
PETNEHÁZI GÁBOR

Az értelmiség utópiája Erasmus és a keresztény humanizmus

The short essaistic paper tries to reassume the main reasons of the ambiguous memory of the great humanist's reform-programme. Erasmus in his numerous writings mocked contemporary politics, the corruption, hedonism and selfishness both of ecclesiastical and secular rulers and exhorted the radical reform of the whole christian society, but in the meantime he might be completely aware of the unrealistic and utopian possibility of such a universal and spiritual turnaround. The reason, why he remained consequent in this wish (which in fact was not a coherent programme) is rooted in the very nature his being as christian humanist: the "universal intellectual" who criticized so sharply the society was both a role but a most serious justification of his personal and intellectual existence; furthermore, Erasmus of course was also aware of the nothing less ambiguous ciceronian requirements of the politically active but the same time withdrawn and creative humanist intellectual.¹

„Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna”

– írja Bibó István egy meg nem valósított dialógus-tervezetében, amelynek a fikatív szituáció szerint apósa, Ravasz László, mint bíboros érsek, illetve ő maga, mint címzetes váci kanonok lettek volna a szereplői – az egyház és Európa története is máshogyan alakul:

¹ A publikáció elkészítését az MTA-SZTE Antikvitás és reneszánsz: források és recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatta.

A 16. században egy katolikus-protestáns-erazmiánus kompromisszum megmenti az Egyház egységét, az Egyház zsinatpresbiteri demokratizálódása lesz a mintája a világi alkotmányossági mozgalmaknak, melyek az Egyház szövetségében megtörik a fejedelmi abszolutizmus kísérleteit, úgyhogy a felvilágosodott abszolutizmus közjátéka mindenütt elmarad, s a modern szabadságok organikusan nőnek tovább a középkori szabadságokból, úgy, mint Angliában. Így az Egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, a felvilágosodás, modern tudományosság, humanitarizmus, demokratizmus, liberalizmus, szocializmus mind keresztény egyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi.

Bibó, ahogyan kifejti, „uchroniát” írt volna, vagyis „nem létező idősorokat” elevenített volna fel, az utópiák mintájára. Nem érdemes most végigmenni az egész tervezeten, a lényeg, hogy egy olyan konstitucionalista Európát vázol fel, amelyet még a XX. században is az egyház természetes közegében megmaradt értelmiség irányít, és e szellemi uralkodóosztály mindig higgadt és bölcs kompromisszumkészségének köszönhetően az öreg kontinensnek történelme során sikerül elkerülnie a nagy belső megrázkódtatással, rengeteg indulattal és hirtelen kilengéssel járó, akcióra reakcióval felelő forradalmi változásokat, legyen az a reformáció és a vallásháborúk vagy a felvilágosodás és francia forradalom, vagy akár az első világháború és a bolsevik forradalom. E képletben természetesen Magyarország sem jut ebek harmincadjára, a parasztháború elmarad, Dózsa pedig a mohácsi csatában, mint egy új Kinizsi megmenti az országot és az ifjú II. Lajost, aki ezután a nagy közép-európai államszövetség élén még ötven évig uralkodik békében.²

Bibó dialógus-tervezete első ránézésre is tipikusan erazmista ötlet, mondhatnánk úgy is, egy magyar keresztény humanista eszmefuttatása a

² *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna... Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchronia = BIBÓ István, Válogatott tanulmányok IV, <http://mek.niif.hu/02000/02043/html/540.html>; rövidebb leírása Bibó Révai Andrásához 1968-ban írott levelében, I. Uo., <http://mek.niif.hu/02000/02043/html/539.html>*

történelem elképzelése szerinti, ideális alakulásáról. A párbeszéd-forma már önmagában erős utalás a dialógus-művészetéről elhíresült Erasmusra, s azt szinte felesleges is rögzíteni, hogy az utópia műfajának Erasmus legjobb barátja, Morus volt a megteremtője, ugyanakkor a nagyközönség előtt talán már kevésbé ismert tény, hogy Utópia ideális állama egy olyan gondolat kísérlet volt, amely az Erasmus és az erazmisták által képviselt keresztény humanizmus elvei szerint felépült társadalom megvalósulását próbálta meg lefesteni. Irodalom-, eszme- és kultúrtörténészek, teológusok, filológusok és politikai filozófusok az elmúlt évszázadokban és évtizedekben egymást váltva és egymással vitatkozva próbálták megfejteni e gondolat kísérlet lényegét, értelmét; meghatározni komolyságát; értelmezni összefüggéseit és kontextusait. Bibó István tervezete tulajdonképpen ezek sorába illeszthető, még akkor is, ha attitűdje mai mércével mérve tudománytalan. A történelemben nincs „mi lett volna ha,” ennek ellenére Bibónak természetesen igaza van: ha a zsinati mozgalom a XV. században tényleg győzött volna,³ akkor Erasmust ma az egyházatyák között tartanánk számon, többek között éppen azért, mert volt mersze évszázados intézmények, tradíciók értelmére rákérdezni, a megszokott értelmezési keretektől kilépni és a dolgok utólag visszatekintve banális, ám a korban még korántsem magától értetődő lényegére rámutatni.

Talán eldönthetetlen, hogy egyáltalán mennyiben vette komolyan mindazt, amit leírt, mi az, amit elhíhetünk neki, és mit kell szkepszissel kezelnünk. Hatalmas életműve már nagysága miatt is immunis lehetne mindennemű átfogó interpretációs kísérletre, de a helyzetet tovább bonyolítja, hogy Erasmus, pl. Petrarcahoz hasonlóan, nagyon is tudatosan alakította azt a képet, ami róla és az ún. erazmiánusokról már életében rögzült, s amely elnevezés lényegében a saját környezetét takarta, de

³ Erasmusról és a konciliarizmusról vö. *Conciliarism and Papalism*, ed. J. H. BURNS, Thomas M. IZBICKI, Cambridge, 1997; Harry J. MCSORLEY, *Erasmus and the primacy of the Roman Pontiff: between Conciliarism and Papalism*, ARG, (65)1974, 37–54; Nelson H. MINNICH, *Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512–17) = Erasmus of Rotterdam, the man and the scholar: proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9–11 November 1986*, ed. Jan SPERNA WEILAND, Willem FRIJHOFF, Leiden, Brill, 1988, 46–61.

holdudvarában a *res publica litteraria*, azaz a humanisták szellemi köztársaságának szinte minden tagja elért.⁴

Mik voltak ennek a szakirodalomban keresztény humanizmusnak ill. északi reneszánsznak nevezett mozgalomnak vagy szellemi irányzatnak a főbb jellegzetességei? Erasmus valóban Luther szálláscsinálója volt, mert megrogyasztotta a katolikus egyház tekintélyét? Luther tényleg ellopta a show-t Erasmustól, ahogyan azt rendkívül szuggesztív, bár kétségkívül statikus és redukcionista módon Stefan Zweig ismert nagyesszéje sugallja?⁵ Erasmus pedig valóban elárulta a reform ügyét, amikor elhatározta magát Luthertől és az egyházszakadás ellen érvelt? E kérdések vázlatos megválaszolásához először azt kell körüljárnunk, hogy volt-e ténylegesen reformprogramja Erasmusnak, ill. mik voltak ennek a legfőbb sajátosságai, másodsorban pedig arra a mélyebb problémára kell kitérnünk, hogy az értelmiségi, külső szemlélői létből (ha tetszik, szellemi magaslatokból) lehetséges-e egyáltalán ténylegesen befolyásolni a társadalmi, politikai és gazdasági folyamatokat, vagy ez mindig csupán egy könnyen szertefoszló illúzió, és az idealizmus törékeny lélekvesztője törvényszerűen hajótöresre ítéltetett az emberi indulatok, érdekek és képmutatás óceánján. Mindez előrevetíti ugyan az alapprobléma örökös megoldatlanságát, de a kissé bővebb kifejtés révén mégis közelebb juthatunk a reformáció egyik legfontosabb, és sajátos módon (a fenti szögesen ellentétes állításokból is jól kirajzolódóan) azóta sem ambivalencia-mentesen kezelt előzményéhez.⁶

Az új értelmiség

A XIV–XV. században Itáliában kibontakozó humanizmus egy olyan új értelmiségi modell és kulturális program volt egyben, amely egyrészt

⁴ A legfontosabb monográfiák a humanisták tudatos önreprezentációjáról: Stephen GREENBLATT, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Univ. of Chicago Press, 1980; Lisa JARDIN, *Erasmus man of letters. The construction of charisma in print*, Princeton Univ. Press, 1993; Karl A. E. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen: Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, De Gruyter, 2008.

⁵ Stefan ZWEIG, *Rotterdam Erasmus diadala és tragédiája*, ford. HORVÁTH Zoltán, Bp., Holnap Kiadó, 1993.

⁶ Az alábbiakban vázolt gondolatmenet alapvetően Hanan YORAN inspiratív és jóval részletesebb tanulmányát követi: *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Plymouth, Lexington Books, 2010.

szakított a középkori egyetemeken felvirágzó, de még szorosan az egyházhoz kötött, skolasztikus értelmiségi modellel és hangsúlyozottan a világi hatalomhoz igyekezett közelebb kerülni, másrészt pedig e törekvésének saját maga teremtett hivatkozási alapot az antik, görög és latin filozófia, irodalom, történelem és művészet elfeledett szerzőinek, alkotóinak az újrafelfedezése és magas szintű imitációja révén. Ez azzal a megkötéssel is igaz, ha elismerjük már a skolaszticizmuson belül is létező középkori előzményeit, valamint azt, hogy tulajdonképpen filozófiai rendszert, metafizikai és ontológiai mélységű világmagyarázatot a reneszánsz nem tudott kitermelni, és ezzel a humanizmus-kutatás egyik legfontosabb XX. századi képviselője, Paul Oskar Kristeller (1905–1999) előtt is fejet hajtunk.⁷ A humanizmusról Hans Baron (1900–1988) által kialakított másik nagyhatású (és részleteiben azóta természetesen megcáfolt vagy legalábbis megingatott) paradigma az új értelmiség társadalmi elkötelezettségét, eredendő republikanizmusát és erős politikai aktivitását emeli ki, és az újkortól kezdve kialakuló, demokratikus polgári öntudat legfontosabb előképét látja bennük – ahogyan láttuk, Bibó István is ezt az alapállást képviselte.⁸

Az itáliai humanizmust néhol máig felbukkanóan szokták új pogánysággal vádolni, s ez nem kis részben Erasmus kortárs itáliai humanistáit illető kritikájának is köszönhető; az is kétségtelen azonban, hogy ő maga teljességgel a *bonae litterae*, vagyis a humanisták által restaurált latin és görög irodalmi tradíció képviselőjének tartotta magát. Morushoz hasonlóan, akivel első angliai útja idején, 1499-ben ismerkedett meg és szinte azonnal szoros barátságot kötött, élesen elhatárolta magát a skolasztikától, ami viszont nem pusztán a *bonae litterae* melletti kiállást, hanem egy Nyugat Európában addig szinte ismeretlen társadalmi karrier és egzisztencia megvalósításának az igényét is magában foglalta. Az egyházi értelmiség hagyományos karrierje nem vonzotta; párizsi tanulmányait félbeszakította, stejni anyakolostorába nem tért vissza, megszegve ezzel a szerzetesi regulát,

⁷ Paul Oskar KRISTELLER, *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia Univ. Press, 1979; *Studies in Renaissance Thought and Letters I–IV*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956–1996.

⁸ Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton Univ. Press, 1955; Uő, *From Petrarch to Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*, Univ. of Chicago Press, 1968.

igaz későbbi itáliai útja alkalmával a teológiai doktorátust végül megszerezte.⁹ Privát életében tehát azt az ideát, amit Bibó megfogalmaz, vagyis hogy a feltörekvő, vagy progresszív értelmiség (amit saját korában a humanizmus jelentett) az egyház kebelén belül lett volna képes karriert befutni, nem tartotta megvalósíthatónak, ugyanakkor – bár az 1510-es évek közepén igen közel került a politikai hatalomhoz (vagyis a burgund udvarhoz) – az itáliai kancellár-humanisták (pl. Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Coluccio Salutati) Morus által is befutott (és mint közismert, tragikus véget ért) pályája sem jutott neki osztályrészül. Néhány éves cambridge-i tanárkodásától (1511–14) eltekintve egyetemen sem tanított, igaz, pedagógiája révén (is) nagy hatást gyakorolt a kortársakra. Emellett nyelvész, filológus, rétor, moralista és teológus volt egy személyben, világi hatalmasságok levelezőpartnere, de (rövidéletű *consiliariusi* ténykedésén túl)¹⁰ mindenféle hagyományos intézménytől, címtől, rangtól elhatárolta magát.

Egyház- és társadalomkritika

Ehelyett már életében egyszemélyes intézmény lett, anyagi függetlenségét részben pártfogói támogatására, részben pedig kiadói tevékenységére és publikációira alapozta. A XVI. század elején robbanásszerűen táguló Gutenberg-galaxis virtuális terében egy valódi állócsillag volt, aki köré hamarosan szatellit-humanisták egész serege csoportosult, így a kibontakozó német humanizmus képviselői is, akik közül sokan néhány év múlva viszont már inkább Luthert támogatták. Erasmus iránti rajongásuk nemcsak a latint

⁹ Erasmus életéről és műveiről a teljesség igénye nélkül a legfontosabb irodalom: MARKIS Simon, *Rotterdami Erasmus*, Bp., Gondolat, 1976; JOHAN HUIZINGA, *Erasmus*, ford. GERA Judit, Bp., Európa, 1995; PRESERVED SMITH, *Erasmus: a Study of his Life, Ideals and Place in History*, New York–London, 1923; MARGARET MANN PHILLIPS, *Erasmus and the Northern Renaissance*, New York, Macmillan, 1949; ROLAND H. BAINTON, *Erasmus of Christendom*, New York, Scribner, 1969; CORNELIS AUGUSTIJN, *Erasmus. His life, Works and Influence*, transl. J. C. Grayson, Univ. Toronto Press, 1991; JAMES D. TRACY, *Erasmus: the Growth of a Mind*, Genève, Droz, 1972; UŐ, *Erasmus of the Low Countries*, Univ. California Press, 1996; ERIKA RUMMEL, *Erasmus*, London, Continuum, 2004.

¹⁰ E minőségében írta az ifjú V. Károlynak az *Institutio principis Christiani-t*; magyarul: *A keresztény fejedelem neveltetése*, ford. CSONKA Ferenc, Bp., Európa, 1992. Politikai ténykedéséről és politikai nézeteiről összefoglalóan: JAMES D. TRACY, *The Politics of Erasmus. A pacifist intellectual and his political milieu*, Univ. of Toronto Press, 1978.

megújító, nyelvalkotó zseninek, hanem a mindig iróniára kihegyezett stílusú fenegyereknek is szólt, aki nem áttalott pápákat, királyokat, főpapokat és fejedelmeket kigúnyolni, akár a soha el nem ismert *Julius Exclusus*-ban (1514), vagy a latin és görög mondásokat egy monumentális kulturális enciklopédiába összegyűjtő és azokat magyarázattal ellátó *Adagia* nagyesszéiben (különösen az elhíresült 1515-ös „utópisztikus” kiadásban), vagy éppenséggel a *Balgaság dicséretében* (1511).¹¹ Erasmus emellett a keresztény társadalom alapvető intézményeire, évszázados szokásainak értelmére kérdezett rá, heves kirohanásokat intézett a mindent behálózó korrupció, képmutatás és harácsolás ellen, és az egész keresztény társadalomra kiterjedő, spirituális reformot követelt, visszatérést az Evangélium betű szerinti tanításához. E reform első lépése szerinte az lett volna, ha az egyház lemond mindennemű világi hatalmáról és vagyonáról, mert az a spirituális szerep, amit vindikál magának, összeegyeztethetetlen ezekkel. Ahogyan az *Adagiában* található esszéjében, az *Alkibiadés szilénjeiben* írja:

A papság az emberinél nagyobb, égi valami. Magasztosságához nem illik más, csak a mennyei. Miért alacsonyítod le méltóságát közönséges dolgokkal? Földi mocsokkal miért szennyezed be tisztaságát? Miért nem hagyod, hogy saját területén legyen hatalmas? Miért nem tűröd, hogy saját dicsőségétől nemesüljön? Hogy saját méltósága miatt tiszteljük? Őt a mennyei lélek szemelte ki – e mennyei

¹¹ Az életmű rendszeréről és a kiadástörténetéről vö. a jelenleg is folyamatban lévő kritikai kiadás-sorozat (ASD) általános bevezetőjét: J. H. WASZINK, L.E. HALKIN, C. REEDIJK, C. M. BRUEHL, *General introduction*, ASD I-1, Amsterdam, North Holland, 1969; Richard L. DEMOLEN, *Introduction: Opera Omnia Desiderii Erasmi: Rungs on the Ladder to the Philosophia Christi = Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard L. DEMOLEN, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1978, 1–51, ill. PETNEHÁZI Gábor, Bevezetés = Rotterdami ERASMUS, *Beszélgetések a keresztény vallásról*, Szeged, Lazi, 2012, I–XVII. A maró szatírával megírt *Mennyekből kizárt Gyula* szerzősége sokáig vita tárgya volt, ezt a kérdést az új, Silvana Seidel Menchi által szerkesztett kritikai kiadás megnyugtatóan tisztázta, vö. ASD I-8, *Iulius Exclusus; De civilitate morum puerilium; Conflictus Thaliae et Barbariei*, ed. F. BIERLAIRE, R. HOVENT, S. SEIDEL MENCHI, Leiden-Boston, Brill, 2013. A több mint négyezer paroemiumot tartalmazó *Adagia* az új sorozatban kilenc kötetet tölt meg: ASD II-1–9, ed. M.L. van POLL-VAN DE LISDONK et alii, North-Holland, Elsevier, 1998–2005. Az 1515-ös, itt is idézett társadalomkritikus nagyesszéket tartalmazó *Adagia*-kiadást Margaret MANN PHILIPS nevezte „utopian edition”-nek: *The "Adages" of Erasmus; a study with translations*, Cambridge Univ. Press, 1964.

testből, ami az egyház – a dolgok élére. Miért vonod őt a kényurak őrlő kavalkádjába?¹²

A második lépés a kereszténység minden egyes tagjának, egyénekenkénti belső megtérése, a *resipiscite* parancsa: az Apostolok Cselekedeteiben szereplő felszólítást saját görögül újrarendezett Újszövetségében Erasmus ezzel a kifejezéssel adta vissza a Jeromos-féle *poenitentiam agite* helyett:¹³ nem a formális, külsőleges bűnbánatra helyezte tehát a hangsúlyt, hanem a belső lelki fordulatra, ahogyan az eredeti görög kifejezés is sugallja. Esméljetez fel, térjetez észhez, térjetez meg – szölt Erasmus saját kora keresztény társadalmához, mert

Félek, hogy megtapasztaljuk még milyen is, amikor az Isten szigorúbb bíró. Hiszen a mostani felfordulás mi mást üvölt a fülünkbe, mint hogy az Isten megharagudott ránk mindenért? Mi mást kellene tennünk, minthogy legnagyobbak és legkisebbek, felszenteltek és világiak egyként aláztos lélekkel az Úr irgalmában keressünk menedéket?¹⁴

A világ tökéletesedése felé tett harmadik, logikus lépés a világi hatalom reformja lett volna, de erre Erasmus sem talált megoldást. A *keresztény fejedelem nevelésében* (1516) megírta ugyan, hogy milyen emberré kellene nevelni az ideális fejedelmet, ám a vállalkozás megvalósíthatatlanságát lényegében beismerte akkor, amikor azt is beleírta, a legjobb, ha az ifjú fejedelem nincs tudatában fejedelmi voltának, ezzel pedig nem kevesebbet vallott be, mint hogy az ember szükségszerűen esendő, a tökéletes kormányzás pedig lehetetlen.¹⁵ A másik oldalon, név nélkül ugyan, de könyörtelen kritikával illette a királyokat, részben egy az egyben lehülyézve őket (a *Királynak vagy bolondnak születni* c. esszéjében, vagy *A balgaság*

¹² Ad. 2201 *Sileni Alcibiadis*; ASD II-5, ed. Felix HEINIMANN, Emanuel KIENZLE, Amsterdam, North-Holland, 1981, 159–190; 184. Ezt és a későbbi idézeteket is a saját fordításomban közlöm.

¹³ Csel 3, 19: "Tartsatok bűnbánatot és térjetez meg." Vö. ERASMUS, *Beszélgetések a keresztény vallásról*, 38.

¹⁴ ASD II-5, 189.

¹⁵ YORAN, *i. m.*, 114.

dicséretében), részben pedig kíméletlen önzésüket és vérengző hajlamukat tűzve tollára (*Keresi a sast a ganébogár*).¹⁶

Krisztus demokratikus filozófiája

Milyen alternatívát kínált? Mi volt az elhíresült *philosophia Christi* lényege? Említettük, hogy nem csak a háborúzó, féktelenül elbizakodott és a népet kíméletlenül adóztató királyokkal, a korrupt pápai kúriával, a földi élvezeteket hajhászó egyházi vezetőkkel volt baja, bírálata az egész, visszájára fordult keresztény társadalomnak szólt, amelynek vallásgyakorlata a babonában, az Erasmus által csak zsidózónak nevezett (és meglepő módon elsősorban a szerzetesekhez kapcsolt) aprólékos szabályokban, szertartásokban és fényes külsőségekben merült ki, miközben a hit valódi tartalma az évszázadok alatt elsikkadt:

A zsidóknál vannak ugyanis a törvénynek olyan előírásai, amelyek a szentéletűséget jelképezik inkább, mintsem eredményezik. Ilyenek az ünnepek, a szombat, a böjt és az áldozatok. Vannak aztán olyanok, amelyeket mindig be kell tartani, nem azért mert parancs, hanem mert természetüknél fogva jók. A zsidóktól pedig nem azért fordult el Isten, mert szigorúan betartották a törvény betűjét, hanem mert ezekkel balgatagon pöffeszkedve, azt vették semmibe, amit Isten a leginkább be akart tartatni velük, és eltelve kapzsisággal, gőggel, rablással, gyűlölködéssel, irigységgel és más bűnökkel, úgy gondolták, Isten sokkal tartozik nekik azért, mert ünnepnapokon a templomokat látogatják, mert áldoznak neki, megtartóztatják magukat a tiltott ételektől és időnként böjtölnek. Árnyaknak szolgáltak, miközben a lényegét semmibe vették. (...) A zsidók megmentettek egy kútba esett szamarat szombaton, és megrótták Krisztust, aki egy egész embert mentett meg szombaton. Elhamarkodott ítélet volt és nélkülözte Isten ismeretét; nem tudták

¹⁶ Ad. 3001 *Dulce bellum inexpertis*: ASD II-7, ed. R. HOVEN, Amsterdam, Elsevier, 1999, 11-44; Ad. 2601 *Scarabeus aquilam quaerit*: ASD II-6, ed. Felix HEINIMANN, Emanuel KIENZLE, Amsterdam, North-Holland, 1981, 395-424; *Laus stultitiae*: ASD IV-3, ed. Clarence H. MILLER, Amsterdam, North-Holland, 1979.

ugyanis, hogy az emberért vannak a szabályok és nem az ember van a szabályokért.¹⁷

Erasmus szerint az evangélium üzenete valójában egyszerű, megfejtése különösebb képzettséget sem igényel; a Bibliát közkinccsé kell tenni, ami az Újszövetség új latin fordítása (és a mellé írt parafrázis) mellett a nemzeti nyelvű fordítások természetes szükségletének a hangoztatását is jelentette. Ahogyan az 1516-ban megjelent, általa csak *Novum Instrumentum*nak nevezett Újszövetség-fordítás elé írt bevezetőjében, a *Paraclesis*ben írta:

Tanultnak lenni szinte csak keveseknek adatik meg; de senki nem engedheti meg magának, hogy ne legyen keresztény, vagy ne legyen hívő – merészebben még azt is hozzátenném: senki nem engedheti meg magának, hogy ne legyen teológus.¹⁸

Az általa elképzelt ideális keresztény társadalom átlagos tagja tehát mélyen hívő, hite alapos Biblia-ismeretén nyugszik, a teológia pedig nem az egyetemeken tanított, bonyolult skolasztikus tudományt jelenti, hanem egy Biblia-alapú, praktikus istenismeretet és krisztológiát, amit ily módon minden magánember elsajátíthat. Nem véletlen, hogy elhíresült dialógusaiban a teológiai problémákról hangsúlyozottan magánemberek vitatkoznak, mint a Sózotthalas és a Hentes a *Halevésben*, vagy mint az *Istenes lakoma* résztvevői.¹⁹

Ez utóbbi beszélgetés Erasmus keresztény humanizmusának egyfajta kvintesszenciáját adja, ahol az aprólékosan lefestett, harmonikus

¹⁷ ERASMUS, *Beszélgetések a keresztény...*, i. m., 56–57. A kereszténység a szabályok szolgátságával azonosított zsidó hit tökéletes ellenpólusa Erasmusnál, alapvetően paulinista eredetű antijudaizmusa (nem keverendő össze pl. Luther ismert antiszemizmussal) ily módon teológiájának fontos összetevője, vö. MARKIS Simon tanulmányait: *Erasmus és a zsidóság*, Filológiai Közlöny, 19(1973), 91–98; Simon MARKISH, *Érasme et les Juifs*, trad. Mary FRETZ, Lausanne, 1979; *Erasmus and the Jews*, transl. Anthony OLCOTT, Chicago Univ. Press, 1986; vö. Helmut FELD, *Essays zur europäischen Religions- und Kulturgeschichte: Kritische Blicke auf Personen un Epochen*, Berlin, Lit Verlag, 2017, 192–222.

¹⁸ ASD V–7, Leiden, Boston, Brill, 2013, 279–299: *Paraclesis ad lectorem pium*, ed. Charles BÉNÉT, 293.

¹⁹ A *Colloquia* kritikai kiadása: ASD I-3, ed. L-E. HALKIN, F. BIERLAIRE, R. HOVEN, Amsterdam, North Holland, 1972. Az idézett dialógusok uott: (*Convivium religiosum* és *Ἰχθυοφαγία*): 231–267; 495–537; magyarul: ERASMUS, *Beszélgetések a keresztény ...*, i. m., 32–83; 146–218.

környezetben (a vendéglátó vidéki birtokán) a múzsák számával egyezően kilenc beszélgetőpartner a keresztény hit és szabadság valódi természetéről, a külső konvenciókról, egyház és állam viszonyáról vitatkozik imponáló felkészültséggel, egyaránt magabiztosan kezelve a humanisták korábbi generációja által feltámasztott antik tradíció nagy szerzőit, a Bibliát és az Erasmus és követői által újra felfedezett egyházatyák műveit.

Szent Szókratész, imádkozz érettünk!²⁰

– kiált fel a dialógus egy pontján az egyik szereplő, jól illusztrálva az antik, pogány filozófia és a keresztény tanítás erasmusi harmóniáját, és szimbolikusan ugyanezt jeleníti meg a beszélgetés már említett helyszíne, a vadregényes antik bukolikát egy csobogó szökőkúttal és árnyas lugasokkal ékített, festményekkel borított falakkal körülvett zárt kertben felelevenítő környezet.²¹ Csupa ellentmondás tehát, amit Erasmus a keresztényi szelídséggel, az intellektus és a dialógus erejével igyekezett feloldani, sikerrel ugyan, de ez a siker csakis abban a virtuális közegben és zárt (diszkurzív) térben volt lehetséges, amit saját maga teremtett az általa elképzelt ideális keresztény társadalom számára, s amelynek megvalósítására reális esélyt valószínűleg ő maga sem látott. Ez az oka, hogy az erasmusi reform nélkülözötte a tulajdonképpeni rendszert, és ugyanennek köszönhető, hogy Morusnál viszont, amikor rendszeres leírását adja a keresztény humanista elvek szerinti, ideális társadalomnak, az erasmusi ideálok következetesen végigvitt logikája sok esetben már nem is utópiához, hanem disztópiához vezet.²² Az ellentmondás azonban nem csupán a keresztény humanizmus Erasmus által olyan harmonikusan egybeforrasztott, ám eredendően eltérő lényegeiben rejtőzött: valójában a humanisták által kialakított, fent említett értelmiségi modell már önmagában fából vaskarika volt, és ezzel a keresztény humanisták, így Erasmus és Morus is tökéletesen tisztában voltak.

Az értelmiségi reform zsákutcája?

A humanista értelmiség talán legfontosabb, saját maga választotta mintaképe Cicero volt, az a Cicero, aki *homo novus*ként (tehát kizárólag rátermettségének

²⁰ ERASMUS, *Beszélgetések a keresztény ...*, i. m., 66.

²¹ *Uo.*, 35–47.

²² YORAN, i. m., 107–132; 159–190.

és erényeinek köszönhetően) került a római állam élére, s aki a köztársaság végórájában írta talán legnagyobb hatású művét, a *De officiis*.²³ Ebben az Erasmus által is a fejedelmek kötelező olvasmányául rendelt írásában fektette le azokat az alapvető erkölcsi erényeket, amelyek az általa idealizált, régi római köztársaságot felvirágoztatták, és ugyanitt fejti azt az ellentmondásos kapcsolatot, ami az erények egyéni gyakorlása és közösségi megvalósulása között fennáll. Ez a későbbiekben az aktív és szemlélődő élet szembeállításában nagy karriert befutó (Cicero és a rómaiak által *otium-negotium*nak nevezett) dilemma a humanistáknak is tipikus válaszóttá lett.²⁴ A keresztény középkorban a szellem emberének természetes közegét és a keresztény erények megvalósításának egyetlen lehetőségét a világtól való elvonulás jelentette; a humanizmussal jelentkező és Cicero nyomdokain lépkedő új értelmiségnek a szemlélődő nyugalom már kevésbé volt kifizetődő; a hatalomhoz való törleszkedésük kivételezett státusuk fenntartásához elengedhetetlen volt, ebből következően azonban Ciceróhoz hasonlóan alaposan meg kellett indokolniuk, hogy a politika és az erényes élet igenis összeegyeztethető egymással. Erasmus saját maga által kialakított pozíciója tulajdonképpen e kettőt, a világtól elvonult szerzetesét és a politikát alakító, a hatalomnak tanácsot adó humanistáét ötvözte, amellyel egy újfajta függetlenséget vindikált magának. E természetesen művi és virtuális, ám ettől függetlenül máig hatásos, csodált és utánzótt póz az egyetemes értelmiségi, a világpolgár, a humanistát az emberbarát keresztény ideájává magasztosító, üzenetét a kortársak összességének megfogalmazó, szavai erejét az összkereszténység, vagy akár az egész emberi nem reformjáért mozgósító szellemi (és hangsúlyozottan nem politikai) vezető póza volt, ami pontosan annak az ideának felel meg, aminek ukrónikus megvalósulását Bibó elképzelte, s amelynek viszont Morus csak utópisztikus esélyt tudott adni.

Erasmus reform-programja részben tehát ugyanazt a funkciót töltötte be, mint amit Cicero, Petrarca és az őt követő itáliai humanisták életművével,

²³ A humanista értelmiség cicerói mintakövetéséről a magyar kutatásban Almási Gábor írt a legösszefogottabban: ALMÁSI Gábor, *Miért Cicero? A cicerói értelmiségi modell és értékek reneszánsz adaptációjáról*, Korall 23(2006), 60–85 = UŐ, *Reneszánsz és humanizmus*, Bp., L'Harmattan, Kossuth Klub, 2017, 33–58; *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584) Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Brill, Leiden–Boston, 2009, 1–18; 69–99; *A humanizmus haszna=Reneszánsz és humanizmus*, 17–32.

²⁴ Cic. *Off.* III, 1–30.

irodalmi tevékenységével kapcsolatban a kutatás már feltárt, vagyis öngazolást adott és a társadalom felé is indoklását adta az értelmiségi lét függetlenségének; Erasmus azonban ezt még fokozta is azzal, hogy az egész európai kereszténység érdekében fogalmazta meg kritikáját korának egyházi, politikai és társadalmi viszonyairól – valóban hitelesen. Sajátosan erasmusi csavar, hogy eközben Morushoz hasonlóan maga is tökéletesen tisztában volt úgy a reform megvalósulásának objektív lehetetlenségével (ez az a bizonyos bolondsipka *A balgaság dicséretéből*), mind pedig azzal a ténnyel, hogy amit ír, az valódi megértésre csupán a *res publica litteraria* kevés kiválasztott előtt megnyíló, a társadalom többsége elől elzárt kertjében számíthat. Amikor pedig e zárt közegből kiszabadult üzenetet a ténylegesen meginduló reform különböző képviselői tűzték a zászlajukra, elborzadva figyelte a hatást, és nem győzte az apológiákat írni és revideálni mindazt, amit olyan imponáló lendülettel korábban alkotott.²⁵

Ezzel együtt is, számunkra, az utókornak a valódi keresztény humanizmust a *Julius Exclusust*, az *Encheiridiont*, a *Laus stultitiaet*, a *Querela pacist*, az *Adagiát* és *Colloquiát* író Erasmus képviseli, akinek úgy is elhisszük, hogy komolyan reformot akart, ha tisztában vagyunk azzal, hogy ő is tudatában volt elképzelései illuzórikus voltaival.

Ahogy mondani szokták: innen jó veszíteni.

²⁵ Az apológiák a kritikai összkiadásban külön osztályt foglalnak el, vö. PETNEHÁZI, *Bevezetés i. m.*, VIII; az őt ért bírálatokról és támadásokról: Erika RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics I-II*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989 (Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XLV).

