

Az itáliai „averroizmus” hatása a XVI. századi Magyarországon

MÁTRAI LÁSZLÓ

1. Az olasz reneszánsz és humanizmus *általában vett* kelet-európai és magyarországi hatása már ismeretes. Az eddigi kutatások *általános* eredményein túl most konkrét, speciális összefüggéseket kell feltárnia a kutatásnak: a világszerte igen nagy mértékben (talán a minőség rovására is) növekvő *tudománytörténet* és a konkrét szövegek részletes elemzésén alapuló *filozófiatörténet* módszereivel kell megvizsgálni azokat a szerzőket, akik az itáliai humanizmus magyarországi, ill. kelet-európai képviselői, tanítványai avagy ellenfelei voltak. Ezek a kutatások ma még csak a kezdeteknél tartanak.

Mind a sajátosan magyar, mind a nemzetközi szinten folyó kultúrhistoriai kutatások terén érthető a humanizmus kutatásának eddigi egyoldalúsága. A korábbi magyar történetírást elsősorban a politikai történet érdekelte, s a „nemzeti dicsőség”, a szónak különféle értelmében. Ezért pl. Galeotto Marzio munkásságából is elsősorban a Mátyást, a nagy királyt dicsőítő, tehát a történetírói és írói műveit ragadták ki egyoldalúan, és filozófiai s egyéb műveit Kardos Tibor² előtt úgyszólván senki el nem olvasta. Emiatt természetesen Galeotto alakja is eltorzult: a humanista nemzetközi figurája erősen eltolódott az udvari történetíró, sőt udvari „mulattató” rossz értelemben nemzeti, provinciális figurája felé. Ami viszont a modern marxista magyar történetírást illeti: ez felismeri ugyan a tudomány- és a filozófiatörténet fontosságát éppen ezekben a kérdésekben, de e felismerésnél többet mindeddig alig tudhatott tenni, mert elsősorban mégiscsak a magyar múlt gazdasági, társadalmi és politikai történetét kell marxista módon feldolgozni s csak erre építve következhet majd a szélesebb körű, nagyobb igényű kultúrhistoria megírása. Tudott dolog, hogy a modern magyar történetírásnak a kultúrhistoria ma még gyenge oldala, s ami eredmény e téren mégis mutatkozik, annak zömét nem történészek, hanem inkább irodalomtörténészek s a náluk sokkal kisebb számú filozófiatörténészek és a természettudományok történetének néhány kutatója produkálták.

Ami viszont az egyetemes, nemzetközi szinten folyó tudománytörténetet illeti: ez bármennyire virágozzék is és bővelkedjék új eredményekben, tőle semmiképp sem várhatjuk a humanizmus sajátosan magyar vagy kelet-európai problémáinak forrásszerű felkutatását és elvi szinten való megoldását. Jelen összefüggésben — bármilyen röviden is — éppen arra szeretnék

¹ Az 1964. október 9—10-én Spoleto-ban rendezett olasz—magyar történésznapon tartott előadás.

² Kardos Tibor: Néhány adalék a magyarországi humanizmus történetéhez. Pécs 1933.

példát felhozni, hogy a „helyi” tudománytörténetnek miképpen lehetne (a maga sajátos eszközeivel és sajátos lehetőségeivel) bizonyos korrekciókat vagy finomításokat hozzáadni a tudományok nemzetközi, általános történetéhez valahogy úgy, ahogy — ha szabad hasonlattal élnem — a visszhang is néha az eredeti hangforrásnak olyan minőségeit tudja „analizálni”, melyek az eredetiben nem észlelhetők, nem figyelhetők meg.

2. Ha a magyar kultúrhistoria és tudománytörténet kutatója az itáliai humanizmus történetében kutat a magyar (pontosabban: magyarországi) gondolkodás közvetlen vagy közvetett forrásai után, első szava (ha objektív akar lenni) csak az elismerés lehet az olasz filozófiatörténészek teljesítménye iránt. Ezt itt egyáltalán nem udvariasságból kell hangsúlyoznom, hanem azért, mert a nemzetközi filozófiai közvéleménynek komoly adósságai vannak az olasz filozófia történészeivel szemben: alkotásaik nemzetközi rangja és súlya sokkal nagyobb, mint ahogy ez idegen nyelvre való lefordításukban és a szak-sajtóbeli visszhangjukban megmutatkozik. Pedig hát a régebbiek közül Burckhardtot és Renant, az újabbak között az egy Thorndike-ot leszámítva: a humanizmus egyetemes történetének, de a XIV—XVI. századok tudomány- és filozófiatörténetének *alapvető*, nélkülözhetetlen standard work-jei (egykor és ma) az olasz filozófiatörténészek alkotásai — régebben Ruggiero és Toffanin, újabban Saitta és Garin. E két utóbbi szerző főművei nélkül a humanizmus *nemzeti* történetének komoly kutatása is elképzelhetetlen, hiszen nincs nemzet Európában, melynek humanizmusa szerves kapcsolatban nem állott volna az itáliai reneszánsz szellemi mozgalmaival.

Fontos feladat, hogy kutatási eredményeinket egybevevessük, érvényességüket nemzetközi próbának vessük alá (ha ugyanis van az emberi gondolkodás történetében valóban *közérdekű*, sui generis *nemzetközi* téma, akkor a humanizmus története valóban ilyen). Leszögezve tehát az újabb olasz filozófiatörténetek eme nélkülözhetetlen (vagyis nagyon pozitív) voltát a magunk számára is, őszintén és világosan vetjük fel a további kérdést, hogy melyek ezeknek a műveknek azok a hiányai, negatívumai, melyek miatt nem tudják a maximális segítséget nyújtani a humanizmus magyar kutatóinak és a magyar humanizmus kutatóinak. Szerencsére hamar végére lehet járni ezeknek a negatívumoknak; lényegük — rövidre fogva — az, hogy amennyire gazdagok ezek a művek (elsősorban Saittáról és Garinról van szó) a gondos filozófiai szövegelemzés alapján kibontakozó *részlet*összefüggésekben, annyira tartózkodóak a fejlődés átfogó, *általános* vonalainak, korszakos változásainak kirajzolásában, a gazdag premisszáikból folyó történetfilozófiai következtetések levonásában. Nem arról van szó, mintha visszakívánnánk a Geistesgeschichte kultúrhistoriai praxisát, mely szegényes premisszáikból teljesen megalapozatlan „szintézis”-ekhez tudott eljutni; teljesen jogos E. Garin kritikája, melyben elítéli a Renan-féle koncepciót az averroista Pádua és a platonista Firenze éles ellentétéről, amely azután az utódok kezén még tovább szimplifikálódó közhellyé lett.³

Nem bírálja azonban Garin az ellenkező véletet, amelyre talán Toffanin híres könyve lehetne a legjobb példa: az eltúlzott, mesterkelt határok megvonásától való olyatén tartózkodást, amely viszont — éppen megfordítva — annyira tágra szabja a humanizmus fogalmát (mint latinizmus, romanizmus, klasszicizmus stb.), hogy ez elveszíti *történeti* konkrétságát és *logikai* használ-

³ E. Garin: L'umanesimo italiano. Bari 1952. 7—8. és 172. o.

hatóságát, ellentmondás-mentességét. A magyar kultúrhistoria felől tekintve ezt a kérdéskomplexust (melyet metodikai példának hoztunk előre), a következő koncepció látszik helyesnek. *Téves* Renan koncepciója Padova és Firenze antitézisééről, hiszen a padovai szabadgondolkodók és a firenzei platonisták az „ideológiai barrikádnak” ugyanazon az oldalán harcoltak (vagy állottak); de ugyancsak tévedés lenne ezen az alapon megfeledezni azokról a *történeti* (doktrinális és filológiai) különbségekről, melyek a „firenzei” platonizmus és a „padovai” arisztotelizmus, avagy (általánosabban megfogalmazva) humanizmus és „itáliai természetfilozófia” között mégiscsak fennállottak, s melyek közép-európai hatásukban is világosan megmutatkoznak.⁴ Nem lehet célunk itt spekulatív módon belebocsátkozni a humanizmus fogalmának definíciójába. Annyit azonban a konkrét történeti adatok alapján hangsúlyozni kell, hogy amennyire helyénvaló pl. Kopernikust humanistának nevezni (és nem csupán Theophylaktos Simokattes fordítása miatt), annyira megtévesztő volna pl. Pietro Pomponazzit egyszerűen humanistának tekinteni. Persze nem azért, mintha elismernénk Toffaninnak azt az ötletét (többnek nehéz volna nevezni), hogy a humanizmus (többek között) a XIII. századi averoizmus ellenében létrejött visszahatás.⁵ Éppen megfordítva: Pomponazzi nem abban és azért különbözik a humanistáktól, mert szemben áll velük, hanem mert náluk radikálisabban képvisel egy modern, emberközpontú filozófiát; ma úgy mondanánk: „balra áll” a humanistáktól, de nem ellenfelük.

Bizonyára nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy itt nem valaminő politikai baloldaliságról van szó (hiszen ki is tudná ma már megmondani, hogy mi lehetett Pomponazzi politikai álláspontja vagy szerepe?) — hanem egy olyan filozófiai, ideológiai, világnézeti *radikalizmusról* és *ellenzékiségről*, amely csak távoli és esetleges kapcsolatban lehet a politikai radikalizmussal. Ami ebben a kérdésben a leglényegesebb: hogy ne csak teljes *szélességben* tudjuk áttekinteni a humanizmus korának filozófiai, ideológiai, világnézeti spektrumát, de lássuk ennek *szerkezetét* is. Nem könnyű feladat ez, de — szerény véleményem szerint — ez az a lépés, melyet a nemzetközi tudománytörténetnek meg kell tennie, ha ki akarja elégíteni azokat a jogos igényeket, melyet a párizsi Annales körül csoportosuló gazdaság- és társadalomtörténészek így fogalmaztak meg: „Vége a leírásnak, most mérni és számolni kell”.

3. Hogy az itáliai humanizmus magyarországi és kelet-európai hatására vonatkozó újabb kutatások miért éppen azt az igényt támasztják a nemzetközi (s elsősorban az olasz) humanizmus- és reneszánszkutatással szemben, hogy a jelenleginél részletesebb *szinkronikus* és *diakronikus* tagolásban rendezze el a dicséretes bőségben feltárt és elemzett filozófia- és tudománytörténeti eredményeket — annak megokolására talán elég lesz egyetlen komplex példa felhozatala a kelet-európai humanizmus-kutatás újabb eredményeinek köréből. (Mellékesen ez egy szerény módszertani ötletet is bemutat arra nézve, hogy a könyvtörténetet miképpen kellene az eddiginél jobban hasznosítani a tudomány- és kultúrhistoriában.)

⁴ L. Kardos Tibor: A virtuális Magyarország, Bp. 1934. 9–10. o.

⁵ „Bei der Reaktion auf jene Flut von antidogmatischem Rationalismus, der sich im 13. Jahrhundert aller Alchimie der arabisierenden griechischen Wissenschaft öffnete, verdichtete sich das entgegengesetzte Verlangen, das nach dem Absoluten, in einem starken, stolzen, ewig beispielhaften Wort: Humanismus”. (Toffanin, G.: Gesch. des Humanismus, Wormerveer, 1940. 417. o.)

Galeotto Marzio műveinek magyarországi, egykorú példányai között figyelmet érdemel a *De homine* 1610-es oppenheimi kiadásának egy példánya, melyet egykori tulajdonosa, *Kessler* Márton pozsonyi kamarai főtisztviselő 1617-ben vásárolt. Ez egy hármass mű első tagja volt: *Galeotto De homine*-ja (hasonlóan a mű 1517-es bázeli kiadásához) egybe van nyomtatva a „*Georgii Merulae, Alexandronii in Galeottum Annotationes*”-szel,⁶ valamint — s ez már kezdi a magyarországi kapcsolatokat jelezni — „*Joannis Jessenii a Jessen De Generationis et vitae humanae periodis tractatus duo*”-jával. A három mű közül a két első — tudjuk — szorosan összetartozik (amilyen szorosan csak egy ilyen goromba támadás hozzátartozhat a megtámadott műhöz . . .), viszont problematikus, hogy *Jessenius* műve (több mint száz év távlatából) hogyan és miért kerül együtt kinyomtatásra velük, 1610-ben?

A külső, „filológiai” indokok eléggé kézenfekvőek. *Jeszenszky* híres wittenbergi, majd prágai orvosprofesszor, aki következetesen „*eques hungarus*”-ként írja alá nevét, hiszen családja valóban magyar, s a mohácsi vész után vándorolt ki Budáról Boroszlóba, s mint a magyaroknak általában, *Galeotto* Marzio neki is kedvenc szerzője volt. További és nyomós ok az is, hogy *Jeszenszky* maga is a páduai egyetemen szerzett orvosi képesítést (1590 körül), s itt is védte meg disszertációját: „*De divina humanae philosophia*”.⁷

Ami viszont a benső, eszmei, filozófiai rokonságot illeti: ilyet csak nagyon erőltetve lehetne felfedezni. A szellemi atmoszféra, melyet *Jeszenszky* neve, élete és munkássága jelent, lényegesen különbözik a *Galeotto*-étól, ha nem is ellenkezik azzal. Nem kívánunk beleszólni abba a vitába, mely *Saitta* és *M. Frezza* között támadt *Galeotto* arisztotelizmusa⁸ körül, de bizonyos adalékokat talán szolgáltatathat a kérdéshez az oppenheimi kiadás közelebbi elemzése. *Jessenius* nem csupán híres sebész, de exponált politikus is volt: a cseh protestáns rendek radikális Habsburg-ellenes vonalához tartozott, s ezért is végezték ki a mozgalom bukása, a fehérhegyi csata után. *Jessenius* filozófiája (mindennek pontosan megfelelően) nem közvetlenül a padovai materializmusból (mondjuk ki: *Pomponazziból*) táplálkozik, hanem az egyáltalán nem padován *Francesco Patrizzi*⁹ újplatonista természetfilozófiájából, amely — tudjuk — bár nem eléggé felderítve — nagy népszerűségnek örvendett *Wittenberg* egyetemén s általában a protestáns filozófusok körében „*Zoroaster*”-e¹⁰ oly híven követi mesterét,¹¹ hogy azt mai fogalmaink szerint plágiumnak nevezhetnénk. Erősen „protestáns” irányba mutat *Jessenius* kiadói tevékenysége is: kiadta *Vesalius*nak *Fallopisszal* vitázó művét,¹² *Savonarolának* *Universae philosophiae epitomeját*,¹³ melynek bevezetésében nyíltan „reformátorként” dicséri a *Mediciek* firenzei ellenfelét, kiadta továbbá *Sigoniust*,¹⁴ de nem utolsósorban a politikai protestantizmus főművét (a *Vin-*

⁶ *Meruláról* l.: *Kardos*, Néhány adalék, 8—9. o.

⁷ Megjelent: Venetiis 1591.

⁸ *Galeotto* Marzio: *Varia Dottrina*, A cura di *Mario Frezza*. Napoli 1949. 2—7 o.

⁹ *L. Garin*. Id. mű 246—7. o.

¹⁰ *J. Jessenii*: *Zoroaster. Nova... de Universo philosophia*. Witebergae 1593.

¹¹ *Patritius*, Fr.: *Nova de universis philosophia Venetiis 1593 és Oracula Zoroastris*, *Hermetis Tr. Ferrariae* 1591.

¹² *Hanoviae* 1600. l. Mátrai: Régi magyar filozófusok. Bp. 1961.

¹³ *Witebergae* 1596. l. Mátrai: Id. mű 212—3. o.

¹⁴ *C. Sigonii*: *De dialogo liber*. Lipsiae 1596.

diciae contra Tyrannos-t) védelmező saját előadását, melyet (saját állítása szerint) disszertációjának padovai megvédése alkalmával adott elő.¹⁵

A maga komplexitása, ellentmondásossága ellenére is (pontosabban: éppen ezért) logikusan kielemezhető, hogy Jeszenszky miért engedte megjelenni saját művét a Galeottóéval és annak kemény bírálatával együtt, és miért nem választotta a két vitatkozó előd közül a magához közelebb állót? Ne elégedjünk meg azzal a válasszal, hogy praktikus kényelemszeretetből cselekedett így: mert Frobenius is így tett 1517-ben az első kiadásnál. A kielégítő válasz csak az lehet, hogy Jessenius (és az oppenheimi kiadó, ill. nyomdász) — legalább is részben — maguk is egyetértettek azzal a kritikával, mely Mérula részéről Galeottót érte; ne feledjük el, hogy Frobenius — abban az időben — Erasmus nyomdásza és benső barátja volt, aki kiadói tevékenységében eléggé híven követte nagy barátjának elveit, harcoss vagy megalkuvó állásfoglalásait. Nemigen lehet vitás, hogy *részben* Jessenius is egyetértett a Galeotto padován materializmusa feletti humanista bírálattal, de ugyanakkor az is valószínű, hogy *másrészt* azért nagyra becsülte Galeottóban a teológiával és egyházzal, pontosabban: a *katolikus* teológiával és egyházzal való szembekeverülését. Ugyanez a szellemi őskeresés az, amely Savonarolát is a reformáció nagy előfutárának láttatja — többek között Jesseniussal is.¹⁶

Érdekes jelenség az, amelyet itt megfigyelhetünk az itáliai humanizmus közép-európai történetében: a XVI. század végére csak az „hat” Galeottóból, ami összhangba hozható az itt élő szerzők mindenkori teológiai világnézetével. Vagyis: hat maga a történeti alak, a nagy király udvari tudósa; hat az eredeti harcoss magatartása is, de már csak azért, mert a pápai egyház, a catholica philosophia ellen irányult; de legkisebb mértékben sem hat már Galeotto Marzio legújyszerűbb filozófiai, ideológiai mondanivalója, a padován gondolkodók merész elképzelései test és lélek viszonyáról, valamint a világ megismerésének, a tudásnak „üdvözítő” hatásáról. Ez utóbbiak helyét egy egészen más, Galeottótól teljesen idegen filozófia foglalja el, a lutheristák kedvelt Patrizzijének eléggé lapos újplatonizmusa, egy újsütetű protestáns szentháromságmisztika.

Az elvi konzekvenciák levonásához fontos történeti összefüggésnek tartom, hogy a XVII. századi magyarországi filozófia történetében ugyanezt a jelenséget lehetett megfigyelni: az anyag *fizikai*, tehát természettudományos fogalmát a szerzők *teológiai* álláspontja determinálja, s így túlzás nélkül beszélhetünk katolikus, lutheránus és kálvinista fizikáról, pontosabban természetfilozófiáról a XVII. sz. gondolkodásában Magyarországon.¹⁷

4. Joggal vetődik fel a kérdés: ha ily módon erős történelmi szűrők szelektálják az itáliai humanizmus, ill. XV—XVI. századi filozófia hatását, vajon teljesen hatás nélküli volt-e a padován arisztotelizmus „nem-kálvinizálható” vagy „nem lutherizálható” része Európának ezen a tájain? Vajon (hogya a legszélsőbb „baloldaltól” szóljunk) Pomponazzi tanítása a lélek halandóságáról minden hatás nélkül maradt-e végig a XVI. századon, úgy ahogy ezt a

¹⁵ Pro Vindicis contra tyrannos oratio, quam iuvenis habuit Patavii Venum... 1591.

¹⁶ Savonarola kiadásának előszavában *Jessenius* „Itália Lutherjének” nevezi Savonarolát, és mártír alakját Szokratészhez hasonlítja. (Vö. *Mátrai* L.: Jeszenszky J. Savonarola kiadásáról. Magyar Könyvszemle, 1959. 2. sz. 195. o.)

¹⁷ L.: *Mátrai* L.: Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. sz. magyarországi filozófiában. Századok, 1957. 1—4. sz. 145—162. o.

század végén Jesseniusnál megfigyelhettük? Az az aránylag nagyszámú kelet-európai hallgató, aki Páduában Pomponazzit, Zabarellát és utódaik óráit látogatta, csakugyan nem került e nagyhírű professzorok hatása alá? De igen, ez a hatás nagyon is megvolt, de másutt kell keresnünk.

5. Egy fiatal magyar irodalomtörténésznek levéltári kutatások alapján a magyarországi, ill. kelet-európai unitarizmus történetére nézve olyan fontos új adatokat sikerült találnia,¹⁸ melyek a „padován gondolatnak” ezt a XVI. századi sorsát igen érdekes megvilágításba helyezik. Ezeknek az összefüggéseknek (úgy vélem) az eszmék általános, európai története szempontjából is érdekességük van. A hitélet tisztaságát féltő protestáns teológusokhoz Lengyelországban, Magyarországon is vészjelek érkeznek a század második felében arról, hogy az Olaszországban tanuló magyar diákok veszedelmes, eretnek filozófiai eszméket hoznak haza magukkal. „Redierunt aestate superiore (1572) ex Italia in Transylvaniam juvenes tres, studiosi profanae philosophiae . . . Nunc animarum immortalitatem publicis thesibus impugnant.”¹⁹

Ezek az adatok azt mutatják, hogy a Pomponazzi-féle padován filozófiai hagyománynak komoly utóhatása van a kelet-európai unitárius vallás elveiben, de mutatják egyben azt is, hogy az Itáliából Kelet-Európába visszahúzódó „szabadgondolkodók” sorsa a XVI. sz. második felében itt is megnehezedik: a katolikus részről jövő üldözéshez most már a protestánsok is csatlakoznak. Nem véletlen, hogy *Blandrata* Györgynek el kell távoznia Genfből, s így kerül 1558-ban Lengyelországba, majd 1563-ban Erdélybe, ahol a fejedelem udvari orvosa lesz, s a magyarországi unitarizmus egyik legerősebb támasza *Dávid* Ferenc püspök mellett. Joggal panaszkodik a tridenti származású *Jacobus Acontius*, hogy a reformáció a gondolkodók számára nem sok jót hozott, hiszen szeretet helyett kicsiségeken vitatkoznak és ők is halálba küldik a más véleményen levőket. Ilyen a sorsuk a Tridentinum után az erdélyi és sziléziai unitáriusoknak is. Hatásuk és számuk a század végére nagyon megeszappan, mert tanaik élesen beleütköznek a protestáns ortodoxia kemény falába is, elveszítik a protestáns fejedelmek kezdeti és helyi bizalmát, ill. toleranciáját is. Az eszmék története és a tudománytörténet szempontjából ehhez még azt kell megjegyezni, hogy 1520-tól kb. 1570-ig Bázeli az a hely, ahol a humanizmus két fő irányzata virulni látszik, és külföldre is kisugározza személyi és eszmei hatását: az egyik az erasmusi vallási tolerancia eszméje, a másik a lélekre (és Szentlélekre) vonatkozó materialista nézetek, mely utóbbiaknak közvetlen padován eredete vitán felüli.²⁰

Kelet-Európában különösen erős e két irányzat („Pádua” és „Bázel”) kapcsolata, de csak a Tridentinum utáni egy-két évtizedig. *Blandrata* György és Fausto *Socino* úgyszólván Európa e részébe helyezik át az antitrinitárius mozgalom súlypontját. Ezenkívül azonban az erasmusi vonal kelet-európai „Thurzó—Fugger”-szárnya is megtalálja a padován kapcsolatot vagy közvetlenül, vagy éppen Bázelen keresztül: *Dudith* András élete és műve a példa

¹⁸ *Pirnát* Antal: Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Bp. 1961.

¹⁹ *Uo.* 61. és 135—136. o.

²⁰ Nagyon sajnálom, hogy csak címeről ismerem D. *Cantimori* tanulmányát (Italiani a Basilea e Zurigo nel Cinquecento), mely nyilván rokon adatokat tartalmaz. L. még *Saitta*, G.: Il pensiero Italiano nell' umanesimo e nel rinascimento. Firenze 1961. III. 461. o.: Riformisti e controriformisti.

erre, akinek az *egyéni* sorsában a Tridentinum olyan szerepet játszik, amelyet játszik — mint konklúziókban ezt meg fogjuk fogalmazni — az egész újkori tudománytörténet alakulásában, a humanizmus utóéletében is.²¹ Thomas Erastusszal való irodalmi barátsága szép újabb példája annak, hogy e kései közép-európai humanistákban miképpen találkozik az itáliai humanizmus és reneszánsz „filológiai” és „fizikai”, firenzei és páduai, platonista és arisztotelista, avagy idealista és materialista stb. irányzata. És nem utolsósorban: egy új tudomány és egy új vallás.

6. Az itt adott rövid áttekintés, ill. a mögötte rejlő konkrét történeti adatok lehetővé teszik néhány általános jellegű elv, ill. követelmény megfogalmazását a tudománytörténeti kutatás számára:

a) Bár áttekintésünkben a társadalom és tudomány összefüggéseiről, vagyis a tudomány (és ideológia) társadalmi determinációjáról szó sem esett, világos, hogy pusztán a „filológiai” és „esztétörténeti”, „tantörténeti” adatoknak egyébként öröndetes növekedése is egyre finomabbá, ugyanakkor egyre áttekinthetlenebbé, atomizáltabbá teszi a tudományok történetére vonatkozó tudásunkat. Röviden: az analízis további folytatása mellett (és annak érdekében is) szükség van immár a *fejlődés* legfőbb vonalainak megrajzolására, a szintézisre is.

b) Akár hiszünk az emberiség fejlődésében, akár nem: *valamiféle* fejlődést (vagy akár visszafejlődést) ki kell tudnunk mutatni a tudományok történetében, ha a jelenlegi deskriptív, „filológiai” szemléletünket egy kauzálisabb, „történetibb” látásmóddal akarjuk felcserélni. Ez egyáltalán nem zárja ki az alapos forráskutatást, hanem ellenkezőleg: új és értelmes feladatokat szabhat elébe. Milyen kincsesbánya lenne pl. tudomány és társadalom viszonyának története számára, ha valaki megírná a dedikációk, epistola deicatoriák, előszavak történetét, avagy az idézések, hivatkozások változásait, a klasszikus és biblikus idézések fogyását és a laikus, „modern” szerzők idézésének fokozódását éppen a XVI. század során. (Az általunk használt példában: Galeotto még Vitéz János esztergomi primásnak ajánlja a művét, Merula már csak Medici Juliánnak, és száz évvel később Jessenius mindössze Salkhausen Friedrich lovagnak, egyik professzor kollégájának: íme a tudomány demokratizálódásának folyamata a dedikációk tükrében!).

c) A humanizmus kelet-európai története azt mutatja, hogy a humanizmus olyan szellemi magatartás, mely elveszítette már a teológiai ideológia biztonságát, de még nem találta meg helyébe a természettudományos egzaktuság támaszát (ezért is keresi a biztonságot a *harmadik* úton: nem *felül*, az istenben, nem *kint*, a természetben, hanem *belül*, az emberben, a morálban). A marxizmusnak az a tanítása, hogy a XVI—XVII. században *minden* haladó törekvésnek történeti szükségszerűséggel *vallásos* *mezben* kell megjelennie, messzemenően érvényes a humanizmus és a tudomány történetére is. Éppen mert a XVI—XVII. század tudománya a valláshoz való viszony megváltoztatásában fejlődik ki, a teológiával való folytonos kontroverziákban alakul ki: e századok eszméinek története elválaszthatatlan a vallások és a teológia történetétől. Talán különös, hogy egy marxista filozófus teszi ezt, de ki kell mondani: éppen mert e századokban a tudomány még szorosan összefügg a

²¹ Costil, Pierre: A. Dudith, humaniste hongrois 1533—1589. Sa vie, son oeuvre et ses manuscrits grecs. Paris 1936. (Coll. d'Études Anciennes), és Mátrai L.: Id. mű 16—41. o.

vallással, *minőségileg* is új eredményeket e téren csak akkor várhatunk, ha az „önálló tudomány”-nak (csupán a XVIII. században megvalósuló) koncepcióját nem vetítjük vissza a XVI. századba, hanem az eszmék mozgását a vallási ideológiával való szoros, tényleges összefüggésében vizsgáljuk.

d) Ha e komplex folyamatokat így nemcsak a maguk bonyolultságában fogjuk fel, hanem főbb tendenciáikat is át fogjuk tudni tekinteni, akkor elmondhatjuk majd, hogy megteremtettük a filológia és az eszmék története terén minden előfeltételét annak, hogy megírjuk a tudomány társadalomtörténetének nehéz témáját.

e) Ahogyan ennek az elkezdett feladatnak eddigi szerény közép-európai eredményei mutatják: bizonyos, hogy az igényesebb, valósabb feltárás az itáliai humanizmus európai hatását nem kisebbnek, de jóval nagyobbak és mélyebbnek fogja megismertetni, mint ezt eddig hittük vagy tudtuk.

f) A tudományok története a középkor óta: az egységes középkori ideológia felbomlása és ennek nyomán a növekedő specializálódás. Első lépés: a filozófia (az összes többi tudománnyal a méhében) megpróbál elszakadni a teológiától; ennek a foknak jelzője a „duplex veritas” koncepciója. De ezt követik a „multiplex veritas” további követelése a további századokban: a filozófiából is kiválnak a „szaktudományok”, a XVIII. század folyamán, ill. a XIX. században. Ha a fejlődésnek valóban ez a jellegzetessége, akkor a *humanizmus* fogalma is élesebb profilt kap, élesebben helyeződik szembe a *teizmus* fogalmával; ebben az esetben a humanizmus történeti fogalma egészen közel kerül a humanizmus etikai fogalmához. E közeledés — úgy vélem — egyik koncepciónak sem válhat kárára.

ВЛИЯНИЕ ИТАЛЬЯНСКОГО «АВЕРРОИЗМА» В ВЕНГРИИ В 16ОМ СТОЛЕТИИ

L. Mampau

На протяжении 15—16. столетий относительно многочисленные венгерские студенты посещали Падовский Университет известен в силу своих свободомыслящих. Вопреки этого нам удалось доказывать до сих пор только мало влияний здесь осваиванных мыслей в истории венгерской философии. Автор ясно доказывает на основе новейших исследований (опираясь и на достижения А. Пирната), что материалистические тенденции падовского аристотелизма («аверроизма») оказывают влияния и на две области в второй половине 16го столетия: 1. на венгерский (и восточноевропейский) Унитаризм 2. на оппозиционных, протестанских философов (напр. Й. Йессениус) посредничеством мистики света меньше радикального Патрицца. Автор одновременно в статье говорит и о некоторых задачах истории науки и методологии главным образом в том отношении, что нам надо исследовать основательно историю теологии для того, чтобы мы можем понимать историю философии этих столетий, потому что к тому времени эти две дисциплины еще очень тесно сплетались: даже; те связи, которые разрыхлились от Возрождения и Гуманизма после Синоды Трента, вновь окреплись (как Реформация и Контр-реформация и становится в каком-то мере «ретеологизация» философии.

THE INFLUENCE OF „AVERROISM” IN 16TH CENTURY HUNGARY

by L. Mátrai

In the 15th—16th centuries quite a number of Hungarian students attended the University of Padua, famous for its freethinkers. Yet only few effects of the ideas imbibed there could be traced, up to now, in the history of Hungarian philosophy. On the strength

of recent researches (and relying also on A. Pirnat's results) the author evinces that in the second half of the 16th century the influence of the materialist trends of Paduan Aristotelism ("Averroism") made itself felt in two fields, namely 1. in Hungarian (and Eastern European) Unitarianism, and 2. — through the intermediary of the less radical Fr. Patrizzi's Neoplatonist philosophy of divine light — in the oppositional philosophy of Protestant thinkers (e. g. J. Jessenius). The author comes forward, furthermore, also with a number of suggestions relative to the history of science and methodology, stressing mainly that we must study thoroughly the history of theology if we want to understand that of the philosophy of these centuries, as at the time the two branches of knowledge were still closely entwined, nay, the ties which had loosened since the Renaissance and Humanism, strengthened again after the Council of Trent (as Reformation and Counter Reformation), bringing forth, in a measure, a „retheologization” of philosophy.