevezetése. Ficínus nem akart különbséget elismerni a theologia és a filozófia között. Egyesülésük biztosítéka az emberiség megmentésének. Kora nagy romlottságának szerinte az az

<sup>6</sup> A kiegyenlítés gondolatát szépen jellemzi W. Pater, *Renaissance*, 44. l. „Gedanken und Gefühlskreise zu versöhnen, die beim ersten Blick unvereinbar erscheinen, die verschiedensten Äusserungen des Menschengemüts in ein vielseitiges Rundbild geistiger Kultur zusammenzufassen, der Menschheit so viel Nahrungsstoff für Herz und Geist zu geben, wie sie irgend aufnehmen konnte, dies gehörte zu den grossmütigen Anschauungen jenes Zeitalters. V. ö. u. ott 64. l (a keresztény és pogány elemek keverődése a képzőművészetben) és 50. l. (az allegoria, mint a kibékítő eljárás módszere.)

<sup>7</sup> *Opéra* 314. l. „ . . . hoc enim saeculum, tamquam aureum liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poësin, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam, antiquum ad Orphicam lyram carminum cantum“ . . .



oka, hogy a tudomány elvált a hittől: a filozófusok atheisták, a papok tudatlanok. A nagyobb vallási buzgalmat a nagyobb tudásnak kell előmozdítania. Platon szerint — írja Ficinus — a lélek két szárnyon emelkedik fel Istenhez, az értelem és az akarat szárnyán. Az értelemre a filozófus hat, az akarat befolyásolása a pap sajátos feladata. Az értelemnek kell megvilágítania az akaratot, az akaratnak kell felgyújtani az értelmet.<sup>8</sup>

A mondottak után nem szükséges hosszasan fejtegetnem, miért vonzódott annyira az összes előző filozófiai rendszerek közül Ficinus éppen a platonizmushoz? Nem tisztán filozófiai érdeklődés vezette őt Platonhoz és Plotinushoz, hanem a vallásos megújulás vágya. Ugy találta, hogy a két rendszer, mely az ő szemében tulajdonképpen egy volt, a legtisztább formája, a leggazdagabb tárháza mindazoknak az eszméknek, melyek noha a Szentírásban az emberiségnek adott kinyilatkoztatáson látszólag kívül esnek, evvel azonban a lényegben mégis megegyeznek, mert szintén egy ősi kinyilatkoztatás eredményei. Platon gondolatvilágát tulnyomó részben az isteni problémája foglalja le. Ez a jelleg csak fokozódik a neoplatonizmusban, melynek főkérdése az Istennel való egyesülés problémája. S ugyanaz a neoplatonizmus, mely valamikor Julianus Apostata számára a pogány világnézet apológiájának legfontosabb érveit szolgáltatta, most a már-már eltévelyedett Ficinus számára aranyhidat ver az egyház felé. „Qui te ad Platonem vocat, ad ecclesiam vocat“ — írja Ficinus.<sup>9</sup>

Ennek a különös jelenségnek is megvan a maga oka: a kereszténység és a neoplatonizmus mély kapcsolata. Más vonatkozásban már vázoltuk a neoplatonizmus útjának főbb állomásait a keresztény filozófia történetében. Az ott elmondottak kiegészítésére újra hangsúlyoznunk kell, hogy a kereszténység kezdettől fogva — mély bölcseséggel — nem idegenkedett a maga céljaira felhasználni mindazt a jót, amit az ókori filozófia alkotott. A sztoicizmustól veszi át pl. Isten létének bizonyosságait, az emberrel veleszületett természetes törvényben való hitet, az emberi nem egységének gondolatát. Még az epikureizmus, e minden szellemi erő tagadásának rendszere sem maradt kihasználatlanul, amennyiben ez szolgáltatta a keresztény apológiának azokat az érveket, melyekkel az új hit friss ereje a pogány mythológiának akkor már ugyanis roskadozó és szinte csak költői konvencióvá szétporlott

<sup>8</sup> V. ö. Gaspari: Storia della letteratura Italiana II. 156. 1.

<sup>9</sup> V. ö. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III. 129. 1.



várát ostromolta. Aristoteles nagy hatására elég csak utalnunk. A legtöbbet, a legfontosabbat mégis a platonizmus és a neoplatonizmus adja: a legfontosabb metafizikai alapfogalmakat, az apologia számára a dialektikus módszert, a keresztény misztika tökéletességtanát, a túlvilágról, a lélek halhatatlanságáról a legmélyebb transcendentális vágyaknak megfelelő képzeteket. Valóban, a neoplatonizmus mintegy gyűjtömedencéje mindazoknak a gondolatoknak, melyek a kereszténység fokozatosan kialakuló rendszerébe minden zökkenő nélkül beleilleszkedhettek.<sup>10</sup>

Természetszerűleg Ficinus gondolatrendszerében a szorosabb értelemben vett platonizmus mellett helyet foglaltak azok a nagy keresztény egyházi írók is, akik az általa megoldásra kitzűzött problémát, a kereszténység és a platonizmus összeegyeztetését a maguk részéről már elintézték. Két ilyen vezető szellem volt Ficinus mintaképe. Az egyik az állítólagos Dionysios Areopagites, kiről egy alkalommal azt mondja, hogy a legszívesebben őt követi, mert éppen a keresztény igazság érvényesítésében az összes platonikusok között első helyen áll s e tekintetben természetesen Platon is felülmulja.<sup>11</sup> Hogy mennyire becsülte Dionysioszt, kitzűnik abból is, hogy egyik jelentős munkáját latinra fordította.<sup>12</sup> Rövid, tömör jellemzést ad kettőjük viszonyáról az a jelző, mellyel Dionysioszt illeti: „Platonicae disciplinae culmen et Christianae Theologiae columen.” A másik mintakép szt. Ágoston, — „kinek isteni nyomait — írja, — amennyire csak lehet, a leggyakrabban követem.”<sup>13</sup> Augustinus is platonista volt, mielőtt kereszténnyé lett, a platonizmus vezette el a kereszténységhez s régi filozófiai állásfoglalásának alapelveiről ekkor sem volt kénytelen lemondani.<sup>14</sup> Példája nagyban hozzájárult Ficinus olyatén érzésének megerősítéséhez, hogy a helyes uton jár.

<sup>10</sup> V. ö. Holl, Vom Altertum zur Gegenwart 35. I.

<sup>11</sup> Saïtta, id. m. 52. I. „E non solo ai neoplatonici, ma anche allo stesso Platone antepone l'Areopagita; e la ragione è molto chiara per lui giacchè — si Dionysium Platonis tanquam pii philosophi sectatorem alicubi declaramus, ipsum tamen non solum caeteris Platonis propter doctrinae Platonicae culmen, verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christianae lumen anteponendum esse censemus.”

<sup>12</sup> Dionysii Areopagitae de Mystica Theologia ad Timotheum liber Opera 1013. és köv. lk.

<sup>13</sup> „Cuius divina vestigia, quoad possum, frequentissime sequor.” Opera I. 731. I.

<sup>14</sup> Opera 956. I.



Innen már csak egy lépés a platonizmusnak a scholasticával való kibékítéséig. Ficinus számára, ki a Szentírást és a scholastica legfőbb olaszországi mesterét, aquinói szt. Tamást — „splendorem theologiae“<sup>15</sup> — olyan mély hittel, igazság utáni vágygal tanulmányozta, ez a lépés nem volt nehéz. Ficinus, ha a célt tekintjük, alapjában véve a scholastica folytatója — találoán nevezték el őt a platonizmus aquinói szt. Tamásnak<sup>16</sup> — s nem lehet hamisabban jellemezni a korai renaissance platonizmusát, mint ha a cél szempontjából is kiáltó ellentétbe állítják a scholasticával. Az ellenségeskedés a két irány között később jött meg Giordano Brunóval. Nem, ebben a korszakban, midőn Ficinus a megtestesült platonizmus, ellentét, ellenséges állásfogalás értelmében nincs, csak továbbfejlesztés van! Ficinus platonizmusa nem kiábrándulás a scholasticából, hanem a scholastica tételeinek más módszerrel való bizonyítása, más szellemen való interpretálása, más tekintéllyel való alátámasztása.

Ez a más tekintély, a hit legbiztosabb támasza most már Platon és nem Aristoteles. De azért lehet-e ellentét, olyan ellentét, amilyent Plethon, vagy Trapezuntios pártos felfogása alkotott a két filozofus között, egy Ficinus számára, ki az Aristotelest vezérül valló scholastica eredményeit fentartás nélkül elfogadta? Ficinus nem tud Platon és Aristoteles ellentétéről, sőt Platon megértéséhez Aristotelest tartja a legjobb kalauznak. Mindennél jobban jellemzi felfogását az a levél, amit Hermolaus Barbarushoz, Aristoteles buzgó hívéhez és fordítójához írt: „Nem szeretném, ha valaki azt gondolná, hogy Hermolaus és Marsilius, csak azért, mert az egyik inkább Aristotelesnek látszik kedvezni, a másik pedig Platonnak, talán kevésbé meleg viszonyban vannak és lesznek. Mert az igazság és az erény egyazon szolgálatában egyek vagyunk, amiben Platon és Aristoteles sem lehettek nem egyek.“<sup>17</sup> Nemes, békés szavak — kimondhatatlan messze esők Plethon, vagy éppen Trapezuntius nyilatkozatainak légkörétől.

Világos ezek után, hogy Ficinus az egyház tanaival való összeütközést a maga részéről életének ebben a második korszakában a legnagyobb óvatossággal kerülte. A *De Christiana Religione* c. műve kapcsán ott a záradék: „In omnibus, quae aut hic,

<sup>15</sup> Opera 110. l.

<sup>16</sup> V. ö. Huit, Le platonisme de la Renaissance. Annales de philos. chr. N. S. 33., 282 l.

<sup>17</sup> Opera 869. l.



aut alibi a me tractantur, tantum adsertum esse volo, quantum ab Ecclesia comprobabitur.<sup>18</sup> Hasonló óvás vezet be a Theologia Platonica-t: „... non aliter quodvis apud nos probatum esse velimus, quam divina lex conprobet.<sup>19</sup> Ez a keresztény alázatos-ság biztosította Ficinus számára az egyház jóindulatát. Összeüt-közés Rómával ellenfeleinek ármánykodása következtében csak az éppen Mátyás királynak ajánlott *De vita coelitus comparanda* műve kapcsán készült, ez is elsímult jóakaróinak közbelépésére. Hogy milyen szemmel nézte a pápai udvar az ő működését, mi sem árulja el világosabban, mint IV. Sixtus pápa és a bíbornoki kar megtisztelő meghívása, ami elől azonban Ficinus kitért.<sup>20</sup> S Bona bíboros szerint Ficinus nemcsak feje a platonistáknak, hanem majdnem az egyetlen, akinek művein „sértetlen lábbal“ lehet átmenni.<sup>21</sup>

Egy olyan filozófiai rendszer, melyben ennyi disparat elem játszólagos békességben megfér egymással, megérdemli-e ezt a nevet? Ez a kérdés többször felvetődött s különböző feleleteket adtak rá. Cousin pl. nem sok jót mond Ficinusról, mint filozofusról.<sup>22</sup> Villari szerint Ficinus egész tudománya a neoplatonizmus elég gyenge utánzata a legkisebb organikus egység nélkül. Már az a lelkesedés, mellyel ő és kora az ókor iránt viseltetett, eleve lehetetlenné tette számára eredetibb gondolatok termelését.<sup>23</sup> Még Hasse is, aki pedig nagy szeretettel szól Ficinusról, szemére veti kritikátlanságát.<sup>24</sup> Ezzel szemben akadtak szép számmal védel-

<sup>18</sup> V. ö. Galeotti, id. m. IX. 78—9. lk.

<sup>19</sup> Opera 78. l.

<sup>20</sup> V. ö. Della Torre í. m. 820. l.

<sup>21</sup> „Ficinus Platoniorum princeps, qui fere solus ex Platonis inof-fenso pede percurri possit.“ V. ö. Bandinius bevezetését Corsi kiadásához XI—XII. lk. — Stein id. m. III. 155. l.

<sup>22</sup> Huít két nyilatkozatát idézi: „Ce qui caractérise l'érudition de Ficin, c'est l'absence de toute critique“ (Id. m. 33. 275. l.) „À l'Académie Florentine, un peu de vérité se mêla a beaucoup de chimères“ U. o. 34. 584. l.

<sup>23</sup> Villari, Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit I—II. (Leipzig 1868. Übersetzt von M. Berdushek.) I. 49. l. továbbá 53 l. „...eine Nachahmung der neoplatonischen Lehre, gleichsam eine Fusion des ganzen Alterthums mit der alexandrinischen Schule, ohne alle Originalität und ohne die geringste organische Einheit.“

<sup>24</sup> Die italienische Renaissance, Leipzig, 1915. 145. l. „Was ihm über-liefert wurde, nahm er gläubig hin.“



mezői s pl. legujabban Saitta munkája valóságos Ficinus-apológia, mely Ficinus filozofiai rendszerének jelességeit kívánja kellőképp megvilágítani. Mi, akik Spinoza szavaival az emberi dolgon sem nem nevetünk, sem nem sirunk, hanem azokat megérteni akarjuk, nem megyünk bele ennek a kérdésnek megvitatásába. Minket az érdekel, hogy Ficinus jelességeivel és hibáival együtt — ha vannak jelességei, vagy hibái — mit jelentett korának és főleg mit jelentett Magyarországnak?

Bármilyen legyen is Ficinus rendszerének abszolút értéke, az kétségtelen, hogy gondolatvilága nem hideg logikával felépített eszmepalota, hanem a szó legemberibb értelmében vett lelki tusakodások árán megérelt élmény, melyben ő maga s vele együtt korának számos kiváló embere a maga lelki támaszát megtalálta. Az eszmény felé töre értelmek, kiket a reformáció előtt álló és a belső reformra megérett katholicizmus nem elégitett ki, a platoniai akadémia gondolatvilágába belenyugodtak, lelkileg ebből táplálkoztak, ebből merítettek nyugalmat és békességet. Ficinus és követői számára a platonizmus — az ő platonizmusuk — az emberi bölcsesség telje, a kereszténység kulcsa, felfrissítője és átszellemítője. Ujszerű vallás ez, mely összefoglalni és rendszerezni próbálja az emberi lélek legnemesebb vágyait és érzelmeit.<sup>25</sup> Ficinus a neoplatonizmus segítségével vallásos metafizikát épít arra az eszmére mely szerint a létező lényeknek Istentől, a legmagasabb egységtől és értelemről kiinduló és a végeredményben Istenből emanáló lényeken át fokról-fokra egészen az érzéketlen, lomha anyagig leszálló hierarchiájuk van. Az ember ennek a kozmikus lépcsőnek körülbelül a közepét foglalja el s szabadon választja meg a maga utját: lesüllyedhet a durva anyagig, vagy felszállhat Istenig. Valóban Ficinus életének ebben a második korszakában nem annyira humanista, mint inkább, amint műveinek címlapján is szerepel: theologus, ki azonban a gráciákkal is társalog s Platont és Plotinust forgatja. Olyan theologus, ki nem tudja elhinni, hogy Platon pogánysága ellenére elkárhozhatott, aki a keresztény vallás igazságainak bizonyítására segítségül hívta a sybillákat, Vergiliust, Platont, Plotinust, Porphyriost és Mohamedet s azon tűnődik, hogyan ítéltek volna a görög istenek Jézus Krisztusról.<sup>26</sup> Azok a magyar főpapok s udvari méltóságok, él-

<sup>25</sup> V. ö. Lefranc i. m. 3—4 lk.

<sup>26</sup> V. ö. Le Monnier id. m. II. 83. I. V. ö. még Opera 15. I. Autoritas (sc. Christi) apud Gentiles — 17. I. Christi autoritas apud Mahumethenses — 26. I.



kön a királlyal, akik hiveivé szegődtek s munkáit mohón várták és tanulmányozták, ugyanolyan lelki szükségleteket próbáltak munkáinak tanulmányozásával kielégíteni, ugyanolyan kételyeket kívántak elosztani, mint amilyenek a két világ között eleinte iránytű nélkül vergődő Ficínust világnézetének kialakítására vezették.

S az sem számít sokat a mi szempontunkból, mennyiben felelt meg Finicus platonizmusa történeti hűség tekintetében Platon tanáinak? Abból a forrásból, amit tulajdonképen még Plethon fakasztott, hiába is várnók a platonizmus tiszta vizének csörgedezését. Ficínus, aki Hermes Trismegistosból, Zoroasterből, az orphikus himnuszokból, Hesiodosból stb. kiindulva jutott el Platonhoz, élete végéig fokozódó buzgalommal tanulmányozta Platon mellett az alexandriai neoplatonista iskola ködös filozofusait s ugyanolyan kedvvel fordítja Plotinost, Jamblichost, Proklost, Synesiost, Psellos-t stb. mint annak idején Platont fordította. Bár ezekhez Platon vezette őt, bár őszinte meggyőződése volt, hogy munkáikban Platon gondolatának változatlan visszfényét leli, mégis kétségtelen, hogy ezek Ficínust a tiszta platonizmustól messze eltérítették. Ennyi különféle forrás használata teszi érthetővé, hogy a platonizmus neve alatt csodálatos próbálkozások: asztrológia, alchimia, mágia kaptak polgárjogot. A renaissance kora, mely a lehetetlen fogalmát nem akarta ismerni, ezekkel e titokzatos tudományokkal egy csapásra próbálta lenyügözni a természet rejtett erőit, amiknek megfélemezésén és járomba kényszerítésén a pozitív természettudomány azóta is lankadatlan szorgalommal fáradozik. S talán ezek az idegenszerű vegyületek ártottak a platonizmus elterjedésének, károsan befolyásolták hatóerejét? Korántsem! Amint Németországban a neoplatonizmus jelentős képviselői, egy Reuchlin, egy Agrippa von Nettesheim, egy Paracelsus, egyuttal az okkult tudományok mesterei: ugy nálunk is Mátyás király közismert hajlama az okkult tudományok, különösen a Ficínustól is olyan nagyra becsült asztrológia iránt kétségtelenül inkább ajánlólevélnek tekintette a renaissance-platonizmus ilyen irányu gondolat-elemeit, mint akadálnak. Ez nagyon fontos mozzanat a magyar szellemi mozgalom gondolattörténeti értékelése szempontjára.

Authoritas Sibyllarum etc. — Brandt i. m. 135. I. Ficinus rendszerét „schöngeistige Theologie“-nak nevezi; ugyancsak ő alkalmazza a renaissance-platonizmusra a „Religion als Kunstwerk“ kifejezést.



ból, mert így ezek az elemek Ficinus tekintélye alapján, mint a platonizmus lényeges alkatrészei szerepelhettek nálunk.

Nagy vonásokkal ez az az új Ficinus, aki Janus Pannonius halála után körülbelül öt esztendővel, hosszú szünetet tartva, melynek okairól semmi közelebbit nem tudunk, újra kopogtat eszméivel a magyar szellemi élet kapuján. Ez az a gondolat-complexum, mely hazánk felé utat keresett és talált. Hogyan jutott eszébe Ficinusnak a már-már örökre elfeledettnek látszott Magyarország? A sok ut közül, melyek az akkor oly szoros olasz-magyar érintkezés mellett Firenzéből Budára vezettek, melyiken, kinek a közvetítésével és kikhez emanálódott — hogy ezt a neoplatonista kifejezést használjam — az imént vázolt gondolatrendszer? Firenze és Buda akkor szinte közelebb estek egymáshoz, mint ma, a gyorsvonatok és a repülőgépek korszakában. Magyarországból is sokan jártak Firenzébe tanulni, vásárolni Firenzéből talán még többen jöttek Magyarországra szerencsét próbálni.<sup>27</sup> A politikai barátság, aminek szimbolikus kifejezést adott a Lorenzo által Mátyásnak küldött két oroszlán,<sup>28</sup> csak betetőzte a rendkívül élénk szellemi összeköttetést.

A Budán megfordult firenzeiek közül a platonizmus elterjedése, Ficinus magyarországi kapcsolatainak újra fölvétele szempontjából kétségtelenül legtöbbet jelentett a már említett *Francesco Bandini*. Ha itteni szereplését, amiről történetíróink csak futólagosan és gyakran téves állításokkal kapcsolatban emlékeztek meg, közelebbről szemügyre vesszük, kiderül, hogy Bandini jelentősége Mátyás humanista udvarának kialakulása és a platonizmus magyarországi propagandája tekintetében megérdemli a behatóbb megvilágítást.

Bandini közepes tehetségű szép lélek volt, ki üres óráiban szívesen foglalkozott, minden különösebb siker nélkül, irodalommal és filozófiával s szívesen kereste azok barátságát, akik szellemi téren alkotni tudtak. Maga is próbálkozott irogatással: így tudjuk, hogy Budán elhunyt barátjának, Simone Gandi-nak emlékeztére egy latin dialógust szerzett. Ebben azonban kevesebb szerencséje volt, mint a baráti kapcsolatok ápolásában: többek között ugyanis szűkebb baráti köréhez tartozott Landino, Jacopo di Poggio Bracciolini és Ficinus. Minden jel arra mutat, hogy Fici-

<sup>27</sup> Vasari említi Benedetto da Majano életrajzában Mátyás udvaráról: „M. aveva nella sua corte molti Fiorentini“ (Csánki, Századok 1883. 53. l.

<sup>28</sup> U, ott 548. l.



nus bensőségesen vonzódott Bandiníhez. Híres levelében,<sup>29</sup> mikor barátait felsorolja, Bandiní-nek megtisztelő jelző jut: „vir ingenio magnificentiaque excellens.“ A „magnificentia“ szó ez alkalommal arra a bőkezűsége céloz, mellyel Bandiní a firenzei platonista symposionok rendezése körül buzgólkodott.<sup>30</sup> S midőn Bandinít később sorsa Magyarországra vetette, Ficinus őt használta fel arra, hogy magyarországi összeköttetéseit általa megújítsa, hogy filozófiai rendszerének, amit romlott kora lelki orvosságának tartott, új hívőket szerezzen. *Bandiní az az összekötő kapocs, kinek személyén át Ficinus eszméi Janus Pannonius halála után Magyarország felé az utat újra megtalálták.*

Bandiní 1476. végén, vagy 1477. elején érkezett meg hazánkba. Egyik levelében, mely 1476. október hó 12-én Ferrarában kelt, ahol valószínűleg a Mediciek diplomáciai megbízottja volt, azt írja urának, vajha Isten megmentené attól, hogy Magyarországba kelljen jönnie. Egy másik levelében, melyet ugyancsak Lorenzohoz írt, már Budáról tesz jelentést 1477. márc. 25-én, amínthogy Budán kelt Giuliano megöletése alkalmából írt részvét-levele is.<sup>31</sup> Megérkezésekor Mátyás királynak könyveket hozott ajándékba,

<sup>29</sup> Opera p. 936.

<sup>30</sup> Angelo Maria Bandiní Specimen Literaturae Florentinae saeculi XV. in quo, dum Christophori Landini gesta enarrantur, virorum ea aetate doctissimorum in literariam rempublicam merita, status Gymnasii Florentini a Landino instaurati et Acta Academiae Platonicae a Magno Cosma excitatae, cui idem praerat recensentur et illustrantur (I—II. Firenze 1747—1751.) II. 60—61. 1k. említi a Francesco Bandiní által „regia prorsus munificentia“ rendezett symposiont. Az adatok Ficinus leveleiből és a convivium — komentárból valók.

<sup>31</sup> Mindezeket az adatokat Della Torre (id. m. 768—9 1k.) szedte össze a firenzei levéltárakban. (Arch. M. a. il. Princ. XXXIII. 856. XXXV. 572. [másolata a Nemzeti Múzeumban] XXXI. 400.) Ezek alapján Della Torre helyreigazítja Marchesi tévedését (Bartolommeo della Fonte 38. l.), aki Bandiní Magyarországra utazását 1478-ra teszi és összefüggésbe hozza a Pazzi-féle összeesküvéssel. Tévedésének oka, hogy Francesco Bandinít összetéveszti Bernardo Bandinivel. Hevesy (La Bibliothèque du Roi Matthías Corvín, Páris, 1923. 18. l.) megismétli Marchesi amaz állítását, hogy Francesco Bandiní a Pazzi-féle összeesküvés alkalmával menekült Budára, az évet viszont 1479-ben állapítja meg. Az igazságot minden valószínűséggel Berzeviczy Albert találja el Beatrix királynéról írt munkájában (179 l.): „Tudomásunk van Firenze akkor (1476.) itt időzött követéről is, Francesco Bandiní de'Baroncellí-ról, ki kevéssel később jelentést küldött Lorenzo Medici-nek a Magyarországon történekről.“



többek között Antoníus Averulanus építészeti munkáját, amit később Bonfini latinra fordított.<sup>32</sup>

Kár volt Bandininek annyira félnie Magyarországtól, mint amennyire ferrarai levelében ezt kifejezésre juttatta. Az ő példájából is kiderül, hogy ez időben Magyarországon olasznak lenni nem volt éppen rossz dolog s hogy a magyarok kitörő féltékenysége irányukban nem volt egészen alaptalan. Mátyás Bandinít nagyon szerette és fontos diplomáciai megbízásokkal tüntette ki. Különösen az anconai ügyben végzett Bandini egyes munkát.<sup>33</sup> Nem is távozott tőlünk mindaddig, míg Mátyás király életben volt!

Hogy Bandini nálunk jól érezte magát, abban politikai sikerei mellett része lehetett irodalmi és filozófiai hajlamainak is. Láttuk, milyen élénk részt vett, míg Firenzében volt, Ficinus körének életében; azonban bármennyire megbecsülte és szerette is őt Ficinus, azért tudományos és irodalmi szempontból Bandini jelentősége ebben a körben kétségtelenül csak másodrangú lehetett. Magyarországon azonban ő volt az, akinek közvetítésével az irányt változtatott Ficinus eszméi elterjedtek. Janus Pannoníus, a XV. századi magyar humanizmus ragyogó üstököse, Plutarchos, Platon és Plotinos tanulmányozója már évekkel azelőtt letűnt: más valaké, aki a neoplatonizmus eszméinek propagálásában a forrástól érkezett Bandini vezetőszeretét vitássá tehetné volna, nem igen volt Magyarországon. Talán még az egy Garázda Péter, aki valaha sokat forgolódott Ficinus körül; de minden jel arra mutat, hogy Garázda Péternek Mátyás sohasem bocsátotta meg az összeesküvők családjához való tartozását s így ő az ud-

<sup>32</sup> Bonfini fordításának előszavában olvassuk „Quas ob res cum omnes bonas artes colas, et in primis architecturam, qua nihil ad principalem magnificentiam magis pertinere videtur et Bandinus, mira ingenii dexteritate suauiusimam tuoque nominis deditissimam, Antonii Averulani civis Florentini opus mirabile de architectura nuper ad Maiestatem Vestram attulerit... (Analecta Nova 58. l.)

<sup>33</sup> V. ö. Csánki, Századok 1883. 537. l. Bandini helyzetét a király mellett megvilágítja Ficinus levele (Opera 886. l.) „Pandolphus Pisaensis, vis praeclarus innumeris me tuo nomine salutationibus obruit. Tunc vero maxime veram mihi salutem dixit, quando dixit esse te salvum et egredere salvum, atque ab invicto Fannoniae rege magnis legationibus honoratum. Gaudeo mirum in modum prosperitate, Bandine, tua, haec enim et in amicos patriamque redundat.“ — Bandini követjárásaira vonatkozólag v. ö. Mátyás-kori dipl. eml. III. 336., 433. lk. — Nem tudom, Fraknói milyen alapon állítja (Századok 1883., 499 l.), hogy Bandini Mátyás király könyvtárába volt?



var szellemi életében is eleve háttérbe szorult. Bandiní volt Budán Ficinus legbensőbb barátja — ezen a jogon tudományos rangban a vezető platonista. Tehát primás, ő, aki Firenzében csak másodhegedűs volt; tudományos tekintély, platonista orákulum, aki hazájában — úgy látszik — a bőkezű dilettáns-pártfogó szerepével megelégedett.

Mielőtt Bandiní Magyarországra jött, hosszabb időt töltött Firenzén kívül Nápolyban, Rómában<sup>34</sup> s mint láttuk, Ferrarában. Ficinus már ekkor is levelezett vele,<sup>35</sup> azonban az igazán élénk levelezés kettőjük között csak akkor kezdődik, mikor Bandiní Mátyás udvarába került.

Örök kára művelődéstörténetünknek, hogy Bandinínak Ficinushoz írt leveleiből egyetlenegy sem bírunk, csak Ficinus néhány hozzá írt levele maradt ránk. Így nem tudjuk megállapítani, hogyan kezdődött Ficinusnak ez az újabb közeledése magyarországi barátaihoz. Valószínűleg először Bandiní írt Ficinusnak a magyar állapotokról, itteni helyzetéről s erre következett — már 1477-ben<sup>36</sup> — Ficinusnak Janus Pannonius halála óta az első Magyarországra küldött munkája, a nevezetes Platon-életrajz.<sup>37</sup> Ez az első életrajz tudtunkkal a nagy görög filozofusról, amit Magyarországon tanulmányoztak. Bevezetése (Prooemium Marsili Ficini in opusculum eius de vita Platonis ad Franciscum Bandinum) felvilágosít bennünket arról, miért küldte Ficinus ezt a munkáját éppen Mátyás udvarába: „A minap pontosan a mindenható Krisztus születése napján nekem is született, nagylelkű Bandinim, valami Platonom, aki ugyan ösétől, a mi Platon atyánktól, messze elüt, de azért valami módon, amennyire lehet — magam sem tudom, hogyan? — hozzá hasonló jellemű. Ehhez fordulva így szólok: Platon visszatérsz-e Athénba ősi atyai tűzhelyedre? Ő azonban így kiáltott fel: Szörnyű sors, mert — fájdalem! — nekem már nincs többé atyai házam. Micsoda vas-korszak ez, melyben a kegyetlen Mars szétrombolta Pallas attikai várát! Nem megyek én hát a szerencsétlen Görögországba, hanem inkább Pannoniába. Ott virul a nagy Mátyás király, aki csodálatos hatalmában és egyuttal bölcsességében bizva néhány év le-

<sup>34</sup> Della Torre id. m. 768. 1.

<sup>35</sup> V. ö. Opera 660. 1.

<sup>36</sup> Della Torre id. m. 607. 1.

<sup>37</sup> Opera 782. 1. — V. ö. Stein id. m. III. 146 1.



forgása alatt visszaállítja a hatalmas és bölcs Pallas templomát, vagyis a görögök gimnáziumait. Azonkívül ugyanott magánál Pannonia boldog királyánál boldogan él az én Bandínim, ki az isteni Platon születésnapját valamikor a városban a maga költségén királyi pompával ünnepelte és a városon kívül, midőn ugyanazt a vendégséget a mi dicső Medicieinknél megismételtük, elsőnek volt jelen. Gyorsan, frissen Pannoniába megyek barátaimhoz...”

Néhány szót szentelhetünk az első Magyarországon tanulmányozott Platon életrajznak is, mert ebből megtudjuk, hogy a XV. század platonistái micsoda tudnivalókat tartottak Platonnal kapcsolatban fontosaknak. Ami az anyagot illeti, Ficinus ezt nagy szorgalommal összegyűjti, sőt a maga módján kritikailag meg is rostálja. De ez a kritika a XV. századé: az életrajz felőleli mindazokat a csodálatos hagyományokat is, amiket Platon életébe a mythosalkotó képzelet részben már az ó-korban beleszótt. Valami sajátságos keveréke ez a mű az ébregző kritikai szellemnek, az igazságot kereső kutatásnak és a naív hiszékenységeknek. Platon származása, családfája mellett ott találjuk — mennyire Ficinusra vall ez! — Platon horoszkopját. A neveléséről szóló adatokat kiegészítik a Platon utazásairól írt részletek: rendkívül fontos mozzanatok ezek az utazások Ficinus beállítása szerint, mert ezek vannak hivatva megmagyarázni Platon filozófiájának egyetemleges jelentőségét, ezek tették lehetővé, hogy Platon a Hermes Trismegistosból kiinduló aranylánc egyik legfontosabb szeme lehessen. A Platon-Aristoteles elsőbségéről folytatott harc utórezgéseinek tekinthetjük, bár Ficinus közvetlenül nem említi Platon modern támadóit, azokat a terjedelmes fejezeteket, melyek a Platonra szórt rágalmakat próbálják szétfoszlatni sokszor azoknak a dicsérő megjegyzéseknek a segítségével, amikkel még valamikor Dionysios Areopagites és Augustínus halmozták el a bölcsesség kuforrását.<sup>38</sup> Az egész mű bevezető jellegű, a Platon-tanulmányok kezdetén levők használatára szánva. Tehát mintegy alkalmazkodott a magyar igényekhez.

Ezt az első Magyarországra Bandínéhez és a platonizmus iránt érdeklődőkhöz küldött munkát hosszú sorban követték a

<sup>38</sup> Többek között a következő fejezeteket találjuk benne: *Continentia, gravitas, comitas Platonis. — Eloquentia, sapientia, autoritas Platonis. — Charitas, magnanimitas, sanctimonia Platonis. — Quantum Plato neglexit humana, quantum divina dilexit. — Pietas et gratitudo Platonis — Reditus Platonis in patriam coelestem et laudes. — Apologia de moribus Platonis.*



többiek. A platonista iratok elterjedésének főbb mozzanatairól Ficinus további leveleiből értesülünk. Egy 1482 május 9-én kelt, Bandinihez írt levélből<sup>39</sup> látjuk, mennyire várják Budán Ficinusnak egy akkor éppen nyomdában levő munkáját. Ficinus türelmet kér: értesíti barátait, hogy leveleinek két könyvét Mátyás királynak ajánlotta s ezeket már másolja is Franciscus Junius;<sup>40</sup> egyéb óhajtott könyvei pedig nyomás alatt vannak s mihelyt elkészülnek, azonnal Budára küldi őket.

Az időpontot tekintve ez a várva várt munka csak Ficinus főműve, a tizennyolc könyvből álló *Theologia Platonica* lehetett. Ennek a nyomtatását ugyanis 1482 nov. 6-án fejezték be<sup>41</sup> s utána csakugyan Budára került egy példánya.<sup>42</sup> Így Budán rövid idővel megjelenése után már tanulmányozhatták azt a munkát, mely a XV. századi platonizmusnak ma is a legmonumentálisabb alkotása s ami Ficinus filozofiai rendszerét — amennyiben ilyesmiről beszélhetünk — aprólékos részletességgel tartalmazza.<sup>43</sup> Főbb eszméinek ismertetése némi fogalmat adhat arról, mit értettek a XV. században platonizmus alatt s mi volt az az eszme-complexum, aminek tanulmányozását Budán annyira óhajtották.

A vezető gondolat a lélek halhatatlansága: „*Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicitus homine.*“<sup>44</sup> Ennek a tételnek a bizonyítására építi ki Ficinus egész rendszerét, ami tulajdonképpen állítása egy láthatatlan, természetfölötti világ létének ez epikureisták, a Lucretius-követők és főleg az averroisták tagadásával szemben.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Opera 756. 1.

<sup>40</sup> Valószínűleg rokona annak a Dominicus Juniusnak, aki Mátyás udvarában tartózkodott s aki Aurelius Brandolinus munkájában (Irod. eml. II. 83. 1.) szerepel: „*Respondentem autem ei pro republica feci Dominicum Junium, civem nostrum, virum acris ingenii magnaue in his rebus experientiae, quippe qui et in nostra re publica esset natus et in eo regno magna cum dignitate iam pridem versaretur*“ A Mátyás királynak ajánlott levelek sorsára különben még visszatérek.

<sup>41</sup> Della Torre id. m. 613.

<sup>42</sup> V. ö. Johannes Pannonius levelét Ficinushoz: *Legi Budaë in epistola ad Bandinum, item in prooemio tuo super Platonem et in prooemio theologiae tuae etc.* (Opera 871. 1.)

<sup>43</sup> Kiadva Opera 78. s köv. lk.

<sup>44</sup> Ez az első fejezet címe.

<sup>45</sup> Renan id. m. 390. és 391. 1. V. ö. Villari fejtegetését a *Theologia Platonica*-ról id. m. 51. 1. — Opera 219., 222., 228., 232., 233., 240., 241., 321., 327., 330., 351. lk.



Az emberi lélek Ficinus szerint tulajdonképpen két részből áll: a testtől elválaszthatatlan *tertia essentia*-ból és értelemből. Az előbbi a sensitív, az utóbbi az intelligens rész. Az utóbbinak köszöni az ember a teremtésben elfoglalt különleges helyzetét; ez képes felemelkedni az égi dolgok szemléletéhez, ez emlékezik, ez lát előre, ez magasztosul fel — ekstasisban — a legnagyobb boldogságig, amit földi ember megérhet, az Egység, az Egy, az Isten szemléletéig.<sup>46</sup>

Az Isten tiszta értelem. Mint ilyen nem jut közvetlen összeköttetésbe a természettel, egyedül csak az emberrel, aki a földi lények közül egymagában kapott lelke intelligens részében közvetlenül isteni szikrát. A természet az Egyet, az Istent körülvevő, az általa teremtett és az ő szolgálatára álló angyalok műve. Ezek halhatatlan, értelmes lények, kik közvetítenek Isten és a természet között. Így minden, a lelkek végtelen sora a legfelsőbb lénytől származik ugyan, de nem közvetlenül, hanem a következő csoportot a fölötte levő teremti és kormányozza. Amit Ficinus az angyalok világáról mond, azt nagy egészében Dionysios Areopagites munkáiból kölcsönzi.

Amint a vázoltakból is megállapítható, a munka címe megfelelt jellegének: *theologia* ez csakugyan, még pedig *Platonica*.<sup>47</sup> A vezető tétel megfelel a katholicizmus dogmájának a lélek halhatatlanságáról, a részletekben azonban szabadon csapongva érvényesül a neoplatonikus gondolat. Történeti értéke, mint egy új irány kísérletének, mely a korabeli materializmus ellen felemelt hatalmas tiltakozás akart lenni, még ma is igen nagy. Korabeli hatása szinte megmérhetetlen: valóban azzá lett, aminek Ficinus szánta, a XV. század hitbéli és morális iránytvesszetségének iránytűjévé. Ez magyarázza, miért várták olyan türelmetlenül Budán.

A *Theologia Platonica*-t nemsokára követte Magyarországra az 1484 végén nyomtatásban megjelent teljes Platon-fordítás. Ficinus evvel már régebben, 1468-ban készen volt, de a kézirat hosszas viszontagság után<sup>48</sup> csak ezidőtájt került nyomdába. A teljes

<sup>46</sup> V. ö. Opera 119. l. „*Anima est medius rerum gradus, atque omnes gradus tam superiores quam inferiores connectit in unum, dum ipsa et ad superos ascendit et descendit ad inferos.*“

<sup>47</sup> V. ö. Le Monnier i. m. II. 83. l.

<sup>48</sup> V. ö. Della Torre id. m. 615. l. „*Del resta questa versione pareva predestinata alle piu strane peripezie. Dopo aver inutilmente pregato Bernardo Rucellai ad assumerne sopra di sè la stampa, pare . . . che la detta versione*



Platon-fordítás kinyomatása igen nagy művelődéstörténeti esemény; evvel — Walter Pater kifejezése szerint<sup>49</sup> — a titkok templomának kapuja felnyílt mindazok számára, akik latinul értettek. A nyomtatás költségeit Filippo Valori, előkelő firenzei patricius fedezte, kinek nevével a magyarországi platonista mozgalom ismertetése kapcsán még sokszor fogunk találkozni. A nagy eseményt Magyarországon már várták s így a Platon műveit tartalmazó nyomtatvány nem volt meglepetés. Ficinusnak a könyvhöz csatolt kísérőlevele Bandini-hez ünnepélyes szavakkal ajánlja Platont a Magyarországra szakadt firenzei követ figyelmébe: „Tehát Bandinim, társam Platonban, amennyire én téged szeretlek és te engem szeretsz, annyira tiszteld, amint szoktad is, Platont. S amennyiben a most újra vándorutra kelő szállásra szorul, légy vendéglátó gazdája. S ha neki ott, mint akit kevésbé ismernek, kikiáltóra van szüksége, légy kikiáltója és ha végül ellenségek között reszketve védelemre szorulna, légy oltalmazója.”<sup>50</sup>

A Platon-fordítás a kísérő levéllel együtt már uton volt, midőn Budáról ismételten sürgették a nehezen várt könyvet. Ficinus a sürgetésre írt válaszában<sup>51</sup> értesíti Bandinít, hogy Platont már elküldte s míg azt Budán tanulmányozzák, azalatt ő szorgalmasan dolgozik Plotinos latin fordításán: az ötvennégy könyvből harminc már készen is van. „Igy akarja ezt a mindenható Isten, ezen az uton irányít minket az isteni gondviselés, mi tehát erre megyünk” — teszi hozzá hivatásába vetett rendíthetetlen bizalommal.

A Platon fordítás szerencsésen megérkezett Budára, de úgy látszik, a sok fényes kódexhez szokott társaságban a kezdetleges nyomtatvány igénytelen külseje bíráló megjegyzésekre adott alkalmat, amikről Bandini Ficinust sajnálattal értesítette. Legalább erre következtethetünk Ficinus válaszából, ki a maga virágos, kissé homályos, szójátékokkal zsúfolt stílusában tréfásan mentegődzik: „Hogy Platonunk munkáit a nyomtatók végre kinyomták, az Filippo Valori fáradozásának és bőkezűségének köszönhető. Hogy azonban kevésbé tetszetősen nyomták, azt részben a nyomtatók, vagy inkább elnyomók hanyagságának, részben

fosse presa in pegno da un creditore di Marsilio, il quale la tenne presso di sé per ben due anni.”

<sup>49</sup> I. m. 51. l.

<sup>50</sup> Opera 870. l.

<sup>51</sup> U. ott 871. l.



(ha szabad így mondanom) a balsorsnak tudd be. Fájlalod (amilyen jólelkű vagy), hogy a mi öregünk olyan szennyesen jutott el hozzátok Ne fájlald, kérlek, Bandinim. Természetes és rendjén van, hogy akik hosszas fogságból szabadulnak és mély sötétségből bontakoznak ki, azok elhanyagoltan, sorvadó állapotban jönnek elő. Nagy dolog a sötétség hosszú századai után napfényt látni, legnagyobb dolog feltámadni.<sup>52</sup>

Közben Ficinus befejezte Plotinos fordítását s azon melegebben hozzáfogott a szükséges magyarázatok írásához. Munkája hevében elhanyagolta barátait, ritkán írt nekik, ami miatt Bandinától szemrehányásokat kapott. Ficinus választ Jacobus Azarolus<sup>53</sup> hozta Budára. Meg kell engedni, hogy védekezése nagyon ötletes; „Nekem mindig úgy tetszik, hogy sokat írok barátainak, amíg kitartó munkával sok olvasni valót írok össze barátainak és másoknak. Plotinos, amint megigérttem, már mind az ötvennégy könyvével latinul vitatkozik, de ezen felül magyarázatokat is követel tőlünk.”<sup>54</sup> Egyuttal jelzi, hogy nyolc könyvhöz már a magyarázatok is elkészültek. A tizenkettedik könyv magyarázatainak szerkesztése alkalmával újra megemlékezett a budaiakról: mentegeti magát, hogy olyan ritkán és röviden ír most is nekik, de másoknak egyáltalán nem ír levelet, annyira lekötí a munka. Csendes foglalkozása örömeiből izelítőt ad Bandininek, mikor megjegyzi, hogy Plotinosban lépten-nyomon a legcsodálatosabb, legmélyebb dolgokat találja s csak attól fél, hogy nem tudja majd ezeket úgy szavakba öltöztetni, ahogyan elméjében elgondolja.<sup>55</sup>

1489. január 6-án kelt soraiban<sup>56</sup> Ficinus ismét mentegetődik Bandiní előtt, hogy most ritkábban ír, annyira el van foglalva; Plotinos-magyarázataival még csak félig készült el, mert közben más neo-platonista műveket is lefordított, amikre a magyarázatok szerkesztése közben volt szüksége. Hogy fogalmunk legyen a törekeny testű Ficinus hallatlan energiájáról, megemlítem, mi volt ez a kis zökkenő a Plotinos-magyarázat írása közben. Az egyik Psellos munkája a démonokról, a másik Synesios műve az álmokról, azután Porphyrios könyve a mértékletes-

<sup>52</sup> Opera 872. l.

<sup>53</sup> Firenzei polgár volt.

<sup>54</sup> Opera 879. l.

<sup>55</sup> U. ott.

<sup>56</sup> U. ott 895. l.



ségről, majd Jamblichos értekezése az egyiptomiak és asszírok teológiájáról, végül Priscianus Lydus ismert Theophrastos-magyarázata. S mindez alig néhány hét alatt, sokszor nehezen kibetűzhető, hiányos kéziratokból<sup>57</sup> készült el! Valóban rendkívüli teljesítmény még ebben a korszakban is, mikor a frissen felfedezett ó-kor megismerésére vágyó tudományszomj csodákat művelt. Mivel ezek a munkák — mint látni fogjuk — hamarosan hozzánk is eljutottak, a magyar platonistáknak szinte elég dolgot adott csak elolvasni mindazt, amivel Ficinus szorgalma elárasztotta őket.

Minden jel arra mutat, hogy nemcsak Bandini levelei veszték el, hanem Ficinusnak Bandinihez írt levelei is csak kis részben maradtak ránk. De akármilyen hiányos anyag áll is rendelkezésünkre, az eddigiekből mégis több, a magyar művelődéstörténetre nézve fontos megállapítást szűrhetünk le. Látjuk, hogy Ficinus munkái, amint készen vannak, rögtön utra kelnek Buda felé. Platon-életrajzát Ficinus egyenesen Bandininek és budai barátainak szánta s mihelyt elkészült, azonnal küldte; a *Theologia Platonica* és a Platonfordítás nyomdafestéke még alig száradt meg, már tanulmányozhatták őket Mátyás udvarában. De nemcsak a kész művekről vettek itt tudomást, mert Ficinus, hogy meghálálja az innen feléje sugárzó meleg érdeklődést, munkásságának jóformán minden mozzanatáról értesíti a magyarországi platonistákat. Természetes, hogy innen azután szinte állandóan sürgették a várható megjelenést. Bandini szerepe is igen világosan megállapítható ezekből a levelekből: ő volt Platonnak és a platonizmus érdekeinek Ficinustól kinevezett magyarországi ügyvivője, Firenzének méltó követe nemcsak a politikaikban, hanem a szellemiekben is. A firenzei platonista kör e rokonszenves, dilettáns tagja, midőn Magyarországra jött, már bizonyos hagyományokra támaszkodó érdeklődésre talált a Ficinustól képviselt platonizmus iránt. Ez az érdeklődés azt, aki a forrástól jött, fontos szerephez juttatta: ő lett az összekötő kapocs Ficinus és a magyar platonisták között, ezek általa értesülnek Ficinus munkája haladásáról s Ficinus, mikor hozzá ír, mindig magyarországi barátaira is gondol. Mindent összevetve Ficinus újabb összeköttetése Magyarországgal Janus Pannonius halála után valószínűleg Bandininek Budára érkezésével kezdődik — legalább is nekünk csak ilyen irányu adataink vannak — és az érdeklődés fokozatos elmélyülése minden valószínűséggel Bandini nemes propagandájának köszönhető.

<sup>57</sup> Ilyen volt pl. a Ficinus által használt Jamblichos-kézirat.



Ficinus Bandínin keresztül tehát magyarországi híveinek is ír. Ezt bizonyítják leveleinek kifejezései: „Ibo igitur in Pannoniam ad amicos...“ „Accedit ad vos tandem Plato noster...“ „Platonem... quem expetistis...“ „... legatis lecto Platone Plotinum...“ Kik ezek a barátok? Kik tanulmányozzák a platonizmust Mátyás udvarában?

Ezt részben megtudjuk Ficinusnak 1482 május 9-én Bandínéhoz írt — már említett — levelének befejezéséből, hol három magyar barátjának küld üdvözetet: Garázda Péternek, Váradí Péternek és Báthori Miklósnak.<sup>58</sup> A három közül Garázda Péterrel már találkoztunk. Az ő ismeretsége Ficinussal még Janus Pannonius életében keletkezett. Hogy Janus Pannonius halála után a platonizmus és Ficinus iránt mennyire érdeklődött, azt adatok hiányában lehetetlen megállapítanunk. Arról sem tudunk semmi biztosat, hogy Váradí Péter és Báthori Miklós hogyan jutottak Ficinusszal összeköttetésbe, hogyan lettek a platonizmus hívei? Mivel mindkettőn jártak Olaszországban, nem lehetetlen, hogy ez a barátság már régibb keletű, de az sincs kizárva, hogy csak Bandíní révén keletkezett.

Váradí Péter 1450 körül született.<sup>59</sup> Bonfini-ből tudjuk, hogy az éles eszű ifjút Vitéz János neveltette. Akire Vitéz János tanulmányi ideje alatt pártfogását kiterjesztette, az Olaszországba került, hová a tudós főpap maga is annyira vágyakozott. Bonfini szerint Váradí csakugyan Bolognában tanult s általában hosszú időt töltött Olaszországban.<sup>60</sup> Hazatérése után a kitünően képzett ifju hamarosan a legmagasabb állásokba emelkedett. 1480 nyarán már kalocsai érsek és főkancellár. Az udvar humanista körében jelentékeny szerepet játszott: többek között a királyt ő bizta meg Janus Pannonius szétszórt munkáinak összegyűjtésével

<sup>58</sup> „Haec interim epistolae tres tibi potissimum nobis in musis amicos mandata iterum atque iterum salutandos, episcopum Colocensem, episcopum Vacicensem, Petrumque Garasdam. Valet felices.“ (Opera 756. I.)

<sup>59</sup> Életrajzát megírta Fraknói Vilmos, Századok 1 83. évf.

<sup>60</sup> „Accedebant literarum studia, quibus in Italia diu operam dederat.“ V. ö. Fraknói id. m. 491—2. I. k. Bonfinit megerősíti Ugolino Verino Váradíhoz írt költeménye (Ad dominum Petrum Archiepiscopum Colocensem virum sapientissimum, Mathyae regis primum secretarium. Ir. eml. II. 337. I.).

Antistes venerande, tuum iam nomen ad oras

Ausoniae sparsum est claraque fama tua est.

Et merito; Italiae edoctus puerilibus annis,

Attica novisti nostraque verba, Petrel



és kiadásával.<sup>61</sup> Amilyen gyorsan emelkedett, olyan hirtelen zuhant alá a magasból: 1484 nyarán, talán Beatrix királyné áskálódására „prae nimia loquendi libertate“<sup>62</sup> börtönbe került, honnan csak Mátyás halála után szabadult ki. Hogy mikor halt meg, azt biztosan nem tudjuk: kétségtelenül még 1501 előtt.

Váradí Péterről feljegyezték, hogy egyike volt a legszorgalmasabb és legszellemesebb levélíróknak s hogy levelezése révén baráti összeköttetésben állt az olasz irodalmi életnek jóformán minden jelentősebb alakjával.<sup>63</sup> Sajnos, Mátyás király haláláig írt levelei elvesztek, csak a későbbieknek (1490–98) gyűjteménye maradt ránk, ami azonban jelen tárgyunk szempontjából érdektelen.<sup>64</sup>

Filozófiai hajlandóságairól Beroaldustól értesülünk, aki őt „pythagoricodogmatis observandissimus cultor“-nak nevezi.<sup>65</sup> Mivel a neoplatonisták Pythagoras iránt megkülönböztetett tisztelettel viseltettek<sup>66</sup> s őt mint az „aranylánc“ egyik tagját, egészen a magukénak tartották, ez a megjelölés a renaissance-korban alig különbözött valamit értelemben a „Platonicus“ jelzőtől. Váradinak Ficinus-szal való összeköttetéséről, ami ilyen filozófiai állásfoglalás mellett szinte előre várható, nemcsak a Bandinihez írt üdvözlét tanuskodik, hanem az is, hogy Ficinus egyik, különben azóta elő nem került munkáját (*Disputatio contra iudicium astrologorum*) kedveskedve neki ajánlotta.<sup>67</sup> Váradí fogsága valószínűleg útját

<sup>61</sup> Fraknoi id. m. 498–9 lk.

<sup>62</sup> Udis álnevű röpiratszerző állítása *An. Nova* 458. 1.

<sup>63</sup> Ezeket az adatokat Phil. Beroaldus jegyzi fel. (*An. Nova* 43. 1.): „Tu ad me crebras litteras dedisti, quo, Dei bona, lepore! qua verborum atque sententiarum amoenitate refertis imas prorsus ut perfectus orator... Nullus in Italia litterarum litteratorumque altrice ac parente est studiorum claritate paulo celebrior, qui non tibi sit glutinio amicitiae copulatus.

<sup>64</sup> Petri de Varda Epistolae (Wagner kiadása) 1776.

<sup>65</sup> *An. Nova* 40. 1. Apuleius Arany Szamarához írt ajánlásában. V. ö. Kemény, Tört. és Irod. Kalászatok 63. 1.

<sup>66</sup> V. ö. Ficinus Opera 1978. 1. „Pythagorae Philosophi Aurea Verba,“ u. o. 1979. 1. „Symbola Pythagorae Philosophi.“

<sup>67</sup> V. ö. Fraknoi id. m. 499–500 lk. Az ajánló levelet Fraknoi szerint, aki Csontosí közlésére hivatkozik, az egyik wolffenbütteli Korvin-kódexben találjuk. (Melyikben? Mert Ficinus leveleinek Mátyáshoz küldött III–IV. könyve két wolffenbütteli Korvin-kódexben is meglehető. Ezekon kívül egy harmadik kódex a levelek nyolc könyvét tartalmazza. V. ö. Hevesy i. m. 85. 1.) A Henric petriana-ban (*Opera* 781. 1.) ugyanaz a levél, amit Csontosí a wolffenbütteli kódexben talált, Ficinusnak egyik olasz barátjához,



vágta a későbbi összeköttetéseknek, mert neve 1484 után Ficinus leveleiben nem fordul elő.

Báthori Miklós, Mátyás-kori humanizmusunk egyik legrokonszenvesebb alakja, Ficinusnak talán a leghívebb magyar híve, szintén Olaszországban tanult, mint Váradi és ugyancsak különös kedvvel foglalkozott filozófiai problémákkal.<sup>68</sup> Tudomány-szeretete, szorgalma egyenesen a renaissance nagy humanistáinak buzgalmára emlékeztető: róla jegyezte fel Galeotto, hogy körülötte sereglő zászlósorak gunyolódásait semmibe véve még a király előszobájában is Cícero filozófiai iratait olvasságta.<sup>69</sup> Szép lelkének, tudós és művészi hajlamainak megfelelően rendezte be váci palotáját, ennek kertjeit, hol ő és környezete soha sem henyélve vagy olvastak, vagy komoly beszélgetésekbe merülve vitatkoztak vagy énekeltek és zenéltek.<sup>70</sup> Külső élete folyásáról kevés a megjegyezni valónk. 1469-ben lett szerémi, 1475-ben váci püspök. Mátyás eleinte feltűnően kedvelte, később azonban, akárcsak Váradi,

Francesco Ippolito Gazolti-hoz van címezve. Ez az eljárás humanista íróknál elég gyakori. Összehasonlítás céljából álljanak itt egyes részek:

Marsilius Ficinus Petro Pannonio Archiepiscopo Colocensi venerando in Christo Patri literatissimo, literatorum patrono, plurimum se commendat. Scripsi librum contra vana astrologorum iudicia. Mitto tibi prohemium. Reliqua mittam, cum scriba noster exscripserit... Vale feliciter venerande Pater, atque Marsilium tuum invicto Pannoniae regi commenda. Petrumque Garasdam et Dominicum Junium praeclaros viros habeas commendatos.

Marsilius Ficinus Francisco Hypolito Gazolti comiti viro clarissimo. Librum scripsi contra vana astrologorum iudicia, mitto ad te Prohemium, reliquum mittam cum primum scriba noster exscripserit...

Ficinus ezt a művét már 1477-ben megkezdte, mert egyik levelében Bernardo Bembo-hoz, (Opera 776. l.) ami ebben az évben kelt, már említi: „... compono librum de providentia Dei atque humani arbitrii libertate, in quo illa Astrologorum iudicia, quae providentiae libertatique detrahunt, pro ingenii facultate redarguo. Nempe quam diligenter coelestia vere metuntur Astronomi, tam multum circa humana inanes Astrologi mentiuntur.“

<sup>68</sup> Galeotto, Irod. Eml. II. 227. l. „Hic igitur Nicholaus episcopus virtute et animi generositate dignitateque corporis cumulatissime maxime erat; studiis namque humanitatis in Italia eruditus, cura et diligentia doctrinam adaugens, nihil laboris, nihil vigiliarum, nihil impediti subterfugiens quod ad doctrinam conveniret, brevi effectit, ut doctissimis acutissimisque philosophis eius doctrina et litteratura summa cum admiratione probaretur.“

<sup>69</sup> U. ott 247 – 8 lk.

<sup>70</sup> U. ott 249. l.



ő is kegyvesztett lett.<sup>71</sup> Megpróbáltatását, ami különben nem tartott sokáig, erős lélekkel viselte.<sup>72</sup> 1506-ban halt meg.

Ez a nagy műveltségű ember irodalmilag is működött — ránk azonban semmi sem maradt tőle. Sír felirata szerint kiváló jogtudós és theologus, kítűnő latin és görög volt, aki egy irodalomtörténeti tanköteményt is írt.<sup>73</sup> Számunkra most legfontosabb az a buzgalom és lelkesedés, mellyel a platonizmus ügyét felkarolta. Ficinus magyar barátai közül elsősorban az ő szeretetébe ajánlotta Bandínit és önmagát: „Szeresd kérlek, amint ezt teszed is, a te Marsiliusodat, ki téged kiváló erényeid miatt forrón szeret. Szeresd hasonló módon a mi Bandíninket is, ezt a kiváló elméjű és nagyszerű embert; pártfogolj mindkettőnket, ha helyesnek látod, a boldog Mátyás királynál....<sup>74</sup>” Bandínéhez írt egyik levelében viszont áradozó szeretettel beszélt Báthoriról: nem mer róla bővebben írni, mert ha érdemeit ki akarná fejezni, bármilyen terjedelmes, másokat untató lenne is, mégis kevésnek tartaná ezt az érzelem nagyságához képest.<sup>75</sup>

Hozzá írt levelein kívül Ficinus neki és Bandíninek ajánlotta egyik kisebb — levelei közé besorozott — filozófiai munkáját.<sup>76</sup> Ez az értekezés egy egészen elvont bölcséleti kérdéssel, a ficinusi rendszernek talán legfontosabb tételével: minden létezőnek hierarchiájával foglalkozik. Nagyjából az az elmélet ez Istenről, az angyalvilágról, a lélekről, az anyagról, amit bővebben a *Theologia Platonica*-ban találunk. Különös részletességgel Ficinusnak az Egynek, az abszolút teljességnek fogalmát fejtegeti. Művelődéstörténeti jelentősége számunkra főleg az, hogy ajánlásában egy magyar püspök nevéhez fűződik.

Báthori Miklós szerepe a platonizmus magyarországi történetében ezzel még nincs lezárva: foglalkozni fogunk még vele ama törekvések kapcsán, melyek a firenzei platonai akadémia gondolatának Budán történő megvalósítására irányultak.

Eddigi emlékeink a Bandíni személyével kapcsolatos magyar platonista törekvésekre vonatkozólag mind olasz eredetűek. To-

<sup>71</sup> Teleki, Hunyadiak kora XII. 144. 1.

<sup>72</sup> Ir. eml. II, 248. 1.

<sup>73</sup> Sír feliratát közli Békesi, *Kath. Szemle* 1902, 240 1. Itt van említve ez a költemény: *Historia* (talán *Historico*?) *omnes celebravit carmine vates.*

<sup>74</sup> *Opera* 782. 1. A levél kelte: octavo Calendas Junias 1479.

<sup>75</sup> U. ott 859. 1.

<sup>76</sup> U. ott 688—690. 1k. V. 6. *Analecta Nova* 271. 1.



vábbi dokumentumaink is szinte kizárólag ilyenek lesznek — egy nagyon nevezetes emlék kivételével, mely magyar ember, a már említett Johannes Pannonius nevéhez kapcsolódik. Johannes Pannonius egy ránk maradt és Ficinus munkái között kiadott levelet írt a firenzei platonista kör fejéhez, melynek magyar gondolattörténeti szempontból való fontosságát a következőkben próbáljuk megvilágítani. Ez az egy dokumentum mélyen belevilágít a magyar platonista mozgalom olyan rejtekeibe, ahová eddig bepillantani nem volt alkalmunk. Az eddigiekben magyar részről csak bámulatot, csodálatot, tanítványi ragaszkodást láttunk Ficinus személye iránt: Johannes Pannonius levele jelenti a magyar kritikát, a fenntartást, mondhatnám a visszahatást a Ficinus-képviselte platonizmussal szemben. Kiegészítője levelének Ficinus hozzá írt, majdnem indulatos hangú válasza.

Ki volt ez a Johannes Pannonius, aki egy Janus Pannonius, Garázda Péter, Váradi Péter, Báthori Miklós állásfoglalása után a platonista mozgalom mindenütt bámult mesterét, Ficinust kritizálni merte? Először azt kell hangsúlyoznunk, hogy nem azonos Janus Pannonius-szal. Erre azért van szükség, mert akik eddig mellékesen megemlékeztek róla, mint pl. Koller,<sup>77</sup> Galeotti<sup>78</sup> vagy Apponyi Sándor,<sup>79</sup> azok egynek vették a pécsi püspökkel. Minden mástól eltekintve ez kronológiailag lehetetlen. Johannes Pannonius ismerte Bandinít, olvasta a nyomtatásban megjelent Platon-fordítás és a *Theologia Platonica* előszavát<sup>80</sup> — tehát legkorábban 1484 végén, de valószínűleg csak 1485 elején írhatta levelét. Janus Pannonius pedig ekkor már több, mint egy évtizede sírjában pihent. Amilyen biztosan megállapítható ez a negatívum, annyira homályban vagyunk a továbbiakra vonatkozólag: annyit még tudunk, hogy Johannes Pannonius Firenzében tanult, latinul, görögül tudott és a költöket szorgalmasan tanulmányozta<sup>81</sup> — tehát nem valami középkori műveltségű, hanem

<sup>77</sup> A pécsi püspökség történetéről írt munkájában a két levelet besorozza Janus Pannonius levelezésébe. (IV. 219. l.)

<sup>78</sup> Id. m. (X. 44. l.) „Infatti Giovanni Pannonio, poi (!!) vescovo di Cinque Chiesi in Ungheria, il quale era stato in Firenze per studiarvi la letteratura greca e latina, in cui fu peritissimo — compose tra le altre cose i fasti d'Ungheria, in versi eroici (!!) — scrivevagli da Buda, che avendo letta una sua lettera etc.“

<sup>79</sup> Magyar vonatkozású külföldi nyomtatványok. I. 19. l.

<sup>80</sup> Opera 871. l. a levél kezdő sorait.

<sup>81</sup> Levelében írja (U. ott): praeterea meminì, cum olim in Italiam profectus latinis literis et Graecis erudirer Florentiae...“ Firenzéből 1463 után



a firenzei humanizmus emlőjén nevelkedett, vérbeli humanistának látszó férfiú volt. Többet: korát, állását, családját stb. eddigi kutatásaim során minden törekvésem ellenére elfogadható módon megállapítani nem tudtam.

Johannes Pannonius levele Ficinus alapvető tételét, egész munkásságának vezető eszméjét, azt a formulát döngeti, melyben háborgó lelke hosszas küzdelmek után végre megnyugvást talált. Olvastuk Bandínihez írt levelében Plotinos fordítása kapcsán: „Igy akarja ezt a mindenható Isten, ezen az úton irányít minket az isteni gondviselés, mi tehát erre megyünk.“ Ezt a gondolatot fejtegeti a *Theologia Platonica*<sup>82</sup> előszavában, Platon fordításának bevezetésében — szinte minden kínálkozó alkalommal. Az a hit adott neki erőt szinte emberfeletti munkája végzésére, hogy amit csinál, avval az isteni gondviselésnek a tévelygésekben elmerült emberiség felemelését célzó terveit segíti elő.

Johannes Pannonius ez ellen a felfogás ellen tiltakozik: szerinte nem a gondviselés irányítja Ficinus munkásságát, hanem a vak pogány végzet. S az amit Ficinus esinál, minden, csak nem keresztény szellemű theologia. „*Primo non video equidem, ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa antiquorum Theologia.*“

Hogy Johannesünk a maga felfogását Ficinuséval szemben érvényre juttassa, nem riad vissza személyeskedés-szamba menő célzásoktól sem. Ficinusnak, a kereszténységben horgonyt vetett

---

tért haza: ... et ante quam Florentia huc redirem transferendo Platon-manum iniiceret.“ Ficinus ugyanis 1463-ban fogott hozzá Platon fordítását hoz. — Johannes Pannoniusnak költői tanulmányairól Ficinus válaszából értesülünk: „Quoniam vero te poetarum apprime studiosum esse cognosco.“

<sup>82</sup> „Reor autem (nec vana fides) providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonis saltem rationibus, religioni admodum suffragantibus, acquiescant et quicumque Philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare, quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore, vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit; denique ut qui ea solum cogitant, quae circa corpora sentiuntur, rerumque ipsarum umbras rebus veris infeliciter praeferunt, platonica tandem ratione commoniti, et praeter sensum sublimia contemplantur, et res ipsas umbris feliciter anteponant. *Hoc in primis omnipotens Deus iubet; hoc omnino humana res postulat; hoc coelestis Plato, quondam suis, Deo aspirante peregít; hoc tandem et ipsi nostris, Platonem quidem imitati, sed divina dumtaxat ope confisi operoso hoc opere moliti sumus.*“ (Opera 73. l.)



neoplatonikusnak, az egyház papjának legsebezhetőbb pontja ifjú korának tévelygő pogánysága. Johannes, aki valamikor Firenzében tanult s ott egyet-mást hallott, amiről a budai platonikusok nem tudhattak, kiméletlen kézzel ezt a fájó pontot tapogatja. Pontos adatok alapján összeállított bűnlajstromot olvas Ficinus fejére: olyan munkák és törekvések már-már elhalványodott emléket frissíti fel, melyekre Ficinus nem szívesen gondolt vissza. Szemére veti, hogy valamikor nem a gondviselés útját járta, midőn az antik filozófia újraélesztéséhez fogott, hanem a csillagok járásából, asztrológiai módszerrel állapította meg azt a hivatást, amit most a gondviselés művének próbál tulajdonítani. Felemlíti Orpheusfordításait, melyeket pogány líra hangjai mellett énekelt, Hermes Trismegistos átültetését, Zoroaster-magyarázatait, a pythagoreusok tanulmányozását, végül Platon-fordítását: mindegyikre az ösztönzést két firenzei asztrológus tanúsága szerint Ficinus asztrológiai úton kapta. S hogy mennyire bajos utólag az isteni gondviselés újmutatásának tulajdonítani ezt a munkásságot, azt szerinte legjobban mutatja, hogy Ficinus, midőn jobb belátásra tért, ifjúkori műveinek egyrészt elrejténi, megsemmisíteni igyekezett.<sup>83</sup> A levelet komoly intézés fejezi be: vigyázzon Ficinus, mert az antik filozófia feltámasztásának kísérlete esetleg meddő kíváncsisággá fajul, helyett, hogy a vallásos megújítást szolgálja.<sup>84</sup>

Elképzelhető, mennyire bántotta Ficinust, hogy Budáról, ahonnan eddig — mint mondtam — csak elismerés, csodálat, hízélgés áradt feleje, most egy ilyen hangú levelet kap; hogy azt a fájó problémát, amit olyan nehezen tudott önmagában, önmagának elintézni, most újra napfényre rángatja és élére állítja egy kiméletlen kéz; hogy a magyar kritikus alapján véve ártatlan dolgokat is — mint pl. zenei hajlandóságát — a bűnök közé sorolja. Különösen igazságtalannak, értelmetlennek találhatta Ficinus ezt az utóbbi vádat. A zene művelése Platon szerint — s ebben Ficinus vele tökéletesen egyetértett<sup>85</sup> — a nevelésnek egyik leghatalmasabb eszköze;

<sup>83</sup> „... neque fuerat illud divinae providentiae munus, quod ipse aetate prudentior factus merito iudicasti damnandum.“

<sup>84</sup> Equidem te amice moneo, caveas, ne forte curiositas quaedam sit isthaec renovatio antiquorum potius quam religio. Saitta i. m. 2. l., noha könyve valóságos Ficinus-apologia, igazat ad Johannesünknek: „Pertanto Giovanni Unghero aveva ragione di dubitare che la restaurazione voluta da lui fosse piuttosto una certa curiosità che una religione.“

<sup>85</sup> V. ö. Della Torre i. m. 788. l.



a hangok rendje az égi szférák harmóniáját utánozza, összhangjuk a lélek képességeit egyensúlyba zökkenti; a nevelő az ifjúnak különböző eröktől, indulatoktól, szenvedélyektől szaggatott lelkét ennek segítségével összhangolja, a mester a matematikai oktatást evvel fejezi be. A különben szerény Ficinus az antik zene újraélesztését a maga és százada egyik legnagyobb dicsőségének tartotta<sup>86</sup> — budai Zoilosa pedig még ebben is kivetní valót talál.

Ennél az igazságtalanságnál csak az igazság fájhatott jobban. Mert a lényegben Johannes Pannonius nagyon pontosan volt értesülve, nagyon világosan látott, annyira jól, hogy levele a Ficinus-kutatók számára, különösen a később szándékosan homályba burkolt ifjúkori tevékenységre vonatkozólag, ma egyik legfontosabb dokumentum.<sup>87</sup> Ficinus iratainak tanulmányozása alkalmával Johannes Pannonius érezte, hogy minden becsületes törekvés ellenére nem egészen kifogástalan az a kereszténység, mely Platon szobra előtt — mintha az szentkép lenne — örökmécsesét éget, mely a platonizmusta templomokban szószékről akarja hirdettetni, melynek filozófiai alátámasztásában a neoplatonikus gondolat az igazság legfőbb kritériuma. Mert Ficinus kereszténységét mindvégig neoplatonizmus színezte: életének első, úgynevezett pogány korszakában csak úgy, mint úgynevezett megtérése után. Az egymásnak ellentmondó, az egymással összhangba alig hozható elemek szakadáka az első korszakban nyíltan tátongott, a másodikban öncsalás takarta. Meggyőződése mindkét korszakban ugyanaz: a kinyilatkoztatott vallás önmagában nem elég, ezt észokokkal is alá kell támasztani. Míg azonban az első korszakban az elégtelenség érzése annyira uralkodó, hogy Ficinus vallásos hajlamainak kielégítésére külső, rítus-számba menő, sokszor egészen pogányos szertartásokat is igénybe vesz, addig a második korszakban a hit dogmaiba már eleve belenyugodva hatalmas tevékenységet fejt ki, hogy mindazokat — köztük elsősorban önmagát — észokokkal a vallásnak meghódítsa, akiket attól észokok távolítottak el. Az első korszak Ficinusa kétségkívül következetesebb, a második korszak Ficinusa — ki neoplatonista létére a *keresztény* lelkek orvosának csap fel — egész kora belső küzködésének hú kifejezője. S amit Ficinus, ki annyira beleélte magát szerepébe, már nem érzett: a belső ellentmondást, azt Johannes Pannonius megérezte és kifogásolta. Azt

<sup>86</sup> Opera 944. 1.

<sup>87</sup> V. ö. Della Torre i. m. 45., 544., 589., 789. lk.



persze már Johannes Pannonius sem sejtette, hogy mikor Ficinus filozófiája ellen tiltakozik, tulajdonképen a nagy lépésekben közelgő reformáció gondolatát utasítja vissza s így ő maga alapjában véve az ellenreformációnak egy a XV. századba előretolt előörse. Mert Ficinus minden egyházhúsege ellenére — milyen ironiája a sorsnak! — előkészítője lett a reformációnak.<sup>88</sup> Működése: — a theologia elvilágiasítása, a filozófia emancipációjára való öntudatlan törekvés, a keresztény szövegek szabad gondolatvezetésű exegesisé — a reformáció szellemét leheli.

Amilyen volt a mosdó, olyan lett a törülköző. A szelíd lelkű, galambepéjű Ficinus, aki minden Platon-tisztelete ellenére sem tudta magát rászánni, hogy a Platon-Aristoteles vitában részt vegyen, aki került minden polémiát, nála szokatlanul kemény hangon válaszol<sup>89</sup> magyar bírálójának. Föltételezi, hogy Johannes Pannonius nem értette jól át azt, amit *állítólag* olvasott, különben nem tagadná, hogy Ficinus munkássága, az antik világ újraélesztése, valóban a gondviselés céljait szolgálja. Ficinus elismeri, hogy tiszta kereszténység a Krisztus születését megelőző filozofusoktól nem várható, de azért filozófiájuk keresztény szempontból sem megvetendő, mert igazság és vallásos szellem azért ezekenél is van. S azok az elmék, akik egyszer valamiféle vallást egy vallásos szellemű filozofustól elfogadtak, a helyes valláshoz az utat már könnyen megtalálják. Ime az összes vallások és filozófiai igazságok ősi rokonságának Plethon-tól kölcsönözött gondolata, mint Ficinus egyik alapvető tétele.

Igy állván a dolog, az isteni gondviselés, mely mindenkit a neki megfelelő módon akar a helyes utra terelni, gondoskodott arról, hogy *legyenek* vallásos szellemű filozófiai rendszerek. Ilyen volt a perzsáknál Zoroasteré, az egyiptomiaknál Hermes Trismegistos-é, a thrákoknál Orpheosé és Aglaophemosé, a görögök-nél és délitáliabelieknél Pythagorásé.

Mindezeknek tanításait betetőzte és összefoglalta Athénben az isteni Platon. Azonban e theologus-filozofusoknak — Platont sem véve ki — van egy fogyatkozásuk: náluk az isteni igazságok

<sup>88</sup> V. ö. Rocholl, Der Platonismus der Renaissancezeit (Zeitschrift für Kirchengeschichte XIII. 1892.) 103—104. lk. — Ferri, L'Accademia Platonica di Firenze e le sue vicende (Nuova Antologia. S. III. 34. 1884. 237 l.)

<sup>89</sup> Válasza (Opera 871. l.) a személyes vonatkozású részekről eltekintve gondolatvezetésében nagyjában azonos a Plotinos magyarázatok elé írt bevezetésével. (Opera 1537. l.)



még költői képzelgésekkel, számokkal, geometriai alakzatokkal keverődnek. Először Plotinos hántotta le az idegen elemeket; ő mutatta meg elsőnek — mint erről Porphyrios és Proklos is tanuskodnak — ősi tisztaságukban a régiék titkos igazságait. Mivel Plotinos, mondatainak tömörsége, gondolatainak bősége miatt, nem könnyen érthető, nem elég őt fordítani, hanem magyarázni is kell. Ime Ficinus munkásságának természetes sorrendje, amit nem ő szabott meg, hanem az isteni gondviselés, mely e régt filozofusok által az igazságnak legalább részleges megismerését akarta biztosítani az emberiségnek: először lefordította Plotinos előzőit, e pillanatban — nyilvánvalóan isteni ujmutatásra — Plotinost fordítja és magyarázza. Evvel kapcsolatban diadalmasan mutat rá irányító céljára, ami azonos Plotinoséval. Egyrészt meg akarja gátolni, hogy a költők az ókor összes emlékeit istentelenül kiséjéjéthassák a maguk céljaira, másrészt a filozofus-elméknek próbálja bebizonyítani, hogy a vallásról, aminek a filozófia történetében is ilyen múltja van, nem lehet tovább úgy beszélni, mint valami vénasszony meséről. A filozofusoknak főleg két fajára céloz itt Ficinus: az alexandristákra<sup>95</sup> és az avveroistákra. Mindkét iskola istentelen és vallástalan. Hivatásának érzése diktálja Ficinusnak a további büszke megállapításokat. Elmúlt már az az idő, midőn az elhatalmasodott és a jeles elmék által is gyakran támogatott hitetlenséget pusztán ígéhirdetéssel legyőzni lehet. Veszedelemesen csalódik, aki ezt hiszi. Nagyobb hatalomra van most szükség, mint az ígéhirdetés: vagy csodákra, vagy meggyőző, filozófiailag is helytálló érvekre. Volt idő, midőn a gondviselés csodákkal dolgozott. Ez az idő elmúlt s most a filozófiára került a sor — a Ficinus által képviselt igaz filozófiára.

Miután így sikerült Ficinusnak bebizonyítania, hogy működése nemcsak hogy nem vallásellenes, hanem egyenesen a vallásos megújulás céljait szolgálja, áttér Johannes Pannonius másik fő vádjára: az asztrológiával való kacérkodás gondolatának visszautasítására. Védekezése azonban inkább beismerés. Nem tagadja, hogy születési horoszkópja már előre jelezte élete művét, az antik

<sup>95</sup> Aphrodisiaszi Alexandros követői. V. ö. Renan, id. m. 354—5. 1k. Renan különben Ficinus megkülönböztetésének nem tulajdonít semmi fontosságot: „C'est donc bien à tort que quelques historiens de la philosophie... ont attaché'une grande importance à cette division qui n'est guère fondée que sur un passage de Marsile Ficin et à laquelle on ne serait point mené par l'étude des sources.“



világ új életre támasztását. De csak *jelezte* — ezen van a hangsúly —, nem pedig *okozta*. Minden közérdekű tevékenység, még ha egyéni elhatározás művének látszik is, Ficinus szerint Istentől ered s az egyéni elhatározás csak egybevág utólag az isteni akarrattal. Nincs tehát abban semmi rendkívüli, ha az égi jelek, az isteni gondolat eszközei, az ilyen közérdekű tevékenységet előre jelzik. Utal Ficinus eddigi műveire, főleg a Theologia Platonica-ra, hol ezt az elméletet behatóbban fejtegette. Végül kifogásolja, hogy Johannes Pannonius a végzetet és a gondviselést mereven szétválasztja és egymással ellentétbe hozza: szerinte a kettő egymással békés harmóniában összeférhet.

Az eddigiekben láttuk, hogy a kereszténységgel megbékélt, de azért lelke gyökeréig neoplatonista Ficinus hosszás szünet után hogyan került ismét összeköttetésbe Magyarországgal? Megállapítottuk, hogy a neoplatonista gondolat hatásos propagandájának vezetője nálunk Firenze követe, Ficinus régi barátja: Francesco Bandini. Sorban jönnek Bandini-hez Ficinus munkái: Platon-életrajza, a Theologia Platonica, a teljes Platon-fordítás. A sűrűn érkező levelekből, amik Budán kézzől-kézre jártak, minden érdeklődő megtudhatta, mivel foglalkozik Ficinus, milyen újabb munkákra van kilátás? Ilyen érdeklődők többen voltak, előkelő állású, Olaszországban képzett magyarok: Garázda Péter, a régi, el nem feledett jó barát, Váradí Péter a pythagoreus filozófus, a szeretetre méltó Báthori Miklós, ki minden eszközzel azon fáradozik, hogy Magyarországon a neoplatonizmust mentől mélyebben begyökereztesse. Ficinus a két utóbbinak nevét avval is megörökíti, hogy munkáiból egyet-egyét nekik ajánl. De nemcsak bámulat és elismerés száll innen feléje, hanem bírálat is, ami tárgyunk szempontjából, mint az elmélyedő tanulmányozás és figyelem legbiztosabb jele, még sokkal becsesebb. Johannes Pannoniusnak levele révén bölcseletünk történetében, mint a neoplatonizmussal szemben állást foglaló humanista gondolkodónak kell helyet juttatnunk. Mindez siker, nagy siker, még a rosszaló kritika is, mert érdeklődést, hódítást, ellentmondást, egyszóval mozgalmat jelent.

A következőkben arra a kérdésre próbálunk feleletet adni, hogyan viselkedett a platonizmussal szemben Mátyás király s mennyiben befolyásolta a király állásfoglalása humanista körének összetételét és a világhírű budai könyvtár könyvanyagának összeválogatását?

(Folytatjuk.)

Husztí József.



# Ungarische Bibliothek

Für das Ungarische Institut an der Universität Berlin  
herausgegeben von Robert Gragger

Erste Reihe

## Die Herkunft der Ungarn

ihre Sprache und Urkultur

Von Josef Szinnyei

## Deutsche Handschriften in Ungarischen Bibliotheken

Mit einer Faksimile-Tafel der Nibelungenhandschrift F.

Von Robert Gragger

## Lebende Rechtsgewohnheiten

und ihre Sammlung in Ungarn

Von Karl Tagányi

## Die deutschen Lehnwörter der ungarischen Sprache

Von Theodor Thienemann

## Die Kenntnis der byzantinischen Geschichts- schreiber von der ältesten Geschichte der Ungarn

Von Herbert Schönebaum

## Preussen, Weimar und die ungarische Königskrone

Von Robert Gragger

## Eine altungarische Marienklage

Von Robert Gragger

## Die Deutschen in Ungarn bis zum 12. Jahrhundert

Von Konrad Schünemann

## Geschichtliches im Nibelungenlied

Von Valentin Hóman

## Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien

Von Andreas Alföldi

## Bibliographica Hungarica

von dem Ungarischen Institut der Universität Berlin.



# EGGENBERGER-FÉLE

könyvkereskedés

RÉNYI KÁROLY

BUDAPEST, IV., KECSKEMÉTI-UTCA 3.

FENNÁLL 1768. ÓTA.

## TUDOMÁNYOS GYŰJTEMÉNY.

A könyvsorozat, melyet ezen a hagyományos régi címen megindítottunk, méltóképen folytatni igyekszik Kazinczy és Széchenyi korának legeredményesebb tudományos vállalkozását, mely ezen a címen jelent meg. Tudományos bevezetéseket és összefoglalásokat ad közre a szellemi és a természettudományok egész területéről; a legjobb tudományos szakerek tollából oly munkákat bocsát ki, melyek a legmagasabb tudományos igények szemmel tartása mellett is közérthetőek, egyszerű, világos, szabatos és áttekinthetően tagolt előadásban tájékoztatnak minden művelt olvasót a tudomány egyes területein elért eredményekről. A könyvsorozat tekintettel van az egyetemi és főiskolai oktatás szükségleteire s különösen figyelmet fordít az egyetemes tudományosság magyar vonatkozású tanulmányaira. A gyűjtemény egyes kötetei gyors egymásutánban fognak megjelenni.

A kiadó.

Eddig megjelent:

- I. *Prinz Gyula*: Európa városai.
- II. *Cholnoky Jenő*: Általános földrajz I.
- III. *Dékány István*: Bevezetés a társadalom lélektanába.
- IV. *Cholnoky Jenő*: Általános földrajz II.
- V. *Gaál István*: A föld története.
- VI. *Kuncz Ödön*: Bevezetés a jogtudományba.
- VII. *Eckhardt Ferenc*: Bevezetés a magyar történelembe.
- VIII. *Rhorer László*: Atomok, molekulák, kristályok,
- IX. *Lassovszky Károly*: A Mars bolygó.
- X—XI. *Soós Lajos*: Rendszeres állattan. I—II.

A Tudományos Gyűjtemény szerkesztőségének és kiadóhivatalának címe:

DANUBIA KÖNYVKIADÓ RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

(Pécs, Munkácsy Mihály-utca 9.)