

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

4

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA 1970

A TARTALOMBÓL

MANIERIZMUS - ÜLÉSSZAK

SÁROSPATAK

1970. május 7—9.

Klaniczay Tibor: A reneszánsz válsága és a manierizmus

Bán Imre: A magyar manierista irodalom

Rózsa György: A Nádasdy-Mausoleum és Nikolaus Avancini

Varjas Béla: Balassi és a hárompillérű verskompozíció

*

Csanda Sándor: Balassi Bálint tűzzel kapcsolatos hasonlatai és szóképei

Hervay Ferenc: Megoldás Rimay János Balassi-gyászversének kiadástörténetéhez

Kovács Sándor Iván: A reneszánsz verskompozíció és felbomlásának néhány példája Rimaynál

Merényi Varga László: A manierista stíluseszmény Rimay levelében

Kovács József László: Lackner Kristóf Prágában

Angyal Endre: A manierista Nyéki Vörös Mátyás

Holl Béla: Hajnal Mátyás elmélkedő könyvének versei

Bitskey István: Thordai János manierizmusa

Ötvös Péter: Miskolci Csulyak István néhány versének forrás-, és stíluskérdéséről

Jenei Ferenc: Manierista elemek világi költészetünkben Beniczky Pétertől Petrőczy Kata Szidóniáig

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

IRODALOMTÖRTÉNETI KÖZLEMÉNYEK

1970. LXXIV. évfolyam 4. szám

SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG

Barta János
Czine Mihály
Király István
Klaniczay Tibor
Komlowszki Tibor
Németh G. Béla
Szauder József
Tarnai Andor
Tolnai Gábor
Varga József

SZERKESZTIK

Németh G. Béla
Szauder József
 felelős szerkesztő

SZERKESZTŐSÉG

Komlowszki Tibor
 titkár
V. Kovács Sándor
Tarnai Andor

Budapest XI., Ménesi út 11–13.

MANIERIZMUS-ÜLÉSSZAK SÁROSPATAK

1970. május 7–9.

Klaniczay Tibor: A reneszánsz válsága és a manierizmus 419
Bán Imre: A magyar manierista irodalom 451
Rózsa György: A Nádasdy-Mausoleum és Nikolaus Avancini 466
Varjas Béla: Balassi és a hárompillérű verskompozíció 479

*

Csanda Sándor: Balassi Bálint tüzével kapcsolatos hasonlatai és szóképei 492
Hervay Ferenc: Megoldás Rimay János Balassi-gyászversének kiadástörténetéhez 498
Kovács Sándor Iván: A reneszánsz verskompozíció és felbomlásának néhány példája Rimaynál 500
Merényi Varga László: A manierista stíluseszmény Rimay levelében 503
Kovács József László: Lackner Kristóf Prágában 508
Angyal Endre: A manierista Nyéki Vörös Mátyás 512
Holl Béla: Hajnal Mátyás elmélkedő könyvének versei 519
Bitskey István: Thordai János manierizmusa 527
Ötvös Péter: Miskolci Csulyak István néhány versének forrás- és stíluskérdéséről 530
Jenei Ferenc: Manierista elemek világi költészetünkben Beniczky Pétertől Petróczi Kata Szidóniáig 535

*

Manierizmus-ülésszak Sárospatakon 540

MANIERIZMUS-ÜLÉSSZAK

SÁROSPATAK

1970. május 7-9.

VISSZAJÁRÓ
elt. hely:

A RENESZÁNSZ VÁLSÁGA ÉS A MANIERIZMUS

Az újabb manierizmus-kutatás többé kevésbé egységes ma már egy sor alapvető kérdésben. A manierizmus e szerint történeti jelenség, mely időrend tekintetében a reneszánsz virágzása és a barokk fellendülése között helyezkedik el. Mindkettőtől megkülönböztethető külön stílus, azaz a művészi elemek, tartalmi és formai jegyek sajátos rendszere, egy történetileg és társadalmilag meghatározott magatartás, mentalitás kifejezője. Jelenléte nem korlátozódik sem egyik vagy másik művészeti ágra, sem egyik vagy másik országra, de – ha különböző intenzitással is – kimutatható építészetben, szobrászatban, festészetben, irodalomban és zenében egyaránt, s megtalálható minden olyan országban, ahol reneszánsz volt.¹

Annál vitatottabb a manierizmus történeti funkciójának, szerepének, értékelésének a kérdése. A reneszánszhoz áll-e közelebb, vagy a barokkhoz? Reneszánsz és barokk között a művészet külön önálló nagy korszaka, amazokkal egyenrangú szakasza-e, avagy csupán alá-

¹ Az utolsó két évtized szakirodalmából az alábbi művek alapján nyerhetünk áttekintést a manierizmus-kutatás jelenlegi állásáról (az első megjelenés sorrendjében): Arnold HAUSER: *Social history of art and literature I–II*, London 1951. (Németül: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur I–II*, München 1953 és 1958; olaszul: *Storia sociale dell'arte I–II*, Torino 1955–1956 és 1964; magyarul: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete I–II*, Bp. 1968, a manierizmusra vonatkozó fejezetek: I, 377–455.) – Wylie SYMPERT: *Four stages of Renaissance style. Transformations in art and literature. 1400–1700*, Garden City N. Y. 1955. – Gustav René HOCHE: *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*, Hamburg 1957. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie) – Luisa BECHERUCCI: *Maniera e manieristi*, in: „Enciclopedia universale dell'arte” VIII, (1958), 802–837. – Gustav René HOCHE: *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, Hamburg 1959. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie) – *Manierismo, barocco, rococò: concetti e termini* (Convegno Internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 21–24 aprile 1960), Roma 1962. (Lásd benne különösen, Ezio RAIMONDI: *Per la nozione di manierismo letterario*, 57–79; újra kiadva „*Rinascimento inquieto*” c. kötetében, Palermo 1965, 265–303.) – Alan M. BOASE: *The definition of Mannerism*, in: „Actes du III^e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée, Utrecht 1961”, 'S Gravenhage 1962, 143–155. – Franzsepp WÜRTEMBERGER: *Der Manierismus. Der europäische Stil des sechzehnten Jahrhunderts*, Wien 1962. (Olaszul: *Manierismo*, Milano 1964.) – Jacques BOUSQUET: *La peinture maniériste*, Neuchâtel 1964. (Angolul: *Mannerism: the painting and style of the late Renaissance*, New York 1964; olaszul: *Il manierismo in Europa*, Milano 1964.) – Arnold HAUSER: *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst*, München 1964. (Angolul: *Mannerism: the crisis of the Renaissance and the origin of modern art I–II*, New York–London 1965; olaszul: *Il manierismo*, Torino 1965.) – Frederick B. ARTZ: *From the Renaissance to Romanticism: trends in style in art, literature and music, 1300–1830*, Chicago 1965. – Jan BLAËSTOCKI: *Der Manierismus zwischen Triumph und Dämmerung* (Ein Forschungsbericht), in: „*Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Univ. Berlin*” 1965, 73–90; újra kiadva „*Stil und Ikonographie*” c. kötetében, Dresden 1966, 57–76. – Linda MURRAY: *The late Renaissance and mannerism*. New York–London 1967. (World of Art Library) – John K. G. SHEARMAN: *Mannerism*, Harmondsworth 1967. (Pelican Books: *Style and Civilisation*) – André CHASTEL: *La crise de la Renaissance*, Genève 1968.

rendelt jelenség: a reneszánsz záróaktusa vagy a barokk kezdete? Dekadencia vagy forradalmi előrelépés-e a művészetben és irodalomban?

Előadásom nem vállalkozhat arra, hogy e kérdések s a hozzá hasonlók mindegyikére válaszoljon. Célja csupán az, hogy megkísérelje a manierizmus történeti helyét pontosabban megállapítani, azaz történeti-társadalmi-ideológiai hátterét felvázolni. Miként több korábbi tanulmányban is tettem,² állásfoglalásommal azokhoz kapcsolódom, akik azt állítják (a nemzetközi szakirodalomban ezek kisebbségben vannak), hogy a manierizmus nem külön korszaka a művészetnek, hanem még a reneszánszhoz tartozik, annak kései fázisa, válságának kifejezője.

Manierizmusról mint korstílusról, mint művészet- és irodalomtörténeti korszak-kategóriáról csak akkor beszélhetnénk, ha létezne az európai művelődésnek, az egész anyagi és szellemi kultúrának, illetve az ezt meghatározó gazdasági és társadalmi valóságnak egy, a manierizmussal párhuzamos történeti fázisa. Az európai civilizáció manierista szakaszáról, olyan történelmi korszakról, melynek intellektuális-művészi igényeit a manierizmus elégítene ki, azonban nem beszélhetünk. Van ezzel szemben reneszánsz és barokk civilizáció, amennyiben a reneszánsz nagyjában-egészében kifejeződése a középkor végi burzsoázia és a városok nagy gazdasági és társadalmi fellendülésének, a roskadozó feudalizmussal szemben a kapitalizmus irányába elinduló modern Európa születésének, a barokk viszont a feudalizmus újraerősödésének, átmeneti stabilizálódásának, a nemesi társadalom konszolidálódásának, egy viszonylagos gazdasági stagnációnak.

Reneszánsz és barokk azoknak a gazdasági és társadalmi erőknek a szülöttei voltak, melyek az adott korszak fejlődésének fővonalában álltak. Így koruk legfőbb, centrális kérdéseire adhattak választ, általános, egyetemes igényeket elégíthettek ki, s társadalmilag jól lokalizálható kezdetek után a különböző osztályérdekek, ellentétes törekvések közös kifejezési keretévé válhattak. A manierizmus viszont kötve maradt egy szűk társadalmi réteghez, nem lépett túl az intellektuális elit, a szellemi arisztokrácia keretein, a társadalom egésze még megfelelő módosulásokkal sem asszimilálhatta. A manierizmus ezért bármilyen fontos és értékekben bővelkedő áramlat, s bármekkora divatja is van ma, a reneszánszhoz és barokkhoz képest alárendeltebb jelentőségű.

*

A manierizmus létrejöttét a reneszánsz nagy reményeinek, mítoszainak összeomlásából érthetjük meg. A reneszánsz kultúra kivirágzása egy lassú, de annál határozottabb gazdasági növekedés, előrehaladás eredménye volt. Az 1500 körüli évtizedek a legszebb remények időszakát jelentették Európában. Úgy tűnt, hogy az ember képes legyőzni minden nehézséget, korlátlanul kifejlesztheti alkotó erejét, megteremtheti a közösség, a társadalom igazságosabb rendjét, biztosíthatja a békét és jólétet s úrrá válhat a természet felett. A kor nagy felfedezései, vívmányai, sikerei nyomán a reneszánsz gondolkodói nem alaptalanul hívték, hogy az ember szabadon érvényesítheti akaratát, hogy a konfliktusok, ellentmondások kiiktathatók életéből, hogy kiküzdheti a legnemesebb humanizmust és az igazi földi harmóniát. Olyan kor hajnala virradt fel, melyben a korlátlan tudás és a tökéletes szépség elérhetőnek, megvalósíthatónak látszott.

Igaz, kételyek sem hiányoztak: már Petrarcától kezdve ott leselkedett a humanisták műveiben a Fortuna, a bizonytalanság tényezője, a világegyetem — ember által nem kormányozható — vak, szeszélyes erői. Machiavelli pedig a célját megvalósítani képes emberi akarat

² A magyar későreneszánsz problémái. Stoicizmus és manierizmus, It 1960, 41–61; és „Reneszánsz és barokk” c. kötetemben, Budapest 1961. 303–339. — A művészeti stílusok helye a marxista kutatásban, Műv. tört. Dok. Közl. II, (1963), 7–28; és „Marxizmus és irodalomtudomány” c. kötetemben, Budapest 1964, 66–109. — Csto poszedovalo za Vozrozdzeniem v istorii literaturi i iszkusstva Evropi, in: „XVII vek v mirovom literaturnom razvitii”, Moszkva 1969, 84–101.

(virtu) s az embertől független erők összessége (fortuna) küzdelmét, mint két egyenlő erő harcát vélte felismerni a világban és a társadalomban. A reneszánsz nagyjai azonban hittek a virtu győzelmében, sőt kultúrában és művészetben átmenetileg meg is teremtették a humanizmus és harmónia világát.

Ezek az eredmények ezek a hiedelmek, ez az optimizmus kivételes, szerencsés konstelláció szülöttei voltak, a történelem egy nagyszerű pillanatának a termékei. Alapjuk azonban gyönge és törékeny volt, az események könnyen elsodorhatták amint el is sodorták. A „dignitas hominis”, a „harmonia mundi”³ mítoszoknak, utópiának bizonyult s a reneszánsz káprázatos fejlődése válságba torkollott.⁴ Ennek tudatosodásával, a valóság nyers tényeire való rádőbbenéssel van összefüggésben a manierizmus kialakulása. Megértése érdekében a reneszánsz válságának politikai, gazdasági, társadalmi és intellektuális tényezőit kell számba vennünk.

A reneszánsz legnagyobb virágzásának az évtizedeiben minden korábbinál pusztítóbb háborúk kezdik elárasztani Európát. Elsőnek Itália válik idegen hódítók zsákmányává: VIII. Károly francia király hadjáratától (1494) kezdve évtizedeken át francia, spanyol és német seregek küzdenek az Itália feletti hegemoniáért, míg végül a sacco di Roma (1527) és Firenze cleste (1530) megpecsételi a reneszánsz szülőhazájának sorsát. Az 1520-as évektől kezdve kibontakozik a török hatalmas offenzívája Ukrajnától Spanyolországig, legfőbb áldozataként rombadöntve Közép-Európa legvirágzóbb államát, Magyarországot. 1562-ben megindul a több mint negyven évig tartó gyilkos vallásháborúk sorozata Franciaországban. 1565-ben kitör a németalföldi forradalom, s a XVII. század elejéig hadszíntérré válik Európának Itália után második legfejlettebb országa.

Háborúk természetesen korábban is voltak; intenzitásuk, hevességük, kiterjedtségük azonban rendkívül megnőtt, a gyűlölet és kegyetlenség pedig fokozott mértékben vált tartozékká. A reneszánsz e nagy százada a kulturális értékek pusztulásának periódusává változott. A török hódításai nyomán jórészt megsemmisülnek a középkor és a kora-reneszánsz művészi értékei Magyarországon. A vallásháborúk során tömegével pusztulnak a templomok képei és szobrai Németországban, Németalföldön, de főként Franciaországban a hugenotta fanatizmus jóvoltából. Megkezdődik Itália múkincsinek kifosztása franciák, spanyolok, németek által. S midőn az európaiak távoli, fejlett civilizációkkal találkoztak, a legbarbárabb módon pusztították el azok kulturális értékeit, az inkák palotáit, a mayák könyveit, Mexico templomait.

Az ember felmagasztosításának ebben a századában soha nem látott emberirtás vált általánossá. Franciaországban csak a vallási küzdelmek egyetlen epizódja, a Szent Bertalan éj kb. 30 000 áldozatot követelt; Alba herceg németalföldi véstörvényszékei mintegy 8000 embert juttattak a vesztőhelyre; Antwerpen elfoglalásakor a spanyolok kb. 7000 embert mészároltak le. De ezek a számok szinte semminek bizonyulnak a századot végigsöpítő parasztháborúk és népi felkelések leverése során rendezett tömegészárlásokhoz, a török gyilkolásaihoz, vagy a portugál és spanyol gyarmatokon meginduló szervezett népirtáshoz képest. A vallás és a hit nevében pogányokat, eretnekeket, bálványozókat pusztítani nem okoz lelkiismereti

³ Pico della Mirandola és Francesco Giorgio műveinek a címét itt csupán metaforikus értelemben idézem. E fogalmak pontos értelmére lásd, Frances A. YATES: Giovanni Pico della Mirandola and Magic, in: „L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo” (Convegno internazionale, Mirandola: 15–18 settembre 1963), Firenze 1965, I, 159–196. — Cesare VASOLI: Introduzione al testo di F. Giorgio Veneto, in: „Testi umanistici su l'ermetismo”, Roma 1955, 81–88. (Archivio di Filosofia) — Leo SPITZER: Classical and christian ideas of world harmony. (Prolegomena to an interpretation of the word „Stimmung”), Baltimore 1963. (Olaszul: L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea, Bologna 1967.)

⁴ Találó éppen ezért André CHASTEL eljárása, aki a reneszánsz művészetét 1420-tól 1520-ig Le mythe de la Renaissance (Genève 1969), 1520-tól 1600-ig pedig La crise de la Renaissance (Genève 1968) címen dolgozta fel.

problémát. A kivégzés pedig a polgári élet mindennapos tartozéka lesz: sportmérkőzés-szerű látványosság a legelőkelőbb körök részvételével.⁵ A meggyilkoltak tömegei mellé a rabságba hurcoltak tizezreit is odaállíthatjuk: a török hódítások, s a Földközi-tengert elárasztó kalózok tevékenysége nyomán kelet rabszolgapiacai megtelnek a reneszánsz Európa országainak polgáraival. S a humanizmus százada vezette be és intézményesítette az újkor egyik legszégyenletesebb gyakorlatát, az afrikai lakosság tizezreinek rabszolgaságba vetését.

A háborús pusztításokkal együtt járt, részben azok oka-, részben azok következményeként a gazdasági katasztrófák sorozata.⁶ Egy-kettőre bebizonyosodott a korai kapitalizmus gyengesége, bizonyos fokig parazita volta. A középkor végére felhalmozódott tőkét többnyire nem ipari vállalkozásokba fektették be, nem a termelés érdekében kamatoztatták. Egy része a luxust szolgálta, — Itália reneszánsz palotái ennek a rossz befektetésnek köszönhetik létüket — más része a pénzben szűkölködő uralkodók véget nem érő háborúit finanszírozta. A XVI. század háborúi pedig minden korábbinál költségesebbek voltak. Az Európa délkeletén végighúzó török front, a jól-rosszul fenntartott védelmi vonal, végvéraival, garnizonjaival egy óriási zsák, melyet sohasem sikerül a szükséges pénzzel kellőképpen megtölteni. A kölcsönöket luxusra, háborúra elköltő uralkodók adósságaikat sohasem tudták visszafizetni s így előbb-utóbb bekövetkezett a hitelezők, a nagy bankházak, a Mediciek, Fuggerek csődje, ami az 1550-es évektől kezdve újra meg újra megrázta Európa gazdasági életét. A válság kibontakozásában és elmélyítésében a legnagyobb szerepe azonban az inflációnak s az ezzel összefüggő árforradalomnak volt. Az Amerikából soha nem látott méretekben importált arany és ezüst nagyban fokozta a pénz elértéktelenedését, s az árak állandó majd 1570 után rohamos emelkedését. Az áremelkedések tönkretették a társadalom szélesebb rétegeinek az egzisztenciáját, szakadatlanul növelték a háborúk költségeit, úgyhogy a század végére egy általános gazdasági regresszió szükségszerűen bekövetkezett.⁷

Az új viszonyokkal és követelményekkel, a korábbi fellendülés következményeivel nem tudott lépést tartani a középkortól örökölt közigazgatás. Különösen a lakosság számának növekedése, s egyes birodalmak (elsősorban a Habsburgoké) egyre nagyobb kiterjedése állította rendkívüli nehézségek elé az uralkodókat, kormányzati szerveket, városi hatóságokat egyaránt. Dél- és Nyugat-Európa városainak gyors túlnépesedése a XVI. század második felében az éhínségek és járványok állandó veszélyét idézte fel. A reneszánsz legfejlettebb országaiban a gabonaellátás megoldhatatlannak bizonyult; a városokban összetömörült, a megfelelő higiénia nélkülöző és gyakran éhező lakosság pedig védtelen áldozatává lett az Európát végigsöpítő járványoknak. A század utolsó évtizedeiben az újra meg újra pusztító pestis a nagyvárosok lakosságának negyedét, harmadát ragadta magával. A megszorított lakosság ellátása, a nélkülözhetetlen állami jövedelmek biztosítása s nem utolsósorban az állandósult hadiállapot gyors, ütőképes közigazgatást igényeltek volna. Ennek azonban

⁵ A halál és gyilkolás atmoszféráját jól ábrázolja Herbert E. ISAR: La question du prétendu „sénéquisme” espagnol, in: „Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance” (Entretiens de Royaumont, 1962), ed. Jean JACQUOT, Paris 1965, 47—60.

⁶ A XVI. század második felében végbemenő gazdasági és társadalmi válság-folyamatok és átalakulások mesteri bemutatását és elemzését lásd, Fernand BRAUDEL: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II., Paris 1949 és 1967. A gazdasági és társadalmi viszonyok alábbi jellemzésénél elsősorban e klasszikus műre támaszkodom. — Fontos szempontokat tartalmaz: Crisis in Europe, 1560—1660: Essays from Past and Present, ed. Trevor ASTON, London 1965. (Lásd benne különösen, E. J. HOBBSAWM: The crisis of the seventeenth century, 5—58, és H. R. TREVOR-ROPER: The general crisis of the seventeenth century, 59—95.)

⁷ BRAUDEL id. műve mellett lásd, WITTMAN Tibor: Az „árforradalom” és a világgiazi kapcsolatok kezdeti mozzanatai (1566—1618), Budapest 1957. (Értekezések a Történeti Tudományok Köréből 4.) — I prezi in Europa dal XIII secolo a oggi, ed. Ruggiero ROMANO, Torino 1967. (Biblioteca di Cultura Storica) — ZIMÁNYI Vera: A XVII. századi gazdasági és társadalmi regresszió néhány aspektusa, TörtSz 1970.

hiányoztak mind a társadalmi, mind a pénzügyi, sőt még a technikai feltételei is. Ha például gyors intézkedésekre volt szükség, a távolságok, a közlekedés lassúsága és bizonytalansága, a közbiztonság hiánya, az időjárási viszonyokkal szembeni tehetetlenség leküzdhetetlen akadályokat támasztott.

E vázlatosan elősorolt fejlemények következményeit a társadalom valamennyi osztálya megsínylette. De korántsem egyenlő mértékben! A változások végső fokon az arisztokráciának, pontosabban egy új nagybirtokos-arisztokrata rendszernek kedveztek. A nemesség és arisztokrácia egyes képviselői nagy számban lettek a véres események áldozatává, a középkori eredetű feudális családok jó része elvérzett, — de az elpusztult családok helyébe újak léptek, mások ügyesen alkalmazkodtak és a feudális rendszer bizonyos fokú restaurálódása megállíthatatlanul haladt előre. Az állandósuló háborúkban a katonai vezető réteget szolgáló nemességre mindenütt szükség volt s így szédítő karrierek váltak lehetségessé. Az árforgalom következményei a legkevésbé a földbirtokot sújtották, mely a hagyományos feudális szolgáltatások állandó fokozásával s újak bevezetésével sikeresen vészelhette át a gazdasági válságot. A városokkal szemben így a vidék, az iparral szemben a földbirtok vált újra a gazdaság és jövedelem legfőbb forrásává, ami az utóbbit kézben tartó nemesség fölényét eleve biztosította. Az állami közigazgatás csődje és tehetetlensége, a központok, uralkodók nehezen elérhető volta szintén a helyben levő földesúr hatalmát növelte, az arisztokratikus rendszer malmára hajtotta a vizet. E fejleményekkel szemben az uralkodók is tehetetlenek voltak; hiába próbálták újra meg újra korlátozni a nagybirtokos arisztokrácia erejét, hatalma bázisát, a földbirtokot nem merték érinteni; sőt más eszközök hiányában, szolgálatait egyre újabb földbirtokokkal, kedvezményekkel, címekkel tudták csak honorálni.

A feudális rendszer megszilárdulása elsősorban a nép rovására történt, a nagy válság árát a tömegeknek kellett megfizetniük. Pedig a század minden más csapása: a háborús pusztítások, az éhínségek, a járványok, az áremelkedés is elsősorban őket sújtotta. A XVI. század második felében a parasztok, kézművesek jövedelme Európa szinte minden országában csökken, egyre nagyobb tömegek pedig teljesen nincstelenné válnak. Európa nagyvárosai megtelnek lumpenproletár tömegekkel, amelyek olykor egész városrészeket tartanak kezükben és félelmetes erővé növekednek. A vidéken, különösen a határvidékeken rohamosan terjed és szervezetté válik a banditizmus s az így keletkező feszültségek újra meg újra zavarásokhoz, felkelésekhez, parasztháborúkhoz vezetnek. Bár a nép ellenállása az új-feudális viszonyokkal szemben sohasem szűnt meg, a század végén, s főként a XVII. század elején egyre nyomasztóbban kezd érvényesülni a nemesi rend fölénye, a nemesi elnyomó államapparátus kezd olajozottabban működni, s a feudalizmus konszolidációja megvalósulni.

E refeudalizálódási folyamattal szemben tehetetlenné vált a reneszánsz kultúra eredeti társadalmi bázisát alkotó polgárság. A XVI. században a polgárság egymás után szenvedti el gazdasági és politikai vereségeit.⁸ 1521-ben elbukik a spanyol városok mozgalma s a spanyol polgárság megszűnik önálló politikai tényező lenni. 1530-ban a Medicieket elűző firenzei köztársaság hősi küzdelemben bukik el a császár és a pápa egyesített erőivel szemben. 1576-ban Antwerpen elfoglalásával és feldúlásával Nyugat-Európa leggazdagabb polgári központja veszti el hatalmát, és sorsában osztozik Dél-Németalföld többi virágzó nagyvárosa is. A század derekán kezdődik a német szabad városok és a Hanza gazdasági hanyatlása; a fő kereskedelmi útvonalaknak az Atlanti óceánra való áthelyeződése pedig lassan-lassan kikezdi a nagy olasz városköztársaságok, Genova és Velence gazdasági erőforrásait is.⁹ Közép-Európában a helyzet

⁸ A manierizmus társadalmi gyökereit első ízben Frederic ANTAL jelölte meg a reneszánsz-kori polgárság hanyatlásában, vereségében: The social background of italian mannerism (függelék „Observations on Girolamo da Carpi” c. tanulmányához), in: „The Art Bulletin” 1948, 102—103; újra kiadva „Classicism and romanticism” c. posztumusz kötetében, London 1966, 158—161.

⁹ PACH Zsigmond Pál: A nemzetközi kereskedelmi útvonalak XV—XVII. századi áthelyeződésének kérdéséhez, Száz, 1968, 863—896.

még ennél is rosszabb; a városok hanyatlása már a reneszánsz-kor elején megkezdődött a kialakuló világgazdaságban elfoglalt kedvezőtlen helyzetük következtében.¹⁰

A városok hanyatlását egy kettős társadalmi folyamat kíséri: a városokban tért hódít a nemesség, a polgárság leggazdagabb rétege pedig feudalizálódik. Itália városaiban egymás után arisztokratikus alkotmányok jönnek létre, s a városi magisztrátusok a polgárság képviselői helyett a nemesek kezébe kerülnek. A burzsoázia vezető rétege felismeri, hogy az új körülmények között a földbirtok és a privilegizált helyzetet biztosító nemesi rang bizonyul időtálló értéknek s ezért osztályát cserbenhagyva, minden igyekezetével a nemesség, az arisztokrácia soraiba próbálja felküzdeni magát. Pénzét lehetőleg földbirtokba fekteti, nemesi cím vásárlására költi, a nemesi családokkal való összeházasodást finanszírozza vele. A polgárság így nem bizonyulhatott ellenálló erőnek a feudalizmus regenerációjával szemben, — az egyetlen holland burzsoáziát kivéve, mely képes volt győzelmesen végigharcolni forradalmát és szabadságharcát.

A XVI—XVII. század fordulója táján teljesen kialakulnak és megszilárdulnak már a társadalom új keretei. A gazdasági-társadalmi-politikai válság — robbanásokon keresztül, vagy csendes, fokozatos fejlődés útján — csaknem mindenütt a nagybirtokos-feudális társadalom restaurációjához, illetve konszolidációjához vezetett.¹¹ A nagy kataklizma során a feudális osztály maga is alapvetően átalakult, megújódott. Dekadens elemei elhullottak s a gátlástalan vagyoni- és hatalomszerzők, az új módszerekkel élni tudó életerős elemek kerekedtek benne felül. 1600 táján egy fokozatos stabilizáció következett be, a nagy fellendülés és a nagy katasztrófák után egy stagnálás, majd lassú erőgyűjtés, de immár egy új civilizációs periódus, a barokk jegyében.

A reneszánsz gazdasági-társadalmi válságát és az új késő-feudális barokk társadalom kialakulását egy általános intellektuális válság kísérte. Ennek létrejötté a felsorolt események, folyamatos katasztrófák szükségszerű következménye volt. Kialakulását azonban belső folyamatok, az ideológiai szféra viszonylagosan autonóm mozgása is elősegítette, elmélyítette.

E tudatfolyamatok között elsőként arra kell rámutatnunk, miként omlott össze az ember határtalan képességeit valló humanista koncepció s hogyan foszlott semmibe a korlátlan tudás lehetőségének ígérete. A reneszánsz merész úttörői azt képelték, hogy mindent megismerhetnek, megtudhatnak, ha felretolva az útból a középkor skolasztikus áltudományát az antik auktorokhoz fordulnak és teológiai kötöttségek nélkül szabadon kezdik vizsgálni a világ jelenségeit, a természet titkait. Az ókori klasszikusok műveinek feltárása és helyes interpretálása útján, vagyis filológiai módszerrel a bölcsesség és tudás igazi szolid forrásaihoz reméltek eljutni. Az antik szövegek útmutatásai nyomán a természettudományok, a hadtudomány, az építészet stb. alapjai is megismerhetőnek tűntek, biztos kiindulópontot nyújtva a gyakorlati kutatások, további kísérletek számára. Filológia és experientia az ember és a természet megismerésének egymást harmonikusan kiegészítő és támogató módszerei lettek, melyek segítségével minden homály, minden ismeretlen gyorsan elzűhető. Hála az éppen ekkor feltalált könyvnyomtatásnak, adva volt az ismeretek gyors terjedésének a technikai eszköze is: az egyes ember tájékozottsága hallatlan mértékben megnövekedhetett, minden tudomány elsajátíthatónak látszott.

A humanistáknak hamar csatlakozniuk kellett ezekben a reményekben. Az új kutatások, felfedezések nem várt eredményekre vezettek. Az ismeretlen földrészek, népek, civilizációk

¹⁰ Szűcs Jenő: Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon, Bp. 1955. — MAKKAI László: Az abszolutizmus társadalmi bázisának kialakulása az osztrák Habsburgok országaiban, TörtSz 1960, 193—223. — László MAKKAI: Die Hauptzüge der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung Ungarns in 15—17. Jahrhundert, in „La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie, 1450—1650”, Budapest 1963, 27—46. (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae 53.)

¹¹ Ez BRAUDEL meggyőző analizisének a végeredménye.

megismerése, a természettudományokban elért új korszaknyitó sikerek hatására a világ kezdett bonyolultabbnak tűnni, mint amilyenek addig képzelték. A horizontok ugyan kiszélesedtek, de az új eredmények megmutatták, hogy az emberi ismeret és tudás mennyire korlátozott. Mihelyt felfedtek valamely titkot a kor tudósai, azonnal tíz másikba ütözköztek és rá kellett ébredniük, hogy nincs remény a természet rejtelseinek közeli, alapos megismerésére. S ahonnan a legtöbb támaszt remélték, az antik szerzőkben egymás után csalódníuk kellett. Az új kutató-sok eredményei egyre inkább megtépázták a görög és római klasszikusok hitelét. Kiderült, hogy a csodált ókor tudósai nem is ismertek mindent, állításaik sokszor bizonytalanok és a tapasztalat, a tények fényében nem állják meg a helyüket. Ennek konzekvenciáit vonta le Paracelsus, midőn 1527-ben Baselben nyilvánosan elégette Galienus és Avicenna műveit, mint használhatatlanokat.

És hiába növekedett az egyre könnyebben hozzáférhető nyomtatott könyvek révén az ismeretek mennyisége, ha megszerzett tudásban nem lehetett eligazodni. A legkülönbözőbb ismeretek integrálódása káoszra, az ellentmondások felismerésére, a rendszerezés nehézségére vagy egyenesen lehetetlenségére vezetett. A Volaterranus-féle enciklopédiák egy-kettőre elavultak; az arisztotelészi logika és a humanizmus által felújított klasszikus retorika pedig elégtelennek bizonyultak a mind bonyolultabb tudásanyagban való tájékozódásra.

S megszületett kopernikusz kozmogóniai elmélete, melynek fényében az ember, aki a világ-mindenség középpontjának hitte magát, a perifériára szorult.¹² A világ megváltoztatására törő merész aspirációk helyett a reneszánsz emberének tudomásul kellett vennie, hogy nem korlátlan ura, hanem gyenge kicsiny pontja csupán az univerzumnak; nincs módja tudásával úrrá lennie az ismeretlenségen, s küzdelmében a csodált ókor klasszikusai is cserbenhagyták.

A nehézségeknek, a humanista tudás válságának leküzdésére utolsó lehetőségként különböző intellektuális csodaszerek kínáltak: az ókori eredetű s a skolasztika által továbbfejlesztett ars memoriae, illetve Raimundus Lullus (1300 k.) katalán filozófus kombinatorikus logikája. Az előbbi a mesterséges memória tudománya, mely különböző mnemotechnikai trükkökkel lehetővé teszi egyre nagyobb ismeretanyagok az emberi agyban való elraktározását; az ún. lullizmus pedig a tudományoknak és fogalmaknak sajátos elrendezési módszere, kombinációs technikája. A két tradíció a XVI. században összefonódott, s reménytelen spekulációk tárgya lett annak érdekében, hogy megtalálják, kidolgozzák a tökéletes „módszert”, az „ars magná”-t, mely kulcsot ad az ember kezébe az egyre bonyolultabbá váló világ ismert és ismeretlen dolgaiban való eligazodásra.¹³ Az egyik legérdekesebb kísérlet, melyet joggal tekinthetünk a manierizmus egyik első jelentkezésének, a dalmáciai származású Giulio Camillo († 1544) nevéhez fűződik.¹⁴ Az ars memoriae-nek ez a professzora I. Ferenc francia király udvarában bemutatott egy egymásra helyezett fióksorokból amfiteátrum-szerűen kiképzett, különös famakettet, melynek helyei a különböző fiókok elhelyezése, egymáshoz való viszonyuk s a rajtuk levő ábrák és jelek segítségével alkalmasak arra — megalkotójuk szerint —,

¹² Kopernikusz felfedezésének szerepéről a reneszánsz válsága szempontjából igen meggyőzően ír HAUSER: *Der Manierismus*, 44–45.

¹³ Frances A. YATES: *The ciceronian art of memory*, in: „Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi”, Firenze 1955, II, 871–903. — Paolo ROSSI: *La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*, in: „Umanesimo e simbolismo” (Atti del IV. Convegno Internazionale di Studi Umanistici), ed. Enrico CASTELLI, Padova 1958, 161–178. — Paolo ROSSI: *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960.

¹⁴ Benedetto CROCE: *Giulio Camillo Delminio, „Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento, III.” c. kötetében*, Bari 1952, 111–120. — François SECRET: *Le „Théâtre du monde” de Giulio Camillo Delminio et son influence*, in: „Rivista Critica di Storia della Filosofia” 1959, 418–436.

hogy az egyetemes tudás foglalataként „észben tartsák és elrendezzék az egész világ valamennyi dolgát és minden emberi fogalmat”.¹⁵

A század második felében egyre fokozódott az igyekezet a csodálatos módszer kidolgozására, mely a végtelenségig kiszélesítheti az emberi tudás birodalmát. Míg az alkimisták a bölcsék követét keresték, addig a filozófusok, Giordano Brunóval az élén, a „clavis universalis”-t, a megismerés egyetemes kulcsát igyekeztek megtalálni, egy olyan intellektuális eszközt, melynek segítségével meg lehet fejteni a mind rejtélyesebbnek tűnő világ abécéjét. A késő reneszánsz gondolkodói mnemotechnikai és lullista spekulációikban végső fokon a modern formális logika, a kibernetika, a gondolkodó gépek alapelvei felé tapogatództak, de a megfelelő előfeltételek, mindenekelőtt a technikai alapok hiányában kénytelenek voltak megrekedni a manierista kép- és jelrendszerek bűvöletében. Kapóra jött, hogy Horapollo *Hieroglyphicá*-jának kiadásával (1505) elkezdődött a titokzatos egyiptomi írás kultusza, Alciati *Emblemátá*-jával (1531) pedig megszületett a szöveggel kombinált szimbolikus-intellektuális kép.¹⁶ Hieroglifa és embléma mint az emlékezetben való rögzítés új eszközei, mint ősi titkok hordozói, s mint egy bárhol, bárki által egyformán olvasható egyetemes nyelv és írás remélt elemei központi szerephez jutnak a clavis universalis keresésében.

Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy bármekkora szellemi energiát fektettek is a kor legjobb elméi e kétségbeesett vállalkozásba, a reneszánsz intellektuális válságán nem tudhattak felülkerekedni. A humanista ambíciók összeomlásának igazi konzekvenciáit azok vonták le, akik a tudás hatalmának csodás eszközökkel való meghódításában nem bízva, a szkepszis álláspontjára helyezkedtek. Erre a következtetésre jutott utóbb a reneszánsz kori lullizmus egyik kezdeményezője, Cornelius Agrippa is, midőn megírta *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (1530) című munkáját, ezt a pirrhonek mottót írva címlapjára: „Nihil scire foelicissima vitae”.¹⁷

Néhány évtizeddel később a nagy csalódások tapasztalatait és tanulságait Montaigne szkeptikus filozófiája általánosítja: nemcsak az ismeret, a tudás elérése minősül hiú erőfeszítésnek, hanem minden igazság és érték is relativává válik. Nála már egyetemes a kétely: semmi sem igaz és semmi sem hamis; az egyetlen bizonyosság ítéletünk bizonytalansága; az ember egyetlen tudománya pedig a nem tudás, a nem ismerés.¹⁸

A végtelen lehetőségek humanista koncepciójával egyidőben a nagy válság áldozata lett a földi harmónia illúziója is. Akárcsak a korlátlan emberi tudás vágyálma, a reneszánsz szépségeszménye is, amelyben a harmónia leginkább látszott érvényre jutni, együtt járt a valóság

¹⁵ „possono bastare a tenere a mente et ministrar tutti gli humani concetti, tutte le cose che sono in tutto il mondo”, idézi Rossi: *Clavis universalis*, 98. — Camillo maga készített leírást és magyarázatot találmányához: *L'idea del teatro*, Firenze 1550.

¹⁶ A manierizmus szempontjából oly fontos hieroglifák, emblémák és a velük rokon imprézák kérdésére az alábbi műveket tartom a legfontosabbaknak: L. VOLKMANN: *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*, Leipzig 1923. — Mario PRAZ: *Studi sul concettismo*, Milano 1934 és Firenze 1946. — Mario PRAZ: *Studies in seventeenth century imagery I*, London 1939; *II*, London 1947; és újra kiadva egy kötetben: Roma 1964. (Az első rész a „Studi” fordítása, a második az emblémakönyvek bibliográfiája.) — Robert KLEIN: *La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les „imprese”, 1555–1612*, in: „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 1957, 320–342. — Pierre MESNARD: *Symbolisme et humanisme*, in: „Umanesimo e simbolismo”, Padova 1958, 123–129. — Albrecht SCHÖNE: *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, München 1964. — Arthur HENKEL–Albrecht SCHÖNE: *Emblemata, Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1967.

¹⁷ Charles G. NAUERT: *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*. Urbana 1965. — Lewis W. SPITZ: *Occultism and despair of reason in Renaissance thought*, in: „Journal of the History of Ideas” 1966, 464–469.

¹⁸ Maurice MERLEAU-PONTY: *Lecture de Montaigne*, in: „Signes” 1960. — Zbigniew GIERCZYNSKI: *Le scepticisme de Montaigne, principe de l'équilibre de l'esprit*, in: „Kwartalnik Neofilologiczny” 1967, 111–132.

leegyszerűsítő szemléletével. A reneszánsz fénykorában a szépség sohasem a valóság bonyolultságán, ellentmondásosságán győzedelmeskedve valósult meg, mint pl. egy barokk oratórium esetében, hanem az ideális arányokhoz igazodva, a harmóniába illeszkedő elemek szelekciója útján. A tökéletes harmónia nem ismervén a feszültséget és ellentmondást, a reneszánsz szemlélete az emberi test, a szerelem, a természet felfogásában és művészi ábrázolásában klasszikus egyszerűsége törekedett. A reneszánsz nagy utópiája megteremtette ugyan a feltételeket egy ilyen művészet számára, de a Piero della Francesca freskóit, az Athéni iskola Raffaelloját a Bembo-sonettek ihlető történelmi pillanatok hamar elmúltak. A reneszánsz harmonikus formái mögött hamarosan lappangó ellentétek kezdtek feszülni, majd a valóság kényszere alatt kiobbanni, s a harmóniát végleg megbontani. A súlyos történelmi tapasztalatokat, kollektív és egyéni katasztrófákat átélő tudósok, írók, művészek el kellett hogy távolodjanak az ideális rend, arányok, formszépség elveitől.¹⁹

Miként a tudomány terén, úgy a művészetben is elégtelenné vált az antik példa, pedig a tudomány forrásaihoz hasonlóan, a tökéletes formákat is az antik művekben vélték a reneszánsz írói és művészei feltalálni. Az antikvitás produktumai a reneszánsz koránál sokkal szimplább világnak voltak a termékei. Harmóniateljes egyszerűségük és arányosságuk joggal eszményinek tűnhetett a reneszánsz művészei számára, de ez a nagyszerű példa a maga tisztaságában követhetelenné vált, mihelyt rácbredtek koruk valóságának tragikus bonyolultságára.

A harmóniától való elfordulásnak volt egy másik, gyakorlati oldala is. A reneszánsz legnagyobb művészeinek a maximumot sikerült elérniök a harmonikus szépségideál művészi megvalósítása terén. Utánuk már csak eklektikus, akadémikus utánzásra lett volna mód. A női szépségnek az olasz Madonna-képeken való kultusza, vagy a szerelem isteni szépségként való gloriifikálása a petrarkista költészetben tovább nem volt fokozható, legfeljebb modorosítható. A művészi fejlődés belső törvényszerűségei így szintén egy raffináltabb, torzítottabb, bonyolultabb formavilág felé kellett hogy sodorják a kor igényesebb művészeit.

Mint hogy nem feladatomb most a művészet és a stílus sajátos problémáinak tárgyalása, a harmónia felbomlásának csupán két aspektusát emelem ki, melyek általánosabb, pszichikai és szemléleti problémákat érintenek: a női szépség és a szerelem, illetve a természet és a táj felfogásának átalakulását.

A manierizmusra vonatkozó szakirodalomban közhely ma már az erotika szerepének a hangsúlyozása.²⁰ Különösen a kor reprezentatív festészete jeleskedik a szerelmi jelenetek, a meztelen női test legváltozatosabb ábrázolásában: ezek lepik el az Angyalvár pápai lakosztályának, Cosimo nagyherceg Palazzo Vecchio-beli Studiolo-jának, I. Ferenc Fontainebleau-i galériáinak falait, mennyezeteit. A testi szerelem merész igenlése és a meztelen női test kultusza ugyan a reneszánsz egészére jellemző, az 1520-as évektől kezdve azonban nemcsak a mennyiségi szaporulat feltűnő, hanem a minőségi változás is felismerhető. Míg a reneszánsz egy természetes, magától értetődő meztelenséget ábrázol (gondoljunk Botticelli, Giorgione és Tiziano Vénuszaira), s egy egészséges szexualitásnak ad hangot, mint Boccaccio vagy Rabelais műveiben, addig a manierizmusra egy raffinált, kihívó, sőt perverz érzékiség jellemző. A manierista aktokból minden szemérem száműzve van, meztelenségük öntudatos, exhibicionista. Még a szemérmük védelmében halált is vállaló Lucretiát vagy az istenfélő Zsuzsannát is csábos kéjnékként festik meg; szentek, mártírok sőt Parmigianino madonnái pedig, akár fel vannak öltözve, akár nem, a festészet legerotikusabb nőalakjai közé tartoznak. A Rudolf szolgálatában Prágában működő flamand festők, Bartholomaeus Spranger és társaik előszeretettel festik meg a mitológia híres párjainak ölelkező jeleneteit. Különös népszerűségnek örvend a természetelle-

¹⁹ A reneszánsz művészi harmóniájának leegyszerűsítő jellegéről és felbomlásáról különösen tanulságosak HAUSER fejtegetései: *Der Manierismus*, 6–28.

²⁰ Lásd különösen, SYPHER, *Four stages . . .*, 110. — BOUSQUET: *La peinture maniériste*, 182–189. — HAUSER: *Der Manierismus*, 249.

nes egyesülések bemutatása: Léda a hattyúval, Jób a lányaival, Zsuzsanna a vénekkel és így tovább. Nem ritka téma a hermafrodita, s a férfiak feminin, a nők férfias ábrázolása homoszexuális alluziókkal. Az erotika gyakran szadizmussal keveredik, mint pl. a keresztény női mártírok kínoztatásának megfestésekor,²¹ vagy pedig a Seneca-divat nyomán keletkezett angol és spanyol rémdrámákban, ahol nem ritka a nyíltszíni s lehetőleg vérfertőző erőszak.²²

A manierizmus mindezzel messze került a reneszánsz eredeti platonikus szerelem-kultuszától, a petrarkista költők nőimádatától. A nő és a szerelem, mint a reneszánsz kori harmóniaeszmény oly fontos tényezői, teljesen devalválódnak. Ezért keresik bennük a különlegeset, raffináltat, perverzét. A túlhajtott erotika azonban a dolognak csak az egyik oldala. Ezzel együttjár, együtt bontakozik ki a csömör, az undor érzése. A flamandok tobzódnak a visszafasztító, rút nők festésében. A szerelmi vágy alacsony, állati jellegét, „a rúttság eroszát” ábrázolja Shakespeare is *A szentivánéji álom*-ban,²³ az angol metafizikus költők pedig, John Donne-nal az élen egyre ingadoznak a pornográfia és a szerelemundor között.²⁴ De idézhetünk magyar példát is: Madách Gáspár versét Bendő Panna bájairól és „erkölcseiről”,²⁵ s általában Rimay és Madách szerelem-viszolygását. A petrarkisták imádott női eszményét a manieristák leemelték a piedesztálról, durván letiporták, majd kifízték a szellem, a művészet világából. Nincs csodálkozónivaló azon, hogy a XVII. század elején Robert Dudley (1573–1649), Northumberland hercege azt igyekszik bizonyítani egyik művében, hogy „a szeretettel nővel való érintkezés összeegyeztethetetlen a tudomány haladásával”.²⁶

Miként a szerelem, úgy a természet esetében is kifejlődött az igény a komplikált, a morbid, a raffinált iránt. Az az idillikus, az embert barátian körülölelő táj, mely oly vonzóvá teszi a quattrocento umbriai és toszkánai képeit, átalakul félelmetes, titkokat, veszélyeket rejtegető természetté. Altdorfer, Brueghel vad, sziklás, képzeletbeli tájakat festenek, kellemes ligetek helyett sötét erdőket. Az ember, aki korábban a táj középpontja volt, most félreszorul vagy teljesen eltűnik benne. Niccolò dell'Abate vagy Momper tájképein alig lehet megtalálni azt a jelenetet, melynek ürügyén a képet megfestették. Ez a félelmetes természet nem hiányzik az irodalomból sem: Bernardo és Torquato Tasso varázserdei, Shakespeare Prosperójának mágikus szigete nem elszigetelt jelenségek. Mindazok a szörnyek, melyek a középkor szemléletében benépesítették a természetet, s melyeket a reneszánsz a népmesék világába száműzött, most visszaveszik örökségüket s az idilliből fantasztikussá, monstrozussá, démonikussá alakítják a természetet.²⁷ A démon pedig a későreneszánsz emberei számára kézzelfogható valóságnak számított. A nép ugyanúgy hitt benne, mint a legműveltebb tudós. A modern történetfilozófia egyik alapvetője, Jean Bodin, *Démonomanie* (1580) című könyvében azt is tudni véli, hogy az őrdögi monarchia 72 fejedelemségből s lakossága 7 405 926 démonból áll.²⁸ Ennyi démon

²¹ Vö. BOUSQUET: La peinture maniériste, 205–212.

²² Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance. (Entretiens de Royaumont, 1962), ed. Jean JACQUOT, Paris 1965. (Lásd benne különösen, Jean-Louis FLECNIAKOSKA: L'horreur morale et l'horreur matérielle dans quelques tragédies espagnoles du XVI^e siècle, 61–72.)

²³ Jan KOTT: Titánia és a szamárfő. Helikon 1964, 434–444.

²⁴ Lásd erről Robert ELLRODT kitűnő elemzését: L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais II, Paris 1960, 42–53.

²⁵ Szövege (tévesen Rimaynak tulajdonítva): Rimay János munkái, kiad. RADVÁNSZKY Béla, Bp. 1904, 129–130.

²⁶ Paul ARNOLD: Esoterik im Werke Shakespeares, Berlin 1957, 54–55.

²⁷ Eugenio BATTISTI: Il mondo visuale delle fiabe, in: „Umanesimo e esoterismo” (Atti del V. Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen 1960), ed. Enrico CASTELLI, Padova 1960, 291–307: valamint a szerző *L'antirinascimento*, Milano 1962, c. könyvének több fejezete.

²⁸ Vö. Georg WEISE: Vitalismo, animismo e panpsichismo e la decorazione nel Cinquecento e nel Seicento, in: „Critica d'Arte” 1960, 91. — Pierre MESNARD: La Démonomanie de Jean Bodin, in: „L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola”, Firenze 1965, II, 333–356.

ismeretében nem csodálható, hogy az emberek félelmükben megindították a szédületes arányú és tizezrek ártatlan halálát előidéző boszorkányüldözést.

Az emberközponitú, az ember által áttekinthető táj átalakult kiismerhetetlen emberveszejtő labirintussá; ilyené alakíjják a kerteket is, szörnyeket rejtve el félreeső zugaikban. Comenius utopisztikus-szatirikus regényében (*A világ labirintusa és a szív paradicsoma*, 1623)²⁹ pedig a labirintus már az egész világ szimbólumává válik. A világ itt egy hatalmas város-labirintus, jelöl annak, hogy a városi környezet nem az emberi tevékenységnek valamely centrális tér köré rendeződ, harmonikusan áttekinthető kerete, mint volt a reneszánsz festményein. A vándor itt csak külön kísérők segítségével igazodhat el, amiként Jean Bodin *Amphiteatrum naturae* (1596) című munkájában is szükség van a „Mystagogue” különös alakjára, hogy a városba látogató idegenek számára megmutassa mindazt az érdekességet, különösséget, melyet maguktól nem tudnának észrevenni.³⁰

A reneszánsz eszményei, a humanizmus és a harmónia mítosza a tárgyalt jelenségek tükrében lassan-lassan belülről korrumpálódtak, az összefüggések részeikre szakadoztak, az ide-álok ellentétükbe fordultak. A reneszánsz korának egyensúly- és biztonságérzete teljesen felbomlott s új bizonyosság hiányában, általánossá tette az ember tehetetlenségének az érzését, mind a természet, mind a társadalom erőivel szemben.³¹ Joggal beszélhetünk nemcsak intellektuális, hanem valósággal lelki válságról, rossz lelkiismeretről.³² A manierizmusra jellemző játékos artisztikum éppúgy valamiféle menekülési próbálkozás ebből a válságból, mint az egyre gyakoribb neurózis.³³ Különcök, pszichopáták minden korban voltak, de ha egyes korokban különösen elszaporodnak, főként a szellemi elit világában, annak mély történeti okai vannak. A XVI. század művészeinek írónak jelentékeny részéről a furcsa történetek meglepő sokaságát örökölték ránk a hagyomány. A legtöbb festőnek volt valami excentrikus hajlama, az egyik bohém vagy szórakozott, a másik kínzó magányosságba vonul és a melankólia lesz úrrá rajta. Az adatok arra vallanak, hogy Pontormo, Salviati, Goltzius életük jelentékeny részében mániás depresszióban szenvedtek; Orlando Lasso, Tasso, Gongora elborult elmével haltak meg. Greco nem tűrte a külvilágot és a fényt, napjait befüggönyözött, sötét szobában töltötte, hogy a valóságtól nem zavartatva alkotassa meg művészi vízióit. Pontormo rajzairól zavaros szemek, Bronzino portréiról üres tekintetek pillantanak ránk.³⁴

A lelki krízis talán legrapánabb tanúbizonysága, hogy éppen ebben a korban formálódnak meg. Arnold Hauser remek megfigyelése szerint, a világirodalom legnagyobb hasadtlelkű hősei.³⁵ Faust, Hamlet, Don Juan és Don Quijote a manierizmus gyermekei. Mindegyiknek

²⁹ A mű eredeti cseh címe: Labyrint sveta a ráj srde. DOBOSSY László kitűnő magyar fordítása érthetetlen módon megcsonkított címmel jelent meg: A világ útvesztője, Bp. 1961.

³⁰ Pierre MENSARD: Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature, in: „Umanesimo e esoterismo”, Padova 1960, 221–234.

³¹ A manierizmus, illetve a XVI. század második felével foglalkozó kutatók egész sora jellemzi hasonlóképpen a kor „közérzetét”. Találomra néhány idézet: a manierizmus kora „età in cui il centrale equilibrio umano del Rinascimento è perduto” (Riccardo SCRIVANO: Il manierismo nella letteratura del Cinquecento, Padova 1959, 98.); a kor általános pszichológiai vonása „le sentiment de l'impuissance des hommes en face du monde naturel” (Robert MANDROU: Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500–1640, Paris 1961, 342.), stb.

³² A „bad conscience”-t, mint a korra jellemző jelenséget SYMPHER említi sűrűn és találó módon id. könyvében.

³³ Vö. HAUSER, Der Manierismus, 53

³⁴ A manierista művészek különcségéről, „abnormitásairól” nagyszámú adatot sorol fel HOCKE, BOUSQUET, HAUSER id. művében. Bár a két előbbi szerző olykor túlzásokba esik, s kritikátlanul vesz át kétes hitelű híreszteléseket, nem meggyőző Fritz BAUMGART hiperkritikus álláspontja, mely kereken kétségbevonja, hogy a manieristák neurotikusabbak lettek volna mint más korok művészei. (Vö. könyvét: Renaissance und Kunst des Manierismus, Köln 1963, 93.)

³⁵ HAUSER, Der Manierismus, 313–320.

van valamilyen súlyos lelki komplexuma, melynek feloldhatatlansága végül is tragikus ki-
menetelhez vezet. Marlowe, Shakespeare, Tirso de Molina és Cervantes³⁶ e világhírű hőseiből
nem hiányoznak a nemes szenvedélyek. De a reneszánsz életérzése, eszményei már eltorzultan
élnek bennük és kibékíthetetlen konfliktusba kerülnek a reneszánsztól már távolodó koruk
viszonyaival. A *Don Quijote* mind ez ideig legsikeresebb filmváltozatának (1933) alkotója,
Georg Wilhelm Pabst, alighanem valami nagyon lényegeset ragadott meg a témából, midőn
a film végén hőstét (Saljapinnal a főszerepben) — meglepő módon — az inkvizíció embereivel
viteti el. A reneszánsz illúzióinak kései, mániákus hirdetői az új rend szempontjából már köz-
veszélyesek, s ha Cervantes regényében nem is került rá sor, a reneszánsz eszmények valóságos
Don Quijote-jait nem egyszer küldte máglyára a Szent Inkvizíció.

A vallás, illetve a vallások és egyházak döntő módon szóltak bele a XVI. század második
felére oly jellemző lelki válságok alakulásába. Ez az időszak a látványos megtérések kora. A
megtérés a lelki nyomást tovább elviselni nem tudó személyek menekülésének egyik formája.
Nem kevés író és művészt ismerünk, akik életük végén megtérve szembefordultak bűnös, —
s az adott esetben manierista — múltjukkal. Egy Parmigianino, Bronzino vagy a költők közül
John Donne életük végén szinte morbid kegyességbe menekültek.³⁷ A nagy manierista
építész és szobrász, Bartolommeo Ammanati 1582-ben vén fejjel, a firenzei Accademia del
Disegno tagjaihoz írott levelében nyilvános önkritikát tartott: beismerte, hogy egész művészi
tevékenységében tévelygett, az egyház szolgálata helyett a meztelenség kultuszát űzve, s
őva intette fiatalabb akadémikus társait, hogy művészi munkásságukban ne mulasszák el az
egyházi hatóságok útmutatását követni.³⁸

Ebben a korban azonban nemcsak bűnös és kegyes élet között kellett választani, hanem
eretnység és igazhitűség között is, ami sokkal súlyosabb lelkiismereti konfliktussal, a reneszánsz
vallási válságával függött össze. Ez utóbbinak a meghatározásában a vélemények nagyon el-
tértek. Gyakori az a felfogás, mely szerint a reneszánsz kor vallási válsága a reformáció tényé-
ben jut kifejezésre.³⁹ Pedig a reformáció nem válsága, hanem betetőzése annak a vallásos meg-
újulásra való törekvésnek, mely a reneszánszban kezdettől fogva megfigyelhető. Petrarctól
kezdve Ficinón át Erazmusig a vallás emberibbé, személyesebbé alakítása a humanisták
egyik állandó célkitűzése. A reformátorok a devotio moderna és a humanizmus programját
fejlesztették tovább, mikor kiterjesztették a szabad egyéni vizsgálódást a vallás kérdéseire és a
Szentírásra, megindítva ezen a téren is azt a lendületet erjedést, amely a filozófiában és az
ideológiai szféra más ágaiban már a XV. században kibontakozott. A vallás és egyház megrefor-
málása iránti igény annyira általános, hogy a katolikus egyházból sem hiányzott. Ezt sürget-
ték a lutheri reformációval szemben különböző okokból bizalmatlan humanisták, mint Eraz-
mus és Morus Tamás, s ennek érdekében munkálkodott a katolikus főpapok egy jelentékeny
csoportja is az 1520-as évektől kezdve. Sadoletto, Contarini, Pole kardinálisok III. Pál pápa
jóváhagyásával egy igazi reformszinát előkészítésén fáradoztak, s a reneszánsz olyan kiváló
képviselői kísérték rokonszenvvel törekvéseiket, mint Vittoria Colonna és az öregedő Michel-
angelo. A humanizmussal ötvöződött, többé kevésbé szabad vallásos útkeresés előtt akkor
zárultak le a sorompók, amikor az egyre inkább tért nyerő, nagybirtokos-arisztokratikus
társadalmi rend a reformszellem helyett a tekintélyelv visszaállítását igényelte. A katolikus

³⁶ Nem feladatomban itt állást foglalni abban a kérdésben, hogy a felsorolt írók közül kik és milyen mértékben sorolhatók a manierizmushoz. Csupán azt óhajtom itt hangsúlyozni, hogy az adott hősök jellemében a manierizmus időszerűségének ellentmondásai testesülnek meg, melyet írójuk más nézőpontból, bírálóan is ábrázolhat.

³⁷ Vö. SYPHER, *Four stages . . .*, 114.

³⁸ Lettera . . . agli onoratissimi Accademici del Disegno, Firenze 1582. — Jellemző, hogy Ammanati önkritikáját a barokk korban, 1687-ben, mint igen hasznos írást újra kiadták. Modern kiadása: Trattati d'arte del Cinquecento. Fra manierismo e controriforma, III, ed. Paola BAROCCHI, Bari 1962, 117–123. (Scrittori d'Italia)

³⁹ Pl. HAUSER, *Der Manierismus*, 62.

reformerek által összehívott tridenti zsinaton végül a jezsuita befolyás győzött; nem reformok bevezetésére, hanem rendszabályok hozatalára került sor az ortodoxia, az egyházi hatalom restaurálása érdekében. A humanizmussal való kacérkodást elsöpörte az egyházon belül a győztesen visszatérő skolasztika. Hasonló folyamat játszódott le a protestáns felekezeteken belül is: a „liber examen”-t itt is felváltotta a tekintélyelv, az ortodoxia, a skolasztika.⁴⁰ Nem a reformációval, hanem ezzel az ortodox-skolasztikus reakcióval kapcsolatos a reneszánsz vallásos válsága. Igazában akkor kezdődik, mikor a kálvinista Genfben fellobog Servet máglyája, (1553), s üldözöttté válik minden nyílt vagy titkos reformáció, újítás, innováció valamennyi keresztény felekezetben és egyházban. Katolicizmus és protestantizmus ellentéte helyett a vallásos válság valódi forrását a tekintély, a dogma, az egyházi- és világi hatalom, valamint a független gondolkodás, a Szentírás szabad vizsgálata és magyarázata, a lelkiismereti szabadság kibékíthetetlen ellentétében kell megjelölnünk. Az innen eredő konfliktusoktól a század második felének legjobb elméi ritkán maradhattak mentesek. S vívódásaik akár a börtönben vagy a máglyán, akár pedig a megalkuvásban végződtek, helyzetük tragikumuma, s a reneszánsz gondolkodás válsága mindegyik esetben nyilvánvaló.

Végigkísérve a reneszánsz intellektuális, lelki válságának néhány alapvető aspektusát, fel kell vetni a kérdést, hogy vajon visszavezethető-e mindez egyetlen okra, pontosabban — Arnold Hauser nyomán — az elidegenedésre.⁴¹ Hauser a reneszánsz válságjelenségeire az elidegenedés marxí kategóriáját alkalmazza, s a manierizmust mint az elidegenedéssel szembeni tiltakozás kísérletét értelmezi. A modern elidegenedés kezdeteit nem alaptalan a XVI. században keresni, a manierizmus egész problematikáját azonban csak a tényeken való erőszakétel árán lehet erre visszavezetni. Hauser ugyanis éppen elidegenedés-teóriájának érdekében a válság, illetve a manierizmus jelenségei közé sorol számos oda nem tartozó dolgot, mint pl. Machiavellit, a maga relatív etikájával, s a reformációt a predesztináció-tanítással, holott ezekben inkább a reneszánsz felfelé ivelését kell még látnunk, semmint annak válságát. Több joggal lehetne arról beszélni, hogy az elidegenedés bölcsője maga az egész reneszánsz, azaz a modern, polgáriásodó, kapitalizálódó Európa születése. A válság és a manierizmus azonban éppen abból származik, hogy a kapitalizmus és a polgárság lendülete megtörik, vagyis, hogy éppen az elidegenedést szülő viszonyok kifejlődése elé tornyosulnak akadályok.

Az elidegenedés jelenségei közül a manierizmus szempontjából nagy fontosságot tulajdonít Hauser az elintézményesedésnek, elbürokratizálódásnak. Ilyen folyamat valóban létezik a XVI. században. Az akadémiák révén intézményesedik a céhből éppen hogy kiszabadult művészek élete; a protestáns egyházakban intézményesedik a katolikus egyházi kötöttségből éppen kiszabadult szabad, individuális vallás; s általában a középkori személyi kötöttségek helyébe mindenütt az intézmények személytelen kötöttsége lép. Ez azonban az egész újkori fejlődés folyamata, mely semmiképpen sem sorolható a reneszánsz válságjelenségei közé. Gondoljunk csak a korszak leginkább intézményesített, leginkább bürokratizált, legjobban adminisztrált államára, e vonatkozásban minden más újkori állam mintaképére: a velencei köztársaságra. Ez az állam tudta a leginkább elkerülni, éppen tökéletesen működő intézményei jóvoltából, a XVI. századra oly jellemző katasztrófákat: gabonahivatala révén az éhínséget, egészségügyi intézményei folytán a járványokat, diplomáciája segítségével a háborús pusztulást. Nem csoda, hogy Itáliában Velencét érintette a legkevésbé a válság, hogy itt virágozott a legtovább az ún. nagy-reneszánsz, s a manierizmus csak viszonylag későn, a század végefelé terjedt el. Az elidegenedés reneszánsz-kori kezdetei és a reneszánsz válság számos ponton érint-

⁴⁰ A reformáció első nemzedékének a reneszánszhoz való tartozását meggyőzően fejtí ki Alain DUFOUR: Humanisme et réformation. Etat de la question, in „Comité Internationale des Sciences Historiques. XII^e Congrès Int. des Sc. Hist., Vienne 29 Août — 5 Sept. Rapports III.” Wien 1965, 57—74.

⁴¹ HAUSER, Der Manierismus, 94—111.

kezhetnek de a két dolog nem azonos, s nincsenek közvetlen okozati összefüggésben sem egymással.

A válság maga, melynek legjellemzőbb gazdasági és társadalmi, valamint intellektuális és lelki tényezőit megpróbáltuk a fentiekben számbavenni, kereken egy félévszázadra terjedt ki, nagyjából a XVI. század második felére. A kronológia persze rugalmas: Itáliában a válság jelenségei már az 1520-as években megjelennek; Angliában, Németországban és Kelet-Európában viszont csak a század végefelé kezdenek elhatalmasodni.

Az a mintegy fél évszázad, mely a válság kibontakozásától a feudális konszolidációig el-telt, nem tekinthető azonban egyértelműen és mindenestül a manierizmus időszakának. A humanizmus alapvető elveihez a megváltozott viszonyok ellenére is ragaszkodók, a bizonytalanságban, „a világ labirintusában” csalódottan tévelygők, az ellenséges világ elől a lélek belsejé-be menekülők, a letűnő reneszánsz ideáljaiért hősies szélmalomharcot vívók csupán e kor gondolkodóinak, művészeinek, intellektüeljeinek egyik részét alkották. Mellettük és velük szemben ott küzdenek már azok is, akik — akár öntudatos bátorsággal, akár gyávaságból—szakítottak a reneszánsz eszményeivel és odaálltak a keletkező új barokk világ oldalára.

Nemcsak a manierizmus, a barokk is a reneszánsz válságából, s vele csaknem egyidőben születik. De míg az elsőben magna a válság tükröződik, az utóbbiban a válság legyőzése jut kifejezésre. A történelem gazdasági-társadalmi erői az új nemesi barokk rendnek és az annak megfelelő, tekintélyelvű barokk kultúrának és vallásos világképnek kedveztek. Innen ered az új korszak előharcosainak, köztük a jezsuitáknak hallatlan öntudata, biztonságérzete. Miként korábban a humanisták, most ők állnak a történelem föl sodrában, most őket tölti el az az op-timizmus, amely korábban a reneszánsz gondolkodóit jellemezte. Velük szemben a manieristák a reneszánsz utóvédjének, a humanizmus utolsó nemzedékének a képviselői egyre nagyobb elszigeteltségben alkotnak, mind messzebb kerülve a realitásoktól, a történelem napirenden levő fő kérdéseitől.

A művészet és tudomány világában egyelőre azonban ők vannak még többségben, ők vannak birtokon belül, ők a művelt világ ünnevelt lángelméi, a nagy mecénások pártfogoltjai. Csak fokozatosan, szinte észrevétlenül szorulnak háttérbe, veszítik el a talajt lábuk alól, vagy válnak üldözötté. Az a paradox helyzet állt elő, hogy a művészek, írók, tudósok egzisztenciális emelkedése éppen akkor érte el tetőpontját, amikor az ezt biztosító alapok kezdtek meggingani.

A manierizmus képviselői bőségesen profitálhattak még abból az anyagi és erkölcsi megbecsülésből, melyet nagy elődeik kivívtak és állandósítottak. Sorozatosan kapnak nemesi rangot, s a honoráriumok, elsősorban Itáliában, a mai kor számára elképzelhetetlen szintet érnek el. Festők, építészek egymás után emelik a főurakéval vetekedő palotákat, így Giulio Romano Mantovában, Vasari Arezzóban, Federico Zuccari Rómában; számosan szinte fejedelmi udvartartást rendeznek be, s főpapok, fejedelmek mintájára készíttetik síremlékeiket; s az akadémiák vezetőinek rangja sem elnök, hanem principe, fejedelem. Jól jellemzi privilegiált helyzetüket, hogy mikor Benvenuto Cellini alapos gyanúval gyilkossággal vádolták, III. Pál pápa nem engedett eljárást indítani ellene azzal az indoklással, hogy az ilyen művész felette áll a törvényeknek.⁴² Bár a szellemi eliten belül a legünnepelettebbek a képzőművészek voltak, az irodalom művelői sem panaszkodhattak. Vagy ha mégis, akkor csupán azért, mert meglévő birtokaikhoz és javadalmaikhoz nem kapnak elegendő továbbit, miként az Ronsard ismételt panaszaiából kiderül. A mecénások bőkezűségének szép példája, hogy mikor Bernardo Tasso, a nagy Torquato apja meg akarta írni *Amadigi* című lovagi eposzát, a salerno hercegtől, akinek titkára volt, nemcsak évekre szóló fizetéses szabadságot kapott, de hozzá még Sorrentóban egy villát is, hogy nyugodtan és zavartalanul dolgozhassék.⁴³ (Arról már nem tehetett a

⁴² WÜRTEMBERGER: Der Manierismus, 165. — BOUSQUET: La peinture maniériste, 68—71.

⁴³ Vö. EDWARD WILLIAMSON: Bernardo Tasso, Roma 1951.

hercegi mecénás, hogy midőn V. Károly ellen összeesküvést szervezett, javaival együtt a derék Bernardónak adott házat is lefoglalták.)

A manieristák a kor szellemi elitjét alkották, működési körük, tevékenységük szociológiai kerete is az udvar, az akadémia, a titkos társaság és a magány. A fejedelmek mecénatizmusra jóvoltából a kor számos udvara a manierista művészet, irodalom és tudomány otthona lett. Az ekkor épült fejedelmi paloták megtekinthető raffinált izlésről tanúskodó, inkább privát célra mint reprezentációra szolgáló műkincsekkel. A manierizmus művészete nem reprezentációt, propaganda-célokat szolgált elsősorban, s pártfogói sem fejedelmi dicsőségüket óhajtották növelni a művészek, írók segítségével. Szemben akár a reneszánsz, akár a barokk uralkodóval, a késő-reneszánsz fejedelmek-mecénásai maguk akarták élvezni műtárgyaikat, ők maguk is a műértők, a beavartok, a conaisseur-ök világához tartoztak, s mint Rudolf császár és magyar király példája mutatja, inkább uralkodói teendőiket hanyagolták el. A manierista udvarokra az is jellemző, hogy többnyire elszigeteltek, a városoktól távol (Fontainebleau vagy Escorial) épülnek fel, vagy legalábbis a város határán kívül, mint a Palazzo del Tè Mantovában, vagy a Palazzo Pitti Firenzében. Míg később a barokk paloták és kertjeik nyitva álltak mindenki előtt, s Versaillesba bárki szabadon beléphetett, addig a manierista paloták udvarába, kertjébe, de különösen a féltve őrzött gyűjteményekbe csak a kiválasztottak nyerhettek bebocsátást.⁴⁴ Ekkor jönnek létre az első nagy mű- és régiséggyűjtemények, melyek gyarapítására a világ legfősvényebb uralkodói, mint II. Fülöp vagy Rudolf semmi pénzt nem sajnáltak. A múzeumok őseinek, a „Wunderkammer”-eknek az összeállításakor nem a tárgyak szépsége volt a vezető elv, hanem a kuriózum, a furcsaság, Svetonius gyakran idézett szavaival a „vetustas” és „raritas”.⁴⁵ Festmények esetében is a különlegesség volt a vonzó: Hieronymus Bosch fantasztikus-titokzatos képei ekkor talán otthonra az Escoriálban, Arcimboldi növényekből, állatokból vagy más tárgyakból összekomponált, szimbólumgazdag, de művészileg élvezhetetlen arcképei pedig a Hradzsinban.

Hasonlóan zárt, elkülönülő világ volt az akadémiáké is.⁴⁶ Bár korábban is akadtak tudományos, irodalmi társulások, a privilegizált közösségekként, exkluzív szellemi tűzhelyekként működő akadémiák a manierizmus évtizedeinek a szülőttei. Itáliában valóságos gombamódra szaporodtak el a XVI. század második felében, minden jelentékeny városba jutott belőlük, némelyikre több is. Az uralkodók, különböző egyházi és világi hatóságok jóváhagyásával működő elismert akadémiák mellett megjelennek a félig vagy egészen titkos társaságok, alkimista egyletek, s a legkülönbözőbb, esetleg egy-egy arisztokrata pártfogását élvező, klikk-szerű csoportok. A szellemi elit különféle szervezetei lassan egész Európát behálózták s szálláscsinálói lettek olyan tisztázatlan eredetű társaságoknak, mint amilyen a rózsakereszteseké s később a szabadkőműveseké.⁴⁷

Végül nem voltak kevesen azok sem, akik az életből való kivonulásnak, az elefántcsonttoronyba való zárkózásnak legeredményesebb módját, a magányt választották, — persze ha megvolt hozzá a megfelelő birtok és kastély, mely vonzóvá tette. Montaigne-től Rimay

⁴⁴ WÜRTEMBERGER: Der Manierismus, 16–24. — BOUSQUET: La peinture maniériste, 59–63. — HAUSER: Der Manierismus, 151–152. — SHERMAN: Mannerism, 175. — Baird W. WHITLOCK: From the counter-renaissance to the baroque, in: „Bucknell Review” 1967, 46–60.

⁴⁵ Julius von SCHLOSSER: Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance, Leipzig 1908. — L. SALERNO: Arte, scienza e collezioni nel manierismo, in: „Scritti di storia dell’arte in onore di Mario Salmi”, Roma 1963, III, 193–214.

⁴⁶ A XVI. századi akadémiák története összefoglalóan sajnos még nincs megírva. Csúpan a francia akadémiákról áll rendelkezésre egy kiváló monográfia Frances A. YATES jóvoltából: The French academies of the XVIth century, London 1947.

⁴⁷ Paul ARNOLD: Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie, Paris 1955.

Jánosig sokan keresték és találták meg ezt az életformát, nem egyszer öntudatosan is elfordulva az udvari világtól, a „Courtisan retiré”⁴⁸ életmódját magasztalva. A manierista írók gyakran udvar-ellenesek, elutasítják Castiglione kódexét, szemben állnak az udvari élet politikai intrikáival, s nem hajlandók a fejedelmek alázatos kiszolgálására. Műveikben is gyakran kifejezésre jut ez az udvar-ellenesség, mint Giovanni della Casának, a manierista líra egyik nagy kezdeményezőjének, Tassónak, vagy akár a magyar Rimay Jánosnak az írásaiban. Az udvar csak akkor vonzó számukra, ha nem tölti be politikai hivatását, hanem átalakul valamely litteraria res publicá-vá.

A manierizmus „szociológiáját” vizsgálva, egy exkluzív, arisztokratikus világ (nem annyira társadalmi, mint inkább szellemi tekintetben!) tárul elénk. „Gyűlölöm a közönséges tömeget és különös költeményeimet csak azoknak a fürkésző szellemeknek szentelem, akiket a tanulás nemessé tesz és a nemesség megszenteltté” — írja George Chapman egyik köteté ajánlásában (1595),⁴⁹ jól reprezentálva a manierista írók álláspontját. A műveletlen vulgustól való elzárkózás odáig fejlődött, hogy gyakran vonakodtak publikálni műveiket, vagy el is zárkóztak előle, mint az egyik legnagyobb közöttük, John Donne.⁵⁰

A társadalom szélesebb közösségeitől elszigetelődő, osztály, nemzet és egyház feletti szellemi elit kozmopolita és interkonfesszionális jellegű volt. Miközben a reneszánsz már mindinkább a nemzeti törekvések útegyengetőjévé vált, s a reformáció nyomán kialakultak s megszilárdultak a felekezeti ellentétek, a manieristák a humanizmus eredeti kozmopolita és toleráns álláspontját vallották és védtek nemes meggyőződéssel, de egyre több anakronizmussal.

A manierista elit kozmopolitizmusát nagyban erősítette a XVI. századi tudósok, művészek állandó vándorlása, hol itt, hol ott tartózkodása. A számtalan példa közül, hadd említsem a nagy orvostudós, Vesalius esetét, aki Bruxellesben született, Leuvenben, Párizsban, Kölnben, Montpellierben tanult, professzor volt Padovában, Bolognában, Pisában, orvosként szolgált a császári hadseregben és a spanyol udvarban stb. A kor kiemelkedő alkotóit szinte tárt karokkal várták és adták kézről kézre, mint pl. Giordano Brunot, aki tizenegynéhány év alatt végigcikázta Európát Párizstól Prágáig és Oxfordtól Wittenbergig. Mások levelezés útján váltak koruk országhatárukat nem ismerő szellemi irányítójává, így Justus Lipsius, aki mintha valami nemzetközi akadémia elnöke lenne, az egész tudós világot behálózta leveleivel, utolsó képviselőjeként az Erasmus-típusú latin humanistáknak.

A latin, mint a tudós érintkezés nemzetközi nyelve, ekkor fogta át utoljára egész Európát. Az emblémák, imprézák, álhieroglifák s egyéb szimbolikus ábrák, jelek szintén a beavatottak exkluzív nemzetközi kommunikációját segítették elő. A szellemi javaknak a könyvnyomtatás révén meggyorsult cseréje a képzőművészetre is kiterjedt a divatos metszetek jóvoltából.⁵¹ A manierista festészet különösen sokat köszönhet annak, hogy az északiak (németalföldiek, németek) megismerhették — főként utazásaik révén — az olasz művészetet, az olaszok viszont a metszetek segítségével bámulattal szemlélhették egy Dürer, egy Lucas van Leyden

⁴⁸ Jean de la Taille 1573-ban megjelent verses művének a címe, melyet Antonio de Guevara nyomán írt. Vö. Henri WEBER: La création poétique au XVI^e siècle en France, De Maurice Scève à Agrippa d'Aubigné, Paris 1956, I, 84–85. — Pauline M. SMITH: The anti-courtier trend in sixteenth century french literature, Genève 1966. (Travaux d'Humanisme e Renaissance)

⁴⁹ „The prophane multitude I hate and only consecrate my strange poems to these serching spirits, whom learning hath made noble, and nobilitie sacred . . .” Ovids banquet of sence c. kötetének M. Royden-hez írt ajánlásából. Modern kiadása: The poems of George Chapman, ed. Phyllis BROOKS BARTLETT, New York 1942, 49.

⁵⁰ ELLRODT: L'inspiration personnelle . . . chez les poètes métaphysiques anglais II, 140–141.

⁵¹ Vö. CHASTEL: La crise de la Renaissance, 78.

alkotásait.⁵² A manierizmus nagy központjai, mint pl. a rudolfinus Prága teljesen internacionális jellegűek: a dán Tycho Brahe, az olasz Arcimboldi, a flamand Spranger, az angol John Dee és a német Kepler, s természetesen csehek, osztrákok, magyarok egyaránt összegyűlekeztek itt a minden különösség iránt érdeklődő császár jóvoltából.

Az ellenreformációnak és a vallásháborúknak ezekben az évtizedeiben a manierista írók, művészek, tudósok világában nem számítottak a felekezeti különbségek. A vallásilag annyira megosztott Magyarországon a szellemi elit az 1600-as évek elején a legkülönbözőbb felekezetekhez tartozó írókból, mecénásokból, tudósokból verbuválódott. A humanista főpap Napragi Demeter, a luteránus költő-literátor Rimay János, a tudós sztoikus kálvinista prédikátor Ceglédi János, az unitárius költő-politikus Petki János, a tudós hebraista, s a szombatos eretnokség vezére Pécsi Simon és számos elvbarátjuk a legjobb barátságot ápolják egymás közt, szembenállva mind a katolikus, mind a kálvinista türelmetlenséggel.⁵³ A XVI. század utolsó harmadában mindenfelé fellépő heterodox, eretnek törekvések mind a tolerancia elvét képviselték nemcsak a kereszténységen belül, de a zsidók, mohamedánok irányában is. A francia Guillaume Postel és az ál-görög eretnek-teológus, Jacobus Palaeologus kereszténység, zsidóság, mohamedanizmus összeolvadásához fűztek reményeket. A felekezeti viszályoktól mentes keresztény egység késő-humanista, manierista képviselőit a katolicizmus és a kálvinizmus táborán belül is megtaláljuk, mint Patrizit Rómában, Pareust Heidelbergben. A katolikusok és protestánsok közötti béke, együttélés megteremtésén fáradozó IV. Henrik iránt pedig Giordano Bruno s a luteránus rózsakeresztesek egyformán telve voltak illúziókkal.⁵⁴

A harmincéves háború felé rohanó Európa politikai viszonyai között kozmopolitizmus és vallási tolerancia azonban naiv ábrándnak bizonyultak. Szemben álltak a történelmi fejlődés időszerű tendenciáival, hiszen a XVI. század végén az osztályérdekek többnyire felekezeti mezben jutottak kifejezésre, vagy pedig a „nemzetek”, helyesebben a rendek, vagy államok közötti konfliktusok formájában nyilatkoztak meg. A kialakulóban levő barokk kor viszonyai — a manierizmus eszményeivel szemben — egyértelműen a felekezeti és nemzeti törekvéseknek kedveztek.

A kozmopolitizmus és interkonfesszionális érintésével elérkeztünk a manierizmus ideológiájának kérdéséhez. Ezt akkor közelíthetjük meg helyesen, ha tudomásul vesszük, hogy a manierizmusnak nincs külön, a reneszánsztól elválasztható, vagy azzal szembeállítható filozófiája. A reneszánsz különböző, többnyire már a XV. században kialakult filozófiai áramlatai élnek benne tovább, csupán az arányok változnak meg, s a fejlődés vonala torzul, módosul.⁵⁵

Létrejön egy bizonyos szelekció: egyes reneszánsz irányzatokat a manieristák nem folytatnak, sőt megtagadnak, másokat viszont különösen favorizálnak és továbbfejlesztnek. A manierista késő-reneszánsz filozófiai álláspontjára reveláló Comenius *Labirintus*-ának egyik jelenete. A XXXI. fejezetben Salamon nagy sereg élén megérkezik a bölcsesség palotájába, kíséretében ott vannak a pátriárkák, próféták, apostolok és hitvallók, — valamint néhány filozófus, akik így teljes jogú tagjai a halhatatlanok e szent gyülekezetének. E filozófusok között négyet említ Comenius: Szokratészt, Platónt, Epiktétoszt és Senecát. Arisztotelész nincs közöttük, őt nem sokkal utóbb egy földi küldöttség vezetőjeként látjuk viszont, halandóként, aki sikertelenül kérelmezi, hogy a földi filozófusoknak ne kelljen meghalniok.⁵⁶

⁵² Lásd erről különösen, Friedrich ANTAL: Zum Problem des niederländischen Manierismus, in: „Kritische Berichte zur Kunstgeschichte der Literatur” II, (1929); újra kiadva angolul: The problem of mannerism in the Netherlands, „Classicism and romanticism” c. kötetében, London 1966, 52–53.

⁵³ KLANICZAY: A magyar későreneszánsz problémái, „Reneszánsz és barokk”, 313–315.

⁵⁴ Vö. FRANCES A. YATES: Giordano Bruno and the hermetic tradition, London 1964, 411–413.

⁵⁵ A kérdéstről általában lásd, MÁTRAI László: Az olasz reneszánsz filozófia hanyatlása a tridentini zsinat után. Világosság 1966, 433–437.

⁵⁶ A világ útvesztője, Bp. 1961, 145–146, 151–152.

A platonikus és sztoikus filozófusok tehát egy halhatatlan isteni, Arisztotelész és társai viszont egy halandó földi szférába tartoznak. Az előbbieket az istenség misztériumában jártas „szent” bölcsek, az utóbbiak földi, evilági tudósok csupán. Határozott különbségtéves jelentkezik itt tehát a reneszánsz által felújított három legfontosabb antik filozófiai iskola között: szemben a platonikusokkal és sztoikusokkal Arisztotelész meg van fosztva az isteni eredetű bölcsesség dicsfénytől.⁵⁷

A manierizmus gondolkodói határozottan antiarisztotelianusok. Elvetik Arisztotelész racionalizmusát, megriadván annak akár jobb, akár baloldali konzekvenciáitól. Az arisztotelészi filozófia skolasztikus, illetve újskolasztikus alkalmazása révén a dogmák, az egyházi ortodoxia pillérévé vált, de másrészt, averroista továbbfejlesztése jóvoltából elvezethetett az ateizmusig. A manierizmus képviselői egyikből sem kértek, hiszen az ateizmussal, materializmussal szemben idealista, keresztény álláspontot vallottak, a skolasztikával szemben pedig a szabad, kötetlen spekuláció jogát, a dogmáktól való mentességet, a liberális vallásosságot védelmezték.⁵⁸

A szabályok, tekintélyi elvek levonására alkalmas arisztotelészi filozófia a XVI. század második felében a barokk előkészítőinek támasza lett teológiában, etikában, természettudományban, retorikában s poetikában egyaránt. Az új feudális rend és az egyházak számára közömbös volt, hogy Arisztotelész tételei mennyire állják meg a helyüket a történelmi tények tapasztalatai és a természettudományi felfedezések tükrében; a tekintélyi elvet racionálisan igazolták s ezért volt rájuk szükség.

A késő-humanista tudósok, teoretikusok viszont nem térhettek napirendre a fölött, hogy Arisztotelész hitelét Kopernikusz és mások felismerései alaposan megtépázták. A gyakorlati és egzakt kérdéseket megkerülő, elvontabb platóni és sztoikus filozófiát viszont ugyanezek az eredmények nem kompromittálták. A platonista metafizika és a sztoikus morál elasztikusabb az arisztotelészi racionalizmusnál; nem alkotnak zárt doktrínát, nem fejlesztetők merev dogma-rendszerre; s így alkalmasak a más tanokkal való szinkretizálódásra.⁵⁹ Ezért vált a manierizmus két uralkodó filozófiai áramlattá a már rendkívül eltorzított és sok idegen elemmel keveredett platonizmus és a keresztény sztoicizmus.

Platonizmus és sztoicizmus voltaképpen a manierizmusra jellemző két alapvető magatartástípus filozófiai megfogalmazását és igazolását tette lehetővé. A diadalmasan előretörő arisztotelianus, dogmatikus, barokk világnézettel szemben a hanyatló reneszánsz és humanizmus képviselői vagy valamilyen ezoterikus tendencia hívei, vagy egy moralizáló attitűd hordozói. Az előbbieket alkotják a manierizmus intranzigens szárnyát. Ide kell sorolnunk mindazokat, akik továbbra is lankadatlan erővel kutatják, fűrészlik a világ, a természet, az istenség titkait, akár valamely vallásos eretnesség, akár valamelyik természettudományi diszciplína keretei között. A moralizáló irányzat pedig a visszavonulókat, egyzettetőket, a külvilággal szemben védekezésre berendezkedőket egyesíti, azokat, akik kompromisszumok árán próbálják a humanizmus eszményeiből menteni a menthetőt. Platonizmus és sztoicizmus, jellegük, természetük s nem utolsó sorban hagyományaik révén valósággal predestinálva voltak arra, hogy az ezoterikus, illetve moralizáló törekvések, magatartás elméleti alapjait és általánosítását nyújtsák.

⁵⁷ Hasonló szellemben nyilatkozott Arisztotelészről már jóval előbb R. Agricola is *De inventione dialectica* (Venezia 1558) c. művében: „kétségkívül zseniális ember, de semmi más csak ember, akinek figyelmét sok dolog elkerülte” (II, 15.) — idézi Eugenio GARIN: *Discussioni sulla retorica, „Medioevo e Rinascimento”* c. kötetében, Bari 1954 és 1961, 131.

⁵⁸ KESERŐ Bálint és PIRNÁT Antal folyamatban levő kutatásai figyelmeztetnek arra, hogy ezt az általánosságban érvényes és a túlnyomó többségre jellemző megállapítást nem szabad teljesen mereven értelmezni. A kor egyes nyugtalan gondolkodói ugyanis, mint pl. Christian Francken, ideológiai útkeresésük során átmenetileg helyezkedhettek egy az ateizmust súroló arisztotelianus álláspontra.

⁵⁹ A platonizmusra vonatkozóan ezt az állandóan módosuló, nyílt jelleget kitűnően mutatja be Paul Oskar KRISTELLER: *The classics and renaissance thought*, Cambridge (Mass.) 1955, c. könyvének „Renaissance platonism” c. fejezetében, (olaszul: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, 1965) 48–69.

Az ezoterikus-platonikus és a moralizáló-sztoikus áramlat, illetve azok képviselői között sok kapcsolat s kölcsönös rokonszenv mutatható ki, nemcsak a manierizmus idején, de már korábban is. A sztoikus morál legfőbb antik kódexét, Epiktetosz *Enchiridion*-ját is éppen a reneszánsz egyik vezető platonista költő-filozófusa, Poliziano fordította görögéből latinra. Platonisták és sztoikusok gyakran ugyanarra a kérdésre adnak hasonló válaszokat, csak éppen saját rendszerük összefüggéseiben belül, annak külön terminológiáját használva.⁶⁰ A manierizmus ezoterikus-platonista és moralizáló-sztoikus ága voltaképpen egyetlen összetartozó tábor bal- illetve jobbszárnyát alkotja. A történelmi és ideológiai fejlődésnek a logikájából eleve érthető, hogy míg az ezoterikus platonizmus hívei, legyenek bár filozófusok, eretnekék vagy természettudósok, előbb-utóbb elvéreztek, addig a sztoicizmus képviselői fokozatosan megalkudtak a körülményekkel, ellenállásuk csökkent s végül – filozófiájukkal együtt – átmentették magukat a barokk világába. Kísérjük most nyomon e két össze is függő, de el is különülő tendencia fejlődését, vázlatosan utalva az előzményekre is.

A reneszánsz kori platonizmusnak vannak olyan aspektusai, amelyek a manierizmusban már elvesztik értelmüket, mert elválaszthatatlanul hozzá voltak kötve a reneszánsz optimista, harmonikus fénykorához. Így a nő és a szerelem istenítése; s bennük a tökéletes szépség és harmónia kultusza, mely a petrarkista költészetet ihlette, s melynek egy kiterjedt platonikus traktatus-irodalmat köszönhetünk, a manierizmustól, mint erre fentebb rámutattam, már teljesen idegen. Annál inkább megfelelt viszont a manierizmus aspirációinak a platonizmusnak az az eltorzulása, mely a hermetizmus hatásával kapcsolatos.⁶¹

A firenzei újplatonizmus atyja, Marsilio Ficino, 1463-ban fordította le görögéből latinra az ún. *Corpus Hermeticum*-ot, melyett több más irattal együtt egy legendás ősz-egyiptomi bölcsnek, Hermes Trismegistosnak tulajdonították. Valójában az i. sz. utáni II. században keletkezett zavaros vallásfilozófiai iratokról van szó, melyekben pitagoreusi misztika, valamint vulgarizálódott platonizmus és sztoicizmus keveredik különböző keleti vallások elemeivel. A reneszánsz kor tudósai azonban egy pillanatra sem kételkedtek abban, hogy a Hermes Trismegistos szájába adott fejtegetések valóban tőle származnak s egy még Mózes könyveinél is régiebb, vagy azokkal legalább is egykorú bölcsességet tartalmaznak. Ficino hangsúlyozza is fordítása előszavában, hogy Hermes a kezdet és az ősforrás, s Platón az ő bölcsességének a továbbfejlesztője.

A XV. századi platonizmusba azután hamarosan más keleti, misztikus elemek is beépültek: a legendás Orpheusnak tulajdonított szintén i. sz. utáni ún. orphikus himnuszok, majd a perzsa vallás alapítójától, Zoroastertől származtatott, de ugyancsak II. századbeli ún. kaldeai jóslatok, s végül a középkorban kialakult zsidó misztikus tanítás, a kabala, melyről azt hitték, hogy az Mózes-től kezdve a beavatottakon keresztül élőszó útján hagyományozódott a XIII. század végén történt írásba foglalásig.⁶²

Mindezekben az igen ősinek, a kereszténységnél régebbinek tartott ezoterikus, misztikus

⁶⁰ Lásd pl. Daniela DELLA VALLE kitűnő megfigyelését Bruno „fortezza” és Lipsius „constantia” fogalmának csaknem azonos tartalmáról és funkciójáról: Il tema della fortuna nella tragedia italiana rinascimentale e barocca, in: „Italica” 1967, 187.

⁶¹ A reneszánsz kori hermetizmusra vonatkozóan alapvetőek Paul Oskar KRISTELLER: Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli (Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento), in: „Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia, Filosofia”, Ser. II. Vol. VII. (1938), 237–262; újra kiadva „Studies in renaissance thought and letters” c. kötetében. Roma 1956, 221–247. – Testi umanistici su l’ermetismo, ed. Eugenio GARIN, Mirella BRINI, Cesare VASOLI, Paola ZAMBELLI, Roma 1955. (Archivio di Filosofia) – Frances A. YATES: Giordano Bruno and the hermetic tradition, London 1964. (Az alábbiakban elsősorban erre a munkára, mint a hermetizmus történetének legátfogóbb feldolgozására támaszkodom.)

⁶² A kabaláról és reneszánsz kori hatásáról, Gershom G. SCHOLEM: Major trends in jewish mysticism, Jerusalem 1941. (Franciául: Les grands courants de la mystique juive, Paris 1950 és 1968.) – François SECRET: Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Paris 1964.

művekben a világról, a teremtésről, a természet titkairól szóló legautentikusabb isteni tanítások forrását, egy „religio universalis” körvonalait vélték megismerni. A reneszánsz platonizmus másik nagy alakja Pico della Mirandola próbálta ezt a sok obskurus spekulációt egységbe foglalni, kimutatva a keresztény tanítással való egybehangzásukat. Sőt Ficino, Pico és sokan mások a hermetikus és kabalisztikus iratokból Krisztusra és a szentháromságra vonatkozó állításokat is kiolvasni vélték s így a reformtörekvésektől nem idegen egyház, némi bizonytalan-kodás után maga is eltűrte, sőt VI. Sándor pápa egyenesen elősegítette e tanok terjedését.

A platonizmus jegyében népszerűvé váló hermetizmusnak és kabalisztikának volt a vallásos-misztikus mellett egy gyakorlati, mágikus oldala is. Mindkét tanítás titkos, okkult összefüggéseket sejtetett a csillagvilág és a különböző földi jelenségek, vagy a számok rendszere illetve a betűk, a zsidó betűk kombinációi és a természet bizonyos jelenségei között. A mágus az, aki ismeri ezeket a rendszereket, eligazodik láncolataikban és birtokában van azoknak a titkoknak, amelyek segítségével a természeti jelenségeket befolyásolni lehet, s ezáltal az emberek sorsának alakulásába is be lehet szólni.⁶³

A reneszánsz mágia így kialakuló tanítása egyrészt hatalmas lökést adott a humanizmus fejlődésének, hiszen az ember hatalmát a természet fölé emelte, akaratát és képességeit — kivételes egyedeiben persze — korlátlaná nyilvánította. Még olyan gyakorlati, realista, minden misztikától távol álló gondolkodó, mint Machiavelli is tulajdonképpen ezt a mindenható emberi akaratot fogalmazta meg a „virtù”-ról szóló tanításban, s „fejedelmé”-re is rávetül Pico mágusának árnyéka.

A reneszánsz mágia e humanisztikusnak nevezhető oldala mellett volt azonban ennek egy félelmetes, démonikus aspektusa is. Ennek nagy rendszerezője Cornelius Agrippa von Nettesheim volt, ez a fausti típus, aki 1510 táján írt *De occulta philosophiá*-ját 1531-ben publikálta.⁶⁴ A mágia e kézikönyve a manierista kor gondolkodóinak valóságos bibliája lett Brunóti Shakespeare-ig, s ha a démoni hírből álló szerzők nevét kevesen is írták le, annál többen merítették, emeltek át belőle műveikbe.

A platonizmus hermetikus-mágikus irányának paradox módon igen nagy szerepe volt a természettudományok fejlődésében.⁶⁵ A hermetikus iratok között ugyanis asztrológiai és alkímiai művek is voltak, melyek komoly impulzust adtak nemcsak természetfilozófiai spekulációkra, hanem a csillagászat, fizika, kémia, gyakorlati kutatása számára is. Az a tény például, hogy az egyiptomi vallásalapítónak megtett Hermes Trismegistos állítólagos irataiban a napnak szakrális szerepe van, Kopernikust is bátorította csillagászati vizsgálataiban. Minden idők legnagyobb alkímistája, az Agrippa-tanítvány Paracelsus († 1540) pedig a modern kémia egyik úttörőjévé vált felfedezéseivel.

A humanizmus válság-jelenségeinek tárgyalása során érintett mnemotechnikai és lullista kísérletek, mint például Giulio Camilloé szintén szervesen összekapcsolódtak a hermetikus-mágikus-kabalisztikus elképzelésekkel. A lullizmus és a kabala összekeverése különösen kézenfekvő volt, minthogy éppen Lullus életében, s éppen Spanyolországban keletkezett a *Zohar*, a kabala legfontosabb alkotása. Egyébként is van formai hasonlóság a két tanítás között: mindkettőben nagy szerepe van a betűk, képek, ábrák kombinációjának, s mindkettő az egyetemes tudás birtoklását igéri — igaz, az egyik filozófiai-logikai, a másik vallásos-misztikus alapon.⁶⁶ A titkokat őrző és sejtető hieroglifák s emblémák jelentősége szintén az ezoterikus

⁶³ Eugenio GARIN: *Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento*, „Medioevo e Rinascimento” c. kötetében, Bari 1954 és 1961, 150–169. — D. P. WALKER: *Spiritual and demonic magic form Ficino to Campanella*, London 1958.

⁶⁴ Lásd 17. sz. jegyzet.

⁶⁵ A kérdés monumentális feldolgozása, Lynn THORNDIKE: *A history of magic and experimental science*, vol. V–VI. „The sixteenth century”, New York 1941.

⁶⁶ *De auditu kabalistico* című Velencében 1518-ban megjelent iratot tévesen Lullusnak tulajdonították s felvették művei későbbi kiadásaiba. Vö. ROSS: *Clavis universalis*, 101–102.

tendenciák fényében domborodik ki igazán s kultuszuk így válik érthetővé. Hiszen az állítólag ós-egyiptomi Hermes Trismegistos tisztelői a hieroglifákról joggal hihették, hogy azok olyan „figurák, melyekkel [az egyiptomiak] titkos misztériumaikat és szent s isteni dolgokat írtak le”.⁶⁷

A manierizmus ezoterikus-platonikus iránya e most ismertetett alapokra épült. Itáliában a további fejlődés szorosan összefüggött a természettudományi kutatásokkal s azok filozófiai tanulságaival. A XVI. század második felének legjelentősebb olasz gondolkodói ezért természetfilozófusoknak nevezi a filozófiatörténet.⁶⁸ Közéjük tartozik Girolamo Cardano (1501–1576) és Giambattista della Porta (1535–1615) – akiknél zseniális természettudományos felfedezések keverednek a bölcsek köve keresésével, a mágiáról szóló fejtegetésekkel. Tudományos szempontból legjelentősebb, legvilágosabb közöttük Bernardino Telesio (1509–1588), a modern tér- és időfogalom kidolgozója, Newton abszolút tér és abszolút idő elméletének előfutára, aki az első komoly kísérletet tette Arisztotelész természetfilozófiájának helyettesítésére.⁶⁹ Ezek a gyakorlati kutatással is foglalkozó természetfilozófusok kísérletező tevékenységük, a tapasztalatokra épített spekulációjuk során nem támaszkodtak semmiféle régi, az új természeti összefüggések ismerete nélkül kialakult filozófiai rendszerre, de mihelyt az empirikusan megközelíthető jelenségeken túlmenően vállalkoztak filozófiai kérdések tárgyalására, rögtön a platonizmushoz fordultak.⁷⁰ Ezt tette Telesio is, s ez történt a manierizmus egyik legnagyobb teoretikusa, a még oly kevésbé ismert, s gyakran félreértett Francesco Patrizi (1529–1597) esetében.

A dalmát származású gondolkodó hatalmas irodalmi hagyatékát (jó része kéziratban maradt) még fel se mérte ez ideig a kutatás. A természettudományokhoz matematikai, fénytani, haditechnikai és vízszabályozási munkásságával kapcsolódott, közel állt Telesióhoz, – fő érdeklődési területe azonban az irodalom és a filozófia volt. Tasso barátja és vitapartnere s a XVI. század legeredetibb s legnagyobb volumenű – nagyobb részben máig kiadatlan – költészetelméleti munkájának (1580-as évek) a szerzője.⁷¹ Írt retorikát, helyesebben anti-retorikát, melyben kétségbe vonja e nagy tekintélynek örvendő tudomány értelmét;⁷² írt történetműszertani értekezést, melyben a történelmet – teljes ellentétben a barokk felfogással – nem tekinti az emberi cselekvés minden időre érvényes példatárának.⁷³ Egész munkásságán vörös fonálként húzódik végig a dogmákkal, normákkal való szembenállás s az arisztotelianus filozófiával való polémiaja. Ez jellemzi filozófiai műveit is, melyek összegezése, bekoronázása az 1591-ben megjelent *Nova de universis philosophia*.

Művével a platonikus-hermetikus tradícióhoz kapcsolódik, amit eléggé szemléltet, hogy könyvében leközi új fordításban a hermetikus iratok minden korábinál teljesebb gyűjtemé-

⁶⁷ „des figures par lesquelles ils écrivaient leurs mystères secrets et les choses saintes et divines” – így határozza meg a hieroglifákat Jean Martin Parisien 1543-ban kiadott Horapolló-fordításának címlapján. (Idézi, MESNARD: Symbolisme et humanisme, in „Umanesimo e simbolismo”, Padova 1958, 126.)

⁶⁸ Vö. Paul Oskar KRISTELLER: Eight philosophers of the Italian renaissance. Stanford 1964, 95–96. – KARDOS Tibor: Az olasz természetfilozófusok, Világosság 1966, 422–432.

⁶⁹ Giacomo SOLERI: Telesio contro Aristotele (Un capitolo dell'antiaristotelismo del Rinascimento), in: „Rinascimento” III, 1952, 143–151. – KRISTELLER, Eight philosophers, 91–109.

⁷⁰ A természetfilozófusok platonizmusát erősen hangsúlyozza KRISTELLER: The classics and renaissance thought, 61–62.

⁷¹ Nem utalok itt a Patrizi poetikájáról szóló kiterjedt irodalomra, csupán felhívom arra a figyelmet, hogy a közelmúltban megjelent e fundamentális mű kritikai kiadásának első kötete: Francesco Patrizi da Cherso, Della poetica I, ed. Danilo Aguzzi BARBAGLI, Firenze 1969. (Barbagli bevezetése tájékoztat a kutatás mai állásáról.)

⁷² Benedetto CROCE: Francesco Patrizio e la critica della rettorica antica, „Problemi di estetica” c. kötetében, Bari 1910, 297–308. – Eugenio GARIN: Discussioni sulla retorica, „Medioevo e Rinascimento” c. kötetében, 124–149.

⁷³ William J. BOUWSMA: Three types of historiography in post-renaissance Italy, in: „History and Theory. Studies in the Philosophy of History” IV, (1964–1965), 303–314.

nyét és az ál-zoroasteri jóslatokat, — s, hogy könyvének egy 1640. évi későbbi kiadása az eredeti helyett már a *Naturalis magia* címet viseli. S bár a platonista metafizikai spekulációnak a modern természettudományos eredményekkel való összekapcsolása meglehetősen zavaros dolgot eredményezett, a hagyományos tételek önálló újragondolásának és eredeti továbbfejlesztésének bátorságát nem lehet elvitatni tőle.⁷⁴

Művével és általában a platonista hermetikus filozófia propagálásával Európa békés vallási egységét szolgáló távolabbi céljai is voltak. Meg volt arról győződve, hogy a platonizmus és hermetizmus összeegyeztethető a katolikus vallással, sőt így ez utóbbi vonzóvá válik majd a protestánsok számára is. Ennek érdekében terjeszteni kell szerinte a platonai tanokat (el is érte, hogy 1578-ban Ferrarában, majd 1592-ben Rómában tanszéket szervezzenek számára a platonai filozófia oktatására), meg kell cáfolni a vallással és istennel szemben ellenséges arisztotelészi filozófiát és meg kell vonni a skolasztikától a hivatalos támogatást.⁷⁵

Bármennyire is azt képzelte Patrizi, hogy a katolicizmusnak tesz szolgálatot művével, melyet egyenesen a pápának ajánlott, a magát Arisztotelész és a skolasztika mellett elkötelező egyházi ortodoxia a legkevésbé sem fogadta megértően a filozófus elképzeléseit. A könyv ellen pert indítottak, mely 1594-ben annak elítélésével, betiltásával, s átdolgozásának elrendelésével végződött.⁷⁶ Az átdolgozási kötelezettségnek azonban a szerző sohasem tett eleget, sőt eltúrte, hogy nyomdása műve példányait, a címlapot kicserélve s nevét elhagyva, tovább terjessze — ami nem volt éppen veszélytelen dolog azokban az években, midőn Giordano Bruno ott senyvedett már a szent inkvizíció börténében s akinek perirataiban nem egyszer találkozhatunk Patrizi nevével.⁷⁷ Pár év múlva bekövetkezett halála megóvta őt a további kellemetlenségektől.

Figyelmünk pedig forduljon most Patrizi kortársára, aki nem kerülhette el sorsát: Giordano Brunóra, nemcsak a manierizmus, de az egész reneszánsz talán legzseniálisabb gondolkodójára, csúcására és epilógusára. Bruno életművének értelmezése szakadatlan vita tárgya, amire alapot és okot ad gondolatvilágának rendkívül összetett volta, számos írásának homályossága, valószínűsége vagy csak látszólagos ellentmondásai. Nem vállalkozhatom arra, hogy állást foglaljak abban, vajon Brunóban a felvilágosult tudóst, a modern tudomány úttörőjét, a materialista természetfelfogás megalapozóját kell-e látnunk, vagy pedig vallásos reformert, a nagy mágust, Hermes Trismegistos prófétáját, — avagy mind a kettőt egyszerre.⁷⁸ Csupán arra szorítko-

⁷⁴ B. BRICKMAN: An introduction to Francesco Patrizi's „Nova de universis philosophia”, New York 1941. — KRISTELLER: Eight philosophers, 110—126.

⁷⁵ Lásd erről különösen, YATES: Giordano Bruno and the hermetic tradition, 181—183.

⁷⁶ Luigi FIRPO: Filosofia italiana e controriforma (La condanna di F. Patrizi), in: „Rivista di filosofia” 1950, 150—173; 1951, 30—37. — Tullio GREGORY: L'Apologia e le declarationes di F. Patrizi, in: „Studi in onore di Bruno Nardi”, Firenze 1955, I, 385—424. — Paola ZAMBELLI: Aneddoti patriziani, in: „Rinascimento” 1967, 309—318.

⁷⁷ Bruno ugyan Patrizit, midőn az kivételesen egy az arisztotelianizmussal kacérkodó művet adott ki (Discussiones peripateticæ, Basel 1581), „asino pedante”-nak titulálta, Nova philosophiáját nagyra értékelte. Feljelentőjének, Mocenigonak vallomása szerint kijelentette, hogy Patrizi filozófus, aki nem hisz semmiben. Vö. Angelo MERCATI: Il sommario del processo di Giordano Bruno, Città del Vaticano 1942, 56—57.

⁷⁸ Mellőzve a rendkívül gazdag Bruno-irodalom legfontosabb termékeinek a felsorolását, csupán az utóbbi évtizedtől néhány fontos Bruno-interpretációját és értékelését említem. A két említett szélsőség leghatározottabb képviselői, Mikhail DYNNIK: L'homme, le soleil et le cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno, in: „Le soleil à la Renaissance: science et mythes” (Colloque International, Bruxelles 1963), Bruxelles—Paris 1965, 415—431. — illetve YATES: Giordano Bruno and the hermetic tradition, London 1964. — Árnyaltabb álláspontot foglal el, de az előbbi véleményhez áll közelebb, Emile NAMER: Giordano Bruno ou l'univers infini comme fondement de la philosophie moderne, Paris 1966. (Philosophes de tous les temps 31.) — A legkiegyensúlyozottabb újabb Bruno-kép Eugenio GARIN munkája: Giordano Bruno, in: „I protagonisti della storia universale” V. (Dall'umanesimo alla controriforma), Milano 1966 449—476.

hatom, hogy miként kapcsolódik Bruno a manierizmushoz, hogyan tetőzi be a platonikus-hermetikus-természeti-filozófiai irány fejlődését.

A Campo dei Fiori máglyáján nem egy, a kor szellemi világától izolált, magányos mártír áldozta életét 1600 február 27-én, hanem a századvégi manierista szellemi elit, — igaz, végül magára hagyott — központi alakja. Elmenekült a domonkos kolostorból, sietve távozott a kálvinista Genf-ből, de kedvező, munkára ösztönző légkör vette körül Párizsban, Londonban, Prágában és az éppen liberális éveit élő Wittenbergben, vagyis ott, ahol adva volt a gondolkodás szabadságának a lehetősége, ahol nyugtalan szellemek vették körül. Elődeit keresve Ficinótól kezdve Agrippáig s della Portától Patrizi-ig ott találjuk a platonista-hermetikus irány fő képviselőit. Az ars memoriae tökéletesítése és a lullista ars magna kidolgozása állandóan foglalkoztatta;⁷⁹ az emblematicus gondolkodás és fantázia nyomai lépten-nyomon felismerhetők munkásságában;⁸⁰ a mágia pedig gyakori témája műveinek.⁸¹ Meggyőződéses híve a hermetizmusnak s nem is habozott a mágikus egyiptomi vallást a zsidó és keresztény hit fölé helyezni. Mindez azonban csak bölcséletének alaprétege, a magába szívott és továbbfejlesztett örökség. Történelmi jelentőségű újdonsága, hogy zseniális intuícióval levonta a kopernikuszi felfedezés filozófiai tanulságait. A föld után ő már a napot is kiiktatja a világegyetem középpontjából; nincs is értelme semmiféle középpontnak, hiszen csak végtelen tér létezik, melyben a naprendszer csak egyike a világegyetem végtelen sok machinájának. Az antik és középkori kozmosz végleg szétpukkan Bruno megsejtéseiben, nem hagyva helyet a világűrben egyik tételes vallás istene számára sem. Azzal pedig, hogy az embert a világmindenség középpontjából nemcsak annak perifériájára, hanem a végtelen vákuumba helyezi, a humanizmus válságának végső konzekvenciáit vonta le.

Nála tetőződik a manierista gondolkodók antiarisztotelianizmusa, hiszen a pozitív végtelen univerzum, ahol nincs értelme a fentnek és a lentnek, ahol sehol nem lehet szilárd pont az ember lába alatt, menthetetlenül kérdésessé teszi a véges világra épített arisztotelészi gondolatrendszert. Katolikus és portestáns teológia és arisztotelészi filozófia együttesen jelentik számára a dogmák, a szabályok, és a hit világát, mely ellen ő, aki már ifjúkorában „minden törvény és minden hit ellenségé”-nek (d'ogni legge nemico e d'ogni fede) nevezte magát, lankadatlanul vívta harcát élete során. Műveiben apostolként hirdette nézeteit, csapásokat mérve ellenfeleire: a „pedánsokra” (ezek a hivatalos filozófusok, a professzorok), és a „szent szamarakra” (ezek a különböző felekezetek teológusai).

Giordano Bruno halálakor már megkezdte harmadik, huszonhét évig tartó börtönbüntetését egy másik volt domonkos szerzetes, Tommaso Campanella, a hermetikus hagyomány utolsó olasz képviselője. Ő ugyan misztikus, teokratikus, kommunisztikus utópiájával és terveivel középkori gondolatokat elevenít fel és sok tekintetben már inkább a barokkhoz tartozik, de a mágia iránti érdeklődése (saját magát is mágusnak tartotta), valamint a hermetizmussal összefüggő nap-kultusza még a manierizmus utolsó itáliai megnyilvánulásai közé sorolhatók.

Patriziben illúziók éltek a katolikus vallás hermetikus reformjában; Campanella szintén valamiféle társadalmi- és vallási reformról ábrándozott (kezdetben ugyan fegyveres felkelést szívtva, de később a pápa vezetésében reménykedve); s egy másik utópisztikus, vallásos reformer, Francesco Pucci éppen Brunóval egyidőben jött Itáliába egy univerzális keresztény köztársaság elképzelésével, a pápához intézve felhívást terve érdekében. Ezek ismeretében nem alaptalanul tételezik fel többen, hogy a vallásos és egyházi dolgok iránt egyébként közömbös

⁷⁹ Cesare VASOLI: *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, in: „Umanesimo e simbolismo”, Padova 1958, 251–304.

⁸⁰ Frances A. YATES: *The emblematic conceit in Giordano Bruno's „Degli eroici furori” and the elizabethan sonnet sequences*, in: „Journal of the Warburg and Courtauld Institut” 1943, 101–121. — Paul E. MEMMO: *Giordano Bruno's „De gli eroici furori” and the emblematic tradition*, in: „Romanic Review” 1964, 3–15.

⁸¹ Lásd erről főleg, YATES: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, 262 skk.

Brunót is foglalkoztatta valamiféle morális és társadalmi változást, megújulást elősegítő vallásos reform illúziója. Bizonyosra vehető, hogy Itáliába való hazatérésének nem fő oka, hanem csak ürügye volt egy velencei ifjúnak a meghívása, hogy őt a memoria tudományára oktassa. Annál is inkább, mert egyik munkáját a pápának készült ekkor ajánlani, és elfogatása előtt szeretett volna a pápa színe elé kerülni. A manierizmus platonikus-hermetikus iránya így végülis beletorkollott az 1590-es években egy katolikus heterodoxiába, egy pápai vezetéssel létrehozandó panteista religio universalis utópiájába a humanizmustól örökölt tolerancia-gondolat és a társadalmi igazságosság jegyében.⁸²

A diadalmas ellenreformáció és barokk, Bellarmin Rómája nem tűrhette ezeket a törekvéseket. Patrizi 1597-ben meghal, ugyanebben az évben kivégzik a már 1594-ben lefogott Puccit; Pucci börtöntársa Campanella ugyan kiszabadul és 1598–99-ben a calabriai felkelést szervezi, de 1599 novemberében ismét, ezúttal a nápolyi börtönbe kerül; ezt követően vesz tragikus végső fordulatot Giordano Bruno pere és három hónap múlva 1600 február 8-án hirdetik ki előtte a halálos ítéletet; Campanellát ezalatt a nápolyi kínzókamrában vallatják s a máglyától csak örültség sikeres színlelésével menekül meg. Ezekkel a tényekkel zárható a manierizmus története szülőhazájában, Itáliában. Érdemes idézni Bruno szavait, melyet az ítélet kihirdetésekor mondott bíráinak: „Őnök talán jobban félnek ítéletemet kimondani, mint én azt meghallgatni.”⁸³ Ez az olasz manierizmus utolsó üzenete.

A természetfilozófiával összekapcsolódó platonikus, hermetikus spekulációk, a manierizmus ezoterikus törekvései természetesen nem korlátozódtak Olaszországra. Sőt, a határozottan eretnek és heterodox áramlatok főként Itálián kívül bontakoztak ki teljes gazdaságban. Az eddigi kutatás azonban még megközelítően sem mérte fel és még kevésbé rendszerezte az Itálián kívüli manierizmus ezoterikus és eretnek irányzatainak bonyolult, szerteágazó de mégis ezernyi szállal egybekapcsolódó különös jelenségeit. Az alábbiakban ezért csupán jelzesszerűen sorolok fel néhányat jellegzetes képviselői közül.

A sort legmértőbben a természettudós és eretnek Michel Servet (1511–1553) nevével nyithatjuk meg, aki a tüdő vérkeringésének felismeréséhez és a szentháromság tagadásához egyaránt a neoplatonikus tradíciótól kapott indíttatást. A franciák közül említhetjük a külön magánakadémiát szervező és alapító Jacques Gohoryt († 1576), Paracelsus tanítványát és művei kommentátorát;⁸⁴ a matematikus, asztrológus, keleti nyelvész Guillaume Postelt (1510–1581), hermetikus és kabalisztikus művek szerzőjét;⁸⁵ a kései Jean Bodint, aki *Heptaplomerese*-ében (1593) valamennyi vallás (a „naturalistá”-t is beleértve) ősi közös gyökerét, az ősi vallási egység helyreállításának lehetőségét keresi.⁸⁶ S alighanem ide torkollott volna a kálvinista skolasztika ellen tiltakozó, Bézával vitakozó antiarisztotelianus Ramus fejlődésének az útja is, ha a Szent Bertalan-éj idő előtt meg nem szakítja pályáját. Hívei mindenestre egy heterodox áramlatot képviselnek a kálvinizmuson belül. A mágia és a természetfilozófia iránti érdeklődés, antiarisztotelianizmus és platonista-hermetikus hagyomány jellemzi a tündöklő angol kalandorpolitikuskak, Sir Walter Raleighnak a gondolkodását és tevékenységét;⁸⁷

⁸² Az itt vázolt összefüggéseket, a Campanellával, Puccival való kapcsolatokat lehetőségét stb. a korábbi kutatások eredményeit egyesítve YATES fejti ki: *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, 273, 344–346, 366–367, 385. stb.

⁸³ „Forse avete più timori voi nel pronunziare la mia sentenza che io nel riceverla”, idézi GARIN: *Giordano Bruno*. 451.

⁸⁴ WALKER: *Spiritual and demonic magic*, 96–106.

⁸⁵ WILLIAM J. BOUWSMA: *Concordia mundi: the career and thought of Guillaume Postel (1510–1581)*, Cambridge (Mass.) 1957.

⁸⁶ WALKER: *Spiritual and demonic magic*, 171–177.

⁸⁷ E. A. STRATHMANN: *Sir Walter Raleigh on Natural Philosophy*, in: „*Modern Language Quarterly*” 1940, 49–61. — E. A. STRATHMANN: „*The History of the World*” and Raleigh’s scepticism, in: „*Huntington Library Quarterly*” 1940, 265–287. — ROY W. BATTENHOUSE: *Marlowe’s Tamburlaine. A study in renaissance moral philosophy*, Nashville (Tenn.) 1941, 50–68. („*Raleigh’s religion*” c. fejezet)

honfitársát, a Magyarországon is többször megfordult matematikust, mágust és spiritisztát, John Dee-t (1527–1608) pedig különösen előkelő, bár kétes értékű hely illeti meg a XVI. századi ezoterizmus történetében.⁸⁸ Nem hiányoztak az ezoterikus irányzatok hívei Közép-Európából sem. Zágrárból származik a kabalisztikus iratokat jól ismerő, Lullust, Agrippát plagizáló filozófus-szélhámós, Paulus Scalichius (1534–1575);⁸⁹ s Patrizi tanítványának tekinthető a szlovák származású, de magát „nobilis Hungarus”-nak nevező Johannes Jessenius (1566–1621) aki az ő filozófiájának hatása alatt írta *Zoroaster* (1593) című hermetikus természetfilozófiai művét.⁹⁰ Lengyelország és Erdély különösen vonzotta a kor legnyugtalanabb elméit, minthogy a politikai adottságok következtében itt érezhették magukat a legtovább biztonságban. Az Itáliából, Svájcból, Németországból menekülni kényszerülő eretneknek egyre nagyobb számban húzódtak e két országba, s lengyelekkel és magyarokkal közösen felvirágoztatták a szentháromság-tagadó szabadgondolkodást. Erdélyben írja többek között főműveit az antitritarizmus egyik legszínesebb képviselője, Jacobus Palaeologus (1520?–1585), aki kalandos életét Rómában, az inkvizíció áldozataként fejezte be.⁹¹

A tragikus vég sokuknak jutott osztályrészül a felsoroltak és nem említett elvbarátaik közül. Servet, Ramus, Raleigh, Jessenius, Palaeologus neve csatlakozik a Brunóé és Puccié mellé, s John Dee-é csak azért nincs közöttük, mert nem hallgatott Pucci biztatására és nem kísérte őt el végzetes római útjára. Raleigh, Jessenius ugyan nem világnézeti kérdések miatt, nem „manierista eszméikért”, hanem politikai okokból veszítették vérpadon életüket, de ez is elég bizonyosság arra, hogy a kor uralkodó rendszerébe beilleszkedni nem tudó egyéniségekről van szó.

A hermetikus tradíció utolsó hullámverésének a Rózsakeresztesek titkos társaságát tekinthetjük. Keveset tudunk róla, hiszen az 1614-ben manifesztummal jelentkező társaság vezetői maguk igyekeztek elmisztifikálni szervezetük eredetét, célját, tevékenységét. Annyi azonban bizonyos, hogy valamiféle univerzális vallásos, morális és társadalmi reform gondolata bújkált elképzeléseik között, és hogy szemben álltak minden ortodox teológiával és vallási türelmetlenséggel. Köztük és Campanella között egyébként személyes kapcsolatok is kimutathatók. A rózsakeresztes mozgalom létrejötte azt mutatja, hogy a hermetikus tradíció immár menthetetlenül föld alá szorult, amolyan illegális, szektaszerű titkos csoportosulásban élhetett csak tovább.⁹² Nemcsak az üldözések következtében, de azért is, mert végre 1614-ben filológiailag is bebizonyították, hogy Hermés Trismegistos állítólagos iratai már Krisztus után készültek s így semmiféle ősi bölcsességet nem tartalmaznak.⁹³ A rózsakeresztes-mitosz egyik utolsó híve, az angol Robert Fludd (1574–1637), nem véve tudomást minderről, igazi Don Quijoteként vívja már csak szelmalomharcát hermetikus, kabalisztikus, mágikus munkáival.

Az ezoterikus-platonista áramlat látszólag oly különböző jelenségeinek és képviselőinek összetartozását már egykori ellenfeleik is felismerték. Erről tanúskodik a nagy francia matematikusnak és fizikusnak, Galilei tisztelőjének, Descartes és Gassendi barátjának, Marin Mersenne-nek (1588–1648) a véleménye. Midőn ő nemcsak az egyház, hanem az immár egzakta alapokra helyezkedő természettudomány nevében is ádáz harcot indít a reneszánsz-

⁸⁸ Luigi FIRPO: John Dee scienziato, negromante e avventuriero, in „Rinascimento” III, 1952, 25–84.

⁸⁹ G. KRABBEL: Paul Skalich, Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, Münster 1915. — MÁTRAI László: Likai Skalich Pál Raymundus Lullus-plágiumáról, MKsz 1959, 194–195.

⁹⁰ MÁTRAI László: Régi magyar filozófusok, Bp., 1961, 48–64. (A Zoroaster szemelvényes magyar fordításával.) — Josef POLIŠENSKÝ: Jan Jesenský-Jessenius, Praha 1965.

⁹¹ Antal PIRNÁT: Die Ideologie des Siebenbürger Antitritarier in den 1570^{er} Jahren, Bp. 1961.

⁹² ARNOLD: Histoire des Rose-Croix..., Paris 1955. — A hermetikus tradícióhoz való kapcsolására lásd YATES: Giordano Bruno and the hermetic tradition, 407–413.

⁹³ Eugenio GARIN: Note sull'ermetismo del Rinascimento, in: „Testi umanistici su l'ermetismo”, Roma 1955, 7–19.

korszak mágius hiedelmei ellen, támadását a platonista-hermetikus irányzat képviselői ellen összpontosítja. *Questiones in Genesis* (1623) című munkájában a tudománytalanság és a babona padjára ültetve látjuk viszont a platonikus-hermetikus irány képviselőinek csaknem egész galériáját. A nagy Ficino és Pico, Agrippa és Patrizi, Giordano Bruno és Campanella s végül a rózsakeresztesek s különösen a még élő, elszánt harcos, Robert Fludd együtt üzetik itt ki a tudomány világából.⁹⁴

Az ezoterikus-platonista irány története mellett a moralizáló-sztoikus áramlat fejlődésvonala békésnek s kevésbé drámainak tűnik. De ha a látványos külső események és összecsapások ritkák is, annál több a lelkek mélyén feszülő ellentét és ellentmondás, illetve az ezekkel való drámai birkózás. Már maga az a tény, hogy az erkölcs kérdései centrális szerephez jutnak a kor gondolkodói, intellektueljei jelentős részének tudatában, a konfliktus, a válság szimptomája. A reneszánsz felfelé ívelő szakaszában és fénykorában, — akárcsak a történelem más forradalmi, fellendülő korszakaiban — az alkotó elmék nem sokat töprengtek morális problémákon. Nem azért, mintha immoralisak lettek volna, hanem mert az emberi haladásért való küzdelem, az emberi alkotóerő szabad kibontakozásának humanista lendülete eleve a legnemesebb erkölcs érvényesülésének számított és nem igényelte az etikai kérdéseken való elkülönített spekulációt. A forradalmi fejlődés és cselekvés sohasem tűri a moralizálást, ez utóbbi mindig a megtorpanásnak, a csalódásnak, a merész előreszaladás okozta konfliktusok tudatosulásának a következménye. Érthető ezért, hogy a reneszánsz válságának egyik legjellemzőbb ideológiai megnyilvánulása lett a morál-központúság, ami pedig elválaszthatatlanul együtt járt a sztoicizmus újjászületésével, felújításával. A humanisták számára elfogadható erkölcsfilozófia ugyanis egyedül ez a filozófiai irányzat szolgáltatott.

A sztoicizmus ókori görög alapvetőinek a művei elvesztek, azokból csak kis töredékek, idézetek maradtak fenn. Csak a római korból, Cicerótól kezdve ismerünk összefüggő sztoikus műveket, s ez utóbbiak legnagyobbbrészt az erkölcsstannal foglalkoznak. Szemben a filozófia legkülönbözőbb ágait felölelő platóni és arisztotelészi hagyománnyal, a sztoikus tradíció így az erkölcsfilozófiára szűkölt, e téren azonban minden más ókori iránynál gazdagabb volt. Az ókori sztoikus szerzők a humanisták számára egy racionálisan megalapozott etikát szolgáltatnak, mely ugyan független a vallástól s természetesen a keresztény teológiától, de összeegyeztethető mégis a kereszténységnek egy individuálisabb, humanizáltabb, antidogmatikus formájával. A sztoicizmus keresztény recepciója már a humanisták által annyira tisztelt egyházatyák részéről is megtörtént, sőt egyes ókori sztoikusokat, mint Senecát például, a középkori hagyomány nem habozott titkos kereszténynek minősíteni. Sokak meggyőződését fejezte ki 1598-ban Thomas James, midőn Du Vair-fordításának (*The moral philosophy of the Stoics*, 1598) előszavában kijelentette: „egyetlen filozófia sem előnyösebb a kereszténység számára, s egyik sem áll hozzá közelebb (mint Szent Jeromos mondja) a sztoikusok filozófiájánál”.⁹⁵

Néhány alapvonása jóvoltából e filozófia különösen vonzóan és időszerűen tűnt a reneszánsz válságát átélő szellemi elit szemében. A sztoicizmus — legalábbis annak egyedül hozzáférhető római kori formája arisztokratikus irányzat volt, mely elválaszthatatlan az intellektuális felsőbbrendűség elvétől és sohasem terjedt el a szélesebb tömegek körében. Ezen mitsem változtat az a tény, hogy nemcsak arisztokraták (Cicero, Seneca) és császár (Marcus Aurelius), hanem Epiktétosz személyében rabszolga is helyet foglal legnagyobb képviselőinek sorában. Sőt ez a körülmény a „vera nobilitas” elvéhez ragaszkodó kései humanisták számára éppen azt tette nyilvánvalóvá, hogy a szellem, a bölcsesség arisztokráciájának világnézetéről van szó.

⁹⁴ GABIN: Note sull'ermetismo. — YATES: id. mű 436—440.

⁹⁵ „no kinde of philosophie is more profitable and neerer approaching unto Christianite (as S. Hierome saith) than the philosophie of the Stoics”. (Idézi John William WIELER: George Chapman — the effect of stoicism upon his tragedies, New York 1949, 3.)

A sztoikus bölcsesség fényében a világ javai és örömei értéktelenek s a boldogság csak a vágyak és szenvedélyek leküzdése árán biztosítható. A világ csábításaival szemben ellenállást, az ambíciókról lemondást s az adott körülményekbe való belenyugvást követel a sztoikus erény, melynek gyakorlására csak a ráció segítségével kifejlesztett bölcsesség birtokában lehet képes az ember. Pontosabban a férfi, minthogy a nők — ellentétben a klasszikus reneszánsz platonikus nőimádatával és szépségkultuszával — ki vannak rekesztve ebből az irányzatból. A szerelemnek sincs itt keresnivalója, helyét a férfi-barátság foglalja el.

A menekülésnek, belenyugvának, a lélekbe való visszavonulásnak ez az arisztokratikus filozófiája érthető módon találkozott a reneszánsz kor nagy reményeiben csalódott, de a humanizmus számos eszményéhez továbbra is ragaszkodó művelt értelmiségiek érzelmvilágával. A XVI. század második felének szakadatlan háborúi, pusztításai, üldözései közepette a sztoikus morál lett „az antik világ által kínált utolsó menedék az eltévedt, megzavart lelkek számára”.⁹⁶ Nem csoda, hogy az érdeklődés rohamosan növekedett iránta a század folyamán.

Jól szemlélteti a sztoikus filozófia iránti igény erősödését a legfontosabb antik szerzők kiadásainak s fordításainak egyre gyorsuló üteme. A sort Poliziano latin Epiktétosz-fordítása nyitja meg, mely műveinek gyűjteményes kiadásában már 1498-ban megjelent. További latin fordítások és kiadások után, az 1534-ben megjelent német fordítással megkezdődik az *Enchiridion* hódító útja a nemzeti nyelveken is, hogy mintegy száz év alatt a francia, holland, angol, stb fordítás után létrejöjjön a magyar Epiktétosz is.⁹⁷ A sztoikus etika másik fő forrása, Seneca filozófiai írásai 1529-ben jelentek meg először nyomtatásban Erasmus jóvoltából, amelyet 1605-ig további 23 kiadás követett. Jellemző az érdeklődésnek a manierizmus évtizedeire való koncentrációja, hogy e 23 kiadásból 17 esik a Muret (1585) és Justus Lipsius (1605) edíciója által határolt két utolsó évtizedre.⁹⁸ Az antik sztoikusok „reneszánszának” a manierizmussal való kronológiai egybeesését hadd szemléltesse egyetlen nemzeti nyelvű irodalomnak, az angolnak a példája: Epiktétosz *Enchiridion*-ja 1567-ben, Cicero filozófiai művei 1577-ben, Plutarkhosz *Moralia*-ja 1603-ban, Seneca filozófiai művei 1614-ben, végül Marcus Aurelius elmélkedései 1633-ban jelentek meg először angol nyelven.⁹⁹

A sztoikus filozófia elemei az antik szerzők kiadása és műveik terjedése, valamint a tanításaik iránt megnyilvánuló igény következtében fokozatosan kezdik elárasztani a XVI. század gondolkodóinak, íróinak műveit.¹⁰⁰ Míg az ezoterikus-platonista irány igazi hazája Itália, addig e moralizáló sztoikus áramlat elsősorban Nyugat-Európában bontakozik ki, főleg flamandok és franciák jóvoltából. Legfőbb előzményét és előfutárát a Seneca-kiadó Erazmusban kell megjelölnünk. A klasszikus humanizmus nagy képviselői közül ő volt az, akit a leginkább foglalkoztatott egy, az egyházi dogmáktól elszakított, független morál megteremtésének a kérdése. Több művében egy, a ráció által kormányzott erkölcs hirdetője, s ezzel eleve közel kerül a sztoikusok álláspontjához. Nem válik azonban tudatos követőjükké, sőt a reneszánsz eredeti szelleméhez híven több alapvető ponton szemben áll velük, így pl. nem fogadhatja el, hogy a szépség, gazdagság, egészség nem szükségesek a boldogsághoz.

A sztoicizmus népszerűsítését segítették elő Erasmus *Adagia*-i (1500), melyek számos esetben sztoikus életelvek frappáns megfogalmazásai. Az erasmusi gyűjtemény nyomán euró-

⁹⁶ „ultimo riparo offerto dal mondo classico agli spiriti smarriti e turbati” — Daniela DELLA VALLE találó megfogalmazása a reneszánsz kori sztoicizmusról: Neo-stoicismo e barocco, in: „Studi Francesi” 1966, 38.

⁹⁷ KESERŐ Bálint: Epiktétosz magyarul — a XVII. század elején, „Acta Historiae Litterarum Hungaricarum” III, (Szeged) 1963, 3–44. (A magyar fordítás szövegének közlésével.)

⁹⁸ Vö. Arnold ROTHE: Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos, Genève—Paris 1965, 5. (Kölner Romanistische Arbeiten 31.)

⁹⁹ Vö. WIELER: George Chapman . . . , 172–173.

¹⁰⁰ A XVI. századi sztoicizmus történetéről máig a legalaposabb feldolgozás Léontine ZANTA több mint félvezszázados könyve: La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle, Paris 1914. — A továbbiakban állandóan támaszkodom adataira és megállapításaira.

pa szerte fellendülő közmondás-irodalom azután tovább szélesítette a sztoikus erkölcsi eszmények vulgarizálását. Ugyanilyen szerepet töltött be a *Dicta Catonis* című erkölcs-maxima gyűjtemény is, mely az iskolai oktatás kedvelt eszköze lett. Az embléma-irodalom szintén jelentős részt vállalt a sztoikus erkölcsi eszmények elterjesztésében. Az igazi kezdeményező e téren a magyar Zsámboki János, aki eltérve az emblematika ezoterikus, hieroglifikus hagyományától, a műfajt az erkölcsi nevelés szolgálatába állította, a sztoicizmus erkölcsi normáit hirdetve általuk (*Emblemata*, 1564).¹⁰¹ Egy másik embléma-szerző, a spanyol Juan Horozco y Covarruias de Leyva *Emblemas morales* (Segovia 1589) című kötetében számos embléma mottóját egyenesen Epiktétosz vagy Seneca írásaiból merítette.¹⁰²

A sztoicizmustól egyre jobban átitatott szellemi légkörben az 1570-es évektől kezdve lépnek fel az irányzat tudatos képviselői, önálló adaptálói és továbbfejlesztői. Közöttük különleges hely illeti meg Montaignet, a reneszánsz válságának egyik legmarkánsabb kifejezőjét. Miként a másik oldalon Giordano Bruno, úgy Montaigne is sokkal összetettebb jelenség, semhogy maradéktalanul be lehessen sorolni kora egyetlen filozófiai iskolájának keretei közé.¹⁰³ Fentebb már szó volt Montaigne szkepticizmusáról, mely filozófiájának egyik alapvető aspektusa, s amely nem a sztoicizmusból következik. De nincs ellentétben sem vele, sőt egyenesen kedvez a sztoikus erkölcsfilozófiával összhangban álló felfogás kialakulásának. A természet, az univerzum megismerésének a lehetetlenségét felismerve, az ember tudatlanságára és tehetetlenségére rádöbbenve, Montaigne kénytelen önmagába zárkózni, s bár saját személyiségét is megismerhetetlennek tartja, hisz abban, hogy az ember képes életét megfontoltan leélni.¹⁰⁴ Az életvitel józan elveit, praktikus normáit pedig Montaigne sem meríthette máshonnan, mint a sztoikusoktól, akik közül Epiktétosz, Plutarkhosz és Seneca ifjúkora óta kedvelt s állandó olvasmányai, Seneca tanítását nem habozott „a filozófia krémjé”-nek nevezni.¹⁰⁵

Az egyéni életben követendő bölcs megfontoltság, s a társadalomban a béke és rend fenntartása Montaigne számára a személyiség autonómiájának és integritásának a biztosítója, a lelkiismeret szabadságának a záloga. Elítél Montaigne minden erőszakot, bármely irány, bármely párt folyamodik is hozzá. A spanyolok erőszakos térítéseit éppúgy bírálja, mint a hugenották részéről a társadalmi és politikai egyensúly megbontását.¹⁰⁶ A sztoikus morálból egyenesen következik nála a vallási tolerancia és a társadalmi-politikai kompromisszum gondolata, előlegezve mindezzel Justus Lipsius már érelődő sztoikus politikai elméletét.

A francia vallásháború viszonyai különösen kedvező talajt biztosítottak a sztoikus eszmék számára.¹⁰⁷ A XVI. század utolsó három évtizedében a brutalitás tombolásától elszörnyedő francia humanisták jó része – pártállástól függetlenül – a sztoicizmus segítségével kísérli meg az emberi méltóságnak és a lélek belső békéjének a fenntartását. Montaigne nem elszige-

¹⁰¹ Holger HOMANN: Prolegomena zu einer Geschichte der Emblematik, in: „Colloquia Germanica” 1968, 250.

¹⁰² Vö. ROTHE: Quevedo und Seneca, 12.

¹⁰³ Figyelemreméltó és elfogadható HAUSER véleménye; „Montaigne und Giordano Bruno sind zweifellos die zwei bedeutendsten und repräsentativsten Philosophen des Manierismus”. (Der Manierismus, 51.)

¹⁰⁴ GIERCZYŃSKI: Le scepticisme de Montaigne, in: „Kwartalnik Neofilologiczny”, 1967, 113–116.

¹⁰⁵ Alberto GRILLI: Su Montaigne e Seneca, in: „Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di B. Revel”, Firenze 1965, 303–311. — Franco SIMONE: Seneca morale nella cultura francese tra Rinascimento e Barocco, „Umanesimo, Rinascimento e Barocco in Francia” c. kötetében, Milano 1968, 246–247.

¹⁰⁶ Frieda S. BROWN: Religious and political conservatism in the Essais of Montaigne, Genève 1963, (Travaux d’Humanisme et Renaissance 59.)

¹⁰⁷ A franciaországi sztoicizmus történetére vonatkozóan gazdag anyagot tár fel P. Julien-Eymard D’ANGERS nagyszámú tanulmánya. A manierizmus időszakára vonatkozóan alapvető közülük: Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines (1575–1616), in: „Études Franciscaines” 1951, 287–297, 389–410; 1952, 5–19, 133–157.

telt jelenség, hanem egy a sztoicizmus felé orientálódó francia szellemi elit középponti alakja. Sztoikus nézeteket vallott legjobb barátja, a zsarnokellenesség politikai elméletirója, Étienne de la Boétie (1530–1563); Bordeaux-ban, Montaigne polgármestersége idején dolgozott Seneca filozófiai műveinek szövegkritikáján és kommentárján a kor legnagyobb francia filológusa, Marc-Antoine Muret (1526–1585), akinek Seneca-kiadását Montaigne sógora, seigneur de Pressac, egyúttal Seneca franciára fordítója, publikálta másodszer; és szintén Bordeaux-ban működött Montaigne unokatestvére, a spanyol származású Martin-Antoine Del Rio (1551–1608), aki Seneca tragédiáját rendezte két ízben is sajtó alá, s később Justus Lipsius barátja és kollegája lett a leuveni egyetemen.

A sztoikus filozófia franciaországi „reneszánsz” végül Guillaume du Vair (1556–1621) és Pierre Charron (1541–1603) műveiben teljesedett ki. Du Vair egy megpróbáltatásokkal teli, aktív politikai élet tapasztalatait általánosította a sztoikus filozófia segítségével *Sainte philosophie* (1582), az Epiktétosz parafrázisát adó *Philosophie morale des stoïques* (1585) és *Traité de la constance* (1594) című műveiben;¹⁰⁸ Charron pedig *Sagesse* (1601) című munkájában, Montaigne legigazibb tanítványának bizonyulva, a sztoicizmus köntösében későbbi szabadgondolkodó tendenciák útját egyengette.¹⁰⁹ Du Vair és Charron már építhettek és építettek is Justus Lipsiusnak a műveire, melyekkel a reneszánsz kori sztoicizmus fejlődésének új s egyúttal legmagasabb szakaszába lépett. A reneszánsz válságának és a sztoicizmusnak összetartozását, manierizmus és sztoicizmus egymásraultaltságát a legvilágosabban az ő munkásságában figyelhetjük meg.

Erazmus, Zsámboki, La Boétie, Montaigne és sokan mások esetében a sztoicizmussal való alkalmi találkozásról, vagy annak részleges, eklektikus felhasználásáról volt szó. Következésképpen végiggondolt és kidolgozott újsztoikus rendszerről csupán Justus Lipsiustól (1547–1606) kezdve beszélhetünk, aki nem csupán értékesítette az antik Stoa egyik vagy másik tanítását, hanem azt a maga egészében újíttotta fel.¹¹⁰ E munkának két, időben jól elkülönülő, s minőségileg is különböző fázisa volt: az első a forradalmát és szabadságharcát vívó Hollandia szellemi centrumában, a protestáns leydeni egyetemen eltöltött éveivel (1579–1591), a második a délnémetalföldi katolikus, jezsuita környezetben, a leuveni egyetem professzoraként folytatott munkásságához (1592–1606) kapcsolódott.

Lipsius sztoicizmusa a leydeni években, a németalföldi polgárháború és vallási küzdelmek hatása alatt formálódott rendszerré. Ennek első s egyúttal legnagyobb hatású manifestuma az 1584-ben megjelent *De constantia*, mely a sztoikus etika sarkpontjává az akkor legidősezerűbb erkölcsi kérdést állította. Lipsius „constantia” (állhatatosság) fogalma ugyanis egy erkölcsileg megalapozott életenergiát jelent, mely az ember belső függetlenségét és morális erejét hivatott biztosítani a külvilág szorongató, gyötrő nyomásával és a szerencse kiszámíthatatlan változásaival szemben. A reneszánsz-felfogás virtú-fortuna ellentétpárja helyébe tehát a virtú veresége után, a constantia-fortuna ellentéte lép; a fortuna legyőzésének, a felette való uralomnak a merész ambíciója helyett, Lipsius legalább a fortunával szembeni védekezésre adott hathatós erkölcsi fegyvert a constantiáról szóló tanításával.¹¹¹ Pontosan erre volt szüksége a bizonytalan-ságban vergődőknek, a politikai és vallási küzdelmekben állástfoglalni nem tudó vagy nem akaró entellektüeleknek. A *De constantia* az egyes embert türelemre, bensőleg helytállásra, de a társadalomban engedelmességre, az adott helyzet elfogadására tanítja. Erkölcsi felmentést

¹⁰⁸ ZANTA: La renaissance du stoïcisme, 241–331. — Pierre MESNARD: Du Vair et le néo-stoïcisme, in: „Revue d'Histoire de la Philosophie” 1928, 142–166. — D'ANGERS: Le stoïcisme en France, 1951, 398–405.

¹⁰⁹ D'ANGERS: Le stoïcisme en France, 1951, 389–397.

¹¹⁰ Az újabb irodalomból lásd, J. L. SAUNDERS: Justus Lipsius. The philosophy of renaissance stoicism, New York 1955. — Gerhard OESTREICH: Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates, in: „Historische Zeitschrift” (München) 1956, 31–78.

¹¹¹ Vö. DELLA VALLE: Il tema della fortuna, in: „Italica” 1967, 186.

ad a küzdelmet nem vállalóknak, de egyúttal erkölcsi ellenálló erőt nyújt az elvtelen behódolással szemben. Az állam polgárának szóló erkölcsi tanítással teljes összhangban áll Lipsiusnak a fejedelmek, államférfiak, politikusok számára írt kézikönyve, a *Politicoꝝ, sive civilis doctrinae libri* (1589). Politikai elméletének lényege a békére való törekvés a meglévő körülményekkel való megalkuvás alapján, az adott társadalmi, politikai, vallási viszonyok konzerválása s az ellentétek elsimítása útján.

A *De constantia* és a *Politica* páratlanul gyorsan ismertté vált egész Európában. Már a 80-as években megfigyelhető a *De constantia* hatása különböző irodalmi művekre,¹¹² a 90-es évektől kezdve pedig egymást követik a nemzeti nyelvekre való fordítások. A *Politica*-t 1595-ben, a *De constantia*-t 1600-ban már lengyelre is lefordították,¹¹³ s ha kissé megkésett is, nem maradt el a magyar fordítás sem.¹¹⁴ Justus Lipsius e műveinek hallatlanul gyors elterjedését és európai népszerűségét teljes mértékben érthetővé teszi az általános igény a mindenfelé dúló társadalmi, politikai, vallási küzdelmeknek valamilyen kompromisszummal való befejezésére. 1600 körül az új arisztokratikus-későfeudális rendszer megszilárdulása általában a türelmetlenség, az ellenfelek eltíprása jegyében valósult meg, de ha valahol a tolerancia, a méltányos kompromisszum mégis lehetségessé vált, abban Lipsius híveinek nagy szerepük volt. A katolikus Párizs és a protestáns király közti megegyezés egyik legfőbb munkálója éppen a *Traité de la constance*-t író Du Vair volt;¹¹⁵ Magyarországon pedig a protestáns rendek és a katolikus uralkodó közti modus vivendi megteremtői nem véletlenül Lipsius olvasói közül kerültek ki.¹¹⁶

A *De constantia* és a *Politica* a lipsiusi sztoicizmusnak a „manierista fázisát” képviselik. E művek a válság által felvetett kérdésekre próbálnak választ adni, rugalmasan, kompromisszumra hajlóan, de végső fokon a humanizmushoz való hűség jegyében. Keresztény jellegű ez a sztoicizmus, de minden felekezeti elkötelezettség nélkül s csupán egy racionális, laikus vallásossággal áll összhangban. E liberálisan keresztény sztoicizmus szempontjából a felekezeti hovatartozás formális kérdés csupán s így Lipsius számára sem jelenthetett különösebb lelkiismereti problémát a katolizálás kötelezettségével járó leuveni katedra elfogadása. Sztoikus filozófiai meggyőződésén ez mitsem változtatott, az újsztoikus filozófiai doktrína további teljes kidolgozása során mégis tevékenységének iránya és célja kellett, hogy módosuljon. Túljutva az élet megpróbáltatásain, konzolidált viszonyok között, ünnepelt tudósként munkálkodva a „constantia” megszünt számára elemi szükséglet, az élet parancsa lenni. A sztoikus filozófia kidolgozása immár professzori feladat, melynek során az egyik fő cél e filozófia védelme, s annak bebizonyítása, hogy minden tekintetben összeegyeztethető a katolikus hittel. Élete végén megjelent két nagy rendszerezése a *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604) és a *Physiologica stoicorum* (1604) már ennek az erőfeszítésnek a gyümölcse.

Az egyházi tanításhoz idomuló *Manuductio*-val és *Physiologiá*val a lipsiusi sztoicizmus a barokkba hajlik át, s elindítója lesz a barokk katolikus vallásosság egyik népszerű és gazdag irodalmat teremtő áramlatának. Lipsius e kezdeményezésével nem állt egyedül: utolsó művei megjelenésével egyidőben adta ki a protestánsból jezsuitává lett német Andreas Sciooppius *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1604) című hasonló szellemű munkáját. S Quevedo, a spanyol barokk egyik nagy úttörője, akit Lope de Vega „Lipsio de España”-nak nevezett, már

¹¹² A *De constantia* igen korai hatása figyelhető meg Daniel Drouyn Revers de fortune (1587) című munkájában. Vö. DELLA VALLE: Neo-stoicismo e barocco, in: „Studi Francesi” 1966, 31–53.

¹¹³ Andrzej KEMPFY: O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim, in: „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, Seria A, Z. 5, 1962, 41–68.

¹¹⁴ Laskai János 1641-ben kiadott magyar fordításainak modern kiadása: Laskai János válogatott művei. Magyar Justus Lipsius, kiad. TARNÓC Márton, Bp. 1970. (Régi Magyar Prózái Emlékek II.)

¹¹⁵ Vö. ZANTA id. mű 261–265.

¹¹⁶ KLANTOZAY: A magyar későreneszánsz problémái, „Reneszánsz és barokk”, 317–318.

a *Manuductio*-ra támaszkodva írta meg a spanyol sztoicizmus főművét, a *Dotrina moral-t* (1612).¹¹⁷ E fejlődés során egy érdekes súlypont-áthelyeződés is megfigyelhető az antik sztoikus filozófusok kultusza terén: míg a reneszánsz korában elsősorban Epiktétosz, addig a barokkban túlnyomórészt Seneca a legünnepeltebb antik sztoikus szerző. Bár mindkettőt ismerték és olvasták mind a XVI., mind a XVII. században, a rabszolga-filozófus „pogányabb” voltát úgy látszik megérezték a két különböző korszak gondolkodói.

A reneszánszsal együtt lassan elvérző, hajlíthatatlan ezoterikusok és eretnekek, valamint a barokk győzelmét kiharcoló dogmatikusok, ortodoxok, arisztotelianusok között a sztoikusok a harmadik út emberei. Reneszánsz és barokk korszakváltásakor a sztoikus irány a törésmenyes fejlődés, az új rendhez való fokozatos hozzáidomulás nem éppen dicsőséges, de az értékek átmegátelése szempontjából nem is haszontalan útját jelentette. A sztoicizmus végeredményben elfogadható volt humanisták és jezsuiták számára egyaránt — legfeljebb az árnyalatoknak kellett megváltozniuk. Az ellenreformációnak azok a szélsőséges képviselői, akik az új viszonyokkal való megbékélést elősegítő sztoicizmust nagy gyanakvással szemlélték, inkább kivételnek számítottak. Ilyen volt például a fiatal korában Seneca tragédiáit kiadó és az antik szerző szépségeire fogékony Del Rio, aki miután jezsuita lett mindent elkövetett, hogy embertársait megóvja a sztoicizmus csábításaitól (Lipsiust egyébként ő térítette vissza katolikussá).¹¹⁸ A barokk egyház szélesebb látókörű képviselői azonban helyesen tudták értékelni a sztoicizmus és a sztoikusok szolgálatait.

*

Végig követve a manierizmus két fő ideológiai áramlatának, az ezoterikus-platonista-hermetikus iránynak, valamint a keresztény újsztoicizmusnak a vázlatos fejlődésvonalát, nem szorul további bizonyításra, hogy az arisztotelianus filozófiát céljai érdekében mozgósító ellenreformáció, illetve protestáns ortodoxia élesen elkülönül a manierizmustól, a barrikád másik oldalán helyezkedik el a barokk közvetlen előkészítője. Ezt már csak azért is hangsúlyozni kell, mert a nemzetközi szakirodalomban nagyon elterjedtek azok a nézetek, melyek szerint a manierizmus jelentős mértékben az ellenreformáció művészeté. Pedig míg a manierizmus csupa kétegy, vívódás, szabad útkeresés, vagy rezignált visszavonulás, addig az ellenreformáció és vele a barokk dinamikus előretörés, harcos, támadó magatartás, mely a reneszánsz kultúra romjain egy új, ideológiai-művészeti-kulturális szintézis megteremtését szolgálja. Más kérdés és a fejlődés általános törvényszerűségeihez tartozik, hogy az immár diadalmaskodó barokk majd bőségesen fog meríteni a hajdani ellenfélnek, a manierizmusnak formai, sőt olykor eszmei vívmányaiból, kamatoztatni fogja azokat saját hasznára, beépíti őket saját rendszerébe.

A manierizmussal nemcsak az ellenreformációs jezsuita irány állt szemben, de a barokk kor másik fő tendenciája, a természettudomány is.¹¹⁹ Erről tanúskodik Mersenne már idézett állásfoglalása s ez derül ki a nagy Galilei szavaiból is: „A filozófia abban a hallatlanul nagy könyvben van megírva, mely állandóan nyitva áll a szemünk előtt (az Universumra gondolok), de nem érthetjük azt meg ha előbb nem tanuljuk meg megérteni nyelvét és megismerni a betűket, amellyel írták. Matematikai nyelven írták, betűi pedig háromszögek, körök és más geometriai alakzatok, mely eszközök nélkül lehetetlen egyetlen szót is megérteni belőlük,

¹¹⁷ Arnold ROTHE: *Quevedo und Seneca*, Genève—Paris 1965.

¹¹⁸ M. DREANO: *Un commentaire des tragédies de Sénèque au XVI^e siècle par Martin-Antoine Del Rio*, in „Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance”, Paris 1964, 203—209.

¹¹⁹ Vö. MAKKAJ László: *Gép, mechanika és mechanisztikus természetfilozófia (A XVII. század tudományos és filozófiai forradalmának eredetéről)*, *Technikatörténeti Szemle* 1967, 11—28.

nélkülük hiábavalóan keringünk egy sötét labirintusban.”¹²⁰ Visszatér tehát a manierizmus kedvelt metaforájára, a labirintus, de immár a kivezető út biztos megjelölésével.

A manierizmus már csak azért sem lehetett más, mint viszonylag rövid ideig tartó átmeneti jelenség, mert az ember nem vállalhatja sokáig a labirintusban való tévelygést, előbb-utóbb minden áron valami bizonyossághoz akar eljutni, s amíg nem találja meg a Galilei által megjelölt tudományos Ariadne-fonalat, addig kénytelen elfogadni egy hamis tudatot, az adott esetben a barokk tekintély-elvű vallásos világnézetét.

Tibor Klaniczay

LA CRISE DE LA RENAISSANCE ET LE MANIERISME

L'étude examine l'arrière-plan et les composants sociaux et intellectuels du maniérisme. L'auteur envisage le maniérisme comme une manifestation de la crise de la Renaissance et, comme telle, un phénomène appartenant encore à la Renaissance. Tandis que la Renaissance et le Baroque sont les grandes époques non seulement pour les arts, mais pour la civilisation européenne aussi, la maniérisme n'est qu'une phase tardive de la Renaissance et son rayon d'action se limite à une élite intellectuelle. Son origine peut être ramené à l'écroulement des grands espoirs et mythes de la Renaissance. C'est ce processus de crise que l'auteur cherche à esquisser, en tenant compte des facteurs les plus divers de cette crise. L'analyse des processus politiques, économiques et sociaux montre qu'à la fin du XVI^e siècle, se forment les cadres d'un ordre social nouveau; c'est la société seigneuriale qui se restaure à l'opposé du monde urbain et bourgeois de la Renaissance. Les aspirations de cette société seigneuriale sont pour la plupart contraires aux idéaux de la Renaissance et de l'Humanisme et c'est ce qui est une des causes principales de la crise de ces derniers. Mais les aspirations de la Renaissance et de l'Humanisme s'avèrent intenables par suite des dispositions intérieures de l'évolution intellectuelle aussi. Avec son optimisme, l'Humanisme croyait que les phénomènes du monde étaient beaucoup plus simples, plus accessibles et plus harmoniques qu'ils ne l'étaient en réalité. Ce sont précisément les acquisitions de la Renaissance qui ont prouvé le caractère illusoire de tout cela, et c'est ce qui a provoqué l'écroulement des idées se rapportant à la science et à la beauté et par la suite les phénomènes divers d'une crise intellectuelle et spirituelle. L'auteur mentionne comme tels phénomènes la recherche d'une méthode miraculeuse qui élimine toutes les difficultés (ars memoriae, lullisme), le scepticisme, la déformation de la doctrine de la Renaissance se rapportant à l'amour, la transformation de la manière de voir la nature et le paysage, les crises psychologiques et religieuses, etc.

Par la suite, l'étude esquisse les cadres sociologiques dans lesquels l'activité de l'élite intellectuelle maniériste s'est déployée et elle démontre le cosmopolitisme et la tolérance religieuse de cette élite s'isolant de plus en plus de la société. Quant aux tendances philosophiques ayant rapport avec le maniérisme, l'auteur souligne l'opposition consécutive avec la philosophie aristotélicienne et la présence d'un courant ésotérique-platonique d'une part et d'un courant moralisant-stoïcien de l'autre. Ces deux courants correspondent aux deux aspects du maniérisme: les tendances ésotériques (néoplatonisme, hermétisme, cabale, magie etc.) en connexion avec les recherches des sciences naturelles et les hérésies religieuses forment la philosophie de l'arrière-garde inflexible de la Renaissance, tandis que le stoïcisme est la conception du monde de ceux qui s'accrochent, qui cherchent à sauver des idéaux de l'Humanisme ce qui est encore à sauver, mais qui finissent par se fondre successivement dans le monde triomphant du Baroque. En tant que les principaux représentants de ces deux ailes de la tendance maniériste, l'auteur met au premier plan surtout l'œuvre de Patrizi et Bruno d'une part et celle de Montaigne et Juste-Lipse de l'autre. De tout ce que l'étude a développé il s'ensuit que la contre-réforme et la réaction orthodoxe-scholastique qui est devenue prédominante dans toutes les églises chrétiennes, sont tout à fait opposées au maniérisme et qu'elles servent déjà, simultanément avec lui, à préparer le Baroque.

¹²⁰ „La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.” Az II saggiaiore-ból, — idézi Giovanni Gerro: Il barocco in Italia, in: „Manierismo, barocco, rococò”, 87.