

KARDOS TIBOR

A MAGYAR HUMANIZMUS KÉRDÉSEI

1. Tétel és ellentétel

A magyar humanizmus irodalomtörténeti megítélése tekintetében a burzsoá korszak hosszú évtizedein keresztül mélyreható véleménykülönbségek állottak fenn. Hunyadi Mátyás udvari kultúrájának, Janus Pannonius művészi lírájának nagy hibájául tudták be, hogy latin nyelvű volt. A polgári szakírók többsége általában vallotta, hogy Hunyadi Mátyás kultúrája üvegházi kultúra volt: amikor összetört az üvegház, narancsfái elpusztultak. A magyar állam s az udvar életének lehanyaglása a Jagellók alatt majd a mohácsi csata katasztrófális következményei látszólag mindenben alátámasztották e nézetet.

Természetes ezekután, hogy Bornemisza Péter *Magyar Elektra*-jának hősi és tragikus emberi világa magánosan állt egy emberöltő távlatában, hogy azután másfél évtizeddel később Bornemisza neveltjének Balassa Bálintnak lírája az első magyar nyelvű művészi, szerelmi líra hiába mutatja mindenek felett a humanizmus jeleit. Kapcsolatot láttak a két alak között, de a Mohács előtti Magyarország és e két kései irodalmi jelenség között szinte semmit. Része volt ebben annak is, hogy új, hatalmas társadalmi-kulturális jelenség gazdag megnyilvánulású világa bontakozott ki közben: a reformáció. Egyedül ennek tagjaként látták nemcsak Bornemisza Pétert, a reformátort, de Balassa Bálintot is, s az Ady-szerű »bűnbánat« korai poétáját fedezték fel benne. Ez az irodalomszemlélet mit sem tudott kezdeni XVI. századi renaissance-irodalmunknak egyik legélőbb ágával, a szép-történelmi irodalommal, de éppoly kevéssé tudta beleilleszteni a fejlődés menetébe a magyar dráma vígjátéki kezdeményeit. Zrinyi Miklóst a költőt csupán annyiban közelítette a humanizmus hagyományaihoz, hogy elismerte Istvánffy-hoz való kapcsolódását.

Ilyenformán a magyar humanizmus folyamata széthullott, teljesítményei elmosódtak, értéke a nemzeti kultúra szempontjából vitatottá lett. Egyes kutatók felvetették elmagyarosodásának kérdését, de a hivatalos polgári irodalomtörténet nem ismerte fel sem Pesti Gábor, sem Sylvester

Jánost, se Komjáthy Benedek vagy Bornemisza Péter és Heltai Gáspár kezdeményezéseinek jelentőségét az egyetemes folyamat szempontjából.

Ezzel szemben ugyan volt egy olyan felfogás, mely a magyar humanizmust állandó folyamatnak fogta fel és szükségképi jelenségnek tartotta, irodalmunk műfaji gazdagodását pedig szoros kapcsolatba hozta a humanizmus példaadó erejével, de a helyes tézist alapvetően hibás, idealista szemléletével és módszereivel mégcsak megközelítőleg sem tudta megoldani. A szükségszerűség mibenlétét, a fejlődés elemeit feltárni ugyanis csakis a marxizmus-leninizmus képes. Egyesegyedül a magyar társadalom osztályharcaiból, a humanizmus osztályalapjának változásából, a magyar humanizmus felépítmény-jellegéből magyarázhatók meg a különböző periódusok közötti összefüggések, a belső hagyomány és az új mozzanatok viszonya a magyarrá válás folyamata, humanizmusunk tartalmi és műfaji változásai.

Ez annál fontosabb, mert a magyar humanizmussal szemben a felszabadulás után is felmerültek meggondolások. Ezek közül csak a komolyabbakat említjük fel, mint például azt: ha Hunyadi Mátyás idején humanizmusunk a centralizációt támogatta, mely a feudalizmuson belül haladó formáció volt, szükségképpen reakcióssá kellett válnia, amikor továbbra is hozzákapcsolódott a királyi kancelláriához, az viszont készséggel szolgálta ki az államhatalmat szétforgácsoló, anarchiát létrehozó egyházi és világi nagyurakat. A Jagelló-kori humanizmus nemcsak nyelvében latin, de képviselői is nagyobbára idegenek. A humanisták a Dózsa-felkeléssel szemben ellenségesen állnak. Ha akadnak is egyes művek, melyek szerves folytatásai a Mátyás-kori humanizmus törökellenes alkotásainak, ha vannak is olyan írók, akik az anarchiát támadják, mégis a különböző mecénások, akikhez e műveket intézték, szétdarabolták az államot és így az ilyenfajta irodalom pozitív jellegének nem kell mélyebb értelmet tulajdonítani. Amint látjuk a magyar humanizmus egyes bírálói a központosított állam Jagelló-kori visszaesésén igyekeztek lemérni a mozgalom értékét, a gyökérverés mélységét.

A fentebb elmondottak sokszorosán megokolják, hogy jelen fejtegetéseink középpontjába az osztályharcot, az osztályalap kérdését állítsuk, összes következményeivel együtt. Leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatnánk, hogy a humanizmus és a nép viszonyát elemezzük és ezen keresztül látjuk megoldhatónak a magyar humanizmus kérdéseit.

2. *A burzsoázia humanizmus-képe*

Figyelemreméltó, hogy a magyar humanizmus tetőpontján, a magyar nyelvű líra első nagy mesterének Balassa Bálintnak tanítványa és művének kiadója Rimay János, a XVI. és XVII. század választóvonalán összhangban korának humanista tudósával, mennyire viszonylag helyes ítéletet mond

a renaissance-ra általában és mennyire meglátja a jelentőségét a nemzeti irodalom szempontjából.

Meglátja a középkor és újkor közti törést, a művészet és tudomány hatalmas felvirágzását, ezt a virágzást egybekapcsolja a reformációval, melynek kiemeli »homály nélkül való« racionális jellegét. Kora egységes jellemvonásnak látja a kritikai szemlélet felébredését, a horizont kitágulását, a felvilágosultságot, mely »bizonyos dolgok látására és forгатására nyitá az elméknek is fel szemeket megvidámítván és gyengítvén ostobasággal gorombult temérdekségét.« Ezen túlmenően leszögezi, hogy humanizmus nélkül nem lennének új, kiművelt nemzeti nyelvek, vagyis irodalmak sem. Szerinte nemcsak a »deáki nyelv« eredeti tisztasága állt helyre »de kinek-kinek (az tudományoknak kiáradásából) honjabeli nyelve szólása is úgy ékesedék meg, hogy távolvó való hertelen tekintéssel is az tudomány szép kamokáinak felemelt virágai veresen láttathatnak az tudós szemektől rajta«. Rimay jól tudja, hogy ez a nemzeti nyelvű művelt irodalom a népnyelv örökségére épült. Balassa költeményeinek stílusát »szép pirossággal gyönyörködtető, tudomány ékességeivel elvegytet, teljes magyarságu, megírt édes cseresznyének« nevezi a régibb magyar stílus »fekete kökényével« szemben. Rimay képzeletében az irodalom anyaföld nevelte, tudománnyal nemesített gyümölcs.

Ha a renaissance e magyar képviselőjének nézeteit összevetjük Jakob Burckhardt nézeteivel, aki a felfelé haladó kapitalizmus korában 1860-ban jelentette meg első ízben nagy művét (*A renaissance kultúrája Itáliában*), akkor feltűnőek az azonosságok, de az eltérések is. Burckhardt is a középkor és újkor közti törést, a tudomány és művészet felvirágzását, az új derűs világias kultúrát helyezi értékelése középpontjába, de a reformációt leválasztja róla, amit meg is tehetett, mert könyve csak Itáliáról szólt. Rimayt büszke öntudat járta át, Burckhardt, a patricius polgár a XIX. század második felében a burzsoázia őseinek egyáltalán nem polgárius alakjaira vágyakozással tekint fel és bámulattal. Csodálja bennük a hatalmas egyéniséget, a sokoldalúságot, a roppant energiát. Rimayval szemben ábrázolásának hangsúlya a valódi alkotókról átesúszik a pártfogókra, a renaissance kultúra élvezőire. A szovjet tudomány joggal veti Burckhardt szemére hogy művéből kimaradt a nép, pedig ő még a polgári tudomány klasszikusának tekinthető.

Annak arányában, ahogy a kapitalizmus liberális korszakát felváltja a rothadó és bomló korszak, az imperializmus, annak arányában igyekszik az ezt kiszolgáló tudomány elhalványítani a renaissance forradalmi lényegét. Igyekeznek megszüntetni a középkor és a renaissance közti törést. A középkori renaissance-ok egész sorát fedezik fel (Karoling-renaissance, ottói renaissance), hogy homályba boríthassák az igazit. Megállapítják, hogy a középkor is ismert a renaissance-éhoz hasonló individualizmust és hogy

a természetet nem szerette kevésbé, hogy az antik irodalmat jól ismerte és használta. A renaissance, az újjászületés fogalmát igyekeznek középkori, méghozzá orthodox vallási képzetekre visszavezetni, felfedezik az egyház és humanizmus szövetségét, a kompromisszumos elemeket megteszik lényegi jelenségeknek és végezetül kétségbevonják a humanizmus világias szellemét. A szovjet tudomány joggal utal rá, hogy a nyugati burzsoázia mai képviselői rettegnek a forradalomnak minden megnyilvánulásától, letagadják tulajdon hősi multjukat.

3. *A renaissance a marxizmus-leninizmus megvilágításában*

Az újjászületés koráról általában és a keletkező polgárság haladó ideológiájáról, a humanizmusról a döntő szót a marxizmus-leninizmus mondta ki. Gorkij a nagy szovjet író, a szovjet történettudomány és irodalomtörténet képviselői és legutóbb A. Fagyjev már Sztálin elvtárs utolsó nagy művének tanulságai alapján élesen kettéválasztja a humanizmus burzsoá fázisát az elméleti humanizmust, a gyökeresen különböző második korszaktól, a proletár-humanizmustól, a tudományos és gyakorlati humanizmustól. A. Fagyjev most megjelent élesen elemző cikkében (*Sztálin humanizmusa*) így veti össze a kétféle humanizmust: »Lenin és Sztálin humanizmusa elvileg alapvetően különbözik nemcsak a keresztény humanizmusnak mindenféle formájától, hanem a burzsoá-demokratikus szellemű »klasszikus« humanizmusnak mindenféle változatától is. Legfőbb megkülönböztető jegye abban rejlik, hogy Lenin és Sztálin humanizmusa nem csupán a jószándék talajtalan humanizmusa; nem, ez a humanizmus a társadalom fejlődésének objektív törvényeit tükrözi vissza, kifejezi a munkásosztály, száz és száz millió dolgozó ember vágyait és érdekeit, az emberiség ama túlnyomó többségének érdekeit és vágyait, amely föltétlenül jogosult magát az emberiségnek tekinteni«.

Ez az elvi megkülönböztetés Marx tételeire megy vissza, aki mélyreható fejtegetéseiben bizonyította, hogy az embert fel kell szabadítani mindennemű elnyomatás alól ahhoz, hogy szabadon kifejthesse képességeit. Meg kell szüntetni az embernek azt az elidegenülését, mely a vallásban jön létre és azt a másikat, mely a magántulajdon, a pénz, a kapitalizmus által következett be. Marx értékeléséből következik, hogy az előbbiben utat tört a fejlődő burzsoázia humanizmusa, az elméleti humanizmus, az utóbbi a szocializmus gyakorlati humanizmusának feladata: »a magántulajdon olyan butákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy valamely tárgy csak akkor a mienk, ha birtokoljuk, ha tehát mint tőke létezik számunkra, vagyis ha közvetlenül bírjuk, esszük-isszuk, testünkön viseljük, lakjuk, röviden használjuk... Ilymódon az összes fizikai és szellemi érzékek helyébe mindezen

érzések egyszerű elidegenülése, a bírás érzékelése lépett. A magántulajdon megszüntetése tehát minden emberi érzék és tulajdonság teljes felszabadulása ; ez a felszabadulás azonban éppen azért felszabadulás, mert ezek az érzékek és tulajdonságok emberiekké lettek, alanyiakká és tárgyiakká egyszerre. . . Űgy, ahogyan az ateizmus, mint isten megszüntetése, az *elméleti humanizmus kifejlődése*, a kommunizmus, mint a magántulajdon megszüntetése a valóságos emberi élet tulajdonul követelése, a *gyakorlati humanizmus ilyetén kifejlődése*. Másszóval az ateizmus a vallás, a kommunizmus pedig a magántulajdon megszüntetése által önmagához közvetített humanizmus«. (*Kiemelés tőlem.*)

A szovjet tudomány ezzel összhangban a renaissance-kori humanizmus alapvető sajátságának a feudális egyházi ideológia szétzúzását, az embernek a vallás alól való felszabadítását tekinti. Ezt nemcsak úgy kell értenünk, hogy a humanisták, mint szabadgondolkodók szembeszálltak az egyházi visszaélésekkel, a vallási intézményekkel, a tételes vallásokkal, vagy magával a vallással. Minden olyan lépés, mely a transzcendentális szemléletet gyengítette vagy a földi világ örömét erősítette, az ember érdekében való volt és egyszersmind a középkori ideológia széttörésére vezetett. A realista irányban fejlődő művészet, a családi és szerelmi költészet, a természet szeretete, a pogány antik írókon, költőkön, művészekén való felbátorodás, a művészi szép kedvelése az élet minden vonatkozásában, mind, mind egy-egy megnyilvánulási formája a polgárság új nézeteinek. Nem érdektelen figyelemmel kísérni, hogy a szovjet tudomány eredményeit hogyan összegezik e szempontból olyan pedagógiai célú, tehát normatív szövegek, mint A. D. Epstejnnak a szovjet történelemtanárok folyóiratában 1951-ben megjelent tanulmánya »A renaissance korának világnézete és kultúrája« vagy Sz. D. Szkazkinnak és E. A. Kozminkszkijnek a középkori világtörténelmet tárgyaló egyetemi tankönyve I. kötetének 1952-es kiadása. Epstejn így ír a klasszikus humanizmus jellegéről : a humanisták »az új burzsoá ideológia harcosai voltak, harcoltak a középkori feudális egyházi, aszketikus ideológia ellen. A harc központi kérdése az ember kérdése volt. Nem hiába nevezték magukat a renaissance személyiségei »humanistáknak«, az emberi jogok és az emberi érdekek párthíveinek, mert ki akarták szabadítani az embert a középkor bilincseiből. . . Az egyháznak az ember semmiségéről szóló tanításával szemben hirdették, hogy az ember az élet gazdája és alkotója. Ezáltal az emberi érzés igazolása, a szerelemre és a boldogságra való jog éles harci jelentőségű kérdéssé lett«. Szkazkin pedig így ír : »A renaissance kultúra tudományos, irodalmi, művészeti, filozófiai, pedagógiai nézetekben megnyilvánuló eszmei tartalmát szokásosan »humanizmusnak« nevezik. . . A renaissance kultúrát a feudális kultúra egyházi jellegével szemben fő ismertetőjegyként a világi karakter jellemzi. Ez az ismertetőjegy a városi kultúrában már korábban is feltűnik s a renaissance korában fejlődik ki. . .

A sokoldalúan fejlett emberi személyiség, amely képes örülni a természetnek, a szerelemnek, a művészetnek, az emberi gondolat eredményeinek, a baráti kapcsolatoknak — ez volt a humanista kultúra eszményképe. A humanista világnézet középpontjában az ember áll s nem az istenség.

Ugyanakkor azonban a szovjet tudomány élesen megvonja ennek a humanizmusnak a határait, hangsúlyozza korlátait, kifejti ellentmondásait, amelyek azonban nem érintik történetileg haladó jellegét. Ugyancsak Szkazkin írja: »A renaissance kultúra a kizsákmányoló osztályok kultúrája volt, elsősorban a felemelkedő fiatal, tevékeny és ragadozó burzsoáziáé, amely kizsákmányolta és megvetette a néptömegeket. Ebben különbözik az olasz renaissance humanizmusa az igazi, minden emberre kiterjedő humanizmustól, Marx-Engels-Lenin-Sztálin humanizmusától, amelynek célja az egész dolgozó népnek a tőke vaskarmaiból való megszabadítása, fajra és nemzetiségre való tekintet nélkül. Addig egyetemes humanizmus gyakorlati megvalósítása lehetetlen volt, amíg a kizsákmányolás fennállott. A jelenben egyedül a proletárhumanizmus jogos, a burzsoázia értelmében vett humanizmust hangoztatni hazug és képmutató. A klasszikus humanizmus születése idején is, mint Gorkij írja, csak »eszközül szolgált arra, hogy a nagyburzsoázia kiválassza és felvegye saját soraiba a kispolgárság legjobbait.« A burzsoá humanizmus legjobb képviselői, mint Morus, Leonardo, Rabelais, Campanella tollán is elmélet volt. Ez nem jelenti azt, hogy a renaissance-kori humanizmus általában ne gyakorolt volna óriási hatást a középkorvégi társadalom átalakítására, az antikok példáján felbátorodva a középkori egyházi kultúrával szembenálló új művészet és új irodalom létrehozására. Lenin hangsúlyozza, hogy a kapitalizmus bűn a proletáriátussal szemben, de jótétemény volt a feudalizmussal szemben. A humanizmus történeti szerepe éppen ezért haladó, sőt bizonyos vonatkozásokban forradalmi volt.

Éppen ezért nagy fontosságú a szovjet tudománynak az az iránya, amely a renaissance-kultúra népi hajtóerőit vizsgálja, azokat az óriásokat figyeli, akik segítették a feltörő fiatal burzsoáziát hatalma megalapításában, de nem voltak szűklátókörűek és nem csupán az egész nép érdekeinek adtak hangot, hanem legelnyomottabb részének, az emberiség igazi többségének szószólói lettek. Ezek száma sem sok, de ők jelentik a humanizmusban rejlő jelleget és fejlődési lehetőséget. A malenkovi meghatározás szerint ők a humanizmusban rejlő haladás tipikus hősei. Éppen ők voltak azok, akik a másik nagy elidegenülést meglátták, a magántulajdon, a pénz, a tőke romboló, embertelenítő hatását. Ezek voltak azok, akik áttörték a polgári szemlélet korlátait. Ilyen volt Morus Tamás, a legnagyobb angol humanista, aki az első tőkefelhalmozás korszakának válságából a XVI. század elején vonta le következtetését egy olyan új társadalom szükségességéről, amelyben eltörölték a magántulajdont, ahol tervszerűség, műveltség, boldogság

uralkodik. Ugyanezen század végén Tomaso Campanella olasz humanista akárcsak Morus, meg akarta szüntetni a kevés parazita uralmát a sok derék fölött, a sötétség helyett elhozni a rend, a tudomány által vezetett társadalom fényes birodalmát. De amíg Morus Tamás a fejedelmeket próbálta meggyőzni, Campanella egy délitáliai népi felkelés élére állt s ennek meghíúsulta után évtizedeket töltött az inkvizíció kínzásai között és szörnyű börtöneiben. Korának fejletlen viszonyai között, az európai reakció tombolása idején szükségképpen neki is el kellett buknia. Gorkij joggal beszél e magános gondolkodók tragikus sorsáról »akik minden ember testvériségéről álmodtak, mint Morus Tamás, Campanella, Fourier, Saint Simon és a többiek«. Mindez a modern proletariátus megjelenése, a történelmi materializmus kidolgozása előtt csak utópia lehetett.

Az emberiség érdekeit képviselő igazi humanisták közé tartoznak azok a gyakorlati technikusok, akik az emberiség előrevitelét technikai úton munkálták, csatornákat és öntözőműveket építettek, szövőgépeket hoztak létre. Azonban mindaz a tervük, álmuk, ami meghaladta a kor termelőerőinek és társadalmi viszonyainak lehetőségét, mind például Leonardonak olyan találmányai, mint a hajócsavar, a gőzgép alapelve, a repülőgép alapelve és modern találmányainak egész sora, megmaradt álomnak évszázadokig. De éppen Leonardo da Vinci, aki a legnagyobb ezek között a művészttechnikusok között, hiába készített nagyszerű terveket egész országrészek felvirágoztatására, terveinek csak töredéke valósult meg. S ugyanez a Leonardo írásaiban is a nép mellé állott.

4. A humanizmus osztálybázisa és jellege

A fentebbiekből világosan következik, hogy számunkra alapvető kérdés, hogy mi volt a viszonya a renaissance legnagyobb alakjainak »a gondolkodás, szenvedély és jellem, a sokoldalúság és tudás óriásainak« viszonya a néphez. A humanizmus mennyiben volt az elnyomott nép nézeteinek tekinthető és mennyire különült el tőle, hogyan különült el. El kell határolnunk magát az új polgárságot, e kultúra élvezőjét attól a fiatal értelmiségtől, amely a néphez sok esetben náluk közelebb állott. Ezen felül pillanatra sem szabad elfelejtenünk Gorkij híres szavait: »A nép nemcsak az az erő, mely az összes anyagi értékeket megteremtette, hanem a szellemi értékek egyetlen és el nem apadó forrása«. Röviden és plasztikusan ugyanó máshol úgy fogalmazta meg, hogy az olimpiai Zeus szobrát »a görög nép alkotta meg és Pheidias formálta meg«. Ezért elemezte Gorkij olyan szeretettel a különféle irodalmak népi alakjait és kutatta a világirodalom legnagyobb alkotásaiban a kétségtelenül meglévő folklorisztikus népi alapanyagot, a nép iratlan alkotásait, a sancho-panzákat, az eulenspiegeleket, faustokat, gargantuákat

és pantagruleket. A reneszánsz polgárság értelmisége szükségképpen kellett hogy minden eszközzel meríthessen a népi alkotóerőből. Marx írja a *Német ideológiá*-ban: »Minden új osztály, amely egyelőtt uralkodó osztály helyébe lép, kénytelen márcsak azért is, hogy célját elérhesse, saját érdekét a társadalom valamennyi tagjának közös érdekeként feltüntetni. A forradalmat indító osztály. . . már eleve nem mint osztály, hanem mint az egész társadalom képviselője lép fel. . . Ezt azért teheti, mert kezdetben érdeke valóban inkább összefügg valamennyi többi nem uralkodóosztály közös érdekével, mert az addigi viszonyok nyomása alatt még nem fejlődhetett ki egy külön osztály külön érdekéneként«. Ez a tétel érvényes a renaissance-ra olyan mértékben csökkenő tendenciával, ahogy a renaissance polgárságának rétegződési folyamata létrehozott a humanizmoson belül egy, a néphez közelebb álló csoportot és egy, a néptől elszigetelődő csoportot. Ez visszatükröződött a humanisták rétegén is, annál inkább, mivel a humanisták társadalmilag nem alkottak egységes csoportot. Általában középpolgárok voltak, értelmiségieknek, vagy kézműveseknek leszármazottai. Tagozódásuknál éppen úgy szerepet játszott az eredeti családi hovatartozás, mint a városháza államformája. A város-köztársaság, mint mecénás egészen mást követelt meg a szolgálatában álló értelmiségtől, mint az újsütetű egyeduralkodók. A renaissance művészei és tudósainak pozíciója annál ingatagabb volt és nézeteik szilárdsága annál gyengébb, minél inkább függték egy-egy uralkodótól. A komunék a szabadságnak nagyobb fokát biztosították a keletkező humanizmus számára, bukásuk ezért vált tragikussá. Ezen kívül, ha egy művész vagy tudós független akart lenni, nem maradt más út számára, mint felemelkedni az udvari körökhöz, amely az uralkodóosztályt jelentette.

A szovjet irodalomtörténet elfogadja azt a beosztást, amely a XIV. századtól a XVI. század végéig számítja a renaissance-t és Dante, Petrarca, valamint Boccaccio korát korai renaissance-nak nevezi. Fel kell hívnunk a figyelmet arra a tényre, hogy a korai renaissance irodalma a maga összességében sokkal inkább fejezi ki az elnyomott nép törekvéseit, mint a XVI. századi érett renaissance. A korai renaissance irodalma élőbb, haladóbb, s következésképpen jelentékenyebb irodalom. Dante az egész világ számára a legnagyobb olasz költő és a világirodalom legnagyobb olasz klasszikusa. Petrarca a legnagyobb olasz lírikus, Boccaccio a legkiválóbb olasz prózaíró. Mennyire jellemző, hogy ez a három író a híres »firenzei hármaskoronak« az akkori jelen aktuális kérdései felé fordult. Dante kizárólag, Boccaccio csaknem kizárólag és Petrarca tulnyomórészt. Ha a régi korokhoz visszanyúltak, mint Petrarca eposzában az *Africa*-ban, a jelen olasz hazafiasságát akarták támogatni, a jelenkor legnagyobb emberi törekvéseit. Dante az egyház züllöttsége és világi hatalma ellen, az egyházi és világi szféra szétválasztásáért, új erkölcsért, új hősökért, új emberért szállott síkra, s meg-

teremtette nemzeti egység hiányában az egységes nemzeti irodalmi nyelv elméletét és gyakorlatát. Dante művében a vallásos elemek mindazáltal túlsúlyban vannak, mint Ivascsenko megállapította, a népi renaissance-os elemek felett, amiben része van annak, hogy a nép gondolatvilága is e vallásos szféra befolyása alatt állott. Petrarca költői világa földibb, mint Dante-é. Az olasz nemzet szabadulását nem idegen császároktól várja, hanem az olasz fejedelmek összefogásától. Még inkább a földön jár Boccaccio, aki ugyan nem szabadgondolkodó, de olyan elementáris erővel tör ki belőle az élet szeretete, a természet jogainak hirdetése s ugyanakkor az egyház természetellenes intézményeinek népies bírálata, hogy e tekintetben benne kell látnunk a korai renaissance humanizmusának tetőpontját. Nem olyan mély és erőteljes mint Dante, viszont a nép életakarátának és józan eszének legigazibb kifejezője.

Dante elszegényedett és elpolgáriusodott nemes, Petrarca egy jegyző fia, Boccaccio kereskedő, mindhárman a szerényebb középrétegekhez tartoznak és az egész nép szószólói. Bár Dante fiatal korában a felsőbb polgári réteg költészete már kezd elkülönülni a polgárság alsóbb rétegétől, a szétszakadás kulturális téren még nem következett be. Ennek nagy a jelentősége. A helyzet átmeneti, de a kultúra állapotára még sok tekintetben áll az, amit N. A. Szidorova »*A városi kultúra keletkezése Franciaországban*« c. nemrég megjelent tanulmányában jellemez, amikor a városi kultúrában még erősen érezhető a városba munkásnak özönlött paraszti tömegek hatása, amikor még élő a városi többszólamú zene kapcsolata a népi karékkal, a városi polgárság világias szellemű szatirikus drámája a falusi drammatikus ünnepekkel, a városi állatmese a parasztmesével, a felvilágosult, szatirikus eposz a szatirikus paraszti versezetekkel. A toscán városok Dante-korabeli híres »polgári lírája« ugyanilyen mély és erőteljes összefüggésben állt a népi gúnyoló versekkel. Ha visszaemlékezünk rá, Dante *Poklának* egyik leghíresebb része a Pokoli Bohózat (XXII. ének) különösen erőteljes hangon van megírva. Vad gúnya, mint valami ostor csapkod, komikuma szilaj. Nos, ez a hang és nyelvezet a »polgári líra« nyelve és hangja.

A. Ivascsenko szovjet kutató Dante életigenlésében a nép életvágját, egyházellenes kritikájában egyenesen a népi eretnek-mozgalmak visszhangját látja: a »népi renaissance« és »népi humanizmus« törekvéseinek hatalmas művészi erejű kifejezését. E »népi renaissance« alatt Ivascsenko a nép heves szabadságtörekvésének, életigenlésének kifejeződését érti, ugyanazt, amit Gorkij a nép teremtőerejében, Szidorova a francia városi kultúra születésében, M. Jevnina Rabelais népi forrásairól és háttéréről szólva lát meg. Antonio Gramsci az olasz komunék nemzeti nyelvű XIII—XIV. századi irodalmi virágzását és újjító, nagyszerű művészetét elemezve ugyanezen jelenségekre a »spontán renaissance« kifejezést használja. Mi magunk hosszabb megfontolás után a »népi renaissance« kifejezést kívánjuk alkalmazni, amelyben

benne foglaltatik a népi humanista gondolkozása éppennygy, mint művészi teremtőereje. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy e »népi renaissance«-nak még vallásos formák között megnyilvánuló változataiban is világosan kirajzolódik a humanisztikus célkitűzés. A tömegek még olyankor is, ott is az ember felszabadulását és boldogságát keresik, amikor a régi keretek között fejezik ki magukat s a társadalmi élet ellentmondásainak végső feloldását a halál után képzelik el. Ezen felül megállapítható, hogy a vallásos formákban megnyilatkozó népi osztályharcok teológiai része egyre vékonyabb, végül is már a természetjog tételeire korlátozódik, melyekből a nép forradalmi következtetéseket von le: hogy minden ember egyenlő, mindenkinek egyenlően szegénynek kell lennie, mindenkinek dolgoznia kell, s végül, hogy a kegyetlen és bosszúálló uralkodóosztályt meg kell semmisíteni.

A polgári kultúra kettéválása a Boccaccio-t követő korszakban gyakorlatilag végbemegy. Ennek jele, hogy a középrétegeket kifejező humanisták már nem a nép számára alkotnak, nem olaszul írnak, hanem latinul, az antikokon iskolázott klasszikus latin nyelven, náluk az antik filozófia és irodalom példaadó erje is erősebb. Ezek a tudósok már nem a szabad város-köztársaságok kancelláriáiban működnek, hanem fejedelmi udvarokban. Azonban még a közös érdeket szólaltatják meg, lendületük még tart annyira, hogy kidolgozzák a modern szabadgondolkodás alapvonalait. Lorenzo Valla például egymagában többet tett a középkor világnézetének tudományos lerombolására, mint előtte együttvéve valamennyien. Miközben azonban e latinul író humanisták elhúzódnak »a tudatlan tömegtől« megjelennek azok az írók, akik a polgárságnak alsóbb rétegeit képviselik, a humanizmus plebejus változatát teremtik meg. Szidorova említett tanulmányában helyesen utal rá, hogy a polgárság szétválása után a paraszti kultúrával való élő kapcsolat a városi lakosság plebejus rétegében marad meg. Kiket értünk ez alatt? Természetesen elsősorban a városi bér munkásságot, a céhekbe fel nem vett, úgynevezett kontárokat, a mesterlegényeket és a legszerényebb céhekhez tartozó iparosokat. A humanistáknak az a rétege, amely e városi plebejus néphez származás, vagyoni helyzet és műveltség tekintetében közelebb áll, fogja ezentúl a nép érdekeit hatályosan kifejezni. Sőt azt mondhatnánk, erőteljesebben terelődik mondanivalójuk nyíltan *politikai, társadalmi síkra*, mint az első nagy nemzedéké, amely különben az egész polgárság és az egész nép kifejezője volt. Ilyen Boccaccio fiatalabb kortársa, egy elszegényedett polgár a novellaíró Franco Sacchetti. Egy emberöltővel később, Cosimo Medici zsarnokságának legnagyobb ellensége egy szegény firenzei borbély, Burchiello, aki képekben gazdag, lángoló, sokszor bizarr versekben gúnyolódik az újfajta zsarnokság ellen, száműzetésbe megy, ellenségei bosszújából börtönbe kerül s hosszas bolyongás után végül is éhenpusztul. Burchiellót követi a plebejus iránynak jelentős alakja Luigi Pulci, aki népi ihletésű hatalmas eposz, a *Morgante* szerzője. Olyan csúfolódó, jó-

kedvű, nagyevő óriásokat teremt maga köré, mint amilyeneket egy emberöltő múltán Rabelais szegez szembe korának törpéivel. Ezek az óriások izes népi nyelven beszélnek, csúfolódásuk erőteljes népi gúny, a hit dolgaiban vajmi kétkedő. Nincs mit csodálkozni rajta, hogy Lorenzo de Medici a nagy irodalom pártoló teljes lelkinyugalommal hagyta Pulcit nyomorogni, az adósok börtönébe kerülni, az inkvizíció által üldöztetni.

Pulci idejében már kezd kialakulni a humanizmus harmadik korszaka. A központosított uralom Itáliában a feudalizmussal kompromisszumra lépő polgárság uralma. Ez a központosított uralom egyre nagyobb érdeklődéssel fordul a népi nyelv és kultúra felé, mert beleillik társadalmi erőket egyensúlyozó programjába. Igen érdekes, hogy Lorenzo de Medici az olasz Signoria legtipikusabb képviselője nem csupán adókatasztert vezet be és közmunkával igyekszik csökkenteni a munkanélküli tömeg feszültségét vagy félig-meddig erőszakkal vidékre telepíteni a frissiben vásárolt polgári földbirtokokra, nem csak látványosságokkal igyekszik elkápráztatni és figyelmét elvonni, de pártolja a népi nyelvű udvari költészetet is, sőt ő maga a toscán népi énekek stílusában megírja a *Barberinoi pásztorlányt* (*Nencia da Barberino*).

Ennek az ismét népi nyelvű, de most már udvari jellegű humanizmusnak jellemző teljesítménye két halhatatlan mű: Ariosto *Órjögő Lóránt*-ja és Tasso *Megszabadított Jeruzsálem*-e. Mindketten az erősen feudális vonásokat mutató ferrarai Este-udvarban élnek, a lovagkor feudális témáihoz nyúlnak, de ezeket modern szellemben dolgozzák fel. Ariosto műve pogány szellemű, szkeptikus, sziporkázó és sok tekintetben mesterien realiztikus alkotás. A szerelmi szenvedélynek mindent, a józan ész is tönkretevő erejét hirdeti. Tasso témája még inkább vallásos jellegű mint Ariosto-é. De azokban az énekekben alkot nagyot, ahol ez a jelleg háttérbe szorul: a földi szerelem ábrázolásában, a pompázó természet végtelenül sokoldalú élő és zenei leírásában. A kezdődő feudális reakció, az udvari durva bánásmód, az inkvizíciótól való félelem bolyongásba, majd örületbe kergeti a nagy művészt. Tasso válsága egyszersmind a humanizmus nagy válsága is.

Nem meglepő, ha a szabadgondolkodók fajtája kivész az udvarokból. A szabadabb és demokratikusabb művészek csoportjai őrzik a szabad gondolatot. Az ő körükből emelkedik ki Leonardo da Vinci. A szabad gondolatot az északolasz egyetemek fejlesztik tovább, különösképen Padova. Velencében jut szóhoz a skrupulus nélküli Aretino nagyerejű leleplező dialógusaiban, vígjátékaiban. A szabad gondolat a Mediciek elűzetése utáni firenzei köz-társaságban Machiavelli írásaiban is megszólal. Ez a haladószellemű polgár az olasz nemzeti gondolat hirdetője, közeláll a humanizmus plebejus változatához. Magát az osztályharcot nem képes felismerni és a társadalmi osztályokat változatlanoknak tekinti, változatlan karakterrel, de magát a tár-

sadalom belső meghasonlását és a gazdasági mozzanatot felismeri mint a történelem törvényszerű jelenségét és hajtó erejét.

Amikor a híres firenzei Ciompi-felkelést írja le, az egyik felkelő ajkára olyan beszédet ad, melyből kiviláglik a városi plebejus-réteg rendkívüli jelentősége. Ez a plebejus szóнок a tisztességes keresményt, amelyre a polgár oly büszke, közönséges rablásnak és csalásnak tekinti, az erkölcsöt pedig eszköznek a hatalmasok kezében, hogy megvédjék, amit összeraboltak. A szóнок a népet illetően kijelenti, hogy a pokoltól sem fél az, akinek állandóan éhségtől és börtöntől kell rettegnie. E nézetekben sok közös vonás van Morus Tamás felfogásával, de alá kell húznunk, hogy Machiavelli ezeket az elveket inkább meglátja és kifejti mintsem magáévá teszi. Ő a kispolgári »közép« uralmához szít, mely az 1378-i valóban plebejus uralom leverése után még három évig fenntartotta magát. Ezt a kispolgári politikát nevezi Machiavelli »plebejus-párti« politikának. Rendkívüli jelentőségű esemény mégis, hogy Machiavelli az elnyomott nép érvelését ilyen világosan és élesen fejezi ki. Mögötte a firenzei előproletariátus öntudata áll. Nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy Morus Tamás *Utópiájának* megjelenése után két évvel, 1518-ban robbant ki Londonban a plebejus nép felkelése azon a bizonyos »goiosz májusi napon« (Evil May Day). A humanizmus leghaladóbb elveinek megjelenése elképzelhetetlen anélkül, hogy a háttérben ne álljon ott a tiltakozó és cselekvésre kész plebejus tömeg. Mint ahogy a fellázadt parasztok mögött is ott állt Engels szavai szerint »a kialakuló proletariátus is vörös zászlókkal kezében, ajkán a vagyonközösség követelésével«. Marx ugyanígy hiányolja, hogy Lasalle Sickingen-drámájában nem vonultatta fel a parasztokat és a városi forradalmi elemek képviselőit: »akkor sokkal nagyobb mértékben megszólaltathattad volna éppen a legmodernebb eszméket is legtisztább alakjukban...«

A humanizmusnak Machiavellinél sokkal nagyobb alakja Leonardo da Vinci, aki határozottan plebejus-humanista. Kedves olvasmánya Burchiello és Pulci. Társadalomkritikája, támadásai a feudalizmus ellen, az egyház és vallás ellen, figyelmeztetései az elnyomott nép érdekében a *Mesék*-ben és *Jóslatok*-ban olyan éles, hogy az Moruséhoz fogható csupán. De a renaissance-nak ez az óriása is az elmélet embere marad, humanizmusát mint művész vagy mérnöki lángelméjének morzsáival, mint technikus tudta csak kifejteni. Amikor Miláno környékének vízrendszerét kidolgozza vagy megkezdi a pontini mocsarak lecsapolását, amikor a firenzei manufaktúrák számára gépeket szerkeszt, bizonyos tekintetben a gyakorlati humanizmus felé közeledik. Azonban e találmányainak haszna elsősorban a hatalmasoké. Igazán humanista csak a művészetben tud lenni, amikor legnagyobb alkotásának az *Utolsó Vacsorá*-nak tipikus helyzetűl az árulást választja ki, ő aki minduntalan az egyház árulásáról panaszodik írásaiban. Vagy amikor az *Anghiarii Csatában* azt mutatja fel megdöbben nézőinek, hogy a haza

zászlajával hogyan él vissza két zsoldos sereg értelmetlen állati küzdelemben viaskodva haláláig. Nem vitás, hogy haragja a parazita elaljasult nemes-séggel szemben, tiltakozó szava az elnyomatás miatt, figyelmeztetései a nép elkeseredése dolgában, homályos utalásai egy jobb társadalomra s végeláthatatlan tervei egy szebb világra, melyben a technika hatalmas s az ember a technika ura Campanella fellépése előtt őt teszi a plebejus-humanizmus legkiválóbb olasz alakjává. S mennyire jellemző, hogy ő, az igaz ember, az igaz humanista mily gúnyosan száll szembe a milanoi udvar pipes humanista majmaival.

5. *A magyar humanizmus osztályalapja és jellege Hunyadi Mátyás haláláig*

Az osztályalap szempontjából a magyar humanizmusnak a kezdetektől Mátyás király haláláig terjedő időszaka fogható fel egységesnek. A humanizmusnak, mint kancelláriai irányzatnak megjelenése a XV. század első évtizedeire tehető. Határozott jelek és irodalmi emlékek már Anjou Lajos halála körüli időben és a XIV. század utolsó évtizedeiben feltűnnek, melyek komoly előzménynek tekinthetők. Történetírók, velencei diplomaták, kancelláriai tisztviselők az udvarban, a vagyonos kereskedő polgársággal mindenütt, így nálunk is szoros kapcsolatban álló bolognai típusú jogász-humanisták a pécsi egyetemen az első hirdetői a latin humanizmus célkitűzéseinek. Ezek az írók reális történeti szemléletet, az egyéniség, a cselekvés felmagasztalását, történelmi törést, új művelt és szelídebb korszakot hirdetnek. Ezek a szónokok szembeszállnak a csupán születésen alapuló nemességgel, tágabb emberi közösséget hirdetnek és ugyanakkor az Anjou Lajos halálát követő anarchiában a biztonságot és a közrendet.

Ilyen előzmények után humanizmusunk megindulását és folytonosságát Pier Paolo Vergerionak Magyarországra költözése biztosította, akit Zsigmond király 1417-ben hozott magával a konstanzi zsinatról. Több mint negyed évszázadon keresztül élt Magyarországon. Zrednai Vitéz Jánossal való barátsága humanizmusunk megindulásának elhatározó mozzanata lett. Azonban humanista műveltségű szakemberek Magyarországra hívása még a konstanzi zsinatot megelőző időkbe nyúlik vissza s már a század elejétől fogva datálható, amikor Zsigmond király Giovanni da Ravenna-t Vergerio egykori mesterét igyekszik megnyerni kancelláriája számára (1404—06). Zsigmond arra törekszik, hogy a tipikusan egyházi jogászértelmiség mellé azt mintegy visszazoritva tipikusan humanista tisztviselőket alkalmazzon. E törekvések párhuzamosak a városok felemelését célzó törvényhozással polgári tanácsadók szerepével és az államegyházi rendeletek kiadásával. Már pedig az államegyház megvalósítása mindenütt a centralizáció egyik ismérve. A kancellária humanista jellegű átszervezése tehát Zsigmondnak ingadozó, de mégis világosan kivehető centralisztikus törekvéseivel van összefüggésben.

Sztálin elvtárs történeti tanulmányaiban megadta az útmutatást számunkra, hogy Kelet-Európában miért előzte meg több országban a centralizáció a nemzet kialakulását: a centralizációs fejlődést meggyorsította Oroszországban a mongol, Magyarországon a török veszedelem. Ezért mihelyt megvolt a városi fejlődés, s a belső piac szükséges mértéke, mely egyáltalán lehetővé tette a centralizációt, az hamarosan létrejött. Az árutermelésnek és pénzgazdálkodásnak a rohamos fokozódása természetesen fokozta a dolgozó nép kizsákmányolását. A néptömegek egyre erélyesebben tiltakoztak. A magyar centralizmust kiváltó okok között igen jelentékeny a bogumil, majd huszita felkelések létrehozta társadalmi feszültség. Az uralkodó és városiak között szemmel látható közeledés a Hunyadiak korában tapasztalható. Ugyanakkor pedig megjelenik a királyi zsoldos hadsereg is, mellyel féken lehet tartani a nemességet — de szükség esetén a népet is.

Mit vár a centralizmus a humanistáktól? Világias jellegű bürokráciát még akkor is, hogyha ezeknek a művelt állami főtisztviselőknek fizetésül egyházi javakat bocsátanak rendelkezésére, mint például Vitéz János esetében látjuk, aki a pápa és az ország közti konfliktusokban az ország mellé állt, vagy Janus Pannonius esetében, aki nemcsak pápaellenes, de egyébként is távoláll az egyház szellemétől. A centralizált állam a humanistáktól propagandát várt az elmaradottabb, feudális elemek felé. Várta tőlük egy olyan latin irodalomnak a létrehozását, mely nyelvében művelt, tartalmában korszerű s melynek feladata létrehozni az öntudatos, művelt, hivatali nemességet. Olyan kancelláriai levelezést várt tőlük, mely a modern uralkodó diplomáciáját korszerűen képviseli: gyors, hajlékony, felkészült. Várták a kancelláriai humanizmustól a török segély kisürgetését, s általában minden politikai, katonai ügyben a külföldi közvélemény tudósítását, a sikeres polémiát.

Magyarország feudális ország volt, az állam nyelve a latin volt, melyet az egyház vezetett be s amelyet a nemzetközi érintkezésben általában használtak, de a latin nyelvnek barbár középkori változata. A központosított monarchia humanistái ehelyett a klasszikus latin stílust hozták és a polgárság haladó világnézetét, evvel segítették a centralizáció célkitűzéseit. Ez a világnézet laikus szellemű volt, racionális. Az írás mesterségét a humanisták kitűnően értették, tehát a király népszerűségét irodalmi művekben terjesztették, az állami célkitűzéseket versekben és történeti művekben népszerűsítették. De emellett terjesztették és művelték azt a tágabb lélekzetű, embert dicsőítő, életörömtől átjárt költészetet, mely az olasz városi kultúrára jellemző. Az olasz értelmiség technikai szakembereinek szerepe, mint ezt már Antonio Gramsci megállapította, jó értelemben vett »kozmpolita« szerep. Ezek a szakemberek Európaszerte a haladást támogatták. Jellemző erre, hogy mindenütt olyan történeti műveket írnak, melyek az

egy európai nemzetek modern történeti tudatának, nemzeti öntudatának kútfejévé lesznek, mint például Bonfini műve Magyarországon. Ilyen technikai szakembereknek kell tekintenünk a budai kancelláriában Pier Paolo Vergeriot, a bécsi császári kancelláriában Enea Silvio Piccolominit. Kivándorlásukat, külföldi elhelyezkedésüket nagymértékben az idézte elő, hogy Itália-szerte sorra buktak meg a komunék, viszont a fejedelemségek, a Signoriák csak ekkor kezdtek kialakulni. De lehetővé tette szerepüket az is, hogy a már latin nyelvű kancelláriai humanizmus képviselői voltak, amely nyelvet az Alpokon inneni kancelláriák is egyaránt érintkezési nyelvnek tekintették.

A humanizmus tehát szövetségre lépett a haladó feudális formációval, a központosítással, de hangsúlyoznunk kell, hogy ez szövetség volt, nem több! Vitathatatlan, hogy a magyar városi polgárság leggazdagabb rétege a kereskedők, de utána az iparosoknak is érdeke volt a belső piac létrejötte, és így a feudális vámok és útonállások megszüntetése, a zűrzavar kiküszöbölése, a központosítás. A központosító királyi hatalomnak pedig szüksége volt a vagyonos városi réteg pénzbeli támogatására és szellemi támogatására is. Azonban a XV. század első évtizedeiben a legvagyonosabb polgári réteg több helyütt egybeesik a német réteggel és csak Hunyadi Mátyás idején változik meg annyira a helyzet, hogy már a magyar kereskedő polgárok válhatnak a központosítás egyik erőtényezőjévé. Ugyancsak a XV. század első évtizedei nagyerejű népi tömegmozgalmakat mutatnak. E tömegmozgalmak résztvevői a fokozott árutermeléssel elnyomott parasztság, a mezővárosok féljobbágy iparosai, a városi céhpolgárság elégedetlen elemei. Szellemi vezetői pedig a némi latin műveltséggel rendelkező félig egyházi, félig világi értelmiségi rétegnek a deákságnak egy része. Ez az értelmiségi réteg iskolai műveltségére támaszkodó, autochtonnak tekinthető plebejus humanizmus vonásait mutatja. A XV. sz. első évtizedeiben jelentékeny népi renaissance bontakozik ki, melynek külső formái a hazai viszonyok elmaradott állapotából következően vallásosak. Ez a népi renaissance nyilvánul meg a patarén-huszita antifeudális mozgalmakban, melyeknek súlypontjai fejlett kereskedéssel rendelkező, délvidéki, vagy északnyugati mezővárosaink, illetve városaink, mint Ujlak, Kamonc, Zalánkemén, Pécs, Nagyszombat, Pozsony, ezenkívül az ország fővárosa, Buda, Erdély városi központja, Kolozsvár, ahol tehát vagy kezdeti kézműves réteg lép fel, vagy pedig megkezdődik a városi polgárság élesebb vagyoni tagozódása. Ez a nép forradalmi kantilénáiban, gúnyrajzaiban, »az üldözö nevetés« fegyverét bőven alkalmazta. A kantilénák közül kettőt kielemeztünk a Huszita Biblia fordításából, a zsoltárok között, a gúnyrajzokról Márkai Jakab inquizitor számol be. A felkelt tömeget vezető plebejus humanisták fogalmazzák meg a forradalmi tételekben a feudális egyházjoggal szemben azt a kritikájukat, hogy az semmi más, mint »szőrszálhasogatás, a józan ész kiforgatása«

(cavillatio, eversio recti iudicii). A józan észre való hivatkozás tipikus renaissance követelmény. Itt pedig párosul a nyílt antifeudális állásfoglalással. A felkelés deák vezetői óriási erőfeszítéssel magyarra fordítják a bibliát, amelyből harci jelszavakat, és tettekre mozgósító részeket tudnak kiválasztani. A deák fordítók, Tamás és Bálint a legnagyobb arányú nyelvújítást hajtották végre még hozzá teljes tudatossággal, amelyre a magyar irodalom Kazinczy Ferenc előtt rá tud mutatni. Husz János írásreformjának mintájára létrehozták a magyar demokratikus írásreformot. Olyan kiejtéshez simuló írásmódot találnak ki, amely Kniezsa István megállapítása szerint bizonyos pontokon még Husz János helyesírási reformjánál is következetesebb.

Tamás és Bálint deák biblia-átültetésükben forradalmi célkitűzésük érdekében kihagyásokat, betoldásokat, változtatásokat vittek véghez. Ezek közül számunkra egyike a leginkább jelentőseknek, amikor a Vulgata eredeti szövege Artaxerxes egykori kegyeltjét, a makedon Hámánt az emberiség a humanitás megszegésével vádolja, mert uralkodójával szemben hálátlan, alattvalóival szemben kegyetlen volt. A Vulgata szövege panaszkodik, hogy »sokan a fejedelmek jóságával« (multi bonitate principum) visszaélnek, és a reájuk bízottakat, a királyok alattvalóit nyomorítják, nem félve »a mindenható isten büntetésétől« (dei omnipotentis sententiam). A magyar deákfordítók nem tudnak kegyetlen tisztviselőkről, hanem kegyetlen uralkodókról: »Sok fejedelmek jósággal és tisztességgel kik őbeléjük adattak, visszaéltettek kevélységben«. Teljesen átalakították az eredeti szöveget. Az átalakítást tovább viszik: A Vulgata *isten ítéletéről* beszél. A szöveg deák átültetői *isten törvényét* emlegetik, mely a huszita forradalom vallási mezbe öltöztetett ismeretes normája. A Huszita Biblia humanizmus-felfogása teljesen azonos Prága város jegyzőinek felfogásával. A humanitást magyarra »kegyesség törvényé«-nek majd »emberség«-nek fordítják, szemben a feudális uralkodók *kegyetlenségével*. Ugyanígy járnak el a forradalmi Prága városi kancelláriájának tisztviselői. A huszita felkelés kellős közepén, 1420. júl. 10-én Velence városához, majd 1421. február 8-án egész Európához manifesztumot intéznek, melyben a császár Zsigmondot és az egyházat embertelen kegyetlenséggel, zsarnoksággal vádolják és velük szemben társadalmi igazságot, szabad emberiséget hirdetnek. Azt hiszem világos, hogy ugyanazon osztályalapról és ugyanazon humanista megnyilatkozásról van szó.

Felvetődik a kérdés, hogy a huszita felkelések elfojtása után hová lett ez a plebejus humanizmus és felfogása? A huszita népi mozgalom deák vezetőivel azonos réteg részben mint a papság legszegényebb rétege, lelkészek, szerényebb plébánosok, részben mint nótáriusok, hiteles helyi írások, közjegyzők, állami hivatalokat betöltő nagyurak íródeákjai, énekes deákjai, gazdasági tisztviselői, mint az igazságszolgáltatási szervezet legszegényebb tagjai találhatók meg. Utóljára, de nem utolsó sorban mint tanítók, a városi iskolákban és egyes egyházi iskolákban is. Tevékenysé-

güknek java az igazságszolgáltatás, és a jog keretébe tartozik, mely Hunyadi Mátyás idején a kisebbik kancelláriába torkollik. Éppen itt, a kisebbik kancellária jogügyi formulái között, a plebejus humanizmus alapelvei térnek majd vissza. Igaz, hogy átváltozva, mint Hunyadi Mátyás új hivatali nemes-ségének szabályai. Az sem véletlen, hogy a huszita mozgalom után a városi plebejus nép és jobbágyok nagy tömegben éppen a Hunyadiak személye körül jelennek meg: Nándorfehérvárnál Hunyadi János zászlaja alatt, és Pest utcáin, amikor kikényszerítik Hunyadi Mátyás megválasztását. Az sem véletlen, hogy az egykori hírforrások mindkét esetben a deákok jelenlétére utalnak. A népi keresztéseket becsmérlő források, szedett-vedett városi népről, deákokról és parasztokról tudnak. Huszita típusú alkalmi kantilénáink egyik emléke fűződik Mátyás megválasztásához: ezt a dalt rekordáló iskolások énekelték, és nyíltan az őket tanító, városi iskolákban oktató deákok költötték.

Hunyadi Mátyás tudatosan felhasználja a plebejus humanizmus alapelveit. Utaltunk már reá más alkalommal, hogy Hunyadi Mátyás jelzője, az »igazságos« tipikusan humanista jelző, melyet a korabeli politikai irodalomban használnak a társadalmi erőket kiegyensúlyozó, központosító uralkodó dicséretére. A tömegek is ezt várják az uralkodótól. Kiviláglott ez a Huszita Biblia fentebb fejtegetett kitételéből. De azokból a népies trufákból is, melyeket Mátyás királyról, a XVI. század második felében jegyeztek fel, mint pl. a kolozsvári bíró története. Ugyan hajlunk afelé, hogy aláhúzzuk a királyi propaganda tudatosságát, mely a jokulátorok útján a nép között is terjesztette az uralkodói célkitűzéseket, mégis mivel a polgár Heltai Gáspár örökitette meg, és a gögös kolozsvári bíró jár benne pórul, nyilvánvalónak látszik, hogy a történet városi hagyomány, és a kolozsvári plebejus nép között maradt fenn. Egy királyi ítélet van benne, melyet a kolozsvári bírón hajtanak végre. A renaissance igazságossági elvének alaptípusa: a király megint a várost, mert nem azért adott birtokokat a tanácsnak, hogy a környék szegény népét robot-munkára hajtsák, s ugyanakkor kifejti, hogy a nép szolgáltatásai fejében a feudális uraknak kötelezettségeik vannak. Az anekdotából kibontakozik a városok gazdag polgárságának osztályharca, egyrészt a városi birtokok jobbágysága ellen, másrészt tulajdon plebejus rétegükkel szemben. De kibontakozik a jobbágyok osztályharca általában a feudális urakkal szemben is. A királyi ítélet helybenhagyja a feudalizmust, ellenben kemény ítélettel bélyegezi meg a kegyetlenséget, és az önkényt. Artaxerxes és Hámán története ismétlődött meg úgy, amint azt a központosított monarchia értelmezte. A király védelmez, egyensúlyba hoz, és a maga céljaira felhasználja a plebejus humanizmus alapelvét.

A királyi kisebbik kancellária, amelynek organikus egységét a hazai bírósági szervekkel már hangsúlyoztuk, mutatja a leghatározottabban a plebejus humanizmus elvének királyi felhasználását. Két oklevél-formuláról

van szó. Az oklevél-formulák számtalan jogi esetből összeálló tipikus formák. Az irnokok, közjegyzők ezekből az oklevél-típusokból tanulták meg, hogy hasonló esetekben mit kell írni. Az oklevél-típus történeti jellemző ereje igen nagy. Az egyik ilyen típus egy nemesítő formula, amely nem más, mint királyi programm-beszéd a hivatali nemesség érdekében. A formula úgy állítja be, hogy most a nemesítendő emberben máris megvan a nemesség, »amely igazában virtus«; mindjárt el is mondja, hogy hivatali nemességünk új tagjának milyen virtusai vannak: igazságosság az ítéletmondásban, józan tanács, megbízhatóság, feltétlen hűség a király iránt s a nyomorultak gyámolítása. Látjuk, hogy ezekből a követelményekből a centralizált állam királyi tisztviselőjének képe bontakozik ki. A természetes nemesség eszménye a deákok, egyetemi vágánsok tolláról átkerült a királyi bírósághoz és hivatali szervezethez s az uralkodói célkitűzés szolgálatába állítottatott.

A másik oklevél-formula kiegészíti ezt. A formula szerint N. N. főbenjáró vétek miatt elvesztette nemességét. Most ezennel visszacapja. A jellemző benne az, hogy a nemesség elvesztését »a becsület és emberség« (amissio honoris et humanitatis) elvesztésének nevezi. Vagyis már nem is marad meg a humanista »virtus« kifejezésénél, hanem magát a »humanitast« azonosítja vele. Ez a nemesség persze nem a régimódi feudális nemesség, hanem az új emberi kvalitásokon alapuló hivatali nemesség. Már nem lovagi becsületről van szó, hanem az emberséggel azonos becsületről. A plebejus humanizmusnak ilyenén való felhasználása a feudalizmus haladó formációját van hivatva támogatni, de ugyanekkor a fejedelmi politika támaszainak kiszélesítése érdekében feszegeti a feudális osztálykereteket. És most ismét hangsúlyoznunk kell, hogy Prága város huszita kancelláriája a huszita háború ügydarabjaiban, a huszita felkelés diplomáciai levelezésében pontosan ugyanígy azonosítja az emberséget a becsülettel. Hunyadi Mátyás ezáltal ezt az eredetileg plebejus humanista elvet terjesztette szét a magyar társadalomban. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy udvara legkiemelkedőbb egyéniségének, Janus Pannoniusnak költészetében is sok művészi jelével találkozunk a nép iránti rokonszenvnek. Még Itáliában írt egyik versében az uralkodók kötelességének tekintette, hogy a népet védjék meg a hatalmasok és gazdagok elnyomásától, hazatérve pedig a népet ha nem is mint elnyomottat ábrázolja, de elemi csapások kárvallotjaként megannyiszor beszél róla rokonszenvvel. Élesen hangsúlyozza, hogy minden vágya a béke, olyan béke, amely megmenti a törökdúlástól.

Figyelemre méltó, hogy Hunyadi Mátyás hagyománya róla szóló trufák színhelyét illetően, két legnagyobb városunkhoz, Budához és Kolozsvárhoz, részben pedig a bányavárosokhoz kapcsolódik, ami arra mutat, hogy kormányzatának volt városi bázisa, még hozzá e városok alsóbb rétegeiben is. Az udvar karaktere különben meglepő azonosságokat mutat az olaszországi humanizmusnak olyan egyházellenes jellemvonásaival, amelyek

meghaladják a nagypolgár szkepszisét és már ott is a városi plebejus nép hatására voltak jellemzőek. Az a szenvedélyes támadás például, melyet a király egyes püspökök ellen intéz, Galeotto híradása szerint, amikor arról beszél, hogy egyes krisztusi főpapok számára semmi szolgálkat ütni-verní és meggyilkolni. Egyik leveléből tudjuk, hogy Báthory Miklós váci püspököt megfenyegette, hogy a Dunába hajíttatja, ha szolgálkat kínozni merészeli. A feudális egyház világi hatalmát tehát a meg nem alkuvó humanizmus oldaláról részesíti bírálatsban. Udvarának szabad szelleme, a deizmushoz sok tekintetben közelálló felfogása teljességgel párhuzamos az itáliai városi körök türelmes, szkeptikus szellemével. Ennek persze filozófiai formái vannak: részint a Firenzéből a szükségletnek megfelelően beáramlott új-platonizmus újfajta, általános, és bizonytalan vallása, részben pedig Lorenzo Valla gúnyos, egyház- és vallásellenes kritikájának, életörömet hirdető filozófiájának nyilvánvaló nyomai.

Ennek az udvari irányzatnak konkrét politikai megfelelője a király törekvései államegyház létrehozására, a Rómával fennálló nagy politikai-feszültség. Ugyanitt népszerű Vitéz János egykori pártfogoltjának és unoka-öccsének, Janus Pannoniusnak életörömtől szikrázó epigramma-költészete, Galeotto jókedvű, csípős, anekdotázó modora. A modern monarchia Magyarországon politikai elméletet, emberi érdekű, művészi történetírást hoz létre. Ez a történetírás és politikai elmélet, gyakorlati célkitűzésű publicisztika és költészet cselekvőerőt, hősiességet, nemzeti öntudatot sugároz. Új, világiás kulturális öntudat keletkezik. A király a műveltséget tervszerűen ápolja hatalmának erősítése, a hivatali nemesség létrehozása érdekében. A Mátyás-korabeli humanizmus államhumanizmus, melynek osztálybázisa az az udvari nemesség volt, amely a Hunyadiakkal rokon, vagy hatalmi körökbe eső korábban szerény középnemesi családokból, ezen túlmenően azonban egykori polgár- vagy éppen jobbágyfiakból toborzódott, és a hivatali lajtorján, vagy vitézi tettek révén emelkedett föl. A humanista kancelláriai hivatalnokok rétegének létrehozása terén Hunyadi Mátyás azt a módszert folytatta, amit Vitéz János: a kancelláriába kerülő tehetséges fiatalok itáliai tanulását pártolta, sőt maga is alapított egyetemet ilyen célból abban az időben, amikor még uralmát nem terjesztette ki Bécsre, és annak egyetemére.

6. *Humanizmusunk osztályalapja Hunyadi Mátyás halálától a Debreceni Hitvallásig (1490—1562)*

Hunyadi Mátyás halálával a humanizmus osztálybázisa érezhető változásokon megy keresztül. Magyar állami központosításról — hacsak nem tekintjük ilyennek az idegen és elnyomó Habsburgokét is — a XVI. század hatvanas éveiben meginduló erdélyi erőfeszítésekig nem lehet szó. Ugyanez az időhatár a hazai reformáció történetében is választóvonal: a Debreceni

Hitvallás a magyar reformáció kompromisszumos ágainak végleges megmerevedését mutatja s ennek egyenes következménye, hogy Erdélyben megindul a háromságtagadók népi reformációja.

Ennek a két emberöltőnyi időnek első szakasza a Jagello-kor, mint a bevezetőben hangsúlyoztuk, több tekintetben csomópontja a magyar humanizmus kérdéseinek. A humanizmus szétterjed, osztálybázisa rohamosan kitágul, ugyanekkor a centralizáció bukása az itáliai mozgalomhoz hasonlóan egyre élesebben oszlik két ágra: egy udvari-kancelláriai és egy vele szembehelyezkedő plebejus ágra. Hunyadi Mátyás hivatalnoki nemességet hozott létre. Későbbi hírhedt főrangú családok kezdetei nyúlnak vissza uralkodása idejére: a Báthoryak, Perényiek, Zápolyák, a Bakóc-rokonság, a szerény polgári helyzetből feltörő pap-feudálisok egész sora indul el az ő uralkodása idején. A hazai egyház többé nem ideológiusa a feudalizmusnak, monopóliumának megtörése Hunyadi Mátyás műve. És ez a nem is valami tudattalan irányzat. Más alkalommal rámutattunk, hogy az egyházi és világi feudális erők nagyarányú egymás ellen fordulása, amely egyik előkészítője volt a Dózsa-háborúnak, és amely világi feudalizmusunk csatlakozását a reformációhoz is előkészítette, Hunyadi Mátyás államegyházi törekvéseiből indult ki. Középnemességünk a király halála után vagyont, jövedelmeit az egyházi birtokok rovására, a papi tized rovására, az egyházi jövedelmek kárára igyekezett gyarapítani. Humanista, világi műveltsége pedig szellemileg is versenytárssá tette. Ugyanekkor a papi stallumot birtokoló vezető kancellárok, a bakócok, szakmáriak, szalkaiak maguk is világi műveltségű, anyagi javakat halmozó főurakká váltak.

A kancellária többé nem a királyi központosítás műhelye, az össznépi érdekeket csak annyiban képviseli, amennyiben a törökellenes összefogás érdekében diplomáciai levelezést folytat és szolgálatokat tesz, amennyiben tagjai felismerik a feudális anarchia halálos veszedelmét. Ennek megfelelő az udvari-kancelláriai és ezzel összefüggésben levő humanizmus anarchia- és törökellenes iránya: Celio Calcagnini, Felix Petantius, Nagyszombati Márton és mások ilyenirányú pozitív humanista irodalma.

Hunyadi Mátyás idején a kancellária és az udvar technikai szakemberei között elsősorban olasz polgárokat látunk. De élete vége felé egyre többen merülnek fel cseh-morva, ausztriai német, és hazai polgárelemek. A Jagello-korban egyes olasz technikai szakemberek, mint Bonfini, Milius, Girolamo Balbi, Celio Calcagnini mellett feltűnnek a cseh kancellária cseh és német tagjai, a humanista tanulmányokat végzett középnemesek, hazai szász polgárok és magyar polgárok. A kancelláriai humanizmusból külön színtelként emelkedik ki a polgár eredetű humanisták csoportja. Ilyenek a híres Piso Jakab, a 'Dózsa-háborút megéneklő Taurinus, idetartozik az olasz világi humanista, Celio Calcagnini, a patricius-polgár gondolkodású Hagymási Bálint. Idetartozik a plautusi stílusú vígjátékok szerzője, Bartholomaeus

Pannonius és mások. Az általuk képviselt humanizmus egy meghatározott tekintetben előrehaladást jelent a mátyáskori humanizmussal szemben. A fentemlítettek különböző mértékben és formában valamennyien kikelnek a feudális életmód ellen, a mértéktelen ivás, lakomázás, tunyaság, a feudális anarchia és parazitizmus ellen.

Hagymási Bálint a züllött egyháznak ront neki, Celio Calcagniniból kitör az indulat az előkelő főpapi magyar gazdák ellen, akik a művelt humanistákat utolsó, alja embernek tartják. A humanistáknak az egyházi kancellárokhöz közelálló ága kettőzött dühhel ront a világi nemességre: Piso Jakab, a szász humanista, gúnyolja a tompa műveletlen magyar nemest. A nemesi és paraszti faluval szemben dicsőíti a városi élet biztonságát, kultúráját és szépségét. A Bakóchoz közelálló Taurinus a *Stawromachia* bevezetésében a maga körmönfont módján utal egyrészt a Dózsa-háború gazdasági-társadalmi okaira, mint főmozgatóra, másrészt humanista módszerrel a Dózsa ajkára adott beszédben a nemesi parazitizmus ismérveit részletesen taglalja. Még határozottabban jár el ilyen értelemben a feudális anarchia és a török veszedelem ellen író Nagyszombati Márton. Bartholomaeus Pannonius vígjátékaiban a tompa eszem-izomot állítja szembe az éberséggel, és nemcsak a hatalmasok esztelenkedéseire céloz, hanem az uzsorára is. A középnemesi eredetű világi humanisták és a polgári eredetű humanisták a Mátyás kori humanizmus legnagyobb alakját, Janust teszik meg irodalmi eszményükké. A nemesi humanisták számára Janus elsősorban a kultúra emancipációját, a független világi irodalmat jelenti, a polgár-humanisták számára saját életstílusuk érvényesülését. Úgy fedezik fel a nagy magyar humanistát, mint az olasz írók egy évszázaddal korábban az ókori írókat, akiket »sötét börtön zár be, és tart elszigetelve«. Megállapítják, hogy Janus művei által Magyarországra költöztek »az emberiesebb és szelidebb Muzsák«. Az irodalmat úgy fogják fel, mint a nemesebb életstílus létrehozóját, az élet megszépítőjét. A Jagelló-kor humanistái a középnemes származású Magyi Sebestyén, és a szász polgár Adrianus Wolphardus egyaránt nagy költőnek tartja Janust az ókorhoz viszonyítva is, csaknem nagyobb költőnek. Főleg könnyedségét, sziporkázását, szellemességét bámulják, azt, hogy egyetemes tehetség, minden műfajban kiváló alkot. Janus a művelt társaság, írók s tudósok költőjeként lép elénk, hazai közvélemény támad körülötte, bár ez a közvélemény szűkkörű. A feudális életforma kritikája mellett a természettudomány fellendülése mellett — melyre itt részletesebben nem térünk ki — a Jagelló-kori humanizmus legnagyobb jelentőségű ténye, az irodalmi társas élet kibontakozása. Ebbe szorosan beletartozik a különben nem haladó, világi főurak és kancellárok mecenatizmusa is mely velejárója az új életformának. Ezek az országvesztő hivatalnok-főnemesek már nem tudnak régi módon élni. Osztályuk sötét jellegét egyéni mecenatizmusuk enyhíti, mert bár irodalompartoló tevékenységükben hírnevük terjesztése és a huma-

nizmus leszelídítése döntő szempont volt, maguk is hatása alá kerültek és a nekik ajánlott művek sokszor az objektív történeti fejlődés szempontjából értékesek. Még egy tényező veendő figyelembe: a törökellenes harc össznépi érdeke. Felelőségük e téren óriási. Hiszen a központosítás széttörése nyitott a töröknek utat. Amilyen mértékben mégis éreznek valamelyes felelőséget, Mohács előtt, vagy Mohács után, amilyen mértékben készek voltak harcolni és meghalni, olyan mértékben csökken hazaárulásuk súlya.

Szemére vetik Jagelló-kori humanizmusunknak, hogy a Dózsa-felkeléssel szemben ellenségesen foglal állást. Ez mint általános tény az eddigi tárgyalt humanista körök mind középnemesi, mind pedig polgári származású tagjaira egyaránt áll. Ennek azonban megvannak a maga igen súlyos okai. Mindenekelőtt az, hogy mecénásaiktól függenek, a világi vagy egyházi hatalmasságoktól. A középnemesek maguk is érdekelve vannak a jobbágyság elnyomatásában, kivéve azokat a szerényebb nemeseket, akik, mint maga Dózsa is, a forradalmi elemek oldalára sodródnak. Jelentékeny mozzanat, hogy polgári humanistáink nem városi plebejusok, hanem vagyonos patriciusok, polgárságunk legfelsőbb rétege, mely a Dózsa-felkelésben és az ehhez hasonló forradalmi megmozdulásokban a polgári vagyont látják veszélyben.

Ugyanakkor azonban jelek vannak arra, hogy a plebejus deákok utódai hazai városi iskolák tanítói, mezővárosi lelkészek és plébánosok, a krakói és bécsi egyetemre járó ifjak, akik ott már humanista műveltséget nyernek s ezek közül is nyilván polgár- és jobbágy-eredetű humanistáink a nép mellé állnak. A Dózsa-háború ideológiájában bizonyos apokaliptikus, eretnek mozzanatok mellett komoly szerepet játszott a plebejus humanizmus. Dózsa György írdeákja, kiáltványainak fogalmazója, Turkevei Ambrus, dévaványai pap, 1493-ban a krakói egyetem babérkoszorúsa. Ő róla jegyezte fel Szerémi, hogy »járatos minden tudományban«, s amellet forradalmár, mint ő mondta: »dühödt rajongó«. Valószínűleg Krakóban járt egyetemet Balogh deák, a keresztések egyik hadnagya, aki tanító volt, és a felkelés leverése után Lengyelországba menekült. Névszerint ismerünk egész sor deákat, tanítót, és falusi plébánost, akik a keresztések vezetői, nem utolsó sorban Mészáros Lőrincet, Dózsa vezértársát.

A Dózsa-háború legjelentékenyebb történeti forrása Taurinus, aki az egyházi feudalizmus szemszögéből mondja el a történeteket, és stilizálásai ellenére viszonylag a legtöbb konkrét adatot szolgáltatja, részletesen előadja Dózsa ceglédi beszédét. E beszédnek Tubero, a dalmát történetíró is reánk hagyta tartalmát, és a két forrás között vannak közös pontok. Ezek a közös pontok a beszéd emberjogi tételei. Kiderül, kivonatukból, hogy Dózsa György ceglédi beszédének elvi alapja a plebejus humanizmus hangsúlyozott alaptétele, amelyet Hunyadi Mátyás is felhasznált, s amit az itáliai humanizmus minden haladó tagja is vallott, hogy mindenki egyformán nemes, a nemesség maga a virtus. Tubero még konkrétebb: isten előtt gyűlöletes,

hogy egyik ember uralkodjék a másikon. A szolgaság nem természet szerint való, emberi kapzsiságból keletkezik. A hatalmasok visszaélnék erejükkel, amikor honfitársaikon, mint rabszolgákon uralkodnak, őket durva szolgaságra vetik. Minden népi felkelésnek ezek a tételek az alapjai, kezdve Wat Tyler felkelésétől a német parasztháborúig. A jelek szerint e természetjogi tételek itt humanista színezettel tűnnek fel. Taurinus azt is megmondja, hogy Dózsa hol hallotta ezt: mint gyermek az egyik ferencrendi kolostor kórusán állva a prédikátortól. Az alsópapságnak ama rétegéből hallotta, melynek egy része mindenkor csatlakozott a népi antifeudális mozgalmakhoz, néhány évtized múlva pedig hazai reformációink úttörői között is jelentékeny szerepet játszott. Taurinus megjegyzésének alapja megvan Temesvári Pelbárt László királyról szóló egyik beszédében, ahol kirohan a születési nemesség ellen és virtus nemességre hivatkozik. Temesvári Pelbárt, és Laskai Osvát talán még inkább, a feudalizmus egyházi és világi ágának viszálykodásában erőteljesen résztvettek, és a világi urakkal szemben beszédeikben demagóg hangot ütöttek meg. A plebejus humanizmus alapelveit ezért használják fel demagóg célokra. Azonban Temesvári Pelbárt mintaprédikációi igen népszerűek voltak, bárkinek módja volt az ott található mintákat radikálisabb tartalommal kifejteni. Ezek a demagóg szándékkal írt beszédek önkéntelenül is fegyverre lettek a néphez húzó plébánosok, tanítók, egyes szerzetesek kezében, akik révén a plebejus humanizmus törvényeként Dózsához kerültek, és mélyen emlékezetébe vésődtek. Az emberjogi tételek humanista formáját láttuk már a pécsi egyetemen, azt olvashatjuk Husz János egyetemi beszédeiben, és ugyanezt hozta Ambrus deák a krakói humanista egyetemről. Ezt a tételt közvetítette a magyar deákréteg, ezt a formulás-könyveket használó jegyzők. Ez volt a magyar humanizmus aranyalapja.

A Jagelló-korban tulajdonképpen eldőlt a magyar humanizmus további útja. Meggyökeresedett a hazai polgárság soraiban. A népi közvéleményt átjárják alapigazságai. Meggyökeresedett világi nemességünk hatalmas és szerényebb tagjai között egyaránt. Irodalmi élet alapjává vált. A plebejus ág folyamatosságának jegyei kezdenek megmutatkozni. Mindennek döntő jelentősége van azokban az évtizedekben, amelyek a mohácsi katasztrófa után következnek. A budai kancellária, János király kancelláriája, majd bujdosó udvara csak árnyéka annak, amit szervezeti központnak lehetne nevezni. Ferdinánd király kancelláriája Pozsonyban szilárdabb. E kancellária jelentősége abban áll, hogy nemesi vagy polgári tagjai vannak, akiknek legnagyobb része előbb-utóbb kénytelen elszakadni az idegen uralkodótól és Erdélyhez csatlakozni. Az írók közül többen ideiglenesen az ország nyugati és északi részébe húzódnak városokba, főúri mecénások közelébe. Egyetlen állandó központ sincs. Íróink szakadatlan mozgásban vannak. Humanistáink osztályhelyzete igen jellemző: deklasszálódott középnemesek, patricius polgárok alkotják a Mohács utáni humanizmus gerincét. Ugyanakkor,

amikor a Werbőcziek, Perényiek, Báthoryak felemelkednek, és több tekintetben a tömény reakciót képviselik, a hivatalnoki nemesség és a hozzájuk kapcsolódó rétegek szerényebb tagjai a városba költözve polgárokká lesznek, vagy értelmiségi pályát választanak: humanistává válnak. Ilyen Pesti Gábor, nemesi származású elpolgáriasodott család ivadéka. Ilyen Erdődi Sylvester János, a jelek szerint szerényebb nemesi család sarja, mely talán rokonságban volt a jobbágysorból kiemelkedett Erdődy-családdal. Ilyen volt Komjáthy Benedek, akinek származásáról semmit nem tudunk, s ez önmagában is sokat mond, mert azt jelenti, hogy olyan társadalmi rétegről lehet szó, amelynek a polgári kultúrában való részvétele könnyen magyarázható. E három kiváló író úttörője a magyarnyelvűségnek és mint irodalmi célnak, a magyar prózának. Közöttük Sylvester János a nyelv-nemzet fogalomból kiindulva felismeri a népi stílus invenció-gazdagságát, Pesti Gábor, a tudatos stilisztika a nemzeti nyelvben rejlő kincset. Ezeknek az íróknak halhatatlan érdeme, hogy magyarrá tették a humanizmust, hogy a magyar nyelvet irodalmi céllal kezdték művelni. Korlátaik egyébként nagyon is emlékeztetnek a Jagello-kori humanisták korlátaira. Sylvester János miután a bécsi egyetem tanára lett, az eretnokségek ellen hadakozik, és ha a Ferdinándtól újonnan ajándékozott birtokon a korábbi gazda biztatására keltek is fel ellene jobbágjai, mégis csak ellenük rohan ki.

A hazai polgári fejlődés viszonylagos elmaradottsága túlsúlyba juttatja, hogy Engels szavaival éljünk, »az elméleti humanizmus teológiai, vallási folyományát, a reformációt«. Ez látható nemcsak nálunk, de Franciaországban is, ahol éppen úgy mint Magyarországon a humanisták egész sora tért vissza az ú. n. evangéliumi álláspontra, mely, mint Jevnina kimutatta, éles kritikát jelentett a fennálló egyházi feudalizmussal szemben. A »devotio moderna« szellemében fordítják a bibliát és ehhez a filológiai támasztékot, de a kritikai szellemet is a franciáknak éppen úgy Erasmus adja, mint Pesti Gábornak és Sylvester Jánosnak, valamint Komjáthy Benedeknek. Ha a reformáció néhány évtizedre a Mohácsot követő néhány emberöltőre meg is adja a kor szellemi mozgalmainak alapjellegét, a humanizmus természet-szerűleg nem hiányozhatik belőle. Reformátor-íróink egyike Sztárai Mihály, akivel megindul a magyar nyelvű komédia, maga is humanista műveltségű. Talán legjelentékenyebb reformátor-írónk, Bornemisza Péter legalább annyira jelentős humanistának, mint prédikátornak. A *Magyar Elektra* és az *Ördögi Kisirtetekről* szóló prédikációk egyaránt egy szabadságért küzdő, zsarnokságot, feudális elnyomást gyűlölő nagy humanista egyéniséget mutatnak. Az ő tollán a humanizmus antikokon iskolázott világi tartalma és vallási folyománya egyaránt forradalmi értelmű. Hangsúlyoznunk kell, hogy műveltségben sok tekintetben emlékeztet hazai deákosságunkra, akik iránt prédikációiban is igen élénken érdeklődik. Bornemisza Péter Budáról elszakadt városi patricius-ivadék, akit azonban hontalansága, a családi

vagyon elvesztése egészen közel hoz a néphez. A *Magyar Elektra* utószavában felveti a kérdést: vajjon felkeljünk-e a szolgaság ellen, vagy várjuk meg a jobb időket?, de nem a maga nevében beszél, válaszát nem mondja ki oly nyíltan, mint prédikációiban. Elektra és Chysothemis alakjában mint irodalmi típusokban látja megelevenedni a forradalom és a kompromisszum emberi típusait. Bornemisza Péter az első irodalmunkban — Hunyadi Mátyás bizonytalan célzásai után —, aki az irodalmi típust felismeri. Bornemisza Péter országvesztő főurainkat, a népelnyomókat és a zsarnokságot illető támadások tekintetében előfutára a század második fele plebejus irodalmának.

Sztárai Mihállyal megindul a magyar komédia, gazdagon népies alakokkal, Bornemisza Péterrel pedig a tragikus műfaj. Ugyanakkor első széphistóriáink a magyar novellisztika kezdeteit jelentik. Olyan novellisztikus anyagot dolgoznak fel versben, amely tipikusan renaissance-kori problémákat vet fel, mint pl. a nők egyenjogúsága. Ez a minden vallásos máz nélküli műfaj némi moralizálással van egybekötve, tartalma azonban merőben új. Közülük az egyik, a legelső ismert magyar széphistória, melyet a szerző, Istvánffy Pál János király lakodalmára írt, a *Voltér és Grizeldisz*. Ez a széphistória Mátyás halála óta az első kísérlet arra, hogy az elnyomott nép erkölcsi kiválóságát példamutatónak hirdesse, de ugyanakkor buzdítás a feudális rend további elismerésére, arra, hogy a nép törődjék bele megpróbáltatásaiba. Ezt az engedelmes, és paraszti származású királyné, Grizeldisz alakjában tipizálják. Jankula paraszt leánya erkölcsileg messze fölötte áll Voltérnek. A jellemző az, hogy ez műfajilag már nem jokulátortréfa, hanem művelt író, humanista jellegű alkotása. Az egyidőre megbukott magyar centralizáció törekvései újulnak meg vele.

7. Humanizmusunk alakulása és osztálybázisa a tetőpontján (1562--1600)

A magyar reformáció feudalizálódott és megmerevedett. Ezért a reformációban megnyilvánuló haladó polgári erők új kifejezési formát kerestek maguknak, így jött létre az erdélyi háromságtagadó mozgalom. Ugyanakkor újabb centralizációs kísérletek indultak nemcsak Habsburg részről, de ami sokkal jelentékenyebb, Erdélyben. János Zsigmond alatt fejedelmi udvar, szilárd kancelláriai szervezet alakult ki. Most már a pozsonyi kancelláriának megvolt az az ellenlábasa, amelyre a gyűlölt idegen uralom ellenében hivatkozni lehetett. Ugyanakkor, amikor a Habsburg-kancelláriában a Bonfini megalapította latin nyelvű történetírás virágzott fel csupán, Gyulafehérvárt az ugyacsak latin, de szabadabb szellemű történetírás mellett létrejött a népi reformációnak és a fejedelmi udvarnak egy sajátos szövetsége is. E népi reformáció középpontja Kolozsvár. Itt fordítja magyarrá

Heltai Gáspár Bonfinit, idekapcsolódik a széphistóriák későbbi felvirágzása, ide a magyar komédia újabb kitűnő kísérlete, a *Válaszúti Komédia* és nagyerejű szatirikus vígjátékunk a *Comoedia Balassi Menyhárt árullatásáról*. Kolozsvár a középpontja a háromságtagadó iránynak abban az alkalmazásban, ahogy Dávid Ferenc hagyta reánk. Ez az irányzat a legdemokratikusabb magyar reformáció. Amikor Dávid Ferenc Jézus embervoltát vallja központi tételként, elér a keresztény vallás szélső határáig. A háromságtagadó irány a jelek szerint örököse a padovai szabadgondolkodó humanizmusnak és leszelídített formája olyan forradalmi népi megmozdulásoknak, mint a Münzer Tamás reformációjával rokon anabaptistáké, illetve Karácson György, a »fekete ember« felkeléséé. A jelek szerint kompromisszum eredménye, amely egyrészt a kolozsvári és általában az erdélyi városok plebejus rétegei és a környék parasztsága, másrészt vagyonos polgársága között jön létre. Ebben a formában a fejedelem uralkodó vallássá teszi. Udvarának előkelői, hívei vele együtt mind áttérnek reá. Uralmának osztályalapja a nemesség, mely háromságtagadó lesz. De éppen az új vallásos forma útján előtérbe juttatja a polgárságot, ami a centralizált monarchiakra jellemző.

A kor erdélyi irodalma igen élénken tükrözi a centralizációs törekvéseket, de ugyanakkor az erdélyi kultúra erőteljes városi komponenseit is. A Habsburg-kancelláriát elhagyó Forgách Ferenc, akinek szereplése átnyúlik Báthory István éveibe is, Brutus Mihály történetírása, aki a Báthoryak történetírója és Szamosközy Istváné, aki már Bocskai István udvari történész, egyforma élességgel fordulnak a nagybirtokos osztály ellen, mely a hazát szétszaggatta és elkótyavetyélte. Különösen Forgách Ferenc és Szamosközy István esetében jogos erkölcsileg is ez a magatartás. Forgách kikel a nép kifosztása, a zsoldosok és feudálisok részéről való szakadatlan zaklatása ellen, de a néptől éppen úgy távortartja magát, mint Brutus. Tulajdonképpen váradi püspök lenne, de nem jár papi ruhában és meg akar nőszülni. Előbb bizalmatlanul, majd ellenségesen nézi a háromságtagadókat, de Báthory reakciója elől önkéntes száműzetésbe Padovába vonul. Tudományos szempontból a nemesi-kancelláriai történetírás Erdélyben emelkedik tetőpontra. Kovacsóczy Farkas arisztokratikus köztársasági elmélete, Forgách Ferenc oknyomozó történetírása, Brutus Mihály analitikus történetírása, Baranyai Decsi János összehasonlító jogtudományi műve és Sallustius-magyarításai jelentős állomásai ennek a hatalmas fejlődésnek, amelyet Szamosközy István tetőz be. Általános jellemvonása XVI. századi kancelláriai és magyar nyelvű történetírásunknak, hogy uralkodói és kulturális eszménye Hunyadi Mátyás centralizált állama és udvari kultúrája mellyel szembeállítják az urak országárulását. A feudális anarchia, a főnemesség, a zsoldosok pusztításának gyűlölete Szamosközynél a legerőteljesebb. Egyszersmind a vallási közömbösség is erősebb benne a renaissance minden magyar írójánál. Szamosközy nagy tisztelője Janus Pannoniusnak,

azonban példaképet e tekintetben maga mögött hagyja. Még abban a tudós humanista magatartásban is, hogy a néptől elszigeteli magát, igen jelentékeny komponens, hogy a népet úgy tárgyalja, mint »fanatikus« tömeget. Ő az első magyar író, akinél a padovai materializmus nyíltan megjelenik.

Egyidejűleg azonban magyar nyelvű polgári, történetírás és plebejus irányú történeti tevékenység is fűződik Erdélyhez. Benczédi Székely István szinoptikus világkrónikája a reformatori vonásokat egyesíti az erős nemzeti öntudattal és a humanista kulturális érdeklődésével. Heltai Gáspár *Magyar Króniká*-ja még erőteljesebben polgári s egyes vonatkozásaiban a plebejus polgárságnak kedvező. Szerémi György plebejus irányú történetírását is Erdélyhez lehet kapcsolni. Műve megírására Veráncsics Antal buzdította, amikor még az erdélyi kancelláriát vezette, hogy anyagot kapjon tőle a magyar történelem feldolgozására. A jobbágyok és városi plebejusoknak az uralkodóosztállyal szemben való mély bizalmatlanságára, a róluk való súlyos erkölcsi ítéletre nincs jobb forrásunk e korból, mint Szerémi György naiv, de lényegében mélységesen igaz műve. Mert nem arról van szó, hogy Hunyadi Mátyást vagy II. Lajost tényleg a magyar főurak gyilkolták-e meg, hanem arról, hogy a nép meggyőződése szerint tényleg kitellett tőlük. Hiszen ők pusztították el a magyar nép központosított államát is. Egyébként Szerémi György többször is hangoztatja plebejus humanizmusunk sokszor emlegetett alapelvét: a becsület, az emberi méltóság fogalmát »emberség«-nek nevezi. Ez nála az egyszerű ember elidegeníthetetlen joga és a török ellen harcoló vitéz katonák becsülete.

A háromságtagadó népies iránynak és a plebejus humanizmusnak legkiválóbb irodalmi megnyilvánulásai terén a Balassi Menyhért árulásáról szóló szatirikus játék nyitja meg a sort. Fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy Karádi Pál előszava élesen elítéli a feudális anarchiát s ugyanakkor az uralkodóknak a népet védő kötelességét, de egyszersmind isten adta jogát is hangsúlyozza. Mint máshelyütt kimutattuk, ez a munka a legszorosabban kapcsolódik egyrészt az erasmusi antifeudális kritikához, úgy amint az a *Balgaság dícséreté*-ben megnyilvánul, másrészt Mátyás király humanista hagyományához. A vallási mozzanat egészen háttérbe szorul avval a dühvel szemben, amellyel feudális papságot és nemességet a polgárok és főleg jobbágyok nyúzóit, ezeket a vad »szittyákat« ostorozza. Ebbe a körbe tartozik és a vagyonos polgárok, valamint plebejusok közötti kompromisszumnak legjelentékenyebb erdélyi írója Heltai Gáspár, aki prédikátor, nagyvállalkozó, nyomdatulajdonos és író egyszemélyben. Irodalmi működésében világosan felismerhető egyrészt a maga polgári álláspontja, másrészt annak a közönségnek törekvései, amelyhez írt. *Dialogusá*-ban kirohan a pazarló nemesség ellen, a takarékos, polgár nevében, *Meséi*-ben élesen ostorozza a földesúri kizsákmányolást és elnyomatás minden nemét, de ugyanakkor hasonlóan a centralizáció többi hívéhez és nagyvállalkozói

érdekeihez, türelemre, a feudális rend elviselésére biztatja a népet. A »többet ésszel, mint erővel« jelszó nála a kompromisszumot takarja.

Amikor azonban János Zsigmond halálával a Báthoryak jutnak uralomra és a háromságtagadó mozgalom megtűrtté válik, az erdélyi centralizáció osztályalapjának hangsúlya az immáron kialakult nagybirtok és ennek leghűségesebb fenntartója a katolicizmus felé tolódik el. Ekkor a latin nyelvű udvari történetírástól élesen elválík egy olyan plebejus szellemű világi irodalom, amelynek szerzői kimutathatóan vagy gyaníthatóan háromságtagadók. Ilyen művek a széphistóriák újabb virágzásának első emlékei: Enyedi György *Gisquardus és Gismundá*-ja, ilyen az ismeretlen szerzőjű *Telamon királyfőről* szóló széphistória. Ezekben a verses novellákban a hős rendszerint a nép fia, amott a népből felemelkedett királyi titkár Gisquardus, emitt egy varga leánya Katarista. Ezek a népi hősök királylányokba és királyifjakba szerelmesek és szerelmük vége tragikus, mely magával sodorja előkelő származású szerelmes társukat is. Ezek a művek azt hirdették, hogy a szegényember van olyan kiváló, mint a hatalmasok és a szerelemnek, mint a természet ellenállhatatlan erejének nem szabad útjába állni. A szerelemnek ilyen éles társadalmi vetülete keresztülhúzódik verses novellisztikánk legjaván. Az *Euryalus és Lucretia* egy előkelő lovag és egy polgárasszony szerelmét mondja el, az érzéki szerelem egész modern terminológiáját teremtve meg olyan lélektani rajzzal, amely az érett Boccaccio regényeire jellemző. A férj öreg, fősvény polgár. Az így kialakuló szerelmi háromszög a boccaccioi novellák és Machiavelli híres vígjátékának a *Mandragorá*-nak tipikus konfliktusa. De meg van tetézve azáltal, hogy az előkelő lovag Sienából való távozása és súlyos betegsége után egy hercegnőt kap feleségül, Lucretia pedig öngyilkos lesz. Enea Silvio Piccolomini már az eredetit úgy alkotta meg, hogy a feudális viszonyok megkövetelte tragikus befejezést adta a mesének. A magyar széphistória az eredeti szövegen túlmenően támad igen éles sorokban a méltatlanul szerzett nemesség és a hamisan gyűjtött vagyon ellen. Végül a kor leghíresebb széphistóriája az *Argyrus* is népi törekvéseket önt humanista formába. Az *Argyrusban* a túlvilági tündér és a földi halandó szerelme, mely csak Tündérorszámban tud megvalósulni és így a tragikus befejezést elkerülni a társadalmi ellentmondások tipikus feloldása, de ezen kívül egy népi hős győzelme, melyet tüzön-vizen keresztül törve ér el. Akárcsak a *Telamon historiája* az *Argyrus* is népi törekvéseket önt humanista formába.

Láttuk, hogy Erdély létrehozza a magyar centralizáció újabb humanista irodalmát, mely túlnyomó részt latin és részben magyar. Ugyanakkor gazdag polgári humanista irodalmat is teremt, amely teljesen magyar nyelvű, haladó szellemű és amelynek szélső ága az osztályharc nyílt és művészi irodalmi kifejezése, vagyis plebejus humanizmus. A Habsburg uralom alatt levő Magyarországon a nemesi humanizmus hozott létre néhány jelentős

alkotást Oláh Miklós és Istvánffy Miklós történeti műveit, továbbá humanizmusunk tetőpontját, Balassa Bálint élete művét. Oláh Miklós még mielőtt az egyházi reakció vezéralakja lett volna, egy jelentékeny kettős történeti munkát írt, *Hungaria et Attila* címen. Hunyadi Mátyás centralisztikus történetírásának folytatása ez, Magyarország földrajzi, néprajzi, természetrajzi, kulturális leírása és egybekapcsolása avval a hun-magyar ideológiával, amely ugyancsak Hunyadi Mátyás udvarának jellemző produktuma volt. A magyar nemzeti tudat történeti kifejlődésében ez a kettős mű jelentős állomás. A regényes irodalmi jellegű történetírás legkiválóbb alakja vitán felül a nyugati kancelláriában működő Istvánffy Miklós, Pál fia. Mint történetíró Zsámboki János tanítványa. Meglehetősen kétes jellemű ember, aki abban hasonlított a kor feudális osztályának többi tagjára, hogy nem volt gyáva és gyűlölte a törököt. Gyermekkorát Sziget várában töltötte, ahol a magyar feudális osztály egy kiemelkedő alakja, a szigeti Zrinyi Miklós élt és halt hősi halált. A szigeti Zrinyi Miklós életében olyan volt, mint osztálya, mértéktelen vagyongyűjtő, önző és erőszakos, de bátor katona, aki halálában osztályának és tulajdon életének fölébe emelkedett. Ugyanazt a típust jelenti, mint Eger védője, Dobó István. Mindez elég volt ahhoz, hogy Istvánffy történeti műve, a *Magyar királyság története* epikus ihletű, hatalmas alkotássá váljék, amely nélkül elképzelhetetlen a legnagyobb magyar epikai mű, a *Szigeti Veszedelem*.

Humanizmusunk tetőpontja Balassa Bálint, a magyar nyelvű szerelmi líra első nagy mestere, akinek érdemeit méltatva fogalmazta meg Rimay János a renaissance történeti jelentőségét, csak születési hely és neveltetés dolgában tartozott igazán a nyugati királyok Magyarországhoz. Balassa Bálint a feudális uralkodóosztály tagja volt és mégis a magyar nép első nagy lírikusa, aki magyar nyelven írt. Itt kell hangsúlyoznunk, hogy feudális osztályunk egy része súlyos felelőssége és bűnei ellenére sem vált olyan parazita nemességgé, mint nyugati osztályrokonai. Sokáig hiányzott a békében élő, kifinomult udvar. Erdélyben kezdődött valami hasonló Izabella, János Zsigmond és a Báthoryak korában és mint tudjuk, Balassa valóban nyert innen jelentékeny indítékokat. Azonban a török veszedelem rendkívüli súlya, mely mindenkire ránehezedett, nem engedte meg e hedonisztikus életforma kibontakozását. Főnemességünk és középnemességünk humanista műveltséget szerzett, de *nem vált udvari nemességgé*. A várháborúk, majd a »hosszú hadjárat«
vérbe és gyászba borította az országot, de termőtalaja volt a hősiességnek. Balassa Bálint ezenfelül bizonyos mértékig elszakadt osztályától is. A Habsburg császárok udvarában nem volt hely számára. Rokonaival éles háborúban állott, anyagi javakban szűkölködött. Bizonyos értelemben deklasszálódott. Polgári foglalkozást űzött, kereskedett, nem hogy nyereszkesedjen, de fenntartsa magát. Életének jelentékeny részét élte bujdosásban, vándorlásban, végvári vitézek között harcolva. Nagyjából

ez volt Balassa osztályhelyzete, ami nem jelenti azt, hogy a selmeci polgárokat csupán azért gyűlölte volna, mert németek voltak. Nem. Ő az idegen polgárokat vetette meg. De azért keveredett velük háborúságba, mert elhagyottsága következtében mindenki bántatlanul kezdetett ki vele. Ez a költő hozta létre az első klasszikus magyar szerelmi lírát, a Júlia- és Coelia-dalokat és a magyar végvárak legszebb lírai költészetét.

Balassa Bálint nevelője és mestere a humanizmusban olyan szabad szellemű és nagy egyéniség volt, mint Bornemisza Péter. Balassa Bálint osztályáról bizonyos mértékig leszakadt és ezért, ha udvarló költészetében meg is vannak a nemesi életstílus mozzanatai, egyéni szenvedélyessége, forró természetszeretete, gondolkodásának friss, sokszor népies képei és az egész nép létérdekeit kifejező gyönyörű vitézi énekei magasra emelik őt a magyar renaissance irodalmi képviselői közül. Szerepe a magyar irodalmi nyelv kialakulása szempontjából pedig korszakalkotó.

A magyar humanizmus a magyar társadalom osztályharcai során történeti szükségletként jött létre. Szinte egyszerre hajtott egy a magyar népi renaissanceban gyökerező plebejus változatot és egy, a feudalizmus haladó formációját támogató udvari változatot. A magyar humanizmus irodalma előbb latin nyelvű, majd magyar nyelvű, és mindkét fázisában haladó irodalom. A műfajok hosszú sora fűződik humanizmusunkhoz: történetírás, történet-filozófia, humanista líra, epigrammatikus gondolati költészet, klasszikus stílusú epika, komédia és tragédia, verses novellisztika és mese, mind-mind antik ihletű, gazdagon kibontakozó humanizmusunk műve.

Humanizmusunk kettős arculata egyre inkább szembeötlő. Minél szélesebb osztálybázisa, minél erősebb polgárságunk, rétegződése minél sokszerűbb, humanizmusunk is annál magyarabb és haladóbb. A nép érdekeit közvetlenül kifejező polgári és plebejus-polgári szellemű humanizmus Erdélyben lép előtérbe. De udvari-nemesi humanizmusunk is, az uralkodó-osztályból származó olyan kivételes egyéniségek kezén, mint Balassa Bálint a kor mondanivalóját és az egész nép érdekeit fel tudja oldani magasrendű művészetté. Végeredményben Balassához hasonló sok tekintetben Zrinyi Miklós, a költő is.

A humanizmus, ez a hatalmas irodalmi irány Magyarországon ugyanolyan történeti szükségszerűség, mint másutt, ugyanúgy létrehozza sajátos nemzeti gyümölcsét, mint másutt. A magyar próza kezdeményeit, bibliafordításokat, a mesék a konfliktusokban gazdag XVI. század jellemző műfaja, a dráma követi, majd az elmagyarosodott történetírás. A legnagyobbat a lírában és a lírai-epikus novellisztikában alkotta, s ezáltal eltolódott irodalmunk nemzeti karaktere irányában. De nem lehet elszakítani tőle a költő Zrinyi Miklós epikáját, és történeti publicisztikáját, mint huma-

nizmusunk utóhangját és ugyanakkor új idők jeleit. A magyar humanizmusnak mélyreható szerep jutott irodalmi nyelvünk kialakulásában, a nemzeti nyelv és nemzeti öntudat kialakításának folyamatában. A magyar humanizmus története népünk történetének szükségszerű és nem dicstelen része, egy nagyjelentőségű korszak haladó alapjainak nagyerejű irodalmi felépítménye.

H O Z Z Á S Z Ó L Á S O K

GERÉZDI RABÁN :

Kardos Tibor előadása a marxizmus-leninizmus tanítása alapján gyökerében fogta meg a humanizmus, ezen belül a magyar humanizmus régóta vajúzó, de kielégítő eredménnyel nem tárgyalt problémakomplexumát. Kardos Tibor elsősorban a humanizmus osztálybázisát vizsgálta, elemezte. Ez volt alapvető célkitűzése. Ezért, miközben erre összpontosította figyelmét, nem egy fontos kérdést magától értetődőnek vesz, csupán érint, s így ezekről csak egy-egy mellékmondatából vehetjük ki, tanulmányának összefüggéséből hámozhatjuk ki véleményét és állásfoglalását. A Kardos Tibortól elmellőzött vagy csak érintett kérdések tüzetesebb megtárgyalása, tisztázása pedig nem érdektelen, mert az általa tárgyalt főkérdéseket aláhúzzák, színezik s nem egyszer helyes értelmezésükhöz is segítséget nyújtanak. Eme tudatosan mellőzött, helyesebben mondva háttérbe szorított kérdések közül szeretném a legfontosabbakat kiemelni.

1. Az első lényeges kérdés, mely az előadásban centrálisan fel sem vetődött, így félreérthetetlen és határozott választ sem kaphattunk: a humanizmus és az antikvitás kapcsolatának, viszonyának a kérdése. Élesebben így fogalmazhatnám meg: történeti szükségszerűség volt-e ez a kapcsolat, vagyis az antik kultúrához való visszanyulás és viszonyulás nélkül beszélhetnénk-e »elméleti humanizmus«-ról? Azt hiszem, — nem.

A polgári humanizmus-kutatás ezt a viszonyt, ezt a kapcsolatot tette meg a humanizmus lényegének és egyetlen ismérvének. Ennek megfelelően vizsgálódásainak célja és értelme nem volt más, mint megállapítani, hogy egy-egy humanista mennyiben és milyen fokon »letéteményese az ókori görög és latin kultúrának«. Ennek az iránynak legnevezetesebb képviselői: a mult században a német Voigt, ki főművének már a címével jelzi állásfoglalását: »Wiederbelebung des klassischen Altertums«; a századunk első felében az olasz Remigio Sabbadini; nálunk pedig Huszti József.

Nem kell külön hangsúlyoznom, hogy ez a szemlélet a polgárság osztálykorlátaiban gyökeredzik, mely félt, iszonyodott még a multban lezajlott forradalmaktól is, ezért a humanizmus forradalmi lényegéről áttolta a súlypontot a századok során veszélytelenné vált antikvitásra, s ennek imitációjában, utánzásában jelölte meg a humanista irodalom lényegét. Minden csak utánzás, meddő ügyeskedés és játék: l'art pour l'art az elefántesonttoronyban, melynek az élethez vajmi kevés köze van. Ha meg a tények napnál világosabban mást mondtak, erre is megvolt a receptjük: a humanistáknál más az élet és más az irodalom...

Téves és kártékony a polgári humanizmus-kutatásnak az az állítása, hogy a humanizmusnak kizárólagos lényege az antikvitáshoz való kapcsolata; de hasonlóképpen elhibázott volna, ha ezt a valóban fennálló kapcsolatot elhallgatnánk vagy elmellőznénk, mint kevésbé fontosat vagy elhanyagolhatót. Mert az antikvitáshoz való kapcsolat a humanizmusnak nem lényege ugyan, de lényeges velejárója s bizonyos fokig, bizonyos mértékben kritériuma. Csak azóta (14. század óta), mióta ez a kapcsolat szorosra fonódott, beszélhetünk »elméleti humanizmus«-ról, s csak addig, míg ez hatékonyan, éltetően fennállt. (Kb. a 16. század végéig.)

Ennek a kapcsolatnak genezise teljesen világos. Közismert, s ezt Kardos Tibor is kifejtette, hogy a fejlődő burzsoáziának a feudalizmus elleni harcában ideológiára volt szüksége, mely a feudalizmus vallásos ideológiájával szemben a polgárság árutermelő jellegének megfelelően világi kellett hogy legyen. Az igény megvolt, s ezt a polgárság fejlődésének eme szakaszában még nem tudta önmagából kitermelni, tehát onnét vett segítséget, ahonnét tudott. Meg is találta ezt a támaszt a pogány antik kultúrában. Az antik görög demokráciák és a latin város tudománya, irodalma, ideológiája, mely részben választ tud adni a fejlődő polgárság problémáira, másrészt fegyvert ad kezébe a reakcióval vívott ideológiai harcaiban. A polgárság ideológusa, a humanista ezért megy vissza az »antik« ösökhöz. Ezt Janus Pannonius, ki a humanistát (Guarino személyében sűríti össze, testesíti meg, így fogalmazza meg Guarino-panegyricusában :

Ámde te azt a tudást, mit az ősök birtanak egykor,
Visszaadod s felidézed örök feledésnek öléből.
Mertha a földre tiport tudományt te ma föl nem emelnéd,
Hasztalanul hullt volna az ősök sok veritéke.

Ám ezt a tudományt a humanista felemelte, melyet a feudális középkor is ismert, de a teológia vaksi szolgálójává kárhoztatott, elsikkasztván lényegét. »Ezer évi homály — folytatja tovább Janus — tovalebben, — S annyi író rejtett értelme kipattan a fényre«. De a harc nehéz volt :

Vajmi nehéz munkába került letörölni a földön
Azt a homályt, mely a durva szivekbe, agyakra borult rá.

Ez adja meg az embernek az emberséget, mit Janus imígyen fejez ki :
»...Vadállati éltet élni eltiltottad az embert s szívben, beszédben válni emberré tanítottad ...«. Az emberen van itt a hangsúly, azért is nevezzük ezt az ideológiát humanizmusnak.

A burzsoázia az antik kultúrát mindenestől átvette? Nem. Belőle csak azt, csak annyit, amire és amennyire fejlődésének adott szakaszában szüksége volt. Ezt áthasonította, a kölcson vett gondolatokkal saját, aktuális problémáinak adott hangot, s a »felújított« formákat aktuális, pillanatnyi érdekei sugallta tartalommal töltötte meg. A feudalizmus hatalma még nem volt legyűrve, nagy erőt képviselt, nem ártott tehát az óvatosság, s ezért az antik írók egyreszt tekintélyt adtak a mondanivalónak, másrészt takaróul, védekezőül is szolgáltak...

Ez a kapcsolat fennáll egészen a 17. századig, mikortól fogva az egyre fejlettebb polgárság, mit a természettudományok fejlődése is mutat, önmagából ki tudja termelni ideológiai fegyvereit, az antikvitas túlhaladottá válik, él még ugyan, de nem az egyik döntő tényező többé, éltető erejét elvesztette. Ekkor azonban már nem beszélhetünk, de nem is beszélünk »elméleti humanizmus«-ról.

2. A fentebb elmondottakkal szorosan összefügg a második kérdés : vajjon a vallásos köntösben megjelent haladó antifeudális mozgalmak ideológiája mennyiben függ össze a humanizmussal? Ezzel a kérdéssel már konkrétan a magyar humanizmus problémáira térek, s itt elsősorban a magyar huszitizmusra gondolok, mely Kardos Tibor megfogalmazásában bizonyos »plebejus humanizmus«, illetve plebejus humanisták irányító szerepét és meglétét sejteti.

A feudalizmus elleni harcnak — világméreteket véve figyelembe — vezetője a polgárság, de széles bázisa mégis a nép: a paraszti tömegek. E harcban bizonyos fokig megvan a közös ideológiai alap, de ennek az arculata kettős. Míg a fejletlenebb országokban és a fejletlenebb parasztságnak forradalmi ideológiája vallásos köntösben, eretnekségek formájában jelenik meg, addig a fejlettebb polgárság világi szellemi fegyverekkel harcolja meg a harcát. S e világi fegyverek közül nem utolsók az antikvitástól kölcsönzött szellemi fegyverek. A vallásos köntösben megjelent mozgalmak ideológiájáról ezt aligha mondhatjuk el. Igaz, e fajta elemeket is fellelhetünk és fellelünk bennük, de ez nem oly mennyiségű és minőségű, mint a humanizmusban.

Ezért például a magyar huszitizmus és a humanizmus közé még a leg-halványabb egyenlőségjelet sem merném tenni. Kardos Tibor is érzi a nehézséget, s ezért egy eléggé bizonytalanul körvonalazott »plebejus humanizmus«-nak meglétét és szerepét konstatálja a magyar huszitáknál. Ennek a plebejus humanizmusnak a bázisa — Kardos Tibor szerint — a deák réteg lett volna. Tagadhatatlan, hogy a 14. század elején kialakult s egyre fejlődő, szélesülő deákréteg valóban hordozójává, bizonyos fokig alapjává válik a hazai humanizmusnak, de jóval később, a 15. század második felétől, s igazában csak a 16. században lesz jelentős tényezővé, főként a latinnyelvű humanizmusnak »elmagyarosodásában«. Szerepe éppen a huszitizmus idején eléggé problematikus. Valóban álltak — néhányan — a huszitizmus mellett, de zömében, s éppen azok, akik — Kardos Tibor szerint — majd a Hunyadiak kancelláriájában foglalnak helyet, tehát éppen azok, kik a »humanizmus« némi gyanújába eshetnének, ellenségesen nézték a huszitizmust, vele szemben foglaltak állást.

A felelet magától adódik, ha a deákréteg összetételét e korban megvizsgáljuk. Kerültek ki deákok a polgárság sorából is, de majdnem kizárólag patricius polgárok fiai voltak. Döntő többségük pedig a tehetősebb köznemesek közül való, s csupán elenyésző részük jobbágyszármazású. De ezek is a fennálló »államrend« hű kiszolgálói.

Tehát a huszitizmus mögött álló deákrétegről beszélni, véleményem szerint, kockázatos. Nem is szólva arról, hogy e döntő többségében középnemesi deákrétegnek a humanizmushoz ekkor még vajmi kevés köze volt, s ekkor még nehezen is lehetett. S ha — dato non concessio — lett is volna köze, akkor az nem »plebejus humanizmus« lett volna.

3. Az eddig elmondottakból is kitűnik, hogy az előadás fontos, alapvető kérdések tisztázását elhanyagolta, s ez a tisztázatlanság bizonyos ingadozásokra, félreértésekre is vezetett. Hasonló ingadozás tapasztalható az egyébként sok újdonságot és eredményeket adó magyar humanizmust tárgyaló fejezetekben is. A fő módszertani hibát itt abban látom, hogy nincsenek élesen felvetve, élére állítva a problémák. Narrative előadva kissé összemossódnak.

Itt csupán egyet emelek ki. Mindjárt az első probléma az lett volna, mikor kellett szükségszerűen kialakulnia a magyar humanizmusnak, hol, milyen osztályérdekek szolgálatában, s mi volt a funkciója. Ha erre precíz választolunk, akkor a magyar humanizmus gyökértelenségéről megkockáztatott feltevések már az induláskor köddé foszlanak, másrészt a magyar huszita mozgalmakban sem tulajdonítunk hazai humanista indítékokat.

Kardos Tibor helyesen állapítja meg: »A humanizmusnak mint kancelláriai irányzatnak megjelenése a XV. század első évtizedeire tehető«. Igen,

de a humanizmus, nem »mint kancellári irányzat«, tehát több egymás mellett futó irányzat egyike, hanem kizárólagosan *csak* kancellári irányzatként jelentkezett Zsigmond »ingadozó, mégis világosan kivehető« centralisztikus törekvéseinek velejárójaként a királyi kancelláriában. Itt volt rá szükség, sehol másutt. Nyomokat találunk előbb is, de az előző század még csak feudalizálódó magyar társadalmában a királyi kancelláriában sem volt szükség humanista felkészültségre. S e nyomok is nagyrészt az olasz Anjoukkal vagy az Anjoukhoz betelepülő olasz polgárookra vezethetők vissza, tehát más, idegen, az itáliai társadalomra jellemzők. E sajátosan polgári ideológia, polgári műveltség a fejletlen magyar polgárságnak a XV. század elején nem mondhatott sokat, s ez nem is igényelte. Csupán a kancelláriai irányzat kapott helyet. Ám az a közismert tény, hogy ezt a kancelláriai szükségletet is olasz polgári humanistákkal, így Pier Paolo Vergerióval, majd lengyelekkel kellett betölteni, szintén azt mutatja, hogy az igény megvan ugyan, de még humanistáink nincsenek.

Az első magyar humanistát nem véletlenül tiszteljük Vitéz Jánosban, ki Zsigmond uralkodásának utolsó éveiben került a királyi kancelláriába. S ő volt az, ki a magyar ifjak egész sorát küldte Páduába Itália leghíresebb humanista mesteréhez Guarino da Veronához, kinek iskolája amolyan humanista diplomataképző volt. Köztük unokaöccsét, Janus Pannoniust, ki a görög és latin Múzsákat elsőnek hozta a fagyos Duna partjaira... S ez a fejlődés Mátyás haláláig egyenesvonalú, legfeljebb még azt tartanám kihangsúlyozandónak, hogy Mátyás idején szélesedett ki a humanizmus osztálybázisa, nem a magyar polgársággal, hanem a centralizálódó magyar állam másik fontos támaszával, a középnemességgel, melynek egyik legnevesebb képviselője a sajátosan középnemesi ideológiát lerögzítő történetíró Thúróczy János.

A Mátyás-kori humanizmus vizsgálatánál sem a »plebejus humanizmus« lett volna a középponti probléma, s az, hogy Mátyás mennyiben használta ezt fel. Ez a »plebejus humanizmus« ekkor még nincs meg. Hanem sokkal inkább az lett volna, hogy a Kardos Tibortól is megemléített neoplatonizmus miért és mennyiben vált Mátyás és udvarának ideológiájává. Mátyás mellett e korszak központi alakja Janus Pannonius. Nem lett volna tanúság nélküli Janus Pannonius itáliai és magyarországi humanista magatartását és költői oeuvre-jét összevetni, s az összevetés »eredményein« lemérni, ezekből kielemezni a Mátyás-kor humanizmusának jellemző vonásait, pozitívumait és korlátait.

4. A Jagelló-kor humanizmusának kérdései megnyugtatóan vannak megoldva. Itt legfeljebb két kisebb észrevételt kockáztatnék meg. Egyrészt nagyobb hangsúlyt kellett volna itt kapnia a magyarnyelvű humanizmus kialakulásának, másrészt a parasztháború ideológusainak humanista voltát és a parasztháború ideológiájának humanista indítékait nem szabadna ily erősen és egyértelműen hangsúlyozni. Túrkevei Ambrus humanista voltának ama, Szerémitől kölesönzött alátámasztása, »hogy minden tudományban jártas« volt, nem lehet perdöntő, de ez áll Mészáros Lőrincre és Dózsa Györgyre is.

Befejezésül még egyet. Nincs élesen felvetve, így csak a sorok közül és a korszakbeosztásból (»Humanizmusunk osztályalapja Mátyás halálától a debreceni zsinatig«) következtetjük, hogy a reformációt is valamiképpen, ha nem is teljesen, azonosítja, egy kalap alá veszi a humanizmussal. Tagadhatatlan, — mint Engels mondja — az elméleti humanizmus teológiai, vallási

folyománya a reformáció. De csak vallási folyománya, — a humanizmus világi »lényege« a reformációból nagyrészt kimaradt.

RÉVÉSZ IMRE:

Ehhez a nagyvonalú és gazdag tartalmú előadáshoz, amely egyfelől az előadó évtizedek óta folytatott nagyjelentőségű kutatásainak igen tanulságos összefoglalása, másfelől pedig a továbbkutatásra is termékeny indítás, magam csak *egy* pontban kívánok röviden hozzászólni. Nevezetesen ahhoz a kérdéshez kívánok szolgálni néhány megvilágosító adalékkal, amelyet az előadó mind európai, mind magyar viszonylatban bőven és sokoldalúan fejtegetett: hogyan kapcsolódik össze a humanizmusban az elméleti érdeklődés a gyakorlatival, az arisztokratikus, illetőleg patricius-polgári osztálytartalom a plebejussal, hogyan ömlenek össze a tudományos és irodalmi újító törekvések a politikai és társadalmi reform mérsékeltbb vagy radikálisabb követkevéseivel s mindezek folytán hogyan áll elő az a helyzet, hogy a humanizmus máig élő legnagyobb irodalmi alkotásaiban a leggazdagabban liktető életér tulajdonképpen népi, plebejus eredetűnek bizonyul.

Magyarországon, ahogy az előadó kitűnően rámutatott, ezt az összeömlést legkivált azon a területen lehet megfigyelni, amely terület hazánkban éppúgy, mint Csehországban és a Németbirodalomban, ismert társadalomtörténeti okokból, elsősorban adott alkalmat a humanizmus elméleti és gyakorlati indításainak érvényesülésére: t. i. a vallásújítás és az egyházreform terén, ahol döntőleg a humanizmus hatásai hozták létre az ú. n. reformátori ideológiát, amelyet a 16. század második fele óta protestantizmusnak szokás nevezni, de amelybe tulajdonképpen már az egy századdal azelőtt kifejlett huszitizmus is beletartozik.

A kiemelkedő magyar reformátori személyiségek valamennyien jelentős humanista képzettséggel bírtak egy vagy más irányban és valamennyien felülmúlták két legnagyobb és legcsodáltabb mesterüket: Erasmust és Melancthonat abban a tekintetben, hogy ők nem érték be az Engels által oly erőteljesen jellemzett »vorsichtige Philister« magatartásával, akik »nem akarják megégetni az ujjukat«. (L. a »Dialektik der Natur« bevezetését. A humanista reformációs magyarok mind vállaltak több-kevesebb személyi kockázatot nemcsak az elméleti, hanem a gyakorlati magatartásukkal is. Valamennyit érdekelt nem csupán az irodalom és a tudomány, hanem az egyház s vele az egész társadalom átalakulása is, amelyet természetesen mindegyik a maga osztályalapjának megfelelően képzelt el és munkált. Nagy többségük, Luther és Kálvin példájára, feudális, illetőleg nagy- és középpolgári érdekekhez igazította a maga reformátori beállítottságát és megtorpant azon a ponton, ahol a hirdetett eszmékből plebejus érdekek bátor és következetes felkarolásának kellett volna folynia.

Bátor és következetes plebejus álláspontot a hazai reformációnak egyedül az az iránya próbált meg egy darabig elfoglalni, amelynek szellemi feje a századnak a maga nemében legeredetibb magyar, de európai viszonylatban is párját ritkító tehetsége, Dávid Ferenc volt, a kitűnő humanista műveltségű teológus író és az egyszerű emberek nyelvén is hatalmasan szólani tudó, tömegeket felrázni képes szónok.

Dávidnak rövid ideig tartott, de a magyar reformáció egész történetében páratlanul széleskörű és mély hatását végső elemzésben onnan lehet megmagya-

rázni, hogy ő nemcsak elméleti teológiai reformra, nem is csak szűkkörű egyházreformra törekedett, hanem az emberiség egyetemes megújulása lebegett szeme előtt. Erre vonatkozó eszméi pontosan ugyanúgy, mint Münzer Tamásnál (akinek szociális eszmevilágát eddig el nem ért sokoldalú elmélyedéssel és aktaszerű pontossággal elemezte ki M. M. Szmirin, a kiváló szovjet történettudós »Münzer Tamás népi reformációja és a nagy parasztháború« c., a Szovjetunió Tudományos Akadémiájától kiadott nagy művében 1947.) apokaliptikus-misztikus burokban jelennek meg, az emberi társadalom akkori fejlődési fokán másként nem is jelenhettek meg, azonban e burok lefejtése után reális tartalmuk már a szocializmus előrevetődő sugarának bizonyul. Az, amit Münzer és Dávid a maguk nyelvén istenországának, a visszatérő Krisztus királyságának, a szentlélek egyetemes uralmának neveznek, nem más, mint a bibliai és bibliaukívüli vallásos fantázia színeivel megfestett osztály nélküli társadalom, ahol az embernek ember általi kizsákmányolása, sőt ennek már a lehetősége is egyszersmindenkorra megszűnik.

A Dávid megindította antitrinitárius mozgalom *ezért* — tehát egyáltalában nem pusztán az általa követelt teológiai újításokért — jutott hihetetlen népszerűsége és vált egy darabig igazán plebejus erőktől fűtött, kifejezetten népi mozgalommá. De sohasem válhatott volna ilyené, hogyha a mozgalom nagy vezére, sőt már az ő egy-két magyar előfutárja is, nem azokból az európai mozgalmakból veszi a példát és az indítást, amelyekben már évtizedekkel, sőt emberöltőkkel azelőtt termékeny kapcsolat létesült elméleti, irodalmi humanizmus és többé-kevésbé plebejus irányú társadalommegújító törekvések között.

Dávidnál az egyik ilyen hatás egyelőre még csak egyes nyomaiból feltételezhető, egy másik ellenben világosan kielemezhető. Egyfelől ugyanis rokonszenvesen nyilatkozik a huszitizmusról, amit más reformátorirók is megtesznek, de egyik sem abban a világos kapcsolatban, amiben Dávid: t. i. ő mutat rá — sajnos, igen szűkszavúan — arra a legújabban rendszeres vizsgálódások által is valószínűsített tényre, hogy a magyar protestáns egyház-igazgatás legősibb formája a cseh-morva testvér-közösségből ered, annak demokratikus plebejus-püspöki rendszerét veszi át. Dávidnak ez az utalása azért nagyon nevezetes, mert lényegében hasonlóan — bár a csehek megnevezése nélkül — megvan a szintén jó humanista műveltségű és szintén plebejus hajlamú Sztárainál is, viszont Méliusz, akinél a humanizmus hatása, akárcsak a késői Melanchthonnál, már teljesen teologizálásba fullad és aki a plebejus törekvésekkel szemben a maga debreceni polgári osztálybázisán már reakciós álláspontot foglal el, a cseh-morva Unitas Fratrum (jednota bratrska) iránt megvetőleg elutasító magatartást tanúsít, amint ezt nemrég napvilágra került hiteles kútfőkből tudjuk, holott valójában a Méliusz püspöksége is ugyanolyan demokratikus-plebejus jellegű, mint a Dávidé és a cseheké. Itt még helye volna a további kutatásnak, főleg külföldi anyagban (az említett Méliusz-kútfő is a herrnhuti Brüderunität levéltárában maradt fenn) — s ez nagyon meglepő eredményeket is hozhat még a cseh és magyar humanista és plebejus kapcsolatok összefonódásának további bizonyására.

Másfelől: azzal már nem mondunk újat, hogy Dávid a maga dogmatikai reformindításait közvetve vagy közvetlenül egy sor olasz, illetőleg spanyol és egyéb nemzetiességű teologizáló humanistától: csak a legismertebb neveket említve, Stancarótól (aki maga ugyan nem volt antitrinitárius, de a háromságtant olyan bizarr módon védte, hogy valósággal provokálta az ellenkező

álláspontot), továbbá a két Sozzinitól, a valamennyinél sekélyesebb Blandratától, és a zseniális eredetiségével és sokoldalúságával mindnyája közül magasan kiemelkedő Servet Mihálytól kapta.

Servet szörnyű genfi vértanúhalálának — amelyért az elsődleges felelősség súlya letagadhatatlanul Kálvin emlékére terheli — a folyó év októberében lesz a négyszázados évfordulója. A személyes gyűlöletből és féltékenységtől, teológiai furortól és nagypolgár-patriciusi konzervativizmustól felgyújtott máglyán olyan nemes áldozat hamvadt el, akinek ma jobban, mint valaha, magára kell vonni az egész haladó emberiség figyelmét és tiszteletét. A kor legnagyobb humanista polihistorai közé tartozik. Mint orvos is sokkal különb az ugyanolyan élethivatást folytató Stancarónál és Blandratánál, mert a maga korához képest elsőrendű természettudományos kutató is: Harvey előtt háromnegyed századdal fölfedezi a szív és a tüdő közötti ú. n. kis vérkeringést. Ugyanakkor mélyreható filológiai, történelmi, filozófiai, teológiai tudása van. Világnézete pantheista, amelynek misztikus fátyla alól az ösztönös materializmus folyvást ki-kivillan. Mindezek következtében szenvedélyes gyűlölője mindenféle klerikalizmusnak, de még a rómainál is sokkal kevésbé állhatja azt, amelyik a protestantizmus alig megszületett új egyházaiban kezd kialakulni feltűnő gyorsasággal. Új világot vár, »mennyei Jeruzsálemet«, amelynek eljövetelét meg kell, hogy előzze az »Antikrisztus« két találmányának: a trinitástannak és a gyermekkeresztségnak az eltörlése. Servet épp annyira anabaptista, mint amennyire antitrinitárius, épp annyira apokaliptikus látónok, mint amennyire humanista tudós. Elvont teológiai fejtegetései ugyanazt a célt szolgálják, amire a felnőttkeresztység melletti állásfoglalása irányult: végetvetni a világi fejedelmek kardja által támogatott papi zsarnokságnak, elvetni az állami törvény erejével bíró, durván észellenes dogmát éppúgy, mint a papi befolyásnak a nép között legerősebb támaszát, a gyermekkeresztséget (annál inkább, mert a szabad humanista filológiával vizsgált bibliából egyik sem igazolható) — és ezzel tisztítani meg a visszatérő Krisztus útját, akinek újra eljövetelét, az ú. n. parusiát Servet a maga korának fantazmagóriájával nagyon közelre várta.

Elsőrenden a Servet hatására bővült ki az antitrinitarizmus északi Itáliában a század közepe táján anabaptista és apokaliptikus népmozgalommal, amelyet az inkvizíció hamar vérbefojtott ugyan, de amely egynéhány hullámmal elért Magyarországra is. És Itáliától eltérőleg, hazánkban ennek a népmozgalomnak aktivista kísérletére is sor került egy, a részleteiben máig is csak homályosan ismert, de a legfőbb körvonalakat világosan feltüntető olyanforma parasztfelkelésben, mint aminő volt a Münzer Tamásé, illetőleg tíz évvel később, kispolgári-plebejus változatban, a münsteri anabaptista »sionkirályság«.

Tizenhét évvel ezelőtt éppen itt az Akadémián mutattam ki első székfoglaló előadásom keretében — persze akkor még egyfelől a szellemtörténettől, másfelől a felekezeti befolyásolt téves idealisztikus szemlélettel, de az ideologikus kapcsolatokat apróra kinyomozva — hogy Karácsony György, a rejtélyes »fekete ember« 1569/70-i mozgalmának Dávid Ferenc volt a szellemi apja, azokkal az apokaliptikus jóslataival, amelyeket egyfelől Servettől, másfelől kettejük és Münzer Tamás közös ihletőjétől, a 12. század nagy történetmisztikusától, Joachim de Floris calabriai apáttól merített, akinek írásait, a humanizmus ily irányú érdeklődésének nevezetes bizonyóságaként, 1519—27-ben Velencében nyomtatják ki először. Ez a felfogásom akkor és később

több oldalról, köztük nagyon illusztris részről is éles ellenmondást váltott ki, amelyet azonban meggyőző erejűnek sem akkor nem éreztem, sem ma nem érzek.

Dávid Ferenc nagyságát az én szememben már tizenhét évvel ezelőtt sem tette kérdésessé, mai látásommal pedig egyenesen felfokozza, sőt bekoronázza az a tény, hogy ő, aki anabaptista meggyőződésében éppoly méltó követője volt Servetnek, mint antitrinitárizmusában és vértanúi elszántságában, a társadalom és az emberiség jövőjére irányuló haladó nézeteit, bár még vallásos-apokaliptikus lepelben, de oly merészen, oly szuggesztív erővel hirdette, hogy azzal plebejus tömegek szívében is tüzet tudott gerjeszteni. Ez nemcsak a hazai protestáns humanizmus történetében, hanem akkor már, az 1560/70-es években, egész Európa-szerte egyedülálló jelenség. Karácsony György mozgalmának vérbefojtása után nem egészen tíz év múlva bekövetkezett a Dávid tragédiája is: elárulták a Báthori-reakciótól megrettent saját hitfelei, elsősorban a hitvány jellemű Blandrata, akik sietve szakítottak az anabaptizmussal s beérték egy mérsékelt dogmareformmal és annak a középpolgári rétegek igényeit kielégítő óvatos humanista racionalizmusával. De a Dávid apokaliptikájának nem-aktivista változata egyszerre csak, mint hamu alól a parázs, fellobbant az erdélyi szombatos-mozgalomban, amely legnagyobb részét plebejus-rétegekre terjedt ugyan ki, de kapcsolatát a humanizmussal világosan ki lehet olvasni két kiváló szellemi vezetőjének, Pécsi Simonnak és a költő Bogáti Fazekas Miklósnak az írásaiból. Ne felejtjük — elég csak Reuchlinra gondolnunk —, hogy a héber tanulmányok felújulása éppúgy a humanizmusnak köszönhető, mint a görög-latinoké, és hogy a renaissance egyes kiváló alakjainak pantheista-misztikus hajlamai a héber tanulmányok kapcsán a kabbala iránti érdeklődést is felélesztették.

Ezekben kívántam rámutatni a magyarországi humanizmusnak azokra a hatásterületeire, ahol az, a kor fejletlen osztályviszonyainak megfelelő vallásos köntösben, igen erőteljes plebejus indítékokkal kapcsolódik és ahol a továbbkutatásnak még igen nagy feladatai és meggyőződésem szerint pozitív kilátásai is vannak.

Legyen szabad hozzászólásomat a német humanizmus egyik mai marxista kutatójának összegező megállapításaival végeznem, amelyek lényegileg egybehangzanak előadónk álláspontjával és a magaméval:

»A renaissance-kor humanizmusa kényszerűleg osztálykorlátok közé szorított humanizmus maradt. Csak egészen kevés humanista törte át a polgárság szűk korlátait, mint például Morus Tamás, az utópikus szocializmus nagynevű megalapítója... A renaissance-kor humanizmusának s általában a polgári humanizmusnak végzetes belső ellenmondásai csak a szocialista humanizmusban tűnnek el, mert csak ez a humanizmus áll ki valamennyi dolgozóinak az érdekeiért, csak ez az igazi és valódi humanizmus, amely — a történelemben legelőször — az egész emberiség boldogságáért és békés jövőjéért vívja harcát.« (A »450 Jahre Martin Luther Universität Halle—Wittenberg« c. nagy kiadvány 1952. I. kötete 134. lapján, a »Die Universität Wittenberg und der Humanismus« c. tanulmányban. Steinmetz M.-től.)

Az igazi és valódi, tehát szocialista humanizmus előfutárainak és vértanúinak fényes sorában Morus Tamás, Münzer és Servet mellett tisztes hely illeti meg a magyar Dávid Ferencet is.

TOLNAI GÁBOR :

Kardos Tibor előadásában világosan, jól dokumentálva, biztos felépítéssel bontakozik ki a magyar humanizmus útja első jelentkezésétől az 1600-as évekig. Az elhangzott humanizmus-magyarázat helyesen a szovjet irodalomtudomány elvi fejtegetéseit tartja szem előtt, követve a szovjet irodalomtörténet azon felfogását is, amely szerint a renaissance a XIV. századtól a XVI. század végéig terjed, és Dante, Petrarca, valamint Boccaccio idejét korai renaissance-nak tekinti. Kardos elvtárs előadásában ugyancsak helyesen kritikát gyakorol a burzsoá-humanista kutatás felett és ennek nyomán értelmezi a renaissance-ot, a marxizmus-leninizmus és a szovjet tudomány magyarázata alapján. Fejtegetése azt a sorrendet követi — mint visszaemlékezünk rá —, hogy előljáróban az annakidején élenjáró itáliai kultúrát elemzi és az itáliai kultúra elemzése után tér rá a magyar humanizmus kérdéseinek felvázolására.

Hozzászólásomban nem részletkérdéseket fogok felvetni, hanem néhány elvi problémát. Annál is inkább, mivel nézetem az, hogy a tanulmány alapkérdései nem a részletkérdések, hanem az elvi, a módszertani problémák oldalán vetődnek fel elsősorban.

Lássuk az első ilyen elvi problémát. Kardos elvtárs a burzsoá renaissance-kép kritikájával kezdte előadását. Ebben a kritikában a külföldi renaissance-kutatás alapvető művei ugyanúgy szerepelnek, mint a hazaiak. Előadásának ez a kritikai része igényel elsősorban hozzászólást. Az értők jól tudják, hogy Kardos Tibor kikre gondol kritikája során, azonban a kutatók nevének említése nélkül kissé légüres térben mozog kritikája. Egy burzsoá-renaissance-kutatót említ csak névszerint: Burckhardt. Helyes, hogy Burckhardt nevét kiemeli, hiszen Burckhardt valóban a polgári renaissance-kutatás klasszikusa. Így vélekedik róla a szovjet irodalomtudomány is. Ellenben az általa névszerint egyedül említett Burckhardt igazi nagysága és művének a polgári irodalomtudomány szempontjából klasszikus jelentősége — úgy érzem — egy kissé elsikkad éppen azáltal, hogy a felszabadulás előtti renaissance-kutatás jellegzetes képviselőit, Huizingát és társait konkrétan nem elemzi.

A renaissance-kutatás terén Magyarországon is történt egy és más a felszabadulás előtt a burzsoá történelemírás idején. Kiemelkedő munkát végzett a renaissance-kutatás terén maga Kardos Tibor is. Hiányolnom kell a magyar renaissance-kutatás konkrét kritikáját is és nem kis mértékben Kardos Tibor önkritikáját. Kardos Tibor doktori értekezésétől kezdve sok újat, pozitívát és előremutatót alkotott. Tanulmányai közül sok a marxista-leninista irodalomtörténetírás számára is pozitív. Persze Kardos Tibor a felszabadulás előtti kutatásainak minden értéke ellenére nem marxista, hanem idealista tudós volt, akit ugyanúgy megérintett a szellemtörténet módszere, mint csaknem mindenkit irodalomtörténészeink közül, akik már a felszabadulás előtt is dolgoztak. A magyar renaissance-kutatás kritikája és Kardos Tibor idevágó kutatásainak önkritikája szükséges ahhoz, hogy ma már marxista-leninista módszerrel helyes képet adjon és helyes képet kapjunk tőle a XV. és XVI. századi magyar irodalomról.

Úgy gondolom, a kritikának és az önkritikának a hiányával függ össze tanulmányának több vitatható és feltétlenül megvitatandó kérdése. Terminológiájában ugyanúgy, mint elvi kérdések tekintetében vannak tanulmányának olyan részletei, amelyek a múlt polgári irodalomtörténetírás

maradványai. Használ ilyen jellegzetes szellemtörténeti terminusokat, — (Hadd mondjam meg, hogy a szovjet irodalomtudomány is használja ezeket. De másként vetül ez a szovjet tudományban, ahol a szellemtörténetnek nem volt meg a fertőző hatása, mint a magyarban.) — mint »életstílus«, »életforma«, — amelyek mögött szellemtörténeti következtetéseket érünk, — ugyanakkor, amidőn nagyon helyesen kifogástalan marxista-leninista felfogásban igyekszik bevezetni a »népi renaissance« terminust. Véleményem szerint ugyanilyen gyökerűek tanulmányának az olyan hibái, mint például a Balassa Bálinttal kapcsolatos elemzés. Probléma Kardos elvtárs számára Balassa abból a szempontból, hogy a feudális uralkodó osztályból származott és ugyanakkor a magyar nép első nagy, magyar nyelven író lírikusa. Véleményem szerint csaknem olyan probléma ez, mint hogyha Ady Endre származásával kapcsolatban kérdésessé tennék Ady költészetének forradalmiságát. Kardos a Balassa-kérdést helyesen megoldja, de a megoldás nyomán felvet ilyen ugyancsak helytelen nézetet is: »Itt kell hangsúlyoznom, hogy feudális osztályunk egy része súlyos felelőssége és bűnei ellenére sem vált olyan parazita ellenséggé, mint nyugati rokonai.« Itt Balassára is gondol és nyilván másokra is. Nem hiszem, hogy Balassát vagy akárki mást, akinek előremutató pozitív értékei vannak, tulajdonképpen az arisztokrácia tagjának kellene tekinteni, ő sem így elemzi.

A második elvi kérdés, amelyet szeretnék felvetni, a XV. és XVI. századi magyar irodalomnak »magyar renaissance-kor« megjelöléssel való nevezésének kérdése. Kardos Tibor a marxizmus-leninizmus és a szovjet irodalomtudomány renaissance-elemzését az olasz renaissance-on magyarazza részletesen. E magyarázathoz kapcsolja mint időbeli és jellegbeli megfelelőjét az olasznak, a XV. és XVI. századi magyar irodalmat. Helyesen és nagy körültekintéssel elemzi a korszak hazai osztályharcát, mint a humanizmus osztályalapját. Nem kell mondani, hogy tartózkodik a szellemtörténettől, azonban ez a párhuzamba állítás — nem lehet letagadni — a hallgatóságban szellemtörténeti következtetések látszatát is maga után vonhatja. Az ilyen-fajta párhuzamba állításokból a felszabadulás előtti irodalomtörténetírás idején nagy nemzeti értékeink leértékelése következett. Ma az ilyen összevetésből pedig következhetik a nacionalizmus látszata. Távol áll tőlem, hogy a XV. és XVI. századi magyar irodalom értékeit lebecsüljem. Azonban akár a XV., akár a XVI. századi hazai fejlődés, haladó íróink és mégoly nagy lírai költő ellenére is, mint Balassa Bálint, párhuzamba állítható-e az élenjáró olasz renaissance-szal? Nem tudok egyetérteni azzal a nézettel, hogy e korszakot magyar renaissance megjelöléssel illessük. Amennyire pontos és precíz ez a megjelölés az egykori itáliai irodalmat illetően, annyira nem helytálló nézetem szerint a magyarra. E két évszázad hazai fejlődésében — felelheti Kardos Tibor — íróink alkotásaiban, sőt, — mint ahogy példának idézi — még Dózsa György ceglédi beszédében is felismerhetők a humanizmus jegyei. Tény, hogy felismerhetők. Kardos Tibornak igaza van. Azonban ennek ellenére ez nem pontosan a mi fejlődésünkre kialakított terminus mechanikus alkalmazása.

Kardos Tibor a humanizmus folyamatos meglétét és változásait elemzi két évszázad magyar irodalmában. Mondanivalója, mikor könyvvé fog érni, bizonyára nehéz feladatot jelent majd számára, hogy a véleménye szerinti »fővonal« : a humanizmus mellett ne sikkadjon el a reformációnak, a humanizmussal érintkező, de a humanizmussal semmiként sem kimeríthető kérdése,

vagy a végvári harcok problematikája, — hogy csak a két legjellegzetesebb példát említsem.

Vitakérdésként vetem fel a XV. és XVI. századi magyar irodalom periódus megjelölésének problémáját. Nem tudok megfelelő megoldást javasolni. Ellenben véleményem szerint a magyar renaissance-terminus bevezetése a XV. és XVI. századi irodalmat illetően nem alkalmazható. Minden körülmények között helytállóbbnak tartom az Engels-féle terminus alkalmazását, amelyet a polgárosodásért vívott harc első, második és harmadik csatájaként említ. A XVI. századi magyar irodalom a polgárosodásért vívott harc első csatája. Ebbe belefér a humanizmus is, amelyet Kardos Tibor elemzett és mely kétségtelenül folyamatosan jelenlévő, de megfelelő helyet kaphatnak azok a problémák is, amelyekről az imént szövegtünk.

Kardos elvtárs nem mondja ki, azonban előadásából az a következtetés is levonható, hogy a haladó mozgalmak legtöbbjét hajlandó volna humanizmussal jelölni. Egy esetben említi is ezt, a burzsoá irodalomtörténetírás kritikája során: »Zrínyi Miklóst, a költőt, csupán annyiban közelítette a humanizmus hagyományaihoz, — t. i. a burzsoá irodalomtörténetírás, — hogy elismerte Istvánffyhoz való kapcsolódását.« Ki az, aki tagadná, hogy Zrínyi művében is vannak humanista vonások?! De nem jár-e ismét súlyos veszélyekkel, és nem von-e maga után helytelen irodalomtörténeti következtetéseket a humanizmusnak mindenütt való keresése, még akkor is, — hadd jegyezzem meg — ha keresni sem kell, mert jelen van? A humanizmust állíthatjuk minden haladó mozgalomnak szinte a középpontjába. — Ezt nem mondja Kardos elvtárs, de ez belefér »örök humanizmus«, »örök romantika« és hasonló analógiák folytán az előadásba és az annak alapján levonható következtetésekké.

A szovjet irodalomtudomány renaissance-kori humanizmusról beszél, ez a megfogalmazás az egyedül helyes és helytálló. Azt is mondjuk meg, hogy a szovjet irodalomtudomány a renaissance-kori humanizmus terminust az olasz renaissance-ra érti. Ha az olasz renai sancè-ra használt terminust át vesszük magyarra — ismétlem — az a veszély áll fenn, hogy mechanikus munkát végzünk.

Végül még egy probléma. Helyesnek tartottam volna, hogy a szovjet irodalomtudománynak a renaissance-t illető megfogalmazása nyomán Kardos elvtárs igyekezett volna precíz megfogalmazását adni annak, hogy mit is ért ő »magyar renaissance« terminus alatt. Meggyőződésem, hogy ha a szovjet terminust tartjuk szem előtt, kiderülne, hogy alapvetően más dologról van szó a magyar XV. és XVI. században, mint az olaszban, tehát mechanikus alkalmazása nem lehet helytálló.

Befejezésül a következő kérdést: Kardos elvtárs előadása a humanizmust a XV. és a XVI. századi osztályharc alapján szemléli. Nem hinném, hogy a XV.—XVI. századi hazai osztályharcnak feltétlenül a humanizmus a megfelelője. Nem hinném, hogy nem jár ugyancsak veszélyes konzekvenciával az a magyarázat, amely az előadásban Dózsa parasztforradalmával kapcsolatos. Dózsa ceglédi beszédében kétségtelenül vannak humanisztikus elemek. A Dózsa-forradalomból azonban azt emelni ki, hogy beszédében humanisztikus elemek vannak, a középponti kérdés mellőzését jelenti. Ha a humanizmus oldaláról közeledünk a XV. és a XVI. század felé, egy sor nagy értékünk és nagy teljesítményünk csökkentett jelentőségben fog

kibontakozni előttünk. Kérdéses az is, hogy a humanizmus oldaláról közelítve, megmagyarázható-e a Balassa-kérdés is?

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE :

Egyetértek azokkal a felszólalásokkal, amelyek Kardos Tibor előadását jelentékeny kezdeményező lépésnek tekintik a magyar humanizmus történetének marxista-leninista feldolgozása felé. De egyetértek Gerézdi Rabán kartársunknak azzal a megállapításával, hogy a renaissance humanizmusának meghatározásában el nem hanyagolható mozzanat az antikvitáshoz való viszony kérdése. Ezért ebben a kérdésben meg fogok elégedni néhány elvi szempont erősebb hangsúlyozásával. Egyetértek úgy Gerézdi, mint Tolnai Gábor elvtársakkal abban is, hogy nem vonható a humanizmus fogalma alá a XV. és XVI. század minden haladó jellegű ideológiai megnyilvánulása, akár Magyarországon, akár Magyarországon kívül. Továbbá : nagy örömmel hallottam Révész Imre akadémikus felszólalásában az utalásokat a cseh és a magyar humanizmus kapcsolataira ; sajnálatosnak éreztem Kardos Tibor elvtárs előadásában — éppen az ő előadásában, tudván, hogy a keleteurópai humanizmus bizonyos összefüggéseinek megvilágításához korábbi kutatásai milyen sok jelentékeny eredménnyel járultak hozzá, — hogy erre a rendkívül fontos kérdésre, a baráti népi demokráciákkal közös haladó hagyományainkra ezúttal utalás sem történt. Egyetértek Tolnai Gábor barátomnak azzal az észrevételével is, hogy a polgári humanizmus-kutatás kritikája kissé formális maradt és jelentős mértékben hiányzott belőle az önkritika vonása is. Itt is megelégedhetem azzal, hogy most már csak némi kiegészítést fűzök ehhez a megállapításhoz. Előre megmondom, elsősorban önkritika formájában, — amire jogosultnak, sőt kötelezettnek is érzem magam, hiszen a két világháború közé eső magyar humanizmus-kutatásról elmondhatom, hogy *quorum pars fui*, ha azt nem is mondhatom el, hogy *quorum pars magna fui*.

A magyar humanizmus kérdéseivel Ábel Jenő kezdeményező munkássága óta évtizedekig elsősorban a klasszikus filológusok foglalkoztak. Mintha Kardos elvtárs előadása után a klasszikus filológusoknak, mint klasszikus filológusoknak, ebben a kérdésben mindennemű illetékességét kétségbe kellene vonnunk. Azt, hogy Ábel Jenő, és hozzátehetjük : Hegedűs István kezdeményezései után a klasszikus filológusok tekintették munkaterületüknek a magyar humanizmus kérdéseit, nyilvánvalóan a humanizmus túlnyomó latinnyelvűsége magyarázza, viszont ennek káros következménye volt, hogy a nemzeti nyelv kérdésének a humanizmus történetében sokáig nem juttattunk kellő szerepet és hangsúlyt. De a klasszikus filológusok tekinthették a humanizmust a maguk munkaterületének azért is, mert a humanizmus antik eszményei, klasszikus példaképei egészen nyilvánvalóan mutatkoztak mindenki számára, aki a humanistákat forgatta. Ez viszont arra a káros jelenségre vezetett, hogy a kutatás jobban figyelt a magyar humanizmus egyetemes európai hagyományaira, a humanizmus klasszikus örökségére, mint történeti szerepére a magyar irodalom és főleg a magyar társadalom fejlődésében. Magam több mint húsz esztendővel ezelőtt főleg Huszti Józseffel szemben szükségesnek tartottam hangsúlyozni a magyar irodalomtörténet felől kiinduló szemlélet elsőbbségét a klasszika-filológia felől kiinduló szemlélettel szemben, abban a ma sem feladott, de szélesebbkörűen, társadalomtörténetileg megalapo-

zottabban fogalmazandó meggyőződésben, hogy a humanizmus történetében nem »a benne megnyilvánuló ókor«, hanem »a nyomában sarjadó nemzeti irodalom« az, ami érdeklődésünket elsősorban megérdemli. Hogy a renaissance nem pusztán a klasszikus ókor ujjaszületése, akkor már a nemzetközi tudományos irodalomban is új kérdés-feltevéseket elindító meggyőződéssé kezdett válni — főleg Burdach az, aki a »renaissance« kifejezést is ettől a szemponttól függetlenül kívánta értelmezni. Több elszórt hazai kezdeményezés után, — amelyek közül különösen Ferenczi Zoltán, Zolnai Béla, Túróczi-Trostler József és nem utolsó sorban éppen Kardos Tibor dolgozatait kell kiemelni, — 1935-ben megjelent az első összefoglaló kísérlet a magyar humanizmusnak irodalmunk fejlődésébe való beillesztésére: Horváth János hiányosságai mellett is úttörő jelentőségű könyve az irodalmi műveltség megosztásáról. Mint a magyar irodalom »önelvű rendszerezésének« egy fejezete, bár bevezetőjében a humanizmus »társadalmi gyökereiről« is ejt néhány szót, alapjában véve az »irodalmisság« idealisztikus feltogásából indul ki. Mai előadónk több korábbi tanulmányában — így főleg a Janus Pannonius bukásáról és Callimachusszal kapcsolatban Mátyás király államrezonanciájáról szólókban — számításba veszi a humanizmus politikai szerepét. Szabad talán hivatkoznom arra is, hogy magam Erasmus magyar vonatkozásait kutatva, a szellemtörténeti irány történelemhamisítását e kérdésben leleplezve, nyomatékosan figyelmeztettem Erasmus politikai célkitűzéseire és magyar barátainak pozitív politikai tevékenységére. Mindez azonban a marxizmus-leninizmus alapvetése híján legfeljebb jó részletmegfigyelésekre vezethetett; a humanizmusnak mint egy meghatározott alap felépítményének a jelentőségét sem általánosságban, sem hazai sajátosságaiban tisztázni nem volt képes, sőt, magát az alapvető feladatot sem tudta helyesen felállítani. Ebből a szempontból kell éppen jelentősnek tartanunk Kardos Tibor mai előadását. Először történt ebben kísérlet arra, hogy a magyar humanizmus főkérdéseit valaki teljes szélességükben a történelmi materializmus szempontjából vesse fel, a marxizmus-leninizmus klasszikusainak iránytmutató megállapításaiból kiindulva, az európai humanizmusra nézve elért szovjet eredmények elég széleskörű, ha még nem is kielégítő mértékű felhasználásával. Kár viszont, hogy ezúttal is elmaradt a magyar humanizmus-kutatás eddigi eredményeinek kritikai rostája. Azt hiszem, ez nem csupán tudománytörténeti kérdés, hanem továbbhaladásunk elsőrendű feltétele akkor is, sőt annál inkább, ha ez a kritika szükségképpen önkritika is.

Kardos Tibor előadásának az a hiányossága, amelyre Gerédy Rabán mutatott rá, további hibák és hiányosságok forrása lehet. Ismétlem: továbbra is fenntartom azt a véleményemet, sőt, ma többoldalúan is tudnám igazolni, hogy a humanizmus nem elsősorban a klasszikus ókor tradícióinak felújítása. Hozzátehetném azt is, hogy amennyiben mégis az, nem egy tekintetben arról a bizonyos termékeny félreértésről vagy átértelmezésről van szó, amiről Marx és Engels például a görög tragédia vagy a római jog tradíciójával kapcsolatban beszélt. Helyes tehát, ha Kardos elvtárs nem a humanizmus antik örökségére veti a hangsúlyt, hanem a humanizmus osztályalapjára és a magyar humanizmus történetében ennek az osztályalaprak a változásait figyeli meg. Nem helyes azonban és a renaissance humanizmusának egyéb haladó ideológiáktól megkülönböztető egyik jellemző vonását hagyja figyelmen kívül, ha ennek az antik örökségnek a szerepét teljesen elhanyagolja. A humanizmus kétségkívül a feltörő polgárság ideológiai fegyvere a feudalizmussal szemben,

de nem minden, a feudalizmust fellazító ideológiai megnyilvánulás sorolható a humanizmus fogalma alá, még a renaissance korában sem. Engels nem hiába utal arra, hogy »a Bizánc bukásából kimentett kéziratokból, a régi Róma romjai alól kiásott antik szobrokból új világ bontakozott ki az ámuló nyuga, előtt: a görög ókor; ragyogó alakjai elől eltűntek a középkor kísértetei«. Nem véletlen, hogy az az új anthropocentrikus világkép, amelyet a humanisták dolgoznak ki a feudalizmus ellen támadó polgárság számára az antikvitásban keresi a maga előzményeit és igazoló példáit. Marx a tulajdon ókori formáját a kifejtett tőkés termelés tulajdonformájával hasonlítva össze, kiemeli, hogy »a régi szemlélet, amelyben az ember jelent meg a termelés céljaként, — bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is — igen emelkedettnek tűnik fel a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként«. »A polgári gazdaságtanban — fűzi tovább a gondolatot Marx — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kiművelése mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg. Egyrészt azért tűnik fel a gyermeki antik világ a magasabbrendűnek. Másrészt valóban az mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott elhatároltságot keresünk. Az antik világ egy korlátolt állásponton való elégedettség; a modern világ viszont elégületlenül hagy, vagy amikor magával elégedetten jelenik meg, *alantas* (gemein).«

Ez az elégületlenség, mely másokban a romantikát táplálta, már a fiatal Marxnál a szocialista humanizmus forrásává vált. Az antik humanitas-eszmény, amelynek gazdasági alapját Marx határozta meg és amely a renaissance humanizmusát is kifejező eszközeinek egész sorával támogatta, maga is a rabszolgatársadalom fejlődésével fokozatosan bontakozott ki és jelentős változásokon ment keresztül. A homérosi humanizmus: a rabszolgatársadalom küszöbén a legyőzött ellenfél emberi értékének elismerését jelenti, mert megkímélt élete kizsákmányolható munkaereje révén válik gazdasági értéké. A szofisták *physisi-thesei* kérdésfeltevésének az emberek egyenlőségére való alkalmazásában már az athéni rabszolgatartó demokrácia kezdődő válsága tükröződik. A hellén-barbár ellentét kiegyenlítése a hellénizmus teoretikusainál az *oikumené*-t egységes birodalomba szervezni törekvő hellénisztikus királyság ideológiája. És így tovább. De minden körülmények között: alapja az ember természetétől fogva megadott fejlődési lehetősége, képessége a munka végzésére, a természet átalakítására és ennek során a maga sajátosan emberi természetének kialakítására, úgy, amint azt a legjellemzőbben a Prométheus-mitosz fejezi ki, szofista továbbfejlesztésében és Aischylosnál. Am a rabszolgatársadalom hanyatlása nyilvánvalóvá teszi, hogy osztálytársadalomban, a kizsákmányolás fenntartása mellett, a humanizmus minden természetű formája illúzió marad. Az uralkodó osztály szemében éppen a munkát, az emberré válás alapvető tényezőjét aljasítja le, miközben a kizsákmányoltakat a kényszermunka és a kizsákmányolás fokozódó mértéke zárja el szellemi képességeik fejlődésétől, még ha egy-egy kivételes esetben szellemi munkára alkalmazott rabszolgák -- így főleg művelt görögök Rómában -- ki is dolgozzák önmaguk számára a belső szabadságnak a társadalmi helyzet esetlegességeitől független önrítke elméletét. Élesen megvilágítja ezt Seneca, amikor a rabszolgák által kiszolgált szabadok elkényelmesedéséről, elembertelenedéséről, elaljasodásáról beszél, anélkül azonban, hogy a rabszolgaság intézményének

az eltörlésére tudna vagy merne javaslatot tenni. Kétségtelen, hogy illúziómentes, teljes és reális humanizmus csak az embernek ember által való minden természetű kizsákmányolását forradalmi úton felszámoló szocialista humanizmus lehet, úgy, amint azt Gorkij többször megfogalmazta. Csak ezután kerülhet sor arra, amit Sztálin a kommunizmus harmadik alapfeltételeként jelölt meg, »hogy elérjük a társadalom kultúrájának olyan növekedését, amely a társadalom minden tagja számára biztosítja fizikai és szellemi képességeinek minden oldalú fejlesztését.«

Am a renaissance humanizmusa, mint a feltörő polgárság ideológiája, mint minden forradalmi ideológia, célkitűzéseiben — és erre helyesen utalt Kardos Tibor is — nem egy osztály, hanem általában az ember felszabadítását tűzte napirendre s a klasszikus ókorban nem a kizsákmányolás rabszolgatartó formáját, hanem az ember öntudatra ébredését látta, — s az antik humanitas-eszmény dokumentumait tartva egyoldalúan szem előtt, nem is minden alap nélkül. És ezekből a dokumentumokból kovácsolt fegyvert a kizsákmányolás feudális formájával és a feudalizmust támogató egyházzal szemben. Kétségtelen például, hogy a humanista utópiákban a polgárság forradalmi öntudata jut kifejezésre, de célkitűzéseikben az ember felszabadítását a magántulajdon járma alól már általánosságban vetik fel és formájukban ezt sem minden antik előzmény nélkül. Tudatosan támaszkodnak a görög utópiákra, elsősorban Iambulos államregényére, amelynek főgondolatait a pergamoni Aristonikos a maga rabszolgaseregének jelszavaivá tette, a »Nap városának« megalapítását ígérve — és ez nemcsak Campanella utópiájára áll, amely címében is megismétli a legnagyobb hatású, bár ránk csak kivonatossan maradt antik utópia szimbólikus kifejezését.

Ami viszont a magyar humanizmust illeti, nem szabad számításon kívül hagyni, hogy nem egyszer az egykorú hazai viszonyoknál magasabb fejlettségű társadalmi viszonyok alapján a polgárság öntudatának magasabb fokát kifejező ideológiák érvényesüléséről van szó. Azt jelenti ez, hogy a társadalmi valóság felett lebegő álmódosók volnának a mi humanistáink? Nem, nem erről van szó. Az új ideológia megjelenése nálunk is jelzi annak a feltörekvő új osztálynak a jelenlétét, amelynek célkitűzéseit ideológiájuk kifejezi. Itt feltétlenül számolnunk kell a történeti fejlődésnek azzal a jelenségével, amikor a fennálló társadalmi viszonyok és a termelő erők ellentmondását a nemzetközi kapcsolatok tudatosítják. Ezt Marx és Engels úgy jellemezték, hogy az ellentmondás tudatosítása »a viszonyok egy meghatározott nemzeti körén belül — »A német ideológiát« idézem — azáltal is megtörténhetik, hogy az ellentmondás nem ebben a nemzeti körben, hanem az illető nemzeti tudat és a többi nemzetek gyakorlata között, tehát valamely nemzet nemzeti és általános tudata között lép fel.«

Ez sokat megmagyaráz a magyar humanizmus nem egy tragikus töreséből, még Janus Pannonius bukásából is. Az elmaradottabb hazai viszonyokat Mátyás udvarának humanistáinál hívebben tükrözi a maga ellentmondásokkal teljes írói egyéniségében, de haladó jelleggel Temesvári Pelbárt, akit véleményem szerint túlságosan negatíven értékelt Kardos elvtárs, az elnyomott néppel együttérző szavait demagógiának minősítve. Temesvári Pelbárt a Mátyás kori humanizmus egyik jellegzetes alakja. Én most nem kívánom — az időből sem telne rá, az erre vonatkozó kutatások sincsenek még lezárva — Temesvári Pelbártnak mint humanistának teljes arcképét megrajzolni, csupán néhány vonásra kell felhívnom a figyelmet, néhány olyan vonásra,

amelyet a kutatás eddig nem vett számba. Utalásaim, azt hiszem, legalábbis arról meg fogják győzni a magyar humanizmus-kutatókat, hogy Temesvári Pelbárttal kapcsolatban még komoly feladataink vannak.

Temesvári Pelbárt humanista műveltségét nem pusztán a nála található nagyszámú klasszikus idézet bizonyítja, inkább az a kritikai magatartása, ahogyan ő a klasszikusok középkori hagyományával szemben állt. Ismeretes Vergilius IV. eclogájának középkori magyarázata: az egyházatyák egy része is messiási jóslatot, Krisztus születésének pogány részről való megjövendölését látta benne. Temesvári Pelbárt ezt az álláspontot élesen visszautasítja. Továbbá: ugyanígy Krisztus születésére vonatkozó pogány jóslatot láttak egy Ovidiusnak tulajdonított középkori eredetű költeményben, az úgynevezett Vetulában, amelyet pl. Roger Bacon még minden további nélkül Ovidiusnak tulajdonít. Úgy látszik, Petrarca állapította meg először, hogy a költemény nem tulajdonítható Ovidiusnak; részletesebben foglalkozott vele egy a *devotio moderna* köréhez minden jel szerint közelálló németalföldi humanista, a rotterdami Arnoldus Geilhoven 1424-ben írt munkájában, jó humanista módszerrel bizonyítva be, hogy a költemény nem keletkezhetett az ókorban: az ő feltevése szerint a XIII. századi Richard de Fournival a szerző.¹ Pelbárt tehát a humanista műveltség teljes vértetében száll szembe a középkori hagyománnyal úgy Vergilius IV. eclogáját, mint a pseudo-ovidianumot illetően.

A renaissance humanizmusának előkészítésében nagy szerepet játszó arab filozófia, közelebbről a nagy tadzsik filozófus, Avicenna hatása is lényeges vonatkozásban érvényesül nála. Avicenna racionálisan magyarázza többek között a manna bibliai csodáját: harmatszerűen rakódik a fákra és kövekre, s ott megalszik, mint a méz. Pelbárt idézi Avicennát, és hozzáteszi, hogy efféle manna Kassa körül is előfordul. Nos, ha valaki a manna létét azzal bizonyítja, hogy az mindennapos természeti jelenség, nyilvánvaló, hogy egyben az isteni csodának mint olyannak a hitelét ingatja meg. Erre is áll az, amit Al-Ghazali az iszlám orthodoxyiája nevében vetett Avicenna és filozófustársai szemére: a filozófia még akkor is, ha a vallást védeni akarja, sokkal veszélyesebb a vallás számára, mint bármiféle eretnekség, amely vallásos érvekkel támadja az igaz hitet.

De ha ez így áll, ha Pelbártnál efféle rendkívül gyanús és veszélyes mozzanatok fedezhetők fel, hogy van az, hogy erre csak mi jövünk rá 1953-ban és nem jöttek rá a teológusok abban az időben, amikor Pelbárt megítélésének bizonyos értelemben még gyakorlati jelentősége lett volna? Rájöttek erre, csak a magyar irodalomtörténet idáig következetesen mellőzte a vonatkozó adatokat. A későbbi kánonjogi irodalomban Temesvári Pelbárt veszélyes eretnekek mellett szerepel, többek között a németalföldi remonstránsokkal együtt a gyermekkeresztelés kérdésében vallott »eretnek« álláspontja miatt.² Pelbárt a *Stellariumban* három olyan lehetőséget ismer el, amikor a gyermek kereszttség nélkül is üdvözülhet; olyan esetek ezek, amikor világos, hogy a szülők szívesen gondoskodtak volna a gyermek megkereszteléséről, csak nem volt rá lehetőségük. Érdekes, hogy ebben a kérdésben Rotterdami Erasmus is nyilatkozott: a *Colloquia familiaria* egyik darabjában, a babonás ritualizmust pellengérré állító ΙΧΘΥΟΦΑΓΙΑ-ban gúnyosan utal a babonára, hogy az az ártatlan gyermek, akit nyilvánvalóan önhibáján kívül nem kereszteltek meg, elkárhozik.

¹ P. Lehmann: *Pseudo-antike Literatur im Mittelalter*. 1927. 14. l.

² L. pl. Vincentius Lupoli: *Juris ecclesiastici praelectiones*. 1787. III. k. 84. l.

Én azt hiszem, összefügg ezekkel a kérdésekkel, hogy a XVI. században igen sűrű külföldi Pelbárt-kiadások a XVII. század elején, tehát amikor az ellenreformáció ezeknek a kérdéseknek gondosabb szemügyrevételét tűzi napirendre, hirtelen elmaradnak. Azt hiszem, hogy Pelbártnak ismert László-napi és István-napi beszédei nem illethetők a demagógia vádjával: harcos állásfoglalása a szegény nép sanyargatásával, kíméletlen kizsákmányolásával szemben összefügg munkásságának egyéb haladó vonásaival, Hangsúlyozom természetesen, hogy ez a munkásság tele van ellentmondásokkal, amit jellemezhet pl. az is, hogy természetrajzi »ismereteit« hol Avicennából, hol a természetrajzi babonák hírhedt tárházából, a »Physiologus«-ból meríti. Ámde így, ellentmondásaival együtt válhatott éppen a laikus igényt is szolgáló magyar nyelvű kódex-irodalom egyik fő forrásává s járulhatott hozzá bizonyos fokig az elnyomott néprétegek öntudatának az ébresztgetéséhez is. Ugyanakkor a korszak legkövetkezetesebb magyar humanistája, Janus Pannonius, nem ok nélkül — s már-már Goethere emlékeztető szavakkal — panaszkodik a napfényes Itáliából magával hozott latin Múzsája sorsa felett a »barbár« északi tájon.

A magyar erasmistáknak a nemzeti tudat és az általános tudat összeközöséséből következő tragikus szerepére rávilágíthat az a példa, hogy PISO Jakab II. Lajost neveli Erasmus *Institutio Principis Christiani*-ja alapján, annak a könyvnek alapján, amelyet maga Erasmus ajánl II. Lajos nevelőjének figyelmébe. Miről van szó ebben a könyvben? Arról, hogyan kell a leendő fejedelmet az »ars regnandi« szakismereteire oktatnia a fejedelmi nevelőnek. Igaz, mondhatják a könyv ismerői, hogy Erasmus itt bizonyos konzervatívizmúst ajánl a fejedelmek figyelmébe, óva inti őket az újításoktól. De miféle »újításokról« van szó? Kiváltképpen az adóztatás kérdéseiről! S ha feltétlenül újabb adókra van szükség, állapítja meg Erasmus, akkor sem szabad a szegény népre további adókat kivetni. Nem szabad a pénzrontásnak a Jagellók korában nálunk is közismert formáihoz, az érme körülnyírásához, vagy az érme súlyának egyébként való csökkentéséhez, tehát a szegény népet sújtó devalváció korszerű formáihoz folyamodni, hanem akkor adót kell kivetni a gazdagokra, a fényűzési cikkekre, a gyarmatúrura, a selymekre. Sőt Erasmus ennél is messzebb megy. Határozottan kommunisztikus tanítások nyomai már az *Institutio Principis Christiani*-ban is felismerhetők, amikor arról beszél, hogy óvakodni kell attól, hogy az egyesek vagyonát növeljük, hiszen minden gazdasági érték az egész közösség vagyona. De ennél is tovább megy pl. az *Enchiridion Militis Christiani* egyik fejezetében, ahol egyenesen a vagyonközösség követelményét állítja fel mint evangéliumi követelményt, s ezt az álláspontját a továbbiakban is megvédi azokkal a spanyol szerzetesekkel szemben, akik »felforgató tanításait« támadják. Arról is szokás megfeledkezni, hogy egyik »nyájas beszélgetésében« ő is megrajzolja Moruséhoz a leglényegesebb vonásokban igen hasonló utópiáját. Heinrich Wiskemann »Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten« című munkája, bár a polgári közgazdaságtan szempontjából, Erasmus idevágó kijelentéseinek egy részét elég gondosan veszi szemügyre s rámutat Thomas Münzer és az újrakeresztelők kommunisztikus tanításainak humanista kapcsolataira is. Ez a munka, mely 1861-ben jelent meg, úgyszólván teljesen feledésbe merült, méltatlanul, de nem minden tendencia nélkül, mert zavarta volna a polgári humanizmusnak azt a felfogását, amely a humanistát szükségképpen mint a közéletől visszavonuló, a politikába magát nem

ártó, böles mérsékletével a szellemi tevékenység autarkiaját minden körülmények között megvédeni kívánó típust állította be: ilyennek rajzolja meg Erasmust akár Huizinga, akár Stefan Zweig, s ez ugyanolyan reakciós és ugyanolyan igaztalan álláspont, mint Erasmus destruktív közönyének az emlegetése, amellyel nálunk a szellemet a lélekkel szembeállító, irracionalista szellemtörténeteszek jeleskedtek. Mindkét, egyébként egymásból levezethető állásponttal szemben már a második világháború előtt és alatt is felvettük a harcot: most elérkezett az idő arra, hogy alaposabban, a marxista-leninista módszer következetességével fogjunk hozzá ennek a kérdésnek a kidolgozásához.

Engels a korszak igazi képviselőinek heroizmusáról szólva megállapította, hogy »szinte valamennyien benne élnek és lélegzenek a kor áramában, a gyakorlati harcban, állástfoglalnak és résztvesznek a küzdelmekben, egyikük szóval és tollal, másikuk karddal, némelyikük mind a kettővel.« És hozzáteszi: »a szobatudósok a kivételek: ezek vagy másod- és harmadrangú emberek, vagy óvatos filiszterek, akik nem akarják megégetni a körmüket«. Meggyőződésem, hogy ezek közé a kivételek közé Rotterdami Erasmus nem tartozott, bár a polgári Erasmus-kutatás torzképe alapján valóban azt kellene gondolnunk, hogy igen.

Az ellentmondás a hazai és általános viszonyok között kényszeríti hazája elhagyására és valójában sok tekintetben terméketlen életre legelyszerűbb erasmistánkat, Dudith Andrást, akit Kardos elvtárs nem tud rendszerébe illeszteni és így hallgat róla. De Dudith András volt az, aki Ramus Pétert a Bertalan-éj előtt Lengyelországba kíváta menekíteni, ugyanúgy, mint ahogy egy nemzedékkel korábban az ugyancsak magyar Joannes Antoninus Cassoviensis kívánt gondoskodni az üldözött Rotterdami Erasmus Lengyelországba hívásáról: a magyar erasmistáknak a keleteurópai erasmizmus egész összefüggésében való tárgyalása olyan lehetőségeket jelent a kutatás számára, ahol közös haladó hagyományaink ápolására rendkívül tág tér nyílik.

Erasmus tanításai előkészítik Európa első polgári forradalmának, a németalföldi szabadságharcnak az ideológiáját. És az erasmista humanizmus él tovább abban a németalföldi polgári kultúrában, amelynek tanúi a Németalföldet járó magyar diákok a XVII. században, s ezek legjobbjai, egy Tótfalusi Kis Miklós vagy egy Apáczai Csere János ismét nemzeti és általános tudatuk ellentmondásán buknak el. De a magyar humanizmus erasmista hagyományai is tovább élnek, s a felvilágosodás számára készítik elő a talajt. S a magyar humanizmust akkor van jogunk haladó hagyományainkhoz számítani, ha ma humanisták a szocialista humanizmus értelmében vagyunk. Mert ha így van, akkor a magyar humanizmus örökségének feltárásával is szocialista humanizmusunkat erősítjük. Szép jelképe ennek az eleven hagyománynak az a — ha úgy tetszik — cicerone-anekdóta, amelyet Rákóczi szabadságharcának a küszöbén hoz haza egy Németalföldet járó magyar, Helmecei István: Erasmus rotterdami szobrán »kezében egy könyv vagyok s mindenkor egyet fordít, ha az óra üt...«

ANGYAL ENDRE:

Sajnos, csak egyszeri hallás után kell hozzászólnom Kardos Tibor professzor tartalmas és érdekes előadásához, ezért nem tudom, hogy eléggé rendszeresen tudom-e majd összeállítani mondanivalómat, mégis, úgy gondolom, előre-

bocsátom azt a négy pontot, amely köré az egészet csoportosítom. Az első pont a renaissance kezdetének kérdése. A második pont Prága szerepe a magyar és a középeurópai humanizmusban. A harmadik pont az előadásban többször érintett, de részletesen ki nem fejtett vitézi humanizmus kérdése. Végül pedig a negyedik és utolsó pont, Debrecen és Méliusz szerepének tisztázása a magyar humanizmus történetében.

Lássuk az első kérdést, a renaissance kezdetének kérdését. Kétségtelenül helyes a szovjet tudománynak az a megállapítása, amely a XIV., XV. és XVI. századra teszi a renaissancet. Nekünk azonban ezt a helyes meghatározást nem szabad a Sztálintól kipellengérezett talmudisták és bibliamagyarázók módjára mereven, dogmatikusan kezelni, hanem rugalmasan, és nem kell letagadni annak jelentőségét, hogy bizonyos renaissance-jelenségek már előbb is jelentkezhettek és hogyha a XII. vagy XIII. században felbukkanó néhány korai renaissance-jelenségről beszélünk, akkor ezáltal még nem mossuk el a középkor és a renaissance között tényleg fennálló különbséget. Rugalmasan kell tehát értelmeznünk a korszakváltást és ebben a tekintetben nagyon jó útbaigazítást ad Antonio Gramscinak Kardos Tibor professzor által idézett gondolata a spontán renaissance-ről. Az úgynevezett román renaissance-szal Kardos professzor régebben szintén foglalkozott. Azt hiszem, az ő akkori megállapításai mai ismereteink világánál sem tekinthetők teljesen helyteleneknek, mert hiszen a Gramsci-féle megállapításból is következik, hogy már a XIV. század előtt is fel-felbukkanhatnak bizonyos renaissance jelenségek.

Ezt az elméletet támasztja alá Engels véleménye is. Engelsnek van egy kisebb műve, *Die Polendebatte in Frankfurt*. Ennek egy része magyar nyelven is megjelent, a *Marx-Engels az irodalomról* című válogatásban. Kutatóink azonban még nem méltatták ezt a kis művet kellő figyelemre. Ebben a tanulmányban Engels foglalkozik a provanszál kultúrával, jellemzi a provanszál kultúra nagy szerepét a középkor történetében. Szerinte ez a provanszál kultúra a görögség visszfénye és ezáltal — bár Engels itt nem írja le a renaissance szót — mégis olyasvalami, ami a renaissance felé mutat, előkészíti a renaissance-ot.

Ugyancsak nyilatkozik Engels a középkori szerelmi líráról is. A család, a magántulajdon és az állam eredete c. művében, Itt rámutat arra a nagy szerepre, amelyet ez a szerelmi költészet játszott azáltal, hogy a maga világias életfelfogásával szembehelyezkedett a középkori egyházi szemlélettel. Engels megjegyzéseiből kiindulva a Minnesangot, vagy a középkori szerelmi lírát is úgy lehet felfogni, hogy már a renaissance felé mutat, a renaissance-ot készíti elő. Ennek természetesen társadalmi alapja is van, hiszen gondoljunk például arra, hogy a német Minnesängerek legnagyobb képviselője, Walter von der Vogelweide már deklasszált embernek nevezhető a maga vándoréletével. Ő már inkább ahhoz az új értelmiségi réteghez tartozik, amelyről az előadásban szó volt, mintsem a feudális nemességhez. A lovagi szerelmi lírában, a trubadur-költészetben már az ember áll a középpontban és nem az istenség. Voltak az elvilágiásodásnak egyéb nyomai is. A pogány elemek nagyobb érvényesülése éppen a XII. század végén, olyan világirodalmi alkotásban jelentkezik, mint az Igor-énekben, ahol a bevezetés felidézi a sámán-költőnek, Bojánnak emlékét, és ahol a férjéért aggódó Jaroslávna nem a keresztény Istenhez, hanem természeti erőkhöz fohászkodik. A Nibelung-ének költője a XIII. században ógermán pogány mitosztt elevenít fel. Vagy említhetem

Kézai Simont, aki a hun-idők kultuszát ápolja. Lehetne azután itt a képzőművészetéről is beszélni, de erre már részletesen nem térek ki.

Kétségtelenül nagyon helyes Kardos professzornak a meglátása, hogy a renaissance a fiatal új értelmiség ideológiája. A fiatal értelmiséggel függ össze a középkori renaissance kezdete, bár ez az új értelmiség itt még gyakran nemesi származású. Ilyen például, Tomáš Stitný, a *devotio moderna* XIV. századi cseh képviselője, vagy Peter Chelčický, a husziticizmus hagyományait folytató »cseh testvérek« alapítója.

Ezzel azonban átugrottam hozzászólásom második pontjára, Prága jelentőségére. Több hozzászóló hangsúlyozta a magyar-cseh kapcsolatok igen nagy fontosságát, a humanizmus története szempontjából. Ehhez szeretnék még néhány szempontot hozzáfűzni. A XIV. században virágzik az a nagyszerű és értékes cseh szerelmi líra, amely egyrészt a már előbb említett trubadur-költészet hagyományát folytatja, amelyben azonban másrészt a népköltészet is nagy szerepet játszik. Itt is az elvilágiasodás folyamata következett be. Ez is hozzájárulhatott ahhoz, hogy nálunk kibontakozhatott a virágénekek költészete. Azután ott van maga Prága, mint központ a XIV. században, IV. Károlynak, a mi Zsigmondunk apjának korában. Kifejlődik a nagyszerű cseh festészet, amely egyelőre még egyházi keretben, de már realiztikus igényrel jelentkezik. Ott van a prágai egyetem, amelynek tanárai már természetjogi tételeket, sőt demokratikus tanításokat is fejtegetnek. Ott van a cseh *devotio moderna* a XIV. században, és végül, de nem utolsósorban, ott van az új, egyetemet végzett értelmiség, amely készséggel csatlakozik majd később a forradalmi mozgalmakhoz.

Érdekes magyar példát lehetne itt említeni, amelyről sajnos kissé elfeledtünk. Ez Makray Benedek példája, aki egyetemi magister, Prága neveltje. Működik Párizsban és az itáliai egyetemeken is, később a Zsigmond-féle óbudai főiskola professzora lesz, azonban szembekerül Zsigmonddal, sőt a diákok és polgárok élén felkelést szervez Zsigmond király ellen, aminek következményeképpen évekig tartó börtönbüntetését kell elszenvednie.

Azt hiszem, ha a magyar humanizmus, közelebbről a magyar plebejus humanizmus, az értelmiségi réteg szerepéről beszélünk, akkor Makray alakjáról sem szabad elfeledkeznünk.

A harmadik pont a vitézi humanizmus. Tolnai Gábor említette egészen röviden a végvárok szerepét. Lényegében ehhez kapcsolódik az is, amit mondani akarok. Balassiról itt már szó volt, de Balassin kívül vannak még ennek a vitézi humanizmusnak más érdekes képviselői is. Társadalmi alapja a vitézi humanizmusnak egyrészt a deklasszált nemesség, maga Balassi is az, másrészt népi elemeket is találunk képviselői között, például Tinódit. Érdekes vezérmotívuma van ennek a vitézi humanizmusnak: a vitézség és emberség. Ez a vezérmotívum a XVI. század históriás énekeiben ismételtel visszatér, a Turi György haláláról és a Szigetvár veszedelméről szóló históriában és több más vitézi énekünkben. Ki lehetne mutatni távolabbi, délkeleteurópai változatokat is. Tudjuk például, hogy a balkáni szláv törökellenes vitézi költészetben is gyakori motívum a *čovstvo i junaštvo* a *vitézségnek* és *emberségnek* pontos megfelelője. A törökellenes honvédő harc tehát összefonódott az emberséggel, összefonódott a humanisztikus felfogással. Ebben az értelemben jogos *vitézi humanizmusról* beszélni. Balassi idetartozik, de idetartozik Tinódi is, akinél elég sok humanista elem van, nemesak azáltal, hogy humanista

témákat dolgoz fel, például Jázon és Médea történetét, hanem olyan részletekben is, mint Egervár históriájának egyik szakaszában, ahol egész versszakon keresztül a renaissance-kor természetérzékével ecseteli Egervár szép és festői fekvését. Idetartozik Török Jánosról, enyingi Török Bálint fiáról írt éneke is, ahol Török Jánost valóságos renaissance *homo universale*-nak rajzolja, olyan egyetemes embernek, amilyennek később Engels jellemzi a renaissance alakjait.

Egy másik tipikus képviselője ennek a vitézi humanizmusnak az a Vathay Ferenc, akiről eddig alig írtak. Törökországi rabságában írt énekeiben a vitézség és a törökellenes harc emléke összefonódott humanista elemekkel, eléggé fejlett esztétikai érzékkel.

Ez a vitézi humanizmus készíti elő azután Zrínyi útját. A Szigeti Veszedelem ötödik énekében nem véletlenül szintén felbukkan a *vitézség* és az *emberség* fogalom párja. Mindenképpen vitézek s emberek legyünk — ezt mondja Zrínyi katonáinak.

Végül és utolsó sorban szeretnék Debrecenről és Méliusz Juhász Péterről néhány szót ejteni. Méliusz alakját az utóbbi évek irodalomtörténetírása kissé túl negatív módon értékelte. Igaz, hogy Méliusz megalkudott a feudalizmussal. Azonban kérdés, hogy nem volt-e ez a megalkuvás az adott történeti helyzetben és főleg Debrecen történeti helyzetében szükséges? Ne feledjük el, hogy Debrecen három terület határán feküdt: Erdély, a királyi Magyarország és a török hódoltság határán. Éppen Karácsony György felkelése mutatja, fennállt annak a veszélye, hogy a Habsburgok és Erdély összefog a plebejus-mozgalom elfojtására. Méliusz, amikor megalkudott a feudalizmussal, akkor mai megítélésünk szerint tévedett. Sok tekintetben azonban mégis ő biztosította annak lehetőségét, hogy Debrecenben olyan protestáns kultúrközpont alakuljon ki, amely később, a XVII. és XVIII. században melegágya lehetett a felvilágosodásnak, ahol olyan írók tanulhattak, élhettek és működhettek, mint a Turóczy-Trostler akadémikustól már régebben méltányolt Apáti Miklós, aki nemcsak cartesianus, hanem a Debrecenben talált és remélem, nemsokára feldolgozható kézirati hagyatékából kitűnően jeles magyar író volt, a magyar nyelv igen tehetséges művésze és formálója. Vagy a XVIII. században a »tudós professzor« Hatvani István, majd a zseniális költő, Csokonai, végül a fiatal Kölcsey. Ha nem lett volna Méliusz, akkor nem alakulhatott volna ki Debrecennek ezen a veszélyeztetett területén olyan fontos kultúrközpont, mint amilyen a Kollégium volt.

Amikor tehát Méliuszt megítéljük, vagy elismerjük, erről a pozitívumról sem szabad elfeledkeznünk. Nem szabad elfeledkeznünk Méliusz pompás erővel teljes magyar nyelvéről sem és természettudományos érdeklődéséről sem. Amint tehát előttem Trencsényi-Waldapfel akadémikus Temesvári Pelbárttal kapcsolatban próbálta revideálni a negatív értékelést, úgy azt hiszem, Mélius kérdése is bizonyos revíziót igényel.

Összefoglalva tehát mondanivalómat: először is szükségünk van arra, hogy a renaissance kezdeteinek problémáját rugalmasan értelmezzük, másodsorban hangsúlyoznunk kell Prága nagy szerepét a magyar humanizmus történetében, harmadszor be kell illesztenünk a magyar humanizmus fejlődésébe a vitézi humanizmus periódusát és negyedszer a debreceni reformációnak és Méliusnak a szerepét az eddiginél pozitívabb módon kell értékelnünk.

TURÓCZI-FROSTLER JÓZSEF ¹

A vitát a maga élességével és sokoldalúságával igen termékenynek tartom. Valamennyien, akik végighallgattuk, sokat tanultunk belőle. A hozzászólások szerencsés módon egészítették ki az előadást, s részük van abban, hogy a magyar humanizmus alapvető kérdései, amelyeket az előadás felvetett, végre teljes jelentőségükben tárultak fel előttünk.

Mielőtt összefoglalnám a vita eredményeit és tanulságait, magam is hozzászólnék mind az előadáshoz, mind az egyik-másik hozzászóláshoz, mind a vitához, annál is inkább, mert már vagy 30 év óta vallom s ma is változatlanul az a felfogásom, hogy a humanizmus fogalmának, történeti funkciójának tisztázása nélkül sem a középkort, sem a reformáció, sem az ú. n. ellenreformáció korszakának kulturális-irodalmi életét tekintve, nem lehet elég mély betekintésünk a réginek és újnak világokat átfogó s megváltoztató harcába. Azt, hogy ebben a vonatkozásban ma világosabban látunk mindent, elsősorban a szovjet kutatásnak köszönhetjük, pontosabban: azon szempontok, azon módszerek alkalmazásának, amelyeket a dialektikus és történelmi materializmus világnézete alapján álló irodalomtudománytól kaptunk. Ez a tudomány eszméltetett rá bennünket újra a tények és források tiszteltetére, de ugyanakkor nyomatékosan figyelmeztetett arra is, hogy nem rekedhetünk meg az öncélú mikrofilológiai kutatásnál meg az elszigetelt tényeknél, a társadalmi alapjuktól elvonatkoztatott jelenségeknél, hanem tovább kell mennünk a társadalmi, ideológiai-irodalmi jelenségek összefüggésének, a nagy koncepciók lényegének felismeréséhez. S éppen ezen a ponton egy igen fontos elvi megállapítást kell tennünk. Nem várhatjuk azt, hogy a szovjet kutatás a mi problémánkat is megoldja, de igenis a szovjet kutatás, a marxista tudomány szempontjait követve, könnyebben fogjuk megoldani azokat a problémákat, amelyekkel szemben az idealista vagy empirikus módszereket alkalmazó polgári irodalomtörténetírás tehetetlennek bizonyult. (A Horváth János könyvéről szóló vitának is ez volt egyik fontos eredménye és tanulsága.)

Révész Imre akadémikus érdekes hozzászólásában Szmirin szovjet kutatónak híres, méltán híres *Thomas Münzer*-könyvét idézi. A könyvnek éppen a mi szempontunkból, módszertani szempontból az az elsőrendű jelentősége, hogy követendő példát ad a marxista szellemben értelmezett és gyakorolt filológiai forráskutatásra, amikor a legkisebb részletbe menő szövegelemzés és egybevetés útján, de az adott történeti tények szigorú ellenőrzése mellett kimutatja, hogyan él tovább, hogyan segít a huszitizmus ideológiájával szövetkezve, a középkori és középkorvégi misztika forradalmasítani az eredetileg spiritualista Münzert. Éppen ezért a cselekvő politikus, forradalmár Münzer s az apolitikus Dávid Ferenc egyszerűen összemérhetetlen. Összemérhetetlenek a jellemükben, apokaliptikus terminológiájukban megnyilatkozó rokonvonnások ellenére, annak ellenére, hogy Dávid Ferenc »szellemi« atyja lehetett Karácsony György 1569–71-i mozgalmának. Egyszerűen, mert Münzer nem érte be az elméleti-szellemi »atyaság« szerepével, apokaliptikus látomások hirdetésével, hanem a maga személyében élére állt egy olyan mozgalomnak, amely célkitűzésében túlhaladta pl. a huszitizmust, s — itt Szmirint idézem — »szakított a reformációnak régi, kispolgári-német értelmezésével és a refor-

¹ Az itt következő szöveg a hozzászólást adja a maga egész terjedelmében, némi stílárius módosítással s azokkal a kisebb részletekkel, amelyeket az idő rövidsége miatt el kellett hagynom. Minden egyéb kiegészítés vagy pótlás a jegyzetekbe kerül.

mációt mint a való világ forradalmi átalakításának követelményét állította oda. S Münzer mindent elkövetett, hogy ezt a követelményt valóra váltsa s a fölkelt parasztokkal és plebejusokkal valóra váltassaa. Teljesen meggyőzően hangzik, amit Révész akadémikus Dávid Ferencről mond, megállapítván, hogy »nemcsak elméleti teológiai reformra, nem is csak szűkkörű egyházreformra törekedett, hanem az emberiség egyetemes megújulása lebegett szeme előtt«. Viszont szkeptikusan kell fogadnunk azokat a mondatait, ahol — jórészt terminológiai egyezésekre támaszkodva — közös ideológiai és szocialista alapra hozza Münzert és Dávidot: »Erre (t. i. az emberiség egyetemes megújulására) vonatkozó eszméi pontosan ugyanúgy, mint Münzer Tamásnál. . . apokaliptikus, misztikus burokban jelennek meg, az emberi társadalom akkori fokán másként nem is jelenhettek meg, azonban e burok lefejtése után reális tartalmuk már a szocializmus előrevetődött sugarának bizonyul. Az, amit Münzer és Dávid a maguk nyelvén Isten országának, a visszajövő Krisztus királyságának, a Szentlélek egyetemes uralmának nevez(nek), nem más mint a Biblia és a Biblián kívüli vallásos fantázia színeivel megfestett osztály nélküli társadalom, ahol az embernek ember által való kizsákmányolása, sőt ennek már a lehetősége is egyszerűen mindenkorra megszűnik.« (Mellesleg: ahhoz, hogy Joachim de Floris-t Dávid és Münzer közös ihletőjének nevezhessük, legalábbis olyan mélyen elemző forráskutatásra volna szükségünk, amelyet Szmirin végzett a Münzer és Joachim esetében)²

Ezután a kis kitérés után, amelynek paradigma-jellegét azt hiszem, nem kell külön kiemelnem, hadd kanyarodjam vissza vezető témánkhoz, Kardos Tibor előadásához. — Amikor felső fogalmazványában olvastam az előadást, friss ber nyomásaimat a következőkben foglaltam össze: »Az első átfogó marxista kísérletnek tartom arra, hogy — a szovjet kutatás szempontjait követve s e kutatás eredményeire támaszkodva — egyfelől újrafogalmazza, másfelől új világitásba helyezze a magyar humanizmus alapvető problémáit, amelyeket úgy vél megoldhatónak, hogy — ebben is a szovjet példát tartva szemelőtt — a humanizmus és a nép viszonyát állítja vizsgálatának homlokterébe.« Helyesen tartottam, most is helyesnek tartom az egészét mint olyan koncepciót, amely alkalmasnak mutatkozik arra, hogy új perspektívát adjon a magyar humanista kutatásnak és ezzel a magyar humanizmus értékelésének. Általában annyi időszzerű, érdekes problémát hoz ide, hogy

² Dávid a háromságról szóló tan ellenzői s a maga előkészítői között említi Joachimus abbast, de — tudtommal — Münzert nem. Viszont már évekkel ezelőtt felhívtam a figyelmet Benczédi Székely István *Chronicájára* (Krakkó 1559), mint a magyar antik- és humanizmusismeret egyik gazdag forrására (*Anfänge der ungarischen Geschichtsprosa*, 1934). Most hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy Benczédi az elsők közé tartozik, akik a magyar olvasók számára hozzáférhetővé teszik Münzernek és Niklas Storch nevű munkatársának (l. Szmirin [ném. kiad.] 55, 59) »tévelygéseit« — magyarul. (*Chronica* 228 b): Stork Miklos, es Munsterus Tamas Nemet országba, a ketszer valo keresztelkedest tamasztac, kiket mostan hiuunc Anabaptistaknac, kikne tiuel gesenec feiei ezeca (következik hét pontba foglalva a tévelygések lajstroma). U tána pedig: »Töbekis vadnak effele tiuel gesec, kiket öc tanitnac euangeliumnac szine alat, kikne az ó konkolioc az isten vetesen, meg mostis szellel hintetic . . .«. . . A parasztháború leverését s Münzer kivégzését ugyancsak Benczédi-Székely jegyzi fel talán első ízben magyarul, néhány mondatban, amelyek mintha némi rokonérzést árulnának el a mozgalom iránt. (*Chronica*, 229/a.) »Monaterius Tamas eretneac tamazta Nemet országba, ki a keresztieni szabadsagnac szine alat nag sok parasztsagot tamasztac fel a feiedelmeac ellen, ki auual diezeködic vala, hog isteni ielenesből ő meg mentene mint eg Gedeon a közsiget a feiedelmeckne rauasa alol, es szolgaltia alol, kikbe három holnadic, a szaz ezert vaganaac le, es vg niomiac le a nag haborusagot.«

teljes kifejtésükre és végleges tisztázásukra szűknek bizonyul az előadás. Sok a biztató kezdeményezés, sok a pozitív eredmény, de a koncepción belül nem egy történeti-filológiai vagy ideológiai szempontból vitatható, de mindenestre megvitatandó részlettel találkozunk. Itt van többek között a humanizmus két típusának a tézise s e tézisnek magyar viszonyokra való alkalmazása. Vitathatatlan, hogy Kardosnak sikerült a magyar plebejus humanizmus meglétét kimutatni, viszont vitatható, mindenesetre megvitatandó az analógiákkal való bizonyításnak s az analógiáklól levont következtetéseknek az a módszere, amelyhez egyre újból folyamodni kénytelen. Nem arról van szó, mintha tényei mint tények nem volnának feltétlenül megbízhatók, de számuk jóval kisebb, tartalmuk sokszor jóval ellenőrizhetetlenebb, semhogy mindig elég szilárd alapot vehetnének a rájuk épített s jórészt feltevészerű állításoknak. Pontosabban: arról van szó, — s ez a vita során elég élesen kiütközött — hogy olyan eredményeket alkalmaz külön magyar problémáink megoldásánál, amelyekhez a szovjet renaissance- és humanizmuskutatók az olasz vagy francia (városi) gazdasági, társadalmi, politikai viszonyok mélyreható elemzése útján jutottak. Nem mondom, hogy az átvitel minden tekintetben alaptalan, de egyelőre még nem tartjuk teljesen megnyugtatónak. Továbbá: nem látjuk mindig világosan azokat a külön gazdasági, társadalmi, politikai feltételeket, amelyek szükségessé vagy lehetővé teszik például a magyar plebejus humanizmus kialakulását, nem látjuk világosan a magyar huszitámozgalom nemzeti sajátosságait, viszonyát az átfogó huszita mozgalomhoz s — legrégebbi Biblia-fordításunktól eltekintve — népszerűvelő, kultúrátteremtő szerepét. Vagy: az a tény, hogy az előadás olyan terjedelemben foglalkozik az olasz renaissance-szal és humanizmussal, mintha csak ez volna napirenden, s nem a magyar, könnyen mértéktévesztéshez vezet s azt a látszatot kelti, hogy — erre Tolnai Gábor mutatott rá — a magyar mozgalomnak egyetlen mértéke az olasz.

Minthogy Kardos Tibor téziseinek nagyrésze ilyen vagy amolyan formában megvitatásra került, nem kívánok még egyszer minden kérdéssel foglalkozni, hanem csak azokkal, amelyek vagy a vita peremére szorultak, vagy egyáltalán kívülrekedtek rajta, holott az egész összefüggésében mindezek megvan a maga szerepe, vagy amelyek körül nem sikerült tiszta helyzetet teremteni.

Gerézdi Rabán és Trencsényi-Waldapfel Imre akadémikus már rámutatott arra, hogy az antikvitás közreműködése vagy állandó jelenléte elválaszthatatlan a humanizmus közkeletű formájától s hogy ez a tény nem domborodott ki eléggé Kardos Tibor előadásában.³ Ehhez még csak azt tenném hozzá, hogy itt nem csupán az antikvitás utánzásáról vagy követéséről van szó, hanem jóval többről. Arról, hogy az antikvitás a renaissance-kori humanizmus révén válik elsősorban életet, gondolkodást formáló példaképpé, hogy a feudális gazdasági és társadalmi rendtől a kapitalista gazdasági és társadalmi rendhez való átmenet izgatott évtizedeiben, amikor a funkciójukat, értelmüket veszített régi formák képteleneknek bizonyulnak az új helyzetből adódó szükségletek kielégítésére, az új polgárság tudósai, politikusai, művészei, írói senki mástól nem várhattak megfelelő ideológiai segítséget, csakis az

³ Mindez korántsem jelenti azt, mintha Kardos nem volna tisztában az antikvitás szerepével. Viszont: az antikvitás viszonya egyfelől a »plebejus humanizmus«-hoz, másfelől a reformációhoz is azok közé a kérdések közé tartozik, amelyeknek tisztázása nem tűr halasztást.

antik tudománytól, filozófiától, költészettől és művészettől. Az igazi probléma azonban ott kezdődik —, hogy az antikvitás varázsa és illúziói még akkor is fogvatartják az embereket, amikor feladataikat már a maguk erejéből is meg tudják oldani (nemzeti klasszicizmusok, felvilágosodás stb.).

Trencsényi-Waldapfel Imre, aki néhány évvel ezelőtt elsőnek vetette fel a humanizmus és marxizmus viszonyának kérdését, felszólalásában termékeny szempontokat adott Erasmus történeti szerepének megértéséhez. . .⁴

Ha van kérdés, amelynek itt, a magyar humanizmus egészét illető kérdések összefüggésében a helye, akkor ez a »normális« idõtartamán túl meghosszabbított magyar középkor és ezt a középkort tükrözõ irodalmunk kérdése. Arról van szó, hogy ha nem tekintjük prózai és verses szórvány- emlékeinket, a magyar nyelv alapszókincsébõl kielemezhető, latinnyelvû krónikáinkban rögzített folklóranyagot, akkor ú. n. középkori irodalmunk a Mohács-elõtti- és Mohács-körüli meglehetősen zsúfolt évtizedekre szorítkozik. »Csak most, az utolsó pillanatban szólnak meg lélekfeszítõ sietséggel azok a formák, amelyeknek legtöbbszörrel adósunk maradt három évszázad érthetetlen, meddő némasága. Természetes, hogy itt már csak az idõ rövidsége miatt sem beszélhetünk a középkor 'eszmei, formai hatásáról. . . kultúr- és életszemléletének lassú humanizálódásáról, a skolasztika megújulásáról, vagy teljes felszámolásáról, olyan mértékben, mint a legtöbb nyugati irodalomban. Tanúi vagyunk annak a különös jelenségnek, hogy széthulló alkotórészeiben, értelmüket vesztett formáiban, éppen abban a pillanatban honosodik meg egy egész világ, amikor ez a világ egyebütt már halálra van ítélve s lassan-lassan átadja helyét egy belõle kialakuló újnak. A folyamat éppen csak hogy megindult s máris új feladatok, új munka szolgálatába kénytelen állítani a maga tevékeny erõit« — írtam 1934-ben.⁵ De a problémát magát már jóval elõbb felvettem⁶ anélkül, hogy olyan világosan láthattam volna mint ma.

Arról van szó, hogy a középkori magyar irodalom teljes kibontakozása idõben úgyszólván pontosan összeesik a magyarországi humanizmus kibontakozásával, sőt a magyarországi reformáció kezdeteivel is. E probléma okozati kapcsolatban áll avval a másikkal, amely a magyar gondolkodás elvilágiasodására, egy formájában nemzeti, tartalmában világi magyar irodalom kialakulásának lassított menetére, kései idõpontjára vonatkozik. A jelenség nem kizáróan magyar sajáttság, de sehosem mutatkozik meg olyan kirívó külsőségek között mint nálunk. Elegendõ egy pillantást vetni a kialakulófélben lévõ nagy nemzeti irodalmakra, hogy lássuk : a formájában nemzeti irodalom egy nemzeti nyelvû, a tartalmában világi irodalom pedig egy minden teológiai determináltságtól független irodalmat jelent s mintegy tükre annak az állapotnak, hogy a humanizmus mint a feudális gazdasági és társadalmi rendtõl a kapitalista gazdasági és társadalmi rendhez való átmenet ideológiája, maga is nemzeti nyelvûvé és teológia-mentessé vált s így egyik legfontosabb feltétele az új nemzeti irodalom létrejöttének és létének.

⁴ A békemozgalom terjeszkedésének és erõsödésének jelét látom abban, hogy új lendületet vett az Erasmus-kutatás. L. pl. J. Lindeboom : *Erasmus Bedeutung für die Entwicklung des g. Lebens in den Niederlanden*. Arch. f. Reformationsgeschichte 1952, 1. — Andreas Flitner, *E. im Urteil seiner Nachwelt*. Das lit. E.-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc. Tübingen, 1952.

⁵ *Balassa-Emlékkönyv*, Bpest 1934, 150.

⁶ *Entwicklungsgang der ungarischen Literatur II. (Renaissance u. Humanismus)*, 1930, 12—14).

Tudjuk, minél tovább tart a feudalizmustól a kapitalizmushoz való átmenet, minél lassabban változik a feudális alap, annál lassabban mozdul meg az egész ideológiai felépítmény, annál határozatlanabb, sőt időnként mintha teljesen kihagyna a régi és az új harca. Minél később szabadul ki a polgárság a feudális gazdasági és társadalmi rend kereteiből, annál tovább tart ideológiai értelemben vett középkora. »Európa keleti részén«, mondja Sztálin elvtárs »a nemzetek kialakulásának és a feudális széttagoltság felszámolásának folyamata időben nem esett egybe a központosított államok keletkezésének folyamatával. . . Ezekben az országokban (Magyarországról, Ausztriáról, Oroszországról van szó) — még nem volt kapitalista fejlődés, csak születőben volt«. Azt hiszem ez az a pont, ahonnan ki lehet emelni sarkaitól a problémát.

Ha a magyar reformáció kezdő stádiumában a rögtönzés, a készültség, az ideológiai tanáctalanság benyomását teszi a mai szemléltre, — ez s kezdeti prózájának és költészetének felemás, archaikus jellege, első bibliafordításainak terminológiai sajátságai, — kivétel nélkül a magyar feudalizmus gazdasági és társadalmi rendjének meghosszabbított időtartamát tükrözik.

De ez még nem minden. A magyar nyelvű reformációt nem előzi meg magyar nyelvű humanizmus, így ez vagy egyáltalán nem vesz részt, vagy egészen másképpen vesz részt a reformáció előkészítésében, mint egyebütt. A reformáció nem szorítkozik egy osztályra, népcsoportra vagy rétegre. Mint a magyar társadalom egészét átfogó ideológiai-világnézeti válságban, többé-kevésbé minden osztály érdekelve van benne. Teológiai-dogmatikus vitái mélyén a társadalom átalakítására irányuló forradalmi tendenciák mérik össze erejüket a régi világ képviselőivel. A reformáció irodalmát a városi plebejus rétegek és polgárság szükségletei hozták létre, amelyek lényegében az össznépi szükségletekkel azonosak. Kielégítésük éppen ezért nem történhetik másképpen, csak az össznépi magyar nyelven, lévén a magyar nyelv a gondolat és érzelem igazi valósága. A reformáció magyarnyelvűsége elsősorban nem következménye, hanem elengedhetetlen feltétele elterjedésének, nemzetivé válásának. Mert csak ez van közvetlen kapcsolatban a nép termelő tevékenységével s minden egyéb tevékenységével, munkájának valamennyi területén, a termeléstől az alapig, az alaptól a felépítményig (Sztálin). A reformáció írói nem valami mennyei sugallatra hallgatva, hanem a fejlődés dialektikáját követve, tesznek egyre több engedményt a nemzeti nyelvnek, különben az a veszedelem fenyegeti őket, hogy magukra maradnak s elszakadnak éltető forrásuktól, a néptől. Ezenkívül — néha legbensőbb intencióik ellenére — a humanizmus programját is vállalniuk kell. Mindaz, ami az antikvitásból recipiálható, ami a humanizmusban haladónak, ideológiai, formai segítségnek bizonyul, jórészt a reformáció révén vagy közvetítésével válik »közkinccsé«, igazi humanizmussá.⁷

A magyar nyelv grammatizálása, a magyar stílus »humanizálás«-a, a drámai dialógus első kiépítése kivétel nélkül ebbe az összefüggésbe tartozik.

⁷ »Családi érzésnek, profán szenvedélynek, bensőségesebb szeretetnek és haragnak, személyibb átoknak és bűnbánatnak csak most oldódik meg magyarul a nyelve. Ami természetesen egy csomó nyelvi elem, az egész szókinés új mozgósítását jelenti. . . A reformáció sokat emlegetett népiessége nem tudatos program, hanem hangos és írásbeli megnyilatkozásának egyetlen lehetséges módja.« Turóczi-Trostler, *Balassa-Emlékkönyv*, 153.

Persze, ha arra gondolunk, hogy van írónk, aki a skolasztikából, a kolostorból jövet egyenesen fejest ugrik a reformációba, mások, s éppen a legjelentékenyebb kezdeményezők, egyszemélyben humanisták és protestánsok, könnyen olybá tűnik a dolog, mintha csupán arról volna szó, hogy a középkor, a humanizmus átnő a reformációba, a latin nyelv helyet cserél a magyarral, nem pedig ellentmondások, harcok között végbemenő dialektikus folyamatról, amelynek végén vagy feloldódnak vagy feloldatlanok maradnak az ellentmondások, egyik régi minőségnek egy új minőségbe való átcsapásáról. Az ilyen szemléletnek aztán az az eredménye, hogy elmosódik minden korhatár. (Tolnai Gábor joggal vetette fel e helyütt a periodizáció kérdését.) S az is érdekes, hogy a mélyreható ellentmondások valójában csak a vita során kerültek felszínre. Lehet, hogy Kardos Tibor nem így látta és gondolta, de végső benyomásunk mégis az, hogy pl. Pesti Gábor, Sylvester János, Komjáti Benedek egyszerűen a Jagelló-kori polgári humanizmus közvetlen utódaiként hatnak, hogy pl. Bornemiszában a »gáncstalan« plebejus humanizmustól nem látjuk a humanista harcát a teológussal és a középkori demonológiával, ami pedig csak vonzóbbá és emberibbé tenné alakját, s nem hogy elhomályosítaná, hanem egyenesen még csak jobban kidomborítaná haladó humanista jellegét, hogy Benczédi-Székely István vagy Heltai Gáspár krónikájában semmit sem látunk a középkori és a humanista történeti világgép viaskodásából. . .⁸

A leghevesebben a humanizmus (s benne a magyar humanizmus) fogalma és értelmezése körül lobbant föl a vita. Ami érthető, hiszen itt van a legtöbb tisztázni valónk. Természetesen, azt ma már nem kell bizonyítani, hogy a humanizmus nem abszolút, időtlen eszme, hanem történeti kategória, hogy akár a klasszikus (cicerói) humanizmusról s ennek kései változatairól van szó — (ezen a ponton Trecsényi-Waldapfel Inre elosztatott minden homályt) — akár a renaissance-kor nemzeti humanizmusairól, új humanizmusról, akár a Biblia és a középkor erkölcsi humanizmusáról, esetről-esetre társadalmi alapjuktól, osztályharcoktól determinált megnyilatkozási formákkal van dolgunk. A marxista kutatók történeti kategóriákban gondolkoznak, amikor megkülönböztetik a humanizmus elméleti (burzsoá) s egy cselekvő gyakorlati-szocialista korszakát. Kardos Tibor magáévá teszi ezt a megkülönböztetést, ahogyan magáévá teszi s magyar viszonyokra alkalmazza a plebejus humanizmus fogalmát is. De amilyen exakt az elvi-ideológiai alapvetésben, olyan félreérthető vagy következetlen nem egyszer gyakorlatában, nyilván, nemcsak mert töretlen területen jár, hanem, mert szemléletébe az idegen (jórészt olasz) analógiák is erősen beleszólnak. Így történhetik meg aztán, hogy a humanizmus különböző típusai és formái között ismételen elmosódnak az éles határok, sőt egy ízben, a huszita biblia esetében, úgyszólván teljesen egymásbafolyt a klasszikus (cicerói) humanizmus, a bibliai s középkori keresztény humanitás, amelyben ott lappang a misericordia, a szájalom, a segítség fogalma, a plebejus humanizmussal.

A renaissance és humanizmus használatában sem látunk elég következetességet. Sokszor egyszerűen ikerfogalmak, amelyek látszólag bármikor

⁸ A »Magyar Elektra«, vagy a »Balassi-Komédia« sem veszítene jelentőségéből, ha kimutatnók, hogy a teológusnak aligha van kisebb része benne, mint a humanistának. Az is csak javára szolgálna a dialektikus szemléletnek, ha a haladás humanista és protestáns erői mellett a katolikus reakció és a reakciós humanizmus erőinek állandó, gátló jelenlétéről is hallanánk valamit.

funkciót cserélhetnek. (Burdach is így értelmezi őket: renaissance a mozgalom művészi, humanizmus pedig tudományos megnyilatkozási formája; mások a német mozgalmat, Erasmusékat tartva szem előtt a mozgalom etikai változatáról beszélnek stb. A leghelyesebb volna talán a szovjet gyakorlatot követve renaissance-kori humanizmusról beszélni.)

Kardos Tibor A. Ivasesenkót idézve az udvari és plebejus humanizmustól való megkülönböztetés céljából a »népi renaissance« kifejezést is javaslatba hozza. De nem hiszem, hogy ezzel hozzájárulna a helyzet és a fogalmak tisztázásához. Kétségtelen, hogy a népi renaissance is, a plebejus humanizmus is, ahogyan a szovjet kutatók alkalmazták őket, a maguk helyén, az adott történeti feltételek mellett, kitűnően beváltak. Kétségtelen továbbá, hogy Kardos Tibor a »plebejus humanizmus« nézőpontjából jobban meg tudja közelíteni humanizmusunk lényegét, mint bárki más, de problematikusnak tartom, magyar plebejus humanizmusról mint a magyar kultúra egyik döntő formáló tényezőjéről beszélni, mindaddig, amíg részletekbe menő ténykutatás nem tárja fel a bázisát s nem mutatja ki jelenlétét a magyar kultúra egész területén. Kívánatosnak tartjuk, hogy Kardos Tibor folytassa ezirányú kutatásait. — Előadásában már most is számol a plebejus humanizmus állandó élő és ható jelenlétével s egyúttal annyira kitérít a körét, hogy végül a huszitizmus magyar alakváltozatától és a huszita bibliafordítástól a parasztháborúig, az erdélyi anabaptista és az antitrinitárius-mozgalomig, Heltai mesegyűjteményéig, a Sztárai-drámáig, Bornemisza »Ördögi kísérletei«-ig, a Balassi-komédiáig minden haladó jellegű, eretnek- vagy szabadságmozgalom vagy irodalmi megnyilatkozás helyet talál benne. Fenntartásaim természetesen nem érintik sem Kardos koncepciójának egészét, sem az említett mozgalomnak közvetlen viszonyát az anyagi javakat termelő néphez, sem az említett irodalmi megnyilatkozások közvetlen viszonyát a folklórhoz, a népi irodalomhoz.

Pozitív s teljesen meggyőző ellenpéldának és ellenképnek itt van a Mátyás-kori humanizmus, amely Kardos értelmezése és jellemzése szerint valóban ideológiai felépítmény az udvari nemességén mint osztálybázison. (Igaz, hogy ez Kardos igazi kutatási területe s itt ismeri ki magát a legjobban.) Persze, e humanizmus latin nyelvűsége kissé nehezen egyeztethető össze állítólagos plebejus tendenciáival. Ha azonban elfogadjuk, minthogy el kell fogadnunk azt a tételt, hogy a Mátyás-kori humanizmus latin nyelvhasználata történeti szükségszerűség, mert elválaszthatatlan Mátyás politikájától és kultúrpolitikájától és éppen ezért a haladás irányvonalába esik, már jóval kevésbé áll fenn ez a szükségszerűség a Jagelló-kori humanizmus esetében, amelynek ellentmondásaira kellő nyomatékkal mutatott rá Kardos. Még itt is rengeteg a tisztázni és felderíteni való, például a humanista írók és tudósok ideológiai forrásvidéke és a magyar nép hagyományaihoz és létevédekezéséhez való viszonya tekintetében. Kardos kiemeli többé-kevésbé rosszindulatú, elítélő magatartásukat, amelyet többségükben a parasztháború iránt tanúsítanak, rávilágítva e magatartás okaira. Figyelemre méltó ezzel szemben az a humanista-érzelmi megértés, amellyel pl. közelkorú német népi írók foglalkoznak⁹ Dózsa alakjával. Igen fontos feladat volna megírni a parasztháború ideológiai előkészítésének történetét, más-

⁹ L. erről dolgozataimat: *Dózsa György a XVII. század német irodalmában*. Temesvár, 1913 és: *Ungarische Stoffe in der 1. Literatur des XVII. Jahrhunderts*, 1915.

felől rögzíteni világviszhangját, azt, milyen mértékben vesz részt maga is a későbbi paraszt-háborúk ideológiai előkészítésében. Ha most még problematikusnak látom is, mindenesetre figyelemreméltónak tartom Kardos kísérlését, hogy megvonja az ideológiai vonalat Temesvári Pelbártéktól Dózsaig, vagy mindazt, amit Trencsényi-Waldapfel Imre mondott Temesvári Pelbárt eretnokségéről. De persze, itt is, ott is nagyobb bizonyító anyagra volna szükségünk, hogy tisztán lássunk a dologban. Mindenesetre eljött az ideje annak, hogy végre lazítsunk valamit azon a merev, rideg köntösön, amelyet Temesvári Pelbárt régi irodalomtörténetírásunk kegyelméből visel. Azt hiszem, az ő esetében csakugyan helyénvaló a plebejus humanizmus egyik fajtájáról beszélni.

KARDOS TIBOR válasza :

Tisztelt Akadémia! Kedves vendégek! Amikor a hozzászólásokra összefoglalóan válaszolni kívánok, köszönetemet kell, hogy kifejezzem a felszólalóknak. A témát, melyet az alapvető kérdésre éleztem ki, sokoldalúan megvilágították, használható és termékeny szempontokat vetettek fel, kitűnő adatokat soroltak fel és kiegészítéseikkel hozzájárultak a kép teljességéhez. Amennyiben helyesléssel illették az előadást, az ott látszik a megelőző sok éves munka igazi gyümölcsének, ahol egyetértést jelent fejtegetéseimmel. S ez csaknem teljes mértékben állapítható meg Trencsényi-Waldapfel Imre és Révész Imre hozzászólásában, nagy mértékben Turóczi-Trostler József és lényegében Tolnai Gábor hozzászólásában is.

Természetszerűnek tartom, hogy a különösen újszerűen ható, a dialektikusan szemlélhető vagy éppen problematikus kérdések megvitatására esett a hangsúly. Ezért ne vegyék rossz néven, ha én magam is a hozzászólások vitatható mozzanatait emelem ki. A felszólalásokat egyenként veszem, nem elhangzásuk sorrendjében, hanem abban a sorrendben, ahogy alapvető álláspontjukban közelednek az enyémhez. Néhány apróbb részletkérdésre nem is tudok kitérni. A válasz abból a szemszögből tekinti a hozzászólásokat, mennyire közelítik meg a marxista-leninista álláspontot a humanista kutatás kérdésében. A felszólalások során sajnálatosan kellett tapasztalnom, hogy a szovjet irodalom és szakkutatás magyarul hozzáférhető anyaga csak részben, orosz nyelvű anyaga pedig még sokkal kisebb mértékben került felhasználásra.

A közelmúlt polgári humanizmus-felfogását leginkább Gerézdi Rabán elemzése tükrözte. Bevezetőleg ő is elfogadta a humanizmus jellemzésének alapjául az osztályalap s az osztályharc kérdését, a továbbiakban azonban evvel önkéntelenül is ellentmondásokba keveredett. Koncepciójának lényege abban foglalható össze, hogy a népi mozgalmak, melyek az emberiség érdekében a feudalizmus ellen vívták harcukat, vallásos jellegűek, semmi közük a humanizmushoz vagy ha van is, az minimális, a humanizmus pedig Magyarországon kezdetben egyedül kancelláriai jelenség, osztályalapja a középnemesség. Amikor a polgárság, sőt a plebejus humanizmus jelenléte kezd sokasodó adatokra támaszkodni, mint a Jagelló-korban, ott fejtegetéseimmel kifejezetten egyetért. Egyidejűleg azonban — bár érvek nélkül — kétségeit fejezi ki a Dózsa-háború ideológiájának, ha nem is humanista motívumait illetően, de ennek egyértelműségét és hangsúlyozottságát illetően. Amikor pedig időrendben haladva Erdélyben nagy erővel lép fel a plebejus humanizmus

a plebejus reformációval együtt, felszólalását hirtelen befejezi, mert hiszen itt már vajmi nehéz a cáfolás. Sőt, hozzászólásának szóbeli formájában szó szerint ezt mondotta: »Ekkor aztán következik a plebejus-humanizmus.«

Tehát humanizmusunk plebejus-ágának kibontakozását felszólalásából kirekesztette, XV. századi kezdeteit kétségbevonta, csupán a XVI. század második felére ismerte el, mint vitathatatlan tény. Ehhez a gondolatmenet-höz részben történeti, részben az antikvitás problémáját illető meggondolások alapján jutott. Ez utóbbival kezdem, mert a vita során többször visszatérő mozzanat volt s mert Gerézdi Rabán felszólalásának legfőbb hibaforrása abban a formában, ahogy ő vetette fel. Előadásomban e kérdésre, mint külön problémára nem tértem ki, de minden jelentékeny ténykörülmény említésekor a modern jelenség mögött feltüntettem az antik mozzanatot. Az adott esetben ennél többet nem tartottam szükség szerűnek, hiszen a multban tanulmányaim egész sorában, sőt külön monográfiában foglalkoztam csakis ezzel a kérdéssel. Gerézdi Rabán jogosan bírálja a polgári humanizmus-kutatást, mint amely az ókor továbbélését kereste a renaissance-ban. Azonban már itt sem differenciált úgy, amint a valóság megkövetelte volna. Ugyanis a polgári kutatás sem volt egyértelmű ebben a kérdésben. Nem az ókor egyszerű továbbélését állapította meg a humanizmusban Trencsényi-Waldapfel Imre, de magam sem. Gerézdi Rabán első megállapításait követően olyan álláspontot fejteget, amellyel nemcsak hogy egyetértek, de itt előadásomban is ebben az értelemben fogalmaztam szövegemet, sőt ez az álláspont magjában meg volt azon írásaiban is, amelyeket munkásságom polgári korszakában írtam. Már 1938-ban a Helicon-ban megjelent tanulmányomban (*Per la filologia umanistica*) leszögeztem Voigttal szemben, hogy a humanizmus nem az ókor újjáéledése »hanem egy önálló mozgalom, mely elnyelte és átalakította az ókori kultúra sok elemét.« Hangsúlyoztam ugyane tanulmányomban, hogy a humanista kutatás feladata, nemcsak azt vizsgálni, mit használt fel a renaissance kora az ókorból, hanem azt is, mit nem használt fel s az átvett motívumokat hogyan alakította át. Nagyjából ugyanez a szempont vezetett akkor is, amikor a »*Deák műveltség és magyar renaissance*« viszonyát vizsgáltam (Századok, 1939—40), amikor megállapítottam a középkori kultúrában az antik elemeknek lovagi, meseszerű továbbélését a renaissance-kori realista szereppel szemben, a vágáns deákok kultúrájában pedig az antik anyag életigenlő, forradalmian újszerű szerepét. Ez vezetett akkor is, amikor 1942-ben az antik hagyományok folyamatosságát önálló monográfiában vizsgáltam (*A magyarság antik hagyományai*, Parthenon tanulmányok 1942) és a társadalmi-politikai nézetekhez való idomulását, hibás idealista alapfelfogásom ellenére, több tekintetben megfigyeltem. Azóta magam is újra elővettem a kérdést, hiszen a marxizmus-leninizmus félreérthetetlenül rámutat arra, hogy mind a feudális, mind pedig a burzsoá alap igyekszik irodalmi felépítményének megalkotása közben magasrendűnek tartott kész formulákat elővenni a multból. Minden, a hatalmat újonnan megszerző társadalmi osztály számára más és más a »félreértett régi«. Ifjú Horváth János sajtó alatt levő könyvének munkaközösségi vitájában részletesen kifejtettem D. F. Lihacsev 1951-ben megjelent tanulmányára hivatkozva (*Az orosz írásrendszer és az orosz irodalom keletkezésének történelmi előfeltételei*) az antikvitásnak kétféle szerepét. A szovjet kutató mintaszerűen alkalmazza a marxi-engelsi tanítást kimutatva, hogy a középkori egyház hatalmának megerősítése céljából, illetve konzerválása céljából felhasználja az ókori kultúrát, s a közép-

kori egyházon keresztül a feudalizmus is. Így használta fel az ókor és példáit az úgynevezett Karoling-renaissance és ennek nyomán a középkori feudális kultúrák egész sora. A forradalmi polgárság az ókori kultúrának egészen más elemeit választja ki. Gerézdi Rabán jelen volt e fejtegetések alkalmával, de hozzászólásában nem tett említést róla.

Egyetértek Gerézdi Rabánnal atekintetben, hogy a humanizmusnak nem kizárólagos, de lényeges és szükségképi eleme a klasszikus ókor kulturális tartalma. Gerézdi Rabán azonban sajnálatosan nem vázolta, hogy milyen mértékben szükségképi elem és mi az, ami szükségképi. Pedig ez a döntő. Elsősorban nem szükségképi eleme a humanizmusnak a latin nyelv formai tisztasága; nem szükségképi elem a humanizmus első korszakában és nem kizárólagos eleme Valla tevékenysége után sem. Sőt, nem szükségképi eleme a humanizmusnak a latin nyelv használata sem, amint erre nemcsak marxista tudósok mutattak rá, de még egyes polgári tudósok is kénytelenek voltak elfogadni (v. ö. Antonio Gramsci megjegyzéseit Vittorio Rossi helyes álláspontjáról). Nem szükségképi elem a humanizmusban az ókori mitológikus gondolkodás eluralkodása és az antik történelem összefüggéseinek ismerete sem. Viszont nagy mértékben szükségképi az antik kultúra világi ihlete, hősi patriotizmusa, e földi életre irányuló magatartása, a nemzeti gondolatot támogató irodalmi és történeti forrásai és példaadása irodalmi műfajokra, prózai és kötött formákra. Mindehhez azonban a történeti fejlődéstől függően különböző arányú klasszikus műveltség volt elég, néha meglepően gyenge. A humanizmus olyan nagy alakjának, mint Dantenek klasszikus műveltsége nem haladja meg a középkori városi iskolák klasszikus műveltségét. A magyar fejlődésben, ahol a deákműveltségnek alapvető szerepe volt, ez döntő mozzanat.

Azonban a humanisták néha igen fontos kérdésekben sem a klasszikus ókorra hivatkoznak és támaszkodnak. Különösen a nemzeti öntudat egyes elemeinél figyelhető ez meg. Csaknem negyed százada megírtuk, hogy Hunyadi Mátyás udvarában, irodalmilag először Thuróczi János művében de aztán Bonfininél is bizonyos Attila-kultusz nyomai merülnek fel. E szövegek a hun birodalom, a hun rovásírás és elveszett kultúra példáját mint a centralizált nemzeti királyság politikai és kulturális aspirációinak támaszát hozzák fel. Pontosan ugyanez jelentkezik Hutten Ulrichnak Róma-ellenes nemzeti propagandájában, amikor a mesés germán vezér, Arminius köré sző ilyen nemzeti mesét. Jellemző persze, hogy ezeknek a »barbár« nemzeti példáknek az anyaga is az antik történetírásból került, legalább is részben, a renaissance-kori műveltség vérkeringésébe. Ha a humanizmusban az antikvitás felhasználása lényeges elem és különösképpen a római antikvitásé, akkor ennek az az oka, hogy a római kultúra volt a magántulajdon kifejlődése óta a legnagyobb és legteljesebb kultúra, melynek nyelvét az iskola révén meg is értették s amely így segítséget tudott adni.

Gerézdi Rabán aáltal, hogy elhanyagolta vázolni, hogyan is hatott az antik kultúra, mennyire volt szükséges, milyen volt a mérve és elemeinek jellege, téves következtetésekre jutott. Megerősítette a sokágú humanizmuson belül az arisztokratikus irány hangsúlyát a valóságon túlmenően és téves diszkriminációra jutott. Abban a formában, ahogy ő vetette fel az antikvitás szerepét, az abszolútnak érződött. Ezáltal a klasszikus kultúrájú humanizmus, -- melyet teljesen világinak és profánnak állított be — és a népi antifeudális mozgalmak, mint a huszitizmus, — melyeket

tisztára vallásos jellegűeknek tüntetett fel, — olymértékben állnak szembe egymással, amely a valóságban, a valóság gazdagságát, átmeneti formáit tekintve nem volt meg. Ezért Gerézdi Rabánnak olyan megállapításait, hogy humanizmus és huszitizmus közé még a legesekélyebb mértékben sem merne egyenlőségjelet tenni, vulgarizálásnak érezzük. Ugyanezt a merev különbségtételt próbálja megismételni a reformáció és a humanizmus elválasztására. Ez természetesen csak akkor lehetséges, ha a reformációban s az előreformációs mozgalmakban nem látjuk meg, hogy ezek polgári és renaissance-kori ideológiai megnyilvánulások. Mindennek az a következménye, hogy visszakanyarodott a humanizmus polgári szemléletéhez, amely a humanizmusban csak kevesek arisztokratikus kedvtelését látta és ezt természetesnek is tartotta.

A humanizmus marxista szemlélete ilyen kizárólagosságot nem enged meg. A humanizmust komplex és összetett jelenségnek látja, s ha el is ismeri, hogy a humanisták nagyrésze elkülönül a néptől nyelvében, elszakad a népi forradalmi törekvésektől, mindenképpen az össznépi érdekek kifejezésének mértékét állítja fel a humanizmussal szemben és ezt teszi haladó voltának ismervévé. Tudja, hogy a humanisták nagyrésze kiszolgálta a megrendelő burzsoáziát és elsősorban a polgárosztály érdekében hangoztatott egyetemes emberi jogokat és érdekeket. Azonban elvei tudatosan vagy önkéntelenül is az egész elnyomott nép érdekeivel estek egybe. Gorkij, aki a legkövetkezetesebb a szocialista humanizmus alapelveinek történeti értelmezésében, élesen elválasztja a renaissance értelmiségi réteg legkiválóbbjait, akikben kispolgárokat, paraszti és plebejus származású nagy tehetségeket lát, s akiket a vagyonos polgárság csupán felhasznál osztályának érdekei céljából, maguktól a bankároktól, vállalkozóktól és kereskedőktől. Gorkij és a szovjet kutatás szerint e harcukban mögöttük az egyetlen igazi kultúra-teremtő erő állott, a nép: a parasztság vagy még inkább a részben paraszti elemekből összetevődött városi plebejus réteg.

Amikor Gerézdi Rabán a kancelláriai humanizmust, mint egyetlen humanizmust igyekszik odaállítani s ugyanakkor tagadja csaknem 150 évi periódusra a plebejus humanizmus fejlődésének lehetőségét, amikor rossznéven veszi, hogy előadásomban a Mátyás-kori humanizmus tárgyalásánál a humanizmus motívumai között e népi érdekek kifejezését keresem, akkor nem marxista, hanem mereven polgári álláspontot foglal el s eltünteteti a népet.

A Mátyás-kori humanizmus osztályalapja tekintetében is igen érdekesen kanyarodik vissza a két világháború közötti humanista kutatás eredményeihez. Megfelelkezve a centralizáció legfontosabb pilléréről, a polgárságról és a fokozott árutermeléstől elválaszthatatlan polgári szemléletről, csupán középnemességről beszél, s arról is, nem úgy, mint a feudális centralizáció osztályalapjáról, hanem mint humanizmusunk osztályalapjáról. Pedig a kettő nem ugyanaz. A humanizmus nem általában a középnemesség sorai között terjed, hanem a kis- és középnemesi, polgár- és jobbágyszármazású hivatalnoki nemesség soraiban. A központosított monarchiák támasza a városok és a polgárság, eszköze a műveltségében elpolgáriasodott udvari és hivatalnoki nemesség. A humanizmus jellegét és alapját, haladó mivoltát ez a hivatalnoki réteg határozza meg. A centralizáció bukásával a feudális úrrá vált, humanista műveltségű középnemesek — önmagukban — modern műveltségük ellenére reakcióssá is válnak. Hogy a középnemesség

az alapja a magyar humanizmusnak, ezt már 1940-ben *Mátyás király és a humanizmus* című összefoglaló tanulmányomban oda korlátoztam, hogy a humanizmus hordozója ennek a nemességnek *egy, az udvarhoz kapcsolódó része*. Azt korántsem tudtam elfogadni akkor sem, hogy egyedül a Hunyadi-rokonság lenne a képviselője, mint Horváth János írta, jóllehet ez a szűk rokoni kör tényleg centrális szerepű. A marxizmus-leninizmus megvilágításában kétségbevonhatatlannak látszik, hogy a centralizáció hivatalnoki rendszere és az ebben meghonosodott polgári gondolkozás az, ami az uralkodót és a humanizmus híveit egyesíti. A felszólaló, amint a humanizmus mögül eltünteti a nép kultúrateremtő erejét, s nem akarja elismerni, hogy az a plebejus humanizmuson keresztül eljut Hunyadi Mátyás udvari humanizmusához, ugyanúgy tünteti el a polgárságot és a centralizáció egyéb alapvető motívumait is.

Természetesen a huszitizmusról nem írtuk és nem mondtuk azt, hogy az azonos lenne a humanizmussal. Világosan és élesen megmondtuk, hogy ez a »népi-renaissance« egy formája. Ezekután azt állítottuk, hogy a deákságnak egy része éspedig az, mely a mozgalom vezetésében részes volt, jelenti a plebejus humanizmus kezdeteit. Legyen bármily vékony a deákságnak ez a rétege, annál fontosabb, mert élenjáró és forradalmár. Ez a deákréteg mutat a prágai városi kancellária deákjaival teljességgel azonos humanista magatartást. Ehhez képest még az sem sokat számítana, ha a deákság zöme valóban a fennálló »államrend« híve lett volna, mint ahogy Gerézy Rabán állítja. A huszitizmus igen összetett jelenség, résztvesznek benne nemesek, gazdag polgárok, szegény polgárok és plebejusok és résztvesznek parasztok. A huszita fő- és középnemesség, a városi gazdag polgárság, az egyetemi magisterek, például nem akarták megdönteni a fennálló »államrendet«, a szegény polgárok, plebejusok és a parasztok annál inkább s mégis nemzeti, harci közösségben voltak évekig. Nyilvánvaló dolog, hogy a huszitizmus hívei között nem kis számban voltak olyanok, akik az előreformációnak ebben a formájában külsőleg vallásos keretek között is nem csupán egy jobb földi világrt és az emberiség jogaiért harcoltak, de tették ezt humanista műveltséggel és öntudattal, mint ahogy Husz János egyetemi doktoravató beszédeiben, Prágai Jeromos konstanzi vitájában, mellyel Poggio Bracciolini csodálatát vívta ki, tették ezt a prágai városi kancellária írnokai manifesztumaikban, s tették a magyar biblia-fordítás hősei, Tamás és Bálint deák.

Amilyen sematikusán fogta fel és mereven a népi antifeudális mozgalmak vallásos karakterét, ugyanolyan leegyszerűsítetten képzelte el az elméleti humanizmus ateisztikus vonásait. Magam is hibát követtem el, amikor előadásomban nem hangsúlyoztam kellő élességgel, hogy a renaissance korában még a legbátrabb szabadgondolkodók sem jutottak túl a pantheizmuson vagy a későbbi felvilágosodás deizmusán. Az istenség elhalványuló fogalma még egy olyan nagy materialistánál is fel-fel tűnik, mint Leonardo da Vinci. Telesio, Pomponazri s a nagy materialista iskola a kettős igazságelvével igyekszik elkerülni, ha másként nem, formailag az inkvizíció üldözését. A humanizmusban, még akkor is jelen van a vallás, ha csupán kényszerű, formai elem. Még inkább jelen van olyan esetekben, amikor — és erre az előadásomban világosan utaltam — az isten megszűntetésének gondolata alatt csupán annyit értünk, hogy a humanisták érdeklődési köréből kiszorul a túlvilág, hogy az életörömet hirdetik, a földi boldogságot, a szerel-

met és a szépséget. Danteről ne is beszéljünk, mert nála a középkori és vallásos elemek sokszor elborítják a világias elemeket. Azonban gondolkodásának vallásos elemei nagymértékben egyházellenesek és a »népi renaissance«-ban gyökereznek. Petrarcanál a vallásos maradványok s az életvágy összeütköznek, súlyos konfliktusokat idéznek elő, Boccaccio műveiben, ha nem is jut felszínre a törés, de szokványos fideizmusa és a természet, a szerelem törvényeinek hirdetése nyilvánvaló ellentmondásban vannak. És ez a leghaladottabb polgárságra, tehát az itáliaira vonatkozik, amely Engels szerint eljutott a szabadgondolkodáshoz. Mit mondjunk Erasmusról? Aki az előreformáció leghatalmasabb alakja s vitathatatlanul korának legkiválóbb humanistája. Mit mondjunk a francia »evangelistákról«, mit mondjunk a német humanisták típusáról, akiknél reformáció és humanizmus ugyan-csak sokszor jelenik meg egyszerre. Gerézdi hangsúlyozza, hogy ha igaz is, hogy a reformáció az elméleti humanizmus vallásos folyománya, mégis csak vallásos jellegű. Hát persze, hogy az! De polgári és renaissance jelenség, s ez könnyűszerrel igazolható.

Engels, amikor megállapítja »A természet dialektikájá«-nak bevezetésében, hogy a germán népek többsége közvetlenül rázza le az egyház igáját, azt hangsúlyozza, ami a középkori vallási ideológiában a leginkább feudális elem, a feudális egyház szervezetét. Amikor pedig arról ír, hogy a kálvinizmus a korabeli polgárok legmerészebbjeire alkalmazott vallás, akkor arra figyelmeztet bennünket, amit a szovjet tudomány meg is tesz, hogy a reformációban általában e vallásos gondolkodás polgári jellegét keressük. Ezt könnyű megtalálni. Megnyilvánul a világi s az egyházi szféra eszes elhatárolásában, az olesó egyház gondolatában, a középkori aszketikus eszmény helyett a boldog földi élet, a családi élet eszményi beállításában, a reformáció racionalizmusában, a moralizáló teológia előterébe juttatásában, a szorgalom, a vagyongyűjtés propagálásában.

Ugyanígy vagyunk az előreformáció kérdésével és ezek között a leghatalmasabb előreformációs mozgalommal, a huszitizmussal. E ponton a felszólaló felelőssége azért nagyobb, mert előadásomban világosan hangsúlyoztam, hogy a népi vallásos jellegű, antif feudális mozgalmak teológiai elemei egyre vékonyabbak, a konkrét forradalmi célkitűzés egyre erősebb és az aszkézis hangsúlyozása meglepően mérséklődik. Pontosan megmondtam, hogy mindez hogyan nyilvánul meg a magyar népi renaissance-ban. E mozgalom racionalista (legalábbis több ponton), a feudális kultúrával szemben a józan ész követelését állítja fel, a latin helyett a nemzeti nyelvűséget képviseli és fordítói hangsúlyozzák a biblia-fordítás humanisztikus elemeit, melyek az alexandriai humanisztikus kultúrából jutottak az ó-szövetségbe. Mindezek tények, amelyeket lehetetlen tudomásul nem venni. A korarenaissance népi mozgalmak, az ember jogaiért folytak. Jellegük nem volt sokféle, mint egyes felszólalók állították, hanem nagyon is hasonlított. Ezen felül egyre kevesebb transzcendens elemet tartalmaztak. A renaissance korában pedig a nagy parasztháborúkban egyes vidékeken a vallásos forma minimális s egyre inkább merítenek a humanizmus alaptételeiből.

Élesen alá kell húznunk a társadalomkritika szempontjából jelentős humanista művek és a népi felkelések, különösképpen pedig plebejus-mozgalmak szoros kapcsolatát. A szovjet irodalomtudomány utal Dante és a népi eretnek-mozgalmak kapcsolatára. Ezt az általános utalást konkretizálni tudjuk nemcsak a toscan és közép-itáliai herézisekre, de a szám-

űzött Dante északi-itáliai környezetére is, ahol éppen ebben az időben zajlik le ezeknek az évszázadoknak legbátrabb és konkrétebb olasz paraszti és plebejus felkelése, Fra Dolcino háborúja, melyről Dante is szól. Lehetetlen meg nem emlékezni arról, hogy az észak-itáliai katar-irodalomnak, s különösen Uguccione da Ladinak szoros kapcsolatai vannak Danteval. Az eretnek költő *Libro*-jának túlvilági látomása szenvedélyes vádiratával a társadalmi állapotok ellen és a *Divina Commedia* koncepciója között el nem hanyagolható összefüggés áll fenn.

De hogy eleget tegyünk a felszólalások ama részének, amelyek az európai fejlődést tévesen Itáliára és Franciaországra, vagy éppen csupán Itáliára szeretnék korlátozni, legyen szabad kiemelnem Gerárdi Rabán számára, hogy Morus Tamás *Utópiá*-ja, amelyet pedig a szovjet tudomány a humanizmus egyik leghaladóbb teljesítményének tekint, végtelenen feszült társadalmi helyzetben a londoni plebejus nép s az országutakon kóborló parasztnép elkeseredése közepette jött létre. Megjelenését két évvel követte a londoni plebejus zendülés, az »Évil May Day«. Vagy ki az, aki el merné választani az erasmusi *Balgaság Dicséreté*-nek példátlanul éles társadalomkritikáját a német városok Róma ellenes dühétől, melynek Jakob Wimpfeling ad hangot, már idézett munkájában, a németországi parasztok és a németalföldi plebejusok forrongásaitól? Azt is tudjuk, hogy Erasmus a devotio moderna neveltje volt, mely maga is erőteljes polgári mozgalom. A csehországi kora-renaissance legnagyobb alkotása az *Ackermann aus Böhmen* Saaz-vidékén keletkezett, ahol ebben az időben, 1400 körül, igen erőteljesen valdens mozgalmak lángoltak fel, s ahol később a taborita mozgalom egyik csomópontja keletkezett. Nem lebecsülendő az a tény sem, hogy a gyermek Janus Pannonius a délvidéki huszita forrongások színhelyén élte át koraérett gyermekségének éveit, hogy Dávid Ferenc anti-trinitárius újítását nagy paraszt és plebejus feszültség kísérte, s két év múlva nyomunkkövette Karácson György plebejus-paraszti felkelése. Ezek az irodalmi megnyilatkozások mindig különösen nagy tömegnyomás kifejezői, a nyílt forradalom kirobbanása előtt, vagy néha után. Ezek az írók nem a népek, sokszor nem is a nép nyelvén írtak, mégis művészetükkel a nép akaratát, kívánságait és ítéletét fejezik ki, tekintet nélkül arra, hogy előkelő állami tisztviselők, mint Morus Tamás, deklasztált nemesek, mint Dante, illetve szerényebb körülmények között Johannes von Saaz és Janus Pannonius, törvénytelen polgár-gyermekek, mint Erasmus, vagy varga-fiak, mint Dávid Ferenc. Kultúra és nép elszakítása mindig téves, de különösen súlyos hiba olyan esetekben, amikor az irodalmi alkotások nyíltan az elnyomás ellen fordulnak. Engels világosan utal rá, hogy a két, legbátrabb humanista Morus és Campanella utópiái a modern proletariátus osztályelődjének megfelelő elméleti megnyilatkozása: »A még ki nem alakult osztály e forradalmi zászlóbontásait megfelelő elméleti megnyilatkozások kísérték: a XVI. és XVII. században eszményi társadalmi állapotok utópisztikus leírásai, a XVIII. században pedig már kifejezetten kommunista elméletek (Morelly és Mably, Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig Budapest, 1948. 13.).

Az értelmiség problémája tehát alapvető kérdés a humanizmus szempontjából. A renaissance értelmisége megbízását a feltörő vagyonos polgárságtól, a centralizáló uralkodóktól kapja, de meghallja néha a parasztság és a plebejusok hangját annál jobban, minél inkább hozzájuk tartozik, vagy

minél kiválóbb. Éppen ezért a magyar deákréteg arculatán olyan leegyszerűsítések, mint az Gerézdi Rabán hozzászólásában tapasztalható volt, szembekerül a tényekkel. A deákréteg maga is igen összetett. Gerézdi nem mozgásában ragadta meg e réteget, hanem egyedül eredete alapján. A deákok akárcsak a humanisták értelmi tevékenységük révén, mely minden esetben az írással függött össze, jólétet, anyagi boldogulást igyekeztek biztosítani. A végcél egyházi stallum, világi hivatal volt: feljutni a feudális ranglétra valamire való fokára. Akinek ez nem sikerült az deklasszálódott, lettlegyen középnemes vagy kismemes származású. Akinek valamelyest sikerült, az városi polgárrá lett, akinek pedig jobban, az feudális urrá. Ennek felett meg gondolkodásuk változása is. Ahogy Girolamo Balbi, aki eredetileg szabadgondolkozó volt, a bécsi véisztörvényszék bírása lett s ezt megelőzően Werbóczy jobbkeze a *Tripartitum* megszerkesztésében, éppen úgy a deákok is lehettek nagyon is elégedetlenek a fennálló államrenddel, és nagyon is rokonszenvezhettek a forradalmi mozgalmakkal szerencsésük megalapításáig. A szovjet történetírás élesen leszögezi ezt a középkori vágások esetében. Így volt ez a magyar deákokkal is. Idézhetjük az Anjou Lajos korabeli magyar formulás könyv az *Ars Notarialis* ismeretlen deák bejegyzőjét, aki figyelmezteti tanuló társait, hogy bizony éjt napallá téve kell tanulni, izzadni, fáradni, nyomorúságot szenvedni és nélkülözni annak, aki tudni akar, mert »aki bort akar inni és lepényt akar enni, az ne restelljen szőlőt ültetni, abban dolgoztatni, földet művelni és a szemet kirostálni«. Ez a XIV. századi bejegyzés egyáltalán nem valami nemesi stílusú gondolatvilág töredéke.

A következő évszázad második feléből még sokkal élesebb tartalmú és lényegében sokkal jellemzőbb bejegyzéseink vannak. Kovachich *Formulae solennes styli* c. munkájában egy Mátyás korabeli formulariumot közöl, melyet a bejegyzések tanúsága szerint Magyi János pesti közjegyzői hivatalában állítottak össze. A mintairatok között a bejegyzések tömege olvasható. Glosszák, bölcs mondások, jogi formulák vegyesen fordulnak elő a középkori értelmiség forradalmi ágának, a vágásoknak versével. Két híres vágás vers van lemásolva benne, az úgynevezett *Bundeslied*, amely egy vidám életigenlő s a középkori társadalmat jókedvűen elutasító, az elnyomottak, életet szeretők nagy, titkos szövetségét hirdető társaság. A másik Hugue d'Orleansnak, egy híres szerelmi verse a *Quid luges, lyrice*, amely egyáltalán nem a középkori idealizáló stílusban van írva. Ugyanítt olvasható egy deák mondóka arról, hogy mint jajgatott és panaszkodott Ádám miközben szántott. Ez a bejegyzés annak az Ádám alaknak a szelemében fogant, akiben a népi felkelések az ősi egyenjogúság eszményét látják. Ez a bejegyzés közeli rokonságban van azokkal a versikékkal, melyek arról szóltak John Ball felkelése óta Florian Geyer harcáig, hogy hol volt akkor a nemes úr, amikor Ádám ásott és Éva font ?

Hogy a deákréteg egy meghatározott csoportja, különösképpen az, amelyik a városi iskolákban tanított, városi hivatalok szolgálatában állott, igenis plebejus gondolkodású volt, arra álljon példának ez a kétségbevonhatatlan adat. Kolozsvártott 1518-ban négy évvel a Dózsa-felkelés után Izsák János nótárius ezt írta a városi tanács jegyzőkönyvébe: »Isten előtt nincs különbség az emberek között, mert Isten mindenkinek egyenlően ad, a gazdagnak ugyanannyit, mint a szegénynek«. Ez az a híres természetjogi tétel, melynek humanista változatait is jól ismerjük. Izsák János megfogal-

mazása nem humanista megfogalmazás, de plebejus, s a városi nótáriusra jellemző. S ezt Kolozsvárott írták a jegyzőkönyvbe, abban a városban, mely az 1438-i nagy felkelés idején oly keményen ellenállt az urak ostromának, ugyanott, ahol a plebejus nép fenntartotta a kolozsvári bíró megszegyenítésének híres történetét, ugyanott, ahonnan Dávid Ferenc származott.

Végül Gerézdi Rabán felszólalásának a humanizmus társadalmi előfeltételeit, a deákműveltséget illető megjegyzéseihez még a következőt kívánom hozzáfűzni. Gerézdi Rabán azt állítja, hogy igaz ugyan, miszerint a magyar humanizmus a hazai iskolai műveltségre épült, a deák műveltségre, de a deákságnak ilyen szerepe későbbi, nem öregebb a XV. század végénél és a XVI. századnál. Kétségtelen, hogy a középeurópai egyetemek, a bécsi és krakkói egyetem humanizálódása ekkor következett be és deákjai ekkor kezdenek egyre nagyobb számban ezekre az egyetemekre özönlenni. Azonban a hazai iskolák és a környező egyetemek már előzőleg is ugyanilyen alapot adtak a hazai humanizmus kisarjadására. Erre olyan kézzelfogható példánk van, mint Vitéz Jánosé, akinak jelentőségében és nagyságában Gerézdi Rabán és én teljesen egyetértünk. Vitéz János leveleskönyvét figyelmesen átolvastva azt látjuk, hogy akár a bécsi egyetemet látogatta, akár hazai iskolán szerezte tudását, az tipikusan deák-tudás. Olyan antik szerzőkre hivatkozik, akiket a középkori iskolákban olvastak és akikre humanista szerző nem elsősorban hivatkozna. Vitéz János abból a típusú értelmiségből származik, amelynek műveltsége deáki s erre az iskolai képzettségre Pier Paolo Vergerióval való barátsága révén épül rá a humanizmus. Tehát az első jelentős magyar humanista, a korszak tipikus egyénisége a deákműveltség és humanizmus összefonódására is tipikus.

Tolnai Gábor elvtárs hozzászólása komoly vitakérdéseket vetett fel, amelyek közül egyesekkel egyetértünk, másokat vitathatónak tartunk, s ismét másokat nem tartunk összeegyeztethetőknek a marxista-leninista tudomány alapelveivel. De még ezek is éppen azért, hogy tisztázódnak, előreviszik a magyar humanizmus kérdését. Mindenekelőtt ezekkel az elvi kérdésekkel kívánok foglalkozni. Tolnai elvtárs az általa felsorolt problémáknak mintegy tetőpontjául utolsónak említi a következőt: »Kardos elvtárs előadása a humanizmust a XV. és a XVI. századi osztályharc alapján szemléli. Nem hinném, hogy a XV. XVI. századi osztályharcnak feltétlenül a humanizmus a megfelelője. Nem hinném, hogy nem jár ugyancsak veszélyes konzekvenciával pl. az a magyarázat, amely Dózsaék parasztforradalmával kapcsolatos«. Ezután Tolnai elvtárs azt fejtegeti, hogy bár vannak Dózsa ceglédi beszédében humanista elemek »A Dózsa-forradalomtól azonban azt emelni ki, hogy beszédében humanisztikus elemek vannak, a középponti kérdés mellőzését jelenti. Ha a humanizmus oldaláról közeledünk a XV. és a XVI. század felé, egy sor nagy értékünk és nagy teljesítményünk csökkentett jelentőségben fog kiülni előttünk.« Nehéz azt felfogni, hogy valamely korszak irodalmi felépítményének az osztályharc alapján való tárgyalása milyen értelemben lehet »veszélyes« magyarázat. Még nehezebb azt felfogni, hogy az emberiség érdekeiért való harc, a szocialista humanizmus szemszögéből tekintett humanizmus, az effelé való törekvés és ennek gazdag, művészi irodalmi vetülete ugyan hogyan csökkenthetné bármely nagy XV–XVI. századi teljesítményünk jelentőségét.

A felépítmény azért felépítmény, mert gazdasági — társadalmi alapjának harcában résztvesz, azt támogatja. A humanizmus a polgárság ideoló-

giája, a polgárság pedig a középkorvégi osztályharc egyik legfontosabb eleme. A *Nagy Szovjet Enciklopédia* 1951-ben írott renaissance cikke így szól e kérdéstről: »A humanisták eszméinek nagy haladó jelentősége volt a feudalizmus és a feudális ideológia elleni harcban, hathatósan támogatták a megszülető kapitalista rendet a feudalizmus elleni harcban«. Ugyanezen cikkben olvashatjuk a következő sorokat: »A széles antif feudális arcvonal élén, az ideológiai arcvonal élén a burzsoázia kialakuló osztálya állt, amely ekkor haladó szerepet játszott. Ez a körülmény határozza meg a humanizmus eszméjének burzsoá irányzatosságát. A humanizmus rendkívül bonyolult és sokoldalú jelenség, amely különböző eszmei és kulturális áramlatokat foglal magába. A burzsoázia ideológusai a humanista eszméket fegyverként használták fel az osztályuk érdekében vívott harcban. A humanizmus demokratikus tendenciái világosan tükröződnek az utópista szocialisták Thomas Morus, Tommaso Campanella, valamint Sebastian Brant, Francois Rabelais és néhány más humanista műveiben. A világnézeti tekintetben leghaladóbb humanisták túllépték koruk burzsoá ideológiájának határait. Ez azzal magyarázható, hogy a humanizmus éles osztályharcok körülményei között fejlődött, mely kétségtelenül hatott fejlődésére: amíg a legradikálisabb humanista áramlatok képviselői műveikben közvetve kifejezték a néptömegeknek az elnyomás, az elnyomorodás elleni tiltakozását, a humanisták mérsékeltbb része a népmozgalom növekedésének arányában fokozatosan lemondott a feudalizmus elleni harcról, lemondott antif feudális politikai programjáról«. Ennél többet mi magunk sem állítottunk előadásunkban, a humanizmust általában haladónak nevezük és legradikálisabb irányát a plebejusi tiltakozás megfelelőjének és vizsgáltuk, hogy e plebejusi tiltakozás milyen formában tör utat magának önállóan és a centralizáció humanizmusában.

S éppen erre szeretném felhívni Tolnai elvtárs figyelmét. A centralizáció egész Európában felhasználja a humanizmust a maradi feudális erővel szemben. A humanizmus ezáltal is résztvesz az osztályharcban.

Mit jelent tehát, az amit Tolnai elvtárs mond, hogy »nem feltétlenül a humanizmus a XV–XVI. századi osztályharc megfelelője«. Ez a kitétel látszatra többet tartalmaz mint valójában. Természetes ugyanis, hogy bizonyos körülmények között a korabeli osztályharcnak a nagyrészt elveszett népköltészet a megfelelője, máskor a reformációs irodalomnak egy része s ismét máskor a plebejus humanizmus. Látszatra pedig a humanizmus haladó jelentőségének generális kétségbevonása fejeződik ki benne. Előadásunkban azt állítottuk, hogy a plebejus humanizmus tételei a Dózsa-háborúban, mint ideológiai mozzanat jelentkeznek a vallásos köntösben megjelenő természetjogi tételek és huszita elemek *mellett*. Tehát a többi ideológiai tényezővel együtt hozzátartoznak Dózsának és a felkelés vezetőinek szubjektív történeti tudatához. Mint ilyenek hatnak az objektív okoknál fogva létrejött mozgalom eselekvésére. Ez az osztályharcnak, az elnyomott nép osztályharcának olyan éles támogatása, mely a közvetettségén is túllép. Mennyiben lehetne ez Dózsa György lekicsinylése vagy mennyiben vezetne erre, nehéz megérteni.

Tehát a humanizmus résztvesz az általános antif feudális arcvonal élén a polgárság harcában. Résztvesz a centralizált monarchia harcában az elmaradt feudális elemekkel szemben és résztvesz a plebejus humanizmus révén közvetve és egyes esetekben közvetlenül az elnyomott nép nyílt felkeléseiben is.

Azt mondhatnánk, hogy a Dózsa-háborúban és feltehetőleg egyéb felkelésben is egyes filozófiai elvek váltak aktív segítők. Azonban rámutatva a ceglédi beszéd bizonyos forrásaira, világosnak látszik előttünk, hogy itt is irodalmi műfajról van szó, a népi forradalmi mozgalmak legjellemzőbb műfajáról, a forradalmi tartalmú prédikációról. Ezen túlmenően is szeretném felvetni, vajjon jobban támogatja-e a népi osztályharcot Szkhárosi Horváth András históriás énekeiben, mint a Balassi Menyhért árulásáról szóló komédia? Inkább megfelelője-e a népi osztályharcnak Ozorai Imre vagy Sztárai Mihály, tehát a legradikálisabb reformátorok munkássága, mint a *Telamon históriája* (hogy a többi hasonló tárgyú széltében, hosszában énekelte humanista ihletésű verses novelláról ne is szóljunk), amely a legbensőbb rokonságban áll híres népballadánkkal, a *Kádár Katával*. Ezt az összevetést jócskán tudnánk folytatni hasonló következtetéssel.

Ez a kérdés átvezet Tolnai elvtárs humanizmus-szemléletének kérdéséhez. Ha ugyanis azt a szemléletet, amely az élenjáró humanisták szemzőgéből bírálja el a humanizmus értékét és a humanizmusnak az osztályharc kategóriájában való szemléletét teszi meg középponttá, ő »efféle humanizmus szemléletnek« nevezzi, kézenfekvőnek látszik, hogy az ő humanizmus szemlélete némileg kívülesik a marxizmus körén és a Gerézdi Rabán által is képviselt burckhardti vonalon mozog. Tolnai Gábor elvtárs azon aggódik, hogy szemléletünkkel »a humanizmust állíthatjuk minden haladó mozgalomnak szinte a középpontjába« Tolnai elvtárs jól tudja, hogy ezt tisztára ő tulajdonítja nekem és így folytatja: »Ezt nem mondja Kardos elvtárs, de ez belefér az »örök humanizmus« »örök romantika« és hasonló analógiák folytán az előadásba s az ennek alapján levonható következtetésekbe«. Azt a meggyőződésemet kell kifejeznem, hogy Tolnai elvtárs itt helytelen vágányon halad. Trencsényi-Waldapfel Imre elvtárs tömören összefoglalta, hogy a társadalmi fejlődés az ókortól kezdve mennyiben és hogyan hozott létre humanisztikus tendenciákat, amelyeket a renaissance-kori humanizmus fel is használt. Ezt kétségbevonni tájékozatlanság lenne. Arra viszont Turóczy-Trostler József elvtárs figyelmeztetett, mintegy válaszul Tolnai elvtársnak, hogy nincs marxista kutató, aki a humanizmust ne történeti kategóriának látná. Meggyőződésem szerint Tolnai elvtárs aggodalmai nem megokoltak, semelyikünk sem gondol analógiákra. Ehhez hozzá kell fűznöm, hogy egyet-értek vele atekintetben, hogy a humanizmust, mint irodalomtörténeti korszakot értelmezzük, hogy renaissance-kori humanizmusról beszéljünk, viszont felfogásunk eltér az övétől abban a tekintetben, hogy meggyőződésünk szerint e renaissance-kori humanizmust a szocialista humanizmus szemzőgéből kell elemezni és vizsgálni: mennyiben van meg benne a fejlődés csírája és mennyiben nincs. Teljes félreértése lenne a szovjet kutatásnak, ha valaki el akarná szakítani a humanizmusnak azóta kibontakozó megjelenési formáit a renaissance-koriaktól. Azt, ami a két humanizmust összekapcsolja és gyökeres különbségei ellenére egyetlen folyamattá teszi, így fogalmazza meg Gorkij a *Válasz az értelmiségnek* c. cikkében: »Most kezdődik a nagy, új renaissance, amely már nemcsak nemzeti renaissance lesz, hanem az egész világ újjászületése. Erről álmodoztak a magános gondolkodók, Campanella, Morus Tamás, Saint-Simon, Fourier és mások már akkor, amikor megvalósításához még hiányoztak az ipari és technikai előfeltételek. De most már megvannak a szükséges előfeltételek. Az utópisták álmát megalapozta a tudomány és megvalósításukon sok milliós tömegek dolgoznak.«

Egy szovjet irodalomtörténész, Burov a hanyatló burzsoá művészet naturalista irányának embertelen lényegéről írva így beszél a régi és az új humanizmusról: »A szocialista humanizmus törvénye öröke a mult humanista tradícióinak, de nem korlátozódik csak erre az örökségre. A szocialista humanizmus magasabbrendű humanizmus. Mentés a régi humanizmus elvontságától és elválaszthatatlan a kommunista társadalom felépítéséért folyó forradalmi harcoké. (Irodalomtudományi Értesítő III. 2. 396.).

Ezek az értékelések a humanizmust dialektikusan magyarázzák, folyamatosan és antitetikusan egyszerre. Ettől a felfogástól nem kell féltünk az irodalomtörténeti korszakhatárolást. A fejlődés a továbbiakban is humanisztikus tendenciájú, de az antik művelődési anyag fokozatosan háttérbeszorulás a renaissance-ban csírájában megjelenő elemek sorozatos kibontakozása határozza meg az irodalmi és kulturális korszakokat (a felvilágosodás, klasszicizmus, a nemzeti romantika). Ezeket követően lépett fel az egyetlen igazán humanista világszemlélet, a szocializmus, az irodalomban a szocialista realizmus. A renaissance-kori humanizmus határa körülbelül Shakespeare kora, ezért aztán védhető az az álláspontunk is, melyet Tolnai elvtárs ugyancsak kifogásol, hogy Zrínyiben egy korszak lezárását és egy újabb korszak megnyitását látjuk.

Érdeemes szembenézni avval a meglehetősen általános és kevésbé konkrét állítással, mely többször is felmerült a felszólalások során, hogy »mindent ami haladó« azonosítunk a humanizmussal vagy minden ilyen jelenség középpontjába ezt állítjuk. Ha jobban megvizsgáljuk, arra kell rájournünk, hogy a kifejezés »minden ami haladó« tulajdonképpen csak két, legfeljebb három történeti jelenséget takar. 1. népi felkelések, 2. evvel összefonódó előreformációs és reformációs mozgalmak, 3. humanizmus. Kétségbevonhatatlan, hogy az általunk »népi renaissance«-nak nevezett mozgalmak az emberiség felszabadulási vágyát fejezve ki humanisztikusak, annál inkább, minél aktívabbak, minél kevésbé teológiaiak. Ideológiáikban pedig a renaissance idején részt vesz maga a humanizmus is. A reformációra sem lehet azt állítani, hogy szakadék választja el a humanizmustól. Már kifejtettük egy egész sor olyan vonását, mely párhuzamos a humanizmussal és a renaissance-ra jellemző. Ezekhez itt még hozzáfűzzük azt, hogy a reformáció a vallásos szemléleten belül is rendkívüli jelentőségű elmőzduulás, mert bár nem szünteti meg a túlvilágot, a földi tevékenység középpontjába az emberi életet és a cselekvést állítja. A reformátori tendenciák és a humanizmus minden különösebb harc nélkül egyesült a devotio modernában, de egyesült Franciaországban, Németországban és Magyarországon is. Ezen túlmenően egy szóval sem állítjuk, hogy az előreformáció vagy a reformáció nem vallásos keretekben végbemenő renaissance-kori polgári mozgalom, ellenben állítjuk, hogy egyes plebejus, sőt néha nem is plebejus származású képviselői a vallásos keretek ellenére igen öntudatos humanistává tudtak válni. Ez a megállapítás sok tényen épül fel és így fenn kell tartanunk.

Tolnai Gábor elvtárs felvetette a magyar renaissance-nak, mint irodalmi korszaknak megjelölését és az a felfogása, hogy a szovjet irodalomtudomány a renaissance-kori humanizmust az olasz renaissance-hoz kapcsolja, tehát az a veszély, hogy ha mi átvesszük az olasz renaissance-szal kapcsolatos szovjet irodalomtudományos terminusokat, akkor voltaképpen mechanikus módszert alkalmazunk. Tolnai elvtársnak ez a megállapítása helytelen. Már az eddigi idézetekből is láttuk, hogy a *Nagy Szovjet Enciklopédia* a

humanizmus élenjáró nagy alakjait úgy sorakoztatta fel, hogy négy nemzet fiait sorolta fel: angolokat, olaszokat, németeket és franciákat. Ugyanezen cikk elején a renaissance korának általános meghatározása kifejezetten Nyugat- és Közép-Európa számos országáról beszél. A meghatározás így szól: »A renaissance Nyugat- és Közép-Európa számos országa kulturális és ideológiai fejlődésének egyik periódusa, amely a kapitalista viszonyok megszületésének időpontjával esik egybe«. Majd pedig a kor általános jellemzésében így ír: »A XV—XVI. század fordulója éppen az az időszak, amikor Nyugat- és Közép-Európa országaiban a feudális rend előrehaladt fejlődésének eredményeképpen fejlődni kezdtek az új kapitalista termelési mód elemei«. Hangsúlyoznunk kell, hogy az idézett szöveg a termelési mód *elemeiről* beszél. Ugyanis ebből és egyéb forrásokból azt olvassuk ki, hogy Közép-Európának Magyarországhoz nagyon hasonlatos államaiban is tudnak renaissance-ról, olyan államokban, amelyekben a kapitalista fejlődés, Magyarországhoz hasonlóan, Nyugathoz képest meglehetősen elmaradott volt, tehát még ez sem elkülönítő és kizáró mozzanat. A *Nagy Szovjet Enciklopédia* idézett cikke még azt is komolyan megvitatatandónak tartja, hogy vajjon nincs-e ebben az időben egyes nem európai, keleti országokban is renaissance: »Néhány szovjet történész és filozófus különösen egyes örmény és grúz tudósok a renaissance-ban olyan jelenséget látnak, amely nemcsak Nyugat- és Közép-Európa országaira jellemző, hanem a XII—XIII. század sok keleti országára is. Ez a kérdés napjainkban sincs kellőképpen tisztázva. Mindenesetre a probléma pozitív megoldásához nemcsak a kultúra felvirágzásának, az antik kultúra iránti érdeklődés jelenségének tényét kell megállapítani, hanem mindenekelőtt azt kell tisztázni, megvoltak-e a keleti országokban ebben a korban a kapitalizmus megjelenésének ismérvei?«

Ne higyjük azonban, hogy csak a nagy tömegek műveltségét szolgáló enciklopédia fogalmazza így meg a szovjet tudomány álláspontját. Ugyanígy nyilatkozik, sőt még kiterjedtebben Szkazkin-Kozminkszkij világtörténetének I. kötete, melyet átdolgozott formában 1952-ben jelentetett meg a Szovjetunió Tudományos Akadémiája és a Moszkvai Egyetem. A szovjet egyetemeken így tanulják a renaissance mibenlétét: »A korai burzsoa kultúra a renaissance kultúra Itáliában alakul ki először. Itt keletkezik mindent megelőzően a feudális rend méhében az új burzsoa rendszer. Azonban Európa más országaiban is a városi élet fejlődése, nagy vagyonok felhalmozódása a városi vezető réteg (főként kereskedők kezében) ugyanolyan irodalmi tudományos és művészeti irányzatokat hoznak létre, mint az olasz renaissance, bár nem olyan fényes kifejezési formában, mint az utóbbi. Ezek az irányzatok a gazdag polgárok körében keletkeznek s magukkal ragadják a városban lakó arisztokráciát is és különösen a királyi és hercegi udvarokat. Ezek az irányzatok önállóan jönnek létre, de később sokat merítenek az olasz kultúra kincsestárából«. Természetesen a jelenségek nem mindenütt a leírt módon követik egymást és különösen Kelet-Európában a látható jelek először az egyetemeken, majd pedig a kancelláriákban tűnnek különösképpen szembe. Szkazkin ezután fejtegetéseiben a németalföldi, délnémet városok, a burgundi hercegi udvar, az angol, a bizánci renaissance-ra tér ki, a szláv országokra, majd a XV—XVI. századi Oroszországi renaissance-ra, ahol a törökvész elől menekülő bizánci és délszláv tudósok és írók második hazájukra találtak. Szkazkin megemlíti Aristotile Fioravanti híres bolognai építész Moszkvába hívását, aki az Uszpenszkij-székesegyházat építette fel,

az orosz művészet egyik legnagyobb emléket. A tények iróniája jelen vitánk szempontjából, hogy Fioravanti Budáról utazott Moszkvába, Budáról, ahol Mátyás király építkezéseiben vitt fontos szerepet. Ugyan a Budai várnak, a visegrádi nyaralónak is annyi más nagy építkezésnek csak töredékei maradtak, de a valóság így is valóság marad és a tények tények maradnak.

Mindehhez vegyük hozzá, hogy ugyancsak nagyot néznének a népi demokratikus Lengyelország irodalomtörténészei, hogyha a nemzeti elfogultság veszélyét vetnék fel előttük, amiért nemcsak Kopernikust, de Kohanovszkyt, Rey-t, Modrzevskit népszerűsítik s e korszakot, lengyel renaissance-nak nevezik. Nekiünk ugyan Kopernikusunk nem volt, de voltak Kolozsvári-testvérek, volt Hunyadi Jánosunk, volt Vitéz Jánosunk, volt Hunyadi Mátyásunk és Janus Pannoniusunk, volt Dávid Ferencünk és Dudics Andrásunk, volt Balassi Bálintunk és sok másunk. Irodalmunkban létrejött az antik motívum-kincsre felépülő klasszikus dráma, szatirikus vígjáték, mese, humanista típusú verses-novella, líra és epika, államelmélet és történetírás. A Budán évekig élő Galeotto Marzio megsejti és műveiben (1463–64, 1489) meg is örökíti a kopernikusai naprendszert. Úgy érzem a valóság megtagadása lenne, ha e nagy haladó hagyományainkat meg nem becsülnénk.

Tolnai Gábor elvtárs azt is felveti: »Kérdéses az is, hogy a humanizmus oldaláról közelítve megmagyarázható-e a Balassa-kérdés?«

Úgy vélem Balassi költészetének ideológiai és irodalmi jellegzetességei elsősorban a humanizmus oldaláról közelíthetők meg s ezt követően a reformáció ad választ több kérdésre. Csak a renaissance érzelme- és gondolatvilága képes megmagyarázni szenvedélyének szabad kibomlását, elementáris természetszeretetét, ábrázolásának éles körvonalait, klasszikus tömörségét, csak a renaissance humanista poétikája ad magyarázatot a népi dallamok és képek használására költői invenciójában. Csak ez ad magyarázatot tipikus humanista vándormotívumaira, a ciklikus dalszerkesztésre, strófa alkotására, a magasszínvonalú nemzeti nyelv művelésre. Csak humanista törekvések eredménye lehet irodalmi körének megteremtése és az életműve körül Rimay által megteremtett magyar renaissance poétika. Csak a humanizmus tudatossága vezethet olyan autonóm emberi és erkölcsi világra mint amilyent ő teremtett a maga számára. Szerelmi költészete, vitézi énekei és vallásos költészete egyaránt a renaissance világába vezet. A renaissance-kor személyiség-kultusza nélkül nem ő alkotta volna meg menekülésképpen a magyar reformáció legmegragadóbb zsoltártípusú költészetét.

Általában a renaissance lényegéhez, mint többször hangsúlyoztuk, hozzátartozik a reformáció és a Tolnai elvtárs hangoztatta probléma feloldható, ha e korszakot a *reformáció és a humanizmus korszakának* nevezzük. Az engelsi meghatározásnak is ezek adják meg *irodalomtörténeti* tartalmát. A rövidség kedvéért csak megemlítem, hogy a szovjet tudomány is párhuzamosnak, sőt komplementárisnak tartja a kettőt. A *Nagy Szovjet Enciklopédia* említett cikke például így ír: »A germán népeknél a humanisták működése összekapcsolódott a reformáció előkészítésével, amely új, már nem feudális, hanem burzsoá keresztény egyházak megalapítására vezetett.« A reformáció, a renaissance vallásos formája ott lép előtérbe, ahol a polgári fejlődés nem eléggé előrehaladott. A renaissance-nak nálunk tipikus a kettős formája, amely kettős formában a reformáció a hatalmasabb arányú és, mint — Turóczi-Trostler József elvtárs helyesen megállapítja, — támogatja a humanizmust. Mindez összefügg

a kapitalista fejlődés vontatottságával és elakadásával. A mátyási centralizációt és Mohácsot követő időben a reformáció túlsúlya ezzel magyarázható, azonban a Jagelló-korszakban, legalább is annak első negyed évszázadában 1490-től mintegy 1514-ig a humanista motívum az erőteljesebb. Az a körülmény, hogy az állami fejlődés Magyarországon, Ausztriában és Csehországban, Lengyelországban és Oroszországban megelőzte a nemzet kialakulását, egyrészt a kapitalista fejlődés gyengesége, mint negatív tényező miatt, másrészt a külső veszedelem fellépte mint pozitív tényező folytán, a humanizmus súlypontját szükségképpen a centralizált királyság udvarába helyezte. Amikor Hunyadi Mátyás halálával a centralizáció megszűnt, de az erdélyi központosítás még nem alakult ki, az állam megszűnéséig, tehát 1526-ig a humanizmus hivatali ága mellett kisarjadt a vidéki központoké és általában a polgári jellegű humanizmus, Mohács után pedig a hangsúly a reformáció oldalára tolódott. Humanizmusunk utolsó periódusában az erdélyi udvari humanizmus és a magyarországi törekvések mellett éppen Erdélyben nagyerejű, plebejus humanizmus fejlődött ki, s ez válik a humanista fejlődés súlypontjává.

Ez nem jelenti a polgári-plebejus humanista törekvések hagyományának hiányát. Szándékosan beszélünk polgári-plebejus törekvésekről, mert a kettő annak arányában válik el egymástól, amilyen mértékben differenciálódik városi lakosságunk. Egyes városainkban a gazdag kereskedő-réteg már korán felemelkedik és elválik. A pécsi egyetem XIV. század végi humanista beszédei mögött az udvarhoz közelálló egyetemi jogászok és a gazdag városi patriciusok állnak. Viszont a céhpolgárság melynek harcai éppen a XV. század első évtizedeire esnek, közeláll a plebejusokhoz, hasonlóképpen a mezővárosok éppen hogy kialakulóban levő polgársága is. Mindez megmagyarázza deák-rétegünk egyes humanista megnyilatkozásait a huszita háborúk idején, ennek az erősen demokratikus humanizmusnak hatását Hunyadi Mátyás irodalmi kulturális törekvéseire s a plebejus humanisták szerepét a Dózsa-háború ideológiájának kialakításában.

Minden félreértés elkerülése végett meg kell állapítanunk, hogy Ivascsenko ugyanazt érti »népi renaissance«-on amit mi : paraszti-plebejus eretnek mozgalmakat. Sőt, az őáltala említett ilyenszerű mozgalmakban még annyi határozottan antik, illetve humanista elem sincs mint a *Huszita Biblia* pártos fordításában. Nincsen semmi olyan specifikus a »népi renaissance«-ban, amely ne állana az Itálián kívüli hasonló természetű mozgalmakra is.

Tolnai Gábor elvtárs előadásunknak egy-egy szóhasználata miatt aggodalmat érez, ha történetesen e terminus-technikusokat nemcsak a szovjet irodalomtörténet használja napjainkban, hanem a múltban a szellemtörténet is használta. Tehát nem valami szempontról vagy idealista szellemi maradványról van szó, hanem olyan kifejezésekről, amelyeket azért használ a szovjet irodalomtörténet, mert használhatók. A szellemtörténet kérdésében kétségkívül az a helyes álláspont, melyet Fogarasi Béla akadémikus hangoztatott a Magyar Tudományos Akadémia ezévi nagyhetének bevezető előadásában, ahol a múltat megbírálandónak, felméréndőnek tartotta, de tudományunk szempontjából akut veszedelemnek egyáltalán nem az amúgysem mély gyökerű szellemtörténetet, hanem a pozitivistá idealizmus maradványait tartja, amely igyekszik csendesesen megférti a marxizmus-leninizmussal, kerülve a nyílt elvi állásfoglalást vagy csak éppen érintgetve.

Tolnai elvtárs szellemtörténeti eredetűnek tartja azokat a helyes marxista irodalomtörténeti elveket, melyekből Balassi elemzésem kiindul

és azokat a következtetéseket, amelyekhez ez elemzés útján eljutok. Tehát azt, hogy számomra probléma Balassi Bálint abból a szempontból, hogy a feudális uralkodóosztályból származott és ugyanekkor a magyar nép első nagy lírikusa. Tolnai elvtárs úgy érzi, hogy ez annyi, mintha Ady Endre származásával kapcsolatban kérdésessé tenném Ady költészetének forradalmiságát. Majd így zárja le fejtegetését: »Nem hiszem hogy Balassát vagy akárki mást, akinek előremutató, pozitív értékei vannak, tulajdonképpen az arisztokrácia tagjának kellene tekinteni. Ő sem (t. i. e sorok elmondója) így elemzi«. Tolnai Gábor elvtárs, az a benyomásunk, itt tulajdon egykori felfogásával küzd, amikor ennek az arisztokráciának a szerepét túlbecsülte. Horváth János új könyve vitájában a közelmúltban önkritikát is gyakorolt, de már akkor is az ellenkező végletbe esett, s ennek folytatásaként jelen hozzászólásában az arisztokráciából eredő minden haladó alakot szeretne nem onnan kiindulónak tartani. Pontosan az ellenkező hibát követi el, mint Gerézdi Rabán a deákréteg magyarázatánál. Az ugyanis csak az osztályeredetet vette tekintetbe, de a deákság egy részének további deklasszálódási folyamatát, illetve polgárosodását nem. Tolnai Gábor elvtárs elfelejti: az osztályt, amelyből a deklasszálódás folyamata során egyik vagy másik nagy alakunk többé vagy kevésbé, kiszakadt Tolnai elvtárs téved, ha úgy véli, hogy én úgy jellemeztem Balassit, mint aki nem tartozott az arisztokráciához. Úgy elemeztem, mint aki bizonyos értelemben hosszú fejlődés során leszakadt róla. Zrinyi Miklós, a költő esetében még ennyit sem mernék mondani. Ezek a nagy alakok az össznépi érdeket fejezik ki a török háború kérdésében, Zrinyi külön, a vallási türelem kérdésében, a jobbagyság bizonyos kimélese tekintetében. Azonban ez nem jelenti azt, hogy mindez nem a birtokos osztálynak is jól felfogott érdeke. Csak ennek alapján senkit osztályhelyzetéből kiemelni nem lehet. Helytelen dolog lenne elhomályosítani a lenini két kultúra elvét még akkor is, ha e nagy írók népiessége az e századokban tapasztalható legmagasabb formát is éri el. A szovjet irodalomtudományban a közelmúltban M. Necskina figyelemreméltó tanulmányt közölt *»Két kultúra az orosz nemzeti kultúrában a felfelé haladó kapitalizmus korszakában«* címmel. E tanulmány több helyes szempont mellett komoly hibákat is tartalmaz, amelyekre B. Dacjuk mutatott rá. (»Az orosz burzsoá nemzet kultúrájának két kultúrája kérdéséhez.«) Necskina akkor amikor az orosz kultúra fejlődésének egy sokkal későbbi szakaszában már, de mégis a jobbagyfelszabadítás előtt úgy állítja be, mint a megrendelő és művész viszonyát nem pedig a kultúra-teremtő és az ezt feldolgozó művész viszonyát és egyéb hibái révén elmossa a lenini két kultúra közötti különbséget. Leegyszerűsítette a haladó orosz kultúrát és nem kapcsolta hozzá a korabeli leghaladóbb burzsoá törekvésekhez. Ennek ellenére még Necskina sem kívánja elhallgatni, hogy nemesi szerzői, akiket ő a nép kultúrája kifejezőjének tartott, ne más osztálykeretekbe tartoztak volna. Ezt így fogalmazza meg: »Jóllehet e korszak kultúrájának sok kiváló művelője a nemesi rendhez tartozott, ebből még korántsem következik az, hogy alkotásaik objektív történelmi funkciójukban a földesúri osztály érdekeit védték.« Tekintet nélkül e tézis, mint említettük már, ki nem elégtő voltára, ő is elismeri ez írók osztályeredetét.

Balassi Bálint azon felül amit eddig is mondtunk róla, népiségéről és osztályhelyzetéről, eredetéről és fejlődéséről, a felbomlott magyar centralizáció s a még ki nem alakult új centralizáció között vergődő alak és ebbeli szerepét más helyütt fogjuk részletesen kifejteni. Evvel függ össze a nemesi

parazitizmus kérdése is, amelyet Tolnai elvtárs csak csonkán idézett, ez ugyanis csak az *udvari nemesség* kapcsán felmerülő terminus-technikus. Ott alakul ki az a semmittevő, raffinált és hedonista nemesi kultúra, amely Magyarországon az itteni politikai viszonyok folytán nem jöhetett létre.

Tolnai elvtárs fentebbi megjegyzései során Ady Endre példáját hozta fel, de e példa nem nyújt analógiát. Ady évszázadokkal később élt és azok közé a kevesek közé tartozik, akik — mint Marx és Engels rámutat e jelenségre, — leszakadtak az uralkodóosztályról, hogy a forradalmi újhoz csatlakozzanak. Bekövetkezett pedig ez akkor, amikor Ady Endre a proletariátus mellé állott. De még nála sem érthetjük meg költészete teljességének sok vonását, ha nem vesszük tekintetbe, hogy a félféudális-burzsóá Magyarország uralkodóosztályáról szakadt le és tudott elérni túl a polgári demokratikus forradalmon, a proletár forradalomhoz. Ki tagadhatná, hogy ilyen eredetű tónus, stílus és egyéb különbségek vannak a forradalmi Ady és proletár költő József Attila között.

Tolnai elvtárs kifogásolta, hogy a burzsóá renaissance-kutatás kritikáját nem részleteztem nevek szerint s elmulasztottam magam is önkritikát gyakorolni. Tolnai elvtárs kifogása helytálló s a mulasztást ezennel pótolom. Meg kell azonban jegyezmem, hogy maga Tolnai elvtárs mint előadásom akadémiai lektora kérte az előadás részletes tervezete alapján, hogy hagyjam ki a burzsóá kutatás neveit és részletes bírálatát, amely maga után vonta volna a magam munkásságának mérlegét is. Tolnai elvtárs akkor úgy vélte, hogy elég két név megemlézése. Burckhardté és mondjuk Huizingáé. Én az általános fejlődés-vonalat, ehhez tartva magamat, a továbbiakban név nélkül ismertettem, és arra a megállapításra jutva, hogy Huizingának kutatásunkra jóformán semmi hatása nem volt, nevét kihagytam. Turóczy-Trostler József elvtárs itt a vita során helyesen állapította meg, hogy Huizinga inkább a széplelkekre hatott s például Burdach sokkal de sokkalta jelentősebb szerepet játszott mind az ő mind az én fejlődésemben. Ezeknek előrebocsátása után Tolnai Gábor elvtárs kívánságának készségesen eleget teszek.

Ha tágabb tere nyílik a burzsóá felfogás kritikájának, akkor nem is Burckhardttal kezdem, hanem Micheletvel, illetve Sismondival, akik Burckhardtnál is pozitívabbak. Az első a renaissance-nak mint terminus-technikusnak modern feltalálója, a második az olasz város-köztársaságok felemelkedéséhez kapcsolja a renaissance-ot. Ő az, akinél e fogalom magyarázata a legteljesebb.

Előadásomban név nélkül vázoltam, hogy a hanyatló polgári kutatás hogyan vonja kétségbe sorozatosan a renaissance individualizmusát, természet-szeretetét, hogyan figyelni az antik elemek középkori továbbélését (anélkül, hogy annak specifikusan középkori voltára utalna) s hogyan dicséri egyre fokozódóbb módon a középkort. A renaissance individualizmusának és természetismeretének kibővítését a középkorra Walther Goetz hajtotta végre egy sorozatban, amelynek címe »Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance« volt. Az antik elemek meg nem különböztetett középkori életére alapvető az Aby Warburg nevéhez kapcsolódó Bibliothek-Warburg. A középkor fokozódó és egyre hangosabb dicsérete Thorndike Haskins, Gilson és Nordström nevéhez fűződik, hogy végül tetőpontját Funck-Brentano-nál érje el. Avval kezdték, hogy kimutatták a középkori tudomány egyenjogúságát a renaissance tudományéval oly módon, hogy a középkori babonás, úgynevezett tudománnyal szembenálló, erétnek hírbe került, az arab szabadgondolkodásra támaszkodó néhány úttörő tudós szerepét kiterjesztették az egész középkor jellemzésére. Folytatták a Karoling- és románkori

renaissance-ok kiemelésével amelyeket egyszersmind összehasonlítottak a valódi renaissance-szal, ez utóbbitól megtagadva minden eredetiséget. Nordström már a középkort helyezi előtérbe és a renaissance-ot mint ennek hanyatlását fogja fel. Badarságait Funck-Brentano emelte rendszerré. Azt a gótikát, melyet Vasari szörnyűségnek és barbárnak tartott, felmagasztalja, s ugyanakkor leszólja a görög kultúrát és a renaissance-ot. Közben ravaszul egybe-mossa a keletkező városi kultúrát a hanyatló feudálissal.

Ehhez képest szinte finom és megejtő Huizinga, aki lényegében ugyanezt tanítja, hogy minden megvolt már a renaissance előtt amit a renaissance-nak tulajdonítunk. Az élet esztétikai szemléletét, a fényűzést, pompát, a pogányságot, a hanyatló lovagsághoz, a korhadó feudalizmushoz kapcsolja. Úgy tünteti fel a renaissance-ot, mint ami a burgundi udvar örököse, melyet a friss polgárság átvesz. Ez a ragyogó tollú, eredetileg kitűnő filológus végzetesen tájékozatlan történeti kérdésekben. Tükrözi a hanyatló nyugati burzsoázia pesszimizmusát s megalkuvását a vadállati imperializmussal, hiszen a burgundi udvari kultúra nem genuin, hanem visszhangja a németalföldi feltörő polgárság törekvéseinek. Volt az udvarokon belül egy bizonyos szkeptikus, pogányszellemű mag, a lovagregények zárt köre, melyet a kelettel, az arab filozófiával való érintkezés, az egyetemi és városi kultúra erőteljes hatása hozott létre és amely táptalajra talált az állam és egyház között meginduló harcokban a középkor utolsó századaiban. Azonban a lovagregények világa végzetesen zárt, a legszűkebb udvari nemesség érdekeit fejezi ki. Ez a világias udvari kultúra aktívva és támadóvá csakis a nagy népi megmozdulások, a polgárság merész előretörése és a centralizmus elhatározó cselekedete révén válik. Ez az udvari kultúra nem elsődleges, hanem másodlagos. Lényege konzervatív és reakciós. Legfőbb megnyilvánulási formája az egyházi vagyonok szekularizációja lesz és a reformáció feudalizálása. Mindamellet az udvari lovagregények anyaga, a renaissance idején új szellemben, új feldolgozásokat ér meg s ezáltal élő hatóerővé lesz.

Evvel párhuzamosan jöttek azok a filologizálók, akik a renaissance-ot nem történeti társadalmi tartalmában fogták fel, hanem alapfogalmainak filológiai eredeztetésével foglalkoztak. Azt kezdték bizonyítani, hogy ezek vallási eredetűek, méghezzá ortodox eredetűek, vagy hogy az ókorban is megvoltak teljes mértékben. Az előbbi típusú kutatást Heinrich Thode és Konrad Burdach végezték, akik közül a jelentékenyebb vitán felül Burdach. Nagy hatását előmozdította az, hogy az általa nyújtott kép nem egyértelmű. Ő ugyanis sokszorosán utalt misztikus és előreformatori mozgalmakra is. Az ókori humanitás fogalom egyenjogúságát Werner Jäger és Hans Schneidewin vitatta, akinek anyagpublikációja éppen úgy, mint Burdaché adatszerűségében számunkra is használható.

Már Burekhardt is, mint erre utaltunk, elterelte a hangsúlyt renaissance-képében a teremtőkről az élvezőkre, az alkotókról a megbízókra. Diszkreditáló munkája csak kezdete a renaissance és humanizmus lebontásának. Voigt már egyenesen az ókor felújulásáról beszél s úgy fogja fel a humanizmust, mint az ókor utóéletét. Ez az esetek túlnyomó részében egyenesen a jelentéktelenség dicséretére vezet. Innen már csak egy lépés a humanizmus világi szellemének kétségbevonása, amelyet nagy apparátussal és jobb ügyre méltó buzgalommal Giuseppe Toffanin és Vladimir Zabughin végzett el. A két világháború között különösen Toffanin hatott, többek között reám is. Nem mentségül mondom, de még olyan tisztalátású marxista gondolkodót is

félrevezetett, mint Antonio Gramsci, aki végül is, a szovjet tudomány mai álláspontjától eltérően, éppen azért nem tudta a humanizmus történeti funkcióját kellő világossággal ábrázolni.

Mielőtt áttérnék az újhumanista mozgalom és magyar visszhangjának megemlézésére, helyes, ha a magyar humanista-kutatás kapcsolódását vázoljuk néhány szóval. Voigt klasszikus filológus kutatási irányához kapcsolódik és egyzersmind a félfedális, »történeti« Magyarország öntudatát támogatta Ábel Jenő és Hegedűs Istvánnak egyéb tekintetben úttörő munkássága. Hozzájuk kapcsolódik Huszti József anyagfeltárása. Mindeme munkálatokra az is jellemző, hogy a humanizmus lényegének kérdését fel sem vetik. Áll ez olyan alapvető munkákra is, mint Huszti József Janus Pannoniusa, amely a számára legkényesebb kérdéseken átsiklik.

Horváth János, mint magunk is, egyaránt vett indítékot Burekhardtól és Voigt magyar tanítványaitól. Itt kell megemléteni, hogy Huszti József egy olasz klasszikus filológustól a Voigthoz hasonló Remigio Sabbadinitól tanult sokat módszertanilag. Kerényi Károly és tanítványainak humanizmus szemlélete már nem ehhez kapcsolódik, de összefüggésben van az újhumanista mozgalommal.

Az újhumanista mozgalom burzsoá kísérlet, helyesebben értelmiségi írói kísérlet arra, hogy a humanizmust a fasizmus fenyegető barbárságával szemben reális harci erővé tegye. Ennek a gondolatnak a jegyében ült össze Párizsban 1935-ben az úgynevezett kultúravédelmi kongresszus, melyről hazánkba jött nagyjelentőségű felolvasását megtartani Thomas Mann. Ennek a mozgalomnak az értékelését maga Gorkij adta s helyesnek tartjuk szavait idézni: »Gyönyörű vállalkozás ez és egészen természetes a kultúra mesterei részéről. Minden biznnyal elvárhatjuk, hogy a tudományok mesterei is követik majd a művészet embereinek példáját. De van egy dolog, amit nem szabad elfelejteni, hogy a humanizmus logikája nem tud eljutni a kétlábú farkasok és a vadkanok tudatába. A világon csak egyetlen osztály van, amely alkalmas arra, hogy felfogja és megértse a humanizmus világát átfogó általános emberi jelentőségét, ez az osztály a proletariátus.«

Gorkij evvel rámutatott arra, hogy az újhumanista mozgalom ha nem találja meg kapcsolatát a proletariátussal, kilátástalan, zsákutcába torkollik. Mindamelllett az adott körülmények között csatlakoznunk kellett hozzá. Többen vallottuk az ilyen értelemben vett világnézeti humanizmus időtlen tételét. Ebben a szellemben működöttünk az Apolló című folyóirat több munkatársa, a humanista kutatók közül Trencsényi-Waldapfel Imre és magam.

1935-ig tartó fejlődésem egyaránt ki volt téve az idealizmus különböző tudományos hatásainak, a szellemtörténetnek, a Taine-i értelemben vett pozitívizmusnak, a historizmusnak és a Max Weber-i polgári szociológiának. Bár e hatások eklektikus gondolkodásomból később sem tűntek el, már körülbelül 1934 óta, »*A virtuális Magyarország*« című dolgozatom megírása óta felfogásom jellemzője a világnézeti humanizmus volt. Az 1935-ig tartó periódusban dolgozataimat a legkülönfélébb folyóiratoknál közöltem le, kezdetben a szellemtörténész »Minerva« folyóiratánál, mely a pécsi egyetem hivatalos folyóirata volt, amely egyetemnek növendéke voltam, folytattam a pozitívista »Irodalomtörténet«-nél és »Irodalomtörténeti Közlemények«-nél. Volt azonban, amit mindettől függetlenül közadakozásból vagy sokszorosítva kellett kiadnom. Külföldön Teubnernél publikáltam, 1935 után az »Apolló« mellett a pécsi egyetem új folyóiratában a »Pannónia«-ban, mely maga is eklektikus folyóirat

volt, a »Századok«-ban, a Magyar Történelmi Társulat folyóiratában és sokféle másutt. Szemléletem idealista maradt de egyre jobban közeledtem az irodalom társadalmi kapcsolatainak vizsgálatához és ebbeli fejlődésemnek a felszabadulás előtti utolsó jele, hogy 1942–43-ban elérkeztem Morus Tamás *»Utópia«*-jának fordításához.

Működésemnek a felszabadulást megelőző több mint másfél évtizede alatt több olyan tétel felismeréséhez és bizonyításához jutottam el, melyek magja a marxista-leninista tudomány alapján sem elvetendő. Ezek a következők: a magyar humanizmus kettős elve (népi mozgalom és udvari kultúra) folytonosságának gondolata, a kancellária és állam-humanizmus gondolata, az Attila-kultusz felismerése, a deákműveltség jelentőségének felismerése, a folklóre tudományos bevonása az irodalmi kutatásba, a népi humanizmus behatóbb elemzése stb... Mindezek az elvek, tézisek azonban keverednek helytelen, fideista és idealista nézetekkel, a keret amelyben megnyilvánulnak alapvetően helytelen, mert nem a történeti materializmus alapján áll. Mindamelllett az általam felkutatott anyag jelentékeny része s a felsorolt szempontok kritikai módszerrel felhasználhatók. E munkáimnak rostálását részben az olvasó ejtheti meg, részben magam végzem el. Első és máig is általam a magam számára alapvetőnek elismert dolgozatom *»A laikus mozgalom magyar biblíája«* használható az *»Irodalomtörténet«*-ben 1950-ben, a *»Századok«*-ban 1951-ben a Magyar Tudományos Akadémia I. Osztálya Közleményeiben 1952-ben megjelent azonos tárgyú dolgozataim alapján. A *»Magyar Reneszánsz Írók«* című antológia és bevezetése, a *»Per la filologia umanistica«*, *»A magyar-humanizmus kezdetei«* és több más dolgozatom kritikával elég könnyen használható. Felszabadulás előtti munkásságom teljes anyagának felülvizsgálatát és rostálását magam végeztem el a magyar humanizmus történetét feldolgozó befejezéséhez közeledő monográfiámban, mely a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában jelenik meg. E munkámnak körülbelül fele az, amely a felszabadulás előtti anyaggyűjtésemre támaszkodik. Ha ez a munka megjelenik, akkor korábbi dolgozataim megfelelő vezérfonalat kapnak.

Angyal Endre igen érdekes hozzászólásához csak azt szeretném hozzáfűzni, hogy korábbi álláspontomat a románkori renaissance jelenségek meglétét tekintve, nemkülönb az evvel összefüggő deákműveltség kérdését, egyáltalán nem tagadom meg. A szovjet tudomány értelmezése szerint helyesbitem, amennyiben a román kori »renaissance«-ot a keletkező városi kultúrához kapcsolom, a vágáns deákréteg kultúrájának tartom, de az igazi renaissance *előfutárjának* és *előkészítőjének* fogom fel. Ami pedig a renaissance kezdeteit illeti, Angyal elvtárs aggodalmai túlzottak. Mind előadásomban, ahol az olasz úgynevezett polgári realista líráról beszélek, mind pedig monográfiámban, a XIII. századi fejlődés erősödő üteme megfelelő módon kapcsolódik a meginduló renaissance-hoz.

Egyetértek avval, hogy Angyal Endre humanizmusunk törökellenes ágának külön figyelmet szentel. Ha ennek nem is adunk »vitézi« elnevezést, megvolt és jelentékenyen színezte a magyar humanizmust.

Helyesnek tartom kiegészítéseit Prága és a magyar fejlődés kapcsolatai tekintetében, azonban fel kell hívnom, az Ő és Trencsényi-Waldapfel Imre akadémikus figyelmét arra, hogy mind a huszita kori humanizmus, mind pedig a Jagelló-kori megfelelő hangsúlyt kapott cseh vonatkozásban is. Mindössze az Anjou Lajos uralkodásának végén szereplő Vilmos kancellár szerepéről nem beszéltem, de az idő rövidsége miatt a pécsi *»Egyetemi Beszédek«*

méltatásával együtt maradt el. Makrai Benedek alakja nagyon is foglalkoztat, de szerepét nem látom tisztázottnak és ezért a kutatás jelenlegi állása mellett nem tartottam helyesnek, hogy foglalkozzam vele. Melius Juhász Péter, hogy a *Válaszuti Komédia* kifejezésével éljek, »Péter pápa« humanizmusáról egyáltalán nem vagyok meggyőződve és az ő ilyenszerű rangadása még kevésbé meggyőző, mint a provencai trubadur költészeté.

Sajnálom, hogy Révész Imre akadémikus nincs most jelen. Értékes felszólalásában egy konkrét, viszont a magyar humanizmus fejlődésére igen jellemző esetet ragadott ki, mert Dávid Ferenc egyesíti magában a népi reformáció legmerészebb törekvéseit a legnemesebb humanizmussal. Révész Imrének különleges kompetenciája van ebben a kérdésben. Egyetértünk vele Dávid Ferenc reformációja és Karácson György felkelése közötti összefüggés dolgában. Egy dologra azonban szeretném felhívni figyelmét, arra, hogy Szervet Mihályt és Dávid Ferencet következetesen gyakorlati humanistának nevezte. E fogalmat mi a humanizmussal kapcsolatban úgy értelmezzük, hogy a gyakorlati humanizmus az emberszeretet intézményesítése. Ez Gorkij nyomán a szocialista humanizmus alapelve. A gyakorlati humanista nem egy társadalmi csoportot próbál megváltani olyan társadalmi körülmények között, amelyek lehetetlenné teszik eleve a sikert, az igazi gyakorlati emberszeretet, a gyakorlati humanista a kommunizmus képviselője, aki megszünteti az osztálytársadalmat, megváltoztatja az egész társadalom strukturáját, hogy az egész emberiséget juttassa valóban méltó élethez. Münzer és kortársai csak kísérletet tettek a humanizmus gyakorlati átültetéséhez, sajnos Dávid Ferencnél még ezt sem tudjuk megállapítani. Dávid Ferenc tanítása nem olyan aktív, mint Münzeré volt, aki a népet tette meg a történeti cselekvés főhősévé és központjává. Dávid istentől várja az új korszak létrejöttét, magatartása közelebb áll Gioacchino da Fiorehez, mint Münzeréhez vagy Campanellához. Nem merő véletlenség, hogy Karácson György, aki Dávid tanításán felbátorodva megy neki népével a balaszentmiklósi török palánknak, azt várja, hogy isteni csoda révén harc nélkül omlanak le a falak. Tehát a gyakorlati megvalósítás pillanatában Dávid Ferenc elméletének összes ellentmondásai kiütköztek. Mindez azonban nem von le e hős humanista bátorságából és rendkívüli érdeméből.

Turóczi-Trostler József akadémikus felszólalása éppen úgy, mint lektori jelentése, melyet előadásom végleges kidolgozása során figyelembevettem, bővelkedett jó ötletekben, eredeti szempontokban. Szerencsés meglátása, hogy a reformáció Magyarországon segíti a humanizmus közkinccsé válását. Helyesen és nézeteinkkel egyetértően interpretálja a sztálini tételt a keleteurópai centralizáció és a nemzet kialakulásának összefüggése tárgyában. Magunknak is az a felfogásunk, hogy a kapitalisztikus formák kialakulásának vontatottsága, polgárságunk fejlődésének viszonylagos lassúsága igen tevékenyen közrejátszik atekintetben, hogy a renaissance két nagy megnyilvánulási formája közül egy meghatározott periódusban a reformáció az erőteljesebb és hogy összefonódása a humanizmussal alapvető jelentőségű. Azonban a feudalizmus erős elnyomó tendenciái igen éles reakciót váltanak ki polgárságunk alsóbb rétegéből s éppen ez magyarázza meg plebejus humanizmusunk különleges fontosságát, éppen a XVI. század második felében.

Komoly probléma, amit Turóczi-Trostler elvtárs felvet atekintetben, hogy a reformáció vallási és a humanizmus világi tendenciái között elképzelhető és elő is fordult az összeütközés és a feszültség. Azonban nem szabad

eltúloznunk. Generális megegyezés jött létre a két irány között, már a devotio moderna-ban, utána pedig az evangelizmusban és sok más jelenségben. A reformáció nemcsak segítette a humanizmust, de fékezte is, ez tény. Mint népi reformáció azonban nem fékezte a plebejus humanizmust. A Balassi Menyhárt árultatásáról szóló komédiában éppen a teológiai elemek teljes elsenyvedése a jellemző, nem hogy e vigjáték teológiája. Bajos a »Magyar Elektra« teológiájáról is beszélni. Már sokkal helyesebbnek érezzük, ha a reformáció és humanizmus küzdelmét Bornemisza Péter demonológiájával kapcsolatban vetjük fel.

Már megfeleltünk több ízben arra, hogy a szovjet kutatás egyáltalán nem korlátozza a renaissance-ot Itáliára és Franciaországra. Helytelen Turóczy-Trostler József elvtársnak az a kritikai megjegyzése, hogy a renaissance-ot és a humanizmust bizonytalanságból eredően használjuk mint ikerfogalmat. Egyáltalán nem. A szovjet tudomány a renaissance-ot éppen úgy, mint a humanizmust a polgárság megnyilvánulásának tartja avval a különbséggel, hogy amikor renaissance-ot mond, a korszak művészi megnyilvánulásaira és politikai elméletére inkább gondolunk. De amint a humanistákat renaissance embereknek tekintik, éppen úgy az igazi művészeket humanistáknak. Egyes kutatók nyíltan egyenlőséget tesznek a renaissance és humanizmus köz. Ami a *Huszita Biblia* és a huszita mozgalom értékelését illeti, etekintetben a felszólaló koncepciója elmarad a valóság mögött. Hogy csak egyetlen tényről említek meg: a *Huszita Biblia* több mint kétszáz új szót képez, új kifejezést talál. Ilyen arányú nyelvújítás már önmagában véve is korszakalkotó jelentőségű. Történettudásaink jogosan erősítenek meg abban a meggyőződésünkben, hogy a Hunyadi-ház politikája érthetetlen a huszitizmus mély befolyása nélkül. Ezt Hunyadi Mátyás államegyházi törekvéseivel kapcsolatban kimutattuk és most Elekes Lajos Hunyadi János katonai koncepciójában mutatta ki igen nagy valószínűséggel. Irodalmi felmérése alig hogy megkezdődött. Itt kell említenem azt is, hogy Turóczy-Trostler József elvtárs úgy beszél a XVI. század első három évtizedének kódex irodalmáról, mintha az középkori irodalom lenne. Erről szó sincs. Ennek a nem nyomtatott irodalomnak alapvető eleme a devotio moderna, a polgári jellegű és az eretnkséggel érintkező misztika és világias tendenciák. Neki és Gerézdi Rabánnak válaszul megjegyzem, hogy szándékosan hagytam ki előadásomból, mint olyan témát, amelyről a Jordanszky-biblia és egyebek kapcsán külön kívánok foglalkozni és amely többünk munkájával remélhetőleg tisztázódni fog.

Turóczy-Trostler József elvtárs aggodalmait a fogalmi bizonytalanságokat illetően nem érezzük. Már kifejtettük, hogy a népi renaissance-ot mennyire tartjuk humanisztikusnak és mennyire nem s hogy egyáltalában véve nagyon le kell szűkíteni a *mindenféle haladó mozgalmat* emlegető pleonazmust és tartalmát. Korrigálnunk kell észrevételét a tekintetben, hogy a *Huszita Biblia* humanista kitételeit tárgyalva egybemossuk a cicerói humanitást a középkori keresztény irtalommal és ezt a plebejus humanizmussal. Emlékeztetnem kell Turóczy-Trostler József barátomat a humanizmus híres törvényadó szövegére, melyet Petrarca tett meg ennek, Cicero »*De officiis*«-ére, melyben kimondatik, hogy az ember az embernek segítségére kell hogy siessen csak azon egy oknál fogva, mert ember. A cicerói humanizmusnak megvan ez az oldala és segítette a polgárhumanistákat abban, hogy a feudális lovagi bajtársiasság és a sajnálkozó keresztény irtalom helyébe, ha másként nem, legalább elvben az egész emberiség eszméjét, ennek összetartozását és egymásra

utaltságát tegyék és hirdessék. Én azonban a *Huszita Biblia* kitételét még evvel sem mosom egybe, kifejezetten antifeudálisnak tartom. Turóczy-Trostler József elvtársnak annyira dialektikus a szemlélete, hogy még több érdekes kérdés lenne megtárgyalható, de mégis ezek voltak a leglényegesebbek.

Trencsényi-Waldapfel Imre akadémikus a felvetett kérdéseket két ponton mélyítette el. Az egyik az antikvitáshoz való viszony. Kiválóan mutatott rá a Marx-idézet révén, hogy mi volt az antikvitásban az egyik leglényegesebb felszabadító elem. Fejtegetéseivel e téren teljesen egyetértek és ami hozzáfűzni valóm van, azt Gerézdi Rabánt illető válaszomban már elmondtam.

Igen érdekes feltevést dobott bele a vitába Trencsényi-Waldapfel elvtárs, amikor azt mondotta, hogy Temesvári Pelbárt humanista volt. A felszólaló tudja, hogy ennek én örülnék a legjobban, hiszen Temesvári Pelbárt ilyen irányú megítélésére bizonyos lépéseket 1940 óta tettem, de megvallom, szerepét legalábbis nagyon ellentmondásosnak látom. A világi feudalizmust bíráló és a népet védő kijelentéseinél sokkal erőteljesebbek Laskai Osvát kitételei. Jelen pillanatban nem tudjuk őket másként látni, mint olyan tendencia képviselőinek, mely az akkori pápasággal összhangban a világi feudalizmus szekularizációs törekvéseivel szemben a népet igyekszik megnyerni.

Ez nem zárja ki humanista műveltségét, sőt, bizonyos fokú rokon-szenvét a nép iránt. A Trencsényi-Waldapfel Imre akadémikus által itt felhozott érvek nem egyértelműek, Avicennát idézni ebben a korban és racionális kritikát használni, mindenesetre polgári jellegű és a humanizmushoz nagyon is közelálló magatartás. Viszont a természettudományos műveltség, mely a humanizmussal érintkezett ebben az időben művelt rétegünkben olyan iramban terjedt, hogy a csodaszerűnek és a reálisnak az a szétszakadása, melyre a felszólaló Temesvári Pelbárt munkásságából annyira feltűnő példát hozott, enélkül is bekövetkezhetett. Elképzelhető az is, hogy a Vergiliust illető középkori misztifikációk kritikájában nem humanista alapról indul el, hanem a keresztény elvek tisztaságából. Hogy azonban klasszikus műveltsége volt, az bizonyos. Rövidesen publikálni kívánom azokat a misztériumokat, pontosabban profétajátékot és passiót, melyeket ő olasz nyomon dolgozott fel és amelyeknek a magyar drámai hagyományok fejlődése szempontjából nagy a jelentősége. Ezek a vallásos színjátékok a devotio elemeit tartalmazzák, nem a középkori pompázatos egyházi színművet ültetik át, hanem a laudákban gyökerező szenvedélyes népies, a biblikus történetet emberi motívumokban feldolgozó olasz devozionokat.

Érdekes, de meggondolandó, hogy mit is jelent az, hogy Temesvári Pelbártot a katolikus reakció korában eretneknek tartják. Ugyan kit nem tartottak ekkor eretneknek? Kopernikus, mint kanonok hal meg s művét halála után megégetik. Elvileg azonban igen lényeges Trencsényi-Waldapfel Imre elvtárs megállapítása a maga objektív tényszerűségével. Ő is leszögezte ezáltal azt a tényt, hogy eretnekség és humanizmus sokszor szervesen egyesülnek. Végül kiegészítőleg jogos Trencsényi-Waldapfel Imre elvtársnak az a kritikája, hogy Dudith Andrást kihagytam. Kihagytam, mert úgy éreztem, hogy nincs sok köze a magyar fejlődéshez, ha meggyőznek az ellenkezőjéről, szívesen revideálok álláspontomat. Zsámbokit is csak egyszer említettem az előadásban s inkább azon az alapon, hogy volt egy jelentékeny tanítványa: Istvánffy Miklós, pedig ő is igen jelentékeny humanista, kiváló tudós az első igazi magyar filológus.

Úgy vélem, a felszólalások előrevitték problémafelvetéseikkel a vitás kérdések tisztázását és ehhez igyekeztem a magam részéről hozzájárulni.

TURÓCZI-TROSTLER JÓZSEF elnöki zárószava :

Amikor most berekesztem az órák hosszat lankadatlanul folyó vitát, nyugodtan megállapíthatom, hogy termékeny munkát végeztünk. Már maga a téma, a mindvégig gondolatébresztő, érdekesítő előadás számos régi és új problémát tűzött napirendre s gazdag indítékkal, meg anyaggal szolgált a felszólalóknak, akik megbírálták az előadás téziseit, feltevéseit, kidomborították ellentmondásait, mérlegelték eredményeit. Az előadó és a felszólalók dialektikus összeműködése olyan légkört teremtett, amelyben mindvégig uralkodó volt az egészséges vita szelleme, viszont a kritika szelleme mellett alig érvényesült az önkritikáé — és ez a kevés is inkább csak Tolnai Gábor, éles, pártos felszólalása nyomán.

Ha megvonom a vita mérlegét, legfontosabb eredményeként még egyszer kiemelném azt a segítséget, amelyet a szovjet tudomány nyújt valamennyiünknek eddig meg nem fejtett, vagy rosszul értelmezett problémáink helyes megfejtésénél és értelmezésénél. A második amit kiemelnék az előadónak az a jól megalapozott tétele, hogy a »magyar humanizmus történeti szükségletként jött létre, a magyar társadalom osztályharcai során«. A harmadik, hogy világosabban látjuk eddigi humanizmus-kutatásunk hiányait, ideológiai félszégeit s kitűzhetjük a kutatás új feladatait. (A magyar humanizmus sajátos nemzeti jegyei ; klasszikus formájának kizárólagos latin nyelvűsége ; humanizmus és reformáció ; humanizmus és elvilágiasodás ; a »népi renaissance« és »plebejusi humanizmus« szerepe magyar viszonylatban stb.)¹ S tegyük hozzá mindehhez : egyszer végre sikerült, amivel mind a mai napig hiába kísérleteztünk a klasszicizmus, — a romantika vagy a legkényesebb probléma : a barokk esetében, — a magyar humanizmus esetében mindenestre elindítottuk a régóta esedékes vitát. Reméljük, hogy a vita elmaradhatatlan folytatása még termékenyebbnek bizonyul, s újabb lépés lesz azon az úton, amely a régi típusú humanizmustól a szocialista humanizmushoz vezet.

¹ A kép teljessége, a humanizmus haladó jellegének megállapítása szempontjából, éppen ezért marxista szempontból fontos volna egyszer végre tisztázni humanizmusunk viszonyát egyfelől a skolasztikához, másfelől a renaissancekori materializmushoz, a stoához, az új történeti és természettudományi világképhez, a renaissance poétikához (Balassi, Rimay!) és retorikához, és végül, de nem utolsósorban tisztázni a római jog recepciójának jelentőségét.

