

SÜPEK OTTÓ

## VILLON TRIVIUMA

„Egy ágrulszakadt kis deák  
Kit François Villonnak neveztek”

(NT : CLV)

Ez a tanulmány „Villon” című monográfiánk második fejezete, s mint ilyen szervesen kapcsolódik az első fejezetben elemzett összefüggésekhez (l.: Süpek Ottó: Villon gyermekkora. Filológiai Közöny, 1961. III. szám), amelyek megvilágítják Villon származásának, nevének, osztályhelyzetének kérdéseit, személyiségének alakulási folyamatát, valamint személyiségének és költészetének történeti szerepét. Éppen ezért szükségesnek tartjuk, hogy ezeket rövidre fogva az alábbiakban ismertessük.

Villon alapélménye — mint ő maga vallja (NT: XXXV) — egész életén keresztül a Szegénység volt. Egyéni szegénységét azonban úgy fejezte ki költészetében, hogy áttetszővé tette az általánost: osztálya plebejus létét és lelkületét is. Ily módon az irodalomba emelte a társadalmi hierarchia legalsó fokán élő néptömeget, sőt az egész harmadik rendet, egyszóval: az új minőséget, gyakorlati és elméleti problémáival egyetemben. Műveiben tehát úgy kellett összefoglalnia a középkort, hogy azt egyúttal kritikailag meg is sommisítse. Emiatt viszont irodalomtörténeti helyzetét ugyanaz a kettősség jellemzi, mint Dante-ét; Villon a francia középkor utolsó s egyben az újkor első költője volt, a francia Renaissance XV. századi előfutára.

Szegény ember fiaként, 1430 körül született a három részre tagolt (Város, Sziget, Egyetem) középkori Párizs polgár-városában, abban a Saint-Pol negyedben ahol a XIV. század végén s a XV. század elején a királyi és főúri körök költői *végtelenség* finomították, az intellektuális erotikának, a formák kultuszának „ars nova”-jává vékonyították a gótikus szimbolizmus költészetét. S ez a retorikának nevezett költészet már a nemesi életforma objektív ürességét tükrözte, azt az ellentmondásos állapotot, amelyben a nemesiség az ország terheként élt; gyakorlatában ugyanis a mindent individualizáló pénzgazdálkodás ritmusához igazodott, viszont életeménye lényegében az epikus idők (XI—XII sz.) fogalmi realizmusának keretein belül maradt. Ideálja továbbra is a Roland-féle epikus hős, a *hűbériség teljes embere* volt, aki mint egyén csak az általánosban s az általános által létezhet. A XIII. század elején formailag ugyan individualizálódtak a régi idők általánosai s létrehozták az allegóriát, de mivel az allegorikus szubjektivitás olyan általános képzet absztrakciója, amely a szubjektivitás üres formáit veszi magára, tartalmazza az allegória is a hűbériség, jóllehet a megrendült hűbériség világnézetét jelenítette meg. Ezzel kelt bírokra az egyének autonóm személyiségét, a *polgári rend teljes emberének* ideálját felvázolni törekvő irodalom, amely egyúttal az új s szükségképpen epico-lirai műfajt, az elégiát is megteremtette, jobban mondva ennek keretei közt virágzott fel. S míg Charles d'Orléans herceg, a Saint-Pol kastélyban született *utolsó* nemesi költő allegóriáival összefoglaltatja a feudális ernyedtséget, a Saint-Pol árnyékában világra jött Villon a személyes líra *első* igazán nagy művelőjévé lesz.

Villon elődei délről kerültek fel Párizsba, Montcorbier földesúr Des Loges nevű tanyájáról menekültek a háború, az éhség s a járvány elől a fővárosba. S Párizsban Des Loges-nak neveztek magukat; Villon is csak egyetemre kerülésekor vette fel — minden vérségi kapocs kizárásával — a jócsengésű Montcorbier nevet. Apja korán meghalt s ezért belső kapcsolata nemigen volt vele. Anyját azonban gyengéd szeretettel jeleníti meg műveiben, különösen a Mária-balladában s egyéni vonásait általánossá tágitja. Mert az édesanya misztikus rajongásának versbe-fogása azt a fejlődést illusztrálja, amely különösen a ferences mozgalom elterjedése óta, az egyszerű ember affektív vallásosságát állította szembe a skolasztika logikui „igazságaival”. (Ezeket egyébként már a ferences ihletésű s a *megváltás* problémáját tárgyaló XIV. századi „paradicsomi perek” Duns Scotus és Ockham filozófiájára támaszkodva logikailag is önellentmondásba hozták.) Ennek alapja természetesen az a konfliktus, amelyet az elvont feudális—egyházi általá-

nos és a konkrét egyes realitásának filozófiai kérdésébe és összeütközésébe a hűbéri rend s a polgári fejlődés közti osztályharc tömített bele.

S az albigens háborútól fogva a polgári tendenciák patronája Szűz Mária lett, mivel ő földi fájdalmarkat szenvedett égi gyermekéért s így az égi dolgok humanizálásának polgári folyamatában első hely illette meg. A Mária-kultusz épp ezért csaknem kizárólagos lett a szegényeknél, akiknek élete egyre nyomorúságosabbá vált a háború, az éhség, a járványok s az urak (nemesek és patriciusok) akciójának kölcsönhatása következtében. Reménytelenségükből csak misztikus rajongással s Mária közvetítésével menekülhettek az égi szférákba, ahol az istennel alkotott misztikus egységben tudatilag kiteljesedhettek, s ily módon boldogságra lelhettek.

Ennek a néprétegnek érzelmeiből, gondolataiból, tapasztalataiból következett a gyermek Villon emocionális folyamatainak lényege. Mivel azonban a plebejus szükségletek a kor természetéből s a XV. századi osztályharc lehetőségeiből kifolyólag csak a misztika formájában törhettek felszínre, továbbá, mivel a misztika természeténél fogva kompromisszumos ideológia s így az egyházi feudalizmust tagadó, de a világi feudalizmussal szövetségben levő polgári ellenzékiséget is kifejezi, a XV. századi plebejus ellenzék misztikája a polgári ellenzékének vált az uszályává. Ezért volt lehetséges, hogy a prédikátorok Jean Gerson filozófiájára, misztikus gondolatrendszerére támaszkodjanak Jézus és Mária passiójának szenvedélyes idézése közben. Gerson filozófiája ugyanis a polgári ellenzék követeléseinak volt elméleti megfogalmazása. Politikai lényegét a királyi hatalom, tehát a világi feudalizmus megszilárdítása s az egyházi feudalizmus megszüntetése, illetve ezek igénye alkotja. Ehhez Gerson szerint reformokra van szükség, s első-sorban pedagógiai reformokra; olyan embereket kell formálni, virgács helyett *szeretettel*, akik a szeretetre bizalommal válaszolnak. A bizalom pedig az engedelmesség alapja, következésképp a monarchia szilárdságának alapja. S erre legalkalmasabbak a plebejus gyermekek, azoknak a fiai, akik a Caboche-féle felkeléskor rátörtek az udvarra s magát Gersont is halállal fenyegették.

Ez az ideológia különösen a jogászok körében eresztett gyökeret, mert az áru-és pénzgazdálkodásnak megfelelő római jog megismerése ezeket állította főként a gallikán gondolat mellé. Ezek között volt a párizsi Szent Benedek-kolostor egyik tekintélyes jogásza, Guillaume de Villon is, a Des Loges család távoli rokona, Gerson eszméinek egyik propagátora. S 1438-ban, amikor a halál újult erővel pusztította a franciákat s a temetők intenzív élete és a haláltánc szorongással telítette a gyermek Villon pszichikumát, Guillaume de Villon magához vette a kis François Des Logest s a Városhól a Szigeten keresztül átvezette az Egyetemre . . .

\*

Az a távolság, amely a Város és az Egyetem között volt, kiszakította François Des Loges-t régi kapcsolataiból s új állapotba helyezte, vagyis egyfelől emlék-képekké változtatta eddigi életének élményeit, másfelől meg látókörének kitágításával párhuzamosan belső változásokat hozott létre benne. Látóköre először természetesen csak a Szent Benedek-kolostort fogta körül, a kolostor közösségét, amely nevelőapja után őt is Villonnak nevezte, s csak később terjedt ki az egész Egyetemre.

Maga a kolostor a Saint-Jacques utcában volt, ennek az ősrégi, keskeny utcának a felső végén, közel a városfalhoz, amely a mai Panthéon helyén görbült el a Szajna felé. Valóságos kis városrésznek tűnhetett akkortájt, mert temploma mellett több kertes házat és terebélyes magtárt vettek körül falai. Ez utóbbiakba gyűjtötték a kolostor földjeinek beszolgáltatott termékeit, míg az előbbieken a papok laktak: a plébános és a káplánok, számszerint tizenkilencen. Régebben többen voltak, de a XV. század mostoha ideje és körülményei s kiváltképpen a Notre Dame-i káptalan, a „felügyelő hatóság” ellenszenvé miatt egyre csökkent a kolostor gazdagsága s így természetesen

vonzóereje is, úgyhogy anyagilag viszonylag szegénynek számított. Néhány párizsi ház s némi környékbeli föld, valamint egy csapszék jövedelméből tartották fenn papjai. A régi időkre már csak pallosjoga és börtöne emlékeztetett.<sup>1</sup>

A kolostor közösségének azonban nemcsak anyagi gondjai voltak, hanem ezekkel összefüggésben és kölcsönhatásban egyéb, szellemi természetű problémái is, amelyek szükségszerűen következtek a korszellem általános kérdésfeltevéséből. Eredőjüket ugyanis az az ellentét alkotta következtetésünk szerint, amely a Benedekiek és a Notre-Dame-i káptalan kapcsolatát jellemezte a XIV. század derekától.

A régi periratok arról tanúskodnak, hogy a két papi testület közötti feszültség egyre nyilvánvalóbban politikai jellegűvé vált s a XV. században már szinte függetlenségi harcéa fokozódott. Egyes epizódjai, így a kolostorbeliek 1362-es kollektiv kiközösítése s a két ellenfél 1364-es templomi verekedése vagy a benedeki papok gyakori bebörtönzése éppen Villon korában, azt mutatják, hogy a küzdelem módszerei kezdettől fogva nyersék voltak. A vezető káptalan minden eszközt jónak talált hatalma, kiváltságai és ősi jogai megvédésére. Ez viszont élte az ellenállást, meggyorsította az eretnek ideológia behatolását s ezzel párhuzamosan a fegyelmi kötelékek fellazulását.

Jól példázzák mindezeket azok az adatok, amelyek a Benedek-napi búcsúk lefolyásáról maradtak ránk. A búcsúk azért nyertek különös jelentőséget ebben az ellentétben, mert a Notre-Dame-iak ilyenkor tartották meg a Szent Benedek-kolostor évi nagy ellenőrzését, természetesen körmenettel s egyéb vallási szertartással egybekötve. Ilyenkor ellenőrizték a templom állagát, felszerelésének állapotát s a kolostori ügyvitelt, továbbá a fegyelmi határozatok végrehajtását. 1426-tól kezdve különös tekintettel ügyeltek arra, hogy a kolostoriak betartják-e az akkor hozott fegyelmi határozatot, amelynek értelmében sem asszonyt, sem pedig törvénytelen gyermeket nem volt szabad házukba fogadniuk.<sup>2</sup>

Mondanunk sem kell, hogy az ellenőrzés sok bosszúságot okozott a Benedekieknek. Az öreg és gögös magiszterek akadékoskodása, modoros észrevételeik és szertartásosságuk megannyi ösztönzésül szolgált az ellenállás erősítésére. Ennek azonnali megnyilvánulása volt az a hangulat, amely a káptalaniak elvonulása után az egész kolostort betöltötte. A kolostor lakói

<sup>1</sup> A Szent Benedek-kolostor leírásáról és történetéről l. PIERRE CHAMPION: François Villon, sa vie et son temps. Paris, 1913, Honoré Champion, 1—11 és 156—166, továbbá ITALO SICILIANO: François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age. Paris, 1934, Armand Colin, 27—28.

<sup>2</sup> Vö.: AUGUSTIN RENAUDET: Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie. (1494—1517) 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée. Paris, 1953, 14. Az a tény tehát, hogy François Villon a kolostorban lakott, már önmagában is megegyezik azokat a feltevéseket, amelyek Villon törvénytelen származását, sőt Guillaume de Villon apaságát gyanítják. Ezzel kapcsolatban l. LOUIS THAUSSNE: François Villon: Oeuvres. Édition critique avec notices et glossaires, I—III. Paris, Auguste Picard, 620. l. jegyzet.

ugyanis kigúnyolták az ellenőrök reszkető hangját, erőtlen énekét, csipős megjegyzéseket tettek rossz latinságukra s általában jót nevettek rajtuk.

Nem kétséges, hogy Villon élénk szelleme hamarosan vezető szerepet játszott a derűs hangulatok megteremtésében. Ezt bizonyítják Testamentumainak idevágó részletei,<sup>3</sup> tehát az a tény, hogy műveiben is megörökített belőlük egy keveset. A Kis Testamentumban két és fél strófában, a Nagy Testamentumban pedig négy versszakban foglalkozik az ellenőrökkel. Problémafelvetésünk szempontjából különösen a Kis Testamentum vonatkozó része méltó a figyelemre, mert ez még frissen őrzi az 1456-os incidens emlékét s emiatt inkább utal a Notre-Dame-i papok társadalmi helyzetére, mint a Nagy Testamentum sorai. Természetesen minden tételét fordítva kell érteni Villon ellen-mondatos szerkesztő- és írásművészete miatt.

„Item, a kinevezésem  
Mít az Egyetemen adtak  
Hagyom, így szól a végzésem,  
Az éhező kispapoknak;  
Szegényei e városnak.  
Ez *intendit* hát így legyen:  
Tanúja jó szándékomnak,  
Ne lássam őket meztelen.

Két magiszter: Guillaume Cotin,  
S Thibault Victry e szegények,  
Latin tudók mind a ketten  
Békés ifjak, pertől félnek;  
Szerények s jól énekelnek.  
Rájuk hagyom árendáját  
Guillot Gueuldry lakhelyének  
A jobb jövőt ezzel várják.

Item, s még a Pásztorbotot  
Saint-Antoine utcájából  
Kampós-dákós biliárdot  
S egy köcsöggel a Szajnából.”

Mindez persze csak akkor érthető igazán s Villon kaján iróniája csak akkor tör felszínre, ha tudjuk, hogy az egyetem őt sohasem nevezte ki sehová s az éhező kispapok, Cotin és Victry magiszterek Párizs leggazdagabb emberei közé tartoztak; a Notre-Dame-i káptalan öreg papjai voltak s nem volt mit várniuk a jövőtől. Ha éheztek, gyomorhajuk miatt éheztek. Dokumentum bizonyítja ugyanis, hogy Cotin magiszter még nagybőjtben is fogyasztatott vaját és tojást egészségi állapotára való tekintettel. Ezért a Pásztorbot nevű kocsma és a Szajna-víz mint a betegségre utalók szerepelnek itt. A Pásztorbot

<sup>3</sup> Vö. Kis Testamentum, XXVII—XXIX; Nagy Testamentum, CXXI—CXXIV,

ugyanakkor a püspöki hatalom jelképére is céloz, hisz bizonyára mindkét főpap szívesen fogta volna a kezébe, vagyis szívesen vette volna a püspöki kinevezést. A pázstorbot e kettős jelentéstartalmát a szövegösszefüggés mutatja világosan; mert a kampós-dákós biliárd, ez a kedvelt párizsi mezőjáték nemcsak azért került testálásra, mivel fiatal erőt és ügyességet követelt, hanem azért is, mert a dákója püspöki botra emlékeztetett. Mint kocsmacégér és egészségügyi utalás viszont a Szajna-víztől kapja értelmét. Guillot (Gueuldry lakhelye a Benedekiek tulajdonában volt. Árendáját azonban még pereskedéssel sem tudták behajtani. Ha tehát a Notre-Dame-iak oly tüzetesen szeretik ellenőrizni a kolostor ügyvitelét, úgy éljenek maguk a be nem szedhető árendából. Így tartották a Benedekiek, így Villon is.

Csupán két és fél strófa mindez, de Villon művészete a lényegét tárja föl benne, mert azt tükrözteti, hogy a Notre-Dame káptalanjának vezetői a leggazdagabbak közül kerültek ki, akik még akkor is büszkén igyekeztek hagyományos jogaiknak érvényt szerezni, amikor azok már irreálisakká, reakcióssá váltak, főképp mivel a pápától való egyedüli függésük alapján módot nyújtottak a főpapoknak arra, hogy szembe helyezkedjenek a király központosító törekvéseivel, amelyek akkor a polgárság, vagyis a harmadik rend történelmi céljainak megvalósítását is elősegítették, tehát a haladást szolgálták. S ezen mit sem változtat az, hogy személyesen és külön-külön esetleg az uralkodónak is tettek szolgálatot.

Az 1438-as Pragmatica Sanctio világosan megmutatja, hogy a francia főpapok kihasználva azt a helyzetet, amely a királyt a külpolitikai függetlenség létrehozásának szándéka miatt eltávolította a pápaságtól, az önálló gallikán egyház megteremtésének ürügyén nemcsak a pápai centralizáció ellen védekeztek, hanem a királyi központosítást is ellenezték. Ez a kettős politikai elgondolás természetesen feudális ihletésű volt, a feudális anarchia fenntartásának igényét foglalta magába s ily módon a reakció szándékát fejezte ki. Pedig a Pragmatica Sanctio célja az lett volna, hogy betetőzze a régi, egyetemi mozgalmat, a nemzeti egyház megteremtésének százados követelését, amely lényegét tekintve a feudális egyház hatalmának, a pápaságnak mint a hűbériség nemzetközi erejének megtörését célozta s így a hűbériség elleni általános támadás első lépését jelentette. E cél megvalósítását azonban a főpapok nem vállalták, társadalmi és osztályhelyzetüknél fogva nem is vállalhatták. Ennek viszont az lett a következménye, hogy egyre inkább elszigetelődtek az alsó papságtól és a néptömegetől. S mivel magatartásuk miatt a király sem támogatta őket, a pápáról nem is szólva, társadalmi bázis nélkül maradtak s nem tudtak többé eredményesen fellépni az eretnekmozgalmak ellen, amelyek így egyre szélesebb körben fejthették ki tevékenységüket s egyre megfelelőbbé esiszolhatták ideológiájukat.

A francia feudális egyház belső helyzete ily módon tovább gyengült, tovább romlott. A szellemi tevékenység helyét az anyagi javak halmozásának

igyekezete foglalta el, kivétel nélkül minden papi rétegben. (Ezt illusztrálják a Nagy Testamentum XXX—XXXV. strófái is.) A főpapok mutatták a példát olyannyira, hogy Jean Gerson számos prédikációját irányította a beneficiumokat hajszoló egyházi vezetők ellen, Nicolas de Clamanges pedig értekezést írt az egyház romlásáról. Érthető tehát, hogy a burjánzó eretnenségek egyre határozottabban követelték a főpapság feudális kiváltságainak megszüntetését s ezzel együtt az egyházkormányzás demokratikus átalakítását, az evangéliumi egyszerűség visszaállítását. S a tömegméretű követeléssel szemben a refeudalizációs irányzatnak vereséget kellett szenvednie. Az adott körülmények között azonban a politikai harcot csak a király vezethette s így minden haladó mozgalomnak a királyt kellett támogatnia, a monarchikus gondolatot segítenie.<sup>4</sup>

Ez a történelmi koordinálódás viszont azt jelentette, hogy Franciaországban megérett a nemzettéválás első feltétele, vagyis a területi egység igénye konkrét jelenvalósággá lett s az eléje kerülő akadályokat, így elsősorban az egyházi feudalizmust is el kellett távolítania megvalósulása útjából. De mivel ezt csak királyi segítséggel lehetett véghez vinni, az egyházi feudalizmus ellenzőinek szükségszerűen királypártiaknak kellett lenniük. S megfordítva, a királypártiaknak egyben az egyházi feudalizmust is tagadniuk kellett.

A Szent Benedek-kolostor papjai királypártiak voltak, amit nemcsak az igazol, hogy hűség-járadékot kaptak az uralkodótól, hanem az is, hogy Jeanne d'Arc rehabilitációs perének előkészítésébe is bevontak közülük egyeseket. Ez pedig egyben azt is jelzi, hogy az orléansi Szűz személyében megtestesülő nemzeti érzés a kolostor légkörének egyik rétegét alkotta.

Nem véletlen tehát, hogy Villon a múltba tűnt híres asszonyok közé emeli „Szent Johannát” s gyengéd tisztelettel szól róla, továbbá, hogy éppen mártiromságát idézi.

„És Johanna, a jó Lorraine  
Kit az Angol elégetett”<sup>5</sup>

Mindössze ennyit mond róla híres „Tavalyi-hó” balladájában, de a szerkezeti összefüggések, amelyeket majd később elemzünk a ballada tárgyalása során, azt bizonyítják, hogy a kolostorbeliek nemzeti érzését ő is magáévá tette maradéktalanul.

<sup>4</sup> A francia feudális egyházzól, a Pragmatica Sanctio-ról l. FRANÇOIS L. GANSHOF: *Le Moyen Age*. (Histoire des relations internationales I.) Paris, 1953, Hachette, 222—223. — EDOUARD PERROY: *Le Moyen Age*, Paris, 1957, Presses Universitaires de France, 418—433. — PIERRE GAXOTTE: *Histoire des Français*. Paris, 1951, Flammarion, I. 426—430. — ROGER GARAUDY: *L'Église, le communisme et les chrétiens*. Paris, 1949, Éd. Sociales, 16—22. — AUGUSTIN RENAUDET: *id. mű.* 1—14. — GEORGES DUBY: *Le Moyen Age*. (Histoire de la civilisation française. I.) Paris, 1958, Armand Colin, 184—187. A pápai udvar korabeli életének és szellemének leírását l. JEAN GUIRAUD: *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*. Paris, 1921, J. Gabalda, 117—170 és 287—324.

<sup>5</sup> Ballada a hajdani hölgyekről; NT: 349—350.

Az elmondottakból következik, hogy végső soron, objektíve a Szent Benedek-kolostor küzdelme a Notre Dame-i káptalannal nem volt más, mint az egyházi feudalizmus elleni harsány megjelenségi formája, tehát a polgári ellenzékiség kifejeződése. Ezért ugyanazok az összetevők alkották, mint Gerson politikai koncepcióját. Elméleti támaszt tehát a kolostorbeliek Gerson tételeiben találhattak és találtak is. Meg kell azonban jegyezni, hogy a gersoni ideológia felszívódását nem lehet csak objektív törvényszerűségekkel magyarázni. Számot kell vetni azzal a ténnyel is, hogy a kolostori papok többnyire Gerson kancellárságának idején végezték egyetemi tanulmányaikat s így közvetlenül is, szubjektíve is eszméi hatása alá kerülhettek, úgyhogy amikor később világnézetük megszilárdult, az ifjúkori élmények is jelentős szerepet játszottak bennük.

Így érthető, hogy Gerson nevelési elgondolásait is megpróbálták realizálni, nem utolsósorban azért, hogy a kolostor hajdani tekintélyét újszellemű papi utánpótlással állíthassák vissza s ezen keresztül természetesen, amint az Gerson tanaiból következett, az egyház reformjához, valamint az állam egyensúlyának helyreállításához is hozzájáruljanak. S erre legalkalmasabb módszernek az látszott, hogy tehetséges szegény gyermekeket vegyenek magukhoz. Ezt tette — Gerson hatására — Guillaume de Villon is Jean le Duc-kel és François Des Loges-zsal s épp oly szelíden bánt velük, mint Gerson óhajtotta.<sup>6</sup> Erről tanúskodnak a költő Villon sorai, amelyek ezt a szelidséget, ezt a jóindulatot jelölik meg Guillaume de Villon egyik jellemző tulajdonságaként.

„Item s aki több apámnál  
Guillaume Villon magiszterre  
Szelidebb volt az anyánál  
Ki gyermekét ójja egyre.”<sup>7</sup>

.....

Ilyen volt hát az a politikai légkör, amely François Villon belső változásait körülfogta. Emiatt azonban a változások szükségszerűen ugyanabba az irányba mutattak, mint városbeli élményei, mivel, mint az előző fejezetben láttuk, a polgári és plebejus tendenciák objektíve egymással párhuzamosak voltak ekkor. Ez az elsődleges oka annak, hogy a plebejus származású Villon maradéktalanul magáévá tette és tette a kolostor polgári ellenzékiségű ideológiáját. Kezdetben természetesen mindez Guillaume de Villon közvetlen hatásán keresztül történt, annak a belső kapcsolatnak a révén, amely kettőjük között kialakult és véglegessé szilárdult.

<sup>6</sup> Jean le Duc-ról aki „discipulus preferati magistri Guillelmi Willon” volt, vö.: ROBERT VIVIER: François Villon. (Et la poésie fut langage című kötetben) Bruxelles, 1954, Palais des Académies, 73. — LOUIS THUASNE: id. mű. 6, 2. jegyzet.

<sup>7</sup> Nagy Testamentum: LXXVII, 849—852. sor.

Maga Guillaume magiszter, mint már említettük, jogász volt s 1428 óta tartozott a kollégium közösségéhez, noha csak 1431-ben költözött be a kolostorba, ahol három házat mondhatott magáénak. Híres volt gallikanizmusáról és vidám természetéről. Az a pajzán hangvétel, amellyel nevelt fia majd ráhagyja képzeletének kincseit, szintén arról vall, hogy Guillaume de Villon megértette a tréfát. Mert nem haragudott meg a tékozló fiúra, hanem újra házába fogadta, miután ilyen hagyományt kapott tőle a Kis Testamentumban:

„Hagyom, isten bizony, hírem  
Guillaume Villon magiszterre  
Mellyel, dicsőn, nevét hírlem.  
Sátrat s zászlót kap egyszerre.”<sup>8</sup>

Amikor a költő ezeket a sorokat leírta, 1456 végén, menekülésre készülve egy betöréses lopás után, nemigen emelte nevelőapja nevének dicsőségét tolvaj hírével. Az a félreérthetetlen gúny pedig, amellyel az utolsó sorban Guillaume magiszter földes-úri mivoltára céloz, alkalmas lehetett volna arra, hogy nevelőapja haragját magára vonja. Ő azonban kedvelte a tréfát s talán éppen ez a jó természete és harcos gallikanizmus volt az oka, hogy 1436-tól 1445-ig négyszer is a Szent Benedek-kolostor prokurátorává váltasztották társai. Hozzájárult ehhez természetesen az is, hogy jó gyakorlati érzékkel megáldott ember volt, amit az igazol, hogy 1437-től 1440-ig jogot tanított. A jogtudomány ekkor ugyanis nem annyira elméleti, mint inkább gyakorlati ismereteket foglalt magába. A jogtanárok ezért egyben a közjegyzői teendőket is ellátták; testamentumok írását és végrehajtásuk ellenőrzését, az elhunytak vagyonának kezelését, örökösödési ügyek lebonyolítását vagy éppen a gyázmisék megszervezését. Ily módon természetes, hogy a legismertebbek anyagilag jó helyzetben voltak.

Okmányok igazolják, hogy Guillaume de Villon is jómódban élt; több háza volt a fővárosban, sőt — mint említettük — magában a kolostorban is három és szőlőbirtoka feküdt a szent Mihály-kapunál. A házak és a szőlő árendájával s egyéb jövedelmével olyan jól gazdálkodott, hogy a negyvenes évek elején megvásárolhatta egy tönkrement burgundiai földesúr birtokát: szántókat és szőlőket, hűbéri jogokkal együtt. Több falu ura lett Guillaume de Villon, pallosjoggal rendelkező földesúr, miközben a párizsi Polgárok Testületébe is belépett. (Confrérie aux Bourgeois.) Ez a testület vallási célzatú alapítvány volt s a betegekért való imádkozás és a gyázmisék anyagi fedezetének biztosítását szolgálta. Ezért csak a leggazdagabbak, legtekintélyesebbek lehettek a tagjai, így a királyi pár és a Parlament vezetői s a jómódú

<sup>8</sup> Kis Testamentum : IX. 69—72. sor.



polgárok és papok. Lényegében tehát a vagyonosok reprezentatív intézménye volt s a testületi tagság egyben társadalmi elismerést is jelentett.<sup>9</sup>

Guillaume magiszter gyors vagyonosodásának és társadalmi emelkedésének okát kutatva abból az általános helyzetből indulunk ki, amely a hanyatló középkor pénzügyi nehézségei miatt egyre inkább arra készítette az egyetemi embereket, hogy a felső rétegekhez hasonlóan ők is járadékokat, akár feudális, akár tőkés természetű járadékokat szerezzenek maguknak. Igyekezetük sikerrel járt s a XIV. századtól jövedelmük jó része már egyházi beneficiumokból eredt. Ugyanakkor az ingatlanvásárlás is egyre nagyobb szerepet tett szert körükben s az ingatlanok: házak, földek árendái még csak gyarapították bevételeiket. Ily módon a magiszterek jómódú birtokosokká váltak s a laikus gazdagok példáján felbuzdulva spekulációs tevékenységbe kezdtek: uzsorakölesönöket adtak megszorult diákjaiknak s zálogul többnyire könyvet kértek. A könyv ugyanis duplán értékes volt számukra; egyrészt mert az egész középkoron végig a könyvek értéke olyan magas volt, hogy a szép könyv nemcsak zálog — de örökség — számba is elment, sőt a szép kézirat az investálás sajátos formájává is vált miként az ékszer, másrészt pedig mesterségük során hasznosítani tudták a könyvekben levő ismereteket.

A XV. században a könyvek értéke felszökött, mivel a tudásvágy általános elterjedése, az egyetemek szaporodása s ezekkel összefüggésben a humanista tudományosság egyre többet igényelt belőlük. Történelmi szükségyszerűségként jelentkezett tehát a könyvnyomtatás feltalálása.<sup>10</sup> Az elmondottak annyira illenek Guillaume de Villon esetére, hogy egyéb adalék nélkül is alapot adnának annak feltételezésére, hogy gyors anyagi gyarapodásához a spekulációs tevékenység is hozzájárult. Van azonban még egy tény, amely feltételezésünket erősíti. S ez a tény a költő Villon nagy-testamentumbeli hagyatéka nevelőapjának:

„Könyvtáramat adom neki  
Az Ördögving regényével  
Amit mester Guy Tabarie  
Másolt, igaz emberséggel.”

(LXXVIII.)

Fentebb már találkoztunk Villon ellen-mondatos művészetével, amely miatt legtöbb vernessorának igazi értelmét visszaról kell keresni. Következik tehát először, hogy Villonnak nem volt könyvtára. Ezt egyébként ő maga

<sup>9</sup> Guillaume de Villon gallikanizmusáról vö.: LOUIS THUASNE: id. mű. 314. — ALFRED POIZAT: Villon et la poésie de son temps. Paris, 1924, Le Correspondant 96<sup>e</sup> année, t. CCLIX. (nouvelle série) 445. — Életéről és vagyoni helyzetéről vö.: LOUIS THUASNE: id. mű. 7—8. — PIERRE CHAMPION: id. mű. 131—132. — SAMARAN: Un document sur Guillaume de Villon. Romania, 1932, janvier, 85—87.

<sup>10</sup> Vö. JACQUES LE GOFF: Les intellectuels au moyen âge. Paris, 1957, Éditions du Seuil, 139—142. — SZ. D. SZKAZKIN: A késő középkor. Budapest, 1956, Tankönyvkiadó, 25—27. — ÉDOUARD FERROY: id. mű. 573—574.

bizonyítja végig a Nagy Testamentumon, amikor nyomorult szegénységéről panaszkodik szakadatlan. Ha tehát nem volt könyvtára, miért éppen könyvtárat hagyott nevelőapjára? Miért nem ismételte meg a kis-testamentumbeli hagyatékot Guillaume de Villon esetében is, miként azt legtöbb örökösénél tette?

A Nagy Testamentum elemzéséből kitűnik, hogy ez a Kis Testamentumhoz hasonlítva sokkal inkább a jelenségek mélyén levő lényeget ragadja meg, a tények okát fedi fel, a belső összefüggéseket mutatja be. Ezért tehát míg a Kis Testamentumban nevelőapjának csupán gazdagságára utal és vagyonszerző igyekezetét gúnyolja ki, a Nagy Testamentumban finom iróniával már e gazdagság okát s a vagyonszerzés módját is feltárja, vagyis a könyvzálogokat kedvelő spekulációs tevékenységet.

Guillaume de Villon gazdagságának és társadalmi emelkedésének adatai tehát indokolják azt a megállapításunkat, amelyet gallikanizmusáról és nagyjában és egészében Gersontól származó világnézetéről tettünk. Jogász volt és jómódú polgár, az egyházi feudalizmus ellenzője s következképp királypárti. Világnézetét ezért csak abból az ideológiából formálhatta ki magának, amely tartalmával lényegében azokat a gondolatokat öntötte filozófiai kifejezésekbe, amelyek a kis- és középpolgárság nagyburzsoává való fejlődésének folyamatát kísérték.<sup>11</sup>

Ez az ideológia pedig, mint mondtuk, akkoriban Gerson eszme-rendszerében jelent meg a legvilágosabban s a leghozzáférhetőbben, mivel ez volt a francia Renaissance kezdeteinek legmagasabb szintű elméleti általánosítása, tehát a francia humanizmus kezdeti ideológiája. Ezért tartották Gerson mesterüknek azok, akiket a történelem az első francia humanista nemzedék képviselőiként tart számon, így Nicolas de Clamanges, Jean de Montreuil és Gontier Col. Jean de Montreuil-nek egyik Guillaume Fillastre-hoz írt levelében olvashatjuk ennek bizonyítékát: „...nem győzök csodálkozni, hogy nem jársz a híres párizsi kancellárnak, e kivételes műveltségű embernek nyomdokain. Nem akarok sem életéről sem erkölcséről sem pedig a keresztény vallással kapcsolatos vagy elméleti teológiai tudásáról beszélni, amelyekben ti mindketten oly magasra emelkedtek, oly megkülönböztetett tekintélyre tettetek szert. Arról az elbeszélő és meggyőző művészetéről akarok szólni, amely leginkább a szónoklás és az ékesszólás szabályain nyugszik; ezekkel lehet felérni hozzá, de ezek nélkül a *kifejezés*, amelyet én a műveltség céljának tartok, erőtlenné, üressé és sekélyessé válik...”<sup>12</sup>

Guillaume magiszter nevelési elgondolásait és módszereit, legalábbis fővonalában, ennek a humanista ideológiának kellett tehát meghatároznia.

<sup>11</sup> Vö. FRIEDRICH ENGELS: Feuerbach és klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Válogatott Művei, Budapest, 1949, Szikra, II, 393. — FRIEDRICH ENGELS: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Uo. II. 97.

<sup>12</sup> Idézi JACQUES LE GOFF: id. mű. 175.

Ez pedig új pedagógiai koncepciót is jelentett, mivel egyrészt az új polgári ideológia megvalósítása új embereket követelt, vagyis új szellemben nevelteket, másrészt meg a feudális eszmékkel együtt az azokból táplálkozó nevelési rendszernek is fel kellett bomlania. S valóban, a skolasztikus nevelési rendszer válsága mélypontjához ért a XV. században, s mechanikus eljárásai, verbális tudákossága és barbár latinsága ellen megindult az a küzdelem, amelyet majd Agricola, Villon kortársa fogalmaz új nevelési-elméletté pedagógiai leveleiben.<sup>13</sup>

A nevelés polgári igényei megütköztek tehát a régi skolasztikus-voluntarisztikus pedagógiai elgondolással, amely csupán arra törekedett, hogy hívóvé formálja a gyermeket, mert az volt az alapelve, hogy aki hisz Krisztusban, az abszolút jóban, ezt a hitet cselekvő akaratával a gyakorlatban is megvalósítja, tehát az egyház hű fia marad. Középpontjában ily módon nem az értelem, hanem az akarat állt. Ez lett volna arra hivatott, hogy a testet, a léleknek ezt a börtönét elsorvassza, hogy így azután a lélek szabadon felmehessen az abszolútumhoz.

Ebben a rendszerben természetesen a tudomány is alázatos baráttá vált, aki az isten felé vezető lépcsőkön csak azért szedte fel az ismereteket, hogy az isteni gondviselés igazát bizonyítsa velük alkalomadtán. Ami ezzel ellentétes volt, azt veszni hagyta; az események önmagukban való értéke nem érdekelte. A lét értékességének tanát a polgári fejlődésnek kell felvetnie, a polgárság természetelvű látásmódjának, amelynek a skolasztikus tudomány természetesen nem felelhetett meg s így antifeudális küzdelme során a nevelés terén is meg kellett harcolni. Félre kellett löknie a barátot, hogy elismeresse elsősorban az értelem, majd a test jogait. S ezeket a humanista ideológia foglalta rendszerbe.

Így érthető, hogy Guillaume de Villon az *értelem* fejlesztésének kérdését tette meg nevelése vezérmotívumának. Az ész tehát elválasztotta a hittől, s ez utóbbit a devotio-nak, a misztika egyik célkitűzésének irányába igazította.<sup>14</sup> Ezért kezdte, véleményünk szerint, Villon tanítását Gerson Opus Tripartiumából, amelyet franciára fordítva széles körben alkalmaztak akkoriiban az elemi oktatás során. Bibliai és antik történeteket, színes egyházi ceremóniákat mesélt el ebben Gerson a gyermeki lélekhez hozzáhajló stílusban.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Agricoláról vö. F. BUISSON: Nouveau Dictionnaire de Pédagogie. Paris, 1911 Hachette, I. 14. — FINÁCZY ERNŐ: A középkori nevelés története. Budapest, 1914, Hornyánszky Viktor kiadása, 12. — MEDINSZKI: A nevelés története. Budapest, 1951, Közoktatási Kiadó Vállalat, 50.

<sup>14</sup> Villon többször is hivatkozik műveiben észére, értelmére. (NT: X, XII.) A szabadakarat problémáját pedig még ismeretelméleti vonatkozásban is tárgyalja a KT. XXXVIII. s a NT. XII—XXI. strófájában, s természetesen a nominalista misztika elméleti aljáról mond ítéletet felette.

<sup>15</sup> Vö. LOUIS THUASNE: id. mű. 4.

Az a jártasság ugyanis, és főként az a familiaritás, amellyel a költő az antik és bibliai történetek és alakok között mozog, arra engednek következtetni, hogy egész korán, azaz tanulóéveinek kezdetétől fogva megismerkedett mind az Ó- mind az Új-Testamentummal, mind pedig a görög—római mitológiával. Színes történeteik meglöbegtették képzeletét s annyira betöltötték fogékony lelkét, hogy művészetének kibomlásától fogva kiapadhatatlan forrásként tarthatjuk számon őket.<sup>16</sup> E történetek mellett természetesen elsősorban a kötelező latin imákat tanulta meg; a Pater noster-t, az Ave Maria-t, a Credo-t és szép zsoltárokat, amelyeket műveiben seregestül idéz majd s amelyek versei zenéjében visszazsonganak, tanúsítván, hogy az a három év, amit ezeknek az alapismereteknek elsajátítására szántak az akkori szokás szerint, nem veszett kárba.

S közben megkezdték az olvasást, s az írást is. A számtan- és az ének-tanulás ezekkel párhuzamosan haladt. Ez utóbbira igen nagy súlyt fektettek, mert a középkori kisdíákokhoz hasonlóan Villonnak is hamarosan részt kellett vennie a nagymisék énekkarában. A harmadik évben hozzáfogtak a latin nyelv elemeinek elsajátításához is, mégpedig Donatus kis nyelvtanának az *Ars minor*-nak nyomán, amelyre majd Villon hivatkozik is a Nagy Testamentum CXVIII. strófájában. Ugyanekkor, már ad usum scholarum szánt Phaedruss-meséket olvastak s egyéb érdekes kis történeteket, leginkább evangéliumi eredetűeket, amelyekből aztán erkölcsi tanulságokat vontak le. Mindezt persze emlékezet után kellett Villonnak rögzítenie, hisz ebben a kézíratos korban, mint láttuk, a könyv kincsnek számított s ezért nemigen adták a tanulók kezébe. Az a közmondás volt érvényben, amely szerint: tantum scimus tantum memoria tenemus s ily módon a memória fejlesztése elsőrangú fontosságot nyert az oktatásban. Központi szerepét Villon is hangsúlyozza majd, amikor *Kis Testamentuma* végén *Dame Mémoire*-ként, a skolasztika ismeretelméleti kategóriáinak mintegy a háziasszonyaként jeleníti meg.

Ezek az ismeretek azonban csak elméleti jellegűek voltak, kivéve talán az éneket. Hozzájuk kell tehát számítani még azokat a gyakorlati vagy „direkt” nevelési és oktatási tényezőket is, amelyek részben a vallási szertartásokon keresztül hatottak a gyermek Villonra, így az egyházi ünnepek liturgikus ceremóniáit, az ünnepi kántálásokat, részben pedig a már elemzett kolostori atmoszférát, amelyben mindenki királypárti volt, mindenki haragudott a Notre Dame-i főpapokra, a Bourignon-okra, meg a barátokra.

Ezzel az élet- és tudás-anyaggal lépett be Villon körülbelül 12 éves korában a *Facultas Artium* életébe, vagyis az Egyetem első karára, amelyet

<sup>16</sup> Az olasz FERDINANDO NERI hívta fel a figyelmet arra, hogy a Biblia Villon számára „közvetlen inspirációs forrás volt, sokkal inkább mintsem azt eddig észrevették” idézi: ETIENNE GILSON: *De la Bible à François Villon* című tanulmányában, *Les idées et les lettres* kötetben. Paris, 1955, Librairie philosophique J. Vrin, 9. — Vö. PIERRE CHAMPION: id. mű. 30—33.

mindenkinek el kellett végeznie, aki felsőbb tanulmányokba akart kezdeni. Itt kellett magiszteri fokozatot szereznie annak, aki orvos, jogász vagy teológus akart lenni, mert mint a rendtartás mondja: „prima in orline docendi et addiscendi est facultas artistarum, in cujus partibus quicunque sufficienter eruditur, habilis redditur ut capacior sit doctrine et saporis aliarum facultatum.”<sup>17</sup>

Minden valószínűség szerint Guillaume magiszter maga íratta be ide nevelt fiát, mégpedig új néven, Franciscus de Montcorbier néven, vagyis Des Logesék régi földesurának nevéen, hogy a sok úri tanuló közt ne tűnjön fel jelentéktelen, ismeretlen névvel. Ettől kezdve az egyetemi lajstromokban ez a név szerepel s a jó nevelőapa ezen a néven kér kegyelmet számára első s talán egyetlen gyilkossága után. De hiába volt Guillaume de Villon jó szándéka; nevelt fiát továbbra is Villonnak hívták, sőt adatok híján az is kétséges, hogy maga Villon használta-e a köznapi életben jócsengésű új nevét. Azt viszont egyik menlevele bizonyítja, hogy továbbra is a Des Loges-Villon nevet kedvelte.

Az egyetemen természetesen a francia nemzetbe osztották be s itt is a párizsi provinciába, mivel párizsi illetőségű volt. Négy nemzetből állt ugyanis ekkor a Facultas Artium, mégpedig a francia, a pikárd, a normand és az angol nemzetből, amelyeket a normand kivételével még provinciákra is osztottak. A nemzetek élén a prokurátor állt.

Így került Villon a Facultas Artiumra, ahol aztán hat évig tanulta a septem artes liberales-t, a hét szabad művészetet, vagy mint Mezey László fordítja: a szabad ember hét mesterségét.<sup>18</sup> E hét mesterségben összefoglalt hét ismeretág elsajátítását kívánták meg ekkor a közpályákon való érvényesüléshez.

Az iskolákban két fő részre osztva tanították őket. Az első tagozat, a trivium (három út találkozója) tantárgyainak: a grammatikának, a retorikának és a dialektikának alapszabályait tartalmazta s általában ezeknek ismeretét tekintették a művelt ember kritériumának. Mert aki jól tudott latinul beszélni és írni s a formális logika szabályai szerint gondolkozott és vitatkozott, azt már művelt emberként tisztelték. A műveltséget ugyanis elsősorban latin nyelvű művekből lehetett megszerezni, mert a tudományos munkákat csaknem kizárólag latinul írták, tekintve, hogy a nemzeti nyelv még jórészt alkalmatlan volt csiszolatlansága miatt az elméleti kérdések kifejezésére. Ezenkívül a latin volt az egyház nyelve s a nemzetközi érintkezés nyelvi eszköze. Ezért az egyetemi évek kezdetén a latin tudás tökéletesítésére fektették a főhangsúlyt s e célból Alexander de Villa Dei (Villedieu) Doctrinálé-ját taníttatták meg a diákokkal. Ez a könyv versekben, mintegy két és

<sup>17</sup> Idézi FINÁCZY ERNŐ: id. mű. 261, 1. jegyzet.

<sup>18</sup> Vö. MEZEY LÁSZLÓ: Középkori diákélet. Élet és Tudomány, 1960. szeptember, 4. 1130.

félezer leonin verssorban foglalta össze a latin nyelvtan egész anyagát; s azért versben, hogy megkönnyítse az emlékezetbe vésést.

Az oktatásban természetesen igen fontos szerepe volt a gyakorlásnak, ami egyfelől azt jelentette, hogy a tanulók a nagy klasszikus költők műveit olvasták, Vergiliust, Horatiust, Terentiust s a keresztény Prudentiust, másfelől pedig maguk a diákok is írtak gyakorlásként latin prózát és verseket. A grammatika tehát irodalmi ismereteket, irodalomtörténeti tájékozódást is nyújtott nekik.

Az antik szerzők mellett azonban alkalmuk nyílt a tanulóknak a nemzeti irodalom s főleg a nemzeti verselés megismerésére is, mégpedig a trivium második tantárgyának, a retorikának keretei közt, mivel ennek tudnivalói a verselést és a levélfogalmazást is magukban foglalták. A retorikának ugyanis az volt a célja, hogy a kifejezés változatait, a gondolat vagy érzés előadásának különféle módjait tanítsa meg a diákokkal. S a korabeli verselés, a retorikának nevezett korabeli költészet igen sok segítséget nyújthatott ebben, hisz annyi szabály, annyi törvény ismeretét követelte meg művelőtől, hogy szinte a logika részének lehetett tekinteni.

Ez az oka annak, hogy nemcsak Villon, de Charles d'Orléans első műve is afféle iskolai pensum, retorikai gyakorlat volt,<sup>19</sup> valamely kötelező olvasmány gondolati magjának verses kifejezése. Így Charles d'Orléans *Cato moralis* tanításainak, Villon pedig Szent Pál rómaiakhoz írt levelének tanulságain elmélkedik első versében. Míg azonban a herceg „*Livre contre tout péché*”-jében valóban csak egy kis iskolás kölcsönvett gondolatai botorkálnak, Villonnál az előre megadott tartalmat szubjektív élmény színezi s mindez már arra a rímképletre települ, amelyet érett balladáiban is alkalmaz majd.

Három tizsoros strófa alkotja ezt az első balladát, a Jó tanács balladáját s az akkor szokásban levő Ajánlás zárja le hét sorral, amelynek akrosztichonjában az ifjú diák Villonnak nevezi magát. Így tehát költészetének indulásakor, az 1440-es évek derekán már végleges költői nevét használja, ami viszont alátámasztja azt a nézetünket, hogy a kolostorba kerülése óta így hívták s egyben cáfolja Italo Siciliano-t, aki szerint 1452-ig csupán Montcorbier volt a neve.<sup>20</sup>

A költemény keletkezési idejének ez a meghatározása ugyan eléggé tág, de pontosabb dátum megjelölése okmányok híján lehetetlen. Még ezt a viszonylagos időpontot is csak a ballada tartalmi és formai jegyeinek elemzéséből tudjuk kikövetkeztetni.

<sup>19</sup> Vö. ITALO SICILIANO: id. mű. 29, 1. jegyzet. — A nemzeti verselésről vö. PIERRE CHAMPION: *Vie de Charles d'Orléans*. Paris, 1911, Honoré Champion, 596. — Charles d'Orléans első verséről vö. *ibid.* 238 és JACQUES CHARPIER: *Charles d'Orléans et son oeuvre*. Paris, 1958, Éd. Seghers. Az *Écrivains d'hier et d'aujourd'hui* sorozat 4. kötetének előszava, 56—57.

<sup>20</sup> Vö. ITALO SICILIANO: id. mű. 63, 3. jegyzet.

Mint fentebb jeleztük, Pál apostol levele szubjektív élményeket hoz felszínre, jobban mondva, az adott elmélkedési téma egyedi jelenségformákban tárgyasul, s ez azt jelenti, hogy műalkotás keletkezett, mert az iskolai feladat művészileg eredeti témává alakult át. Emiatt, bár sem tartalmi, sem formai szempontból nem érett még a vers, a diáklélek állapotán keresztül a kor egyik fontos problémája fejeződik ki benne, nevezetesen a csavargó-élet általánossága s mindaz ami ebből lélektanilag és politikailag következik. Ez tehát a ballada fő témája s ez vonul végig rajta a négyszer ismétlődő refrén segítségével. „Reátörvén a más tulajdonára” — így szól a refrén,<sup>21</sup> s az ezt közvetlenül megelőző sorok ifjakról beszélnek, akik kezüket tördelve mennek a vesztőhelyre, a „szégyenhalálba” s bánatban hagynak két öreg szülőt. A költeménynek ezt a gerincét, vagy más szóval objektív cselekményét fogja körül a költő jószándéka, jó tanácsai vagyis a belső cselekmény, amely a szörnyű és nyugtalanító vétkek elkövetéséről szeretné lebeszélni embertársait. S amint az Ajánlásból kitűnik, mindezt azért teszi, hogy rend és békeség legyen az országban, társadalmi biztonság, amely együttjár a belső, lelki nyugalommal.

A költemény lényege ily módon az államrend és a rendzavarók közti ellentétben s az ebből következő belső nyugtalanságban ragadható meg, s ez a lényeg, mint mondtuk, a valóságos társadalmi helyzet egyik központi problémáját tükrözteti. A csavargók tömege ugyanis ismét meggyarapodott ezekben az években, az 1444-es fegyverszünet s az 1445-ös katonai reform miatt s ennek következtében a megtorlás is erősödött. A bitófákon megint lengtek az emberek s többnyire fiatal emberek, munkára valók, akik józan élet helyett más tulajdonára törtek s ezáltal rémületet keltettek a békés emberekben.

Ez az általános rémület hozta mozgásba Villon lelkületének alaprétegét, a szorongást, amely most az ihletettség során feszültséggel telítődik s csak akkor oldódik fel kissé, amikor a ballada kezdetén, a kezdő sorok jelzőinek szitok-zuhatagaként ráömlik a csavargókra, a nyugtalanság okozóira:

„Bűnösök, kiket elhagyott az ész,  
Lélekben elfajzottak és sötétek,  
Kiknek az agya torz és csenevész,  
Balgák, kiket befontak tévedések,  
Kik származástok megcsúfolva éltek,  
Főt hajtva a szégyenhalál előtt,  
S a lelkifurdalás sem ad erőt,  
Gyávák, szégyenbe buktok, meg nem állva!  
Hányan haltak meg ifjú vakmerők,  
Reátörvén a más tulajdonára!”

<sup>21</sup> Fordította KÁLNOKY LÁSZLÓ, Villon összes versei, Budapest, 1957, Európa, 225. — A ballada irodalmi forrásairól vö. LOUIS THUASNE: id. mű. 550—551. és ITALO SICILIANO: id. mű. 29, 1 jegyzet. — Villon mesterségbeli tudásáról, rímképleteiről vö. HENRI CHATELIN: Recherches sur le vers français au XV<sup>e</sup> siècle. Paris, 1908, Honoré Champion, 262.

Miután a feszültség megereszkedett, eszébe jut a költőnek az iskolai feladat; hirtelen pedáns intéssé alakulnak át a verssorok s a megadott vallási-morális tételt igyekeznek versbe fogni. A hangulat nyomban elszíntelenedik, mert a szorgalmas tanuló lelkiismeret-vizsgálatot, béketűrést, vagy mint Szent Pál mondja „lelki emberséget” (Ad. Rom. 8) ajánl a csavargóknak. A tanuló felelete precízen kopog:

„Kiki lássa be, ha szívébe néz:  
Túrni erény, bosszút szomjazni vétek.  
Ki béketűrő s mindig jóra kész,  
Annak börtön csupán e földi élet.”

E négy sor után azonban elfelejti az illusztrálandó tételt s a sorjázó igék kaszkádja ismét sodróvá teszi a ritmust olyannyira, hogy a második versszak végén mindez a bánat és a halálfélelem mozdulatává tömörül:

„Kezüket tördelik: mért vétkeztek ők,  
Reátörvén a más tulajdonára!”

Ez az első igazán Villon-i kép, a mozdulat költészetének megcsillanása, az, ami írásművészetének megejtő vonása lesz majd. S most már elemében van a költő; egyetlen kérdőmondatban, egyetlen lendülettel ábrázolja a csavargók tarka világát, életmódját és szakadatlan szorongását.

„Mit ér a csel, csalás és hitszegés,  
Furfang, hazugság, hamis esküvések,  
A rászedés, a méregkeverés,  
A bűnös nappalok, álmatlan éjek,  
Míg embertársatoktól egyre féltek?”

Az iskolai feladatot azonban be kell fejeznie, a következtetést le kell vonnia, úgy, amint azt Pál apostol írja levelének 12. fejezetében s úgy amint azt megkövetelik a „legista deáktól”.

„Javallom hát: legyünk jóra törők,  
Istenben bízunk mindenekelőtt.”

Érdekes megfigyelni, hogy itt a harmadik versszak végén már többszám első személyében beszél Villon, azaz a hitből következő jóságot már nemcsak a csavargóknak, hanem mindenkinek, önmagának is hirdeti. Itt és így találkozik az a két sík, amely a balladát alkotja, vagyis az állandó külső és belső bizonytalanságban levő csavargók síkja és a kolostor biztos légkörében élő s a vallásból erőt merítő Villoné; a tézis és az antitézis. Mert a végső megbékélés csak akkor jöhet létre, szintézis csak akkor teremthető, ha az ész, a lelkiismeret, a gyermeki szeretet, a felebaráti szeretet és a jószándék révén megszűnik a korra jellemző kettészakítottság, a társadalmi és lelki kettősség. Ez a szintézis-teremtő igyekezet, a szorongásból fakadó egyensúlyigény lesz későbbi műveinek, sőt talán egész életművének is egyik fő forrása.



A ballada eszmei mondanivalója tehát szorosan igazodik a benedeki ideológiához, noha a földi élet börtön-voltának tétele ennek lényegileg ellentmond. Az a tény azonban, hogy az észre és a szeretetre apellál s a tulajdon védelmét hangsúlyozottan az államrend szilárdságához köti az Ajánlásban, világossá teszi, hogy a művészileg amúgy is gyenge és színtelen ellentmondó tétel csupán a retorikai feladat természetéből következik. Ugyanakkor azonban azt is mutatja, hogy Villon diáknak még nincs tisztázott ideológiája, nincs tudatos világnézete: a különböző töltésű emóciókat még nem rendezte el a rendszerező értelem.

Ez az eszmei kettősség, jobban mondva Villon tisztázatlan, kiforratlan ideológiája ad alapot arra, hogy a Jó tanács balladáját első művének tekintsük. Ezt támasztja alá az is, amit Louis Thuasne és Italo Siciliano a költemény kapcsán Deschamps és Chartier stílushatásáról elmond. Ennek ellenére azonban már megtaláljuk benne az ellentétekre alapozott szerkezetet, amelyet az ellentétes értelmű szavak összeesendítése tesz láthatóvá vagy inkább hallhatóvá. Villon ugyanis mindig a fül számára alkotja rímeit, a párizsi kiejtést követve. A népi költészet vonása ez, amely nála egybefonódik a retorikus költészet ballada-szabályaival s ezért négy húrra szerelve jelenik meg, az a b a b b c c d c d hagyományos rímképlet segítségével. Elég csak egy pillantást vetni a rímekre, s az ellentétes szerkesztési mód nyomban szembe tűnik. Ilyen rímpárokot találunk: *raison-déraison, connaissance-déconnaissance, patience-impatience, fiance-deffiance-confiance, discord-accord*. Természetesen ez ugyanakkor rímteretítő gyengeségről is vall, de a szabályos ellentételhelyezés mutatja már szerkesztőművészetének irányát s azt a bámulatos összhangot sejteti, amely Villon műveiben a gondolat, a szerkezet, és a stílus között van.

A retorikai oktatás tehát elindította Villon diákokat a költészet útján s a trivium harmadik tárgya a dialektika még csak előmozdította haladását, mivel egyrészt és főként filozófiai műveltséget nyújtott neki, amely aztán meggyorsította a tudatos világnézet kialakítását, másrészt pedig végleges formához segítette szerkesztőművészetét.

A dialektika Villon idejében már a trivium fő tárgya volt, logikai studium, amely a latin nyelv rendszerességén keresztül felfegyverezte a 15 év körüli tanulókat a meggyőző érvelés szabályaival. Ugyanekkor azonban a kor nagy filozófiai, ismeretelméleti problémáinak tárgyalását is magában foglalta s ily módon bevezette a diákokat a nominalizmus és a realizmus között dúló harc alapkérdéseinek vizsgálatába. Magától értetődik, hogy a dialektika fokán ez csak azt jelentette, hogy a magiszterek mondatról mondatra, fejezetről fejezetre olvasták és kommentálták Arisztotelészt s a magyarázat során bemutatták a vonatkozó szövegről ismert, ellentétes értelmű felfogásokat, érveket, természetesen szillogisztikus alakban.<sup>22</sup> Emellett rendkívüli órákat is látogattak

<sup>22</sup> Vö. FINÁCZY ERNŐ: id. mű. 176—261. — JACQUES LE GOFF: id. mű. 86.

tanítványaikkal, ahol is ezek a baccalaureatusok és más magiszterek fejtegetéseit hallgatták a metafizikáról, az erkölestanról s a retorikáról. Ily módon rávezették diákjaikat arra a forró talajra, amely elméleti szempontból az egész középkor-véget áthevítette.

Ennek első rétege még akkor keletkezett, amikor a XI. század végén s a XII. század elején — az észak-francia feudalizmus szilárdságából következően, — *a csak elméletileg lehetséges* küzdelem síkján, az universalizáció *filozófiai harcában fogalmi* kifejeződést nyert a hűbériség és a polgári fejlődés ellentétének kérdése, vagyis az egyes és általános realitásának elméleti kérdésébe rejtve a hűbéri rend általánosságának s az önmagát valóságossá tenni akaró polgári egyének ellentéte. Az adott körülmények közt, az észak-francia városfejlődés kezdeti szakaszában természetesen és szükségszerűen a fogalmi realizmus hívei győztek. A nominalizmus azonban Abélard dialektikájában olyan gondolati formát nyert, amely alkalmas volt arra, hogy a nagy ellentéteket egységbe fogja. Ezért a fogalmi realizmus teoretikusaira sem maradt hatástalan. Ennek valóságos alapja persze a városi polgárság fejlődése volt, mivel a polgárember tevékenysége során mindig csak egyes dolgokkal és sohasem universalizációkkal találkozott. Úgyhogy mire Aquinoi Tamás kimunkálta hatalmas rendszerét s vele és általa érett filozófiai indoklást teremtett a hűbériség számára, a nominalizmus már olyan izmossá vált, hogy egyensúlyban tudta tartani a vitát, sőt Aquinoi Tamás rendszerét is mérsékelt realizmussá tette. A dialektika pedig általános érvényű lett a filozófiában. Ez az egyensúlyi helyzet azonban hamarosan a nominalizmus javára billent, mert az egyre inkább tért hódító arab filozófia s elsősorban Averroës kommentárjainak racionalizmusa az érvek tömegét sorakoztatta fel mellette.

Ily módon a XIII. századtól fogva a fogalmi realizmus uralma elernyed, párhuzamosan, mint láttuk, a nemesség életeszményeivel és az allegória kifejlődésével, továbbá a gótikus építészet és szobrászat differenciálódásának megindulásával, ami az irodalomban a lovagi epika elégiává való bomlásának felel meg.

Averoës tanai legelőször Siger de Brabant párizsi magiszter dialektikus körét ejtették meg 1260 körül, olyannyira, hogy a lelkes filozófusok új világképet, racionális logikával elgondolt világrendszert alkottak, amely determinista alapjainál fogva kivált a keresztény keretből. Ez azt jelentette, hogy bebizonyították: a filozófia, vagyis Arisztotelész és a hit egybeolvasztása, illetve a filozófiának a hit támaszaként és logikai bizonyítójaként való felfogása lehetetlen, mert kettős az igazság: a hit is igaz, meg a tudomány is s a két igazság nem egylényegű. Ezt a tant természetesen elítélték, sőt az inkvizíció odáig ment, hogy még Aquinoi Tamás dialektikáját is indexre tette, pedig ez közvetlenül éppen „*Contra Gentiles*”, vagyis az arab filozófia s ennek keresztény követői ellen jött létre, s lényegét tekintve a XIII. századi feudalizmus elméleti kifejezője és védelmezője volt. De a nagy szakítás meg-

történt, mert a kettős igazság, a veritas duplex elve lényegében azt a célt szolgálta, hogy a tudományt leválasszák a hitről, mivel a két külön igazság anélkül is egymás mellett élhet, hogy a régi módon egybeolvadnának s lenne a filozófia a hit és a teológia szolgáltatója.<sup>23</sup> A történelemben épp ekkor rajzolódtak ki az abszolutizmus körvonalai, amelynek belső tartalmában: a nemesség és a polgárság közötti egyensúly biztosításában nem nehéz felfedezni a kettős igazság kompromisszumos tételének történelmi alapját.

Az új álláspont hatalmas segítségre talált az angol Duns Scotus nominalista filozófiájában, amely szétválasztotta a hívő magatartást a tudományos bizonyítás logikai eljárásaitól s így módon következetesen végigvitte gondolatrendszerén a duplex veritas elvét. Ennek az lett az eredménye, hogy a teológia a tudomány keretein kívül maradt, vagyis a hit dolga elvált az értelemtől s az érzelem szférájába került. Isten panteisztikus ősokká vált, amelybe az egyéni lélek halála után úgy tér vissza, „mint az elhangzott zene a levegőégbe”. Duns Scotusnak ez a költői fogalmazása még nyilvánvalóbbá teszi azt, hogy az egyéniség, a lények sajátos egyedisége kivált a skolasztikus általánosból a történelmi haladás eredményeként. Mert Duns Scotus rendszerében az egyediség már egyben a dolgok realitásának feltétele is, és bár ennek az egyediségnek jellemző sajátosságát: az egyéni akaratot, mint minden dolgot végső soron az isteni akarat teremtette, még sincs neki semmilyen oka sem, mert ha oka lenne, az szükségképpen az isteni akarat okával lenne egyenlő, amelyet viszont nem lehet megismerni, mivel isten maga az ok, tehát nincs további oka. Így hozta önellentmondásba Duns Scotus a skolasztikát s ezzel együtt magát a skolasztikus Istent is. Ez a filozófiai megalapozása szerintünk azoknak a drámai jeleneteknek, azoknak a paradicsomi pereknek, amelyekről az első fejezetben a ferences mozgalom kapcsán tettünk említést. Nem véletlen tehát, hogy Duns Scotus is ferencesként alkotta meg filozófiáját. A ferences mozgalom pedig, mint láttuk a városi eretnekség összefoglalója és új vallási ideál: az affektív egyéni vallás, az intuitív rajongás kifejezőjeként kísérté végig a hanyatló középkort. Mert a „szürke barátok” kereszténysége nem törte logikai formákba, kategóriákba a vallási képzeteket, hanem a szenvedő Jézus siratására és követésére intett, az emberré lett isten passiójáról beszélt, az anyagi és lelki szegénységről prédikált. A racionális teológiával szemben az ő vallásosságuk az érzelem, a misztika útját választotta, a *mérsékelt* misztikát, amely túlzásoktól mentesen nyitotta meg az ember előtt az eget s a földet, a teremtő és a teremtmény lakhelyét, hogy a kegyelmi megvilágosodás erejével istent lehozza a természetbe, amelynek hatalmas szépségét éppen a nemrég felfedezett görög filozófia mutatta meg.

<sup>23</sup> A duplex veritas problematikájáról legutóbb GyÖRÝ JÁNOS értekezett A francia dráma kialakulása című művében. Budapest, 1956, (kézirat) 72 és köv. — Vö. még GEORGES DUBY: id. mű. 181—182. — A Kultúra Világa című sorozat IV. kötet. Budapest, 1960, Minerva 584—592 és 595—600.

Ily módon Duns Scotus filozófiájának társadalmi alapjai világossá válnak s a nominalizmus és a misztika összekötődik annak az embernek a bölcséletében, aki szemben állt az egyház gazdaságával, az egyházi feudalizmussal, s akarat-filozófiájával, filozófiai indeterminizmusával elméletileg indokolta a francia s az angol monarchiát, amelyek nemsokára a száz éves háborúban csapnak össze a flandriai gyapjú miatt, vagyis polgári érdekből. S ebben az összefüggésben az is érthető lesz, hogy a polgári egyéniség önrealizálási igényét gondolati téren miért fejezi ki a nominalizmus, s ez miért lesz a hűbériség elleni harc fegyverévé, továbbá, hogy azoknak az észak-francia irodalmi alkotásoknak, amelyek polgári fogantatásúak, miért kell szükségszerűen nominalista-eszmeiségűeknek lenniük. Sőt, tovább menve az is magyarázatot nyer, hogy a nominalista eszmék kifejezői miért éppen a goliárok közül kerülnek ki tömegével.<sup>24</sup>

Amikor tehát Duns Scotus bölcselete létre jött, a középkor lényeges probléma-összefüggései már úgy váltak érzékelhetőkké és általánosításra alkalmasakká, hogy metszéspontjukban az új minőségnek, a polgári individualizmusnak kérdésfeltevésai álltak. A kérdések vizsgálatához természetesen új módszerre is szükség volt, s megteremtődött az induktív módszer, a Renaissance tudományosságának módszere, amely az egyestől halad az általános felé.

S ahogy a történelem előbbre lépett, ezek a kérdések egyre határozottabb választ igényeltek és kaptak is a nominalista filozófiától, amely lassan uralkodóvá vált a tudományban, az elnyomás, majd az egyensúlyi helyzet után. A skolasztikus fogalmi realizmus pedig logikai játékká fajult, miként ezt az ars magna Lulli tanusítja, amely néhány formula segítségével gondolta megérteni a világot.

A diadalra jutott nominalizmus az ugyancsak angol William Ockhamnek bölcselati rendszerében már megtagad mindent, ami nem egyedi, vagyis tagadja a fogalmi megismerés lehetőségét. Ockham természetesen a doctor subtilis Duns Scotus útját követi, az ő alapelveit fejleszti tovább oly lenyűgöző biztonsággal, hogy a XIV. század második felének intellektuális tevékenységére döntő befolyást gyakorol. Ennek egyik bizonyítéka az is, hogy a párizsi Egyetem 1350 után hivatalos doktrinává emelte a nominalizmust.

Nem lehetett szó többé az universaliák realizmusáról, mert Ockham bebizonyította kortársainak, hogy a fogalom nem szükséges a megismeréshez, s ezért ennek csak pusztán jel-értéke van. De ha az általános nem más mint jel, terminus (innen Ockham terminizmusa), akkor a megismerés csak az intuíció formájában mehet végbe, mert Ockham szerint az „intuítív megismerés nem más, mint az, amelynek révén tudjuk, hogy valamely dolog van, amikor létezik

<sup>24</sup> A goliárokról vö. N. A. SZIDOROVA: A vágánsok egyházellenes költészete. Budapest, 1954. Irodalomtudományi Értesítő, IV. évf. 1. szám, 77–91. — N. A. SZIDOROVA: A városi kultúra keletkezése Franciaországban. Budapest, 1953, Irodalomtudományi Értesítő, III. évf. 3. szám, 571–584. — JACQUES LE GOFF: id. mű. 24–53. — KARDOS TIBOR: A középkori diákdalok és szerzőik. Utószó a Carmina Burana kiadásához. Budapest, 1960. Magyar Helikon, 219–242.

és hogy nincs, amikor nem létezik.” Ezzel szemben az elvont megismerés csupán eszme-viszonyokra vonatkozik s ezért „általa nem tudjuk meg, hogy egy dolog amely létezik, van-e, vagy ha nem létezik, akkor nincs-e”. Ebből az következik, hogy csak az érzéki megismerés az egyedüli biztos, amikor egzisztenciákra irányul; tehát az intuitív megismerés a tapasztalati megismerés kiindulópontja, sőt maga a tapasztalati megismerés, amely lehetővé teszi, hogy az egyedi megismerés általánosításával eljussunk az általános principiumokhoz. „Perfecta cognitio intuitiva est illa, de qua dicendum est, quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis que est principium artis et scientiae.” A fogalmak tehát önmagukban egyszerűen csak szavak és értéküket a kísérletre, a tapasztalásra épülő közvetlen élmény biztosíthatja. Ezért mondja Ockham, hogy a „visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivae”. Ez pedig végső soron azt jelenti, hogy minden elvont megismerés megelőző okként a tárgy közvetlen szemléletét feltételezi, következésképp az elvont megismerés nem más, mint az észnek az a tevékenysége, amely az egyes dolgok közös vonásait, vagyis az általánost kiemeli. Ily módon viszont az általános csak az ész terméke, csak jel és nem realitás. (Vö. az allegória kapcsán elmondottakkal.)

A filozófia tehát megszabadult minden dogmatikus béklyójától s megnyílt előtte a tapasztalati vizsgálódás távlatja, a világ s az ember tanulmányozásának lehetősége. Ockham ismeretelméleti intuicionizmusa ugyanis már a tapasztalatból és az észből vett érvekkel bizonyítható. Ockham tehát logikával és természetbölcselettel harcol az egyház megtisztításáért, az egyházi feudalizmus ellen. Ennek politikai vetülete egyrészt az, hogy a pápai hatalommal szemben a nemzeti monarchiák megszilárdítását segíti elő Bajor Lajos oldalán, másrészt pedig az, hogy Csesenával együtt a szegénység kérdésében is nyíltan az oppozícióhoz csatlakozik. Mindent egybevéve, Ockham a Reformáció előkészítésének lett a vezéralakja. Nem hiába írja Luther: „occamisticae sum factionis.”<sup>25</sup>

Az elmondottak alapján most már egészen világossá válik, hogy az új és a régi harcának különféle aspektusai között lényegbeli összefüggés van. Amíg tehát gazdasági téren a pénz- és a természetes-gazdálkodás közt folyt a küzdelem, politikailag a nemzeti-világi és a nemzetközi-egyházi hatalom állt szembe egymással s a világi törekvések a polgárság céljaival voltak összhang-

<sup>25</sup> Vö. AUGUSTIN RENAUDET: id. mű. 60 és köv. — Ockham ismeretelméletéről, terminizmusáról és történelmi szerepéről bőszéges idézetekkel WILDINGER JAKAB értekezik Ockham című munkájában. Kalocsa, 1918. A visio sensitiva kezdetű idézetet tőle vettük át, vö. id. mű. 24 és 27. — GEORGES DUBY: id. mű. 182. — ETIENNE GILSON: *La philosophie au Moyen Age*. Paris, 1922. Payot, II. 36–145. Az intuitív és az elvont megismerés ockham-i definícióját GILSON után idézzük. Vö. ibid. 93. — SÁNDOR PÁL: *Filozófia-történet*. Budapest, 1959. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat. I. 123–154. — NÁDOR GYÖRGY: *A természettörvény fogalmának kialakulása*. Budapest, 1957. Akadémiai Kiadó, 202–250. — EDOUARD PÉROY: id. mű. 418. — JACQUES LE GOFF: id. mű. 149–151.

ban, miként a pénzgazdálkodás is az ő érdekeiket szolgálta. Ezekre boltozó-dott rá a nominalizmus és a realizmus elméleti köntösében megjelenő eszmei ellentét s mint láttuk, az előbbi a harmadik rend problematikájából táplálkozott. Ezt a differenciálódást találjuk az egyéb társadalmi tudatformákban is, amelyeknek irodalmi és művészeti vonatkozásaira már utaltunk. S ha mindehhez hozzávesszük, hogy Ockham filozófiájának alakulására Abélard és Duns Scotus hatottak döntő mértékben, akkor levonhatjuk azt a következtetést, hogy Ockham francia tanítványai, így Jean Buridan, Nicolas d'Autrecourt és Pierre d'Ailly, nemcsak hogy a polgári haladás szellemi munkásai voltak, de az egész addigi fejlődés francia összefoglalói és továbbsegítői is.

Magától értetődik, hogy Ockhamnek nemcsak három követője volt Franciaországban. Ezeket azért emeltük ki az ockhamisták népes táborából, mert Villon bizonyíthatóan ismerte őket s amint majd meglátjuk, mindháromra az új ideálok költői megfogalmazása, vagy ami nála ezzel egyértelmű, a régi eszmék bírálata során hivatkozik. Velük együtt számosan dolgoztak még Ockham szellemében azon, hogy szétrombolják a „tonzurás Aristotelés” (Herzen) világát s ezáltal egyfelől a modern fizika kvártélyát készítsék elő, mint Albert de Saxe, Buridan tanítványa, aki a XIV. században hitet tett a föld forgása mellett, mint Nicolas d'Oresme, aki felfedezte többek között a szabadeséstörvényét, a Föld napi mozgásának elvét s megsejtette az analitikus geometriát, másfelől meg Ockham tételeit tovább fejlesztve a helyes absztrakciók alkalmazásával, a tudományos megismerés lehetőségeit tágítsák.

Ockham terminizmusának továbbfejlesztésére azért volt szükség, mert a terminista kritika egyoldalú maradt; a skolasztika hamis absztrakciói ellen küzdve, nem fordított figyelmet a helyes absztrakciókra s ezáltal távol tartotta magát az igazi tudományos elvonatkoztatástól. Ez az oka annak, hogy az ockhamizmus nem tudta teljesen kisarjasztani a szellemi felszabadulás magjait, amiket pedig magában hordott s azért az egyház hamarosan tekintélyes segítségre talált benne. Ockham rendszere ugyanis amikor az ész és a hitet Duns Scotus szellemében végképp elválasztotta egymástól s a kettő keveredését elődjénél hatásosabban megszüntette, nemcsak hogy változatlan bizonyosságot tulajdonított a kinyilatkoztatásnak, hanem a vallási élet irányítását is az egyház kezében hagyta. Mert a dogmák magyarázása most már kizárólag csak az egyházat illette, mivel ez ismerte a misztériumot.

Voltak azonban olyan kiváló gondolkodók, akik észrevették az ockhami nominalizmus egyoldalúságából következő veszélyt. Ezek közé tartozott Nicolas d'Autrecourt, aki már egyesítette a nominalista kritikai készséget az elvonatkoztatás jelentőségének felismerésével. Ezért mondja, hogy „a természeti látszat útján a dolgokról semilyen bizonyosságot nem szerezhünk, de rövid idő alatt meglehetősen nagy bizonyosságra lehet szert tenni, ha az emberek értelmüket magukra a dolgokra irányítják és nem Aristotelés és a Kommentátor értelmére: „quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo

potest haberi; illa tamen modica potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris.” Ily módon, amikor d’Autrecourt hangsúlyozza az elvonatkoztatás fontosságát, erősen aláhúzza a tapasztalati megismerés jelentőségét.

Úgy látszik, Villon mélyen elgondolkozott ezen az eretnek tételén s jól megjegyezte, mert a Nagy Testamentum írásakor visszaemlékezett rá s keserű élettapasztalatainak summázásakor ezt idézte a XII. versszakban:

„A panaszok, a könnyek és  
a sóhajok, a rettegések,  
a bánat és az epedés  
a kóborlások, szenvedések, —  
élességet a tompa észnek  
ezek adtak, nem az a híres  
kommentárja Averroésnek  
Aristoteles bölcselméhez.”

Mivel a szakirodalom nem hivatkozik a XII. strófa kapcsán d’Autrecourt tételére, úgy gondoljuk, hogy eddig ismeretlen Villon-forrást mutattunk be vele.

Ezt a megállapítást támasztja alá az a tény is, hogy Villon a további strófákban ugyanazt a gondolatmenetet követi, mint d’Autrecourt; Arisztotelész és Averroés kapcsán mindketten erkölcsi kérdésekről beszélnek. D’Autrecourt megdöbbenőnek tartja, hogy vannak emberek, akik Arisztotelész és Averroés tanulmányozásának kedvéért elhanyagolják az erkölcsi problémákat és a közjó gondját. Villon pedig önmaga bűnösségéről szól s a bűn és bűnhődés etikai kérdéseit nominalista módon fogja fel, úgy mint azt még Abélard kifejtette *Ethica seu scito te ipsum* című munkájában. E szerint a mély, a szívbéli bűnbánattal isten bocsánatát ki lehet érdemelni, a bűnt meg lehet semmisíteni, mert az isteni kegyelem, amely a bűnöst bűnbánatra sarkallja, összeegyeztethetetlen a bűnnel.

„Bűnös vagyok, tudom, de Isten  
nem a halálomat akarja,  
hanem, hogy megtérni segítsen,  
s éljek a jó úton haladva.  
Irgalma győzni mégse hagyja  
végül a bűnt meg a halált.  
Ha a megbánás kínja marja  
lelkemet, Isten megbocsát.”

S két versszakkal tovább, a XVI. strófában már a közjó vonatkozásában vizsgálja magát:

„Ha holtommal a köz javának  
csak kis hasznára lehetek,  
átadom magam a halálnak  
mint bűnöst, boldog úgy legyek.

Nem bántok ifjat öreget,  
sem élőket, sem holtakat.  
Nem mozdulnak el a hegyek  
soha a szegények miatt.

A Nagy Testamentumnak ezek a mostanáig ismeretlen forrású strófái valóságos rendszerezését adják mindannak a filozófiai anyagnak, amelyet Villon a nominalistáktól tanult. Mert itt szerepel a XXI. versszakban — s érzésünk szerint d'Autrecourt-nak az egész természetet átfogó egyetemes törvényszerűségről szóló tételéhez társulva — a determinizmus elve, a szükség-szerűség nominalista kategóriája, amely az emberi cselekedetekre is érvényesnek tartja a természeti törvényeket s a lélektani motívumok meghatározó szerepét húzza alá: „Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti...” Villon ezt így költi át farkas motívumával:

„Az embert szükség hajtja rosszra:  
Éhes farkas rabolni indul.”

Nem szabad akarattól függ tehát a választás, a döntés, hanem mindig az erősebb ösztönzés győz. Ennek az anti-skolasztikus tételnek illusztrálására írja le Diomedés rabló történetét a XVII—XX. versszakokban természetesen úgy, hogy rászínezi a maga sorsát is. Ezért lesz oly mély, olyan szívbemarkoló a XIX. strófa vallomása s ezért mélyül világnézeti elvvé:

„De mindhiába! — nézd a sorsom  
Az hozta rám e súlyos átkot:  
Ugyan hiába volt rugódnom,  
Ha újra s újra bajba rántott!  
Nem volna tán bűn megbocsátnod  
Csak még ez egyszer...ne feledd:  
Hogy sose voltak jó barátok  
A szegénység s a becsület.”

Az emberi akarat szabadságának metafizikus tanát ily módon tagadja Villon s a cselekedetek determináltságát Nagy Testamentuma folyamán több oldalról is igyekszik megvilágítani. Így például az örömlányok romlottságának okát is az egyre erősebb s az akarattal le nem győzhető természetes vágyakozással, természeti meghatározottsággal magyarázza az LIII. versszakban:

„Maga a női vér ilyen:  
Új tűzre vágyik más ölen”

Mintha csak Siger de Brabant tételét olvasnánk: „quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum et semper majorem.”

Az ember életének súlypontja tehát önmagában van, miként azt a nominalisták tanították s különösen Pierre d'Ailly, kifejezvé ezzel azt a történelmi szükségszerűséget, amelynek révén az áruterelés fejlődése együtt jár az ember, az egyén, a polgári individuum szerepének fokozódásával a



gyakorlati életben s a fatalizmus újjáéledésével a filozófiában, mivel az egyre gyorsabb ütemű kereskedés világában az emberek elvesztik uralmukat a termékek felett s a gazdasági élet változásait önkéntelenül is olyan emberfeletti erők kiszámíthatatlan tevékenységének tulajdonítják, amelyekkel szemben az ember tehetetlen. Ezek azonban már nem vallásos jellegűek; ezeket Fortunának, Sorsnak nevezik azok a társadalmi rétegek, iparosok, kereskedők, és plebejusok, akiknek az élete ezektől az erőktől függ. Ily módon a fatalisztikus világkép az ő érzés- és gondolatvilágukat tükrözi.

A determinista-fatalista elviség döbbenetes költői megfogalmazása az a ballada, amelyet Villon a Sors nevében önmagához írt, kétségbeesett önkérésének idején, élete vége felé. Szinte summázva olvashatjuk itt azokat a filozófiai vonatkozásokat, amelyekről az imént szóltunk.

Az emberlét bizonytalan, mert nem tudni, hogy a Sors mikor tiporja el az életet, mikor teszi tönkre az emberi vállalkozásokat. S ebbe bele kell nyugodni, mert ellenállásról, lázadásról szó sem lehet, hisz az egész történelem azt bizonyítja, hogy még a legerősebekkel: a királyokkal és a hadvezérekkel is könnyen elbánt Fortuna, ez a kiszámíthatatlan, kiismerhetetlen szeszélyű erő.

„A bölcsek egykor Sorsnak hívtak engem,  
S rám, François, gyilkost kiált a szájad,  
Bár nincsen rangod, nincsen hírneved sem.  
Különbeket löktem nyomorba nálad,

.....  
.....

Nézz végig tetteim során:  
Hány hőst küldtem halálba túl korán.  
Te hozzájuk képest kismiska vagy.  
Nyughass, és hallgass el, de jókor ám;  
Tanácsolom, Villon, húzd meg magad.

Felbőszültem dicső királyok ellen,  
Tanúja ennek sok-sok régi század  
Priamost, nagy hadával, tönkretettem;  
Bástyák, falak, kapuk ellent nem álltak.  
S szerencsésebb volt sorsa Hannibálnak?”

És Villon sorra veszi az antik történelem hadvezéreit, Scipio Africanustól Alphasar királyig, felidézi Fortuna áldozatait Jázontól Absolonig s levonja a következtetést:

„Azért hát, François, hallgass reám.  
Hej, ha nem ül az Isten trónusán,  
Tudom, hogy rajtatok rongy sem marad;  
Rátok a bajt esőstül zúdítanám.  
Tanácsolom, Villon, húzd meg magad.”

Az ember léte tehát bizonytalan s különösen a szegényé és nem olyan egyenletes, idilli boldogság, mint azt Philippe de Vitry állítja híres pasztoráljában, amelyben a favágó Franc Gontier élete a boldog megelégedés, a szakadatlan öröm példája. Mert Vitry szerint az erdő illatát, a páfrány-ágyon elfogyasztott sajt és kenyér ízét, az ebédet hozó feleség egyszerű szerelmét az életöröm leghővebb forrásának kell tekinteni s következésképp balgaság minden elvágyódás ebből a gazdag élet felé.

Természetes, hogy a determinista-fatalista elvi alapon álló filozófusok nem érthettek egyet ezzel a felfogással; meg kellett cáfolniuk Franc Gontier-t, a benne testesült feudális ideológiát. Ezt a feladatot Pierre d'Ailly végezte el, aki d'Autrecourt ockhamista fegyvertársa volt. D'Ailly ellen-versben mutatta ki Vitry pasztoráljának feudális, reakciós eszmeiségét. S ezt a verset veszi majd elő Villon, hogy mintájára meghazudtolja osztályának plebejus létezési módját s megmutassa azok életét, elsősorban a főpapokét, akik a jólét bástyái mögül idealizálják a szegénységet.

Villon tehát ismerte d'Ailly munkásságát és magáévá tette eszméit. Épp ezért úgy hisszük, hogy a Kis Testamentumban 61. és 62. sorában is d'Ailly-tétel vibrál, mégpedig d'Ailly vég-cél tétele, vagyis az, hogy az ember végcélja önmaga, s önmaga tökéletesítése.

„Az emberlét bizonytalan  
S halál után nincs több forspont.”

Így ír Villon s az elmondottakból következik, hogy gondolata nominalista eredetű.<sup>26</sup>

A francia ockhamisták közül Buridannal, a párizsi Facultas Artium ockhamista vezérével kell még röviden foglalkoznunk, mivel Villon konkrétan hivatkozik rá, mint a hajdani szépasszonyok egyik áldozatára. E hivatkozás minősége azonban arra vall, hogy elsősorban legendás szerelmére, jobban mondva szerelmi legendájára gondolt a költő.<sup>27</sup> Feltételezhető viszont, hogy ismerte Buridan nominalista filozófiáját s e filozófia korabeli jelentőségét,

<sup>26</sup> A d'Autrecourt idézetet NÁDOR GYÖRGY től vesszük. Id. mű. 241—242. — A XII, XIV és XVI. strófákat Vas István fordításában közöljük. Vö. Vas István: François Villon: A Nagy Testamentum. Budapest, 1959, Magvető, 55, 57, 59. A XIX., XXI. és az LIII. versszakokat Mészöly Dezső fordította. Vö. Mészöly Dezső: Villon Testamentuma. Budapest, 1943, Keresztes kiad. — A XXI. strófa filozófiai tételét NÁDOR GYÖRGY után idézzük. Id. mű. 219, úgyszintén SIGER DE BRABANT is. id. mű. 218, 51. jegyzet. — Abelard bűn és bűnbánat koncepcióját idézi JACQUES LE GOFF: id. mű. 51—52. — A fatalizmus filozófiai újjáéledéséről vö. MARX—ENGELS Válogatott Művei, id. kiad. II. 99, továbbá FÖLDESI TAMÁS: Az akaratszabadság problémája. Budapest, 1960. Gondolat, 36—54. — Villon Fortuna-balladáját Kálnoky László fordította. — Villon és d'Ailly kapcsolatáról vö. EDWARD F. CHANEY: François Villon in his environment. Oxford, 1946, B. H. Blackwell LTD. — D'Ailly tételeinek általánosságáról vö. ETIENNE GILSON: La philosophie au Moyen Age. id. kiad. II. 122—123.

<sup>27</sup> Buridan legendájáról vö. PIERRE CHAMPION: François Villon... id. kiad. I. 216—220. PIERRE CHAMPION közli Buridan legendájának eredeti latin nyelvű szövegét is. ibid. II. 291—293: De Buridano et Noverra historia Johannis Jenez incipit feliciter.

amit az sejtet, hogy Buridan a balladában Abélard és Jeanne d'Arc között szerepel, történeti személyként a mondai és irodalmi alakok mellett. Anélkül, hogy itt a ballada részletes elemzésébe belefognánk, megjegyezzük: nem tartjuk véletlennek ezt a szerkesztést, sőt még annál a pusztán formális megállapításnál is tovább megyünk, amely egyszerűen csak kronológiai problémának tekinti az egyes alakok balladabeli helyét. Igaz, van itt egy időrendi sor, de nem ez a lényeges, hanem az, hogy Villon az elközlő s a rímekkel is légiessé tett személyek vagy megszemélyesítések közé éppen Abélard-Héloïse-t, Buridan-t és Johannát állítja s Johanna után Szűz Máriával záratja le a strófát. S ha a középkori francia filozófia fejlődésének szempontjából nézzük ezeket a szereplőket, azt látjuk, hogy a nominalizmus képviselői sorakoznak itt, azok a történeti alakok, akiknek elméleti tevékenysége Jeanne d'Arc harcához és misztikájához vezetett, sőt a misztikához általában, amelynek, mint az első fejezetben láttuk, Mária kultusza adott korabeli foglalatot mind elméleti, mind pedig gyakorlati vonatkozásban s amely, mint látni fogjuk, szükségszerű betetőzése volt a középkori francia filozófiának a XV. századi osztályharc lehetőségeinek megfelelően.

E tudatos, filozófiai igényű szerkesztésről tett megállapításunkat első-sorban Johanna szerepeltetése támasztja alá, hisz az ő tiszta alakjához semmi sem fűződhet a hajdani szépasszonyok szerelmes híréből. Mert az ő szerelme a misztikus Isten-szerelme volt, ugyanaz mint Villon anyjáié, ugyanaz mint Gersoné, aki politikai testamentumát a nyilvánvaló ideológiai rokonság miatt, utolsó műveként éppen Jeanne d'Arc védelmére írta.<sup>28</sup>

S ez a tény arra figyelmeztet, hogy a ballada belső tartalma összefoglaló jellegű, vagyis, hogy a haladó francia filozófia sajátosan költői összefoglalását adja. Ez viszont azt jelenti, hogy az élet értelmén tűnődő Villon a nominalista-misztikus filozófiától várt feleletet problémáira. Ebben az összefüggésben pedig nemcsak az nyer igazolást, hogy Villon ismerte Buridan bölcséleti elgondolásait, hanem az is, hogy a misztikát a nominalizmus folytatásának és kiteljesedésének tartotta. Mint ahogy a valóságban is az volt, hisz a XV. századi misztika történeti szerepe szerintünk éppen abban van, hogy befejezte azt a feladatot, amit az ockhamista kritika félben hagyott, más szóval: az ockhamizmus eredményeire támaszkodva a hitet is kivonta a feudális egyház ellenőrzése alól, a személyi vallás kialakítása révén. S ezáltal a történeti adottságoknak megfelelően szintézist teremtett; most már nemcsak az ész, de a hit is az individuum, a polgári egyéniség szolgálatába állhatott. Mert a hit igazságait többé nem az egyház konzultatív tekintélye bizonyította, hanem a belső meditáció s ennek nyomán a gondolkodásban éppúgy, mint a művészetben a szubjektívizmus uralma kezdődött, adekvát tudatformájaként a polgárság történelmi színrelépésének.

<sup>28</sup> Gerson politikai testamentumát közli ANATOLE FRANCE: *Vie de Jeanne d'Arc*. Paris, é. n. Calmam—Lévy, I. 380—385.

Ez az oka annak, hogy a francia Renaissance kezdetei éppen Gerson misztikus gondolatrendszerében fejeződtek ki elméletileg, s a gersoni filozófiát magáévá tevő, majd az azt túllépő Villon költészetében irodalmilag.

Gerson ideológiájának kialakulási folyamata maga is e gondolatmenet jogosságát bizonyítja. Gerson ugyanis ockhamistaként kezdte; Pierre d'Ailly tanítványa volt. Munkásságának elején azonban megpróbálta összeegyeztetni a terminizmust és a realizmust, hogy új, nagy szintézist teremtsen. De mivel ez nem sikerült, a misztikához fordult s ennek segítségével talált megoldást azokban a problémákban, amelyekben a terminizmus elvont és immár szárazzá vált intellektualizmusa nem tudott utat mutatni, nevezetesen a személyi vallás kialakításának kérdésében.

Gerson Bruges-i tartózkodása idején került kapcsolatba a németalföldi misztikával, ebben a hanza-városban, ahol a kereskedelmi tőke uralma alatt levő tömegek tevékenysége szőtte át az élet minden megnyilvánulását s így a vallás korszerű, polgári-igényű átalakításának szükségessége is jobban érzékelhető volt, mint a rombadőlt Franciaországban s az átalakítás iránya is élesebben megmutatkozott, éppen a misztika általános térhódítása folytán.<sup>29</sup>

A németalföldi misztikában, lényegében véve, ugyanazok az eretnek gondolatok találhatók, mint a terminizmusban, de ettől eltérően a fő hangsúlyt nem a logikai kritikára, hanem a hitélet bensőségessé tételére helyezte s így tiltakozott a skolasztikus logikai eljárások ellen. Ily módon magában foglalta a személyi vallás megteremtésének lehetőségét, az egyén s az isten találkozásának egyszerű módját, azt, amely az ember s az isten kapcsolatához nem igényli a feudális egyház elméleti és gyakorlati hierarchiájának közvetítését, egyszerűen: amely a hierarchián kívüli polgári individuumnak a legjobban megfelelt. Ahhoz azonban, hogy a személy vallás ténylegesen megteremtődjék s a feudális egyház végképp elveszítse a lelkek fölötti uralmát, arra volt szükség, hogy valaki egyesítse a tagadás két ágát, vagyis az ockhamizmust s a misztikát. Az egyesítés elvi alapjául a kétféle tagadás egylényegűsége szolgált, történelmi alapjául pedig az az objektív szükségszerűség, amely a polgárság színrelépésének feltételeként a feudális egyház, az egyházi feudalizmus uralmának meg-törését igényelte.

S a személyi feltétel Gersonban inkarnálódott.

Mivel a misztikának ilyen jelentős szerepet tulajdonítunk a francia polgárság történelmi fejlődését kísérő elméleti megnyilatkozások között általában s Villon világnézetének kiformalódásában különösen, indokolt, hogy részletesebben foglalkozzunk vele s bemutassuk alakulásának folyamatát egészen addig, amíg Gersonnál a történelmi szükségszerűség nyomására a francia filozófiai haladás összefoglalójává nem válik és Gerson sajátos ismeret-

<sup>29</sup> Bruges korabeli helyzetéről vö. FRANÇOIS—L—GANSHOF: id. mű. 209—211 és RÉGINE PÉRONOUD: Les villes marchandes aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Paris, 1948. Éditions de la Table Ronde, 30—275.

elmélete által a nominalizmust nem teszi a polgári egyéniség önrealizálásának humanista eszközévé.

Azzal, hogy itt, Villon tanulmányainak tárgyalása során ismertetjük a misztikát, természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy Villon csak egyetemi évei alatt tartott kapcsolatot vele s még kevésbé azt, hogy a triviumi dialektika magyarázataiból vagy olvasmányaiból merítette csupán idevágó ismereteit. A misztika természeténél fogva kívánkozik ide, folytatásaként és lezárásaként mindannak, amit a középkori bölcseletről fentebb elmondtunk. Biztosra vehető ugyanis, hogy Villon egyetemi pályájának befejezése után is forgatta a misztikusok írásait, amire abból következtethetünk, hogy műveiben a misztikus ihletésű részek már számtalanszor átgondolt és egyénivé alakított tételek levetítődései.

Maga a misztika, Hegel ma is helytálló értelmezése szerint, olyan panteisztikus egység, amelyben a szubjektum önmagát az istennel alkotott egységben, istent pedig mint a szubjektív tudatban levő jelenvalóságot érzékeli.<sup>30</sup> E meghatározás helyességét nemcsak a misztika elméleti, forrásai, vagyis a neoplatonikus írások igazolják, hanem a középkori fejlődés objektív logikájának elemzése is. Mert attól a történeti pillanattól kezdve, hogy a városok kialakulásával párhuzamosan a polgári egyéniség önmeghatározásra való törekvése a különféle s a középkori sajátosságoknak megfelelő ideológiai formákban érzékelhetővé lett, ezekkel összefüggésben és kölcsönhatásban a panteisztikus filozófia jelenléte mindenütt kimutatható. (Jóllehet nem mindig tiszta megjelenési formájában!) Ennek az az oka, hogy a középkori szubjektum a panteizmus által érheti el leginkább a tudatilag legnagyobb kiterjedést, más szóval: ezáltal szabadulhat ki legegyszerűbben a véges valóságból, amelyben nem talált boldogságra, s ezáltal juthat el istenhez, a legfőbb jóhoz s a benne való feloldódás révén a boldogsághoz. Magától értetődik, hogy a középkori valóságban csak az a szubjektum nem talált boldogságra, amely polgári, jobban mondva nem feudális volt, hisz a feudális úr teljes ember lehetett, mivel létét és lelkületét összhangban tartotta az adott társadalmi rend. A polgári egyén problematikája fejeződik ki tehát a véges világtól való megszabadulás igyekezetében, az isteni boldogságban való feloldódás vágyában.

Ez a misztikus elvágódás azonban, mint az imént jeleztük, búvópatakként vonul végig a francia középkoron s csak akkor tör fel erőteljesen, csak olyan korszakokban, amikor s amelyekben hatalmas arányú tömegmozgás megy végbe. E sajátossága viszont arra figyelmeztet, hogy a misztika fejlődési folyamatát igen differenciáltan kell felfogni, igen árnyaltan kell megrajzolni, vagyis összetevőit úgy kell egymással összefüggésbe hozni, ahogy azokat az objektív valóság feltételezte és meghatározta.

Azt mondtuk, hogy a nem feudális egyén önmeghatározásra való törekvését attól fogva lehet érzékelni a francia történelemben, hogy meg-

<sup>30</sup> HEGEL: Esztétikai előadások. Budapest, 1952, Akadémiai Kiadó, I. 378.

indult a városok kialakulásának folyamata, hogy létrejött az árútermelés. Mivel azonban ennek egyik feltétele és kísérőjelensége a jobbágyviszonyok megváltozása, egyfelől éppen a városokba özönlő sily módon a természetes gazdálkodást gyengítő jobbágy-munkaerő áthelyeződése, másfelől meg a római időkben átmentődött városokban a városi életre berendezkedett urak miatt, az új vagy felújult városokban lefolyó osztályharcot szükségszerűen az új városi tömegek világnézetének kell ideológiailag tükröztetnie.

Ennek a világnézetnek tehát *kompromisszumosnak* kell lennie, hogy egységbe foghassa a szociálisan még heterogén városok életérzését és igényeit, s ily módon egységes ideológiát szegezessen szembe a hűbéri világképpel, illetve ezen keresztül az egyre erősödő feudalizmussal s elsősorban és különösen ennek nemzetközi centrumával az egyházzal, amely a Cluny-szellem általánossá válása után teokratikus tendenciája miatt *kizárólagossá* tette hatalmát.

Épp ezért ennek az új kompromisszumos ideológiának főforrása nem lehetett más, mint az uralkodó keresztény neoplatonizmus megváltás-tana, illetve ennek gyakorlati alkalmazása, más szóval: a korabeli hitélet tartalma, amely a feudális monostorokból áradt rá a környező vidékekre a korai középkortól kezdve s a pogány vallási képzetek felszívása után, a patrisztikus kor eszmei burjánzásai után, a Cluny-szellem térhódítása után a megszilárduló hűbériség, az egyházi és világi feudalizmus félésére tanított. Központi problémája az ember rendeltetésének vizsgálata volt, az ember helyének kijelölése az új társadalmi rendben, ami természetesen e rend megszilárdításának az igényét tartalmazta s ezért elsősorban az egyháznak mint jogos szellemi és világi intézménynek kizárólagos elismertetését célozta. Azt bizonyította ugyanis, hogy mivel az ember rendeltetése isten megismerése és a mennybejutás, vagyis az üdvözülés s hogy mivel csupán az egyház rendelkezik az üdvözülés eszközeivel, az egyház minden ember számára elsőrangúan fontos intézmény. A jobbágyok gyakorlata természetesen ellentmondott ennek olyannyira, hogy elvétve felkelésekre is sor került. Elméleti ellentmondásra azonban csak akkor adódott lehetőség, tehát a neoplatonizmus megváltás-tana csak akkor válhatott eretnekké, amikor a történelmi fejlődés napirendre tűzte a városalakulások kérdését s az osztályharc révén a jobbágyot is, meg a városi urat is kioldotta régi kapcsolataiból s ezzel együtt az új helyzet kifejezése végett a neoplatonizmus megváltás-tanát is átalakította. Ezáltal új tartalommal vetette fel az ember üdvözülésének problémáját. Ez az átalakítás tehát azt jelentette, hogy a városlakókban tudatosodott a neoplatonikus megváltás-tanban rejlő negációs lehetőség, amelyet a hűbéri rendszer, a feudális hierarchia tagadásává lehetett változtatni. S ez szembeszegült az emanációs tannal, amely viszont a hierarchia elméleti indoklásának lehetőségét tartalmazta. Ily módon kettéhasadt ez a filozófiai rendszer s míg Észak-Franciaországban a neoplatonista misztika a XIII. századig megmaradt a fogalmi realizmus

keretei közt, Délen a nem-feudális egyén igényeinek, önkifejezésének lett emócionális formájává, elméleti, ideológiai eszközévé ugyancsak a XIII. századig. (Ekkor következik be Észak és Dél egyesülése.)

A franciaországi városalakulások ugyanis Délen indultak meg először s így egészen természetes, hogy a vele járó elméleti kérdések is itt merültek fel legelőször. Azok a tényezők azonban, amelyek a déli városok kialakulását, illetve újjászületését feltételezték, mind olyan jellegűek voltak, hogy a városalakulásokat kísérő osztályharcot s ennek következtében az elméleti jelenségeket is sajátosan antifeudális légkörbe helyezték. Egyfelől ugyanis Franciaország déli részén a frank hatás nem tudta letörni a szívós római hagyományokat s így a vazallusi és jobbágyviszonyok nem verhettek erős gyökereket, viszont az egyház hatalma korlátlanra duzzadt, másfelől meg az inváziókat kisebbmértvű pusztulással átvészelő déli tartományok már a X. század második felétől kezdve élénk kereskedelmi kapcsolatba kerültek a muzulmán Spanyolországgal. Ez természetesen nemcsak az árutermelés felszökését s ennek következtében a jobbágyviszonyok fellazulását és a városi lakosság gyors gyarapolódását, továbbá az ingóvagyon természetéből következő individualizálódását vonta magával, hanem a haladottabb arab civilizáció behatolását is lehetővé tette. Ez viszont serkeftette a kulturális tevékenységet, mert az adott történelmi helyzetnek megfelelő elméleti kérdések feltevéséhez és megoldásához segítséget nyújtott, tekintve, hogy az arabok gyorsabb fejlődésük folytán már egész sereg olyan kérdésben foglaltak állást, aminek napirendre tűzését csak a XI. században igényelte a franciaországi fejlődés. Az elmondottakból következik, hogy ezeknek a kérdéseknek szükségszerűen a feudalizmus ellen kellett irányulniuk s filozófiailag annak ideológiája: a keresztény teológia ellen.<sup>31</sup>

Ily módon tehát, amíg Északon az alig-alig megindult városfejlődés a polgárság elemi jogainak kivívását célozhatta csupán, s ezen az alapon az „új” problematikája csak igen elvontan, a gondolkodók szűk körét mozgósító *spekulatív* tevékenységben: az universalizáció vitájában juthatott kifejezésre, Délen már a feudalizmus ideológiájának és gyakorlatának *emócionális* és tömegméretű tagadására is lehetőség adódott. Ez a tagadás azonban, mint mondtuk, csak vallási keretek között mehetett végbe, mivel a vallás volt ekkor a vezető ideológiai forma. S épp ezért az új életviszonyok, az új életérzés a neoplatonikus teológiának azokat a vonásait emelte ki s tágította általánossá, amelyek a megváltás-tanban az anyagi világ elutasító felfogásának

<sup>31</sup> A középkori városok kialakulásáról vö. V. V. SZOTOSZLICKAJA—TYERESKOVICS: A feudális város keletkezése Nyugat-Európában. Középkori Egyetemes Történet. 1. (III.) Budapest, 1957. (kézirat). Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 46—62. — ÉDOUARD FERROY: id. mű. 137—150. — Az arab—andalúz vonatkozásokról PIERRE DAIY: Poésie française, amour courtois et civilisation arabo—andalouse. A Sept siècles de roman kötetben, Paris, 1955, Les Éditeurs Français Réunis. 405—420. — SÁNDOR PÁL: id. mű. I. 120—123. — ENGELS megjegyzései a Provánszi civilizációról a KARL MARX—FRIEDRICH ENGELS: Sur la littérature et l'art. Paris, 1954, Éd. Sociales. című kötetben, 2. 4—215.

lehetőségét tartalmazták, s amelyeket Scotus Erigena közvetítésével Plotinostól, Proclustól, Augustinustól, Areopagita Dénestől kölesőzött a korabeli teológia. (Az ő neoplatonizmusuk viszont, lényegét tekintve nem más, mint a hellén elemek egybeolvadása azzal a Perzsiából származó dualizmussal, amely szerint a világ a jó és a rossz összecsapásának haretere.) Ily módon Dél-Franciaországban a misztika lépett előtérbe, mint e sajátos viszonyok ideológiai tükröztetője. Ez azonban objektíve eretnokség volt, hisz a korabeli világ a teokratikus egyházi ideálok elméleti segítségével szerveződött feudálissá s a neoplatonizmus emanációs tanának alapján vált hierarchikussá. Sőt, a felsőpapság a domíniumok többségének uraként maga is ezer szállal kötődött hozzá a feudális életformához.

Ennek a valóságnak a tagadásához járult hozzá épp az ideológiai rokonság miatt a spanyolországi filozófia, amelyben a X. századtól fogva fellelhető volt a neoplatonizmus mind arab, mind pedig zsidó változatában a hit és az ész viszonyának elméleti problémájával egyetemben, amely szükségszerűen következett az isten és a világ, az ember és az isten kapcsolatának kutatásából. Emiatt azonban nem lehet véletlennek tekinteni, hogy Franciaországban is egyidőben, jelentkeztek ezek a kérdések; csak míg Északon az előbbinek, Délen az érettebb helyzetből kifolyólag az utóbbinak a vizsgálatára helyeződött a hangsúly.

Ily módon Délen sokkal fontosabbnak tűnt az, hogy az emberek önmaguk, belső világuk szemlélésére törekedjenek, mintsem a külvilágéra, mert így befelé tekintve a világszellemmel, istennel találkozhatnak, míg a külvilág szemlélése csupán az érzéki valóság tökéletlenségeit, a rosszat tárja eléjük. S ez azért van így, mert a neoplatonizmus emanációs vagy processziós tanában az ős-Egy, minden dolog elve, önmagának tudatában szellemi lényé, intellektuális szellemmé lesz, világlélekké, amely átítatja a világegyetemet s mint egyes lélek a test funkcióiban nyilvánul meg, míg a legalsó fokon van az anyag, a formának, a jónak teljes hiánya, vagyis a rossz. Az emberben, ebben a miniatűr univerzumban ugyanígy a legmagasabb fok a lélek, az intellektus, amely az eredendő bűn miatt az anyagba süllyedt. Az ember célja tehát nem lehet más, mint az, hogy kimenekülve a testi világból lelkileg egyesüljön a szerető szemléletben, az extázisban a legfőbb jóval, vagyis az Istennel, aki egyben a legtökéletesebb szépség is. S az az ember, aki az önmagával való intimitásban, önmaga szemlélésében el tud szakadni testiségétől, megláthatja ezt a szépséget, elérheti a boldogságot, üdvözülhet. Nincs szüksége tehát többé az egyházi közvetítésre. És ha ebben a misztikus állapotban a valóságos világra gondol, akkor nyomban felismeri annak jelenségeiben a szellemi világban levő lény képmását. E felismerés pedig Szerelmet szül, vágyakozást az idea felé.<sup>32</sup> A gondolat és a tárgy

<sup>32</sup> Plotinos idevágó tétéleit idézi BERTRAND RUSSEL: *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris, 1953, Gallimard, 309—310.



egybeesik tehát, a szerelem szimbólummá válik s benne az eszmei teljesség felé vágyakozó ember keresi s találja meg kifejeződését abban a korban, amikor a társadalmi helyzet sajátosságaiból adódóan a szubjektum teljessége csak tudatilag, csak az istennel alkotott misztikus egységben érhető el, vagyis úgy, hogy az egyén a reális világból való elvágyakozásával megtagadja azokat a kapcsolatokat, amelyek őt a külvilág tárgyaihoz és intézményeihez kötik.

A neoplatonikus gondolatrendszernek ez a misztikus oldala szükségképpen került tehát előtérbe éppen test-lélek dualizmusa miatt, amikor a Déli városok antifeudális gyakorlata és életérzése adekvát fogalmi formát, elméleti támaszt, harci eszközt igényelt. Ebből viszont az következik, hogy minden egyéb ideológiai formának, így az irodalomnak is ez lesz tápláló forrása, belső tartalma, ez a kompromisszumos dualizmus amely filozófiai kifejezésekbe tudja foglalni a Déli világ valóságos társadalmi dualizmusát, a Déli városok polgárságának és nemeseinek kompromisszumát az egyházi feudalizmus elleni harcban.

Formailag természetesen reakciós ez az ideológia, mivel egyrészt és szinte paradox módon az egyházi ideológián belül marad, hisz — mint láttuk — a neoplatonizmus épp a fogalmi realizmusnak nyújt alapot a szubsztanciák hierarchiájának megszervezésére (s ez a társadalmi hierarchiát tükrözi), másrészt mivel csupán az egyházi élet feudalizálódását támadja. Azáltal azonban, hogy az egyéniség boldogságkeresését, a valóságos világból való elvágyakozását, a szubjektum teljességét célozza s mindezt egyházi közvetítés nélkül, misztikus rajongással, objektíve, tartalmilag haladó szerepet tölt be s a világi feudalizmust is tagadja, mert, mint mondtuk, ez utóbbinak emberi ideálja szoros és eleven kapcsolatban áll a tárgyi világ egyház által szentesített intézményeivel, s így módon lehetősége van epikai világgép kialakítására.

A tagadó álláspont miatt Délen viszont nem alakulhatott ki epikai világgép s itt szükségyszerűen a lírai attitűdnek kellett uralkodnia, mert ez alkalmas az ellentétes valóság szubjektív tudomásulvételére, a nem feudális egyén teljesség-igényének kifejezésére. S valóban, amint ezt Alfred Jeanroy körültekintően bebizonyította „*Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge*” című munkájában, a francia líra szülőföldje a délvidék volt.

Itt virágozott fel, kezdetből fogva tökéletes formában s minden valószínűség szerint az arab-andalúz zéjel kölcsönvett formájában a trubadurok lírai költészete, amelynek az a sajátossága, hogy feszültségét vágyakozó s ki nem elégtűlő szerelem alkotja olyan éterivé, gondolatívá tisztult nő iránt, aki a legsodálatosabb szépség, a boldogság elérhetetlen, illetve csak tudatilag elérhető megtestesülése, vagyis — a teofániák tanából következően — az isteni inkarnációja. Ugyanakkor és szükségyszerűen ez a szerelem házasságon kívüli, jobban mondva tendenciájában házasságtörő, vagyis az egyház által szentesített házasság intézményének tagadása. Szimbolikus tartalma van tehát

a trubadur-szerelemnek s mivel a szimbólum természeténél fogva is valamely általános értelem hordozója, valamely eszmény alaki megjelenése, levonhatjuk azt a következtetést, hogy a trubadur-líra annak a küzdelemnek par excellence s a filozófiai harcot szükségszerűen magában foglaló és emocionálisan kifejező műfaja s tükröztetője, amelyet Dél vívott az északi feudalizmus ellen, a fogalmi realizmus s az epika segítségével szerveződött feudális osztályrend ellen, a nem-feudális egyén teljesség-igényének nevében.

Azt hisszük, ily módon egyértelműen és dialektikusan nyer magyarázatot az a máig is vitatott tény, hogy a trubadur-líra és a kathár eretnység között hogyan lehetett bizonyos belső összefüggés, továbbá az, hogy a kathárok miért tekinthették Scotus Erigenát tanaik megalapozójának.<sup>33</sup>

Azok az ellentmondások, éretlen helyzetek és kompromisszumok, amelyekre az imént utaltunk, a dél-francia fejlődés korán-jövéséből fakadnak. Tény ugyanis, hogy Provansz ebben az időben az európai fejlődés élén volt, s ez a korán-jövés olyan problémákat vetett fel, amelyeknek megoldásához még pár évszázados érésre volt szükség. Ez az oka annak, hogy a XV. századi misztika, az elméleti és művészi szubjektivizmus lényeges összetevőit hasonló kérdések, hasonló módon feltett kérdések alkotják s a választ keresők és választ adók szinte ugyanazokból a forrásokból merítenek, mint Scotus Erigena s rajta keresztül a kathárok, nevezetesen és elsősorban Areopagita Dénes és Augustinus műveiből. Természetesen ők már azokat az eredményeket is hasznosították, amelyeket az addigi fejlődés létrehozott s amelyeknek hiányában a trubadur-kultúrának mint autonóm egységnek meg kellett szűnnie.

Úgy gondoljuk, hogy fenti fejtegetésünkkel nemcsak a misztika történelmi szerepének lényegére mutattunk rá, vagyis arra, hogy a misztika szükségszerű elméleti kísérőjelensége a polgári fejlődésnek olyan körülmények között, amikor e fejlődésnek éppen éretlensége miatt kompromisszumot kell kötnie az egyházi feudalizmust ellenző, tehát objektíve antifeudális, viszont lényegét tekintve nemesi erőkkal, hanem azt is sikerült megvilágítanunk, hogy a misztikával együtt jár a líraiság is éppen a szubjektum totalitására való egylényegű és közös törekvés miatt (Lamartine misztikája is ezt igazolja a Restauráció korábban I. különösen L'isolement című költeményét 1818-ból).

Az egyes koroktól, történelmi lehetőségektől függően azonban ez hol nyílt osztályharcot szít, mint az Albigen háborúban is (figyelemre méltó az a trubadur-verssor, amely az észak-francia lovagok és papok támadását a *gonoszok* [peiors hommes que son] akciójának minősíti a jó déliek, a kathárok ellen), hol meg a nyílt osztályharc helyére lép, illetve annak lesz sajátos

<sup>33</sup> A trubadur-lírával kapcsolatos kutatásokról Győry János ad összefüggő és kritikai ismertetést A francia irodalom története a középkorban című munkájában. Budapest, 1959, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 48–57. — Vö. még ERNEST HOEPPFNER: Les troubadours, dans leur vie et dans leurs oeuvres. Paris, 1955. Armand Colin. — A kathárok és Erigena tanainak összefüggéséről vö. SÁNDOR PÁL: id. mű. II. 120. — KULCSÁR ZSUZSÁNNA: A kathárok. Világosság, 1961. április, 40–45.

kifejezőjévé, miként a XIII. századtól a XV. századig, amikor a polgárságnak a királyi hatalommal kellett szövetkeznie a feudális anarchia ellen s ugyanakkor már a plebejus tendenciákkal is szembe kellett szállnia. S a történelmi feltételeknek megfelelően alaki megjelenése kezdetben az *égiesített földi nő*, majd pedig az érlelődéssel párhuzamosan a *földivé tett égi asszony*, *Szűz Mária* lesz. E két egymásbajátszó alakiség lényegi azonosságának bizonyítékát a legkézenfekvőbbben Dante Isteni Színjátékában találjuk meg, Dante misztikus szerelmének szimbolikájában,<sup>34</sup> s azért nála, mert ő határjelenség volt. Villonnál viszont, amint ezt az első fejezetben okaival együtt bemutattuk, már csak Mária szerepel s a földi nő a társadalmi lealjasodás mélypontjára száll (kivéve misztikus édesanyját és Szent Johannát), hogy így végképp megszabaduljon attól a hamis dicsfénytől, amit a nemesi éleletszmény vont köréje attól fogva, hogy a földi szerelmet az egyház visszavezette a házasság keretei közé, majd az allegória révén megfosztotta minden pozitív tartalmától. Gondolatmenetünknek nem mond ellent az sem, hogy a XV. századi misztika a nominalizmus eredményeire támaszkodik, hisz, amint az imént jeleztük, a neoplatonizmus természeténél fogva lehetőséget adhat a hit és ész viszonyának megvizsgálására, tehát amíg a nominalizmus ezt a kérdést vitatja Aristotelés majd Averroés segítségével és az észet elválasztja a hittől, a misztika a hitet vonja ki a feudális egyház ellenőrzése alól. (Ezért válik szükségessé e két ág egyesülése.) Így érthető, hogy a trubadur-időkben épp a történelmi helyzet éretlensége folytán a líra foglalta magában ezt a filozófiai kérdést is, ami azt jelenti, hogy a történelmi megismerésnek csak az emocionális fázisáig jutottak csupán el a délvidék polgárai. A spekulatív tevékenység otthona a klasszikusan fejlődő Észak lett, amely Aristotelésszel gazdagodva alkalmas történelmi pillanatban felszívta mindazt, amit a délicivilizáció addig kimunkált.<sup>53</sup>

<sup>34</sup> KARDOS TIBOR bizonyítja Dante-tanulmányában (Bevezető az Isteni Színjáték kiadásához. Budapest, 1957, Európa) és jegyzeteiben vö. Jegyzet a Divina Comedia I. 70-hez, hogy Beatrice volt Dante gondolatának összessége, filozófiája, a misztikus szeretet alaki megjelenése. A nőalakban tehát Dante-nél az isteni testiesül s az egyn minden egyházi közvetítés nélkül közeledhet hozzá misztikus rajongása révén. S ha ehhez hozzávesszük, hogy Beatrice Máriától kap utasítást Dante megsegítésére a Pokol II. énekében (94—120) Lucián, a Megvilágosodáson keresztül, akkor talán levonhatjuk azt a következtetést, hogy amikor az isten-szerelem elvi tartalma asszony-alakban tárgyasul, akkor a nőszmény egyben a misztika szimbolikus kifejeződése is. Ezt a véleményünket támasztja alá GUSTAVE COHEN is *La grande clarté du Moyen Age*. Tours, 1945. Gallimard, 88, c. művében, de ez következik a szimbólum hégei definíciójából is. L. HEGEL id. mű. I. 313. Mivel tehát a szimbólum „olyan jel, amelyet megjelenít”, a szerelem szükségképpen tárgyasul a nőalakban, noha a nőalaknak önmagát nem mint egyedi dolgot, hanem a benne testiesült jelentésnek az általános minőségét kell a tudat elé állítania. Viszont ahhoz, hogy szimbólum legyen, nem kell teljesen adekvátnak lennie a jelentéséhez, mert a tartalom is meg az alak is tartalmazhat még egyéb tulajdonságokat is a meggyező egy tulajdonság kivül. Guiraut de Riquier utolsó műveiből már látható, hogy a földi nő helyét Mária foglalta el a kor általános tendenciájának megfelelően. Vö. ERNEST HOEPPFNER: id. mű. 200—207.

<sup>35</sup> A trubadur-líra misztikájának és a nominalizmusnak elvi összefüggését világosan bizonyítja Peire Cardenal trubadur sajátos paradicsomi pere is. Vö. ERNEST HOEPPFNER: id. mű. 172—174.; Robert Bossuat is felismerte a trubadur-lírában kifejezésre jutó

Észak és Dél egyesülésének időpontja és társadalmi következményei újabb bizonyítékot szolgáltatnak elgondolásunk helyességének igazolására. Az egyesülés folyamata ugyanis nagyjából a XII. század derekától a XIII. század harmadik harmadáig tartott, tehát abban az időben ment végbe, amikor elsősorban a városi fejlődés eredményeképpen a monarchikus rend távlatait felvázolta a történelem. A monarchia lényegét pedig hasonló paradoxonszerű összefüggések alkotják, csak érettebb formában, mint amiről a trubadur-líra kapcsán említést tettünk. A monarchia ugyanis formailag a feudális hierarchia megszilárdítását célozza azáltal, hogy a király a gyakorlatban is elfoglalja azt a helyet, amelyet a piramison elméletileg elfoglal, vagyis csúshelyzetét. Ehhez azonban az oligarchák megfélemezése, a feudális anarchia megszüntetése szükséges. S ebben a küzdelemben a király azzal a burzsoáziával kénytelen szövetkezni, amely bár természeténél fogva antagonisztikus ellentmondásban van az egész hűbéri renddel, de az adott helyzetben szívesen lép szövetségre a királlyal a fejlődését gátló anarchikus tényezők ellen.

Ilyen körülmények között viszont a társadalmi valóság főkérdéseinek áttekintéséhez már nem lehet meg, már nincs meg az egységes nézőpont kialakításának lehetősége, mivel két ellentétes világnézet alkot szinlelt szövetséget. A feudális-epikus világnézet szükségképpen meg kell lazulnia, homlásának meg kell kezdődnie, mert a monarchia lényegét tekintve a polgárság felszökésének kedvez, mivel maga is a polgári fejlődésnek, a pénzgazdálkodásnak terméke. Ugyanakkor azonban a polgári egyén lírai kifejeződésének is el kell vesztenie autonómiáját, hogy megfeleljen a szövetség követelményeinek. A déli líra s az északi epika egyesüléséből új, kevert műfajnak kell tehát születnie, mégpedig olyannak, amely alkalmas a régi ideálok elhagyására. Ez pedig ahogy már említettük, nem más, mint az elégia, az epico-lírai műfaj, amelynek születésénél, az antikvitás segítségének szükségszerű igénybevételéből következően, elsősorban Ovidius bábáskodott s első lépéseit Théba és Trója legendás alakjai vigyázták. A lovagregényt ezért már új, kompromisszumos műfajnak tekintjük, mert benne az egyéniség lelki krízise, teljesség utáni vágya belső tartalomként, epikai formában jut kifejeződésre, más szóval: az egyes önálósnulni kezd az általános keretein belül, az általános elleni harcban. De ugyanez a lényege, szerintünk, azoknak a drámai, lírai vagy novellai jellegű alkotásoknak is, amelyek még ködlő kontúrokkal lebegnek ekkortájt a bizonytalanságban. Mert ezeket is elégikus fuvallat járja át; nemhiába nevezik az orleansi mesterek: Salisbury társai, a drámát elégiának, s nemhiába hevíti őket az *ember-megváltás* gondolata. Az elégia elnevezést tehát

vallási tartalmat. L. ROBERT BOSSUAT: *Le Moyen Age*, Paris, 1931, J. de Gigord, 132.  
 — ÉMILE BRÉHIER: *Histoire de la philosophie*. Paris. é. n. I. 500—602. — BERTRAND RUSSEL: id. mű. 498. — GYÖRY JÁNOS: *A francia dráma kialakulása*. Id. mű. 8. — SALLAY GÉZA: *Eretnekmozgalmak és az olasz kommunális polgárság vallásos krízise a trecento végéig*. Budapest, A Budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Olasz Tanszékének Kiadványai 2. 13—19.

mint a tartalmi lényegét kifejező műfajfogalmat használjuk. Az általános műfajelmélet szempontjából pedig önálló kategóriának tekintjük, mivel egyedi megvalósulásait sem az epika, sem a líra műfaji törvényei nem magyarázzák maradéktalanul és kielégítően, viszont mindkettő tendenciái fellelhetők benne, ugyanakkor, amikor állandóan az eposz felé tart, a teljesség irányába megy, az új értelmű epikai világkép kialakítását célozza. Ez a sajátos jellege, epikus igénye teszi érthetővé azt is, hogy Villon miért írt elégiát, amikor a korvalóság és önmaga, illetve önmagán keresztül osztálya kapcsolatának tisztázásához hozzáfogott Testamentumaiban.

Sajnos, nem elemezhetjük itt részletesen a vonatkozó korszak civilizációját, a feudális nagybirtokon mint általánosan belül megszerveződő egyes parasztgazdaságok kialakulásának folyamatát, a hűbéri világkép bomláskezdetekének különféle aspektusait, a gótikát mint építészeti elégiát, a közönség új irodalmi szerepét, az előadói technika megújulását s azt, hogy miért éppen a flandriai és Champagne-i udvarokban teljesedett ki először az új elégikus műfaj. Usupán annak a törvényszerűségnek felvillantását kísérelhetjük meg, amelynek értelmében a művészi forma minden irodalmi áramlaton keresztül az adott kor lényeges összefüggéseire, belső tartalmára irányítja a figyelmet, s megfordítva, minden kor létrehozta a belső tartalmát adekvátan tükröző művészi formát.

A tárgyalt korszak esetében az új művészi forma az egyéniség jogainak (s most már nemesak vágyainak!) polgári eszmeiségű megformálását tükrözi kompromisszumos körülmények között. Ezt a megállapítást igazolják azok az adatok, amelyek a polgárság gyors fejlődéséről s ezzel szemben az északi nemesség elszegényedési folyamatának megindulásáról, közfunkciókban való alkalmazásáról, pénzzavarairól, önmagába-fordulásáról vagy éppen városba költözéséről, továbbá a születés nemességének új fogalmáról s ennek társadalmi okairól ismerünk.<sup>36</sup> Mindez ugyanis már megrendült feudalizmusról vall, arról, hogy a nemesség nem képes többé a régi módon élni.

A megváltozott társadalmi körülményektől függően természetesen a szerelem szimbolikájának is meg kell változnia. A metafizikus régiókból most már földre száll az eszményi nő, s bár a vele való szabad egyesülést még gátolják a régi törvények, a fennálló rend társadalmi-vallási törvényei, a szerelmeseknek szükségképpen tagadniuk kell ezeket az új jelszó nevében: akié a szív, azé legyen a test is. S az eddig vázolt összefüggések egyértelműen bizonyítják, hogy ez a jelszó annak az egyénnek igényeit fejezi ki, aki önmaga boldogságáért, önmaga realizálásáért megindította konkrét, de még *fatális*

<sup>36</sup> ÉDOUARD PERROY: id. mű. 390. — MARX K.: A tőke. Budapest, 1949. Szikra, I. 776—777. Marx állapítja meg, hogy a királyi hatalom maga is a polgári fejlődés terméke. — MARÓT KÁROLY: A kétezer éves Ovidius. Budapest, 1957, Gondolat Kiadó, 22, 41. — CHRÉTIEN DE TROYES: Cligès prólógusa: "...les commendemanz d'Ovide Et l'art d'amors an romans mist." — VÖ. A trubadur Giraut de Bornel kritikája a lovagokról, idézi ERNEST HOEPPFENER: id. mű. 86. De Peire Cardenal hangja is hasonló.

formában jelentkező harcát a feudális-általános törvényei és szabályai ellen, a feudális életeszmény ellen. S ez az általánosból kifeszülő egyén már olyan erkölcsi értékekkel rendelkezik, ésszel, erővel, szépséggel, ravaszsággal, ügyességgel, amelyek mindenkiben meg lehetnek, tehát amelyek nem függenek össze a nemesi származással. Ily módon a materiális és erkölcsi érték ennél az egyéniségnél szétválik, ami viszont azt jelenti, hogy nála már nincs meg a birtok és a birtokló személy kölcsönös feltételezettsége. (Ezt illusztrálja például Tristan önkéntes lemondása földbirtokáról!) Problematikája ezért már *csak* erkölcsi síkra tevődik, tehát a szubjektív élmény autonómiájának, a személyiség szabadságának kérdése irodalmilag kifejezést nyert. Ezt bizonyítják a Tristan-regények, ezt Chrétien de Troyes életműve, amelyről Győry János joggal és találóan állapította meg, hogy ez olyan művészi szándék eredménye, amely az embert a kasztokból, a középkori hierarchiákból ki akarja fejteni, hogy így autonóm személyiséget teremtsen számára.<sup>37</sup>

Ez az új ember-ideál pedig nem más, mint amelyet az Abélard-i nominalizmus az egyes realitásának nevez. (Épp ezért Tristan szerelme is az Abélard-i etika tételei szerint formálódik költőivé. Tristan és Izolda szerelme ugyanis még testisége ellenére sem bűnös, s azért nem bűnös szerelem, s azért segíti őket Isten a megpróbáltatásokban, mert saját lelkiismeretük szerint cselekszenek, vagyis tiszta az az érzés, amelyből cselekedeteik következnek. Ez pedig nem más, mint Abélard egyik etikai tételének költői feldolgozása, amely szerint a cselekedetek értéke nem önmagában van, hanem a feltételező érzületben. Bűnt tehát csak az követ el, aki lelkiismerete ellenére cselekszik. Mert a természetes erkölcsi törvény megelőzi a természetfeletti kinyilatkoztatást, vagyis konkrétan s a regény formulájával: „Róma törvényeit”, amelyeknek megtartására Ogrin remete inti a szerelmeseket.)<sup>38</sup> Ezt az ember-ideált hirdetik tehát a goliárok, s ennek valóságos hatalmáért indította meg Bresciai Arnold Abélard tanítványaként politikai harcát a gyorsabban megérett itáliai feltételek között.<sup>39</sup>

Észak és Dél egyesülési folyamatának megindulása természetesen nemcsak az irodalomban hozott változásokat. A bölcseletben ezt a déli misztika s a közben Aristotelésszel megerősödött nominalizmus egyesítésének igénye követte Chrétien de Troyes idejében. Párizsban Amaury de Bène filozófiája már újszerűen panteista, mivel arra a tételre alapozódik, amely isten mindenütt-jelenvalóságából s a lények istennel való egyesüléséből azt a következtetést vonja le, hogy a dolgok örök realitások; isten ugyanis önmagával örökké azonos realitás; ha viszont isten minden teremtményében benne van s a teremtmények őbenne, a világ nem lehet más, mint realitás. Isten tehát

<sup>37</sup> GYÖRY JÁNOS: A francia irodalom története a középkorban. id. kiad. 39–40.

<sup>38</sup> VÖ. SÁNDOR PÁL: id. mű. 129.

<sup>39</sup> N. A. BORTNYIK: Bresciai Arnold világnézete. Középkori Egyetemes Történet I. (III) Budapest, 1957 (kézirat), Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat. 66–85.

éppúgy leszállt a földre, mint az elégia nőeszménye. Amaury forrása Scotus Erigena volt; 1215-ben együtt ítélték el mesterével, hisz ez a panteizmus ugyanahhoz a gyakorlati magatartáshoz vezethetett, mint az Albigenseké.<sup>40</sup>

Ugyanakkor a realista misztika, amely Clairvaux-i Bernáttal érte el tetőpontját, a Graal-regényekbe szállt s ott végképp elenyészett, miközben új életet akart lehelni a lovagi epikába.<sup>41</sup> A meggyengült lovagság azonban már csak allegóriát alkothatott s a kompromisszumos lovagregény negációs szerelmét kisajátítva, azt a fogalmi realizmus költői indoklásává változtatta, abban a történeti pillanatban, amikor egyfelől a pápaság III. Ince vezetésével hatalmának tetőfokára hágott s fegyveres harcot indított a kathár misztika ellen, másfelől pedig Philippe Auguste megerősödött monarchiájában a polgárságé lett a vezérszólam s a nemesi életeszmények már irodalmilag is védekezésre kényszerültek az Aristotelés segítségével kialakított emberközpontú polgári világképpel szemben. S mivel ily módon a szerelem többé már nem lehetett a polgárság önkifejezésének irodalmi eszköze (s a polgárságnak erre már nem is volt szüksége!), a polgári ihletésű irodalmi művek nólakjai körül eltűnik a régi dicsfény s könnyűvérű asszonyok, könnyen elérhető nők nepesítik be az immár autonóm polgári irodalmat.

Ez az új helyzet különös élességgel fejeződik ki a fabliókban s a Róka regényében. Ez utóbbiban, amely a XIII. század par excellence satirikus műve s az addigi történelmi fejlődést rögzíti szétágazó mesefüzéreire, a Róka és a Farkas, a polgár és a nemes közti harc ugyanis amiatt tör ki s mérgesedik el, hogy a Róka elszereti a Farkas feleségét. A szerelem mint az általános életviszonyok kifejezője *nyíltan* ütközőponttá válik ettől a történeti pillanattól fogva a polgár és a nemes között. E probléma, további fejlődése során, épp ezért Rutebeuf és Jean de Meung naturalizmusához vezet, s a terhes feleség és a szabad szerelem leírásán keresztül eljut Villon „Vastag Margot-”jáig, mint jeleztük: a társadalmi lealjasodás mélypontjáig, hogy így tagadjon meg mindent, ami még a régihez köthetné.

Ezzel egy időben azonban a probléma másik ága felfelé ível, mert az albigens-háború után a déli misztika nőeszménye Szűz Mária alakjába olvad, s a ferences misztikával a városi plebejusok közé húzódva tölti be korábbi funkcióját. A plebejusok társadalmi helyzete ugyanis a XIII. század folyamán egyre nehezebb lesz; falun és városon egyaránt kialakul a „kövérek” rétege (hogy a korabeli megjelölést használjuk) s ezzel egy időben egyre többen lesznek „soványak”. Kézműves-sztrájkok és parasztfelkelések, egyszóval jelentős tömegmozgalmak antennáin szikrázik ki ez a társadalmi átalakulás. S e mozgalmak ideológiájának most Szűz Mária ad egyedül ideológiai foglalatot, de úgy, hogy már ő is a nominalizmus eredményeire támaszkodik s ezáltal az

<sup>40</sup> Vö. ÉMILE BRÉHIER: id. mű. 600—601.

<sup>41</sup> Vö. JEAN MARX: *La légende arthurienne et le Graal*. Paris, 1952, Presses Universitaires de France, 7, 15—17.

egész polgárságot s nemcsak a plebejusokat patronálja. Ő lesz a mindenható közvetítő ember és isten között, mert őt tekintik isten tiszta gondolatának; (Vö. a trubadur nőszemély eredete.) Ő mondja el szinte naturalista részletességgel az embereknek Jézus és a maga passióját, mert ő egyben földi lény is; ő lesz a feudális hierarchia meglazítója, mert ő az ideológiai megfelelője annak a társadalmi ténynek, vagy inkább folyamatnak, amely a kereskedelmi tőke fejlődésével párhuzamosan a társadalmi élet valamennyi ágában a közvetítőnek juttatja a haszon oroszlánrészét; gazdasági téren a kereskedőnek, a tőzsdésnek, a bankárnak, jogi vonalon az ügyvédnek, politikai sikon pedig a miniszternek, a királyi tanácsadónak. (Ezért lesz oly éles a szeplőtelen fogantatás vitája, amelyben a tomizmus és a ferences scotizmus méri össze erejét. Ezért fordít Villon is gondot Mária-balladájában erre a kérdésre, ezért szentel egy mellékmondatot Mária szeplőtelen fogantatásának demonstrálására:

„Vierge portant, sans rompure encourir,  
Le sacrement qu'on célébre à la messe”)

Ugyanakkor azonban a népi megmozdulások megrettentik a burzsoáziát, amelynek ezért most még szorosabban kell a király mögé, az erős központi hatalom mögé tömörülnie. Ezzel egy időben viszont a népi misztikát is mérésékelnie kell azáltal, hogy a saját érdekeinek még megfelelő anti-teokratikus vonásokat emeli ki belőle, s ezekre helyezvén a fő hangsúlyt, misztikával tölti meg a különféle ideológiai formákat. Ily módon a misztikus áramlat népi ágát belevezeti a polgári ágba, más szóval: a plebejus ellenzékiiséget a polgári ellenzékiiség uszályává változtatja. Így érthető, hogy a XIII. század végén s a XIV. század elején miért jelenhet és jelenik meg együtt Siger de Brabant averroizmusa, Jean de Meung polgári naturalizmusa és Rutebeuf plebejus lírája, az ikonográfia misztikája s a gótikus templom-ablakok lírai színezése, a legisták s a ferences spiritualisták pápaellenes tevékenysége és Duns Scotus új szintézise: a misztika és a nominalizmus egybekötődése, azaz a polgári ihletésű nominalista panteizmus, amely kijelöli a középkor-végi gondolkodás útját. S ezt az utat járja végig a korszak polgári embere, önmaga lényének és sorsának megismerése végett.

E korszak tényei is igazolják tehát misztika-definíciónk helyességét, hisz e tények nem mások, mint azok a kritériumok, amelyek feltételezik és meghatározzák a misztikát, mint a francia polgári fejlődés egyik kísérőjelenését, vagyis azt az ideológiai formát, amelyben a nagyarányú tömegmozgás, a polgári kompromisszum szükségessége, az egyén önkifejezésre való törekvése s a vele járó líraiság sajátosan tükröződik. A száz éves háború zűrzavarai, rettentő csapásai közepette a tömegmozgás még nagyobb arányúvá válik, a felszabadult jobbágyok s városi plebejusok a kereskedelmi tőke szabad prédájává lesznek, a polgári ellenzéknek még nagyobb szüksége lesz a királyi hatalommal való kompromisszumra (részben az angol tőke konkurenciájával,



részben pedig a refeudalizációs törekvésekkel szemben), a plebejusoknak meg Mária segítségére, úgyhogy a misztika *kizárólagos* történelmi szükségszerűségként jelenik meg Gerson filozófiájában s a líraiság Villon költészetében.

Gerson „Theologia mystica-”ja, amely a szerző szerint is felette áll a spekulatív, skolasztikus teológiának, az embert önmaga fölé emeli azért, hogy képessé teszi — a közvetlen intuíció révén — isten „experimentális” megismerésére. Ezt a megismerési formát isten maga rendeli el, amikor kinyilvánítja magát az emberek előtt, akik ily módon a vele való intimitásban, azaz a világ teremtőjével való bensőséges kapcsolatban tudatilag megtalálják önmaguk teljességét, tudatilag birtokba veszik a teremtett s a teremtőben létező világot. S ehhez az embernek Gerson szerint nem kell tudósnak lennie, elég, ha jó szándékú. Ezért ehhez a tudati birtokláshoz az iskolázatlanok is eljuthatnak. Ily módon ez a teológia, ez a misztikus teológia az egész harmadik rend nevében beszél.

Ez az oka annak, hogy Gerson gondolatrendszere nemcsak a középkori gondolkodás megszüntetve megőrző összefoglalása, hanem annak a nemzeti mozgalomnak is elméleti támasza, amely az angolok kiűzését, Franciaország felszabadítását, vagyis a királyi hatalom megerősítését, az utolsó oligarchák leverését, s a gallikanizmus törvényes érvényesítését, vagyis a feudalizmus bástyáinak lerombolását tűzte ki céljául, egyszóval: amely a nemzettéválás első feltételének, a területi és politikai egységnek megteremtését készítette elő. Épp ezért azokat a gondolatokat fejezi ki filozófiai-teológiai terminológiával, amelyek a XV. századi kis- és középpolgárság nagyburzsoává való fejlődésének folyamatát kísérték. Emiatt viszont már a kezdődő Renaissance ideológiájának kell tekinteni.<sup>42</sup>

Mivel a gersoni ideológia mind tartalmi, mind pedig formai szempontból át meg átszövi Villon költészetét, ismeretelméletével, konkrét megnyilvánulásaival az életmű misztikus ihletésű darabjainak elemzésekor foglalkozunk majd s ily módon kíséreljük meg, hogy tanulmányunk szerkesztésével is érzékeltessük a misztika állandó jelenvalóságát Villon költői tevékenysége során... Ezek azok az összefüggések fő vonásaikban, amelyek lehetővé teszik annak megértését, hogy miért éppen a XV. században s miért éppen Villon életművében teremtődik meg a nagy költői szintézis, a középkori irodalom megszüntetve — megőrző összefoglalása.

<sup>42</sup> Szűz Mária közvetítő szerepéről, illetve ennek társadalmi lényegéről vö. MARX KÁROLY: id. mű. 801. 229. jegyzet. — A Renaissance-filozófia tartalmáról vö. FRIEDRICH ENGELS: Feuerbach és klasszikus német filozófia felbomlása. Id. kiad. 393 és F. ENGELS: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Id. kiad. II. 87. — Gerson Theologia mystica-jával kapcsolatban l. VICTOR COUSIN: Histoire générale de la philosophie. Paris, 1867, Didier, 265—269. — Gerson misztikájának s a németalföldi misztikának kapcsolatáról l. JEANNE ANCELOT—HUSTACHE: Maître Eckhart et la mystique rhénane. Bourges, 1958, Tardy, 164—170. A francia középkor lényeges belső összefüggéseinek részletes tárgyalását l. OTTÓ SÜPEK: Esquisse d'une Histoire des Français. I. (Des origines à la Renaissance.) Budapest, 1961, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat.

A triviumi dialektika tananyaga, amely, mint láttuk, a társadalmi fejlődést tükröztetve elérkezett a misztikáig, Villon elméjében sajátossá szűrődve s világnézetté válva elvi alapul szolgált tehát a korvalóság belső összefüggéseinek művészi kifejezéséhez, a középkortól búcsúzó polgári egyén problematikájának irodalmi megfogalmazásához, a személyes líra tartalmi és formai jegyeinek kiválasztásához.

Magától értetődik azonban, hogy ez a tananyag, egyfelől az életkori sajátosságokhoz való alkalmazásából, másfelől meg a korabeli egyetemi oktatás válságából, színvonaltalanságából következően, az elvi alapvetés szempontjából inkább csak képlékeny váz volt, amelyet részben további tanulmányoknak, részben pedig a benedeki ideológia fokozódó tudatosodásának kellett megszilárdítaniuk s végleges irányba igazítaniuk.

Azok az elvi összefüggések tehát, amelyeket a triviumi dialektikával kapcsolatban elemeztünk, csak később, az 1440-es évek végén rendeződhettek el Villon értelmében. Csak a „licentia docendi”-ra való felkészüléskor, vagyis Porphyros „Bevezetésének” tanulmányozásakor, a genusok és speciések szubsztancia-voltának, testiségének és az érzékelhető dolgokkal való viszonyának vizsgálatakor tisztulhattak világnézetté. Ebben a fejezetben azért foglalkoztunk mégis velük, mert a triviumi dialektikának, mint logikai studiumnak lényege egybeesik a későbbi filozófiai tananyagéval, tekintve hogy ez utóbbi nem más, mint a triviumi dialektika anyagának koncentrikus bővülése.