

ADALÉK A FELVILÁGOSULT GONDOLKOZÁS
ELŐTÖRTÉNETÉHEZ

Vázlat Philipp Melanchthonról

„A másvilágiból... az ember a szellem
jelenvalóságához szólíttatott.”

Hegel

„Ez a Philep, akinél bölcsebbet nem lát a nap az ő felkelésébe és elnyugvásába mind e széles földön”¹ korabeli szerepéhez és meglehetősen ellentmondásos, de országhatárokon és évszázadokon átsugárzó nagy hatásához eléggé méltatlanul kimaradt a hazai tudományos érdeklődés fókuszából. Közel másfél évtizede állapította meg *Sólyom Jenő*, hogy Magyarország nem folyik rendszeres Melanchthon-kutatás, az eredmények más kutatások melléktermékeként születnek.² Leginkább „az egyházon kívüli irodalomtörténészek” érintik munkásságát, viszont közvetett szempontú — hatástörténetének egyes mozzanataiból kiinduló — feldolgozásaik „természetesen csak művelődéstörténeti érdekűek” és „csakis a humanista szempontokat domborítják ki”. A kor kutatói közül kevesen merészkednek a teológia felségvizeire”, pedig a két oldal elválaszthatatlan: humanizmusának kutatója a teológiai, teológiájának kutatója a humanista szempontokat nem hagyhatja semmiképp sem figyelmen kívül.³

Ha eltekintünk az elmúlt négy évszázad rendkívül gazdag Melanchthon-irodalmának jelentős részétől, s csak az újabb időkre figyelünk, akkor is kiderül: a történetírás meglehetősen különféleképp értékeli a „Praeceptor Germaniae” munkásságát, más-más kontúrokkal rajzol Melanchthon-képet. A marxista igényű dolgozatok vitatkoznak az absztrakt-metafizikus és pszichologizáló megközelítésekben született polgári koncepciókkal, arra helyezve a legfőbb hangsúlyt, hogy a kor vallási-ideológiai kérdéseit a mélyebben fekvő mozgó erők adekvát feltárása nélkül történelmietlen preparátumként szemléljük, nem pedig valóságos értelmük szerint, az osztályharcok ideológiai tükröződéseként.⁴ Az egyébként több tekintetben számunkra is igen használható, néha rendkívül alapos polgári feldolgozások *alapvető* koncepcionális tévedésük folytán hamisak: a gazdaságtörténeti változások s a szociális-politikai háttér vizsgálata nélkül az általános „vallásos mezre” tekintenek, a szertartások formai jegyeire, s a kor szellemi mozgalmait — kiszakítva azokat létrejöttük valóságos viszonyaiból — a teológia szféráján belül igyekeznek rendszerezni és értelmezni. „A reformáció mindenek előtt vallási jelenség, az európai

¹ Benczédi Székely István írja ezt Melanchthonról *Chronicájában* (Krakkó, 1559.) 229. l.

² Sólyom Jenő: *Melanchthonforschung in Ungarn*. In: „Luther und Melanchthon”. Referate und Berichte. (Hrsg. v. V. Vajta.) Göttingen, 1961, 178—188. l.

³ Vö. Borzsák István: *A magyarországi Melanchthon-recepció kérdéséhez*. ItK. 1965. 433—446.

⁴ E vitához ld. *Philipp Meclanchthon — Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae*. (Berlin, 1963.) kötet számos tanulmányát, különösen Gerhard Zschäbitz: *Die Auswirkungen der Lehren Philipp Melanchthons auf die fürstenstaatliche Politik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. I. m. 190—226. l., és a százországi Melanchthon-recepció kapcsán Thomas Klein: *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen. 1586—1591*. Köln—Graz, 1962., amellyel Gerhard Zschäbitz vitázik: *Zur Problematik der sogenannten „Zweiten Reformation” in Deutschland*. Wiss. Zschr. d. Univ. Leipzig, 1965. 505—509. l.

lelkiismeret drámája” — írja e koncepció jegyében H. Hauser⁵, vagy idézhetjük például E. G. Léonard véleményét: „...ha a hitújítás egyidejűleg jelenik meg a szegények körében és a gazdagokéban, a városokban és a falvakban, ez azért van, mert legfőbb oka nem függ össze gazdasági és társadalmi kérdésekkel. A hitújítást csakis minden emberre érvényes indokokkal lehet megmagyarázni. Ezek közül egyik sem egyetemesebb jellegű, mint a vallásos érzés. Természetes tehát, hogy egy vallási jellegű forradalomnak elsősorban a valláson belüli okait kell keresnünk”, — és végül: „a reformáció távol áll attól, hogy a katolikus hitbuzgóság elleni lázadás lett volna. Ellenkezőleg, annak megújulása, felvirágzása volt.”⁶

Természetesen semmiképp sem tagadható a reformáció vallásos jellege, sem az, hogy a korabeli szellemi mozgalmak feltétlenül és szükségszerűen kapcsolódtak a keresztény dogmatikához, de a vallásos mez mögött széles rétegek — elsősorban a városi polgárság, s legradikálisabban a parasztság — *tisztán evilági* érdekei húzódtak. S mivel a materialista történelemfelfogás e valóságos okokat igyekszik felderíteni, Melanchthon korabeli szerepét s munkásságát értékelve sem elégedhet meg a kimondottan teológiai érdekű megközelítéssel. A szándék jogossága mellett azonban itt is — miként a történelem folyamatának feltárásakor *általában* — ügyelnünk kell a másik véglet egyoldalúságára ugyancsak, amely egyfajta vulgarizálás felé mutathat: a haladó, a néptömegek szociális-politikai mozgalmával rokonszenvező kritika — Engels véleményére is támaszkodva — gyakorta csak egyetlen (még ha természetesen fölöttébb lényeges) szempontot emel ki, nevezetesen Melanchthonnak kora legdinamikusabb társadalmi-politikai törekvésehez, az 1525-ös német parasztháborúhoz való viszonyát. Engels „A német parasztháború”-ban így ír Melanchthonról ott, ahol korántsem az volt a célja, hogy tanait, vagy akár hatástörténetének egyes mozzanatait bemutassa, hanem hogy a radikális népi felkelés iránti ellenszenvét jelezze: „...Münzer azt írta Melanchthonnak, a hektikás nyárs-polgári szobatudósok e mintaképek, hogy Melanchthon és Luther egyáltalán nem értik meg a mozgalmat. Bibliás betűrágásba próbálják fojtani, egész tanításuk szűtte.”⁷ Nos, a marxista és a marxista igényű Melanchthon kritika — Melanchthonnak a parasztok fegyveres harca és főként Münzer iránti szenvedélyes gyűlöletét, az „ordo” elvesztése fölötti aggodalmát, az „inordinatio”-tól való rettegését kiemelve — sok esetben elítéli a „hektikás szobatudóst” és az „aggódó kispolgárt”, illetve az ellentéteket feltétlen kibékíteni törekvő gesztusait. Nyilvánvalóan teljes joggal kerülnek előtérbe ezek a kérdések, ám *csak* ezek exponálása egyoldalúsággal fenyeget; az ily módon megrajzolt képből aligha érthetjük meg messzire sugárzó — s részben más, vagy éppen ellenkező előjelű — nagy hatását.⁸

⁵ H. Hauser: *La naissance du protestantisme*. Paris, 1940. 72., idézi: A. Otetea: *A reneszánsz és reformáció*. Bp., 1974. 244. l.

⁶ E. G. Léonard: *Histoire générale du protestantisme. I. La Réformation*. Paris, 1961. I. köt. 9—10. l.

⁷ F. Engels: *A német parasztháború*. MEM 7. köt. 345—346. l.

⁸ Melanchthon hatástörténetének — csak a fenti kritikát ismerve semmiképp sem érthető — rendkívül figyelemreméltó mozzanata a „filippizmus”. Szászországban, a század második felében a filippista értelmiség két alkalommal is (1570—74 és 1586—91 között) jelentős szerepet kapott az egyetemeken, az egyházi s politikai életben, és az udvar támogatását élvezve (ámbar első alkalommal épp a fejedelmi politikával ellentétes) polgári, racionálisabb államberendezkedésen fáradoztak. A kemény antiortodox küzdelem válláló magyarországi filippisták politikai és művelődési aspirációikban Nyugat-Európára tekintettek, Melanchthon-követésük ellenzéki séget jelez. A Melanchthon-recepció kapcsán Keserű Bálint mutatja be a szász filippizmus történetét és vezető alakjait. Összegzése — a már említett Klein—Zschäbitz vitára utalva — így hangzik: „Akár helyeseljük, akár nem a 'második reformáció' elnevezést — mindenképpen filippista, kálvinista és nem utolsó sorban humanista értelmiségiek, s az általuk szolgált osztályok közös reformtörekvéseikről volt itt szó. A cél a pedagógiában és a tudomány legkülönbözőbb ágaiban a skolasztikus maradványok

S amit a protestáns teológia-történész mond, mennyivel inkább elmondhatja azt a korszerű vallástörténet, neveléstörténet, de különösen a filozófiai gondolkodás kezdeteinek (vagy előzményeinek) marxista igényű kutatója. Összegezve tehát voltaképpen ismételnünk kell *Sólyom Jenő* intencióit, melyek számunkra ez esetben legfontosabb tanulsága az, hogy az utókornak ehelyütt is óvakodnia kell az egyféle szempontú — tehát csak egy színnel rajzolt — értékeléstől. A reális kép fölöttébb összetett vizsgálódást követel, mikoris legalapvetőbb a hely s idő sajátosságainak az európai történelem folyamatában való értelmezése, de emellett — a magatartás, a szándék és a valóságos eredmény megismerését célozva — nem maradhat el származása, művelődése, társadalmi helyzete, sőt, az egyéni hajlam szabta határok körvonalazása sem; s ugyanakkor különös tekintettel kell lennünk arra, hogy politikai nézeteit nem vizsgálhatjuk önmagukban, mintegy elszakítva racionális igényű teológiájától, morálfilozófiájától, pedagógiájától, humanista eszményeitől. Az „igaz az egész” hegeli gondolat — emlékezve a *Lenin* által tanácsolt módszerre — számunkra most ezt jelenti: a következtetést „tényleg meggondolások, érvek, tényfelsorakoztatások láncolata után vonjuk le, ...tehát valóban végső soron.” És e „végső soron” semmiképp ne adjon arra lehetőséget, „hogy megkerüljük a mélyen szántó analízist és elutasítsunk egyes gondolatokat anélkül, hogy használható, akár csak részlegesen használható mozzanataikat ne értékeltük volna, ne dolgoztuk volna fel”.⁹

*

Korántsem lépünk fel ehelyütt annak igényével, hogy az „egész” legteltesebb átfogásával mondjunk ítéletet Melanchthon sokat vitatott alakjáról. Ám — mint-hogy *néhány szempontot* szeretnénk adni ideológiatörténetünk egy lehetséges Melanchthon-képéhez — nem tekinthetünk el a szélesebb összefüggést hordozó mozzanatok felvillantásától sem. Vázolnunk kell tehát a háttérrel is, a német humanizmus sajátosságait, s a kor humanistáinak legmeghatározóbb aspirációit.

Míg a központosított francia és angol nemzeti államokban a gazdasági élet — tudatosan támogatott — föllendülése mind az önálló, centralizált államhatalom, mind pedig az egyre erősebbé váló polgárság, de a nemesség meglehetősen széles rétegeinek érdekeit is szolgálta, addig a Habsburg-császársággal perszonalunióban álló XV. század végi Németországban a gazdasági és politikai önállóságra törekvő fejedelemségek egy lehetséges állami centralizációnak és a termelőerők dinamikus fejlődésének legfőbb gátját jelentették. A fejedelmek ugyan követni igyekeztek a központosított államok példáját, ám tartományaik szűkebb kereteiben csupán; szándékuk — és érdekeik szerint — sikerült konzerválniuk a feudális viszonyokat, sőt, néhol minden korábbinál szilárdabbá vált a jobbágyrendszer. Noha a feudális függőségű parasztság ezidőben egyre inkább bekapcsolódik az áru-pénz viszonyokba, e kezdődő gazdasági változás még túlságosan erőtlen ahhoz, hogy a szociális struktúrát egyáltalán mozgásba hozza. A fejedelmek azonban — kik egyrészt politikai helyzetüket igyekeztek megszilárdítani a birodalomban, másrészt a császártól való függőségüket is lehetőleg csökkenteni akarták — hatalmi apparátusuk szigo-

eltüntetése; a tan után most már 'az élet' megreformálása. A szász fejedelemség kül- és belpolitikájában is új utakra léptek e törekvések képviselői.” Késérő Bálint: *Újfalvi Imre és az európai „késő-humanista ellenzék”*. In: Acta Hist. Litt. Hung. IX. Szeged, 1969. 3—46. I. a szász filippizmusról: 9—17. I. Az idézett összegzés: 16—17. I.

⁹ Hermann István: *A filozófiai hagyatéka. (Lenin filozófiai gondolatainak olvasása közben.)* In: «A szifnx rejtvénye.» Bp., 1973. 40. I.

rúbb rendjével, fokozottabb megszervezésével reagáltak a korai kapitalista tendenciákra. Egy lehetőleg szilárd és szervezett államhatalomnak sürgető szüksége volt világi értelmiségi rétegre: nagy számban alkalmaztak tehát ezidőben jogászokat, iskolamestereket, írnokokat, orvosokat, akadémiai professzorokat, nyomdászokat, s eképpen az egyházi értelmiségtől különvált (ha attól nem is teljesen független), szociálisan heterogén értelmiségi réteg alakult ki. Közülük többen igen jelentős, nem ritkán vezető szerepet játszottak a néptömegek társadalmi-politikai megmozdulásaiban; meglehetősen függetlenségük tudatában komoly önbizalommal szálltak szembe gyakorta mecénásaik vagy az uralkodók érdekeivel is. Gondolataik elterjesztését, bizonyos kérdések exponálását, egyáltalán a széles körű viták lehetőségét a könyvnyomtatás elterjedése segítette, megteremtve az irodalmi harc alapvető technikai feltételeit.

A német humanizmus legmarkánsabb alakjai javarészt e heterogén értelmiségi rétegből kerültek ki. Gondolatviláguk, eszményeik meglehetősen különböznek az itáliai humanistákéitól. Míg az olasz humanizmus antik, „pogány” szellemű volt, a német — és általában a nyugat-európai — keresztény színezetű, fokozottabban tudományos, kritikai és filológiai érdeklődésű. Németországban meglehetősen kedvezőtlen talajon bontakozott ki a humanizmus: noha a világi értelmiség ezidőben kapott jelentősebb szerepet, heterogenitásából, földrajzi szétszórtságából és voltaképpen csekély számából következő erőtlensége miatt korántsem volt igazán jelentős társadalmi tényező; igen kevés volt — s egymástól elszigetelt — az erős, gazdag polgársággal bíró város. Az eltérő társadalmi-gazdasági viszonyok között, más-más politikai elképzeléseket és manővereket szülő talajon — nyilván nem csupán önerejéből, de „önmagáért” — kifejlődött német humanizmus inkább (s legfőképp), tudós jellegű volt, mint a társadalmi élet széles területét, nem utolsó sorban a művészi szférát is magába foglalóan egyetemes; legkiválóbbjai kiváltképp a művelődésügy reformján munkálkodtak: ésszerűbb, az emberiség antik kultúráit, de a kor modern tudományait is felölelő nevelésrendszert és tudományos pedagógiát akartak. A humanizmusban leginkább iskolai reformeszközt láttak, amely lehetővé teszi a terméketlen skolasztikus gondolkozás felszámolását, s a „németek barbárságának” megszüntetését. A társadalmi viszonyok megváltoztatásának igénye itt közvetlenül nem merül fel; mint a szellem arisztokratái, távol maradtak az aktuális szociális-politikai kérdésektől. Alapmotívum az *ordo*-gondolat, — a rend, mely idők feletti, s nemhogy mindörökre kívánatos, hanem feltétlen szükséges, mint az egész művelt világ talpköve. A hazai művelődés szempontjából is jelentékeny herborni, majd 1629-től gyulafehérvári professzort, Komenskytól Apácaiig sok jelentékeny kelet-európai újjító szellemű tudós eszményképét, Johann Heinrich *Alstedet* idézve semmi sem szebb, semmi sem termékenyebb, mint a rend; a rend a legerősebb kötés az állami és a családi életben. Miként itt, az emberek világában, a túlvilágon is szigorú hierarchia van (Isten — arkangyal — angyal); a hierarchia rendje által megmerevített társadalomban a tudós is külön kasztot képez. A legkivált csak egymással érintkező tudós humanisták — igazán kevés kivétellel — legott visszaléptek, ha radikalizálódással találtak. De mégis, mint a modern gondolkozás és a kritikai szellem úttörői, a középkorral való leszámolásnak, a hit és az élet renovatiojának hatékony fegyvereit dolgozták ki. Az „ad fontes” jelszó jegyében visszanyúltak az emberiség antik kultúráihoz, a gondolkozást megszabadították a skolasztika béklyóitól; munkásságuk nyomán a filológia, a filozófia, a nemzeti történetírás, a pedagógia és a természet tudományai rohamos fejlődésnek indultak. „A filológia mindenfajta tudományosság foglalatosa lett, betört egyrészt a természettudományok, másrészt a teológia területére is... az utóbbiban a világi tudományosság módszereit alkal-

mazta”,¹⁰ s ennek következtében a hit és a tudomány ellentéte minden korábbinál élesebben exponálódott. A késő-skolasztikus filozófiát ez egyre inkább áthidalhatatlannak tűnő ellentét már régóta foglalkoztatta, de most, az antik kultúrára épülő „studia humanitatis” ápolásával, a filológia kritikai tudományosságával, az egzakt matematikai és asztronómiai kutatásokkal a hit reformjának igénye elsőrendűvé vált.

A humanista lelkesedés több — viszonylag erős polgársággal bíró — önálló város híres egyetemére is betört, és Erfurtban — éppen ott, ahol az ifjú Luther is tanult — az egyébként általában uralkodó teológiai fakultás helyett a filozófiai kar került az első helyre, s ebben a nominalizmus „via moderna” irányzata. Erfurtban, korának legmodernebb német főiskoláján, a szigorú skolasztika ellenére és annak jelentős visszaszorításával a legmodernebb eszményeket is befogadták: előadásokat tartottak Johannes Reuchlin és Ulrich von Hutten nemrég megjelent írásairól, később, Luther üldöztetésének idején, azonnal melléje álltak, s egy fiatal tanár azt is meg merete tenni, hogy ünneppélyesen megsemmisítse a régi, természetlen, ám a hagyomány által megszentelt tankönyveket.

Johannes Reuchlin (1454—1522), a kor roppant hatású tudós humanistája, kit az erfurti egyetemen már igen korán katedréről is idéztek, esetünkben különös figyelmet érdemel. A nagyhírű olasz platonista, Pico della Mirandola tanítványa, a „Reuchlin-ügy”¹¹ révén a humanizmus és a skolasztika, a szabad szellemű tudományosság és a reakció heves összecsapásának nem is rövid ideig főszereplője. Melanchthon nagybátyja volt, anyai nagyanyjának fivére. A meglehetősen közeli rokonságnak az ifjú Melanchthon talán a legtöbbet köszönhette tudományos pályájának indíttatásában: fiatalon mellelte élve s dolgozva, tőle s barátaitól tanulva vált humanistává igazán; olvasta a szenvedélyes vitákat, megismerte a vitázók eszményeit, kapcsolatba került az európai humanizmus legnagyobb tekintélyével, a „tudományok atyja”-ként tisztelt Erasmusszal, aki komoly tudományos jövőt jósol az épp tizennyolc éves fiatalembernek. Humanista műveltségét ebben a kritikai szellemtől s az élet minden területét átfogni törekvő tudományosságtól pezsgő környezetben tudta elmélyíteni, itt, igen fiatalon kapcsolódva kora legragyogóbb elméinek tudós szövetségéhez válhatott a humanizmus gondolkozásának meghatározó élményévé. És Reuchlin még többet tett a hozzá érzelmileg is nagyon közeli álló unokaöccséért: az ő ajánlásával került Melanchthon — alig huszonegy évesen — Bölcs Frigyes egyre híresebb egyetemére, Wittenbergbe, Luther mellé, — további pályáját végképp meghatározó környezetbe.

De maradjunk még néhány vázlatos vonással Melanchthon ifjúságának tudós humanistáinál. „Egyedül az igazságot imádom istenként” — mondta Reuchlin, s istenét sikerült úgy szolgálnia, hogy követői számára megteremtette a kritikai szellemű, szabad tudományos kutatás lehetőségeit.

Az olasz platonizmus élményével érkezett hazájába, — tanítójától, Pico della Mirandolától nem csak a „studia humanitatis” elsődlegességét, az „ad fontes” igényét sajátította el, hanem annak a görög, a zsidó és a keresztény vallások elemeit magában foglaló — a fennálló reformját célzó — egyetemes vallás-eszményét is elhozta.

¹⁰ *A magyar irodalom története. 1. köt. Bp., 1964. 272. l.*

¹¹ Pfefferkorn, kereszténnyé lett zsidó váltott ki nagy vitát, mikoris a zsidó vallás ellen kikelve szent könyveik megsemmisítését, híveik erőszakos megtérítését követelte. A zsidók mellett — a Talmud és a Kabbala értékét kiemelve — Reuchlin lép vele szembe. „Így indult el a történelmi jelentőségű polémia, amely messze túlnőtt a napirenden levő teológiai viták keretein, túlnőtt Németország határain, és európai ügygé vált” — mondja Halász Előd. (*A német irodalom története. Bp., 1971. I. köt. 148. l.*)

az Alpokon túlra. Megtanult héberül, hogy a Biblia eredeti szövegét és értelmét visszaállítsa, héber nyelvtant és szótárt írt, s a hebreológia iránti érdeklődése elvezette a Kabbala tanulmányozásához. A Kabbala az univerzális megértés lehetőségét ígérte neki: az isten és a teremtett világ emanációs kapcsolatára épülő filozófiai kompilációban az ótestamentumi próféciaik kiegészítését látta. Kapcsolatot, sőt, lényegi összefüggést vélt a héber hagyományok, az ótestamentumi Messiás-hit és a püthagoreuszok gondolatvilága közt. Remélte, hogy a Kabbalát tanulmányozva, ott a szimbólumokat — a számmisztika segítségével is — megértve eljut majd a szellem legvégső, legtisztább formájához. Ifjúkorának platonista élménye, az Itáliából hozott egyetemes vallás eszménye meghatározó élménnyé vált: arra gondolt, hogy a Kabbalában kell megtalálnia a kulcsot a kereszténységnek a görög és a héber kultúrákkal való összebékítéséhez.

A kor szellemi életének maradandó emlékezetű alakja *Jacob Wimpfeling* (1450—1528), aki humanista irodalmi kört alapított, hogy itt a képzés és a nyelv-művelés kérdéseivel foglalkozzanak. Ő írta az első nyilvánosan előadott német humanista drámát, egy dialógust a klérus tudatlanságáról és a humanista studiumok nagy hasznáról. Az ifjú Melanchthonra kiváltképp az új művelődési célokat szolgáló pedagógiai eszményei tettek jelentős hatást: humanista ideáljai, a nevelés feltétlen szükséges reformjának igénye, a nem fegyverekkel, hanem a tudományokkal vívott harc kizárólagosságának propagálása arról tanúskodik, hogy szellemi formálódásának jól kitapintható szálai vezetnek Wimpfelinghez.

Kövessük e szálat még tovább, s meg kell említenünk *Rudolf Agricola* (1443—1485) is, aki Itáliából elhozta, s Németországban alkalmazni igyekezett az olasz humanisták tanulmányi és képzési programját. Mint heidelbergi tanár, maradandó hatást tudott tenni az egyetem szellemére. Görögöt és latin tanított azon elképzelés által vezetve, hogy a klasszikus nyelvek és kultúrák ismerete a filozófiai gondolkozás és a vallási élet megújulásának legfontosabb előfeltétele. A Heidelbergben is tanuló fiatal Melanchthonnak meghatározó élményt jelentett Rudolf Agricola szellemi öröksége, amely hozzájárult egy egész életre szóló humanista program alapvonásainak kialakításához.

„Védmembe fogom venni mindazt, ami igaz és autentikus, és ami a klasszikus szerzők tekintélyére, a tapasztalatra és a józan észre támaszkodva igaz és hiteles” — ez volt a Melanchthon által igen nagybecsült *Georgius Agricola* (+ 1555) humanista hitvallása. Olvashatjuk benne mindazt, ami a kor szellemi életét, a tudós törekvéseket alapvetően meghatározta: az „*ad fontes*” elsőrendű igényét, a szellemi és a fizikai világ lehetőleg minden területének a *tapasztalattól* kiinduló feltárását (e célt szolgálva Agricola elsőként foglalkozott a bányászat, a kohászat, a geológia és a mineralógia tudományaival), és a kinyilatkoztatásokra, hitre épülő, a meddő skolasztika által megkötött emberi gondolkozás felszabadításának nagyszerű perspektíváját, a józan észre támaszkodó megismerést és a *józan ész vallását*: „...az ember a tekintély másvilágából önmagába tért vissza; az ész pedig az önmagában való általánosnak és benne az isteninek ismerték fel”¹²

A kor, melyben az antik kultúra és az új tudományok világosságától oly sokat vártak a humanisták („Ó, évszázad! Ó, tudományok! Micsoda öröm most élni és nem tétlenül ülni! A tudományok virágnak; az elmék mozgolódnak!” — írja egy levelében a „politikus lovag”, Ulrich von Hutten) gazdagon termelte a kiváló elméket. Sokakról kellene itt szólnunk — a matematikus Regiomontanustól és Peurbachtól a történetírásban okozati összefüggéseket kutató, az önálló német

¹² G. W. J. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. 3. köt. Bp., 1960. 184. 1.

nemzeti állam ügyén fáradozó Pirckheimerig és Heimburgig — ha Melanchthon ifjúságának roppant dinamikus szellemi életét nemcsak legfontosabb alapvonásai-
ban, hanem a német humanizmus egész tablóját fölrajzolva kívánnánk bemutatni.
Ezúttal azonban azokról szólunk csupán, kik Melanchthon szellemi formálódásá-
nak minden bizonyon legmeghatározóbb ösztönzői voltak, — s ezek közül utoljára
most a „világ világoosságáról”, a „tudományok atyja”-ként tisztelt *Erasmusról*,
aki hitét nem hagyta el („az igazság, bárhol találkozunk vele, keresztény”), de az
egyház belső megújulásán fáradozott, és munkásságával — szándékától függetlenül —
hatalmas fegyvert adott a hit reformátorainak kezébe. A humanista tudományok
művelése, az ókori kultúrák ismerete az ember szellemi-erkölcsi felszabadulását
eredményezi; a „barbárság”, a tudatlanság, az ostobaság felszámolásával a társa-
dalom megújulását. Hiszen a társadalom minden bája, az egyház nyilvánvaló
visszaélései a tudatlanságban gyökereznek, — a kultúra nevelő erejével, a *világoosság*
elterjesztésével, a humanista képzéssel elérhető az emberhez méltó, ésszerű társa-
dalmi állapot.¹³

Humanista ideáljai, filológiai, filozófiai, pedagógiai, etikai, történelmi és
metodológiai írásai, gyakorlati szervező tevékenysége, országhatárokon és évszáz-
adokon átsugárzó roppant hatása mindenképpen legjelesebb kortársai mellé
emelik *Philipp Melanchthont*. A brettteni fegyverkovács fia 1497. február 16-án szü-
letett, s korán árván maradva nagyanyjánál, Reuchlin nővérénél nől fel. Tizenöt
évesen baccalaureus Heidelbergben, majd 1517-ben ugyanitt történelmet és re-
torikát tanít. Itt írja első munkáját — „*Institutiones Grammaticae Graecae*” — mely
a következő száz évben negyvennégyyszer jelenik meg újra. 1518-ban Bölcs Frigyes
— Spalatinon, udvari káplánján és titkárán, Luther barátján keresztül — nagy tuda-
mányú görög és héber tanárt keres „Luther egyetemére”, Wittenbergbe. Reuchlin
unokaöccsét ajánlja, a szép reményű ifjú Melanchthont („*Ich weiss unter den
Teutschen keinen, der über ihn sey, ausgenommen Herr Erasmus Roterodamus,
der ist ein Holländer, derselbige übertrifft uns alle im Latein*”¹⁴), akinek maga
Erasmus is elragadtatással jósolt nagy jövőt már tizennyolc éves korára.¹⁵

Alig több, mint huszonegy éves, mikor augusztus 25-én — lelkesen hódolva
a humanista eszményeknek — Wittenbergbe érkezik. A „*bonae literae*” tisztelője
ekkor, s Erasmusé, akit „*patronus observandissimus*”-nak és „*optimus maximus
literarum praeses*”-nek mond. Nagy tervek foglalkoztatják: Arisztotelészt akarja
több társával — mint mondja, egyebek közt Reuchlinnal, Pirkheimerrel, Oeko-
lampadiusszal — együtt eredetiben kiadni, mert hiszen amit eddig Arisztotelésznek
mondtak, annak semmi köze az igazihoz.¹⁶ Megérkezte után négy nappal olvassa
fel székfoglalóját — „*De corrigendis adolescentiae studiis*”¹⁷ — melynek mondani-
valója — „*de formando studio*” — legközvetlenebbül Rudolf Agricola és Wimpfeling
hatásáról tanúskodik; a humanista művelődés és képzés szellemében vázolja fel
az egyetemi oktatás sürgetően fontos megújulásáról való elképzeléseit. A pedagógia
reformjának két legfontosabb vonását emeli ki: a terméketlen, tudománytalan

¹³ Erasmus teológiájának ismeretéhez ehelyütt egy kiadványra hívjuk fel a figyelmet: Ernst—
Wilhelm Kohls: *Die Theologie des Erasmus. I. Textband. II. Anmerkungen und Register*. Basel, 1966.

¹⁴ *Corpus Reformatorum*. (Ed. G. Bretschneider und H. E. Bindseil.) (A továbbiakban CR)
I. köt. 34. l. Reuchlin levele a fejedelemhez 1518. július 25-én.

¹⁵ „*At Deum immortalem, quam non spem de se praebet admodum etiam adolescens ac
paene puer Phil. Melanchthon, utraque literatura paene ex aequo suscipiendus! Quod inventionis
acumen! Quae sermois puritas et elegantia! Quanta reconditarum rerum memoria! Quam varia
lectio! Quam verecundiae regiaeque prorsus indolis festivitas.*” Idézi: CR I. CXLVI.

¹⁶ CR I. 26.

¹⁷ CR XI. 15—25.

skolasztika elleni harc fontosságát, s e harc legeredményesebb fegyvereit, a forráshoz való visszatérés igényével a görög, latin, héber nyelvek és kultúrák alapos ismeretét. Székfoglalójában beszél a tudós képzés történetéről, s miközben a humanista hagyományokhoz híven — kevés eredetiséggel — három nagy korszakot említ (virágkor az ókorban — visszaesés a középkorban — újrafelvirágzás e században), figyelemreméltó mozzanattal találkozunk: a római birodalomnak, s ezzel a tudományok vesztének leírásában nem tér el lényegesen az olasz humanistáktól, csak egy, ám meglehetősen fontos pontban. Akkor, mikor kortársai nem *történelemről*, hanem *történelmekről* írtak, Melanchthon számára nem Itália a világ: a római birodalom bukása után a tudományok tovább virágoztak még néhány más országban, legfőképp Angliában és Írországban. Itt is — és idősebb korában több ízben — beszél Nagy Károly koráról, a „karoling-reneszásról”, a tudományok utolsó restaurációs kísérletéről. Nagy Károlyban az ideális uralkodót látta, aki a vallás és a nevelés szintézisét megteremtette, azt a szintézist, amiért a maga korában ő is szót akart emelni.¹⁸

Luther professzor fölöttébb el volt ragadtatva ifjú kollegája bemutatkozásától; Melanchthonnak a bibliához közel álló keresztény humanizmusa olyannyira megnyerte tetszését, hogy rögvest legközelebbi baráti körébe fogadta, és még a székfoglaló napján így ír róla Spalatinnak: „homo admirabilis... familiarissimus mihi et amicissimus... graecanissimus, eruditissimus; humanissimus”.¹⁹

A híressé vált wittenbergi egyetemnek szüksége volt — Luther és Karlstadt mellé — a klasszikus nyelveket jól ismerő, humanista műveltségű, a filológiában, valamint a filozófia és a pedagógia kérdéseiben járatos nagy tudású ideológusra. Elsődrendű feladattá vált a megújult tudományos, pedagógiai, iskolapolitikai viszonyok elvi és gyakorlati rögzítése, a képzés új formáinak kidolgozása. Luther ezidőben már — a fejedelmi udvar felkérésére — az egyetemi oktatás reformján dolgozott: a cél egy collegium trilingue kialakítása volt. Luther azonban nem volt tudós elme, nem állt hozzá közel a filozófia (a hitbeli kérdésekről való filozófálást egyenesen visszautasította), nem volt filológus (nem tudós kritícizmussal olvasott, hanem a „világos isteni ígét” kereste szenvedéllyel), sem a rendszerezéshez, sem a távlatokra tekintő szervezéshez nem volt érzéke, s nem volt járatos a metodika kérdéseiben. Korának humanista lelkesedésétől távol maradt, a humanista eszmények nem váltak gondolkozásának meghatározó vonásává, nagyrészt azért sem, mert meglehetősen gyengén ismerte a klasszikus kultúrákat és nyelveket. A fiatal Melanchthonra most mellette az új, skolasztikaellenes képzés megszervezésének és a reformált hittanítások rendszerbe foglalásának rendkívül nehéz elméleti és gyakorlati feladata várt.

Wittenbergbe érkezve teológiai studiumokat is folytat, ahogyan később több ízben hangsúlyozza, kizárólag Luther inspirációjára. Luther, jól látva ifjú munka-

¹⁸ Az általa átdolgozott „Carion Krónikában” (Chronica durch Magistrum JOHAN CARION vleissig zusamen gezogen meniglich nuetzlich zu lesen. Wittenberg, 1532, lapszámozás nélkül) megbecsüléssel méltatja Nagy Károly művelődéspolitikai törekvéseit. Nagy tudását, valamint a vallásos-humanista képzés megteremtéséért végzett munkáját dicsérve így szól: „Aus diesem allem ist zu merken (wie Gott diesen Keisar mit allen hohen tugenden und mit grossem glueck begabet und gezieret hat) daruemb er billich Magnus genant wird ...”. A nagyszámú régebbi irodalom mellett Nagy Károly koráról ld. G. Baesecke: *Die Karlische Renaissance und das deutsche Schrifttum*. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 23. évf. 1949. 143. l.

¹⁹ Luther levele Spalatinhoz. De Wette, *Luthers Briefe*. I. köt. 134. l.

társa tudományos értékét, minden erejével igyekezett őt megnyerni a teológiának.²⁰ Ez első években — mintegy 1523-ig — különös nagy hatással fogadja is be a lutheri gondolatokat. A reformáció és a keresztény humanizmus szintézisét igyekezett megteremteni: az antik morálfilozófia és a reformált keresztény hit termékeny kapcsolatától a kereszténység reneszánszát — *humanitas christiana* — remélte. Ember- és társadalomeszménye a reformáció kezdeti időszakában — Lutherral való együttműködésének első éveiben — még megvalósíthatónak tűnt számára: a humanizmus és a reformáció közötti feszültség — a saját erőit felismerő ember önbizalma és a bűnbocsánat teocentrikussága — összebékíthetőnek látszott, hiszen egy alapvető ponton a keresztény humanista törekvések mindvégig szoros kapcsolatban álltak Luther augusztiniánuszi biblicizmusával. E pont a középkori latin által meghamisított Vulgata helyett az eredeti értelmébe visszaállított és teljes bibliaszöveg igénye volt.

Melanchthonnak a lipcsei disputáról való tudósítása óta 21 — aholis a skolasztikával szembenállva, a reformáció kezdeti programját elfogadva humanista eszmeiséggel írja le a vitát — személyében öltött testet a reformáció és a keresztény humanizmus lehetséges szövetsége. E szintézisre való törekvése és Luther nagy hatása következtében a humanizmus visszaszorult, s a teológia került előtérbe; a reformáció előtti idők humanizmusa most munkássága nyomán evangéliumi-humanista fordulattal a lutheri irracionális Isten-élményhez közelített. 1520. februárjában jelent meg a „*Declamatio in Pauli doctrinam*”, ahol Melanchthon a hit-tételek megközelítéséről szól, ám a skolasztikus módszerrel szemben az igazi bibliai szöveg kizárólagosságát hangsúlyozva túl is lép a skolasztika humanista bírálatán, és minden világi filozófiai tudomány ki is mondott tagadásáig jut. Elveti a filozófiát, mint pogány borzalmat, s miként Luther, kinél az „*ad fontes*” Pál apostol leveleihez és Ágoston Isten-hitéhez való visszatérést jelentette (s aki ezidőben szenvedélyesen panaszkodik, hogy diákként az ördög mocskát, a filozófusokat és a szofistákat kellett olvasnia), ő is „az első misszionáriust” idézi: egyedül a Pál apostol írásain való meditáció adhat vigasztalást az elfajult időben, kizárólag ez segítheti elő a regenerációt, az egységes keresztény világ, a szakadástól megmenekülő kereszténység megújulását. A keresztény ember — írja ezidőben máshol — nem vehet figyelembe valamely filozófiai tanítást, hiszen isten nem a földön járó és az ég felé kapaszkodó gondolatokkal, hanem csak a hit által látható. Kiváltképp Arisztotelészt veszi üldözőbe, teljesen Luther stílusában, a „*sola fide*” hatása alatt. És a lutheri törekvések ideológiai megalapozását célzó „*Loci communes rerum theologicarum*”-ban, ahol az új hittanítás fő cikkelyeinek összefoglalására vállalkozott²², olvasható még a későbbi kiadásokból kihúzott mondat: „*Aristotelis doctrina in universum nil est nisi quaedam libido rixandi*”²³

Csakhamar azonban a metafizika igénye, a tudományok „újralfelfedezése”, s méginkább elfordulása a totális meghatározottságtól, az emberi szabad akarat feltétlen tagadásától jelzik szemléletváltozását. Szellemi formálódásának ezt a korszakát legfontosabb most nyomon követnünk, mikoris a lutheri „*sola fide*” élményétől eljut — vagy inkább visszatér — az értelem és a tudományok hangsúlyozásához.

²⁰ „*Quam vellem, ut curares aliquando, Philippum a grammatica lectione amoveri, ut theologis vacaret! Indignissimum est, ipsum centum aureos pro grammatica mereri, cum interim duas theologicas inaestimabilis pretii legat.*” — írja Luther 1522 július 4-én Spalatinnak. CR. I. CLIII. Ld. még levelét a fejedelemnek 1524. március 23-án. CR. I. LIV.

²¹ 1519. júliusában Johann Eck professor és a wittenbergiek — voltaképpen Luther — között nagyszabású vitát rendeztek Lipcsében. Eck célja az volt, hogy Lutherre és társaira rábizonyítsa az eretnekséget.

²² *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae*. CR. XXII. 1558.

²³ Vö. CR. XVI. I., illetve II. 852.

Pál apostol rómaiakhoz írott leveleinek kommentárja, és az 1535-ben újra kiadott, a legfontosabb részeken átdolgozott, s az elsőhöz képest teljességgel új „Loci...” a legnyilvánvalóbb csomópontjai annak a fejlődésnek, melynek hátterében a humanizmus és a reformáció viszonyának új alapokon, a konkrét szociális és politikai helyzettel való szembenézés és nem a konkrétságuktól elválasztott absztrakt eszmények alapján történt újraértékelése áll. A humanizmus és a reformáció lehetséges szintézisének újabb átgondolása Luthertől való eltávolodással járt.

Luther, mikor Wittenbergben tanítani kezdett, arról panaszkodik, hogy a tőle roppant idegen Arisztotelész fizikájáról és etikájáról kell előadnia, s nem jut hozzá a teológiához. Most, az egyetemen eltöltött első évek után, Melanchthon ugyancsak panaszkodik barátainak, de éppen azért, mert hajlama és humanista eszményei ellenére részt kell vállalnia a teológiai oktatásban, sőt, e feladat minden idejét leköti. És nemcsak magáról van szó, hanem az egyetemi ifjuságról, akiknek mindenek fölött teológiát kell tanulniuk; és legfőképpen nemzetéről, a „barbárság” megszüntetéséről. A németek az utóbbi nyolcszáz évben többet harcoltak fegyverrel, mint tudománnyal, — az ésszerű államberendezkedés és a haladás azonban csak a kultúra felvilágosító erejétől remélhető. Ezidőben kelt levelei tanúsága szerint munkásságának wittenbergi első éveit meglehetősen terméketlennek és haszontalannak tartja. 1524. őszén azt írja J. Camerariusnak (jeles barátjának, ki később első életrajzírója lesz), hogy igen rosszul érzi magát a sok új teológus között, akik hallgatóikat elhalmozzák saját tudományukkal, miközben a képzés egyéb területeit elhanyagolják, s a humanista studiumok így veszedelmesen háttérbe szorulnak. Leveleiben, beszédekben folyvást visszatér nemzetének „barbársága”, amit a teológiai studiumok kizárólagos erőltetésével továbbra sem sikerül leküzdeni! A következő évben Spalatinnak panaszkodik: teológiai tanulmányait (a doktori címet itt nem kívánta elnyerni) és a teológiai oktatásban való részvételét zátónynak érzi. Aggódva látja, hogy nemcsak ő, de az egyetem diákjai sem jutnak hozzá kellőképpen a humanista tudományokhoz, — ezért minden erejével szeretne elkerülni e zátónyról.²⁴

A történetírás — „önelidegenedés” avagy a „krizis éveinek” nevezve e korszakot — különféleképp értelmezi Melanchthonnak a tudományokhoz való visszatérését. *Menke-Glückert* Melanchthon túlfelért erős humanista impulzusával magyarázza, hogy a teológiához való kapcsolata ugyan megmaradt, ám „die humanistischen Interessen haben bei ihm seit der Mitte der zwanziger Jahre ihr Recht und ihren Platz neben den theologischen immer stärker behauptet”²⁵; *Paulsen* úgy véli, hogy a filozófia és a világi tudományok megvetéséből a tudományok — s ezzel nemzete — züllése felett érzett fájdalomba való hirtelen fordulata korántsem újfajta orientáció: tulajdonképpen a korabeli képzés és tudományok szidalma ez, „ellenkezőjére fordított humanista ékesszólás a kevés valódi komolyság fölött”²⁶; az utóbbi években némiképp föllendült német marxista Melanchthon-kutatás az eszmék mélyebben fekvő rugóira tekintve a konkrét társadalmi-politikai szituációban keres magyarázatot, s alapvetőnek azt a *sokkot* tartja, amit a forradalmi népi tömegmozgalom a reformáció mérséklet táborában kiváltott.²⁷ És az igazság valóban ebben a megközelítésben mélyíthető el.

²⁴ Ld. O. Clemen: *Melanchthons Briefwechsel*. Leipzig, 1926.

²⁵ E. Menke—Glückert: *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation*. Osterwieck/Harz, 1912. (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe 1912.) Leipzig, 1971. 13. l.

²⁶ F. Paulsen: *Geschichte des gelehrten Unterrichts*. I. Leipzig, 1885. 135. l.

²⁷ Ehhez ld. *Philipp Melanchthon — Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae*. Berlin, 1963. több tanulmányát, kiváltképp F. Hoffmann: *Philipp Melanchthon und die zentralen Bildungsprobleme des Reformationsjahrhunderts*. I. m. 83—109. l.

A paraszti-plebejus megmozdulások ideológiájában — kiváltképp a „zwickau proféták”, Bodenstein és Münzer hatására — a „belső fényről”, a „belső megvilágosodásról”, a „lélekről” szóló spirituális tanítás terjedt el, melynek legfőbb gondolata a *lélek* elsődlegessége a bibliával szemben is: Istent látomásokban éljük át. A bibliaszöveg egyedülálló hitforrás ugyan, de nem lehet végső norma: „aki a lelket nem birtokolja, s az írásban igyekszik meglegelni azt, az fényt keres és sötétséget talál.” Megjelentek a „rajongók” szektái elutasítva a szentségeket, szertartásokat, minden állami tekintélyt és a tudósok haszontalan bölcsességét, megvetették a teológiai studiumokat, s a „belső fényről” beszéltek: csak ez teszi lehetővé „...göttliche Dinge zu erkennen und zu beurteilen, zu spekulieren und die Wahrheit zu ergreifen, zwischen Gut und... Böses zu entscheiden.”²⁸

A fiatal Melanchthon emberképe ezideig Luther — s távolabbról Ágoston meghatározó élményével rajzolódott ki. Luther 1520-ban rövid értekezést írt „A keresztény ember szabadságáról” címmel: „A keresztény ember minden dolgok ura és senkinek sem alattvalója”, ám ugyanakkor „a keresztény ember minden dolgoknak alázasztos szolgája, s mindenki alattvalója”. E paradoxon értelme az, hogy Luther *belső* és *külső* emberről beszél; a *belső* ember szabad, hiszen a *lélek* hisz, és az ember nem *külső* jócselekedetei révén válik jóvá, hanem hite által. A jócselekedetektől az ember még nem lesz jó, viszont a jámbor, jó embernek a cselekedetei is jók: a mindenoldalú javulást nem a neveléstől és a tanítástól várja — a nevelhetőség kérdésében mindvégig fölöttébb pesszimista marad — hanem a hittől, s az általa elérhető bűnbocsánattól. Az aktivitást, az öntevékenységet a *belső* emberre, a vallási élet terrénumára redukálta, ahol tehát az ember szabad, míg a *külső* szférában megkötött, teljességgel meghatározott. S Melanchthon ekkor hasonlóképpen gondolkozott: a szentlélekben azt, az embert teljes mértékben meghatározó, mindenek fölött való erőt látta, amely képessé teszi őt az isteni törvény szabad teljesítésére, s egyúttal e törvény kényszerétől meg is szabadítja. De csakhamar látnia kellett, hogy az ember *belső* szférájának, a *léleknek* ez a minden *külső* hatástól — így legfőképpen a neveléstől, a pedagógiai és tudományos érdekű képzéstől — való függetlensége igazán a „rajongók”-nál lesz következetes; Münzernél és a paraszti-plebejus tömegeknél, akik a Luther által elindított mozgalomtól a társadalmi élet — s nemcsak a hit — radikális reformálását is várták. A lutheri embertől való visszahúzóását majd elfordulását elsősorban az elmélet számára teljesen idegen és félelmetes gyakorlati relavanciái magyarázzák: tanaiknak a néptömegekben való recepciója, a radikális, forradalmi népi törekvések, a fegyveres harc a fennálló rend ellen a német nemzet közeli katasztrófáját jelezték számára. És visszatért humanista eszményeihez, melyeknek a korabeli valóságtól, a néptömegek szociális gyakorlati tapasztalatától való távolságában megérezte, jóllehet felismerni nem tudta, az utópisztikus humanista ideálok és a reális társadalmi gyakorlat áthidalhatatlan szakadékát. Nézeteit konfrontálnia kellett a konkrét valósággal, s több helyen modifikálnia is emiatt. E gyakorlati szükségesség szülte etikai érdekű munkáit, s ezért az, hogy a morális argumentumoknak az élet minden területén kiváltképp fontos szerepet tulajdonított. A reformációból — magából a mozgalomból s annak ezidőben politikai megfontolásokból még nem szankcionált elméletéből — adódó forradalmi tartalmat a képrombolók, az újkeresztelők és a „rajongók” más szektáinak radikalizmusában, különösen azonban a német parasztháborúban felismerve majd meggyűlölve azok a humanista ideálok, melyekkel nemrég még a fennálló viszonyok ésszerű megváltoztatásáért harcolt, most a *meglevő rend* védelmét szolgálják. Ekkor

²⁸ A. Hegler: *Geist und Schrift bei Sebastien Franck*. Freiburg, 1892. 92. 1.

kezdi újra — s most már szüntelen — hangsúlyozni a nevelés különös fontosságát —, az ember erkölcsi nevelésének nemcsak lehetőségét, de sürgető szükségességét; azt, hogy az erkölcsi fegyelem és az evangéliumi hit két teljesen különböző dolog, miként az államhatalom és a szellemi, a hit által elérhető evangéliumi szabadság. Az államhatalommal szemben minden erőszakot radikálisan elutasít, s hogy ezt igazolja, visszanyúl a középkor és a humanizmus természetjogi tradícióihoz: az állam, miként az egyház is, önálló isteni rend, — de hogy az államnak nagyobb önállóságot biztosítson, *általános* formájában köti istenhez, konkrét megjelenésében elválasztja attól. Nemcsak a nép, de az uralkodó felsőbbtség is követhet el büntetendő jogtalanságot; ezért az emberek együttélésének javításában, az erkölcsi fegyelem kialakításában elsődleges szerepet kap a tanítás, a nevelés és a kultúra, „das die iugent recht gezozen wurd... auch die schulen wol angericht werden”.²⁹ Az ésszerű társadalmi berendezkedést a tudás felvilágosító erejétől, a reformációnak a humanizmussal való átfogó szövetségétől remélve (melynek lehetőségében egyre kevésbé hitt, de amelyen Luther ellenére is mindig fáradozott) aggódva s félve figyelte a parasztok radikalizálódását. „Igen nagy veszélyben lebegünk itt”, írja Camerariusnak ezidőben.³⁰ Az államnak, s talpkövének, az erkölcsnek szétzúzásától tartott, attól, hogy elvész így nemzete, ez a „vad és neveletlen nép”. Aztán fejedelme kérésére 1525-öszen megjelenik a parasztoknak írott válasza, ahol etikai-lag legitimálja erőszakos visszaverésüket.³¹ A görög nyelvű alcím a *művelt* olvasóhoz szól: a parasztok erőszakkal, fegyverrel követelőznek, s már ez a szándék is elítélendő. Mert mit kíván az evangélium, kérdezi. Az istenbe vetett hitet, az ember szeretetét, s engedelmisséget a feljebbvalóval szemben. A felsőbbtség maga istentől rendelt, feladata óvni, büntetni, törvényt hozni és jogokat adni, mely feladatok a világ javainak békében való elosztását és uralmát szolgálják. „Denn es ist keyn oberkeyt, denn alleyn von Gott geordnet. Also ist an etlichen orten leybeygenschaft, die selbig soll er tragen umb friends willen. ... Das Euangelium foddert nicht, das solche lands ordnung geendert werden, sondern foddert gehorsam... Ja es wer von nötten, das eyn solch wild vngezozen volck, als teutschen sind, noch weniger freyheytt hette, dann es hat.”³² Ne csak a büntetéstől való félelem, de sokkal inkább saját lelkiismeretünk parancsa tegyen engedelmissé a felsőbbtséggel szemben, melynek ugyan lehetnek — s vannak is — hibái, de ne gondoljuk, hogy ez elegendő indok lehet zavarkeltésre, a rend megsértésére, az erkölcs elveinek szétzúzására. Ha egy felsőbbtség igaztalant enged prédikálni — ez ma gyakorta meg is történik — az embernek igaz hite és lelkiismerete mellett kell kiállnia, ám felkelés és uszítás nélkül. Környezetéből a tanulni vágyókat békésen győzze meg mind, aki a hirdetett eszméket hamisnak véli; kárt tenni a hamis prédikátorban sem szabad — mint ahogyan senkiben sem —, kerülni kell inkább, de anélkül, hogy a felkelőknél keresnének segítséget. Költözzünk más helyekre inkább, ahol az igaz tanítást hallgathatjuk. A megváltó halálával az ember ugyanis nem a szociális, hanem a szellemi szabadságot kapta meg, ezt pedig semmiképp sem lehet világi szemekkel mérni. A parasztok tehát nem fordulhattak volna a felsőbbtség ellen, de hogy ezt tették — s most a másik oldalt feddi — abban a fejedelmek, meg a többi világi hatalmasság is hibás: az iskolák, a művelődés ápolását végzetesen elhanyagolva képzetlen tanítókat és prédikátorokat állítottak — s állítanak is — a nép elé, akik hallgatóságukat kételyek közt és műveletlenségben hagyják. A legrosszabb vég fenyeget, ha a jövővel mitsem

²⁹ *Eyn schriftt Philippi Melanchthon widder die artickel der Bawrschaft.* 1525. 214. 1.

³⁰ *U. Clemen:* i. m. 290.

³¹ *Eyn schriftt Philippi Melanchthon...*

³² *Eyn schriftt Philippi Melanchthon...* CR. XX. 645.

törődő önbizalommal, a felsőbbiség isteni törvényétől konkrét formáinak örökkévalóságát is remélve zülleni hagyjuk a közösségek³³ talpkövét és támaszát, az erkölcsöt s a kultúrát. A történelem elég példát szolgáltatott erre: „Die Assyrer, Syrer, Greken, Roma, Carthago sind alle verstoret worden, das Jüdisch königreich, das Gott selb geordnet und yngesetzt hatte, ist auch zergangen, das doch so grosse verheysungen von Gott gehabt hatt, das die Jüden allweg gemeynt haben, es wurd stan bis zu ende der welt”.³⁴

A lutheri reformáció és a néptömegek szociális-politikai tapasztalatainak konfrontálása Melanchthonnál a humanista tradíciókhoz való visszatérést eredményezte, melyek későbbi törekvéseinek két, egymástól eltérő vonalú mozzanatát határozzák meg. *Egyrészi* — s ez majd a századforduló későhumanizmusának általános szimptomája lesz — az *inordinat*iotól való rettegés miatt a fennálló feltétlen védelmének retrográd gondolatát, a társadalmi haladásnak — egyébként még századunkban is nyomunkövesztető — utópisztikus elméletét, amely „megfeledekzik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell. Ennélfogva szükségszerűen oda jut, hogy a társadalmat elkülöníti két részre, melyek egyike fölötté áll a társadalomnak”.³⁵ Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a német humanistáknak a feudális-klerikális ideológia elleni harca genezisében összefonódott a „polgárság első forradalmával”, a reformációval, s ha ettől később el is távolodott, a humanizmus, bár a jövő perspektíváin való lelkesedés leginkább a meglévő *rend* védelmévé válik, fő vonalában a korai polgári forradalomhoz vezet, amely — *Engels* szavaival — „sokkal európaibb” volt, mint az angol, és „sokkal hamarabb európai”, mint a francia forradalom. És *másrészt* ezt az előremutató, a polgárság racionális igényeit megszólaltató törekvést ismerhetjük fel Melanchthon munkásságában; azt, hogy a társadalmi viszonyokból fakadó érdekeket és valóságos mozgatóerőket nyilvánvalóan nem, de a fejedelmek gazdasági-politikai terveiből, a lutheri reformációból és a néptömegek forradalmi ideológiájából adódó morális indifferenciát felismerve — különösen és nyilvánvalóan Luther halála után — azon fáradozott, hogy elméletét elfogadhatóvá tegye a felvilágosult értelem számára. Tudományos lelkiismerete, valamint a konkrét társadalmi gyakorlat Luther eszményeitől való eltávolodásra kényszerítették, az embernek és a társadalomnak egy olyan értelmezése felé, mely az osztályok harcait kibékítő szándékkal a gondolkozásnak a skolasztika, de mind a lutheránus ortodoxia, mind pedig a merev kálvinizmus által megszabott határain túlvezettek. Miközben a vitás kérdésekben kompromisszumra törekedett — enyhítve a feleket elválasztó különbségeket — a szabadgondolkodás előtt nyitott távlatokat. A Pelagius és Ágoston szabadakarat-vitáját főlelevenítő harcban Erasmus és Luther között akkor nem foglalt nyíltan állást (előbb megakadályozni, majd lokalizálni, végül enyhíteni igyekszik a vitát, — amiként Erasmustól is olvashatjuk: „nunc Lutherus tacet, Melanchthon mitigat”), de voltaképpen mindvégig Luther oldalán marad, végsőkéig akarva az egységet, a humanizmus és a reformáció közötti szintézist.³⁶ Nem akarta, hogy a vita oly

³³ Hogy az evangélium hirdetőjeként és a közösségek lelki tanácsadójaként a vallás szerepét és jogait megőrizze, a közösségek tartalmát is meg kellett határozni: eszerint kezdettől fogva a közösséghez tartoznak — mint legfontosabb összetevők — a helyi, valamint az országos felsőbb-ségek. Ld. G. Ritter: *Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert*. Berlin, 1950. 105. l.

³⁴ *Eyn schriftt Philippi Melanchthon ...* 210. l. Melanchthon történelemszemléletéről ld. Menck-Glückert. i. m.

³⁵ MEM. 3. köt. 8. l. — Az 1888-as kiadás Engels által módosított szövegét idézem.

³⁶ Erasmus és Luther akarat szabadság vitájában exponálódott a humanizmus és a reformáció programjának összeegyeztethetlensége: 1524-ben Erasmus a *De libero arbitrio*-ban arról írt, hogy az ember képes a *jó* és *rossz* között választani, — méltósága szabad akaratában van. Luther válaszá-

élessé válják, hogy áthidalhatatlan szakadékká mélyüljön az egyre nyilvánvalóbb feszültség; az egység érdekében — fokról-fokra látva reménytelenségét — gyakorta a szavak s a fogalmazás útvesztőjéig hátrálva — igyekszik összeegyeztetni az ellentétes véleményeket. Az elképzelt, s termékenynek remélt egység érdekében, — amiképpen ugyanez a gondolat (és nem jelleme, vagy hite gyengesége) vezette hitvallásiratait is, melyekben a békítő, középutas szándék azt a célt szolgálta, hogy lehetőleg meggátolja az egyház végleges szakadását, mely nemzete széthullásával, katasztrófába torkolló viszályokkal fenyegette, ám ugyanakkor korlátozza Róma visszaéléseit, s hogy megeremtődjék a birodalom politikai egysége. Ugyanakkor — jóllehet formálisan melléte marad — alapvető kétségei támadnak Luther igazában. Mélyen megrendíti a vita, melyben — minden igyekezete ellenére — a humanizmus és a reformáció visszafordíthatatlan szétválását ismerte fel: Luther elutasította az utolsó lehetőséget, s világossá vált, hogy most már csak nélküle, sőt, ellenére fáradozhat összekapcsolásukon. Eltávolodik a teljes meghatározottság és a lutheri predetermináció gondolatától; 1530-ban nyilvánosan is elfordul az első „Loci” akaratról szóló tanításától. E fejlődésnek csomópontja volt Erasmus és Luther vitája, ám későbbi gyakorlati tapasztalatai méginkább korábbi véleményének modifikálását követelték: szászországi vizitációi közben látnia kellett, hogy a hirdetett tiszta vallási erő, mely a megigazolást kizárólag a hit által vélte s tanította elérhetőnek, és így az ember iniciativitását és aktivitását teljességgel tagadta, a nép körében nem volt elfogadott; a tanított normák összeütköztek a tömegek — s Melanchthon szemében egyáltalán az emberi értelem — alapvető igényeivel. Tapasztalatairól 1528-ban számol be³⁷, s közben — az írás 12. cikkelyében — az akarat szabadságáról is szól: „Der Mensch hat aus eigener Krafft einen Freien Willen, eusserliche werck zu thun oder zu lassen... Derhalben vermag er auch weltliche frömigkeit und gute werck zu thun aus eigener Krafft, von Gott dazu gegeben und erhalten.”³⁸ Jóllehet az emberi szabadság korlátozott, hiszen szükséges az isteni „gaben” egyúttartása, mégis egészen mást, s főként egészen más relevanciájú — az embert egyáltalán saját történelmébe (ha nem is annak középpontjába) helyező — elméletet olvashatunk itt. Hasonlóképp beszél aztán a „Loci” második kiadásában,³⁹ ahol az akarat szabadsága, mint *együthatható ok* a hívők megtérítésében, a korábbi váltóztattól eltérően jelentős hangsúlyt kap. Etikája összefoglalásának igényével írott munkáiban („Philosophiae moralis epitome”, 1538. és „Ethicae doctrinae elementa”, 1550.) az ember korántsem teljesen meghatározott és passzív, miként egy szobor, avagy a lutheri „hátasló”. Azon — Luthertől is vallott — nézet ellen szól itt, miszerint az akarat eleve nem képes az erkölcsileg „jó”-ra irányulni. Az etika — „pars legis divinae” — kompetenciája az individuum *külső* cselekvéseire korlátozódik; az erények — az emberi végcél eléréséhez szükséges magatartás-szabályozók — az *akarattól* függetlenek. A virtus: „habitus, qui inclinatur voluntatem ab obediendum rectae rationi.”⁴⁰

Egységre törekvő, de az ellentétes pólusok szintéziskísérlete közben a rációnak

ban — *De servo arbitrio* (1525) — hevesen tagadja ezt: az ember önerejéből semmit sem tud elkövetni megváltása érdekében. Kizárólag isten kegyelme az, amit hitünk által elnyerhetünk. Az akaratnak semmi köze a megváltáshoz.

³⁷ „Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthumb zu Sachssen.”

³⁸ Vö. *Philipp Melancthonis evangelische Kirchen- und Schulordnung vom Jahre 1528. Mit einer historischen Einleitung und erläuternden Anmerkungen* herausgegeben von K. Weber Schlüchtern, 1844. 88. l.

³⁹ A „Loci...” tartalmi változtatásairól ld. P. Joachimsen: *Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation*. In: *Jahrbuch der Luther Gesellschaft*, VIII. köt. 1926.

⁴⁰ Vö. CR XVI. 21. l.

mindvégig engedményeket tevő koncepciója helyütt is nyilvánvaló: külső és belső emberről beszél, de a két szféra kapcsolatát szorosabbá teszi; a szentlélek végső együttműködéséről, de az erkölcsi döntés szabad akaratot tételező autonómiáját elismeri. A lutheri fanoktól való elfordulása, az akaratszabadság, valamint az úrvacsora kérdésének központi szerepe semmiképp sem értelmezhető csak a teológia szférájában: Melanchthont a társadalmi gyakorlat különös szüksége készítette arra, hogy Luther irracionális, augusztinuszi Isten-élményét, az emberi értelem előtt fantasztikus hittanításokat egy természetes, az értelemből levezetett teológiával váltsa fel. Tulajdonképpen teológiája a „krízis” éveiben formálódik ki; az újdonság első bizonyítékai — Pál apostol rómaiakhoz írott leveleinek kommentárjai s a második „Locí” — 1532-ben és 35-ben jelennek meg. Azt a két alapelemet kell kiemelnünk, ami Luther-nél nem található, s amit humanizmusa inspirált: *a hagyományokhoz való visszatérést* — miképpen Reuchlin, ő is vonzódott az antikvitás szimbólumaihoz, s néme-lyeket, a Szentírást kiegészítendő, amellé emelt — valamint *racionalizmusát*, azt, hogy az írásnak, mint a kinyilatkoztatás forrásának autoritását racionálisan próbálta megalapozni. Az emberi ész és a kinyilatkoztatás feszültségét akarja — az ész nagyobb önállóságával — áthidalni: a kinyilatkoztatás — voltaképpen az evangélium — azt mondja, amit az észben bennefoglalt törvény követel. Isten léte és akarata tehát az ész előtt felismerhető és bebizonyítható. A kinyilatkoztatás az embernek és Istennek a megigazulásban való személyes kapcsolatára vonatkozik; a szabadság, mely *az ember eredeti lényegéhez tartozik*, az erkölcsi döntésben való autonómiát jelenti, s nem képezheti a megigazulás előfeltételét.

Tanítványainak és híveinek egy, a közép- és kelet-európai német nyelvterületen a polgári érdekeket antiortodox harcával segítő, Szászországban a századvégi politikában és művelődésben több ízben jelentékeny szerepet kapott csoportjának, a „filippistáknak” szociális-politikai ellenzéki sége kiváltképp az úrvacsora-tan — korántsem csupán, sőt, elsősorban nem teológiai érdekű — vitájában domborodik ki. Luther összekapcsolja Krisztus isteni és emberi természetét; mindenütt valóságosan jelenvalónak képzeli, a megszentelt kenyérrel és borral így valódi testből és valódi vérből részesül a hívő. A svájciak racionális interpretációja viszont csupán emlékezésnek mondja az úrvacsorát Krisztus halálára, mikor is a hívő nem valóságosan, hanem hite által — „in promissione per fidem” — veszi testét és vérét. Mikor Melanchthonnak 1530-ban egyedül kellett képviselnie új hittanításukat Augsburgban a császár s a birodalom előtt, a „Confessio Augustana”-val a vitás kérdéseket enyhítendő a tanok közös vonásait igyekszik kidomborítani, s nem a különbségeket hangsúlyozza. Alig fél évtized múltán azonban — mikor Hesseni Fülöp a protestáns törekvések fő irányai között békülést követelt — össze-állítja a „Wittenbergi Concordiá”-t, ahol fogalmazása az úrvacsora tan többféle értelmezésére ad lehetőséget, s közvetlenül inspirálhat helvét orientációra: Krisztus *szubsztanciális* jelenlétéről beszél; teste és vére valóságosan nincs ugyan jelen a kenyérben és a borban, de bizonyos körülmények között élő hatást kelthet. S ismét fél évtized múltán megváltoztatja a „Confessio Augustana” úrvacsora értelmezését is; az ortodox lutheránusoktól csakhamar üldözött „Variata” X. fejezetében így ír: „...quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.”

A reformátorok között Melanchthon volt az egyetlen, aki mindvégig roppant energiával dolgozott a művelődésügy reformján, az állam kultúrfeladatain. A képzés megújítása, az oktatás átszervezése munkásságának — s hatástörténetének is — legszembevetőbb mozzanata. Még Wittenbergbe érkezte előtt megismeri a reneszánsz pedagógusok optimista lelkesedését, a könyveknek, a kultúrának új embereket formáló nagy jelentőségét (a friss humanista szellemtől áthatott tübingeni éveket

1552-ben „De Capnione Phorcensi” című beszédében életének „aranykora”-ként említi⁴¹), s később, az aktuális politikai eseményekkel való közvetlen találkozása méginkább elmélyíti a nevelésbe vetett feltétlen hitét. A világi tudományok ápolásában az itáliai „homo universale” eszménye vezette. Abban, hogy Róma véleménye többhelyütt eltér az írástól, Luther a pápa rosszindulatát látta, Melanchthon pedig a tudós képzés romlásának kikerülhetetlen következményét. Kora tudományainak nem volt olyan területe, amellyel — akár csak az ismertetés szintjén is — ne foglalkozott volna. Ha maga nem is volt képes több tudományágban — így főként a természet tudományaiban — elmélyülni, lelkesen pártolta az itt folyó kutatásokat, s az eredmények rendszerezésére törekedett. Ezért lehetett, hogy tanítványai köréből tudós Kopernikusz-hívek is kerültek ki.⁴² A szaktudományokból kiindulva — mondja — foglalkozni kell a humanista tudományokkal, avagy a filozófiával. E filozófia három részt ölel fel: scientiam naturale, morum rationes, valamint az Exempla, melyben a költészet s a történelem foglaltatik. Míg az olasz humanisták a történelmet nem a többi tudománnyal összefüggésben tárgyalták, Melanchthonnál a történelem rendszerezésének és elméleti megalapozásának első kísérletével találkozunk: mint az etika gyakorlati részét a többi tudományos diszciplína közé emeli. Szekularizálja a történelmet: önálló értékkel szerepel a teológia mellett, s ámbár a szentírás szükségszerű kiegészítéseként példatár (a példa miatt kell írni, s a példa miatt tanulni⁴³), mégis fölöttébb haladó volt ez a maga idejében.⁴⁴ Munkásságában a későbbi századok szisztematikus enciklopedizmusának alapvetésére ismerhetünk, mely egyrészt a tudás hallatlan jelentőségébe vetett hitéből származik, másrészt abból a — közvetlenül teológiai érdeklődésből — törekvésből, hogy istent a makrokozmoszban megtalálja, s eközben bejárta a szellemi és fizikai világ sok területét.

A „chorus artium” régi alapját, a skolasztikus filozófiát nem fogadta el; Németországban az ifjú polgárság formálódó világnézetéből azonban még nem született olyan filozófia, amely a tudományok módszertani alapja, eredményeik általánosítása lehetett volna. De a tudományok és a filozófia helyzete megkövetelte a megismerés rendszerének újraalapozását. E feladatot Melanchthon — valódi filozófiai eredetiség híján — újracsak Arisztotelészhez visszanyúlva igyekszik megoldani. Luther a kritikailag megrostált Arisztotelészt is elvetette „merő naturalista pogányságáért”, Melanchthon viszont filológiaiilag megtisztított formában átdolgozza, s eklektikus — kifejezett platonista reminiscenciákat, a sztoikusok és Cicero etikáját is integráló — filozófiájának középpontjába állítja. Hiszen „carere monumentis Aristotelis non possumus”. „Melanchthon hívős, populáris filozófiát ír. Az ember maga akar benne megnyilatkozni, ez a legnagyobb ellentét az élettelen, száraz skolasztikával szemben” — írja Hegel⁴⁵, s amire utal, az a megismerés melanchthoni alapelveiből is olvasható: ez alapelvek részint az ész apriori — a benne foglalt törvény — tételei, részint pedig az általános emberi tapasztalat tényei. A filozófia — „methodus et forma orationis” — központi, egységalkotó kategóriáját a „lumen naturale”-ban találja meg, mely az eljövendő évszázad emberi szabadságra és egyenlőségre alapozott világgépének döntő filozófiai argumentuma lesz.⁴⁶

⁴¹ CR XI. 1001. l.

⁴² E témához ld. Klaus Scholder: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*. München, 1966.

⁴³ CR XI. 58.

⁴⁴ Vö. Menke—Glückert: i. m.

⁴⁵ G. W. J. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. 3. köt. Bp., 1960. 160. l.

⁴⁶ Vö. W. Dilthey: *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*. In.: „Dilthey's Gesammelten Schriften.” Leipzig—Berlin, 1929. II. köt. 162. 171. l.

„A középkori egyházi szellemhez viszonyítva a magasabb képzési mód emancipációja, ennek modern, humanista szellemmel történt átítatása, valamint összforrásztása az új keresztény életprincipiummal: ez az ő te jesítménye” — írja H. Leser⁴⁷ — joggal. Melanchthon a tudomány és képzés skolasztikus egyházi formáját a filológiai-biblikus-teológiai formán keresztül — tanítványai s hívei egy jelentékeny csoportjának törekvéseivel — a tisztán világi formához vezette. A német szellemi életben az ő arisztoteliánus protestantizmusa az a filozófiai közvetítő láncszem, amely az antik morálfilozófiai hagyományt, a humanizmus emberközpontúságát, a német reformáció világképét a XVII. és XVIII. század racionalizmusával összeköti.

A XVI. század, a reneszánsz és a humanizmus a polgárság harcának „még csupán ideológiai előjátéka, és a reformáció is csak politikai és ideológiai első felvonása. A döntő közdelem — Európának nyugati részében — a XVII. században következik: -l”, mely század Bruno megégetésétől Pierre Bayle Szótárának megjelenéséig tart: „a tudománynak való hadüzenettől a felvilágosodás hajnaláig.”⁴⁸ Philipp Melanchthon semmiképp sem lehetett részese e harcnak; a *felvilágosodás* — német viszonylatban is — részint már a XVII., de inkább a XVIII. századot fogja át; a magyar szakirodalomban kevéssé elterjedt „Frühaufklärung” etapjába sem sorolható⁴⁹; alakját s munkásságát nem lehet a felvilágosodással, vagy annak közvetlen előzményeivel tárgyalni. Mégis, erőszakolt apologetika nélkül — nem a *felvilágosodás* terminus elméleti tartalmát értve alatta — a *felvilágosult*, béklyóitól megszabadulni kezdő gondolkozást készíti elő korántsem homogén, ellentmondásos, de a közép-kelet-európai német nyelvterületen ellenzéki, nyugat-európai szimpátiát jelző recepciójával. Racionális teológiai és filozófiai törekvéseit befogadta a német felvilágosodás is: Leibniz teodicea-tana tudatosan Melanchthonhoz kötődik, s a wolffi filozófia is az ő alapvetésén nyugszik.

Melanchthon új távlatokat segített nyitni a gondolkozás előtt, megszabadítva azt a skolasztika szorításától, a fogalmak terméketlen halmazától, illetve a terméketlen fogalmak halmazától; ahogyan W. Dilthey mondja: „a középkor egész porától”.⁵⁰ Erasmusi ihletésű univerzális teizmusának alap gondolata egyrészt a „lumen naturale”, másrészt a minden területen oly igen akart egység előfeltétele, a „consensus gentium”. Ebből az alapvetésből indul ki a XVIII. század deizmusa, egy általános, Istent a ratióval összeegyeztetni törekvő filozófia, amelynek sem kinyilatkoztatásokra, sem dogmákra nem volt többé szüksége.

Philipp Melanchthon utolsó éveit megkeserítette a „rabies theologiae”, üldöztek az ortodox lutheránusok. 1560. április 19-én halt meg, évszázadokra sugárzó örökséget hátrahagyva. És noha igaz, hogy munkásságának és hatástörténetének értékelése inkább a szaktudósok, az irodalom, a művelődés, a vallás terrénuma, mintsem a filozófiáé, — kora közgondolkozását meghatározó szerepére, rendkívül széles hatástörténetére, a humanizmus és a reformáció szintézisét célzó embereszményére, a polgári érdekeket segítő racionális törekvéseire tekintve nem hiányoz-

⁴⁷ H. Leser: *Das pädagogische Problem*. München und Berlin, 1925. I. köt. 155. l.

⁴⁸ Mátrai László: *Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában*. In: „Gondolat és szabadság.” Bp., 1961. 185. l.

⁴⁹ Ld. Eduard Winter: *Frühaufklärung*. Berlin, 1966. — A szerző a XVI—XVII. század fordulójának Wittenbergjéről szólva emliti csak meg Melanchthont: „Diese Universität war nicht nur Mittelpunkt der lutherischen Orthodoxie, sondern hier hatte, vor allem unter Melanchthon, der europäische Humanismus eine Lehr- und Wirkungsstätte gefunden.” I. m. 56. l.

⁵⁰ W. Dilthey: i. m. 187. l.

hat filozófiatörténetünk ítélete sem. Az igazi, „az új Melanchthon-kép nincs még megrajzolva”⁵¹, de — filozófiatörténeti kutatások segítségével — meg kell rajzolnunk. És szándékunk szerint ennek igényét szerettük volna itt felébreszteni.

Péter Ötvös

ADDITIONAL MATERIAL ON THE HISTORY OF THE EARLY ENLIGHTENED THINKING. SKETCH OF PHILIPP MELANCHTHON

With this work the author would like to contribute to the Melanchthon-picture in the history of Marxist philosophy, presenting some relations little discussed in Hungarian literature. Our real starting-point, not mentioned here, is the very important part of Philipp Melanchthon's effect in the contemporary German and Hungarian social life, the function of "philipism" in the next century after the death of the "master" (1560) in the ideological, political and cultural struggle of Middle and East Europe. This examination inevitably requires the knowledge of the original ideas; we try to recall Melanchthon's own words and so to give an illustration of the intellectual inspiration of his pupils' and followers's rational, civil social ideas.

Before the presentation of the years spent in Wittenberg this work touches upon experiences which determined Melanchthon's intellectual progress, describes in outline the peculiarities of German humanism, and mentions some of its outstanding figures.

Melanchthon arrives in Wittenberg as a Humanist and, accepting the initial programme of Reformation, works hard for the synthesis with Christian humanism; his relation is expected to be the Renaissance of Christianity. But he soon leaves the influence of Luther's God-experience: he realizes the moral indifference among the rulers' efforts, Luther-Reformation and the revolutionary theory of the masses, and to conciliate the fighting of classes he gives man and society a meaning where thinking gets rid of severity of both scholasticism and Lutheran orthodoxy and Calvinism. In the German intellectual life Melanchthon's Aristotelian is the link which connects the ancient moral philosophical tradition, the "human-centred" theory of Humanism and the world concept of Reformation with the rationalism in the 17—18th century. With this work (even if it is so contradictory and limited to the German-speaking world or at best to East-Middle Europe), he opens up new vistas for free thinking and in this connection he deserves attention in philosophical research.

Петер Этвеш

МАТЕРИАЛЫ К ПРЕДЫСТОРИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ. ОЧЕРК О ФИЛИППЕ МЕЛАНХТОНЕ

Подчёркивая некоторые, в отечественной философской литературе ещё недостаточно освещённые взаимозависимости, автор статьи хотел бы внести свой вклад в формирование более обстоятельной точки зрения на место Меланхтона в истории марксистской философии. Отправной точкой для этой работы (хотя в статье мы об этом и не говорили подробно) послужило то выдающееся влияние, которое было оказано Филиппом Меланхтоном на жизнь немецкого и венгерского общества того времени, та роль, которую играл «филиппизм» в эпоху после его смерти (1560 г.) в идеологической, политической и культурной борьбе Средней и Восточной Европы. Исследование этого вопроса необходимым образом выдвигает потребность найти те источники, из которых родились идеи, потребность показать идейную инспирацию рациональных, буржуазных общественных идей учеников и последователей Меланхтона с помощью слов самого учителя.

Перед тем, как писать о его виттенбергских годах мы стараемся показать те факторы, которые повлияли на формирование идей, Меланхтона: в статье мы говорили об особенностях немецкого гуманизма и некоторых его выдающихся представителях. Меланхтон приезжает в Виттенберг как гуманист и, принимая первоначальную программу реформатства, старается синтезировать её с христианским гуманизмом, ожидая от этого возрождение христианства.

⁵¹ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Tübingen, IV. köt. 1960. 842. l.

Однако иррациональное богоучение Лютера для него скоро становится чуждым: осознавая моральное несоответствие, существующее между княжескими стремлениями, реформацией Лютера, а также революционной идеологией народных масс, он склоняется в сторону такого понимания человека и общества, которое, намереваясь примирить классовые противоречия, переступает за рамки мышления, начертанные схоластикой, лютеранской ортодоксией и жёстким кальвинизмом. Аристотелианский протестантизм Меланхтона в немецкой культурной жизни является той философской цепью, которая связывает традиции античной моральной философии, человекоцентричность гуманизма и реформацию с рационализмом 17—18. веков. Своим творчеством, — хотя оно и не без противоречий, и ограничивается лишь немецкой языковой территорией, в лучшем случае территорией Восточной и Средней Европы — он открыл пути перед свободомыслием, и в этом отношении он завлуживает внимания исследователей — философов.

